

La transformación del *Calixtino* de libro litúrgico del santuario compostelano en compilación de textos primordialmente franceses. La diversificación de la tradición textual

Manuel Santos Noya
Tubinga (Alemania)

Resumen: Según el autor del sermón *Veneranda dies*, hubo una primera versión del *Calixtino* o *Iacobus* que contenía todo lo necesario para la liturgia del Apóstol: textos y cánticos litúrgicos, así como milagros de Santiago y traslado de las reliquias. Contenía, pues, al menos en parte, los tres primeros libros de la compilación. Posteriormente, en la versión definitiva, el *Iacobus* fue ampliado con la incorporación del *Veneranda dies*, de la *Guía* y del *Pseudo-Turpín*, perdiendo así su carácter cultural compostelano para experimentar una fuerte influencia francesa. Al mismo tiempo, tuvo lugar una pronunciada diversificación de la tradición textual. Por otra parte, ya en fecha muy temprana los peregrinos podían adquirir en Compostela copias de una primera versión del *Libellus*.

Palabras clave: Camino de Santiago, espiritualidad de la peregrinación, solidaridad con los pobres, sede compostelana, exaltación de Galicia, códices de Ripoll y Alcobça, *Libellus sancti Iacobi*, Carlomagno y Turpín, Aymerico Picaud, Arnaldo de Monte, Ambrosio de Morales, P. Juan de Mariana.

The transformation of Calixtinus from a liturgical book of the Compostela Shrine to a compilation of predominantly French texts. The diversification of the textual tradition

Abstract: According to the author of the sermon *Veneranda dies*, there was a first version of *Calixtinus* or *Iacobus*, which contained everything necessary for the Apostle's liturgy: texts and liturgical chants as well as miracles of Saint

James and accounts of the transfer of the relics. It therefore contained at least part of the first three books of the Calixtine compilation. Later, in the final version, the Iacobus was expanded by the inclusion of the Sermon Veneranda Dies, the Pilgrim's Guide and the Pseudo-Turpín, thereby losing its character of a liturgical book of the Sanctuary of St. James and incorporating a strong French influence. At the same time, a pronounced diversification of the textual tradition took place. On the other hand, pilgrims were able to purchase copies of a first version of the Libellus in Compostela from very early on.

Keywords: Way of St. James, Spirituality of Pilgrimage, Solidarity with the Poor, the church at Compostela, Exaltation of Galicia, Codices of Ripoll and Alcobaça, Libellus Sancti Iacobi, Charlemagne and Turpin, Aymerico Picaud, Arnaldo de Monte, Ambrosio de Morales, P. Juan de Mariana.

A transformación do *Calixtino* de libro litúrxico da basílica compostelá en compilación de textos primordialmente franceses. A diversificación da tradición textual

Resumo: Segundo o autor do sermón *Veneranda dies*, houbo unha primeira versión do *Calixtino* ou *Iacobus* que contiña todo o necesario para a liturxia do Apóstolo: textos e cánticos litúrxicos así como milagres de Santiago e traslado das reliquias. Contiña, pois, polo menos en parte, os tres primeiros libros da compilación. Posteriormente, na versión definitiva, o *Iacobus* foi ampliado coa incorporación do *Veneranda dies*, da *Guía* e do *Pseudo-Turpín*, perdendo así o seu carácter cultural compostelán para experimentar unha forte influencia francesa. Ao mesmo tempo, tivo lugar unha pronunciada diversificación da tradición textual. Por outra banda, xa en data moi temperá os peregrinos podían adquirir en Compostela copias dunha primeira versión do *Libellus*.

Palabras clave: Camiño de Santiago, espiritualidade da peregrinación, solidariedade cos pobres, sede compostelá, exaltación de Galicia, códices de Ripoll e Alcobaça, *Libellus Sancti Iacobi*, Carlomagno e Turpín, Aymerico Picaud, Arnaldo de Monte, Ambrosio de Morales, P. Juan de Mariana.

