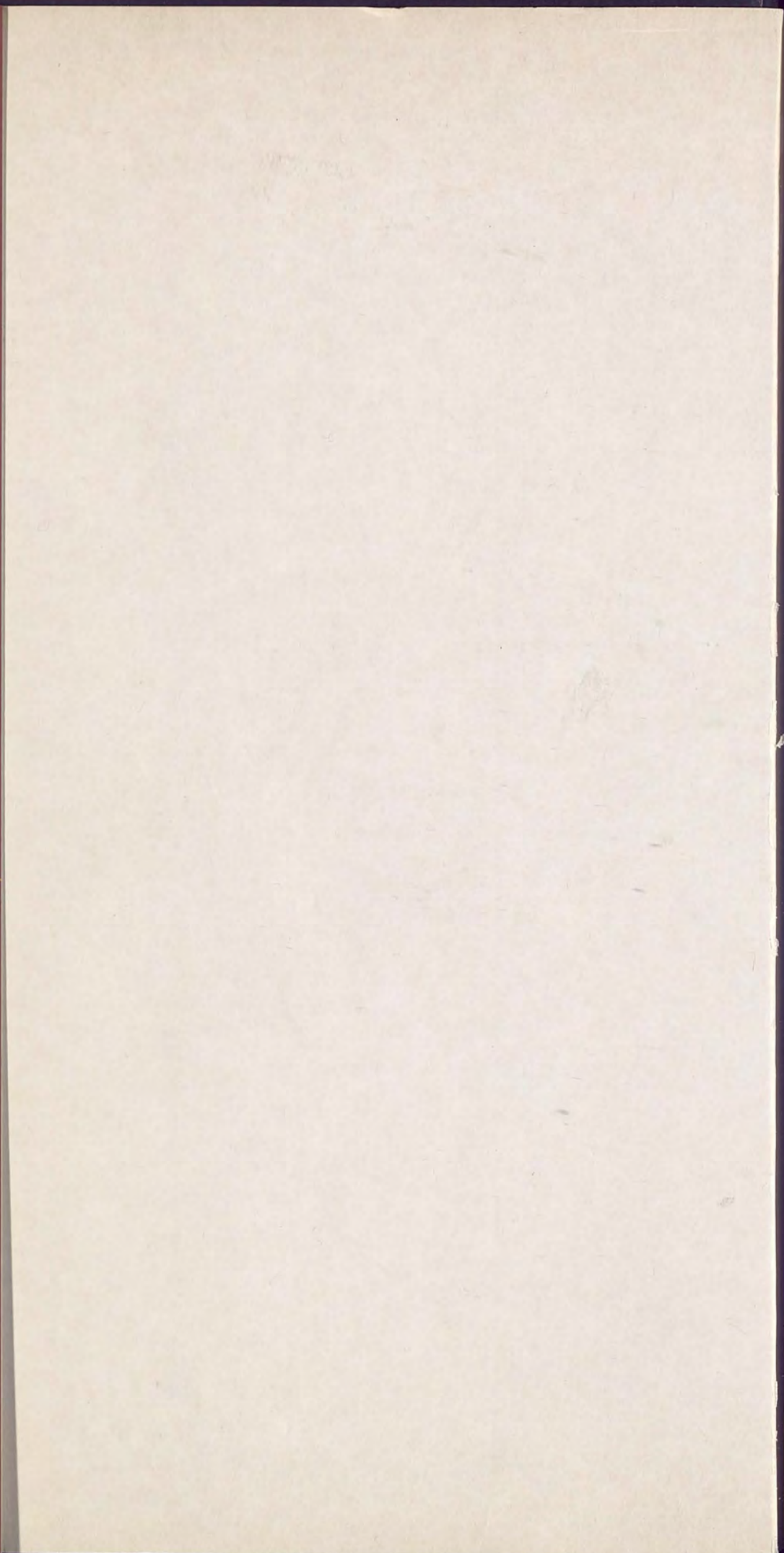
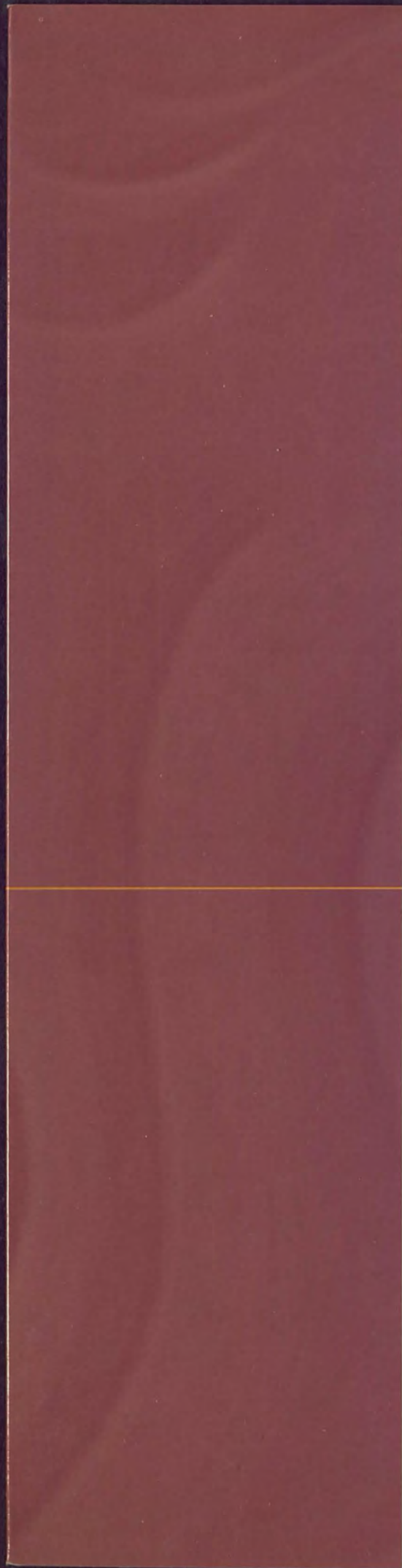


MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ

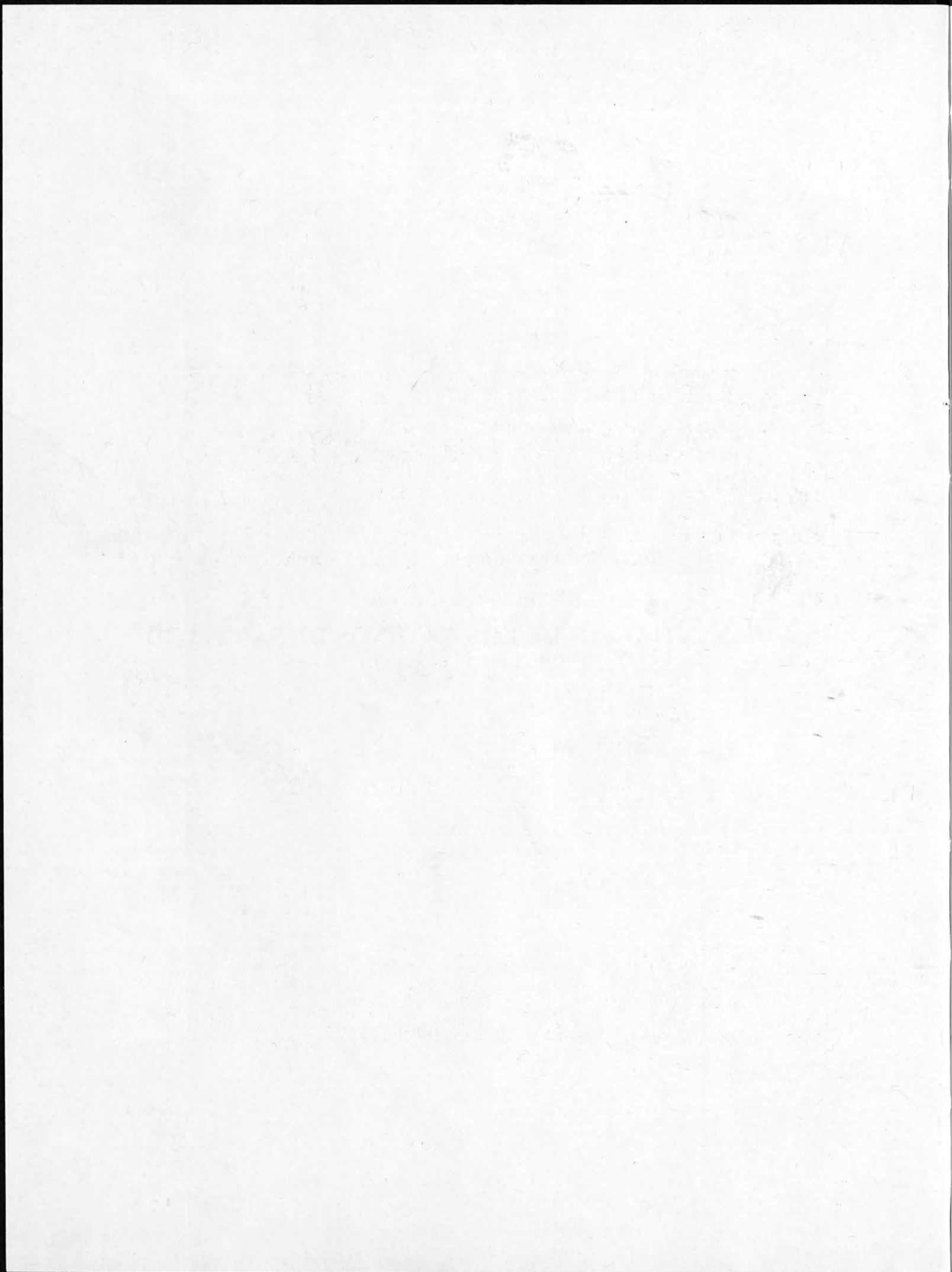
# DE SANTIAGO Y DE LOS CAMINOS DE SANTIAGO

---

XUNTA DE GALICIA



**DE SANTIAGO Y DE LOS CAMINOS DE SANTIAGO**



MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ

DE SANTIAGO Y DE LOS  
CAMINOS DE SANTIAGO

Colección de inéditos y dispersos reunida y preparada por

MANUELA DOMÍNGUEZ GARCÍA

Santiago de Compostela 1997

**Conselleiro de Cultura e Comunicación Social:**  
Jesús Pérez Varela

**Secretario Xeral da Consellería de Cultura e Comunicación Social:**  
José María Sánchez González

**Xerente de Promoción do Camiño de Santiago:**  
María A. Antón Vilasánchez

**Edita:**  
Xunta de Galicia  
Consellería de Cultura e Comunicación Social  
Xerencia de Promoción do Camiño de Santiago

**Dirección Editorial:**  
María A. Antón Vilasánchez

**Coordinación Editorial:**  
Jesús Martínez López

**Autor:**  
Manuel C. Díaz y Díaz

© Xunta de Galicia

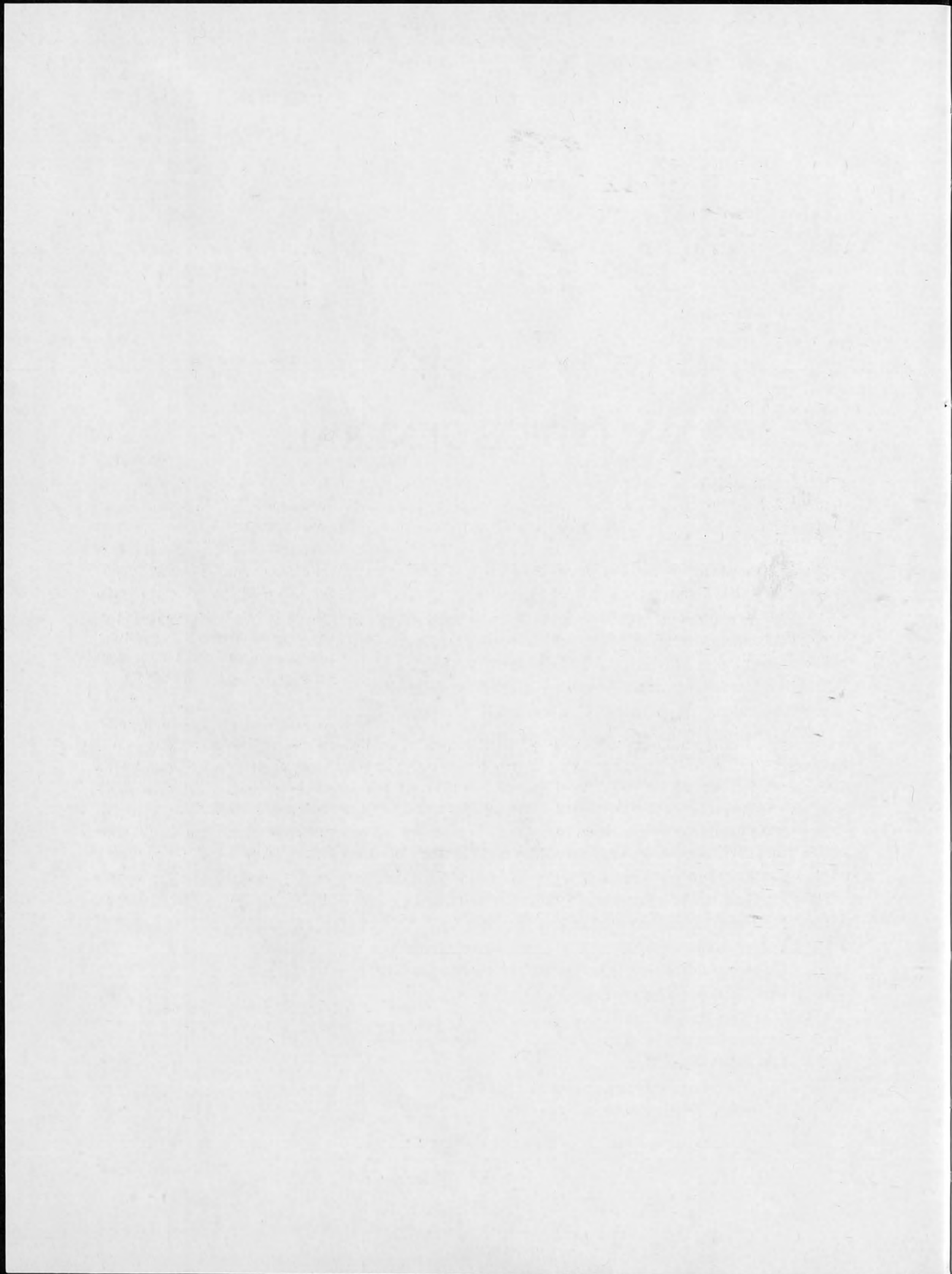
**Imprime:**  
Grafisant, S.L.

**Depósito Legal:**  
C-1803/97

**I.S.B.N.:**  
84-453-2099-8

## ÍNDICE GENERAL

	Página
Prólogo .....	5
Presentación .....	7
1. Santiago y Europa .....	9
2. La <i>Passio sancti Iacobi</i> .....	15
3. Apéndice: los añadidos compostelanos a la antigua <i>Passio Iacobi</i> .....	53
4. Santiago el Mayor a través de los textos .....	69
5. La leyenda hispana de Santiago en Isidoro de Sevilla .....	85
Apéndices: B. Bischoff, C. Chaparro, F. Dolbeau .....	93
6. Breve panorama de la cuestión jacobea .....	97
7. El texto y la tradición textual del Calixtino .....	111
8. Un importante sermón del <i>Liber sancti Iacobi</i> .....	139
9. Descripción en el siglo XIII de una procesión en Compostela. Algunos de sus problemas .....	169
10. El pseudotopónimo <i>Lauamentula</i> en el Códice Calixtino .....	181
11. Literatura jacobea hasta el siglo XII .....	189
12. La Guía del peregrino y el Códice de Salamanca .....	211
13. Santiago y el Camino en la literatura del siglo XII .....	225
14. Peregrinaciones a Santiago y <i>Liber sancti Iacobi</i> .....	239
15. La espiritualidad de la peregrinación en el siglo XII .....	247
16. Los Caminos de Santiago y Europa .....	261
17. Caminos de Santiago .....	267
Índices .....	273
I. Índice Geográfico .....	275
II. Índice de nombres personales y textos .....	279
III. Índice de manuscritos .....	289





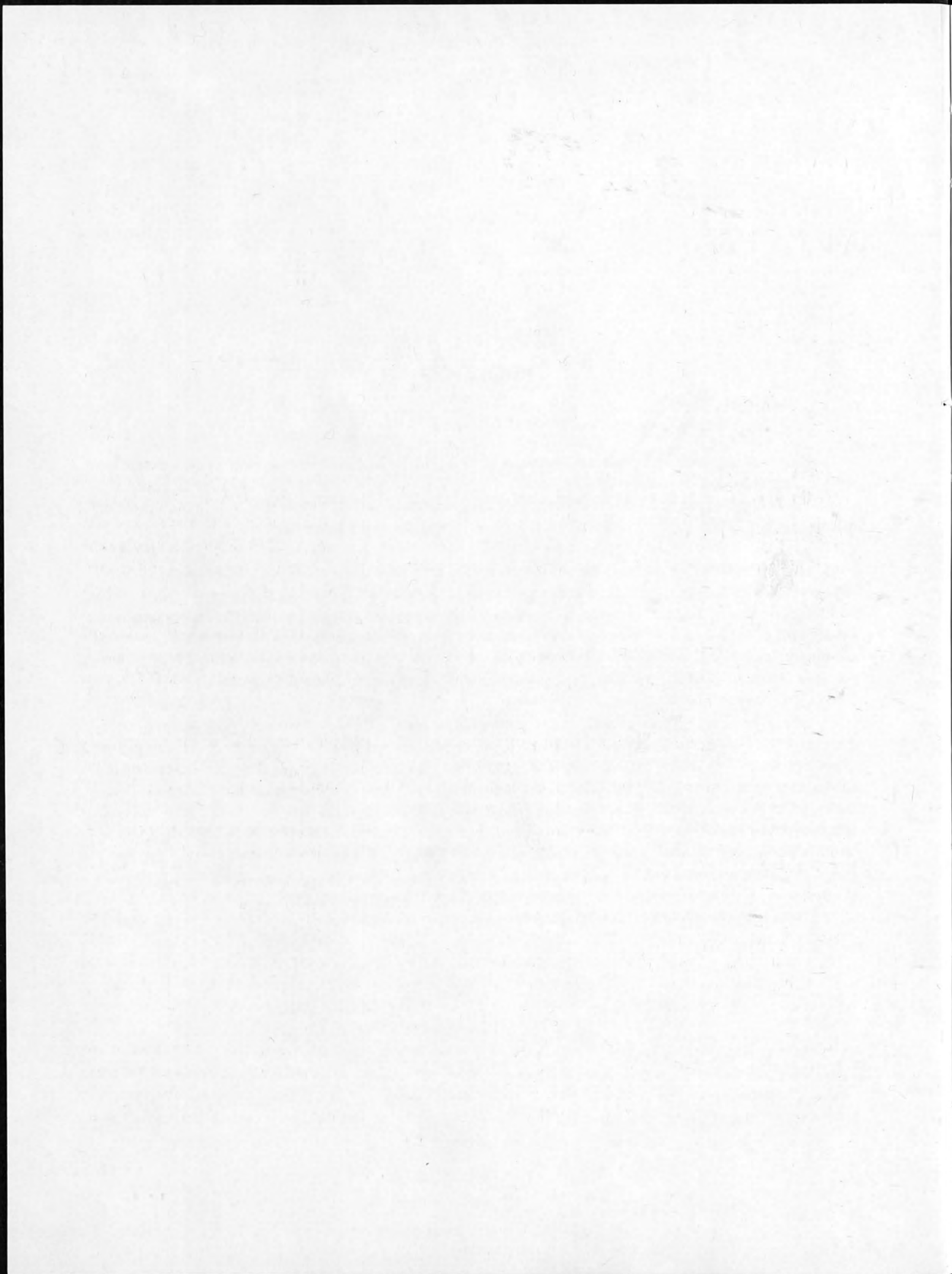
## PROLOGO

Siempre es gratificante presentar un nuevo libro destinado a ofrecer nuevas sugerencias, perspectivas y claves que contribuyan al esclarecimiento de los orígenes del Culto al apóstol Santiago Zebedeo y al estudio del complejo y rico fenómeno histórico de las peregrinaciones a Compostela. Y si la obra es de un maestro como el Prof. Dr. D. Manuel C. Díaz y Díaz, la ocasión es doblemente gozosa.

El libro analiza con profundidad los orígenes del Culto a Santiago el Mayor, estudia las más diversas cuestiones codicológicas y de contenido que suscita el estudio del *Liber Sancti Jacobi* y estudia otros problemas de diversa enjundia, integrados en el desenvolvimiento histórico de las peregrinaciones jacobeanas. En definitiva, se trata de una laboriosa y necesaria tarea desarrollada con fecundidad, durante largos años, por uno de los más eminentes investigadores de los saberes filológicos e históricos de la Edad Media europea, que deviene, por su rigor crítico y amena exposición, en proyecto de interés general.

Este trabajo del Prof. Díaz y Díaz, *De Santiago y de los Caminos de Santiago*, presenta una cuidadosa compilación de estudios inéditos y artículos ya publicados en diversas revistas especializadas y otros medios científicos de difícil localización. Todos ellos han sido recogidos y preparados, con extraordinaria paciencia y rigor, por la Prof. Dra. Dña. Manuela Domínguez. Algunos son especialmente célebres; destinados, en su día, a las publicaciones de alta especialización, leídos en varias lenguas y sometidos a la revisión del propio Prof. Díaz y Díaz, han disfrutado de una larga y fecunda vida entre el distinguido grupo de la bibliografía más selecta, siendo repetidamente citados en todos los foros universitarios de Europa y América y siempre considerados como estudios de referencia. Lo novedoso de sus aportaciones, sumado al interés de los estudios inéditos que complementan el libro, hacen de esta publicación un acontecimiento de primera magnitud para la bibliografía jacobea más universal y valiosa.

JESÚS PÉREZ VARELA  
Conselleiro de Cultura e Comunicación social



## PRESENTACIÓN

Hace unos meses, propuse al Prof. Díaz y Díaz la idea de recopilar y publicar una serie de sus trabajos de tema jacobeo, aparecidos en misceláneas y revistas, difíciles de localizar muchas veces, como he tenido ocasión de comprobar, dada su dispersión. El Prof. Díaz aceptó mi propuesta y me ofreció su apoyo. Después la expuse a la Dirección General de Promoción del Camino de Santiago de la Consellería de Cultura de la Xunta de Galicia, que la acogió muy favorablemente.

La lectura de los diferentes estudios mostró que había dos grupos de trabajos, unos que tocaban temas, siempre novedosos, relacionados con el apóstol mismo o con cuestiones jacobeanas y compostelanas, y otro grupo en que predominaban las *retractationes*, siempre con nuevos puntos de vista, de temas anteriormente publicados.

Existían, por otra parte, unos cuantos trabajos, que nunca habían sido dados a la imprenta, y que tenían el interés de la coyuntura en que se habían originado (*Santiago y Europa, Los Caminos de Santiago y Europa, Caminos de Santiago*). Me pareció interesante incluirlos en la colección.

Las revisiones progresivas de un mismo trabajo me llevaron a excluir algún artículo en beneficio del que representaba el punto de vista más documentado y reciente y que considero más conveniente para los estudiosos del tema.

Por una serie de razones, que no son del caso, he tenido ocasión de persuadir al propio Prof. Díaz y Díaz a que me entregara para incluirlos en este volumen de estudios, inéditos de notable extensión que, aunque difieren de los restantes por su tono crítico, parecían muy representativos de su modo de ver y de su quehacer investigador. Me refiero a la *Passio sancti Iacobi* y al estudio sobre el sermón *Exultemus*.

En algún momento he sentido la tentación de completar algunos trabajos con referencias bibliográficas y sobre todo con las citas puntuales de los textos mencionados. Pensé que esto sería de gran interés para muchos lectores, pero sin duda adulteraría el proyecto inicial de recoger y reproducir muchos de los trabajos publicados aquí y allá. Por otra parte el lector interesado en estas

cuestiones encontrará fácilmente las alusiones y recuerdos de los puntos discutidos por el Prof. Díaz.

Como corresponde a una tarea editorial de este tipo, tengo que decir que la reproducción de los artículos no está hecha al modo anastático, sino que he buscado llevar a cabo una nivelación en los modos de presentación (citas, referencias, abreviaturas) de los distintos trabajos. Si bien es verdad que así han perdido un grado de exactitud respecto al original, han ganado mucho más en unidad y simplificación. Esa es la razón por la cual me he permitido incluso traducir un viejo artículo, aparecido en 1958 en alemán ("Die spanische Jakobus-Legende bei Isidor von Sevilla"), y acompañarlo de una serie de comentarios en los que, como podrá ver el lector, se dan también traducidos textos de B. Bischoff y F. Dolbeau y la reproducción de unas páginas, alusivas al tema, de la edición del *De ortu et obitu Patrum* de C. Chaparro.

Una palabra en cuanto al orden seguido en la presentación de los trabajos. En atención a la circunstancia, y aun rompiendo el orden que justifico ahora, figura en primer lugar el trabajo leído en presencia de SS. MM. los Reyes el 10 de junio de 1991. Por lo demás, el resto de los estudios va organizado de la siguiente manera: primero los estudios que se refieren al apóstol Santiago, después seis trabajos centrados en el Códice Calixtino, y finalmente aparecen los que se refieren a las peregrinaciones y al Camino de Santiago.

No quiero ocultar que me hubiera gustado haber acompañado todos los textos latinos de su correspondiente versión. Pero los lectores interesados, conocedores, sin duda, del tema, pueden suplir esta deficiencia, para la que habría sido necesaria una labor que no podía reclamar del Prof. Díaz.

Espero que sean muchos los que aprecien esta publicación en la que aparecen continuamente nuevos puntos de vista, ricas sugerencias y, a veces, atrevidas formulaciones, capaces de provocar una vez más discusiones que lleven finalmente al esclarecimiento de los hechos.

Tengo que agradecer en primer lugar al Prof. Díaz y Díaz las facilidades que me ha dado para llevar a cabo esta publicación y singularmente por haberme permitido dar a la luz pública los dos valiosos estudios, arriba comentados, y otros inéditos que, en su opinión habían cumplido suficientemente su misión al ser leídos en cada caso y que no estaban destinados a una publicación en regla. Gracias también a la antes denominada Dirección General de Promoción del Camino, y a su Director Manuel A. Silva Romero y a la actual Gerencia del Camino de Santiago y su responsable D<sup>a</sup> María A. Antón Vilasánchez, junto con todos sus colaboradores, por todas las facilidades que me han dispensado en mi tarea.

Finalmente quiero expresar mi satisfacción por haber contribuido de alguna manera a aumentar la bibliografía jacobea.

MANUELA DOMÍNGUEZ

1

**SANTIAGO Y EUROPA**

**Leído en el Acto Académico celebrado en la Universidad de Santiago con motivo de la visita de SS. MM. los Reyes Don Juan Carlos I y Doña Sofía el 10 de junio de 1991. Inédito**

Majestades

Magnificencias

Excelentísimos e Ilustrísimos Señores

Muy Ilustre Universidad

Hacia siglo y medio que por todos los caminos, desde todos los rincones del ecumene, convenían peregrinos a Santiago para venerar el sepulcro de un discípulo especialmente amado y preferido de Cristo, Jacobo el Mayor, con el que había compartido instantes de dolor y de gloria. Compostela, al iniciarse el siglo XII, era foco de atracción de cristianos que vestidos de bordón y sayo renunciaban por un tiempo a bienes y comodidades, se hacían el propósito de compartir riquezas y mostrarse caritativos y generosos, y se resolvían a viajar *ad limina beati Iacobi*, “a pesar de las quebradas de montes y montañas, de las asechanzas de bandoleros, de las extorsiones de desaprensivos y de los constantes engaños de posaderos” -como dice un sermón de la época-, en busca del perdón y la satisfacción interior.

Cuando en el buen tiempo el camino francés se llenaba de viajeros y éstos llegaban día a día en gran número a Santiago, se planteaban aquí problemas de acogida, atención e información. No eran estos últimos los menores: por ello el obispo Gelmírez, desde 1120 arzobispo, “catapulta de Santiago”, como lo denomina felizmente Fletcher, comienza a buscar soluciones acordes con la dignidad de su Iglesia. La razón y la cultura, después de la vigorosa explosión de las cruzadas, vuelven por sus fueros, conscientes de su papel para construir un orden nuevo, que se imagina remozamiento del orden antiguo. Con tal empeño en muchos lugares surgen escuelas, e inicia su andadura el estudio general de París. Allá van clérigos de Santiago para seguir cursos superiores de filosofía y para estudiar teología, sin duda salidos del grupo de canónigos que Gelmírez instituye eligiendo para él a los que entiende mejor dotados entre su clero, como Bernardo el Tesorero o Pedro Elías.

El impacto intelectual de corte europeo que supone el retorno de estos personajes con sus grados académicos y su cultura novedosa, tenía que complementarse, según los planes de Gelmírez, con la actuación aquí de una escuela que él mismo crea, pagando un maestro de estudios superiores de Retórica y Dialéctica de su propio peculio. Desde 1118 nombra maestrescuela de la Catedral a Giraldo, formado en Beauvais; en 1134 pasa a serlo Rainiero de Pistoya, que había estudiado en Winchester. Pero no satisfecho con esta escuela compostelana, promueve facilidades para que los jóvenes del cabildo se sientan motivados para realizar estudios en centros europeos.

La vida intelectual compostelana había contado ya con la cooperación de personajes ilustres como Hugo, monje de Cluny, luego obispo de Porto, o como Giraldo. Pero tanto como las reali-

zaciones locales, hay que considerar las relaciones intelectuales de estas décadas; éstas pueden verse simbolizadas en el hecho de que el cardenal Gregorio de Ostia dedique su *Polycarpus* al arzobispo compostelano, lo que supone a éste comprometido en la promoción de las nuevas doctrinas llevadas a punta de lanza por Gregorio VII; aquéllas se condensan en obras como la *Historia Compostelana*, o numerosas piezas del *Liber sancti Iacobi* (en Santiago identificado con el *Códice Calixtino*), muestra, contra lo que a menudo se escribe, de un notable dominio de las letras latinas en los ambientes gelmirianos y sucesivos.

La rica vida cultural de Compostela, en punta europea, permite a los letrados santiagueses un desarrollo constante que no fallará a lo largo del siglo XII y del XIII, cuando maestros compostelanos participan en los comienzos de la Universidad de Salamanca, diócesis sufragánea de Santiago, hacia 1240, y eruditos como Bernardo Compostelano, Lorenzo Hispano o Juan de Petesella, entre otros, llegan a desempeñar cátedras en la célebre y pujante Universidad de Bolonia.

Todo este ambiente creado casi de la nada en tiempos de Gelmírez se asentó con fuerza en Compostela. García y García ha puesto de relieve cómo toda una corona de brillantes juristas brota de un ambiente intelectual particularmente rico en Santiago. Recordemos la biblioteca arzobispal, única en su género en la Península y sobresaliente en Europa, que conocemos desde los primeros momentos del arzobispo Bernardo II en 1226: por los libros, a la última, que contiene y por la matizada distribución de los temas refleja brillantemente las inquietudes de la época. Han pasado cien años desde las empresas de Gelmírez, y las escuelas y los estudios están dando ya frutos granados y abundosos.

A comienzos del siglo XIV se produce en Santiago una reviviscencia de vida intelectual europea. Vendrá de la mano del arzobispo Don Berenguel de Landoria, superior general de los dominicos, colaborador íntimo del papa Juan XXII, y promovido por éste a la silla de Compostela. Con él llegan juristas ilustres y hombres notables como Aymerico de Anteiac, o el benedictino Gezelmo.

Corren por el mundo occidental, después del Concilio IV de Letrán, aires de renovación jurídica, y de reforma eclesiástica y económica. Dentro de las campañas matizadas que exige la reordenación de la vida compostelana, no escapa al ilustre prelado la necesidad de remodelar y potenciar la vida intelectual en Santiago y de dotar la diócesis de servidores bien instruidos en las nuevas corrientes europeas. Eficaz a corto plazo, al encontrarse en un medio propicio, el empeño de Don Berenguel no logró resultados duraderos.

A partir del siglo XIV las horas brillantes de la peregrinación se amortecen. Siguen llegando numerosos los peregrinos, pero su condición ha cambiado: pobres, menesterosos, delincuentes en penitencia. Es la hora del botafumeiro y de cierta cultura popular, viva y variopinta, inestable y caduca.

En este ambiente y el de las luchas nobiliarias del siglo XV gallego, como empresa casi privada, unos próceres compostelanos dan forma hacia 1495 al Estudio Viejo de Santiago, escaso en



medios aunque no poco ambicioso. Pero este Estudio no resiste los nuevos y turbulentos vientos que corren por Europa.

La crisis de las conciencias, alentada por nuevas formas de vida y por niveles económicos de inesperada pujanza, vuelve a poner sobre el tapete el tema siempre redivivo de la formación intelectual, que será de otro signo. Alfonso III de Fonseca, que establece su Colegio en el mismo solar de su casa materna en que nos encontramos ahora\*, va a representar en Santiago, más allá de los problemas eclesiásticos cotidianos, el hombre de los nuevos tiempos. Su actividad política y religiosa, así como su reducida pero significativa correspondencia con Erasmo, verdadero test en la vida intelectual del primer tercio de aquel siglo, nos lo presentan como hombre de ricas dotes, profunda formación y discretos a la vez que generosos puntos de vista. Ante los nuevos modos del siglo XVI, descubierta la insuficiencia del Estudio Viejo, Fonseca lo rehace en 1525 convirtiéndolo en Colegio Mayor y Universidad, “por el bien de Galicia y de sus gentes, y sobre todo por esta ciudad de Santiago”, como dice su testamento.

Pocos años después, esta Universidad, ya erigida por Clemente VII, y asida al culto humanístico, como prueba la bella inscripción latina de Cadaval que corre sobre los arcos del patio de esta casa, pasará desde 1545 a depender de la Corona y del Consejo Real. Es ya nuestra Universidad.

A lo largo de cuatro siglos la vida intelectual compostelana se ha sentido radicalmente anclada e incardinada en las corrientes intelectuales de Europa. El impulso universalista que, en el ambiente desbordante de las grandes peregrinaciones, da Gelmírez a todos los saberes, difundiendo unos, cobijando o alentando otros, arraiga en Compostela y pronto obtiene éxitos felices. Las gentes con estudios, colocadas en altos puestos de la administración o dedicadas a formar las nuevas generaciones, constituyen en Santiago un caldo de cultivo ejemplar. Así no puede extrañarnos, que hacia 1150, cuando se prepara el monumento musical más brillante del siglo XII, el *Códice Calixtino*, se den cita en él no sólo las mejores corrientes musicales del momento, sobre todo de la escuela de París, sino que se encuentren ensayos para acoger los nuevos modos de música coral con representación de dos, y hasta de tres voces, en la primera notación de este género conocida en Europa.

Por este tiempo también se componen, rematan y ensamblan numerosas piezas métricas, oratorias o narrativas condensadas a lo largo de dos o tres decenios en dos producciones cumbres de la literatura latina del siglo XII: la *Historia Compostelana* y el *Libro de Santiago*. Nuevas en su carácter y en su amplitud sin precedentes ofrecen bajo distintas formas un cuadro vívido de su tiempo.

En el *Liber sancti Iacobi*, por ejemplo, las leyendas de Carlomagno, tan importantes para

---

\* [El acto en que se leyó este discurso se celebró en el Salón Noble del Palacio de Fonseca].

Aquisgrán y para los proyectos políticos de Federico II Barbarroja, empeñado en reconstruir el Sacro Imperio, aparecen no como un simple elemento narrativo exógeno sino como un sistema cerrado en el que se integran el santuario jacobeo y el camino francés como logros mayúsculos, en misión divina, de la actividad espiritual y bélica de Carlomagno. La leyenda de Roldán, ya difundida por la Península, según consta en la llamada por Dámaso Alonso *Nota Emilianense*, y hecha piedra en la decoración de un fuste de columna de la catedral de Santiago, se transforma al incorporarse a los orígenes legendarios de la Iglesia compostelana en la *Historia de Turpín*.

Resulta más que una simple coincidencia el hecho de que estas dos obras, la *Historia Compostelana* y el *Liber sancti Iacobi*, se constituyan en piedra de toque de los momentos culminantes de la cultura compostelana cuando ésta debe comprenderse en perspectiva europea. Podría parecer que son obras locales; pero arrancan de altos niveles con correspondencias ultrapirenaicas. Sus autores llenan con ellas un espacio aún inédito en la literatura de su siglo. Su repercusión se nota en que, en los momentos de renovación, se vuelve a ellas la mirada. Concebidas en tiempos gelmirianos, a una y otra se da cima después de la muerte en 1140 del gran arzobispo de Compostela.

Pero las primeras y más primorosas copias que poseemos de ambos textos se ejecutan en el ambiente de Berenguel de Landoria. Y cobran nueva y diferente vida con su inesperada difusión en Sevilla y Salamanca de la mano de los Fonseca, en los últimos años del siglo XV y primer cuarto del siglo XVI. No cabe duda de que forman una especie de hilo conductor, sensible a los momentos de revulsión intelectual en Compostela.

En el ondulante vaivén de la formación cultural en la Edad Media los puntos de máxima dependen directamente de los contactos e intercambios con otros centros y ambientes. Lo que parece marcar la actitud compostelana en el siglo XII, y aún después, es la receptividad: muy probablemente el flujo continuo de peregrinos, en los que hasta el siglo XIV ocupaban puesto relevante y numeroso las clases poderosas e ilustradas del momento, creaba en Santiago un ambiente cosmopolita que acicateaba a los naturales y lisonjeaba a los extranjeros. En los tres momentos de promoción intelectual que representan Gelmírez, Berenguel y Fonseca, cada uno a su modo, la cultura de Santiago se manifiesta variamente coloreada por los ambientes europeos del momento, con los que se codea, y en los que encuentra su razón de ser.

Lejos de todo provincianismo, como podría esperarse de un punto situado en los confines de la tierra, Compostela, una de las primeras y más pujantes ciudades de la Península en los siglos XII y XIII, se nos revela como el punto de destino de miles de peregrinos de toda Europa, pero también como el lugar privilegiado en que muchos de ellos encuentran unos ambientes intelectuales notablemente ajustados al compás de los tiempos, y que responden gradualmente a los impulsos y las realidades que imponen las circunstancias. Por un tiempo, al menos, cobra sentido real tanto la fórmula de Santiago en Europa como la de Europa en Santiago.

**LA PASSIO IACOBI**

### **Trabajo inédito**

*Quiero dedicar este estudio sobre la Pasión de Santiago y su Apéndice a mi viejo y venerado amigo el Rmo. Padre Abad Dom Eligius Dekkers, O.S.B., con el deseo y la esperanza de que en la nueva edición de su magnífica Clavis Patrum Latinorum aparezca reseñado este texto, y con mis oraciones para que Dios alargue su vida tan fructífera*

El primer documento verdaderamente santiaguista, tanto por su importancia como por su antigüedad, es la llamada *Passio Iacobi*<sup>1</sup>, supuesta obra de Abdías. Me propongo aquí analizarla con cierto detalle y discutirla de nuevo<sup>2</sup>, para obtener más información sobre el proceso de veneración y culto a Santiago apóstol. Tómense, en todo caso, estas notas como una pequeña aportación a tan complejo estudio.

Aparentemente encuadrada dentro del género de las Pasiones, forma y sentido en que aparece integrada en el Pasionario Hispánico, que es el único que la ha incorporado desde época bastante antigua, pertenece esta obrilla en realidad a un género literario distinto, que toma ciertos elementos de la forma de pasión para entremezclarlos con una narración que podríamos definir como una especie de Hechos de Santiago. Es precisamente esta configuración, más diseñada que realizada, la que introduce en nuestra obrilla tantos elementos que recuerdan de cerca la primera parte de Hechos de los Apóstoles<sup>3</sup>, y esto no solamente en la estructura sino todavía más en la expresión.

Con la base de una venerable tradición, que no había sido especialmente recogida por ninguna fuente occidental, se crea en un momento determinado la forma antigua de la *Passio*, a que estamos prestando atención. Se nos ha transmitido en dos recensiones algo diversas, de las cuales una, que podemos decir hispana, es la que vamos a estudiar aquí; la segunda, conservada bajo el nombre de Abdías, supuesto personaje del siglo II, nos es conocida por varios manuscritos antiguos y por diversas ediciones que se escalonan entre los siglos XV y XVIII<sup>4</sup>. A pesar de ciertas

1. Me referiré en cada momento a las ediciones de las varias formas de este texto. Ahora me limito a señalar la bibliografía más importante sobre esta narración: R.A. Lipsius, *Die Apokryphen Apostelgeschichte und Apostellegenden*, Braunschweig 1883-1884, II, 201; T. Ayuso Marazuela, "La *Passio sancti Iacobi*. Un nuevo testimonio de gran valor de la *Vetus Latina Hispana*", *Divinitas*, 9 (1965) 105-133 [publicación póstuma], que en lo sucesivo citaré Ayuso, seguido de la página; R. Plötz, "Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert", *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 30, Münster i/W 1982, 19-145 esp. 55-61), citado en adelante Plötz; Díaz y Díaz, "La literatura jacobea hasta el siglo XII", *Il pellegrinaggio a Santiago di Compostela e la letteratura jacobea*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Perugia 1986, 225-250 (revisión crítica de mi anterior "La literatura jacobea anterior al Códice Calixtino", *Compostellanum*, 10 (1965) 639-643). [Reproducido en este volumen, cap. 11].

2. Intento, pues, actualizar mis conclusiones, más insinuadas que probadas, que presenté en las páginas antes citadas de mi artículo de 1965. Algunas de mis propuestas (por ejemplo, la data de fines del siglo V, y el lugar de origen en una región entre Lyon, Marsella y Narbona) fueron bien acogidas por la crítica, lo que me obliga más todavía a matizar este estudio sobre bases más extensas.

3. Sobre todo los capítulos 2 y 3.

4. Remito al lector a Th. Schermann, *Propheten- und Apostellegenden nebst Jünger katalogen des Dorotheus und verwandten Texten*, Leipzig 1897, 3, 133-354; y a Lipsius, II, 2, 117-145 sobre todo, con excelentes descripciones de las sucesivas ediciones, y noticias incompletas y a menudo superficiales sobre la tradición manuscrita. El más antiguo manuscrito que se cita es Wolfenbüttel Herzog August Bibl. *Weiss. 48* de fines del siglo IX o comienzos del X.

conclusiones, creo que se puede seguir hablando de dos recensiones diversas y no de dos versiones diferentes de un mismo original, que según algunos sería griego <sup>5</sup>.

Cabe apreciar en la que podemos denominar recensión hispana de la pieza, tal como la conservamos en su forma más antigua <sup>6</sup>, cuatro partes, netamente diferenciadas, aunque trabadas entre sí ya en el plan general de la redacción. Las partes adquieren desarrollos desiguales, de los que quizás tengamos que sacar alguna conclusión. Se empieza con un hecho muy significativo, escuetamente descrito; y se concluye de manera muy hábil con unas frases que pueden prácticamente superponerse a la concreta pero terminante noticia de Hechos. En medio, dos episodios diferentes, distintos de los antes mencionados por su difícil carácter histórico, de extensión desigual, y diversos en su orientación, para los que habrá que considerar su función en atención al interés que en cada uno de ellos puso el autor de la narración. Las partes mentadas son las siguientes:

a) Santiago predica a Cristo en las sinagogas de Judea y Samaría <sup>7</sup>

b) Santiago demuestra el poder de Cristo sobre las añagazas y los ataques del mago Hermógenes y su discípulo Fileto <sup>8</sup>; convierte primero a éste y luego al mago, lo que atrae sobre el apóstol el interés pero también la inquina de muchos sectores judíos

c) Ante los sacerdotes, Santiago pronuncia un largo discurso para probar la mesianidad de Jesús prevista en diversas profecías. Logra dividir las opiniones, por lo que es acusado ante Herodes, que lo condena <sup>9</sup>

---

5. Así Ayuso, 115.

6. Explico esta formulación: llamo forma antigua (dentro de la recensión hispana, con lo que excluyo el Pseudo-Abdías), a la versión, que fue conocida en época visigótica, como veremos, netamente distinta de la que nos presenta el Códice Calixtino de Santiago, que luego comentaré. En esta forma del siglo XII, y compostelana, se amalgaman a la Pasión, retocada aquí y allá, una serie de otros elementos que tienen unos objetivos bien distintos, desde luego ajenos a la composición del texto que estudiamos ahora. [Véase sobre algunos de estos puntos, el estudio siguiente en este mismo volumen].

7. En los textos más antiguos no hay nuevas confirmaciones de estos lugares de predicación. Se repiten posteriormente bajo formas aún menos concretas.

8. Los nombres parecen tomados de 2Tim 1,15 y 2,17 respectivamente, donde representan nombres de personas contrarias a Cristo o a Pablo. Sobre este origen y el papel que juega toda esta historieta de magos y demonios, que no tiene el menor interés histórico, ampliada sobre la primitiva leyenda, véase Lipsius, 205.

9. Como en muchos otros casos referentes a los apóstoles, se produce aquí de manera subconsciente una translación de rasgos y acciones de Jesús a sus discípulos. Por otra parte, mucho de la narración se inspira en situaciones análogas aplicadas a Pedro en los primeros capítulos de los Hechos. Pero quizás lo que más relevancia adquiere en este caso es la necesidad de justificar de alguna manera los movimientos que dieron pie a la satisfacción que Herodes quiere dar a los judíos condenando al martirio a Santiago (Hechos 12,1-2), ampliando a la vez el ambiente de esta ejecución, narrada con la mínima expresión en el libro sagrado.

d) Un exaltado fariseo, Josías <sup>10</sup>, intenta estrangularlo cuando va camino de la ejecución; pero, ante el milagro de Santiago que cura a un paralítico y muestra preocupación por éste en tan amargas circunstancias, el propio Josías se convierte y dice a Santiago que quiere compartir su fe. Ambos sufren el martirio juntos.

Se incluyen, pues, en la narración: dos sucesos importantes, un episodio de lucha contra magos, y una especie de tratado antijudaico. Además de la labor de integración que supone toda la composición, y por si esto fuera poco, se adorna con nuevos datos el momento martirial de Santiago. Que el episodio del mago y sus secuaces, con intervención de demonios, raya en lo tópico ya se deduce del hecho de que los dos nombres que figuran en el suceso, Hermógenes y Fileto, son nombres documentados en una carta de Pablo <sup>11</sup>.

Por otro lado, si Santiago predica, según los más antiguos testimonios conservados, y recogidos aquí sin ningún énfasis especial, en Judea y Samaría, parece natural que se incluya una muestra de esta predicación, análoga pero más extensa, y pormenorizada, que muchas de las recogidas en los Hechos de los Apóstoles. Pues las sucesivas intervenciones de Santiago contra los judíos, en especial el largo sermón de que trataremos luego, recuerdan singularmente la primera parte de este libro. Contra lo que alguna vez escribí de manera tajante, no quiero ahora ver en ello solamente una diatriba dentro de la apología antijudaica sino también una muestra contundente de la predicación jacobea por las sinagogas. Este tono, que se pretende situar debidamente en un ambiente histórico, es lo que lleva al autor de la *Passio* a darnos el nombre del sumo pontífice de aquel año que se encarga de promover el castigo de Santiago: Abiathar, personaje que no figura en la nómina de los sumos sacerdotes del tiempo de Herodes Agripa, sino que parece nombre tomado de Marcos <sup>12</sup>.

El último de los episodios, de enorme interés y parcialmente renovado, nos sitúa dentro de una tradición venerable que remonta a época muy antigua <sup>13</sup>: me refiero a la circunstancia del martirio, en que aparece un personaje que cambia, amplificándola, la escueta narración de Hechos 12,1. Se contaba desde antes de Clemente de Alejandría, a comienzos del siglo III, que uno de los

---

10. En la antigua forma de la leyenda, en Clemente, el nombre es desconocido, y se le menciona de una manera muy indefinida. La *Passio* no sólo añade el nombre, sino que lo describe como uno de los escribas de los fariseos (Lipsius, 205). No se sabría explicar por qué aquí la conversión de Josías se produce como consecuencia del milagro operado por Santiago camino del martirio, mientras que en Clemente es la firmeza y serenidad del apóstol la que produce este efecto (Lipsius, *ibid.*)

11. 2Tim 1,15 (Hermogenes), uno de los que se separan de Pablo; y 2Tim 2,17 (Philetus), uno de los que incitan a la impiedad. La identificación ya había sido propuesta por Lipsius, 205.

12. Marc 2,26 *sub Abiathar principe sacerdotum* (cf. Lipsius, 205).

13. Como se verá luego en detalle, las noticias ofrecidas parecen remontar a los finales del s. I, o comienzos del s. II, para la fijación de esta tradición. Podría, pues, tratarse de una verdadera tradición apostólica.

perseguidores de Santiago había acabado reconciliándose con él, lo que le valió ser ajusticiado junto con el apóstol. Esta tradición nos la ha transmitido Eusebio de Cesarea, a mediados del propio siglo III, remitiéndose expresamente a la autoridad y a las palabras de Clemente <sup>14</sup>.

La tradición, por su realismo y simplicidad, puede tenerse por fidedigna: cuando Santiago iba camino de la ejecución se vio sorprendido por una petición del personaje que más activamente había intervenido en su apresamiento <sup>15</sup>. Conmovido el perseguidor por la entereza de Santiago, y quizás más por la generosidad de Santiago cuando se compadeció del paralítico que reclamaba ayuda, pidió al apóstol que lo admitiera a la comunión de su fe. La narración de Clemente deja adivinar la sorpresa y asombro de Santiago que sólo tras una breve reflexión le da la paz y lo acepta, con lo que ambos sufren el martirio a la vez.

El más aparente rasgo de genuinidad en esta antigua versión lo da el hecho de que lo que se produce es una especie de reconciliación: Santiago sólo besa a su perseguidor de antes y le da la paz. En las frases de Clemente no hay constancia de ningún rito ni acto bautismal, sino solamente conversión por una parte y reconciliación por la otra. Es obvio que esta situación necesitó posteriormente una amplificación que dejase mejor parado el antiguo y usual rito del bautismo. En la *Passio Iacobi*, en efecto, además de la reconciliación Santiago pide una demostración de fe como se hace con los catecúmenos, y luego procede al bautismo formal con agua, sin prestar mucha atención al bautismo de sangre <sup>16</sup>. Además del rito del agua, la *Passio* añade un elemento nuevo, el nombre del personaje, que se llamaría Josías, nombre desconocido por lo demás como personaje contemporáneo <sup>17</sup>.

Contra lo que parecen querer suponer algunos, dos aspectos importan sobremanera en la narración, como ya había visto Lipsius. En primer término, que el texto no puede ser muy antiguo,

14. Eusebio, hist. ecles. 2,9,2-3 “acerca de este Santiago, Clemente en el libro VII de sus *Hypotyposesis* añade un relato digno de mención, afirmando haberlo tomado de una tradición anterior a él. Dice que el que lo introducía ante el tribunal, conmovido al verlo dar testimonio, confesó que también él era cristiano. “Ambos, pues -añade Clemente- fueron llevados juntos de allí, y en el camino pidió a Santiago que lo perdonara; y éste, después de mirarle un instante, dijo: “La paz sea contigo”, y le besó. Y así es como los dos fueron decapitados a un tiempo” (traducción de A. Velasco Delgado, *Eusebio de Cesarea, Historia eclesiástica*, Madrid (BAC 349) 1973, 78); cf. Lipsius, 201-202.

15. A pesar de lo indicado en la nota anterior, podría ser un nuevo testimonio del tópico de la conversión del perseguidor, tipificado en el episodio del centurión (Mat 27,54).

16. Basta comparar la mención recordada de Eusebio con el texto de la *Passio* para comprender la distancia cronológica entre ambos escritos, y la diferente comprensión del fenómeno, normalizado con unos ritos específicos que se recogen ya en la Pasión de Santiago. En estos ritos perviven el ósculo de paz y la signación.

17. No me gustaría fantasear en este asunto, pero no quiero tampoco dejar de manifestar mi sospecha de si bajo este nombre de tan honda raigambre judía, como rey de la nación, no se pretende esconder un simbolismo, que podríamos simplificarmente ver como la conversión final del pueblo judío, deseo y esperanza que no sería nada nuevo en momentos de especial sensibilidad cristiana.



pues comete ciertos errores históricos<sup>18</sup>, aunque es desde luego anterior al *Breviarium apostolorum* al atribuirse a Santiago la predicación en Judea y Samaría<sup>19</sup>. En segundo término, por la importancia que se atribuye en la *Passio* a la argumentación antijudaica, y las condiciones escriturarias en que se realiza, puede afirmarse que los materiales bíblicos se han acumulado en un momento que no puede ser muy posterior a la época jeronimiana; hay que situarlo en un tiempo en que las disputas con los judíos no son infrecuentes y en que todavía no se ha fijado, casi canonicado, el material utilizado en las discusiones, y no se han agriado excesivamente éstas.

Es cuando menos sorprendente que se haya avanzado tan poco en el estudio de la *Passio* desde las investigaciones, importantes, de Lipsius. Para este autor, por más que no se pueda precisar mucho, habría que situar la redacción entre inicios del siglo III (acaso ya finales del siglo II) y finales del siglo IV. Y aunque sea poco verosímil, no sería extraño que hubiera que pensar en un original griego, cuya existencia, sin embargo, resultaría muy problemática<sup>20</sup>. A pesar del papel desempeñado en la constitución del culto jacobeo, hay que decir que al no tocar directamente los temas relacionados con la presencia compostelana de los restos del apóstol, ni influir en ellos, la *Pasión* no ha sido objeto de especial consideración por parte de los estudiosos de la cuestión santiaguista. La mejor prueba en esta línea es la carencia de investigaciones directas: en la mayor parte de las menciones se van aceptando siempre los mismos puntos de vista, más o menos ajustados y precisados.

Para López Ferreiro es una pieza anterior al siglo VI, fecha en que se incorporó a la obra de Abdías<sup>21</sup>, tesis a la que parece acogerse también Guerra Campos<sup>22</sup>. Un planteamiento distinto, en función de su supuesto origen (al que llega por consideraciones en parte extrañas al propio texto

---

18. Lipsius, 205, insiste en que es redactada en ambientes católicos, y sólo indirectamente está relacionada con la historia contada por Clemente. Además Herodes Agripa, añade, es recordado como hijo de Archelao, cuando era hijo de Aristóbulo y Berenice. El nombre del sumo sacerdote, Abiathar, como ya queda dicho, el de los dos centuriones, Lisias y Theocrita, que no aparecen recogidos en ningún texto antiguo occidental, así como el de Josías, parecen deberse totalmente a la imaginación del autor de la *Passio*, en su aplicación actual: al menos no nos constan por ningún camino en función de estos episodios jacobitas.

19. Que se suele situar, por lo demás, en los finales del siglo VI sin fundamento notable; cf. F. Dolbeau, art. cit. nota 33. Entiéndase que, a pesar del enorme influjo ejercido por el Breviario, lo más que significa el hecho de que no atribuya a Santiago otra predicación que en Judea y Samaría es que la *Pasión* y el Breviario son independientes entre sí. Puede ocurrir que esta independencia se base en la anterioridad de la *Passio*; pero nada podemos concluir puesto que no es dato fehaciente para la datación.

20. Lipsius, 207-208.

21. *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, I, Santiago 1898, 392: "los Breviarios españoles debieron tomarlo de otra fuente mucho más antigua, sin duda del texto que entró en la compilación de las Actas de los Apóstoles, que se formó a fines del siglo VI y se atribuyó a Abdías".

22. No le presta mayor atención en ninguna de sus publicaciones. En "Santiago", *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, Madrid 1975, 2184, recuerda la supuesta data de Abdías y menciona la tesis de Lipsius.

de la Pasión) hizo Elorduy<sup>23</sup>, que daba por sentado su origen español y situaba la redacción en un tiempo que bien podría ser anterior quizás al siglo IV. En una línea en parte parecida, aunque retrasando la fecha de composición en exceso, se había expresado Pérez de Urbel, que llega a escribir: "obra posiblemente española que encaja muy bien en nuestro ambiente del siglo VII, de polémica antijudaica"<sup>24</sup>. Con una orientación muy similar, casi reivindicatoria del origen hispánico del texto, que acaba considerando probada a partir de contactos y relaciones por él establecidas con los llamados textos bíblicos hispanos, hemos de contar en última instancia con el trabajo de Ayuso Marazuela, muy importante y provechoso a pesar de los prejuicios de que arranca<sup>25</sup>.

Por mi parte, había lanzado ya en 1965 la tesis de que la Pasión debió haber sido compuesta a comienzos del siglo VI, en una región que delimité entre Marsella, Lyon y Narbona. Me había basado para esta conclusión en las relaciones innegables de las versiones bíblicas utilizadas en la tercera parte de la *Passio* con las versiones vigentes en la Península, compensadas con las acreditadas en Ambrosio de Milán y otros escritores como Gaudencio de Brescia. Tengo que decir que para esta consideración de las citas bíblicas había arrancado, tratándolas luego a mi aire, de las valiosas noticias que daba Lipsius. Plötz, que ha introducido nuevos elementos en las discusiones sobre textos y tradiciones santiaguistas, se muestra inclinado (aceptando básicamente mis conclusiones) a ver en la *Passio* una obra relacionada con la Galia, quizás de fines del siglo VI, bien ambientada en el siglo VII español<sup>26</sup>. Me propongo aquí revisar a fondo todos estos materiales y añadir algunas nuevas consideraciones. Procuraré contar a la vez con los textos bíblicos mismos, pero sobre todo con los autores y obras en que aparezcan las versiones más coincidentes, dentro de contextos o ambientes más semejantes. Pienso que el entramado que así resulta puede arrojar luz sobre nuestro problema, aunque es probable que no lleguemos a encontrar argumentos definitivos que den por solucionada la cuestión.

Ha subrayado Plötz cómo debió surgir cierto interés y devoción por los apóstoles, entre los cuales Santiago, hacia el siglo VI. Sería esta actitud la que habría favorecido la aparición y desarrollo de algunas de sus leyendas, hasta concluir con la elaboración del denominado Pseudo-Abdías<sup>27</sup>, en lo que pudiéramos llamar aspecto mayor; y en las Noticias de los Apóstoles, que acaban dando lugar al Breviario de los Apóstoles y textos análogos, en el aspecto menor. En esta

23. Confieso no entender demasiado los dos artículos de Elorduy en que de alguna manera opina sobre la Pasión: "De re Jacobea", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 135 (1954) 323-360, y "La tradición jacobea de Galicia en el siglo IX", *Hispania*, 22 (1962) 323-356. En lo que se puede entrever de afirmaciones incompletas e inconexas, este autor parece pensar que la *Passio* recoge tradiciones netamente galaicas e incontaminadas, anteriores al siglo V.

24. "El Antifonario de León y el culto de Santiago el Mayor en la liturgia mozárabe", *Revista de la Universidad de Madrid*, 3 (1954) 9-10. Los paralelos que establece para esta polémica son el tratado "Contra los judíos" de Isidoro, el "Libro de la virginidad de María" de Ildefonso y la "Comprobación de la sexta edad" de Julián, sin entrar en ningún análisis.

25. Citado en la nota 1.

26. Plötz, cit. nota 1, 42.

27. Plötz, 41.

misma línea podríamos anotar, como rasgo probante de este surgir de devoción, sea donde quiera y cuando quiera, el deseo de verlos realizar milagros (en nuestro caso concreto habría de hacerlos Santiago), que fueran más allá de las expresiones genéricas de maravillas, que solían siempre atribuirse de manera inconcreta, global y tópica a cualquier santo. Se lograba mostrar así, en el caso de Santiago, la especial posición del apóstol protomártir, que se completa con la confirmación de su predicación antijudía, y se redondea con otros sucesos que, como ya he señalado, mediante procedimientos y mecanismos dialécticos y literarios, acercan el apóstol Santiago a la actuación y situación del príncipe de los apóstoles, Pedro.

Así pues, se nos presentan muchos interrogantes, en muy distintos planos, al estudiar la Pasión. En primer lugar, la fecha probable de composición, el origen de la misma, tanto en lo que se refiere a un posible original griego, como a la región en que se elaboró (o en su caso, se tradujo). En segundo lugar, tendríamos que intentar aclarar las razones de la peculiar organización y temas de la Pasión de Santiago. No son muchos los elementos con que contamos para ello, pero habremos de prestarles alguna atención, sucesiva y progresivamente. Ello nos llevaría de la mano, de poder concluir, a descubrir las etapas de un culto que no hace más que desarrollarse en siglos posteriores. Me temo que son, sin embargo, excesivas las dificultades e incertidumbres que rodean esta cuestión para poderles dar salida atinada.

Creo interesante comenzar por establecer límites cronológicos a la *Passio*. Empezaré por buscar el tiempo *ante quem* fue compuesta. Para ello contamos con algunos asideros válidos. En las Galias todo indica que el tratado *de gloria martyrum* de Gregorio de Tours depende en buena parte del Pseudo-Abdías, que, por consiguiente, circularía ya hacia 580 por aquellas regiones<sup>28</sup>. Es altamente probable que en esta compilación ya figurara la Pasión de Santiago, pero hoy por hoy no me parece que esta inclusión se pueda probar<sup>29</sup>. Hay que avanzar en el tiempo para conseguir datos más seguros, que por cierto son hispanos en su primer momento, e insulares en el segundo.

28. Lipsius, I, 215, aceptado también por Plötz, 41. Buena parte del tratado *de gloria martyrum* (que forma parte de un conjunto conocido como *Libri octo miraculorum*) ofrece como fuente indiscutible el Pseudo-Abdías, cf. B. Krusch, *Scriptores rerum merovingicarum, I 2 Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora*, Hannover 1885 (1969) 53 ss; en *gloria martyrum*, 28-34 son abundantes las dependencias seguras del Pseudo-Abdías. De todos modos, aún aceptando los puntos de vista citados y los datos anteriormente recogidos, tengo que decir que esta influencia no puede probarse respecto de la Pasión de Santiago; y no sabemos si en aquellos tiempos ya se había introducido ésta en la compilación. Digamos que en la obra del Turonense no se menciona a Santiago el Mayor (sí al Menor); y dada la índole de la narración podría haber aprovechado Gregorio alguno de los elementos milagrosos que aduce, cosa que no hace. A pesar de este silencio, en que entran algunos otros apóstoles más, tengo la presencia de la Pasión en la compilación de Abdías en este tiempo por más que altamente probable.

29. Quisiera señalar de pasada, y sin mayores explicaciones, que serían impertinentes en este lugar, que en el manuscrito de Cardeña, del siglo XI, que ahora se encuentra en El Escorial, *b.I.4*, una especie de doblete del Pasionario Hispánico, guardado actualmente en Londres, y reiteradamente mencionado aquí, se transmiten casi todas las pasiones de apóstoles que integran la colección de Abdías, en otro orden (el que corresponde a la secuencia santoral litúrgica), y sin que aparezca la Pasión de Santiago. Aunque el testimonio sea sólo sesgado para nuestra línea argumental, no deja de tener su importancia (descripción minuciosa en G. Antolín, *Catálogo de los Códices Latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, I, Madrid 1905, 115-128).

Julián de Toledo, en su obra antijudía *de comprobatione sextae aetatis*, compuesta en 686<sup>30</sup>, escribe, hablando de la actitud antijudía de los apóstoles: *Quod etiam et Iacobus frater Iohannis apostoli hunc ipsum Dei filium Iudaeis praedicans Christum nullis annorum opinionibus praedicationem suam obsoniam sentiens, longo tractu testimoniorum diuīnorum edocuit ea omnia quae praedixerat in domino nostro Iesu Christo fuisse impleta*. Dentro de su aparente vaguedad, varios puntos destacan en las frases anteriores: que un texto de Santiago el Mayor en que éste declara largamente con numerosos testimonios la divinidad de Jesús le era conocido, lo que se comprende bien de la Pasión si ésta ya circulaba de alguna manera por la Península; que Santiago no toca por inútil el problema del tiempo en que había de nacer el Mesías, observación que demostraría poco en función de nuestra *Passio*; y que la argumentación del apóstol prueba que todas las predicciones se habían cumplido en Cristo. Esta última observación, además de convenir exactamente con nuestra narración, se corresponde literalmente con una frase de la *Passio*<sup>31</sup>: *haec omnia in domino nostro Iesu Christo impleta sunt... sicut prophetata sunt*<sup>32</sup>. Parece, pues, que no puede haber ninguna duda de que la Pasión de Santiago es pieza conocida directamente por Julián<sup>33</sup>, como ya había señalado Louis Duchesne<sup>34</sup>. Parece, pues, asegurado que para el último cuarto del siglo VII no solamente estaba compuesta tal cual nuestra *Passio*, sino que era conocida en Toledo.

30. No se ha avanzado mucho desde que apareció la excelente edición de J. N. Hillgarth, *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera*, Turnhout (CC 115) 1976.

31. Por su parte esta frase recoge la que expresa el hagiógrafo ya en las primeras líneas de su narración para resumir la enseñanza de Santiago entre los judíos: *ostendebat omnia a prophetis praedicta quae in domino nostro essent Iesu Christo impleta*.

32. De todas maneras, quiero indicar que el tenor de esta frase podría ser tenido por menos probatorio en apariencia si se consideran otras dos en que se da la misma secuencia de conceptos, aunque por descontado no se refieren en absoluto al problema que ahora nos ocupa. Hablando también, genéricamente, de las profecías mesiánicas dice Agustín, *ad catholicos de secta Manichaeorum* 19, 50 *ostendens ea de se [Christo] impleta quae fuerant tanto ante praedicta*; y más cercana todavía en el enunciado verbal, Agustín, ep. 137, 4 *haec omnia sicut leguntur praedicta ita cernuntur impleta*. Como se ve, la semejanza es notable, aunque también pueden descubrirse ciertos matices diferenciadores con nuestros textos. Es probable que frases de este tipo se hayan convertido en tópicos cuando se plantea este problema, teniendo en cuenta que era tradicional, y bíblico, el uso del verbo *implere* para precisar el cumplimiento de las profecías.

33. Para hacernos una idea del valor testimonial de este conocimiento basta decir que Julián aparentemente no conoce ni el *Breviarium apostolorum* ni las versiones anteriores que acaba de publicar F. Dolbeau ("Deux opuscules latins, relatifs aux personnages de la Bible et antérieurs à Isidore de Séville", *Revue d'Histoire des Textes*, 16 (1986) 83-139), o al menos finge no conocerlos, dejándolos de lado. Porque hay que decir que Julián tenía que haber leído y conocido, sin la menor duda, la obra de Isidoro de Sevilla *de ortu et obitu patrum*, donde el Hispalense recoge los datos que le proporcionan una serie de catálogos apostólicos, a veces en contradicción con sus propias convicciones (como es la aceptación en esta obra de la doctrina de que Santiago Zebedeo es el autor de la epístola católica, contra lo que indica en otras obras suyas). Aunque a menudo se ha rechazado el testimonio negativo de Julián, por serlo *ex silentio*, no podemos con ligereza dejarlo de lado como si no tuviera valor alguno.

34. "Saint Jacques en Galice", *Annales du Midi*, 12 (1900) 153-155.

Pero hay más: no a finales del siglo VII, sino a mucho antes en él, nos lleva, como momento en que era ya conocida y apreciada la *Passio* en la Península, su presencia en el llamado Pasionario Hispánico, libro litúrgico de uso regular en el mundo visigótico, acaso compilado a mediados de esta centuria. Es verdad que no tenemos informaciones seguras acerca de la data en que se organizó este libro, pero puede darse por sentada esta época. Tenemos testimonios interesantes del Noroeste peninsular: hacia 675 ya lo usaba como fuente literaria el autor de la *Vita Fructuosi*, compuesta en ambientes monásticos galaicos, acaso cercanos a la propia Braga; y por estos mismos años se aprovechaba de muchas de sus sentencias, tomándolas de unas u otras de las piezas que lo integran, el admirable Valerio del Bierzo<sup>35</sup>. En todo caso, debió ultimarse y hacerse oficial, por lo menos, al tiempo en que se llevó a cabo toda la gran reforma litúrgica hispana en la década de los 80 del siglo VII, por obra quizá del propio Julián de Toledo<sup>36</sup>. Fue acaso entonces, cuando se incorporó al Pasionario, el tiempo en que comienza su prestigiosa carrera y su difusión por toda la Península y fuera de ella como garante de los últimos momentos del apóstol Santiago.

Comprobado este punto, tiene ya menos interés, al menos en lo que respecta a la fecha, que la haya tenido delante Aldhelmo de Sherborne, que hacia 710 la emplea en la composición de su poema sobre Santiago dentro de la serie dedicada a los altares apostólicos en su iglesia. De todos modos, fecha y lugar tienen importancia para anotar el considerable poder de difusión de que gozó la Pasión por este tiempo.

Tenemos, por consiguiente, un término seguro y bien establecido: la *Passio* es anterior sin la menor duda a 650. Con altísima certeza puede hacerse remontar este término hasta 580, cuando Gregorio de Tours utiliza el Pseudo-Abdías en su tratadillo. Y si fuera verdad que esta compilación procede del ambiente literario de Gregorio y de Venancio Fortunato, como había conjeturado hace casi un siglo Duchesne<sup>37</sup>, todavía podríamos sentirnos inclinados a creerla redactada sobre 550, más o menos.

Con ello volvemos a nuestro punto de partida. Tendremos que buscar nuevos apoyos para ensayar una datación de fácil aceptación; quizás nos serviría asimismo para mejor delimitar o precisar la región de que arranca nuestra Pasión de Santiago. Se trata ahora de buscar datos que nos permitan establecer un límite cronológico *post quem* seguro. En este intento no encuentro más que un doble camino, el de precisar las informaciones que podamos deducir de sus empleos bíblicos,

---

35. Me permito remitir a los diversos estudios pertinentes que aparecen recogidos en la Introducción a *La Vida de San Fructuoso de Braga*, Braga 1974, y en el volumen misceláneo *Vie chrétienne et culture dans l'Espagne du VIIe au Xe siècles*, Aldershot (Variorum 377) 1992. Todavía he descrito las utilizaciones de frases entresacadas de las distintas Pasiones que lo integran en varios escritores menores de época visigoda en algunos otros trabajos, que no creo necesario reseñar ahora. Pero la conclusión es evidente, el Pasionario estaba en circulación usual en los centros litúrgicos hispanos en la segunda mitad del siglo VII.

36. Díaz y Díaz, "La fecha de implantación del oracional festivo hispánico", *Boletín Arqueológico* (Tarragona) 113-120 (1971-1972) 215-243 (ahora en *Vie chrétienne et culture...*, citado en nota anterior)

37. Duchesne, 148.

y el de reunir la mayor cantidad posible de noticias que prueben su dependencia o relación con otras obras literarias, si logramos encontrarlas.

Comienzo por presentar detalladamente el punto de las versiones bíblicas, que va a centrar nuestra atención. Lipsius ya había entrevisto el singular interés que para situar la *Passio* tenía el cúmulo de sentencias bíblicas que aduce. Como no voy a entrar en el problema del Pseudo-Abdías, me limitaré, en las consideraciones siguientes, a las formas de la *Passio Iacobi* que nos están más cercanas, y cuyo tenor podemos estudiar con seguridad en manuscritos mejor que en ediciones modernas de dudosa representatividad<sup>38</sup>.

Las citas bíblicas, prescindiendo de las alusiones o recuerdos que dejan por otro lado a veces seria impronta en la expresión<sup>39</sup>, serán comentadas a continuación. Intentaré identificarlas de la mejor manera posible<sup>40</sup>, explicando cada una, aún cuando recojan el mismo texto que la Vulgata<sup>41</sup>.

---

38. El problema del Pseudo-Abdías no está elucidado críticamente. Recuérdese que la primera edición impresa es de Milán 1476, debida a Mombritius, de la que derivan, siguiendo las tradiciones editoriales de aquellos siglos, la de Federico Nausea, Colonia 1531, y otros, sobre todo Fabricius, *Codex Apochryphus Novi Testamenti*, Hamburgo 1703, vol. II. Muy apreciado Abdías, y las supercherfías a que dio lugar, en los siglos XVI y XVII, se puede asegurar hoy que la compilación de vidas de apóstoles y el conjunto del Pseudo-Abdías, no son seriamente tenidos en cuenta como verdaderas fuentes históricas. Prescindo, pues, de esta cuestión y me atengo a solo el texto que nos merece mayor crédito.

39. Quiero advertir que me limito rigurosamente, como exige el buen método crítico, a las lecturas de mi edición (que se basa fundamentalmente en el excelente texto que nos transmite el Pasionario Hispánico), y a las de los textos o citas que considero fuentes o paralelos, marcando en cada caso la precisión o no de las referencias. Esto es singularmente valioso tratándose de citas prejeronimianas, ya que se pueden así establecer de manera fiable conexiones literarias, de importancia que salta a la vista.

40. Utilizo datos del trabajo de Ayuso citado, aunque no pueda seguirlo siempre ni en las conexiones que establece ni en las conclusiones que extrae de sus materiales (pues en buena parte buscan probar la coincidencia con versiones hispanas para acreditar la íntima relación de la *Passio* con la Península).

41. Parto de la convicción, de prueba casi innecesaria, de que los textos manejados por el autor no son de la Vulgata, por más que varias perícopas coincidan literalmente con ésta. Desde luego creo que no tiene razón Lipsius, 207, cuando escribe: "El autor de nuestra *Passio* latina ha conocido y utilizado el texto de la Vulgata, pero el aspecto con que aparecen las citas bíblicas hace imposible casi en general identificarlas con la Vulgata", ni siquiera con sus restricciones y reservas. Claro es que uno puede preguntarse si el redactor de la *Passio* ha dispuesto de un ejemplar con traducciones de la Itala (o similares), o si han salido de diversas fuentes, con las que tenía mayor relación nuestro escritor. En todo caso, como veremos, quedan sin duda en sus citas huellas de momentos diversos, aunque la mayor parte de los pasos (y a veces los autores anteriores usados o tenidos delante al tiempo de escribir) convienen con los textos que circulaban más o menos completos y unitarios por el siglo V y primera mitad del siglo VI. De todas maneras, interesa destacar, a partir de las notas siguientes, que no ha tenido el escritor a la mano ningún ejemplar de la Biblia que pudiéramos denominar jeronimiana.

Pertencen al Octateuco <sup>42</sup>: [1] <120> Gen 2,7 *qui Adam de limo terrae formauerat* <sup>43</sup>; [2] <80-81> Gen 21,12 *in Isaac uocabitur tibi semen* <sup>44</sup>; [3] <78-79> Gen 22,18 *in semine eius hereditentur omnes gentes* <sup>45</sup>; [4] <87-88> Deut 18,15 *suscitabit uobis dominus prophetam magnum ipsum audietis tamquam me per omnia quaecumque praeceperit uobis* <sup>46</sup>.

Una sola es de libros históricos: [5] <107> 1Sam 2,10 *dominus ascendit in caelos et tonat* <sup>47</sup>.

Seis son de los Profetas: [6] <89-90> Is 7,14 *ecce uirgo in utero accipiet et pariet filium et uocabitur nomen eius Emmanuel quod est interpretatum nobiscum deus* <sup>48</sup>; [7] <91-92>

42. Advierto que en la enumeración siguiente, en que elijo el principio de la sucesión de los libros bíblicos, adopto las siguientes convenciones: número de orden de la cita, entre corchetes; línea correspondiente de mi edición, entre ángulos; identificación propuesta de la cita; texto de ésta según la *Passio*. En las referencias de autores, que van en las notas, sigo un sistema que me parece suficientemente claro, evitando en beneficio del lector menos habituado seguir los sistemas de siglas actualmente frecuentes, que están al alcance sólo de los especialistas: doy el nombre en castellano y el título de la obra en latín.

No hay que decir que para la identificación de los materiales manejados me he valido de los sistemas informáticos al uso: CLCLT de Cetedoc (versión 2), y Patrologia Latina Database de Chadwyck-Healey (versión 5). Sólo por estos procedimientos se puede llegar ahora a seguridades antes inalcanzables, aunque haya que reconocer que tampoco son suficientes para una búsqueda integral y segura.

43. En realidad, esta cita no está propiamente presentada de la misma manera que las otras, ya que forma parte de una estructura narrativa, como se verá en la nota pertinente al texto.

44. Lectura uniforme en todas las versiones bíblicas, y en los usos patrísticos.

45. La frase está incluida en una intervención de Santiago que recuerda mucho Act 3,25. Está claro que aparece en estilo indirecto (*promisit deus...quod*), por lo que la forma del verbo no es fácilmente identificable con otros testigos. De todos modos, conviene grandemente con Arnobio junior, *in psalmos* 65, que es la única fuente que escribe *in semine tuo hereditabo omnes gentes*. La Vulgata da otra forma y orden: *benedicentur in semine tuo omnes gentes*. No entiendo la razón de Ayuso, 116, para sospechar "influjo del Salterio".

46. Ayuso, 117. No puede coincidir con el texto de la Vulgata porque representa una contaminación entre los versículos 15 (*prophetam de gente tua et de fratribus tuis sicut me excitabit tibi dominus deus tuus*) y 18 (*prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum... et ponam uerba mea in ore eius loqueturque ad eos omnia quae praecepero illi*) del cap. 18. De todos modos, tiene más interés registrar que se inspira el contexto en Act 3,22 (*prophetam suscitabit uobis dominus deus uester de fratribus uestris, tamquam me ipsum audietis iuxta omnia quaecumque locutus fuerit uobis*). A pesar de ello, presento otras inspiraciones que me parecen más significativas, pues la segunda parte conviene con Arnobio junior, *in ps.* 117 *ipsum audietis tamquam me per omnia*, y se completa con Cesáreo de Arles, *serm.* 169,8 *prophetam uobis suscitabit dominus... quem tamquam me ipsum audietis*. Por lo que hace a la frase final, parece tomada de 2Sam 15,15 *omnia quaecumque praeceperit dominus*.

47. Fuera de la Vulgata, cuyo texto difiere notablemente, la mayor coincidencia se da con Agustín, *civ. dei* 17,4 *dominus ascendit in caelos et tonuit*; pero la frase parece más bien tomada de una fuente análoga a la que se recoge en el Breviario mozárabe y en el Antifonario visigótico (León BC *cód.* 8, fol. 202,10) *dominus ascendit in celos et tonat*.

48. En este pasaje de Isaías los puntos que requieren puntualización son: *accipiet, uocabitur* y *est interpretatum*. No hace falta decir que lo más frecuente es que el pasaje sea citado no en la versión propia del profeta sino en la transmisión que de él hace Mateo (1,23): *ecce uirgo in utero habebit et pariet filium et uocabunt nomen eius Emmanuel quod est interpretatum nobiscum deus*. Los testimonios antiguos más cercanos son Ambrosio, *apologia David altera* (obra antes tenida por dudosa, y hasta espuria), 5,30 que escribe *interpretatur*; y Fulgencio de Ruspe, *lib. ad Trasimenum*, 1,8 y Paciano, *de baptismo*, que dan el texto exacto de nuestra obrilla.

Is 29,18+35,15 *ecce ueniet redemptor tuus Ierusalem et hoc eius signum erit caecorum oculos aperiet surdis reddet auditum et uoce sua excitabit mortuos*<sup>49</sup>; [8] <113> Is 26,19 *surgent mortui et resurgent qui in monumentis sunt*<sup>50</sup>; [9] <98> Is 53,7 *sicut ouis ad occisionem ductus est*<sup>51</sup>; [10] <93-94> Dan 7,13-14 *sicut filius hominis ita adueniet et ipse obtinebit principatus et potestates*<sup>52</sup>; [11] <93> Zach 9,9 *ueniet rex tuus Syon ueniet humilis et restaurabit te*<sup>53</sup>.

Nada menos que 21 proceden del Salterio: [12] <95> Ps 2,7 *dominus dixit ad me filius meus es tu*<sup>54</sup>; [13] <104-105> Ps 11,6 *propter miseras inopum et gemitus pauperum nunc exurgam dicit dominus*<sup>55</sup>; [14] <102-103> Ps 15,9-10 *caro ea requiescet in spe quia non derelinques animam meam in inferno nec dabis sanctum tuum uidere corruptionem*<sup>56</sup>; [15] <106> Ps 17,11 *ascendit*

49. En realidad no podemos denominar esta frase cita bíblica. Según Ayuso, 125, "parece ser un zurcido que alude a varios lugares a la vez, acomodándolos". Luego remite a Is 26,19+29,18+35,5+61,1. No entiendo la razón de estas citas, algunas de las cuales nada tienen que ver con nuestro texto. El párrafo es más complejo: además de los versículos de Isaías citados arriba hay que recordar que la frase *hoc signum erit* aparece en *Libri antiquitatum biblicarum*, Ps. Phil. 59,5; *ueniet redemptor tuus Ierusalem* evoca *ueniet redemptor Syon* que se lee en Jerónimo, *in Isaiam* 16,59,19; *uoce sua* en función de *mortuum* y *excitauit* aparece en Ambrosio, *expos. psalm.* 1,55,1 referido a Lázaro. Entre otros apologistas, la frase más cercana al texto bíblico aparece en Isidoro, *de fide* 1,16,1.

50. No cabe duda de que el texto se acerca a las versiones que traducen el griego de los LXX. Y en concreto se le acerca mucho el texto del Breviario mozárabe *exurgant mortui et resurgant qui sunt in monumentis*. Ayuso, 125, ofrece en cambio la versión de algunos manuscritos de la *Vetus Latina*.

51. No es de la Vulgata que lee *ducur*; Isidoro, *de fide* 1,44,2 coincide salvo que lee *tamquam* por *sicut*. Lectura idéntica en Ambrosio, *de fide* 2,8 y en Agustín, *in Ioann.* 4,2.

52. Tampoco es fácil establecer el origen de esta cita. Los versículos aducidos de Daniel tienen sólo algunos elementos que se corresponden con otros del texto; pero no convienen. Habría que analizar los distintos elementos. He encontrado que la expresión *ita adueniet* aparece en Cipriano, *ad Quir.* 3,89; *ueniet clam et obtinebit regnum in fraudulentia* (como Dan 11,21), y en Jerónimo, *in Dan.* 4,11. Habría que comparar el final con Is 41,2 *gentes et reges obtinebit*. Tampoco había llegado a más conclusión que suponer "condensación y adaptación" Ayuso, 126.

53. Aunque atribuida a Ezequiel, todo parece indicar que se piensa en el pasaje citado de Zacarías, que lee según la Vulgata: *ecce rex tuus ueniet tibi iustus et saluator*. Mateo 21,5 dice *ecce rex tuus ueniet tibi mansuetus*. Hay que decir que *restaurabit* no es vocablo bíblico. Algo se acerca a nuestra frase la de Agustín, *enarrat. in ps.* 66,10 *ueniet humilis ueniet excelsus*. "Un caso de acomodación" lo estima Ayuso, 127, con toda razón. No he podido encontrar fuente alguna para la totalidad de la cita (ni averiguar por qué se atribuye a Ezequiel).

54. Coincide aquí Vulgata con versiones anteriores; idéntica lectura en el Salterio visigótico.

55. Sólo en textos hispanos se lee con los plurales, en lugar del singular de la Vulgata; aparece así en el Breviario mozárabe.

56. Muestra notables semejanzas el texto presentado por Isidoro, *de fide* 1,9,12. Pero estas lecturas están atestigüadas exactamente por vez primera en Ambrosio, *expos. ps.* CXVIII, 1,9. Es de notar, en cambio, que el Salterio visigótico (y el Antifonario) da otras lecturas: *quoniam e in infernum* con la Vulgata.



*super cherubin et uolauit* <sup>57</sup>; [16] <99> Ps 21,17 *foderunt manus meas et pedes meos* <sup>58</sup>; [17] <99-100> Ps 21,18 *dinumerauerunt omnia ossa mea ipsi uero considerauerunt et inspexerunt me* <sup>59</sup>; [18] <100-101> Ps 21,19 *diuiserunt sibi uestimenta mea et super uestem meam miserunt sortem* <sup>60</sup>; [19] <126> Ps 34,12 *retribuerunt mihi mala pro bonis et odium pro dilectione mea* <sup>61</sup>; [20] <106-107> Ps 40,6 *ascendit deus in iubilatione* <sup>62</sup>; [21] <129-130> Ps 40,10 *qui edebat panes meos ampliabit aduersum me supplantationem* <sup>63</sup>; [22] <110-111> Ps 49,3 *deus manifeste ueniet deus noster et non silebit ignis in conspectu eius ardebit et in circuitu eius tempestas ualida* <sup>64</sup>; [23] <115-116> Ps 61,12-13 *semel loquutus est deus duo haec audiui quia potestas dei est et tibi domine misericordia quia tu reddes singulis secundum opera eorum* <sup>65</sup>; [24] <105-106> Ps 67,19 *ascendit in altum captiuam duxit captiuitatem* <sup>66</sup>; [25] <101-102> Ps 68,22 *dederunt in esca*

57. Se conserva tal cual en la Vulgata. A pesar de esta coincidencia, bueno es saber que la aducen con idéntica forma Cromacio de Aquileya, *expos. symb. prol.*, y Quodvultdeo, *liber promiss.*, 3,31, entre otros. Aparece en Isidoro, *de fide*, 1,56,4, también en conexión con otros versículos citados aquí en *Passio*.

58. Véase luego nota [18].

59. Véase luego nota [18].

60. Las tres últimas citas constituyen un todo en nuestro texto, por lo que las trataremos conjuntamente. Conviene íntegramente con la Vulgata, y a su vez ésta con otros escritores anteriores como Arnobio junior, *in ps.* 70; o Agustín, *sermões de sanctis*, 22,1,7 (no aduzco Rufino, *in LXXV ps.*, 17-18, porque este texto parece más bien corresponder al siglo XII). Nada se puede extraer de esta larga cita. Cf. Ayuso, 118-119.

61. Hay que señalar que la segunda mitad de esta cita sólo se encuentra en esta forma en la Vulgata según los LXX. Con una sola variante, en parte explicable por razones de contexto, a saber *retribuebant* por *retribuerunt*, se encuentra solamente en Quodvultdeus, *lib. promiss.*, 2,25.

62. La oposición única entre las distintas versiones del salmo está en la última palabra, pues Vulgata lee *in iubilo*. La lectura *in iubilatione* se encuentra desde Ambrosio, *explan. ps.* XII, 36,79,2, en Rufino, *expos. symb.*, 29 y Casiano, *de incarn.*, 7,22. Esta forma es asimismo la del Salterio visigótico y la del Antifonario, fol. 199,8.

63. Esta cita plantea numerosos problemas, como se verá en su anotación. Lo peculiar de nuestro texto parece ser *ampliuit aduersum me*. Una lectura prácticamente idéntica se encuentra en Máximo de Turfn, *serm.* 51 que, sin embargo, escribe *adampliuit*: no se corresponde, pues, del todo; la coincidencia total parece limitarse a Ambrosio, *explan. ps.* XII (PL 14, 1077), y Gregorio Magno, *homilías in Evang.* 35,3.

64. La primera parte la citan exactamente Evagrius mon., *altercatio*, 6; Casiodoro, *expos. psalm.*, 49 además de Juan Maxencio, *dial. contra Nestorianos*, 2,15. La segunda parte se encuentra en idéntica forma en Cromacio de Aquileya, *in Matth.* 51, Agustín, *de civ. dei* 20,24 y Jerónimo, *in Is.* 10,30,27. También hay que decir que la única variante importante en la Vulgata es la lección *exardescet*. Pero parece, a muchos efectos, más importante señalar que prácticamente la cita íntegra se encuentra en Eusebio Galicano, *hom.* 9.

65. Ayuso, 121. Puede tenerse por segura la lección ofrecida en *Passio*, a partir de los testigos colacionados. Todo el pasaje, con la misma extensión, sólo he logrado documentarlo en Cassiodoro, *expos. psalm.* 61.

66. Si se mira a la Península, dan la lección del texto dos manuscritos tardíos del Salterio visigótico, no los más antiguos, mientras da una casi idéntica Antifonario visigótico, fol. 200v; aparece asimismo en Isidoro, *de fide* 1,56,4, lo que significa poco. La mayor parte de los escritores antiguos no conocen la lectura *in altum*, o bien dan el participio *ascendens* en lugar de la forma finita *ascendit*: así Rufino, *de benedict.* 1,6 con *ascendens*, pero Ps.-Agustín, *contra Varim.*, 1,41 (africano, de la segunda mitad del s. V, a veces atribuido a Vigilio de Thapso), que pone *ascendit*, y lee *in caelum*. En realidad la fórmula completa sólo se encuentra igual en Quodvultdeo, *serm. I de symbolo*, 1,7 y *liber promiss.*, 3,31. De todos modos, téngase en cuenta que la frase se cita a menudo según la forma que le dio Eph 4,8.

*mea fel et in siti mea potauerunt me aceto*<sup>67</sup>; [26] <95> Ps 88,27 *ipse inuocabit me pater meus es tu*<sup>68</sup>; [27] <96> Ps 88,28 *et ego primogenitum ponam illum excelsum apud reges terrae*<sup>69</sup>; [28] <109-110> Ps 95,13 *uenturus sit iudicare terram per ignem*<sup>70</sup>; [29] <137-138> Ps 105,17 *aperta est enim terra et deglutiuit Datan et operuit super synagogam de Abiron*<sup>71</sup>; [30] <138> Ps 105,18 *exarsit ignis in synagoga eorum et flamma comedit peccatores*<sup>72</sup>; [31] <109> Ps 109,1 *dixit dominus domino meo sede a dextris meis*<sup>73</sup>; [32] <97> Ps 131,11 *de fructu uentris tui ponam super sedem meam*<sup>74</sup>; [33] <104> Ps 138,18 *exurgam adhuc et tecum sim*<sup>75</sup>.

Incluso hay citas regulares del Nuevo Testamento, de las cuales tres (propiamente cuatro) pertenecen a los Evangelios y una a la Epístola Católica de Santiago:

67. La lección de nuestro texto (cf. Ayuso, 121-122) coincide con Salterio y Antifonario visigóticos

68. En realidad, esta cita y la siguiente se presentan en la *Passio* como si fueran seguidas, siendo así que ésta es sólo la primera parte del versículo mencionado. Conviene totalmente con la Vulgata (Ayuso, 122).

69. Unida a la anterior, se caracteriza este versículo por el sintagma final, que es *prae regibus terrae* en la Vulgata y en el Salterio visigótico (Ayuso, 122). La lectura de nuestro texto sólo la he encontrado en Agustín, *enarr. in ps.*, 88,1,27, aunque este escritor pone *eum* en lugar de *illum*, lo que a su vez es lectura insólita.

70. Propiamente no se trata de una cita sálmica, pues se trata de una frase introductoria. Pero el texto evoca una frase del Salterio, ya que el texto de la Vulgata (*quoniam uenit iudicare terram*, fórmula que reaparece además en Ps 97,9) nos deja ver que no procede de ahí; la frase final, *per ignem*, recuerda solamente 1Petr 1,7 *per ignem probato*, sin que haya ninguna expresión que la dé tal cual. Tampoco he logrado encontrar la fórmula en la liturgia visigótica, pero es evidente su origen litúrgico.

71. Tanto en el texto como en el Salterio, forma serie con la cita siguiente. No puedo aportar nada de interés sobre este versículo, cf. Ayuso, 122-123, que también saca como única conclusión que tiene cierta relación con el Salterio mozárabe. El caso es que esta relación tampoco me parece muy segura, vistas las variantes.

72. Ayuso, 123, ya señaló con razón que este pasaje sólo conviene con el Salterio mozárabe en tener *comedit*; todos los autores que citan el versículo ofrecen *combussit* o perífrasis que parten de esta expresión, como en el Salterio según los LXX.

73. Pasaje irrelevante desde nuestro punto de vista, ya que conviene estrictamente en todos los manuscritos y autores.

74. La única diferencia de la cita con el versículo correspondiente de la Vulgata es que ésta lee *sedem tuam* en lugar del *sedem meam* del texto, en que conviene con Hilario, *in ps.* 131; Cromacio de Aquileya, *in Mat* 1; Pedro Crisólogo, *serm.* 117 y 145; Arnobio junior, *in ps.* 117 y Jerónimo, *in Mat* 2,3. Es asimismo lección del Salterio visigótico y del Antifonario.

75. Ayuso, 124. La frase no está atestiguada en ningún otro escritor a lo que parece, ni en las distintas versiones del Salterio. Lo que causa más dificultad (prescindiendo de otros detalles: la inversión *adhuc et*, el propio verbo *exurgere*) está en las extrañas formas de subjuntivo, que no aparecen en ningún otro testigo de este verso psálmico. Tampoco coincide con ningún texto hispano, ni del Salterio ni de las formas litúrgicas. Da la impresión de que la cita ha sido tomada de segunda mano de un escritor que, por las razones que fueran, la daba en una frase subordinada, de algún tipo, acaso indirecto, de donde el subjuntivo, que resulta de otro modo inexplicable.

[34] <128> Mat 26,66 *reus est mortis* <sup>76</sup>; [35] <122-123> Joh 9,2 *quis peccauit hic aut parentes eius ut caecus nasceretur?* <sup>77</sup>; [36] <123> Joh 9,3 *nec hic peccauit nec parentes eius sed ut manifestaretur opera domini in eo* <sup>78</sup>; [37] <120> Joh 9,6 *lutum fecit de saliuua sua et imposuit super loca oculorum* <sup>79</sup>; [38] <81> Jac 2,23 *amicus autem dei Abraham pater noster appellatus est* <sup>80</sup>.

Si ahora reunimos y sintetizamos los datos que arrojan las observaciones anteriores, disponemos de consecuencias dignas de nota. En primer lugar, queda claramente confirmado que nos encontramos con textos bíblicos anteriores a la Vulgata, cuya filiación puede ser bastante bien establecida. No encontramos huellas que nos permitan sospechar que bajo el texto de la *Passio Iacobi* subyazca un texto griego, de tal manera que pudiera asegurarse que nuestra *Passio* no pasaría de ser una traducción del griego. Desde este punto de vista, en efecto, parece clara y definitivamente la vinculación en textos, y en espíritu y técnicas de la narración, con el mundo occidental <sup>81</sup>.

76. La pequeña frase no plantea ningún problema ni ofrece ninguna solución. Solamente es de advertir que se introduce con una frase, *una uoce clamauerunt*, que deriva de Iudith 7,18, aunque no debemos olvidar que el conjunto del párrafo recuerda mucho a Casiodoro, *expos. psalm.*, 63: *quando una uoce exclamauerunt crucifige, erucifige*.

77. La cita se combina con la siguiente hasta el punto de que podríamos considerarla cita única, aunque la frase de unión difiera, por poco que sea, de la que se lee en el Evangelio. Remito, pues, a la nota que sigue.

78. Toda la cita es una combinación de Joh 9,2-3 *Rabi, quis peccauit hic aut parentes eius ut caecus nasceretur? Respondit Iesus. Neque hic peccauit neque parentes eius ut manifestetur opera dei in illo*.

79. No es seguro que se trate propiamente de una cita bíblica, aunque parece exigirlo el contexto. Se refiere sin duda al pasaje de Juan: *fecit lutum ex sputo et liniuit lutum super oculus eius*; cf. Joh 9,11 *lutum fecit et unxit oculos meos*. A este respecto hay que advertir que la expresión *loca oculorum* parece derivar de Gregorio de Elbira, *in canticum cant.* 2, donde está empleado como término técnico de la medicina. Por otro lado, aludiendo a este milagro de Jesús, sólo Eusebio de Vercelli, *in evang. Ioannis* 9,6 (PL 12, 418) usa *sputamento* (véase la nota al pasaje).

80. La Vulgata lee en este pasaje: *credidit Abraham deo et reputatum est illi ad iustitiam et amicus dei appellatus est*, con evidente evocación de otros lugares bíblicos, en que no se encuentra, sin embargo, nuestra frase. La expresión común, recogiendo la frase de Santiago, se encuentra en Agustín, *serm.* 2 y en Quoduldeo, *de quattuor virtutibus* 6. Se trata, pues, de una composición, a lo que parece, de nuestro escritor.

81. A pesar de esto, creo necesario advertir que hay un pasaje que me produce ciertas dudas acerca del supuesto origen griego, acaso por lo menos de alguna parte de la *Passio*. En medio de un episodio común en muchas Pasiones occidentales del siglo V-VII, la discusión con Fileto, enviado por Hermógenes para atacar a Santiago y confundido por éste hasta el punto de ponerse de parte del apóstol en las tensiones posteriores, Santiago usa una expresión poco frecuente: <42-43> *ut cognoscant scholam domini n. Ihesu Christi hanc esse ut discant homines bona pro malis reddere*. Sin embargo, el giro completo parece más bien acercarnos al modo de expresión de alguna escuela filosófica del siglo II-III, que usa el giro para proponer o sintetizar su propia doctrina; en latín nos comienzan a ofrecer casos un tanto paralelos Plinio y Apuleyo. Hay que decir, sin embargo, que la expresión no parece haberse utilizado en medios cristianos. ¿De dónde la saca nuestro escritor? No sé si no tendríamos que plantearnos la posibilidad, que estimo pura conjetura, de que coexistieran en nuestro texto varias capas o estratos de origen y ambiente diversos. Pero no es mi intención abordar estos puntos de vista. Por otro lado tengo que decir que todo el aparato de fuentes que acabo de tejer, toda la expresión a lo largo de la Pasión, y el ambiente general que se respira en ella me parecen apuntar sin la menor duda a un escritor latino (aunque pueda haber manejado ciertos textos ya vertidos al latín), que escriba en latín. O dicho de otra manera, mientras no se encuentren nuevos datos, que considero totalmente improbables, no creo en un original griego, contra las sospechas de Lipsius.

En segundo lugar, si dejamos de lado las coincidencias más o menos frecuentes con escritores tan varios como Ambrosio o Agustín, llama la atención el número e importancia de las congruencias con algunos autores como Quodvultdeus y como Casiodoro, representantes de dos ambientes culturales bien diferentes. Es precisamente una y otra cita, que podemos recoger en la anotación anterior, lo que nos permite decir, de manera bastante resuelta, que la redacción ha tenido lugar entre 500 y 550, más cerca quizá de la segunda data que de la primera. Parece que los datos y los indicios van confluyendo de manera bastante significativa.

En tercer lugar, observamos ciertos contactos con las fuentes bíblicas que suelen denominarse hispanas, o visigóticas. Pero estos contactos no sólo no son definitivos sino que ni siquiera son suficientemente orientadores ni esclarecedores. Es verdad, como mostró Ayuso y hemos recogido en las notas anteriores, que en algunos casos (pocos y no siempre muy llamativos) se dan coincidencias con algunos de los manuscritos o de las diversas fuentes bíblicas hispanas. Pero la comprobación de este extremo no siempre conduce a soluciones aceptables, porque los problemas que plantean las distintas variantes dentro de los testigos hispanos tienen aquí no pocas repercusiones: efectivamente, varias veces las lecturas dadas por la *Passio* convienen con las de algunos de los manuscritos de origen hispano, pero a la vez con otras fuentes literarias extrañas a la Península. Estas coincidencias dejan de ser muy significativas cuando se observa que los testigos a que se refieren no son siempre los mismos. Estamos en un caso relativamente común, que se da cuando algunos manuscritos hispanos concuerdan con testigos diversos, y no necesariamente con el resto de los códices de ámbito peninsular. Recuérdese una vez más que la llamada versión hispana (en general, con la posible excepción del Salterio) no siempre es unitaria, y a menudo resulta difícil de admitir, a pesar de lo que a veces se afirma. Todo lleva a pensar que había más relación entre escritores y entre manuscritos, a veces con contaminaciones profundas, que una conciencia regional, autónoma, propia y exclusiva de las iglesias que hoy constituyen una estructura nacional. Quizás esta conciencia (teórica, pero también práctica) se dio en una época posterior, en el caso de Hispania a mediados del siglo VII, cuando se va unificando la liturgia y se establecen contactos regulares e institucionales entre las distintas iglesias diocesanas sometidas a la monarquía visigótica, en los Concilios Toledanos; pero parecen difíciles de probar en tiempos anteriores, cuando ni siquiera desde el punto de vista cultural puede pensarse en una comunidad más o menos unitaria, en ninguna región del Imperio.

Finalmente, o mucho me engaño, o el conjunto de las citas deja ver, cada vez más meridiamamente, que no nos hallamos a decir verdad ante un tratado antijudío, sino solamente ante una muestra imaginativa de lo que pudo haber sido la predicación de Santiago, un rasgo que se tuvo por un tiempo como el más propiamente marcador de su personalidad. Los rasgos supuestamente antijudíos de la *Passio* no son más que el reflejo de una predicación entusiasta, en que los argumentos se mueven en la natural discusión y aprovechamiento de las tradiciones judías que veían anuncios mesiánicos en unos cuantos pasajes de la Biblia. Pero la presencia de frases del Nuevo Testamento (anacrónicamente ingeridas en el discurso jacobeo) confiere a todo el discurso un aire de propaganda pastoral, que no puede desconocerse.

A juzgar por el panorama que dibujan las referencias bíblicas, encontramos que la región mejor situada para explicar las diversas influencias, y los textos que dan lugar a partes de nuestra obrilla, sería una que tuviera algo que ver con la actual Provenza-Borgoña, y regiones limítrofes. Desde luego aparece con claridad que la Pasión no es un texto en que sea necesario suponer estrechas relaciones con la Península Ibérica en sus orígenes. Tengo mucho interés en dejar claro que el estudio que acabo de hacer, y otros más precisos que se puedan llevar a cabo, sobre la orientación de las citas bíblicas, no nos permite establecer, en general, unas coordenadas definitivas. Pero al menos tienen el supremo interés de que proporcionan indicios notables que apuntan en ciertas direcciones; y son estas direcciones las que de alguna manera nos son útiles.

Habremos de avanzar un poco más en la búsqueda de elementos de juicio. ¿Qué nos dicen otras relaciones literarias? ¿Puede extraerse alguna conclusión del léxico o de rasgos de lengua? Vamos a rastrear algunos indicios, si no trascendentes, por lo menos de notorio interés.

No son muchos los paralelos que podemos encontrar. Dada la tendencia a teñir de color bíblico toda la expresión, resulta muy difícil encontrar ecos de otros autores; pero sin duda existen. Me parece singularmente curioso el que relaciona la Pasión de Santiago con la de Clemente papa<sup>82</sup>. Véase el corto pero muy valioso paralelo que podemos establecer entre ambos textos

## PASSIO CLEMENTIS

\* et hoc putabam falsum esse quod uerum est, hoc extimabam uerum quod falsum est

\*\* tunc comes sacrarum publicus Tarquinius uidens innumerabilem multitudinem Christum credere, uocauit ad se patronos regionum ob inuidiam christianis deductos et data sic pecunia monuit ut seditionem excitarent nomini christiano

## PASSIO IACOBI

\* doce hoc esse uerum quod dicebas falsum, et hoc esse falsum quod dicebas uerum

\*\* tunc Abiathar, pontifex anni ipsius uidens tantum populum domino credidisse repletus zelo per pecunias excitauit seditionem grauissimam

He encontrado que algunas expresiones recuerdan otras de algún autor anterior. Las indicaciones, y en su caso los pasos correspondientes, aparecen en las notas a la edición. Tiene mayor interés lo que sucede con alguna palabra aislada, que ofrece pistas aunque tampoco resulten definitivas. Me voy a limitar a dos, de sentido y valor muy diverso para la cuestión que nos preocupa. La primera será la palabra *euacuauit* con el significado de “resolver, dar buena cuenta (de una difi-

82. Aunque el único dato seguro es que es anterior a Gregorio de Tours, que la utiliza (cf. *Clavis Patrum Latinorum*, 3ª. ed., nº 2177), es probable que se remonte por lo menos al siglo IV, con más dificultad se colocaría a comienzos del s. V.

cultad)", de empleo restringido, y hasta el siglo III, según parece, con valores técnicos, o bien médicos o bien jurídicos, sin que me haya sido posible encontrar ejemplos de este uso metafórico. Pero el caso es que, en correspondencia con los paralelos antes presentados, aparece en un empleo semejante en la *Passio Clementis*, 10: *deorum nostrorum culturam euacuauit*<sup>83</sup>. Este uso poco frecuente de este vocablo en sentidos tan próximos corrobora la influencia detectada en las observaciones anteriores, importante aunque de ella se desprendan pocas conclusiones prácticas para nuestro problema de datación y localización.

A este tiempo también apunta, acaso más concretamente, una inspiración de las *Variae* de Casiodoro, que creo del mayor interés por la fecha de esta obra (publicada sobre 535, y muy difundida enseguida por el reino ostrogodo). En efecto, en *Variae* 2, 27 Casiodoro, para ponderar la tolerancia del rey Teodorico, y dirigiéndose a judíos le hace decir que no quiere imponer sus creencias religiosas a nadie, con palabras y conceptos muy semejantes a las que usa el propio Santiago en una frase suya al mago Hermógenes. Me parece que es indicio altamente significativo para situar nuestro texto en la época y en la región a que apuntan los otros indicios:

CASSIOD. VARIAE 2, 27

religionem imperare non possumus quia  
nemo cogitur ut credat invitus

PASSIO IACOBI

Non est enim disciplinae nostrae ut invitus  
aliquis convertatur

Por otro lado quiero entretenerme con la palabra *zaberna*, que se encuentra reiterada en frases contiguas: <52> *zabernas plenas codicibus*, y <53-54> *mitte intra zabernas petras*. El vocablo *zaberna* es un préstamo griego, muy poco atestiguado en latín<sup>84</sup>. El primer lugar en que se encuentra (y ello confiere cierto tono popular al vocablo) es en el Edicto de Diocleciano, Del precio máximo de productos en mercado, del año 301, en que se lee por dos veces: 11,2 *pili neti ad zabernas uel saccos*, y 11,7 *de zabernis zabernarum sibe saccorum par*<sup>85</sup>. Significa, pues, "arcón, cofre, saco".

La presencia de este término en una fuente tan antigua, el carácter de ésta y su componente técnico artesanal, nos permite colegir que el vocablo gozaba de cierta difusión en determinados ambientes. Probablemente es a éstos a los que hay que atribuir su presencia en la otra ocasión en que puede leerse en un texto latino, la versión latina de la Historia Lausíaca de Paladio de Constantinopla. Transcribo el texto porque además de la palabra *zaberna* pueden descubrirse en el párrafo algunos elementos narrativos que despiertan nuestra curiosidad por una cierta pequeña

83. Al igual que para los pasajes paralelos anteriores, mi cita de la *Passio Clementis* proviene de A. Fábrega Grau, *Pasionario Hispánico*, II: Texto, Barcelona 1955, 43.