Preliminares

El *Calixtino* o *Liber Sancti Iacobi* (Fig. 1)¹ –o simplemente *Iacobus*² (Fig. 2)– es una voluminosa y compleja compilación de textos muy diversos entre sí tanto por su procedencia y autoría como por su contenido, finalidad y destinatarios. En su versión definitiva la obra consta de cinco libros. El primer libro tiene un contenido

1 Así reza, por ejemplo, el 'incipit' del tercer libro del *Calixtino*: "Incipit Liber Tercius Sancti Iacobi" (cf. *Códice Calixtino*, f. 155v; cf. fig. 1) (a partir de aquí se designa el *Códice Calixtino* con la sigla C); *Liber Sancti Iacobi*. *Codex Calixtinus*, Herbers, K. y Santos Noia, M. (ed. y transcrip. latina), Santiago de Compostela, 1998, p. 185 (a partir de ahora, *transcrip. cit.*).

2 Este es el título que encabeza el *Calixtino*: "Ex Re Signatur / Iacobus Liber Iste Vocatur..." (cf. C f. 1r, cf. fig. 2), *transcrip. cit.*, p. 7. 'Iacobus' es también, como más abajo se expondrá, el título de la obra según el autor del sermón *Veneranda dies*: "Codex qui dicitur Iacobus" (cf. LSI, I cap. 17, C f. 76r), *transcrip. cit.*, p. 87.

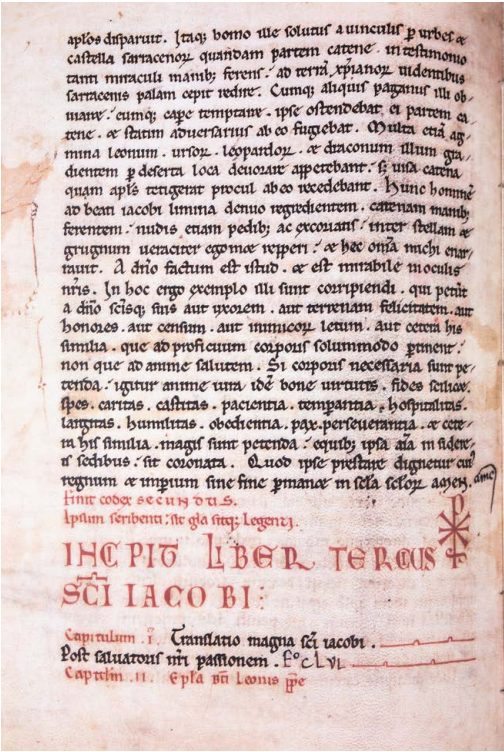


Fig. 1: Título 'Liber Sancti Iacobi'. *Liber Sancti Iacobi*, Codex Calixtinus. Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela, f. 155v.

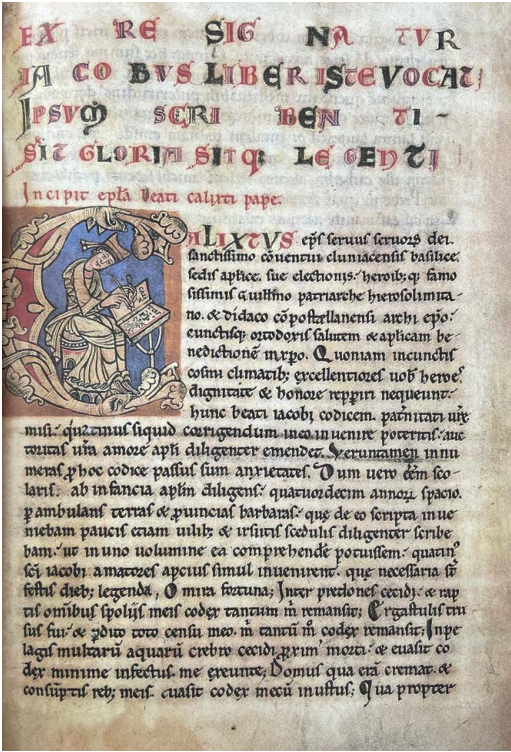


Fig. 2: Título 'Iacobus'. *Liber Sancti Iacobi*, Codex Calixtinus. Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela, f. 1r.

principalmente litúrgico y está pensado prioritariamente para el uso del clero en los oficios divinos; en cambio, los otros cuatro –*Libro de los Milagros*, *Traslado de las reliquias*, *Pseudo-Turpín* y *Guía del Peregrino*– se prestan para ser leídos fuera de los oficios litúrgicos y van dirigidos a un círculo de destinatarios más amplio.