84. Th. Mommsen, *Das Maximaltarif des Diocletians*, Berlín 1893, 30-31

85. Véase el comentario de Blümner a estos pasajes, en Mommsen, op. cit., 132, que interpreta la palabra en estos pasos como "saco para ropa", aunque ya indica que en la Edad Media se usó en el sentido de *armarium*.

semejanza con la *Passio*. Dice así: *erant autem quattuor quos ligauit simul sicut zabernam de paleis et imposuit eos sibi in dorsum et detulit eos ad ecclesiam fratrum* <sup>86</sup>.

Para evitar toda sospecha de que, a pesar de los dos testimonios aducidos, el término *zaberna* sea en latín una simple adaptación del griego (lo que, sin duda, fue originariamente antes de que hubiera adquirido carta de naturaleza popular latina), o bien un calco del griego en el ambiente de las traducciones, merece la pena que todavía persigamos algo más este vocablo. Se encuentra en varios glosarios latinos, cuya transmisión nos permite hacerlos remontar a los siglos VI-VIII. El más antiguo es el Glosario de Plácido <sup>87</sup>, que escribe: *zaberna: ubi uestes ponuntur uel quodlibet aliud*, repitiendo forma y definiciones otros glosarios algo posteriores <sup>88</sup>. La presencia del término en los glosarios, como se ve bien documentada, explica que no haya pasado desapercibido al glosador del propio manuscrito visigótico del Pasionario, en que se transmite nuestro texto <sup>89</sup>; en efecto, en f. 77v se encuentra la glosa, sumamente curiosa: *zabernas aiobas uel arcas*, en la que encontramos a la vez una de las equivalencias tradicionales, presente más o menos específicamente en los glosarios, y otra, la señalada en primer lugar, que parece propia de nuestras regiones <sup>90</sup>.

Una vez más el análisis de este vocablo curioso nos vuelve a situar en una revitalización de uso en pleno siglo VI. Pero aún más. La conexión no sólo vocabular que hemos podido registrar con la *Historia Lausiaca*, de tanto impacto en Occidente, nos permite apuntar otro elemento que quizá tenga cierta relevancia. Me refiero al sentido estrictamente monástico que se descubre en la forma *detrahendem*, en la frase <56> *accipe penitentem quem inuidentem et detrahentem hactenus sustinuisti*. Estas sutiles conexiones monásticas podrían a la vez orientarnos un poco en nuestra afanosa búsqueda de indicios para situar debidamente el origen de nuestro texto. Podemos tener, pues, por altamente probable que en esta centuria, y por casi seguro, que en una región que comprendería la Lugdunense y el Norte de Italia, haya de situarse el lugar en que se ha originado

86. *Historia*, 14. Nótese que aquí está atestiguado el vocablo, pero el significado, que se corresponde bastante bien con el griego original, es más bien el de "brazado, atado". De todas maneras podemos asegurar que este camino resulta muy significativo para descubrir la pervivencia popular de este término, que contra lo que uno pudiera imaginar no entra en latín de la mano de la versión latina de esta obra.

87. Se transmite en el códice de París, Bibl. Nat. lat. 11529-11530, escrito en los siglos VIII-IX. Sigo la edición de Goetz, *Corpus Glossariorum Latinorum*, V, 401.

88. En el códice Vaticano lat. 1468 y en el lat. 90, ambos escritos en el siglo X, donde aparentemente hay un pequeño cambio, en que la variante se explica bien por el significado y la semejanza de formas: *ubi uestes portantur uel quodlibet aliud* (véase *Corpus Glossariorum*, cit. III, 506,7 y IV, 197,31). Posteriormente aparece la glosa en Glosario de Ansileubo ZA 4 (*Glossaria Latina*, ed. Lindsay-Mountford, I, 604), y todavía en el Glosario Abolita Z 3 (ed. Lindsay, 183).

89. Además de las breves informaciones al respecto que da el propio Fábrega en su edición repetidamente citada, publicó la colección completa de glosas del manuscrito en *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 22 (1953): la nuestra en 236.

90. Me permito entretener al lector con unas minúsculas observaciones a propósito de la primera equivalencia de la glosa. Bajo esta forma y grafía parece que puede esconderse un elemento *giubba*, que podría constituir la base de esp. 'ajobo', "carga que se lleva encima, especialmente referido a carga sobre animales". El vocablo castellano está atestiguado ya en el *Libro de Buen Amor*, 420d.

nuestro texto. Me atrevería a sostener que fue compuesto probablemente a comienzos del siglo VI, y que se ha producido en una región y época cercanos a las que vieron surgir las distintas versiones de las Noticias sobre los apóstoles, y quizás luego, a fines del propio siglo VI, también el llamado *Breviarium apostolorum*, de tanto éxito y tan serias consecuencias en la cristiandad occidental, singularmente hispánica.

La lectura del texto que ofrecemos según manuscritos de una antigüedad digna de nota, y la consideración de las lecciones variantes entre ellos, siempre dentro de la forma que he denominado hispana, prueban que nos encontramos ante un texto antiguo, básicamente representado por P, es decir por el Pasionario de Cardeña, hoy Londres British Library *addit.* 25600, seguido de cerca por una tradición de Breviarios que hereda, con las alteraciones y modificaciones de rigor, el texto anterior. Por el contrario, una versión bastante difundida, con numerosas copias de los siglos XIII-XV, deriva del *Liber sancti Iacobi* en la forma del Códice Calixtino, cuyo texto arranca a su vez del antiguo, pero es objeto de serias y profundas manipulaciones<sup>91</sup>, tanto en lo que se refiere a las versiones bíblicas como al tenor gramatical y ritmo de las frases, y sobre todo en relación con ciertos efectos exigidos por la tradición y el culto compostelanos. Podemos, pues, decir que disponemos de un texto aceptable, que se remonta con bastante seguridad, como hemos visto ya, al siglo VII, tiempo al que llega con notable fidelidad desde más atrás todavía.

He aquí el tenor de la *Passio*, para cuya lectura y estudio se imponen ciertas advertencias previas. El texto siguiente representa una especie de compromiso entre el que se nos ha transmitido dentro del Pasionario Hispánico<sup>92</sup> y el que aparece en la Península en algunos Breviarios o Pasionarios, que parece estar más en contacto con la llamada Pasión de Abdías<sup>93</sup>. Una mención especial, porque quizás con razón se tiene por neto representante de las tradiciones litúrgicas compostelanas, merece el llamado *Breviario de Miranda* de la Catedral de Santiago, copiado e iluminado en torno a los años cerca de 1476<sup>94</sup>.

91. Véanse enunciadas más detalladamente en el APÉNDICE.[en este mismo volumen, cap. 3].

92. Fábrega Grau, *Pasionario Hispánico*, (cit. nota 83), 111-116, según el ms. Londres British Library *addit.* 25600, del siglo X, originario de Cardeña. Este manuscrito puede ser tenido por la forma comúnmente recibida en la liturgia hispánica en el siglo VIII o IX, aunque la mayor parte de los textos en él contenidos fueron sin duda agrupados en época visigótica, a la que podría quizás referirse nuestra *Passio*. De todos modos, tal datación no es totalmente indiscutible: en efecto, por más que sea seguro que este texto se había difundido en la Península en el siglo VII, cabe en lo verosímil que su aceptación en el cuerpo litúrgico sea sólo resultado posterior. De momento me parece que hay que mostrarse circunspectos en este terreno, aunque también he de decir que creo que el texto figuraba ya en la forma visigótica del *passionarium*.

93. Este texto, tomado del llamado Pasionario de Tuy, que se guarda en aquella Catedral, combinado con el Breviario de Compostela, lo publicó López Ferreiro, cit. nota 21, I, 392-401.

94. El texto de la Pasión va dividido en lecciones, pero se conserva íntegro en la forma que presentamos a continuación. O sea que, a pesar de que su referente textual inmediato es el Códice Calixtino, no toma su texto de éste sino de otro manuscrito en que no aparecía el añadido que estudiamos en otro lugar [Véase el APÉNDICE]. La primera lección en fol. 404. Más todavía que la copia de la Pasión, nos interesa anotar que muchos textos litúrgicos para componer Responsorios han sido sacados de ella, o contruidos parafraseándola, más numerosos proporcionalmente y a menudo distintos, de los muchísimos que también con estas funciones presenta el Códice Calixtino en su libro I.



Como se verá por las notas críticas, ambas versiones difieren en aspectos menores, más o menos explicables sin especiales dificultades, y sin que se sienta la necesidad de tener que llegar a grandes complicaciones textuales<sup>95</sup>. En algunos aspectos conviene con estas variantes la versión que aparece dentro del *Liber Sancti Iacobi*, llegado a nosotros en copia casi coetánea de mediados del siglo XII<sup>96</sup>, pero el texto de la Pasión en el *Liber* se nos presenta en conjunto como bastante diferente, con contaminaciones de las versiones típicas de los Breviarios, y otras que le son peculiares. Sobre todo aparece diferente en ciertos fenómenos masivos, como los añadidos exclusivos de la recensión compostelana o los cambios introducidos aquí y allá tanto en las versiones bíblicas<sup>97</sup> como en algunos puntos mínimos de la narración<sup>98</sup>. No puedo ocultar mi idea de que aquí el texto de la Pasión antigua pasa por una especie de filtro en que juegan otros productos compostelanos, en pleno fervor jacobeo en el siglo XII. Todavía ciertas variantes interesantes de cualquier origen serán señaladas en nota, con las debidas aclaraciones.

Advierto al lector que, a pesar de que pudiera inducir a error la apariencia externa de mi tratamiento del texto, no he pretendido hacer una edición crítica, sino solamente ofrecer un texto depurado que se base en el más antiguo, y fiable, testimonio que conocemos hasta ahora, que tiene además el enorme interés de que no ha sido tenido debidamente en cuenta a efectos del texto jacobeo, mientras se ha venido otorgando una trascendencia innecesaria al texto, tan dispar y no siempre explicable, de las versiones del Pseudo-Abdías, que se han venido publicando desde finales del siglo XV.

He aquí el texto de la Pasión tal como puede representarse viva desde finales del siglo VII hasta bien avanzado el siglo X.

---

95. Como las que se empeñaba en ver y analizar con métodos más que curiosos Ayuso en el trabajo arriba citado.

96. Sobre esta obra y su manuscrito más representativo, me veo obligado a enviar al lector interesado a Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago de Compostela*, Santiago 1988. El texto de la allí llamada *Passio Magna* (para distinguirla de la narración (más extensa del martirio de Santiago que la contenida en Hechos 12,1-2 pero todavía condensada) que ha sido sacada de la Historia Eclesiástica de Eusebio de Cesarea, (o *Passio breuior*) ocupa los folios 48v-57 del Códice de Compostela. No se ha considerado imprescindible dar relieve de primigenia a esta versión presentando algunas amplificaciones y mostrándolas al efecto en columnas paralelas. [Más noticias en las notas del trabajo siguiente, APÉNDICE].

97. Sobre las peculiaridades de esta versión, singularmente en lo que hace a los textos bíblicos, cuyas variantes no se recogen en absoluto en las notas que acompañan al texto siguiente, ofreceré unas observaciones. [Véase trabajo siguiente]

98. Véanse para estos aspectos las notas que doy en [el APÉNDICE].

### Passio sancti Iacobi apostoli fratris sancti Iohannis

3 Post ascensionem dominicam ad celos, apostolus domini nostri Ihesu Christi Iacobus, frater beati Iohannis apostoli et euangelistae, omnem Iudeam et Samariam uisitabat, ingrediens per synagogas; secundum scripturas uero sanctas ostendebat omnia a prophetis praedicta quae in domino nostro essent Ihesu Christo impleta.

6 Accidit autem quendam Hermogenem magum ut discipulum suum, Filetum nomine, mitteret ad eum. Qui cum aduenisset cum aliquantis phariseis ad Iacobum, conabatur adserere quod non uerus dei filius esset Ihesus Christus Nazarenus, cuius se Iacobus apostolum memorabat. Iacobus autem in spiritu sancto fidenter agens, omnes adsertiones eius euacuauit, ostendens ei  
9 ex diuinis scripturis hunc esse uerum filium dei. Reuersus autem ad Hermogenem Filetus dixit ei: "Iacobum qui se seruum Christi Ihesu Nazarenī asserit et apostolum eius scias superari non posse. Nam in nomine eius uidi eum daemones ex obsessis corporibus eicientem, uidi eum  
12 caecos inluminantem, leprosos mundantem; adserunt etiam amicissimi mei uidisse Iacobum mortuum suscitantem. Sed quid multis moramur? Omnes scripturas sanctas memoriter retinet ex quibus ostendit non esse alterum filium dei nisi hunc quem Iudaei crucifixerunt.  
15 Placeat ergo tibi consilium meum, et ueni ad ipsum et postula tibi indulgentiam ab eo. Quod si non feceris, scias tibi artem tuam magicam in nullo penitus profuturam; me autem scias ad ipsum reuerti et petere ut eius merear esse discipulus".

18 Hermogenes autem haec audiens repletus est zelo et fixit Filetum ita ut se mouere non posset, et dicebat ei: "Videamus si Iacobus tuus soluet te ab his uinculis". Tunc misit Filetus festinanter puerum suum ad Iacobum. Qui cum uenisset et nuntiasset ei, statim sudarium  
21 suum misit ad eum dicens: "Accipiat hoc et dicat: 'Dominus Ihesus Christus erigit elisos et ipse soluet compeditos'". Statim autem ut de sudario eius tetigit eum his qui eum attulerat, resolutus est a uinculo magi et currens uenit ad Iacobum, insultans eius maleficiis.

24 Hermogenes autem magus dolens quod ei insultaret, arte sua excitauit daemones, et misit eos ad Iacobum, dicens: "Ite ad ipsum Iacobum; mihi huc adducite, simul etiam et Filetum discipulum meum ut uindicer in eo, ne mihi ceteri discipuli mei taliter incipiant insultare".

27 Venientes autem daemones ubi Iacobus orabat, ululatum in aere habere coeperunt dicentes:

“Iacobe, apostole dei, miserere nostri, quia antequam ueniat tempus incendii nostri iam ardemus”. Dicit eis Iacobus: “Ut quid uenistis ad me?”. Dicunt ei daemones: “Misit nos  
 30 Hermogenes ut te et Filetum ad ipsum perduceremus. Mox autem ut ingressi sumus, angelus dei sanctus catenis igneis religauit nos et cruciamur”. Dicit eis Iacobus: “In nomine patris et filii et spiritus sancti exsoluat uos angelus dei ita ut reuertentes ad Hermogenem non eum  
 33 laedatis, sed uinctum huc illum ad me adducatis”.

Qui cum abissent, ligauerunt eum de restibus manus a tergo et ita eum adduxerunt dicentes: “Misisti nos ubi incensi sumus et torti et intolerabiliter consummati”. Interea cum ad Iacobum  
 36 fuisset adductus, dicit ei Iacobus apostolus dei: “Stultissime hominum, cum inimico generis humani rationem te habere credis, quare non consideras quem rogasti ut mitteret tibi angelos suos ad laesionem meam, quos ego adhuc non permitto, ut furorem suum tibi ostendant?”.

Clamabant quoque ipsa daemonia dicentes: “Da nobis eum in potestate ut possimus et tuas iniurias uindicare et nostra incendia”. Dicit eis Iacobus: “Ecce Filetus ante uos stat, cur eum non tenetis?”. Dicunt ei daemones: “Nos non possumus nec formicam contingere quae in  
 42 loculo tuo est”. Tunc beatus Iacobus dixit ad Filetum: “Ut cognoscant scholam domini nostri Ihesu Christi hanc esse ut discant homines bona pro malis reddere, ille te ligauit, tu eum solue; ille te uinctum a daemoniis ad se conatus est adducere, tu eum captum a daemoniis  
 45 liberum abire permitte”.

At ubi soluit eum Filetus, confusus et humilis et deiectus Hermogenes coepit stare. Dicit ei Iacobus: “Vade liber ubi uolueris. Non est enim disciplinae nostrae ut inuitus aliquis  
 48 conuertatur”. Dicit ei Hermogenes: “Ego noui iras daemonum, nisi dederis mihi aliquid quod mecum habeam, tenebunt me et diuersis poenis interficient”. Tunc dixit ei Iacobus: “Accipe tibi baculum itineris mei, et cum eo perge securus quocumque uolueris”. Et accipiens baculum  
 51 apostoli, abiit ad domum suam, et posuit super ceruices suas et super ceruices discipulorum suorum zabernas plenas codicibus et adtulit ad apostolum dei, et coepit eos ignibus concremare. Dicit ei Iacobus: “Ne forte odor incendii eorum uexet incautos, mitte intra  
 54 zabernas petras simul cum plumbo, et fac eas dimergi in mari”.

Quod cum fecisset Hermogenes, reuersus tenere coepit plantas apostoli, rogans eum et dicens: “Animarum liberator, accipe poenitentem, quem inuidentem et detrahentem hactenus  
 57 sustinuisti”. Respondens Iacobus dixit: “Si ueram deo poenitentiam obtuleris, ueram eius indulgentiam consequeris”. Dicit ei Hermogenes: “In tantum deo ueram poenitentiam offero, ut omnes codices meos in quibus erat illicita praesumptio abiecerim et omnibus simul  
 60 abrenuntiauerim artibus inimici”.

Dicit ei apostolus: “Nunc uade per domos eorum quos euertisti ut per te reuoces domino suo quos tulisti; doce hoc esse uerum quod dicebas falsum, et hoc esse falsum quod dicebas  
 63 uerum. Idolum quoque quod adorabas et diuinationes quas tibi putabas ab eo responderi, confringe. Pecunias, quas de malo opere adquisisti, in bonis operibus expende; ut sicut fuisti filius diaboli imitando diabolum, efficiaris filius dei imitando deum, qui quotidie etiam

- 66 ingratis praestat beneficia et se blasphemantibus exhibet alimenta. Si enim cum malus esses circa deum bonus circa te extitit dominus, quanto magis erit circa te benignior, si malus esse cessaueris et bonis ei coeperis operibus complacere?”. Haec et his similia dicente Iacobo, in  
 69 omnibus obtemperauit Hermogenes, et ita coepit in Dei timore esse perfectus, ut etiam uirtutes per eum plurimae fierent a domino.

- Videntes igitur Iudaei quia hunc magum quem inuictum putabant ita conuertisse, ut etiam  
 72 omnes discipuli et amici eius qui solebant ad synagogam conuenire, Iesu Christo per Iacobum credidissent, obtulerunt pecunias centurionibus duobus qui praeerant Iherosolymis, Lisiae et Theocritae, et tenuerunt eum et miserunt in custodiam. Facta autem a populo  
 75 seditio, dictum est debere eum educi et secundum legem audiri. Tunc Pharisei dicebant ei: “Ut quid praedicas Iesum hominem, quem inter latrones crucifixum omnes scimus?”.

- Tunc Iacobus repletus sancto spiritu dixit: “Audite, uiri fratres et omnes qui uos Abrahae  
 78 filios esse scitis. Promisit Deus patri nostro Abrahae quod in *semine eius hereditentur omnes gentes*. Semen autem eius non est super Smael, sed super Srahel; Smael enim cum sua matre Agar eiectus, a portione seminis Abrahae exclusus est, et dictum est Abrahae a Deo: *In Isaac*  
 81 *uocabitur tibi semen. Amicus autem Dei Abraham pater noster appellatus est* ante quam circumcisionem acciperet, ante quam sabbatum coleret, ante quam legem aliquam diuinae constitutionis sciret. Amicus autem factus est, non circumcidendo se sed credendo in deum  
 84 hoc, quod in semine eius hereditentur omnes gentes. Si ergo Abraham amicus factus est credendo, constat fieri inimicum Deo qui non credit Deo”.

- Dixerunt autem Iudaei: “Et quis est qui non credit deo?”. Iacobus respondit: “Qui non credit  
 87 quod in semine eius hereditentur omnes gentes, qui non credit Moysi dicenti: *Suscitabit uobis dominus prophetam magnum: ipsum audietis nunquam me, per omnia quaecumque praeceperit uobis*. Hoc autem promissum Esayas praedixit quo ordine fieret: ait enim: *Ecce uirgo in utero accipiet*  
 90 *et pariet filium, et uocabitur nomen eius Emmanuel, quod est interpretatum nobiscum Deus*. Hieremias autem dicit: *Ecce ueniet redemptor tuus, Iherusalem; et hoc eius signum erit; caecorum oculos aperiet; surdis reddet auditum et uoce sua excitabit mortuos*. Ezechiel autem adsignat dicens:  
 93 *Veniet rex tuus, Syon, ueniet humilis, et restaurabit te*. Daniel autem dicit: *Sicut filius hominis ita adueniet, et ipse obtinebit principatus et potestates*. Daudid autem dicit uocem filii Dei dicentis: *Dominus dixit ad me, filius meus es tu*. Et patris uox de filio dicit: *Ipse inuocabit me, pater meus es tu*.  
 96 *Et ego primogenitum ponam illum excelsum apud reges terrae*. Ad ipsum autem Daudid sermo domini loquitur dicens: *De fructu uentris tui ponam super sedem meam*.

- De passione autem eius dicit Esayas: *Sicut ouis ad occisionem ductus est*. Et Daudid in persona  
 99 eius dicit: *Foderunt manus meas et pedes meos, et dinumerauerunt omnia ossa mea. Ipsi uero considerauerunt et conspexerunt me, diuiserunt sibi uestimenta mea, et super uestem meam miserunt sortem*. Et in alio loco idem Daudid ait: *Dederunt in esca mea fel, et in siti mea potauerunt me*  
 102 *aceto*. De morte autem eius dicit: *Caro mea requiescet in spe. Quia non derelinques in inferno animam meam, nec dabis sanctum tuum uidere corruptionem*. Uox autem filii ad patrem dicit: *Exurgam adhuc et tecum sim*. Et iterum: *Propter miseras inopum et gemitus pauperum nunc*

- 105** *exurgam, dicit dominus. De ascensione autem eius dicit: Ascendit in altum, captiuam duxit captiuitatem. Et iterum: Ascendit super cherubin, et uolauit. Et iterum: Ascendit Deus in iubilatione. Item Anna mater sancti Samuelis dicit: Dominus ascendit in caelos et tonat. Et multa*
- 108** *alia inueniuntur in lege de ascensione eius testimonia. Nam quod sedeat ad dexteram patris, idem per Dauid ait: Dixit dominus domino meo, sede a dextris meis. Et quod uenturus sit iudicare terram per ignem, dicit propheta: Deus manifeste ueniet, deus noster et non silebit. Ignis in conspectu*
- 111** *eius ardebit, et in circuitu eius tempestas ualida. Haec omnia in domino nostro Ihesu Christo impleta sunt quae transacta sunt, et quae nondum facta sunt, implebuntur ita sicut prophetata sunt. Ait enim Esaias: Surgent mortui, et resurgent qui in monumentis sunt. Si*
- 114** *interrogas quid erit cum resurrexerint, dicit Dauid audisse se Deum loquentem quid erit. Nam ut probetis ita esse, audite quid dicat: Semel locutus est Deus, duo haec audiui, quia potestas dei est, et tibi, domine, misericordia, quia tu reddes singulis secundum opera eorum.*

- 117** *Unde, uiri fratres, unusquisque uestrum penitentiam agat, et non recipiat secundum opera sua, qui se scit participem esse eorum qui cruci adfixerunt eum, qui totum mundum a cruciatibus liberauit. Nam sputamento suo oculos caeci nati aperuit; et ut probaretur ipse esse*
- 120** *qui Adam de limo terrae formauerat, lutum fecit de saliuua sua, et imposuit super loca oculorum, quos non caecauerat infirmitas, sed defuerant per naturam. Nam interrogauimus dominum nostrum Ihesum Christum dicentes: Quis peccauit, hic aut parentes eius, ut caecus nasceretur? Et*
- 123** *respondit nobis dicens: Nec hic peccauit nec parentes eius, sed ut manifestaretur opera domini in eo, id est, ut manifestus fieret artifex qui eum fecerat, quod ipse faceret, quod minus fecerat.*

- Nam et hoc, quod pro bonis mala recepturus esset, praedictum est in persona eius per Dauid*
- 126** *cum diceret: Retribuerunt mihi mala pro bonis et odium pro dilectione mea. Denique postea quam paraliticos curauit, leprosos mundauit, caecos inluminauit, fugauit daemones et mortuos suscitauit, omnes una uoce clamauerunt: Reus est mortis! Et quod a suo discipulo tradendus*
- 129** *erat, hoc ordine praedictum est per Dauid: Qui edebat panes meos, ampliauit aduersum me supplantationem.*

- Haec omnia, uiri fratres, filii Abrahae, praedixerunt prophetae, loquente per eos spiritu*
- 132** *sancto. Nunc, si haec non credimus, poterimus euadere perpetui ignis supplicium, aut non merito puniendi erimus, cum gentes credant uocibus prophetarum et non credamus nos patriarchis et prophetis nostris?*

- 135** *Erubescenda et punienda tot factis et sceleribus crimina, lacrimosis uocibus lugeamus, ut paenitentiam nostram pius indultor accipiat, ne illa nobis eueniant, quae euenerunt contemptoribus pro quibus dicit: Aperta est enim terra et deglutiuit Datan, et operuit super*
- 138** *synagogam de Abiron. Exarsit ignis in sinagoga eorum, et flamma comedit peccatores.*

- Haec et his similia dicente Iacobo, tantam dominus gratiam apostolo suo contulit, ut omnes una uoce clamarent: "Peccauimus, iniuste egimus, da remedium, quid faciamus?". Quibus*
- 141** *Iacobus ait: "Viri fratres, nolite desperare. Credite tantum et bapuzamini, ut deleantur omnia peccata uestra".*

Post aliquantos autem dies tunc Abiathar, pontifex anni ipsius, uidens tantum populum  
**144** domino credidisse, repletus zelo per pecunias excitauit sedicionem grauissimam, ita ut unus ex  
 scribis Pharisaeorum mitteret funem in collo eius et perduceret eum ad praetorium Herodis  
 regis. Herodes autem, filius Archelai regis, iussit decollari eum.

Cumque duceretur ad decollationem, uidit paralyticum iacentem et clamantem sibi: "Sancte  
 Iacobe apostole Ihesu Christi, libera me a doloribus quibus omnia membra mea cruciantur".  
 Et ait ad eum: "In nomine crucifixi domini mei Ihesu Christi, pro cuius fide ducor ad  
**150** decollationem, exurge sanus et benedic saluatorem tuum". Et protinus surrexit et coepit  
 gaudens currere et benedicere nomen domini Ihesu Christi.

Tunc ille scriba Pharisaeorum nomine Iosiam qui funem ei in collum misit et traxit eum,  
**153** mittens se ad pedes eius, coepit ei dicere: "Obsecro te ut des mihi indulgentiam et facias me  
 nominis sancti participem". Intelligens autem Iacobus uisitatum cor eius a domino, dixit ei:  
 "Tu credis quia dominus Ihesus Christus, quem crucifixerunt Iudaei, ipse est uerus filius Dei  
**156** uiui?". Et ait Iosias: "Ego credo, et in eo est fides mea ex hac ora, quia ipse est filius Dei uiui".

Tunc Abiathar pontifex fecit eum teneri, et dixit ei: "Si non discesseris a Iacobo et maledixeris  
 nomen Ihesu cum ipso decollaberis". Dicit ei Iosias: "Maledictus tu et maledicti omnes dies  
**159** tui; nomen autem domini mei Ihesu Christi, quem Iacobus praedicat, est benedictum in  
 secula". Tunc Abiathar iussit pugnis caedi os eius, et missa relatione de eo ad Herodem,  
 impetrauit ut simul cum Iacobo decollaretur.

Ventum est autem ad locum ubi capite decollandi erant, et dixit Iacobus spiculatori:  
 "Priusquam nos decolles, facito nobis aqua dari". Et allata est ei lagena plena cum aqua. Tunc  
 dixit ad Iosiam: "Credis in patre et filio et spiritu sancto?". At ubi dixit Iosias: "Credo",  
**165** perfudit eum Iacobus, et dixit ei: "Da mihi pacis osculum". Cumque osculatus esset eum,  
 posuit manum super caput eius, et benedixit eum, et fecit signaculum crucis Christi in fronte  
 eius, atque ita perfectus in fide domini nostri Ihesu Christi cum apostolo una hora simul  
**168** martyr effectus perrexit ad dominum.

Utilizo para esta edición, como queda dicho, los siguientes manuscritos: P = Londres British Library addit. 25600 (antes Cardeña), siglo X; C = Santiago Archivo Catedral Códice Calixtino, siglo XII; A = Lisboa Biblioteca Nacional 334 (antes Alcobaca CCCII), s. XII; B = Tuy Archivo Catedral Pasionario, siglo XIV (según la edición de López Ferreiro, *Historia de la S. A. I. M. Catedral de Santiago de Compostela*, I, Santiago 1898, 392-401); M = Santiago Archivo Catedral Breviario de Miranda, siglo XV (fol. 408-411), que lo divide en 6 series de lecciones. No se han tenido en cuenta las variantes del Pseudo Abdías, representado por varias ediciones desde el siglo XV en adelante, por convenir de modo más fiable con el texto en algunos de los testigos aducidos. De esta especie de aparato crítico excluyo las referencias a partículas cuando su presencia o ausencia es irrelevante para el texto y para la filiación de los manuscritos. Separo en su caso las unidades críticas con punto alto.

*tit.* et comitum eius qui passi sunt Ierosolyma die III Kalendas Ianuarias Deo gratias *añade* P qui passus est sub Erode rege die octavo kalendarum Augusti *añade* B que octavo kalendas augusti celebratur *añade* A. En C no lleva propiamente título, aunque el prólogo de que va precedida lo introduce diciendo: ante sancti Iacobi magnam passionem que VIII Kl Augusti celebratur que etiam de sancto Iosia martire VII Kl Augusti potest legi.

1 post a. d. a. celos: in diebus illis PBM

1-3 Aunque no ignoro que las formas conservadas en responsorios, de que ya he hablado, no tienen apenas valor para el texto, señalo en algunas notas el tenor que adquieren ciertas frases en ellos para mejor comprender el sentido que se vinculaba con las expresiones de la Pasión, y para disponer de información que en algún momento pueda ser útil para fijar mejor el texto en algún pasaje. En fol. 404v de M se lee: apostolus christi iacobus per sinagogas ingrediens eradicando superstitionem fallacem ihesu domini predicabat fidem.

3 secundum: et secundum A (omite uero) M (que además conserva uero)

3-4 La oposición predicta/impleta aparece en Agustín. ep. 137,4 haec omnia sicut leguntur praedicta ita cernuntur impleta; y mejor aún Agustín, de secta Donatistarum 19,50 ostendens ea de se (Christo) impleta quae fuerant tanto ante praedicta.

4 impleta: essent impleta M essent completa BC completa sunt A. A propósito de esta frase véase Julián de Toledo, de comprob. 2, 12, según lo señalado arriba.

5-7 En M fol. 404v se lee en una antífona: docente namque eo contigit quendam actorem erroris heremogenes discipulum suum mittere ad eum; y en otra a continuación: cum enim uenisset philetus ad iacobum asserebat non esse dei filium eternum cuius se apostolum fatebatur discipulus.

6 uenisset M (véase nota anterior).

7 Christus omite M

8 confidenter A ostendens: ei omite A · adsertiones, referido a doctrinas o argumentos doctrinales,

*se encuentra por ejemplo en la Colección Veronense, Contra paganos, 14,4: contemplemur istos paganos et eorum adsertiones in medium proferamus.*

9 diu. script.: scripturis sanctis BCAM

10 Christi Ihesu: Christi M dei CA · eius: esse eius CA · superare P; *siglo la lectura de todos los demás testigos como más simple y explicable, teniendo en cuenta que en el manuscrito P parece haberse escrito originariamente también -i.*

11-12 uidi eum caecos: caecos A

11-13 *Véase lo que decimos a propósito del paralelo correspondiente en 127-128.*

12 uidisse se M

13 mortuos BCAM · moror M

13-14 *Cf. Pseudo-Isidoro, testimonia div. scripturae 13* reuolunda de scripturis quae memoriter retinemus

14 retinet: tenet A · alterum filium dei: *la expresión, sumamente curiosa, tiene sabor antinestoriano, pues con el uso de alterum se distinguía entre Cristo hombre y el Hijo de Dios. Curiosamente en los pocos testimonios de este tipo, que se repiten constantemente con la misma fórmula, se emplea la oposición alterum filium dei alterum filium hominis.*

15 indulgentiam: ueniam A

18 fixit: cinxit CA · después de Filetum añade uinculis CA

18-19 *En una antífona en fol. 404 de M se lee: audiens hec ergo hermogenes carens fide ira commotus uexuit eum dicens uidebo si te soluet iacobus. La forma uexuit representa una novedad en el texto, acaso por cruce entre las formas arriba atestiguadas.*

19 his uine.: uinculis istis A · Filetus misit A misit M

20 festin. puerum suum: puerum s. fest. A

21 hoc: illud M

22 leen is AM, mientras his escriben PBC · eum omite M

23 est om A · eius maleficiis: mal. eius BM mal. magi CA

25 ad: cito et CA · hunc P

26 incipiant: audeant A



27 habere: dare A

31 ligauit P

32 ita om M

33 huc illum: eum M

34 a tergo manus M · eum – dicentes: adduxerunt eum demones A

35 intolerabiliter: incomparabiliter BM · consummati: cruciati M

37 credis omite P

38 non permitto adhuc M · ostendant tibi A

39 ipsa daem.: ipsi demones B · dicentes: dicentia CAM

42-43 loculo tuo loco suo M: cubiculo tuo A · cognoscas CA · *La frase bona pro malis reddere se documenta en el Sacramentario Leoniano, 33.*

44 daemonibus BC

45 *La expresión liberum abire permitte es una forma de Deut 15,12, donde la Vulgata lee: dimitte eum liberum. Curiosamente la fórmula se encuentra en un contexto de dicho versículo del Deuteronomio sólo en el Concilio de Toledo X, del año 656, c. 7 (PL 84, 444), sin que hayamos logrado atestiguar ni esta frase ni otras cercanas en ningún otro texto · abire: ire BCA*

47-48 cf. Casiodoro, var. 2,47

48 dederis mihi M

49-50 *Es curioso que el planteamiento de esta frase y su terminología recuerde tan de cerca la bendición de los peregrinos que da un Sacramentario del siglo VIII, sin duda recogiendo una fórmula anterior. Se lee allí: accipe et hunc baculum itineris tui ac laboris ut deuincere ualeas omnes kateruas inimici et insidias eius et peruenire securus ad limina beatorum apostolorum Petri et Pauli (Sacramentarium Gellonense, 3059). Quiero advertir que, naturalmente, no es posible establecer el sentido de la dependencia de ambos textos, aunque todo parece indicar que la fuente litúrgica puede estar en la base de la expresión de la Pasión. Nótese además la frase perge securus, debidamente presente en la oración del Sacramentario Gelonense, relacionado con el Sacramentario Gelasiano, y por tanto de notable antigüedad. No importa, en este sentido, que la bendición anotada aparezca entre adiciones ligeramente posteriores. El parentesco entre ambos textos resulta indiscutible, sea cualquiera su lectura.*

50 baculum: sceptrum CA · mei itineris M · quocumque: ubi M

51 et posuit: posuitque illud A · ceruicem suam CAM

52 plenas ac CA plenas etiam M · et adtulit: adtulit BCAM

53 odor: foetor CA

57 ueram: uerum etiam CA

58 ueram deo M

59 *El término praesumptio tiene a menudo en la literatura cristiana el sentido de "doctrina falsa", aunque con mucha mayor frecuencia se usa como "presunción, jactancia, engreimiento". El empleo más interesante que he recogido de este sentido está en Ambrosio, de fide 1, prol. in altero enim religiosa confessio est, in altero incauta praesumptio; del otro, y por cierto en relación con el pueblo judío, es Casiodoro, expos. psalorum 23 ubi bene singulis uerbis arguitur iudaici populi nefanda praesumptio.*

60 renuntiauerim BCAM

61 domino suo: suo dominio M subuertisti C · per te: perfecte CA ·

62-63 *Compárese con estas frases de Passio Clementis (Pasionario Hispánico, II, 43): et hoc putabam falsum esse quod uerum est hoc extimabam uerum quod falsum est*

65 ita efficiaris M ·

69 Dei esse timore P esse in Dei timore BM · *La frase in dei timore esse perfectus combina dos citas bíblicas, de las que la primera in dei timore proviene de Tob 2,14, y la segunda esse perfectus de Mat 19,21. Recuérdese a este efecto, con el interés de ofrecer el incoativo coepit, la frase de Ambrosio, de fide, 5,16 ex processu coepit esse perfectus.*

70 plurimae per eum M

71 conuertisse PM

75 adduci CAM

77 sp. sancto repl. CA

77-78 Abrahae filios esse scitis: filios Abrahae dicitis M

78-79 hereditarentur omnes gentes CA omnes gentes hereditarentur M

79 super/super omite M · *La exposición entera se basa en los episodios de la vida de Abraham narrados en Génesis 18 ss, en especial en el cap. 21. En Gen 21,10 se encuentra también, de otra manera, la repetición expresiva de super; cf. nota 45 · matre sua BCAM*

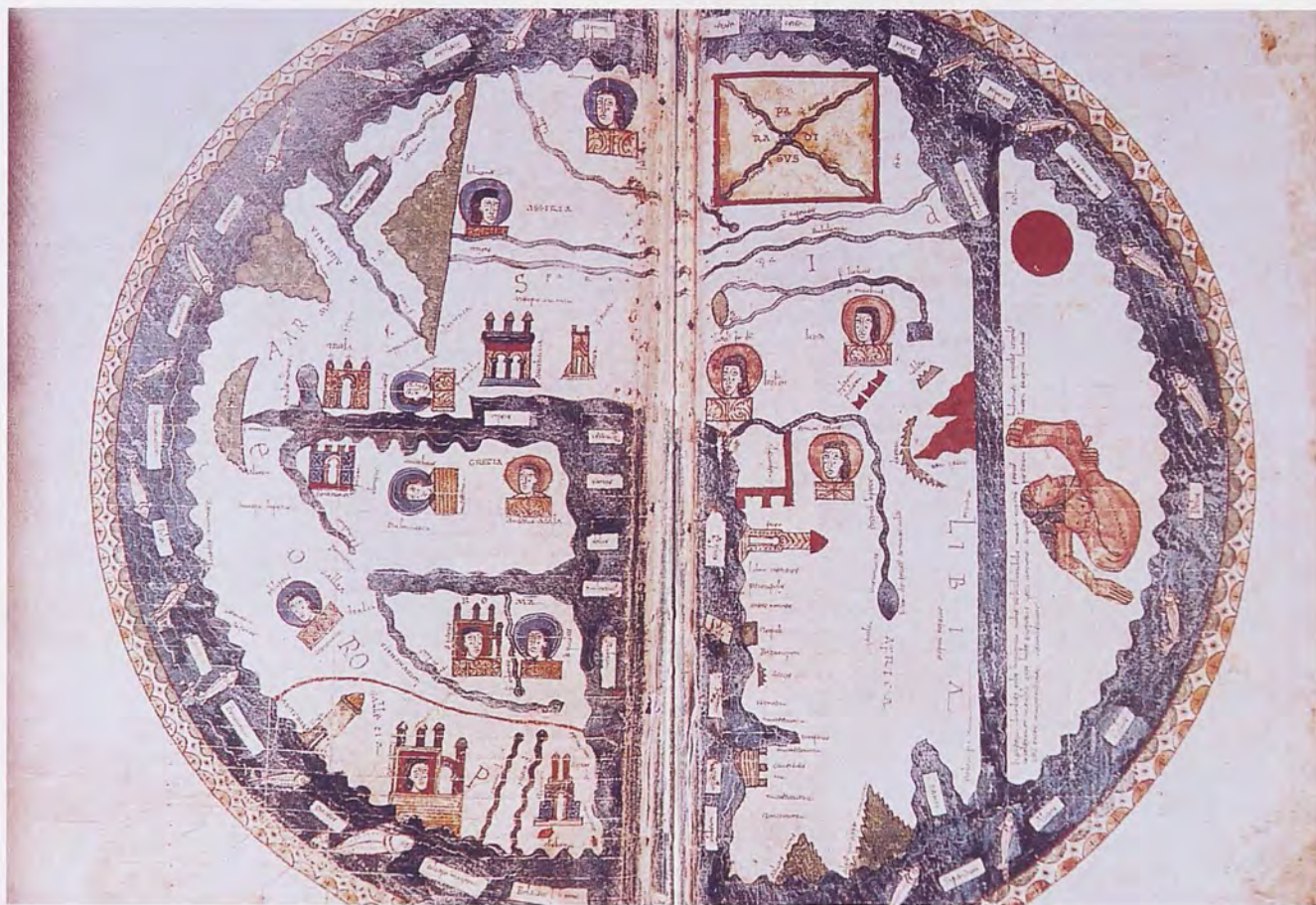


LÁMINA I. Burgo de Osma, Catedral, *cód. 1*, Beato de Osma, fol. 34v-35



LÁMINA II. Salamanca, Biblioteca Universitaria, *cód.* 2631, fol. 4

80-81 et dictum – semen *omite* M · *Gen 21,12*

81-85 *Jac 2,23. Todo este desarrollo se basa en Jac 2,21.23* Abraam pater noster...credidit Abraam deo et reputatum est illi ad iustitiam et amicus dei appellatus est. *Sentencias parecidas a la nuestra se encuentran en Agustín, serm. 2* credidit Abraam deo... et amicus dei appellatus est merito; *en Quodvultdeus, de quattuor virt., 6* credidit Abraam deo et deputatum est illi ad iustitiam et amicus dei appellatus est; *aunque quizás sea más cercano Evagrio mon., altercatio, 5* amicus dei effectus est per fidem... non per circumcisionem. *La elaboración literaria independiente del pasaje parece aceptable.*

83 autem: autem Dei CA · se circumcidendo M · in deum: deo M

84 hereditarentur M · amicus: amicus Dei CAM

85 fieri – deo: inimicum dei fieri CAM · deo/deo: domino/domino B · deo: in deum C

86 autem: ad eum B ergo CA

87-88 *Deut 18,15 combinado con un añadido final sacado de 18,18. Lo más importante es que se usen aquí plurales, como en griego y en algunos escritores antiguos, como Ambrosio y el Ambrosiaster; también da formas en plural el Antifonario visigótico fol. 44v. Véase nota 46.*

89 uirgo – accipiet: concipiet M

89-90 *En realidad el pasaje es Mat 1,22 (ecce uirgo in utero habebit et pariet filium et uocabunt nomen eius Emmanuel quod est interpretatum nobiscum deus), cuya primera parte se ha reescrito sobre Is 7,14, con la particularidad de que ya que el texto recuerda la profecía de Isaías es de notar que concuerda para éste con las lecciones peculiares de Ambrosio, de Cain, 3 y Paciano, de baptismo 3,1. Véase nota 48.*

90 est interpretatum: interpretatur M

91-92 *Más que una cita de Jeremías es un amasijo de lugares: lo más importante corresponde a Is 35,4-5* deus ipse ueniet et saluabit uos; tunc aperientur oculi caecorum, et aures surdorum patebunt. *Más informaciones en nota 49.*

92 suscitabit M · Ezechiel autem: et Ez. CA · adsignat: designat eum M

93 *La cita de Ezequiel correspon demás probablemente a Zacarías 9,9; cf. nota 53* · rex: autem rex M

93-94 *Dan 7,13-14* · et ueniet M · filius hominis: fluuius M

94 uocem se audisse M

95 Ps 2,7

95-96 Ps 88,27-88,28. *En realidad no se trata, como he señalado en notas 68-69, de una cita de dos versículos, sino de la suma de la primera parte de uno y del siguiente.*

96 apud reges: prae regibus M

97 Ps 131,11; cf. nota 74.

98 Is 53,7

99-101 Ps 21,17-19

99 meos et: meos M

101 in alio loco: alibi CA · ait: dicit CA · escam meam M

101-102 Ps 68,22

102 derelinquis CA

102-103 Ps 15,9-10

103 animam meam escriben después de derelinques CAM · dicit: dixit M omite CA

104 Ps. 138,18, aunque con no pocos problemas que he procurado sintetizar en la nota 75 · sim: sum M · miseriam...gemitum M

104-105 Ps 11,6

105-106 Ps 67,19; cf. nota 66.

106 Ps 17,11

107 ISam 2,10. Véase nota 47.

106-107 Ps 40,6; véase nota 62 · ascendit super – iterum omite M por salto

109 per omiten CAM · ait: dicit M · Ps 109,1

109-110 quod – per ignem: la expresión, que ya se puede observar en el contexto que está introducida solamente como evocación, y no como verdadera cita bíblica, ha sido recogida como tal en función de lo que escribía Ayuso, 122, que lo incluyó en su repertorio de citas, aunque creía con razón que “no pasa de ser una acomodación”. Los pasos bíblicos con los que puede ponerse en relación son Ps 95,13 y Ps 97,9, en ambos casos sobre todo si se lee de acuerdo con los LXX y el Salterio hebraico. Pienso que lo que ha tenido en mente el redactor del texto ha sido más bien la acomodación litúrgica de estos pasos sal-

*téricos, que parece muy antigua, aunque apenas si se puede testimoniar en escritores de estos primeros siglos cristianos. Conviene mucho con esta frase Commodiano, apologético 995, aunque emplea mundum en vez de terram*

110 dicit: dicit idem M

110-111 Ps 49,3; cf. nota 64.

112 et impleta M · nondum: necdum CAM

115-116 Ps 61,12-13. Como se señala en la nota 65 parece que el pasaje tiene en cuenta a Casiodoro

116 eorum: sua A

117-119 *El pasaje está compuesto de modo que evoca de cerca Act 2,37-38: quid faciemus, uiri fratres? Petrus uero ad illos: Paenitentiam inquit agite et baptizatur unusquisque uestrum, junto con Act 2,36 certissime sciat ergo omnis domus Israel quia et dominum...hunc Iesum quem uos crucifixistis. La curiosa frase final recuerda Arnobio junior, expos. in ps. 33 ut te a cruciatibus liberaret.*

118 mundum totum M

119-121 *La primera curiosidad de este pasaje está en sputamento, lección que parece encontrarse sólo en el códice de los Evangelios de Vercelli (et fecit lutum de sputamento). Por otra parte, la expresión loca oculorum para designar las cuencas oculares parece ser un término técnico médico, a juzgar por su presencia en escritos médicos; entre los escritores cristianos sólo ha usado esta forma Gregorio de Elbira, in cant. cantic. 2. La expresión obedece, aparentemente, a la creencia de que las cuencas eran producidas por la presión de las rótulas durante el período fetal. Hay que señalar aún que se combina aquí una cita literal de Gen 2,7 y una paráfrasis de Joh 9,11-12.*

119 probarentur P

120 Joh 9,6 · oculorum eius P

121 naturam: facturam BM

122-123 Joh 9,2-3

123 neque/neque A · manifestentur M manifestarentur BCA · domini: dei AM

124 est: sunt M · quod: cum BCAM · fecerat ex feceret P fuerat factum CA

126 Ps 34,12; véase nota 61 · postea quam: postquam BC

127-128 *Esta enumeración sintética de las maravillas llevadas a efecto por Cristo vienen a ser un doblote, en disposición análoga pero formulación algo diferente, de la que se lee en 11-13, allí aplicada a*

*milagros de Santiago. Nótese que allí se presentan las acciones en participio de presente, aquí en formas finitas. No deja de ser curiosa esta equiparación del discípulo y del Maestro.*

128 *Mat 26,66*

129-130 *En el versículo (Ps 40,10) encontramos problemas de transmisión de difícil solución. Solo BCA escriben panem meum, aparentemente confirmados por M. A su vez a esta lección parece apuntar asimismo la de P que escribe panes mecum. Es evidente que en el singular, y sobre todo en el pasaje de P, aflora el recuerdo del episodio descrito en Mat 26,21-25, en la Última Cena, previsto en el salmo. Pero todos los testimonios patrísticos convienen en la lectura panes meos, cuyo primer elemento se encuentra asimismo en P. Por estas razones me he inclinado a conservar la lección en plural.*

131 omnia: autem CA · prophetae *omite* M · eos: os eorum CA

132 nunc: numquid BCAM

134 patr. et proph. nostris: uocibus patriarcharum et prophetarum CA

135 et punienda: ergo et p. CA · tot: in tot CA · factis et: factis M

136 ueniant P

136-137 contemptoribus euenerunt BCAM

137 de quibus ait B de quibus psalmista ait A *omite* M

137-138 *Ps 105,17-18, formando un conjunto; véase notas 68-69.*

138 synagoga Abiron M · comedit: consumpsit M

139 gratiam dominus P

139-142 haec – uestra *omite* B

141 desperare M

142 *tras* uestra *añaden* his auditis in nomine domini baptizati sunt CA

143-144 *Compárese Passio Clementis, 9 (Pasionario Hispánico, II, 43): Tunc comes sacrarum publicus Tarquinius uidens innumerabilem multitudinem Christum credere, uocauit ad se patronos regionum ob inuidiam christianis deductos et data sic pecunia monuit ut seditionem excitarent nomini christiano. Véanse además las frases paralelas arriba 71-75. · tantum – credidisse: tantum dom. pop. cred. B tantum dom. cred. pop. A*

144 repletus zelo: repletus est z. M repletus est zelo et BCA · *ante ita añaden* et iussit uerberare apostolum domini CA



146 filius Archelai regis: filius Aristobuli regis B rex CA. *Mantengo la lección errónea de PM no sólo por la condición de su testimonio, sino porque la lectura atestiguada en B es resultado de una corrección posterior, pues son numerosos los autores que se pronunciaron en el sentido correcto de llamarlo Agripa (I) y tenerlo por hijo de Aristóbulo (y Berenice), como ya he señalado. No es necesario repetir aquí que la denominación de Herodes parece basarse en una especie de convención por la cual todos los reyes de Judea de este tiempo se denominan así cuando adoptan una postura contraria a lo que será el mundo cristiano: se piensa sobre todo en los Inocentes y en Juan el Bautista, y se concluye asimilando a un personaje tópico con este nombre hecho también tópico en el caso de Santiago. Esta identificación comportaba, naturalmente, que se prescindiera de la filiación verdadera, tanto más fácil de hacer ya que Herodes el tetrarca, denominado el Grande, estuvo casado con Mariamne; hijo de ambos era Aristóbulo, padre de Agripa I. Una especie de compromiso entre las distintas formas de exactitud histórica revela la lección de CA, que no se pronuncian sobre la filiación, limitándose a denominarlo "rey".*

147 clamantem: dicentem M

150 saluatorem: creatorem M · tras tuum añaden et protinus ex(s)urrexit et cepit gaudens currere et benedice nomen domini Ihesu Christi BCA

152-153 nomine Iosias añaden aquí CA lo coloca tras eius PM

152-156 *El episodio deriva, como queda dicho, de la narración abreviada que de una tradición antiquísima nos ha conservado Eusebio de Cesarea, hist. eccl., 2,9,2-3, mencionando unas frases de Clemente de Alejandría: Quoniam quidem -inquit- et is qui obtulerat eum iudici ad martyrium, Iacobum scilicet, motus etiam ipse confessus est se esse christianum. Ducti sunt -inquit- ambo pariter ad supplicium; et cum ducerentur in uia rogauit Iacobum daret sibi remissionem; at ille parumper deliberans, Pax tibi, inquit, et osculatus est eum, et ita ambo simul capite plexi sunt (p. 125, ed. Schwartz-Mommsen, en el Corpus de Berlín). La amplificación del bautismo parece peculiar y exclusiva de la Passio.*

156 in eo: hec BCA · filius: Christus filius M

158-159 dies tui: dii tui BCAM. *Tengo grandes dudas sobre esta lección, ya que ambas variantes son posibles y creíbles. La maldición de los días de uno, esto es, de su vida, aunque no puede documentarse en las formas dadas aquí, tienen una vieja tradición. Tampoco resulta extraña la maldición de los dioses propios cuando se profesan religiones o creencias diferentes. De todos modos, como puede observar el lector, me ha parecido mejor mantener la lectura de P.*

160 de eo relatione BCAM

162 capite es lectura exclusiva de P, que los otros omiten quizás con razón

163 ablata M · plena aqua CAM · tras aqua escriben tunc iussit Iosiam expoliari et accepta lagena dixit ei CA. *Aunque el contexto sea divergente, no cabe duda de que la narración aquí recuerda de cerca Gregorio de Tours, libri mirac. 26 et sic iterum porrecta lagena plenam aquae recepit. El término lagena se encuentra muy raramente (recuerdo Jerónimo, epist. 10 (PL 22,344) como un caso excepcional).*

164 CA *perfeccionan la fórmula de fe: credis in deum patrem omnipotentem creatorem celi et terre. at ille dixit credo. et apostolus ait credis in Ihesum Christum filium eius unicum dominum nostrum natum et passum et resuscitatum et ad patris dexteram sessum. et ille inquit: credo. et apostolus: credis, inquit, et in spiritum sanctum sanctam ecclesiam catholicam sanctorum communionem peccatorum remissionem carnis resurrectionem uitam per mortem. At ille dixit: credo. Desde los primeros tiempos osculum aparece como una especie de signo ritual de comunión y confraternidad entre los cristianos, en diversas formas: osculum sanctum aparece ya como rúbrica del final de discordias y signo de paz en 1Cor 16,20 (salutate uos inuicem in osculo sancto); sanctum osculum, como signo de caridad y pureza de intenciones en Jerónimo, *vita Pauli* 10. El testimonio más antiguo para nuestra expresión en Tertuliano, *de oratione* 18 osculum pacis quod est signaculum orationis. Como símbolo de reconciliación leemos en León Magno, *tract. 54* pacis osculum, con la misma forma en el sintagma que presenta nuestro pasaje.*

165 perfudit: tum perfudit eum tercio apostolus sub trino nomine deifico CA · ei omite M · mihi: fili mi CA · osculum pacis CAM · esset: est M

166-167 Análogamente, por ejemplo, en *Vita Epicteti*, 19 (PL 73, 406) et faciens signaculum crucis in fronte sua; más interesante es este rito en el *Liber sacramentorum Gellonensis* 2367 ut baptismi sit in illo palma non mortis et gloriosum semper baiulet quod accipit signaculum crucis Christi. La expresión es frecuente en escritores del siglo V y VI (Casiano, *collat.* 8,18; Gregorio de Tours, *libri miraculorum*, etc.).

167 La expresión perfectus in fide se encuentra, sacada de textos antiguos, en *Sedulio Escoto, collectaneum* 80, 26.

168 sigue la doxología en PBM: cui est honor et gloria in saecula saeculorum. amen. · En CA siguen más noticias y textos que figuran en el APÉNDICE.

3

APÉNDICE  
LOS AÑADIDOS COMPOSTELANOS A LA ANTIGUA *PASSIO IACOBI*

**Segunda parte del estudio anterior, inédito**

Al estudiar anteriormente la versión antigua de la *Passio Iacobi*, esta pieza fundamental para el desarrollo de la liturgia y de algunas tradiciones compostelanas, ya he aludido a una serie de añadidos al texto que hacen, sin duda alguna, referencia a situaciones propias y peculiares de su culto y devoción en Galicia. Vamos a intentar ahora poner un poco de orden y claridad en este complejo amasijo de textos y noticias en beneficio del apóstol Santiago, que amplían y a su modo enriquecen su Pasión, en época mucho más reciente que la que hemos atribuido a aquélla.

El punto de referencia es, conviene repetirlo para evitar equívocos, la versión antigua de la *Passio Iacobi*. Cuando se procede a comparar el texto de ésta con el que aparece en el Códice Calixtino, como queda dicho, pronto se descubren diferencias de diverso valor y relevancia <sup>1</sup>. Un primer conjunto de variantes, a fin de cuentas escasamente significativo, consiste en el tratamiento que la versión del Códice Calixtino da continuamente a las menciones del apóstol: mientras la *Passio* antigua lo menciona simplemente como *Iacobus* (y restantes formas de la declinación), en el Libro de Santiago el nombre va siempre acompañado de algún epíteto honorífico <sup>2</sup>.

Una segunda serie de diferencias deriva de un proceso bíblico de fácil explicación. Ya que la *Passio Iacobi*, como hemos visto anteriormente, es sobre todo una pieza en que juega un papel importante la tradición de la interpretación cristiana de las profecías bíblicas concernientes al Mesías, aplicándolas a Jesús, no podemos mostrarnos sorprendidos de que en un solo discurso se acumulen hasta 38 citas literales de la Biblia, de las cuales nada menos que 33 provienen del Antiguo Testamento; hay que contar naturalmente con las alusiones o frasecillas hábilmente engarzadas en el texto. Ya hemos visto cómo estas citas literales raramente convienen con el texto bíblico más conocido, que en el siglo XII es siempre el de la Vulgata, con toda su variedad de origen: versiones directas jeronimianas, versiones arregladas por Jerónimo, y versiones aceptadas como impecables o suficientes por Jerónimo mismo.

Puede decirse que desde el siglo VIII cualquier escriba, copista, o simplemente estudioso que se ocupa de un texto con mucha documentación bíblica muestra una tendencia insalvable a sustituir las viejas versiones por la que le era más familiar a él mismo y a sus contemporáneos. El cambio es especialmente frecuente cuando se trata solamente de sustituir un vocablo, alterar el

---

1. Por su poca importancia y su constante modificación no ha sido recogida esta variante en las notas que acompañan la versión [antes editada]. Aún así, señalo que se hace evidente que estas modificaciones tienen en cuenta, y están en función, del culto compostelano.

2. Me limito a dar una muestra ilustrativa. Se escribe siempre *Esayas sanctus; beatus Iacobus*, etc., que en general son pasados por alto en las anotaciones al pie de la edición de la que estas notas presentes son APÉNDICE.

orden de las palabras, o cambiar alguna partícula<sup>3</sup>. Naturalmente se dan excepciones totales en este proceso, como es el caso cuando el objetivo de la obra antigua que se copia o estudia es directamente bíblico, o relacionado con la Biblia (exégesis vétero o neotestamentaria, comentarios bíblicos, desarrollos teológicos basados en pasajes bíblicos determinados), sin que esta actitud pueda sorprendernos. El conservadurismo en estos casos se justifica porque a menudo las explicaciones o desarrollos teológicos proceden de una forma bíblica determinada, por lo que quedaría como colgada la discusión y carente de todo sentido si se modificara el tenor literal de las citas bíblicas pre-Vulgata. Por el contrario, cuando la obra tiene poco o nada que ver con esta orientación, sirviendo las citas bíblicas que se aportan de pura ilustración del texto (lo que se lograría de la misma manera con cualquier versión del texto sagrado), la tendencia a nivelar éste, en beneficio de la versión divulgada es muy fuerte. Y suele ceder y modificarse la transcripción literal del paso bíblico al copiarlo. Tal mecanismo es el que ha operado de manera más o menos consciente en la versión que se recoge en el Libro de Santiago<sup>4</sup>.

Pero además de estas modificaciones reseñadas, hay una tercera camada de diferencias notorias en el intento de rematar la Pasión con otras noticias que cubran parte de la incompleta información que proporciona la *Passio*. En efecto, como hemos visto, ésta, que tiene otros objetivos, se remata con el hecho del martirio de Santiago y de la presencia de su inesperado compañero Josías. Por ninguna parte se hace mención de discípulos o seguidores inmediatos, nada sobre la recogida de los sagrados restos ni sobre su *depositio*, elementos que pocas veces faltan en las narraciones martiriales. En el caso concreto de Santiago el Mayor, ya que se hace inevitable y lógica la vinculación con Compostela, pareció además imprescindible contar con una primera *depositio* (o su equivalencia más o menos verosímil), y con la posterior necesaria *translatio*, que a su vez genera una nueva y definitiva *depositio*: pues sólo esta translación llega a explicar, como tantas veces se ha repetido, la presencia compostelana del apóstol.

A fin de cuentas, la vieja *Passio Iacobi* es tan escueta y seca en su información final como lo habían sido los propios Hechos. Se busca, pues, en otras partes; se redondean las descripciones con elementos hagiográficos usuales; y se acude en parte a la obra veneranda de Eusebio de Cesarea, la *Historia eclesiástica*, tan difundida por el Occidente, y por la Península, desde el siglo VI. Y se ponen a contribución todavía otras piezas o tradiciones compostelanas, que progresivamente habrá que revisar si se quiere avanzar hacia la luz en todo este complejo y misterioso mundo. A contribuir a este conveniente esfuerzo van dedicadas las líneas siguientes, que no pretenden (ni podrían) ser definitivas, ni en los planteamientos ni mucho menos en las soluciones.

3. Entre las modificaciones de estilo para obtener o frases normales, o alcanzar ciertos ritmos, presento los siguientes ejemplos: *Dixerunt ergo Iudaei* por *Dixerunt autem Iudaei*; *spiritu sancto repletus* por *repletus sancto spiritu*. A veces la alteración supone un cambio en el modo de enfocar la frase, aunque no se altere el sentido: *idem David dicit* por *idem per David dicit*.

4. Quiero señalar que este mecanismo no implica, en general, la conversión de toda frase bíblica prejeronimiana en la respectiva de la Vulgata. Pero suele ser alto el porcentaje de las modificaciones. Insisto en el hecho de que hay que tener en cuenta el porcentaje resultante, porque tampoco debe esperarse que todas las citas sean modificadas (algunas no podrían serlo de ninguna manera porque siempre han sido latinadas con las mismas palabras).

En el *Liber sancti Iacobi* la forma peculiar de la Pasión va precedida de un prólogo, atribuido, como la mayoría de los textos de la gran compilación, al papa Calixto II. El prólogo<sup>5</sup> se propone claramente defender la versión interpolada de que estamos haciendo referencia. Es conveniente tenerlo presente para comprender su intención. En primer lugar, se trata de equiparar la veracidad y autenticidad de la *Passio* poniéndola en relación inmediata con la *Historia ecclesiastica* de Eusebio, que tiene tanto mérito como la narración de Hechos insistiendo en cómo ambas coinciden en los datos más relevantes; y justificar el gran añadido final, que se presenta como traducido del griego al latín por el propio papa Calixto (es decir, supuestamente, por el escritor que recubre este pseudónimo)<sup>6</sup> en su parte más importante, la oración *ante mortem* de Santiago. Se explica además que se ha puesto como final el texto de los Hechos de los Apóstoles para demostrar cómo la muerte de Herodes se debe a haber ordenado la ejecución del apóstol. Nada se dice, en cambio, del párrafo final sobre un nuevo castigo divino: la destrucción de Jerusalén como consecuencia de la muerte sucesiva de Cristo, Esteban y los dos Santiagos.

Pero la intención del prologuista no se agota con lograr la equiparación de la *Passio* ampliificada con la historia eusebiana<sup>7</sup> desde el punto de vista de su autenticidad. Mezclando muchas cosas, con sus afirmaciones, busca justificar algunas novedades de su propia versión de la *Passio*, que no podía por menos de parecer adulterada a cuantos estaban habituados a leerla en las versiones al uso, muy divulgadas por los libros litúrgicos hispanos. Así asegura que en la narración de Eusebio aparece el relato de todo el episodio de Josías con los mismos rasgos que en la *Passio*, lo que ya hemos visto que no es cierto; aunque la noticia sea la misma en una y otra narración. Concediendo un error reconocido y corregido genera confianza para concluir que la narración martirial es irreprochable. El discurso bíblico de Santiago conviene admitirlo por respeto y devoción

5. Códice Calixtino, fol. 48: Constat illos omnino errare qui magnam beati Iacobi passionem dicunt esse apocrifam, ignorantes quod ipsa modice passioni quam de Ecclesiastica istoria traximus concordatur, que ualde magne auctoritatis habetur. Quod enim dapifer Herodis nomine Iosias adduxit Iudeorum instinctu apostolum uinctum ante eius tribunal, et motus sit penitencia uiso egroti miraculo et confessus sit se esse christianum et renatus baptismatis gratia atque cum eodem apostolo per martirii triumphum coronatus, in utraque passione habetur. Hec autem passio bene concordat Luce dicenti: Misit Herodes rex manus ut affligeret quosdam de ecclesia. Occidit autem Iacobum fratrem Iohannis gladio. Nichil in ea reprehensibile repperi, nisi de nomine patris Herodis, quod secundum ueritatem Actuum apostolorum emendauit dicens: Herodes autem rex iussit decollari eum. Ermogenis disputationem pulcherrimam ac conuersacionem obtinam que in ea continetur nemo reprobare debet, sed amore apostoli amplecti et legere. Testimonia prophetica dominice incarnationis, natiuitatis, passionis, resurrectionis et ascensionis ibi habentur et ideo maxime carior efficitur. Precem apostolicam que in fine huius passionis habetur ex libris grecorum in latinum translataui, Herodisque letum pro apostolo sibi ab angelo iniectum ex Actuum apostolorum codice edidi. Quapropter hec passio tota in ecclesiis et in refectoriis secure legatur. Explicit prologus.

6. Códice Calixtino, fol. 48: *precem apostolicam quae in fine huius passionis habetur ex libris grecorum in latinum translataui*. En el Libro no es éste el único caso en que se nos dice que un texto ha sido encontrado en códices griegos y vertido al latín.

7. En fol. 18 del Códice Calixtino, al presentar la llamada *modica Passio*, también el prologuista justifica la inclusión de esta pieza (que sería el núcleo del que arrancaríamos la que estamos estudiando) por su suprema autoridad. El Pseudo-Calixto tiene sumo interés en garantizar la condición histórica de muchos de los textos que maneja.

del apóstol, teniendo en cuenta que la doctrina que entreteje es ortodoxa y saludable. En cuanto a la preza de Santiago, que como veremos no está exenta de problemas, se salva por tratarse de una hábil traducción del griego debida al propio narrador. Pero curiosamente se pasan en silencio episodios más comprometidos. Así queda implícitamente garantizada la verdad de la conservación por parte de Santiago de su propia cabeza, ya separada del cuerpo, entre sus manos; y la imposibilidad de que pagano alguno moviese los restos. Se incluye sin decirlo la veracidad de la actuación de los discípulos de Santiago que, para guardar los restos de éste de cualquier profanación, los recogen en un envoltorio de piel de ciervo<sup>8</sup>, y los embarcan en una nave, de modo que, poniendo mar por medio, los trasladan a Galicia. Parece que todas estas precisiones, añadidas a la antigua Pasión, interesaban grandemente al interpolador que deseaba que se les prestase la máxima atención, asegurándoles la garantía de la verdad.

En estas notas, no voy a pasar revista a todas las ampliaciones de que el llamado Calixto hace objeto la antigua y ya tradicional Pasión. Me interesa solamente la parte final relativa a la propia ejecución de Santiago. Este gran añadido al que estoy prestando atención, está como integrado por tres momentos diferentes, aunque progresivos. Iremos analizándolos poco a poco.

Primer momento. El autor del prólogo atribuía mucha importancia a la *prex apostolica*, que menciona expresamente, y da por traducción suya del griego. Intentemos, pues, atenderla de cerca para comprender el sentido profundo que encierra para Compostela y el culto de Santiago. La oración, que se dice de manera fantástica que fue pronunciada en hebreo, se divide en tres partes netamente diferenciadas. En la primera se invoca a Jesucristo, identificado con Dios en todo lo concerniente a la relación salvífica de Éste con el hombre: reina eternamente junto con el Padre y el Espíritu Santo; forma en el paraíso al hombre al que con sus engaños condena el enemigo, pero al que Cristo redime con su propia sangre, no con oro ni plata. Siendo Dios se hace hombre por él, nace de la Virgen, padece cruz, baja a los infiernos, devuelve el hombre al paraíso de que había sido arrojado, y resucita.

La segunda parte recuerda que Cristo eligió a doce hombres de este mundo para que fueran sus testigos en todo el orbe, entre los cuales, y no por sus propios méritos, lo incluyó. En el mar de Galilea -recuerda el apóstol- dejadas redes y padre, llamado lo siguió junto con su hermano Juan. Se dignó luego Jesús hacerlo partícipe, con Pedro y Juan, de sus arcanos: la resurrección de la hija del archisinagogo y la gloria del Tabor. Después de resucitado, se apareció a los apóstoles, entre los cuales él estaba, y tras la Ascensión fue enviado como los otros a manifestar el evange-

---

8. Señalo ya ahora que la noticia de encerrar los restos con ungüentos en un saco de esta piel no deja de sorprender, ya que hace suponer que todo el proceso se hace cuando el cadáver ya no está íntegro: se recogerían mejor así los huesos del santo. Por lo demás se alude en tres ocasiones a sacos o zurroneos de esta piel, presentándose siempre como artículos de precio, que por esta razón podían y solían ser falsificados, cosa que parece que se hacía a menudo con los peregrinos que pretendían comprarlos en Compostela. Remito a fol. 88v y 209 del Códice Calixtino (véase la traducción de A. Moralejo Laso-C. Torres y J. Feo, *Liber Sancti Iacobi "Codex Calixtinus"*, Santiago 1951; reedición de J. Carro, Santiago 1993, 223 y 559).



lio a todas las gentes y bautizarlas. Cumpliendo este mandato, evangelizó Judea y Samaría y fue su testigo hasta las naciones occidentales, donde padeció por su nombre oprobios y dificultades.

En la última parte pide al Señor que le permita regresar a su lado, que lo acoja como su discípulo, y lo lleve a la gloria, donde habrá de esperar a los otros apóstoles. La oración se hace luego más universal, y se extiende a todos los que han creído por medio de sus palabras en Cristo, al que amó y siguió hasta el momento en que va a entregar su vida por él.

Se trata, por consiguiente, de una verdadera *prex*. A la invocación sigue la parte laudatoria que funciona como captadora de la benevolencia de Jesucristo, al que se dirige el orante: ésta puede considerarse dividida en dos partes, una referida a Cristo y su doble acción creadora y redentora, y otra al reconocimiento de las gracias que Santiago había recibido del Señor. La parte deprecatoria se articula asimismo en dos estratos, uno estrictamente personal, que aparece unido a la exposición narrativa de la actitud del apóstol, y que se introduce con *suscipe*, y otro universal, iniciado con el *tribue quaeso* tradicional en las oraciones litúrgicas. Esta súplica se hace general y universal pidiendo para todos los creyentes “la salud en tu reino”, ruego que se justifica por la entrega martirial de Santiago.

Reflexionando sobre ciertos aspectos, parece que se puede descubrir en la segunda parte una especie de *retractatio*, discreta pero firme, de los argumentos presentados con más fuerza por el autor del sermón *Exultemus*<sup>9</sup>, acaso difundidos entre muchas gentes en Compostela. De acuerdo con las palabras del Evangelio de Mateo se pondera el abandono por parte de Santiago de bienes y de padre, pero no se menciona a la madre, que el autor del sermón recuerda con tanto énfasis. También se habla de la selección con que fueron recompensados Pedro, Santiago y Juan al presenciarse el milagro de la hija de Jairo y el resplandor del Tabor, pero curiosamente no se habla de la oración en Getsemaní. A pesar de estos innegables rasgos personales, marcados por las deferencias recibidas de Jesús, se insiste una y otra vez en el colegio apostólico al que se presenta como una unidad igualitaria. Por descontado, el autor de la oración se guarda mucho de incurrir en la confusión, deliberada o no, de los dos Santiagos, de que tanto provecho saca el redactor del *Exultemus*. Debemos, pues, preguntarnos cuál puede ser el motivo oculto de esta afirmación, muy discreta pero real, que tiene su correspondiente en la parte deprecatoria cuando pide Santiago al Señor que le permita esperar y ver “a mis hermanos los otros apóstoles” que llegarán al reino de los cielos después de él. Una vez más creo que nos encontramos ante un importante indicio relacionado con Compostela. No puedo por menos de pensar que estas afirmaciones sobre la unidad y hermandad del colegio apostólico están en relación con las sucesivas peticiones de Compostela para ser elevada a la categoría metropolitana; más aún, probablemente, hay que ver aquí una especie de disimulada revisión de las pretensiones compostelanas a hacer de esta sede una sede patriarcal del Occidente, en juego con Roma y con algún patriarcado oriental, como supone (y en algún caso se llegó a manifestar expresamente) la teoría de las tres sedes apostólicas. Tanta discreción ha de ser puesta quizás en relación con los movimientos y elucubraciones que se llevan a cabo en

9. [Véase en este mismo volumen, cap. 8].

tiempos del obispado de Gelmírez, principalmente en torno a 1115, cuando las gestiones en favor de la concesión de la condición de metropolitana comienzan inteligentemente a ser llevadas por otros caminos menos agresivos, y por ello menos sospechosos para las suspicacias de la curia romana <sup>10</sup>.

Por otra parte, se menciona consistentemente, en consonancia con lo que dice de manera tan terminante la propia Pasión, el apostolado en Judea y Samaría. Pero como este gran añadido se hace en un momento muy posterior, en que se han ido aceptando nuevos puntos de vista sobre Santiago, y su campo de predicación, no se siente empacho en introducir, siquiera de manera un poco marginal, pero para nosotros reveladora, la indicación de haberse constituido en testigo de las maravillas obradas por Cristo incluso *ad gentes occidentales*. Digamos en honor de la verdad que la frase, clara pero propiamente inconcreta, no se compromete demasiado en la cuestión de la predicación en Hispania <sup>11</sup>. Más bien parece moverse una vez más en los términos imprecisos que adoptan no pocos textos compostelanos, cuando todavía no había sido aceptada comúnmente en Compostela la teoría de la predicación hispánica. La habilidad de la expresión de nuestro autor reside en dar la impresión de que menciona la predicación en Hispania cuando lo único que hace realmente es hablar de haber dado testimonio de Cristo; y parece aceptar la creencia hispánica en esta predicación sin mencionar más que unas imprecisas regiones occidentales <sup>12</sup>.

Es sabido que en este terreno tomó fuerza durante un tiempo la interpretación de que había sido con su propio ejemplo, y con su presencia corporal (la de sus restos mortales, evidentemente) como Santiago había difundido el Evangelio entre los hispanos, que era su porción peculiar desde el sorteo del universo que los apóstoles habían hecho para distribuirse sus campos de acción. Un tanto en esta línea se sitúa nuestro escritor. Es notorio el contraste entre *nomen tuum manifestavi* y el menos efectivo y más superficial *fui testis mirabilium tuorum*. Quiero llamar además la atención del lector sobre la sorprendente expresión *usque ad gentes occidentales*. La única manera de entenderla exige que se piense en que se ha dado este testimonio a lo largo de un camino (*fui usque ad*) que concluyó en el lejano Occidente <sup>13</sup>. ¿Se está aludiendo a las supuestas evangeliza-

10. Este indicio ha de ponerse en relación con otro hecho que señalamos más abajo, la insistencia en la conservación de la cabeza de Santiago entre sus restos corporales, para evitar sutilmente cualquier problema creado por la llegada de la cabeza regalada por la reina Urraca a Gelmírez en 1116. Nos movemos, pues, en la segunda mitad de la década de 1110.

11. Dice el texto (abajo, líneas 21-24): *nomen tuum manifestavi non solum in Iudea uerum etiam in omni Samaria et fui testis mirabilium tuorum usque ad gentes occidentales, inter quas multa passus sum pro te, obprobria, blasphemias, irrisiones, contentiones.*

12. Evidentemente, sean quienes sean los lectores, pensemos que a un judío hablando en Jerusalén, que menciona las gentes occidentales no se le puede interpretar en el sentido de que está aludiendo a la Península Ibérica, ni mucho menos.

13. A pesar del tono rebuscado y retórico de toda la pieza, podríamos pensar en un uso hispánico de *fui* como perfecto de *ire*, bien atestiguado en latín desde el siglo V. Sólo esta explicación toleraría el giro *usque ad*, que en principio excluye el valor usual de *fui*. Es decir que de una manera hábil se presenta la predicación occidental sin mencionarla claramente.

ciones de ciertas regiones intermedias, como Córcega o la Provenza, que en un momento reclamaron su parte en la acción apostólica de Santiago? Quizá cualquier ensayo de aclaración quede anulado por los mencionados malos tratos que recibió por Cristo en Occidente. Sólo alguna fuente posterior nos habla de los fracasos de su predicación, de las dificultades a que se vio sometido. ¿Se está ya pensando en estas maneras de ver el apostolado hispano de Santiago? En los textos hasta el siglo XII, si no me engaño, es ésta la primera vez que se recuerdan tantos atropellos y sufrimientos <sup>14</sup>.

No intento aquí aclarar todos los extremos de estos curiosos añadidos. Solamente indicaré algunos datos relevantes para contribuir a un estudio más completo, que yo no haré, por falta de estudios previos, y por imperativos temporales.

Comienzo con lo que pudiéramos decir ambientación bíblica por parte del autor de la prez. Es curioso que se opere por evocaciones o alusiones más que por citas directas; esto es, la mayor parte de las anotaciones que se pueden hacer han de ir precedidos de cf., toda vez que no se trata en ningún caso de citas literales.

En la primera parte de la oración, como queda dicho, hay una especie de confesión de fe, en la que se descubre con facilidad el cañamazo del Credo (*natus/ passus/resurrexisti*), combinada con otros elementos, de carácter vario aunque unificados por la alusión casi permanente al proceso salvífico. Sigue una historia personal del apóstol para señalar los beneficios recibidos del Señor, y los azares de su misión, en que ya se recoge de manera un tanto ambigua su presencia en el mundo occidental.

La segunda parte, referente al martirio, añade nuevas y curiosas noticias sobre éste. Interesa sobremanera observar cómo se rodea de maravillas la ejecución, especialmente porque los sucesos que acontecen al tiempo evocan de cerca los que se narran en los Evangelios como acompañantes de la muerte de Jesús (se abren los cielos, se oyen truenos, se conmueve y abre la tierra, hay cantos celestiales que acompañan las almas de los mártires). Incluso los que presencian la ejecución de Santiago parafrasean la situación y comentarios descritos en Mat 27,54 respecto de la muerte del Señor. Está claro que, si la oración anterior al martirio imita la oración de Getsemaní, las circunstancias de la muerte vuelven una vez más sobre el tema, estableciendo un paralelo entre una y otra muerte. No se trata, sin duda, de una indebida equiparación con el Maestro, sino de una demostración de cómo Santiago sigue de cerca y en todo las huellas de Jesús, mostrándose así especial y singular seguidor suyo <sup>15</sup>.

14. Sobre algunos paralelos indiscutibles para esta *congeries* de malos tratos véase la nota correspondiente al texto.

15. Esta especie de asimilaciones de Santiago a Cristo se encuentran en otras situaciones más visibles: en efecto, en el programa iconográfico del Códice Calixtino se encuentra una figura de Santiago que parece un trasunto de figuras algo anteriores de Cristo, como en la capital figurada de fol. 4; cf. Díaz, el *Códice Calixtino de la Catedral de Santiago*, Santiago 1988, 216 con bibliografía. Idéntica figura, en que se observa todavía mejor esta relación, es la que ocupa la misma posición en el Calixtino de San Pedro de Roma, copia del siglo XIV (Vaticano, Biblioteca Apostólica, ms. *San Pietro C 128*), véase *Santiago, Camino de Europa*, Santiago 1993, 5.

Un detalle me parece revelador, y no debido al azar ni simple capricho del narrador. Me refiero a la leyenda nueva de que la cabeza, una vez decapitado el apóstol, no cae al suelo, sino que queda como prendida entre las propias manos en oración de Santiago. Al igual que otros momentos en que se insiste en la presencia en Compostela de la cabeza de Santiago junto con todo el resto del cuerpo, parece que aquí se prepara la situación para justificar este hecho, que tuvo especial resonancia cuando llegó la cabeza de Santiago a Compostela, como reliquia venida de Jerusalén en manos del antiguo arzobispo de Braga Mauricio Burdín. Pero la especial disposición de recogida de la cabeza evoca otras leyendas, como las francesas de san Dionisio y san Fermín, pero sobre todo la de san Ginés, narrada brevemente en el Libro de Santiago (5,8).

También la tercera parte despierta nuestro interés. Aquí aparecen unos discípulos de Santiago, que no se individualizan, de los que no se había hablado en concreto anteriormente, que recogen los restos del apóstol, sin los problemas que habían impedido hacerlo a los paganos. Sin que medie explicación alguna, y casi como si se tratara del hecho más natural del mundo, los discípulos trasladan los restos de Santiago desde Jerusalén a Galicia, donde los entierran en el punto en que ahora son venerados. Aparentemente, por el sentido, pero sin que se mencione, parece que el objetivo de los discípulos es hacer desaparecer los restos sagrados para que no lleguen a ser profanados por los mismos que habían condenado y ejecutado al apóstol. Esta parte se cierra con dos párrafos notables: en el primero se copia, con ciertos retoques frásicos, la narración de Hechos en que se da cuenta de la muerte de Agripa (Herodes en las narraciones), castigo por el crimen cometido en Santiago; el segundo recuerda la destrucción de Jerusalén como castigo por la muerte del Salvador, del protomártir Esteban y de los apóstoles Santiago el Mayor y Santiago el Menor. Creo que es la primera vez, acaso la única, en que se reúnen ambos apóstoles en su condición de mártires, y se distinguen, diferenciándolos además por la oposición netamente marcada entre Mayor y Menor. Pienso que se trata de un nuevo indicio, muy consistente, de las circunstancias que rodean la llegada de la cabeza de Santiago Alfeo, cuya descripción minuciosa conserva la *Historia Compostelana* <sup>16</sup>. Precisamente, no podemos olvidar que en el capítulo de ésta en que se nos describen los pasos previos de esta llegada a la Catedral de Santiago, se nos informa de que junto con tan preciada reliquia llegó una reliquia del sepulcro del Señor y un hueso de San Esteban <sup>17</sup>. ¿Podría este conjunto de informaciones permitirnos datar nuestro añadido poco antes del año 1120? ¿Además de este episodio habríamos de tener en cuenta la igualación apóstolica, a pesar de las preferencias manifiestas de Jesús que he ponderado arriba?

16. *Historia Compost.* 1,112. Parece probable que lo que se llegó a tomar como una bendición del cielo, haber conseguido la reliquia de la cabeza de Santiago Alfeo, traída a Santiago por la reina Doña Urraca, que a fin de cuentas la había recibido de Mauricio, no dio pie a que se asentasen dudas entre gentes avisadas sobre la identidad de la cabeza, y la integridad subrayada tradicionalmente del cuerpo de Santiago que se custodiaba en Compostela. Acaso ven bien el problema los que entienden que la operación oculta en el fondo un intento de desprestigio del culto compostelano, cuya verosimilitud quedaba en entredicho. De estos temores arrancarán tantas precisiones y tanta necesidad de no separar de manera radical, aunque distinguiéndolos cuidadosamente, ambos Jacobos. Es evidente que entre el pueblo se pensó que se trataba de recuperar la verdadera cabeza de Santiago el Mayor, que habría quedado en Jerusalén al tiempo de la translación. Todo esto parece ocurrir en 1116.

17. *Hist. Compost.* 1,112,2.

No parece necesario decir que todo apunta a que los añadidos considerados y otros más se deben a la actividad del genial compilador del *Liber sancti Iacobi*, personaje no identificado que se esconde bajo el nombre del papa Calixto II, amigo del arzobispo Gelmírez y benefactor notable de Compostela. Pero aún sin tener este hecho en cuenta, la lectura del texto que presento y las notas que lo acompañan <sup>18</sup> nos dejan ver claramente que se trata de un personaje con excelentes conocimientos léxicos y retóricos, que tiene gran información (como no podía ser menos) sobre Santiago apóstol, sobre la vida religiosa del tiempo, sobre ciertas circunstancias compostelanas como el reciente traslado a Compostela de la cabeza de Santiago, justificado como Alfeo <sup>19</sup>; y sobre los proyectos y ambiciones de la Iglesia de Santiago, a la vez que participa en los planes políticos y eclesiásticos en que se mueven los difíciles momentos que rodean la concesión del arzobispado a la sede compostelana, para la que hubo que resolver no pocos problemas y superar no pocas oposiciones. Se trata, por consiguiente, de un clérigo, bien situado en la administración eclesiástica de Santiago, quizá íntimamente relacionado con el arzobispo Gelmírez, cuyos puntos de vista comparte y apoya.

El texto peculiar del añadido compostelano lo presento aquí dividido en las tres partes que hemos distinguido. Es éste en versión del Códice Calixtino (fol. 51v-fol. 53) <sup>20</sup>:

---

18. Me remito como ejemplo suficiente a las notas a líneas 4 y 5, para que se justifiquen los puntos de vista que expongo.

19. Véase arriba p. 57 ss.

20. Las notas que acompañan la edición no quieren ser, ni mucho menos, un comentario perpetuo a nuestro texto. Se referirán en la mayor parte de los casos a señalar las proveniencias bíblicas de los pasajes.

a) Et dixit ei: "Oremus, frater, ad dominum ut animas nostras recipere dignetur qui fecit eas". Et cum a spiculatore locum orationis beatus Iacobus impetrasset, orauit ad dominum, erectis cordis luminibus in celum, manibus extensis, sursum aspiciens, Ebrahice dixit: "Domine Ihesu Christe, qui cum eterno patre et spiritu sancto eternaliter regnas, qui Adam de terra paradisiaca mirabiliter formasti, quem malignus hostis decipiendo secum ad tartara duxit, quem non auro uel argento sed sanguine proprio redemisti, qui cum deus esses homo factus propter eum, natus ex incorrupta uirgine, passus in cruce ad inferna descendisti, et eum paradiso unde corruerat reddidisti, et tercia die a mortuis resurrexisti. Tu, domine, duodecim homines ex omnibus qui erant in mundo elegisti, ut essent in orbe testes operum tuorum, intra quorum numerum non meis meritis sed tua ineffabili gratia aggregare me dignasti, dum supra mare Galilee te uocante relictis omnibus et patre secutus sum una cum fratre meo Iohanne; nobis enim ostendere dignasti arcana mirabilium tuorum: dum enim suscitares filiam archisinagogi, in domo neminem intrare permisisti nisi me, Petrum et Iohannem fratrem meum; et dum esses in monte Thabor et transfigurares te in numine patris tui, nemini apostolorum permisisti hec uidere nisi michi, Petro et Iohanni fratri meo. Michi uero cum aliis apostolis post resurrectionem tuam in multis apparuisti argumentis et digno amore comedisti nobiscum ac bibisti; et dum in die ascensionis tuae ad patrem tuum redires, et apostolos tuos spiritu sancto repletos per uniuersum mundum mitteres, ut manifestarent euangelium tuum omnibus gentibus et baptizarent eas in nomine tuo, ego uero nomen tuum manifestavi non solum in Iudea uerum etiam in omni Samaria, et fui testis mirabilium tuorum usque ad gentes occidentales, inter quas multa passus sum pro te, obprobria, blasphemias, irrisiones, contenciones. Et nunc, domine, sicut famulus domino suo reuertitur a quo missus est, sic ad te qui me misisti reuertor, ut suscipias me discipulum tuum et aperias michi ianuam uitae aeternae, et perducas me in celestibus, ut expectare merear et uidere fratres meos apostolos qui uenturi sunt post me. Tribue ergo queso illis qui audierunt me et per me crediderunt et credituri sunt in te salutem in regno tuo, quia tu es magister meus Christus quem dilexi, quem amaui, in quo credidi, quem secutus sum usque in hac ora qua passurus sum pro te, qui sine fine regnas in aeterna secula".

b) Finita itaque oratione, exiit beatus Iacobus uestimenta sua et dedit ea persecutoribus, et flexis ad terram genibus, manibus extensis ad celum eleuatis, extendit collum persecutori dicens: "Suscipiat terra terrenum corpus meum spe resurgendi; suscipiat caelum celestem spiritum meum". Cumque hoc dixisset, euaginavit gladium persecutor et eleuauit in altum, et percussit bis in collo eius, et abscidit caput eius sanctissimum, et statim preciosus sanguis emanauit. Et non cecidit caput eius ad terram, sed beatus apostolus uirtute dei plenus accepit illud in brachiis suis, que ad caelum eleuauerat; et sic permansit, genibus flexis et caput tenens in ulnis, donec ueniret nox, in qua discipuli eius corpus acciperent.

Interea quidam qui missi fuerant ab Herode caput eius arripere temptauerunt, sed non ualuerunt; manus enim eorum super beati Iacobi preciosissimum corpus rigeabant.

- 42 Statimque persecutor decollauit beatum Iosiam martirem Christi, beati Iacobi  
discipulum. Et mox factus est terremotus ingens, et celum apertum est, et mare  
45 concussum est, et tonitruum intolerabile factum est, et tellus aperta iniquorum partem  
maximam deglutiuit, et lux magna in regione illa effulsit, et angelica turba audita est a  
48 multis in aera, eorum ferens animas in celestibus sedibus, ubi sine fine letantur. O  
quam pessima et amara dies illa prauis! quam preciosa atque gloriosa iustis, qua sancti  
ad caelum, mali ad orcum tendunt! *Preciosa enim est mors sanctorum in conspectu domini,*  
*et mors peccatorum pessima est, et qui oderunt iustum delinquent.* Ilico omnes qui aderant  
51 perterriti ac pauore concussi, clamantes dicere ceperunt: "Verus deus est ille quem pre-  
dicauit iste, quem crucifixerunt Iudei". Alii uero dicebant: "Vere erat homo dei iste, et  
iuste destruet dominus locum istum et ciuitatem istam propter necem eius, quia iniuste  
decollatus est".
- 54 c) Transacto uero die, sequenti nocte uenerunt discipuli eius ad eum et inuenerunt  
illum, ut prediximus, genibus flexis et caput tenentem in ulnis, et posuerunt corpus  
eius et caput in pera ceruina cum aromatibus preciosis, et transtulerunt illud a  
57 Iherosolimis in Gallecia angelo domini commitante per mare, et ibi sepelierunt illud  
ubi ueneratur usque in hodiernum diem.

Sed quemadmodum Herodes, qui mortis beati Iacobi reus erat, turpissima morte  
60 condempnatur actuum apostolorum liber taliter narrat: Videns autem quia placeret  
Iudeis, apprehendit Petrum apostolum et misit in carcerem, qui angelo domini ducente  
nocte inlesus euasit. Facta autem die, non inuento Petro, dolens Herodes descendit a  
63 Iudea in Cesaream, et ibi commoratus est. Erat autem iratus Tyriis et Sidoniis. At illi  
unanimes uenerunt ad eum, et persuaso Blasto, qui erat super cubiculum regis,  
postulabant pacem, eo quod alerentur regiones eorum ab illo. Statuto autem die  
66 Herodes uestitus ueste regia, sedit pro tribunali, et concionabatur ad eos. Populus  
autem adclamabat: "Dei uoces, et non hominis". Confestim autem percussit eum  
angelus domini, et consumptus a uermibus expirauit, eo quod non dedisset honorem  
69 deo et beati Iacobi sanguinem iniuste effudisset. Verbum autem domini crescebat et  
multiplicabatur ualde.

Post exiguum uero tempus destructa est Iherusalem a Tito et a Vespasiano principibus,  
72 ut fidelis narrat istoria, ita ut non remansit lapis super lapidem, eo quod preciosorum  
martirum sanguinem iniuste effudisset; Saluatoris uidelicet, Stephani prothomartiris et  
Iacobi maioris et Iacobi minoris. Regnante per omnia domino nostro Ihesu Christo,  
75 cuius regnum et imperium sine fine permanet in secula seculorum. Amen.

3 *La expresión erectis cordis luminibus resulta un cruce interesante de construcciones; en primer lugar la de figurar la forma erectis oculis, en que oculis está sustituido por sinécdoque por luminibus. Tal como aparece en el texto no he logrado encontrarlo en textos anteriores, pero creo que bastan para explicar las frases precedentes como erectis sensibus et oculis cordis en Sacramentario Gelasiano 63 (PL 74, 1124); recuérdese también erectis cordibus de León Magno, sermones 22, 1; sobre todo es de recordar Casiodoro, expositio psalm. 71, 5 (PL 70, 508) quem cordis semper luminibus contuetur. De este modo complejo, como resultado quizá de cruces de recuerdos diversos, se ha elaborado la curiosa forma comentada.*

4 *La mención de que la oración había sido dicha en hebreo corresponde bien a la costumbre en el compilador del Códice Calixtino de pretender que ciertos textos, que siempre representan inclusiones más o menos pertinentes, son traducidos, del griego al latín por él, con lo que adquieren una dimensión de profundidad importante.*

5 *Cf. Gen 2,6. Nótese la presencia del adjetivo paradisiaca.*

6 *Cf. Gen 3,13 ss. También en esta frase merece la pena llamar la atención sobre la expresión poco usual en el mundo cristiano ad tartara. Se mueve, pues, el escritor en un ambiente de neta formación retórica, más sometida a las exigencias y tradiciones literarias de lo que es usual en textos de esta clase; la línea es la misma que se descubre con la presencia del adjetivo marcado en la nota anterior.*

6-7 *La ponderación de la redención personal voluntaria y desinteresada por parte de Cristo se hace recogiendo parte de la frase de 1Pet 1,18-20.*

9-10 *La elección de los discípulos deriva de Mat 10,2+Luc 6,13.*

10 *El resto de la frase en que se pondera su testimonio viene de Luc 24,48*

12-13 *La vocación de Santiago y Juan se basa sobre todo en Mat 4,20 ss.*

13-14 *Marc 5,37 es la fuente seguida para el episodio de la resurrección de la hija de Jairo.*

15-16 *El episodio del Tabor, aquí embellecido, en Mat 17,1*

16 *Nótese el juego de palabras que se hace entre in numine patris de la descripción de la transfiguración e in nomine patris de las fórmulas usuales en liturgia.*

17-18 *in multis argumentis, aplicado a las apariciones de Cristo, en Act 1,3*

19-20 *En esta línea se combina Act 2,4 con Marc 16,15*

23-24 *Las frases están en buena parte compuestas de elementos sacados de Mat 28,29 y Joh 17,6, así como Act 1,8. Ahora bien, nótese que se está buscando con efectos dramáticos esta congeries de sufrimientos; he encontrado una expresión análoga, aunque menos completa, en León*



*Magno, tract. 22: intulit contumelias, multiplicauit iniurias, adhibuit maledicta, obprobria, blasphemias, conuicia.*

22-23 ad gentes occidentales: *recuérdese que en Isidoro de Sevilla, de ortu 70, la lectura es Hispaniae et occidentalium locorum, donde aparece este término geográfico. Aquí es solamente esta determinación, con exclusión de cualquier alusión directa al nombre Hispania, la que apunta firmemente a nuestra Península. Por razón del contexto, quiero recordar aquí un curioso ronsorio que se encuentra preparado para eventual uso litúrgico en fol. 103v-104 del Códice Calixtino: gaudeat plebs Gallecianorum que tantum ducem et pastorem meruit suscipere alium Iacobum; exultent gentes occidentales omnesque insule illustrate tanto patrono; letetur Samaria documentis eius imbuta; gratuletur Ierosolima sanguine eius purpurata; omnes festa eius celebrantes dicat Gloria tibi domine. En este curioso pastiche se reconocen frases y noticias tanto de la Passio como de este añadido, como quizás de uno de los sermones más apreciados y antiguos de la colección del Calixtino, a saber, el sermón Exultemus [estudiado y editado en este mismo volumen, p. 139 ss.].*

23-24 *La rica serie de términos que describen las ofensas recibidas por Santiago combinan una vez más 1Tim 6,4+Ez 22,4. No deja de ser sorprendente que la serie íntegra y como tal no se encuentre en ningún autor conocido.*

32 *En la expresión manibus extensis ad celum eleuatis parecería natural suponer que se ha perdido en la copia oculis, de manera que la frase completa recordara la frase de 2-3: erectis cordis luminibus in celum, manibus extensis. Vendría esto apoyado además por la comparación de Joh 11,41 (aunque es verdad que eleuatis manibus está en Luc 24,50). Pero el caso es que todas las copias del pasaje, que dependen, como ha quedado dicho ya, del Códice Calixtino, ofrecen el mismo texto que damos aquí. Por otro lado, de la misma manera que en nuestro intento de sanar un texto que se nos presenta condensado podíamos sacar partido de la frase inicial, tenemos que actuar con suma prudencia cuando tomamos en cuenta la forma adoptada en 37-38.*

33-34 *Querría subrayar la habilidad de confección de esta frase con las dos figuras etimológicas que subrayan bien la oposición "tierra / cielo" y la dicotomía "cuerpo / alma", con atribuciones muy precisas. No he logrado encontrar fuentes para el texto.*

36 *Sin entrar en la historicidad del hecho, la descripción del golpe depende de Judith 13,10. preciosus sanguis aparece en 1Pe 1,19*

39 *donec ueniret nox in qua... es una expresión proléptica, ya que el suceso sólo se narra en 50.*

43-45 *Todo el aparato de cataclismo que acompaña la ejecución de Santiago se inspira, con no pocos acrecentamientos, en Mat 27,51-53 y Luc 21,11, donde se describe la muerte de Jesús. La visión de los ángeles psicopompos de los muertos no es extraña en muchas narraciones de los siglos XI y XII.*

45-48 *Estas lindas frases están construidas como comentario y paráfrasis de las citas sálmicas que vienen a continuación. No parecen tener modelos definidos.*

48 *Ps 115,6 con el texto prácticamente invertido (en el Salterio se dice: pretiosa in conspectu domini mors sanctorum eius)*

49 *Ps 33,22 (que omite est)*

50-53 *Se combinan en estas sentencias Ps 115,6 y Ps 33,22.*

54-56 *Para la reacción de los circunstantes, debidamente acomodada, cf. Mat 27,54*

56 *El saco de piel de ciervo y los aromas parecen peculiares y propios del siglo XII.*

60-69 *Aunque la narración se presenta como sacada de Act 12,3 ss., donde se describen estos sucesos, la verdad es que hay interpolaciones y varios recortes, hasta constituir un conjunto que no se puede identificar con Act 12,3+12,18-23+12,24.*

72 *Sobre esta nueva justificación del castigo de los homicidas en la destrucción de Jerusalén, y lo que puede encubrir de reacción contra ciertos sucesos contemporáneos, véase lo que he escrito arriba.*

**SANTIAGO EL MAYOR A TRAVÉS DE LOS TEXTOS**

Publicado en *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, Santiago 1993, 3-15



LÁMINA VII. Santiago, Catedral, *Códice Calixtino*, fol. 162v



LÁMINA VIII. Santiago, Catedral, Fachada de Platerías

La información de los textos bíblicos sobre los apóstoles es, más que escasa, insuficiente para satisfacer la curiosidad natural de los fieles. Por eso muy pronto comenzaron a surgir obras y piezas que buscaban colmar estas deficiencias, transmitiendo a veces noticias conservadas por la tradición oral de la Iglesia sobre estos y otros personajes fundamentales para la vida cristiana y el cristianismo naciente. Ni siquiera en este ambiente creacional todos los apóstoles fueron tratados de modo uniforme: Santiago el Mayor es uno de los que aparecen con menos información añadida, acaso porque su vida y acción, e impacto ulterior, se agotó pronto con su temprano martirio. Además de las informaciones bíblicas, parece interesante recoger una gavilla de nuevas ilustraciones sobre este apóstol en los distintos textos que a través del tiempo se ocuparon, no sin cierto deleite, de aclarar y ampliar detalles de su vida y de su muerte y de su veneración posterior. Quedarán fuera de nuestro comentario los textos de predicadores o exégetas que, desde el siglo IV en adelante, sólo parafrasean, o explican alegóricamente, los textos conocidos. Es de notar que las circunstancias que describen muchos de los textos que citaremos no se presentan a la devoción e imaginación de los fieles como sucesivas, en función del tiempo en que se difunden o de la moda, sino que acabaron por coexistir y ofrecérseles como alternativas igualmente válidas e interesantes.

#### SANTIAGO EN LOS LIBROS CANÓNICOS

Santiago el Mayor aparece en los evangelios llamado por el Señor cuando con su hermano y su padre estaba reparando sus redes junto al lago, de Genesareth según los sinópticos, de Tiberíades según el de Juan, noticia también recogida en el evangelio ebionita, llamado de los Doce, que transcribe Epifanio (+403).

Su padre fue Zebedeo <sup>1</sup>. Su madre, a juzgar por su intervención cerca de Jesús para pedirle puestos de privilegio para sus dos hijos, que lo seguían <sup>2</sup>, debía tener familiaridad con el Señor, lo que llevó a que no pocos textos antiguos la relacionaran o con José, o más frecuentemente con María <sup>3</sup>.

---

1. Mat 4,21; Marc 1,21; Luc 5,10.

2. Mat 20,20-23; esta escena es en sí misma muy verosímil, a pesar de que Marc 10,35 la atribuye a los solos dos discípulos, sin intervención materna.

3. Serían hermanas la madre de Jesús, la mujer de Alfeo y la madre de Santiago, aunque el Evangelio del Pseudo Mateo, del siglo III-IV, tan difundido siempre, sólo estima hermanas a las dos primeras, en tanto que Juan 19,25 llama hermanas a la Virgen María y a María de Cleofás.

Todavía los evangelios citan a Santiago en otras ocasiones: él es uno de los tres elegidos para presenciar la resurrección de la hija de Jairo <sup>4</sup>, para asistir en el Tabor a la transfiguración <sup>5</sup>, para acompañar a Jesús en Getsemaní <sup>6</sup>. Algunos de estos pasajes servirán, como era de esperar, a exégetas y predicadores para ponderar el afecto con que Cristo distinguía a este apóstol.

Un rasgo parece caracterizar desde el punto de vista familiar a Santiago: además de hijo del Zebedeo, es hermano de Juan el evangelista, quizás porque, con el paso del tiempo, éste resulta ser mucho más conocido. Esta identificación por su hermano Juan aparece en la literatura tardía (citaremos la Pasión Magna, sobre la que volveremos después, el Breviario de los Apóstoles, de que nos ocuparemos más adelante, y los numerosos derivados de ambas piezas, en que incluiremos la Historia Compostelana). Sin embargo, en Mat 10,15, en la enumeración que allí se hace por parejas de los apóstoles, se define a Santiago como el "hijo del Zebedeo" y a Juan como "su hermano". Muy probablemente este orden se presenta por razón de edad. En todo caso, como escribe Jerónimo <sup>7</sup>, se une a Santiago y a Juan más que por ser hermanos según la carne "porque dejando a su padre corporal siguieron al verdadero padre".

El rasgo temperamental más característico de los dos hermanos (al menos siempre se entendió en este sentido) aparece recogido en el remoquete de Bonaerges, que les aplicó Cristo. Marcos <sup>8</sup> lo explica como significando "hijos del trueno", con referencia a su impetuosidad, bien definida en la conversación con Jesús a raíz de su demanda de puestos en el reino de los cielos, y sobre todo a su terminante declaración, no poco irresponsable, de que bien podrían sobrellevar su propio cáliz. Pero también se deja ver en el arranque con que reclaman castigar con fuego a los samaritanos hostiles <sup>9</sup>, aunque esta propuesta, desmesurada y destemplada, se hizo merecedora de una reprimenda inmediata por parte de Cristo. Tal situación justifica que la reacción de los dos hermanos haya sido silenciada generalmente por los comentaristas <sup>10</sup>. Ningún rasgo especial intenta describir al apóstol Santiago, si se excluye su vehemencia y su perseverancia en la predicación. A estas cualidades se unen otras, fruto de desarrollos retóricos o de recuerdos de algunas de las tradiciones antes mencionadas. En el Códice Calixtino, en la versión de la Traslación que aparece en el Libro 3, se le califica de "santo de admirable poder, bienaventurado por su vida, asombroso por sus virtudes, de ingenio esclarecido, de brillante facundia". También, por su parte, el papa Gregorio Magno <sup>11</sup> piensa en su virtud de la paciencia, acaso ya como consecuencia de las innúmeras leyendas en que aparece con frecuencia el apóstol obteniendo escaso suceso en sus correrías evangelizadoras.

---

4. Marc 5,37

5. Mat 17,1; Marc 9,1; Luc 9,28.

6. Mat 26,37; Marc 14,33.

7. in Mat. 10,1,15.

8. Marc 3,17.

9. Luc 9,54.

10. Resulta curioso que, pese a ello, constituya uno de los Responsorios propuestos en la liturgia del Calixtino, 1, 23.

11. Homilía Evan. 35, adaptada asimismo en el Calixtino.



## SANTIAGO Y OTROS SANTIAGOS

Una de las dificultades que en torno a Santiago se han venido produciendo desde los mismos tiempos apostólicos, es la de que convivieron en el entorno de Cristo varios personajes llamados Santiago (Jacobo). Se planteó el problema de distinguirlos adecuadamente, con diferente éxito, en los propios evangelios. Parece que reduciendo al máximo la cuestión hay que contar con un Zebedaida, que es Santiago el Mayor, y otros dos al menos, un apóstol que suele denominarse Santiago Alfeo, y se distingue del primero por el nombre del padre, y todavía otro Santiago, llamado corrientemente el Justo, y, en otros momentos, hermano del Señor, que será el primer obispo de Jerusalén. Es probable que estos dos últimos, como quieren muchos estudiosos siguiendo las conclusiones tajantes de Jerónimo, sean una sola y la misma persona; pero tal opinión nunca ha quedado clara. En todo caso hay que tener presente que en la literatura extracanónica <sup>12</sup> se aporta una solución al considerar que el otro Santiago era hermano del Señor en cuanto primogénito de un primer matrimonio de José <sup>13</sup>. Sería su pureza de vida la que le habría granjeado la confianza de los apóstoles hasta llegar a designarlo obispo de Jerusalén.

Pero esta solución no salva del todo los obstáculos. Aún mucho más tarde, en el siglo XII, y todavía después, se jugará con el equívoco entre los Santiagos, por lo que no es raro encontrar al Zebedeo confundido con otro, acaso deliberadamente, como hace el autor del sermón *Exultemus* <sup>14</sup> cuando llama a nuestro Santiago “el justo”, lo hace “obispo de los apóstoles”, y le aplica las cualidades que desde Clemente de Alejandría (cuya obra *Dispositiones* aduce como autoridad el escritor) se atribuían a Santiago de Jerusalén: “desde el vientre de su madre fue santo; no bebió vino ni sidra; no subió la navaja por su cabeza; nunca se aplicó potingues; nunca se bañó”. Haciéndose cargo del problema, correctamente establecido, pero sin admitir la solución jeronimiana, sorprende que todavía el autor de otro sermón (*Vigilie noctis* <sup>15</sup>) concluya su exposición del problema con esta frase cómoda: “Quienes llaman a Santiago Zebedeo o a Santiago Alfeo hermano del Señor, están en lo cierto”. Una muestra de esta confusión la encontramos en un pasaje singular de la Historia Compostelana, o Hechos del arzobispo Gelmírez, escrita hacia 1140 <sup>16</sup>: se narra allí la historia de la reliquia de la cabeza de Santiago el Mayor, hallada por “revelación del Espíritu Santo” en una iglesia de Jerusalén por el entonces obispo de Coimbra Mauricio (luego arzobispo de Braga y finalmente antipapa). La roba Mauricio una noche, y cuando secretamente la transporta, un ermitaño le indica que conoce milagrosamente el robo, pero que no se opone, porque “es oportuno que donde está el cuerpo del santo apóstol, esté también la cabeza”. Posteriormente esta reliquia, a través de Carrión de los Condes y de la reina Urraca, llega a Compostela, donde la recibe solemnemente Gelmírez en 1116. Lo más sorprendente de este epi-

12. Protoevangelio de Santiago, 9; Evangelio árabe de la infancia de Jesús, 43.

13. Evangelio del Pseudo Mateo, 41.

14. *Códice Calixtino*, 1, 15. [Véase más adelante en este mismo volumen, cap. 8].