Dada la gran complejidad y heterogeneidad de la compilación, es lógico que su elaboración se haya extendido a lo largo de varios decenios y que en ella hayan intervenido, además del compilador principal, otros autores y redactores secundarios.

Como consecuencia de esta larga gestación la compilación calixtina pasó por distintas fases de redacción, dando así origen a distintas versiones. Como a continuación se expondrá, dos de estas fases de redacción están claramente documentadas en el mismo *Liber Sancti Iacobi* (= LSI): una fase temprana, en la que el LSI y el así llamado sermón *Veneranda dies* (= VD) todavía eran dos distintos tratados de temática jacobea, bien diferenciados entre sí; y una fase última, la de la versión definitiva, en la que el sermón VD fue integrado en el primer libro del LSI. En un momento concreto, pues, los responsables de la compilación calixtina tuvieron que haber decidido remodelarla profundamente reuniendo los dos tratados en una sola obra bajo el título de *Iacobus* o LSI. De este modo, el LSI, que originalmente tenía

un carácter predominantemente litúrgico, se enriqueció con temas específicos del sermón *VD*, a saber: situación de los peregrinos a lo largo del camino, reforma de la pastoral, espiritualidad de la peregrinación, etc.

Por otro lado, si comparamos la versión definitiva del *LSI* con la versión temprana del mismo, esbozada en el sermón *VD*, resulta evidente que la diferencia entre las dos no se limita a la incorporación del sermón *VD*, sino que en la última fase de la redacción se llevó a cabo una remodelación mucho más profunda y radical de la compilación, en cuanto que en esta ocasión los compiladores tuvieron que haber decidido integrar en la versión definitiva del *LSI* la *Guía del Peregrino* (libro V del *Liber*), que con toda seguridad no formaba parte de la versión primigenia de este. Asimismo, es muy probable que también en esta misma fase de redacción haya tenido lugar la incorporación del *Pseudo-Turpín* (libro IV del *Liber*). Por tanto, como resultado de este largo proceso de elaboración tuvo lugar una profunda remodelación y transformación de la compilación, de forma que su versión definitiva se diferencia significativamente, en temas fundamentales, de la concepción originaria.

La constatación y caracterización de estas distintas versiones y fases de redacción son de suma importancia para una adecuada investigación de la concepción, génesis y procedencia de la compilación calixtina. Una edición crítica del *LSI* tiene, naturalmente, que valorar esta compleja gestación de la obra, con sus distintas fases de redacción, y además tener en cuenta el hecho de que ya en una fase temprana tuvo lugar una diversificación de la tradición textual, de la que quedan claros indicios en varios manuscritos.

El más destacado exponente de una singular línea de tradición textual es el códice de Alcobaca, que tiene muchos visos de ser un peculiar relicto de una versión temprana del *LSI*, proveniente de una tradición textual distinta de la atestiguada en los otros manuscritos, por lo que resulta una especie de bloque errático dentro de esta tradición, muy difícil de encajar con los restantes testigos textuales.

En otro orden, también el códice de Ripoll es testigo de una diferente versión textual, puesto que a pesar de que, como se expondrá, probablemente sea una copia del *Calixtino* compostelano, conserva al mismo tiempo claras huellas de otro códice diferente en muchos puntos del actual códice compostelano. También el códice de Salamanca es, en cierto modo, un testigo singular de la tradición textual, en cuanto que no procede ni directa ni indirectamente del *Calixtino* compostelano sino de un pariente próximo de este.

A continuación, nos ocuparemos primero de la versión temprana de la compilación calixtina, en la que el *Iacobus* o *LSI* y el sermón *VD* todavía eran dos obras distintas, y además describiremos el profundo cambio de concepción que supuso la incorporación del sermón *VD*, de la *Guía* y del *Pseudo-Turpín* en la versión definitiva. Continuaremos con la descripción de las distintas versiones del *LSI* atestiguadas en los códices de Alcobaca y de Ripoll y resaltaremos la singular importancia del códice de Salamanca para una edición crítica del *LSI*. Y por último, nos ocuparemos

de un pasaje del *LSI*, en el que se da a entender que en Compostela en una fecha bastante temprana ya estaba a disposición de los peregrinos una primera versión del *Libellus Sancti Iacobi* (que viene a ser una forma breve del *Liber Sancti Iacobi*).