15. *Códice Calixtino*, 1, 2.

16. Hist. Compost. 1, 112.

sodio es que se haya podido cohonestarlo con la insistencia de los textos compostelanos (desde la llamada Epístola del papa León, del siglo X?) en el hecho de que se atesora en Santiago el cuerpo completo del apóstol, con su cabeza (como recogerán incluso leyendas tardías). Es verdad que posteriormente se acabará por identificar la reliquia como cabeza de Santiago Alfeo, desde los tiempos de don Berenguel de Landoria (+1330), que ordena la ejecución de su precioso relicario<sup>17</sup>. Y así siguió, con altibajos, la constante confusión de los dos Jacobos. Más lejos aún, al compararlos, un texto armenio tardío llega a establecer que Santiago Zebedeo “es denominado el grande con preferencia al otro Santiago por tres razones: fue llamado antes que aquél, estuvo más cerca del Señor y recibió de él más confidencias, y fue martirizado el primero”. Acaso al título de “hermano del Señor” no se le daba importancia, aunque tampoco sea de excluir que nos hallemos ante una explicación de que se diga comúnmente Mayor para designar al Zebedeo.

#### ETIMOLOGÍAS Y NOMBRES

La continua y progresiva exégesis bíblica, que se realiza en todos los modos de lectura de los libros sagrados desde el propio siglo II, favorece que nuevas cualificaciones se extiendan al consolidarse el método de hacer etimologías de los nombres bíblicos para explicar la realidad profunda, en el plano histórico, psicológico, salvífico y moral, de los personajes que los llevan. Este método se expande en Occidente gracias a la obra de Jerónimo, que a su vez no hace más que consagrar una actitud exegética que, desde el propio mundo judío, llega a los ambientes cristianos a través de Orígenes de Alejandría, en el siglo III. Dentro de esta orientación vemos cómo se enriquece todo el mundo jacobeo en su proyección ejemplificadora: el nombre mismo de Jacobo, siguiendo la etimología aplicada al patricarca Jacob en función de su propia historia, es explicado como “el suplantador” que se toma ahora siempre en sentido moral, como “el que suplanta los vicios”. En otros casos es interpretado este nombre como “atleta” (así ya desde Orígenes): cabe, pues, explicar por qué este término aparece muchas veces en textos compostelanos, siempre en el giro “atleta de Cristo”, referido tanto a su martirio como al hecho de ser tenido por caballero de Cristo.

Por su parte, en cuanto hijo del Zebedeo, se aplican también a Santiago los sentidos del nombre de su padre, que sería “hostia del Señor”, o bien “el que abandona al diablo fugitivo”. Especialmente este último se emplea como punto de partida para numerosas disquisiciones morales.

Ya hemos tenido ocasión de mencionar la resonancia y valor del sobrenombre de Bonaerges, que se aplicó a Santiago y Juan. Parece que, además de “hijos del trueno”, o de “veloces como el rayo”, como suele explicarse, podría también significar algo así como “rápido en la expresión, en las respuestas”. A través de esta etimología se veía favorecida la atribución a nuestro Santiago de la autoría de la epístola canónica a las doce tribus de Israel (lo que no parece pasar de ser el resultado de la confusión constante con Santiago Alfeo, de que ya se ha hecho memoria). De la misma

17. Díaz y Díaz *et alii*, *Hechos de Don Berenguel de Landoria, arzobispo de Santiago*, Santiago 1983, 158.

manera acabará ponderándose y justificándose de este modo su viva y punzante diatriba contra los judíos, que le atribuyen muchos textos, entre ellos la Pasión Magna. De hecho, esta facilidad para la discusión, y aún para la interpretación de las Escrituras, es un rasgo que recoge a menudo la escasa literatura que se ocupa de Santiago. En función de esta apelación, recordemos que Jerónimo <sup>18</sup> escribe que el nombre de Pedro para Simón y de Boanerges para los hijos de Zebedeo les son dados “por la firmeza y grandeza de su fe”. Más curioso es llamar la atención sobre el juicio que se vierte en una versión armenia tardía (sus manuscritos son todos posteriores a 1500), denominada Nombres de los Apóstoles, la cual habla así de nuestro apóstol: “A causa de su dignidad, de su santidad y de su elevación de espíritu mereció ser llamado hijo del trueno”. Y todavía: “Santiago pidió muchas cosas al Señor relativas al día del juicio y al reino de los cielos”.

#### MÁS NOTICIAS EN LA LITERATURA EXTRACANÓNICA

Fuera ya del estricto ámbito de los evangelios canónicos, y sus consecuencias exegéticas, son de mucha mayor variedad, aunque no siempre de mayor interés, las menciones en la literatura apócrifa. Es un hecho conocido a través de los evangelios que los dos hermanos, Santiago y Juan, se encontraban trabajando en compañía de su padre, con sus redes, cuando fueron llamados por Cristo. No faltan, sin embargo, antiguas interpretaciones que, basándose en el relato de Juan <sup>19</sup>, entienden que Santiago era uno de los dos discípulos del Bautista que dejaron a éste para seguir a Jesús (el otro era Andrés, que luego convenció a su hermano Pedro para que siguiera a Cristo, como a su vez Santiago convenció a su hermano Juan).

Pero dejando de lado esta conjetura de las circunstancias de su vocación, se ha solido deducir que Santiago y Juan eran unos pobres pescadores <sup>20</sup>, como Pedro y Andrés, ignorantes y rudos <sup>21</sup>: Jesús les anuncia que los convertirá en “pescadores de hombres”. Frente a estos puntos de vista, recogiendo versiones que quizás remontan al siglo IV, un texto muy curioso, las *Actas de Santiago* (conocidas por un manuscrito griego del siglo XII) hacen del Zebedeo un rico armador de Galilea, de alta condición, bien relacionado, y con no pocos bienes. Sería en su propia casa, en la que habían recibido al Señor, donde la madre de Santiago y Juan habría planteado (irrogándose la representación de éstos, acaso empujada por ellos, como sugiere Marcos) su preocupación por el futuro de sus hijos. Muerto Zebedeo, su viuda se une a la Virgen María, mientras sus dos hijos resuelven vender sus posesiones, casa y barcos, y con su importe se compran una gran casa en Jerusalén, luego en parte arrendada al pontífice Caifás (lo que explicaría que éste conociera a Juan <sup>22</sup>). En esta misma casa (que sería la que en no pocos textos de los siglos VI-VIII recibe el nombre de Sión) estaría la sala en que permanecían reunidos los apóstoles cuando descendió sobre

18. in Mat. 1,10,4, adobado a su manera en el *Liber sancti Iacobi, Códice Calistino*, 1, 10.

19. Joh 1,37.

20. Cf. Mat 4,21.

21. Cf. Act 4,13.

22. Joh 18,15.

ellos el Espíritu Santo; y en esa misma casa se supone también que habría residido hasta su tránsito la Virgen María. Esta fantástica leyenda, que concluye con el martirio de Santiago según el relato tradicional, desarrolla noticias contenidas en la *Crónica* de Hipólito de Tebas (siglo VII), amplificadas todavía por el monje Epifanio (siglo VIII).

Ya puestos a fantasear lo suyo, cuando se establecen las pintorescas listas de apóstoles célibes y casados (que parecen exclusivas de la tradición armenia) nos encontramos con que, según ellas (todas anteriores al siglo XII) "Santiago y Juan permanecieron vírgenes". Desde el punto de vista de la nueva fe se planteó en algún momento la duda de cuándo y cómo fueron bautizados los apóstoles. Pues bien, ciertos textos, poco frecuentes, pero en versiones griegas y orientales bastante antiguas, suponen que Pedro bautizó a su hermano Andrés, éste a Santiago y Santiago a Juan, consagrando así el orden de presentación usual entre ellos; no faltan otros textos similares en los que estos cuatro se encargan a la vez de bautizar a los restantes apóstoles. Esta teoría confirma la conciencia universal sobre la mayor dignidad, dentro del colegio apostólico, de aquellos cuatro discípulos del Señor.

Quizás merece la pena recordar aquí cómo en el relato del Tránsito de María atribuido a Nicodemo (¿s. X?), cuando la Virgen se prepara a morir, próxima su hora, llegan en una nube varios apóstoles para acompañarla, cada uno del lugar donde predicaba a Cristo. Se dice que Juan el evangelista llega desde Éfeso, y a continuación se dice que con Pedro y Pablo, Andrés, Felipe, Bartolomé y Mateo llegan "Juan el Evangelista y su hermano Santiago". Pero en el *maremagnum* de noticias que compone esta narración, parece que se quiere subrayar tanto el parentesco de los dos apóstoles como la estrecha relación con María y su devoción por ella. En cambio, en el texto asuncionista llamado Libro de San Juan (que se puede situar hacia el siglo IV en su forma primitiva) se dice que llega "Pedro desde Roma, Pablo desde Tiberia, Tomás desde el centro de las Indias, Santiago desde Jerusalén, Andrés, el hermano de Pedro, y Felipe, Lucas y Simón Cananeo, junto con Tadeo, los cuales habían muerto ya, fueron despertados de su sepulcro". Y luego se añade: "También Marcos llegó de Alejandría, junto con los otros venidos cada uno de cada país". Parece en verdad muy extraño que no se mencione nominalmente a Santiago, tratándose de un libro atribuido a Juan el teólogo, a no ser que lo encontremos aquí ya identificado con el otro Santiago, obispo de Jerusalén.

En varias versiones de la historia de Tomás, cuando se reencuentran los apóstoles para distribuirse el mundo con vistas a predicar dignamente el evangelio, Santiago no aparece en la nómina de los reunidos.

En cambio, es curiosa la supuesta coincidencia de los Doce, antes de su dispersión apostólica, para elaborar el Credo que sintetizaría la fe que iban a predicar. Cuando hacia el siglo IX se componen unos sermones pseudoagustinianos, quizás en ambientes francos, sobre este tema, en uno de ellos (sermón CCXL) se escribe después de las intervenciones de Pedro y Juan, *Iacobus dixit: Credo et in Iesum Christum filium eius unicum dominum nostrum*. Más que la afirmación de la divinidad, llama la atención el orden seguido en la atribución (nótese que a Santiago Alfeo le toca el artículo del Espíritu Santo y de la Iglesia Católica). ¿Hay alguna intención en el orden de los apóstoles y en sus formulaciones?

## EN TORNO A SU MARTIRIO

La falta casi completa de noticias referentes a Santiago antes de su ejecución por orden de Agripa, no dejó de subsanarse pronto mediante amplificaciones escasamente representativas para un mejor conocimiento de Santiago. Eusebio de Cesarea (conocido en Occidente por la traducción que hizo Rufino de Aquileya, antes de 400), en su *Historia ecclesiastica*, aumenta un poco los datos bíblicos; y los remite como fiador a Clemente de Alejandría, que tantas antiguas tradiciones nos ha conservado (no siempre probadas, por lo demás). Según una de ellas, que se basa en sus trozos más generales en las *Recognitiones*, se nos dice cómo se había prohibido a los apóstoles predicar a los judíos, pero Santiago, desentendido de tal limitación, “disertaba con el beneplácito de todo el pueblo sobre la resurrección de los muertos”. Luego, Clemente, de nuevo citado por Eusebio<sup>23</sup>, recuerda los últimos momentos de Santiago, que sustancialmente dependen de la narración de los Hechos. Vale la pena que recordemos este antiquísimo texto (que bajo el nombre de *Passio modica* se encuentra transcrito en el *Calixtino*, 1, 4), objeto luego de añadidos, pero que constituye el núcleo de todo cuanto sabemos sobre este episodio. Decía así Clemente: “Pues incluso el que había llevado a Santiago ante el juez para que lo condenaran al martirio, movido por el arrepentimiento, acabó también por confesarse cristiano. Uno y otro fueron llevados juntos al suplicio. Y mientras iban de camino, pidió a Santiago que le concediera el perdón. El apóstol, deliberando un momento: “La paz sea contigo”, le dijo. Y le dio el ósculo. Y luego los dos a la vez fueron degollados”. Esta conversión suprema que logra Santiago va a marcar todas las narraciones posteriores.

En el mundo latino, a diferencia de lo que había ocurrido entre las iglesias griegas, surge luego una leyenda, que amplifica esta noticia de la *Historia* de Eusebio, ilustrando y enriqueciendo la actividad de los tiempos últimos de Santiago. Esta narración de neto corte hagiográfico, es la llamada en el *Códice Calixtino* Pasión Magna para distinguirla de la eusebiana. Tuvo en verdad cierta difusión inicial, después de su elaboración en la región del Ródano, o Norte de Italia, hacia la segunda mitad del siglo V, o poco después. Su prestigio en la Península creció cuando fue recogida entre las otras Pasiones de Mártires (bajo este título se difundió en Hispania al menos desde el siglo VII). Refiere este texto que Santiago “recorría toda la Judea y la Samaría, y entrando en las sinagogas enseñaba siguiendo las Escrituras todo lo anunciado por los profetas que se había cumplido en Nuestro Señor Jesucristo”. El fervor y la sinceridad de sus palabras hacía que “los que solían concurrir a la sinagoga creyeran en Jesucristo por mediación de Santiago”. Por el atractivo de su palabra y el hechizo de su comportamiento y trato, “confiado en el Espíritu Santo destruía todos los argumentos” de cuantos seguían a sus enemigos. Todo parece indicar que el objetivo oculto de la Pasión Magna es luchar contra los magos, y contra los judíos. De aquí el interés de este texto que encaja a Santiago, aprovechando quizás las noticias sobre su capacidad dialéctica, en las tensiones que caracterizan el siglo V. De aquí que la narración se concentre en la lucha, primero mediante un intermediario, luego directamente, entre Santiago y el mago llamado Hermógenes. Éste lanza los demonios contra Santiago, que logra que se vuelvan contra el mago

23. *Hist. eclesiást.*, 2,8,1.

que los había enviado. Tras varios altercados, Hermógenes se convierte, lo que irrita profundamente a los judíos, que sobornan a dos centuriones para que prendan a Santiago. Entonces el apóstol, haciendo gala de un profundo y vario conocimiento de las Escrituras, pronuncia un extenso sermón antijudío, bien construido, que termina por enardecer al pontífice Abiatar, que provoca una sedición que lleva a la condena a muerte de Santiago por parte de Herodes. El encargado de conducirlo al suplicio, al ver que Santiago en tan terribles momentos es capaz de sanar a un paralítico que lo invoca, se convierte; a este "escriba de los fariseos" se le da por vez primera el nombre de Josías. Le pide que se le otorgue el perdón, y "lo haga partícipe del santo nombre". Confiesa, en efecto, la fe de Cristo. Entonces Santiago, como última gracia, pide que le lleven una jofaina con agua y con ella bautiza a Josías, le da el ósculo de la paz y lo signa en la frente. Y así mueren ambos a la vez, decapitados (martirio del apóstol acorde con Hechos, 12,2). Esta Pasión acabó siendo incluida en la colección nombrada de Abdías, acaso producto de algún compilador que vivía en el siglo VI en el mundo merovingio.

La versión que acabamos de parafrasear se corresponde con la más antigua forma de la Pasión, en la que es fácil descubrir los contactos y dependencias con la narración de Clemente. Pero a su vez, esta narración no pareció suficientemente satisfactoria con su final tan condensado, por lo cual el *Códice Calixtino* (1, 9) la amplía a placer. Allí se añade cómo el apóstol todavía solicita del verdugo un tiempo para hacer una larguísima acción de gracias al Señor. Luego, se dispone a la ejecución; de dos golpes es decapitado, pero su cabeza no cae a tierra sino que queda en sus propios brazos, de donde no la puede nadie recoger hasta que llegan sus discípulos. Josías es degollado a continuación. Y aún se añade que hubo un terremoto. Un párrafo final describe a los discípulos recogiendo su santo cuerpo con la cabeza, y trasladando después sus preciosos restos en una nave desde Jerusalén hasta Galicia, en compañía de ángeles, hasta el lugar en que se le venera. Estos añadidos se hicieron sin duda en neto ambiente compostelano.

La Pasión Magna aumenta más y más su prestigio, dando pie a numerosas alusiones y menciones, una de las cuales, especie de paráfrasis bastante minuciosa, la conocemos a través de un himno litúrgico hispánico (*Gaudeat cuncta pia*), que nos ha llegado sólo en fuentes de fines del siglo XV, pero que bien podría hacerse remontar al siglo X, si no antes.

La condición taumatúrgica de Santiago aparece también ponderada en la iglesia copta y etíope, en que los martirologios describen milagros como la curación de la hija de un prefecto llamado Teófilo, al que sigue la conversión de éste, y de muchas gentes como consecuencia de su predicación entre los judíos de las doce tribus. En las recordadas Actas de Santiago el gran milagro del Apóstol es la curación de un ciego, que aparece, bajo nueva forma, en la versión armenia de estas Actas, que veremos luego.

#### PREDICACIONES DE SANTIAGO

Mayor interés revisten las varias noticias tardías sobre su predicación. Además de las referencias diversas de que ya hemos hecho mención, merece recordarse la muy antigua tradición de la reunión de los apóstoles, unos años después de la resurrección de Cristo, para distribuirse el

mundo a fin de llevarle el mensaje evangélico. Probablemente formada poco antes, aparece mencionada por primera vez en un texto griego llamado *Iudicium Petri*; aquí se describen los apóstoles reunidos, sin mencionar a Santiago (siguiendo en ello a Eusebio de Cesarea<sup>24</sup>), acaso porque, ya muerto, no cabía atribuirle ninguna misión. Sólo hacia fines del siglo IV comienzan a enumerarse todos los apóstoles con sus provincias respectivas, con notables variedades en las distintas versiones de esta noticia<sup>25</sup>.

Merece la pena que nos detengamos en estas actividades un momento. Para Doroteo, el Pseudo-Epifanio y el Pseudo-Sofronio, Santiago predica a las doce tribus judías (lo que ha de ponerse en relación con la atribución de la epístola canónica, ya recordada). Para las Actas etíopes de Santiago, predica y hace milagros por Lidia, ciudad de Palestina, y por las regiones limítrofes, como acompañante de Pedro. En el mundo griego faltan leyendas y noticias de este tipo sobre Santiago hasta época avanzada.

En cambio, no parece haber formado parte de la obra de Leucio (siglo II), el famoso y fantástico compilador y amañador de textos, a menudo reputado hereje, ninguna narración en torno a Santiago Zebedeo.

Por razones que se nos escapan, y que pueden tener relación con diferentes tradiciones locales, se unen al repertorio de apóstoles y regiones sendas menciones de sus respectivos lugares de enterramiento. Para varios textos litúrgicos griegos, en que se mencionan fechas y localidades donde se celebran los martirios, yace en Judea, o en Cesarea, sin mayores especificaciones; posteriormente se sitúa su enterramiento en una "ciudad marmárica" (*en tei polei tes Marmarikes*, de donde *Arce Marmarica* ya, en fin, *Arca Marmarica*), lo que tiempo después tendrá largas consecuencias.

En esta nueva línea se mueve el denominado *Breviario de los apóstoles*. Corto texto que presenta sus noticias reducidamente y como sujetas a un esquema; aparecido hacia fines del siglo VI, organiza las diversas tradiciones cuidando de atribuir a cada apóstol su territorio de predicación y el lugar de sus sepulturas, aspecto muy importante porque las iglesias más antiguas computaban como apóstoles mártires solamente a tres, Santiago, Pedro y Pablo, quedándose para tradiciones locales las explicaciones de los restantes casos. Es en este texto donde, por vez primera, se atribuye a Santiago la predicación en Hispania y en las regiones occidentales, y su enterramiento en *Aca Marmarica*. Al difundirse por todo el Occidente en muy poco tiempo esta nueva versión, se favorece el hecho de que ciertas iglesias locales reclamen para sí una predicación de Santiago en ocasión de su viaje a Hispania: así Venecia, Córcega y otros lugares del golfo de Lyon.

La difusión del Breviario supone un acrecentamiento del interés por la distribución sistemática de las regiones del mundo antiguo entre los distintos apóstoles. Prestemos, pues, atención a este tema en relación con Santiago.

24. *Hist. eclesiást.*, 3,1.

25. Fundada quizá en el Ágrafo 1: dice Jesús: "Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea y Samaría e incluso hasta en los confines de la tierra".

Por las vinculaciones que desde su mundo franco mantuvo con la Península, merece la pena que nos refiramos a la forma en que alude a Santiago el poeta merovingio Venancio Fortunato (+609). Recogiendo, sin duda, materiales de alguna de las versiones de Milagros y Hechos de apóstoles (cuyo conocimiento se atestigua en Francia en la obra de Gregorio de Tours *De gloria martyrum*, compuesta hacia 580), escribe en un poema <sup>26</sup>:

“acompañado en su vuelo por el jurisconsulto Pablo  
corre desde la ciudad de Roma el príncipe Pedro:  
llegan juntos a la fiesta llevando sus obsequios  
los dos cuyas cenizas guarda la ciudad cabeza del orbe.  
A la asamblea apostólica que resplandece de luz radiante  
manda a su Andrés la noble Acaya.  
A Juan, distinguido en méritos, la venerable Éfeso  
envía, y a los dos sagrados Jacobos la tierra santa./...”

Todavía, pues, Jerusalén, acaso Palestina, se corresponde con el lugar en que había predicado y yacía Santiago.

Uno de los autores de sermones recogidos en el *Códice Calixtino* (sermón *Vigilie*, 1, 2) en el siglo XII menciona estos mismos versos, cambiando el que se refiere a Santiago; ya no es tierra Santa la que envía a los dos Santiagos, por lo que en su lugar escribe, con excelente centonización:

“Jerusalen entrega a Santiago el de Alfeo.  
Al que van a venerar las gentes, Santiago, hijo de Zebedeo,  
la tierra de Galicia lo envía al cielo estrellado”.

#### SOBRE LA PREDICACIÓN EN OCCIDENTE

Pero es en la iglesia latina donde se multiplican las referencias a la predicación de Santiago. Junto con los otros apóstoles, se extiende una doctrina triple: Santiago el Mayor es autor de la Epístola canónica (de este modo se recoge la idea desenvuelta por la Pasión Magna); predica en Hispania y lugares occidentales; y está sepultado en *A(r)ca Marmarica*. Gracias al Breviario, a lo largo del siglo VII, se produce un cambio notable en las noticias referentes a Santiago. Así, sobre el año 709, Aldhelmo, abad de Malmesbury, y luego obispo de Sherborne, que ya conoce la novísima versión de los hechos, dedica a Santiago un poema, que presidía un altar consagrado a su nombre, en que se lee:

“Aquí Santiago, nacido de padre anciano,  
defiende su excelso altar con su santa guarda.  
Éste, llamado piadosamente por Cristo a la orilla del mar,  
dejaba su propio padre y la curva nave:  
lo primero convirtió con su enseñanza a las gentes hispanas,  
convirtiendo con palabras divinas bárbaras multitudes,  
que antes viejos ritos en apestosos santuarios  
celebraban, ofuscados por las artes del horrendo demonio.  
Muchos signos asombrosos aquí realizó

26. Misc. 8, 5.



que ahora se narran en folios bien escuadrados.  
 A éste brutal Herodes, tetrarca tiránico del reino,  
 ejecutó con cruel muerte abatiéndolo a cuchillo.  
 El padre de los cielos que otorga el triunfo a los santos  
 se lo llevó a las moradas celestiales por sus méritos refulgentes”.

#### NUEVOS TÍTULOS PARA SANTIAGO

Un poeta mediocre, pero de espíritu audaz, que vive en Asturias en tiempos del rey Mauregato (783-788), y que muchos identifican con Beato de Liébana, compuso, en ocasión solemne que desconocemos, acaso la dedicación de una iglesia, un himno en honor de Santiago<sup>27</sup> atormentado y difícil, en que se lee, después de una larga invocación a Cristo y de describir por vez primera en la Península las provincias de los apóstoles:

“Luego los grandes Hijos del Trueno,  
 habiéndolo obtenido por el ruego de su ínclita madre,  
 refulgen ambos con las muestras de su triunfo,  
 rigiendo solo Juan a la derecha Asia  
 y dueño su hermano de Hispania.  
 Al costado benéfico de su claro maestro  
 dispuestos, uno a su diestra el ósculo de paz  
 ofreciendo, el otro a la izquierda su doctrina,  
 ambos, dos veces elegidos prendas del reino,  
 coronados se remontan a la gloria del cielo.  
 Llevado en gloria, repito, al cielo  
 este elegido que padece el martirio  
 de Cristo, el llamado Santiago Zebedeo,  
 cumpliendo debidamente con su rango apostólico  
 vencedor se adueña de los estigmas de su pasión.  
 Pues apoyado firmemente en la ayuda divina,  
 las dañinas iras de los magos, y de los demonios  
 conteniendo, castiga la malicia de sus oponentes,  
 y al final al necio una palabra de vida  
 insigne le da y un corazón que arrepentido acaba por creer.  
 Sabiendo profundamente su deseo, el bienestar  
 corporal pero dudoso que le suplica el enfermo  
 se lo sustituye según en verdad quería por las gracias de la fe;  
 con una señal de paz para la salvación,  
 y con la espada se recogen en la gloria.  
 Oh muy digno y muy santo apóstol,  
 dorada cabeza refulgente de Hispania,  
 sé nuestro protector y natural patrono  
 evitando la peste, sé nuestra salud celeste,  
 aléjanos siempre la enfermedad, las heridas, los males;  
 acompaña favorable y piadoso a la grey a ti confiada,  
 y bondadoso pastor a nuestro rey, al clero y al pueblo,

27. Díaz y Díaz, “Los himnos en honor de Santiago de la liturgia hispánica”, *Compostellanum*, 11 (1966) 457-502 (= *De Isidoro al siglo XI*, Barcelona 1976, 237-288)

para que con tu auxilio disfrutemos de los goces celestes,  
alcanzando los reinos revistamos la gloria,  
y por tí rehuyamos el infierno eterno”.

En este poema se descubre, a la vez, la huella de la Pasión Magna (con su episodio del mago, y la admisión cristiana del ejecutor), del *Breviario de los apóstoles* (con una distribución de provincias que se combina ingeniosamente con la petición de la madre de Santiago a Jesús) y de los milagros de último momento llevados a cabo por el apóstol. Pero sobre todo, dejando de lado recuerdos tópicos en esta clase de himnos, se destaca de modo singularísimo la presentación de Santiago como *mitis pastor* que se encontrará luego a menudo en textos y representaciones, y como patrono y defensor de una grey que parece identificarse con Hispania.

Quizás haya que llegar al siglo XI para que a este título se añada otro. Uno de los milagros atribuidos a Santiago <sup>28</sup>, nos cuenta cómo, días antes de la conquista de Coimbra por Fernando I de León (que tuvo lugar el 9 de julio de 1064), un obispo griego, de nombre Esteban, que llevaba vida de penitencia ante la iglesia de Santiago en Compostela (años antes de iniciarse la actual basílica), se permitió recriminar destempladamente a unos lugareños, que iniciaban su oración invocando así al apóstol: “Santiago, buen caballero”. El obispo insistió ante ellos en que Santiago era un pescador, no un caballero. El apóstol, la noche siguiente, “engalanado con vestiduras blanquísimas y revestido de armas militares más brillantes que rayos de sol, convertido casi en un caballero” advierte con severidad al obispo: “Esteban, hijo de Dios, que has querido que se me llame no caballero sino pescador, me aparezco a ti así para que no vuelvas a dudar de que soy caballero y campeón de Dios, y que voy delante de los cristianos en su lucha contra los sarracenos”. Presentación, justificación y versión introducen en esta visión un nuevo concepto, Santiago caballero, de consecuencias inesperadas. Parece interesante recoger aquí, como ejemplo, la preciosa descripción que se desarrolla en un lindo poema en que se describe una victoria cristiana contra los musulmanes en tierras de Portugal <sup>29</sup>:

“Cuando el templo del Señor en Jerusalén asediaban los enemigos  
en el cielo aparece por los aires un ejército maravilloso:  
con sus caballos blancos, doradas armas, vestes refulgentes,  
caballeros en defensa de la justa fe.  
Así el poder del Señor y todo un ejército del cielo  
prosiguen una batalla contra los enemigos de la fe.  
Allí fue, donde muchos, los fieles que lo merecían,  
vieron al gran Santiago llevando su bandera”.

28. *Códice Calixtino* 2, 19, junto con otras fuentes historiográficas. [Edición y estudio en Díaz y Díaz, *Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago 1985, 134-143]

29. *Códice Calixtino*, Apéndice.

Lo ven también, como “caballero del invictísimo emperador”, esto es, Cristo, los peregrinos que lo invocan para poder acceder a su sepulcro cuando encuentran a su llegada a Compostela el templo cerrado <sup>30</sup>.

Pronto, como fruto de los ambientes dominantes en esta época, comienza a circular desde finales del siglo XI esta versión de Santiago caballero, con gran fuerza y no sólo a niveles populares. En efecto vemos que en un texto poético, muy bien construido, atribuido a Fulberto de Chartres, que es una farsa previa a una misa en honor del apóstol <sup>31</sup>, se leen estos versos:

“Éste es en verdad Santiago,  
a quien el Señor tanto ama,  
el veterano caballero de Cristo,  
el abanderado egregio,  
y muy honrado en su servivio,  
el apóstol de Galicia,  
el peregrino conocidísimo, merecedor de toda honra,  
maravilloso con sus milagros,  
magnífico en su glosia,  
al que todas las gentes acuden  
los de esta tierra y los de fuera”.

Nos hemos permitido citar toda la estrofa porque en ella apunta, además del tema de Santiago caballero y abanderado de Cristo, otro nuevo, de gran repercusión posterior, el de Santiago peregrino entre peregrinos. Nada tiene de extraño, como se comprende fácilmente, que cuando en el siglo XII llega a su cenit la devoción a Santiago en su sepulcro compostelano, encontremos multiplicadas las referencias a Jacobo, aún si hacemos caso omiso de las dos solas exégesis etimológicas e interpretaciones alegóricas de los pasajes evangélicos que se refieren al Zebedaia.

Pero más allá de las caracterizaciones que arrancan de tales étimos, se van poco a poco fundiendo interpretaciones diversas de la personalidad de Santiago, y de su función sacral. Así se le presenta como “gloria de los Hispanos, abogado de los gallegos, santo por su vida, magnífico por su virtud, ardiente en caridad, precioso por su obras, y jugoso en su discurso” en uno de los sermones (*Celebritas sacratissime*) del Códice Calixtino (1, 5), que lo ve como mensajero de la verdad en este mundo y como pastor de piedad entre el pueblo hispano. Atención especial merece un pasaje del sermón *Festiuitatem* <sup>32</sup> en que se dice textualmente: “nuestro nutricio patrono Santiago, pastor y caudillo (*pastor et dux*) de la gente de Hispania y de Galicia, llamado por el Señor abandonó todos los bienes terrenos”. En esta frase parecen resumirse, por vez primera, las dos nuevas actitudes de Santiago que hemos visto desarrollarse en la Península desde el siglo VIII y el XI respectivamente.

30. *Códice Calixtino* 2, 18, milagro de hacia 1110.

31. *Códice Calixtino* 1, 31.

32. *Códice Calixtino*, 1, 20.

## UNA CURIOSA LEYENDA

Antes de terminar estas notas, parece oportuno aludir aquí a un texto recientemente divulgado: se trata de la Historia armenia de Santiago<sup>33</sup>. Es conveniente recordar que era en una iglesia armenia de Jerusalén donde se rendía culto inmemorial a Santiago, porque allí se veneraba el lugar de su degollación. La Historia de Santiago, transmitida en varios manuscritos, de los que el más antiguo es de 1198, parece inspirada en su conjunto por textos vinculados con el culto compostelano. Santiago, al comienzo de su actividad apostólica, viaja a España, donde predica intensamente, pero "este pueblo bárbaro, impío e inicuo" no lo escucha, salvo una dama de preclaro linaje, que se convierte; y cuando Santiago decepcionado retorna a Jerusalén, ella lo sigue allí en su afán por conocer a la Virgen María y los lugares santos. Ya en Jerusalén, Santiago predica y disputa con Hermógenes: el texto armenio sigue muy de cerca la Pasión Magna. Decapitado el 27 de julio, un ángel recoge la cabeza de Santiago y la deposita ante el otro Santiago, el hermano del Señor. Sus restos, recogidos junto a una columna de mármol, son trasladados milagrosamente por ángeles por los aires con la columna, hasta un pueblo cerca de un río, donde el cuerpo cura a un ciego, por lo que aquellas gentes rinden culto al "dios decapitado", hasta que llega San Pablo, que estaba recorriendo Hispania, y los saca de su error, convirtiéndolos a Cristo. El texto concluye de este modo: "Se dice que este santo apóstol había pedido a Cristo que todos los que vinieran trabajosamente al territorio que le había tocado en suerte y a su santo sepulcro, no sufrieran ningún castigo de pecado, sino que fueran liberados del fuego y los tormentos eternos".

Extraña síntesis y sorprendente mescolanza de cuanto sobre Santiago se había escrito y se vivía en los tiempos antiguos. De este modo, realidades bíblicas, tradiciones a menudo imprecisas, e invenciones resueltas, crean un ambiente en que la exaltación compostelana llegará a notables cotas.

## NOTA BIBLIOGRÁFICA

M.C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI*, Barcelona 1976; id., *Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago 1985; J.N.D. Kelly, *Primitivos credos cristianos*, Salamanca 1980; H. Leclercq, "Jacques le Majeur", en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, VII,2, Paris 1927, 2089-2109; L. Leloir, *Écrits apocryphes sur les Apôtres. Traduction de l'édition arménienne de Venise*, Turnhout 1986 (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum 3-4); *Liber Sancti Iacobi*, ed. W.M. Whitehill, Santiago 1944; R.A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, 3 vols., Braunschweig 1883-1890; R. Plötz, "Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert", en *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 30 (1982) 19-145; A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, BAC, 1975.

33. Reseñada en *Biblioteca Hagiographica Orientalis*, 419.

**LA LEYENDA HISPANA DE SANTIAGO EN ISIDORO DE SEVILLA**

Versión en castellano del artículo “Die spanische Jakobus-Legende bei Isidor von Sevilla”, publicado en *Historisches Jahrbuch*, 77 (1985) 467-476 (Festschrift B. Altaner)

Hace ya años se expresó el homenajeado en contra de la temprana datación de un texto, la llamada *Adbreuiatio Braulii*<sup>1</sup> porque esta obra "habla de la evangelización de España llevada a cabo por medio del apóstol Santiago"<sup>2</sup>. A menudo se dice que en la época de los visigodos hay por lo menos dos testigos de esta leyenda, a saber, Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo. Ambos hablan de la evangelización de España por Santiago, el primero en su libro *De ortu et obitu patrum*, el segundo en los *Commentarii in Nahum prophetam*. Sin embargo, la última obra mencionada no ha sido escrita por Julián, sino por un lejano discípulo suyo, Hugo de S. Víctor<sup>3</sup>, y no sirve de prueba para el conocimiento de la tradición de Santiago en la época visigoda. Quisiera en esta oportunidad hablar del pasaje isidoriano.

El libro *De ortu et obitu patrum* (a partir de ahora citado de forma abreviada como DOOP) corresponde a la primera época de Isidoro y está fuertemente relacionado con el *Liber prooemiorum seu in libros Veteris ac Novi Testamenti*<sup>4</sup>. Desde el siglo XVII discuten los estudiosos sobre la autenticidad de la obra<sup>5</sup>, sobre todo porque en ella aparece una pequeña nota sobre el apóstol Santiago, que según la opinión de los investigadores, era desconocida en el siglo VII. Hay, sin embargo, argumentos a favor de la obra: es transmitida en manuscritos antiguos, de los que la mayoría no ofrecen el nombre del autor, sino sólo el título que es: *Vita vel obitus sanctorum qui in domino precesserunt*, con diversas lecturas y ampliaciones. El nombre de Isidoro no se encuentra explícitamente antes del siglo XII, sino después. Hay que observar, sin embargo, que casi siempre el DOOP sigue al *Liber prooemiorum*, y que no raras veces este libro sí lleva en su título el nombre de Isidoro.

Por otra parte tenemos la *Renotatio librorum divi Isidori* que fue redactada por su discípulo, el obispo Braulio de Zaragoza. Este catálogo posee un gran mérito, como ya ha demostrado De Aldama<sup>6</sup>, porque su autor conocía muy bien la producción de Isidoro, la ordenó cronológicamente y, a veces, describe los libros con palabras extraídas del prólogo de éstos, lo cual demuestra un conocimiento de primera mano. En cuanto al DOOP dice Braulio (añado al lado el prólogo del propio DOOP):

1. En E. Anspach, *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, Madrid 1930, 64; el cual sitúa esta obra en el siglo VIII, data poco exacta.

2. Altaner, *Miscellanea Isidoriana*, Roma 1936, 8.

3. Así Morin, *Revue Bénédictine*, 37 (1925) 404 y A. Wilmart en *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1922, 253 ss. Hay que destacar igualmente que estos comentarios los ofrecen sólo unos pocos manuscritos tardíos, que no dan nunca el nombre de Julián. Asimismo rasgos de estilo en esta obra y en las genuinas de Julián son muy diferentes.

4. Cf. De Aldama, *Miscellanea Isidoriana*, 87 ss.

5. Baronio fue el primero que negó la autoría de Isidoro, cf. Schermann, más abajo nota 13.

6. Ib. 84; Díaz y Díaz, "Isidoriana. I. Sobre el *Liber de ordine creaturarum*", *Sacris Erudiri*, 5 (1953) 148 ss.

Braulio renot. libr.<sup>7</sup>

...de *ortu* et obitu *patrum* librum unum in quo eorum *gesta, dignitatem quoque et mortem eorum atque sepulturam sententiali breuitate subnotauit.*

Isid. DOOP prol. (Migne PL 83, 129)

quorundam sanctorum *patrum* nobilissimorumque uirorum *ortus uel gesta* cum genealogiis suis in hoc libello indita sunt, *dignitas quoque et mors eorum atque sepultura sententiali breuitate notata.*

Las palabras subrayadas por mí coinciden con las del prólogo de Isidoro, de modo que ya no se puede dudar de su autenticidad.

Podemos añadir un nuevo argumento: el procedimiento utilizado en este libro es del todo isidoriano<sup>8</sup>. Me parece completamente correcta la atribución del DOOP a Isidoro. Vamos a analizar ahora más a fondo la noticia sobre el apóstol Santiago.

Consiste en las siguientes indicaciones: noticia sobre la familia (hijo del Zebedeo, hermano de Juan), autoría de la Epístola Católica, evangelización de España y regiones occidentales, decapitación llevada a cabo por Herodes, lugar de sepultura. Nos encontramos aquí con dos dificultades: en primer lugar, la atribución de la Epístola Católica, atribución extraña a Isidoro, que en su libro de los *Proemios* la atribuye, con razón, no a Santiago Zebedeo, sino a Santiago Alfeo<sup>9</sup>. Se ha notado que también en las *Etymologiae* de Isidoro aparece Santiago el Mayor como autor de la Epístola<sup>10</sup>. El pasaje dice así: *Iacobus et Iohannes et Iudas suas scripserunt epistolas*<sup>11</sup>. Pero esta disposición no tiene, a mi parecer, nada que ver con la ordenación de los apóstoles (sería entonces muy natural pensar en Santiago Zebedeo) sino que sigue exactamente el orden de la Epístola en el canon bíblico que el mismo Isidoro utiliza en su descripción de la Epístola en el libro de los *Proemios*<sup>12</sup>. Quisiera todavía señalar que debe tratarse, en este caso, de una contaminación tar-

7. Nos falta una nueva edición del catálogo de Braulio en que se usen todos los manuscritos: sigo el texto del manuscrito León, BC 22 del siglo IX, que representa la tradición del Sur de España (edición de P. Galindo en Lynch-Galindo, *San Braulio, Obispo de Zaragoza*, Madrid 1950, 356).

8. Compárense las observaciones de A. Vaccari en *Miscellanea Isidoriana*, 165 ss.

9. El pasaje dice así: *Iacobus frater domini scripsit unam epistolam ad aedificationem ecclesiae pertinentem...* (proem. 100, Migne PL 83, 178 A).

10. Entre otros el historiador compostelano López Ferreiro, *Historia de la S. A. M. Iglesia de Santiago*, I, Santiago 1898, 71, que por su parte aporta otros antiguos escritores.

11. Isid. orig. 6, 2, 47 ed. Lindsay.

12. Según la edición de Arévalo (de donde Migne PL 83), Santiago cap. 100, Juan, cap. 101-103, Judas cap. 104.



día, o mejor de una interpolación. La segunda dificultad estriba en que habla de la evangelización de España por el apóstol Santiago el Mayor, una información que no se encuentra en ningún otro pasaje, pero que aparece en toda la tradición textual, de modo que debemos tomarla como noticia concreta y auténtica. En su estupendo trabajo Schermann<sup>13</sup> ha probado, como resultado de sus estudios, que se trata en esta observación de una noticia española añadida en el siglo VII. Soy de la opinión, al contrario, que esta noticia de ningún modo procede del siglo VII, sino que fue interpolada a mediados del siglo VIII. Las fuentes utilizadas por Isidoro no dicen nada sobre esta predicación; incluso en la trasmisión hay huellas que denuncian una interpolación: mezcla de construcciones (*occidentalium locorum euangelium praedicauit*<sup>14</sup>), repeticiones (*euangelium praedicauit / lucem praedicationis*). En efecto, la predicación de Santiago Zebedeo entre los judíos, pero no entre los hispanos, está atestiguada en Julián de Toledo, el cual en razón de su formación, vale como testigo prestigioso. He señalado más arriba que Julián no es el autor de los Comentarios sobre el profeta Nahum; hay que decir además que Julián no sabía nada sobre la evangelización de España, sino que pensaba que la llevada a cabo por Santiago había sido la evangelización de algunos judíos<sup>15</sup>. A pesar de la coincidencia de los manuscritos creo que se debe mantener como correcto, en virtud de las fuentes utilizadas por Isidoro y la doctrina de su sucesor Julián de Toledo, que Isidoro no ha escrito la frase tal como se ha transmitido, sino algo así como: *duodecim tribus quae sunt in dispersione gentium lucem praedicationis infudit*<sup>16</sup>, lo que al mismo tiempo coincide con la fuente griega, con la cita de Julián y con la corrección de la expresión, lo que en mi opinión basta para reforzar mi conjetura.

¿A qué es debida esta interpolación? Es difícil de establecer. El *Breuiarium Apostolorum*<sup>17</sup> ofrece un texto semejante, en el que también se trata de la predicación en España. Yo pienso en una leyenda no hispana sino más bien irlandesa, porque el primer pasaje que atestigua la evangelización de Hispania aparece en Aldhelmo<sup>18</sup>. Como lugar de enterramiento aparece en Isidoro

13. Th. Schermann, *Propheten und Apostellegenden*, Leipzig 1907, 256.

14. Así la mayoría de los manuscritos, como se describe más adelante; sólo Monte Cassino 323 que fundamentalmente utilizó Arévalo para su edición ofrece la lectura *gentibus*, otros manuscritos han puesto otra palabra. En época visigótica no son raras estas construcciones, pero sólo en escritores poco cultivados, nunca en Isidoro. Llegan a ser usuales en España en los siglos VIII y IX.

15. Se sabía muy poco de Santiago el Mayor; sobre él escribe Julián: *Iacobus frater Ioannis apostoli hunc ipsum dei filium Iudaeis praedicans Christum nullis annorum opinionibus praecationem suam obnoxiam sentiens, longo tractu testimoniorum diuinorum docuit ea omnia quae praedixerat in domino nostro Iesu Christo fuisse completa* (de comprob. sexta aetatis 2, 13, Migne PL 96, 568A). Las palabras de Julián nos hacen recordar las de Isidoro.

16. Algo así en las fuentes griegas que Scherman, 253-254, ha reunido, por ejemplo: en la recensión EF: "anunció el evangelio de Cristo a las doce tribus de la diáspora".

17. El texto dice: *Iacobus qui interpretatur subplantator, filius Zebedaei, frater Ioannis, hic Spaniae et occidentalia loca praedicat et sub Herode gladio caesus occubuit sepultusque est in Achaia Marmarica. VIII Kalendas Septembris* (así; pero el *Sacramentarium Gregorianum* da correctamente *Augusti*), Schermann, 254.

18. *primitus Hispanas conuertit dogmate gentes*, escribe el poeta. Desgraciadamente no tengo ninguna edición crítica de Aldhelmo a disposición.

*Acha Marmarica*, una *lectio difficilior* que ha sido profundamente modificada por la tradición manuscrita, como se puede ver en mi edición crítica publicada más abajo. En los testimonios más antiguos de la Iglesia compostelana aparece continuamente *Arcis marmoricis*<sup>19</sup>, lectura que en su época fue interpretada como "monumento funerario construido de mármol". En Isidoro aparece *Marmorica* por primera vez en el manuscrito de Verona, Biblioteca Capitular LVI (54) copiado en el siglo IX y en Monte Cassino, Biblioteca de la Abadía 323; después ya en códices de los siglos XI y XII. En lo que concierne a la primera palabra, corresponde el término *arca* al siglo XI; los manuscritos más antiguos presentan las lecturas *aca / ucha / aci / achaia*, que ciertamente derivan de *achia* (o más bien de *acia*, de donde *achi / acha*). Sin duda alguna deben considerarse formas mixtas las lecturas *arcis marmoricis / arca marmorica* en Isidoro. Querríamos también establecer que la localización del pasaje de la sepultura del apóstol Santiago en el transcurso del siglo IX<sup>20</sup> en Compostela nada tiene que ver con el lugar indicado por Isidoro. En cambio, sería de creer que la interpolación supuesta por mí en cuanto a la evangelización de España no es el fundamento de la leyenda hispana, sino más bien que la noticia ha sido interpolada en el texto de Isidoro después de que se difundiera fuera de España la creencia en una predicación de Santiago en la Península, a mediados del siglo VIII, también propagada a partir de estos datos por el Norte de España. Pienso haber establecido que el párrafo del DOOP en que se trata de Santiago el Mayor no sirve de testimonio para la tradición hispana.

Como conclusión presento la edición crítica del texto del capítulo de Santiago. Conozco 30 de los 120 manuscritos copiados, de los que sólo dos se han escrito en España, y además en época tardía, mientras que la mayoría proceden de monasterios irlandeses del continente. Los que yo he colacionado son los siguientes<sup>21</sup>: Vaticano, Barberini lat. 505 f. 106v (B), Palat. lat. 277 f. 50r-v

19. Cf. López Ferreiro, I, 168 ss. Otro tanto en un documento del año 883 (del rey Alfonso III de Asturias), del año 895, del año 952 (rey Ordoño III de León), etc. Sin embargo, leemos en una *Notitia apostolorum ubi requiescunt* que aparece en un manuscrito recién encontrado de la Academia de la Historia de Madrid, de los siglos X u XI: *requiescit corpus eius (es decir Santiago) in Spania in prouintia gallicie loco arcis marmoricis* (publicada por D. Alonso, *Revista de Filología Española*, 37 (1953) 66).

20. La época del descubrimiento del monumento sepulcral de Santiago es incierta; las fuentes antiguas como la *Historia Compostellana* o el *Chronicon Iriense* (ambas de los siglos XI o XII) la sitúan en la época de Carlomagno y Alfonso II, pero esta declaración es debida al deseo de unir a Carlomagno con Compostela, que es, a mi entender, la pretensión del autor del *Codex Calixtinus*. Normalmente se toma el año 813 (así López Ferreiro, II, Santiago 1899, 18 ss.); el documento del rey Alfonso II datado en el año 829, es posiblemente falso o por lo menos parcialmente interpolado, al menos en la indicación cronológica. La tradición literaria pone en relación este descubrimiento con el obispo Teodomiro, cuya lauda sepulcral ha sido encontrada recientemente en las excavaciones de la catedral compostelana, terminadas hace poco; dice así: *in hoc tumulo requiescit / famulus dei Theodemirus / Hiriense sedis episcopus qui obiit / XIII Klds. Nobrs. era DCCCLXXVa*, esto es en el año 847.

21. Tengo que dar las gracias aquí al Dr. F. Unterkircher (Viena), Dr. A. Mundó (Roma), Dr. J. Hillgarth (Mallorca), P. B. de Gaiffier (Bruselas), Dr. K. Müller (Berna), A. Bougard (Arras), Dr. J. Duft (St. Gallen), Dr. Köpfner (Wolfenbüttel), P. Plantain (Cambrai), Y. Vidal (Montpellier), Dr. Hannemann (Karlsruhe), M. Chotin (Metz), Dr. P. Pujol (Urgell), Dr. Bahlow (Kassel), Can. G. Turrini (Verona), P. Fank (Vorau), P. S. Grill (Heiligenkreuz) por la información y colaciones que amablemente me comunicaron de manuscritos para mí inaccesibles.

(R), París Biblioteca Nacional lat. 2824 f. 48r-v (P), Cambrai BP 937 f. 24 (C), Einsiedeln BA 339 f. 301 (E), Kassel BN Theol. 4<sup>o</sup> 10 f. 34v (K), Munich BN CLM 14096 f. 36 (M), Arras BM 764 (739) f. 179v (A), Karlsruhe BN Augiensis CCXXIX f. 110r-v (S), de los siglos VIII-IX; al siglo IX pertenecen los siguientes: Monte Cassino BA 323 f. 15 (T), Verona BC LVI (54) f. 36v, St. Gallen BA 240 f. 70v (G), Munich CLM 3739 f. 23 (Z), Wolfenbüttel Herzog August B Helmstedt 532 f. 70v (W), Bruselas BR 9311-19 f. 55v (U), Viena BN 964 f. 18r-v (Q), Munich CLM 18524b (J), Berna BM 224 f. 159 (D), Turín B del Re Varia 141 (Ñ); en el siglo X se copiaron: Montpellier BU (Escuela de Medicina) 77 f. 30 (F), Wolfenbüttel Herzog August B Würzburg 44 f. 108 (N), Urgell BC Biblia f. 329v (O), París BN lat. 2321 f. 18v-19 (X); al siglo XI pertenecen: París BN lat. 2787 f. 46v (Y), Salisbury BC 157 f. 169 (s), Viena BN 632 f. 6 (f), París BN nouv. acqu. lat. 448 (g); al siglo XII corresponden: Voralp BC Cpl 277 f. 76v (h), Heiligenkreuz BA 78 f. 143 (p), Salisbury BC 88 f. 112 (j), London B Lambeth Palace 76 (r), Cambridge BU Kk. iv. 6 f. 206v (v), Oxford B Bodleiana 391 (q). A otras fechas más tardías pertenecen: El Escorial b. III. 4 f. 21 (a), ç. IV. 23 f. 16 (k), H. III. 3 f. 169v (y). Añádanse todavía San Petersburgo BN Q. I.: v. 15 (signatura antigua) y Hereford BC O. 3, 2, cuyas lecturas a pesar de mi esfuerzo no he podido conseguir. Faltan Metz BP 145, citado por Beeson <sup>22</sup>, que se quemó desgraciadamente durante la segunda guerra mundial (setiembre de 1944), y Viena BN 580, que contiene solamente el prólogo de Isidoro al DOOP, no el texto <sup>23</sup>.

#### [De Iacobo]

Iacobus <sup>1</sup>, filius Zebedaei <sup>2</sup>, frater Ioannis <sup>3</sup>, quartus in ordine <sup>4</sup>, duodecim <sup>5</sup> tribus <sup>6</sup> quae <sup>7</sup> sunt in dispersione <sup>8</sup> gentium <sup>9</sup> [scripsit <sup>10</sup> atque <sup>11</sup> Spaniae <sup>12</sup> et <sup>13</sup> occidentalium <sup>14</sup> locorum <sup>15</sup> euangelium <sup>16</sup> praedicaui et <sup>17</sup> in occasum <sup>18</sup> mundi] lucem <sup>19</sup> praedicationis infudit <sup>20</sup>. Hic ab Herode <sup>21</sup> tetrarcha <sup>22</sup> gladio caesus <sup>23</sup> occubuit <sup>24</sup>. Sepultus <sup>25</sup> in acha <sup>26</sup> marmarica <sup>27</sup>.

1 (qui a) interpretatur suplantator *añaden fa de acuerdo con* Brev. apostol. 2 Zebehdei M. 3 Iohannis (-es M) *escriben casi todos*. 4 ordinem W 5 duodecim M; ad xii *añaden ay*. 6 tribus *escribo con la mayoría*: tribubus PCAGUDFX recientes (*entiéndase*: tribus (*acusativo*.) lucem praedicationis infudit). 7 qui NOÑj. 8 dispersionem QJ. 9 gencium Ū; gentium et *añade* E; *después de* gentium

22. *Isidor-Studien*, Munich 1913, I.

23. Después de la impresión de mi manuscrito pude conseguir gracias a la amabilidad del Prof. Irmischer (Berlín), del Prof. Klewenski (Moscu) y del Prof. Baraschenkow (San Petersburgo), un buen microfilm del manuscrito de San Petersburgo. Las variantes diferentes son las siguientes: 6 tribus 7 qui, 12 ispaniae, 15 *después de* locorum *añade* partum, 20 infundit, 22 tetrarcha, 26 aci, 27 marmorica. Una mano posterior ha añadido: *viii Kald. septem*. El manuscrito fue copiado, sin duda, en Bobbio a principios del siglo IX. Algunas variantes no coinciden exactamente con ningún otro manuscrito. También tengo ahora en microfilm el manuscrito de Hereford: se trata de un códice copiado a finales del siglo X que coincide en parte con el manuscrito Ñ. Tiene las siguientes variantes: 7 qui, 12 hispanie, 22 *tharca*, 25 *sepultusque*, 26 *arca*, 27 *marmorica*. Hay que destacar la lectura *arca*, que, sólo se encuentra posteriormente.

he puesto entre corchetes las palabras siguientes buscando el sentido genuino y el tenor del texto griego. 10 scribit Os; praedicavit h. 11 adque ESGQN; adque in R. 12 Spania QWJ, Hispaniae Yky, Hispaniae AVZFN recc. 13 borra y escribe atque v. 14 occidentalem B, occidentalibus Ffv. 15 locis Ffv; *después de locorum. añaden* gentibus OT habitatoribus X, populis hp. 16 *después de evangelium añaden* populis AN, populo a. 17 *falta en f.* 18 occasu WNXhp. 19 lumen V. 20 infundit AWOsk, effudit hp. 21 Erode M. 22 tetrarchia P, tetarca (th- Ñ) (-rcha GZDOÑ) EGZDOSÑ, thedarca K, thedracad Y. 23 casus G, occisus A, cessus S. 24 *después de occubuit añade et. v; en s falta todo el final, posteriormente puesto en el margen.* 25 sepultusque BPCSGDXÑajr; *después de sepultus(que) añaden* est BSkajrvq. 26 aca B, aci (-ch- y) EFOy, achaia (-gia S, -ya a) RPVZXYSa, arca (-cha k) fhjrvqk. 27 marca B marmari; E, marumrica K, marica WN, marinacari O, armorica Ñ, marmorica TVrvkq (-olica q), marmorea (mor- h) hfp; *en el margen de q se lee: r(equire) ... ac in armarica; in a las últimas palabras son, como en el Sacramentario Gregoriano: VIII Klds. Augusti.*

[Esta hipótesis suscitó los siguientes comentarios, de los que se deduce que hay que pensar que remonta al propio Isidoro la noticia de Santiago. Esto, que se deriva del método de trabajo isidoriano, no tuvo en un primer momento ninguna consecuencia llamativa. En las páginas siguientes, tomadas de Bischoff, Chaparro y Dolbeau, puede verse cómo la crítica va evolucionando con nuevos datos hacia la responsabilidad de Isidoro mismo en la difusión, a partir de fuentes anteriores, del capítulo antes editado.]

B. Bischoff\*

#### LA DIFUSIÓN EUROPEA DE LAS OBRAS DE ISIDORO DE SEVILLA

La difusión del *De ortu et obitu patrum*, junto con los *Prooemia*, podría representar, a pesar de ser un poco anterior, un paralelismo realmente exacto con el transcurso de la expansión del interpolado *Liber de natura rerum*. M. C. Díaz y Díaz ha defendido la tesis de que la noticia dada de forma unánime por los manuscritos sobre la misión de España por medio de Santiago el Mayor (capítulo 100) es una interpolación irlandesa de mediados del siglo VIII. Lathcen, Aldhelmo y Beda conocieron el libro; si fue con la noticia legendaria o no, no consta. El manuscrito más antiguo, San Petersburgo, Bibl. Nac., *Q.v.I.15*, es del Suroeste de Inglaterra del siglo VIII. Salvo en las islas, el librito se expandió de forma notable en el siglo VIII por el Norte de Francia. La composición del manuscrito italiano más antiguo, Vaticano, *Pal. lat. 227* (¿del Norte de Italia? ¿de Roma? ¿de mediados siglo VIII o posterior?) puede mostrar conexiones irlandesas y así apoyar la tesis de un arquetipo irlandés de la difusión completa del texto. Sin embargo, un manuscrito escrito antes del 850 en parte en escritura insular celta, en parte en escritura híbrida de Gales, Cornualles, o de la Bretaña, *CLM 14096*, parece ser una excepción. Muestra justo en el texto del *De ortu et obitu patrum*, en uno o dos copistas, claras señales de dependencia de un ejemplar español: *israel* se repite junto a *isrl* con *srl* y se abrevia una vez cada una *srahl*, *srhel*, *srhl*; otro tanto pasa con *episcopus* y *epscs* (foll. 37v, 39r). Para la defensa de la tesis de M. C. Díaz y Díaz, de que el relato de la misión sea un suplemento irlandés, la explicación de esta comprobación paleográfica sólo tendría valor por medio de la difícil suposición de que la forma textual irlandesa haya influido en España y de que, después de la transferencia de la versión interpolada a un manuscrito español, lo más tarde a principios del siglo VIII, surgiese en el Oeste de Gran Bretaña o en la Bretaña el códice de Munich. Más fácil es contar con una difusión del texto normalmente transmitido a partir de España y de Irlanda; así claramente, gana de nuevo probabilidad el origen español de la noticia de la misión para el cual señala de nuevo verosímilmente el término *ad quem* más tardío la antigüedad del códice de S. Petersburgo.

\* B. Bischoff, "Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla", *Isidoriana*, León 1961, 317-344.

Sobre la situación de la difusión precarolingia de Isidoro fuera de España y hasta más o menos el año 780 convendría establecer en resumen que la mayoría de las obras, tanto en Francia como en Italia, como en Irlanda e Inglaterra pueden ser comprobadas tanto en manuscritos como en referencias literarias. Esta amplia recepción fue el resultado de un tráfico literario libre a corta y larga distancia, pero también una consecuencia de la catástrofe histórica del año 711.

C. Chaparro\*

EL *DE ORTU ET OBITU PATRUM* DE ISIDORO DE SEVILLA

(p. 19) Por las líneas anteriores cabe afirmar la existencia de razones válidas que hacen pensar que el *De ortu et obitu Patrum*, transmitido por la tradición como de Isidoro de Sevilla, es en realidad el perteneciente a su producción literaria. Sin embargo, con ello no se soluciona en su totalidad el problema de la autoría isidoriana del libro: un nuevo interrogante, formulado de manera muy diversa, pone en tela de juicio la paternidad isidoriana sobre ciertos pasajes o capítulos del *De ortu*. Nos referimos, como es obvio, al problema de las adiciones e interpolaciones, ya planteado desde antiguo y solucionado de diferente forma.

(p. 32-35) Por tanto, Hispania, Galia (o Galatia) y el Ponto son tres lugares adjudicados tradicionalmente a Pedro y Pablo, como recoge el *De ortu*. Estos tres destinos apostólicos -y seguimos desarrollando la suposición esbozada anteriormente- en una segunda instancia, y por influencia del *Breuiarium*, serían adjudicados en el *De ortu* además a Santiago, Felipe y Judas, con lo que estarían doblemente asignados. En la mente del autor del *Breuiarium* se trataría de tres lugares más, que no contradecían otras adjudicaciones, ya que a Pedro en dicho *Breuiarium* se le asigna Roma, y a Pablo se le denomina genéricamente *apostolus gentium*; sin embargo, al ser trasladados esos tres destinos al *De ortu*, de alguna manera contradecían las asignaciones hechas y vendrían a ser repeticiones con cambio de apóstol como destinatario. Y de ahí, creemos nosotros, arranca el hecho de la introducción de tales desarrollos retóricos, que se nos antojan "justificativos" de la necesidad de adjudicar los lugares mencionados a más de un apóstol. Las predicaciones "extrañas" de Santiago en Hispania, Felipe en la Galia y Judas en el Ponto pertenecerían a un nivel de composición posterior, en conexión con la adopción de noticias del *Breuiarium Apostolorum*.

Por lo anteriormente expuesto, se puede afirmar que en la parte concreta del *De ortu*, referida a los Apóstoles, hay indicios de que se dan en su composición dos niveles de información: una base formada por noticias tomadas de los Catálogos griegos, y un segundo nivel, superpuesto a dicha base, con noticias sacadas del *Breuiarium Apostolorum*, que en algunos casos ha dejado huellas palpables en la estructura del *De ortu*. Teniendo en cuenta los datos de la tradición manuscrita en cuanto a las adiciones, y los conseguidos por medio del análisis de los capítulos sobre los Apóstoles, se puede hablar de las siguientes fases en la redacción del *De ortu*:

---

\* C. Chaparro Gómez, *Isidoro de Sevilla: De ortu et obitu patrum*, Introducción, edición y traducción, París (A.L.M.A.), 1985.

a) Hay una primera redacción del *De ortu*, en la que se encuentran ausentes los ocho capítulos (omitidos por un amplio grupo de manuscritos) y un cúmulo de noticias procedentes del *Breuiarium Apostolorum*, así como el cap. 80.

b) En un segundo momento, cercano al arquetipo, pues no ha dejado huellas en la tradición manuscrita, se insertaron en los capítulos referidos a los Apóstoles noticias tomadas del *Breuiarium*; asimismo se incluyó el cap. 80, que se muestra coincidente con la información dada por el *Breuiarium*.

En un tercer instante, se realizó la adición de los ocho capítulos omitidos, referentes a los personajes veterotestamentarios. Dicha adición, como se puede comprobar por las lecturas de los testimonios que aducen los ocho pasajes, se debió realizar en varios puntos y momentos de la transmisión manuscrita.

Según lo anteriormente expuesto, en el caso del *De ortu et obitu Patrum*, se puede hablar de tres momentos esenciales en su composición. Con auténtica garantía, sólo se puede llamar isidoriana a la redacción del *De ortu* correspondiente al primero de estos momentos.

F. Dolbeau\*

#### DOS OPÚSCULOS LATINOS ANTERIORES A ISIDORO DE SEVILLA

La noticia isidoriana de Santiago el Mayor, que ha hecho ya correr tanta tinta, ha salido de una fusión entre el *Breuiarium* y *Epi* (= *Libellus sancti Epiphani...priorum prophetharum*), sin que sea indispensable, nos parece, suponer interpolaciones o diversos retoques redaccionales. Es quizás la discordancia entre sus dos fuentes lo que llevó a Isidoro a suprimir la significación etimológica del nombre *Jacobus*.

---

\* F. Dolbeau, "Deux opuscules latins, relatifs aux personnages de la Bible et antérieurs à Isidore de Séville", *Revue d'Histoire des Textes*, 16 (1986) 109-110.

*Breuiarium*

Iacobus qui interpretatur subplantator, filius Zebedei, frater Iohannis; hic Spaniae et occidentalia loca praedicatur et sub Herode gladio caesus occubuit sepultusque est in Achaia Marmarica octauo kalendas augustas.

*Epi, 27*

Iacobus qui interpretatur iustus, filius Zebedei, frater Iohannis. Hic Spaniam et occidentalia loca predicauit XIIcim tribubus que in dispersione sunt, et sub Erode tetrarcha gladio cesus occubuit VIII kal. aug. sepultusque est in archa marmorica.

## Doop I, 70

Iacobus, filius Zebedei, frater Iohannis, quartus in ordine; duodecim tribubus, quae sunt in dispersione gentium, scripsit atque Spaniae et occidentalium locorum euangelium praedicauit et in occasu mundi lucem praedicationis infudit. Hic ab Herode tetrarcha gladio caesus occubuit; sepultus in ac(ha) Marmarica.

Se observará de paso que el aprovechamiento simultáneo por parte de Isidoro del *Epi*<sup>1</sup> (profetas) y de *Epi*<sup>2</sup> (apóstoles) prueba que la traducción latina de Epifanio, desde el comienzo del siglo VII, provocaba el interés por los personajes bíblicos. La unidad de *Epi*, puesto que el estudio de las recensiones griegas incitaba a dudas, es, por consiguiente, muy antigua, si no primitiva.



**BREVE PANORAMA DE LA CUESTIÓN JACOBEA**

Publicado en versión gallega de Xosé Chao Rego en *Encrucillada*,  
80 (1992) 509/55-523/69

Tanto en el aspecto histórico como en el sociológico no son escasos los problemas que suscita el culto compostelano a Santiago a lo largo de estos mil ciento y pico de años. Pero con problemas o sin ellos, el hecho de la existencia y del vigor, de la profundidad y la densidad de este culto se imponen al observador, sorprendiéndolo y maravillándolo. Y ello con tanta más fuerza cuanto más alejado se está de cada uno de los momentos que puede interesar analizar críticamente.

## I

Respecto al apóstol Santiago hay unas realidades históricas que no necesitan ser discutidas, por habernos sido transmitidas por fuentes competentes, adecuadas y hasta cierto punto contemporáneas. Y estas realidades pueden reducirse a estas dos principales: el hecho de que, junto con su hermano Juan, perteneciera al grupo de los doce reunidos en torno a Jesús, por llamado de éste (Mat 4,21), o de que fuera el primero de ellos que muriera, por orden de Herodes (Act 12,2), en el año 44 d.C. Ambas noticias, aunque fidedignas, no han satisfecho nunca los deseos de saber más de los cristianos. Aparte de conocer que su padre era Zebedeo, que eran pescadores, que su madre, María Salomé, era ambiciosa respecto al futuro de sus hijos (Mat 20,21), que en el fondo son cuestiones accesorias, nada más se sabe. Eusebio de Cesarea, en su *Historia eclesiástica* (2,10), escrita sobre 285, pero trasladando noticias tomadas de Clemente de Alejandría, sitúa la ejecución de Santiago en medio de unas revueltas populares producidas por una hambruna que intenta aplacar Herodes Agripa, que muere trágicamente. Sobre las noticias conocidas por el texto de Lucas, sólo se indica, en términos imprecisos, y aludiendo a ciertas tradiciones, que Santiago había convertido y bautizado, en el último momento, a uno de sus ejecutores, muerto luego en su compañía.

Pasado el tiempo, cuando ya era costumbre la veneración de los cuerpos santos de los mártires, y sobre los lugares de su muerte se alzaron iglesias, hubo quienes mostraron interés por averiguar dónde reposaban los cuerpos de los apóstoles, columnas de la fe como inmediatos testigos de Cristo (curiosidad tanto más explicable cuanto las diversas comunidades cristianas recordaban y conmemoraban con atención a sus propios mártires). La verdad es que de la mayoría se había perdido todo rastro; de algunos se señalaba el lugar donde alguna tradición, con mayor o menor fundamento histórico, suponía o la muerte (a menudo el martirio) o su enterramiento. No interesa ahondar en el grado de fiabilidad de estas diversas tradiciones locales; pero en algunos casos se presentan indicios que no dejan de tener peso.

El peregrino a Tierra Santa, del siglo V, que conocemos como el Anónimo Placentino (de Piacenza) nos dejó una serie de noticias esqueléticas sobre algunas de las cosas que había visitado en Oriente; entre ellas recuerda haber visto por el Monte de los Olivos en Jerusalén la tumba de Santiago el Mayor. Así pues, existía por aquellos siglos la tradición de un enterramiento de

Santiago allá. Su recuerdo se alargó todavía bastante tiempo, a lo que parece. Y esto es todo lo que sabemos sobre Santiago en los primeros siglos de nuestra era.

Dejemos este breve mundo, tan breve, de las noticias fiables, para considerar otras de carácter distinto. Se inicia la época de las leyendas; entiéndase este término no de manera peyorativa, sino como aquellas explicaciones, debidamente fijadas, en que se aceptan como verdades comprobadas algunos elementos que se apoyan en datos históricos, pero que la fuerza misma de la tradición pudo haber modificado. Pues bien, a comienzos del siglo V, se había ido extendiendo la opinión de que los apóstoles, fieles al mandato de Jesús (Marc 16,15), habían recorrido todo el universo conocido para predicar el evangelio (esto es, habían dado cumplimiento efectivo a lo cantado en el Salmo 18,4: "Hasta las confines de la tierra resonó su voz"). Otros señalaban que cada uno de los discípulos reposaba donde había predicado (porque en la predicación de Cristo había consumido su vida). Pero se trataba de elucubraciones, ajenas a todo fundamento histórico y difíciles de comprobar, aunque simpáticas y atractivas.

En el siglo VI probablemente, en una región que he situado por Marsella, Lyon y Norte de Italia, se compone, con finalidad bien determinada, una pequeña pieza de crítica antijudía, cuyo protagonista es Santiago el Mayor. Se recogen en esta pieza unas actuaciones jacobeanas que concluirán con su ejecución por orden de Herodes Agripa. Santiago, que se había entregado a la predicación cristiana por Judea y Samaría, pronuncia unos discursos duramente antijudíos, que le granjean los odios que forzarán su condena. La antigua tradición, recogida de Clemente por Eusebio, antes recordada, que se conoció en Occidente gracias a la versión latina que de su Historia había hecho Rufino a fines del siglo IV, se concreta aquí en que uno de los verdugos se convierte, Jacobo lo acepta en la fe de Cristo, y comparten el martirio: el personaje se llamaba Josías. En esta narración denominada usualmente *Passio magna* de Santiago (que se da como escrita contemporáneamente a los sucesos) se introduce un campo concreto para la predicación y las circunstancias del martirio de Santiago, con desconocimiento de otras leyendas.

Hay que aguardar un poco más, a finales del siglo VI, o comienzos del siglo VII, para encontrarnos con un opúsculo griego, traducido hacia 625 al latín, que va a representar un cambio sustancial en dos cuestiones que seguían preocupando a muchos fieles devotos. Este llamado Breviario Apostólico (*Breviarium apostolorum*) estaba constituido por unas noticias sucintas, una docena de líneas por término medio, dedicadas a cada apóstol; en tan reducida exposición se recogen los datos principales conocidos por los libros bíblicos, canónicos o no, y por otras fuentes, históricas o no, prestando singular atención a las regiones donde predicara y al lugar en que estaba enterrado cada apóstol. En esta obra Santiago aparece como evangelizador de *Hispania et occidentalia loca*, y sepultado en *Aci marmarica*. La primera precisión se corresponde con la teoría de las denominadas *sortes apostolicae*: los apóstoles para repartirse efectivamente el ecumene se habrían sorteado las distintas regiones, y habrían marchado a cumplir en ellas el mandato de Cristo.

Por vez primera en el siglo VII se encuentra Santiago relacionado directamente con Hispania, su tierra de misión. Y por vez primera se señala, probablemente con un topónimo como

en otros varios casos, el lugar del enterramiento de Santiago; aunque es verdad que la curiosa forma transmitida, mal entendida en todo tiempo, alguien pudo tomarla, seguramente la tomó, no como lugar sino como modo de sepultura.

A partir de este tiempo comienza una nueva fase en cuanto se refiere al apóstol y a Hispania. Inicialmente, cuando comienza a difundirse por la Península el *Breviario*, se adopta ante él una postura de reserva. Acababa de extenderse, y fijarse, una leyenda, con ciertos fundamentos históricos, según la cual por el Sur de la Península habría entrado el cristianismo traído acá por los Varones Apostólicos, siete discípulos de Pedro y Pablo, a los que éstos habrían encargado en Roma de tal misión. Ahora bien, en la segunda mitad del siglo VII, sobre todo en el último cuarto, las relaciones entre la Iglesia de Roma y las peninsulares, deficientes de tiempo atrás, eran muy tensas. Probablemente fue prudente, en tales circunstancias, no dejarse llevar por el entusiasmo hacia una noticia que podría agravar la situación, ya que aminoraba el papel preferente que en la cristianización de Hispania, desde unos dos siglos antes, pugnaba por atribuirse la propia Roma. Sea así o no (y cierto silencio orientado parece confirmarlo en la mente de Julián arzobispo de Toledo), la verdad es que la noticia jacobea no recibió en el siglo VII la acogida que se le va a dispensar poco después.

Una vez que los árabes se enseñorearon de la Península, e incluso se atrevieran audaces a traspasar los Pirineos, las comunidades cristianas de Hispania se encontraron como desamparadas, ya que se habían roto o debilitado los lazos de conexión (política, social, cultural) entre ellas. A esta coyuntura se atribuye comúnmente el desarrollo de una nueva fase en la cuestión jacobea. Se concentra, y precisa, el lugar de la predicación de Santiago al entender, quizás, la expresión *Hispaniae et occidentalia loca* del *Breviarium* como hendíade, que debería interpretarse como "los lugares occidentales de Hispania". Por otro lado, el probable topónimo del lugar de enterramiento se entendió como una circunstancia de la sepultura; deja de estar sepultado "en Aci/a Marmárica", para pensarse que la frase significa "en unas arcas" (y alternativamente, de modo más sorprendente e inexplicable, "bajo unos arcos"). Luego incluso acaba la segunda parte de este sintagma comprendiéndose como "de mármol" (significado que propiamente no admitía el adjetivo del texto del *Breviarium*).

## II

Hacia 830 se produce un hecho histórico que no admite la menor duda. Inducido por el anacoreta Pelayo, que ejercía su penitencia en unas malezas, cerca de San Félix de Solovio (que parece ser lo único habitado del antiguo castro inmediato), el obispo Teodomiro de Iria reconoce un monumento antiguo como la tumba en que reposan los restos del apóstol Santiago. La leyenda ha embellecido este hecho describiendo lo inaccesible del lugar, el desconocimiento de la construcción antigua, así como las consabidas luminarias y músicas de ángeles que siempre acompañan los mensajes celestiales. Se produce así lo que López Alsina ha caracterizado como una *reuelatio*, esto es, la aceptación por parte de Pelayo, y del obispo Teodomiro, de que estaban recibiendo un men-

saje del cielo en que se les comunicaba una nueva maravillosa, la identificación de la sepultura del apóstol. Si hubo fundamentos literarios o sociales para ello no lo sabemos.

En un intento de ofrecer una solución más razonable a esta cuestión, se ha negado recientemente el abandono e ignorancia de la sepultura; como mucho se daría un descuido consecuencia del despoblamiento de la zona, donde, sin embargo, se habría seguido rindiendo culto a Santiago desde los remotos tiempos en que se habría trasladado su cuerpo desde Tierra Santa hasta aquí (lo que acaso explicaría la presencia de un anacoreta en ese lugar). No se puede rechazar del todo tal continuidad de culto, aunque carecemos de testimonios o indicios. Si era Santiago el venerado, no se entiende la tradición del descubrimiento, que parecería una especie de fraude; si no era Santiago, se traslada el problema al tener que justificar el cambio de la devoción: llegaríamos al mismo punto, sólo que con más complicaciones.

Sólo nos consta, y es suficiente, que a partir de esta fecha estos personajes, y luego su entorno, incluso el rey Alfonso II de Asturias, y mucha gente más, aceptó como novedad admirable el hallazgo verdadero e indiscutible de la tumba del apóstol Santiago. Y en este caso, quisiera subrayar con toda fuerza el valor del calificativo *indiscutible*.

De esta identificación arranca toda la gran explosión jacobea. Para explicar con criterios racionales, no siempre válidos, el hecho tan singular y trascendente del descubrimiento, no han faltado ensayos. En primer lugar, la posibilidad de que se hubiera tomado por cuerpo del apóstol una reliquia jacobea, que podría haber llegado desde Mérida, donde se había depositado una (en la primera mitad del siglo VII al tiempo de la consagración de la iglesia de Santa María de aquella ciudad), en medio de otras muchas, como era habitual en aquella época. El traslado de esta reliquia del apóstol, acaso como consecuencia de la caída de Mérida en poder de los musulmanes, habría acabado por originar la interpretación posterior. Ahora bien, ni siquiera es seguro que la aludida reliquia de Mérida perteneciera a Santiago el Mayor: disuade de ello el orden de mención de las reliquias de los distintos santos en la inscripción correspondiente. La tesis, ingeniosa pero insostenible, se debe a Pérez de Urbel, insigne medievalista.

Para otros estudiosos se trataría de una sustitución del objeto de culto. Prescindamos de la peregrina hipótesis de que nos hallaríamos ante una desviación del culto a los Dióscuros, Cástor y Pólux, que como hijos de Júpiter, señor del rayo, acabarían confundiendo con Santiago y Juan, hijos del trueno (tesis debida a Américo Castro). Ha habido otros que han pensado en la transformación de un supuesto culto a Prisciliano, el "doctor" de Hispania, como lo llamaban sus seguidores, también decapitado, en Tréveris, en 385, y luego transportado por sus discípulos hasta la Península, donde era venerado, según nos dice en su *Crónica* su contemporáneo Sulpicio Severo. La tesis, hasta cierto punto avanzada por Duchesne, pero no originalmente suya, resulta curiosa, pero difícil de probar y admitir. En todo caso, el fenómeno (que supondría la continuidad de algún culto de este carácter en Galicia) consistiría en sustituir un patrono y evangelizador por otro, lo que no sería fácil si de verdad se mantenían la devoción y culto, pues serían de esperar voces más o menos airadas de protesta; y de no darse esta continuidad cultural, el problema está en el mismo punto que si no se trata de esta suplantación.

Por descontado que la dificultad reside en hacer compatibles los dos hechos: el martirio en Jerusalén y la pretendida presencia en Galicia de sus restos. Dejando de lado como pura teoría posterior la predicación hispana, ¿cómo explicar que se encuentre enterrado en la Península, en concreto, en lo que ahora se llama Compostela? Esta cuestión acabará por convertirse en prioritaria para admitir sin ambages la presencia compostelana de los restos de Santiago. Que se trata de dos problemas diferentes, y nada correlativos, pese a ciertas interpretaciones anteriores, lo pusieron bien de manifiesto los obispos de la Tarraconense, cuando a finales del siglo X se negaron a reconocer a Cesáreo, consagrado obispo de Tarragona en Compostela, como su metropolitano. Cesáreo reclamaba su sede basándose en el privilegio de iglesia apostólica de que gozaba la de Iria, depositaria del cuerpo de Santiago. Los obispos catalanes niegan este supuesto, porque iglesia apostólica es la fundada directa y personalmente por un apóstol; pero era el caso, argüían, que Santiago había venido a Hispania y a Compostela muerto, no de vivo. El problema de la traslación de sus restos se constituye en la pieza central del problema. Y hay que decir de una vez por todas que este problema carece de solución, porque ni contamos, ni se adivina cómo llegar a contar, con alguna prueba válida de que se realizó esta traslación.

Sin embargo, estos escrúpulos nuestros en conjeturar el modo de llegada a Compostela (hay teorías actuales que no pasan de imaginativos intentos de facilitar su explicación) no desanimaron a miles, millones de devotos que supieron prescindir de esta dificultad. De nuevo tropezamos con un hecho maravilloso si los hay en todo el proceso jacobeo.

### III

Aceptado que la sepultura descubierta en Compostela contiene los restos de Santiago (la mención de discípulos debe ser un recurso para explicar el hallazgo de las tres tumbas de que habla la tradición, y muestra desde sus comienzos cierto paralelismo y cruce con la leyenda de los Varones Apostólicos, ya recordada), hay un hecho histórico que se impone: el éxito y dispersión verdaderamente fulgurante de esta nueva. Otra cosa es pretender explicar por qué, y sobre todo cómo, se llega a esta notable divulgación. No cabe explicarla por la propagación creciente de las leyendas del *Breviarium Apostolorum* (a través de las cuales se aceptaría el desubrimiento compostelano como consecuente y esperable), ya que en este mismo texto se habla de la predicación del apóstol Felipe en las Galias, su parcela, sin que tal conseja mereciera ningún honor especial, hasta el punto de que cuando se trata de buscar orígenes apostólicos también en las iglesias galas surgen leyendas como las de San Dionisio, la de San Eutropio, y otras similares.

Si fuera verdad (y no, como parece, una interpolación algo posterior) la noticia del *Martirologio* de Adón, un monje galo que en el último cuarto del siglo IX recorrió parte de la Península, e incluyó en su repertorio de mártires muchas noticias atinentes a santos hispanos, de que los "huesos de Santiago", enterrados en un rincón de la Península, frente al mar Británico, gozaban de una veneración multitudinaria, tendríamos una comprobación excelente de la suerte corrida por el culto singular que genera el descubrimiento.

En la Península, según muchos autores, dos hechos sobre todo habrían contribuido a esta difusión cultural: una previa devoción a Santiago en Galicia, y quizás en los alrededores de lo que será luego Compostela; y los efectos de un himno litúrgico escrito en su honor. Se piensa, en efecto, que en virtud de una creciente, e inexplicada, devoción popular al apóstol, ya antes del descubrimiento de su sepulcro, éste comenzaría a tener iglesias dedicadas en su honor en Galicia, singularmente en la diócesis de Lugo y aún en las cercanías de esta ciudad. Lo cierto es que, por el momento, no disponemos de pruebas históricas que nos certifiquen de estas advocaciones y patrocinios.

Por lo que hace al himno litúrgico, hay que decir que éste fue compuesto ciertamente en tiempos del rey Mauregato de Asturias (784-788), cuyo nombre y dignidad figuran en el propio himno, que por cierto viene siendo atribuido con escaso fundamento al monje Beato de Liébana. En este himno, escrito por consiguiente casi medio siglo antes de que se descubriese el sepulcro jacobeo, se invoca a Santiago como "cabeza refulgente de Hispania" y "patrono natural" de sus gentes, después de haber recordado la leyenda del sorteo apostólico y de cómo Hispania le tocó a Santiago.

Para muchos estudiosos, tales noticias, aparecidas en un himno usado en el oficio litúrgico correspondiente, habrían convertido a este poema en el gran desencadenante de los movimientos projacobeos que cuajan en el descubrimiento de la tumba. Por desgracia, ni fue tanta la difusión del himno antes del hallazgo de las reliquias, ni era posible que tal texto, atormentado y casi incomprensible, actuara como acicate o catalizador para la invención compostelana. Testimonio precioso de cómo comenzaba a utilizarse y poner en juego la doctrina de la predicación de Santiago, el himno acaso obtuvo su puesto en la liturgia (y aún así en parte, pues propiamente sólo se incorpora al llamado *liber hymnorum*), solamente después de los acontecimientos de la primera mitad del siglo IX, y en virtud de éstos.

Si el himno litúrgico, expresión fervorosa de devoción hacia Santiago, no puede ser considerado punto de arranque del ambiente que desemboca en el descubrimiento, tampoco pueden serlo los célebres Comentarios al Apocalipsis que, anónimos como se nos han transmitido, suelen atribuirse asimismo a Beato de Liébana, y que en todo caso ofrecen unas relaciones profundas con las Asturias de fines del siglo VIII. En esta obra se recoge el esquema completo de las *sortes apostolicae* antes mencionadas, con el obligado recuerdo de la predicación hispana de Santiago. Tampoco de aquí puede derivar la expectación del hecho compostelano ni su justificación. Pero, en cambio, como muestra del impacto de éste, sí que hay que tenerlo muy en cuenta, y no tanto por su registro literario, análogo al del *Breviarium* y del himno litúrgico, sino porque en el primer registro gráfico que acompañó a estos Comentarios desde el momento en que comenzó su difusión manuscrita -situable en 776, según la cronología de su primera versión íntegra- aparece representada la cabeza de Santiago en la Galecia, como su propia parcela (se había ya entendido de la manera final la frase *Hispaniae et occidentalia loca*). Y esta representación gráfica de la región evangelizada por Santiago se continuará, con curiosas imitaciones de diverso tipo, hasta el siglo XII. De todos modos, la calidad de estos manuscritos, su propio tema y su densidad persuasoria no permitirían que estas noticias, y sus mensajes, llegaran más que a círculos limitados de las capas más instruidas. Pensar que ésta es la sola causa de tales efectos parece al menos abusivo e insostenible.



Ahora bien, si todavía puede discutirse respecto al mundo hispano el papel de difusión y propaganda desempeñado por el himno de Santiago en una liturgia que es propia y exclusiva de la Península Ibérica, o por los manuscritos del Comentario al Apocalipsis, de acceso poco común como obra y como contenido, no podemos figurarnos cuáles habrán sido los caminos por los que el entusiasmo -que no sólo conocimiento- que despertó la invención del sepulcro jacobeo se extendió más allá de los Pirineos. Y, sin embargo, es de regiones ultrapirenaicas de las que tenemos constancia de presencia temprana de viajeros en Compostela. El testimonio de la venida, "para orar ante el apóstol", ya en 950, de un ilustre personaje galo, Godescalco, obispo de Le Puy, en el centro de Francia, y la noticia de haber pasado por Compostela un monje innominado de una abadía del Sur de Alemania, que se conserva en una crónica referida al año 930, nos hablan desde muy pronto del impacto producido por la noticia allende los Pirineos, y de la ilusión con que fue acogida.

Quizás sea éste el verdadero motivo de asombro para nosotros.

Nada fácil, pues, hacernos idea clara de como se expandió la noticia compostelana; y menos aún entender por qué mecanismos, religiosos y psicológicos, llegó a interesar a tantas gentes para lanzarlas a un viaje difícil y a menudo insuperable (basta recordar la cantidad de cementerios de peregrinos que encontramos atestiguados a lo largo del camino, y en la propia Compostela), por tierras desconocidas y extrañas. Es muy probable que en la devoción al apóstol Santiago, manifestada en el hecho peregrinatorio, haya desempeñado un papel importante la relación de Santiago con Finisterre, a donde de hecho se extendió muchas veces el viaje de los peregrinos. El contacto con el occidente extremo, con el fin del mundo, donde éste limitaba con el tenebroso océano, entrañaba unas emociones y experiencias que sin duda acicatearon a los devotos jacobeos. Y, sin embargo, no parece admisible que esta circunstancia haya desempeñado un papel tan determinante. El enigma, aún contando con Finisterre, sigue en pie.

#### IV

El hecho de la peregrinación tiene una doble vertiente, como se comprende con facilidad: los que van y vienen a Compostela, y los que reciben a los peregrinos. Es cierto que en Galicia, en el reino de Asturias, debió conmover profundamente la noticia del descubrimiento de los restos de Santiago. Pero este hallazgo tiene lugar en un despoblado -o casi-, que se corresponde con la zona occidental de la ladera de una colina donde asentaba un viejo castro (de nombre desconocido, que bien podría ser o el antecedente de "Castrondouro", o el de "Callobre", viejas denominaciones de calles de Santiago que dan acceso al propio castro). Este castro controlaba un importante cruce de caminos: el que de Sur a Norte constituía la vía romana de Braga a Lugo por Brigantium (La Coruña), esto es, la línea hacia Padrón al Sur, y hacia Órdenes al Norte; el que de aquí arrancaba hacia el Oeste, rumbo por un lado a la Mahía y por otro hacia Finisterre; el que de aquí unía por vías secundarias con Lugo, camino de Arzúa-Melide; el que llevaba hacia el Sureste, a la región de Orense, por el Ulla, camino del Monte Sacro; y el que, finalmente, guiaba hacia Arines al Norte del propio Monte Sacro. Toda una red de calzadas, de múltiples direcciones, se juntaba en este castro, o a sus pies, dando a este lugar una importancia estratégica casi inesperada.

da, que sólo poco a poco, desde finales del siglo IX, por obra y gracia de las donaciones reales, va adquiriendo una fisionomía nueva que acabará dando en la primera ciudad del reino leonés. Aquí se agrupan monjes y clérigos, que, deseosos de santo protagonismo, acabarán disputándose los derechos de cercanía al santuario del apóstol.

Es en función de este santuario donde descubrimos no pocos nuevos interrogantes en torno a la palpitante cuestión jacobea. En efecto, ¿qué fue lo que se descubrió en Compostela en el primer tercio del siglo IX? Resulta llamativa, y sorprendente, la tenacidad con que en todos los documentos de los siglos IX al XI se mantienen, para describir o mencionar la iglesia de Santiago y su lugar, fórmulas que empalman notoriamente con la que antes habíamos visto como peculiar de la noticia del *Breviarium apostolorum* referente al lugar, o modo, del enterramiento. La doble interpretación (de notable divergencia), que se descubre en las variantes que expresan de manera cada vez más inteligible lo que se quiere decir, van desde los primeros tiempos en que se señala resueltamente que se trata de un lugar (*in locum arcis marmaricis/marmoricis*) hasta las formulaciones posteriores que a su vez oscilan entre dos interpretaciones diferentes: Santiago está sepultado “en unas arcas de mármol”, o bien, posteriormente, que lo está “bajo unos arcos de mármol”. Es decir, que poco a poco todo se centra en el hecho mismo del monumento, olvidando entender tal expresión antigua en funciones de topónimo. No sabemos por qué se produce este cambio de explicación.

En todo caso fue esta última interpretación, combinando y sintetizando sarcófagos y bóvedas, la que se impuso finalmente desde mediado el siglo XI. ¿Acaso por reconocimiento interior del propio monumento, que permitiría una identificación más fácil a cuantos se interesaran por el problema? No podemos descartarlo. Pues ya en la más antigua representación gráfica, imaginada, del momento en que Teodomiro reconoce la tumba, se diseña, a comienzos del siglo XII, una cámara recubierta por un arco bajo el cual aparece el obispo, al que acompaña un ángel, revelador, que lo inciensa, y se ven claramente tres sepulcros de distinta categoría: buena prueba de esta novedosa forma de presentar la tradición del *Breviarium*.

El monumento descubierto (haya sido cualquiera su forma y estructura) constituyó pronto el núcleo de los sucesivos templos que se construyeron sobre él para acoger a los devotos jacobeos. Sabemos que hubo una primera iglesita mandada construir por Alfonso II, de la que no se conserva nada más que la noticia; y luego otra más rica y amplia edificada en el último decenio del siglo IX por Alfonso III, que, de acuerdo con los abundantes restos de ella obtenidos en las excavaciones bajo la catedral santiaguesa realizadas en la década de 1950, se tiene por la más vasta, y probablemente más rica, iglesia de su tiempo en la Península. Tal edificio, cuyo aspecto superior sólo se puede conjeturar, resultó destruido en la campaña de Almanzor un siglo después, por lo que hubo de ser trabajosamente reconstruida, no sabemos hasta qué punto, a comienzos del siglo XI. En el último cuarto de ese mismo siglo es derribada a ras de suelo, para proceder a la construcción de la gran iglesia románica que ahora conocemos.

Del monumento o construcción antigua que se encontró en el siglo IX ha quedado bastante poco, por alteraciones sucesivas (sobre las que se ha escrito no poco), lo que causa dificultades a la hora de rehacer la historia interna del santuario jacobeo. Lo único seguro es que en su interior

se han encontrado restos de mosaico, quizás del siglo III-IV, muros y pavimentos antiguos de esos mismos tiempos, cerca de una serie de construcciones romanas que parecen sugerir la existencia de una villa, o algo similar, dentro de cuyo recinto se hallaba el monumento, todo ello en la ladera poniente (como era habitual para las necrópolis) del castro compostelano. Si se tienen en cuenta las obras posteriores al descubrimiento, no parece que todos estos restos hayan estado tan sepultados y ocultos como, al suponerlos totalmente recubiertos de vegetación, sugieren las noticias y leyendas de los siglos IX-XII. De hecho los niveles arqueológicos no están demasiado profundos, lo que reduce la posibilidad de tanta vegetación y tanto abandono.

El problema se acentúa cuando se estudian unos muros de cantería que parecen rodear el conjunto del monumento sagrado, ahora abiertos por Este y Oeste, pero acaso ciegos en tiempos anteriores. Estos muros dan la impresión de proteger, y como comprimir, un pequeño cercado anterior. Probablemente, dada su estructura, quizás no sean anteriores al siglo IX, por lo que se hace de momento más oscura la explicación del conjunto sagrado y su sentido.

Por otro lado, dentro de este monumento, cualquiera que haya sido su verdadera condición, se decía haber encontrado al menos una columna y una tabla de mármol, configurando un altar, que siempre ha sido objeto de especial veneración, como atribuible a los tiempos apostólicos, y que todavía se guarda en San Pelayo de Antealtares. La tabla de mármol parece haber sido originariamente una inscripción romana, luego reutilizada. Aunque no todos los estudiosos convienen en la interpretación de los hechos, todo apunta a que se trata de la inscripción funeraria que quizás campeara en la fachada del monumento o edículo. En buen mármol, cuya procedencia todavía no ha sido analizada, llevó en tiempos una leyenda epigráfica (raída en el siglo XVI, como inconveniente para tal pieza) que, a juzgar por los dibujos antiguos que la remedan, podría ser del siglo II o III d. C.

Que el monumento fue objeto de atenciones y de intentos de reajuste al mismo tiempo, es algo que los análisis arqueológicos (nada exhaustivos) realizados permiten comprobar. Lo que sí parece seguro es que el acceso a los restos debió ser siempre difícil. Desde luego no estaba al alcance de los devotos, que quedaban como obligados a aceptar la presencia del cuerpo santo sin mayores comprobaciones.

Pero aún aceptando, como es de recibo, que hubo razones para identificar los restos encontrados en este edículo como los de Santiago, el clero compostelano cayó pronto en la cuenta de que a los peregrinos había que justificarles, siquiera en atención a los trabajos y penalidades sufridas para llegar hasta Compostela, la presencia de los restos del apóstol. Es muy probable que, fruto de esta conveniencia, surgiera uno de los primeros textos propiamente compostelanos, la llamada carta del papa León, un seudoeπίgrafo que consiste en un breve mensaje en que el supuesto pontífice se dirige a los reyes de los cuatro puntos cardinales para hacerles partícipes del descubrimiento, basado a su vez en una traslación milagrosa del cuerpo desde Jaffa hasta la confluencia del Sar y del Ulla. En este lugar, denominado Bisria (acaso en una especie de sarcasmo pseudoetimológico respecto a la antigua sede de Iria), se produce un raptó maravilloso del cuerpo, que pierden los discípulos que lo acompañaban desde Jerusalén, para encontrarlo a doce millas, en lo que

ahora es Compostela. Para poder ser enterrado allí, las versiones completas de la leyenda probablemente relacionaban la adquisición del lugar de sepultura con personajes de la región, vinculados con el Pico Sacro (quizás recuerdo de la antigua organización administrativa de la comarca, y del papel relevante que en ella jugaban los encargados de la dirección y control de las explotaciones auríferas, abundantes en esta región).

Esta carta, que conocemos en diferentes versiones, sustancial pero no literalmente idénticas, como conviene quizás a textos transmitidos por vía oral, no da detalles sobre el descubrimiento, porque se preocupa de resolver la dificultad de la traslación. Por eso surgieron otros textos, más conformados a los recuerdos vivos en el entorno jacobeo, sobre las circunstancias del hallazgo. Unos y otros se complementan entre sí, constituyendo un conjunto que apenas evoluciona, aunque se muestra susceptible de ciertos embellecimientos y amplificaciones.

## V

Salvado este escollo, y enderezadas las masas de fieles peregrinos a la veneración entusiasta del apóstol, en el siglo XI se produce un cambio espectacular en las actitudes compostelanas. Gentes ingeniosas, con perspectivas muy amplias y no pequeños conocimientos, se aplican a idear nuevas salidas, muy ambiciosas y agresivas, para Santiago. Una de estas ideas geniales es la concepción de la nueva catedral románica, planeada sobre 1070, y comenzada poco después, con soluciones novedosas y un planteamiento original, en lo constructivo, en lo simbólico, en lo funcional y en lo estético. Al mismo tiempo se renueva la idea de la apostolicidad de la iglesia compostelana (todo esto ya posible después del traslado oficial de la sede de Iria a Compostela), con lo que se quiere tenerla por pareja de Roma y de Jerusalén, así como de las restantes sedes patriarcales, título al que, implícitamente al menos, aspiraba Compostela.

Para comprender este intento en toda su dimensión, téngase en cuenta que la novedad de la tesis compostelana consistía en atribuirse la apostolicidad no por haber sido esta iglesia fundada por un apóstol, sino por el hecho de contar con su cuerpo; pues, frente a todos los movimientos que en el siglo VIII difundían la predicación de Santiago en Hispania, la tesis de la evangelización jacobea no se acepta, y aún así tímidamente, en Santiago hasta comienzos del siglo XII. Aquí, la presencia corporal de Santiago relegó esta cuestión de la predicación a un segundo plano; más aún, la más antigua teoría de la traslación prescindía de este hecho, y arrancaba más bien de la interpretación de la Pasión Magna que ya he recordado, con un Santiago que predicaba en Judea y Samaría. Sólo después, cuando vuelve a ponerse en juego la teoría de esta evangelización (no sabemos con qué interés, o por qué razones), se siente la obligación de convertir a Santiago en viajero incesante haciéndolo venir de Palestina hasta Hispania, predicar aquí, retornar a Jerusalén, donde es decapitado, y luego venir de nuevo sus restos para reposar aquí definitivamente.

No acaban aquí las nuevas ideas. Para justificar la pretendida dignidad de la iglesia compostelana, una vez que se está construyendo aquí el templo entonces más grandioso y original de la cristiandad occidental, había que imaginar más títulos de gloria para Santiago. Como discípulo, se afirma que éste sería, en el afecto de Cristo, el primero del colegio apostólico. Ya muy pronto

se había manifestado esta preferencia del Señor: es uno de los tres en el Tabor y en entrar en la casa de Jairo. Pero de estos tres sólo dos habían sido invitados por Cristo a su discipulado teniendo que abandonar no sólo las redes, sino a su padre, lo que dentro de la ley mosaica sería una prueba singularísima de lo que para Santiago representaba el seguimiento de Cristo, dada la cohesión familiar que la ley judía exigía. De los dos hijos de Zebedeo sólo Santiago alcanza, y el primero de los doce, el martirio por Cristo. Si bien es verdad que a Pedro le otorgó el primado, esto fue consecuencia del respeto de Jesús por los años y la condición del que llegaría a ser su vicario. Pero este respeto no obsta a que en el afecto ganara cumplidamente Santiago a Pedro y a todos los demás.

Por otro lado, accediendo simbólicamente a la petición de María Salomé a Cristo para que sentara a sus dos hijos, uno a la derecha y otro a la izquierda (Mat 20,20), resulta que Cristo, representado por su vicario y sucesores asienta en Roma, en el centro del mundo, teniendo a un lado a Compostela, tumba de Santiago, y al otro a Efeso, tumba de Juan; de donde se debía inferir una cierta equivalencia entre estas sedes, al menos entre las dos del mundo occidental. Esta teoría de las tres sedes, muy repetida en textos compostelanos de los siglos XI y XII, planteó no pocas dificultades a los prelados compostelanos por parte de la curia romana, celosa de su total prerrogativa.

Pero formulada explícitamente, o más reservada, esta equiparación (o al menos deseo de emulación) jugó siempre un papel en Compostela: son innúmeros los detalles, a menudo problemáticos, que apuntan a esta imitación de Roma. En efecto, se crean cardenales; se construye una *confessio* detrás del altar mayor; se cubre éste con un baldaquino; se organiza en lo alto de la basílica una capilla del obispo, similar a la capilla papal; se logra un Jubileo, más frecuente que el romano. Día a día, en símbolos y en realizaciones se van encontrando huellas de esta silenciosa, discreta, pero palpable, competencia con Roma

Todos nuestros conocimientos históricos en torno a Santiago se van poco a poco ampliando, aunque es justo decir que los avances son lentos, porque se choca siempre con graves dificultades: la escasez de fuentes fidedignas, o por lo menos de comprensión no ambigua; las inteligentes interpretaciones que se impusieron a través del tiempo en el pasado, con deformación inevitable de los datos; algunas explicaciones de tiempos cercanos, más sentimentales y apasionadas que atenuadas a una recta crítica; el temor, en fin, a que descubrir vacíos, o discutir serenamente ciertas tradiciones, lleguen a socavar los fundamentos de determinadas creencias pluriseculares.

A fin de cuentas, en resumen. No sabemos cómo ni cuándo se operó la traslación de los restos del apóstol a Compostela, si realmente se dio; en todo caso, éste es el centro y raíz de todo el problema jacobeo desde el punto de vista histórico, al que pueden reducirse todos los demás. Que no son pocos. No sabemos bien cómo se engendró en el siglo IX la certeza del descubrimiento de los restos de Santiago, tan viva y profunda que operó el milagro de la expansión (casi inexplicable, humanamente hablando) del culto a Santiago. No logramos entender cuál fue la actitud de la Iglesia hispana ante Santiago, cuando dos siglos largos de devoción popular masiva, y a un apóstol, no la movió a dotar su fiesta de un oficio litúrgico adecuado, siendo así que todavía en el siglo IX se compusieron otros en honor de no pocos santos. No podemos explicarnos cómo se acepta-

ban las versiones de la iglesia compostelana respecto a las reliquias jacobeanas sin que, en la práctica, nadie tuviera acceso a ellas, ni siquiera al túmulo o sarcófago en que se conservarían. Resulta más que difícil hacerse una idea sobre qué conmovió y movió a los espíritus a emprender la peregrinación a Santiago en tal número y con tanto entusiasmo, casi siempre *causa orationis*.

Y muchas más dificultades todavía. Aunque hay que decir, honestamente, que, contra lo que muchos piensan, son estas dificultades las que hacen interesante y apasionante el viejo problema jacobeano. Felices nosotros que podemos gozar a la vez del admirable hecho compostelano y de esta digna inquietud científica.

**EL TEXTO Y LA TRADICIÓN TEXTUAL DEL CALIXTINO**

*Publicado en Atti del Convegno Internazionale di Studi Pistoia e il Camino di Santiago.  
Una dimensione europea nella Toscana medioevale (Pistoia, 28-29 30 settembre 1984),  
Perugia 1987, 23-55*



La feliz circunstancia de que Pistoia posea entre otras maravillas una copia, apenas conocida<sup>1</sup> y por desgracia incompleta, de una versión del llamado *Liber sancti Iacobi*, que tanta importancia ha jugado en el culto de Santiago, me ha animado a presentar en este momento algunas consideraciones que intentan poner de relieve varios de los numerosos problemas que plantea obra tan singular<sup>2</sup>.

## I

Ante todo digamos que se hace imprescindible considerar la denominación de esta formidable composición, que podemos tener con razón como una de las grandes creaciones del siglo XII compostelano<sup>3</sup>, sin que esta afirmación prejuzgue por el momento sobre el origen del libro que estudiamos ahora. Es cosa sabida que en la Catedral de Santiago se conserva desde aquellos tiempos un precioso códice que contiene, como luego veremos, una gran cantidad de materiales atinentes a Santiago, su culto, su prestigio y sus peregrinaciones<sup>4</sup>. Si se trata del prototipo o no de

1. La primera información accesible aparece en el erudito y meticuloso estudio de L. Gai, *L'altare argenteo di san Jacopo nel duomo di Pistoia*, Torino, Allemandi 1984, 33-36. Se trata de un manuscrito del siglo XIII conservado en Pistoia, Archivio Di Stato, *Documenti vari 1*.

2. La bibliografía es abundantísima, aunque de información y orientación muy dispersa; una excelente puesta a punto acaba de darnos K. Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der "Liber sancti Iacobi"*, Wiesbaden (Historische Forschungen, VII) 1984, 207-240.

3. En este tiempo y lugar entendidos con cierta amplitud, hay que situar además obras tan importantes como el Cronicón Iriense (cf. M.R. García Álvarez, *El Cronicón Iriense*, en *Memorial Histórico Español*, 50, Madrid 1963, 1-240) y la Historia Compostelana (véase nota 31), en el plano historiográfico; y el Tumbo A, como concepción y como realización en el aspecto diplomático (para esta materia véase *Los Tumbos de Compostela*, Santiago 1985, con magníficas reproducciones de las miniaturas del Tumbo y unos estudios sobre él). Por otro lado, en el aspecto arquitectónico, hay que contar con la realización de la catedral en que se suma a los aspectos materiales todo un texto cuya lectura comienza a poderse hacer ahora (envío al estudio correspondiente de S. Moralejo en estas mismas Actas). En el aspecto artístico no es menester ponderar la brillante situación creacional de Santiago: aunque no los conservemos bastarían para acreditar la tabla argéntea y el antependium del altar mayor del templo cuyo detalle conocemos bastante bien. En el aspecto urbano, esta época significa la creación de una verdadera ciudad en torno y a costa del culto apostólico: cf. F. López Alsina, "Compostelle, uille de Saint Jacques", en *Santiago de Compostela. 1000 ans de Pèlerinage européen*, Gante (Europalia 1985 Espagne), 53-60. Merecería la pena abordar este estudio de una manera conjunta, intentando descubrir las mentes rectoras y el grado de cumplimiento de sus objetivos.

4. Para simplificar, a pesar de la dificultad de su consulta, nos remitiremos a la edición de W.M. Whitehill, *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago 1944 (= W., seguido de la página); y a la traducción con comentarios de A. Moralejo-C. Torres-J. Feo, *Liber sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago 1951. Un equipo bajo mi dirección se está ocupando de preparar una edición crítica del texto del *Liber*, teniendo en cuenta los principales manuscritos más o menos completos que lo transmiten. Entre tanto, sin embargo, mis referencias textuales se harán a través de la edición de Whitehill, útil aunque afeada por innúmeros errores y erratas (un juicio mucho más duro en la obra de Hämel-De Mandach, cit. nota 18, 17)

tan ingente compilación y cuál sea el sentido y origen de ésta es lo que se ha querido estudiar y resolver desde hace un siglo, de manera científica y seria, poniendo a contribución cuanto se sabe sobre el particular. Para ello se ha comenzado por intentar poner de acuerdo a los estudiosos sobre el nombre que habría que darle, a fin de ir introduciendo progresivamente claridad en la masa de problemas que suscita al tiempo que resuelve. No se trata de una simple cuestión bizantina, ya que a través de la denominación podemos rastrear en ciertos momentos el contenido que progresivamente caracteriza a la obra que va a ocuparnos.

Ya desde sus comienzos el códice de Santiago -y no él solamente, por descontado- nos ofrece el nombre que querían darle sus elaboradores. Allí como epígrafe para toda la obra, en mayúsculas perfiladas, se lee este verso leonino:

*Ex re signatur, Iacobus liber iste uocatur* <sup>5</sup>.

del que se deduce que su nombre habría de ser lisa y llanamente *Iacobus* <sup>6</sup>. En esta denominación ya se encierra todo un programa; el tema único identifica la obra y confirma ante el lector el carácter unitario y orientado de la misma, en tanto que autores y preparadores de los textos pasan a segundo plano, aunque sean tan distinguidos como el papa Calixto al que se van atribuyendo de manera insistente y sospechosa la mayor parte de las piezas del conjunto <sup>7</sup>.

A partir de esta denominación, y acaso para hacerla más acorde con nuestros usos, se ha propuesto repetidas veces otra designación para nuestra obra, la de *Liber sancti Iacobi* <sup>8</sup>, defendida

5. W. 1; fol. 1r.

6. Nombre que mantiene C. Hohler, "A Note on Iacobus", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 35 (1972) 31-80. Lo sigue en esta denominación A. Stones, cit. nota 90. Claro que hay que señalar que los puntos de vista, en este caso, de los historiadores del arte y los estudiosos del texto no pueden coincidir totalmente. Para aquellos el manuscrito de Santiago, al que aplican propiamente el nombre de *Iacobus*, es una realidad tangible, dotada de cierto tipo de iluminaciones y de letras decoradas o floreadas que a la vez exigen un taller competente y que aparece por primera vez en él, y de aquí, de una u otra manera, y con tales o cuales actualizaciones, en las copias a que haremos alusión. Para los estudiosos del texto, como indico arriba, el primer problema que se plantea es hasta qué punto en el manuscrito de Santiago tenemos objetivamente el *Liber*, que sería el que recibiría el nombre de *Iacobus*. *Iacobus, o Liber sancti Iacobi*, que viene a ser lo mismo, designa la compilación en sí, con sus problemas de fuentes, objetivos, ordenación, y revisiones, no su primer gran representante que es sin la menor duda el códice santiagués.

7. Sobre el uso de estos títulos-contenido véase P. Lehmann, *Mittelalterliche Büchertitel*, Munich 1953 (= *Erforschung des Mittelalters*, V, Stuttgart 1962, 61). Sobre Calixto II y las razones para que haya sido escogido como nombre responsable, véase abajo p. 127. Obsérvese, en esta perspectiva, el chocante resultado de que haya acabado su principal manuscrito recibiendo el nombre de Códice Calixtino; véase nota 14.

8. Pero en fol. 1, en el prefacio atribuido al papa Calixto se habla también de *hunc beati Iacobi codicem*, designación que nos permite quizás usar indiferentemente ésta o la otra denominación similar.

en primer lugar por Joseph Bédier<sup>9</sup>, y seguida luego por Whitehill<sup>10</sup>, Meredith-Jones<sup>11</sup>, Hämel<sup>12</sup> y Herbers, mientras que el ejemplar compostelano, de acuerdo con la tradición, sería designado como *Codex Calixtinus*. Pierre David, en cambio, propuso que se diese a la compilación el nombre de *Liber Calixtinus*, atendiendo al hecho de que “en todos los manuscritos las piezas de la compilación se presentan bajo la autoridad de Calixto II”<sup>13</sup>, en tanto que el códice de la catedral de Santiago podría ser denominado simplemente *Codex Compostellanus*, que para no interferir en el análisis de la parte que se atribuye a Calixto II será la designación que utilizaremos casi sistemáticamente en estas notas.

No vamos a atribuir a esta cuestión terminológica más importancia que la que tiene, y ya hemos apuntado; queda para otra ocasión una discusión más por menudo, así como el análisis y valoración de las consecuencias que de sus resultados pueden deducirse, por lo que nos limitaremos ahora a tenerla en cuenta. Por nuestra parte, aún reconociendo unas y otras razones, nos referiremos a la colección de textos como *Liber sancti Iacobi*, del que el *Iacobus* -acaso quizá no siempre identificable en él- sería un momento culminante, aunque no el único. Del *Iacobus* queda un ejemplar singularmente relevante, acaso porque nunca hubo otro, que es el códice de Santiago (*codex Compostellanus*; en el otro sistema terminológico *codex Calixtinus*)<sup>14</sup>, del que derivan otros varios manuscritos conocidos. Por otro lado, del *Liber* tenemos, según parece, sólo testimonios de carácter más secundario.

La investigación sobre esta compilación se inició a fines del siglo pasado cuando Gaston Paris, en primer término, ya en 1865<sup>15</sup>, y Joseph Bédier, en 1911<sup>16</sup>, comenzaron a estudiar una de las piezas incluidas en la compilación del *Liber sancti Iacobi*, la Historia de Carlomagno atri-

9. J. Bédier, *Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste*, Paris 1929 (= 1966), III, 73.

10. Edición citada. Es de señalar que el uso ha quedado prácticamente consagrado en estos términos, aunque no sean muy correctos, gracias a la edición de Whitehill y a la versión de Moralejo-Torres-Feo.

11. C. Meredith-Jones, *Historia Karoli Magni et Rhotolandi ou Chronique du Pseudo-Turpin*, Paris 1936 (= Ginebra 1972), 17 ss.

12. A. Hämel lo utilizó desde una de sus primeras publicaciones sobre el tema (“Aus dem *Liber sancti Jacobi* des Kappitelarchives von Santiago de Compostela”, *Revue Hispanique*, 81 (1933) 378-392); véase su último trabajo *Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Jacobi und des Pseudo-Turpin*, Munich 1950.

13. P. David, “Études sur le livre de Saint-Jacques attribué au Pape Calixte II”, *Bulletin des Etudes Portugaises et de l'Institut français au Portugal*, 10 (1945) 1-41 (nuestra cita allí p. 1); 11 (1947) 113-185; 12 (1948) 70-223; 13 (1949) 52-104.

14. Es de tener en cuenta que en Santiago se viene dando el nombre de Códice Calixtino a este ejemplar; me limito por vía de ejemplo a remitir a A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago*, I, Santiago 1898, 392.

15. En su tesis doctoral *De Pseudo-Turpino*, Paris 1865.

16. La “Chronique de Turpin et le pèlerinage de Compostelle”, *Annales du Midi*, 23 (1911) 425-450; 24 (1912) 18-48; véase además la obra magna citada arriba nota 9.

buida al arzobispo Turpín de Reims, importante por recoger buena parte de las leyendas épicas carolingias. Luego le dedicaron atención fundamental, con estudios de más amplias perspectivas, C. Meredith-Jones, en 1936; Pierre David, entre 1945 y 1949; Adalbert Hämel, entre 1933 y 1950<sup>17</sup>; André de Mandach, en 1965<sup>18</sup>, y Klaus Herbers, en 1984. Numerosos datos y consideraciones figuran en la única versión a lenguas modernas hecha hasta el presente de la compilación, la española, ya mencionada. A estos momentos punteros habría que añadir no pocas reflexiones y puntos de vista de gran interés que se encuentran a menudo en diversos trabajos de los numerosos investigadores que se han ocupado, de una u otra manera, de la literatura concerniente a Santiago o a las peregrinaciones jacobas.

Veamos en primer lugar cuál es el contenido actual del *Liber sancti Iacobi* tal como aparece en el códice compostelano, su más antiguo y completo representante al modo de ver más común.

El códice se inicia con una carta del papa Calixto II dirigida a Guillermo, patriarca de Jerusalén, y a Diego (Gelmírez), arzobispo de Santiago, los tres personajes históricos cuyas datas coinciden poco después de 1120. Notemos aquí que es el papa de Roma el que se dirige a los jefes de las comunidades cristianas de Jerusalén y Santiago<sup>19</sup>.

A continuación aparece un extenso libro sin epígrafe (pero designado como *codex primus* en su *explicit*), cuyo vario contenido podemos denominar un poco superficialmente como una colección de textos litúrgicos, que se nos presentan bajo la forma, incompleta, de una especie de Breviario con los oficios del apóstol Santiago; más de la mitad del texto transmitido está formado por sermones, de extensión desigual, de los que varios construidos como centones de textos patrísticos<sup>20</sup>, destinados a ser utilizados como lecturas de maitines en las fiestas de Santiago, sus vísperas y octavas correspondientes; a ellos siguen unos formularios litúrgicos para las misas de la misma gama de fiestas jacobas<sup>21</sup>, con la particularidad de que algunas de sus piezas presentan el nombre de sus autores, fingido o real, según un hábito poco común en la liturgia romana. Tal uso indica palmariamente que no estamos ante un libro litúrgico, que pudiera ser utilizado en el altar o

17. Véanse las oportunas referencias arriba notas 11-13.

18. A. Hämel, *Der Pseudo-Turpin von Compostela*, aus dem Nachlass herausgegeben von André de Mandach, Munich (Stzb. Ak. W., Phil.-Hist. Kl.) 1965.

19. Parece estarse ahora de acuerdo en que hay dos formas sucesivas de esta carta: la primera constituye un prólogo a solos los libros I y II (véase adelante, p. 119); la segunda, tiene más en cuenta la integridad del *Iacobus* y aprovecha la ocasión para discutir ciertos puntos menores de liturgia, rompiendo así el carácter peculiar de la supuesta carta calixtina.

20. Pero varios de ellos fueron compuestos, sin ninguna duda antes de que se iniciase la compilación, en la propia Compostela, como se deduce del hecho de que los mencione como piezas sueltas el propio prefacio calixtino: citaremos el sermón *Vigilie noctis sacratissime* (W. 11-35) y el *Veneranda dies* (W. 141-176).

21. Notemos que los oficios presentan un máximo de las formas nuevas que se habían extendido por este tiempo, lo que no debe ser una casualidad: prosas, conductos, bendiciones y, sobre todo, farsas. Tampoco puede serlo que los oficios se organicen dentro de una estructura monástica, a juzgar por el número de lecciones y antífonas.

en el coro, sino ante un repertorio literario de textos, acaso reunido más como curiosidad y ensayo que con fines verdaderamente culturales.

El segundo libro (marcado en el *incipit* como *liber secundus sancti Iacobi Zebedei patroni Gallecie*, y en el *explicit* como *codex secundus*) contiene 22 milagros de Santiago, ocurridos, según se dice en el prefacio de este libro atribuido al propio papa Calixto, en todas las regiones de Europa (Galicia, Galia, Alemania, Italia, Hungría, Dacia e incluso *ultra tria maria*)<sup>22</sup>. En este libro, como veremos, se descubren huellas de al menos dos momentos sucesivos en su elaboración final.

El libro tercero (denominado en su comienzo y en el final solamente *liber tercius*) contiene varias piezas distintas, siendo las primeras dos versiones muy diferentes de la traslación de los restos de Santiago<sup>23</sup> hasta Compostela y otras dos cuya relación con el tema anterior no está nada clara: en la primera se ofrece una fantástica justificación de las principales fiestas jacobeanas santiaguistas y en la segunda se habla de las virtudes mágicas del sonido de las caracolas marinas que solían llevarse a sus tierras los peregrinos.

El libro cuarto, que no lleva epígrafe numérico y que al final es simplemente denominado *codex*, contiene la Historia de Carlomagno, del Pseudo-Turpín, sobre la que volvemos luego.

El libro quinto (llamado *Liber V sancti Iacobi apostoli* al comienzo y *codex quintus sancti Iacobi apostoli*<sup>24</sup> al final) ofrece la que viene denominándose Guía del peregrino, y que en realidad es una doble narración, cuya primera parte describe las etapas y vicisitudes del camino, materiales, sociales y devocionales, desde Francia a Compostela, en tanto que la segunda introduce al lector en una minuciosa y exactísima descripción de la catedral de Santiago, sus maravillas y las gracias que allí reciben los devotos.

22. Con esta expresión parece aludirse a Tierra Santa; en relación con Jerusalén, en efecto, tienen lugar los milagros 8-10.

23. Es importante señalar desde ahora que el libro I da la impresión de querer rechazar, o al menos restar crédito, a estas narraciones, que de manera muy impertinente se insertan aquí. En efecto, de darse en alguna parte habrían de aparecer como piezas justificativas de las solemnidades litúrgicas del 30 de diciembre, sobre todo cuando se descubren ciertas huellas de una u otra pieza en algunos de los textos litúrgicos allí incluidos. De otro lado, como comentamos, este libro III, al que no parece aludirse en absoluto en el prefacio, no pasa de ser una especie de cajón de sastre en que se han conservado ciertos textos extravagantes, excluidos de la compilación primera, pero conservados luego por razones que se nos escapan de momento; esto vale sobre todo para los capítulos 3 y 4 de este libro.

24. Prescindo naturalmente del problema de la operación efectuada en el códice en el siglo XVII, probablemente en sus comienzos, en tiempos del arzobispo Sanclemente, y quizás bajo el recuerdo de las presiones que medio siglo antes había ejercido Ambrosio de Morales sobre los canónigos de Santiago, cuando neciamente los incitaba a que destruyeran un libro tan repleto de indecencias. La operación mencionada condujo a que los cuaterniones que ocupa el libro IV fueran separados del códice y encuadernados aparte, procediéndose a continuación a rehacer la numeración de los libros en los *incipits* y *explicitis* correspondientes. En consecuencia, entonces aparece como libro IV la Guía, que era en realidad (y se pueden observar abundantes huellas de la alteración) el libro V de la compilación.

Así concluía el ejemplar compostelano en su primera forma. Y hay que hablar de primera forma porque ahora (en realidad desde pocos años después de su ultimación como manuscrito unitario) aparece ampliado con una colección de apéndices que presentan principalmente himnos y poemas, con su música correspondiente, para ser cantados en los diversos oficios divinos de las festividades santiaguesas; y junto a estas piezas y narraciones, en prosa o verso, de diverso signo, se encuentra otra a la que habremos de referirnos más adelante, una supuesta carta del papa Inocencio que garantiza y certifica la autenticidad de la copia.

Ahora bien, de la misma manera que se han registrado estos apéndices en el manuscrito compostelano, sobre las razones de cuya adición no vamos a extendernos aquí, pero que han sido incorporados a partir de los años en torno a 1170, y aún después, también se han descubierto en el manuscrito compostelano numerosas modificaciones posteriores, cuyo valor y significado varía mucho de unas a otras, y que alcanzan a veces la reconstrucción de folios enteros. Estudios todavía parciales sobre el manuscrito han permitido descubrir la actividad de al menos dos manos correctoras o modificadoras distintas en el propio siglo XII y otras dos en el siglo XIII, responsables de alteraciones de la presentación primaria<sup>25</sup>. Todo incita a pensar que es imprescindible un estudio codicológico serio, a punto de iniciarse, del magnífico manuscrito de Santiago: sólo este análisis nos permitirá descubrir ciertas renovaciones y composturas del texto original que, además, en cada caso, deberá ser comparado con el que ofrecen los restantes testimonios del *Liber sancti Iacobi*. Si desde un punto de vista crítico estas alteraciones tienen importancia, también contribuyen a hacer comprender la permanente actualidad de un texto en el que sucesivas lecturas, o copias, mueven a ir introduciendo retoques de mayor o menor alcance.

Para elaborar la compilación que constituye el *Liber* se ha contado, como ya hemos indicado, con no pocas piezas que circulaban con anterioridad, algunas con notable profusión como es el caso del Pseudo-Turpín, convertido luego en el libro IV del *Liber*<sup>26</sup>; o el del libro II de los milagros, que constituía en el caso de Santiago como en el de tantos otros santos el eje mismo de su

25. Ha insistido mucho sobre ello, y proporcionado datos muy valiosos al respecto, Hämel, cit. nota 12, 15-21; véase también Hämel-De Mandach, cit. nota 18, 13 ss. Hämel inició en aquel trabajo el camino para datar las diversas alteraciones de la forma primera del códice Compostelano fijando el método por el que deben ser tenidas en cuenta las diferentes copias sacadas progresivamente de aquél, tal como indicamos también en el texto. De todos modos, frente a ciertas ligerezas en esta línea, creo que es necesaria gran cautela: de la misma manera que para la fijación de relaciones de manuscritos hay que excluir pequeños elementos variantes, por ejemplo, variantes ortográficas más o menos aisladas, así tampoco pueden aquí extraerse consecuencias de algunas diferencias que a menudo se deben no a imitación puntual sino a hábitos generalizados entre los copistas.

26. Esta parece ser hoy la postura más común, aunque no faltan quienes piensan, siguiendo a Bédier y a David, que el Pseudo-Turpín se compuso como libro IV del *Liber*, y sólo después se independizó y comenzó a circular aislado. De todas maneras, siguen teniendo vigencia las indicaciones que dio al respecto Meredith-Jones, op. cit. nota 11, 62 ss. Entiéndase bien, con todo, lo que queremos decir al señalar que circuló con profusión *antes* de su incorporación: obra escrita antes, e incorporada al *Liber*, obtuvo una difusión independiente de la de éste y anterior a que fuera conocido y se difundiera el texto del *Liber* completo tal como aparecía en la forma del códice Compostelano.

culto y de la devoción de los fieles; o piezas de las que integran ahora el libro III <sup>27</sup>, que nos son conocidas en versiones anteriores, y diferentes, de la que acogió y presenta el *Liber*. Y habría todavía que recordar que ciertos textos, a los que se ha dado, si no la tenían desde sus comienzos, forma de sermón en el libro I, son anteriores a nuestra compilación.

Una atenta lectura de la carta-prefacio atribuida a Calixto II que inicia la obra entera, nos permite descubrir que en el momento de elaborarse esta pieza se tenían en cuenta preferente y casi exclusivamente los dos libros primeros, actuales I y II <sup>28</sup>, a los que sirve de prólogo entre doctrinal y narrativo. Constituía este conjunto un libro de devoción y culto típico, con la particularidad santiagoense del enorme desarrollo otorgado a los textos litúrgicos, cuya desproporción sólo cabe explicar por el deseo y la necesidad de incluir ciertas piezas de valor singular para el culto y el ambiente compostelano como el sermón *Veneranda dies*, al que podemos tener por núcleo orientador y programático de todo el *Liber sancti Iacobi*, que representa ciertos sueños y ambiciones de la iglesia compostelana (aquí, todavía muy larvados) y una interpretación peculiar del hecho jacobeo y de sus consecuencias religiosas (que se propone evitar todo motivo y ocasión de menospreciarlo o desconfiar de él) <sup>29</sup>, muy anterior en data a la compilación como tal y tenazmente enraizado en el viejo culto compostelano, como todavía puede verse por el hecho de que aparezca vinculado con la antigua fiesta de Santiago del 30 de diciembre.

Dejando de lado los múltiples problemas que suscita su extraña composición, a los que hemos aludido de manera rápida anteriormente <sup>30</sup>, no cabe duda de que con el libro III, concebido como una especie de pequeño apéndice de los dos anteriores, tenemos una justificación del santuario compostelano en una doble vertiente, como punto final y definitivo del traslado de los restos del apóstol, y como punto en que confluyen las solemnidades de la iglesia, las previsiones polí-

27. Baste recordar que de la *epistola Leonis* hay testimonios notablemente anteriores a nuestra compilación; véanse mis recientes notas e indicaciones bibliográficas al respecto en "Literatura jacobea hasta el siglo XII", en *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea*, Perugia 1986, 242-247. [En este mismo volumen, cap. 11]

28. Debo llamar la atención sobre las dificultades que plantea todavía la edición de Whitehill, cuando se le presta más confianza de la debida. En W. 4, a propósito de una oración (que figura en I, 27, W. 226) se dice: *require, retro in I<sup>o</sup> codice*. Tal indicación induciría a sospechar que la Carta de Calixto era no prólogo, sino epílogo de los libros I y II. Ahora bien, de *retro* no hay la menor huella en el código Compostelano, ni siquiera en forma de abreviatura que pudiera ser mal interpretada.

29. Quiero señalar que en bastantes manuscritos, sobre los que no es necesario detenerse ahora, las versiones depuradas de la Traslación de Santiago, tal como aparecen en el *Liber*, se presentan como testimonio fidedigno *contra hyberias nenias et aniles fabulas que de beato Iacobo apostolo proferuntur*, de acuerdo con lo que exigía el sermón *Veneranda dies* (Paris, Bibl. Nat., *latin 3088*, fol. 7).

30. Véase arriba p. 117.

ticas del "gran emperador Alfonso"<sup>31</sup> y el entusiasmo de los pueblos. Un lector cuidadoso saca la impresión de que este libro III no está completo o, por mejor decir, no tiene un sentido definido. Probablemente se habría pensado incluir en él otras piezas que le dieran mayor extensión y mayor autonomía, y que proporcionaran, entre otras cosas, un sentido más cabal a la desconcertante inclusión de su último capítulo (*De tubis sancti Iacobi*), cuyo significado se nos escapa. La única manera coherente de entender este libro, al que no se alude anteriormente y que no estaba incluido en la versión que suponía la existencia de los libros I y II precedidos de la carta de Calixto II, es pensar que se trata de una adición en que se ha querido recoger una serie de textos deliberadamente excluidos (¿por razones de la nueva orientación que se quería dar a la devoción jacobea?) de la forma anterior desarrollada en el libro I. De todos modos, subsisten unos leves hilos que relacionan este libro al menos con el primero: alguien ha tenido empeño en conservar las dos principales narraciones sobre la Traslación del apóstol, justificadoras de la existencia de su santuario gallego, y ello a pesar de que su contenido había sido eliminado, en la medida de lo posible, de las piezas retóricas y de las litúrgicas del libro I.

Muy otro es el carácter de los libros IV y V, más imbuidos del espíritu y de la religiosidad de los canónigos regulares, y más en línea con los nuevos ideales caballerescos y de cruzada vigentes en toda Europa desde el último cuarto del siglo XI.

El libro IV plantea problemas de compleja solución, todavía discutida. No cabe duda de que su objetivo es la glorificación de Carlomagno, y que debe estar, al menos en buena parte, en relación con el movimiento que a mediados del siglo XII cuaja en la aparición del culto al emperador. En eso parecen presentarse pocos problemas, porque tanto la exaltación de Carlomagno y de su ejemplo, como la necesidad de apoyar la cruzada en Hispania<sup>32</sup>, para la que se presenta el modelo del primer combatiente por la fe cristiana en la Península<sup>33</sup>, son intenciones que se han podido descubrir netamente en la Historia de Carlomagno. Pero quedan otras cuestiones de más difícil explicación. Los primeros capítulos de esta Historia, tal como aparece en el manuscrito de

---

31. W. 297. Se ha discutido largamente sobre quién puede ser este Alfonso emperador, al que se tiene por fallecido (*bona memoria dignus*); David, con razones de cierto peso, se inclinaba por Alfonso VI, que usó a menudo el título de emperador, lo que situaría la solemnidad recordada aquí en el último decenio del siglo XI, y el texto sería redactado después de la muerte de Alfonso VI en 1106. De todos modos, no podemos excluir, antes al contrario, que tengamos aquí un recuerdo de Alfonso VII el emperador, cuyas relaciones con Compostela son conocidas (y esto a pesar de ciertas reservas que parecen extenderse ahora). Por lo demás la fiesta aquí referida podría ser, con aderezos debidos a la distancia y el escaso recuerdo de lo que la había justificado, la que se describe también de manera similar, aunque con más atención a la realidad, en *Historia Compostellana* I, 66 (p. 123-124 de la traducción de M. Suárez-J. Campelo, *Historia Compostelana*, Santiago 1950): su coronación en 1111 en la catedral de Santiago, efemérides que parece haber dejado otras huellas plásticas (véase S. Moralejo, en *Santiago de Compostela...*, cit. nota 3, 51). [Véase en este mismo volumen el estudio sobre una procesión en Compostela, cap. 9].

32. Este objetivo no se oculta al lector, antes al contrario está manifiestamente expresado en el texto final, atribuido una vez más a Calixto (W. 347-348; Meredith-Jones, cit. nota 11, 251-255; Hämel-De Mandach, cit. nota 18, 100-102).

33. Meredith-Jones, 66 ss.



Santiago, que se recogen luego en los capítulos finales, ofreciéndose así un cuadro cerrado y muy atinado de una nueva orientación, no tienen ninguna relación con la narración carolingia <sup>34</sup>. Recuérdese además que, de los meticulosos estudios de Hämel a propósito de la Historia de Turpín <sup>35</sup>, que necesitan empero una mayor puntualización codicológica y una interpretación más global y precisa, se desprende que el texto original compostelano ha sido revisado y enmendado en numerosos puntos de acuerdo con diversos manuscritos de otras familias distintas, por lo que se encuentra en su estado actual altamente contaminado. Esta contaminación ha tenido que llevarse a cabo en Compostela, acaso desde 1165 y hasta el siglo XIII avanzado, lo que es importante para comprender la vida de nuestro manuscrito y del propio *Liber*. Acaso habría que señalar aún en su forma actual, además de los problemas que para las leyendas carolingias y para el estudio de la épica francesa suscita la difícil historia del Pseudo-Turpín, algunos de sus capítulos jacobeos denuncian una vez más uno de sus objetivos principales, la exaltación de las ambiciones y proyectos de la iglesia compostelana, o al menos de alguna mente privilegiada de ella que supo en un momento dado condensar y formular tales ambiciones y darles un soporte teórico aceptable para los contemporáneos. En este libro, en efecto, se puede ver claramente una valoración de la sede compostelana <sup>36</sup> que intentaba de esta manera buscar en Carlomagno y en el mundo francés un apoyo a sus pretensiones. Tal sería quizás la razón de que se incluyera esta obra en el *Liber*. Pienso que se trata de un episodio más de la política gelmiriana que llevaba por todos los medios a equiparar la iglesia apostólica de Compostela con la de Roma y, en su caso, con las orientales, llámense Éfeso como en este libro en relación con Juan el evangelista, o bien Jerusalén, como ya se insinúa de algún modo en la dedicatoria de la carta prefacio de la compilación <sup>37</sup>.

El libro V es el único que, propiamente hablando, se nos presenta como una típica pieza de propaganda en que todo se hace funcionar con vistas a asombrar al futuro peregrino con las maravillas compostelanas. El propio realismo de la descripción del viaje, sacado de una experiencia personal, no sirve más que de contrapunto a las entusiastas descripciones del templo de Santiago. Todo se mueve en un ambiente de religiosidad popular, contando con el candor y la simplicidad del peregrino que a cambio de un penoso viaje recibe mil gracias divinas a lo largo del camino <sup>38</sup>,

34. El problema subsiste en parte al encontrarse parte de este final en los manuscritos testigos de la versión más antigua según Meredith-Jones, 71; Hämel-De Mandach, 18 ss.

35. Sus puntos de vista han sido expuestos, según notas póstumas, en la obra de Hämel-De Mandach, cit. nota 18, 18-33.

36. Véanse nuevos detalles más abajo, 125-126.

37. Quizás no sea aventurado explicar con esta misma perspectiva el curioso programa iconográfico centrado en la Transfiguración (según Mateo 17,1; Marcos 9,1) que se encuentra en la forma antigua de la puerta de las Platerías de la catedral compostelana; no sólo por razones de relación familiar entra siempre Juan con Santiago, y luego Pedro, sino por cuanto apuntamos arriba. Parece indiscutible que haya que establecer tal relación con nuestros textos.

38. En él pueden de paso visitarse numerosos santuarios, llenos de elementos de devoción. La descripción de las partes del viaje, si se prescinde de la inclusión impertinente de la Vida de san Eutropio de Saintes, abarca las páginas W. 349-370 y 375-376.

y el pasmo a la vista de la incomparable catedral de Compostela y su fastuoso culto<sup>39</sup>. Muchas veces se ha hecho notar que los detalles precisos y numerosos referentes a la parte francesa del camino y de los santuarios, contrastan con la parquedad y seca mención de éstos en la parte hispana. Se ha querido de aquí concluir sin más un origen francés del libro, que es posible pero no necesario. Cabría interpretar los hechos a la inversa, advirtiendo que con ello se quería incitar a eventuales peregrinos francos a emprender un camino que desde sus inicios les ofrecía atractivo especial, en tanto que al final, una vez en la Península, todo convergía en Santiago que se tornaba en esta perspectiva el único objetivo digno y de mayor calidad para la peregrinación.

En el caso de este libro, que arranca de verdaderas notas de viaje, sea cualquiera la patria de su autor, contamos con una fecha bastante precisa para colocar su composición: la situación de las obras de la basílica y su decoración interior tal como se describe aquí corresponde a los años 1125-1130 necesariamente<sup>40</sup>. No pueden por menos de tenerse muy en cuenta las diversas conclusiones a que han llegado de manera progresiva los estudiosos del arte compostelano: la descripción de la basílica que ofrece nuestro libro no está tomada en su integridad de la realidad arquitectónica en el momento en que se compuso, sino que depende al menos en parte de los planos o proyecto que en ese momento determinaba la actividad de los constructores<sup>41</sup>. Ello comporta dos conclusiones interesantes: la primera, que la narración depende de Compostela mucho más de lo que se suponía hasta ahora; y segunda, que el autor tuvo acceso a los planos, lo que nos permite conjeturar que no era una personalidad cualquiera, sino que por el contrario acaso operaba por orden, o al menos con beneplácito, del arzobispo compostelano que le facilitó el conocimiento del proyecto completo de la basílica. Sería un indicio nada desdeñable para imaginar desde ahora una mayor participación de Gelmírez en la elaboración y puesta a punto del *Liber*. Y no cabe argüir que tal dependencia y conocimiento hubiera exigido una actualización en el momento en que se incluyó el texto de este libro V en el *Liber*, ya que tal puesta al día pudo muy bien ser extraña a los intereses del o de los compiladores sucesivos de éste<sup>42</sup>.

---

39. W. 376-389.

40. Interesantes, aunque menos patentes, son los indicios que extrae David, art. cit. nota 13, 13 (1949) 86 ss., sobre las construcciones en Roncesvalles. De todos modos, convienen con el dato deducido del caso compostelano. Es de advertir que no pueden excluirse ciertas adiciones posteriores, en el momento en que se incorpora el libro a la compilación. Entiendo que sólo así se explicaría adecuadamente la serie de fechas de muertes reales que aparecen en el cap. 9, por lo demás no verdaderos sincronismos aunque se presentan como tales (W. 386).

41. Así la descripción de las torres, la previsión de ventanas de la basílica y toda la estructura decorativa de la puerta Oeste (W. 391-392), que no se corresponde con la realidad en ningún momento. Por otro lado, ya se había notado a menudo que al tratar de cosa tan visible como las torres, se aludía a que se estaba en fase de construcción, y que la obra no estaba rematada (*ex his que diximus alia sunt iam omnino adimpleta aliaque adimplenda*, W. 382)

42. Sin contar con el hecho de que en el momento de la compilación ya había muerto Gelmírez y, cuando se refundieron todas las piezas en el *Liber*, ya se preveía un cambio de plan en las obras de la basílica y una nueva disposición para la puerta occidental, modificaciones que no son anteriores a 1165, fecha en que el *Liber* estaba ya con certeza ultimado.

Este dato nos lleva de la mano a plantear la cuestión de la data probable de la compilación, en la que oscilan notablemente los estudiosos. Como fecha máxima tenemos el año 1173 en el que el monje de Ripoll Arnaldo de Monte copió del manuscrito compostelano buena parte de su contenido, dando origen al llamado Calixtino de Ripoll<sup>43</sup>. Todavía podría precisarse que el códice de Compostela estaba ya ultimado unos años antes si aceptáramos que el milagro del año 1164<sup>44</sup> fue narrado y versificado inmediatamente después de acontecido, pues figura en los apéndices añadidos al códice original, a que ya arriba nos hemos referido. Pero los argumentos no son concluyentes, porque hoy por hoy ni siquiera podemos afirmar de manera irrefutable (aunque lo demos por verosímil) que haya sido escrito el códice Compostelano antes de la visita de Arnaldo de Monte.

En la búsqueda de una data se tropieza con otro problema: en una carta atribuida a Inocencio II (1130-1143)<sup>45</sup>, se nos informa de que el códice en que se contiene la obra de Calixto II es ofrecido a la iglesia de Santiago por Aymerico Picaud y dos compañeros suyos. El objetivo de la carta del papa Inocencio es confirmar la autenticidad del manuscrito donado y fulminar la excomunión contra el que intente robarlo durante el viaje de los donantes o después de entregado en Santiago. Se ha señalado más de una vez que los nombres de los cardenales que figuran en esta bula son perfectamente auténticos, y que suponen que se refiera a un año entre 1140 y 1143<sup>46</sup>, ya que no porta otra fecha. Ahora bien, al tratarse de un falso como es, se requería que todos los personajes mencionados hubieran ya muerto para que no fuera descubierta la superchería, lo que nos lleva a los entornos de 1150<sup>47</sup>. En virtud de las conclusiones que se desprenden de tal documento -que aparece al final del manuscrito de Santiago<sup>48</sup>, pero que se encuentra en otras copias del mismo- se deciden por datar la compilación en el año 1140 René Louis<sup>49</sup>, que acepta a Aymerico Picaud no sólo como simple donante del manuscrito sino como responsable de la forma actual del *Liber*, y Klaus Herbers, más cauto en sus puntos de vista, e inclinado en primer término a aceptar como una falsificación estrictamente contemporánea la bula de Inocencio II (que serviría para dar autoridad a un personaje desconocido como Aymerico), y en segundo lugar, sensible a la falta de correspondencia entre ciertos puntos de vista de la *Historia Compostellana* y el *Liber* (lo que exi-

43. Véase más adelante al final de este trabajo.

44. W. 404-405. La presencia en estos apéndices del milagro de 1139 (W. 400-401) no sería probativo más que respecto a la data del libro II, como veremos un poco más abajo.

45. W. 399-400.

46. Véanse al respecto las identificaciones y sincronismos que ha establecido David, cit. nota 13, 10 (1945) 24; 13 (1949) 103.

47. David, 13 (1949) 103.

48. En fol. 221r de la numeración actual.

49. En sus agudas notas publicadas en torno a Aymerico Picaud en *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1948, 80-97.

giría que no hubiera gran distancia en el tiempo de aparición de una y otra obra)<sup>50</sup>. En cambio, no se atreve a darle fecha precisa, pero estima al *Liber* anterior a 1160, Pierre David, que encuentra las últimas adiciones del manuscrito de Compostela datables en torno a 1163 y por descontado anteriores a 1173, fecha de la visita compostelana y la copia del manuscrito por Arnaldo de Monte<sup>51</sup>. Estas consideraciones, y otras del mismo tipo, mueven a la mayoría de los estudiosos a inclinarse por los alrededores de 1150 como data del *Liber*<sup>52</sup>.

Así pues, el problema no es tan simple como pudiera cualquiera figurarse. No nos extraña que todavía no se haya llegado a ninguna conclusión definitiva, aunque ya se han obtenido resultados parciales interesantes. Pondremos un ejemplo que resulta muy significativo para comprender esta dificultad, y para ver cuán necesaria resulta la máxima prudencia en todo intento de llegar a conclusiones, sin obrar a la ligera.

El libro de milagros (libro II) tiene que ser en su configuración actual posterior a 1135, puesto que incluye un milagro de esta data, el que constituye el número trece de la serie. En efecto, el valor ejemplificador y demostrativo de los milagros concluye en una generación si no se fijan antes por escrito y así se divulgan. Mientras no se pruebe lo contrario, un milagro ha de relatarse mientras que viven y son identificables los personajes que en él han intervenido, o bien han de darse datos fiables, tales como una fecha y un lugar bien determinados, para el caso en que los personajes sean desconocidos. A estos principios se atienen siempre todas las series de milagros que conocemos; y naturalmente también los de Santiago. Y ello con independencia de que existan temas comunes, tales como el ahorcado salvado en el último momento, el prisionero o cautivo liberado, y tantos otros<sup>53</sup>. Pues bien, en nuestro caso nos vemos obligados a pensar que la situación actual es ya el resultado de una manipulación, toda vez que tuvo que existir una primera colección de milagros reunida poco después de 1110, fecha en cuyas cercanías se mueven todos los restantes milagros del libro. Sólo luego, y habida cuenta de que las colecciones de milagros eran siempre textos abiertos, es decir, susceptibles de ser ampliados con nuevas narraciones, se incluyó el milagro 13 como una adición posterior. Lo que nos es lícito preguntarnos es si este año-

50. Notemos, sin embargo, a este respecto que en una y otra obra, en las partes que podemos considerar más retóricas, aparecen expresiones y formas oratorias que acercan en grado sumo ambas producciones jacobeanas. Pero el análisis de algunos de estos acercamientos no es de este lugar.

51. *Bulletin des études portugaises*, 13 (1949) 101, en el que ya indica que no quiere extraer consecuencias de la falta de toda indicación sobre la peregrinación del rey de Francia Luis VII en 1154-1155. Más extraña resulta, si la obra hubiera de ser tenida por pieza de propaganda de las peregrinaciones, la ausencia de cualquier noticia sobre el viaje, y muerte en Compostela, del duque de Aquitania Guillermo X, en 1137.

52. Entre 1140 y 1150, como muy verosímil, la sitúa Herbers, cit. nota 2, 47. Véase además el cómodo resumen de argumentos y opiniones que presenta A. Stones, art. cit. nota 90, 205, que por cierto se inclina a dar al manuscrito la fecha más temprana posible, la de 1137 o 1144.

53. Sobre uno de estos temas pueden considerarse las noticias reunidas y comentadas por el llorado B. De Gaiffier, "Un thème iconographique: le pendu miraculeusement sauvé", *Revue Belge d'Archéologie et d'Histoire*, 13 (1943) 123-148.

dido es el que dio pie a que se reordenase la serie de milagros en la forma en que la conocemos actualmente, o si se había decidido actualizar el libro, cuando se estaba comenzando la tarea, ardua, de preparar la compilación del *Liber*, para lo que no cabía otra solución que incluir en él un milagro reciente <sup>54</sup>.

De todas maneras, el trabajo sobre la colección de milagros no se limitó a esta actualización. Un nuevo dato literario viene a complicar más y más el problema: es, en efecto, seguro que, después de reunida y estructurada la serie santiaguista, ha sido objeto de ciertas nivelaciones e interpolaciones que buscaban dar la esperable uniformidad estilística al libro. ¿Cuándo, dónde y por manos de quién tuvo lugar esta manipulación? Si suponemos que todo el libro es posterior a 1135, tales retoques sólo serían posibles entre 1136 y 1160(?). Pero contra esta conjetura se alza una nueva dificultad: un milagro referido al año 1139, registrado en el apéndice <sup>55</sup>, y otros todavía posteriores, aparecen excluidos del Libro de Milagros. Hemos, pues, de reducir las fechas antes imaginadas para tal reelaboración: no nos quedan más que los años comprendidos entre 1136 y 1139-1140 <sup>56</sup>. Estas fechas podrían quizás ajustarse mejor si pudiéramos avanzar un poco más en la determinación de los intereses y objetivos que habrían conducido a ejecutar los retoques. Es decir, que un esfuerzo por precisar unas datas nos ha llevado a tener que plantear una cuestión de intermediarios y finalidades, por el momento sin respuesta.

Ahora sí hay que afirmar claramente que estos problemas de data no son indiferentes o de poca monta. En efecto, el proceso múltiple en virtud del cual surge el *Liber sancti Iacobi* en su forma definitiva depende de numerosos motivos y situaciones, que van siendo poco a poco desvelados por la investigación, aunque con no pocas vacilaciones y altibajos. Se trata de reutilizar textos, o narrar sucesos, a los que se atribuyen datas antiguas y, siendo posible, autorías insignes de reconocido prestigio, para crear un ambiente favorable a ciertas tesis o ideas nuevas y, llegado el momento, tomarlas como autoridades que las avalan. Así, en la Historia del Pseudo-Turpín, encuadrado en muchas leyendas épicas, se recrea un ambiente dominado por la egregia figura del emperador Carlomagno que autoriza de esta manera, tanto por su supuesta devoción al apóstol Santiago, como por sus fabulosas campañas por la Península Ibérica, la teoría compostelana de las tres sedes del mundo: Compostela, sede de Santiago, a la derecha; Roma, sede de Pedro, en el cen-

54. Queda el problema de averiguar por qué razón no se limitó el interpolador a añadirlo al final del libro, como era norma usual. No se ven líneas de estructura que aconsejen su inclusión como número 13. Sólo se puede sorprechar que haya querido meterlo en el centro mismo de la serie para que apareciera menos chocante la considerable diferencia de datas con la serie anterior.

55. Véase arriba p. 123.

56. O si se apura mucho la argumentación, uno o dos años más, si puede suponerse que no llegó a conocimiento del manipulador la existencia del reciente milagro de 1139. Pero se trata, como se ve, de pequeñas y dudosas rectificaciones.

tro; Éfeso, sede de Juan, a la izquierda <sup>57</sup>. Esta distribución comporta independencia e igualdad ante Roma, y preeminencia sobre todas las iglesias de la Península. Tales posiciones se entienden a fines del siglo XI, y primeros decenios del siglo siguiente, y se encuentran todavía, en forma más o menos explícita, en no pocas de las reivindicaciones que sostiene durante su arzobispado Diego Gelmírez <sup>58</sup>. Mas he aquí que para llegar a estas conclusiones se necesitan unos supuestos que presentan riesgos en la propia Compostela: en efecto, no podría atribuirse a Carlomagno el descubrimiento de la tumba apostólica y el inicio de la devoción y culto a Santiago sin hacer tabla rasa de tradiciones tan veneradas como la del obispo Teodomiro y la del papel jugado por Alfonso II, que encontramos descritas en la *Historia Compostelana* <sup>59</sup>; y se habría de prescindir, o anular, la justificación local del descubrimiento mediante la conexión con la expresión *arcis marmaricis*, presente en la documentación, más o menos auténtica, de los siglos IX y X <sup>60</sup>. La aparición de estas teorías procompostelanas, ¿son avance y base de acciones históricas bien definidas, o más bien son reelaboraciones a posteriori que se presentan antedatadas para justificar unas actuaciones concretas y puntuales?

Consideremos otro caso. En el *Liber* las fiestas litúrgicas en honor de Santiago aumentan porque de esta forma se hace necesario, como se propone en el libro, dar a cada una una peculiaridad. Tal situación constituye una salida airosa para las tensiones crecientes que había provocado la sustitución de la fiesta tradicional del 30 de diciembre por la romana del 25 de julio. Y esta sustitución de las fiestas era secuela de la sustitución de liturgias, que se había venido produciendo desde el último cuarto del siglo XI <sup>61</sup>. Rodear la liturgia santiaguista de nuevo esplendor y de formas muy modernas ayudaba a que se fuera olvidando entre los fieles la antigua liturgia hispánica en la que la fiesta de Santiago no gozaba, por cierto, de ningún brillo especial.

57. Esta teoría combinaría con fines eclesiásticos bien definidos las consecuencias de fundir el episodio de la Transfiguración (véase arriba nota 37) con el de las pretensiones de la mujer de Zebedeo y la respuesta de Jesús (Mateo 20,21). Permítaseme recordar aquí que la alusión a esta distribución, entonces sin el menor tono reivindicativo, aparece un poco de pasada en el Himno de Santiago compuesto en tiempos del rey Mauregato de Asturias (sobre el que puede verse en última instancia mi trabajo cit. nota 27, 238-239): no carece de sentido esta mención aquí porque, de forma no poco sorprendente, podemos presentar una reminiscencia concreta de tal himno en W. 135.

58. Aunque se esforzó por llevar muchas de ellas a la práctica, probablemente no fueron imaginadas por este arzobispo, sino tan sólo asumidas por él como norte de su política de engrandecimiento de la sede que regía.

59. *Hist. Compost.* 1, 2, 1 (p. 21-22 de la trad. cit. nota 31).

60. Acaso interesó olvidar momentáneamente todo este bagaje ante las posibilidades que entreabría la teoría carolingia.

61. No sabemos cuándo tuvo lugar este cambio de rito litúrgico en la basílica compostelana, porque no poseemos ninguna información al respecto. Como en el resto del territorio castellano-leonés se llevó a efecto en los dos últimos decenios del siglo XI, podríamos pensar que en Santiago, con tantas y tan intensas relaciones internacionales, se habría producido muy pronto. La noticia dada por *Historia Compostellana*, cit. nota 31, 1, 2, 12 (p. 29 trad. Suárez-Campelo) no es real respecto a Compostela, sino solamente dada de manera muy general, pues se limita a decirnos, a propósito del episcopado de Diego Peláez (1069-1088), que, "en este tiempo fue abrogada para los españoles la ley toledana y recibida la romana". Así la cosa sigue sin quedar clara para Compostela. Y desde luego el pertinaz mantenimiento de formas antiguas en la liturgia, siquiera marginales, se puede deducir de los escasos restos manuscritos que sobreviven en Galicia.

Los textos todos de la compilación van a irse presentando de tal manera que se atribuyan concretamente a Calixto II: tenemos que suponer que fue un plan adoptado por el compilador y llevado a feliz término y sin desfallecimiento alguno. Ante todo, era importante a todos los efectos que todas las teorías, situaciones y hechos compostelanos apareciesen sancionados por un Pontífice romano; luego, en este supuesto, se imponía la figura de Calixto II, papa borgoñón, buen conocedor del fenómeno jacobeo, y especialmente relacionado con Galicia <sup>62</sup>.

En otro orden de cosas con todo el artificio desplegado en la compilación, y en muchos de sus textos previamente, se trata de presentar aspectos menores pero importantes, como el paso de Santiago a "caballero de Cristo". Esta nueva manera de interpretar al apóstol surge, en medio del ambiente general de ideal caballeresco, en la segunda mitad del siglo XI <sup>63</sup>; se hace necesario buscar justificaciones que transformen la imagen tradicional del pescador y del peregrino en un ardoroso caballero que milite en cien batallas por Cristo y los cristianos. Surge así en Compostela la leyenda de la revelación divina de la toma de Coimbra en 1065, y con ella la confirmación celestial de esta nueva faceta santiaguista <sup>64</sup>. Y no podemos dudar de que este milagro (que figura en el libro II como único acaecido en la propia Compostela, y que diversas razones confirman que existía por escrito en una forma muy cercana a la que nos da el *Liber*) busca de modo preeminente esta nueva visión que, para mayor sorpresa, se presenta como ya vigente en ambientes populares.

Pero esta transformación del apóstol no basta, por lo que se dibuja en numerosos lugares de los nuevos textos que conforman el *Liber*, para diseñar y asegurar la figura idealizada del caballero cristiano, hasta convertirse en uno de los más ardientes objetivos de la compilación, en la que aparecen textos y referencias que procuran un ambiente propicio a la nueva espiritualidad de los canónigos regulares que, poco a poco, se van a convertir en los verdaderos fautores y beneficiarios de la peregrinación a Compostela <sup>65</sup>, junto con desarrollos menos precisos pero muy eficaces que promueven y popularizan a los nuevos caballeros del tiempo, los templarios. Con la vista puesta sin cesar en estos objetivos de reforma y renovación, y atando de esta manera todos los

---

Uno podría preguntarse si los dos últimos capítulos de la Guía (W. 387-389) no encierran una velada crítica de la falta de espíritu de caridad de los canónigos compostelanos, que se describen de dos maneras muy significativas, por su número de 72, como los discípulos del Señor (así constituido por Gelmírez, *Hist. Compost.* 3, 36, 1, 475), y por seguir la regla de san Isidoro, acaso las tradiciones hispánicas (aunque no sea necesariamente la liturgia tradicional).

62. Calixto II, esto es, Guido, arzobispo de Vienna, en el Ródano, era hermano del conde Raimundo de Borgoña, casado con Doña Urraca, hija de Alfonso VI, y madre de Alfonso VII. Gelmírez había sido secretario de Ramón de Borgoña y fue luego protector del futuro Alfonso VII. Alfonso VI había concedido a su yerno Ramón, el hermano del futuro papa, el condado de Galicia y Portugal.

63. Véase lo que escribí al respecto en *Visiones del Más Allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Santiago 1985, 127 ss.

64. Ob. cit. en nota anterior, 123-143.

65. Herbers, cit. nota 2, 193 ss.

cabos, se recuerda de una manera expresa el papel jugado hasta entonces por la vieja abadía borgoñona de Cluny, ya en decadencia relativa en la primera mitad del siglo XII <sup>66</sup>.

No podemos por menos de subrayar la técnica rigurosa y tenaz del compilador del *Liber* que combina las situaciones compostelanas, o hispánicas, de la segunda mitad del siglo XI, momento del máximo empuje compostelano, con la más vigorosa actualidad, hasta vincular de manera definitiva a Compostela con todos los movimientos espirituales y sociales de la Europa de aquel tiempo, dándole así un relieve continental muy marcado, al tiempo que se la aleja de casi todos los problemas peculiares de la Península, singularmente de la lucha contra los musulmanes, que no encontramos prácticamente aludidos en toda la obra, si se exceptúan precisamente los precedentes y las alusiones concretas del libro IV.

Pero en un momento u otro tendremos que acabar por preguntarnos dónde se elaboró el *Liber*. Sobre ello el código compostelano nos da una respuesta fabricada por sus propios organizadores: Aymerico Picaud, en peregrinación a Santiago sobre 1140, habría hecho donación del manuscrito a la catedral jacobea. Esta donación no implica, por descontado, que Aymerico sea el autor del *Liber*, aunque se haya supuesto tal cosa <sup>67</sup>; en la bula de Inocencio II Aymerico aparece solamente como el principal responsable del código compostelano <sup>68</sup>.

Ahora bien, confesando o no que se acepta a Aymerico como autor de la compilación, muchos estudiosos han dado por normal pensar que el *Liber* es de origen francés; no faltan, con todo, voces que clamen por reivindicar un origen compostelano para el mismo <sup>69</sup>. Tendremos que distinguir con cuidado una vez más la situación del *Liber* y la del código de Compostela. Este parece estar muy relacionado, desde el punto de vista artístico, con escuelas inglesas <sup>70</sup>, cuya influencia en las manos de otras producciones compostelanas de mediados del siglo XII ha sido recientemente subrayada con fuerza <sup>71</sup>. La novedad de estos puntos de vista reside en un doble aspecto, que debe excluirse que el código haya tenido que prepararse en Francia, de donde fue traído a

66. Recuérdese el *explicit* del Código de Santiago, que aparece como si lo fuera del *Liber*: *hunc codicem prius ecclesia Romana diligenter suscepit. scribitur enim in compluribus locis, in Roma scilicet, in Hierosolimitanis horis, in Gallia, in Ytalia, in Theutonica et in Frisia et precipue apud Cluniacum*. Esta última palabra aparece fuertemente destacada, y de aquí que muchos hayan tenido la invención por cluniacense. Sin embargo, ya hago notar que esta mención de Cluny no es extraña a toda la forma adoptada por el libro cuando el compilador resolvió protegerse con el nombre de Calixto II.

67. Véase arriba p. 123.

68. Sobre todo esto véase ya arriba p. 123.

69. David, cit. nota 13, 13 (1949) 103, concluye que es de origen francés; Hämel, cit. nota 18, tiene la totalidad por santiaguesa.

70. Véase A. Sicart Jiménez, *Pintura medieval: la miniatura*, Santiago 1981, 71-88, que niega además cualquiera relación con el arte borgoñón.

71. Cfr. S. Moralejo, *Los Tumbos de Compostela*, Santiago 1985, 53-56.



Compostela, y que no es necesario que sean artistas locales los responsables de su confección. Desde el punto de vista paleográfico, por otro lado, las cosas están poco claras: además de las dificultades bien conocidas para establecer orígenes en una escritura tan tipificada y uniforme como la del código Compostelano, nada se opone a que los rasgos que se pudieran descubrir y atribuir a hábitos innegablemente franceses se debieran a especialistas formados allá pero que trabajaban en Santiago, formando parte de cualquier equipo local. Pero ya que los criterios artísticos parecen apuntar al coincidir de manera tan sorprendente en varias producciones, a un origen en taller compostelano, podríamos aceptar, al menos provisionalmente, este origen para todo del manuscrito que se conserva en Santiago.

Si esta fórmula fuera aceptable por lo que toca al código de la catedral de Santiago, se simplificaría al mismo tiempo el problema de la compilación del *Liber*. No puede haber duda, por lo que hemos señalado ya y por otras razones que aquí no tendremos en cuenta, de que casi todos sus materiales significativos proceden de Compostela. Sólo en las cercanías del templo del apóstol se podían conocer ciertos ambientes, sucesos y teorías que en el *Liber* se vinculan precisamente con Santiago. También, pues, desde este punto de vista se acrece la posibilidad de que la compilación sea un producto compostelano, aunque hayan participado en su elaboración, y esto habría que señalarlo con energía, gentes de diversa formación y origen, incluida la francesa por supuesto. Esta participación de gentes de más allá de los Pirineos en empresas compostelanas no tiene nada de sorprendente: de hecho ha sucedido otro tanto, según es bien sabido, con la Historia Compostelana, en cuya redacción participan al menos cuatro redactores de los que tres, con toda certeza, son franceses. Absolutamente todas las razones aducidas para sostener a ultranza el origen francés de la compilación admiten explicación, tanto más si sospechamos que se ha contado con ellas y que se han amontonado precisamente para producir un efecto buscado y querido.

Por el momento no estamos en situación de afirmar con más contundentes razones que la compilación del *Liber* se haya producido en la misma Compostela. Seguramente algún día se podrán avanzar nuevos indicios para sostener el origen compostelano de la compilación, incluyendo la habilísima trama que llevó a presentar el gran código de la catedral santiaguesa como originario de Francia. Pues son tantos, tan marcados y con tanta insistencia insinuados o manifiestos, los datos que apuntan a Francia, que uno no puede por menos de preguntarse si no son excesivos, y si no nos encontraremos ante un genial fraude que buscaba una benevolencia francesa para con Santiago, y que suponía un intento vehemente de arrastrar al mundo francés, especialmente por cierto la Borgoña y la Aquitania, a apoyar a Compostela, mostrando el ejemplo de Carlomagno en tiempos remotos, y de Calixto II, es decir Guido de Borgoña, en su época, junto con tantos otros detalles más. No hay que olvidar que en este momento en Compostela se están llevando a cabo otras empresas con cierto marchamo europeo, pero concebidas y ejecutadas a la sombra y para gloria de Santiago.

## II

Hemos visto la importancia que tiene el códice Compostelano del *Liber*, como testimonio último de toda una actividad projacobeá de enorme envergadura. Es hora ya de que hablemos del *Liber sancti Iacobi* y de su transmisión textual.

Lamentablemente hasta ahora no se ha estudiado a fondo la cuestión <sup>72</sup>, que nos proponemos llevar a efecto inmediatamente en orden a una nueva edición crítica de las distintas formas y fases de la compilación. Por ello, desde un punto de vista metodológico, habremos de situar el códice Compostelano en línea con los restantes manuscritos conocidos, a fin de que no se produzcan interferencias en los resultados. Para operar así hemos tenido que partir de ciertos supuestos, que, en el peor de los casos, podríamos tener por puras hipótesis de trabajo.

Desde el punto de vista de los textos contenidos y del orden adoptado, Hämel estableció ya en 1950 <sup>73</sup> una distinción entre los que él denomina el *Liber sancti Iacobi* y el *Libellus sancti Iacobi*. Ya hemos notado que el *Liber*, aunque no lo identifiquemos del todo con la forma final del códice Compostelano, está compuesto por lo menos por la mayor parte de los sermones del libro I (aunque sea fuera de su contexto en relación con los oficios litúrgicos) y por todos los restantes libros conservados en el ejemplar santiagués, de forma prácticamente completa <sup>74</sup>. Por el contrario el *Libellus*, que para Hämel "es una refundición" <sup>75</sup>, no contiene del libro I más que la carta prólogo de Calixto II en forma abreviada; presenta más o menos íntegros los libros II, III y IV y unas insignificancias del libro V, así como a veces algunos de los himnos que figuran en los apéndices del códice Compostelano <sup>76</sup>. "Es característico del *Libellus* -añade Hämel- que el libro III siempre preceda al II".

A juzgar por cuanto se ha venido escribiendo hasta el momento, parece ser una opinión bastante general que el *Libellus* no pasa de ser una abreviación, más o menos descuidada, del *Liber*, al que se le atribuye, parece inútil repetirlo, como forma básica y definitiva, la del manuscrito de Compostela. En verdad, sin embargo, no parece fácil reducir de manera tan drástica el problema. A partir de los datos codicológicos, y de cuanto se escribió en las páginas anteriores, todavía no puede afirmarse de modo rotundo que el *Liber sancti Iacobi* sea identificable sin más con el Ila-

72. El que más ha avanzado en este terreno ha sido Hämel, sobre todo en sus trabajos citados en notas 12 y 18; pero su interés se había centrado siempre, de modo preferente, en el Pseudo-Turpín. El resto del *Liber*, y aún éste en sus íntimas relaciones con el Códice Calixtino de la Catedral de Santiago, necesita más precisas y extensas investigaciones.

73. *Überlieferung* cit. nota 12; luego en "Los manuscritos latinos del falso Turpino", en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, IV, Madrid 1953, 67-85.

74. En algunos de los manuscritos que contienen esta forma aparece la vida de San Eutropio de Saintes, aislada o incluida en el libro V.

75. *Ibid.*, 78.

76. Véase el detalle sumario, pero más preciso, de estos textos que damos abajo p. 135-136.

mado Calixtino de la catedral santiaguesa, esto es, por decirlo de otra manera, no podemos todavía establecer cómo sería y en qué consistiría una compilación -a saber, el verdadero *Liber sancti Iacobi*- que diera a la vez lugar, mediante ciertas adiciones, precisiones u ordenación de sus diferentes piezas, al códice de Santiago, y, ya con método de reelaboración algo distinto, al denominado *Libellus*. Por estas razones vamos a considerar rápidamente los contenidos y formas de algunos manuscritos a fin de ir presentando materiales utilizables para una reconstrucción de la compleja historia de este texto <sup>77</sup>.

El primer manuscrito en el tiempo, que hemos de poner en íntima relación con el tantas veces mencionado códice Compostelano y, por tanto, a pesar de sus diferencias con éste, tener por representante del *Liber*, es el que elaboró un monje de Ripoll llamado Arnaldo de Monte. Vino éste a Santiago en peregrinación y quedó maravillado ante un libro que encontró en la iglesia de Santiago de Compostela (¿acaso porque acababa de salir del taller, una "novedad libraria", por decirlo así?). Se conserva un escrito suyo, en forma de carta, dirigido al abad Raimundo y a la comunidad de Ripoll en el que describe sus impresiones y se da noticia del método seguido por él para sacar una copia del manuscrito santiagués. En esta carta <sup>78</sup> se nos dice que dicho códice contenía "cinco libros, con los milagros del apóstol por los que de forma divina brilla en las diversas partes del mundo tal como la estrella que siguen los navegantes, y con escritos de los santos padres Agustín, Ambrosio, Jerónimo, Gregorio, León, Máximo y Beda. Contenía el mismo volumen escritos de otros santos en las festividades del apóstol, y textos para leer en alabanza suya a lo largo de todo el año con muchos responsorios, antifonas, prefacios y oraciones pertinentes... De los cinco libros me he traído tres trascritos, el segundo, el tercero y el cuarto, en los que se contienen íntegramente los milagros, y la traslación del apóstol de Jerusalén a Hispania y cómo Carlomagno dominó y sometió al yugo de Cristo las Españas; en el libro primero entresaqué de aquí y de allá algunas cosas de las escritas por Calixto II" <sup>79</sup>. Después de resumir con gran precisión el contenido del libro V dice que "de sus diversos capítulos seleccioné los que en mi volumen pueden verse" <sup>80</sup>.

77. Las listas más completas de manuscritos de toda clase las dio Hämel, citado en notas anteriores, completando, ampliando y corrigiendo las que figuraban en la edición de Meredith-Jones, cit. nota II. Posteriormente ha dado una nueva relación de manuscritos A. De Mandach, *Naissance et développement de la Chanson de geste en Europe*, I, Ginebra-París 1961, 364-414, que no hemos podido tener en cuenta en el momento de redactar estas notas. Remitiremos, pues, al elenco de Hämel cuando parezca conveniente y útil para nuestra exposición.

78. La carta ha sido publicada por A. Hämel, "Arnaldus de Monte und der *Liber S. Iacobi*", en *Homenatge a A. Rubió i Lluch*, I, Barcelona 1936, 147-159. A esta edición remiten las traducciones que siguen.

79. *quinque libros continens de miraculis apostoli ... quibus in diuersis mundi partibus tamquam mercatoribus stella diuinitus splendescit et de scriptis sanctorum patrum Augustini uidelicet, Ambrosii, Hieronimi, Gregorii, Leonis, Maximi et Bede. Continebantur in eodem uolumine scripta aliorum quorundam sanctorum in festiuitatibus predicti apostoli et ad laudem illius per totum annum legenda cum responsoriis, antiphonis, prefacionibus et orationibus ad idem pertinentibus... de V libros III transcriptos attuli, secundum scilicet et tertium et quartum, in quibus integre miracula continentur atque translatio apostoli ab Iherosolimis ad Hyspanias et qualiter Karolus Magnus domuerit et subiugauerit iugo Christi Hyspanias; de primo quidem aliquolice pauca de dictis Calixti secundi collegi...* (p. 147-148).

80. *Ex his omnibus excerpsi que in presenti uolumine fidelibus oculis beatitudo uestra contueri potest* (p. 148).

El manuscrito referido <sup>81</sup> se conserva en Barcelona Archivo de la Corona de Aragón *Ripoll* 99 <sup>82</sup>. Conocemos también su data: la copia fue sacada en Compostela, como queda dicho, en 1172 <sup>83</sup>. Su condición de copia atestiguada del códice Compostelano reduciría su importancia si no fuera porque no pocas variantes del manuscrito nos permiten fechar con suma precisión algunas correcciones que aparecen ahora en el códice compostelano <sup>84</sup>. El éxito de esta copia de Arnaldo no se hizo esperar: de ella se conservan algunas transcripciones, de valor por lo demás ya muy reducido <sup>85</sup>.

También de finales del siglo XII, con múltiples problemas en cuanto al origen de su texto, hemos de recordar aquí el códice de Alcobça que contiene extensas partes del Calixtino combinadas con una pieza al menos según la versión del *Libellus*. Por esto querríamos considerarlo como un momento muy particular, e importante, de la tradición de nuestra compilación. Se trata de Lisboa Biblioteca Nacional *Alcobça* 334 (302), sobre el que llamó la atención primero David <sup>86</sup>. Este manuscrito combina una amplia serie de textos en honor de San Martín de Tours (Sulpicio Severo, Gregorio de Tours, Alcuino), con la vida de san Bricio y el Catálogo de obispos de Tours, extraído de la Historia de Gregorio Turonense, todo lo cual constituye una primera parte, muy homogénea en cuanto al contenido, pero que nada permite distinguir codicológicamente de lo que se transcribe a continuación. Sin ninguna separación formal, aparecen luego amplios pasajes del *Liber*, de difícil interpretación por el momento como conjunto, enmarcados por la carta-prólogo de Calixto II y la epístola de Inocencio II. El contenido del manuscrito ni se corresponde con el del *Libellus*,

---

81. No vamos a entrar ahora en el problema suscitado por el hecho de que la carta dedicatoria y justificativa que acabamos de citar aparezca al final del manuscrito, y debida a una mano que no es la que ha transcrito el cuerpo del códice de Arnaldo de Monte.

82. Fue descrito repetidas veces; mencionaremos García Villada, en Loewe-Hartel, *Bibliotheca patrum Latinorum Hispaniensis*, Hildesheim 1973, 594; Hämel cit. nota 12. Nos falta un estudio monográfico del mismo, prescindiendo en cuanto sea posible de su conexión con Compostela.

83. De nuestra era, según había señalado F. Fita, *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, Madrid 1880, 49, teniendo en cuenta que probablemente el año 1173 que figura en la carta referida de Arnaldo correspondía al cómputo pisano.

84. Por la importancia que tales afirmaciones han tenido, quisiera aquí recordar la tesis de Anglès y de Wagner, según los cuales por razones musicológicas quedaría patente que no fue el códice Calixtino de la catedral de Santiago el modelo conocido y usado por Arnaldo: se basaban en que en el manuscrito compostelano la música aparece registrada sobre pauta, en tanto que en Ripoll aparecería *in campo aperto*, retroceso absolutamente increíble. Dio respuesta parcial al valor argumentativo de esta tesis Hämel, cit. nota 12, 23-25; pero sobre todo la han reducido a un puro recuerdo erudito las observaciones de J. López Calo, primero en *Compostellanum*, 8 (1963) 557-565; luego en *La Música Medieval en Galicia*, La Coruña 1982, 37-54.

85. Citaremos Vaticano Biblioteca Apostolica, *Borgh. lat. 202*, del siglo XV; a través de un códice de Zaragoza que conoció Juan de Mariana, otra copia se halla en Madrid, Biblioteca Nacional, *ms. 13118*, sacada en 1606. Más indicaciones sobre nuevas copias pueden recogerse en el trabajo de Hämel, *Überlieferung* cit. nota 12, 67.

86. David, cit. nota 13, 10 (1945) 32-39; había sido descrito en *Inventário dos códices alcobacenses*, Lisboa 1932, 307-309. Nuevas noticias sobre él por A.A. Nascimento, en *Santiago...*, cit. nota 3, 239.

aunque coincide con él en algunos puntos de la selección, ni con el orden y buena parte de las piezas que, por lo que sabemos, integraban el *Liber*<sup>87</sup>. El texto del Alcobacense tiene enorme interés, pues utiliza un modelo muy particular, sin duda muy próximo al manuscrito de Santiago, pero conociendo una versión que parece anterior a la mayor parte de las innovaciones características de las fases posteriores del códice Compostelano. Originario del ambiente cisterciense de Alcobaca, se reúnen en él textos correspondientes a los dos más grandes santuarios de Occidente, Tours y Compostela.

Una vez que el códice Compostelano se encontraba en el archivo de la Catedral de Santiago, bien por los cuidados de Aymerico Picaud como quiere la epístola ficticia de Inocencio II, bien por previsión de quienes lo habían fraguado, se produjo un efecto esperable: el códice Compostelano fue objeto de copias más o menos puntuales, pero también de lecturas continuas que acabaron incitando a diversas personas a introducir ciertas novedades a que hemos hecho alusión<sup>88</sup>. Y esto ocurrió desde muy pronto si pensamos en la data segura de la primera copia conocida. Pero todavía después continuaron sacándose copias, entre las que tenemos que hacer figurar tres manuscritos de relativa antigüedad e interés, que describiremos sucintamente.

Un primer ejemplar es Londres British Library *addit. 12213*, del siglo XIV<sup>89</sup>, copiado en España y probablemente en la propia Compostela, aunque todavía no se han presentado argumentos probatorios suficientes<sup>90</sup>. Se conservó hasta el siglo XIX probablemente, en España a juzgar por las numerosas notas marginales en castellano, de los siglos XV-XVII, y las frecuentes llamadas cuando en el texto se menciona la Península. No sabemos quién haya podido ser el responsa-

---

87. Compárese el esquema de contenido que damos a continuación con el que se describe más abajo (p. 135) como propio del *Libellus* (cf. David, cit. nota 13, 11 (1945) 34-36; Hämel, cit. nota 12, 70-71; y A.A. Nascimento, cit. nota anterior, 239); fol. 103v epístola de Calixto II; fol. 104 capitulación del libro I; fol. 105 sermón de Beda (W. 6-11); pasión de Santiago (W. 94-102); fol. 111v prólogo de Calixto a la Traslación (W. 289-290); fol. 112 Traslación de Santiago (W. 290-294); fol. 114v epístola del papa León (W. 294-296); fol. 115 las tres solemnidades de Santiago (W. 296-299); fol. 117 sobre las caracolas (W. 299); fol. 117 sermón del papa León (W. 128-137); fol. 121v sermón de Jerónimo (W. 137-141); fol. 123 perícopa evangélica (W. 87); fol. 123v sermón de Calixto (W. 11-35); fol. 135v sermón de Calixto (W. 38-48); fol. 140v sermón de Calixto (W. 48-61); fol. 147v sermón de Calixto (W. 61-87); fol. 161 sermón de Calixto (W. 110-122); fol. 167 prólogo, capitulación y libro de milagros (W. 259-287), seguido del milagro de 1139 (W. 400-401); fol. 182 vida de Eutropio de Saintes (W. 370-375), seguida de los versos de Venancio Fortunato en W. 84 y W. 80-81 y de otras pequeñas piezas entre las cuales los versos de Calixto (W. 218-219); fol. 186v historia de Turpín (W. 301-347); fol. 211v los fragmentos *f*, *g*, *h*, *i* del *Libellus* (véase abajo P. 135-137).

88. Véase arriba p. 118.

89. La única descripción valiosa publicada se debe a H.L.D. Ward, *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*, I, Londres 1883, 562-571. El manuscrito fue adquirido por el Museo Británico en 1841 a Tomás Rudd, sin que conste cómo llegó a poder de este personaje.

90. Podemos remitir a las conclusiones que se derivan del trabajo de A. Stones, "Four Illustrated Jacobus Manuscripts", en *The Vanishing Past. Studies of Medieval Art, Liturgy and Metrology presented to Christopher Hohler*, Oxford 1981, 197-222.

ble de la copia, aunque el colofón que aparece en el fol. 192 no ve ninguna indicación concreta <sup>91</sup>. Contiene íntegramente, bien que sin música, todos los textos del manuscrito de Santiago. Lleva además una serie de fórmulas al final, que tienen cierto valor para averiguar detalles de la historia del manuscrito.

Hemos de mencionar en segundo lugar el códice Vaticano Biblioteca Apostolica *Archivio di S. Pietro C. 128* <sup>92</sup>, aunque es verosímil que haya precedido en el tiempo a la copia londinense. Probablemente ejecutado también en Compostela, en el siglo XIV <sup>93</sup>, contiene todos los textos del códice de Santiago, sin la notación musical para la que, como en el caso del manuscrito anterior, se había dejado espacio. No ofrece todos los apéndices; entre los que ha trascrito se encuentra la carta de Inocencio II y el milagro jacobeo de 1139. Lleva notas marginales que parecen proceder de la mano del cardenal Baronio.

Todavía hemos de recordar el ejemplar que se encuentra en Salamanca Biblioteca Universitaria *ms. 2631*, donde se guarda desde 1954; antes había estado desde el siglo XVIII en Madrid Biblioteca del Palacio Real *2-L-1* <sup>94</sup>. Fue ejecutado probablemente en la propia Compostela a comienzos del siglo XIV. Presenta numerosos fallos de copia. Lleva miniaturas con representaciones análogas a las del códice Compostelano, realizadas en un ambiente y por unas manos cercanas a las que trazaron ciertas ilustraciones del *Tumbo B* de la Catedral de Santiago <sup>95</sup>; pero, aceptada esta innegable relación, la comparación con los otros dos productos compostelanos que hemos mencionado anteriormente exige establecer algunas matizaciones en el espacio y en el tiempo, de tal modo que no se le puede tener sin más por gemelo de ellos; a la vez estas reservas no impiden tener la copia por salida de Santiago <sup>96</sup>. Interesa señalar que, a pesar de su fecha, no contiene los antiguos apéndices de que habíamos hablado en el manuscrito compostelano.

91. El colofón mencionado dice: "Iam liber est scriptus qui scripsit sit benedictus / qui scripsit scribat et semper cum domino uiuat / et a domino Petro donum promissum non admitat". Los tres versos llevan las líneas que indican que cada uno de ellos ha de rematarse con la mención *laborans*. Junto a los usuales tópicos de los colofones, la mención parece original, sin que se nos alcance su valor. Han editado el colofón Bénédictins Du Bouveret, *Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVIe siècle*, 6, Friburgo 1982, n. 20892.

92. Véase *Analecta Bollandiana*, 24 (1905) 39-40.

93. Véase Sicart, cit. nota 70, 156-157. Stones, cit. nota 90, 202-203, subraya que, de manera similar a lo que hay que reclamar para el códice de Londres, se trata de un producto que, desde el punto de vista artístico, sale de un taller poco innovador, de técnicas arcaizantes y poco desarrollado, como podría corresponder a la Compostela de la primera mitad del siglo XIV.

94. Hay que tener en cuenta este traslado, porque todos los repertorios siguen citándolo como Calixtino del Palacio Real de Madrid. Como tal había sido descrito por Loewe-Hartel, cit. nota 82, 478. Nueva descripción esquemática en E. Marcos Rodríguez, "Los manuscritos pretridentinos hispanos de ciencias sagradas en la Biblioteca Universitaria de Salamanca", en *Repertorio de Historia de las Ciencias eclesiásticas en España*, 2, Salamanca 1971, 469-470. Había pertenecido al Colegio Viejo de San Bartolomé de Salamanca, donde llevó la signatura 211. Allí llegó probablemente de Santiago, junto con otras piezas de este origen, como legado de Alonso de Fonseca.

95. Cf. Sicart, cit. nota 70, 155-156.

96. Stones, cit. nota 90, 203.

Otra copia del Calixtino compostelano fue hecha en Santiago en 1538 por fray Juan de Azcona, que lo transcribió casi íntegro sobre papel en un volumen que se conserva en Madrid Biblioteca Nacional *ms. 4305 (P 120)*. Un erudito desconocido todavía sacó en 1657 una copia de un manuscrito conservado en la iglesia de Sevilla en pergamino y antiguo; esta copia para ahora en Madrid Biblioteca Nacional *ms. 1617 (T 198)*, aparentemente con el solo interés de ser reproducción del códice sevillano, del que no tenemos ninguna otra información. Del punto de vista textual tanto esta copia como la anterior aportan muy poco, pero atestiguan la curiosidad que aún por este tiempo, como antes, rodeaba al códice Compostelano y su contenido.

A pesar de que le falten muchos textos y de que no se haya identificado todavía el momento y modelo usado, tenemos que recordar aquí también un manuscrito de Tarragona Biblioteca Provincial del siglo XIII, procedente del monasterio tarraconense de Santas Creus <sup>97</sup>.

Finalmente queda por decir que muchos otros manuscritos que se citan porque contienen el *Liber* no nos son de gran utilidad por tratarse de transcripciones de otras copias, y abundar en fallos, omisiones y errores. Tampoco nos interesan los muy numerosos que ofrecen del *Liber* solamente la Historia de Turpín <sup>98</sup>.

Como escribí más arriba, fue Hämel el primero que definió una nueva forma del *Liber*, la que el bautizó con la denominación de *Libellus sancti Iacobi* <sup>99</sup>. Se caracteriza por estar compuesto por diferentes extractos de piezas que aparecen íntegras, o ampliadas, en el *Liber*, en un orden que no sigue exactamente el de éste. Lo más frecuente es que los manuscritos que ofrecen esta forma presenten el siguiente contenido: *a)* prólogo <sup>100</sup>; *b)* libro III <sup>101</sup>; *c)* libro II, en que a la serie normal de los 22 milagros se une el de 1139 que aparece en el apéndice de Santiago, y otras narraciones milagrosas <sup>102</sup>; *d)* la Vida de san Eutropio de Saintes <sup>103</sup>; *e)* el Pseudo-Turpín, sin el

97. Lleva el número 55 en aquella Biblioteca. Una esquemática noticia sobre él da J. Domínguez Bordona, "Manuscritos de la Biblioteca Pública de Tarragona", *Boletín Arqueológico* [Tarragona] 53-54 (1953-1954) 55. No tengo mayor información sobre el preciso contenido del manuscrito en que aparecen otras obras diversas, y que el insigne investigador sitúa en el siglo XIII. De momento los manuscritos de Tarragona son inaccesibles por obras en la Biblioteca.

98. Su elenco minucioso puede obtenerse en el art. de Hämel, cit. nota 73, 70-73; véase además cuanto señalamos arriba en nota 77.

99. Véase su artículo cit. nota 73, 73 ss.

100. Consiste en la forma breve de la epístola introductoria de Calixto II (véase arriba p. 116).

101. Véase arriba p. 118; aquí se da el texto algo abreviado, aunque de manera sorprendente no suele faltar, acaso por su propio carácter pintoresco, el capítulo sobre las caracolas de Santiago.

102. Sacadas literalmente de una inclusión, que presenta el manuscrito de Santiago en fol. 11 recto, en el sermón *Vigilie noctis sacratissime* (W. 20-21). Según el manuscrito de Ripoll, en que también figura este texto lo había editado Hämel, *Homenatge*, cit. nota 78, 152-153.

103. *BHL* 2784; W. 370-375. Recuérdese que esta Vida está incluida en el libro V del *Liber*, con epígrafe marcado pero sin que se señale su final por otro procedimiento que no sea el de la doxología.

último capítulo que da el código Compostelano; *f*) un texto sacado del cap. 7 del libro V del *Liber* <sup>104</sup>; *g*) el entero cap. 8 del mismo libro V <sup>105</sup>. En algunos manuscritos aparecen todavía *h*) dos o tres himnos de los muchos que trasmite el *Liber* <sup>106</sup>; y, en fin, suele presentarse comúnmente *i*) la epístola del papa Inocencio II, cuyo papel en el manuscrito de Compostela ya hemos comentado <sup>107</sup>. Las elaboraciones a que sucesivamente dio pie esta nueva serie de textos han sido tantas que no nos sorprende en absoluto que haya acabado por unirse a ellos, sin que haya tenido nunca la menor relación con el *Liber*, la narración legendaria de Amicus y Amelius <sup>108</sup>.

Uno de los rasgos que caracterizan el *Libellus* es su enorme difusión. Si se piensa en los manuscritos que dan exactamente la forma arriba reseñada, apenas si se puede registrar más de una decena <sup>109</sup>; por el contrario, una notable cantidad de códigos de los siglos XIII-XVI ofrecen alguna que otra de las piezas indicadas, en la compañía más o menos constante de otras obras, como la llamada Vida de Carlomagno de Aquisgrán <sup>110</sup>.

Hay que advertir, en fin, que la pujante vitalidad del *Libellus* provoca unas situaciones frecuentes de contaminaciones entre los textos de diversos manuscritos, fenómeno que se da incluso en el manuscrito de Santiago para algunos de los folios reconstruidos que se descubren en él <sup>111</sup>.

104. Comienza: *Iulius Caesar ut traditur...* (W. 359). Se trata de una pieza en que se pondera la falta de prosapia de los navarros. Aparece en pocos manuscritos, acaso porque fue excluida, por razones fácilmente imaginables, de algún código que funcionó como cabeza de serie. Texto y notas en Meredith-Jones, cit. nota 11, 248-251.

105. W. 360-370 y 375-376; esto es, el capítulo mencionado sin la Vida de san Eutropio (que en el código Compostelano, como queda dicho, se ha incrustado en él, y que en el *Libellus*, y en otros testigos como el Alcobacense, aparece como pieza separada).

106. Suelen ser el himno *Ad honorem regis summi* (W. 389-390) en los apéndices del código de Santiago; el himno *Salve festa dies* (W. 218-219), que aparece en el libro I del Compostelano como himno para cantar en la procesión de la fiesta del 30 de diciembre; y los versos de Venancio Fortunato (W. 34) incluidos en el sermón *Vigilie noctis sacratissime* (sobre los cuales puede verse A. Moralejo Laso, en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 14 (1949) 351 ss.).

107. Véase arriba p. 123.

108. *BHL* 386; ha sido editada repetidas veces.

109. Siguiendo la enumeración de Hämel en su artículo de 1953, cit. nota 73, 74 ss., los más importantes son: Dijon, Bibliothèque Municipale 649; Montpellier, Bibl. École de Médecine, 39; Reims, Bibliothèque Municipale, 1414; Paris, Bibl. Nat., lat. 13775; todos del siglo XII; Paris, Bibl. Nat., lat. 3550; Montpellier, Bibl. Éc. Méd., 142; Montpellier, 139; Montpellier, 78; Montpellier, 235 y Turin, Biblioteca Nazionale, cod. I.V.36, todos del siglo XIII. Hay que añadir ahora Pistoia, Arch. st. *documenti Vari* 1 (cit. nota 1), también del siglo XIII, a pesar de su carácter fragmentario pues sólo se conserva ahora un tercio de su volumen.

110. Para la serie con la Vida de Aquisgrán, véase Hämel, art.cit., 81-82; para conjuntos diversos, sin adiciones constantes precisas, ibid., 75-81.

111. Algunas observaciones recientes en Hämel-De Mandach, cit. nota 18, 18-33.



\* \* \*

No es fácil en este momento sacar conclusiones de cuanto llevamos dicho. Cada vez está más claro el papel fundamental que, a todos los efectos, juega el códice Calixtino de la Catedral de Santiago, ultimado y depositado en ella a mediados del siglo XII, y desde el primer momento rodeado de tanto prestigio como para convertirse en prototipo de no pocas copias, selectivas unas y completas otras. Pero queda claro también que hoy por hoy se está de acuerdo en que el cogollo de la investigación reside en el hecho mismo de la compilación que se conoce con el nombre de *Liber sancti Iacobi*, de la que el manuscrito Compostelano parece ser el momento cumbre, aunque quizás no el único. De aquí que haya necesidad de dedicar tiempo y esfuerzo a una búsqueda compleja, en que muchos de los objetivos son todavía imprecisos y serán sólo determinables por el desarrollo mismo de las pesquisas científicas que se emprendan. Entre estos objetivos figura el estudio integral de las formas adoptadas por la compilación a través de los siglos XII-XIV.

El problema de la tradición textual del *Liber sancti Iacobi* es complejo, y por ello la futura edición crítica habrá de afanarse por obtener una visión exacta y puntual del manuscrito Compostelano, mucho más allá de lo que en su momento ha ofrecido la edición de Whitehill. En esta visión tendrá que prestarse atención especial a los resultados de un análisis codicológico que sirva de apoyo a una más correcta interpretación de los datos del códice de Santiago, sobre todo por cuanto hace a las distintas manos que operan en él. Pero tener una visión integral de este precioso manuscrito no resuelve las dificultades todas de su estudio: luego se hace necesaria una colación meticulosa de los diversos testimonios en dos fases distintas pero complementarias entre sí. En la primera se deberá atender muy mucho a las consecuencias que se deriven de los manuscritos más íntimamente relacionados con el Calixtino para reconstruir debidamente las lecciones primigenias de éste, ahora enmascaradas por acciones sucesivas y de distinto signo. En la segunda habrá que considerar los mecanismos y objetivos que presidieron y actuaron en la selección y orientación de manuscritos como el de Ripoll, y sobre todo el de Alcobaça, para averiguar los fundamentos de estas tradiciones particulares.

Distinto, pero no menos importante, será el papel jugado en la conservación e interpretación de los textos por el *Libellus*, en el que no solamente el orden de las piezas sino la forma interna de las mismas puede aportar nueva luz para el conocimiento del *Liber*. Sólo un estudio adecuado de las lecciones y variantes que se presentan en las más antiguas versiones del *Libellus* nos permitirá alegar materiales para datarlo, y fijar las circunstancias que rodean su creación. Con el tiempo habrá que abordar asimismo la cuestión de la difusión de esta pequeña compilación, y los mecanismos por los cuales, especialmente en función de la Historia de Turpín, se ha convertido en una obra tan copiada y utilizada en ambientes interesados por Carlomagno, ambientes que probablemente podrán llegar a ser descritos y localizados.

El programa de investigaciones sobre el *Liber* sólo estará completo cuando se haya introducido nueva luz sobre el momento de su elaboración. Basta recordar cuanto hemos dicho sobre las datas que se barajan actualmente, utilizando criterios diversos, para hacerse cargo de cuánto camino falta aún por recorrer. Algún día se podrá probablemente señalar el verdadero punto de origen

de esta sorprendente y exitosa compilación, se dará cuenta de las intenciones que movían a quienes la planearon y llevaron a feliz término, y se encontrará la clave última que aclare el enigma de su objetivo. Para ello previamente habrá de contarse con los resultados de la investigación cuidadosa de sus fuentes y del origen preciso de sus distintos materiales. Y el resultado final será, a no dudar, una valiosa y trascendente aportación al menor conocimiento del siglo XII, en Compostela y en toda Europa. Que pronto llegue ese día\*.

---

\* [Véase ahora un primer ensayo de clarificación en Díaz y Díaz (García Piñeiro—del Oro Trigo), *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago de Compostela*, Santiago 1985].

UN IMPORTANTE SERMÓN DEL *LIBER SANCTI IACOBI*

**Estudio inédito**

En los folios 67 a 71v del *Códice Calixtino* de la Catedral de Santiago<sup>1</sup>, formando parte del libro I que recoge numerosos materiales de carácter litúrgico, se encuentra un sermón, atribuido al papa León, generalmente conocido por su primera palabra *Exultemus*, del máximo interés para los estudios jacobeos, por su forma y por su contenido. Por suerte, no es el código de Compostela el único que nos ha conservado tan preciosa pieza: el código de Salamanca, quizás de inicios del siglo XIV lo ofrece en folios 40v-43<sup>2</sup>; de las copias posteriormente ejecutadas en Compostela sobre el propio Calixtino en el siglo XIV aparece en folios 56v-60v del Vaticano<sup>3</sup>, y en folios 59-63 del que se guarda en Londres<sup>4</sup>. Lo transmite todavía el código de Alcobaca, como una pieza más dentro de la selección que ha operado el organizador del manuscrito<sup>5</sup>. Se encuentra asimismo parcialmente en un importante manuscrito, un Breviario al uso de la Iglesia de Santiago, comúnmente denominado Breviario de Miranda, que fue escrito y ricamente decorado hacia 1475, y que ha conservado numerosas piezas compostelanas<sup>6</sup>, en parte tomadas del Libro de

1. La bibliografía sobre el código es muy abundante: remito a los últimos trabajos que ya ofrecen abundantes referencias de toda clase. M. C. Díaz y Díaz, *El Código Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago 1988 (que citaré *El Código*); A. Stones-J. Krochalis, "Qui a lu le Guide du pèlerin de Saint Jacques", *Pèlerinages et Croisades*, Paris 1995, 11-36.

2. Salamanca, Bibl. Univ. *cod. 2631*, sobre el cual pueden verse los varios estudios que acompañan la edición facsímil *Guía del peregrino del Código Calixtino de Salamanca*, Salamanca (Fundación Caixa Galicia) 1993.

3. Vaticano, Bibl. Apostolica *San Pietro C. 128*, realizado en Santiago probablemente en la segunda mitad del siglo XIV, llegó a Roma ya en el siglo XVI.

4. Londres, British Library *addit. 12213*. No sabemos cómo llegó a Londres este código que, según parece, estaba en el siglo XVIII todavía en España, quizás en poder del Padre fray Martín Sarmiento.

5. Originario del monasterio cisterciense de Alcobaca, se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional de Lisboa, *cod. 334* (antes en Alcobaca CCCII); cf. Ataíde e Melo, *Biblioteca Nacional. Inventário dos códices Alcobacenses*, Lisboa 1930, 307-309; Díaz y Díaz, *El Código*, 139.

6. Merece la pena que entretengamos un momento al lector a este propósito. Creo del máximo interés recoger aquí la presencia, hasta ahora no señalada, de nuestro sermón en este Breviario del siglo XV. El texto aparece en fol. 411, va dividido en seis lecciones consecutivas, y alcanza solamente hasta *secum introduxit* (línea 20 de mi edición). En esta parte no presenta ninguna diferencia respecto al texto que abajo edito. Quiero subrayar que después de estas lecciones aún siguen otras, sacadas esta vez del sermón *Sollemnitatem hodiernam*, también aprovechando solamente dos párrafos del comienzo del sermón. El *Exultemus* aparece atribuido a la octava de la fiesta de Santiago, el día 1 de agosto (*kalendas Augusti octavas sancti Iacobi apostoli*), bajo el nombre del papa León (*sermo beati Leonis pape*), lo que significa que en el modelo de que se copiaba el texto se conservaba exactamente la autoría señalada en el cuerpo del Código Calixtino. Pero merece la pena anotar todavía algo más curioso, que se refiere a este sermón que estudiamos. En fol. 314 de este Breviario, para la fiesta de la Translación de Santiago, que no reviste en él ningún carácter especial, se encuentra el responsorio siguiente: *R. Felix ualde es o terra Yspanie rerum copia plurimarum. P. Sed felicior es beati Iacobi donata presencia. V. Olim tu quidem pro columpnis Herculis fama uane opinionis gloriosa*

Santiago<sup>7</sup>. Y todavía se puede leer en una copia más moderna, en parte del código de Santiago, en parte del de Salamanca, que debida a fr. Juan de Azcona se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid<sup>8</sup>. Como se verá en su momento, es muy poco lo que aportan las distintas copias, salvo en unos pasajes concretos. Pero su existencia muestra que, si no de manera directa, al menos indirectamente el sermón que nos ocupa quedó incluido en el interés que provocó la confección de copias tan costosas y delicadas, destinadas, indudablemente, a la lectura más o menos completa<sup>9</sup> y normal.

Quiero ocuparme de este sermón para ilustrar algunos aspectos del culto jacobeo y de las teorías compostelanas respecto al apóstol Santiago. Ha sido colocado en el *Liber sancti Iacobi* como pieza del oficio correspondiente al día 31 de julio<sup>10</sup>.

#### PRIMERAS NOTICIAS SOBRE EL AUTOR

A considerar el índice de capítulos que antecede al conjunto del libro I en la versión del *Liber sancti Iacobi* que conocemos como Código Calixtino de Santiago<sup>11</sup>, el sermón sería obra del conocido escritor Máximo de Turín. De acuerdo con el epígrafe que antecede al sermón<sup>12</sup> la obra

---

*eras et quia in tua dulci temperie assimilata (sic!) es sacro paradiso.* Las frases aparecen ligeramente distintas en la forma, pero idénticas, en uno de los párrafos finales del sermón (haremos las oportunas comparaciones en su lugar). No deja de resultar interesante este aprovechamiento de frases líricas del sermón para un uso litúrgico en un manuscrito tan tardío. La cosa es todavía más de ponderar si se tiene en cuenta que tal responsorio no aparece en el Código Calixtino, que desde el punto de vista litúrgico se suele asegurar que es la fuente en que se han bebido no pocas partes de los oficios correspondientes. Se trata de la pervivencia, y de la conservación prestigiosa de nuestro sermón (en el propio Código Calixtino o en copias autorizadas y veneradas), tanto más de notar cuanto a juzgar por las lecciones bien podría pensarse que apenas si nuestro sermón era conocido más que en una parte mínima, la aprovechada para las lecciones. Ahora sabemos, de esta manera, que el sermón, en una versión similar a la que ofrecemos abajo, era conocido en su integridad en la iglesia compostelana, hasta el punto de haber sido utilizado para extraer de él piezas litúrgicas, honor que comparte él solo con la *Passio Iacobi*, empleada largamente con esta finalidad (como, por lo demás, ya había ocurrido extensamente en las partes litúrgicas del Código Calixtino).

7. Desde el punto de vista de su ejecución artística, véase, con la pertinente bibliografía, A. Sicart, *Pintura medieval: la miniatura*, Santiago 1981, 159-173. Sicart propone como año concreto de ejecución el de 1476.

8. Madrid Bibl. Nac. 4305, atribuido comúnmente a 1538. El sermón en fol. 77v-85.

9. Interesa a este respecto tener en cuenta las agudas observaciones de Stones-Krochalis, cit. nota 1, 11-31.

10. No sabemos todavía cuáles han sido los criterios de ordenación de los sermones en el conjunto de las celebraciones jacobeanas. Pero un punto parece seguro, que tanto desde el punto de vista retórico como desde el doctrinal los sermones de mayor empaque están atribuidos a los dos días centrales de la celebración, el 25 de julio (sermones *Spirituali igitur iucunditate* y *Adest nobis dilectissimi*) y el 30 de diciembre (*Veneranda dies*). Los menos específicos, tomados de sendos capítulos o piezas de Jerónimo, o Beda se distribuyen por los restantes días. Podría ser que haber relegado el *Exultemus* al último día de julio (que no a la octava propiamente dicha) podría significar —y quiero insistir en el carácter conjetural de mi atribución— que era un producto anterior, del que se recogerán luego algunas doctrinas y saberes.

11. Fol. 3: *Sermo beati Maximi episcopi*.

12. Fol. 67.

habría de atribuirse al papa León Magno. Se trata en uno y otro caso de dos nombres bien conocidos en la literatura homilética, ya que tanto de León Magno como de Máximo de Turín se nos han transmitido numerosas epístolas y cuantiosos sermones<sup>13</sup>, que por cierto aparecen en los códices muchas veces reunidos.

No es necesario decir que ninguna de las dos autorías es aceptable, pues, como veremos luego, el redactor del sermón cita a Beda y a Juan Crisóstomo en latín, razón suficiente para excluir a cualquiera de los dos escritores eclesiásticos de Italia. Ahora bien, es de señalar que el *Liber* suele ser correcto en las atribuciones cuando no se trata del, o de los personajes que intervienen más directamente en la compilación de la obra, ya que en este caso resulta obsesiva la adscripción de todas las piezas al papa Calixto II. En principio, pues, como comprobaremos más adelante, tanto una como otra falsa atribución nos sirven para confirmar indirectamente que se trata de una obra anterior a la compilación misma.

Ahora bien, de las dos autorías propuestas, Máximo y León, parece más importante y digna de aprecio la segunda por cuanto es la que se encuentra en el rótulo con su leyenda en capitales decoradas que precede al sermón. Habría que buscar motivos que indujeran a tal atribución. En principio, para pensar en León Magno se contaría, en primer lugar, con el comienzo del propio discurso que recuerda un inicio semejante en dos Sermones de aquél<sup>14</sup>. Pudo influir asimismo en esta elección la calidad indiscutible de nuestro sermón, incluso en lo que se refiere a recursos literarios, que lo acercaban a León Magno, que pasaba en la Edad Media por uno de los prototipos de la oratoria sagrada<sup>15</sup>. Pero no es de excluir que además de estos indicios que marcan al papa León el Grande, el fundamento de esta falsa atribución se deba a una confusión deliberada con otro papa León, el tercero de este nombre, que pontifica en los últimos decenios del siglo VIII, especialmente relacionado con el emperador Carlomagno, con el que los ambientes eclesiásticos de Compostela tenían sumo interés en vincular todos los orígenes y desarrollo del culto jacobeo. A un papa León va también, en efecto, atribuida la célebre carta, obra del siglo X probablemente,

---

13. Para León la edición mejor que poseemos sigue siendo la de los hermanos Ballerini, reproducida luego en Migne, PL 54, que han incluido en la colección de cartas no pocas de otra procedencia; los 96 sermones que figuran en la primera serie parecen auténticos, aunque como autor leído y apreciado son muy numerosas las piezas que se le han atribuido en la Edad Media, a menudo de época muy posterior a la del papa. Un esquema básico de sus obras, y de las del obispo de Turín, se encuentra en E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugge 1995, 3ª ed., 533-541 (Leo M.); 77-87 (Maximus Taurinensis). Véase además nota siguiente.

14. Pienso en León M., *serm.* 22 y *serm.* 83 (ed. A. Chavasse, *Sancti Leonis Magni Tractatus septem et nonaginta*, 1973, CC 138-138A, 623).

15. Había observado (y quizás imaginado que por este camino se había llegado también a esta atribución) algunos puntos de contacto entre el sermón y León Magno K. Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der "Liber sancti Iacobi"*, Wiesbaden 1984, 75 (que citaré luego sin mayores precisiones como Herbers).

en que se narra la translación del apóstol Santiago a Compostela y su enterramiento <sup>16</sup>, carta que se ha conocido siempre como Carta del papa León, aunque sigamos sin conocer ni la data ni el autor de tan singular y definitiva composición.

Habremos de llevar nuestra búsqueda por otros caminos para intentar aproximarnos a la verdadera personalidad del redactor de nuestro Sermón. Buscaremos, primeramente, lo que significa su concepto del apóstol Santiago; luego, tendremos en cuenta las circunstancias en que parece haberse producido el sermón y sus eventuales objetivos, para intentar llegar así a establecer los principales caracteres que delinean la personalidad del verdadero autor de esta pieza literaria.

#### EL APÓSTOL SANTIAGO EN EL SERMÓN

La visión que del apóstol tiene nuestro escritor es singular; tan altamente positiva y entusiasta que llega a constituir toda una teología jacobea que merece la pena sintetizar. Se basa, como iremos viendo, en doctrinas que debían circular por los ambientes compostelanos por los años 1080 a 1130, a juzgar por resultados y testimonios de diversa índole.

Tres son los puntos más importantes de su razonamiento en busca de motivos para colocar a Santiago en la cima de los seguidores de Cristo: las circunstancias especiales de su llamada al apostolado, su primacía espiritual, y la teoría de las tres columnas.

Por el primero, Cristo distingue desde el primer momento a Santiago, pues cuando va invitando a seguirlo a los que luego serán sus apóstoles, usa procedimientos singulares y diferenciados con cada uno: Jesús llama los primeros a dos grupos de hermanos, a Pedro y Andrés <sup>17</sup>, y a Santiago y Juan <sup>18</sup>. Al primero acaba cambiándole el nombre de Simón en Pedro <sup>19</sup> y a los últimos los bautiza como Boanerges, esto es, Hijos del Trueno <sup>20</sup>. A ningún otro seguidor suyo le da nuevo nombre <sup>21</sup>, lo que hace de estos tres un conjunto especial. Esta singularidad es adoptada

16. Se conserva en cuatro versiones, coincidentes en el fondo, que muestran cómo se ha ido amplificando el texto, que en su forma más antigua, probablemente era leída oficialmente a los peregrinos para darles a conocer de manera autorizada la más importante justificación del santuario jacobeo. Sobre ello véase Díaz, en *Compostellanum*, 10 (1965) 651; para una interpretación distinta, F. López Alsina, *La ciudad de Santiago en la Alta Edad Media*, Santiago 1988. Las versiones son (por orden cronológico aproximado) las que se conservan en el cód. París Bibl. Nat. *latin 2036*; en el documento de San Sebastián de Picosacro en Madrid, Arch. Hist. Nac., *Clero. Montesacro. carp. 511-16*; en el cód. Roma, Bibl. Casanatense *1104*, y en el Calixtino (fol. 159-160) y formas derivadas de éste. Más de una vez he pensado en la conveniencia de realizar una edición crítica global, pero la verdad es que muchos de los problemas que comporta esta tarea no están todavía suficientemente maduros.

17. Mat 4,18; en 20 se dice: *at illi continuo relictis retibus secuti sunt eum*.

18. Mat 4,21 *uidit alios duos fratres, Iacobum Zebedaei et Ioannem fratrem eius, in nauis cum Zebedaeo patre*.

19. Ya en Mat 4,21 se dice anticipadamente *Simonem qui uocatur Petrus*; la denominación en Mat 18,17; cf. Herbers, 73.

20. Marc 3,17.

21. Ni siquiera a Andrés, a pesar de ser hermano de Pedro.



pronto y con facilidad por la liturgia compostelana, que emplea muy frecuentemente los pasajes bíblicos correspondientes en numerosas antifonas y responsorios, como en busca de imbuir este conocimiento y convicción en los clérigos que la usaban <sup>22</sup>.

Por otro lado, en segundo lugar, al aceptar la llamada de Jesús, Pedro deja sus redes y barca, todo lo que posee; pero Santiago no sólo abandona como aquél barca y redes, sino también a su padre <sup>23</sup>, al que la Ley ordenaba amar y honrar. Más aún, añade el escritor que Santiago se marcha de casa sin haberse despedido siquiera de su madre, por la que todo hijo siente un cariño especial <sup>24</sup>. Con ello se demuestra que, desde el primer instante, Santiago supo poner delante de la Ley y sus obligaciones al propio autor de la Ley <sup>25</sup>.

A mucho renunció Pedro, pero a mucho más Santiago. Habría, pues, que preguntarse por qué razón Dios, que es benefactor justísimo, concedió a Santiago menos favores que a Pedro, que en comparación con aquél había dado menos. Santiago amaba a Cristo más que ningún otro discípulo; ¿por qué entonces dio el primado a Pedro? Nadie puede probar, Evangelios en mano, añade el orador, que ello se deba a que Pedro tuviese más amor que nadie al Maestro <sup>26</sup>. Hay que aceptar la explicación ya avanzada por Jerónimo, de que Cristo le dio el poder a Pedro por razón de la edad de éste <sup>27</sup>; Santiago, en efecto, era muy joven, lo que podría haber producido tensiones entre los discípulos <sup>28</sup>. En segundo término, Jesús se veía obligado a prescindir de confiar a Santiago la dignidad principal entre los apóstoles por razón de consanguinidad <sup>29</sup>, y como reacción por la intervención que a favor de sus hijos había hecho ante el Señor la mujer de Zebedeo <sup>30</sup>. Cristo quería

22. Herbers, 78.

23. Mat 4,22 *illi autem statim relictis retibus et patre secuti sunt eum*.

24. Parece seguro que esta deducción arranca del adverbio *statim*; el autor se imagina la escena como que el seguimiento de Jesús se inició en la misma ribera, al punto de oír la llamada del Maestro. El abandono del padre podía referirse sólo a dejar de acompañarlo en sus tareas náuticas y pesqueras; pero si se interpreta duramente el adverbio, resulta que ni siquiera van a su casa a recoger sus cosas y despedirse. Aceptar este punto de vista da lugar a un desarrollo retórico importante en torno a la función afectiva y familiar de una madre, para la que no hay ningún recuerdo en la narración evangélica.

25. Habría que saber si, al partir de la única mención evangélica del abandono del padre, y afirmarse tan contundentemente la dejación de padre y madre, no se está queriendo presentar a Santiago (y a Juan, naturalmente) como los discípulos más perfectos (Mat 19,29).

26. Herbers, 74.

27. Se aducen para probar el aserto antecedentes bíblicos: José, Ezequiel, Juan el Bautista y el propio Cristo, todos los cuales iniciaron su misión a los treinta años, edad que se supone que no había alcanzado todavía el apóstol Santiago.

28. Este razonamiento lo lleva a recordar que se trata de un admirable precedente sentado por Cristo, para que no se otorgue a la ambición de los jóvenes más honores de los debidos en la Iglesia: habla, por consiguiente, una persona adulta. Otras consecuencias de sentido similar las veremos luego.

29. Mat 13,55: el nombre de *Jacobus* aparece el primero en la enumeración de los hermanos de Jesús, cuando éste va a la sinagoga en su patria. Parece evidente que nos encontramos ante una más de las múltiples confusiones con Santiago el menor.

30. Mat 20,20.

dar ejemplo, en previsión del futuro, de que para las responsabilidades en la Iglesia había que desecharse parentesco y recomendaciones<sup>31</sup> a fin de evitar tiranteces, que ya se habían producido de hecho entre sus íntimos seguidores, cuando los restantes apóstoles se indignaron con Santiago y Juan ante la pretensión de su madre<sup>32</sup>.

Pero si en la organización de la Iglesia Cristo parece haber pasado por alto a Santiago, le recompensó de otra manera y con creces lo que le debía por el amor manifestado en su seguimiento: Jacobo alcanzó en primer lugar el obispado sobre los apóstoles<sup>33</sup>, por su eminente santidad, y posteriormente consiguió el primado martirial, que lo llevó a participar antes que los otros en la gloria celeste, acreditándolo como hijo preferido de Jesús, que desde el cielo en el Jordán había sido proclamado Hijo amado de Dios<sup>34</sup>.

Finalmente, la dignidad excelsa de Santiago se prueba en el hecho de ser una de las tres columnas que sostenían y afianzaban a todos los otros apóstoles<sup>35</sup>, porque la cuerda triple, como sostenía Salomón<sup>36</sup>, se rompe con dificultad. Las tres columnas que define Pablo —Pedro, Santiago y Juan— ya venían siendo objeto de una singular atención por parte de Jesús, como sus confidentes y sostenedores: sólo ellos están presentes en el Tabor (Mat 17,1), en la casa de Jairo cuando es resucitada la hija de éste (Marc 5,22); y sobre todo, en el huerto de Getsemaní (Mat 26,37). Es obvio que estos momentos solemnes y trascendentes de la vida de Jesús no podían estar abiertos a todos, para evitar escándalo.

Esta teoría de las tres columnas parece surgir de dos fuentes diversas: ya Beda la había recordado en un comentario, aprovechado en forma de sermón en el *Liber sancti Iacobi*<sup>38</sup>, pero pare-

31. Como lo anterior, nos encontramos con unas afirmaciones en boca del Señor *ante euentum*, en relación con situaciones dramáticas de la Iglesia en los siglos XI y XII, antes de las reformas emprendidas por Roma.

32. Mat 20,24.

33. El autor de nuestro sermón confunde voluntariamente a los dos Santiagos en este caso; pero en cambio no le atribuye resueltamente la autoría de la Epístola católica, como hacen otros escritores antiguos, como Isidoro. De todos modos, creo importante recalcar que la confusión con Santiago el Justo se apoya en el deseo de atribuir al apóstol Santiago el máximo de responsabilidades y virtudes, sin tener en cuenta la advertencia que se puede leer también en Eusebio de Cesarea (hist. ecles. 2, 1, 5) de que sólo hubo dos Santiagos, el Zebedeo, que murió decapitado, y el Justo "que fue precipitado desde el pináculo del templo".

34. Mat 3,17.

35. Herbers, 73-75.

36. Eccl 4,12 *funiculus triplex difficile rumpitur*.

37. Dentro de la habitual aritmología simbólica, los doce hijos de Jacob son el modelo para los doce apóstoles; las tres columnas estaban ya tipificadas en los tres patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob.

38. Me refiero a la perícopa de Beda, *in epist. cathol.* 1, 1-1,14 utilizada como sermón para la Vigilia de Santiago (*Códice Calixtino* fol. 4-6v). Pero en Beda es normal que se recoja el pasaje paulino (sobre el que por cierto no se insiste) ya que se está hablando de Santiago Alfeo. El empleo en el *Liber* es deliberado y resultado de la confusión conservada interesadamente en muchos momentos compostelanos, aunque sea muy frecuente y casi común en los siglos de la Edad Media.

ce además estar en la base del pasaje del himno hispánico de Santiago, compuesto hacia 784 sin duda ninguna, cuando, teniendo seguramente a la vista un ejemplar de mapamundi con la dispersión apostólica, se establece que Santiago y Juan obtienen la izquierda y la derecha, Hispania y Asia respectivamente, pienso que respecto a un punto central que es Roma, uniéndose así el recuerdo inmediato de los tres apóstoles mencionados por Pablo, con la idea de la presidencia del Reino como habían solicitado del Maestro los Boanerges. Teniendo en cuenta que la cita del poema asturiano del siglo VIII, clave en esta interpretación de las tres sedes, es única en toda la literatura jacobea, y que se encuentra precisamente en nuestro sermón, bien podríamos conjeturar que el sermón *Exultemus* constituye el punto de arranque práctico y definitivo de esta curiosa interpretación <sup>39</sup>.