I. El sermón Veneranda dies y el primer Iacobus o LSI, dos obras originalmente distintas

A continuación expondremos dos pasajes del *LSI* que no solo atestiguan que este y el sermón *VD* en un primer momento eran dos tratados distintos de temática jacobea –el primero, un libro litúrgico, pensado para el uso en el culto jacobeo; y el segundo, un tratado sobre el Camino y la espiritualidad de la peregrinación–, sino que también son la prueba, y esto es lo más importante, de que el primer *LSI* o *Iacobus* ya había sido publicado y estaba a disposición del clero encargado del culto jacobeo.

El primer pasaje se encuentra en la *Epistola beati Calixti Pape* (introducción general al *LSI*). En él, el Pseudo-Calixto describe una visión espiritual que había tenido cuando se encontraba reflexionando (él dice literalmente: ‘rumiando’) sobre el sermón *Veneranda dies*, cuyo cuaderno ya tenía entre sus manos y en cuya redacción estaba trabajando. En esa aparición, Jesucristo, el hijo del Rey Supremo, se le presenta acompañado del apóstol Santiago y le urge a que no difiera escribir esos preceptos, tan gratos a Dios y obligatorios para todos los peregrinos, sobre los que estaba reflexionando, y le ordena que termine lo que había empezado a escribir para reprender los delitos de los depravados hospederos establecidos a lo largo del Camino del Apóstol³. Con esta breve reseña, el Pseudo-Calixto da a entender que en una temprana fase de redacción de la compilación calixtina el *VD* era un tratado independiente y distinto del *LSI*, y que tenía como cometido principal debelar los múltiples abusos de los que eran víctimas los peregrinos a lo largo del Camino y al mismo tiempo dictar unas normas a las que todos ellos deberían atenerse y de este modo renovar la espiritualidad de la peregrinación.

I.1. El sermón ‘Veneranda dies’. Un tratado sobre el Camino y sobre la espiritualidad de la peregrinación

De hecho, algunos de los motivos centrales del sermón *Veneranda dies* concuerdan de lleno con la misión impuesta al Pseudo-Calixto en esta visión: criticar la pésima situación de los peregrinos a lo largo del Camino, fustigar la codicia de los hospederos y la perversidad de los estafadores y malhechores que poblaban la ruta jacobea

3 Cf. *Liber Sancti Iacobi*, *Epistola beati Calixti pape* (C f. 1v), *transcrip. cit.*, p. 7: “Rursum translationis apostolice sermonem *Veneranda dies* michi ruminanti ac quaternionem eius scripture inter manus tenenti una cum beato Iacobo in extasi ipse”, es decir, el hijo del Rey Supremo, “apparuit dicens: ‘Hec nobis precepta grata omnibus observanda scribere non differas. Scribe que cepisti, corripiens scelera pravorum hospitum manentium in itinere apostoli mei’”.

y, al mismo tiempo, formular los preceptos a los que han de atenerse todos los peregrinos. En este sentido, el sermón es un denso y original tratado sobre la realidad del Camino y la espiritualidad de la peregrinación⁴. Pero su contenido no se reduce a estos dos temas. En consonancia con su función dentro de la liturgia jacobea, que es la celebración de la fiesta de la elección del Apóstol y del traslado de sus reliquias a Compostela, el sermón *VD* empieza con una exposición de los distintos relatos del traslado del cuerpo apostólico; a continuación describe la afluencia masiva de peregrinos que acuden a Compostela en busca de salvación; expone amplia y detalladamente los innumerables peligros que corrían estos a lo largo del Camino, poblado por desaprensivos hospederos y por toda clase de malhechores, y desarrolla al mismo tiempo una profunda espiritualidad de la peregrinación; finalmente el *VD* culmina en el sermón propiamente dicho de la festividad del traslado de las reliquias, que constituye un auténtico himno a Galicia imbuido de resonancias bíblicas.