Cabría sospechar que haya sido a partir de nuestro texto, que representa el primer momento en conexión con el himno asturiano, y de manera sorprendente en función de la petición por parte de la mujer del Zebedeo de beneficios para sus hijos, en el episodio que recuerda el Evangelio de Mateo <sup>40</sup>, como se ha ido desarrollando y perfeccionando la teoría de las tres sedes. Y pienso que es éste el camino seguido, porque se da en nuestro sermón un elemento que luego acaba desapareciendo o perdiendo importancia: me refiero a la mención de derecha e izquierda. En efecto, parece claro que en la petición evangélica de los dos hermanos a Jesús (sea por sí mismos o por medio de su madre <sup>41</sup>), se da por supuesto que de las sedes del reino sería la de la derecha para Santiago, que es el mayor y por tanto de más dignidad, y la de la izquierda para Juan. Ahora bien, la lectura de un mapa obliga a entender justamente lo contrario, y es en función de ese hallazgo cartográfico como Santiago se sitúa a la izquierda, contra lo esperable y lo insinuado en el Evangelio. Si esto supusiera una a modo de degradación para Santiago, los textos oportunos habrían excogitado nuevas explicaciones que impidieran esta aberración. No ha sido así, y de esta manera podemos llegar a la convicción vehemente de que nuestro autor es el primero que aprovecha la distribución geográfica dada por el himno, no sólo en función del cumplimiento de la petición, sino en relación con áreas de poder y en la confrontación con Roma, de que hallamos no pocas huellas en este ser-

39. En otro pasaje del *Liber sancti Iacobi* (I 2, fol. 17v del *Códice Calixtino*) se encuentra una mención que recuerda la teoría de las sedes (como señala Herbers, 73-75), pero que está más cerca de la formulación de distribución de regiones y apóstoles como es peculiar del *Breviarium apostolorum*, por cierto por medio de un centón de obras de Venancio Fortunato (cf. A. Moralejo Laso, "La citas poéticas de San Fortunato en el *Códice Calixtino*", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 4 (1949) 349-366): *princeps Romana currit ab arce Petrus!...!...!...!...!precipuum meritis Ephesus ueneranda Ioannem/ Alpei Iacobum Ierusalem tribuit,/ Quem repetunt populi Iacobum natum Zebedaei/ Gallecie tellus mittit ad astra poli*. El centón, cuya distancia a la formulación de la teoría de las tres sedes es innegable, por carecer de las connotaciones geográficas, se encuentra inserto en un sermón que va atribuido al papa Calixto, y por consiguiente, bien podría ser obra del compilador del *Liber*. Y ello aún sin tener en cuenta la más que verosímil, segura, explicación que del pasaje avanza Herbers, 77-78, para quien el centón, que lleva una especie de explicación introductoria inicial y una síntesis posterior, podría ser un verdadero añadido al sermón mencionado.

40. Recuérdese que la mujer de Zebedeo pide para sus hijos: *dic ut sedeant hi duo filii mei unus ad dexteram tuam et unus ad sinistram in regno tuo* (Mat 20,21).

41. Hacen la petición los propios apóstoles en la narración de Marc 10,35-41; habla su madre por ellos en Mat 20,21 (ya citado varias veces).

món. Pues me parece que el largo excurso en que se compara Pedro y Santiago (éste acompañado de la mención explícita de su hermano Juan, para aliviar la expresión), desde puntos de vista tan dispares como el mayor o menor afecto a su Maestro, el mayor o menor desprendimiento al seguir a Jesús, la razón sólo por edad del primado de Pedro, no se puede entender sin caer en la cuenta de que subyace esta rivalidad más o menos confesada, más o menos explícita, entre Compostela y Roma.

Todo ello autoriza a situar el sermón en los últimos años del siglo XI, o más probablemente en los primeros del XII<sup>42</sup>. No podemos olvidar que en ambientes eclesiásticos de Compostela debió producir no poca animosidad y tensión la presión romana para forzar a un sometimiento personal y jurídico al obispo iriense Cresconio (+1066), que no vacilaba en denominarse "obispo de la sede apostólica", presión que se dejó sentir nuevamente con el nombramiento como obispo de Compostela de Pedro, abad de Cardeña<sup>43</sup>. Esta tensión antirromana de Compostela queda más clara en numerosos pasajes del Pseudo-Turpín<sup>44</sup>, que supongo redactado en Compostela, al menos en una primera fase, en torno a 1120. En la práctica, en tiempos del propio Gelmírez, esta situación se resolvió un tanto al convertirse aparentemente en simple cuestión de emulación<sup>45</sup>.

De ser esto así, bien podría tratarse de un texto muy anterior a la compilación calixtina, compuesto antes pero en medios cercanos a los que dieron lugar al Pseudo-Turpín, obra del primer cuarto del siglo XII, luego incorporada como libro IV en el *Liber sancti Iacobi*<sup>46</sup>.

En línea con las notas anteriores, y siguiendo la pauta iniciada en el himno de Santiago, el apóstol se presenta como el patrón único de Hispania, el punto de conversión de un país liberado del error, que pierde al fin su ferocidad salvaje para domeñar su cerviz antes indómita ante Cristo.

42. Algo así cree Herbers, cuando remata sus noticias sobre este capítulo 15 del libro I del *Liber* diciendo: "Deshalb is anzunehmen, dass das ganze Kapitel 15 nachträglich zugefügt, oder noch eher, dass eine ursprüngliche gegen die jetzt bestehende Fassung ausgetauscht wurde" (p. 78): se refiere, bien es verdad, a todas las teorías sobre Santiago, su predicación y su patrocinio.

43. Sobre estos personajes véase la *Historia Compostellana*, I 2,10 – 3,1 (véase E. Falque Rey (trad.), *Historia Compostelana*, Madrid 1994, 76-77)

44. Herbers, 79. Importante para estos aspectos antirromanos, más insinuados que declarados sin ambages, L. Vones, *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes. 1070-1130*, Köln-Wien 1980.

45. Véase Díaz, *El Códice...*, 88-90.

46. Merece la pena recordar la formulación terminante en el Pseudo-Turpín (*Códice Calixtino*, fol. 178): *tres apostolicas sedes principales prae omnibus sedibus in orbe merito religio christiana uenerari praecipue consuevit, Romanam scilicet Gallecianam et Ephesianam: sicut enim tres apostoles, Petrum uidelicet et Iacobum et Iohannem prae omnibus apostolis dominus instituit quibus sua secreta ceteris plenius ut in euangelio patet reuelauit, sic per eos tres has sedes prae omnibus cosmi sedibus reuerendas constituit* (A. Hämel-A. De Mandach, *Der Pseudo-Turpin von Compostela*, Munich 1965, 70-71; se citan en esta edición las páginas del Códice Calixtino antes de que el libro IV quedara inserto en su lugar natural, esto es, se indica en el trabajo la foliación particular del libro cuando constituía volumen separado, lo que tuvo lugar desde circa 1620 hasta 1965).

Siguiendo no pocos de los tópicos característicos de las *laudes Spaniae*, el verdadero tesoro de Hispania es Santiago y no su abundancia de bienes. Santiago a través del Evangelio vuelve a Hispania humilde frente a la tradicional soberbia de sus reyes; con su ambiente paradisiáco es ahora más feliz por estar encomendado su patrocinio al paraninfo del cielo. Antes las columnas de Hércules la habían hecho famosa, pero ahora está apoyada en la firme columna de Santiago, una de las tres columnas apostólicas. Aquéllas la sometían al demonio con sus falsas creencias, en tanto que ahora la pía intercesión de Jacobo la ha restituido al favor del Creador. Aquéllas, de sola piedra, acrecían su descreimiento, mientras Santiago obtiene para ella ahora todas las gracias del espíritu.

El autor del sermón aprovecha masivamente la *Passio Iacobi*, que en Compostela se leería dentro de las propias celebraciones litúrgicas con categoría de texto de impecable ortodoxia e irreprochable historicidad<sup>47</sup>. La veneración en que era tenida esta pieza queda comprobada incluso por el hecho de haber sido utilizada para producir Antífonas y otras piezas similares, bien es verdad que no sin ciertas protestas. Hay que señalar en honor de la verdad que, en esta función de texto inatacable y de autoridad suprema, la *Passio Iacobi* se confundía a menudo con otra narración (que también era usada como fuente litúrgica), que no pasa de ser la que se contiene en la Historia Eclesiástica de Eusebio, que añade a las narraciones neotestamentarias ciertas tradiciones salidas de ambientes apostólicos.

Varios episodios de la Pasión importan sobremanera al autor del sermón *Exultemus*: la apología antijudaica, que presenta como puntos importantes de la predicación de Santiago; el poder de éste ante el mago Hermógenes, que representa la victoria de la verdad de Cristo frente a ídolos y supersticiones; y la suprema caridad en el comportamiento del apóstol con Josías, al que convierte, incorpora a la fe, y lo hace su compañero de martirio, olvidado ya de la cruel actitud previa con que se había enfrentado a Santiago. Por el contrario, en su realización suprema de la fe, la esperanza y la caridad cristianas, aparece Santiago como un dechado de virtudes que responde debidamente al sobrenombre significativo de Boanerges, "Hijo del Trueno", que le había impuesto Cristo, según la fuente apreciadísima que es Eusebio, en parte contaminando ambos Jacobos. Santiago el Mayor tronó, fulminó; y esta valiente respuesta le valió el martirio, maravilloso, porque además de darle la primera corona al apóstol de Compostela sirvió para que Dios castigara resueltamente a Herodes, haciéndolo morir comido de gusanos.

La función de Santiago en la economía divina no acaba ahí. El autor del sermón pasa de puntillas sobre un tema que empezaba a inquietar en Compostela, la predicación del apóstol en Hispania. Me atrevería sin esfuerzo a decir que la rechaza por el singular énfasis con que ponde-

---

47. I, 9 fol. 48 (p. 93-94 ed. Whitehill). El autor pseudocalixtino del prólogo correspondiente, que antecede a un texto bastante interpolado de la antigua *Passio*, justifica su autenticidad por la concordancia básica con la Historia Eclesiástica de Eusebio, además de con los Hechos de los Apóstoles. Frente a sospechas y denuncias de ser apócrifa como casi todas las Pasiones de Apóstoles, el autor sostiene la perfecta ortodoxia de la doctrina, el rigor histórico de personajes y la propia antigüedad del texto.

ra y describe los momentos importantes de su predicación en Judea y Samaría, de acuerdo con la *Passio*. Desde luego acepta la translación del cuerpo, *ut creditur*, traído a la Península por sus discípulos, y su enterramiento en Compostela. Esta deposición parece justificar debidamente a sus ojos que Hispania fuera la tierra que le había tocado en suerte a Santiago, cuando los apóstoles se habían repartido como tierra propia de misión las distintas regiones del orbe. Patrocinio y sepultura apostólicos significan conexión bastante con los hispanos, sin tener que acudir a la interpretación predicacional de la antigua teoría de las *sortes apostolicae*<sup>48</sup>, que sin la menor duda conocía.

No puede ni quiere el autor prescindir de la doctrina que relaciona indefectiblemente a Santiago e Hispania. Una de las consecuencias de esta creencia había sido la suposición de la pre-

---

48. No querría dejar pasar la ocasión sin poner de manifiesto algunas consideraciones que me sugiere este tema de la *depositio*. Es cosa sabida que las fuentes compostelanas abordan el origen del culto y de las reliquias jacobeanas de dos maneras completamente distintas, y dígame lo que se quiera, al menos hasta cierto punto irreconciliables. Para unas fuentes (como la *Historia Compostellana*), de acuerdo con sucesos históricamente aceptables, en tiempos del obispo Teodomiro de Iria se descubre la sepultura del apóstol, dando comienzo a su culto general: esta visión tradicional tuvo su confirmación en el hallazgo de la lauda del obispo Teodomiro en los cimientos de la catedral de Santiago. Una variante de esta versión atribuye a Carlomagno el hallazgo de la tumba y la apertura del camino que lleva a Compostela y edificación de su basílica (así el Pseudo-Turpín). En ambas se reconoce una misma interpretación: sepultura desconocida, y revelación celestial (estrellas y músicas ante el anacoreta Pelayo en un caso; aparición del propio apóstol al emperador en el segundo).

Otra manera de presentar el problema insiste en los episodios de la translación y enterramiento, que se da por supuesto, o se afirma categóricamente, que tiene lugar inmediatamente después del martirio apostólico en el año 44. No hay ninguna revelación ni descubrimiento, sino una expansión del culto en un momento determinado. Esta manera de ver, en parte al menos diametralmente opuesta a la anterior, hace que se ponga sólo énfasis en la translación y enterramiento (como en la llamada Epístola de León, que quizás habría que reconocer como una creación y difusión monástica), que serían los hechos verdaderamente definitivos, ya que luego todo se limitaría a guardar mejor que peor el recuerdo y los restos del apóstol. La ventaja de la translación reside en que puede ser aceptada por los sostenedores de una y otra teoría, sin menoscabo de sus verdaderas razones y alcances.

Ahora bien, me parece innegable que la primera versión ha sido adoptada y mantenida como oficial por la Iglesia compostelana, quizás porque se acercaba más a la realidad. En ella, por otro lado, juega un papel primordial el obispo de Iria, luego transformado en obispo compostelano. La segunda, al dar por descontada la continuidad del culto y devoción desde los mismos tiempos de la *depositio*, parece más bien favorecer a la comunidad monástica que siempre reclamó para sí derechos inalienables y antiquísimos en la guarda y conservación del sepulcro apostólico. Serían estos monjes los que más interés tenían en mantener su tesis de la continuidad del culto (representada, no se olvide, por el monje Pelayo en la versión oficial, y por las continuas reclamaciones y reivindicaciones de la comunidad de Antealtares, que sólo se reducirán definitivamente por la llamada Concordia de Antealtares, firmada en 1067).

De esta manera, quizás, las dos maneras de ver estaban representadas en Compostela: una por el obispo y sus clérigos, y la otra por la comunidad de monjes que se sentían herederos de las tradiciones del monasterio de Antealtares.

Aún presentada así de manera simplificada, este ensayo de explicación creo que puede contribuir a comprender mejor las muchas tensiones y divergencias latentes y patentes en los distintos textos, que curiosamente se componen y hacen circular todos en la propia Compostela, donde poco a poco se tiende a suavizar las posturas y presentarlas además de forma menos conflictiva.

dicación rápida en Hispania en el poco tiempo transcurrido entre la dispersión de los apóstoles y el martirio en el año 44; otra era la que acoge este sermón, y algunas otras piezas del *Liber sancti Iacobi*, en que se parte del influjo que ejerce el apóstol, superior a cualquier predicación oral, desde su llegada y sepultura, influjo y protección de carácter netamente espiritual. Esta difusión de la palabra de Dios, y sus efectos, se logra más que con la predicación oral, supuesta gratuitamente en el *Breviarium apostolorum*, y en otras varias fuentes del siglo VI en adelante, con la viveza de su ejemplo, con el recuerdo y la imitación de sus virtudes, con el beneficio de su devoción, que se corresponde con un verdadero patronazgo, y patrocinio, de sus hijos de Hispania, a los que quiso entregar (según se dice varias veces en diversos textos del *Liber*) su cuerpo, como prenda de la protección que le cupo en suerte de las gentes del extremo del mundo, expresión que se toma siempre en sentido literal como referida única y exclusivamente a Galicia <sup>49</sup>. La irradiación de esta presencia (que sólo de manera general y sin demasiada precisión se hace depender de unas reliquias) sostiene la fe, abate el error, y promueve la caridad.

#### SOBRE EL VERDADERO AUTOR DEL SERMÓN

A una simple lectura, queda patente que el autor del sermón es profundo conocedor de la Biblia, natural en la época y en su condición. Pero no se trata de que emplee con soltura y propiedad el texto bíblico, sino que la expresión bíblica trasciende buena parte de todo su discurso. El color bíblico se obtiene no por las citas, que son más reducidas en número que en otros sermones, aunque siempre sumamente pertinentes, sino por el empleo en abundantes pasajes de un léxico que huele a Biblia, así como por algunas frases de innegable sabor bíblico <sup>50</sup>. Además, se permite desafiar a sus oyentes a que alguien pueda rebatir con razones bíblicas algunas de sus afirmaciones referentes a Santiago, mostrándose seguro no sólo de su conocimiento del Evangelio sino probablemente también de mucha de su exégesis.

Por otro lado, a una simple lectura, se descubre en el sermón *Exultemus* un nivel retórico excepcional, tanto en lo que hace a la propia disposición del discurso como a su elocución. Se trata, en efecto, de una pieza bien construida. No es solamente que emplee un léxico que lo distingue dentro de todo el *Liber sancti Iacobi* <sup>51</sup>. Gusta de paralelismos, y contraposiciones, éstas tan frecuentes que parecen casi un tic de su estilo <sup>52</sup>; por el contrario, no abusa, como hacen otros

49. En esta función me parece que Galicia representa el país nordoccidental de la Península Ibérica. Hago hincapié en esta interpretación porque en varios otros casos, dentro del *Liber*, Gallecia representa más bien a mi entender lo que solía comprenderse en los siglos IX-XI por esta denominación, generalizada entre los árabes, a saber, el reino cristiano del norte de España, primero el único existente, luego posteriormente por antonomasia el leonés.

50. Para no incurrir en repeticiones innecesarias, me permito sin más ahora y en otros momentos remitir al lector a las copiosas notas que acompañan mi edición.

51. Entre los vocablos que le son peculiares anoto los siguientes: *praerogatiua*, *primicerius*, *uexillifer*, *peruicax*, *aspernator*, *libripens*, *circumligare*, *insalutata*, *superextollendus*.

52. No sólo logradas con *non solum/uerum etiam*, sino con *non solum* /Ø, *sed* y otras series.

autores incluidos en el *Liber*, de las anáforas, especialmente en oraciones de relativo. Por otra parte, construye sus frases cuidando su ritmo, para el que emplea el *cursus*, aunque hay que decir que con una notable proporción de cláusulas trispondaicas<sup>53</sup>, que serán reprobadas por los tratadistas del *cursus* por estos tiempos, sin duda después de que nuestro autor compusiera su obra o aprendiera esta técnica. El empleo del ritmo clausular queda garantizado no sólo por el número de cláusulas sometidas a estos principios, sino por el hecho de que practica series de elementos iguales rematadas por otro diferente, en todos los fines de frase, tanto ante pausa fuerte como ante pausa simple<sup>54</sup>.

En el sermón quedan algunos indicios, notables aunque delicados, que me parecen apuntar a un clérigo compostelano de notable formación como responsable de la producción. Sea así o no (y veremos pronto cómo se articulan los razonamientos), no deja de ser llamativo que también esta pieza, fundamental en la teología jacobea, venga atribuida al papa León. Bien podría ocurrir que este afán de poner tal nombre por delante pueda achacarse a una tradición compostelana, que se sentía segura de la participación activa de tal personaje en el tema jacobita. En cualquier caso, como ya he advertido, una atribución de esta clase o apunta a una autoría verdadera o quiere indicar que se trata de un escritor anterior, utilizado por el compilador.

En efecto, el responsable de esta pieza se nos presenta como una persona conocedora de temas históricos, poco frecuentes. Usa con soltura la Historia eclesiástica de Eusebio, que menciona como si la mayor parte de sus oyentes ignoraran al autor y la obra<sup>55</sup>. Conoce asimismo el libro de las *Recognitiones*, que atribuye según una vieja tradición a Clemente de Alejandría, al que denomina *doctor egregius*<sup>56</sup>; conoce asimismo a Juan Crisóstomo, que designa con la denominación ya característica desde época visigótica. Por otra parte, maneja a Jerónimo, y a Beda, que

53. Basta poner unos ejemplos. Si tomamos las pausas fuertes de todo el sermón, que son 100, contamos con 32 *cursus planus* (ó-x+ x-ó-x/ ó-x-x+ó-x = *orarent assumpsit*), 21 *cursus velox* (ó-x-x+x-x-ó-x y variantes = *obediencia creatoris*), 17 *cursus tardus* (ó-x-x+ó-x-x/ ó-x+x-ó-x-x = *nota crudelitas*); pero al lado de estas 70 cláusulas regulares se encuentran nada menos que 25 trispondaicas (ó-x-x+ x-ó-x/ ó-x+x-x-ó-x = *parentibus debetur*), así como 3 dispondaicas (ó-x+ó-x = *amittet uires*) y hasta 2 cláusulas medias (ó-x+x-x-ó-x-x = *episcopum constituunt*). La misma proporción se encuentra cuando se analizan todos los fines de frase de un párrafo como *Nunc fratres dilectissimi* (líneas 194-206): 3 planos, 2 veloces, 3 tardos, 6 trispondaicas, 1 media. En un caso y otro se encuentran otras secuencias rítmicas, no asimilables a los tipos universales antes señalados, pero que se repiten en todos los lugares de manera uniforme y abundante (pienso en la cláusula formada por un espondeo seguido de un hexasílabo, simple o compuesto, que forma una trispondaica). No he agotado el tema, porque los datos anteriores me parecen bastantes para acreditar el neto carácter rítmico del discurso.

54. Me permito aducir un ejemplo como muestra, que tomo del párrafo ya citado (líneas 194-206), en sus últimas líneas: *honorifice est transuectus* (trisp.)/ *Compostella nuncupatur* (trisp.)/ *honorifice est sepultus* (trisp.)/ *in sorte contigerant* (tardus)/ *patrocinio regeret* (tardus)/ *thesauro confortaret* (trisp.).

55. *ut refert ecclesiastica istoria Iosephi adducto testimonio*. La cita así introducida es literal. Una comparación con la edición de Schwartz nos lleva a ver que el manuscrito que usaba nuestro autor tenía conexiones preferentes con un grupo muy concreto de los códices que transmiten la versión latina antigua de esta obra (sobre todo PO).

56. Es designación única en el sermón, que no ha sido tomada de Eusebio.



menciona de manera menos precisa, acaso porque lo que de ellos le interesa son sus informaciones y doctrinas solamente. Por si ello fuera poco, cita, como hemos visto, un himno de la vieja liturgia hispánica, precisamente el que, compuesto hacia 784, en tiempos del rey Mauregato de Asturias, canta por primera vez el patronazgo de Santiago sobre Hispania<sup>57</sup>. El himno ensalza a los apóstoles como misioneros excepcionales del mensaje de Cristo, y recoge detalladamente las denominadas *sortes apostolicae*, o correlación de apóstoles y regiones del ecumene que les había tocado en suerte evangelizar: en el caso de Santiago y Juan el señalamiento se hace en función del episodio descrito en Mateo 20,21<sup>58</sup>. Más aún, si aceptamos como verosímil, según pienso, la tesis de que se debe a un autor compostelano la teología de Santiago que he expuesto páginas atrás, y que por vez primera aparece en este sermón, resueltamente anterior a los apéndices de la *Passio Iacobi*, en que parece aludirse a algunos al menos de sus postulados, deduciríamos que nuestro escritor acabó convirtiéndose en autoridad reconocida en ambientes compostelanos. Si contra toda verosimilitud histórica se aceptara la anterioridad de los argumentos que aparecen en el Apéndice de la *Passio Iacobi*, aún así tendríamos que reconocer que nuestro personaje se movía entre los ambientes más punteros en que se estaba elaborando todo lo mejor de la teoría compostelanista.

Más adelante tendré ocasión de llamar la atención sobre recursos y artificios que es capaz de manejar y que dan la medida de la condición del escritor.

Todo su bagaje literario y doctrinal nos pone en contacto, pues, según pienso, con un clérigo no solamente muy leído, sino agudo en sus razonamientos, apasionado en sus conclusiones y maduro en sus juicios, madurez que quizás tenga que ver con el hecho de que sólo una persona que había conocido, de manera más o menos familiar, pero consistentemente, la liturgia hispánica, podía recordar un himno que en aquella liturgia celebraba a Santiago, el único, salvo los del Libro de Santiago, que tuvo relevancia hasta su época.

De otra parte, recuérdese que a juzgar por la presentación, el sermón no va dirigido a fieles laicos, sino a clérigos. Se les encarga, en efecto, de predicar con el ejemplo más que con palabras, misión propiamente clerical, y se recomienda que no se dobleguen ante la voluntad de los ricos y

---

57. Sobre este himno la literatura es copiosa, pues atribuido recientemente a Beato de Liébana ha corrido mucha tinta tanto para apoyar esta adscripción como para discutirla. Me limito a remitir a un trabajo mío en el que he dado una primera aproximación a la edición crítica que espero poder realizar en breve, sin tener en cuenta los argumentos que allí adelanté para establecer sobre bases sólidas la autoría del pequeño poema: Díaz, "Los himnos en honor de Santiago de la liturgia hispánica", *Compostellanum*, 1 (1956) 457-502 (reproducido en *De Isidoro al siglo XI*, Barcelona 1976, 237-258)

58. Dice el himno (p. 240): *magni deinde filii tonitruí /adepti fulgent prece matris inclite /utrique rite culminis insignia /regens Ioannes dextra solus Asia /eiisque frater potitus Spania*, frases que se pueden comparar con el texto del sermón: *Iohanni Asia que est a dextera, beato uero Iacobo Hispania que est a sinistra in diuisione prouinciarum contigerunt*. Podría dar la impresión de que se trata de poco más que una congruencia doctrinal, explicada análogamente. Pero el caso es que la frase es introducida en el sermón de manera significativa con estas palabras: *ut quidam sapiens in himnicis laudibus astruit*. La mención no se limita, como cabe observar, a evocar el himno que sirve de fuente, sino que se hace en términos discretamente ponderativos.

de los poderosos. Sus consideraciones sobre el desmesurado progreso dentro de la Iglesia de jóvenes sin experiencia ni madurez, más se acomodan a ambientes eclesiásticos que a los simples creyentes, que en este problema no tienen ni participación ni interés. Su propia posición sugiere que sea una persona de edad más bien avanzada <sup>59</sup>.

Por consiguiente, en la cuestión de autoría parece suficiente asegurar que la atribución es pseudépígrafa, que el autor real del sermón florecía al filo del año 1100, y no mucho después, y que debía ser un clérigo muy ilustrado, gustoso de hacer gala de sus conocimientos poco frecuentes, y quizás de edad suficiente para que hubiera convivido, siquiera algo, con la vieja liturgia peninsular, abolida de manera más o menos general en la Península hacia 1070 <sup>60</sup>.

#### EDICIÓN DEL TEXTO

Éste es el sermón que venimos considerando. No es menester insistir una vez más en que la edición se basa en el texto del Códice Calixtino, porque se nos ha transmitido en él correctamente. No faltan algunas incongruencias y errores, para sanar las cuales hemos acudido, no siempre con éxito, a poner a contribución los otros testigos. Los uso sólo en unos cuantos pasajes, porque parece innecesario, e inútil, aquí aducir las distintas —pocas— grafías divergentes que ofrecen las diferentes copias.

---

59. Tiene, en efecto, cierto interés que dos veces insista sobre la edad madura usando unas expresiones muy reveladoras: *prouecte etatis* y *progresse etatis*.

60. Sobre este problema, aun cuando no tenemos una obra de conjunto satisfactoria, véase J. F. Rivera Recio, "La supresión del rito mozárabe y la introducción del romano", *Historia de la Iglesia en España*, II-1, Madrid (BAC maior 17) 1982, 275 ss.

### Sermo beati Leonis pape de sancto Iacobo.

Exultemus in domino, dilectissimi, et congruis honoribus festiuitatem beati Iacobi celebremus. Nobis enim diuina procurante gratia specialiter datus est patronus, quem communiter  
 3 ueneratur uniuersus mundus. Quis est enim tam peruicax aspernator in toto mundo, qui cupide  
 non desideret beati Iacobi sese muniri patrocinio? Illi enim ex toto mundo, per preruptas rupes  
 6 montium, per insidias latronum, per aporiaciones predonum, per innumeras fraudes hospitem,  
 peregrinorum frequens est in Galleciam concursus.

Et nimirum dignum est, ut illum omnes uerentur in terris, quem tantis coruscum uirtutibus  
 9 deus sublimauit in celis. Hic est Christi primicerius, qui pregustata in monte future  
 resurrectionis dulcedine, more boni uexilliferi primus fertur in prelium. Non illum auertit a fide  
 obstinata Iudeorum cecitas, non retardauit a bono opere Herodis nota crudelitas. Hic est enim  
 12 trium columnarum sancte ecclesie, quas commemorat Paulus apostolus ad Galatas, non infima  
 columpna. Sicut enim iuxta numerum filiorum beati Iacob dominus *duodecim discipulos elegit,*  
*quos et apostolos uocauit,* ita iuxta numerum sanctorum patriarcharum, uidelicet Abrahe, Isaac  
 15 et Iacob, ex ipsis duodecim quadam prerogatiua dilectionis atque uirtutis tres, scilicet sanctum  
 Petrum et beatum Iacobum et Iohannem fratrem eius, quasi principes et columnas ceterorum  
 constituit. Sanxerat enim ex ore sapientissimi Salomonis, quod *funiculus triplex non facile*  
*rumpitur.*

18 Hos ergo quasi funiculum glutino caritatis compactum, quo circumligarentur et munirentur alii,  
 magistros et tutores instituit, his sua secreta plenius ceteris reuelauit, his ante resurrectionem in  
 21 transfiguratione gloriam future resurrectionis ostendit, hos resuscitaturus filiam archisynagogi  
 solos secum introduxit. Appropinquante etiam passione, uolens suscepto carnis ostendere  
 humanitatem, quam pro nobis suscepit, ne desperarent homines sue carnis infirmitatem  
 24 sencientes, in ualle Iethsemani agonem suum patri commendaturus, hos ut secum orarent  
 assumpsit. Si enim sua secreta omnibus reuelaret, uel passio sua impediretur, uel uisa passione  
 scandalizarentur etiam electi. Unde "apostoli iubentur tacere de Christo et sanati prohibentur  
 27 gloriari de remedio, et demones precipiuntur silere de dei filio". *Loquimur enim,* ait apostolus,  
*dei sapienciam in ministerio absconditam, quam nemo principum istius seculi cognouit. Si*  
*enim cognouissent, numquam dominum glorie crucifixissent,* hoc est, numquam me redimi  
 domini mortē fecissent.

30 His igitur merito sua secreta reuelauit, quos firmos et constantes in sua dilectione esse

cognouit, quos tempore apto in erudicione proximi impigros esse presciuit. Quod et in uocatione eorum bene potest perpendi. Uocatus est enim supra mare Galilee Petrus cum fratre, 33 Iacobus cum fratre. Soli enim predicacionis officio digni debent estimari, qui fraterno amore cum proximo conectuntur, qui non pro terreno commodo, sed ex dilectione sola, uerba uite ceteris propinare festinant. Petrus ad uocationem domini nauiculam cum retibus, id est totum 36 quod habebat, reliquit; beatus uero Iacobus non solum nauem cum retibus reliquit, quod Petrus fecerat, sed etiam patrem (quem lex iubet diligere et honorare) ad uocem dominicam non respexit. Quid dicam de matre? Certe mater tum ex longe educationis beneficio, tum quia 39 magis mulierum est adtrahere sibi filios blandiendo quam uirorum, carior filiis solet esse quam pater. Sed et hanc beatus Iacobus insalutatam reliquit.

Felix *preuaricator legis* qui legem legislatori more iudaico non preposuit, nec naturalem 42 affectum considerauit, quia nature conditor erat in causa; sciebat enim quod honorandus erat pater et diligenda mater, sed eis deum preponendum non ignorabat. Habebat affectum pii filii, sed preponderabat obediencia creatoris. Honorandus est enim pater, honorandi sunt parentes, 45 honorandus est etiam bonus proximus, sed super omnes honorandus et reuerendus est conditor deus. Laudandus ergo est sanctus Petrus, quia possessionem suam ad uocationem domini reliquit; superextollendus est beatus Iacobus, qui non solum legem non adtendit, sed etiam causa 48 dei paterni affectus atque materni non meminit. Oportet enim ut diuinis humana posthabeantur. Nam si officium pietatis parentibus exhibendum est, quanto magis auctori parentum, cui etiam gratia pro parentibus debetur.

51 Quo in loco sane nodosa cauillatio nos perurgere uidetur. Quare enim eum equissimus libripens deus, Petrum qui pauca et fere nulla collatione beati Iacobi et Iohannis fratris eius reliquit, principem apostolorum constituerit, cum beatus Iacobus et Iohannis frater eius cognati 54 saluatoris secundum carnem fuerint, et multo plura quam Petrus pro domino reliquerint? Quam difficultatis angustiam quidam sic enodare conantur. Autumant enim Petrum plus ceteris dominum dilexisse, quod si euangelica attestacione probarent, sine riuale eis consenciendum 57 esse iudicaremus. Quid enim mirum si deus ei supra ceteros principatum contulit, qui se amoris prerogatiua supra ceteros dilexerit. Sed nisi euangelii astipulatione roboretur, temerarium esse super dilectione apostolorum iudicium reputamus. Cum enim dominus interrogauit Petrum 60 dicens: *Simon Iohannis diligis me plus his?*, Petrus iam edoctus non presumere respondit: *Domine, tu scis quia amo te*, acsi diceret: scio quia ego integro corde ut tu melius nosti te diligo, quantum uero alii te diligant ignoro. Si ergo Petrus ignorat, quis est ille sapiencior 63 apostolorum principe, qui conatur astruere Petrum inter apostolos dominum magis dilexisse.

Omissis ergo ambagibus dicamus iuxta beatum Iheronimum quod propter etatem dominus illis Petrum preposuit. Erat enim beatus Iacobus iuuenis, et Iohannis frater eius pene puer, Petrus 66 uero senior et progresse etatis. Bonus ergo magister, qui occasionem iurgii auferre debebat discipulis, et dixerat eis: *Pacem meam do uobis, pacem meam relinquo uobis*, causam inuidie prebere uideretur, si adolescentes homini iam seniori preponeret. Uoluit etiam prudentissimus 69 dominus nobis prebere exemplum ut nullum nisi prouecte etatis ad magisterium sancte ecclesie sublimare presumeremus. Solent enim iuuenes plerumque simulare religionem, ut mature ad

- indebitum assumantur honorem. Multociens etiam quamuis boni fuerint, quia nondum bene probati sunt, propter honorem in deterius relabuntur. Quot autem ex huiusmodi negligentia in sancta ecclesia euenerint calamitates non est nostre possibilitatis referre. Unde Ioseph ante triginta annos Egypti non suscepit principatum; nec Iohannes Baptista, *quo maior non surrexit inter natos mulierum*, nisi triginta annorum predicandi inchoauit officium; nec Ezechiel nisi eodem tempore prophetandi meruit ministerium; nec ipse dominus, in se ipso mores sue ecclesie instituens, nisi tricenarius salutifere predicationis dedicauit exordium.
- 81 Possumus etiam dicere quod ideo prudens dominus noluit cognatis suis quamuis bonis principatum super ceteros dare, ne non pro sanctitate illorum fecisse uideretur sed pro consanguinitate. Uolebat etenim iam tum quorundam prauitati obuiare, qui honores ecclesiasticos, et etiam stipendia *pauperibus spiritu* debita, non religioni tribuunt sed consanguinitati. Preterea beatus Iacobus et Iohannes frater eius, adhuc *terrena sapientes* et primatum super ceteros affectantes, matrem suam (quam apud dominum plurimum ualere, tum propinquitate generis, tum religione sanctitatis cognouerant), ad impetrandum primatum impegerant. Dominus ergo intelligens per semetipsum quam plurimos tum per se, tum per potentes huius seculi ad honores ecclesiasticos absque iure se intrusuros, uolensque sue ecclesie consulere ut nullum ingerentem se susciperet, illos ad primatum non admisit.

- Post ascensionem uero iam edocti, non de primatu contendunt, sed unanimiter Iacobum iustum propter sanctitatis eminentiam, qua apud populum prefulgebat, super se constituunt episcopum, docentes talem debere ad sancte ecclesie gubernaculum prouehi qui fauorem populi sanctitate adquirat. Unde Clemens Alexandrinus, doctor egregius, in sexto Dispositionis sue libro: "Petrus", inquit, "et Iacobus et Iohannes post ascensionem saluatoris quamuis ab ipso fuerint omnibus pene prelati, tamen non sibi uendicant primatus gloriam, sed Iacobum, qui dicebatur iustus, apostolorum episcopum constituunt". "Hic enim ex utero matris sanctus fuit; uinum et siceram non bibit, ferrum in capite eius non ascendit, oleo non est perunctus, balneis non est usus".

- His rationibus patere putamus, quod dominus beato Iacobo et Iohanni fratri eius Petrum preposuerat. Misterium etiam est maximum, quod hi tres columpne aliorum constituuntur. Per hos enim principales uirtutes, scilicet fides, spes, caritas figurantur: per Petrum fides qua incipimus, per Iacobum spes qua erigimur, per Iohannem caritas qua consumamur intelligitur. Merito ergo principatum tenet Petrus, quia sine fide impossibile est placere deo. Sed quia fides inutilis est nisi carnis lasciuia constringatur et diabolus ab ede cordis exterminetur, recte sequitur Iacobus, qui supplantator interpretatur. Sed et hoc cum fecerimus, non nostris uiribus sed diuine gratie ascribere debemus, unde Iohannes sequitur, qui gratia dei dicitur.
- 108 Nec silencio pretereundum est, quod his solis tribus dominus nomina imposuit: Simon enim ob sinceritatem fidei, quam interrogante domino confessus est, Petrus est uocatus. Beatus uero Iacobus et Iohannes frater eius, quia carnis et spiritus uera germanitate erant conexi, non separatim nomina suscipiunt sed communiter ex fidei firmitate atque magnitudine Boanerges, id est filii tonitruui, sunt uocati. Quod autem tonitruum istud est, cuius filii facti sunt beatus

Iacobus et Iohannes? Ipse nimirum est, qui de nube super Christum intonuit: *Hic est filius*  
 114 *meus dilectus in quo mihi complacui*. O stupenda et admiranda benignitas saluatoris, qui quod  
 habebat proprium ex natura beato Iacobo et Iohanni dedit habere ex gratia. Nam quia pro ipso  
 deseruerant patrem carnalem, dedit eis habere secum patrem celestem. Felix recompensacio,  
 117 sed nequaquam a domino aliena, cuius remuneratio semper redundat.

Nunc, fratres, efficaciam tonitruum intueamur ut quid sit filium tonitruum esse cognoscamus. Neque  
 enim parum aut leue est, quod supra ceteros filiis patrem relinquentibus a domino largo  
 120 remuneratore datum est. Tonitruum igitur nubes concutit, fulgura emittit, terram tremere facit  
 et pluuiis irrigat. Hoc ergo tropologice pre ceteris beato Iacobo et Iohanni dominus contulit. Et  
 quia beatus Iacobus erat etate maior, ordo exposcebat ut inciperet tonitruare prior. Igitur post  
 123 ascensionem domini beatissimus Iacobus, plenus spiritu sancto, nubes iudaicas sua predicatione  
 concussit. Arguebat enim eorum maliciam, increpabat eorum duriciam, confundebat eorum  
 inuidiam; maliciam uero quia, cum de peccatis suis erubescere deberent, non solum se corrigere  
 126 negligebant uerum etiam suos correptores odio insanabili persequebantur; duriciam autem, quia  
 semper quasi innata stulticia promissiones domini et aperta prophetarum testimonia non  
 capiebant, immo quibusdam fabulosis narrationibus ad stulticiam suam inflectabant; inuidiam  
 129 porro quia, si quos diuina gratia afflatus uiderent, non solum audire nolebant uerum insuper  
 detractionibus et odio et plerumque tormentis quasi maleficos afficiebant. Super omnia Ihesum  
 Christum eis obiciebat, eum promissum a lege et prophetis demonstrabat, eius beneficia eis  
 132 exhibita commemorabat, eiusque tantis beneficiis ingratis eterna tormenta nisi penitentiam  
 agerent promulgabat. Sic beatissimus Iacobus intonabat minis densitatem peccaminum  
 dissipando; fulgurabat etiam miraculis corda simplicium illuminando; efundebat pluuiam  
 135 salutarem mentes paruulorum refocillando et confortando. Aperiebat oracula prophetarum,  
 aperiebat misteria scripturarum, astruebat per omnia Christum.

Confundebantur scribe et Pharisei, stultis et ridiculosis expositionibus legem potius  
 138 destruentes quam exponentes; confundebantur Saducei, fabulosis narrationibus resurrectionem  
 negantes; confundebantur super omnes irrefragabilibus rationibus confutati Christi crucifixo-  
 res. Quid facerent, quo se uerterent nesciebant. Uincebantur enim rationibus, erubescabant  
 141 auctoritatibus, confundebantur miraculorum uirtutibus.

Erat illo in tempore quidam magus nomine Ermogenes, qui artibus inimici seductus alios  
 seducere non cessabat. Habebat enim hic magus cum inimico humani generis tantam  
 144 familiaritatem, ut magis imperare uideretur quam qui ei imperabat. Iudei ergo huius magi  
 contra beatum Iacobum implorant auxilia, ut cui ratione resistere nequibant, saltem maleficiis  
 magi non uincerentur. Et quia magus erat sapientia seculari preditus et falsitate miraculorum  
 147 suffultus, sapientia humana tonitruum beati Iacobi parabant Iudei retundere, miraculaque eius  
 miraculis magi sperabant obfuscare. Beatus autem Iacobus non solum asserciones magi  
 destruxit uerum etiam miracula que arte demonum faciebat adnichilauit, ipsumque magum cum  
 150 discipulo ad dominum conuertit. O stulti corde Iudei, quid inani opere contra filium tonitruum  
 laboratis? Quonam obice obstruere os eius paratis, qui ex obstaculo semper grandescit? Non  
 sedatur minis, non seducitur fallaciis: si uultis eius cassare crepitum, auferte uestrorum

153 densitatem peccaminum. Certe non fit terribilis eris sonitus, nisi existat densarum nubium concursus. Exinanite cordium uestrorum nubes, et terror tonitruui amittet uires.

Iudei ergo, uicto mago atque conuerso, iam desperantes et tonitruum beati Iacobi non ferentes,  
 156 Herodem regem satis pronum ad scelera maxima peccunia sibi alliciunt, et ad beati Iacobi necem impellunt. De isto autem Herode quoniam etiam peritorum ob ignoranciam historiarum uacillat sententia, quis fuerit et a quibus progenitoribus ortus, dici uidetur. Plurimi namque  
 159 Herodem tetrarcham magni uidelicet Herodis filium, qui Iohannem baptistam decollauit, esse existimant, qui nimirum ex ignorancia istoriarum falluntur. Herodes enim tethrarcha, ut refert ecclesiastica istoria, Iosephi adducto testimonio, "multis excruciatu modis a Gaio Cesare  
 162 eterno dampnatus est exilio". Herodes autem qui beatum Iacobum occidit, ut in loco suo dicemus, in regno uitam finiuit. Sunt etiam qui Archelai filium fuisse somniant, quorum oppinio ex hoc facile refellitur, quod Archelaum filium habuisse quem heredem post se relinqueret nulla  
 165 narrat historia. Dimissis ergo oppinionibus ueridicam istoriarum narrationem sequamur: narrant enim istorie Herodem magnum, qui innocentes pro Christo occidit, ex Marianne (que ex stirpe regia erat) duos filios, Aristobolum scilicet et Alexandrum, procreasse, quos iam  
 168 adultos ob suspicionem paricidii occidit. Sed Aristobolus post se filium nomine Agrippam superstitem reliquit, cui Gaius Cesar principatum super Iudeos tradidit. Hunc Lucas euangelista, siue ob regni dignitatem, siue potius ob similem Herodis crudelitatem, Herodem  
 171 nominat. Qui ut se heredem non solum regni sed et nequicie Herodis comprobaret, sicut ille Christum extinguere uoluit in pueris, sic iste et peccunia Iudeorum et propria nequicia incitatus, eundem conatus est opprimere in apostolis. Occidit ergo beatum Iacobum gladio, qui  
 174 inpensius et obnixius ceteris Christum predicabat, et Iudeos testimoniis legis et prophetarum confutabat.

Coronatus est autem martirio beatus Iacobus inter apostolos primus, imminente paschali  
 177 sollempnitate, anno post passionem domini circiter undecimo, imperii uero Claudii tercio, ut refert Beda super Actus apostolorum. Uidens uero de Iacobi nece se maxime placere Iudeis, apposuit apprehendere et Petrum, quia et ipse Iudeos perurgere uidebatur. Sed dominus sciens  
 180 per semetipsum nimiam desolacionem ecclesie sue futuram si due maxime eius colonne simul occumberent, sua benignitate de manu Herodis et de expectatione Iudeorum Petrum liberauit. Sed nec beatum Iacobum multum reliquit, sed continuo terribiliter uindicauit. Nam ut refert  
 183 beatus Lucas in Actibus apostolorum, statim Herodes Cesaream descendit, et in die sollempni cum indutus preclara ueste pro tribunali consedisset ac de sublimi concionaretur ad populum; *populusque acclamaret ei: Uoces dei et non hominis; statim percussit eum angelus domini, eo*  
 186 *quod non dederit gloriam deo, et scatens uermibus expirauit*, quinquagesimum et quartum etatis agens annum, regni uero sui septimum.

Hinc, fratres, elucet quam uera sit sententia doctissimi Salomonis qua dicitur: *Impius cum*  
 189 *uenerit, in profundum peccatorum contempnet*. Herodes enim quia male cupiditatis ardorem non extinxit, ideo peccuniam Iudeorum pro iusti nece suscipere non formidauit. Inde uero ad tantam elacionem eleuatus est, ut etiam diuinos honores sibi ab adulatoribus oblatos usurparet.  
 192 Merito ergo ab angelo percussus periit, quem nec sue salutis cura nec beati Iacobi reuerencia nec diuina celsitudo ab iniquitate reuocauit.

Nunc, fratres dilectissimi, in beato Iacobo dei magnalia intueamur. Pulcro autem ordine atque  
 195 decenti factum est, ut qui erat precipuus in dignitate, primus fieret in passione, et qui erat prior  
 in monendo, magister efficeretur in martirio; proteruus quidem fuit in regni postulacione, sed  
 proteruior factus est in eius adquisicione; prius correptus est a domino quod sine labore  
 198 affectaret regnum modo meretur laudari quod uirtutibus lucratus est illud. Congruebat autem  
 tonitruui filio ut terrena calcaret, celum penetraret, ceteris exemplum preberet. Quo enim magis  
 secreta domini cognouit, eo ardentius ceteris illum imitari debuit. Sed nec preces matris quibus  
 201 sedem regni filiis poposcerat cassate sunt, quia ut quidam sapiens in himnidicis laudibus astruit,  
 Iohanni Asia que est a dextera, beato uero Iacobo Hispania que est a sinistra, in diuisione  
 prouinciarum contigerunt. Unde beatus Iacobus, ut creditur, sua ammonicione post passionem  
 204 suam a discipulis in Hispania est transuectus et in fine Gallecie qui nunc Compostella  
 nuncupatur honorifice est sepultus, ut non solum Hispanos qui sibi in sorte contigerant suo  
 patrocinio regeret uerum etiam corporis sui thesauro confortaret.

207 Gaude ergo Hispania tanto illustrata iubare, tripudia supersticionis exuta errore. Gaude quia  
 per aduentum tanti hospitis beluinam ferocitatem deposuisti, et humilis Christi iugo ceruicem  
 prius indomitam supposuisti. Plus enim tibi contulit beati Iacobi humilitas, quam omnium  
 210 regum tuorum immanitas; illa etenim te subleuauit ad celum; isti te depresserunt ad baratrum;  
 illi te coinquinauerunt idolis sacrificando, illa te mundificauit cultum ueri dei tradendo. Felix es  
 Hispania rerum plurimarum copia, sed felicior es beati Iacobi presencia; felix es quia in  
 213 temperie similis es paradiso, sed felicior es quia comissa es celi paranimpho. Olim quidem pro  
 columnis Herculis fama uane opinionis fueras gloriosa, sed nunc beato Iacobo firmissima  
 columna felicius es subnixa; ille perniciose supersticione te illexerunt diabolo, hec pia  
 216 intercessione te innexuit creatori tuo; ille lapidee tuam augebant infidelitatem, hec spiritualis  
 adquisiuit tibi gratiam salutarem.

Nos ergo, fratres dilectissimi, largitori omnium bonorum gratias referamus, cuius inolita  
 219 misericordia tanto thesauro ditati sumus. Beati uero Iacobi deuotis mentibus sollempnia  
 celebremus, eiusque patrocinium incenso piarum precum nobis adesse flagitemus. Sed qui uult  
 eius uenerari sollempnia, debet edomare carnalia desideria. Nulla colluuiio libidinis eum  
 222 commaculet, nullus elacionis fastus inflet; non ire facibus inflammetur, non liuore inuidie  
 torqueatur. Quia enim

225                    sanctus est qui laudatur, mundus debet esse qui ueneratur.  
                       Sordent enim eius laudes, qui in corde suo molitur fraudes.

Mudemus ergo corda nostra, ut sint accepta preconia nostra. Enitamur ut simus ei similes, si  
 uolumus nostras suscipi laudes. Unde Iohannes os aureum doctor egregius ait. "Quisquis  
 228 iustorum glorias frequenti laude colloquitur, eorum mores sanctos atque iusticiam imitetur. Aut  
 enim imitari debet si laudat, aut laudare non debet, si imitari detrectet". Nam si propterea  
 sanctos fidelesque diligimus, quod in ipsis iusticiam fidemque suscipimus, possumus nos  
 231 quoque esse quod sunt si agamus quod egerunt. Beatum ergo Iacobum imitemur, et eius  
 imitatione et auxilio filii tonitruui efficiamur. Nubes peccaminum nostra predicatione rumpamus,



non adulationis blandimento foueamus. Terrena nos non capiant, sed nostra uirtute concussa  
234 tremiscant. Corda simplicium salutari pluuiâ predicationis irrigemus, et proferre germina  
uirtutum sua ammonicione faciamus. Nimirum si sic fecerimus, filii tonitruï erimus.

Certe beatum Iacobum nec seucicia Iudeorum terruit, nec arrogancia Phariseorum edomuit, nec  
237 Herodis infinita uecordia a predicatione uerbi dei compescuit. Nec nos, fratres, moueant  
diuitum supercilia, nec carnalium demulceant emolumenta, nec seuorum principum deterreant  
tormenta, quominus sancte predicationis exequamur officia. Imitemur etenim beati Iacobi  
240 pietatem, qua paralitici sanauit infirmitatem; imitemur eius caritatem, ut etiam inimicis nostris  
exibeamus benignitatem: profecto Iosias, funem in collo eius miserat et ad iudicem seuissimum  
trahebat; sed postquam uidit per beatum Iacobum sanatum paraliticum, mox illum penituit  
243 suorum facinorum, et procidens ad pedes beati Iacobi, ueniam obtinuit precibus quam quesiuit.  
O uere Christi discipulus, qui sic fuit ad ignoscendum paratus: non intulit Iosie penas, quod  
primus in eum iniecerat manus sacrilegas; et mirum in modum eum meruit habere passionis  
246 consortem, quem primum senserat persecutorem. Hec est uere immutacio dextere excelsi.

Nos itaque, fratres, karitatem ad inuicem habeamus, nulli iniuriam faciamus, sed illatam nobis  
equanimiter toleremus. Sic nimirum beati Iacobi imitatores efficiemur, sic illum patronum  
249 habere merebimur, sic ad fontem misericordie nostras deferet preces, et precibus suis faciet  
efficaces. Prestante domino nostro Ihesu Christo, cui est honor et gloria in secula seculorum.  
Amen.

1 Menciono de la siguiente manera los manuscritos que tengo en cuenta: Santiago Bibl. Cat., *Códice Calixtino*, fol. 67-71v (=C); Salamanca Bibl. Univ., ms. 2631, fol. 40v-43 (=S); Lisboa Bibl. Nac., *Alcobaça 334*, fol. 120-124 (=A); Santiago Bibl. Cat., *Breviario de Miranda*, fol. 411-414 (=M); Londres, véase pág. 141 nota 4 (=L); Vaticano San Pietro, véase pág. 141 nota 3 (=V).

2 spialiter A: spaliter (*id est spiritaliter*) CS corrijo · spiritaliter se opone a corporaliter · a carnaliter, *nunca a communiter*

3 ueneratur omite S; peruicax aspernator es una juntura difícil de explicar, puesto que los dos términos resultaban ya oscuros para los antiguos lexicógrafos; Isidoro, *etym.* 10, 210, interpreta peruicax: proprie dicitur qui in proposito suo ad uictoriam perseuerat; de hecho aparece en Agustín (en algunas obras, pero nunca más de una vez en cada una), Claudiano Mamerto y en escritores altomedievales; aspernator sólo lo he encontrado, con un sentido no demasiado cercano al presente, en Ambrosio, in *Lucam* 46 aspernator enim dominus inuidorum est.

4-5 preruptas... montium cf. *Iob* 39,28; insidias latronum cf. *Iud* 9,25, aporriaciones cf. *2Cor* 4,8. Es interesante observar la influencia bíblica diversa en este brillante párrafo.

6 Gallecia A · escribe con/cur/sus S

8 sublimauit in caelis cf. *Ez* 31,10 · primicerius era un término técnico que designaba al jefe de los notarios imperiales, luego pontificios (así repetidamente en los *Ordines Romani*). Parece que sus funciones eran conocidas en la Iglesia española a juzgar por su uso en Isidoro, *epist. ad Leudefredum*. Aplicado a un mártir, en función de Cristo, se lee dicho de san Esteban, en un sermón pseudoagustiniano (PL 39, 2145). Aquí no puede separarse su empleo de uexillifer.

8-9 *Mat* 17,1-9

10 Iudeorum omite S

11 *Gal* 2,9 Iacobus et Cephas et Iohannes qui uidebantur columnas esse dextras; pero Pablo se refiere a Santiago, obispo de Jerusalén, que ya desde antiguo se discute si es el hijo de Alfeo o un tercer Jacobo; en ningún caso se trata del Zebedaida.

12-13 *Gen* 35,22

13 *Luc* 6,13

14 praerogatiua (dilectionis), término técnico jurídico desde Cicerón. Véase luego 57-58 con amoris. Este uso no parece atestiguado en la literatura antigua. Pero nótese que León Magno, *serm.* 83, que presenta indiscutibles semejanzas iniciales con nuestro texto, ofrece la siguiente frase en el comienzo: Dominus ...apostolici ordinis primum huic ciuitati dignatus est praerogare.

16-17 *Eccl* 4,12

18 glutino *cf.* Is 41,7; de todos modos la expresión me parece basada en Jerónimo, *epist.* 3, 31 glutino cartitatis haerentem. Expresiones similares se encuentran también en Beda, *in canticum cantic.* 5,8 y en Sedulio Escoto, *Collectaneum* 80, 26.

19 *cf.* Mat 17,1-9

20 Se refiere al episodio de la transfiguración en el monte Tabor (Mat 17,1), con elementos que recuerdan más la versión de Marc 5,37-38

20-21 La resurrección de la hija de Jairo sólo fue contemplada por los tres discípulos (Marc 5,37)

23-24 La oración en Getsemaní (Mat 26,37; Marc 14,33)

23-25 Mat 26,33-44

25-26 Ambrosio, *in Lucam* 2, 3 (que introduce la frase con cum y escribe por dos veces esta misma conjunción en lugar del et de nuestro autor)

26-28 1Cor 2,7-8

32-33 Síntesis de los versículos evangélicos en que se describe la llamada (Mat 4,18. 21)

35-37 *Cf.* Mat 9,22

41 legem legislatori *cf.* 4Esdras 7,92; Rom 2,25

44-45 honora patrem Ex 20,12; honora patrem tuum et matrem Deut 5,16 (*cf.* Mat 15,4.19, 19)

45-46 conditor deus Hebr 11,10

51 equissimus: en C eum parece ser la lectura más aceptable en el momento presente, aunque quizás se haya escrito cum, que es también lectura de S (así como Vaticano San Pietro 128 y Londres British Libr. add. 12213); A omite enim eum, con lo que simplifica el problema, pero no lo resuelve. La frase no está bien transmitida: si se ha escrito cum aequissimus hay que suponer que tras deus se ha perdido un sit, corrección que me da la impresión de no tener suficiente apoyo; podría entenderse eum con C (si tal es su lección), pero tampoco sería mucho más satisfactoria la marcha de la frase (sería una especie de anafórico, referido a Petrum, pero entonces queda descolgada la frase de relativo, que alude a éste). Por estas razones he preferido omitir el elemento cum, tal como ha hecho también A (¿acaso es la lectura primigenia?).- aequissimus es muy usado aplicado a Dios en cuanto juez, creador y distribuidor de gracias, valores que corresponden a este caso.

51 *libripens*: por primera vez entre los cristianos en Tertuliano (*adv. Marcionem* 2, 312). Aparece aplicado a Herodes en un Pseudo-Jerónimo, adjetivándolo como malo. No he logrado encontrar ejemplos en que se aplique como aquí a Dios.

54 Corrijo el último verbo del párrafo en *reliquerint* por paralelismo necesario con las formas *constituerit/ fuerint*, aunque todos los manuscritos escriben *reliquerunt*.

57-58 *principatum*: Herbers, 71, insiste en el origen en la época de León Magno de este término, tomado de la terminología política romana, con el que se marca la adopción del concepto romano de monarquía. Pienso que, a pesar de este origen en la literatura cristiana, en el sermón se aplica a los nuevos conceptos que se están desarrollando en las luchas con el Sacro Imperio, y que configura Gregorio VII. A ambientes canónicos apunta probablemente también el uso del término técnico *praerogativa* (*praerogare*, en valor cercano ya en León Magno, *serm.* 95, uno de los imitados por nuestro autor).

60 *Ioh* 21,15

61 *Ioh* 21,16 · *ut tu melius nosti Act* 25,10

66 *progresse etatis* en Jerónimo. *adv. Iovin.* (PL 23, 247) · *debebat escribo* con A; *debeat CS(+VL)*; *Ioh* 14,27

74-75 *cf. Gen* 41,46 · Nótese el empleo aquí reiterado de *principatum*

75 *Mat* 11,11+ *Luc* 7,28

75-77 Los Evangelios no precisan la edad del Bautista cuando comienza su misión; pero era casi de la misma edad de Jesús, que comienza casi a los 30 años, *cf. Luc* 3,23.

76 *Cf. Ez* 1,1

77-80 *Luc* 3,23. Beda, in *Lucam* 3 (PL 92, 360-361) propone asimismo como antecedentes de los treinta años de Cristo, descritos con el mismo término, los de José, David, Ezequiel.

84 *Cf. Mat* 5,3

85 *terrena sapientes cf. Phil* 3,19

91 Se trata de Santiago el Menor, llamado el Justo, cuya dirección de la Iglesia de Jerusalén se explica por diversas actuaciones (*cf. Gal* 1,19) y por una tradición antiquísima.

94-99 Se recuerda la obra *Hypotyposesis* de Clemente de Alejandría, de la que no han lle-

*gado a nosotros más que fragmentos, la mayoría de los cuales citados literalmente por Eusebio de Cesarea. No es necesario insistir en el hecho de que se trata de una cita de segunda mano. Pues la primera parte está sacada de Eusebio hist. ecles., 2, 1, 3, que la introduce con la indicación de autoría que transcribe nuestro autor. Pero la segunda viene de Eusebio, hist. ecles. 2, 23, 5, que asegura haberla tomado esta vez de Hegesippo, Memorias, 5: no procede, pues, de Clemente como da a entender el contexto. Ambas hacen referencia a Santiago el Justo, obispo de Jerusalén, que viene confundiendo con Santiago Zebedeo el autor del sermón, creo que de manera interesante.*

101 Cf. Gal 2,9

104 sine fide impossibile est placere deo Hebr 11,5

106-107 *Las dos etimologías remontan en la práctica a Jerónimo, in Marcum serm. 6. Desde entonces se encuentra frecuentemente repetida, habiéndose convertido en lugar común.*

111-112 *Toda la expresión recuerda de cerca Agustín, de consensu evangelist. 2, 17, 39 nam filios Zebedaei non singillatim sed simul ambos appellavit filios tonitruui*

113-114 Mat 3, 7

120-121 cf. Jerónimo, in psalmos, 146, 104 *nubes istae si sibi conlisae fuerint tonitruum faciunt et fulgura*

128 et fabulosis A, *que luego anuló et · fabulosis narrationibus: se encuentra esta expresión en León Magno, serm. 16, 5 · inflectebant A preferible: inflectabant C infectabant S*

139 ss *Es innegable la dependencia inmediata de la Passio Iacobi, de la que se toman, de acuerdo con las técnicas habituales del autor, palabras y expresiones que siguen de cerca el relato original, que ya no me preocupó de señalar. La narración viene enriquecida por el constante entretejido con los desarrollos retóricos del tema de los Hijos del Trueno.*

150 o stulti corde cf. Luc 24,25

150-151 operae (= opere) escribe C · *Quiero llamar la atención sobre la construcción de la interrogativa siguiente (me refiero a la expresión quonam obice), y sobre la aliteración rebusca- dísima en o- (obice/ obstruere/ os/...obstaculo), que me parece querer hacer juego con la exclamativa anterior.*

152 *Quisiera señalar, aunque sin darle mayor importancia, que el verbo cassare es usadísimo en la Historia Compostellana; véase aquí 207. En el Liber sancti Iacobi sólo aparece en el sermón 2, atribuido a Calixto, y que en varios detalles muestra estrechas relaciones con el nuestro.*

153 *Es evidente que no puede aceptarse la lectura eis de C; las diversas variantes apuntan a un pasaje mal comprendido: eius A e/ri/s S arestis L. No dudo de que en última instancia puede y debe mantenerse, como hago, la lectura a que apunta S, que explicaría algunas de las otras; de todos modos no quiero ocultar mi sospecha de que más bien deberíamos preferir aetheris, a que parece apuntar la lectura del manuscrito compostelano que ahora para en Londres.*

155-158 *Todo el párrafo está reconstruido, a lo que parece, a partir de Eusebio, teniendo quizás en cuenta la Expositio in Actus Apostolorum de Beda, que cita en otro lugar.*

160-162 *Eusebio, hist. eccl. 2, 4, 1, que menciona, efectivamente, la autoridad de Josefo.*

162-169 *La reconstrucción histórica, bastante exacta como veremos, parece que se puede basar en las noticias combinadas de Beda (expos. in Actus 12, PL 92, 972) y de Adón de Vienne chronicon (PL 123, 73). Desde luego no he encontrado fuentes más precisas. Mariamne era hija del asmoneo Alexandros. Casó con Herodes en 37 a. C. De este matrimonio nacieron dos hijos, Alexandros y Aristobulos, de los que el primero, casado con Glefira, hija del rey de Capadocia Archelao, no dejó hijos, en tanto que el segundo, casado con Berenice, tuvo dos, de los cuales uno fue Agrippa I, nacido en 10 a. C., y muerto, como se narra en Lucas (con el nombre de Herodes), en 44.*

169 *Lucas, cf. Act 12*

173 *occidit gladio Act 12,2*

178 *La cita, a pesar de las precisas referencias, no parece exacta. Beda habla poco de Santiago el Mayor, del que parece incluso ignorar la Passio, toda vez que las referencias que hace al episodio de Josías no derivan de ésta, sino de la noticia escueta que daba la tradición antigua, centrada en Clemente de Alejandría. En Retractatio in Actus, 13 dice Beda que Herodes...qui mortuus est tertio Claudio principis anno, qui est iuxta fidem chronicorum tertius decimus a passione Domini annus. El sincronismo no es, pues, el mismo.*

183-186 *Paráfrasis de Act 12,3-10*

188-189 *Prov 18,3*

192 *ab angelo... Act 12,23*

196 *proteruus, muy usado en la Edad Media, suele ir acompañado de otros adjetivos del tipo de contumax, pertinax. Aquí el sentido está más cerca de "resuelto, atrevido".*

201 ss *La referencia indiscutible (hymnidicis) se hace al himno jacobeo O dei uerbum, escrito probablemente en el reino de Asturias sobre 784 (va dedicado al rey Mauregato, que quizá dispuso su composición). La estrofa mencionada, dice así, en medio de una enumeración de las tierras asignadas a cada uno de los apóstoles para su predicación: Magni deinde filii tonitruí/*

adepti fulgent prece matris inclite/ utrique rite culminis insignia/ regens Ioannes dextra solus Asia/  
eiusque frater potitus Hispania (ed. Díaz, citada detalladamente en nota 54 al texto).

211-217 *Tal como señalamos al comienzo de este estudio, algunas de estas frases aparecen usadas en las diversas partes de un Responsorio en el Breviario de Miranda de la Catedral de Santiago, fol. 314. Felix – copia aparece en la forma felix ualde es o terra Yspanie rerum copia plurimarum. Obsérvese que las variantes pueden deberse a exigencias del ritmo responsorial; el reforzamiento felix ualde intenta poner de relieve la contraposición con la frase siguiente; o terra Yspanie es una amplificación que se puede justificar fácilmente en el tiempo del Breviario. En cambio, podría deberse a una verdadera variante la expresión beati Iacobi dotata presencia, pues el participio quiere reforzar y hacer más llevadera a la vez la presencia del ablativo. El versículo ha sido objeto de mayor manipulación, con la inversión, y la adición de ciertos términos que pueden tenerse por expletivos: olim tu quidem pro columpnis Herculis fame uane opinionis gloriosa eras et quia in tua dulci temperie assimilata (léase assimilata) es sacro paradiso.*

212 felicior es beati Iacobi: *el manuscrito A suprime es, que parece haber de retenerse por la contraposición sed, y por el paralelo con la frase con su antítesis siguiente.*

213 celi paranimpho *es frase que recuerda de cerca la expresión de Pascasio Radberto, de assumptione Mariae celestis paranimphus. No sería extraña esta relación, que en apariencia parece improcedente o poco creíble, si se tiene en cuenta la presencia de obras de este escritor en la Península desde el siglo XI y el hecho de que no es frase aislada, sino que hay otros testimonios que apuntan en la misma dirección (véase 221 colluuiio).*

221 *En Pascasio Radberto, de assumptione Mariae hay conluuiio... uoluptatis, muy semejante.*

222 elationis fastus: *es frase tomada probablemente de Gregorio Magno, in Regum IV, 4,18.*

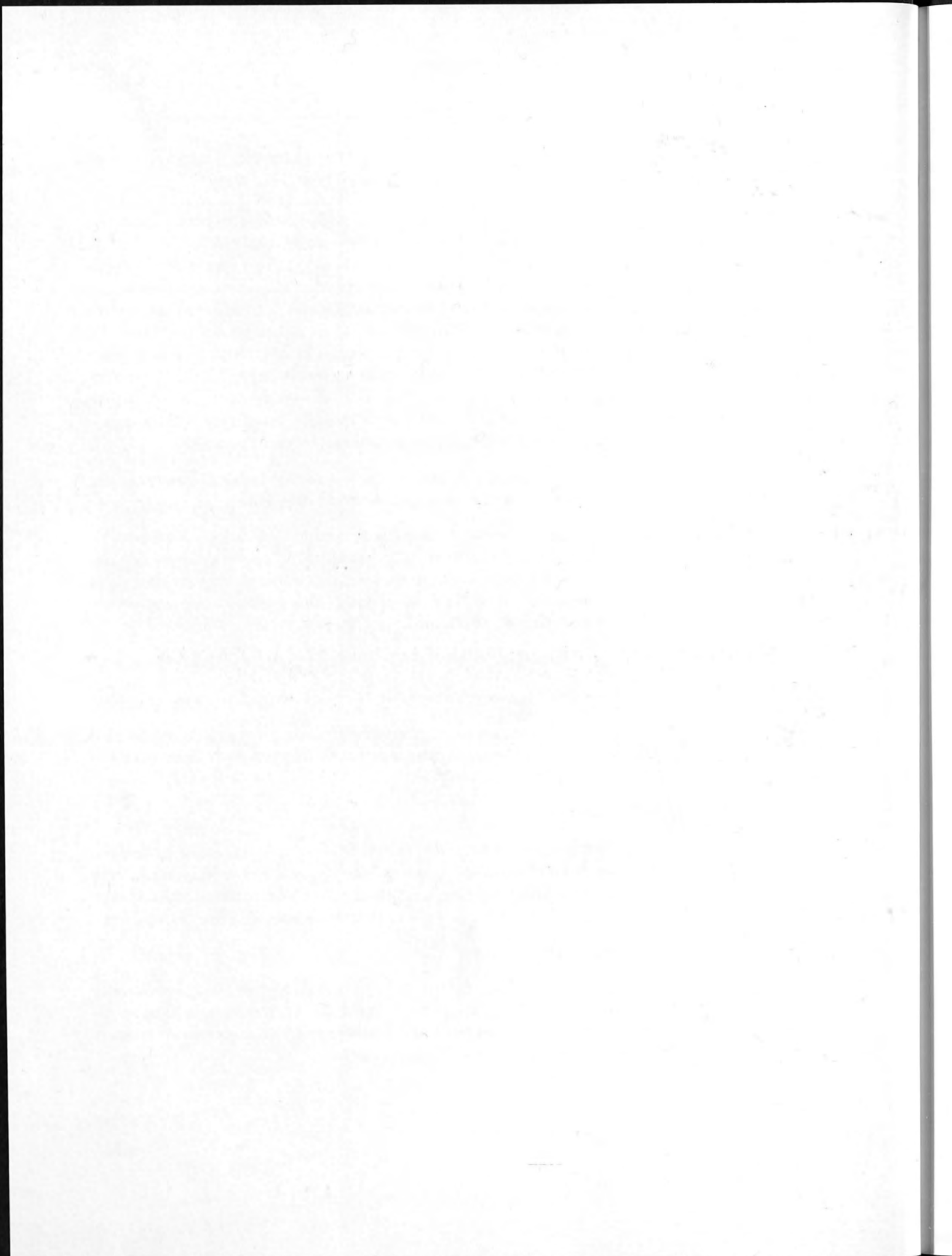
224-225 *Presento esta parte del texto como unos versos leoninos, cuyo origen me ha sido imposible localizar. En el primero es evidente que falta una sílaba (las palabras anteriores son nexos en el contexto), quizás la conjunción si, o similar.*

225 *cf. Prov I,18 moliuntur fraudes*

227 *He sido incapaz de localizar (y por tanto de identificar con exactitud) esta cita de Juan Crisóstomo, porque no he dispuesto en el momento de hacer estas anotaciones de ninguna edición de las antiguas versiones latinas del escritor. Sólo me han sido accesibles las latinizaciones modernas de la edición de Montfaucon, París 1839, cuyos índices tampoco sirven de gran orientación.*

246 *Ps 76,11 haec mutatio dexterarum excelsi*

247 *karitatem ... habeamus cf. 1Cor 1,31. Conservo la consabida doxología, que transmite el Códice. Nunca se está seguro de que la doxología forme parte del texto realmente compuesto por el autor, aunque no faltan razones para creer que la costumbre se había impuesto de ponerla en alguna de sus formas, rematando así el propio autor su obra.*





**DESCRIPCIÓN EN EL SIGLO XII DE UNA PROCESIÓN EN  
COMPOSTELA. ALGUNOS DE SUS PROBLEMAS**

Publicado en *Studia Grecolatina Carmen Sanmillán in memoriam dicata*, Granada  
1988, 79-89.

En el llamado Códice Calixtino, precioso manuscrito del siglo XII guardado en la Catedral de Santiago, se conserva el primer ejemplar concreto del *Liber sancti Iacobi* o *Iacobus*<sup>1</sup> gran compilación en cinco libros de un abigarrado conjunto de textos relacionados con Compostela y el culto a Santiago. Ocupándose en la actualidad un equipo que dirijo de su edición crítica<sup>2</sup>, me ha llamado la atención el léxico de una procesión compostelana que se describe, o por mejor decir, se imagina, en esta obra. Serán unas observaciones relativas a este texto las que quiero hoy dedicar al recuerdo emocionado de mi antigua y querida discípula.

El cap. 3 del libro III (con el epígrafe *De tribus sollempnitatibus sancti Iacobi*) constituye un ensayo de justificación de las solemnidades celebradas en honor de Santiago. Se señala la antigua fecha del 25 de marzo, luego excluida por las exigencias rituales de la Cuaresma, la del 25 de julio, característica de la liturgia romana a la sazón ya bien introducida en Compostela, y la del 30 de diciembre, antigua fiesta del rito hispánico, tenazmente conservada entre el pueblo y, probablemente, entre muchos clérigos reacios a renunciar a tan peculiar tradición<sup>3</sup>. Para favorecer la conservación de la fiesta invernal, y a imitación -a lo que parece- de Tours, donde se venían celebrando dos fiestas en honor de San Martín, se desdobra la conmemoración de Santiago diversificándola en la Pasión (25 de julio) y la vocación y traslación a Galicia (30 de diciembre). En el texto que comentamos un rey Alfonso, emperador de toda Hispania, resuelve que se celebre esta última festividad muy solemnemente, porque si importante fue la muerte como mártir de Santiago<sup>4</sup>, tanto si no más lo es su llegada a Galicia, que permite su culto esplendoroso en Compostela. Para dar ejemplo, el propio rey participa en una fiesta, en que además de la liturgia pertinente tiene lugar una procesión en que figura el rey, rodeado de su séquito, el obispo y clero compostelano y los grandes personajes de la ciudad y de fuera de ella<sup>5</sup>.

1. La bibliografía al respecto es cuantiosa; me permito remitir a mi reciente estudio "El texto y la tradición textual del Calixtino" en *Pistoia e il Cammino di Santiago. Una dimensione europea nella Toscana medioevale*. Atti del Congresso Internazionale di Studi, Pistoia 1987. [En este volumen, cap. 7]. La única edición completa (aunque en ningún modo puede denominarse accesible, por la rareza de sus ejemplares) es la de W. M. Whitehill, *Liber sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago 1944, que servirá de punto de referencia mediante la mención de su página precedida de W., seguirá siempre que sea necesaria la cita del folio del manuscrito de Santiago introducida simplemente por f.

En cuanto al nombre de la compilación, propiamente *Iacobus* según datos de la propia obra, aceptamos el que comúnmente le da la investigación actual de *Liber sancti Iacobi*.

2. Patrocinado por la CAICYT, Madrid.

3. Una interpolación casi contemporánea, insertada en el texto de las copias mencionadas en nota 11, todavía menciona una cuarta fiesta, dedicada a los milagros de Santiago que se celebraría el 3 de octubre.

4. Act 12,2.

5. El texto dice (véase abajo): *domestici et barbari*, que no puede tener otra interpretación a juzgar por los paralelos en W. 148 f. 78; W. 227 f. 122v; W. 249 f. 133; W. 311 f. 169v; W. 367 f. 20lv; W. 368 f. 202v. Utilizo siempre datos deducidos de la Concordancia que hemos elaborado en ordenador del texto del *Liber*.

Se ha discutido largamente <sup>6</sup> quién es este Alfonso. Se ha pensado en Alfonso VII, que llevó el título de emperador, y cuya coronación tuvo lugar en Santiago en 1111, en medio de una fiesta solemne <sup>7</sup>; parece ahora dominar la opinión de los que creen que se refiere a Alfonso VI que, como es bien sabido, se hizo llamar *imperator* <sup>8</sup>, punto de vista en que sin duda se impone también la consideración de las íntimas relaciones que Alfonso VI mantuvo con la abadía de Cluny, que sigue pasando por ser uno de los puntos centrales del ambiente en que se supone que surge el *Liber sancti Iacobi*. Ahora bien, en el texto queda patente <sup>9</sup> que se está justificando una notable tradición compostelana, y en esta singular perspectiva ciertamente hemos de reconocer que sí, a pesar de sus particulares vaguedades, por un lado el redactor del capítulo está aludiendo a un Alfonso que fue emperador y que ya ha fallecido <sup>10</sup>, por otro lado le atribuye la idea de haber decretado la celebración de la fiesta litúrgica del 30 de diciembre con toda la solemnidad posible, por lo que es difícil de admitir que sea el personaje aludido cualquiera de los dos reyes mencionados. No cabe duda de que en Santiago nunca se borró el recuerdo de la participación de Alfonso II en la aceptación de la revelación que sirvió de base al descubrimiento del sepulcro del Apóstol, pero tampoco se olvidó nunca la acción de otros Alfonsos, sobre todo Alfonso III y Alfonso V. A la vista de esto me parece más aceptable que el escritor haya actuado deliberadamente para reducir a un solo Alfonso los distintos reyes antes recordados, adscribiendo y fundiendo en un solo rey lo que en la memoria de las gentes correspondía a Alfonso II, a Alfonso VI y quizás también a Alfonso VII, cuya coronación recordarían acaso muchos de los lectores del texto. Esta condensación, indiscutible en el plano histórico, parece también dominar la descripción de la procesión real, en que entran diversos elementos combinados de modo singular, hasta hacer de ella una pieza capital en el siglo XII.

He aquí cómo se imagina el redactor la procesión <sup>11</sup>:

6. Remito al resumen que he hecho de las distintas posiciones en el art. cit. nota I, 32.

7. Alude a ella sobriamente, por razones políticas peculiares del momento en que se redacta el texto, la Historia Compostelana I, 66.

8. Me parece bastante recordar el documento de él emanado en 1085, 18 de diciembre, que publicó A. González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, vol. prel. Madrid 1930, 155-157, en cuya intitulatio aparece como *Adefonsus gratia dei totius hespanie imperator*, y en la firma autógrafa *Ego Adefonsus imperator*.

9. Aun sin contar con el problema general del libro III, que apunta todo él en una dirección de origen compostelano firme, según señala, con razón, P. David, "Études sur le livre de Saint Jacques", *Bulletin des études portugaises et de l'Institut français au Portugal*, 11 (1947) 153-155. De todos modos este origen podría no suponer necesariamente una redacción íntegramente compostelana de los documentos nuevos que contiene.

10. W. 297, f. 161: *inclitus imperator Hyspanus Aldefonsus bona memoria dignus*. El nombre del rey aparece en las copias recordadas en la nota siguiente con la forma usual *Adefonsus*.

11. Señalo que un gran grupo de manuscritos, que coinciden básicamente con los que A. Hämel, "Los manuscritos latinos del falso Turpino", *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, 4, Madrid 1953, 67-85, describió como transmisores de la peculiar forma del *Liber*, que él mismo denominó *Libellus s. Iacobi*, no presentan la narración de la procesión, interrumpiéndose el texto del cap. 3 justo antes del trozo que aquí edito. Entre los manuscritos que actúan así figura el de Ripoll que se dice copiado en Santiago en 1173 (Barcelona ACA, *Ripoll 99*). El texto que figura a continuación es el del Códice Calixtino de Santiago = C, teniendo en cuenta las lecturas de varias de sus copias: V = Roma Bibl. Vaticana, Archivio S. Pietro C. 128, f. 132v; L = Londres British Library, *add. 12213*, f. 132; A = Lisboa BN, *Alcobaça* 302, f. 116-117; S = Salamanca BU, 2631, r; manuscrito que presenta numerosos problemas cuya explicación no es de este lugar. El texto se corresponde con W. 298-299, f. 161-162.

In hac quidem celebritate rex uenerabilis sub ueneracione duodecim apostolorum duodecim marcas  
 3 argenteas totidemque talenta aurea super apostolicum altare uenerandum ex more ad missam  
 offerre, ac insuper stipendiaria dona et graciosa premia militibus suis prebere, eosque uestibus  
 siricis et palliis uestire, scutigeros habitu militari ordinare, nouos milites preparare, cunctosque  
 6 aduenientes tam notos quam ignotos diuersis ferculis pascere, nulli etiam pauperi curie sue ianuas  
 claudere, sed precones ut omnes tubarum sonitu ad prandia uocarent ob tanti festi honorem solebat  
 ammonere. Hic uero indumentis regalibus indutus, agminibus militum et distinctis ordinibus heroum  
 9 ac comitum undique circumfultus, circa beati Iacobi basilicam in processione festiuo more regali  
 hac die incedebat. Mirabile sceptrum argenteum imperii yspani, quem rex uenerabilis manibus  
 gestabat, floribus aureis operibusque diuersis cunctisque lapidibus preciosis insculptum effulgebat.  
 12 Diadema aureum, quo rex potentissimus ad apostolicum decus laureatus erat, esmaldinis floribus  
 nigellinisque operibus omnibusque preciosis lapidibus peccudumque uolucrumque lucidissimis  
 imaginibus decoratum erat. Framea bis acuta, que coram rege nudata ferebatur, aureis floribus et  
 15 lucidissimis litteris, pomo aureo et cruce argentea nitidificabatur. Coram illo antistes Iacobita infulis  
 episcopalibus indutus, mitra candida tectus, caligis deauratis calciatus, aureo anulo ornatus, albis  
 cirotecis indutus eburneaque uirga pontificali decoratus, coepiscopis suis circumfultus decenter  
 preibat. Clerus uero qui ante illum incedebat uenerabilibus ornatibus decoratus erat. Cappe enim  
 18 pallee, quibus septuaginta duo canonici Iacobite induebantur, preciosis lapidibus nodulisque  
 argenteis floribusque aureis, fimbriis obtimis ante et deorsum in giro, mirabili modo operabantur:  
 alii siricis tegebantur dalmaticis, que fasciis aurifrisiis ab humeris usque deorsum mirabili  
 21 pulcritudine decorabantur; alii insuper collariis aureis omni genere lapidum preciosorum insculptis  
 tegebantur, basisque aureis, mitris obtimis, sendaliis aptis, zonis aureis, stolis aurifrisiis, manipulis  
 gemmis ornatis, decenter uernabantur. Quid plura? Omni genere lapidum preciosorum et omni  
 24 felicitate aurea et argentea modo inestimabili decorabantur cleri chori: alii candelabra, alii turibula  
 argentea, alii cruces deauratas, alii texta aurea omni lapidum preciosorum genere insculpta, alii  
 capsulas plurimorum sanctorum reliquiis plenas, alii philacterias, alii uirgas aureas uel eburneas  
 27 cantoribus aptas, quarum summitatem onix aut berillus aut saphirus aut carbunculus aut smaragdus  
 aut ceteri preciosi lapides decorabant, manibus feliciter gestabant, alii duas mensas argenteas in  
 superficie deauratas super plastra argentea sitas, quibus superponebantur plebis deuote cerei  
 30 ardentes, ducebant. Hos sequebantur populi deuoti, heroes scilicet, satrapes, obtimates, nobiles,  
 comites, domestici et barbari, festiuis indumentis induti; mulierum uenerabilium chori qui illos  
 sequebantur caligis deauratis, pellibus martirinis, cembelinis, erminiis, uulpinis, blialis palleis,  
 33 pelliciis grisiis, biris deforis scarlateis deintus uariis, lunulis aureis, muniliis, discriminalibus, armi-  
 llis, inauribus, periscelidis, murenulis, anulis, gemmis, speculis, zonis aureis, fasciis siricis,  
 36 teristris, uittis, sindoniis, comis filo aureo tortis, ceterisque uestimentorum mutatoriis tegeban-  
 tur et decorabantur.

3 stupendiaria L (gratiosa S 4 siriciis S 7 monente L 8 circumfultis >us S baselicam L festis S 10 insculptum S: inscultum C 11 layfratus S 12 ingellinisque S uolucrumque lucidissimis *ego*: uolucrum lucidissimisque C uolucrum lucidissimis ALVS an et uolucrum lucidissimis? 13 ymaginibus L 15 mitra: intra A deaut(>r)atis castiatus S 16 oronatus cit(>r)otecis S 17 enim =.n. S 20 sericis A 21 basisque S 23 geminis S 24 cleri: elerici L 25 lapideu S 27 berilus L cathunculus S / maragdus CLV 29 superponebatur S 30 satrape /// optimates A 31 inducti S 32 martirinis C: murrinis (merrinis) ALV matutinas S 32 cem(>cum)belinis S 33 scardactis S birris A // lumulis S muniles S moniliis A 34 periscelidis S: pericellidis A perscellidis CLV geminis S gemis V 35 uictis L sindoniis: smidinis S

Antes de aludir a la técnica narrativa de este pasaje, que contrasta no poco con la que se desprende del resto del capítulo, quiero detenerme en las diversas descripciones, especialmente la del clero y la de las damas encopetadas que figuran en la procesión. Pero previamente merece la pena notar la manera de enunciar a los notables que acompañan al rey.

Desde el punto de vista de su séquito (*curia*) se distinguen los caballeros (3 *militēs*)<sup>12</sup> y los escuderos (4 *scutigeri*), en tanto que en general se mencionan 7-8 *heroes* y *comites*. El primero de estos términos significa "personaje de alta posición"<sup>13</sup> en unos casos, y en otros "caballero"<sup>14</sup> o "barón"<sup>15</sup>, incluso con valor técnico feudal, y su uso es frecuente en todo nuestro *Liber*. Para precisar si con alusiones feudales se pueden alcanzar mayores precisiones en valores terminológicos, consideremos otra secuencia en que también entran aparentemente diversos estamentos o categorías integrando lo que llama genéricamente *populi deuoti*: 30-31 *heroes*, *satrapes*, *obtimates*, *nobiles*, *comites*. La comparación con el único paralelo en el *Liber*, bien curioso por cierto por su revoltillo, *pauperes*, *felices*, *feroces*, *equites*, *pedites*, *satrapes*, *ceci*, *manci*, *obtimates*, *nobiles*, *heroes*, *proceres*, *presules*, *abates*<sup>16</sup>, permite anotar que, estrictamente hablando, no se observa en ninguno de los dos casos un orden preciso en las series<sup>17</sup>, en que se incluye un elemento de abo-lengo bíblico hecho apelativo en distintas regiones, aunque no en la Península, *satrapes*<sup>18</sup>.

12. El número antes de cada referencia envía a las líneas del texto crítico de arriba.

13. Esto explica que pueda atribuirse esta denominación a los tres apóstoles Pedro, Santiago y Juan en W. 260, f. 13v; contraponiéndolos a los tres *patriarchas*, Abraham, Isaac y Jacob se les llama también *barones et magistros*; y más aún que en W. 1 f. 1 se titule así al patriarca de Jerusalén Guillermo y al arzobispo de Santiago, Diego Gelmírez.

14. Así muy repetidamente en la Crónica del Pseudo-Turpín, o libro IV del *Liber*.

15. Aparece 29 veces, de las que tres sirven para designar a un santo.

16. W. 149 f. 78v. En esta sucesión, por cierto, se nota un cruce entre términos sociales y consideraciones de otro tipo, hecho de manera deliberada para mejor subrayar la variadísima condición de los peregrinos a Santiago.

17. Excepto que *obtimates* y *nobiles*, y *comites* luego, parecen establecer una pequeña gradación, aun siendo maneras diferentes de indicar miembros de la nobleza; contando con los antecedentes de los dos primeros términos, habría que pensar en nobleza local, y no cortesana, que iría mejor para *comites*.

18. Entre los pasajes bíblicos más significativos figura Dan 3,2 *satrapes, magistratus et iudices, duces et tyrannos et praefectos*, donde el valor de "reyezuelos" queda claro. En cambio, en textos francos es frecuente su significado más común de "vasallo", o "señor de condición sometida", que parece ser el válido en nuestro texto.

El rey lleva en su mano el cetro del imperio hispano, y sobre su cabeza una corona de oro, en tanto que su espada es portada desenvainada ante él<sup>19</sup>. El cetro, que podemos imaginar similar a los portados por algunos reyes leoneses en las miniaturas del Tumbo A de la Catedral de Santiago<sup>20</sup>, se describe mediante tres expresiones coordinadas zeugmáticamente: las flores y trabajos diversos corresponden al diseño de la pieza, mientras que la pedrería alude sólo a elementos de decoración. Un cruce similar, denunciando la misma técnica narrativa -inhábil y torpe, pero vivaz y pretenciosa- aparece en la descripción de la corona, en que se añaden interesantes alusiones a sus flores en esmaltes (11 *esmalдинis floribus*) y nielados (12 *nigellinis operibus*<sup>21</sup>), mezclados con la mención de las figuraciones resultantes. Es interesante señalar que de la espada se destaca el pomo (14 *pomo aureo*) y la cruz (14 *cruce argentea*), y su brillo especial<sup>22</sup>. Por lo que hace a 14 *litteris*, hay que pensar en una leyenda alusiva más que en letras sueltas como motivo decorativo, pues la frecuente presencia de aquélla se sabe por algunos ejemplares conservados. En todo este pasaje destaco la obsesionante presencia, casi como única copulativa, de *-que*, con los aires literarios que su uso frecuente evoca.

Doy ahora de modo somero unas indicaciones sobre vocablos interesantes siguiendo la marcha del texto<sup>23</sup>. La designación 14.18 *Iacobita* como gentilicio para Santiago se encuentra solamente aquí y en el libro V (llamado Guía del Peregrino), apuntando a una peculiaridad compostelana. El obispo<sup>24</sup> lleva todos los ornamentos episcopales (14-15 *infulis, mitra*, 15 *caligis, anulo*, 16

19. En Hist. Compost., I, 66 el obispo (*pontifex*), Diego Gelmírez, después de ungir a Alfonso VII (*eum in regem unxit*) le entrega la espada y el cetro (*ensem quoque et sceptrum ei tradidit*) y la corona (*aureo diademate coronatum*). Pienso que, aparte de otras razones, en nuestro texto se usa *diadema* para evitar la palabra *corona* (pero véase en la Hist. Comp., *coronatus*), que describe más bien las coronas pendientes delante de los altares en las iglesias (¿sería esto un lejano indicio del tradicionalismo del redactor?). Más adelante la espada del rey Alfonso es llamada *framea*, como en la Hist. Comp.; por el contrario, en el Pseudo-Turpín se usa sólo *spata*; por cierto que cuando en el cap. 20 se describe la espada Durandal de Roldán, se pondera también su filo, su temple y su brillo, y se menciona su pomo y su puño (éste en la forma *manutente*).

20. P. ej., Bermudo II, Alfonso V, reproducidos en M. C. Díaz y Díaz-F. López Alsina-S. Moralejo Alvarez, *Los Tumbos de Compostela*, Madrid 1985.

21. Los adjetivos *esmalдинis* y *nigellinis* no son frecuentes. Los términos latinizados (lo que supone variantes notables en el primer adjetivo) se encuentran con diversas formas en textos de los s. XI y XII (*esmalдum, smaltum; nigellatus, niellatus*). El primer testimonio importante para *smaltum* ya en el *Liber Pontificalis* (ed. L. Duchesne, París reimp. 1955-1957, II 194) referido a 885; para *nigellum* ver *Nouum Glossarium Mediae Latinitatis*, s.u.

22. El verbo *nitidificabatur* no lo encuentro atestiguado en ninguno de los léxicos medievales y modernos de que dispongo. Uguccio de Pisa glosa *nitidare* con *nitidum facere*; de aquí podría salir la innovación.

23. Utilizo entre otros los ricos materiales, aunque en general posteriores a nuestra obra, de V. Gay, *Glossaire archéologique du Moyen Age et de la Renaissance*, París 1887 (citado Gay).

24. Acaso el uso de *antistes* sea deliberadamente ambiguo para designar al obispo cuando ya en el momento de redactar esta parte del *Liber* el obispo de Santiago había alcanzado la dignidad arzobispal (obtenida por bula de Calixto II en 1120: Hist. Comp., 2, 16). De todos modos anoto que, como dato real para el tiempo del obispado jacobeo, se habla aquí de los *coepiscopi*, en lugar de la expresión canónica usual posterior de *sufraganei*, detalle que podría llevarnos a fechar nuestro texto antes de 1120; pero véase el argumento contrario en nota siguiente. Esta habilidad del historiador nos permite entender mejor la concentración de Alfonsos a que aludíamos arriba.

*cirotecis, uirga*). El término *chirothecas* “guantes”, está bien testimoniado para este uso litúrgico desde el siglo IX; *uirga*, con el sentido de “báculo”, no es infrecuente ni en el *Liber* ni en muchos otros textos contemporáneos; como veremos, este mismo término se usa en otro sentido en relación con el director de un coro.

Los 72 canónigos de Santiago <sup>25</sup> llevaban capas de brocado de seda (18 *pallee*), recamadas de piedras preciosas y brochecillos de plata (18 *nodulis*, generalmente en forma de rosas), y presentaban además dibujos floreados en que resaltaba el oro (19 *floribus aureis*); como estas capas eran largas y abiertas por delante, solían ir decoradas con franjas bordadas, colocadas por los bordes de la pieza, todo en derredor (19 *fimbriis optimis ante et deorsum in giro*). El narrador se complace en fantasear <sup>26</sup> sobre las distintas categorías de estos canónigos a juzgar por sus diferentes ornamentos. Unos llevaban dalmáticas de seda, que desde los hombros hasta abajo iban adornadas con galones bordados con sus franjas de oro (20 *fasciis aurifrisiis*) <sup>27</sup>. Los collares de oro de otros canónigos llevaban incrustada pedrería; éstos, acaso especiales dignidades de la catedral compostelana, aparecen señalados como llevando además vestidos de lino singularmente fino (22 *bosis aureis*), con bordados o recamados en oro <sup>28</sup>. De estos mismos personajes se señala que portan mitra (22 *mitris optimis*), sandalias litúrgicas, que aunque normalmente iban provistas de bordados, aquí parecen ser simples (22 *sendaliis aptis*) <sup>29</sup>, cinturones dorados (22 *zonis aureis*), anchas estolas galoneadas (22 *stolis aurifrisiis*) y manípulos en cuyos bordados se habían incrustado pequeñas piedras (22-23 *manipulis gemmis ornatis*).

Se mencionan a continuación los grupos (24 *chori*) de clérigos que van a desempeñar funciones secundarias en la procesión. Se describen portando ciriales (24 *candelabra*), incensarios de plata (24-25 *turibula argentea*), cruces doradas (25 *cruces deauratas*), paños bordados en oro (25 *texta aurea*) y recamados de pedrería <sup>30</sup>, mientras algunos llevaban relicarios (26 *capsulas ... reliquiis plenas*), y otros bolsas también con reliquias (26 *philacterias*), que a modo de escapularios les colgarían del cuello. Todavía otros llevaban las largas batutas con que se ordenaba el compás de músicos y cantores, en oro o marfil, aquí designadas con un término genérico delimitado

25. El alto número, en recuerdo de los discípulos del Señor, atestigua la potencia de la Iglesia de Santiago y la diversidad de funciones que habían de cumplir. Este número, resaltado aquí, y en Lib. V, cap. 1, como singular y característico, había sido instituido por Diego Gelmírez sobre 1120 (cf. Hist. Compost., 3, 36), lo que nos da un importante término *a quo* para nuestro texto.

26. Pienso en el valor hiperbólico de los plurales en la distribución *alii... alii...*

27. *Aurifrisiis*, adjetivo, es francés antiguo “orfrois” (Gay, 2,181). El término no aparece, a lo que sé, en otros textos de la Península.

28. Este tipo de batista con bordes recamados en oro pasa por ser labor árabe preferentemente (Gay, 1,188). En cuanto a *bosis* es la forma medieval de *byssum* (Isid. etym. 19,27,4).

29. En latín medieval coexisten las formas *sendalia* y *sandalia* (Gay, 2,325), aunque domina la segunda.

30. Es curiosa la forma neutra *texta*; pienso si en ella no habrá influido la forma *ueta*, a que en parte corresponde, como puede verse en la descripción de las riquezas de la iglesia de San Román de Hornija en *Liber*, IV, 25. Esta correspondencia excluye cualquier intento de enmendar el vocablo.



mediante una perífrasis explicativa (26-27 *uirgas aureas uel eburneas cantoribus aptas*); su remate, a modo de pomo, es señalado (*summitatem*) como enriquecido con distintas piedras preciosas, entre las que se enumeran el ónice, el berilo, el zafiro, el rubí y la esmeralda<sup>31</sup>. Un interés especial presenta la descripción de los clérigos que conducían unos carretones (29 *plastra argentea*)<sup>32</sup>; que se indique que eran de plata hace que no se entienda bien a qué puede referirse una adjetivación tan determinada. Sobre estos carretones, sin explicarnos de qué manera, iban montadas dos bandejas con pies (28 *mensas argenteas*), con la parte superior de su tablero dorada, sobre las que los fieles colocaban cirios encendidos en ofrenda al apóstol.

Los fieles que acompañan la procesión, introducidos de forma general (30 *populi deuoti*), presentan la particularidad de estar distinguidos en dos grupos, hombres y mujeres. El primero, como he señalado ya, es descrito rápidamente atendiendo a su condición social<sup>33</sup>; para ellos el narrador considera suficiente aludir a sus atuendos endomingados. Por el contrario, lo atraen los grupos<sup>34</sup> de damas que van a ser descritos con aparente satisfacción, haciendo hincapié en sus ricos atavíos. Así nos los hace ver.

Además de sus dorados borceguíes (32 *caligis deauratis*), menciona especialmente ahora las costosas pieles de marta (32 *martirinis*)<sup>35</sup>, las de cebellina (*cembellinis*)<sup>36</sup>, y las de armiño (*ermi-*

31. Se mezclan en la descripción las máspreciadas de aquellas que Isidoro (etym. 16,78) describe agrupadas como gemas verdes y gemas rojas. De la serie más larga que da Ezech 28,13 se ha recogido sólo la segunda parte, quizás por ir en calidad creciente y emplearse las más preciosas (nótese que este adjetivo es término genérico que se repite 7 veces en nuestra descripción).

32. La forma ya antigua *plastra* se encuentra también en otros dos pasos del *Liber*: para referirse a una carreta en que se transportan manojos de trigo en I, 2 (W. 20 f. 11), y para un ejemplo irrelevante en Pseudo-Turpín IV, 17 (W. 321 f. 175); la forma normal *plastrum* en Ps. Turpín IV, 18 (W. 324 f. 177) además de I, 17 (W. 169 f. 89v), aunque este ejemplo no representa más que una cita de Is 5,18. El empleo aquí de este vocablo que designa, como es sabido, un pequeño vehículo de dos ruedas, con su caja quizás recubierto de una lámina de plata para adaptarla al servicio litúrgico, interesa sobre todo como base para una reconstrucción de este curioso dispositivo de lampadario rodante.

33. Véase arriba p. 174.

34. No me resuelvo a pensar que estos *chori* (de damas), término usado también en 31 para referirse al clero, signifique que éste y aquéllas marchaban ordenadamente en pequeños grupos en la procesión, frente a la impresión que despierta 30 *populi*, en que el orden, supuesto, queda oculto por el número.

35. La forma *martur* (de donde *marturinus*) es la normal para "marta", pero se dan muchas variantes. Sobre pieles de este animal, Gay, 2,20. Nótese que aquí se está hablando de solas pieles de animales, usadas como abrigo sobre los hombros o en torno al cuello; que eran así, usadas con su pelo, lo prueba la variación que se recuerda. Los manuscritos copiados de *C*, que representa una lección inequívocamente clara, escriben *marinis*, con una abreviatura que debería leerse *murrinis*, sin sentido, pero que quizá sea un reflejo de la usual para *martyr* (-ir) en los martirologios, denunciando el ambiente de la copia. Pero ¿por qué coinciden en tal versión manuscritos tan dispares como *LVA*? También merece la atención la lección de *S*.

36. La marta cebellina se extiende desde el s. XI como un lujo singular, importándose de la región báltica tanto el nombre *sabelum* como las pieles, de color ceniciento muy oscuro. La grafía *cemb-* está atestiguada en *C* y en todas sus copias (*S* había escrito *cemb-* que luego otra mano corrigió *cumb-*).

*niis*)<sup>37</sup> o de zorro (*uulpinis*)<sup>38</sup>. Los briales (32 *blialis*)<sup>39</sup> llevarían sus ricos brocados (32 *palleis*) en las anchas bocamangas y, probablemente en el escote y en el orillo, ya que su carácter de prenda muy ajustada al cuerpo no favorecía la presencia de estos adomos en otras partes. Mientras que anteriormente se había interesado por la presencia de pieles ricas de los tipos más buscados, habla a continuación de pellizas de vero (33 *pelliciis*), en las que subraya el tono peculiar del preciado pelo del animal (*grisiis*)<sup>40</sup>. Se añade la mención de otras prendas de abrigo, los largos mantos (33 *biris*), que permiten al espectador<sup>41</sup> contemplar su rico paño exterior de vivos colores, entre los que quizás destacaba el rojo (*deforis scarlateis*), y su interior abigarrado (*deintus uariis*). Señalada la vestimenta, el narrador acumula términos para describir las joyas que portaban las mujeres en esta ocasión: varias clases de collares (33-34 *lunulis, muniliis, murenulis*), brazaletes y ajorcas (33-34 *armilis, periscelidis*), pendientes (34 *inauribus*), así como sortijas y horquillas (34 *anulis, gemmis, speculis, discriminalibus*). Complementos del vestido y del peinado preocupan también al narrador que habla de cinturones dorados (34 *zonis aureis*), de bandas de seda (34 *fasciis siricis*), de pañuelos (35 *sindoniis*), así como de cintas de colores o hilos de oro trenzados en el pelo (35 *uittis, comis filo aureo tortis*). La descripción se cierra con dos elementos curiosos que no pueden haber sido observados directamente por el narrador (35 *teristris, 35 uestimentorum mutatoriis*), pero que forman parte de una clásica caracterización del lujo de las mujeres.

¿Qué sentido tiene toda esta enumeración del atuendo femenino? Excluidos los datos que pueden tenerse por objetivos referentes al calzado, las pieles, capas y mantos, cuando se trata de aludir a la joyería que lucen en tan sonada ocasión, el narrador acude para caracterizar tanto boato a la reseña de las joyas femeninas que hace Isaías<sup>42</sup>, precisamente para fustigar el lujo de las mujeres. Una crítica de su ostentación, como la que había dado pie a las censuras de Isaías, es de

37. *Erminie* se dice de las pieles preciosas importadas de Asia Menor, de la *ermellina*, rata de Armenia o pónica; el vocablo se generaliza en el siglo XII. Su valor era tal que algunos concilios prohibieron su uso a los eclesiásticos, y Pedro Damiano censura que se rechazasen las pieles de oveja en beneficio de las de armiño, marta y zorro.

38. Las pieles que se señalan así son las de zorro negro, procedentes de Asia, más apreciadas aún que las de una marta cebellina. Se usaban a menudo como vueltas de mantos y prendas de abrigo (Gay, 2,296).

39. "Vestido de seda o tela rica" (Corominas), que se introduce en el siglo XII desde el sur de Francia (*blialdus, occit. "bliaut"*), cf. Gay, 1,160-162.

40. *Grisus* era una variedad de ardilla, de piel roja o gris azulada en el lomo y blanca en el vientre, lo que la hacía muy buscada para elaborar con ellas pellizas o capas, *pellicium griseum*, también llamado *uarium* y *uarium minutum*, cuando era de color azulado brillante.

41. En realidad, el *birus* o *birrus* es una amplia capa o manto sin mangas, sujeta apenas con un broche al cuello, a menudo hecho de piel con su pelo (cf. Papías, s.u.: *byrrus uestis est, amphiballus uillosus*). Aquí se presenta como una capa con vueltas, o quizás mejor con forro completo. Por lo que hace a *scarlateis* no debe identificarse necesariamente en este tiempo con rojo carmesí; el adjetivo alude más bien al singular brillo, casi metálico, que adquirían las telas así tratadas.

42. Is 3,18-23, apenas retocado en cuanto al orden e insignificantes adjetivaciones, que merece la pena retomar aquí: *In die illa auferet Dominus ornamentum ecclesamentorum et lunulas et torques et monilia et armillas et mitras et discriminalia et periscelidas et murenulas et olfactoriola et inaures et annulos et gemmas in fronte pendentes et mutatoria et palliola et linteamina et acus et specula et sindones et uittas et theristra*. Casi igual en Isid. etym. 19,31.

excluir absolutamente por el tono admirativo del pasaje, y por el paralelo con el resto del relato. Hemos de pensar, pues, en la utilización del pasaje de Isaías como un recurso cómodo y de precisión manifiesta para alcanzar su objetivo. Si Isaías había elaborado una dura condena de la vanidad y derroche femeninos, bien podía el narrador aprovechar sus términos que ciertamente utilizaban al máximo las posibilidades en la descripción del mayor fausto. Se revelan así los conocimientos bíblicos del autor. Recordemos ahora en esta misma línea la satisfacción, y precisión, con que da cuenta de todas y cada una de las funciones y ornamentos eclesiásticos, desde el obispo al último clérigo.

Por otro lado hemos de tener presente que en la serie de vestimentas ponderadas predominan las piezas y materiales más costosos y más de moda, pues la mayoría de las pieles y los tipos de vestido citados se extendieron mucho entre gentes distinguidas como muestra de riqueza desde fines del siglo XI, época a que nos lleva la varia terminología. Moda y ostentación se unen aquí pero no como vicios fustigables, sino como contribución a la mayor vistosidad de la fiesta.