Es importante tener en cuenta que solo una breve parte⁵ del sermón *VD* tiene realmente carácter de sermón. El resto, como se acaba de decir, además de una crítica mención de los diversos relatos de la traslación ofrece una exposición sumamente original del fenómeno de la peregrinación, de la situación de los peregrinos a lo largo del Camino y de la espiritualidad jacobea. Libre de los rígidos esquemas del género homilético, el autor puede abordar en un estilo “más narrativo que oratorio”⁶ los temas centrales de su exposición partiendo de su experiencia directa del Camino. De este modo fluyen en el relato sus encuentros con otros peregrinos, así como su detallado conocimiento del mundo del hampa que poblaba el Camino y que constituía una grave amenaza para la seguridad de estos. Al mismo tiempo, el autor desarrolla una profunda y sumamente original espiritualidad de la peregrinación, de inspiración bíblica y basada en una radical solidaridad de los peregrinos entre sí y en una decidida opción por los pobres, y aboga asimismo por una radical reforma del clero y de la pastoral, con lo que se da a conocer como un decidido partidario del movimiento de reforma que en aquellos tiempos animaba a amplios sectores de la Iglesia.

4 Caucchi von Saucken, J., *El sermón Veneranda Dies del Liber Sancti Jacobi. Sentido y valor del peregrinaje compostelano*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2003), pp. 57-58, resalta acertadamente la extraordinaria importancia del sermón *VD*, que, a su parecer, debe ser considerado como “el texto de mayor interés del Primer Libro del *Codex Calixtinus*”. Según él, la importancia del sermón radicaría especialmente en el hecho de que “constituyó el núcleo del *Liber Sancti Jacobi*, alrededor del que se fue perfilando y organizando gran parte de su compleja estructura” (*idem*). En este punto, Jacopo Caucchi sigue de cerca, como él mismo dice, la posición de Manuel C. Díaz y Díaz, quien había sugerido que el sermón *VD* “pudiera constituir el núcleo mismo del Liber” (Díaz y Díaz, M. C., *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido. Con la colaboración de María Araceli García Piñeiro y Pilar del Oro Trigo* (a partir de aquí *El Códice...*, *op. cit.*) Santiago de Compostela, 1988, p. 49, nota 68). Sin embargo, respecto a este punto es necesario aclarar que, dado que, como queda indicado, el primer *Iacobus* o *LSI* en una fase temprana de redacción había sido una obra distinta y anterior a la versión definitiva del sermón, este no puede ser considerado como el núcleo originario de aquel.

5 El sermón propiamente dicho apenas ocupa tres folios (91v-93v) de los 19 (ff. 74 v -93v) que el *VD* abarca en el *Códice Calixtino*.

6 C. Díaz y Díaz, M. C., *El Códice...*, *op. cit.*, p. 49, nota 68.

Todos estos son temas muy importantes que valdría la pena exponer detenidamente. Pero aquí nos limitaremos a tratar tres puntos: la descripción sumamente crítica y negativa de la realidad del Camino, la espiritualidad de la peregrinación y la exaltación de Galicia, en la que culmina el sermón propiamente dicho.

Una visión crítica del Camino

Como queda insinuado, el autor del VD conocía de cerca y, al parecer, por propia experiencia el Camino y la situación de los peregrinos a lo largo del mismo. Pero a diferencia del autor de la *Guía del Peregrino* no aprovecha sus conocimientos de la ruta para describir los santuarios que los peregrinos han de visitar ni para informar sobre los distintos pueblos situados a lo largo del Camino, sino que se centra en la descripción de los abusos de los que eran víctimas los peregrinos a lo largo del trayecto. Hospederos y mesoneros desaprensivos, cambistas y banqueros estafadores, negociantes engañosos, médicos adulteradores de medicamentos, falsos clérigos y penitenciaros sacrílegos, mendigos desagradecidos y fingidores de graves enfermedades, toda clase de ladrones e incluso de criminales desfilan por esta descripción del Camino, que de este modo aparece como una vía de perdición en la que, al parecer, se concentra toda la maldad de una sociedad corroída por la codicia y la avaricia. Mas el Pseudo-Calixto no se limita a describir y a lamentar la penosa situación de los peregrinos, sino que se considera llamado a “reprimir los delitos” de todos esos malhechores que abusaban de los caminantes. Su crítica de las injusticias y de la degradación reinantes no solo en el mundo del Camino sino también en la sociedad en general –y de las que de modo especial eran víctimas los peregrinos– alcanza tonos proféticos. Como Isaías⁷, siente la imperiosa obligación de levantar su voz y de “anunciar al pueblo sus delitos”. Y por ello no cesa en recriminar a los inicuos su malvada conducta, porque de lo contrario se haría “homicida de su propia alma” por no “corregir de su iniquidad al impío”⁸. Consecuentemente, el Pseudo-Calixto optaba por tomar severas medidas para acabar con todos estos abusos.

Esta visión crítica de la sociedad de su tiempo no es exclusiva del autor del VD. En cambio, sí, es un rasgo muy peculiar el hecho de que haya observado tan atentamente y descrito con todo lujo de detalles las tretas y trucos empleados por los distintos grupos de maleantes para embaucar y estafar a los peregrinos. Su descripción es tan exacta y detallada que se puede decir que estos pasajes del sermón *Veneranda dies* constituyen todo un compendio de picaresca medieval.

⁷ Cf. Is. 58 l.

⁸ Cf. *LSI*, I cap. 17 (C f. 90v), *transcrip. cit.*, p. 101: “Si quis enim me loquentem ac scribentem prefata vicia pravorum spreverit, audiat summum doctorem ... michi taliter precipientem: ‘Exalta vocem tuam et annuncia populo meo scelera eorum’. Si enim non annunciavero iniquo iniquitatem eius, sanguinem leti de manu mea requirit Dominus, quoniam homicida mee ipsiusque anime illum minime corripiendo factus sum”. Cf. *Liber Sancti Iacobi*. “*Codex Calixtinus*”, I, cap. 17, A. Moralejo, C. Torres, J. Feo (eds. y trad. esp.), Pontevedra, 1992, pp. 227-228 (reed. Carro Otero. X., Santiago, Xunta de Galicia, 1999) (a partir de ahora *LSI*, *trad. cit.*): “Si alguno desprecia mis palabras y mis escritos que condenan los citados vicios, escuchen ... al Maestro de todos que me manda en esta forma: ‘Levanta tu voz y anuncia a mi pueblo sus delitos’”.

Por otro lado, en el modo de tratar y condenar estos abusos se revela otro rasgo de la personalidad del autor del sermón, a saber, la compasión y empatía que sentía por los pobres y mendigos, puesto que mientras que condena duramente a tenderos, hospitaleros, cambistas, etc., por estafar y engañar a los peregrinos, da muestras de una inusual comprensión con los mendigos, hasta con aquellos que eran desagradecidos y altivos⁹. Esto lo lleva a aconsejar dar limosna incluso a aquellos mendigos que “están tan llenos de orgullo que no quieren aceptar pan, o una limosna pequeña, sino monedas, paños o cera”. Según él, los pobres y necesitados merecen nuestra ayuda y compasión, aunque sean orgullosos y desagradecidos. Y la razón es que hay que limitarse a dar la limosna por el amor de Dios o del Apóstol, sin pararse a pensar en si el destinatario la merece o no. Es más, los pobres no solo merecen nuestra limosna, sino que, sobre todo, merecen nuestro respeto: “A esos mendigos no se ha de privar de limosna, ni se han de despreciar”, sino que hay que “corregirlos de su viciosa codicia por medio de la palabra de Dios”, tratándolos como personas que, a pesar de sus defectos, no han perdido ni su dignidad humana ni su responsabilidad moral. Este modo de proceder lo resume el Pseudo-Calixto en una sentencia de san Isidoro de Sevilla¹⁰: “No elijas al que ha de ser objeto de tu misericordia. Da a todo el que te pide. Ignoras por quién agradarás más a Dios”. Y en este sentido, aconseja nuestro autor dar, primero, limosna a todos los que la pidan, sin criticarlos, pero corregirlos a la vuelta del santuario: “Cuando vas a la basílica de Santiago, o de cualquier otro santo no les eches en cara la limosna que les dieres, pero cuando regreses, corrígelos diligentemente. Puesto que, como dice Santiago¹¹: ‘El que hiciere que un pecador se convierta de su mala vida, salvará su alma de la muerte y borrará la multitud de sus pecados’”¹². En estos términos solo puede hablar alguien que realmente siente un profundo respeto por los pobres y desheredados. En este sentido la empatía con los pobres parece ser un rasgo característico de la personalidad del Pseudo-Calixto. Un rasgo que, a su vez, es la clave para entender su espiritualidad de la peregrinación, que, como vamos a ver, se basa en la solidaridad de los peregrinos entre sí y en el amor a los pobres y a la pobreza.