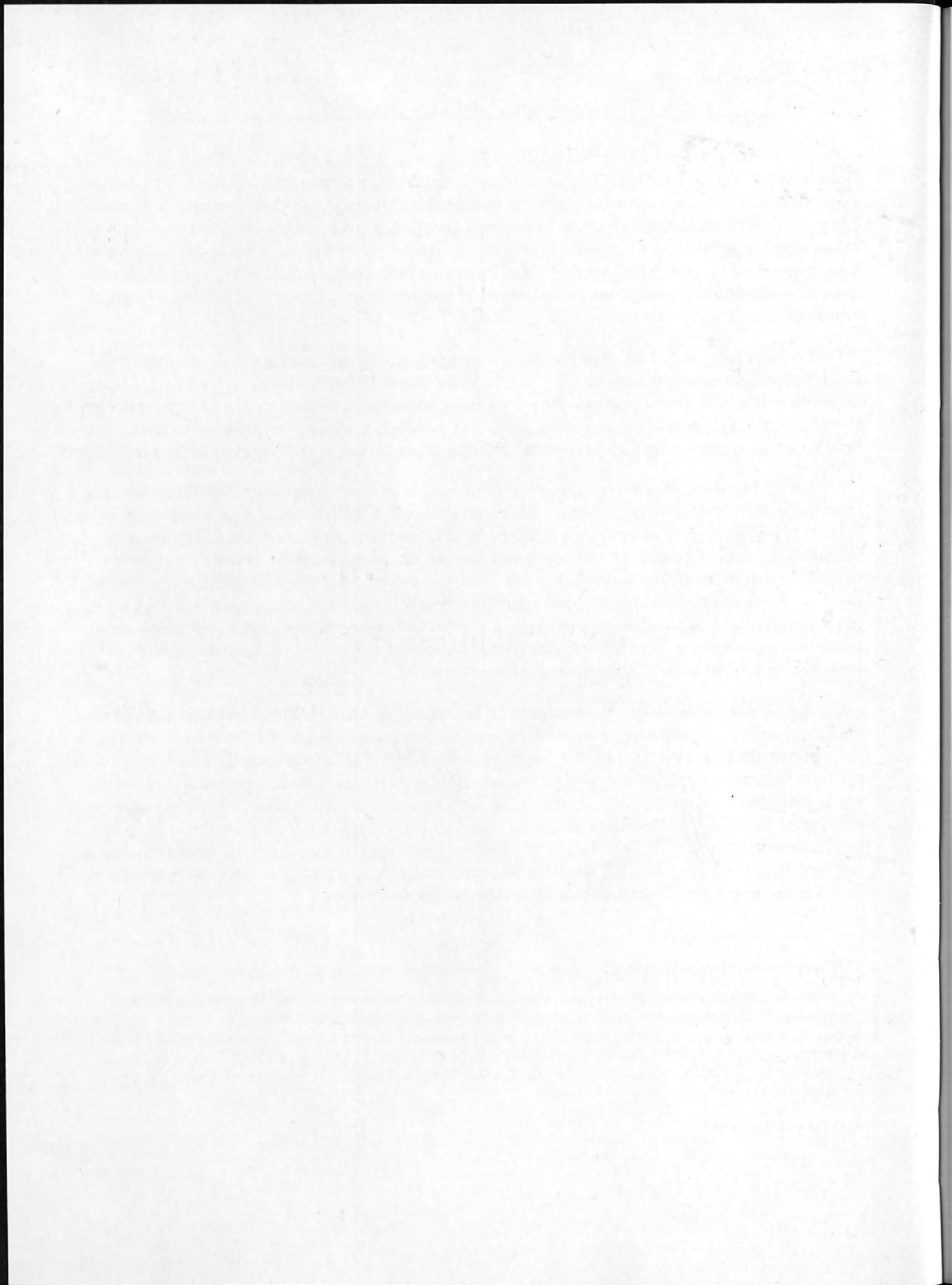
Podremos, pues, concluir que nos encontramos ante un escritor de innegable formación clerical, probablemente clérigo él mismo. Ahora bien, este clérigo, llevado de su entusiasmo por resaltar la brillantez de la ceremonia, ya explicada, se afana por repetir una y otra vez términos que transmitan al lector su propio ingenuo deslumbramiento. Su torpeza y su escasez de recursos léxicos, sin embargo, empobrecen su capacidad narrativa que no logra por este camino alcanzar el nivel adecuado, como lo demuestra, por ejemplo, el uso reiterado de unos pocos adjetivos y unos cuantos verbos: 15 veces aparece *aureus*<sup>43</sup>, y 8 veces *argenteus*; parece como si el único verbo ponderativo que conoce fuera *decorare*, empleado cinco veces; apenas si remonta un poco el vuelo para utilizar una forma no documentada, como *nitidificare*.

A pesar de su inhabilidad, de su espíritu ingenuo y de la inseguridad con que maneja no pocos términos<sup>44</sup>, el narrador de esta procesión es un personaje digno de nota, que ha sabido buscar en elementos de la moda, en la Biblia, en su conocimiento del mundo eclesiástico, y en otros textos narrativos, entre los cuales probablemente el propio *Liber*, cuanto le interesaba para subrayar la grandeza, brillantez y singularidad de las celebraciones compostelanas, sobre todo la de la tradicional fiesta del 30 de diciembre; y ha elaborado su composición después de 1120, como hemos visto más arriba<sup>45</sup>. Este clérigo, aún demostrando una notoria presión de elementos francos, podría ser un compostelano, que pone su grano de arena, con un argumento insospechado, a favor de la antigua fiesta jacobea de la liturgia hispánica.

43. Sin contar aquí los términos antes presentados que implican labor con hilo o adornos de oro.

44. Nótese su manía en usar adjetivos en *-inus*: *esmalдинis*, *nigellinis*, *martirinis*, *cembelinis*, *uulpinis*, no todos ellos atestiguados de la misma manera, alguno incluso verdadero hapax (si se puede esto afirmar de cualquier término medieval). Añado una lista no exhaustiva de repeticiones, a menudo en la misma forma: *circumfultus* (8.16), *incedebat* (9.17), *tegebantur* (20.22.35), *lucidissimis* (12.14), *indutus* (7.15.16.31), *mirabilis* (9.19.20), *festiuus* (8.31), *insculptus* (10.25); a veces se trata de recurso de vocablos de la misma familia: *uenerari* (1.2.9.17.31), *tegere* (15.20.22.35).

45. Véanse notas 24 y 25.



EL PSEUDOTOPÓNIMO *LAVAMENTULA* EN EL CÓDICE CALIXTINO

Publicado en *Homenagem a Joseph M. Piel por ocasião do seu 85º aniversário,*  
Tübingen 1988, 21-28

En el capítulo 6 del libro V del *Liber sancti Iacobi*, transmitido principalmente por el Códice Calixtino que se guarda en la Catedral de Santiago de Compostela <sup>1</sup>, después de enumerar los diferentes ríos que ha de cruzar el peregrino que se dirige a Santiago, y ponderar las cualidades positivas o negativas de sus aguas, se puede leer, al final de una serie de corrientes benéficas, lo siguiente: *fluuius quidam qui distat ab urbe sancti Iacobi duobus miliariis in nemoroso loco qui lauamentula dicitur, idcirco quia in eo gens Gallica peregrina ad Sanctum Iacobum tendens, non solum mentulas suas uerum etiam totius corporis sui sordes, apostoli amore lauari solet uestimentis suis expoliata* <sup>2</sup>; a este período sigue la descripción del Sar y del Sarela, como ríos que rodean la ciudad. Siempre se ha visto aquí un sustituto del topónimo actual de Labacolla; el origen y valor lingüístico de este término ha sido objeto de un importante trabajo hace pocos años <sup>3</sup>. Quiero hoy rendir tributo de admiración a mi venerado colega Joseph Piel con unas notas que contribuyan a aclarar las circunstancias de tal topónimo; sólo lamento que circunstancias, confío que pasajeras, me impidan una contribución a su homenaje que esté a la altura debida a tan insigne investigador.

La lectura atenta de éste y otros pasajes del *Liber* dejan al descubierto, contra lo usualmente admitido, ciertos problemas ya desde las primeras palabras: en efecto, antes de entrar en cualquier explicación etimológica, ¿a qué lugar se refiere el texto? Tradicionalmente se entiende que *Lauamentula* es un eufemismo para designar Labacolla, aldea de la parroquia de san Payo de Sabugueira, ay. de Santiago, en cuyas inmediaciones se encuentra situado el aeropuerto santia-

---

1. Edición integral del Códice de W. M. Whitehill, *Liber sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, I, Santiago 1944 (citado luego W.); traducción española completa en A. Moralejo-C. Torres-J. Feo, *Liber sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago 1951. El libro V ha sido editado y traducido por J. Vieillard, *Le Guide du Pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, Macon 1978<sup>5</sup> (citado luego Vieillard); también ha sido traducido por K. Herbers, *Der Jakobsweg*, Tübinga 1986, 85-162.

El libro V fundamentalmente se compone de dos partes: la primera comprende el itinerario hasta Santiago y sus anejos; la segunda ofrece la descripción de la ciudad, incluyendo una muy minuciosa de la catedral. Esta última es anterior con certeza a 1135; la primera parece depender de notas de viaje tomadas entre 1125-1130, a juzgar por ciertos indicios arqueológicos seguros. Podemos, pues, estimar rematado el libro entre 1130 y 1135. La cronología de todo el *Liber* es algo diferente. Sobre todos estos problemas véase Díaz y Díaz (María A. García Piñeiro-P. del Oro Trigo), *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago*, Santiago 1988, 77-81, estudio realizado dentro de una investigación patrocinada por la CICYT y la Universidad de Santiago.

2. V 6: W. 354; Vieillard, 16; Moralejo-Torres-Feo, 513; Herbers, 93-94.

3. J. L. Pensado, "Hidrotopónimo de origen lustral: Lavacolla", *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literatur*, 202 (1965) 182-186.

gués<sup>4</sup>. Pero el caso es que esta aldea (por la que corre en sus inicios el riachuelo que luego adquiere otros nombres a lo largo de su breve curso antes de, unido a otros, verter sus aguas en el río Tambre<sup>5</sup>) no se encuentra a dos millas de Santiago ni el arroyo en ningún punto de su corriente, y menos todavía en el que, por cruzarlo la ruta normal de los peregrinos<sup>6</sup>, les sería a éstos más conocido, sino a unas cinco, confusión demasiado llamativa para que la podamos aceptar en una descripción de viaje<sup>7</sup>. Tampoco sirve para mejorar la localización, por su imprecisión y vaguedad con vistas a fijar a qué lugar quiere referirse el narrador, la expresión *loco nemoroso*<sup>8</sup>; aunque hayan tenido este carácter aquellos alrededores, no queda constancia de que tal rasgo fuera característico en relación con el camino jacobita<sup>9</sup>. O dicho de otra manera, si no partimos de la ecuación Labacolla = *Lauamentula*, no sabemos a qué lugar se refiere el *Liber*: habría que buscar un río o arroyo, a dos millas de Santiago, que cruce un lugar boscoso, junto o sobre la ruta seguida

4. La forma del topónimo parece haber vacilado entre los s. XII y XVI entre "Labacolla / Alabacolla", el primero entendiéndose un falso artículo gallego inicial (cf. A. Moralejo, *Toponimia gallega y leonesa*, Santiago 1977, 318); actualmente vuelve a reproducirse este proceso al comprenderse y decirse "La Bacolla / A Bacolla" (interpretado así en E. Carré Aldao, *Geografía general del Reino de Galicia*, VII: La Coruña 4, La Coruña 1980 (reimpr.), 1074).

5. Ya Pensado, *art. cit.*, 183, señala muy oportunamente que después de llamarse Labacolla, toma el nombre de Sionlla y luego de Chayán, al desembocar en el Tambre. Es decir, el riachuelo va adoptando los nombres de las aldeas o lugares por donde pasa: así pues, ya que tal es el comportamiento en A Sionlla (de *Asseconia*, cf. Pensado, 183), y en Chayán (de *Flauiani*, nombre de *possessor* estudiado por nuestro homenajeado), podemos deducir que también Labacolla es nombre antiguo, llevado primero por la aldea y luego por el río.

6. El camino Lugo-Santiago lo cruzaba mediante un puente, sin duda de fundamento medieval; ahora la carretera lo hace sobre un puente nuevo, unos metros río arriba del antiguo; cf. Madoz, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España*, Madrid 1845: Galicia III, 670, que por cierto lo describe bajo la forma Labacolla.

7. Aunque no falten otros errores de bulto en una narración a menudo descuidada y despreocupada, este desencaje suscita sospechas sobre la exactitud de la noticia reportada. La distancia casi constante a Santiago está entre 6 y 8 km., digamos cuatro o cinco, no dos millas. Podría pensarse en una confusión entre II y V al graficar los números; pero el Calixtino no lo escribe en número sino en la forma plena *duobus*. Habían llamado la atención sobre este desajuste Moralejo-Torres-Feo, 513 nota: "a unos ocho kilómetros de Santiago ... o sea más de dos millas".

8. Recuérdese que, contra lo que parecería leyendo este final del cap. 6, la inevitable detención para el lavado (que se supone completo con la frase *uestimentis suis expoliata*, que implica una muda de ropa para adecentarse del todo) no se recoge de ninguna manera en la descripción de las etapas del camino (cap. 2 del libro V), en que se describe la última, *tredecima*, desde Palas de Rey a Santiago como *modica* (en la actualidad unos 80 km.). Si no fuera porque, como se señala en la nota anterior, la objetividad y tino en esta descripción del camino son dudosos, y desesperantes, y nada prácticos para seguir puntualmente, la última etapa excluye esta parada, que además tendría que hacerse a una hora adecuada. Concluimos que todo el contexto constituye un simple montaje para justificar la etimología. Por otro lado, sea cualquiera su razón, la frase antecitada *uestimentis ... expoliata* evoca una especie de fundamento de la leyenda posterior de la denominada "Cruz dos farrapos" en que los peregrinos colgaban sus andrajos al vestirse para entrar en la catedral.

9. Parece natural esperar que se describiera así el paraje conocido por los peregrinos. No hay ahora otras huellas de lugares especialmente arbolados (que tampoco señala Madoz, *cit.*, lo que excluye tal paisaje a comienzos del s. XIX), que la toponimia menor de las dos parroquias relacionadas con la actual aldea de Labacolla: Sabugueira, la parroquia, junto con su aldea de Castiñeira, o Carballal (San Julián), aneja de la primera e inmediata a ella por el N., con Castiñeira y Piñeiro. La presencia de los lugares denominados Castiñeira resulta significativa, pero es todo con lo que contamos.



normalmente por los peregrinos, que llevara el nombre que nos proponemos comentar <sup>10</sup>; y un paraje tal no existe. Convencional o no, tendremos que aceptar la identificación, que apoyan la forma actual del topónimo y la transmitida en el manuscrito (en virtud del juego que explicaremos), si queremos salir del atolladero.

No tenemos en el *Liber* el único testimonio antiguo del topónimo: bajo la forma probablemente más auténtica de "Alabacolla", con coincidencia en nombre y grafía en todos los manuscritos de la obra, se nos transmite en una narración gallega de comienzos del siglo XVI, el "Recuento de las casas antiguas del reyno de Galicia", obra del coruñés Vasco de Aponte <sup>11</sup>; y añadamos que la forma "Alabacolla" sigue siendo de uso común entre las gentes de las cercanías. Digamos en fin que queda al parecer otro topónimo igual, en el ay. de Outes, parroquia de San Oriente de Entís en la prov. de la Coruña, donde también existen corrientes de agua <sup>12</sup>, que podrían desempeñar funciones purificadoras.

Nos importa, pues, analizar con exactitud el sentido y valor de *lauamentula*. Comenzaremos con los datos del contexto. Se entiende el supuesto topónimo como un sintagma parlante en el que el elemento clave es el reconocimiento del verbo "lavar" <sup>13</sup>; pues en la explicación acompañante se dice que proviene tal denominación (*idcirco quia*) de que allí se lavaba la *gens Gallica* no sólo sus *mentulas* sino también las *sordes* de todo el cuerpo, por reverencia del apóstol. Nótese que la frase demuestra que el topónimo suscitaba ya entonces problemas: a) al entenderse "Lavacolla", el fundamento de la etimología "lava + colla" sólo funciona si se reconoce también como parlan-

10. La fórmula A + *qu(-i, e, -od) dicitur* + N (A = apelativo, N = nombre propio) se emplea en el libro V exactamente 20 veces. Alterna con fórmulas más complejas como A *qui /uulgo /a multis/ dicitur* N, de las que la primera alternativa introduce un ensayo gráfico de pronunciación popular (*Orniz* = Hornija, *Conquis* = Conques, *Nantas* = Nantes, *Axa* = Dax); la segunda el resultado, no comprobado, de una información parcial (*Runa*, probablemente el nombre vasco de Pamplona (Iruña) como denominación del Arga). El esquema inicial puede presentar otros verbos, como *uocatur* o *nuncupatur*, que introducen denominaciones cultas o latinadas. Señalo desde ahora que sólo en nuestro caso la fórmula se convierte en: A *qui* N *dicitur*, lo que no sabemos si puede hacer sospechar cambio de mano.

11. Vasco de Aponte, *Recuento de las Casas Antiguas del Reyno de Galicia* (ed. de Díaz y Díaz *et al.*), Santiago 1986, 172: "Alabacolla, Salceda... Carcaçía". La lectura es uniforme en todos los manuscritos (cf. p. 287). Para la grafía antigua del topónimo véase antes a propósito de Madoz, y los datos que aportamos luego.

12. De todos modos no ocultaremos nuestras dudas sobre este topónimo, y desde luego sobre su hipotético sentido lustral. Es verdad que en la parroquia hay una "fuente santa". Pero el culto a san Campio se inicia cuando llegan de Roma sus reliquias en 1795; y el nombre de Labacolla (Lavacolla) no aparece registrado en Madoz ni Carré Aldao (sí en el Nomenclátor oficial). No resulta, por tanto, indiscutible la aseveración de que "las ceremonias ablutivas que dieron nombre a esta *Lavacolla*, tienen que ser anteriores a la venida de dicho santo" (Pensado, cit., 184).

13. Este verbo no aparece en ningún otro caso en el libro V, y sólo con valores simbólicos (hablando del pecado) en algunos otros pasajes del *Liber*. El párrafo aquí copiado es, pues, desde este punto de vista único en la obra. El significado de esta observación se alcanza cuando se piensa que en el cap. 6 los ríos buenos y malos lo son solamente como bebida de personas y caballerías: en ningún caso se habla de lavarse.

te este segundo elemento, que permite la permutación con la variante *laua + mentula*<sup>14</sup>; b) que se explique luego el lavado general, y no el de solas las partes pudendas, significa sin lugar a dudas que el topónimo de base se sentía como una realidad anterior que se aclaraba con la costumbre de los peregrinos; c) todo este lavatorio apunta a que, salvo los indicios del texto, un lector normal no identificaba “colla” con *mentula*, aunque estaría en condiciones de comprender este último término. Todo pone de manifiesto que la etimología arranca de la identificación y aislamiento de *laua*<sup>15</sup>: se trata, en efecto, de una corriente de agua positiva y explícitamente dada como “buena”, según la clasificación que de ellas hace el narrador, aunque aquí sin referencia a la bebida.

La cuestión, pues, se nos presenta bajo otra forma distinta. Tendremos, para comprenderla mejor, que recordar que la descripción incluida en el Códice Calixtino parece depender de las notas de viaje escritas por un clérigo francés, que peregrinó, o simplemente viajó, a Santiago hacia 1125. Ahora bien, si las notas tienen este origen, lo que parece seguro, no lo es tanto que no hayan sido reelaboradas en el momento de su inclusión en el *Liber sancti Iacobi*, donde parece muy verosímil que dispongamos más bien de una refundición en que se exagera, como en todo el *Liber* por lo demás, el origen y sentido francés de las narraciones<sup>16</sup>. Aquí se supone un eufemismo. ¿Qué hay de éste? Podemos asegurar que el escritor conoce el significado preciso de la palabra “colla”<sup>17</sup>, y que es esta comprensión la que lo induce a presentar la etimología señalada arriba y a aclarar el imaginado complemento directo con el equivalente parcial *mentula*<sup>18</sup>. En este sentido queremos recordar la aguda observación de Ch. Hohler, que no hace muchos años llamó la atención sobre la importancia de esta sustitución<sup>19</sup>: la palabra *mentula* no podía ser normalmente conocida ni en el plano latino de la clerecía, ni en el plano popular de un escritor francés. En el primer caso, porque el vocablo aparece en latín solamente<sup>20</sup> en Catulo, los poemas Priapeos, y Marcial; en el segundo caso, porque la palabra sólo ha pervivido, esto es, sólo era de uso común, en ciertos dialectos

14. El topónimo artificioso, frente al contexto explicativo, parece tener en cuenta la forma tradicional al oponer *-mentula* (no el acusativo *mentulam*, como sería pertinente) a *mentulas suas* (es decir, *laua-mentula = laua-colla*).

15. Identificación curiosa en razón de la constante escritura con -b- en todas las fuentes.

16. De hecho, en nuestro pasaje se puede observar cómo se nos informa de que es la *gens Gallica* (¿no el resto de los peregrinos?) la que allí procede a las abluciones purificadoras antes de su entrada en la ciudad del apóstol; para entender esta exageración profrancesa, que forma parte del programa a que se ajusta el *Liber*, véase nuestro estudio *El códice ...*, cit. nota I, 81-97.

17. Bien documentada en sus variantes francesas y provenzales por Pensado, *art. cit.*, 185.

18. Pienso que difícilmente como eufemismo, ya que, en el mejor de los casos, se puede asegurar que ambos términos (*colla/mentula*) presentan el mismo grado de evitabilidad en una expresión con miramientos moralizantes.

19. Ch. Hohler, “A note on *Jacobus*”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 35 (1972) 52: “Calixto supone en su explicación que sus lectores comprenderán *mentula*. El portugués (y el gallego) parece ser la única lengua románica en que la palabra ha sobrevivido. No está en la Biblia, ni en el *Rudimentum* de Papias, y Catulo no se había redescubierto así pues, los interesados serían lectores de Marcial”.

20. THLL VIII, 782-783: 7 usos en Catulo, 23 en los Priapeos, y 48 en Marcial. Remito a E. Montero Cartelle, *Aspectos léxicos y literarios del latín erótico*, Santiago 1973, 66-70 (2ª ed. Sevilla 1991).

italianos y en el occidente peninsular<sup>21</sup>. Mal podía, entonces, nuestro escritor emplearla como un término aclaratorio de un elemento, quizás de más fácil comprensión, a pesar de su supuesta deshonestedad. Que el autor se hace cargo de que el solo juego de palabras no basta, se deja ver porque subraya su sentido con la explicación que hemos visto en el contexto.

Ello incita a pensar que, en realidad, el narrador está escribiendo no para franceses<sup>22</sup> sino para gentes, que comprenderían sin mayor esfuerzo la etimología basada en el juego verbal<sup>23</sup>. Si la palabra clave sólo se encuentra en unos escasos textos latinos, tendremos que operar sobre ellos para descifrar la fuente que la dio a conocer al redactar. Se excluyen de entrada los glosarios, toda vez que sólo se lee en dos grecolatinos; de los otros autores se hace más que dudoso que pueda pensarse en Catulo, de tan escasa difusión antes del siglo XII; por razones parecidas es casi seguro que deberíamos prescindir de los Priapeos: nos queda en la práctica solamente Marcial, leído abundantemente en antologías y florilegios. Ahora bien, en Marcial 2,70,5, se lee:

primus te licet abluas: necesse est  
ante hic mentula quam caput lauetur.

Sin que los tengamos sin más por la fuente buscada, en estos versos tenemos no sólo nuestro sustantivo, sino también el verbo *lauari*, así como una gradación en el orden de lavado, que viene a corresponderse en su desdoblamiento con el que se encuentra en el Códice Calixtino. Con gran probabilidad fue Marcial el autor seguido por nuestro intérprete.

Por otro lado, además de los juegos hasta ahora reseñados me pregunto si no tenemos aquí otro juego más al imaginar esta costumbre de utilizar las aguas de Labacolla para la limpieza (más que la purificación lustral) de los peregrinos, después de su largo y terrible viaje, en relación con otras situaciones del tiempo. En la *Historia Compostellana*, narración casi contemporánea del texto que comentamos, se pondera en varios pasajes la escasez de agua que padecía Santiago, encareciendo los gastos de los peregrinos, que no buscaban solamente agua para beber, sino tam-

---

21. No disponemos de materiales suficientes para garantizar la pervivencia del término en Galicia y Portugal (cf. Meyer-Lübke, *REW*, 5513). Bajo la forma "mincha" se conserva para designar el órgano sexual masculino en Santiago y sus alrededores; hacia el Norte de la provincia de la Coruña designa una especie de caramujo, y el órgano sexual femenino, no sabemos cuál de los dos como metáfora del otro. Si remontaran a época más antigua estos valores fisiológicos, no muy generalizados, podríamos suponer incluso un uso epiceno de *mentula* como, "partes pudendas", significado que verosíblemente se aviene mejor a la utilización que del término hace nuestro autor, en el párrafo que inicia estas notas, en el primer tercio del siglo XII.

22. En este caso le habría bastado un contexto que confirmase el sentido descubierto por él en el étimo parlante *laua* + *colla*.

23. Esto es, al entender lo que se latiniza en *mentula*, se les explica el término desconocido, o poco conocido, de *colla*. Creo, pues, que no sólo la forma no existía en las hablas gallegas (contra lo que insinúa Pensado, cit., 185 y lo que entiende Herbers, 93 nota), sino que no era fácil reconocerlo como elemento de un sintagma, a no ser que se le diese un equivalente inteligible. La habilidad (!) del escritor reside, por consiguiente, en poner en circulación un vocablo que apela a ciertos conocimientos literarios (Marcial) de la clerecía, y a un uso popular regional, o local, del término, que resulta ennoblecido, difuminándose su brutalidad significativa.

bién para otras necesidades <sup>24</sup>. En parte esta penuria fue aliviada por la importante obra llevada a cabo por Gelmírez (al menos como impulsor) y el canónigo Bernardo (quizás como financiador de la empresa) cuando con larga y costosa conducción trajeron aguas captadas bastante lejos de Santiago hasta la fuente inaugurada en abril de 1122 en el Paraíso de la Catedral <sup>25</sup>. Esta fuente suministraba agua suficiente para que los peregrinos se abasteciesen y pudiesen lavarse en ella. La explicación de los lavados en Labacolla se convierte quizás así, como mucho, en un simple recuerdo de una costumbre pasada y superada (si alguna vez se practicó de verdad) y en una linda ocasión para dar lugar al juego de palabras que comentamos.

Concluiremos, pues. En *Lauamentula* tenemos un simple juego etimológico, con una finalidad bien definida: explicar un topónimo cercano a Compostela de manera que se haga visible su supuesto étimo, para información simultánea de la clerecía culta, y de gentes con menor formación latina pero con un conocimiento de la lengua popular que les permitiera adivinar a través de una forma mostrenca el supuesto sentido de un topónimo en el que el autor había descubierto un significado que sólo podía ser explicado mediante este curioso juego. A su vez, los elementos en que se basa éste parecen a la vez excluir la posibilidad de reconocimiento inmediato del término "colla", patente al redactor pero no a eventuales lectores, y su aclaración mediante un vocablo latino de origen literario antiguo, cuyo derivado romance era para tales ambientes más perceptible <sup>26</sup>. Es de excluir la tradicional explicación de encontrarnos ante un eufemismo, de la misma manera que resulta más que dudosa una interpretación lustral, en sentido etnográfico, del topónimo; más bien se trata de una especie de etimología entre popular y cultista, que, no obstante, revela mucho de la mentalidad con que actúa el autor del texto citado al comienzo de estas líneas.

24. Resumen de la situación en *Historia Compostellana*, II 54 (p. 370 ed. H. Flórez, *España Sagrada*, 20, Madrid 1765): ... *ad apostolicam uenientes Ecclesiam, die ac nocte aquam ad hauriendum, seu aliis usibus necessariam requirebant, nec inueniebant: saepius necessitas compellebat eos aquam emere ab hospitibus, seu ab aliis dato pretio, et quod ad uictus emptionem reseruabant, in aquae usus partim consumebatur: hi uero quibus pecuniae deerat marsupium, sepissime tolerabant acerrimam aquarum penuriam.*

25. *Liber V* 9: W., 379; Vieilliard, 94; Moralejo-Torres-Feo, 558; Herbers, 142; *Hist. Compost.* II 54, 370-371, que ignora deliberadamente el papel jugado por Bernardo.

26. Ciertas informaciones, aún intactas que se pueden extraer del *Liber* contribuirán en su día a confirmar ciertos aspectos de la historia lingüística del gallego. Aquí, si como parece, la forma antigua del topónimo era Alabacolla, se podría suponer el reconocimiento de "a" como artículo; en *Liber I* 17 (fol. 81: W., 153) la grafía *ueras* (*quas uulgas ueras uocat*) para "vieiras", acreditaría (en un texto compuesto probablemente en Santiago antes de 1130, cf. nuestro estudio citado, 87-91) la pérdida universal de la -n- entre vocales, antes de la aparición del diptongo, etc., pero estos y otros datos necesitan ser recogidos y comentados en contextos más amplios.

**LITERATURA JACOBEA HASTA EL SIGLO XII**

*Publicado en Atti del Convegno Internazionale di Studi, Il Pellegrinaggio a Santiago de Compostela e La letteratura Jacopea (Perugia 23-25 settembre 1983), Perugia 1986, 225-250*

Casi todos los investigadores están de acuerdo en que textos referentes al Apóstol Santiago han sido factor desencadenante en el culto compostelano. En todo caso, no cabe duda de que estos textos han actuado, por lo menos, como vehículos de la difusión del culto, y han dado a la iglesia de Santiago un relieve trascendental, desde el siglo X hasta ahora. Me propongo, por consiguiente, abordar aquí algunos aspectos de esta literatura, sobre todo para poner de relieve el papel que haya podido jugar cada una de sus piezas en la compleja y por demás enigmática situación primitiva del culto a Santiago. Abordé con criterios ligeramente diferentes esta misma cuestión hace más de quince años en el Congreso de Estudios jacobeos de Santiago<sup>1</sup>; ahora reelaboro puntos de vista y conclusiones, a ruegos de los organizadores de este Simposio y ante los resultados de las más recientes investigaciones, y de trabajos en curso<sup>2</sup>.

Distinguiré dos diferentes líneas, en que los textos caminan por rumbos desiguales, hasta que al fin la presión de ciertos acontecimientos provoca una relación entre ellos, de diverso grado y valor, que fundamentará y unificará la que se denomina "tradición jacobea". En primer lugar, reseñaré aquellos textos que hacen referencia a la predicación de Santiago; en segundo lugar, los que describen las circunstancias de la invención de su sepulcro en Compostela. Se quedarán fuera los que nos permiten adentrarnos en los caminos y peripecias del culto litúrgico a Santiago el Mayor; y las piezas antiguas que nos hablan de la iglesia de Santiago como centro cultural.

Por lo que hace a la vida y predicación de Santiago el Mayor descubrimos en distintos textos dos grandes momentos, engarzados por una precisión creciente: una orientación antijudía progresiva, y una determinación cada vez mayor del campo de la supuesta predicación apostólica. Aquella se deja ver claramente en la evolución entre la escueta mención de su martirio en Act 12,1-23<sup>3</sup>, la exposición atribuida a Clemente en las *Recognitiones*<sup>4</sup>, y la *Passio Iacobi*.

1. "La literatura jacobea anterior al Códice Calixtino", *Compostellanum*, 10 (1965) 639-661.

2. Cito como resúmenes importantes de la cuestión, generalmente con amplia bibliografía: J. Guerra Campos, "Santiago", en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 4, Madrid 1975, 2183-2191; y *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago*, Santiago 1982, 557-568 y *passim*; J. Van Herwaarden, "The Origins of the Cult of St. James of Compostela", *Journal of Medieval History*, 6 (1980), 1-35; R. Plötz, "Der Apostel Jacobus in Spanien bis zum 9. Jahrhundert", en *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 30, Münster 1982, 19-145; K. Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der "Liber Sancti Jacobi"*, Wiesbaden 1984, especialmente 1-12.

3. *Eodem autem tempore misit Herodes rex manus ut adfligeret quosdam de ecclesia; occidit autem Iacobum fratrem Iohannis gladio; uidens autem quia placeret Iudaeis [...]*. Herodes Agripa I muere poco después: los hechos se refieren a 44 d. C.

4. 1, 57, *nam Iacobus de resurrectione mortuorum cum totius populi fauore perorauit*. Véanse además ciertos detalles en Eusebio, *Hist. eccl.* 2, 9.

Mayor interés tiene, a todos los efectos, la sucesiva determinación de los objetivos de la predicación apostólica: se comienza interpretando los pasajes bíblicos en que se alude a la difusión de la buena nueva por todos los confines del mundo<sup>5</sup>, se asienta poco a poco el principio de que cada apóstol descansa en su lugar específico de predicación<sup>6</sup>, y finalmente se busca una distribución más o menos equitativa de todas las regiones del mundo antiguo en las llamadas *sortes apostolicae*. En este proceso de fijación de sedes no resulta fácil marcar líneas concretas de difusión, pero nos es dado adivinar que, al lado de datos históricos más o menos precisos, se delinearán dos rasgos fundamentales: una tendencia a la variedad de destinos, que busca llenar las grandes regiones antiguas, y un papel cada vez más rico atribuido al Occidente, que en un primer momento está representado por sola Roma y luego se acrece con la mención de las Galias, Hispania y las regiones más occidentales.

## I

I. Iniciaremos nuestro estudio con la *Passio Iacobi*. Se trata de una narración latina que narra la actividad del Apóstol inmediatamente antes de su muerte. En realidad, parece más una pequeña versión de "Hechos de Santiago" que una descripción martirial, acaso porque en este último punto no convenía añadir muchos datos al esquema bíblico. Esta Pasión, cuya versión más antigua parece ser la conservada en el Pasionario hispánico, fue incluida con leves retoques en la Compilación conocida bajo el nombre de Pseudo-Abdías<sup>7</sup>.

5. Por ejemplo, Ps 18,5; Mat 28,19; Is 42,10, que según la versión de los Setenta, comenta así Jerónimo: *in omnem terram exiit apostolorum sonus et in terminos orbis uerba eorum* (Hier. *In Is.* 12, 42, ed. M. Adriaen: CC 73 A, 483).

6. Hier., *In Is.* 10, 34 (ed. Adriaen, cit., 423) *spiritus ille congregauit eos deditque eis sortes atque diuiserit ut alius ad Indos, alius ad Hispanias, alius ad Illyricum, alius ad Graeciam peregeret, et unusquisque in euangelii sui atque doctrinae prouincia requiesceret*. Piénsese como se quiera, no puedo menos de ver en la oposición *Indos/Hispanias* un desarrollo retórico, al menos básicamente. Véase también Plötz, 62-63.

7. T. Ayuso, art. cit. nota 12, 107-115, tiende a exagerar las diferencias entre una y otra versión, hasta el punto de considerar que ambas representan recensiones, o traducciones distintas de un único original griego. Dejado de lado el hecho de que no contamos con ninguna edición moderna del Pseudo-Abdías, nada apoya con seguridad la idea de que nos encontremos ante una traducción del griego, por otro lado verosímil. Aun sin desconocer el valor que tiene el texto incluido en esta Compilación, prescindimos de él en este momento ateniéndonos básicamente a la recensión que figura en el Pasionario Hispánico (véase nota 16); tampoco nos interesa mucho la versión amplificada que de esta misma recensión figura en el códice Calixtino, editada por López Ferreiro, *Historia*, cit. nota 10, I apénd. 392-405, y mejor en W. M. Whitehill, *Liber Sancti Iacobi Codex Calixtinus*, Santiago 1944, 94-103. Otras versiones anteriores (la primera publicación impresa se debe a Mombritius, Milano 1476) fueron estudiadas en detalle, aquí para nosotros poco importante, por Lipsius, cit. nota 9, 129-134. [Véase ahora el estudio de esta obra en este volumen, cap. 2].



Desde el punto de vista de la narración, hay dos puntos importantes: la lucha contra los magos, y la reacción contra los judíos; a unos y otros se impone el Apóstol.

La magia se nos presenta apoyada por los demonios e ilustrada por libros maléficos que Santiago ordena destruir. La lucha contra los judíos reviste carácter de disputa: un largo sermón ofrece los puntos usuales en la apologética cristiana antijudía, aduciéndose al efecto pasajes bíblicos, con preferencia del Antiguo Testamento, sobre todo de profetas, en función de los puntos más singulares y representativos de la nueva doctrina. Parece bueno subrayar que la acción evangelizadora se encuadra en las visitas que Santiago hace a las sinagogas por Judea y Samaría predicando a Cristo, detalle éste lleno de interés porque, sea cualquiera la data que se atribuya a nuestro texto, éste se inserta en una vieja tradición que reserva la población judía como campo predicacional de Santiago, tanto en la propia Jerusalén, donde tienen lugar los últimos sucesos, como en la dispersión<sup>8</sup>.

Las circunstancias en que fue elaborada esta Pasión han sido diversamente comprendidas. Para Lipsius<sup>9</sup>, dado que las citas bíblicas que se acumulan en la exposición antijudía no provienen de la Vulgata, y que el campo de predicación se reduce a los confines judíos (lo que prueba que el texto es anterior a las *sortes*), esta Pasión ha de situarse entre los siglos II y IV. No aventura ninguna explicación para determinar el punto de partida de la misma: supone origen diverso, al menos en cuanto a su cronología, para las tres partes que él distingue en el texto actual de la *Passio*. Para López Ferreiro<sup>10</sup>, que no conoció a Lipsius, era texto unitario anterior al siglo VI, a finales del cual se incluyó en el Pseudo-Abdías. Una nueva dirección quiso introducir Elorduy

---

8. Importa llamar la atención sobre ambos extremos, porque acaso respondan a una manera de ver que encontramos de nuevo en la por otro lado sorprendente confusión con Santiago el Menor, muchos de cuyos rasgos y recuerdos, por bien distintos caminos, han interferido hasta nuestros días con el Zebedeida, para complicación de nuestros estudios. También quiero llamar la atención sobre un minúsculo detalle, a menudo pasado por alto: después de haberse indicado que Santiago visitaba todas las sinagogas "por Judea y Samaría", en cap. 7 se da a entender que una parte al menos de la acción ocurre junto al mar, y ello a pesar de que a continuación, en el enfrentamiento con los judíos, se sitúa la acción de nuevo en Jerusalén. Esta proximidad al mar, subrayada también en la Traslación, ¿tendrá algo que ver con la extraña identificación del lugar de sepultura en algunos manuscritos griegos del Pseudo-Epifanio y en versiones posteriores?

9. Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, 2, 2, Braunschweig 1881, 201-208. El estudio de Lipsius sigue siendo básico para comprender este texto, aunque buena parte de sus deducciones ya no puedan ser acogidas, sin matizaciones y puntualizaciones. Han sido, sin embargo, aceptadas en época reciente por Guerra Campos, *Diccionario*, nota 2, 2184, que pasa rápidamente sobre el problema como poco relevante para las tradiciones hispanas.

10. A. López Ferreiro, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 1, Santiago 1898, 392. En lo sucesivo esta obra será citada como *Historia*.

al sostener que los materiales en que se basa la Pasión son antiguos, prácticamente contemporáneos del apóstol, y de origen hispano <sup>11</sup>.

Hay dos cuestiones diversas que importa distinguir: lugar y época de composición de esta narración, y momento de su difusión por la Península. Para la primera contamos con levísimos indicios que nos ayudan a orientarnos al menos conjeturalmente, y que podemos presentar así: a) las versiones bíblicas utilizadas en las numerosas citas aducidas en la parte apologética, como ya señaló Lipsius <sup>12</sup>, se corresponden con una versión pre-Vulgata, que muestra notables contactos con las versiones hispanas y las utilizadas en el Norte de Italia; y b) ciertas aparentes relaciones con la *Vita Syluestri papae* y con la *Passio Clementis*, que parecen indicar que nos encontramos en un ambiente en el que a la vez se discute la magia y el paganismo, y se hace franca literatura antijudía. Añádase todavía, como ha señalado De Gaiffier <sup>13</sup>, una cierta resonancia de la Pasión de Andrés. Hay que señalar aún que bastantes de las frases bíblicas utilizadas en el discurso de Santiago aparecen, a veces con análogas perífrasis y simplificaciones, en el tratado *contra Iudaeos* de Isidoro de Sevilla; pero parece de excluir cualquier conexión directa entre la *Passio* e Isidoro, a no ser dentro del conjunto de problemas que caracterizan este tipo de apologética.

Tales relaciones me movieron hace tiempo <sup>14</sup> a suponer que la *Passio* había sido compuesta a finales del siglo V, o comienzos del VI, en un área más o menos delimitada por Narbona, Lyon y Marsella, donde son fácilmente explicables tanto las circunstancias que hay que suponer para su composición como los detalles de sus versiones bíblicas y sus contactos con otros textos <sup>15</sup>.

---

11. E. Elorduy, "De re Iacobeae", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 135 (1954) 323-360 y "La tradición jacobea de Galicia en el siglo IX", *Hispania*, 22 (1962) 323-356. No se entienden bien los fundamentos que encuentra Elorduy para mantener esta tesis, según la cual todos los datos referentes a Santiago se conservaban en Hispania desde los tiempos apostólicos, con carácter esotérico, de donde se difunden luego poco a poco con grandes resistencias y reticencias. En el caso de la *Passio*, ésta habría llegado en primer lugar a Tours, desde donde se habría extendido posteriormente. Volvemos a encontrar ciertas huellas de esta teoría con distinta aplicación, en Guerra Campos, *Exploraciones*, cit. nota 2, 564-565; Guerra Campos muestra, no obstante, algún recelo ante las afirmaciones concretas de Elorduy.

12. Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten*, 208; T. Ayuso Marazuela, "La *Passio Sancti Iacobi*, Un nuevo testimonio de gran valor de la *Vetus Latina Hispana*", *Divinitas*, 9 (1965) 105-133. Tengo la impresión de que las conclusiones de Ayuso, basadas en cierta condescendencia con la tesis de Elorduy, se han fijado más en algunas coincidencias con las versiones hispanas, poco probantes por lo demás, que en sus diferencias y en las relaciones con ciertos escritores africanos y del Norte de Italia como Ambrosio de Milán y Gaudencio de Brescia.

13. Citado por Plötz, 59

14. Art. cit. nota 1, 642. Advierto que ciertos puntos de lengua aclararán algo las relaciones indicadas, pero hasta el momento no puedo avanzar conclusiones derivadas de estos indicios, pendientes de confirmación en la tradición manuscrita.

15. Tesis admitida luego por Herwaarden, y Plötz, 60. Por razones análogas la situaba entre Toulouse y Toledo J. Pérez de Urbel, *Revista de la Universidad de Madrid*, 3 (1954) 9.

Por lo que hace a su difusión en la Península, hemos de aceptar que ya circulaba en el siglo VII. A finales de esta centuria la conoció indudablemente Julián de Toledo <sup>16</sup>, según habían insinuado ya Duchesne y con mayor precisión García Villada <sup>17</sup>. Posteriormente, es tenida en cuenta en el himno compuesto a finales del siglo VIII. En estos textos la *Passio* se combina, de una u otra manera, con el conocimiento del *Breviarium apostolorum*. Solamente nos queda una fuente, antigua, pero lamentablemente de difícil datación, en que la *Passio* es utilizada en exclusiva: el himno *Gaudeat cuncta pia*, que nos ha llegado incompleto tan sólo a través del Breviario de Ortiz, por lo que en algún momento di por sentado que sería más de su época, los últimos decenios del siglo XV, con notorio error <sup>18</sup>.

El interés de la Pasión es pequeño en función del culto compostelano. Ningún detalle aparece en ella sobre enterramiento, o sobre traslación de los restos del Apóstol. La *Passio* se mantiene fiel a las viejas tradiciones orientales según las cuales Santiago el Zebedeo había predicado en Judea y Samaría y había convertido a algunos de sus perseguidores.

2. Mayor relieve alcanza desde nuestro punto de vista la elaboración de la doctrina de las Suertes apostólicas en las que corresponde a Santiago la predicación en el Occidente. Fuera ya de Judea y Samaría se le trae audazmente al confin occidental para implantar el Evangelio. Se llegó a fijar en Hispania el campo de apostolado de Santiago después de numerosos tanteos. A ellos quizás no fue ajeno el hecho de haber quedado siempre los dos Santiagos relegados a la predicación en Palestina, frente a los restantes apóstoles a los que tradiciones de distinta antigüedad habían ido asignando regiones concretas en las que se había desarrollado cierto culto a ellos. De esta manera resultaba deseable y verosímil atribuir al Zebedeo una predicación en Hispania y otras regiones occidentales. La presencia del Occidente en esta distribución venía a ser una exigencia de la conciencia de aquel tiempo para pensar en uno y otro límite del ecumene. Es verdad que Italia ya estaba citada a propósito de la última predicación de Pedro, pero faltaban por lo menos las otras dos grandes regiones del Imperio. El primer testimonio cierto de una atribución de esta especie aparece, después de ensayos varios realizados en ambientes orientales, en el *Breviarium apostolorum*.

16. Jul. Tolet., *De compr. sextae aetatis*, 2, 13 (ed. J. N. Hillgarth: CC 115, 189): *quod etiam et Iacobus frater Ioannis apostoli hunc ipsum Dei filium Iudaeis praedicans Christum, nullis annorum opinionibus praedicationem suam obnoxiam sentiens, longo tractu testimoniorum diuini edocuit ea omnia quae praedixerat in Domino nostro Iesu Christo fuisse impleta*. No cabe la menor duda de que Julián alude a los párrafos 10-13 de la *Passio Iacobi* (que cito por la edición Á. Fábrega Grau, *Pasionario Hispánico*, II, Madrid 1955, 111-116). Por si la mención del discurso anti-judío no fuera suficiente, recuerdo que la primera parte de la exposición concluye en la *Passio* con la frase: *et haec omnia in domino nostro Iesu Christo impleta sunt*, adecuadamente evocada por Julián. Por otro lado sospecho, como ya indiqué en otra ocasión, que en esta amplia frase de Julián se esconde además una oposición a las nuevas doctrinas difundidas por el Breviario y textos relacionados con él.

17. L. Duchesne, "Saint Jacques en Galice", *Annales du Midi*, 12 (1900) 11-13; Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, I, I, Madrid 1929, 64.

18. Tal es la razón de que no aparezca elencado en el *Index Scriptorum latinorum Medii Aevi Hispanorum*, Madrid 1959; deshecho el error, lo he estudiado en *Compostellanum*, 11 (1966) 489-500 (ahora en *De Isidoro al siglo XI*, Barcelona 1976, 272-286).

Este texto, emparentado con las listas de apóstoles en que cada nombre y dignidad iba acompañada de la mención del día de su fiesta, consiste actualmente en una pequeña narración en que consta el nombre, etimología, lugar de predicación, circunstancias de muerte y detalles de la conmemoración litúrgica de cada apóstol, todo ello enunciado de manera más o menos completa y siempre muy sucinta, material que luego se utilizó como introducción a Sacramentarios. La pieza, fechable a fines del siglo VI o comienzos del siglo VII, fue redactada en griego en varias formas; de ellas una, no totalmente identificada, fue vertida al latín, y acaso manipulada, a comienzos según parece del siglo VII, en una región que no ha sido posible hasta ahora localizar<sup>19</sup>. En este repertorio latino encontramos, como queda dicho, además de las noticias dedicadas sucesivamente a cada uno de los apóstoles, una síntesis a modo de epílogo que constituye un resumen de sus zonas específicas de predicación<sup>20</sup>. El rasgo más llamativo para nosotros del Breviario es el de haber incluido el Occidente entre los campos de misión apostólica frente a la exclusividad oriental de los Catálogos bizantinos. En este Breviario, en la noticia dedicada a Santiago, puede leerse la siguiente tajante expresión: *hic Spaniae et occidentalia loca praedicat*. En esta misma obra se atribuye a Felipe, por primera vez, la predicación en las Galias (*Gallis praedicavit Christum*; y de manera menos equívoca en el resumen *Philippus Galliam*). Cobra sentido así la ingeniosa hipótesis del P. De Gaiffier de que ambas innovaciones, peculiares del adaptador del Breviario, buscaban dar origen apostólico a las cristiandades de las dos regiones del Occidente<sup>21</sup>.

El *Breviarium* fue conocido en la Península en el mismo siglo VII. El primer testimonio lo poseemos en la obra de Isidoro de Sevilla *De ortu et obitu patrum*, recientemente estudiada con excelente base crítica por C. Chaparro<sup>22</sup>. Hacia finales del siglo VII estamos seguros de que Julián

19. B. De Gaiffier, "Le Breviarium apostolorum (BHL 652). Tradition manuscrite et oeuvres apparentées", *Analecta Bollandiana*, 81 (1963) 89-116.

20. En el cuerpo de cada noticia la región atribuida a cada apóstol puede ser única o múltiple o, como en el caso de Santiago, ir acompañada de unas menciones genéricas. En el resumen, en cambio, cada apóstol es vinculado a una región concreta, prescindiéndose de todos los detalles complementarios y reduciéndose los variados campos de alguno a una sola mención. Así Andrés, al que se hace predicar en Escitia y Acaya, recibe solamente esta última en dicho resumen; algo semejante ocurre con Tomás y Mateo. Aunque este problema no nos interesa directamente aquí, pienso si el resumen no habrá tenido más repercusión que la que se estima a menudo. De hecho cuando encontremos menciones de la predicación de Santiago, como en el siglo VIII, el texto que está en la base es siempre este resumen. ¿Acaso alguna vez circuló suelto? Véase lo que decimos más abajo sobre Beato.

21. No puedo pasar sin llamar ya la atención sobre un detalle al que se presta comúnmente escasa atención y que entiendo necesita de alguna explicación que por ahora no se me alcanza: en la frase dedicada a Santiago, el verbo, usado absolutamente (*euangelium praedicare*), lleva, igual que en la dedicada a Felipe, un complemento en dativo normal (*Spaniae, Gallis*); pero la ampliación sucesiva (*occidentalia loca*), ¿por qué aparece en acusativo? Encontramos alguna otra huella de estas distorsiones del régimen. ¿Se trata de una nueva especificación, que no figuraba en la primera edición?

22. C. Chaparro, *Isidoro de Sevilla. De ortu et obitu patrum*, Paris 1985.

de Toledo conoció el Breviario, bien en su forma propia bien a través de la versión del tratado isidoriano que entonces ya estaba circulando por casi toda Europa, como nos permite descubrir su rica tradición manuscrita <sup>23</sup>.

Acaso lo haya conocido también el autor de la *nuperrima editio de uana saeculi sapientia*, probablemente Valerio del Bierzo, o alguien vinculado con él, que recuerda, como causa de la difusión del Evangelio, la división entre los apóstoles de *cunctis aevi partibus*, frase que supone una distribución de todo el orbe conocido, Occidente incluido, que sólo se puede explicar a partir del Breviario o de la versión correspondiente de Isidoro de Sevilla <sup>24</sup>.

3. Tal como lo conocemos hoy a través de toda la tradición manuscrita, que remonta al siglo VIII, el mejor testimonio de la teoría de la predicación en la Península de Santiago está en el tratado *De ortu et obitu patrum*, obra genuina de Isidoro de Sevilla <sup>25</sup>. A éste se debe, no solamente la parte referente al Antiguo Testamento, sino también la relativa al Nuevo <sup>26</sup>. Su más reciente editor, Chaparro, a partir de las conclusiones que se extraen de la estructura y de las fuentes manejadas, conjetura, con notable verosimilitud, que en el tratamiento de los personajes del Nuevo Testamento <sup>27</sup> se han producido en la situación actual tres momentos redaccionales, de los que uno, de importancia para nosotros, parece resolver algunos de los problemas ya suscitados por mí tiempo atrás sobre una probable interpelación.

23. Iul. Tolet., *De compr. sextae aetatis* 2, 8-12 (ed. cit. nota 16, 185-189). Hillgarth entiende que entre las fuentes usadas por Julián figura claramente el Breviario (*Ibidem*, XVI); ¿pero es esto seguro? Pienso que, en todo caso, como queda indicado en nota 16, no sólo lo tuvo en cuenta sino que lo rebatió, al menos implícitamente. No me preocupó en absoluto de reseñar la utilización de este texto en los Comentarios al Profeta Nahum, porque son obra bastante posterior, probablemente del siglo XII y, desde luego, no de la pluma de Julián.

24. Para el texto véase la edición de R. Fernández Pousa, *San Valerio. Obras*, Madrid 1942, 147.

25. Las dudas que más de una vez se manifiestan contra la autoría del Hispalense tienen escaso fundamento. La técnica literaria de elaboración, los procedimientos de empleo de las fuentes, el testimonio de la tradición textual, la conexión en ésta con el tratado de los *Proemios* a los libros bíblicos, junto al que aparece casi siempre, disipan todas las objeciones tradicionales. Los firmes argumentos en esta línea podrán verse en la nueva edición a que nos hemos referido anteriormente. Más todavía: nada se opone, en realidad, a la tesis ya tradicional de que nos encontramos ante uno de los ensayos bíblicos de Isidoro, ya obispo, elaborado por éste en sus primeros momentos de acción pastoral, acaso en el papel por él tan desarrollado de educación de clérigos para los que preparó este repertorio de noticias sobre los principales personajes mencionados en la Biblia: me permito remitir a mi "Introducción general", *San Isidoro. Etimologías*, Madrid (BAC) 1982, 121-123.

26. A nuestros efectos, quiero referirme a la edición que presenté del capítulo 72, correspondiente a Santiago Zebedeo: "Die spanische Iacobus-Legende bei Isidor von Sevilla", *Historisches Jahrbuch*, 87 (1958) 467-472. [Véase la traducción en este mismo volumen, cap. 5]

27. Véase arriba C. Chaparro, *De ortu*. Los problemas relativos a los Profetas en la parte dedicada al Antiguo Testamento, en que también se descubren ciertos problemas derivados de las fuentes manejadas, no nos interesan aquí. Envío al lector al estudio de Chaparro.

Sostuve hace 25 años que ésta se daba en el capítulo de Santiago; por su antigüedad y por el testimonio paralelo de Aldhelmo de Malmesbury, le atribuí origen irlandés<sup>28</sup>, hipótesis pronto rechazada por B. Bischoff<sup>29</sup>, que pudo establecer que uno de lo antiguos representantes de la rama insular del tratado, con el texto conocido, ofrece síntomas de depender de un ejemplar visigótico, con lo que mi tesis se haría excesivamente compleja y, por tanto, insostenible. Chaparro encuentra huellas de manipulación en diversos añadidos en nada menos que tres capítulos dedicados a apóstoles, así como en el resumen general que constituye el capítulo 80, con el resumen de las Suertes apostólicas, capítulo que rompe el esquema de la construcción isidoriana. Y precisamente en las interpolaciones supuestas se encuentran las huellas más características de un influjo inmediato del Breviario. De aquí deduce este estudioso que poco después de elaborado el tratado genuino de Isidoro fue completado por un conocedor del Breviario<sup>30</sup>, que procedió a introducir sus adiciones en el texto del arquetipo de que depende toda nuestra tradición, complementos aislables y peculiares.

Si desde el punto de vista isidoriano se resuelve así el problema que planteaba la disparidad de puntos de vista patentes en varios casos entre esta obra y las restantes de Isidoro, sobre todo sus Etimologías, con certeza la postrera de sus producciones científicas, desde nuestro ángulo esta hipótesis tiene la ventaja de referir esta interpelación en la obra isidoriana a Hispania, a mediados del siglo VII. Y de rechazo prueba, además, que el responsable de ella, quienquiera que haya sido, conoció y valoró más que nadie el Breviario, que, por consiguiente, circulaba ya por aquellos tiempos en la Península<sup>31</sup>.

Isidoro, en la versión interpolada de que acabamos de hablar, presenta al investigador una dificultad, la de atribuir a Santiago el mayor la paternidad de la Epístola canónica, tradicional y normalmente atribuida a Santiago Alfeo. Este error se encuentra también en Pseudo-Epifanio, pero no en el Breviario. Tampoco incurre en él Isidoro en sus *Proemios*, compuestos en época próxima al *De ortu*, en tanto que su postura aparece dudosa en las Etimologías, a juzgar por el orden en que menciona a los tres autores<sup>32</sup>. Tanto el Breviario como el opúsculo isidoriano convienen en des-

28. Art. cit., 469.

29. B. Bischoff, "Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla", en *Isidoriana*, León 1961, 334 (ahora en sus *Mittelalterliche Studien*, 1, Stuttgart 1966, 186-187). [Véase ahora en este mismo volumen la traducción del artículo antes citado, junto con la refutación de Bischoff, las notas de Chaparro y otras más de Dolbeau].

30. Puede sospecharse que Isidoro mismo no había conocido el Breviario a partir de un indicio, sutil: mientras el Breviario da la etimología de *Jacobus*, Isidoro no la recoge ni en el *De ortu* ni en las *Etimologías* (7, 9, 13), aunque en esta última obra (7, 7, 5) se lee referida al patriarca Jacob. Pero lo cierto es que sólo algunos nombres llevan explicación etimológica en el *De ortu*, con lo que poco cabe deducir de aquella ausencia.

31. No nos interesa la denominada versión ampliada de Isidoro, probable parto de ambientes insulares en el Continente, que R. McNally, *Isidoriana*, not. 29, 315-316, situaba en el círculo de Virgilio de Salzburgo, a fines del siglo VIII.

32. Isid., *Proem.*, 100 (PL 83,178A) *Iacobus frater domini scripsit unam epistolam; Etym.*, 6, 2, 47 *Iacobus et Iohannis et Iudas suas scripserunt epistolas.*

cribir el lugar de enterramiento del Apóstol en *Aca Marmarica*, topónimo indescifrable que aparecerá con diferentes formas, que dan lugar a nuevas interpretaciones, en documentos relativos a la invención del sepulcro compostelano.

4. Terminante manifestación de la predicación en Hispania encontramos de nuevo en el poema que compone Aldhelmo, abad de Malmesbury desde 675, luego primer obispo de Sherborne. En uno de los poemas que compone para figurar en las aras en honor de los doce apóstoles, el cuarto, en honor de Santiago, escribe:

primitus Hispanas conuertit dogmate gentes  
barbara diuinis conuertens agmina dictis,  
quae priscos dudum ritus et lurida fana  
daemonis horrendi decepta fraude colebant<sup>33</sup>.

En el estado actual de nuestros conocimientos no se puede afirmar qué fuentes siguió Aldhelmo: probablemente el Isidoro interpolado, porque coincide con él en el error de calificar a Herodes de Tetrarca, lo que no figura en el Breviario, y en afirmar su predicación hispánica. Lo que no se comprende bien en este supuesto es que no recuerde la predicación de Santiago en los restantes lugares de Occidente, mención que acaso habría excitado la imaginación de Aldhelmo tanto como la mención de Hispania, a no ser que, consciente de la época posterior de evangelización de las Islas, Aldhelmo lo haya entendido como simple pleonasma por nuestra Península. Lo cierto es que este personaje se basa y presta crédito a una narración literaria, mencionada específicamente en su poema, que podemos suponer sea la *Passio*, a cuyo contenido también aluden los versos arriba citados.

5. La predicación hispana de Santiago vuelve a aparecer a comienzos del último cuarto del siglo VIII en los Comentarios al Apocalipsis que gozaron de tanto predicamento, tanto en su parte literaria como en su parte gráfica, desde el siglo IX. Es bien sabido que los numerosos testimonios manuscritos de esta obra, muchos de ellos preciosos ejemplares que constituyen un capítulo de la historia del arte medieval, en que son conocidos con el nombre genérico de Beatos, aparecen siempre sin nombre de autor. Una exitosa conjetura de Ambrosio de Morales, que se apoyó en el hecho de que según algunos códices la obra se dedica a un abad Eterio, introdujo en toda la literatura el nombre de Beato de Liébana como autor de esta formidable compilación<sup>34</sup>.

33. R. Ehwald, *Monumenta Germaniae Historica, auct. ant.*, XV, Berlin 1919, 23. Sobre esto Elorduy, "De re", 323-335. Véase Plötz, "Der Apostel Jacobus", 88-89.

34. El principal fundamento reside en que Eterio, que sabemos fue obispo, y Beato, según se piensa autor real de la obra, escribieron un tratado muy erudito contra Elipando: ello justificaba la relación entre los dos nombres. Por otra parte, se ha sostenido con mayor o menor fortuna que este tratado y los Comentarios al Apocalipsis presentan relaciones textuales, explicables como producto de un solo autor (últimamente J. Gil, *Actas del Simposio para el estudio de los códices del Comentario al Apocalipsis de Beato de Liébana*, I, Madrid 1978, 230-232). El tratado de Beato y Heterio, transmitido por un manuscrito toledano del siglo X, Madrid Biblioteca Nacional 10.018, está publicado en PL 96, 893-1030. [Ahora ed. de B. Löfstedt, *Beati Libanensi et Eterii Oxonensis aduersus Elipandum libri duo*, Turnhout 1984 (CC CM 59)]. Los paralelos no prueban demasiado, sin contar con que en varios pasajes las diferencias suponen un tratamiento diverso de las fuentes.

La atribución, no carente de verosimilitud, no es, sin embargo, evidente. Estudiando las dos partes de la obra, de distinto origen y estructura, la llamada *Interpretatio* y los Comentarios propiamente dichos, tenemos que concluir que sólo hacia 786 se unieron ambas partes y aparece por primera vez la mención de Eterio como dedicatario del nuevo conjunto. Los Comentarios consistían en una especie de cadena de comentarios bíblicos, entendida en buena parte como ampliación de la obra de Apringio, compuesta acaso en 776 (a juzgar por el “año presente” señalado en 4, 5, 16) no sabemos dónde. Cuando se hace la fusión, ciertas ampliaciones y arreglos y el ajuste de la dedicatoria, en 786 más o menos, con casi total seguridad nos encontramos en ambiente asturiano. Sea cualquiera la procedencia primera del texto del Comentario en su versión más antigua, allí aparece recogida como doctrina normal la distribución del orbe entre los apóstoles. Si nos interesa este Comentario, es porque su definitivo consarcinador ha incluido, además de extensas notas sobre los Apóstoles, sacadas literalmente de las Etimologías de Isidoro, y no del tratado *De ortu et obitu patrum*, el célebre capítulo resumen de la difusión apostólica que antes habíamos señalado, como inclusión del primer interpolador en este tratado isidoriano. Con ello nos encontramos ante un nuevo testimonio, directo o indirecto, del Breviario de los Apóstoles y de las adjudicaciones que éste hace a cada discípulo de un territorio de evangelización<sup>35</sup>. El Comentario adscribe, pues, a Santiago la región de Hispania como su lugar de predicación, pero nada hay en él, ni siquiera de paso, que aluda a su enterramiento o culto. El suceso de esta obra contribuyó, por consiguiente, aunque haya sido de pasada, a asegurar en ciertos medios la doctrina de la predicación jacobea.

6. Un avance importante se produce a finales del siglo VIII con el himno litúrgico en honor de Santiago, compuesto, como se puede deducir de la inscripción que forma su acróstico, en tiempos del rey Mauregato de Asturias<sup>36</sup>. Ha sido atribuido a Beato de Liébana, aunque esta adscripción

35. Las notas sobre los Apóstoles en *Comm. Apoc.*, II prol. 3, 1-16, dependen literalmente de Isid., *Etym.*, 7, 9, 1-24; las suertes en *Comm. Apoc.* II prol. 3, 17. El texto de este pasaje presenta problemas que hay que poner en relación con el Himno de Mauregato de que hablo a continuación. Señalo de pasada que los manuscritos de la llamada primera recensión, la versión del año 776, designan correctamente a Matías como evangelizador de Judea, en tanto que la versión posterior (?) excluye esta noticia. Indico aún que, en la situación actual, absolutamente todos los manuscritos de Beato omiten toda noticia de Judas Tadeo, hermano de Santiago el Menor, evangelizador de Mesopotamia, mención que se encuentra en el Breviario y en Isidoro.

36. Después de Blume, *Hymnodia Gothica*, Leipzig 1897, 186, que descubrió e interpretó el precioso acróstico que presenta el poema, lo estudié y edité en “Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor”, *Compostellanum*, 11 (1966) 457-488; luego fue revisado este estudio (del que existe versión inglesa en *Classical Folia*, 24 (1970) 135-163) y publicado de nuevo en *De Isidoro*, cit. nota 18, 229-242. Está representado por una doble copia en dos manuscritos que dan ciertas variantes de alguna importancia. Ha hecho mucho hincapié en ellas y ha repetido el texto de uno y otro manuscrito Herwaarden, cit. nota 13, 7-18 y 30-32. Por cierto que este autor considera “probable que el himno haya sido escrito tras la muerte de Mauregato en honor de su memoria” (p. 17), con lo que “este homenaje al rey y la mención del patronazgo de Santiago sería expresión de una aspiración a la independencia en la región noroeste de España, una reacción contra la influencia extranjera, especialmente de los francos” (*Ibidem*). No comparto estos puntos de vista.



ción no me parece muy fiable <sup>37</sup>. Tal como lo conservamos, ofrece dos versiones marcadas por diferencias respecto a la mención de los doce apóstoles: una menciona a Judas en Edesa y a Matías en Judea; la otra omite a Judas y da el Ponto como territorio de Matías <sup>38</sup>.

Lo que más nos importa aquí es su tratamiento singular del tema de Santiago, en el que introduce nuevas perspectivas. Para el autor del himno, que conoce la *Passio* y el capítulo resumen de las Suertes Apostólicas arriba recordado, tomado de una fuente también manejada por el responsable de los Comentarios al Apocalipsis, si no fueron éstos su camino, Santiago es “cabeza de oro refulgente de España”, “nuestro protector y patrono especial”, al que se suplica que garantice la salvación del pueblo fiel que lo invoca, evitándole toda enfermedad, herida y daño. Se le pide que acuda en auxilio de la grey a él confiada, su clero y sus fieles, para por su medio alcanzar la gloria y evitar el infierno. Súplicas e invocaciones se corresponden con las que se dirigen normalmente al santo patrono de una comunidad. ¿Podría tratarse de un himno compuesto con ocasión de la dedicación de una iglesia en su honor? Falta, de todos modos, la usual presencia de algún elemento que aluda al lugar, a veces un simple *hic*. Si, en lugar de dedicación de una iglesia, se piensa que haya sido compuesto en función de lo que será el culto posterior, también falta cualquier indicación sobre el lugar de enterramiento de Santiago. El himno es, pues, una pieza estrictamente cultural.

La combinación de la invocación como “cabeza de España”, y el recuerdo de la predicación en la Península adquiere un nuevo relieve al comprobar que su autor maneja la *Passio*, que limitaba la acción del apóstol a Judea y Samaría. Ya no se trata de una simple cuestión literaria como hasta este momento, pues en el himno se verifica una síntesis de aquellas doctrinas y de las disposiciones correlativas de devoción de *Spania*. No es extraño que se haya visto en este himno el primer gran momento del culto jacobeo <sup>39</sup>, aunque siga ocultándonos muchos detalles al respecto.

---

37. La insinuó discretamente primero Pérez de Urbel, *Bulletin Hispanique*, 28 (1926) 125, y luego con más énfasis, *Hispania Sacra*, 5 (1952) 141 ss.; la discutimos I. Gómez, *Hispania Sacra*, 7 (1954) 488, y yo mismo, *Compostellanum*, 11 (1966) 470 ss. (luego en *De Isidoro*, cit. nota 18, 251-261). La defendió con brío, increíble y repetidamente, C. Sánchez Albornoz, *Orígenes de la nación española*, II, Oviedo 1974, 367-396, y aún más en 217-221. Véase además Herwaarden, cit. nota 2. Se inclina a ella, por cómoda, Plötz, 92-94.

38. Recuérdese que los Comentarios al Apocalipsis, antes descritos, también presentan variantes semejantes al respecto: la versión primera atribuye Judea a Matías, pero omite a Judas; la nueva versión de 786 no sólo omite a Judas, sino toda mención de Matías. Ello significa solamente que están cercanas la primera versión de los Comentarios y la del himno según el manuscrito de Silos. Herwaarden, cit., 14-15, quiere ver en la versión del manuscrito de Madrid (que coincide con la segunda versión del Comentario apocalíptico, al menos en parte) una clara influencia siria. Sin negarla, hace falta descubrir los caminos y posibilidades de tal corriente en el Norte de la Península. Avanzo la sospecha de que ha sido la confusión del nombre de Judas con el del traidor lo que ha causado la desaparición total de este apóstol. Pero no logro descubrir qué criterios se tuvieron en cuenta para alterar el campo de predicación de Matías, salvo que se hayan tomado en cuenta fuentes diversas que se adaptaron diversamente al caso.

39. Las interminables discusiones en torno a la autoría de este himno, que en el fondo es cuestión baladí porque lo que en él más interesa es su época y ambiente, han sido resumidas por Plötz, 92-94, y Herbers, 4.

7. Aunque tras mucho tiempo, el último testimonio literario de la predicación jacobea en Hispania aparece a finales del siglo XI, en la denominada *Adbreuiatio Braulii*, una lectura litúrgica elaborada a partir de la Renotación de Braulio de Zaragoza, para ser utilizada en una fiesta litúrgica, acaso en ocasión de la traslación de las reliquias de San Isidoro de Sevilla a León en 1063 o poco después<sup>40</sup>. En la parte estrictamente homilética de la lectura se aduce un curioso paralelo entre Roma e Hispania, al que se corresponden las series Pedro y Santiago, y Gregorio Magno e Isidoro. Estos dos personajes se presentan como maestros de la vida cristiana (*doctor / doctrina*), en su condición de herederos y continuadores de ambos apóstoles.

La creación litúrgica debió realizarse en León, pero el ambiente que recoge está dominado por la idea, tan ardientemente defendida y tan duramente discutida, de la apostolicidad de la cristiandad hispana, representada en la iglesia compostelana<sup>41</sup>. A pesar de los intentos de hacer remontar esta nueva forma de la noticia brauliana al siglo VIII, data que la habría convertido en el primer testimonio independiente de la aceptación práctica en Hispania de la teoría de la predicación jacobea, es de advertir que los indicios manejados en este sentido son insuficientes y ambiguos, sin capacidad para disimular su verdadera fecha posterior<sup>42</sup>.

Es decir, que en los siglos VII y VIII, de una manera cada vez más extensa y firme, se afianza la tesis de la predicación hispana de Santiago el Mayor. No parece, sin embargo, que ella se haya abierto camino sin objeciones o reticencias. Me limito a señalar que Venancio Fortunato, buen conocedor de los asuntos peninsulares, presenta una teoría parcialmente distinta a la que hemos visto afincarse progresivamente en Occidente. De forma insistente, Fortunato atribuye la *sortis apostolica* de Galicia, en exclusiva, a Martín de Braga<sup>43</sup>. El autor merovingio conoce bien la distribución de los distintos apóstoles, pero probablemente antes de que el Breviario introdujera las modificaciones mencionadas: en efecto, para Fortunato los dos Santiagos eran patrimonio de Jerusalén<sup>44</sup>. Mayor relevancia adquiere la oposición implícita de Julián de Toledo que probable-

40. Edición de E. Anspach, *Taionis et Isidori noua fragmenta et opera*, Madrid 1930, 56-64.

41. Dice así (63-64): *Nam sicut Gregorius doctor Romae successit Petro ita beatus Isidorus in Hispaniarum partibus doctrina Iacobo successit apostolo. Semina namque uitae aeternae quae beatissimus Iacobus seminavit, hic [...] irrigauit*. Obsérvese el giro *Hispaniarum partibus*, y recuérdese, de todos modos, que los manuscritos que transmiten el texto son todos posteriores al siglo XIII.

42. Con increíble destreza pretendió remontarla al siglo VIII, poco después de la invasión árabe, Ayuso, *Isidoriana*, cit. nota 29, 144-153, siguiendo la que parecía ser la opinión de Anspach, cit., 65.

43. Ven. Fort., *Carm.* 5, 2, 16-17. 43, 44: *Martino seruata nouo, Gallicia, plaude: / sortis apostolicae uir tuus iste fuit*. Es significativo que se atribuya a Martín de Braga la "virtud" de Pedro, la "doctrina" de Pablo y la "riqueza" de Santiago y Juan.

44. Ven. Fort., *Carm.* 8, 3, 144: *Princeps Romana currit ab arce Petrus [...] nobilis Andream mittit Achaia suum, / praecipuum meritis Ephesus ueneranda Iohannem / dirigit et Iacobos terra beata sacros, [...] Hierapolis alma Philipum, / [...] Thomam [...] Edessa [...] / [...] fert India Bartholomaeum / Matthaeum [...] Naddauer alta [...] / [...] Simonem ad ludam [...] Persida [...] / [...] / [...] Aegyptus [...] Marcum*.

mente conoció la versión actual del tratado isidoriano *De ortu*, o el propio Breviario. Julián recuerda la predicación en la India de Tomás, en Macedonia de Mateo, en Jerusalén de Santiago<sup>45</sup>, pero elude otras atribuciones, acaso para mostrar su disconformidad con el resumen de las suertes apostólicas tantas veces mencionadas. Posteriormente todavía se opondrían más obstáculos a esta doctrina<sup>46</sup>.

## II

Tanto el Breviario como el capítulo interpolado en el *De ortu* de Isidoro de Sevilla localizan el sepulcro de Santiago en *Ac(ch)a Marmarica*<sup>47</sup>. Pero esta difícil frase no parece suficientemente clara ni se impone de ninguna manera para justificar o explicar su presencia en Galicia, por lo que surge la necesidad de aclararla mediante una traslación de reliquias. Las primeras menciones de este hecho parecen remontar, como muy pronto, a los decenios centrales del siglo IX.

1. El Martirologio de Usuardo, ofrece un cierto interés como primer testigo seguro de la mención del sepulcro de Santiago. Usuardo había viajado a España sobre 856, pero no fue con esta ocasión, sino probablemente a través de una fuente literaria, como tomó conocimiento de la sepultura de Santiago: *huius sacratissima ossa ab Ierosolimis ad Hispanias translata et in ultimis earum finibus condita celeberrima illarum gentium ueneratione excoluntur*<sup>48</sup>. Esta mención, muy probablemente, ha determinado la que se encuentra en algunos de los manuscritos del Martirologio de Adón, escritor que tuvo en cuenta Usuardo, pero no en lo atinente a la mención del enterra-

45. Véase arriba nota 23. Julián no distingue en este momento bien los dos Santiagos. Pero más adelante (p. 189 ed. Hillgarth) alude específicamente a Santiago el Mayor recordando sólo su predicación a los judíos (véase arriba nota 16). Quiero señalar aquí que poco a poco se tiende, en todo caso, a un sincretismo, no solamente en Hispania. En una lista apostólica en un códice georgiano del siglo X se hace predicar a Santiago en Hispania y en Jerusalén (M. De Esbroek, *Analecta Bollandiana*, 86 (1968) 146. Véase Plötz, 57).

46. No merece la pena insistir en los desarrollos posteriores de esta doctrina de la predicación jacobea. Freculfo de Lisieux, *Cronicón* 2, 2, 4, en la primera mitad del siglo IX; Cesáreo de Montserrat (Fita, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 38 (1901) 213 ss.); Notker de San Galo, también en el siglo X, y muchos otros escritores de estos siglos la admiten, partiendo de manera más o menos directa de las versiones del Breviario o del tratado de Isidoro. De todas maneras no faltan voces contrarias como la de los obispos de la Tarraconense al oponerse a la pretensión de Cesáreo de Tarragona: arguyen éstos que Santiago vino a España muerto, pero no vivo, negando así su predicación (Flórez, *España Sagrada*, 19, Madrid 1765, 159).

47. Las lecciones precisas que ofrecen los manuscritos del tratado isidoriano fueron elencadas por mí en *Compostellanum*, 1 (1956) 366-367. Información sobre este problema en Herwaarden, 23 ss.; Plötz, 100-104; Guerra Campos, *Exploraciones*, cit. nota 2, 562 ss.; ya antes Lipsius, cit. nota 9, 214-216. La extraña forma, que se resiste a toda identificación, causó ya dificultades en la transmisión manuscrita. Quiero de todos modos dejar constancia desde este momento de que la forma *Marmarica* está bien acreditada desde los primeros testimonios, y no sólo latinos. Por razones de antigüedad es este topónimo el que hay que explicar para situar la sepultura jacobea, antes de intentar cualquier justificación del apelativo que se hizo normal en Compostela. Por esta razón sigo sin compartir las ideas de C. Torres, *Compostellanum*, 4 (1959) 341-347, y otras análogas.

48. J. Dubois, *Le Martyrologe d'Usuard*, Bruxelles 1965, 272.

miento de Santiago <sup>49</sup>. El tono de la noticia, con su imprecisión (*Hispanias, ultimis finibus*), revela un medio de conocimiento muy distinto al que aprovechó Usuardo en sus noticias sobre otros muchos mártires hispanos. De todas maneras, por primera vez en un texto literario de cierta difusión fuera de la Península, y luego dentro de ella, aparece anotada la existencia del sepulcro compostelano. No olvidemos, con todo, que en esta fuente todo pende de la traslación de reliquias, sin el menor recuerdo de las doctrinas de predicación o sepultura hasta ahora vistas.

2. Muy otra es la situación en los documentos, más o menos genuinos y fiables, que llenan la primera parte del Tumbo A de la Catedral de Santiago y constituyen a la vez el patrimonio fundacional de la iglesia compostelana y el reconocimiento por los reyes de Asturias-León del tesoro que se confía a su reino. Para la documentación, de forma explicablemente ingenua, el sepulcro de Santiago es un hecho que se justifica a sí mismo en cuanto se pone en relación con el topónimo difundido en el Breviario-Isidoro. Sea cual sea la conexión determinante entre dicho topónimo, o circunstancia gallega, y esta mención literaria, se la tiene por buena y suficiente. Los autores de tal identificación apuntan a una lectura *arcis marmaricis / arcis marmoricis* que podía quizás encontrarse en algún manuscrito, aunque ninguno de los que conocemos de aquellos tiempos, los mediados del siglo IX, ofrezca tales lecciones.

La invención del sepulcro se presenta, pues, como un hecho cierto que luego -y sólo luego- se justifica porque su localización conviene con la noticia apostólica ya conocida. Así parece que este hecho, aunque no se aluda a ello, presupone a la vez la noticia de la predicación en Hispania, el patrocinio de Santiago sobre ella (en el sentido que le daba el himno) y su presencia sepulcral. Los documentos <sup>50</sup> pretenden haber sido emitidos entre 829, por Alfonso II y 1019, por Alfonso V. De ellos al menos uno, de Alfonso III, dado en 885, menciona el sepulcro que sitúa *in locum arcis marmoricis, territorio Gallecie*. Hay que preguntarse por la razón de esta doble determinación espacial: sin duda, la primera parecería apelativa y no estrictamente toponímica, por lo que se añade la segunda. Pero esta explicación no basta, porque tampoco es normal justificar la situación en un lugar mediante una alusión, demasiado inconcreta, a toda Galicia. No se olvide que en el exterior del reino astur, tanto en el mundo califal como en el carolingio y pontificio, Galicia suele designar el reino de Asturias. A pesar de todos estos problemas, los documentos atestiguan la presencia del sepulcro de Santiago, pero en ningún caso entran en la dificultad de relacionar esta sepultura con los restantes datos jacobeos a la sazón admitidos. Para salvarla se acude a imaginar una traslación, acaso con cierta base real, que resuelve, al menos exteriormente, la cuestión. En esta línea la primera fuente literaria sobre una traslación de reliquias y el subsiguiente enterramiento gallego está en la llamada Epístola del papa León, conservada en varias recensiones, de

49. Herwaarden, 18-23. Sin embargo, su indicación de que esta noticia procede de fuera de la Península, siendo de influencia francesa, la más efectiva en el desarrollo del culto jacobeo, parece ligeramente atrevida.

50. Publicados y difundidos varias veces: véase en última instancia A. C. Floriano Cumbreño, *Diplomática española del período astur*, I, Oviedo 1949; también Plötz, 105 ss.

antigüedad y texto diferente, aunque con un núcleo auténticamente antiguo, que con probabilidad podemos estimar gallego y de finales del siglo X o comienzos del XI<sup>51</sup>. La forma literaria de este panfleto, que acaso se daba a conocer a los peregrinos, y que, en todo caso, formaba parte del dossier de propaganda de la peregrinación jacobea<sup>52</sup>, es el de una epístola, aunque todavía nos falta un estudio detallado de tipología y fuentes.

En la que parece recensión más antigua, la ofrecida por el manuscrito de Limoges y en parte por el documento del Picosagro, a juzgar por la extraña dedicatoria de la pieza<sup>53</sup>, se establece por primera vez la doble vinculación del hecho compostelano con un papa y con el mundo franco, antecediendo así la forma misma del *Liber Sancti Iacobi*, y superando el carácter más local o regional que hasta este momento habían tenido el santuario y la devoción compostelanos. Para justificar éstos, se empalman las siguientes noticias: a) después de degollado Santiago, se recoge su cuerpo y se carga en una barca; b) después de 6 días de navegación, ésta arriba a un punto en la desembocadura del Ulla y Sar; c) un rayo de sol arrebató el cuerpo y lo traslada, doce millas más allá, al punto en que yace enterrado; d) tres discípulos matan el dragón del Picosagro y convierten el lugar; e) los cuatro discípulos restantes retornan a Jerusalén. Todavía se da información sobre el modo de llegar todo ello a conocimiento del papa.

Varios puntos son de destacar para mejor comprender la importancia capital de este texto. En primer lugar, que aquí no hay la menor alusión a la doctrina de la predicación de Santiago en España, antes al contrario parece aceptarse el panorama diseñado por la Pasión. En segundo lugar, los discípulos de Santiago son siete, de los que cuatro vuelven a Jerusalén. A pesar de que pronto se advertirán los fallos de esta teoría, parece seguro que tenemos aquí un doblete de la leyenda de los Siete Varones Apostólicos, con los que progresivamente se irán identificando los personajes de esta Epístola<sup>54</sup>. En tercer lugar, no puede ser suflua la mención de las doce millas, presentadas a la vez como distancia entre Padrón y Compostela, y zona que comprende en el ámbito de

51. Z. García Villada, *Historia eclesiástica de España*, I, 1, Madrid 1929, 369-371 ofrece tres textos: Paris Nat. lat. 2036, relacionado con Limoges (de nuevo editado atentamente por M. Mundó, *Hispania Sacra*, 5 (1952) 67-78); Escorial L.III.9, y el del Códice Calixtino de Santiago. Hay que añadir: Roma B Casanatense ms. 1104 (edición y fac-símil publicados por J. Guerra Campos, *Compostellanum*, 1 (1956) 481-492) y Madrid Arch. Hist. Nac. Clero 511-16 (documento del monasterio de San Sebastián de Picosagro, cercano a Santiago, sobre el Ulla, descubierto y publicado por M. R. García Álvarez, *Compostellanum*, 6 (1961) 217-219). En conjunto, estos cinco documentos constituyen cuatro recensiones de la *Epístola Leonis*, sobre la que ha escrito muy bien B. De Gaiffier, "Notes sur quelques documents relatifs à la translation de Saint Jacques en Espagne", *Analecta Bollandiana*, 89 (1971) 47-55.

52. *Vos omnis christianitas qui (i)uidem ibitis praeces a Deo offerre, quia certum est quia ibi reconditum est corpus sancti Iacobi apostoli in pace*. Aunque en la frase final ahora se haya perdido el esperado *sciatis*, no puede haber duda de la intención del texto.

53. *Leo episcopus regibus Francorum et Vandalorum, Gotorum et Romanorum*. Piénsese de ello lo que se quiera, dos de las titulaciones aluden al imperio carolingio, en tanto que las otras dos parecen remontarse a la monarquía visigótica, poco tiempo atrás reconstruida en Oviedo.

54. Ha señalado muy bien, y de una vez por todas, este proceso De Gaiffier, cit., 52 ss., que tiende a ver en la necesidad de aclarar esta cuestión una de las razones básicas de la evolución del texto de la Epístola.

Compostela el Picosagro. Nos quedan en él también ciertos detalles que, por su difícil explicación, han sido dejados poco a poco de lado, pero que tienen por eso misma importancia: el cuerpo del apóstol fue trasladado dos veces (*leuatum est*), una en barco (*nauigatio*) y otra en un rayo de sol o esfera de fuego (*centro solis*). El lugar de enterramiento es *sub arcis marmaricis*, como aparece en documentos, genuinos del todo o no, del siglo X. Aunque esto ofrece aspecto de apelativo, la cosa choca con la forma extraña del adjetivo, que no podría referirse originariamente a “de mármol”, bien que sea evidente que para el redactor y, probablemente para muchos lectores, había de entenderse “bajo arcadas de mármol”, o algo semejante. Si dejamos de lado el intento de vincular la mención de los discípulos de Santiago a la vez con los escasos y sólo sugeridores datos de la Pasión y con la leyenda, ya entonces muy extendida, de los Varones Apostólicos, este texto se nos presenta como un doble ensayo: en que se justifica y detalla la traslación del cuerpo del Apóstol, desde algún punto de Oriente que no se señala, pero que se deja entender que era cercano a Jerusalén, hasta el punto marcado como Bisria, evidente forma de etimología popular<sup>55</sup>, en la confluencia del Ulla y el Sar, y de allí a lo que ahora es Compostela.

No aparece todavía este nombre, sino la designación (¿arquitectónica?) ya citada. Pero esta identificación sugiere una doble cuestión: de una parte, se mantiene así una fórmula que se venía repitiendo ya como elemento definitorio en la documentación referente a Santiago; de otra, relaciona radical y claramente nuestro texto con el del Breviario (aunque sea en esa forma variante), dando así sin más argumentación un soberbio refrendo a la propia narración. Y se justifica asimismo la elección del extraño lugar de la sepultura (acaso porque el propio redactor cayó en la cuenta de cuán difícil se hacía explicar la identificación de la sepultura a través de un mero apelativo) mediante la intervención divina por medio del rayo del sol que transporta por el aire el cuerpo y lo deposita allí donde lo encontrarán los discípulos al alejarse doce millas de Padrón<sup>56</sup>, con lo que se mantiene la tesis del lugar de la tumba, probablemente muy arraigada en Compostela. También sorprende, y no poco, la vinculación que todo el texto establece con el Picosagro. Si ahí no se esconde una reivindicación de la iglesia compostelana, con dificultad llegamos a compren-

55. Acaso a partir del antiguo e inexplicado *Pria* (alternando con *Tria*) del itinerario de Antonino (véase J. M. Roldán Hervás, *Itineraria Hispana*, Valladolid-Granada 1975, 75; G. Arias, en *El Miliario Extravagante*, 5 (1964) 2). Otros problemas en la tabla del llamado Itinerario de Astorga, sobre cuya autenticidad y exactitud caben ciertas dudas (Roldán, *Ibidem*, 164)

56. No es corriente la interpretación que avanzo. Pero pienso que sólo se puede entender así la intervención divina, y sobre todo la alusión a la desesperación y oraciones de los discípulos por haber perdido el cuerpo del Apóstol. Nótese que son éstos los que se desvían doce millas hasta el punto en que el santo cuerpo está enterrado. Una de las claves, pues, de este momento de la narración reside en esta frase difícil, que se han encargado de ir suavizando y adaptando las sucesivas revisiones del difícil texto, *leuatum est corpus eius centro solis in aera*. Advierto que existen ciertos paralelos para esta frase, pero me desconcierta que casi todos son técnicos, y parecen situarse en regiones de ambiente germánico.

der tan extraña alusión. ¿Nos permitiría esta sospecha acercarnos a la Epístola por algún camino que aclare la época o los supuestos de la misma? <sup>57</sup>.

Estos detalles parecen confirmar una relación, que podíamos sospechar por anticipado, entre esta Epístola y los documentos de los reyes astures a favor de la Iglesia de Santiago. Tal situación nos sugiere una doble hipótesis: a) la Epístola es un texto fraguado en Compostela como explicación del culto al Apóstol, así declarado auténtico; y b) la composición de la Epístola ha de situarse a fines del siglo X o comienzos del XI, data que permitiría explicar sus fórmulas y contenido en relación con tales documentos regios, y la aparición desde mediados del siglo XI de las distintas versiones conocidas.

3. De esta Epístola depende la denominada Carta de Alfonso III al clero de Tours <sup>58</sup> sin duda amañada a comienzos del siglo XII, acaso sobre diversas piezas anteriores. Este pequeño engendro se propone diversos objetivos; en primer lugar, dar antigüedad a la narración de la traslación de Santiago tal como acabo de describirla <sup>59</sup>; en segundo lugar, inducir al lector a establecer una conexión que en 1120 justificó el traslado definitivo de la dignidad metropolitana de la antigua capital de la Lusitania a Santiago <sup>60</sup>; en tercer lugar, a refrendar las relaciones entre Tours y Santiago, aunque buscando situarlas en una especie de línea de independencia muy importante, que no deja de sorprender respecto a la devoción que toda Galicia profesaba a San Martín, devoción bien atestiguada en los versos de Venancio Fortunato ya comentados <sup>61</sup>. Tengo para mí que esta carta fue preparada a fines del siglo XI sobre la base de algún antiguo documento, ahora desconocido.

4. “A pesar de que el hecho del descubrimiento debió tener una gran resonancia en el pequeño reino de Asturias, encontramos en las crónicas contemporáneas y en las posteriores, que se

---

57. Llamo la atención sobre el hecho de que varios datos han sido ajustados progresivamente en las sucesivas recensiones en un deseo de hacer cada vez más aceptables las interpretaciones de esta narración: 1) nombre y número de los discípulos; 2) traslado maravilloso, y autónomo, del cuerpo del apóstol; 3) lugar del enterramiento; 4) forma de difusión de la noticia. Por el contrario, varios puntos parecen no haber constituido problema a pesar de que tomen formas algo variantes: a) traslado por mar desde Oriente; b) lugar preciso de arribada; c) enterramiento a 12 millas, en territorio relacionado con el Picosagro; d) conversión maravillosa del Picosagro y destrucción del dragón que lo guardaba y sus “instrumentos”. En la primera serie las distintas recensiones ofrecen soluciones variadas; en la segunda aparecen amplificaciones o simplificaciones sin que nada cambie de lo esencial.

58. Texto cómodamente reimpresso en López Ferreiro, *Historia*, II, app., 57-60, que la toma de Flórez, *España Sagrada*, 346-349. Sería bueno estudiarla de nuevo en las notas manuscritas de Baluze. Véase Plötz, 111.

59. Mencionada determinadamente como *ut multae ueridicae continent historiae; ueridicae nostrorum archiepiscoporum epistolae, quod a sancti patribus accepimus et tenemus inscripta*.

60. Todas las alusiones a Normandos, a viajes por mar a Francia, y a la sede de Mérida, parecen una especie de eco, o viceversa, de lo que se cuenta en *Historia Compostellana* 2, 12 (263-264 de la traducción de M. Suárez-J. Campelo, Santiago 1950). Por otro lado las titulaciones *Hispaniae rex* y las supuestas negociaciones sobre una corona imperial encajan en un ambiente hispánico de fines del siglo XI y comienzos del siglo XII (también la participación ‘compostelana’ en esta corona imperial podría evocar a Alfonso VI, con lo que la data podría retrasarse muchos años).

61. Arriba I, 7.

refieren a la época del descubrimiento, muy pocas noticias”<sup>62</sup>. Es un hecho indiscutible que las crónicas de este tiempo son parcas en información, en parte por las dificultades expresivas y en parte por el enfoque mismo con que se abordan los sucesos, casi exclusivamente atendidos como realizaciones personales de los monarcas. Pero este enfoque podía conducir probablemente a presentar la invención del sepulcro apostólico en Compostela como un éxito astur, que marcaba una singular protección divina sobre el reino. Nada de esto se ha dado.

La primera mención historiográfica del hecho compostelano parece ser la que se contiene en el poemita que acompaña la Crónica Albeldense a fines del siglo IX, en que, al describirse las diócesis del reino asturiano, se recuerda a *Sisnandus Iriae Sancto Iacobo pollens*<sup>63</sup>. Generalmente se tiene este verso por testimonio de cómo la sede persistía en Iria, aunque ya se hacía famosa la iglesia de Santiago. Quiero llamar la atención sobre lo que un lector contemporáneo podría entender con este verso: sin duda vería en él que era una iglesia dedicada a Santiago la que confería prestigio a la diócesis de Sisnando, lo que nos pone en contacto con el verdadero tenor de los documentos del siglo IX, en que se habla de la iglesia dedicada a Santiago, *ubi corpus eius tumulatum esse dignoscitur*<sup>64</sup>. En uno y otro caso es el santuario en sí y no el sepulcro del apóstol lo que ofrece interés. Acaso este sentimiento, luego concretado en la sepultura misma, sea lo que justifica por qué no se habla en las crónicas de la simple erección de una pequeña iglesia en honor de Santiago.

El primer historiador que nos habla del descubrimiento del sepulcro de Santiago es el autor del Cronicón Iriense, cuya data controvertida parece ahora poder situarse a fines del siglo XI<sup>65</sup>. Es bien conocido este texto narrativo:

“Sed cum Deus uoluit reuelari et notificari sepulchrum beatissimi Iacobi apostoli Theodomi, nobili uiro et sanctissimo, notum fuit regi Adefonso, clarissimo uiro et sanctissimo, et tota sponte, cum summa reuerentia, uenit causa orationis ad beatum Iacobum apostolum, et ibi, cum lacrimis et assiduis orationibus, multa obtulit dona et tamen cautum ei fecit per Sioniam et per Lestetum et per uillam Astructi, secus ecclesia Sancti Michaelis, et inde in Tamare; et honorem et dignitatem Hilliensis Ecclesie beato Iacobo et Theodomi et successoribus suis perpetualiter contulit. Et postea conuenerunt sapientes uiri, et dixerunt ad inuicem quo nomine uocaretur locus iste. Quidam compositum tellus, a quo dicitur Compostella. Et qui uoluerit dicere Hyriam, dicat propter Hyrim; et qui

62. Plötz, 113.

63. Edición M. Gómez Moreno, en *Boletín de la Academia de la Historia*, 100 (1932) 605; Véase P. David, *Études historiques sur la Galice et le Portugal*, Paris 1947, 125-130.

64. Nótese el giro, ligeramente atenuado, de la perífrasis con *dignoscitur*, término que a menudo se aplica a un conocimiento obtenido por fuentes o autoridades escritas, frente a usos de *cognoscitur*, en que domina la connotación de “saber, conocer por propia experiencia”. Por otro lado, anótese que la frase presenta, con precisión pero sin especial énfasis, una variante respecto a la fórmula usual referida a cualquier iglesia; *cuius reliquiae reconditae [...] dignoscuntur*.

65. M. R. García Álvarez, *El Cronicón Iriense*, Madrid 1963 (Memorial Histórico español, 50), 80-92; edición, 105-121.



uoluerit dicere Hylliam. dicat propter filiam Troiani principis; et qui uoluerit dicere Bisriam, dicat propter duo flumina Sare et Uliam. Et Theodemirus quindecimus, factus est primus pontifex in sede beati Iacobi apostoli, [...]”.

Como puede observarse hay principalmente dos datos históricos fiables, como sabemos hoy: que el hallazgo tuvo lugar bajo Teodomiro, y que lo fue en tiempos de Alfonso II. No se nos da el menor indicio de los criterios seguidos para establecer la identidad del sepulcro, ni se relaciona su invención con la predicación apostólica. Sólo unos cuantos detalles pueden interesarnos: no se habla, sorprendentemente, de *arcis marmoricis*, como hacían todos los testimonios anteriores; se deja ver con claridad una cierta obsesión por identificar, y aun confundir, Iria con Santiago <sup>66</sup>, garantizarle a esta iglesia ciertas posesiones, y salvar posibles objeciones derivadas de los distintos sistemas de designarla <sup>67</sup>. Me parece que estamos en la misma línea en que la supuesta Carta de Alfonso III se mueve, cuando provoca una distinción artificial entre la vieja sede de Iria, en la iglesia de Santa Eulalia, y la iglesia de Santiago, que es la nueva Iria. En el Cronicón Iriense la insistencia sobre el traslado de sede ya en tiempos de Teodomiro resulta sospechosa de una acción en favor de la Iglesia compostelana contra las reivindicaciones irienses.

Nótese, en conclusión, que el Cronicón no entra en detalles del descubrimiento. Para ello tendremos que esperar a otra fuente narrativa algo posterior, que ya no nos ocupará aquí: la primera fase de la *Historia Compostelana*, probablemente redactada poco después de 1110 <sup>68</sup>. Aquí las tradiciones locales compostelanas se entrecruzan con tópicos usuales en las invenciones de reliquias, dentro de un ambiente de religiosidad popular, que prueba el afincamiento de esta información en noticias de Santiago mismo <sup>69</sup>. Pero esto ya no es de este lugar.

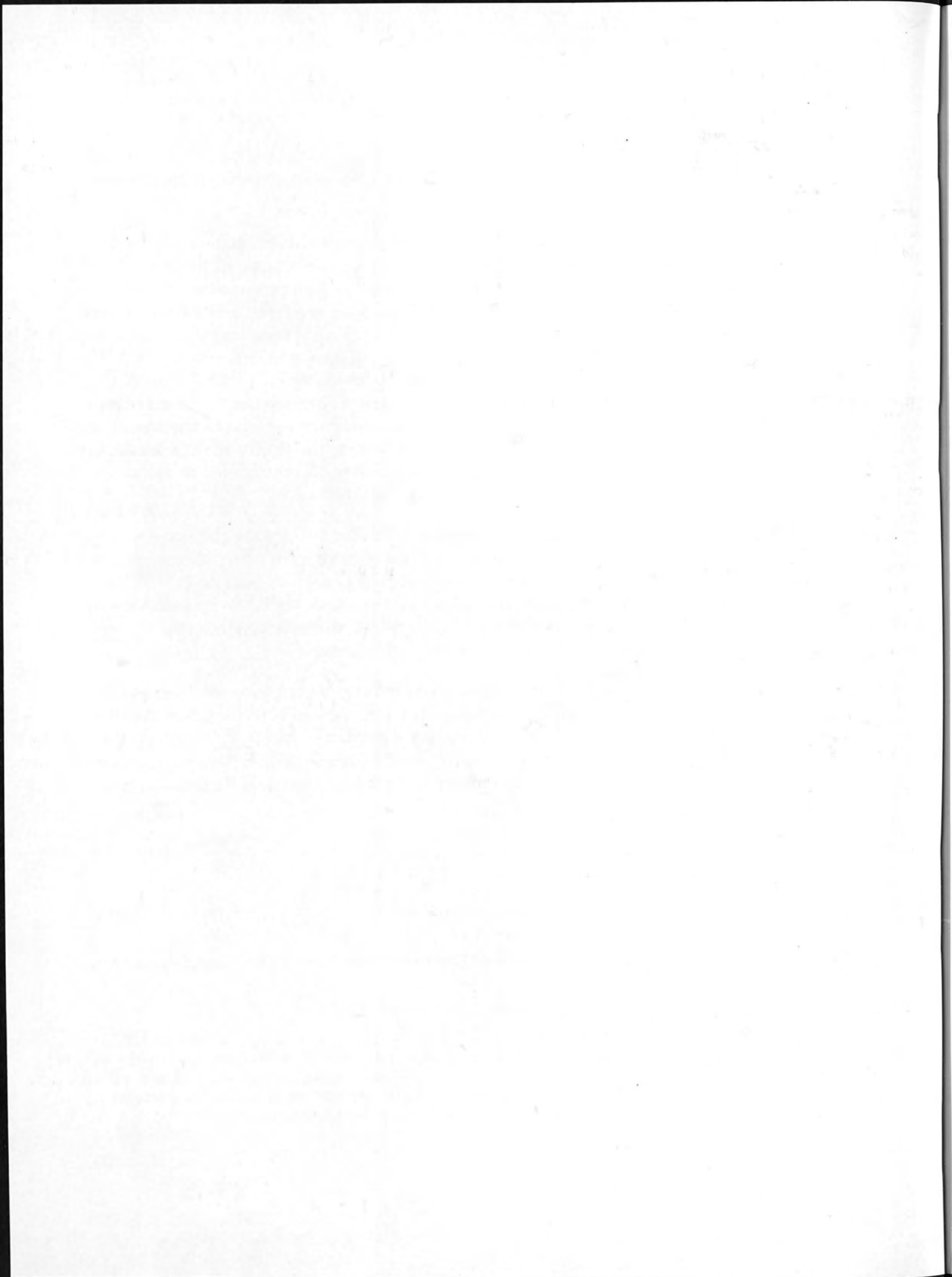
En fin, a comienzos del siglo XII empiezan a confluír dos interpretaciones diferentes del hecho jacobeo: la aceptación creciente de la noticia de la predicación en la Península del Apóstol, y la creencia arraigada en el pueblo cristiano, primero de Compostela, luego de Hispania, y muy pronto de toda la Europa Occidental, del enterramiento de Santiago en Galicia. Una y otra engendrarán devociones intensas y luego un culto esplendoroso, que convertirán a Compostela en un santuario singular en el Occidente.

66. Me baso en la curiosa teoría de que puede llamarse a la ciudad tanto *Iria*, como *Hilia*, como *Bisria*, por no aludir a otros hechos.

67. Así se explica acaso la serie *locus sanctus* / Libredón / Compostela, antes de los intentos de superponerla a Iria, como cabeza de sede.

68. *Hist. Compost.* 1, 2, 1 (21-22 de la traducción española citada en nota 60).

69. Un texto en que aparece el máximo desarrollo lírico en esta misma línea es la *narratio* del documento de 17 de agosto de 1077, comúnmente denominado *Concordia de Anteaularis*, pleito entre el obispo Diego Peláez y el abad Fagildo de San Pelayo. He querido mencionarlo como recuerdo, pues actualmente se tienen pocas dudas sobre la genuinidad de esta pieza, que, aunque supongamos que depende en esta parte narrativa de un texto literario anterior, no pasa de ser un documento más de los que hemos prescindido en nuestras consideraciones.



12

LA GUÍA DEL PEREGRINO Y EL CÓDICE DE SALAMANCA

Publicado en la *La Guía del Peregrino del Códice de Salamanca*, Santiago (Fundación  
Caixa Galicia) 1993, 29-38

En el siglo XII, un personaje desconocido, notable viajero, fervoroso devoto de Santiago, hábil conocedor de la gramática y de los textos, que escondió para siempre su nombre, hizo una enorme, erudita, variada y entusiasta compilación en honor del Apóstol. Para ello reunió cuantos textos encontró que tuvieran algo que ver con Santiago, su vida, su martirio, su culto, su devoción y su templo compostelano; a estos textos les añadió no pocos partos de su fértil ingenio, adobó y revisó el conjunto resultante para que diera la impresión de ser en su mayor parte obra de una sola pluma, y luego coronó su labor, probablemente en torno a 1160, colocando todo bajo la égida del Papa Calixto II, al que convierte en responsable de la obra entera, que va dedicada al arzobispo compostelano Diego Gelmírez y al patriarca Guillermo de Jerusalén, los tres personajes fallecidos tiempo atrás.

Con frecuencia al responsable de la gran colección de textos se le da un nombre, el de Aymerico Picaud; pero acaso se esconda bajo este nombre tan sólo un aprovechado que busca atribuirse la obra dejada bajo el nombre ficticio de Calixto II. En todo caso, el problema de esta preciosa recopilación no se reduce a buscar un nombre para llamarlo su autor.

En realidad, identificar éste sería más una curiosidad que una verdadera solución para comprender tantos enigmas y misterios de esta obra singular, acaso diseñada y encargada en principio por el propio don Diego Gelmírez, “catapulta de Santiago”, como se le ha llamado recientemente (que pontificó entre 1100 y 1140). Pues iría bien a sus planes de engrandecimiento y asentamiento de la iglesia de Santiago para la cual se esforzó en conseguir la dignidad metropolitana que obtuvo en 1120, así como la legacía pontificia, que no obtuvo más que incompleta y temporalmente. Gelmírez, que tenía conciencia de la necesidad de atar todos los cabos, y de no dejarse subyugar por las apariencias ni abatir por coyunturas adversas, se preocupó también de ordenar los extensos e importantes bienes de su iglesia, aclarando los fundamentos jurídicos de propiedad y dejando constancia de ésta. Como muchos de estos bienes provenían de donaciones regias, que había que seguir atrayendo y favoreciendo, hizo formar una preciosa colección de escrituras regias, ornadas con los retratos de los donantes, que constituye el llamado *Tumbo A* de la Catedral de Santiago. Sin duda, no fueron sólo las conveniencias de guardar y conservar adecuadamente los diplomas reales, los que acuciaron la elaboración del *Tumbo*, que siempre se vio como una ocasión buscada de animar una renovación de la generosidad de la corona y de los próceres para con la iglesia de Santiago.

Previamente ya había demostrado su preocupación por salvaguardar sus intenciones y hechos, consciente de que sólo fijados en libros llegarían a la posteridad. Para ello encargó que se recogieran muchos de los principales documentos atingentes a su pontificado, y la narración de los hechos que habían dado lugar a ellos, en un *Registrum*, ahora más comúnmente conocido bajo la designación de “Historia Compostelana”, que constituye una rica prueba de las posibilidades de

combinar una colección documental de diverso género con una narración histórica, que, a su vez, inserta una biografía episcopal en la historia de una iglesia.

Ya que la gran catedral románica se encontraba en construcción tan avanzada que podía darse por casi terminada, se cuidó Gelmírez de cambiar y enriquecer (aunque también de adular y deformar para siempre) todo el entorno del monumento funerario del apóstol. Probablemente en esta misma línea, quiso modernizar, hacer actual, pero también más grandioso y deslumbrante, cuanto se refería al culto y devoción a Santiago. Y para ello nada mejor que constituir un corpus de doctrina, que fuera a la vez un monumento litúrgico y literario al propio apóstol, cuyas reliquias venerables se habían constituido en centro de Compostela y en razón de ser de su grandeza indiscutida. Este monumento literario que, como el arquitectónico, reuniría cuanto de mejor se encontraba en los primeros decenios del siglo XII, se ocuparía sobre todo de fijar y enaltecer la devoción a Santiago, dándole toda clase de fundamentos y matices.

Así surgió probablemente una idea que se preveía de fácil realización, pero que las circunstancias, y acaso la evolución misma a que quedó sometida la idea inicial, alargaron más allá de lo previsto. Pero al fin, quizás tras varios ensayos, de distinto carácter y alcance, cuajó la idea en la constitución de esta gran compilación ahora denominada *Liber sancti Iacobi*. Si fuera cierto que la idea germinal la lanzó Gelmírez y que pronto se comenzó la recogida de materiales, podríamos llegar a poner el punto de partida en unos años determinados: todo debió empezar a gestarse y prepararse entre 1125 y 1130. No sería de extrañar que esta actividad literaria pudiera ser considerada más hacedera por estos años cuando las obras de la catedral, a punto de finalizar, habían tenido que retrasarse por dificultades financieras probablemente, no exclusivas de la sede santiaguesa (que, por su parte, se había visto abocada a gastos inmensos para la obtención de la dignidad arzobispal), sino bastante generales en el reino de León.

## I. EL LIBER SANCTI IACOBI

En estas circunstancias, bien pudo ocurrir que se pensara en una obra que por su carácter literario estaba llamada a alcanzar difusión y atraer prestigio a la iglesia compostelana, sin comportar los gastos excesivos de la construcción catedralicia. Acaso estas mismas razones, más las inquietudes que dominaron el último decenio del pontificado de Gelmírez, y la llegada de su sucesor, fueron retrasando la publicación final hasta los años, poco antes, poco después, de 1160. Para entonces la obra se había convertido en un grueso volumen, en que habían participado, de una u otra manera, copistas, poetas, músicos, narradores, y fabuladores de toda clase, así como teólogos de nota y escritores de raras habilidades, representando, al menos en sus productos finales, lo más selecto y granado del mundo cultivado de la Península (en este caso identificada, según colegimos, con el reino de León) así como del Norte y centro de Francia, sin descuidar otros diversos países.

El *Liber* está estructurado en cinco partes, de muy distinta índole, tratadas como si fueran cinco obras completamente distintas, lo que se reconoce en el hecho de que sus cinco libros no se designan siguiendo una tradición antiquísima como libros, sino que son denominados códices, término específico para denotar los volúmenes encuadernados. No nos importa ahora anotar también

que actualmente sigue un Apéndice, bastante abigarrado, en que están reunidos textos acaso reservados como complemento al libro primero, y textos posteriores de origen diverso, que llegan hasta bien finalizado el siglo XII. Es probable que en este Apéndice se nos conserve una muestra de cómo se iban recogiendo y almacenando los distintos materiales que luego, organizados y más o menos manipulados, se configuraron en los cinco libros.

Para situar debidamente toda nuestra obra, y aún a riesgo de repetir noticias conocidas, diremos resumidamente algo sobre el contenido del *Liber* propiamente dicho. La primera parte, o primer libro, tan extenso que él solo supera la extensión de los cuatro restantes, de carácter litúrgico, consiste en una verdadera combinación de un Breviario y un Misal, y, por consiguiente, ofrece todos los textos necesarios para la liturgia de las Horas y de la Misa en las dos fiestas principales de Santiago, el 25 de julio o fiesta de la liturgia romana, y el 30 de diciembre o fiesta de la liturgia hispánica, así como las vísperas y los siete días subsiguientes de las octavas respectivas, constituyendo un total de 17 fiestas propias. Uno de los rasgos más característicos de esta construcción litúrgica reside en la habilidad con que se acomodan a Santiago piezas o música creadas originalmente para otros cultos, y la atención que se presta a recoger toda clase de innovaciones y novedades, tan frecuentes e interesantes en aquel tiempo: mencionemos, entre ellas, las piezas tropadas, o las representaciones dramatizadas. Pero este afán de novedad no riñe con la demostración de una comunión con la tradición eclesiástica: sermones, antífonas, lecciones, himnos, misas, no solamente se nos presentan con una diversidad y riqueza infrecuentes, sino que se hace alarde de las fuentes puestas a contribución (lo que no es exclusivo, por supuesto, de este libro litúrgico), mencionando incluso, quizás de acuerdo con una tradición atestiguada en la liturgia hispánica, los autores de las diversas piezas. Así se consigue que la liturgia resulte solemnísima, variada pero sin estridencias, y rica en formas y ritos, con la mayor cantidad posible de referencias y ecos.

La segunda parte está constituida por un Libro de Milagros, integrada por 22 narraciones que presentan la particularidad, anunciada por un prólogo al libro, de describir sucesos maravillosos realizados en todas las regiones del mundo, y no como era habitual en o junto al santuario correspondiente: tal novedad buscaba mostrar la potencia universal de la taumaturgia jacobea, que redundaría en una mayor grandeza de la iglesia que encerraba sus restos, y aumentaría su devoción entre los fieles.

Estos dos primeros libros constituyen un conjunto que acaso se editó como tal (aunque posiblemente no del todo en la compleja forma actual del libro I) bajo el nombre de *Jacobus*. En estos dos libros se cuidan dos aspectos muy relevantes: mientras un Libro de Milagros sirve para despertar y acrecentar la devoción al santo, a nivel particular y con resonancias siempre privadas, el libro litúrgico recoge y enaltece esta devoción al convertirla en culto público y oficial de la iglesia compostelana. Los milagros deben reunir las consabidas notas de resolver variedad de situaciones a variedad de personas de todas las clases sociales, y de admitir entre los beneficiarios a gentes de todas partes, incluso de lejos de Compostela (“de los cuatro confines del orbe”, como dice reiteradamente el *Liber*). Pero el tránsito del nivel privado y personal al oficial y público se consigue aquí, atribuyendo a la lectura de los milagros una función paralitúrgica (se leerían en los refectorios y reuniones de las comunidades). Con ello el *Jacobus* pasa a cumplir unas funciones claramente comunitarias.

Un tercer libro, extraordinariamente corto, contiene textos referentes a la Traslación de Santiago, junto con otras dos piezas de más difícil justificación. A pesar de que los textos que contiene este libro tercero resultan insulsos, y hasta cierto punto superfluos, se hacía necesario prestar atención a la traslación el apóstol, ya que sólo ella podía justificar su presencia en Compostela, constando como constaba con toda certeza que había sido martirizado (y por ende sepultado) en Jerusalén, como dicen los Hechos de los Apóstoles.

Un papel especial se atribuye al cuarto libro; formado por el llamado Pseudo-Turpín, o Historia de Carlomagno y sus caudillos y ejércitos en Hispania, que relaciona el santuario jacobeo con Carlomagno, pero, sobre todo, se preocupa de justificar y difundir la idea de que la muerte en combate contra los moros, verdadera cruzada, equivale al martirio. Desde este punto de vista hay que advertir que el Pseudo-Turpín, quizás compuesto hacia 1120, y reelaborado sucesivamente, -desde luego es anterior al *Liber sancti Iacobi* como compilación, y quizás circuló independiente antes de ser incorporado a éste-, es una de las piezas que mejor encajan en los movimientos espirituales, y en las ideas subyacentes a la predicación de la Cruzada en Occidente, incluso en cuanto a los movimientos espirituales de aquel tiempo. Y ello a pesar de su innegable carácter fantástico y de basarse en leyendas derivadas de la épica carolingia, que acabaron resultando contrarias a ciertas tradiciones hispánicas, difundidas desde el siglo XIII.

Sigue, en fin, como libro quinto del *Liber*, una obra miscelánea, actualmente conocida bajo el nombre inexacto, pero ya común desde finales del siglo pasado, de "Guía del Peregrino".

## II. LA "GUÍA DEL PEREGRINO"

La Guía es, en realidad, un texto complejo en que se ha reunido básicamente un itinerario de Santiago, y una descripción de Compostela. La primera parte viene a estar configurada al modo de los itinerarios antiguos, aunque con nuevos elementos; la segunda, basada en la técnica de descripción de ciudades, singularmente Roma, otorga la máxima relevancia a la descripción pormenorizada de la catedral santiaguesa, que es el centro y florón de la ciudad de Compostela.

Ambas partes de la "Guía" parecen haberse desarrollado como justificación de la visión de Carlomagno (narrada al comienzo del Pseudo-Turpín), en que se presenta en sueños al emperador el apóstol Santiago y le urge a que vaya a "liberar su camino y su tierra y a visitar su basílica y su sepulcro". Por si este mandato fuera poco, el mismo Santiago le anuncia que irán a Compostela multitudes a orar "hasta el fin de los tiempos", a venerar su sepulcro, y a recordar al emperador, por cuyo brazo quedó libre de moros el camino y toda Galicia. Estas muchedumbres, como se explica en la misma visión, son las que representa el "camino de estrellas" que se ve en el firmamento.

El libro quinto, pues, se nos presenta como prueba de la eficacia de la acción de Carlomagno, y significa al mismo tiempo una exaltación de las virtudes del camino en sí. Como deja ver su texto, hay incluidas piezas que son elementos extraños al objetivo propuesto (así la mención de los benefactores del camino, que se hicieron acreedores a la gratitud y oraciones de los devotos, por-



que se encargaron de rehacer y poner a punto la parte más escabrosa del viaje, el paso de los montes desde Astorga al Miño; la larga e impertinente Pasión de San Eutropio de Saintes; el fragmento sobre la distribución, no siempre honesta, de las limosnas de los peregrinos entre los canónigos de la catedral de Santiago). De todas maneras, es el más importante texto del *Liber* en que se hace evidente la preocupación por los peregrinos jacobitas. De aquí, justamente, el enorme interés que este libro viene despertando en los últimos decenios.

La Guía, a juzgar por la situación en que se describen varios monumentos, especialmente los de Roncesvalles, refleja las impresiones o notas de un viajero que pasó por allí hacia 1130. Pero no es ésta su data, porque en otros casos aparecen unos sincronismos que llevan a cerca de 1150 (con los sincronismos de la muerte de los reyes de Aragón, Francia e Inglaterra). Probablemente esto quiere decir que el que dio la última mano a este libro (que, como queda dicho, presenta estrechos contactos lingüísticos y estilísticos con la Historia de Turpín) contó con materiales diversos que ensambló y organizó bajo diversos puntos de vista. En primer lugar, el itinerario propiamente dicho va doblado por otro en que se mencionan todos los santuarios que el peregrino debe visitar a lo largo el camino para obtener un máximo de gracias: en el fondo, parece tratarse de mostrar una especie de subordinación de todos estos santuarios, cuyo interés y eficacia se ponderan por todos los medios al alcance el narrador, al templo del apóstol. En segundo lugar, cuando se describe minuciosamente éste, se busca probar que se trata del mayor y más suntuoso templo de la cristiandad, admirable en su factura y riquísimo en sus contenidos simbólicos y devocionales.

Parece indiscutible que habría que bucear en el propio texto para descubrir otras finalidades en el escritor: su interés por crear un verdadero camino a Santiago que arranca de Vézelay, pasando por Limoges y Périgueux; probablemente también la presentación de otro camino que saliendo de Le Puy cruza Moissac; el recuerdo constante de las gestas carolinas, sin que se le escape ni la menor ocasión de evocar los grandes héroes y sus sepulturas (a los que se presenta siempre como verdaderos mártires, de acuerdo con los puntos de vista desarrollados por el Turpín).

Resultan llamativas las frases en que participa en las discusiones entre centros franceses (y otros) respecto a la verdadera posesión de las reliquias cuya veneración recomienda; y no deja de sorprender que rompa la marcha aceptable de la narración mediante la inclusión de la ya mencionada Pasión de Eutropio. Dicho de otro modo: sea quien sea el autor, demuestra un interés palmario en incorporar masivamente el mundo francés a la empresa de la peregrinación. Aunque naturalmente esta presentación no basta para que haya que concluir, como más de una vez se ha hecho con cierta ligereza, que se trata de un francés que escribe para franceses.

Puede, en cambio, asegurarse que, sea cualquiera su origen, demuestra interés, contenido, por las cosas de la Península, más insinuadas que narradas; pondera al máximo a las gentes del Norte y Centro de Francia, así como los gallegos, mientras que hace gala continuamente de una antipatía visceral contra vascos y navarros, que acaso no representan sólo pueblos, sino etapas culturales y sociales superadas en otros ambientes y medios. Dotado de fina sensibilidad para las producciones artísticas, da a menudo la impresión de que siente deleite ante la idea de introducir al

lector en las técnicas de la construcción, pero sobre todo ante las obras suntuarias, cuyo vocabulario y procedimiento parece dominar. Alude de manera sutil, pero bastante, a la interpretación alegórica de las piezas que describe, y no siente empacho alguno en repetirse, a veces con frases enteras, para mejor ponderar la exquisita identidad o correspondencia de partes o elementos de la decoración o construcción.

Este autor (que originariamente sólo en parte debe coincidir con el responsable del conjunto del *Liber*) estaba probablemente bien introducido en los ambientes artísticos compostelanos, porque parece que al describir la catedral no sólo ha tenido en cuenta la realidad que se presenta al viajero, sino que contó con planos o explicaciones que no eran accesibles por el momento, o representaban solamente la fase de proyecto pendiente de ejecución, como él mismo nos explica: "parte de lo que he dicho ya está ejecutado, parte en vías de ejecución".

Este libro quinto, porque acaso se consideró poco interesante, aunque el autor señala al comienzo que quiere hacer obra útil para los viajeros, ha sido eliminado con frecuencia de alguna de las copias que circularon, más o menos completas y exactas, del *Liber sancti Iacobi*.

### III. PRINCIPALES MANUSCRITOS DEL LIBER SANCTI IACOBI

Quedan del *Liber* diversos ejemplares completos de valor desigual, pero nos han llegado también diversas recensiones que se fueron formando desde muy pronto, en las que se tratan diversamente los elementos que integran la compilación final del *Liber*. La mayoría de estas recensiones elimina o reduce drásticamente el libro litúrgico; otras prestan el máximo interés a solos los Milagros y la Historia de Turpín.

Pero antes de entrar en más indicaciones sobre toda la descendencia del *Liber*, digamos que se conserva de él una copia que es su ejemplar más completo y antiguo (hasta pasar por ser el modelo de todos los otros códices y recensiones). Se guarda desde el siglo XII en la Catedral de Santiago, donde recibe el nombre de *Códice Calixtino* (que es el nombre propio de este solo códice, no de su contenido, como a veces se dice erróneamente).

No sabemos de qué manera llegaron a circular por el mundo ultrapirenaico copias del *Liber*, sacadas unas veces del propio *Códice Calixtino*, y otras de alguna otra copia, ya no conservada, que debió existir también en Santiago (o en otra parte). Por supuesto que no vamos ahora a reseñar todos los códices existentes del *Liber santi Iacobi*, sino sólo los más antiguos e importantes, para mejor situar el que, parcialmente, se ofrece aquí al lector. De éstos hemos escogido aquellos que contienen la Guía del Peregrino, es decir, el libro quinto del *Liber*.

La primera de las copias que merece la pena reseñar es el códice copiado en Santiago mismo en 1173, cuando conoció la obra, y la reconoció como una novedad inesperada, un monje del monasterio de Ripoll, de nombre Arnaldo de Monte. Por desgracia no es copia íntegra, pues Arnaldo omitió casi todo el libro I y algunas otras piezas; pero representa un testimonio inapreciable de nuestro antiguo texto, porque constan las circunstancias en que "descubrió" el *Liber* y las razones y criterios que siguió al transcribirlo. Este precioso ejemplar se conserva en el Archivo

de la Corona de Aragón en Barcelona, precisamente entre los manuscritos originarios, o procedentes, de Ripoll.

Otro manuscrito interesante, que presenta notables diferencias con el ejemplar guardado en Compostela, y no pocas dependencias de la copia de Ripoll, se encuentra en el Vaticano, en la colección Borghesiana, y procede del siglo XV.

Entre los varios manuscritos que dependen, de una u otra manera, del Códice Calixtino, o de algún gemelo suyo, y lo transmiten íntegro, figuran un códice que se guardaba antes en el Archivo de San Pedro de Roma, ahora en la Biblioteca Vaticana, del siglo XIV, muy cuidado e interesante, probablemente salido de talleres compostelanos. Hay otro, de la misma época, y con casi completa seguridad producto también compostelano, que ahora se guarda en la Biblioteca Británica de Londres, adonde llegó a mediados del siglo pasado. Todavía hay que recordar aquí la copia ejecutada en el siglo XV en Pistoia por un clérigo de aquella iglesia -tan vinculada desde el siglo XII con Santiago-, ahora conservada en el Archivo de aquella ciudad, de excelente calidad de texto, aunque combina el *Liber* con noticias y textos pistoyenses de escaso valor documental. Existen además algunas copias recientes, del siglo XVI, que se remontan generalmente a algunas de las que acabamos de citar.

#### IV. EL LLAMADO CALIXTINO DE SALAMANCA

Entre las copias del *Liber* hemos de mencionar destacadamente, por su excelente factura y buena calidad, el códice de la Biblioteca Universitaria de Salamanca 2631, escrito en buena gótica caligráfica, constituido por 120 folios. Contiene el *Liber sancti Iacobi* en una forma idéntica a la que presenta el célebre Calixtino de Santiago, lo que le ha valido la frecuente designación inexacta de Calixtino de Salamanca. El manuscrito reviste un doble interés, por ofrecer este texto íntegro y por ser copia hecha con altísima verosimilitud en la propia Compostela. Este hecho habrá de retener nuestra atención, porque nos exigirá unos comentarios adicionales de su forma para justificar y explicar su copia.

El primer dato que interesa anotar es, por consiguiente, el contenido. Dejando aparte su aparato gráfico, sobre el que se ha escrito tan doctamente, el manuscrito ha sido concebido como una copia completa, seguida e indistinta del códice que le sirvió de modelo. ¿Cuál es éste? Si atendemos al tenor del texto, hay que decir desde un primer momento que éste conviene prácticamente con el del Calixtino Compostelano, pero con pequeñas aunque significativas diferencias, que son de distinto tipo, y generan problemas sobre la condición real del modelo utilizado. En cuanto al formato, en primer lugar. Mientras el códice de Santiago está escrito a línea tirada (como las copias compostelanas que se conservan en el Vaticano y la de Londres, arriba recordadas, ambas ejecutadas también en el siglo XIV), el manuscrito de Salamanca va a dos columnas. Recordemos todavía, como queda dicho, que los distintos libros son llamados códices en el Códice Calixtino de Santiago, quizás para mejor marcar las diferencias de contenido y estructura entre ellos; en efecto, no se limitan a indicar el hecho de la distinción entre unos y otros, sino que cada uno al final incluye una oración por el copista, como en los colofones de muchos manuscritos. Pues bien, en el códice de Salamanca las fórmulas convienen exactamente con las del Calixtino, pero, a dife-

rencia de éste, no aparecen en absoluto destacadas (salvo ir escritas en rojo), ni provistas de una separación significativa (en el códice de Compostela cada libro inicia página); o dicho de otra manera, con la excepción de las páginas completas cubiertas de miniatura que dan entrada a la Historia de Turpín, las leyendas de *incipit* y *explicit* de los distintos libros aparecen en el manuscrito salmantino como si se tratara de simple texto, sin ninguna forma de resalto.

Otra diferencia notable, el manuscrito de Salamanca no presenta ninguna de las piezas incluidas en el Apéndice del Códice Calixtino. ¿Se debe esta omisión a un acto deliberado, o depende de la falta de estos textos en el códice utilizado como modelo? Lo ignoramos, pero es al menos un indicio que no podemos descuidar.

Por lo que hace a la configuración de las páginas, el tratamiento en Salamanca merece unas palabras. El códice, sin haber de considerarse una copia de lujo, es ciertamente rico. Lo prueban sus iniciales y capitales, éstas con rasgueos y dibujos en interiores y recuadros, y con abundantes perfiles, más o menos historiados, que se extienden por márgenes o intercolumnio. La letra gótica, con cierta tendencia a redondearse, aunque bien dibujada, aparece ligeramente saltarina (esto es, alzándose o cayendo respecto a la línea de pauta, en pequeñísimas pero observables diferencias de asentamiento). Para los epígrafes, rubricados según parece por el propio copista, se ha previsto un espacio vacío al tiempo de escribir el texto, que unas veces ha resultado excesivo, originándose blancos, y otras se quedó corto, viéndose el rubricador obligado a aumentar las abreviaturas, condensar la escritura o salirse resueltamente de la caja.

Esta se delimita mediante un pautado en plombagina, sutil, hecho con 40 líneas horizontales, de las que la primera y la última no se usan para la escritura. Esta pauta va trazada siguiendo la guía de los pinchazos correspondientes que se encuentran hacia el borde del folio, mientras que las guías para las pautas verticales, que definen la caja, van a media altura en los márgenes superior e inferior. Ahora bien, esta técnica depende, naturalmente, del momento en que se produce el códice (primera mitad del s. XIV), sin que podamos de ello deducir ninguna consecuencia.

Una indicación ahora sobre la calidad del copista. Podemos fácilmente averiguar cómo trabajaba: escribía dos o tres palabras, y dejaba para el último momento, antes de reponer tinta en la pluma, poner todos los signos de abreviación, lo que se descubre por las huellas del trazado escasamente entintado; a veces este descuido se da en las palabras normales. Sirva esto de justificación de los trazos pertinentes en la reproducción. No siempre lee bien su modelo, acaso porque estaba escrito también en gótica pero ligeramente cursivizada; sólo así se explican no pocas confusiones del copista, que no parece haber prestado demasiada atención al texto, o despreocupado por entenderlo cabalmente. Singularmente llamativa es su tendencia (absolutamente ajena al Códice Calixtino) a unir palabras, a veces por aposición, otras veces con pérdida de algún elemento, como puede observarse leyendo la transcripción de nuestro texto. Incluso más allá de lo normal en su época, se encuentran cortes de fin de línea verdaderamente sorprendentes. Pocas veces ha vuelto el propio copista sobre el texto que acababa de escribir; es posible que se le deban las lineolas que cuidan de restablecer la separación debida entre vocablos. Además hay unos correctores que actúan poco después y, mediante raspados o pequeños retoques, restituyen la buena lección.

Por otra parte, aunque se han transcrito con módulo menor los textos que irían acompañados de música, no aparece notación alguna, ni pauta ni notas, aunque en no pocas páginas se encuentra en el espacio dejado para la notación una línea roja que recorre y señala todo el blanco. No parece que ello venga forzado por una especial situación del modelo; más bien quizás habría que pensar en que no interesaba (acaso no se sabía ya, con las nuevas modas de escritura musical, interpretar la notación antigua) recoger la música que ofrecería el modelo acompañando los textos.

Hay diferencias mayores en otras partes. El manuscrito carece de colofón general propio, ya que el que presenta no es más que una transcripción, con ciertas variantes que explicaremos, del que se lee también con aire genérico e inconcreto, pero con notable intencionalidad, en el Códice Calixtino. En esta ligera adaptación se nos ofrece un indicio importante para localizar en el tiempo nuestro Salmantino. En efecto, en el Calixtino se escribe: *Explicit codex quintus s. Iacobi apostoli. Ipsum scribenti sit gloria sitque legenti. Hunc codicem prius ecclesia romana diligenter suscepit. Scribitur enim in compluribus locis, in Roma scilicet, in Hierosolimitanis horis, in Gallia, in Ytalia, in Theutonica et in Frisia, et precipue apud Cluniacum.* O sea: "Aquí acaba el libro quinto de Santiago apóstol. La gloria para el que lo ha copiado y para el que lo lea. Este libro lo recibió en primer lugar como corresponde la iglesia romana. Pues se ha venido copiando en varios lugares, a saber, en Roma, en la tierra de Jerusalén, en la Galia, en Italia, en Germania y en Frisia, y sobre todo en Cluny". En cambio, en el de Salamanca se lee: *Explicit codex quintus sancti Iacobi apostoli. Ipsum scribenti sit gloria sitque legenti. Hunc codicem prius Romana ecclesia diligenter suscepit. Scribitur enim in compluribus locis: in Curia scilicet, in Ierosolimitanis horis, in Gallia, in Ytalia, in Teutonica et in Frisia, et precipue apud Climacum.* Si comparamos ambas lecturas, dejando de lado ciertas pequeñas variantes ortográficas, observamos que Roma viene sustituida por Curia y que Cluny aparece bajo una forma irreconocible. En este último caso, hay que decir que la diferencia no puede arrancar de una mala lectura del Calixtino mismo, si éste hubiera sido su modelo inmediato, porque las mayúsculas de la última línea de éste no admiten la menor confusión. Se tenía delante, probablemente, otro modelo, gemelo del Calixtino, pero diferente de él, al menos en lo que hace a la presentación del texto. Mayor relieve tiene la variante *Roma/Curia*, porque nos lleva directamente no a un error o diversidad de lectura, sino a un cambio deliberado, consciente, llevado a cabo en un momento en que no era Roma ya la corte papal, sino que ésta se había trasladado a Avignon, donde recibía casi siempre la denominación de Curia. Ahora bien, mientras otras variantes arguyen por un modelo muy similar pero distinto del Calixtino santiagoés, ésta adquiere su importancia por el hecho de ratificar textualmente lo que las formas artísticas y los detalles paleográficos ya anuncian: que esta copia del *Liber*, ejecutada en Santiago, fue realizada sin duda en los primeros decenios del siglo XIV.

Aunque sólo sea por vía de conjetura, podemos avanzar un poco más en la localización cronológica para el manuscrito salmantino. Todo parece apuntar a que fue escrito en el propio escriptorio catedralicio entre 1323 y 1330 cuando ocupó la sede arzobispal Don Berenguer de Landoria, antiguo Maestro General de los Dominicos, personaje muy influyente en la corte papal, y entu-

siasta admirador de Gelmírez, y de la iglesia compostelana, por cuya reorganización luchó ampliamente con cierto éxito a pesar de la cortedad de su pontificado. En la interesantísima narración de sus Gestas compostelanas, que nos dejó, de manera paralela a lo que había representado el *Registrum* de Gelmírez (llamado a menudo "Historia Compostelana") que ya hemos recordado, se nos habla brevemente de su labor de reforma (con especial hincapié en los aspectos administrativos y financieros), pero no se dice nada de su reconstrucción cultural, ni de sus preocupaciones por el aumento del culto, honores y privilegios de Compostela, de acuerdo con la línea marcada por sus predecesores. Pero tenemos un testimonio suyo, diríamos personal, en un documento de 1331, que alude a estas realizaciones. Sin embargo, la ejecución el *Tumbo B* de la Catedral de Santiago (tan en paralelo con el *Tumbo A* de Gelmírez, arriba mencionado), la propia narración historiográfica a que acabamos de aludir, y no pocos otros detalles, nos hacen colocar este pontificado como uno de los hitos capitales en la historia cultural de Santiago.

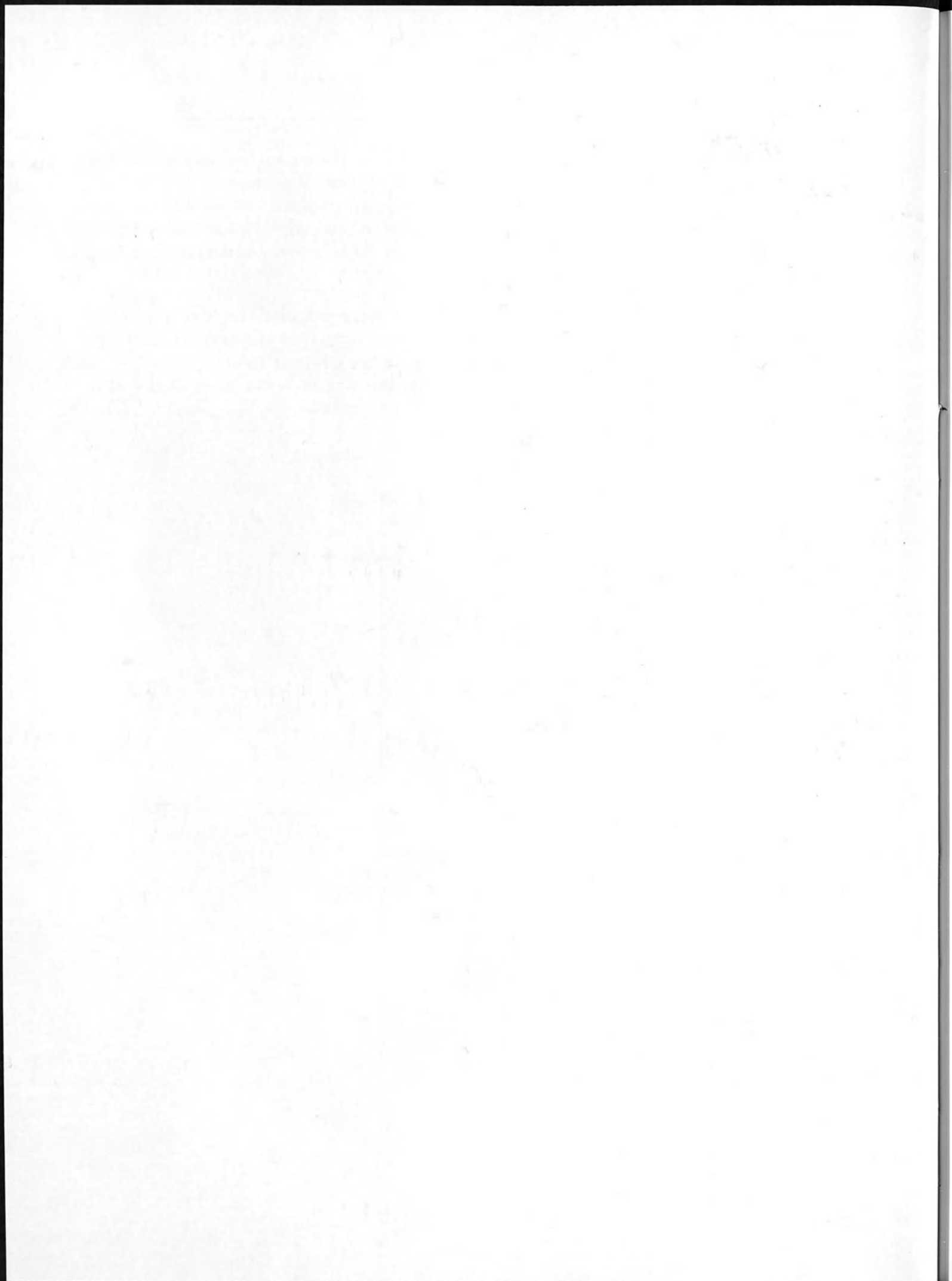
En esta dirección habremos de entender que el códice de Salamanca, del que se ofrece esta reproducción parcial, es copia de calidad del *Liber sancti Iacobi*, acaso ejecutada para la propia librería del arzobispo, toda vez que el Calixtino permanecía en poder del Cabildo y de la Catedral de Santiago, donde había sido depositado, como se ha indicado, ya desde los años en torno a 1170. Si situamos, pues, nuestro manuscrito en estas coordenadas, podemos atribuirlo con escaso error a los años 1328-1331.

La resonancia del manuscrito de Salamanca depende, ahora, en buena parte de su relación textual con el Códice Calixtino. Establecido que ambos contienen el mismo texto del *Liber sancti Iacobi*, se trataría de saber si el códice de Salamanca es copia directa del compostelano, o si no lo es. En el primer caso, su interés se reduce al hecho de constituir una nueva copia de aquél, ejecutada precisamente en Compostela. En el segundo supuesto, y dado que nuestro códice se ha copiado en Santiago, su autoridad e importancia se acrecen como testimonio de que en Santiago había más de un ejemplar del *Liber*, con lo que el Calixtino ya no quedaría aislado como ejemplar único.

No es éste el momento de entrar en largas comparaciones textuales entre ambos manuscritos. Baste decir que algunas de las múltiples variantes que se pueden cosechar al comparar uno y otro no pueden deberse a la causa más frecuente de estas diferencias, a saber, la de proceder de lecturas erróneas por mala inteligencia del modelo. En la mayor parte de los casos, la lección que brinda el Calixtino es tan clara, está tan correctamente escrita, que no se podría explicar por este mecanismo la diferencia. Tampoco se pueden atribuir estas divergencias a mala comprensión del contexto, ni a errores peculiares del copista. No nos queda otra solución que pensar en un modelo ligeramente distinto. Más aún, en varios casos se puede asegurar que la lectura ofrecida por el Salmantino es notoriamente más correcta que la brindada por el Calixtino; a pesar de ello, hay que tener presente, como se comprueba fácilmente acudiendo a la reproducción y transcripción que se incluyen en este volumen, que la corrección textual del códice salmantino deja no poco que desear. Abundan, en efecto, lecturas erróneas que sólo se explican por una deficiente lectura del modelo que se copiaba, que no era tan caligráfico como el Calixtino, de donde la posibilidad de contaminaciones de signos y letras, dando lugar a lecciones aberrantes, de las que sólo las más llamativas

fueron corregidas por una mano posterior, aunque falta saber de momento si teniendo en cuenta el mismo modelo o basándose en otro más. Para descargar al copista del Salmantino de algunas de sus culpas como transcriptor, digamos que se encontró con un manuscrito en que abundaban nexos y ligaturas, y probablemente trazado con cierto descuido, si no con errores ya recibidos de otro ejemplar. Existirían en Compostela, pues, otra u otras copias del *Liber* una de las cuales ha sido el verdadero y directo modelo del que salió nuestro códice.

Esta es la razón fundamental de que se haya decidido ofrecer esta copia del libro V del *Liber sancti Iacobi* según el manuscrito ahora conservado en Salamanca, como muestra significativa de la actividad escriptorio de los talleres gráficos existentes en la ciudad del apóstol, y como muestra indubitable de que la tradición y peso del *Liber* iban más allá de lo que significa el Códice Calixtino, que es el texto y testimonio que siempre se tienen presentes.





**SANTIAGO Y EL CAMINO EN LA LITERATURA DEL SIGLO XII**

Publicado en *El Camino de Santiago* (Universidad Internacional del Atlántico),  
Santiago 1988, 135-147.

Siguiendo una vieja tradición, que venía de muchos siglos atrás, la literatura del siglo XII está dominada por las producciones latinas realizadas por clérigos, según unas técnicas muy precisas transmitidas por la escuela en lo gramatical, en lo retórico y en lo literario: aquello que andando el tiempo se definirá como “mester de clerecía”, o “saber de los clérigos”. Aunque por este tiempo se van configurando y estabilizando las nuevas formas de poesía popular, en cuya difusión tanto papel representaron los caminos de Santiago, es indudablemente la literatura emanada de la clerecía por su variedad temática, su riqueza de información, su elaboración cuidada y las facilidades de la escritura que ellos dominaban para su propagación entre los centros de cultura, la que marca y determina la actividad literaria del siglo XII.

Al dominio de la literatura clerical hay que añadir en el caso de los textos referentes a Santiago el interés eclesiástico por esta devoción, sus supuestos y sus flecos. Tal como la conocemos hoy, dejadas aparte crónicas y narraciones de distinta clase en las que, aquí o allá, se descubren a veces retazos de información, dos grandes piezas nos informan de casi todo cuanto puede importarnos en torno a Santiago, a los peregrinos jacobeos y al camino por el que transitaban: la *Historia compostelana* y el *Libro de Santiago* (más conocido por el nombre del gran manuscrito que lo conserva en Compostela, el *Códice Calixtino*). La primera, como es sabido, combina una historia eclesiástica de Iria-Compostela con una biografía encomiástica del obispo-arzobispo Gelmírez, aderezado el conjunto con una rica serie de documentos que lo avalora y justifica; a pesar de su carácter oficialista y apologético, es fuente de primer orden para el conocimiento de Compostela y sus problemas en la primera mitad del siglo XII, que llena con su prosa límpida y fluida, no sin ribetes de elocuencia. El *Libro de Santiago*, que tendremos por magnífico proyecto para atender a todas las necesidades de la veneración y culto ascendentes al apóstol Santiago, combina la oratoria edificante con textos litúrgicos medidos y concisos, con leyendas desbordantes de imaginación relacionadas con Santiago y especialmente una curiosa y valiosísima concesión a la literatura popular, en que se relaciona a Carlomagno con Hispania y finalmente a Roldán con Hispania y Carlomagno; y por si esta bella fantasía fuera poco, el *Libro de Santiago* todavía nos ofrece lo que ahora viene llamándose *Guía de Peregrinos*, su libro V, en que intervienen en partes desiguales un itinerario jacobeo y una descripción de la ciudad e iglesia del apóstol.

Será esta literatura la que habremos de consultar en primer término al hablar de Compostela y su camino en el siglo XII; y serán sus presupuestos los que tendremos que comprender para aceptar sus informaciones.

#### EL CAMINO

La primera parte de la *Guía del Peregrino* del *Códice Calixtino*, a que acabo de referirme, consiste en un variopinto itinerario (derivado sin duda de notas de un viaje, que los eruditos estu-

diosos del tema suponen realizado en torno a 1130) en que se combinan notas de supuesta aplicación práctica con consideraciones piadosas y elementos históricos de dudoso interés para los peregrinos. Un itinerario, en efecto, solía elaborarse de distintas formas: o describiendo las etapas hechas en el viaje, con mención de distancias, o señalando los pueblos que se cruzan y las gentes con que se topa, o marcando las dificultades y contratiempos con que debe contar el viajero. Un poco de todo esto en verdad nos encontramos en la *Guía*, menos exacta y útil de lo que suele decirse. Obedeciendo a tradiciones del género, después de enumerar las principales rutas que se pueden seguir desde el centro de Francia, se describen las etapas del camino, siguiendo el solo principio de hacer trece (¿por qué este número?) desde el Pirineo a Compostela, unas planeadas para hacerlas a caballo y otras para hacerlas a pie, todas con un desequilibrio y una despreocupación por sus dificultades verdaderamente inexplicable. Narradas las etapas, se recomienza con una rica enumeración de las ciudades que el viajero encuentra en el camino, sus cualidades y defectos, su interés pintoresco o histórico (no hay que decir que los nombres de esta serie no coinciden enteramente con los señalados en las etapas). Todavía luego se vuelve a describir el camino, digamos así, al describir los ríos que se cruzan: además de indicaciones sobre la calidad de sus aguas para bebida de personas y caballerías, no faltan comentarios sobre las asechanzas que para cruzarlos tienden a los peregrinos los naturales de las diversas regiones, especialmente vascos y navarros. De nuevo se reinicia y retoma el camino para recordarnos la condición y calidad de los santuarios que junto a las distintas rutas, o en sus cercanías, merecen la atención de los peregrinos, para en ellos recabar gracias que a la vez enriquezcan la peregrinación y la preparen y faciliten.

La extensión desmesurada de este último capítulo en el *Códice Calixtino*, que comprende incluso admirables descripciones como la de la iglesia de Saintes, hace reflexionar sobre la importancia de esta serie incrementando de descripciones del viaje: tres veces se atiende a la materialidad del viaje (etapas, atracciones y calidades de pueblos, riesgos y peligros que imponen cuidado) y una sola, más desarrollada que las tres anteriores sumadas, a los aspectos de espiritualidad y de edificación moral. En uno y otro caso, sobre todo en el primero, ¿son sus jalones verdaderamente geográficos, u otra cosa diferente? Podemos descubrir de inmediato que los nombres que marcan el camino se nos dan con doble finalidad, una de carácter informativo, para las gentes que no han tenido el privilegio de recorrerlo hasta Compostela, y otra, importante, comprensible en la literatura de aquel tiempo, con el afán de deslumbrar a un eventual lector.

Tal serie de hechos significa que alguien ha sido capaz de relacionar los datos y trazarlos, a lo largo del espacio y del tiempo. Nuestra obligación actual, para apreciar los datos, consiste en descubrir y valorar su mentalidad y propósitos. Así, por ejemplo, cuando se recuerda a Sahagún, relacionado con el célebre y pintoresco milagro del reverdecimiento de las lanzas de los combatientes de Carlomagno (que vienen a ser las choperas en torno al río Cea), se confirma plásticamente la tradición que vincula al emperador franco con Santiago; cuando se menciona a León, conocida no solamente como la capital del Reino, sino también como la sede escogida para depositar los restos de Isidoro de Sevilla, y aún como la única de las pocas ciudades merecedoras de este nombre en el Norte de la Península, se establece una vívida relación con el mundo leonés visigótico; y cuando se habla, en fin, de Compostela, donde se dice que reposa el apóstol Santiago, se evocan doctrinas ponderadoras de éste, como que fue una de las tres columnas de la Iglesia, el pri-

mero entre los apóstoles (por su llamada por el Señor, no por mayor dignidad, otorgada a Pedro), y primero también en el reino de Cristo como primero en el martirio. Se están dando todas estas informaciones, más o menos novedosas para muchas gentes, aprovechándose del hecho mismo de relacionarlas en una continuidad vital.

Pero la *Guía* no se conforma con estas evocaciones, más o menos significativas, sino que muestra clara obsesión por hacer figurar todos los nombres de pueblos que se encuentran a lo largo de la ruta compostelana, de la misma manera que, en la leyenda de Carlomagno en Hispania, se enuncian docenas de nombres antiguos de sedes y poblaciones de la antigua Hispania. Muchos de estos nombres habían desaparecido, otros eran desconocidos y no tenían ninguna relevancia: se mencionan, pues, por sus formas, exotismo y lejanía. Desde el punto de vista de guía real de viaje, la *Guía* del peregrino resulta prácticamente inservible. Tiene que haber otra razón que permita justificar sus capítulos, toda vez que el lector se ha cuidado de ir encadenando nombres y datos. Para mí no hay otro fundamento aceptable, como acabo de señalar, que el afán de encandilar y deslumbrar al lector, tan típico de la literatura culta de la época. Sin llegar a ser un tratado de geografía (y lo es en cierta medida), participa de la preocupación erudita por los datos, las informaciones diferentes, los juicios de valor; todo un resultado de la didáctica del momento. Ello se combina con leyendas, y el conjunto atrae y asombra promoviendo el deseo de peregrinar a lo desconocido.

El camino es un *iter* (mucho más que una simple ruta) que llega a *sanctum Iacobum*, punto final de todas las narraciones. Como *iter* tiene un aspecto material importante y unas determinaciones y adherencias espirituales, muy trascendentes a juicio del narrador. Por lo primero es un "camino real" como lo llama la Crónica de Alfonso VII el Emperador<sup>1</sup>, o una "vía pública", como se la denomina no sin intención en la *Historia Compostelana*<sup>2</sup>, o simplemente "camino francés", como se llama también en esta misma *Historia*<sup>3</sup>; no extraña esta designación en obra tan empeñada en demostrarnos las muchas cosas francas valiosas entre nosotros.

Antes de abordar los aspectos espirituales, consideremos la materialidad del Camino, nombrado como sea, que conduce a un punto concreto, ¿Por qué es necesario este camino y cuál es el papel que desempeña respecto a los peregrinos?

Para el primer punto se entiende bien la razón de que el *Códice Calixtino* mencione todas aquellas personalidades que trabajaron en el Camino y se hicieron por ello merecedoras de un recuerdo imperecedero; Santo Domingo de la Calzada, San Juan de Ortega, y tantos otros. No olvidemos que entre las virtudes que se pregonan del rey Alfonso VI figura como relevante, ensalzada en la historiografía de la época, su acción en la reconstrucción de puentes a lo largo del

1. 90: "el conde Alfonso de Tolosa venía por la vía regia como peregrino a Santiago para orar allí".

2. 2, 30: "el castillo del Iso que insidiaba al honor de Santiago y a los que recorrían la vía pública".

3. 1, 30: "cuánto hizo el Arzobispo Gelmírez en el camino francés con su actividad previsor".

Camino <sup>4</sup>; otra historia, de carácter oficial, pondera el papel desempeñado por Sancho de Navarra al lograr establecer un camino más directo y expedito, que llevaba desde los Pirineos a Nájera, a diferencia del camino que se veían anteriormente obligados a hacer los peregrinos de Álava, con los arriesgados pasos de Pancorbo antes de llegar a Burgos <sup>5</sup>. Es decir, entre los títulos de honra de reyes como Sancho el Mayor, al que tanto debe la historia de los reinos peninsulares del Norte, o como Alfonso VI, al que tanto deben la Abadía de Cluny, la reconquista, con la recuperación de la ciudad de Toledo, y las relaciones con Francia a través del monasterio de Sahagún, cuentan como elemento importante las acciones positivas para mejorar el camino de Santiago. No se trata de un camino, u obra pública, más.

Por otro lado, en cuanto a seguridad en el viaje, muchas historias nos hacen ver acciones de todo tipo, que redundan en beneficio y prestigio de sus responsables, para garantizar la tranquilidad de los peregrinos, uno de los fundamentos importantes del provecho espiritual del camino. Bien poco valdría éste si a lo largo de tantas millas y tantas jornadas continuaran los viajeros expuestos a toda clase de riesgos, como lo habían estado en otros momentos, especialmente después de las razias de Almanzor, a los ataques árabes o, dejando de lado a los árabes, míticos enemigos del Camino de Santiago, a las molestias producidas por gentes como los vascos. Más cerca, y en algunos momentos peores, causan desasosiegos insuperables las rencillas entre los reyes cristianos, o la aparición, con el mundo de las potencias feudales, de personajes locales que se irrogan derechos respecto al camino y que presionan reiteradamente con gravosas exigencias económicas, pero incluso en cuanto a integridad personal, a quienes se dirigen a Santiago. Todas estas dificultades imponen un tratamiento específico para la seguridad vial. Hay aquí hechos destacados que recordar: por ejemplo, a fines del siglo XI nos cuenta un historiador, de visión no muy amplia, pero de estilo entretenido, de formación flamenca, Rogerio de Howeden, que, cuando era conde de Poitou, Ricardo Corazón de León emprendió toda una campaña para garantizar el paso franco de los peregrinos por el puerto pirenaico de Cise <sup>6</sup>. Detalle revelador de las tensiones y los problemas con que se encontraban quienes pretendían llegar hasta Santiago: ya no eran los musulmanes, ni las tensiones entre los distintos reinos peninsulares, sino pequeños grupos o personajillos, a veces gente del común, que la historiografía de la época llama genéricamente vascos o navarros, quienes hacían el paso imposible o dificultoso a los peregrinos. ¿Sólo ellos? Los huéspedes avariciosos o guerreros saqueaban a los peregrinos, bien robándoles cuanto llevaban encima, bien cobrándose precios abusivos, bien vendiéndoles productos inservibles <sup>7</sup>, bien apropiándose de sus perte-

4. Pelayo de Oviedo, *Historia* 84: "resolvió reconstruir todos los puentes que hay desde Logroño hasta Santiago".

5. *Historia Silense*, 63: "desde las mismas cimas del Pirineo hasta la ciudad de Nájera, por toda esta tierra recuperada del poder de los paganos, hizo pasar sin obstáculos ni tropiezos el camino de Santiago, cuando antes por temor de los bárbaros los peregrinos se desviaban por los apartadizos de Álava".

6. *Crónica* 2, 227: "forzó a vascos y navarros a jurarle que desde aquel punto y hora dejarían en paz a los peregrinos".

7. *Cód. Calixt.* 1, 15.

nencias en caso de muerte o grave enfermedad<sup>8</sup>. Cruzar zonas deshabitadas, ríos o bosques ponía al peregrino en riesgo de caer en poder de bandoleros y asesinos<sup>9</sup>, a veces ocultos so capa de necesitados, compañeros de viaje o guías en pasos dificultosos<sup>10</sup>.

La acción de monjes y caballeros, y nuevos mecanismos de defensa en la peregrinación, poco a poco hicieron el Camino menos incómodo, y aunque no fuese todo a su largo el gran camino "empedrado" que dice una canción de gesta<sup>11</sup>, era más seguro y practicable.

Hasta ahora hemos visto como funciona el camino desde el punto de vista de su realidad y de su entorno. Para abordar el segundo punto habremos de preguntarnos: ¿cómo presenta el Camino la literatura de esta época?; es decir, ¿cómo se pretendía que lo vieran, y sin duda lo veían realmente, la mayor parte de los peregrinos? Hay un hecho de partida indiscutible: el Camino era enormemente costoso, por la distancia, por el lejano e incógnito punto de arribada, por el trazado, no del todo lo favorable que se pudiera esperar; que hacían falta muchos arrestos para emprender un viaje así, desde el centro de Europa, corriendo tantos riesgos<sup>12</sup>. Y no eran sólo riesgos de hombres sino también de que el otoño o el invierno, o simplemente el mal tiempo, hiciera aún más costosa la peregrinación, aunque la *Historia Compostelana* comente que en invierno era escasa la presencia de peregrinos en Santiago<sup>13</sup>.

Además de este cúmulo de molestias materiales externas, la literatura subraya otras dificultades, que llamaríamos internas. ¿Cómo se hace este camino? Para los textos de aquel tiempo los verdaderos y profundos problemas son descritos simultáneamente en el plano personal del peregrino y en el tratamiento anagógico correspondiente. En este punto me tengo que referir a dos de los más brillantes sermones del *Códice Calixtino*, uno de los cuales me parece, sin género de duda, compuesto en Santiago mismo; y prestaré atención a dos vertientes, que me parecen ser las que dan una imagen mejor del camino de la peregrinación: la oración y la penitencia. En primer lugar, hay que tener en cuenta que muchas de las historias que nos hablan de peregrinos, o ciertas vidas de Santos que viajaron a Santiago, dicen siempre que se viene a Santiago *causa orationis*. Es evidente que para una literatura edificante como ésta no podía presentarse otro objetivo del viaje; y, por otro lado, para muchas de las gentes de aquellos tiempos sería inconcebible que se viniera a un santuario tan lejano por otro motivo que no fuera para orar, para venerar el santo, y si Dios lo

8. *Cód. Calixt.* 2, 6.

9. *Cód. Calixt.* 1, 2.

10. *Cód. Calixt.* 1, 17.

11. Anseis de Cartago 7697: "ce gran chemin ferré".

12. *Cód. Calixt.* 1, 7: "desde los más alejados rincones de la tierra hacen los peregrinos su camino hasta Galicia con sus cuerpos agotados y en medio de trabajos al límite de sus fuerzas, para besar los sagrados umbrales de la basílica"; 1, 17: "los peregrinos se llegan a pedir la protección de los santos a través de inúmeros fraudes de hospederos, de subir montes y bajar valles, del constante miedo a los bandidos y la preocupación por trabajos de toda clase".

13. *Hist. Compost.* 3, 1.

permitiera, para ser testigo de algunos de los milagros realizados por Santiago, pues eran tantos los que tenían lugar en la basílica del apóstol que cualquiera que llegase a ella estaba en condiciones de presenciar alguna de estas maravillas. En resumen, pues, se explica fácilmente cómo “una variada multitud de pueblos llega para hacer oración a su basílica en Galicia; y oída la fama cotidiana de su nombre ve y escucha sus innumerables milagros, y por amor del apóstol recibe la penitencia de sus pecados”<sup>14</sup>.

Ahora bien, la realidad deja de ser clara cuando se suprimen o dejan de lado estos clichés, evidentes por los términos que se emplean (siempre por delante la frase *causa orationis* o *gratia orationis*), y por la estructura con que se sitúan en la frase. Si prescindimos del tópico de la oración y la penitencia, ¿qué nos queda? En la literatura del siglo XII prácticamente nada, lo que no significa de ninguna manera que no se hicieran viajes por otros motivos o que no intervinieran diversas motivaciones en la incitación al viaje. Sabemos, por ejemplo, de viajes a Santiago desde Cataluña por motivos comerciales. Podría también haber otros motivos; si, como afirman los historiadores del arte, en Compostela trabajaron artífices que habían desarrollado su actividad en otras iglesias del Norte de la Península, o de Francia, y en las construcciones de Santiago intervienen maestros de obras que aparecen en otros puntos distintos, es evidente que había peregrinaciones en el sentido latino del término, viajes a Santiago que no se hacían *causa orationis*. Diríamos que este hecho, extrapolando lo que acontece hoy, no necesita mayor demostración.

Nos interesa, con todo, el verdadero espíritu de la peregrinación para mejor comprender el Camino. Las fuentes clericales del tiempo nos pintan un viaje a Santiago con rasgos distintivos y altamente peculiares. En primer lugar, se nos habla de las condiciones que debe cumplir el peregrino, de las que unas previas al viaje, otras propias de la ruta, y otras concomitantes a él, e incluso posteriores a su estancia en Santiago. Todas tienen como marca característica y peculiar una especie de conversión, una auténtica “metanoia” o transformación espiritual, en un campo concreto y definido. Cuando se presenta como objetivo la *causa orationis*, o sea, como elemento de santificación (incluso en la peregrinación forzada, a la que acaso se llega ya desde finales del siglo XII para expiar delitos de tipo civil), las fuentes clericales se afanan por dotar a la peregrinación de un sentido de mayor transcendencia, pues la “metanoia” o conversión del peregrino se refiere fundamentalmente a aspectos personales y sociales de su perfección cristiana. Por eso con frecuencia se nos habla de cómo se han de comportar los peregrinos y cuáles han de ser las condiciones espirituales que cumplan para llegar a Santiago con este nombre, y reuniendo los requisitos debidos, para que sean peregrinos legítimos, como dice el sermón *Veneranda dies*. Por eso merece la pena recoger aquí, siguiendo la pauta de este sermón<sup>15</sup>, las virtudes exigidas, que son éstas:

“el devoto antes de iniciar el camino

- perdona las injurias que le fueron inferidas,
- calma todas sus inquietudes,

14. *Cód. Calixt.* 1, 7.

15. *Cód. Calixt.* 1, 17.



- recibe autorización de viaje de sus pastores, de sus súbditos o de su esposa
- devuelve cuanto retiene injustamente,
- convierte las rencillas en tranquilidad,
- deja bien dispuesta su casa;

después de emprender el camino

- da a los pobres lo necesario para su cuerpo y su alma,
- no dice palabras ociosas, sino ejemplos de santos,
- evita borracheras, peticiones y lujuria

después de retornar

- se abstiene definitivamente de todo lo ilícito”.

En este riguroso y extenso programa, un punto adquiere especial relieve, el comportamiento social del peregrino. Siempre que se habla de personajes que vienen a Santiago, y cuando se trata del interés de la peregrinación, se alude siempre a la compañía del viaje. Indiscutiblemente este hecho parte de la realidad: la peregrinación rara vez se hace en solitario; en otros casos, la compañía de viaje reviste otra justificación espiritual más importante, y relevante: los compañeros de peregrinación son los primeros que van a conocer la calidad y la verdadera y profunda dimensión de la conversión del peregrino: con ellos se ha de compartir los bienes y todos los medios de que se dispone para facilitarse el viaje <sup>16</sup>; por ellos han de sacrificarse <sup>17</sup>. Varios de los milagros narrados en el *Códice Calixtino* aluden a malos comportamientos de esta caridad y cómo actúa el apóstol al castigar a los que la defraudan. Esta aceptación de compañía forma parte de la técnica del camino desde el punto de vista espiritual, ya que el peregrino ha de relacionarse con otros, objeto fundamental de la caridad. De la misma manera, el peregrino cuando vuelve a su tierra, siente necesidad de convertirse en un irradiador de las ventajas espirituales y éticas del Camino de Santiago entre sus conciudadanos, para incitar a otros a la peregrinación compostelana.

Esta nueva manera de ver la relación con el prójimo permite vislumbrar lo que ha hecho de bueno, y lo que se esperaba que hiciera, la peregrinación de Santiago. Cuando la consideramos como un simple venir a Compostela, olvidamos que lo más trascendente del Camino de Santiago no es venir a Compostela, no es que las gentes de Europa crucen diversas tierras y lleguen hasta el santuario del apóstol, no es el que así se difunden tales o cuales noticias, leyendas o artificios, con ser esto mucho, sino el hecho de que se peregrina en compañía, a veces de gentes de la pro-

---

16. *Cód. Calixt.* 1, 17: “no es lícito que los peregrinos lleven dinero si no reparten este dinero con los pobres”.

17. *Cód. Calixt.* 2, 17: “cuando ya estaban en camino encontraron un mendigo que iba a Santiago; se lo llevaron consigo para darle acompañamiento, y por amor del apóstol lo obsequiaban con cuanto necesitaba para su sustento, y así pasaron muchos días felices en amor y compañía”.

pia tierra, a veces de otros países. Hasta tal punto resulta significativa esta convivencia que tanto la *Historia Compostelana* como el *Códice Calixtino* recalcan una y otra vez la afluencia de peregrinos de todos los confines de la tierra, unidos en una sola alma y un solo amor al apóstol, como Santiago le había dicho a Carlomagno, según la leyenda de éste en el *Códice Calixtino* <sup>18</sup>.

#### SANTIAGO

Hemos hablado del Camino, dando algunas informaciones que las fuentes del siglo XII nos ofrecen sobre esta gran ruta. Pero, ¿y Santiago? ¿Qué nos cuentan de Santiago? Porque Santiago es objetivo y final de la marcha, pieza capital y angular de esta peregrinación. Pues bien, lo que cuentan de Santiago es poquísimo: la ciudad de Santiago no parece ofrecer mayor interés al peregrino, que el templo jacobeo. Y no pocas incomodidades y riesgos. Los naturales pululan en torno a la iglesia, acechando al peregrino para lanzarse sobre él inicua mente, engañándolo siempre: unas veces le roban, otras, las más, lo estafan <sup>19</sup>. Muy pocos se preocupan de prestarle atención, como no sea para abusar de él: ni siquiera escapan de esta actitud los clérigos, más atentos a los beneficios procurados por las arcas de ofrendas que por atender a quienes las hacen, a menudo a costa de grandes sacrificios <sup>20</sup>.

A pesar de que se nos habla de la afluencia de peregrinos, de toda raza y lengua, seguramente de todos los niveles sociales y económicos <sup>21</sup>, no tenemos ninguna información especial sobre los problemas de alojamiento que pudieran crearse en la ciudad. ¿Cómo es posible? Combinando datos e indicaciones marginales hemos de suponer que entre albergues y hospitales, regidos por la caridad, y casas particulares, interesadas en el provecho, se absorbía normalmente la población peregrina dándole cobijo; habría que añadir la permanencia, incluso pernoctación, en la propia catedral. Era normal el sistema de alquilar habitaciones en las casas de los vecinos <sup>22</sup>; incluso en algunos momentos debió haber no poca competencia en estos alquileres cuando salían gentes a esperar -a veces tan lejos como hasta Palas de Rey o más allá- a los peregrinos para arrendarles comida y cama, a veces con la esperanza de aprovecharse luego más fácilmente de sus posesiones <sup>23</sup>. Tendríamos quizás que preguntarnos, en relación con el alojamiento, por qué la *Guía* del peregrino dedica un pequeño capítulo a las iglesias de la ciudad y arrabales. Probablemente el sentido de esta noticia (fraguada por lo demás a semejanza de las que proporcionaban las

18. *Turpín* 1: "detrás de ti irán a Galicia todos los pueblos de mar a mar en peregrinación, para pedir al Señor el perdón de sus pecados; e irán desde este tiempo de tu vida hasta el fin del siglo presente".

19. *Cód. Calixt.* 1, 17, sobre vendedores y cambistas en Santiago.

20. *Guía* 10 sobre el escaso cuidado de los peregrinos por parte de los canónigos; 11 sobre cómo acoger a los que regresan de Compostela.

21. *Cód. Calixt.* 1, 7; 1, 17; *Hist. Compost.* 2, 54; 3, 1.

22. Uso garantizado por las anécdotas de engaños y robos censuradas en *Cód. Calixt.* 1, 17.

23. *Cód. Calixt.* 1, 17.

Descripciones de Roma, modelo de esta composición) reside en que iglesias y abadías de monjes servían también de refugio y acogían con facilidad a los viajeros proporcionándoles un pequeño lugar de descanso.

Combinando esta carencia de indicaciones con informaciones disponibles en época posterior, reconstruiríamos un cuadro sorprendente: la mayor parte de los peregrinos, que solían pasar en vigilia más o menos tensa ante el altar del apóstol la misma noche de su llegada, partirían entrando el día siguiente después de haber obtenido el perdón de sus pecados y asistido a las celebraciones litúrgicas en la catedral, y en cualquier caso sin demorarse en Compostela <sup>24</sup>. La brevedad de la permanencia en la ciudad contribuía a que su presencia por la cercanía de la catedral, junto con el hacinamiento de viviendas y de gentes, de tiendas y de obradores artesanos en torno a ella, constituyera un espectáculo impresionante, aumentándose así la sensación generalizada de multitudes que vagaban junto al santuario santiaguista. De esta manera, la población flotante quedaba absorbida en los ambientes de la ciudad, que nada, fuera de la vista de la catedral y de sus ricos cultos, ofrecía al visitante, que reemprendía el camino apenas cumplidos sus votos y satisfechas sus ansias peregrinantes.

Conocemos el cuadro vivo y pintoresco que presentaban los alrededores de la iglesia apostólica con los cambiadores de moneda, los negociantes en productos frescos, los vendedores de recuerdos, como las vieiras, y los negociantes en telas y productos exóticos, que actuaban al socaire de los viajeros jacobeos. Conocemos, también, uno de los agudos problemas que aquejaron a Santiago durante largo tiempo: la escasez de agua. Era ésta tal que los peregrinos se veían obligados a comprarla hasta para beber, no digamos para otros servicios; a menudo, acaso al compás de su mayor necesidad, los precios subían hasta obligar a los peregrinos a gastar en agua los dineros que habían previsto para comida u otros menesteres <sup>25</sup>. Solamente hacia 1120 se tomaron medidas extraordinarias para resolver esta situación, lo que se logró mediante una costosa y notable obra de ingeniería por la que se captaban aguas al Norte de la ciudad, y se conducían hasta ella, contando con un estanque regulador junto a la iglesia de San Miguel (en este tiempo a veces llamada por ello San Miguel de la Cisterna <sup>26</sup>), desde el que una ingeniosa conducción subterránea llevaba las preciadas aguas a la fuente monumental inaugurada en abril de 1123 ante la fachada Norte de la catedral <sup>27</sup>. Este hecho vuelve a ponernos en relación con otro ya mencionado: los peregrinos apenas debían alejarse de la catedral y aledaños, sin aventurarse por las calles, huertas y cuadras que ocupaban el territorio urbano de Compostela, de donde su interés por disponer de claustros y servicios en la propia catedral, que reclamados por los forasteros, acaban por construirse y ponerse a su servicio <sup>28</sup>.

---

24. *Guía* 10.

25. *Hist. Compost.* 2, 54.

26. *Cód. Calixt.* 5, 9.

27. *Cód. Calixt.* 5, 10, 5.

28. *Hist. Compost.* 3, 1.

Para la mayoría de los peregrinos lo más importante sería, como nos dicen las fuentes, la oración, la conversión, y la meditación. Las tres se hacían en la catedral; la última, sobre todo, entrando y saliendo por las distintas puertas, en las que los avezados -los otros quizás- aprendiendo de éstos- recogían múltiples lecciones: la historia de la humanidad y Redención, la misión de Cristo y el papel de Santiago en el colegio apostólico y en el reino de los cielos, la realidad futura de éste, el papel de los santos en la economía de la salvación, la llamada personal a la vida eterna, y tantos y tantos temas como, símbolos y representaciones, se ofrecían en la escultura y en la disposición arquitectónica de la catedral (por ejemplo a través de las dedicaciones de capillas y altares). Lectura para nosotros compleja (en la que hay que entrar casi siempre de la mano de los estudiosos), pero que entonces, cuando la aprehensión de lo escrito era tan poco general, resultaba más comprensible y común de lo que imaginamos. Dentro de la iglesia, los cantos en común, las súplicas privadas (para las que Gelmírez tuvo la idea de disponer de un rincón recogido), las últimas penitencias, consumían el poco tiempo de que disponían los peregrinos.

Finalmente, quiero decirles que no tenemos información sobre el urbanismo compostelano de aquella época. Siendo la catedral el centro y eje cultural, artístico, cultural, económico, industrial y comercial de la ciudad, todas las noticias se refieren a ella. Como ya señalé antes, la vida ciudadana se hacinaba en torno a la iglesia, y en todo caso a las dos o tres rúas que conducían desde el exterior hasta ella. Incluso las edificaciones comunitarias, como el edificio de la Canónica (en que, al menos en teoría, llevaban vida en común los 72 canónigos compostelanos, y probablemente otras gentes dependientes) se marcaban por su tamaño relativo, no por sus condiciones arquitectónicas o estéticas: solo la iglesia del apóstol "situada en el centro de la ciudad, resplandece como corresponde a su tesoro", según dice la *Guía*, que llevada de su entusiasmo ante tan magnífica construcción, joya de su tiempo, y del nuestro, añade: "quien recorre las galerías del triforio, si ha subido con tristeza en su corazón, contemplada la belleza perfecta del templo, marcha consolado y con el corazón henchido de gozo". También de estos silencios emerge un diseño acorde con el ambiente general ascético y trascendente de la peregrinación: el templo de Santiago, que encierra el más grande tesoro, es el único objetivo, la única realidad digna de considerar, a la que todo lo demás sirve, y está como sometido, de la misma manera que todas las devociones a los santos venerados por el camino<sup>29</sup> quedan sometidos y organizados en función de un mayor provecho de la peregrinación compostelana.

#### CAMINO Y SANTIAGO

Existe una desproporción flagrante entre la importancia atribuida al Camino y la concedida a Compostela en las fuentes. Ésta reside fundamentalmente, como hemos visto, en la propia iglesia de Santiago, en el depósito del tesoro celestial recibido graciosa e inmerecidamente por los gallegos. El camino como realidad material, y sobre todo como itinerario espiritual, es mucho más trascendente. Se descubre así, en los entresijos y supuestos de la literatura del siglo XII, una visión

---

29. *Guía* 7.

peculiar de la peregrinación. Con su exigencia de conversión, con las nuevas dimensiones que aporta al individuo, en el plano personal y el social, la peregrinación es un proceso espiritual en involución, cerrado en sí mismo. Los peregrinos que llegan milagrosamente a Santiago después de muertos <sup>30</sup> reciben esta recompensa singular, porque ya habían realizado su peregrinación. En efecto, entiendo que la de Santiago se ha planteado pronto de manera tan íntima y revolucionaria en los espíritus que no se sentía necesario alcanzar la basílica y sepulcro de Santiago para ser en verdad peregrino jacobita: la disposición de ánimo, la conversión, la iniciación de la marcha, se cerraban y remataban en sí mismas, como peregrinación suficiente. Llegar a Santiago era a menudo más una recompensa a los devotos por su peregrinar, que la culminación imprescindible de la marcha y devoción. En tal disposición de ánimo y con estos supuestos, ya no puede sorprendernos que Compostela ocupe a fin de cuentas tan poco espacio en los relatos de peregrinación y en la vida de los peregrinos del siglo XII. La peregrinación consiste en el camino y el caminar, y la meta es sólo un momento de la ruta, ni el mayor ni el más importante. Quien muere o ha de regresar antes de finalizar el viaje por grave enfermedad es tan peregrino jacobeo como el que tuvo la dicha de ver la iglesia gloriosa y derramar sus lágrimas ante el santo altar.

En cada una de las narraciones y noticias que nos brindan el *Códice Calixtino* y la *Historia Compostelana*, como fruto de la mentalidad de aquella época descubrimos una especie de obsesión por poner en camino de Compostela (o verlas ya en Santiago) a todas las gentes del mundo <sup>31</sup>. Cometeríamos un error si aceptáramos sin más críticas todas esas presencias en Compostela; pero incurriríamos en error parecido si no cayéramos en la cuenta de que tales menciones predicán una importante llamada universal, no tanto a la marcha material hacia Compostela, como a la conversión general que anuncia, prevé, realiza y completa la peregrinación. Pues ésta, con su conversión radical personal y social, se constituye en un medio singular en este siglo de llevar a cabo el ideal cristiano del hombre nuevo. Y si la peregrinación se comprende para alcanzar un punto tan remoto como Compostela, a través de tantos trabajos y fatigas, y a lo largo de tanto tiempo como requiere este viaje al fin del mundo, el devoto encuentra ocasiones más que sobradas para afianzar y asentar, enraizar y multiplicar las virtudes que se han instalado en él desde el momento de la conversión. Lejos de ser una pasiva realización de la vida cristiana, la peregrinación supone una actitud militante, activa, dinámica, que permitió su emparejamiento con el espíritu de las cruzadas primero (testigo la leyenda de Carlomagno) y con el espíritu de los caballeros y monjes cristianos después <sup>32</sup>.

Querría también yo participar de las buenas virtudes del peregrino a Santiago y haberme mostrado generoso y caritativo con Ustedes. Espero que estas palabras hayan sido como un encuadre, no una explicación, para comprender el carácter de peregrinación a lo largo del Camino de

---

30. *Cód. Calixt.* 2, 6, 12.

31. A menudo en enumeraciones como la del *Cód. Calixt.* 1, 17 de neto carácter geográfico, siguiendo pautas de relaciones eruditas de pueblos de todos los rincones de la tierra.

32. Testigo el *Códice Calixtino*, sobre todo I.

Santiago y en Santiago mismo, para lo que he utilizado en exclusiva la literatura clerical. Es preciso llegar al siglo XIII, y sobre todo al XIV, para descubrir el impacto íntimo de la presencia viva, real de Santiago y su peregrinaje, lejos de una literatura en exceso normativa, moralizadora, ejemplar y edificante, como la que hemos recorrido. La literatura popular nos entregará el frescor de los sentimientos, los desgarros del corazón y el bálsamo de la espiritualidad, las ilusiones y esperanzas, las tristuras y desengaños de los peregrinos. Por hoy, ya basta, pues como huésped malvado en el viejo camino de Santiago, he robado su tiempo y abusado de su confianza, alargándome más allá de lo debido.



LÁMINA III. Silos, Claustro del monasterio



LÁMINA IV. Santiago, Catedral, *Tumbo A*



14

**PEREGRINACIONES A SANTIAGO Y *LIBER SANCTI IACOBI***

**Leído en Roncesvalles en enero de 1993, dentro de unas Jornadas de la Asociación  
Europea de Periodistas. Inédito**

No sabemos en qué condiciones ni por qué caminos se difundió la noticia del descubrimiento de la tumba del apóstol Santiago en Galicia, en torno a 830. También ignoramos qué razones o motivos actuaron para que se atribuyera tanta relevancia a este hallazgo, del que desconocemos los criterios en que se basaron los descubridores para proceder a tal identificación.

Pero el caso es que, supuestas las deficiencias en comunicaciones y el alejamiento casi total en que se encontraba la Península después de la invasión árabe, resulta sorprendente documentar cómo en el invierno de 950 peregrinaba a Compostela un obispo de Le Puy, Godescalco; hay testimonios también de peregrinos catalanes en 1023, sobre 1060 el obispo de Maguncia, y poco después otro de Lincolnshire. Al tiempo que parecen empezar a abundar los peregrinos observamos en la documentación leonesa, y de algunas regiones de Galicia, un cambio significativo: empieza a aparecer tímida pero progresivamente la mención del camino que lleva a Santiago. Pero ya desde casi mediado el siglo X, cuando se describe quiénes serán los beneficiarios de las caridades de ciertas instituciones o donaciones, al lado de "pobres, menesterosos, y enfermos" comienzan a aparecer los "peregrinos", esto es, "viajeros que vienen de otras partes", no siempre identificables con peregrinos a Santiago, pero al menos índice de que las rutas comenzaban a ser recorridas por diversas gentes, muchas de las cuales marchaban a Compostela.

Es, sin embargo, en el siglo XI cuando el movimiento peregrinatorio comienza a mostrarse arrollador. ¿Por qué? No es fácil conectar la peregrinación a Santiago con la obsesión por el origen apostólico de las distintas iglesias, que produce un movimiento singular de reliquias y leyendas en Fancia en el siglo XI (Eutropio en Saintes, Dionisio en París, Frontón en Périgueux, Marcial en Limoges, sin olvidar a san Juan Bautista en Angely, o la Magdalena en Vézelay). Más bien al contrario, toda esta floración de discípulos del Señor se abre paso gracias a los nuevos sentimientos que engendraban las peregrinaciones a Santiago, no sólo apóstol, sino también protomártir apostólico.

Las peregrinaciones a lugares santos se convierten en un fenómeno frecuente por esta época, cuando nuevas condiciones de vida incitan a las gentes a desplazarse y viajar con los más diversos motivos, entre los cuales aparece el viaje devocional, para sentirse cerca de aquellos santos cuya virtud y poder acreditan que se encuentran cercanos a Dios, y de los que son de esperar, por tanto, milagros y ayudas de toda clase.

Recordemos que las peregrinaciones no siempre las realizan personas aisladas: generalmente se viaja en grupos más o menos numerosos, generalmente vecinos o familiares; pero comienzan a aparecer conjuntos muy numerosos, como la célebre peregrinación de Lieja que llevó a Compostela a más de 200 devotos en 1065; en 1095 el arzobispo de Lyon viene en compañía de no pocos diocesanos. Como carecemos de documentación (en parte, pero también de estudios sis-

temáticos) que nos descubran, con nuevos métodos, la afluencia de peregrinos a Santiago desde el siglo XI por lo menos, operamos en este terreno por noticias inconexas y de desigual valor.

Pero contamos con unos hechos significativos: el rey Ramiro II de León, el primero, otorga un documento, conservado, por el que exime del pago del peaje a quienes vayan en viaje devoto a Compostela. Otro tanto hace, por lo que se refiere al reino de Navarra (y a sus importantes pasos) el rey Sancho poco después. Y posteriormente Sancho el Mayor en Navarra se preocupa de restaurar los caminos seguidos por los peregrinos, en tanto que Alfonso VI de León, desde casi los comienzos de su reinado, y como una de las grandes realizaciones de éste, reconstruye, o construye de nueva planta, puentes que a lo largo del camino facilitarían el paso de los peregrinos jacobitas.

En función de este camino, que no pasa de ser el más frecuentado por los viajeros que iban al Oeste, a base de antiguas calzadas romanas, de vías secundarias romanas, y de caminos nuevamente construidos o ampliados (como es el caso entre Astorga y Portomarín, Lugo), por los 70 del siglo XI se acomete la construcción de la catedral de Jaca y de la de Santiago, casi el principio y el fin del camino hispano a Compostela. Y enseguida se inicia la antigua catedral de Pamplona, quizás porque el paso por Roncesvalles comenzaba a ser tan frecuentado como había sido en un principio la ruta del Somport. Estos hechos, así como la instalación de una red de albergues y hospitales, donde se acogía caritativamente al peregrino (instituciones que se desarrollan por este tiempo: en 1050 el rey García de Nájera funda un hospital en Irache y así magnates y gentes de iglesia hacen sin cesar), conforman lo que será llamado el Camino de Santiago, no como única vía de acceso desde los Pirineos a Compostela, pero como la más frecuentada por cuanto disponía de mejores y más seguros medios para facilitar en lo posible el duro y penoso viaje.

Aunque quisiéramos atribuir a un hecho devocional la actitud constructiva y benefactora de los reyes de Navarra y de León, no podemos excluir, para justificar los cuantiosos gastos o pérdida de ingresos que exigían, un interés complementario de carácter comercial y económico: los viajeros representaban una fuente de riqueza que imponía la mejora de la infraestructura. Cuando Sancho Ramírez en 1090, contra viento y marea, decide convertir la insignificante aldea de Lizarra en una próspera colonia franca, Estella, que será etapa fundamental en el camino navarro, otorga a San Juan de la Peña ciertos derechos sobre ella, indicio de la rentabilidad que se esperaba obtener, junto con otras ventajas, de aquel nuevo centro comercial y asistencial.

La frecuencia de viajeros, sobre todo veraniegos, impuso también en Santiago la construcción de servicios y mejoras en la atención de los peregrinos, a los cuales no parece haberse prestado demasiada atención en los primeros tiempos, al menos desde el punto de vista de las autoridades eclesiásticas. Quizá fueron las obras de la catedral las que dieron en Santiago conciencia clara de la importancia y posibilidades de la asistencia masiva de peregrinos. Los cuantiosos gastos, pero también los modos nuevos, que los artistas contratados, casi todos extranjeros, imponían, hicieron que la actitud del clero compostelano cambiara, y que se iniciara desde casi mediados del siglo XII un proceso de preocupación por los peregrinos, que tampoco duró siempre, por lo demás.

En 1100 inicia su pontificado el obispo Diego Gelmírez, “catapulta de Santiago” como lo ha denominado gráficamente Fletcher. Desde el comienzo se propone unos objetivos de ámbito local y otros de carácter universal. Entre los primeros está la finalización de las obras de la catedral, y luego, cuando se inicia la crisis económica hacia 1120, la incitación a que prestaran apoyos especiales a Santiago los reyes y magnates; quizás entre estos objetivos locales habríamos de computar la ambición de la dignidad arzobispal para la sede jacobea, que se consigue en 1121. Entre los objetivos de más largo alcance figura la nunca confesada (había habido una desagradable experiencia con el obispo Cresconio en el concilio de Reims de 1047) pero no menos deseada, exaltación de Santiago como patriarcado occidental, lo que pondría a Compostela a par de Roma (con una pequeña diferencia, que se veía por supuesto insalvable), y le daría preeminencia como sede apostólica (por sólo poseer el cuerpo de un apóstol) sobre todas las restantes iglesias de Hispania en primer lugar, y del resto del Occidente después.

En función de estos objetivos, y basándose sin duda en la afluencia incesante de peregrinos “de los cuatro confines del orbe” (como se dice entonces), se procura convertir al apóstol Santiago en un protector universal (cambiando así la primera devoción jacobea, en que se presentaba a éste como defensor y patrono de las gentes de Hispania), en taumaturgo sin paralelos ya en cuanto una de las tres columnas de la Iglesia, en padre de todos los fieles. Para alcanzar este objetivo no se descubre otro camino más eficaz que el literario.

Sólo por medio de libros que puedan circular y llegar a los más diversos ambientes, con la autoridad que a la sazón posee el texto escrito, se alcanzará esta meta. No sabemos si se debe a Gelmírez la idea de este modo definitivo de exaltar el culto y la devoción de Santiago como camino para obtener el máximo poder y prestigio en su iglesia compostelana; acaso sobrevino la idea, ya utilizada en otros lugares, aunque menos ambiciosamente, cuando los problemas económicos bloquearon, o redujeron, el ritmo de continuación de las obras de la catedral. En todo caso, hacia 1125 o 1130, alguien se puso a la obra para labrar un monumento jacobeo que difundir por el mundo cultivado para lograr efectos mayúsculos. Así surgió, según podemos conjeturar, la primera versión de la obra que ahora recibe el nombre de *Liber sancti Iacobi*.

Cinco libros, presentados como independientes (se les llama “códices”) constituyen esta vasta y singular producción, en su forma final, que debió rematarse entre 1150 y 1160. Pero todavía se puede descubrir la existencia de un primer núcleo, formado por los dos primeros libros, que constituyeron quizás el primer momento de la ambiciosa obra. Recibió el nombre de *Jacobus*, esto es, “Santiago”. El libro II es un libro de Milagros, como eran entonces frecuentes y casi impresionables en los grandes santuarios: 22 milagros de Santiago se recogen aquí, con unas características peculiares: en primer lugar, la obsesión por la universalidad taumátúrgica, para mostrar que la invocación a Santiago llevaba aparejada su intervención, no como era habitual en su propio santuario, o junto a él, sino en cualquier rincón del orbe, sobre todo el que representaban realmente los peregrinos llegados a Santiago (Borgoña, Lorena, Aquitania, Italia, Cataluña, así como los alrededores de Santiago): y en segundo lugar, el arco cronológico de los milagros que lleva excepcionalmente desde tiempos anteriores a 1050 a una frecuencia constante en la época de la organización del Libro; los milagros se presentan en una continuidad significativa hasta los tiempos presentes.

Los libros de milagros buscaban en primer término acrecentar la devoción individual. En honor de Santiago era necesario llegar más allá y constituir unos textos orientados al culto público, oficial, a formar una verdadera liturgia compostelana. Sólo así se rendía el debido homenaje al apóstol. Los Milagros de Santiago, cuidadosamente seleccionados entre los muchos registrados ya entonces, no se destinan sólo a la edificación privada y al progreso de la devoción al santo, sino que se orientan a una lectura paralitúrgica.

Se complementa así, con este sesgo, lo que, por razón de dignidad, integra el libro I de la compilación. Este extenso libro contiene no sólo los textos litúrgicos (incluso musicados) de las Horas y la Misa para las dos fiestas de Santiago (25 de julio y 30 de diciembre), sino para sus vísperas y todos los días de las octavas respectivas. Junto a estos textos litúrgicos contiene una colección de sermones de los cuales unos tomados de la antigua tradición de la Iglesia (piezas auténticas de Jerónimo, Agustín, Gregorio Magno o Beda) y otros creados exprofeso en Compostela.

Con estos dos libros, el litúrgico y el de los milagros, se crea una nueva manera de tratar el tema del culto y la devoción oficial en la iglesia compostelana, y en muchos otros ambientes, que luego actuarían de caja de resonancia en favor de la peregrinación, y del prestigio de Santiago. Así surge el *Jacobus*, quizás ultimado hacia 1140, núcleo del *Liber* posterior.

Pero esta obra se reconoce pronto como insuficiente. El hecho de que el libro de los Milagros hiciera tanto hincapié en la universalidad de la protección de Santiago descubrió aún más la necesidad de justificar la presencia de sus reliquias en Compostela, sabiéndose con toda certeza, como indican los Hechos de los Apóstoles, que había sido martirizado y enterrado en Jerusalén. Así, se añade poco después al núcleo primero un pequeño libro III que reúne fundamentalmente los textos que explican la traslación providencial de Santiago a Galicia.

Por los años en torno a 1120-1130 se compone un curioso texto, no sabemos bien dónde ni por quién, en que se narran unas expediciones de Carlomagno a Hispania, causadas por una visión celestial en que Santiago se le aparece y le ordena liberar su camino y sepulcro, que yacían abandonados y sometidos a la paganía y a los mahometanos. Los caudillos y los ejércitos de Carlomagno aparecen aquí peleando denodadamente contra los musulmanes, y haciendo realidad la doctrina, que entonces se predicaba, de que la muerte en combate con el Islam, la Cruzada, obraba como verdadero martirio. Carlomagno se presenta en esta Historia, atribuida a Turpín, arzobispo de Reims, como fundador de la basílica jacobea, y como liberador del camino, por el que "circularán muchedumbres de que es símbolo el camino de estrellas, siguiendo el ejemplo del emperador y hasta el fin de los tiempos" —según dice el propio apóstol en su visión— al mismo tiempo que otorga enormes privilegios a la sede compostelana. Esta historia, en que por primera vez se da una curiosa mezcla de leyendas populares, semejantes a las de la *Chanson de Roland*, e invenciones clericales, tuvo un éxito enorme, porque llegó a considerarse verdaderamente histórica y auténticamente carolingia: tanto más cuanto comenzó a circular en unos decenios en que toda Europa se encontraba sumida en una exaltación de la épica por un lado y en unos curiosos movimientos a favor de la canonización de Carlomagno (que tuvo lugar en 1165), por otro.

La vinculación directa del descubrimiento del sepulcro de Santiago con Carlomagno comenzaba entonces a abrirse paso en Compostela (quizás para exaltar más todavía sus orígenes). Los más antiguos testimonios de esta manera de ver, evitada con atención aún en un famoso documento de 1077, se sitúan a comienzos del siglo XII. Pero pronto adquirió una fuerza inmensa. Por ello se tuvo la idea de incluir esta Historia en el *Liber sancti Iacobi*, constituyendo su libro IV.

Cuando se tomó la decisión de aumentar el *Jacobus*, ya previamente alargado, con la inclusión de la Historia de Turpín, debió parecer evidente la necesidad de completar el conjunto con otro texto, que ahora constituye el libro V, llamado en nuestros días Guía del Peregrino. El libro, ateniéndose a estos supuestos, pero con arranque y viveza propios, responde a la doble necesidad de ilustrar el camino de los peregrinos y la iglesia de Santiago. Este libro está muy estrechamente relacionado con la Historia de Turpín, en estilo y hasta en expresiones. Pero, de paso, el autor de este libro se cuidó de crear un ambiente sutil de propaganda jacobea: en efecto, el itinerario que pudiéramos denominar geográfico a Compostela está doblado por otro itinerario espiritual, en que se indican todos los santuarios que el peregrino encuentra en el camino; pero lejos de entrar en competencia con ellos, como era habitual, procurando desprestigiarlos de algún modo (existen bastantes ejemplos de esta dialéctica, incluso dentro del *Liber*, en que se contempla una tensión entre la devoción de san Martín de Tours y Santiago, con ventaja de este último) se incita a los peregrinos a que los visiten, sometiendo todos estos santuarios de alguna manera al gran objetivo de la peregrinación jacobea, Santiago mismo.

Así se conformó, hacia 1160, la preciosa compilación del *Liber sancti Iacobi*, cuyo primer y más elaborado ejemplar (sin ser verdadera obra de lujo) fue depositado en la Catedral de Santiago hacia 1160-1170, donde todavía se conserva: es el llamado *Códice Calixtino*, del que se han sacado no pocas copias a lo largo de la Edad Media, y que sigue siendo objeto de estudio y veneración en nuestro tiempo. Y se llama Calixtino porque el amañador de toda la compilación se ocultó a nuestra vista haciéndose pasar por el papa Calixto II, tío de Alfonso VII de León, buen amigo de Gelmírez y de Santiago (lo que significa que el título de Calixtino podrá darse al entero *Liber sancti Iacobi*). Al papa se atribuyen buena parte de los textos contenidos en la compilación, así como las disposiciones y recomendaciones de todo tipo que la salpican, orientadas a salvaguardar la calidad, exactitud y valor de las narraciones y materiales ensamblados en el *Liber*. Pero el fingido autor, el papa Calixto, había muerto en 1125, Alfonso VII en 1135, Gelmírez en 1140, cuando todavía se trabajaba en nuestra obra.

¿Quién pudo ser su autor? Las conjeturas se suceden no sólo en cuanto al nombre (un personaje, Aymerico Picaud, acaso contemporáneo, amigo o consocio del autor, se tiene a menudo por responsable de esta obra), sino también respecto a su condición. Para algunos investigadores se trataría de un clérigo francés, acaso un monje de Cluny; para otros un clérigo francés cercano a Vézelay (de aquí Aymerico Picaud); para otros un clérigo, francés de origen, afincado en Compostela. En todo caso, son innegables relaciones y dependencias con los ambientes y los problemas más característicos del mundo franco de entonces.

Aunque el problema de la autoría sería importante, hay que afirmar que no es trascendente. Acaso algún día se pueda descubrir, o acertar con la verdadera personalidad del autor. En todo caso, era alguien que se presentaba continuamente como francés, escribiendo para franceses, aunque a menudo, séalo o no, se traiciona dejando escapar pequeños detalles que se contradicen con estos puntos de vista. Podemos dejarlo descansar.

El *Liber*, eso sí puede decirse contra muchas doctrinas recibidas a fines del siglo pasado, desde que comenzaron a ser estudiados sus problemas, no está concebido ni ejecutado con la mirada puesta sólo en la propaganda de la peregrinación. Su objetivo es más bien el culto de Santiago, y la exaltación de su iglesia, por todos los medios concebibles en su tiempo, entre los que figura la idea de cruzada y de regeneración espiritual de la Iglesia. Entre estos medios estaba, naturalmente, el aumento de los devotos, en este caso en su mayor parte peregrinos. Pero, dígase lo que se quiera, hasta mediado el siglo XII, la atención que se prestaba a los peregrinos en Santiago era más bien escasa. Si, como ya he dicho, los reyes y nobles se preocuparon por ellos, fue en buena parte por lo que comportaban de flujo económico, creciente. Pero en Santiago o esto se notaba menos, lo que es difícil de creer, o reportaba menos beneficios, quizás todo absorbido por los costes inmensos de las obras que se ejecutaban sin cesar.

De todos modos, *Liber sancti Iacobi* y peregrinaciones se sueldan fuertemente en el siglo XII, en torno a Santiago. Y siguen siendo para nosotros un espejo en que estudiar, a veces de rebote, las preocupaciones y la mentalidad de los clérigos compostelanos, en cuyo medio, por lo menos, se hizo la gran obra de Santiago y su culto.



15

LA ESPIRITUALIDAD DE LA PEREGRINACIÓN EN EL SIGLO XII

Conferencia de Clausura del Congreso "Cluny y el Camino de Santiago en España en los siglos XI-XII", León 1993. Inédita

Más de una vez se ha notado que desde tiempos muy antiguos se peregrinaba a Santiago *orationis/ deuotionis causa*. Esta condensada expresión contenía mucha carga espiritual, toda vez que implicaba la existencia y reconocimiento de un santo patrono, al que se acudía porque en él se confiaba triplemente: lo primero, como accesible respecto a sus devotos, y como inmediato a Dios; lo segundo, por la realidad y seguridad con que se abordaba la oración, fiados de la frase evangélica "Pedid y se os dará"<sup>1</sup>; lo tercero, por el hondo reconocimiento del poder casi ilimitado de intervención de los santos cerca de la Divinidad.

Para encomendarse a un santo y ganarlo como patrono nada mejor que entrar en contacto con él allí donde se guardaba su cuerpo, en su sepulcro. Ante todo, porque su cuerpo era un primer lazo de unión con los hombres; luego, porque sus restos, santificados, gozaban de indudable preeminencia desde el momento en que el alma entraba en contacto estrecho con Dios. Esta actitud reverencial no debía ser superficial y pasajera, y se aceptaba como moneda corriente, como deja ver el hecho de que se entendieran, y esperaran, las reacciones contra quienes ofendieran tal aprecio y respeto: a menudo el propio santo, si se sentía engañado por el falso interés de sus romeros, u objeto de menosprecio por parte de los fieles, se desquitaba de la impertinencia de éstos infligiéndoles duros castigos. Importaba mucho en la Edad Media procurarse estas ayudas sobrenaturales si se sentía el devoto agobiado por problemas de alma o de cuerpo, o en graves dificultades de tipo social o económico, propias o de sus allegados.

La figura y personalidad del santo objeto de devoción no debe tenerse por indiferente a los efectos de mediación ante Dios, comprendido como motor y causa continua e inmediata de todo el universo y del acontecer humano. Pues cuanto más cercano se encuentre el santo a Dios, tanto más fácil le será solicitar beneficios en favor de sus devotos. Y por la misma razón, tanto más rápida y resueltamente los obtendrá de Dios. Ahora bien, ¿cómo adquirir la certeza de este poder omnímodo, o casi total, de un santo? Presunciones ya hay cuando se trata de un apóstol, por la cercanía en su vida mortal a Cristo y por el papel que luego desempeñaron por mandato de éste en la Iglesia; para otros, y en todo caso, la piedra de contraste son los milagros por él realizados, que hablan al mismo tiempo del poder de Dios y del poder reflejo del santo intercesor.

La búsqueda del sepulcro, u otros lugares sacralizados por el propio santo, dio lugar a romerías y peregrinaciones desde la Alta Edad Media, singularmente desde el siglo XI, al otorgar valores religiosos a la movilidad e inquietud características de este tiempo. Se distinguen así dos singulares muestras de devoción, de las cuales las peregrinaciones comportan un importante elemen-

---

1. Mat 7,7.

to característico: la realización de un caminar lejano. Habré, pues, de referirme a este segundo caso ya que hablo de las peregrinaciones *ad limina beati Iacobi* <sup>2</sup>.

Las peregrinaciones jacobeanas revisten dos formas precisas: la devocional y la penitencial. Esta segunda, como veremos, tiende a sustituir en todo o en parte a la primera. La penitencial se debía singularmente a la redención de votos o delitos, que se satisfacen públicamente mediante la propia peregrinación del responsable; pero puede ocurrir que, en virtud del principio de la comunión de los santos, alguien emprenda la peregrinación en lugar de otro para satisfacer por él, sea primero por caridad o compromiso, sea luego en virtud de mandatos que se llevan a efecto mediante pagos o retribuciones. A partir del siglo XIII esta peregrinación penitencial llegó incluso a secularizarse, volviéndose obligatoria en virtud de penas impuestas por la autoridad judicial correspondiente. Veremos cómo en el intento de convertir la peregrinación en un medio de santificación total y programada, la peregrinación penitencial se entenderá como la que se emprende para purgar los propios pecados y obtener su remisión, que se conseguirá con la penitencia, o, mejor aún, por los buenos oficios de Santiago <sup>3</sup>.

Cuando en el siglo XII se inician movimientos de renovación de la vida eclesiástica, se descubre que las peregrinaciones como solo acto devocional no satisfacen del todo las exigencias requeridas por la nueva espiritualidad; o dicho de otra manera, se buscan las maneras de infundir nuevo espíritu a la realidad, entonces ya amplia e importante, del gran número de peregrinos que viaja a Compostela, y a otros grandes centros cristianos.

A través de los textos compostelanos, incluidos en el Códice Calixtino <sup>4</sup>, muchos de los cua-

2. Sobre el tema de las peregrinaciones jacobeanas en particular y sus distintas formas, con amplia documentación, todavía no superada en conjunto, remito a Vázquez de Parga-Lacarra-Uría, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid 1948, con reimpressiones en Oviedo en 1981 y Pamplona 1992. Sobre una clasificación de las peregrinaciones, recogida en las Siete Partidas de Alfonso X véase R. Plötz, "Pèlerins et pèlerinages hier et aujourd'hui", *Les Chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle*, Strasbourg 1989 (Conseil de l'Europe, Patrimoine architectural. Rapports n° 16), 105 ss.

3. *Qui digne et munde oracionis causa ad beati Iacobi altare uenerandum in Gallecia ierit, si uere penitens fuerit, delictorum suorum absolutionem ab apostolo ueniamque a domino impetrabit*: CC fol. 79 = Whitehill 150. Llamo la atención sobre esta afirmación, que no deja de plantear problemas importantes respecto a este perdón de los pecados otorgado directamente por el apóstol. En la misma línea aparece el milagro II, también referido a Santiago: *quisquis uere penitens fuerit et de longinquis horis ueniam a domino et auxilia beati Iacobi postulanda in Gallecia toto corde pecierit, proculdubio delictorum eius chryrographum deletum in eum erit*: CC fol. 142, Whitehill 268. Obsérvese atentamente que aquí, como en otros pasajes, *penitens* parece sólo aludir a la contrición acompañada del propósito de enmienda y satisfacción.

4. Es bien sabido que bajo esta denominación se viene señalando desde hace mucho tiempo un códice de contenido estrictamente jacobeano, quizás ultimado hacia 1160 en su forma actual; al contenido suele denominársele *Liber sancti Iacobi*, o mejor sería *Jacobus*, que es la denominación que por lo menos para la primera parte (libro litúrgico y libro de milagros) le da el propio compilador. Se trata de un excelente manuscrito, conservado siempre en la catedral de Santiago, constituido por 225 folios (que en su caso citaremos como CC, seguido de la indicación del folio). La única edición, por lo demás casi inaccesible, es la de W. M. Whitehill, *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago 1944 (que citaremos siempre bajo la referencia Whitehill, seguida de la página). Como se sabe, hay una traducción de A. Moralejo-C. Torres-J. Feo, con este mismo título, cuya primera edición es de 1951, y la segunda de 1992. K. Herbers, *Der Jakobsweg*, Tübingen 1986, 57-162, ha hecho una amplia selección y traducción de algunas de las piezas que nos interesan aquí (me refiero en concreto a extensos pasajes del sermón *Veneranda dies*, sobre el que trato luego).

les generados en la propia Compostela <sup>5</sup>, se observa cómo hacia mediados del siglo XII se hacen esfuerzos por diseñar una nueva manera de entender y practicar la peregrinación jacobea, a fin de aprovecharla para la mejor restauración de la vida de los cristianos, tanto en el plano personal como en el social, y en éste con atención particular al estamento clerical en todos sus niveles y al funcionamiento mismo de la Iglesia <sup>6</sup>. Pieza importantísima en este aspecto es el sermón *Veneranda dies*, que más de una vez he señalado como uno de los núcleos que buscan respuesta a la mayor parte de los temas que se tratan en el Códice Calixtino. Ello no quiere decir que en otros textos no se hagan observaciones valiosas sobre la peregrinación, aunque en ningún caso tan sistemáticas como en éste. Habré de hacer algunas precisiones previas sobre dicho sermón.

La obrilla se caracteriza por unos rasgos peculiares. Desde el punto de vista literario aparece como una curiosa mezcla entre sermón laudatorio, y sermón declarativo, a juzgar por dos extensísimos excursos es que se trata de los peregrinos, y de sus riesgos en forma de los fraudes y engaños a que se ven sometidos. Como *laudatio* ofrece una semblanza, extensa y probada, de Santiago, sus cualidades, y su relación con Compostela; la parte declarativa y sus excursos describen profusamente los rasgos característicos de la peregrinación compostelana <sup>7</sup>, como singular muestra de devoción y recompensa al apóstol, en una doble perspectiva, la de los peregrinos y su adecuada actitud espiritual, y la de los peligros a que se ven sometidos por la malicia, minuciosamente tratada y censurada, de muchos de los que entran en contacto con ellos y que, en lugar de acogerlos con benevolencia y justeza por amor al apóstol, los maltratan y abusan de ellos llevados de sus bajas ambiciones.

Si se pregunta por el responsable de este sermón, podemos de su forma y contenido deducir algunos detalles interesantes, aunque no resuelvan el problema. En primer lugar, conoce muy bien los azares de los peregrinos, acaso por propia experiencia, aunque no son de excluir informacio-

5. Aunque esta atribución sigue chocando con las opiniones de quienes ven (o pretenden ver) el CC como obra unitaria de un escritor francés, pienso que en el CC se nos conservan innúmeras piezas tomadas con gran habilidad por el compilador de muy diversas fuentes, como dejan ver cada vez más los distintos estudios que se vienen haciendo sobre partes concretas del CC. A este respecto véase Díaz y Díaz (García Piñeiro-Oro Trigo), *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago de Compostela*, Santiago 1988, 103-110; a propósito de ciertos pasajes de la parte litúrgica, véase ahora mismo E. Temperán Villaverde, "El libro primero del Códice Calixtino de la Catedral de Santiago de Compostela. ¿Un propio de la Iglesia compostelana en el siglo XII?", *Compostellanum*, 37 (1992) 63-150.

6. Sobre este proceso y el papel que se quiere hacer desempeñar a las peregrinaciones compostelanas, véase K. Herbers, *Der Jakobuskult des 12. Jahrhunderts und der "liber sancti Iacobi"*, Wiesbaden 1984, 164 ss. Pueden verse además mis notas "Interprétations du pèlerinage jacobéen", *Les traces du pèlerinage à Saint-Jacques-de Compostelle dans la culture européenne*, Strasbourg 1992 (Conseil de l'Europe, Patrimoine Culturel, n° 20), 3-7.

7. Muy importante es la visión que a este respecto ofrece otro sermón, el *Adest* (I, 7, CC fol. 43 = Whitehill 84) donde se presenta la peregrinación como uno de los frutos de gloria de Santiago: *fructus beati Iacobi diu permanebit quia in eternum cum deo permanebit. Et tot sunt fructus quot de longinquis cosmi climatibus usque ad Galleciam fessis corporibus nimisque laboribus iter eius perficiunt, illius sacra basilice limina osculantes ac ipsius beneficia postulantes. Fructus eius usque in eternum permanebit quoniam populorum diuersa multitudo que audita eius nominis cotidiana fama innumera illius miracula uidet aut audit ac amore ipsius accepta delictorum penitencia ac eius basilicam in Gallecia oracionis causa confluit, et puro corde et opere bono redemptori Deo conuertit cum eo in celestibus uelut fructus odoriferus eternaliter proculdubio permanebit.*

nes tenidas por testigos fiables<sup>8</sup>: muestra especial inquina contra los posaderos, y cambistas; la mayor parte de las otras actividades, cuyos fraudes enumera, suele presentarlas más bien como debidas a estafadores y vividores, que a menudo suplantán a los menestrales honrados; asimismo arremete contra las autoridades locales que abusan de su poder. La obsesión por la estafa y el engaño, y en general por todas las cuestiones económicas, es notable si atendemos al vocabulario que emplea para las diversas descripciones<sup>9</sup>.

Un punto que parece de interés para definir al autor es que todavía ha de ser incluido entre aquellos que ignoran, o no hacen especial hincapié, en la doctrina de la predicación hispana de Santiago, que se abre paso diríamos oficial en Compostela sólo desde comienzos del siglo XII<sup>10</sup>. Va atribuido el sermón al papa Calixto, bajo cuyo nombre se fragua más de un tercio del contenido del *Liber sancti Iacobi*, lo que no nos aclara nada. Evidentemente es un eclesiástico, bien formado, que se maneja con cierta soltura tanto en la arquitectura del sermón como en la expresión latina, y que se encuentra empeñado en los movimientos de restauración de la vida eclesiástica. La obra debió ser compuesta hacia 1130, quizás antes, pero por el momento no contamos con elementos que apunten a ninguna data siquiera aproximada. Por su indudable importancia, que iguala la del libro V del Calixtino, la denominada Guía del Peregrino<sup>11</sup>, me centraré sobre esta obra, analizando las diversas y en general agudas interpretaciones teológicas que va a desarrollar en este intento de dotar de toda una infraestructura moral<sup>12</sup> la peregrinación a Santiago, que ya disfrutaba entonces de una notable apoyatura material en los diversos órdenes<sup>13</sup>: infraestructura viaria, red asistencial<sup>14</sup> y privilegios reales y eclesiásticos.

8. De acuerdo con las exigencias retóricas pertinentes, se aducen varios ejemplos, que se presentan como historias verdaderas, con no pocos detalles que pudiéramos decir concretos dentro de las normas de la época.

9. La gran obsesión, como veremos más adelante, se refiere a las riquezas, a su deseo y uso inmoderado, y a las exacciones de toda clase, incluso realizadas por eclesiásticos.

10. No es éste el momento de tratarlo respecto al CC; pero hay que decir, para recuerdo de los lectores, que son escasos los testimonios declarados favorables a esta cuestión. Entre los textos en que se acepta y da como normal, aludiendo incluso a relatos difundidos anteriormente, se encuentran los dos sermones (que creo estrechamente emparentados), de tipo laudatorio, que se nos presentan como capítulos del libro I.

11. Véase K. Herbers, *Der Jakobsweg*, arriba citado, 58; P. David, "Études sur le Livre de Saint Jacques attribué au pape Calixte II", *Bulletin des études portugaises*, 11 (1946) 143; J. van Herwaarden, *Op weg naar Jacobus*, Amsterdam 1992, 24.

12. Las exhortaciones morales no son exclusivas, por supuesto, de los sermones, porque aparecen incluso como remates o moralejas en las narraciones de milagros del libro II del CC, y en otros muchos lugares. Asimismo en todos los sermones que llamaremos patrísticos, para distinguirlos de los que podemos estimar compostelanos, o al menos compostelanos para la ocasión, aparecen las consabidas y esperadas amonestaciones. De todos modos, por razón de las circunstancias, me limito a tener en cuenta aquellas aplicaciones morales que se encuentran restringidas a los ámbitos más estrictos de la peregrinación y los peregrinos.

13. Me remito a la obra de Vázquez de Parga-Lacarra-Urúa mencionada en nota 2.

14. Véase ahora H. Santiago-Otero (ed.), *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, Salamanca 1992 (Actas del Congreso de León, julio 1991).

Todas las elucubraciones en torno a la peregrinación se cifran en procurar un diseño de proyecto espiritual de vida. De acuerdo con las normas de la época, este diseño se busca en dos direcciones, mediante la presentación y aclaración de los símbolos pertinentes, y por medio de consideraciones ayudadas en citas bíblicas que redundan en recomendaciones y preceptos. No cabe duda de que, en este último punto, pocas podrían ser las novedades estrechamente vinculadas con la peregrinación y el culto jacobeo, ya que la predicación moralizadora se dio siempre, sobre todo en tiempos en que se promueve una nueva evangelización<sup>15</sup>. No es, por ello, extraño que prestemos especial atención a cuanto se relaciona viva y directamente con el culto de Santiago y sus manifestaciones más peculiares<sup>16</sup>.

De todos modos, merece la pena que insistamos ahora en el hecho de que nos enfrentamos con dos modos diversos de actuación. En un primer momento, la sola devoción, que se supone alimentada por la oración, el amor a Dios y al santo, incluso la simple esperanza de obtener de él favores, puede producir efectos beneficiosos. Aunque a nosotros nos ocupará de modo preferente analizar el proyecto espiritual de vida, que resulta de una verdadera *metanoia*, conseguida con la peregrinación, bueno será que comprendamos cómo se veían las ventajas de la devoción jacobea. Quizás en ningún caso se hace tan patente como en la curiosa anáfora, de quince miembros nada menos, en que se recogen los efectos de esta veneración. Dice nuestro texto: "No hay quien pueda contar cuántos beneficios otorga el santo apóstol a los que lo invocan con corazón sincero"<sup>17</sup>. Y a continuación, significa los casos siguientes, presentados con el entusiasmo con que se enumerarían si se pusiera con cada elemento el ejemplo o prueba correspondiente: "Muchos fueron allí<sup>18</sup> necesitados que luego resultaron satisfechos; muchos enfermos luego sanos, muchos enfrentados luego amigados, muchos impíos luego piadosos, muchos lujuriosos luego castos, muchos seculares luego monjes, muchos avaros luego generosos, muchos prestamistas luego desprendidos de lo suyo, muchos soberbios luego mitigados, muchos mentirosos luego veraces, muchos que robaban lo ajeno luego dando a los pobres sus propias ropas, muchos perjuros luego legales, muchos juzgando en falso luego aseverando la verdad, muchas estériles luego preñadas, muchos perversos luego justos, por don de Dios"<sup>19</sup>. Las conversiones se sitúan en el mismo plano que las curaciones corporales, cuya enumeración suele ser un tópico en numerosas narraciones atribuidas a san-

15. Véase el texto de la nota 37 en que se resume con términos generales y tradicionales la tónica que deben observar los peregrinos.

16. Aquí es de mencionar el conjunto de trabajos que se publican bajo el título *Spiritualität des Pilgers*, Tübingen 1993 (Jacobus-Studien, 5), con colaboraciones de los propios editores, Plötz y Herbers, y de G. Muschiol y F. Rapp, entre otros que se ocupan de épocas recientes. Véase nota 39.

17. Sermón *Veneranda* CC 1, 17, fol. 79 = Whitehill, 150. *Nullus enim est qui enarrare queat quanta beneficia tribuit beatus apostolus petentibus se sincero corde.*

18. No se entienda en sentido peregrinal, sino solamente en el sentido de acudir a su sepulcro o santuario, para pedir favores al santo.

19. *Multi enim ierunt illuc pauperes qui postea efficiuntur felices, multi debiles postea sani, multi dissidentes postea concordés, multi iniqui postea pii, multi libidinosi postea casti, multi seculares postea monachi, multi auari postea largi, multi feneratorés postea sua largientes, multi superbi postea mites, multi mendaces postea ueraces, multi aliena spolia rapientes postea uestes suas pauperibus tribuentes, multi periuri postea legales, multi falsitatem iudicantes postea ueritatem asserentes, multe steriles postea parturientes, multi peruersi postea iusti deo donante efficiuntur.*

tos diversos <sup>20</sup>. Esto es, en los grandes santuarios se operan transformaciones sorprendentes gracias a la intervención del patrono, tanto en el plano corporal como en el ético: las primeras suelen adquirir pronto en la consideración de los fieles la categoría de milagros, mientras que las segundas, menos observables desde el exterior, parecen tener repercusión sólo a nivel individual, aunque luego se comprueban sus efectos en los comportamientos dignos de nota porque estas mutaciones gozaban de una superior jerarquía <sup>21</sup>.

El estudio que nos proponemos aquí, a partir de los textos compostelanos, se inscribe en otro orden de cosas. Se trata de un verdadero programa de regeneración, que debe aceptar y tomar como propio el peregrino, siendo él, y no la sola intervención del apóstol Santiago, el verdadero ejecutor y responsable del cambio, excepto por el hecho de que pueda sentirse el peregrino movido a hacerlo por el afecto y la veneración. A Santiago, y a su camino, se les atribuirá la creación del entorno y el don de la perseverancia; pero será el propio esfuerzo del devoto peregrino jacobeo el que pondrá y afirmará las bases de esta verdadera y profunda conversión personal.