Espiritualidad de la peregrinación

No es de extrañar que en los textos del sermón *VD* sobre la peregrinación se encuentren muchos de los temas clásicos de la religiosidad tradicional de dicho tema¹³, por

9 Cf. *LSI*, I, cap. 17 (C ff. 87r-87v), *transcrip. cit.*, p. 98. Cf. *LSI*, *trad. cit.*, p. 220.

10 Cf. Isidoro de Sevilla, *Synonyma* (ed. J. Elfassi, CC SL 111B), 2, 96, p. 142.

11 Carta de Santiago 5, 20.

12 *LSI*, I, cap. 17 (C f. 87r), *transcrip. cit.*, p. 98; cf. *LSI*, *trad. cit.*, p. 220.

13 Un excelente resumen de los distintos tipos, motivos y modelos de la peregrinación, así como de sus condicionamientos morales, ascéticos y espirituales, se encuentra en: Díaz y Díaz, M. C., La espiritualidad de la peregrinación en el siglo XII, en Díaz y Díaz, M. C., *De Santiago y de los Caminos de Santiago. Colección de inéditos y dispersos reunida y preparada por Manuela Domínguez García*, Santiago de Compostela, 1997, pp. 247-266. Cf. también Herbers, K. y Plötz, R. (eds.), *Spiritualität des Pilgers*, Tübingen, 1993 (Jacobus-Studien, 5); Plötz, R.,

ejemplo, la importancia de una recta motivación, como lo es el dirigirse al altar del Apóstol “orationis causa”, es decir, para orar ante él con ánimo penitente, y de este modo conseguir el perdón de los pecados¹⁴. Asimismo, el VD hace hincapié en el carácter ascético de la peregrinación. “El camino de la peregrinación, dice el autor, es algo óptimo, pero es angosto. Pues angosto es el camino que lleva al hombre a la vida, mientras que ancho y espacioso es el camino que lleva a la muerte”¹⁵. En consecuencia, la *via peregrinalis* implica reducción de los vicios, mortificación del cuerpo, aumento de las virtudes, etc. La verdadera peregrinación, pues, ha de dar por resultado una profunda transformación moral y espiritual del peregrino, de manera que “si fue ratero o ladrón, se haga pródigo...; si avaro, espléndido; si deshonesto o adúltero, casto; si bebedor, sobrio”¹⁶.

Y a continuación de estas consideraciones, más o menos tradicionales, el autor desarrolla una profunda espiritualidad de la peregrinación de hondas raíces bíblicas, según la cual el Camino ha de ser una vía de solidaridad y de amor a la pobreza. De forma que el verdadero peregrino es solo el que hace el Camino practicando la pobreza y compartiendo todo lo que tiene con los demás. Estas dos condiciones – amor a la pobreza y solidaridad – son esenciales para una verdadera peregrinación, de forma que, si falta una de ellas, la peregrinación pierde todo su valor. No basta, por tanto, la pobreza sin espíritu de solidaridad ni basta la solidaridad con los pobres sin una práctica radical de la pobreza y amor a la misma.

Indudablemente, esta espiritualidad calixtina de la peregrinación es tan exigente e idealista que pudiera parecer totalmente utópica y falta de todo realismo. Pero en el fondo no es sino una llamada a volver a las raíces del cristianismo. Modelo de esta solidaridad y entrega total a los demás es el mismo Cristo, el “primer peregrino”, como el *Pseudo-Calixto* lo titula, inspirado (igual que el genial escultor de Silos) en las palabras que los discípulos de Emaús le dijeron a Cristo cuando este les salió a su encuentro en el camino: “Tú eres el único peregrino en Jerusalén”¹⁷. Acertadamente resalta aquí el autor que los discípulos no conocieron a Cristo en el camino, sino en el momento de partir el pan, dando así a entender que compartir y la solidaridad son condiciones esenciales para llegar al encuentro con Dios. Solo en la comida compartida conoce el peregrino al Señor y este, a su vez, conoce al peregrino si comparte su pan con los pobres¹⁸. Es decir, solo en el Camino realizado en espíritu de solidaridad puede el peregrino llegar al encuentro con Dios.