A diferencia de cuanto sucede en otros casos, esta conversión se realizará no con la simple visita al santuario ni con el solo cumplimiento de los ritos prescritos por la liturgia o la devoción, sino que se llevará a cabo siguiendo un diseño de nueva vida directamente vinculado con la peregrinación. De aquí que presente diversos fundamentos y diversas fases, las cuales suponen el camino y su papel catártico e inductor.

Todo un complejo sistema entra en funcionamiento con esta finalidad de verdadera y sincera conversión. El peregrino ha de tener en cuenta que la peregrinación, como acción espiritual que emprende, tiene viejas raíces que importa recordar, que se le presentan en una serie tipológica, para extraer de cada ejemplo todos los móviles y detalles eficaces. Esta serie comporta además actitudes y circunstancias que se pueden definir diferentemente, e incluso en momentos distintos. Se parte de una situación previa, en la que hay que comenzar a actuar, y se llega, a través del pere-

---

20. Recuerdo que en el mismo sermón *Veneranda*, que venimos tomando como apoyo, se lee (CC fol. 78, Whitehill 148): *egri ueniunt et sanantur, ceci illuminantur, claudi eriguntur, muti locuntur, demoniaci liberantur, mestis consolacio datur, et quod maius est fidelium preces exaudiuntur*; casi con las mismas palabras se recoge la misma enumeración en una Antífona de Vísperas (fol. 103v; Temperán, cit. nota 5, 71). Y los ejemplos podrían multiplicarse respecto de otros santuarios.

21. De todos modos, el concepto de beneficios morales suele ser extenso, y se acredita a veces su importancia: *ecclesia... fulgore miraculorum beati Iacobi uernatur, egris enim in ea salus prestat, cecis uisus refunditur, mutorum lingua soluitur, surdis auditus panditur, claudis sana ambulacio datur, demoniacis liberacio conceditur, et quod maius est, populorum fidelium preces exaudiuntur, uota suscipiuntur, delictorum uincula resoluuntur, pulsantibus celum aperitur, mestis consolacio datur, omnesque barbare gentes omnium mundi climatum cateruatim ibi occurrunt, munera laudis domino deferentes*: CC fol. 211 = Whitehill 386-7. No puedo reprimir mi asombro por el hecho de que entre tantas maravillas como suceden en el templo compostelano, se enumere en el último lugar, y por tanto dotado de un énfasis especial, el hecho de la universalidad y volumen de las peregrinaciones jacobeanas, como si de un milagro se tratara. Por si fuera poco la gradación que establece la frase ponderativa *et quod maius est*, esta estima de las peregrinaciones subraya más el valor de las concesiones morales frente a los simples milagros físicos. Aunque la verdad es que, a fin de cuentas, no puede sorprendernos tratándose de un párrafo de la Guía (libro 5 del CC).



grinaje, a una situación en que la novedad la aporta personalmente el que ha vuelto después de haber cumplido con su devoción a Santiago. Los tipos que se proponen son presentados y explicados como peregrinos, y ya que no siempre se descubre fácilmente que hayan realizado verdaderos viajes, ha de descubrirse el nexo espiritual que baste para tomarlos como modelo.

¿Cómo entender los tipos bíblicos que se proponen a los peregrinos, y cómo ha de imitarlos y utilizarlos el que quiere incorporarse a través del hecho jacobeo al proceso de transformación cristiana del mundo en que vive? Como supuesto general que es, se partirá de la teoría de las dos vías, que distinguen las sendas que puede seguir el hombre <sup>22</sup>. Pues bien, “el camino de la peregrinación (*uia peregrinalis* <sup>23</sup>) es maravilloso pero estrecho, pues estrecho es el camino que lleva al hombre a la vida” <sup>24</sup>. De aquí se desprende que esta vía es “para los que la emprenden rectamente, carencia de vicios, mortificación de los cuerpos, exaltación de virtudes, perdón de los pecados” y más todavía “penitencia de penitentes, camino de justos, amor de santos, fe en la resurrección y recompensa de los santos”, en fin, “alejamiento del infierno, acercamiento del cielo” <sup>25</sup>. Acorde con los gustos del escritor, dado a las enumeraciones, a menudo con anáforas, a veces con epíforas (que como en este caso, pueden ser casuales, constituyendo verdaderos homóptota), en esta larga enumeración, construida en dos grupos de cuatro elementos, resumidos en un doble final, se quiere condensar el aspecto penitencial y el creativo de la lucha ascética que exige y hace imprescindible el caminar del hombre hacia el cielo y la gloria.

Pero más allá de esta ruta tópica, se propone a continuación un programa caracterizado por indicar todos los momentos y aspectos en sentido activo que genera la peregrinación (tomada como ocasión y punto de partida ascética), marcándolos con verbos que subrayan para el lector el valor positivo de su marcha peregrinante. A pesar de su longitud, merece la pena que les prestemos atención. La vía de peregrinación, es decir, el propio *iter*, mediante renunciaciones y sacrificios, sirve para trasladar el alma a regiones superiores: “Atenúa las comidas copiosas, reduce las exigencias del vientre, doma el apetito sexual, reprime los deseos carnales que militan contra el alma, purifica el espíritu, atrae al hombre a la contemplación, humilla a los presuntuosos, hace dichosos a los humildes, aprecia la pobreza, detesta la riqueza que adora la avaricia, pero gusta de aquella

22. *una ardua et angusta quae ducit ad perfectionem, altera lata et spatiosa quae ducit ad perditionem*. Sobre este tópico, que se repite a menudo en la literatura moralizante, no es menester extenderse aquí. Este pensamiento aparece con suma frecuencia en los escritores antiguos, por vía de ejemplo recuerdo Cassiano, *instituta*, PL 49, 198: *angusta namque est porta et arcta uia quae ducit ad uitam*, desarrollo frecuentísimo de Mat 7,14.

23. Este curioso adjetivo sólo aparece en el Calixtino en cuatro pasajes de este sermón, y sin valor ninguno espiritual otra vez en el sermón *Vigilie* (CC fol. 17 = Whitehill 33), que por cierto va atribuido también, como el *Veneranda*, al papa Calixto, y presenta no pocos puntos de concomitancia con el nuestro; incluso ciertos engaños a los peregrinos, aunque allí no sistematizados, se presentan casi *ipsis uerbis* que en el nuestro.

24. CC fol. 80 = Whitehill 152.

25. *Peregrinalis uia rectis est defectio uitiorum, mortificatio corporum, releuacio uirtutum, remissio peccatorum, penitencia penitentium, iter iustorum, dilectio sanctorum, fides resurrectionis et remunerationis beatorum, elongacio infernorum, propiaciatio celorum* (ibid.).

que la largueza otorga con generosidad a los necesitados, recompensa a los abstinentes y obradores del bien, no libera a los pecadores y avaros”<sup>26</sup>.

Ahora bien, se supone que los devotos necesitan un programa mucho más ajustado y si se quiere más concreto. Para ello se va a partir ahora, después de estas declaraciones generales (aplicables por lo demás a cualquier peregrinación, entre las que el autor quiere recordar, además de la jacobita, la de San Gil, la de Roma, la de Jerusalén, la de Vézelay, entre otras que menciona incidentalmente en varias ocasiones), de una serie de hechos concretos, en los que cuentan sobremañera los signos mismos de la peregrinación compostelana. Estos signos deben entenderse alegóricamente, después de que se han comprendido bien en su realidad tangible. Pero al lado de estos signos, hay que tener en cuenta, como ya he indicado, que el hecho peregrinal cuenta con ilustres antecedentes, ya que no somos nosotros los primeros que emprendemos una peregrinación.

Son dos fundamentalmente los símbolos aplicables al hecho peregrinatorio: en primer lugar, los tipos de peregrinos; en segundo lugar, los atributos del peregrino. Ya desde el Antiguo Testamento son varios los personajes que pueden presentarse como tipos, de peregrino: Adán, Abraham, Jacob, el pueblo de Israel, Cristo y los discípulos en Emmaús, pero sobre todo los apóstoles, y singularmente Santiago mismo. En la sucesiva presentación de estos tipos, el autor<sup>27</sup> adopta una técnica retórica uniforme, subrayando mediante frases paralelas<sup>28</sup> la similitud del tipo y lo prefigurado. Nos interesa aquí considerar las justificaciones por las que se explica la figura, para mejor comprender los puntos en que pone el acento. Todos estos personajes han sido peregrinos porque salieron de su tierra, con diversas misiones<sup>29</sup>: Adán del paraíso; Abraham de la tierra de sus padres; Jacob de su patria para marchar a Egipto; los israelitas de Egipto camino de la tierra de promisión; Jesucristo saliendo de Jerusalén después de su resurrección; los apóstoles de su tierra para evangelizar el mundo. Como ellos, los peregrinos cumplen una función análoga y alcanzan el mismo fin, subrayando los términos de cada comparación tipológica por el empleo de

26. *Cibaria pinguia extenuat, uentris ingluuiem cohibet, libidinem domat, carnalia desideria que militant aduersus animam comprimit; spiritum purificat, hominem ad contemplationem prouocat, sublimes humiliat, humiles beatificat; paupertatem diligit, censum quem obseruat auaritia odit sed quem dispergit egenis largitas diligit, continentes et bene operantes remunerat, peccantes et auaros in se non liberat* (CC fol. 80 = Whitehill 152). Nótese los verbos seleccionados y su distribución a efectos de obtener los grupos significativos que he señalado mediante signos de puntuación: primer grupo variado, como corresponde a los múltiples frentes en que hay que actuar (cuatro elementos, con formas en *-at*, *-et*, *-at*, *-it*; segundo grupo, logros positivos de índole superior, en cuatro miembros terminados en *-at*; tercer grupo, integrado por dos partes, una de tres miembros, terminados en *-it*, y otra de dos marcados con la desinencia *-at*). Desde ahora hay que insistir en que el autor se muestra especialmente sensible hacia los problemas que pudiéramos denominar ahora económicos y dinerarios, y hacia su repercusión en la vida social contemporánea.

27. CC fol. 80-96 = Whitehill, 140-170.

28. Van marcadas por contraposiciones como *sicut... sic / similiter /*

29. Adán: fol. 81v = Whitehill 154; Abraham: *ibid.*; Jacob: Whitehill 155; Israelitas: fol. 82-82v = Whitehill 155; Cristo: *ibid.*; el desarrollo sobre los apóstoles, y Santiago en concreto, es muy extenso con tendencia a la prolijidad.

las mismas palabras o frases equipolentes<sup>30</sup>. En virtud de estas comparaciones se exige al peregrino que confiese y haga penitencia; renuncie a sus negocios y malas costumbres; recuerde sus pecados y por ellos mantenga el dolor de corazón y el espíritu de penitencia; invoque la ayuda de los santos en medio de las tribulaciones y angustias del camino; alimente a los pobres; renuncie a su propio dinero precisamente para darlo a los necesitados. Porque no sigue al Señor el que vende cuanto tiene para emplearlo en peregrinar, sino el que entrega el producto a los pobres. Cristo entró en Jerusalén sobre un asno, no sobre caballo o mulo; pero muchos peregrinos viajan con caballos y mulos cargados con equipajes con toda clase de comodidades; Pedro fue a Roma sin dinero y descalzo, y crucificado subió al cielo; Santiago marchó peregrino por el mundo y degollado subió al paraíso: ¿cómo pueden tenerse por peregrinos los que van a su templo con todo lujo de bienes sin dar nada a los menesterosos?<sup>31</sup>.

Todo este desarrollo nos deja ver cómo se insiste en aspectos penitenciales, hasta el punto de que se recibe la impresión de que el teólogo compostelano que compone el sermón tiene interés en hacer de toda peregrinación una peregrinación penitencial<sup>32</sup>. Debe, pues, quedar en un segundo plano la simple peregrinación devocional, a la que no deja de aludirse reiteradamente, aunque no sin constantes deseos de transformación de su carácter. Por descontado, se excluye implícita pero rigurosamente el viaje por otros motivos, como el simple placer de visitar lugares extraños o lanzarse hacia lo desconocido. Pero no se acaban aquí los puntos y medios en que insiste nuestro escritor.

Un segundo punto importante nos lo brinda la interpretación alegórica de los símbolos de la peregrinación. Tiene enorme interés. Son, como es sabido, el saco, el bordón y la concha. El saco designa la generosidad en la limosna y la mortificación de la carne: su boca estrecha significa que deben llevarse pocos recursos, su piel de animal muerto señala que se debe mortificar la carne, su falta de cierre simboliza que, después de haberlo dado todo, uno debe estar dispuesto a recibir y

---

30. Adán *in huius mundi exilio mittitur et per Christi sanguinem... saluatur*; el peregrino *in peregrinatione* por sus pecados *mittitur* por su sacerdote, y por la confesión y la penitencia *saluatur*; Abraham en tierra extraña es enriquecido *prosapia sancta*, el peregrino fuera de su tierra, esto es, sus negocios terrenos, lo hará crecer el Señor *in gente ingenti angelica*; el patriarca Jacob peregrina a Egipto (que significa aflicción y tinieblas) y allí mora, así el peregrino por el recuerdo de sus pecados mora en la aflicción de su mente y en las tinieblas de la penitencia; el pueblo de Israel peregrinó de Egipto a la tierra de promisión en medio de trabajos, luchas y opresiones de malvados, del mismo modo que los peregrinos van a la tierra prometida que es la patria celeste pidiendo la ayuda de los santos en medio de los fraudes de los hospederos, las subidas y bajadas de montes, el temor a los bandidos y la ansiedad de trabajos diversos

31. En general, la tipología de Cristo y de los apóstoles, con referencia concreta pero exclusiva a Pedro y Santiago, se centra en el problema de los bienes y su distribución a los pobres, lo que comporta, naturalmente, acres censuras a la riqueza, al despilfarro, pero sobre todo a la ostentación. Hay que decir que las largas frases en que se desenvuelven estas ideas ya no presentan el paralelismo normal en la aplicación tipológica anterior. También es de advertir que en este desarrollo aparecen por vez primera varias frases bíblicas, aducidas como autoridad (CC fol. 82-82v = Whitehill 155-157).

32. Interesante en la tipología de Adán que se subraye ya esta interpretación, lo que es muy significativo de los propósitos del autor; cf. Herbers, *Jakobuskult*, cit. nota 6, 165.

dar. El bordón, una especie de tercer pie en que apoyarse, representa la fe en la Trinidad; en cuanto defensa contra lobos y perros, que ladran y devoran las ovejas respectivamente, y representan el diablo, significa una incitación a la confesión, que es escudo y protección en nombre de la Trinidad contra las ilusiones y los fantasmas diabólicos.

Mayor relieve presta el autor a la simbología de la concha jacobea que se compara con las palmas de los que retornan de la peregrinación a Jerusalén. Así como la palma significa el triunfo, la concha simboliza las buenas obras. Las dos valvas representan los dos preceptos de la caridad con que el peregrino jacobita debe guarnecer su camino: amor a Dios y al prójimo como a uno mismo, el primero marcado por la observancia de los mandamientos, el segundo por un equilibrio total con los demás. Las valvas presentan diez estrías o surcos a modo de dedos de la mano: simbolizan las buenas obras en que persevera el que luce la concha, pues con los dedos operamos cuando hacemos algo. Portar la vieira significa llevar el yugo del Señor en esta vida, o sea someterse a sus preceptos. Y así se nos dice, "si fue ladrón o ratero habrá de convertirse en generoso en limosnas; si fue despilfarrador en comedido; si avaro en generoso; si mujeriego o adúltero en casto; si borracho en abstemio"<sup>33</sup>. Una vez más, dominan las exigencias de tipo económico, lo que quizás haya que interpretar en el sentido de que una mayoría de los peregrinos eran gentes pudientes, o al menos acomodadas; sobre todo porque, en cualquier caso, su ejemplo serviría para los demás. Por demás curioso es que las exigencias rigurosas respecto a la ventaja espiritual de viajar sin dinero, o con el necesario para practicar la caridad a ultranza, contrastan con aspectos más prácticos que se descubren en otros lugares del Calixtino<sup>34</sup>.

La renovación evangélica se percibe con claridad porque, como resumen, se nos dice que "los peregrinos deben tener todo en común, un corazón y un alma", con alusión inmediata a la situación de las primeras comunidades descritas en Hechos<sup>35</sup>.

Esta transformación de todo el peregrinaje volviéndolo a lo divino se percibe incluso en la habilidad con que, aceptando rasgos de la devoción popular, ésta se transforma: la *tactio* del altar y del sepulcro, que constituía uno de los rasgos de esta devoción, incluso en el caso compostelano (donde era difícil practicarla), exige que las manos que la han practicado no se empleen en hacer el mal<sup>36</sup>. Incluso las canciones de marcha con que se animaban los peregrinos en algunos momentos deben ser sustituidas por ejemplos de santos, que entiendo como coloquios sobre sus

33. *si raptor aut fur fuit fiat eleemosinarum largitor; si prodigus fiat modestus, si auarus fiat largus, si fornicator aut adulter fiat castus, si ebriosus fuit fiat sobrius*: CC fol. 81 = Whitehill 154.

34. CC fol. 82 = Whitehill 155 *quapropter peccunia nullo modo peregrinantibus deferre conceditur nisi egenis eandem peccuniam expendant*, que se puede comparar con las instrucciones que da la Guía (CC 5, 3 fol. 193-193v, Whitehill 352: *idcirco has uillas et prefatas dietas perscripcione restrinxi ut peregrini ad sanctum Iacobum proficiscentes expensas itineri suo necessarias sibi... premeditari studeant*).

35. CC fol. 82-82v = Whitehill 156 en relación expresa con Act 2,44 y 4,32, de que se toman las frases correspondientes; cf. Herbers, *Jakobuskult*, 171.

36. CC fol. 81 = Whitehill 154.

virtudes y quizás sobre sus milagros: tal podría ser una de las finalidades previstas en la Guía, cuando se describen en detalle los santos que se pueden y deben venerar a lo largo del camino.

Esta insistencia en la conversión, alcanza su punto culminante cuando se traza todo un programa concreto de vida que debe observar todo buen peregrino. Este programa se inicia en el momento de la marcha y viene a rematarse tras el regreso. Merece la pena que nos detengamos, finalmente, en él para contemplar cómo se buscan efectos sociales a través de la conversión individual. “Legítimamente marcha al templo de Santiago el que antes de iniciar su camino, si puede hacerse, perdona a aquellos que le causaron daño, el que de todos los daños de que es acusado por otros o por su propia conciencia, si puede, hace compensación, el que recibe permiso en regla de sus pastores o de sus súbditos o de su esposa o de cualquier otra persona a quien esté obligado, el que devuelve, si puede, lo que posee injustamente, el que apacigua las desaveniencias surgidas de su poder, el que recibe la penitencia por todas sus acciones, el que deja bien dispuesta su casa, el que determina distribuir sus bienes en limosnas siguiendo el parecer de sus parientes y de sacerdotes como si estuviera en trance de muerte”<sup>37</sup>.

Luego que ha iniciado el viaje a Santiago, sólo ha de tenerse por buen peregrino “el que da lo necesario para el cuerpo y el alma a los peregrinos necesitados como a hermanos suyos, el que no dice palabras ociosas sino ejemplos de santos, el que rehuye borracheras, pendencias y placeres, oye la santa misa si no todos los días por lo menos los domingos y festivos, ora sin cesar, y tolera con paciencia todas las adversidades”<sup>38</sup>. Esta frase postrera, que se nos presenta aquí como sin relieve, tendrá luego un extenso desarrollo, ya que el autor (movido también por el deseo de fustigar los vicios y delitos de aquellos que entran en contacto malhadado con los peregrinos) pondrá en la picota, como pecados nefandos, los engaños, fraudes, supercherías y robos a que se solía encontrar abocado el peregrino: pero aquí es sólo en cuanto a adversidades que debe sobrellevar con espíritu casi heroico el peregrino, si no logra esquivarlas conociendo sus maneras y reconociendo a sus autores.

---

37. *legitime uero ad beati Iacobi limina tendit /qui antequam iter incipiat his qui iniuriam ei fecerunt dimittit, /qui de omnibus preoccupacionibus de quibus aut ab aliis aut a propria conscientia accusatur, si fieri fas est, placationem facit, /qui a pastoribus suis aut a subiectis aut a coniuge aut a quibuscumque ligatur legitimam licentiam accipit, /qui reddit si potest quod de iniusto habuit, /qui dissensiones sue potestatis in tranquillitate conuertit, /qui penitentiam de omnibus accipit, /qui domum suam bene disponit, /qui res suas dandas propinquorum sacerdotumque suorum consilio ceu ad leti debitum eleemosinas preordinat.* CC fol. 83 = Whitehill 157. He separado las distintas frases con anáfora del relativo para que se observe más atentamente la secuencia de las prescripciones.

38. *qui postquam iter ceperit necessaria corporis et anime peregrinis egenis ut prediximus uelut fratribus suis prout potest tribuit, /qui non ociosa uerba sed sanctorum exempla dicit, ebrietatem, litem et libidinem fugat, dominicum officium si non omnibus diebus saltim dominicis et festiuis audit, sine intermissione orat et cuncta aduersa pacienter tolerat.* CC fol. 83 = Whitehill 157. Querría hacer notar que aquí el sistema de anáfora de relativo se quiebra, porque el autor parece poner en ringlera una serie de preceptos que más que función ascética quieren desempeñar el papel de norma superior que indica el dominio espiritual adquirido, a base de piedad y de acomodo a la voluntad de Dios, con las renunciaciones y ejercicios anteriores.

Este proceso de elevación moral y de dominio de sí y de todo lo exterior permite que al retorno a su vida cotidiana en su tierra el peregrino dé un nuevo y diferente testimonio, que se marca con caracteres sociales muy determinados: "al retornar a su casa, se abstiene de toda ilicitud, y persevera hasta el fin en las buenas obras" <sup>39</sup>.

El programa que acabamos de ver (y que se completa con todas las normas y consejos extraídos anteriormente de toda la exposición) se nos presenta con no pocos huecos y con muchas reiteraciones; pero tiene al menos la virtud de subrayar los puntos más importantes, e insistiendo en ellos constituye toda una norma de vida que, a partir de la situación puntual del que se propone hacer la peregrinación, busca la reforma íntima de la sociedad y de los individuos.

\* \* \*

Ha sido largo el camino, como lo era el de Santiago, pero ha merecido la pena para descubrir cómo en la pluma de un teólogo de Compostela, a comienzos del siglo XII, se pinta la espiritualidad de la peregrinación, haciendo de ella un instrumento de conversión y de rectificación, sin reducir del todo las otras facetas que, sin duda, movían entonces, y mueven hoy, a muchos a emprender el viaje a Compostela, donde esperaba el Señor Santiago, que "obraba maravillas ante Dios al dar vista a los ciegos, corregir a los errados, resucitar muertos, y alumbrar con sus méritos la oscuridad de nuestros corazones, rompiendo las ataduras de nuestra maldad" <sup>40</sup>.

---

39. *Postquam ad propria reuersus fuerit, ab illicitis se abstinet, bonisque operibus usque in finem perseuerat*: CC fol. 83 = Whitehill 157. Sobre todo este problema había ofrecido un primer avance en "Santiago y el camino en la literatura del siglo XII", *El Camino de Santiago*, Santiago (Universidad Internacional del Atlántico) 1988, 135-147. [Ahora en este mismo volumen, cap. 13].

40. *Sancte Iacobe...qui multas ante Deum operabaris uirtutes cecos illuminando, errantes corrigendo, mortuos suscitando, tuis illustra meritis caliginem cordium nostrorum abrumpens uincula nostre prauitatis*: CC fol. 92v-93 = Whitehill 175.

**16**

**LOS CAMINOS DE SANTIAGO Y EUROPA**

**Leído ante el Consejo de la Unesco el 15 de junio de 1993. Inédito**





LÁMINA V. Santiago, Catedral, Pórtico de la Gloria



LÁMINA VI. Pistoia, Catedral, Altare argenteo di san Jacopo

El Imperio que ensayó Carlomagno había renovado en formas e ideales el Imperio romano que la memoria de las gentes no olvidaba. Pero también sobre el Imperio carolingio cayeron la fragmentación y las tensiones. Se hacía de día en día más perentoria la restauración de una cierta unidad, más soñada que comprendida, más vivida que planeada. Esta inclinación se volvía acuciante desde el momento en que la última ligadura de muchos pueblos europeos, la lengua latina, había desaparecido para la gente común, reservada sólo como parcela de estudiosos, de eruditos y clérigos. Todo parecía arrastrar vertiginosamente a un mundo de grupúsculos, de intereses contrapuestos, de aislamientos; contra tal tendencia se eleva la nostalgia del tiempo pasado. Por otra parte, comenzaba a gestarse poco a poco la conciencia del individuo como síntesis, que luego conducirá a comprenderlo como un microcosmos.

A la vez, se inician unos movimientos desajustados que se proponen, más o menos conscientemente, unir y reunir los pueblos. En diversos planos y con distinto relieve: en lo cultural, abriendo a gentes de diferente origen y condición los recién instaurados Estudios generales, e introduciendo la preocupación por la naturaleza; en lo artístico, con la adopción de nuevas fórmulas en la construcción, de mayores espacios y más luz, y en la escultura, con figuras cada vez más comunicativas; en el orden eclesiástico, por la labor centralizadora y uniformadora que iniciaron Cluny y Claraval y realizó bravamente Gregorio VII; en el orden político, por los matrimonios de Estado, las alianzas de todo género, y la aparición de las nuevas formas del poder real frente al mundo feudal; en lo económico, por la aparición de la banca, por la sistematización de las corrientes de mercados, y por el empuje de la artesanía. Y entre la gente, por la movilidad que incita a viajar y conocer países, aunque con objetivos trascendentes, en parte como reacción a la servidumbre penosa de la tierra. Se descubre que el *homo viator* no es solamente una forma de sentirse, sino una posibilidad inmediata de actuar. En esta línea, uniendo el viaje interior y el desplazamiento corporal, aparecen las romerías y las peregrinaciones. Es en el caminar a países lejanos, como medio supremo de llevar a cabo el viaje interior del hombre a su conciencia y a su responsabilidad, donde se lleva la palma la peregrinación a Santiago, que crece sin cesar, visto que la marcha a Tierra Santa, que no pocos audaces emprenden, comporta riesgos supremos, y dificultades a menudo insalvables.

Hasta hace poco las centenas de miles de peregrinos jacobitas, de todos los estamentos sociales, movidos por una esperanza que no alcanzó nunca los honores de los cronistas de la época, parecían destinados al olvido, a pesar de que significan un fenómeno singular y sin precedentes. Desde el siglo XI la corriente de peregrinos se hace tan intensa que, incluso atendiendo a razones sociales y económicas, el rey de Navarra, Sancho Ramírez, y el de León-Castilla, Alfonso VI, se consideran obligados a fijar una sólida infraestructura para el paso de los peregrinos, tanto por lo que hace a favorecer un trazado más cómodo y defendido, como a evitar a los viajeros problemas al cruzar zonas pantanosas, malsanas o ríos. Así surge "el camino de Santiago", que, estable y

seguro, pronto es dotado de una red asistencial de hospitales y albergues, y de un sistema jurídico de privilegios y exenciones que protegen y facilitan el paso por los países todos.

Aunque la verdadera infraestructura, y buena parte de las realizaciones artísticas y evocadoras del Camino se sitúan en la Península, donde formó un eje Este-Oeste (de gran significado cultural, económico y social, en tanto no pasó el centro de gravedad política al sur del Tajo y surgieron nuevas líneas de acción en sentido Norte-Sur), no por eso el camino de Santiago es un simple hecho hispano.

Todavía no sabemos dónde está el acicate profundo que mueve a peregrinar a Santiago durante la Edad Media y la Edad Moderna. Pero no cabe duda de que el "camino de Santiago" constituye una realidad única, relevante, de precio en toda Europa. Basta recorrer villas y ciudades europeas, como aquí en París, para encontrar "calles de Santiago", e iglesias de Santiago, situadas a la vera de la ruta que seguían los viajeros. Y todavía se conservan, al menos en recuerdo y testimonios históricos, las "cofradías de Santiago" que agrupaban a los antiguos peregrinos jacobitas. Europa entera, más aún, gentes de los cuatro puntos cardinales del mundo, según dicen con clara hipérbole las fuentes compostelanas del siglo XII, acude a Santiago: siempre hay allí visitantes de todos los países. Nunca fue Santiago el único polo de atracción de multitudes; pero no es fácil encontrar otras rutas que hayan dejado en todas partes tan profundas y multiformes huellas como la jacobea. En esta singularidad consiste la virtud del camino de Santiago.

El flujo de peregrinos a Compostela produce una fiebre constructora, sobre todo de iglesias, y catedrales. Circulan artistas solicitados por los puntos en que se edifica. Corren las leyendas, recogidas en una iconografía que busca la ilustración y formación de los viajeros y de los naturales de la región. Al multiplicarse las instituciones de caridad, acuden a las orillas del camino centros eclesiásticos de distinto tipo, que lo enriquecen con sus edificios. Y como a la vez se incita a los peregrinos a visitar aquellos templos en que se veneran santos y mártires, como parte de un programa espiritual de formación y mejora (personal y social) de los cristianos, incluso a ciertas distancias del verdadero camino se elevan nuevas iglesias y magníficas construcciones: Silos, la Cogolla, Palencia, Oviedo, Arbás. Es decir, que poco a poco la ruta de los peregrinos se va ancheando hasta constituir todo un entramado a un lado y otro del camino, en el que surge un poderoso momento comercial favorecido por la creación, por parte de los reyes, de nuevos poblamientos (ciudades nuevas o barrios enteros) para "francos", es decir extranjeros, que quieren asentarse y desarrollar actividades mercantiles.

En los siglos que dura esta fiebre viajan a Santiago gentes de las actuales tierras de Francia, Bélgica, Alemania, Suiza e Islas Británicas; pero también de Italia, de Grecia, de Armenia y de los países eslavos. Se calcula, a partir de los registros reales de salvoconductos, que sólo en los años santos de los siglos XV y XVI peregrinan unos 25.000 ingleses, que nunca constituyeron el grupo más abundante. En su largo caminar a Santiago fueron dejando todos los peregrinos retazos de su vida, a veces la vida misma. Pues se entendía y aceptaba que el camino era sufrimiento.

Aunque siempre sigue abierto, se produce una notable decadencia del camino entre los siglos XVI y XIX. Conserva su vieja denominación, pero curiosamente en algunos puntos pasa a ser llamado "camino real", cuando se convierte en lugar de tránsito más de comerciantes y negociantes que de peregrinos, es decir, cuando el *homo viator* pasa a ser sustituido por el *homo faber* o el *homo mercator*, que se asienta en Europa desde el Renacimiento. Hoy, de nuevo, este hombre activo, negociante, agobiado, se encuentra cada vez más capacitado para comprender, e intentar experimentar la andadura, interior y exterior, que marca al peregrino: quizá estamos ante una nueva necesidad humana.

Por el camino corrieron ideas y leyendas: una parte de la literatura medieval hispánica (sea la épica castellana, la lírica gallega y portuguesa, la historiografía) conoció por este medio la obra de casi toda la Europa del tiempo, sobre todo francesa, provenzal, anglonormanda, flamenca. El románico y el primer gótico tienen como núcleo principal de irradiación el camino. La música y sus más avanzadas técnicas en el siglo XII están presentes en Santiago, como lo están los primeros monumentos del incipiente arte dramático religioso. Pero no sólo afluyeron a España ideas, personas y costumbres. También la realidad hispana llevó al resto de Europa muchas y notables novedades: numerosas leyendas, como la de las ciudades inundadas del Bierzo, la de Mainet, o el milagro del ahorcado redivivo; pero sobre todo el aprecio de la gran artesanía musulmana, los primeros atisbos de la traducción de la ciencia oriental e hispano-árabe, tal como se encuentra, por ejemplo, en el valle del Ebro; probablemente formas arquitectónicas como la de la bóveda en palmera, y tantos otros.

El camino fue, sin proponérselo nunca, lugar de encuentro natural de gentes y mentalidades. Todavía no conocemos su impacto en ambas direcciones, porque la historia menuda de las gentes pequeñas ha permanecido ensombrecida hasta nuestro tiempo, en que comienza a ser estudiada con redoblado interés. Los historiadores del arte, los primeros, han analizado este suceso sin precedentes, y de tan singulares consecuencias; ahora entran en fila los historiadores de las mentalidades, y los etnógrafos, y se apresuran a comprenderlo los estudiosos de la literatura y de los textos.

Pocas veces tantas gentes, de tan diversos países, a lo largo de tanto tiempo, siguieron un camino en el que dejaron su huella artística, histórica y geográfica, con productos de primera calidad, al tiempo que causaron otros efectos sociales, sutiles, insospechados, pero reales a largo plazo. En la peregrinación a Santiago, ya desde el siglo XI, el propio camino, no la meta, es lo verdaderamente importante; con sus pasos el peregrino ahonda en su inquietud y en sus anhelos, y fragua su espíritu con la visita de los múltiples santuarios que lo atraen y atienden, y se enriquece con el contacto de los naturales que, poco a poco, como consecuencia de este intercambio fructífero, ensanchan también sus corazones acogiendo con interés y afecto a estos extranjeros peregrinos que han dejado su patria (al menos por un tiempo) en busca de algo nuevo e insondable.

Así, en toda Europa se aprendió a nivel popular algo muy importante, hasta entonces reservado a espíritus clarividentes: que el encuentro con otros, distintos, a veces opuestos, engrandece al individuo y a los grupos, promoviendo los contrastes pero acelerando la comprensión general.

Mientras admiramos y protegemos los monumentos que viven en el camino, compartamos con los peregrinos que los recorrieron durante siglos la ilusión de la marcha, el esfuerzo por el entendimiento universal, la esperanza en la creación vívida y efectiva de una comunidad de pueblos que se ponga a caminar, como los verdaderos peregrinos, con desasimiento y con generosidad.

17

**CAMINOS DE SANTIAGO**

**Leído en el nombramiento de D. Marcelino Oreja como Hijo Adoptivo de la ciudad de  
Santiago de Compostela el 28 de octubre de 1988. Inédito**



### Excelencias. Señoras y Señores

Hace más de mil años que peregrinos venidos de toda la Península y de toda Europa acuden a Compostela. Su número sin cesar creciente tuvo desde mediados del siglo XI un efecto principal, que a la larga y tras múltiples incidencias explica nuestra presencia aquí hoy. En efecto, un sorprendente cambio se produce desde poco después del año 1000. Unas viejas calzadas romanas, o algunos de sus ramales secundarios, van a empezar a ser conocidos como camino de Santiago, primero marcando a la vez la orientación romana tradicional y la nueva jacobea (como se ve en el documento que en 1047 otorga el conde Cómez de Carrión en el que se habla de la “estrada construida en tiempos antiguos que siguen los que van y vienen de San Pedro y de Santiago”), para poco a poco acabar convirtiéndose de modo exclusivo en ruta jacobita (como la denomina Alfonso VI en 1079: “el camino que corre hacia Santiago”). No puede cabernos duda de que muchos en número y calidad hubieron de ser los viandantes que con su presencia y esfuerzo lograron imponer una dirección única y un nombre singular al camino de Santiago.

Tanta frecuencia de viajeros obligó a establecer una infraestructura de atenciones (hospitales, albergues, puentes y barcas, mejora del firme) que no fue posible mientras no se llegó a fijar una ruta precisa. Cuando ésta no coincidía del todo con alguna de las calzadas romanas, que por sus condiciones de trazado y construcción habían resistido el paso de los siglos y continuaban en uso normal, hubo que explanar, pavimentar y rematar el nuevo camino para hacerlo transitable. De otra parte los caminos tenían que mostrarse seguros frente a ataques de árabes las menos veces, de señores locales o jefecillos las más, y ante asaltos de bandidos, alcahuetes o estafadores.

En su preocupación por resolver tan graves e inmediatos problemas coincidieron reyes, como Alfonso VI de León, que tomó sobre sí la carga de reparar y poner a punto todos los puentes que en su vasto reino necesitaba el camino de los peregrinos, santos como Domingo de la Calzada, que rectificó y mejoró el camino riojano, monjes como los de Sahagún o los de Loyo, y, naturalmente, obispos como Gelmírez. Es, en efecto, el siglo XI el momento en que la afluencia a Compostela crea el camino y lo fija, en la Península, definitivamente.

De hecho, por diversas rutas se acercaban los peregrinos a Compostela: la de Coruña, o Muros, para los que llegaban por mar (¡cómo hemos olvidado todos estos importantísimos caminos!), la de Porto-Tuy, la de Oviedo (o Vivero)-Lugo, la de Benavente-Orense. Pero hubo y habrá siempre un *camino*, por antonomasia, el que lleva precisamente desde sus orígenes un apelativo francés (“camino/chemin”) y a menudo un adjetivo más que suficiente (“camino francés”, esto es, no el de Francia, como se dice a menudo, sino de “allende los Pirineos”). Este camino singular se identifica de alguna manera con el hecho mismo de la peregrinación porque acaban por soldarse ambas realidades: hacer el camino francés, es peregrinar a Santiago; y venir a Santiago es recorrer el *iter francigenum*, según lo latiniza el *Liber sancti Iacobi*.

A pesar de este hecho, dentro y fuera de la Península hace siglos que se habla, en plural, de los caminos de Santiago: y no porque fueran realmente varios, al menos desde Ostabat, y en su caso desde Puente la Reina, sino por otra razón. La devoción a Santiago que atestiguan las innumerables iglesias y cofradías que existieron, -existen-, en toda Europa bajo su advocación (iglesias desde el siglo XI, cofradías desde principios del s. XII, como hace pensar la *Historia Compostelana*) acabó, apoyada en la constante presencia de peregrinos jacobeos, por denominar "camino de Santiago" a todas las vías que desde cada localidad de mediana importancia conducían a los peregrinos a las grandes rutas compostelanas. De esta manera toda Europa queda cruzada por una densa red viaria que parece llevar únicamente a Compostela: los Caminos de Santiago. No deja de ser curioso que después de que todos los caminos llevaban a Roma, punto cero de las grandes calzadas con que los romanos habían dado cohesión al Imperio, vinculando estrecha y cómodamente las más distantes regiones, tantas rutas medievales, incluso lejos de la Península, se caractericen como caminos compostelanos.

Recordando las *peregrinationes maiores*, hay que decir que en este tiempo Compostela, como síntesis de espiritualidad y penitencia, oscureció incluso a Roma, que mantenía su papel de centro religioso, canónico, y si se quiere administrativo, de la iglesia universal, pero que no ofrecía a la mayoría de los fieles europeos tanto interés como la lejana tumba jacobea, cuyo viaje en los últimos años del siglo XI y a lo largo del siglo XII, permitía unir peregrinación y cruzada, vida religiosa y perspectivas de martirio. Por otro lado, es verdad que en Tierra Santa se fundían de manera excelente lejanía y cruzada con lo exótico (lenguas, costumbres, religiones), con lo extraordinario (paisajes, lugares, maravillas) y con lo fantástico (leyendas, tradición literaria); pero las mismas condiciones del viaje cerraban el paso a numerosas personas, lo que no era el caso para Santiago.

La mayor carga de espiritualidad que caracteriza la peregrinación a Santiago, en que se buscaba con preferencia el perdón de los pecados (que le había anunciado el Apóstol a Carlomagno, según el Pseudo-Turpín), la "conversión" personal, y en consecuencia la reincorporación a la sociedad en lo espiritual o en lo civil (recuérdese la institución temprana, pero luego duradera y extensísima, de la peregrinación forzada), contribuyen a que todo peregrino busque durante su viaje apoyo material y espiritual, y comprensión, posibles porque en la ruta a Compostela la comunidad de fe y costumbres entre los peregrinos europeos y las gentes que jalonaban el Camino así como la reducida diferenciación lingüística favorecían los contactos. Al socaire de esta convivencia, el Camino y su "hinterland" se convierten muy pronto en zona privilegiada, por la que corren con suma velocidad noticias, técnicas, modas o productos. En un caso, son las huellas de las leyendas carolingias que empiezan a cuajar en Francia por este tiempo, con la evocación de Roldán en el conocido fuste de la Catedral de Santiago; en otro, es el gusto por las pieles costosas, a menudo importadas de regiones nórdicas, que se difunde entre las damas y los altos personajes de Galicia y de León, de que se hace lenguas el libro III del Códice Calixtino; serán a veces nuevas técnicas artísticas que acabarán por obligar a circular a los especialistas, como el viejo Bernardo, reclamados de unas y otras regiones por un afán de emulación y nivelación. Más aún, las inquietudes y las devociones, todas las preocupaciones espirituales, sociales y culturales, se mezclan inextricablemente con las comerciales. También el Camino y Santiago se convierten en potentes

centros de circulación monetaria y de productos de toda clase, como acreditan los establecimientos extranjeros en Nájera, Burgos, León o Compostela.

El Camino de Santiago, que opera naturalmente como mecanismo de vida religiosa, se convierte inevitablemente así en un proceso cultural, de amplio sentido humano: se hace lugar de encuentro, de creación, de reflexión, de coincidencia y de difusión. Aparece además como punto singularizado de renovación de la vida social, en que juega la camaradería basada en la caridad, la reintegración del peregrino a los deberes sociales y su conversión al respeto y al afecto de sus conterráneos, como exige el sermón *Veneranda dies*.

Pero más allá, no podemos olvidar la acción recíproca causa-efecto entre el Camino así constituido y la propia Compostela, y ello a pesar de que, en el caso de Santiago, el camino ya es la peregrinación, y el final compostelano no es básicamente imprescindible. Por esto podría dudarse de que la acción antigua de los Caminos de Santiago tuviera resultados reconocibles en esta ciudad, la primera como tal constituida en el occidente peninsular; pero los hubo, porque en los siglos XI y XII sobre todo, Compostela tuvo entidad europea y se realizó verdaderamente en esta perspectiva, toda vez que gentes de todo origen quedaron incardinadas en sus puestos clave, sin ninguna discriminación ni reserva; porque se atendió a toda novedad positiva: arte, literatura, estudios, leyendas (y esto no por esnobismo, sino por comprensión profunda e incorporación auténtica); porque Compostela se preocupa por estar siempre en vanguardia (piénsese en las técnicas musicales tal como se encuentran registradas en el Códice Calixtino); y porque como punto de justificación de la peregrinación y punto de llegada de los peregrinos aparece vinculada a una universalidad integral: liturgia, música, comercio (cambeadores, mercancías locales, pero también árabes y orientales).

Ahora bien, los Caminos todavía esperan nuevas investigaciones. Hasta ahora ha sido el aspecto artístico el que ha primado en las búsquedas, con tan valiosos e interesantes resultados (catalogación de obras artísticas en el Camino y en función de él, relaciones entre ellas, impacto de estas obras en producciones posteriores, recepción del arte del Camino), que todo parece concluido porque ofrece al hombre de hoy un espectáculo digno de ser conocido y admirado. Pero faltan otros puntos de interés en que también cuajó el complejo movimiento de los peregrinos: los textos e instituciones jurídicas, sus interrelaciones, y el papel mismo desempeñado por las exigencias de la peregrinación, como en los Fueros de Jaca y Logroño: los poblamientos extranjeros, con estudios demográficos, topográficos (¡cuánto nos enseñan los análisis urbanos de Passini y colaboradores!) y económicos, como en Estella, Belorado o en el propio Santiago; la circulación de moneda y los cambios; el estudio de productos de lujo y de uso común; el vocabulario, etc. Todo ello nos permitirá contemplar con mejores perspectivas el influjo profundo y la variopinta realidad del Camino.

El recuerdo activo y vivificante de esta admirable realidad ha provocado ya una reacción con el redescubrimiento del Camino como pieza cultural (no sólo en lo artístico); nos ha llevado de nuevo a nuestras raíces como lucha contra el ahistoricismo y el riesgo de disolución de nuestra cultura occidental y como rasgo de solidaridad con cuantos nos precedieron en el tiempo; ha provo-

cado la actuación del Camino y de la figura de la Compostela eterna como momentos solidarios de gentes y culturas; nos lleva a la incitación a los contactos entre países en una empresa común, desinteresada y profunda, con un nuevo humanismo que permita fundir lo nuevo y lo viejo.

En esta reacción ha jugado un papel protagonista y catalizador el Consejo de Europa, orientado en este caso por su Secretario General. Se trata de hacer una nueva Europa, creando en vivo la Europa de los ciudadanos, mediante variados procesos para dotarla de la conciencia de sus creencias, sus vivencias y sus logros a través del tiempo. Así surgen los Itinerarios culturales, de los cuales se ha establecido el primero, el de los Caminos de Santiago. Ojalá este recién declarado Itinerario contribuya a una verdadera, sincera y activa revitalización del Camino.

De este Camino esperamos:

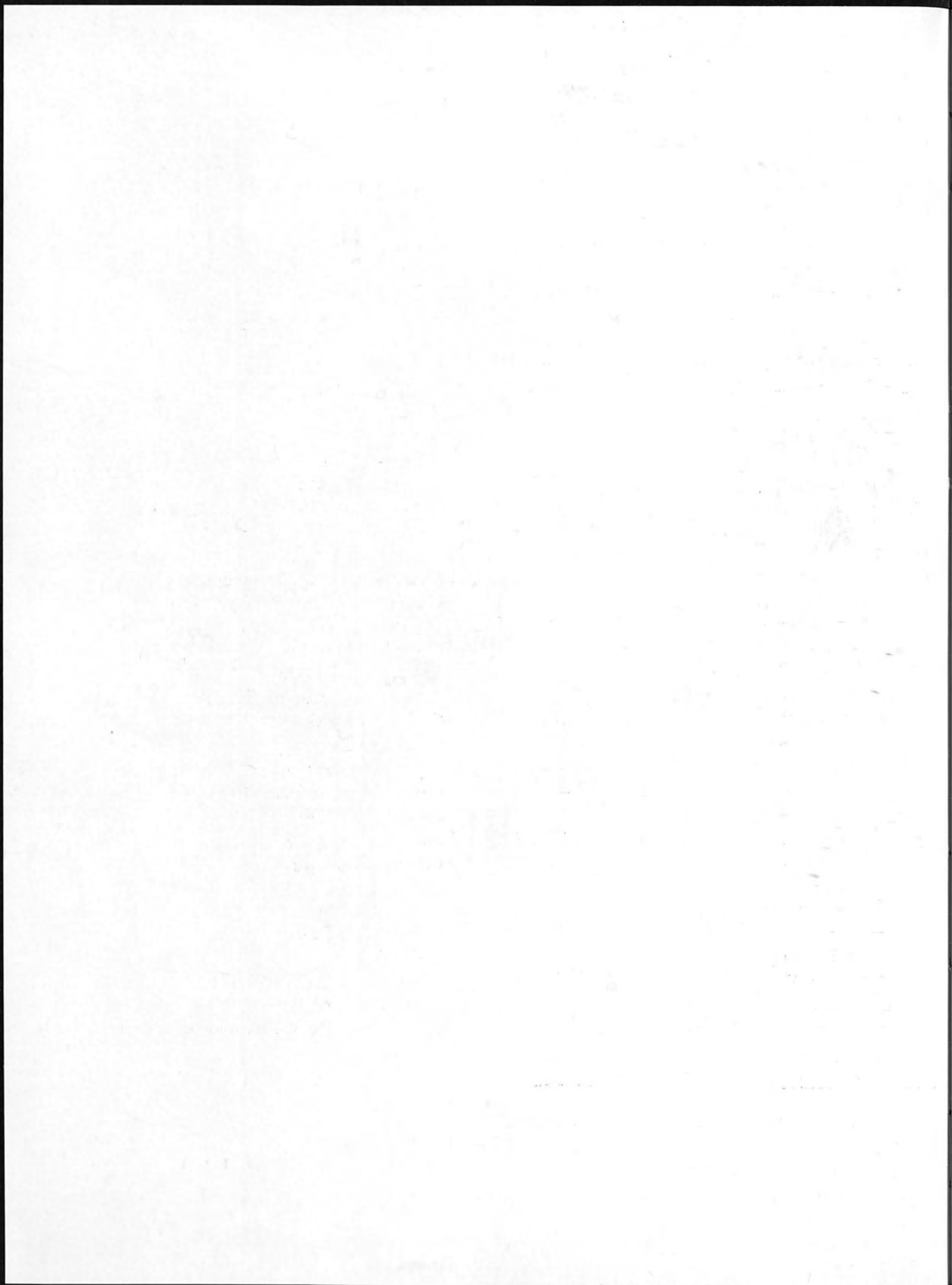
- Que se convierta de nuevo en una meta, para que las gentes vuelvan a hacer del viaje y los contactos personales, de la experiencia del esfuerzo, del recuerdo de los tiempos pasados y de la satisfacción por compartir los logros humanos y artísticos de las antiguas generaciones en los mismos lugares, centro de su ilusión, sin caer en un rutinario turismo puramente exterior;

- Que participe de manera real en la construcción de Europa, trascendiendo resueltamente todo espíritu local, y ofreciendo a las generaciones que llegan un modelo vivo de colaboración integral en las nuevas tareas espirituales y culturales;

- Que vuelva a ser punto de encuentro de todas las creaciones trascendentes, sin que, como europeos, nada de lo humano nos resulte extraño;

- Que contribuya a descubrir y establecer los medios de que Europa se encuentre a sí misma y ofrezca al mundo soluciones, en nuevas coordenadas, que preparen para la nueva época.

## ÍNDICES



## I. ÍNDICE GEOGRÁFICO\*

- Aca Marmarica*: 199, 203 v. *Arc(h)is*  
Acaya: 196  
Alabacolla: 184, 185, 188 v. Labacolla  
Álava: 230  
Alcobaça: 132, 133, 137, 141 v. Índice III  
Alejandría: 51, 73, 74, 76, 77  
Alemania: 105, 117, 264  
Angély: 241  
Antealtares, S. Pelayo de: 107, 150, 209  
Aquileya: 29, 77  
Aquisgrán (Aachen): 14, 136  
Aquitania: 129, 243  
Aragón: 217  
Arbás: 264  
*Arc(h)is Marmaricis/Marmoricis*: 79, 90, 91, 96, 106, 126, 204, 206, 209  
Arga, río: 185  
Aríns, aldea: 105  
Arles: 27  
Armenia: 264  
Arzúa: 105  
Asia: 147, 178  
Asia Menor: 178  
*Asseconia*: 184  
Astorga: 206, 217, 242  
Asturias: 90, 102, 104, 105, 153, 166, 200, 204, 207  
Avignon: 221  
Axa (= Dax): 185
- Bacolla (A): 184 v. Labacolla  
Barcelona: 132, 172, 219  
Beauvais: 11  
Bélgica: 264  
Belorado: 271
- Benavente: 269  
Bierzo: 25, 265  
*Bisria*: 107, 206, 209  
Bobbio: 91  
Bolonia (Bologna): 12  
Borgoña: 33, 129, 243  
Braga: 25, 62, 73, 105, 202  
Brescia: 22, 194  
Bretaña: 93  
*Brigantium*: 105  
Británicas, Islas: 199, 264  
Británico, mar: 103  
Burgos: 230, 271
- Callobre, calle, Santiago: 105  
Canónica (edificio, Santiago): 236  
Capadocia: 166  
Carballal, aldea: 184  
Cardeña: 23, 36, 43, 148  
Carrión de los Condes: 73, 269  
Casa de Sión: 75  
Castilla: 263  
Castiñeira, aldea: 184  
Castrondouro, calle, Santiago: 105  
Cataluña: 232, 243  
Cea, río: 228  
Cesarea: 51, 56, 77, 79, 99  
Chayán: 184  
Chayán, río: 184  
Cise (Port-de-Cise): 230  
Claraval: 263  
Cluny: 11, 128, 172, 221, 230, 245, 263  
Coimbra: 73, 82, 127  
Colegio Viejo de san Bartolomé, Salamanca: 134

---

\* Véase además el Índice III de manuscritos citados.

- Compostela: 11-14, 36, 56, 58, 59, 62, 63, 73, 82, 83, 90, 103-109, 116, 117, 120-132, 134, 138, 143, 144, 148-150, 171, 188, 203, 205-209, 214-216, 219, 222, 223, 227, 228, 232-237, 241-245, 250-252, 260, 264, 269-272
- Conquis* (Conques): 185
- Córcega: 61, 79
- Cornualles: 93
- Coruña v. La Coruña
- Dacia: 117
- Dax: 185
- Dijon: 136
- Ebro, río: 265
- Edesa: 201
- Éfeso: 76, 109, 121, 126
- Egipto: 256, 257
- Elbira, ciudad: 119
- Emmaús: 256
- Entís, aldea: 185
- Escitia: 196
- España: 87-90, 94, 131, 133, 141, 151, 200, 201, 203, 205, 265 v. Hispania
- Estella: 242, 271
- Europa: 12-14, 117, 128, 138, 197, 209, 231, 233, 244, 264, 265, 269, 270, 272
- Finisterre: 105
- Fonseca, Colegio de, Santiago: 14
- Francia: 80, 94, 105, 117, 124, 128, 129, 178, 207, 214, 217, 228, 230, 232, 241, 264, 269, 270 v. Galia(s)
- Frisia: 221
- Galatia: 94
- Galecia*: 104, 151, 250, 251 v. Galicia
- Gales: 93
- Galia(s): 22, 23, 94, 103, 117, 192, 195, 221
- Galicia: 13, 55, 58, 62, 78, 83, 102-105, 117, 126, 127, 151, 171, 187, 202-204, 207, 209, 216, 231, 232, 234, 241, 244, 270
- Galilea: 38
- Gallica* (*gens*): 185, 186
- Genesareth: 71
- Germania: 221
- Getsemaní: 59, 61, 72, 99, 146, 163
- Gran Bretaña: 93
- Grecia: 264
- Hilia*: 209
- Hispania: 32, 60, 67, 77, 82, 83, 90, 100, 102-104, 108, 120, 131, 147, 149-151, 153, 192, 194, 195, 198-204, 209, 227, 229, 243, 244
- Hornija: 176, 185
- Hungría: 117
- India: 203
- Indias: 76
- Inglaterra: 94, 217
- Irache: 242
- Iria: 101, 107, 108, 150, 209, 227
- Irlanda: 93, 94
- Iruña (Pamplona): 185
- Islas Británicas v. Británicas, Islas
- Iso, río: 229
- Israel, 74, 256, 257
- Italia: 35, 77, 94, 100, 117, 143, 194, 195, 221, 243, 264
- Jaca: 242, 271
- Jaffa: 107
- Jerusalén: 57, 60, 62, 73, 75, 76, 78-80, 84, 99, 103, 107, 108, 116, 117, 121, 131, 162, 164, 174, 193, 202, 203, 205, 206, 213, 221, 244, 256-258
- Jordán: 146
- Judea: 18, 19, 21, 59, 60, 77, 100, 150, 193, 195, 200, 201



- La Cogolla, San Millán de: 264  
 La Coruña: 105, 185, 187, 269  
 Labacolla, aldea: 183-188  
 Landoria (Landoire): 12, 74, 221  
*Lavamentula*: 183-185, 188  
 Le Puy: 105, 217, 241,  
 León: 82, 90, 202, 204, 214, 228, 242, 245,  
 263, 269-271  
 Libredón: 209  
 Lidia, ciudad: 79  
 Liébana: 81, 104, 153, 199, 200  
 Lieja (Liège, Luik): 241  
 Limoges: 205, 217, 241  
 Lincolnshire: 241  
 Lisboa: 132, 141, 162, 172  
 Lisieux: 203  
 Lizarra, aldea: 242  
 Logroño: 230, 271  
 Londres: 23, 133, 134, 141, 162, 163, 166,  
 172, 219  
 Lorena: 243  
 Loyo, antiguo monasterio: 269  
 Lugo: 104, 105, 184, 242, 269  
 Lusitania: 207  
 Lyon: 17, 22, 79, 100, 194, 241  
  
 Macedonia: 203  
 Madrid: 132, 134, 135, 142, 144, 171, 199,  
 205  
 Maguncia (Mainz): 241  
 Mahía (A), comarca: 105  
 Malmesbury: 80, 199  
 Marmárica: 203  
 Marsella (Marseille): 17, 22, 100, 194  
 Melide: 105  
 Mérida: 102, 207  
 Mesopotamia: 200  
 Milán (Milano): 22, 28, 194  
 Miño, río: 217  
 Moissac: 217  
 Monte Sacro: 105 v. Picosagro  
  
 Montpellier: 136  
 Montserrat: 203  
 Munich (München): 93  
 Muros: 269  
  
 Nantas v. Nantes  
 Nantes: 185  
 Nájera: 230, 242, 271  
 Narbona (Narbonne): 17, 22, 194  
 Navarra: 230, 263  
  
 Occidente: 35, 56, 59-61, 74, 79, 80, 133, 192,  
 195-197, 199, 209, 243  
 Oporto v. Porto  
 Órdenes (Ordes): 105  
 Orense: 105, 269  
 Oriente: 99, 206, 207  
 Orniiz: v. Hornija  
 Ostabat: 270  
 Outes, sierra de: 185  
 Oviedo: 205, 250, 264, 269  
  
 Padrón: 105, 205, 206  
 Palas de Rey: 184, 234  
 Palencia: 264  
 Palestina: 79, 80, 108, 195  
 Pamplona: 185, 242, 250  
 Pancorbo: 230  
 París: 11, 13, 136, 144, 205, 241, 264  
 Península Ibérica: 33, 56, 60, 67, 77, 80, 81,  
 83, 84, 90, 101, 103-106, 120, 122, 125,  
 126, 128, 133, 150, 151, 154, 167, 174,  
 194-196, 198, 199, 201, 204, 209, 214,  
 217, 228, 232, 241, 264, 269, 270 v.  
 Hispania  
 Périgueux: 217, 241  
 Piacenza: 99  
 Pico Sacro: v. Picosagro  
 Picosagro, monte: 108, 144, 205-207  
 Piñeiro, aldea: 184  
 Pirineos: 101, 105, 129, 228, 230, 242, 269

- Pisa: 175  
 Pistoya (Pistoia): 112, 113, 136  
 Poitou: 230  
 Ponto: 94, 201  
 Porto: 11, 269  
 Portomarín: 242  
 Portugal: 82, 127, 187  
 Provenza: 33, 61  
 Puente la Reina: 270
- Reims: 116, 136, 243, 244  
 Ripoll: 123, 131, 132, 135, 137, 172, 218, 219  
 Ródano: 77, 127  
 Roma: 59, 76, 93, 94, 101, 108, 109, 116, 121, 125, 126, 141, 144-148, 172, 192, 202, 205, 216, 219, 221, 235, 243, 256, 257, 270  
 Roncesvalles: 122, 217, 242  
 Runa (nombre vasco de Pamplona): 185  
 Ruspe: 28
- Sabugueira, aldea: 183, 184  
 Sahagún: 228, 230, 269  
 Saintes: 228, 241  
 Salamanca: 12, 14, 134, 141, 142, 162, 172, 219  
 Salzburgo (Salzburg): 198  
 Samaría: 18, 19, 21, 59, 60, 77, 100, 150, 193, 195, 201  
 Santiago: 13, 14, 36, 62, 105, 108, 113, 114, 116, 117, 121-123, 126, 128, 129, 131, 132-135, 137, 141, 148, 150, 162, 167, 172, 174-176, 183, 184, 186-188, 191, 193, 196, 200, 204, 205, 207-209, 213, 216-222, 227, 229-238, 241-243, 245, 246, 249, 250, 252, 254, 259, 260, 263-265, 269-272 v. Compostela  
 Sar, río: 107, 183, 205, 206  
 Sarela, río: 183  
 S. Petersburgo: 93  
 San Galo (St. Gallen): 203  
 San Juan de la Peña: 242
- San Miguel de la Cisterna, Santiago: 235  
 San Román de Hornija: 176  
 Santa Eulalia, iglesia de: 209  
 Santas Creus, monasterio, Tarragona: 135  
 Sevilla: 14, 67, 87, 202, 203, 229  
 Sherborne: 25, 80, 199  
 Sionlla (A), aldea: 184  
 Sionlla, río: 184  
 Silos: 264  
 Solovio, San Félix de: 101  
 Somport: 242  
*Spania* (mitad Sur de la Península): 201 v. Hispania  
 Suiza: 264
- Tabor, monte: 58, 59, 66, 72, 109, 146, 163  
 Tajo, río: 264  
 Tambre, río: 184  
 Tarraconense: 103, 203  
 Tarragona: 103, 134, 135  
 Tebas 76  
 Tiberias, ciudad, Palestina: 76  
 Tiberíades, mar: 71  
 Tierra Santa: 80, 99, 102, 117, 263, 270  
 Toledo: 24, 25, 87, 89, 101, 194, 202, 230  
 Tolosa (Toulouse): 194, 229  
 Tours: 23, 25, 51, 52, 132, 133, 171, 194, 207, 245  
 Tréveris (Trier): 102  
 Turín (Torino): 29, 136, 142, 143  
 Tuy: 269
- Ulla, río: 105, 107, 205, 206
- Vaticano: 132, 134, 141, 142, 163, 217, 219  
 Venecia (Venezia): 79  
 Vézélay: 241, 245, 256  
 Vienne: 127, 166  
 Vivero: 269
- Winchester: 11

## II. ÍNDICE DE NOMBRES PERSONALES Y TEXTOS

- Abdías: 17, 18, 21-23, 25, 26, 36, 37 v. también Pseudo-Abdías  
Abiathar, sacerdote: 19, 21, 78  
Abraham: 146, 174, 256, 257  
*Actas etíopes de Santiago*: 79  
*Ad honorem regis summi* (himno): 136  
Adán: 256, 257  
*Adbreuiatio Braulii*: 202  
Adón de Vienne  
    *martirologio*: 103, 203  
    *chronicon*: 166  
Adriaen, M.: 192  
Agripa, rey: 51, 62, 77, 166 v. Herodes (Agripa)  
Agustín de Hipona: 32, 131, 162, 244  
    *de ciuitate dei*: 27, 29  
    *de consensu euangelist.*: 165  
    *de secta Donatistarum*: 43  
    *de secta Manichaeorum*: 24  
    *enarrationes in psalmos*: 28, 30  
    *epistolae*: 24, 43  
    *in Ioannem*: 28  
    *sermones*: 35, 42, 47  
Alcuino: 132  
Aldama, I. A. de: 87  
Ald(h)elmo de Malmesbury: 25, 80, 89, 90, 93, 198, 199  
Alexandros, asmoneo: 166  
Alexandros, hijo de Herodes y Marianne: 166  
Alfonso III Fonseca, arzobispo de Santiago: 13, 134  
Alfonso el emperador (VI ?, VII ?): 120, 171, 172  
Alfonso II, rey de Asturias: 90, 102, 106, 126, 172, 204, 209  
Alfonso III, rey de Asturias: 90, 106, 172, 204, 207, 209  
    *Carta al Clero de Tours*: 209  
Alfonso V, rey de León: 172, 175, 204  
Alfonso VI, rey de Castilla y León: 120, 127, 172, 207, 229, 230, 242, 263, 269  
Alfonso VII, rey de Castilla y León: 120, 172, 175, 245  
Alfonso X  
    *Siete Partidas*: 250  
Alfonso de Tolosa, conde: 229  
Almanzor: 106, 230  
Alonso, D.: 14, 90  
Altaner, B.: 86, 87  
Alonso de Fonseca v. Alfonso III de Fonseca  
*Ambrosiaster*: 47  
Ambrosio de Milán: 22, 32, 47, 131, 194  
    *apologia de David II*: 24  
    *de Cain*: 47  
    *de fide*: 46  
    *explanatio psalmorum*: 28, 29  
    *expositio psalmorum*: 28  
    *in Lucam*: 46, 162, 163  
Amelius: 136  
Amicus: 136  
Andrés, apóstol: 75, 76, 144, 196  
Anglès, H.: 132  
Anónimo Placentino: 99  
*Anseis de Cartago*: 231  
Anspach, A. E.: 87, 202,  
*Antifonario visigótico*: 29, 30 v. Índice de manuscritos León BC 8, Londres BL *add.* 25600  
Antiguo Testamento: 55, 193, 197, 256 v. *Biblia*  
Antolín, G.: 23  
Antonino v. *Itinerario de Antonino*  
Apringio: 200  
Apuleyo: 31  
Archelao: 21  
Archelao, rey de Capadocia: 166

Arévalo, F.: 88  
 Arias, G.: 206  
 Aristóbulo: 21, 51, 166  
 Arnaldo de Monte: 123, 124, 131, 132, 218  
 Arnobio junior  
     *in psalmos*: 27, 29, 30, 49  
 Ascensión: 58  
 Ataíde e Melo, F.: 141  
 Aymerico de Anteiác: 12  
 Aymerico Picaud: 123, 128, 133, 213, 245  
 Ayuso Marazuela, T.: 17, 18, 22, 26, 27, 28,  
     30, 32, 48, 192, 194, 202  
  
 Bahlow: 90  
 Ballerini, P. G., hermanos: 143  
 Baluze, E.: 207  
 Barashenkow: 91  
 Baronio, C., cardenal: 134  
 Bartolomé, apóstol: 76  
 Beato de Liébana: 81, 104, 153, 196, 199, 200  
 Beda: 93, 131, 133, 142, 143, 152, 166, 244  
     *expositio in Actus Apostolorum*: 166  
     *in canticum canticorum*: 163  
     *in epist. catholicas*: 147  
     *in Lucam*: 164  
     *retractatio in actus*: 166  
     *sermões*: 133, 146  
 Bédier, J.: 115, 118  
 Beeson, Ch.: 91  
 Bénédictins du Bouveret: 134  
 Berenguel de Landoria, Maestro general de  
     los Dominicos, luego arzobispo de  
     Santiago: 12, 14, 74, 221  
 Berenice: 21, 51, 166  
 Bermudo II, rey de León: 175  
 Bernardo II, arzobispo de Santiago: 12  
 Bernardo, canónigo: 188  
 Bernardo Compostelano, maestro de Bolonia:  
     12  
 Bernardo el Tesorero: 11  
 Bernardo el viejo, maestro de Bolonia: 270

Biblia: 26, 32, 55, 56, 151, 179, 186, 197  
     *Genesis*: 27, 46, 47, 49, 66, 162, 164  
     *Exodo*: 163  
     *Deuteronomio*: 27, 45, 47, 163  
     *1 Samuel*: 27, 48  
     *2 Samuel*: 27  
     *Tobías*: 46  
     *4 Esdras*: 163  
     *Judith*: 31, 67, 162  
     *Job*: 162  
     *Salmos*: 28-30, 48-50, 68, 100, 167, 192  
     *Proverbios*: 166, 167  
     *Eclesiastés*: 146, 162  
     *Isaiás*: 27, 28, 47, 48, 163, 177, 178, 192  
     *Ezequiel*: 67, 162, 164, 177  
     *Daniel*: 28, 47, 174  
     *Zacarías*: 28, 47  
     *Mateo*: 20, 27, 31, 46, 47, 50, 61, 66-68,  
     71, 72, 75, 99, 109, 121, 126, 144-147,  
     153, 162-165, 192, 249, 255  
     *Marcos*: 19, 66, 71, 72, 100, 121, 144, 146,  
     147, 163  
     *Lucas*: 66, 67, 71, 72, 162, 164, 165  
     *Juan*: 31, 49, 66, 67, 71, 75, 163, 164  
     *Hechos*: 17, 18, 27, 37, 49, 56, 57, 62, 66,  
     68, 75, 78, 91, 149, 166, 171, 191,  
     216, 244, 258, 259  
     *Romanos*: 163  
     *1 Corintios*: 52, 163, 167  
     *2 Corintios*: 162  
     *Gálatas*: 162, 164, 165  
     *Efesios*: 29  
     *Filipenses*: 164  
     *1 Timoteo*: 67  
     *2 Timoteo*: 18, 19  
     *Hebreos*: 163, 165,  
     *Jacobo (Santiago)*: 31, 47, 80, 88, 198  
     *1 Pedro*: 30, 66, 67  
 Bischoff, B.: 93, 198  
 Blümner, C.: 34  
 Blume, C.: 200

- Boanerges: 72, 74, 75, 144, 147, 149  
 Bougard, A.: 90  
 Braulio, obispo de Zaragoza  
   *renotatio*: 87, 88, 202  
*Breuiarium apostolorum*: 21, 22, 24, 36, 72, 79, 82, 89, 94-96, 100, 101, 103, 104, 106, 147, 151, 195-200, 202-204, 206  
 Breviario de los Apóstoles v. *Breuiarium apostolorum*  
*Breviario mozárabe*: 28  
*Breviario mozárabe de Ortiz*: 195
- Cadaval, A. de: 13  
 Caifás: 75  
 Calixto II, papa (incluso Ps. Calixto): 57, 63, 113, 114, 116, 117, 119, 120, 123, 127-133, 135, 143, 147, 165, 175, 186, 213, 245, 252, 255  
 Campelo, J.: 120, 126, 207  
 Campio, san: 185  
 Carlomagno: 13, 14, 90, 115, 120, 121, 125, 126, 129, 131, 136, 137, 143, 150, 216, 227-229, 234, 237, 244, 245, 263, 270  
 Carré Aldao, E.: 184, 185  
 Casiano de Marsella  
   *conlationes*: 52, 255  
   *de incarnatione*: 29  
 Casiodoro: 32, 34, 45, 49  
   *expositio psalmodum*: 29, 31, 46, 66  
   *variae*: 34, 45  
 Cástor: 102  
 Castro, A.: 102  
 Catálogo de obispos de Tours: 132  
 Catálogos bizantinos: 196  
 Catulo: 186, 187  
 Cesáreo de Arlés  
   *sermone*: 27  
 Cesáreo de Montserrat: 103, 203  
 Cesáreo de Tarragona v. Cesáreo de Montserrat  
*Chanson de Roland*: 244
- Chao Rego, X.: 98  
 Chaparro, C.: 93, 94, 196-198  
 Chavassee, A.: 143  
 Chotin, M.: 90  
*Chronicon Iriense* v. *Cronicón Iriense*  
 Cicerón: 162  
 Cipriano  
   *ad Quirinum*: 28  
 Claudiano Mamerto: 162  
 Clemente I, papa: 33  
 Clemente VII, papa: 13  
 Clemente de Alejandría: 19-21, 51, 73, 78, 99, 100, 164, 166  
   *recognitiones*: 73, 77, 152, 191  
 Cleofás: 71  
*Códice Calixtino* v. *Liber sancti Iacobi*, v. Índice III: Santiago BC *Códice Calixtino*  
*Colección Veronense contra paganos* 14, 4: 44  
*Comentarios al profeta Nahum*: 87, 197  
*Comentarios al Apocalipsis*, atribuidos a Beato de Liébana: 105, 199-201  
 Cómez de Carrión, conde: 269  
 Commodiano  
   *apologético*: 49  
 Concilio IV de Letrán: 12  
 Concilios Toledanos: 32  
   Concilio X de Toledo: 45  
 Concordia de Antealtares: 150, 209  
 Corominas, J.: 178  
 Cresconio, obispo de Iria: 148, 243  
 Cristo: 18, 24, 41, 49, 57, 59-61, 66, 72, 74, 75, 78, 81, 83, 84, 99, 100, 108, 109, 127, 131, 144-146, 148, 149, 153, 162, 164, 193, 229, 236, 256, 257, v. también Jesús, Mesías  
 Cromacio  
   *expositio symboli*: 29  
   *in Matthaem*: 29, 30  
*Crónica Albeldense*: 208  
*Crónica de Alfonso VII el Emperador*: 229

*Cronicón Iriense*: 90, 113, 208, 209

David: 164

David, P.: 115, 116, 118, 120, 122-124, 128, 132, 133, 172, 252

De Esbroek, M.: 203

De Gaiffier, B.: 90, 124, 194, 196, 205

De Mandach, A.: 113, 116, 118, 120, 121, 131, 136, 148

Dekkers, E.: 16, 143

Díaz y Díaz, M. C.: 17, 25, 37, 61, 74, 81, 82, 84, 87, 93, 127, 138, 141, 144, 148, 153, 167, 171, 175, 183, 185, 186, 188, 191, 195, 197, 198, 200, 201, 203, 251, 260

Diego Peláez, obispo: 126, 209

Diocleciano: 34

Dionisio, san: 62, 103, 241

Dióscuros: 102

Dolbeau, F.: 24, 93, 95, 198

Domínguez Bordona, M.: 135

Domingo de la Calzada, santo: 229, 269

Doroteo: 79

Dubois, J.: 203

Duchesne, L.: 24, 25, 102, 175, 195

Duft, J.: 90

*Edicto de Diocleciano*: 34

Ehwald, R.: 199

Elipando: 199

Elorduy, E.: 22, 193, 194, 199

Epifanio: 71, 76, 96

*Epístola del papa León (epístola pape Leonis)*: 74, 119, 204, 205, 207

Escrituras (santas): 88, v. *Biblia*

Espíritu Santo: 58, 73, 76

Esteban, san (protomártir): 57, 62, 162

Esteban, obispo griego: 82

Eterio, abad: 199, 200

Eusebio de Cesarea: 20, 56, 57, 79, 100, 152, 165, 166

*historia eclesiástica*: 20, 37, 51, 56, 57, 77, 79, 99, 133, 149, 152, 165, 166, 191

Eusebio de Vercelli

*in euangelium Iohannis*, 9, 6: 31

Eusebio Galicano

*homiliae*: 29

Eutropio, san: 103, 121, 130, 133, 217, 241

Evagrio, monje

*altercatio*: 29, 47

*Evangelio árabe de la Infancia de Jesús*: 73

*Evangelio Ebionita de los Doce*: 71

*Evangelio del Pseudo Mateo*: 71, 73

Evangelios: 30, 145, 151, 164, 195, 197 v.

*Biblia*

Ezequiel: 28, 47, 145, 164

Fábrega Grau, Á.: 34, 195

Fabricius, J. A.: 26

Fagildo, abad de Antealtares: 209

Falque Rey, E.: 148

Fank, P.: 90

Federico II Barbarroja, emperador: 14

Felipe, apóstol: 76, 94, 103, 196

Feo, J.: 58, 113, 115, 183, 184, 250

Fermín, san: 62

Fernández Pousa, R.: 197

Fernando I, rey de León: 82

Fileto: 18, 19, 31

Fita, F.: 132, 203

*Flaviani*, nombre de possessor: 184

Fletcher, R. A.: 11, 243

Flórez, H.: 188, 203, 207

Floriano Cumbreño, A. C.: 204

Freculfo de Lisieux: 203

*crónica*: 203

Frontón, san: 241

Fueros de Jaca: 271

Fueros de Logroño: 271

Fulgencio de Ruspe

*liber ad Trasimenum*: 27

Gai, L.: 113

Galindo, P.: 88

- García de Nájera, rey: 242  
 García Álvarez, M. R.: 113, 205, 208  
 García y García, A.: 12  
 García Piñeiro, A.: 138, 183, 251  
 García Villada, Z.: 132, 195, 205  
*Gaudeat cuncta pia* (himno): 195  
 Gaudencio de Brescia: 22, 194  
 Gay, V.: 175-178  
 Gelmírez, Diego, obispo, luego arzobispo de Santiago: 11-13, 60, 63, 73, 116, 122, 126, 127, 148, 174-176, 188, 213, 214, 222, 227, 229, 236, 243, 245, 269  
 Gezelmo: 12  
 Gil, san: 256  
 Gil, J.: 199  
 Ginés, san: 62  
 Giraldo de Beauvais: 11  
 Glefira, mujer de Alexandros hijo de Herodes: 166  
*Glosario Abolita*: 35  
*Glosario de Ansileubo*: 35  
*Glosario de Plácido*: 35  
 Godescalco, obispo de Puy: 105, 241  
 Goetz, G.: 35  
 Gómez, I.: 201  
 Gómez Moreno, M.: 208  
 González Palencia, A.: 172  
 Gregorio de Elbira: 31  
*in canticum*: 49  
 Gregorio (Magno), papa: 131, 202, 244  
*homilias al Evangelio*: 29, 72  
*in regum*: 167  
 Gregorio VII, papa: 12, 164, 263  
 Gregorio Crisógeno de Ostia:  
*polycarpus*: 12  
 Gregorio de Tours: 23, 25, 33, 132  
*de gloria martyrum*: 23, 80  
*historia*: 132  
*libri miraculorum*: 51, 52  
 Grill, S.: 90  
 Guerra Campos, J.: 21, 191, 193, 194, 203, 205  
 Guía del peregrino (libro V del *Liber sancti Iacobi*): 127, 175, 216-218, 227-229, 234-236, 245, 252, 254, 258, 259  
 Guido, arzobispo de Vienna v. Calixto II papa  
 Guido de Borgoña: 127, 129 v. Calixto II, papa  
 Guillermo, patriarca de Jerusalén: 116, 174, 213  
 Guillermo X, duque de Aquitania: 124  
 Hämel, A.: 113, 115, 116, 118, 120, 121, 128, 130-133, 135, 136, 148, 172  
 Hannemann: 90  
 Hartel, W. von: 132, 134  
*Hechos de Santiago*: 78, 192  
 Hegesippo  
*memorias*: 165  
 Herbers, K.: 113, 116, 123, 124, 127, 143-148, 164, 183, 187, 188, 191, 201, 250-253, 257, 258  
 Hércules: 149  
 Hermógenes: 18, 19, 31, 34, 77, 78, 84, 149  
 Herodes (Herodes Agripa I): 18, 19, 21, 57, 62, 88, 99, 100, 149, 164, 166, 191, 199  
 Herodes el Grande: 51, 166  
 Herwaarden, J. van de: 191, 194, 200, 201, 203, 204, 252  
 Heterio: 199 v. Eterio  
 Hilario de Poitiers  
*in psalmos*: 30  
 Hillgarth, J. N.: 24, 90, 195, 197, 203  
*Himno a Santiago*: 78, 105, 126, 147, 200  
 Hipólito de Tebas  
*Crónica*: 76  
*Historia Armenia de Santiago*: 84  
*Historia Compostelana*: 12-14, 62, 72, 73, 90, 113, 120, 123, 126, 127, 129, 148, 150, 165, 172, 175, 176, 187, 188, 207, 209, 213, 222, 227, 229, 231, 234, 235, 237, 270  
*Historia de Carlomagno*: 115, 117, 120  
*Historia de Turpín* v. Pseudo Turpín

- Historia eclesiástica* v. Eusebio de Cesarea  
*Historia Lausiaca*: 34, 35 v. Paladio  
*Historia Silense*: 230  
 Hohler, Ch.: 114, 186  
 Hugo, abad de Cluny: 11  
 Hugo de S. Víctor: 87  
*Hypotyposesis*: 20, 164 v. Clemente de  
 Alejandría, *recognitions*  
  
 Ildefonso de Toledo: 22  
 Inocencio II, papa: 123, 128, 132-134, 136  
 Inocentes, santos: 51  
 Irmscher, J.: 91  
 Isaac: 146, 174  
 Isaías: 47, 178, 179  
 Isidoro de Sevilla: 22, 87-89, 93, 94, 127, 146,  
 194, 197-200, 202-204, 228  
*de fide contra Iudaeos*: 28, 29, 194  
*de ortu et obitu patrum*: 24, 67, 87, 88, 93-  
 95, 196, 198, 200, 203  
*epist. ad Leudefredum*: 162  
*etymologiae*: 88, 162, 176-178, 198, 200  
*liber de natura rerum*: 93  
*liber prooemiorum*: 87, 88, 93, 197, 198  
*Itinerario de Antonino*: 206  
*Itinerario de Astorga*: 206  
*Iudicium Petri*: 79  
  
 Jacob, patriarca: 74, 146, 174, 198, 256, 257  
 Jacobo v. Santiago apóstol  
*Jacobus*: 171, 215, 243-245 v. *Liber sancti*  
*Iacobi*  
 Jairo: 59, 66, 72, 109, 146, 163  
 Jeremías: 47, v. además *Biblia*  
 Jerónimo: 55, 73-75, 131, 133, 142, 145, 152,  
 244  
*ad Iovinianum*: 164  
*epistolae*: 51, 163  
*in Daniele*: 28  
*in Isaiam*: 28, 29, 192  
*in Marcum*: 165  
  
*in Matthaem*: 30, 72, 75  
*in psalmos*: 165  
*sermone*s: 133  
*uita Pauli*: 52  
 Jesucristo: 58, 77, 256  
 Jesús: 31, 55, 59, 61, 62, 67, 72, 75, 82, 99,  
 100, 126, 144-147, 164 v. Cristo  
 José: 71, 73, 145, 164  
 Josías: 19, 20, 56, 57, 78, 100, 149, 166  
 Juan el Bautista: 51, 75, 145, 164, 241  
 Juan apóstol y evangelista: 58, 59, 66, 71, 72,  
 74-76, 88, 99, 102, 109, 121, 126, 144-148,  
 153, 174, 202  
 Juan XXII, papa: 12  
 Juan Crisóstomo, san: 143, 152, 167  
 Juan de Azcona, fray: 135, 142  
 Juan de Ortega, san: 229  
 Juan de Petesella: 12  
 Juan el Teólogo: 76  
 Juan Maxencio  
*dialogo contra Nestorianos*: 29  
 Judas, apóstol: 88, 94, 201  
 Judas Tadeo, hermano de Santiago el Menor:  
 200  
 Julián de Toledo: 22, 24, 25, 87, 89, 101, 195-  
 197, 202, 203  
*de comprobatione sextae aetatis*: 24, 43,  
 89, 195, 197  
 Júpiter: 102  
  
 Kelly, J. N. D.: 84  
 Klewenski: 91  
 Köpfner: 90  
 Krusch, B.: 23  
 Krochalis, J.: 141, 142  
  
 Lacarra, J. M.: 250, 252  
 Lathcen: 93  
*Laudes Spaniae*: 149  
 Leclercq, H.: 84  
 Lehmann, P.: 114



- Leloir, L.: 84
- León Magno, papa: 66, 67, 131, 143, 144, 152, 162, 164  
*epistola*: 133, 144, 150  
*tractatus*: 52, 66, 67  
*sermone*s: 66, 133, 141, 143
- León (III ?), papa (?): 74, 107, 143, 205 v. también *Epistola pape Leonis*
- Leucio: 79
- Libellus sancti Jacobi*: 130-133, 135-137, 172
- Liber hymnorum mozarabicus*: 104
- Liber pontificalis*: 175
- Liber sancti Jacobi*: 12-14, 18, 36, 37, 55-58, 61-63, 67, 72, 73, 75, 77, 78, 80, 82, 83, 113-133, 135-137, 141-143, 146-148, 151, 152, 154, 165, 171, 172, 174-177, 179, 183-186, 188, 205, 213-223, 227, 243-246, 250-252, 269, 270, 271
- Libri antiquitatum biblicarum*: 28
- Libri octo miraculorum*: 23
- Libro del Buen Amor*: 35
- Libro de Milagros*: 124, 125, 133, 215, 218, 243, 244
- Libro de San Juan*: 76
- Lindsay, W. M.: 35, 88
- Lipsius, R. A.: 17-23, 26, 31, 84, 192-194, 203
- Lisias: 21
- Loewe, G.: 132, 134
- Löfstedt, B.: 199
- López Alsina, F.: 101, 113, 144, 175
- López Calo, J.: 132
- López Ferreiro, A.: 21, 36, 43, 88, 90, 115, 192, 193, 207
- Lorenzo Hispano, canonista: 12
- LXX* (Setenta): 28, 30, 48, 192 v. *Biblia*
- Louis, René: 123
- Lucas, evangelista: 99, 166
- Luis VII, rey de Francia: 124
- Lynch, C. H.: 88
- Madoz, J.: 184, 185
- Mainet, héroe épico: 265
- Marcial, san: 241
- Marcial: 186, 187
- Marcos, evangelista: 19, 76, 121
- Marcos Rodríguez, F.: 134
- María: 71 v. Virgen María
- María de Cleofás, madre de Santiago Alfeo: 71
- María Magdalena: 241
- María Salomé, madre de Santiago el Zebedeo: 109
- Mariamne, mujer de Herodes el Grande: 51, 166
- Mariana, Juan de: 132
- Martín de Braga: 202
- Martín de Tours, san: 171, 207, 232, 245
- Mateo, apóstol y evangelista: 59, 121, 126, 145, 147, 153, 196, 203
- Matías, apóstol: 200, 201
- Mauregato, rey de Asturias: 81, 104, 126, 153, 166, 200
- Mauricio Burdin, arzobispo de Braga, luego antipapa: 62, 73
- Máximo de Turín: 131, 142, 143  
*sermone*s: 29
- McNally, R.: 198
- Meredith-Jones, C.: 115, 116, 118, 120, 121, 136
- Mesías: 55
- Meyer-Lübke, W.: 187
- Migne, J. B. P.: 143
- Milagros de Santiago v. Libro de Milagros*
- Mombritius, B.: 26, 192
- Mommsen, Th.: 34, 51
- Montfaucon, B. de: 167
- Montero Cartelle, E.: 186
- Moralejo Álvarez, S.: 113, 120, 128
- Moralejo Laso, A.: 58, 113, 115, 136, 147, 183, 184, 188, 192, 205, 250
- Morales, A. de: 117, 199

- Morin, G.: 87  
Müller, K.: 90  
Mundó, A.: 90, 205  
Muschiol, G.: 253
- Nahum, profeta: 89  
Nascimento, A. A.: 132, 133  
Nausea, F.: 26  
Notker de San Galo: 203  
*Nombres de los Apóstoles*: 75  
*Nota Emilianense*: 14  
*Noticias de los apóstoles v. Notitiae apostolorum*  
*rum*  
*Notitiae apostolorum*: 22, 36  
*Notitia apostolorum ubi requiescant*: 90
- O Dei uerbum* (himno): 166, 201 v. Himno a Santiago  
Ordoño III, rey de León: 90  
*Ordines Romani*: 162  
Orígenes: 74  
Oro Trigo, M<sup>a</sup> del P.: 138, 183, 251
- Pablo, apóstol: 18, 19, 23, 76, 79, 84, 94, 101, 162, 202  
Paciano de Barcelona  
*de baptismo*: 27, 47  
Paladio de Constantinopla  
*historia lausiaca*: 34, 35  
Papías: 178  
*rudimentum*: 186  
Paris, G.: 115  
Pascasio Radberto  
*de assumptione Mariae*: 167  
*Pasión de san Andrés*: 194  
*Pasión de Santiago v. Passio Iacobi*  
*Pasionario Hispánico*: 17, 25, 35, 36, 192 v. Índice III Londres, BL *add.* 25600  
*Pasiones de los Apóstoles*: 149  
Passini, J.: 271  
*Passio Clementis*: 33, 34, 46, 50, 194
- Passio Iacobi*: 15-23, 25, 26, 29-35, 37, 51, 53, 55-58, 72, 75, 77, 78, 80, 82, 84, 100, 108, 142, 144-149, 150, 153, 165, 166, 191-199, 201  
*Passio Magna v. Passio Iacobi*  
Pedro, apóstol: 58, 59, 75, 76, 79, 94, 101, 109, 121, 125, 144-148, 174, 193, 195, 202, 229, 257, 269  
Pedro, abad de Cardeña, luego obispo de Compostela: 148  
Pedro Crisólogo  
*sermones*: 30  
Pedro Damián: 178  
Pedro Elías: 11  
Pelayo de Oviedo  
*historia*: 230  
Pelayo, anacoreta: 101, 150  
Pensado, J. L.: 183-187  
Pérez de Urbel, J.: 22, 102, 194, 201  
Piel, J.: 183  
Plantain, P.: 90  
Plinio: 31  
Plötz, R.: 17, 22, 23, 84, 191, 192, 194, 199, 201, 203, 204, 207, 208, 250, 253  
Pólux: 102  
*Polycarpus*: 12 v. Gregorio Crisógeno de Ostia  
*Priapeos*: 186, 187  
Prisciliano: 102  
Profetas: 197 v. *Biblia*  
*Protoevangelio de Santiago*: 73  
Pseudo Abdías: 43, 192, 193  
Pseudo Agustín: 29  
*contra Varimadum*: 29,  
*sermones*: 76  
Pseudo Calixto: 57 v. Calixto (II) (papa)  
Pseudo Epifanio: 79, 193, 198  
*libellus prophetarum*: 95, 96  
Pseudo Isidoro  
*testimonia diu. Scripturae*: 44  
Pseudo Jerónimo: 164

- Pseudo Julián de Toledo  
*commentarii in Nahum*: 87
- Pseudo Nicodemo  
*tránsito de María*: 76
- Pseudo Sofronio: 79
- Pseudo Turpín: 14, 117, 118, 121, 125, 130, 133, 135, 137, 148, 150, 174, 175, 177, 216-218, 220, 231, 245, 270 v. *Historia de Carlomagno*
- Pujol, P.: 90
- Quodvultdeus: 32  
*de quattuor uirtutibus*: 31, 47  
*liber promissionum*: 29  
*sermo de symbolo*: 29
- Raimundo, abad de Ripoll: 131
- Raimundo de Borgoña, conde: 127
- Rainiero de Pistoya: 11
- Ramiro II, rey de León: 242
- Rapp, F.: 253  
*Registrum v. Historia Compostelana*
- Ricardo Corazón de León, conde de Poitou: 230
- Rivera Recio, J. F.: 154
- Rogero de Howeden: 230  
*crónica*: 230
- Roldán: 14, 175, 227, 270
- Roldán Hervás, J. M.: 206
- Rudd, T.: 133
- Rufino de Aquileya: 77, 100  
*de benedictionibus*: 29  
*expositio symboli*: 29  
*in psalmos*: 29
- Sacramentario Gelasiano*: 45, 66  
*Sacramentario Gellonense*: 45, 52  
*Sacramentario Gregoriano*: 92  
*Sacramentario Leoniano*: 33, 45  
*Sacramentarios*: 196
- Salomón: 146
- Salterio visigótico*: 29, 30
- Salve festa dies* (himno): 136
- Sanclemente, Juan de, arzobispo de santiago: 117
- Sánchez Albornoz, C.: 201
- Sancho el Mayor, rey de Navarra: 242, 230
- Sancho Ramírez, rey de Navarra: 242, 263
- Santiago, apóstol: 11, 14, 18-20, 22-24, 31, 32, 34, 50, 51, 55-59, 61, 62, 67, 71-74, 76-84, 87-90, 93-95, 99, 100-108, 110, 113, 116-119, 121, 125-127, 129, 133, 135, 141, 144-151, 153, 162, 165, 166, 171, 174, 175, 191-209, 213-216, 221, 227-230, 232, 234-237, 238, 241, 243-246, 250-260, 264, 269, 270
- Santiago Alfeo, el Menor, el hermano del Señor, apóstol: 57, 59, 62, 63, 73, 74, 76, 80, 84, 88, 145, 146, 149, 162, 164, 165, 193, 195, 198, 202, 203
- Santiago, obispo de Jerusalén v. Santiago Alfeo
- Santiago-Otero, H.: 252
- Santos Otero, A. de: 84
- Sarmiento, fray Martín: 141
- Schermann, Th.: 17, 87, 89
- Schwartz, E.: 51, 152
- Sedulio Escoto  
*collectaneum*: 52, 163
- Sermón Adest del Liber sancti Iacobi*: 142, 251
- Sermón Celebritas sacratissime del liber sancti Iacobi*: 83
- Sermon Exultemus del Liber sancti Iacobi*: 59, 67, 73, 141, 142, 147, 149, 151
- Sermón Festiuitatem del Liber sancti Iacobi*: 83
- Sermón Sollemnitate hodierna del Liber sancti Iacobi*: 141
- Sermón Spirituali igitur del liber sancti Iacobi*: 142
- Sermón Veneranda dies del Liber sancti*

- Iacobi*: 116, 119, 142, 232, 250, 251, 253-255, 271  
*Sermón Vigilie noctis del Liber sancti Iacobi*: 73, 80, 116, 135, 136, 255  
 Setenta v. *LXX*  
 Sicart Jiménez, Á.: 128, 134, 142  
 Simón, primer nombre de Pedro: 75, 144  
 Simón Cananeo, o Zelotes, apóstol: 76  
 Sisnando, obispo de iria: 208  
*Sortes apostolicae (sors apostolica, suertes de los Apóstoles)*: 153, 192, 193, 195, 198, 201, 202  
 Stones, A.: 114, 124, 133, 134, 141, 142  
 Suárez, M.: 120, 126, 207  
 Sulpicio Severo: 102, 132  
     *crónica*: 102
- Tadeo, apóstol: 76  
 Temperán Villaverde, E.: 251, 254  
 Teodomiro, obispo de Iria: 101, 106, 126, 150, 209  
 Teófilo: 78  
 Teodorico, rey ostrogodo: 34  
 Tertuliano  
     *adversus Marcionem*: 164  
     *de oratione*: 52  
 Theocrita: 21  
 Tomás, apóstol: 76, 196, 203  
 Torres Rodríguez, C.: 58, 113, 115, 183, 184, 188, 203, 250  
*Traslación de Santiago*: 119, 120, 131, 133, 141, 193, 216  
 Turpín, arzobispo de Reims: 116, 217, 244 v. Pseudo Turpín  
 Turrini, G.: 90
- Uguccio de Pisa: 175  
 Unterkircher, F.: 90  
 Uría Riu, J.: 250, 252  
 Urraca, reina de Castilla y León: 60, 62, 73, 127
- Usuardo  
     *Martirologio*: 203, 204
- Vaccari, A.: 88  
 Valerio del Bierzo: 25, 197  
     *nuperrima editio de uana saeculi sapientia*: 197  
 Varones apostólicos: 101, 103, 205, 206  
 Vasco de Aponte: 185  
 Vázquez de Parga, L.: 250, 252  
 Velasco Delgado, A.: 20  
 Venancio Fortunato: 25, 80, 133, 136, 147, 202, 207  
     *Carmina*: 80, 144, 202, 207  
*Vida de san Bricio*: 132  
*Vida de San Eutropio de Saintes*: 121, 130, 133, 135, 136  
 Vidal, Y.: 90  
 Vieilliard, J.: 183, 188  
 Vigilio de Tapso: 29  
 Virgen María: 58, 71, 75, 76 v. María  
 Virgilio de Salzburgo: 198  
*Vita Epicteti*: 52  
*Vita Fructuosi*: 25  
*Vita Syluestri papae*: 194  
 Vones, L.: 148  
 Vulgata: 26, 28, 29, 31, 55, 86, 193, 194 v. *Biblia*
- Wagner, P.: 132  
 Ward, H. L. D.: 133  
 Whitehill, W. M.: 84, 113, 115, 121-123, 126, 127, 133, 135-137, 149, 171, 172, 174, 183, 188, 192, 250, 251, 253-258, 260  
 Wilmart, A.: 87
- Zebedaida: 73, 83 v. Santiago apóstol  
 Zebedeo, padre de Santiago y Juan: 71, 72, 75, 79, 88, 89, 91, 109, 126, 145-147, 193

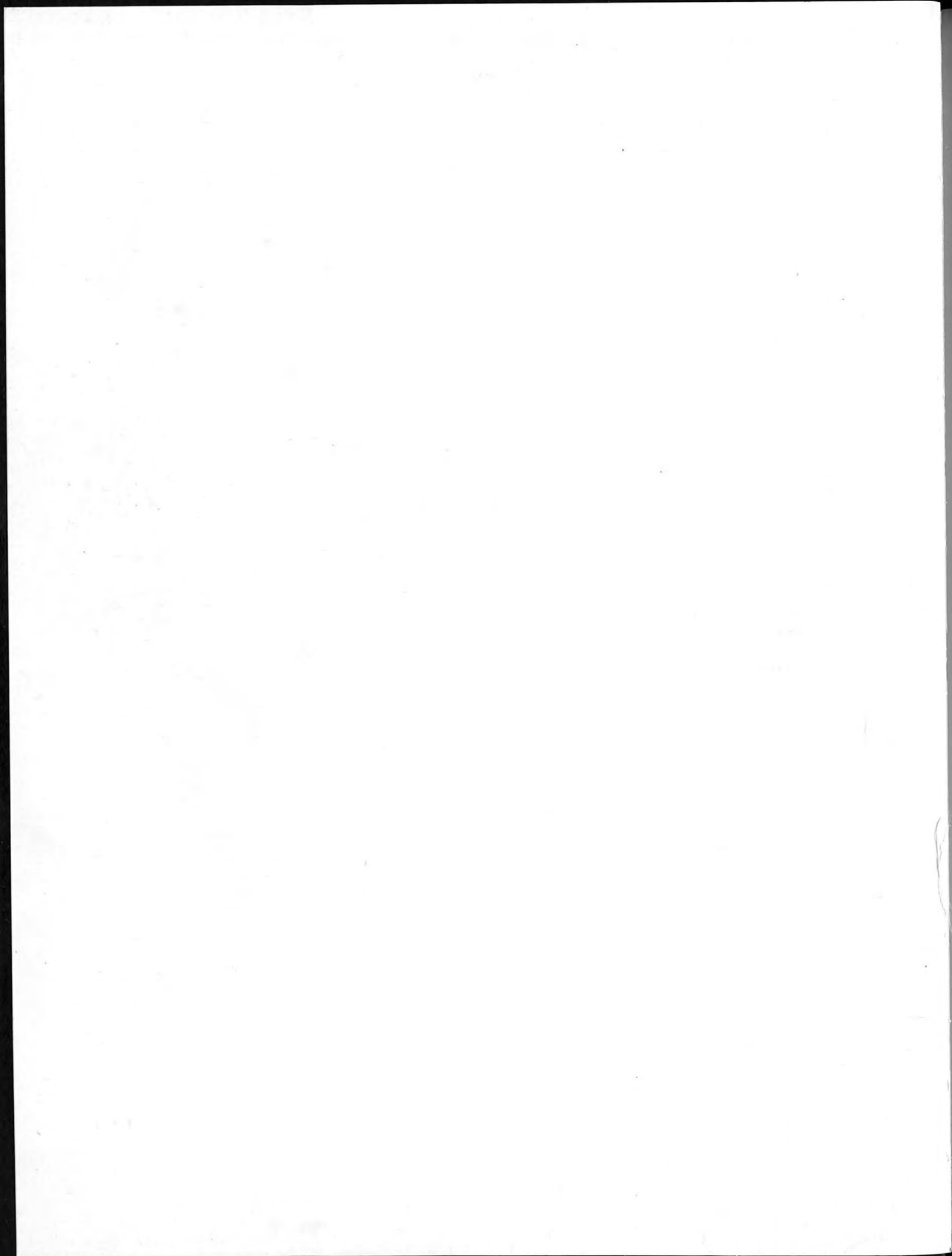
### III. ÍNDICE MANUSCRITOS

- Arras BM 764: 91
- Barcelona ACA Ripoll 99: 123, 132, 135, 172, 219
- Bern BM 224: 91
- Bruxelles BR 9311-19: 91
- Cambrai BP 937: 91
- Cambridge BU *Kk.iv.6*: 91
- Dijon Bibl. Municipale 649: 136
- Einsiedeln BA 339: 91
- El Escorial BMon *b.I 4*: 23  
*b.III.4*: 91  
*ç.IV.23*: 91  
*h.III.3*: 91  
*L.III.9*: 205
- Heiligenkreuz BA 78: 91
- Hereford BC *O. 3. 2*: 91
- Karlsruhe BN *Augiensis CCXXIX*: 91
- Kassel BN *Theol. 4° 10*: 91
- León BC 8: 27, 47  
22: 88
- Lisboa BN *Alcobaça 334 (302)*: 43 132, 133, 136, 141, 162, 172
- Londres BL *addit 12213*: 133, 134, 141, 162, 163, 172, 219  
*addit. 25600*: 23, 36, 43 v. Pasionario  
Hispánico en Índice II  
*addit. 30851*: 201
- Londres B Lambeth Palace 76: 91
- Madrid Arch. Hist. Nac. *Clero. Montesacro. Carp. 511-16*: 144, 205
- Madrid BAH 39: 90
- Madrid BN *ms. 1617 (T 198)*: 135  
*ms. 4305 (P 120)*: 135, 142  
*ms. 10001*: 201  
*ms. 10018*: 199  
*ms. 13118*: 132
- Metz BM 145: 91
- Monte Cassino BA 323: 89-91
- Montpellier BÉc. Méd. 39: 136  
77: 91  
78: 136  
139: 136  
142: 136  
235: 136
- München BN *CLM 3739*: 91  
*CLM 14096*: 91, 93  
*CLM 18524b*: 91
- Oxford Bodl L. 391: 91
- Paris BN *lat. 2036*: 144, 205  
*lat. 2321*: 91  
*lat. 2787*: 91  
*lat. 2824*: 91  
*lat. 3088*: 119  
*lat. 3550*: 136  
*lat. 11529-30*: 35  
*lat. 13775*: 136  
*nouv. acq. lat. 448*: 91
- Pistoia Archivio di Stato *Doc. vari 1*: 113, 136, 219
- Reims BM 1414: 136
- Roma Bibl. Casanatense *ms. 1104*: 144, 205
- Salamanca BU *ms. 2631* (olim Madrid B Palacio Real): 134, 141, 162, 172, 219-223
- Salisbury BC 88: 91  
157: 91

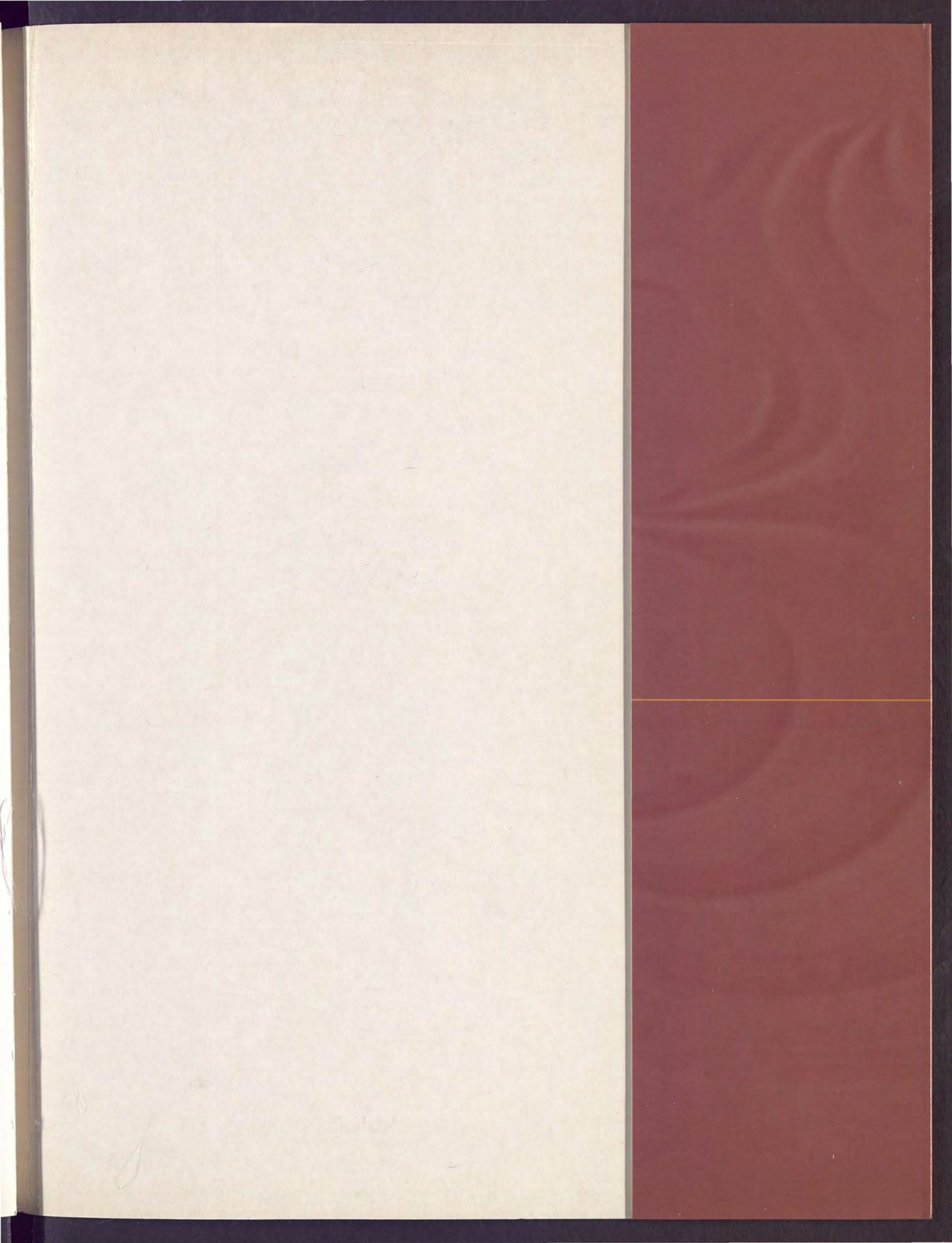
- Santiago AC *Códice Calixtino*: 36, 43, 55, 83,  
114-116, 124, 128-136, 141, 142, 144, 146-  
148, 154, 162, 171, 172, 183, 184, 186,  
187, 192, 205, 218-223, 227-235, 237, 245,  
248, 250-260, 270, 271 v. *Códice Calixtino*  
en Índice II  
*Códice Compostelano* v. *Códice Calixtino*  
*Tumbo A*: 113, 175, 204, 213, 222  
*Tumbo B*: 134, 222  
*Breviario de Miranda*: 36, 43, 136, 141,  
162, 167  
*Breviario de Compostela*: 36
- St. Gallen BA 240: 91  
St. Petersburgo BN *Q.I.v.15*: 91, 93  
Seo de Urgel, BC *Biblia*: 91
- Tarragona B Prov. 55: 135  
Torino BN *cod. I.V.36*: 136  
Torino B del Re *Varia 141*: 91  
Tuy BC *Pasionario*: 36, 43
- Vaticano Bibl. Apostolica *lat. 90*: 35  
*lat. 1468*: 35  
*Barberini lat. 505*: 90  
*Borgh. Lat. 202*: 132, 219  
*Palat. lat. 227*: 90, 93  
*Archivio di S. Pietro C 128*: 61, 134, 141,  
162, 163, 172, 219  
Vercelli BC *cod Evangelios*: 49  
Verona BC *LVI (54)*: 90, 91  
Voraus *Cpl 277*: 91
- Wien BN *lat. 580*: 91  
*lat. 632*: 91  
*lat. 964*: 91  
Wolfenbüttel Herzog August Bibl. *Helmstedt*  
532: 91  
*Weiss 48*: 17  
*Würzburg 44*: 91

Se acabó de editar este libro en Imprenta  
Grafisant, S.L., de Santiago de Compostela,  
el día 11 de noviembre de 1997, festividad  
de San Martín de Tours.

*LAVS DEO BEATOQVE IACOBO*







ISBN 84-453-2099-8



9 788445 320990



XACOBEO  
GALICIA



CONSELLERÍA DE CULTURA  
E COMUNICACIÓN SOCIAL

XERENCIA DE PROMOCIÓN DO CAMIÑO DE SANTIAGO