“Peregrinatio ad Limina Sancti Jacobi”, en J. Williams y A. Stones (eds.), *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*, Tübingen, 1992 (Jacobus-Studien, 3), pp. 37-49.

14 Cf. LSI, I, cap. 17 (C fol. 79r): “Creditur vero quod qui digne et munde oracionis causa ad beati Iacobi altare venerandum in Gallecia ierit, si vere penitens fuerit, delictorum suorum absolucionem ab apostolo veniamque a Domino impetrabit”.

15 LSI, I, cap. 17 (C f. 80r), *transcrip. cit.*, p. 91; *trad. cit.*, p. 204; cf. Mat. 7, 13-14.

16 LSI, I, cap. 17 (C f. 81r), *transcrip. cit.*, p. 92; *trad. cit.*, p. 206.

17 Luc. 24,18.

18 Cf. LSI, I, cap. 17 (C f. 82r), *transcrip. cit.*, p. 93; *trad. cit.*, p. 208.

A continuación, el Pseudo-Calixto insiste en la importancia de recobrar el espíritu de radical solidaridad y pobreza que animaba a la comunidad primitiva y a los primeros discípulos, tal como ya se manifiesta en la misión de los apóstoles: “Los apóstoles fueron peregrinos, pues el Señor los envió sin dinero ni calzado. Por lo cual de ningún modo se les concede a los peregrinos llevar dinero, a no ser para repartirlo entre los pobres... En tal misión de los apóstoles se nos da a entender que no es lícito al peregrino llevar recursos, a no ser que quiera darlos a los pobres. No lleve dinero consigo, o si lo lleva, acceda a repartirlo con los pobres”¹⁹. Este concepto de la peregrinación, que ya de por sí es extremadamente exigente, el Pseudo-Calixto lo lleva hasta las últimas consecuencias: solo el que está dispuesto a compartir todo lo que tiene con los pobres es un verdadero peregrino. O sea, que, como él dice, aludiendo al consejo de Jesús al joven rico (“si quieres ser perfecto vete y vende todo lo que tienes y dalo a los pobres y sígueme”²⁰), para ser un verdadero peregrino no basta con vender lo que uno tiene y hacerse al camino, sino que hay que darlo a los pobres. “Por tanto, precisa el autor, no siguen al Señor los que quieren vender sus bienes y gastarlos en la peregrinación, sino los que los venden y los dan a los pobres”²¹. Y a continuación toma expresamente como punto de referencia el espíritu de radical solidaridad de la comunidad primitiva para describir la disposición de ánimo con la que el peregrino ha de emprender y hacer el Camino: “Así como la multitud de creyentes tenía en otro tiempo un solo corazón y una sola alma, así entre todos los peregrinos deben tener todo en común, un solo corazón y una sola alma. Pues es una gran vergüenza y una gran afrenta el hecho de que mientras un peregrino desfallece otro está ebrio. Los bienes disfrutados en común lucen más”²².

Y además el deber de compartir no tiene límites. El peregrino ha de dar su dinero “a todos los que le piden”, aun a riesgo de “hacerse pobre” y quedarse él mismo sin “alimento”²³. Estas son unas exigencias duras y radicales y en realidad apenas practicables, sobre todo si se tiene en cuenta que el Pseudo-Calixto no estaba dirigiéndose a monjes y religiosos sino al peregrino común y corriente, que no hacía el Camino entre santos y ángeles, sino que, como el mismo autor ponía de relieve, se encontraba rodeado de maleantes y estafadores a lo largo de todo el trayecto.

Este rigorismo sorprende en un autor como el Pseudo-Calixto, que en otros aspectos se mostraba como un reformador sensato y realista. Pero hay que tener en cuenta que él no pretendía imponer esta rigurosa espiritualidad a los fieles en la vida normal y cotidiana, sino a los fieles en estado de peregrinación, es decir, durante el Camino. Esta es al menos la interpretación que parece más plausible. De

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Mat. 19, 21.

²¹ *LSI*, I, cap. 17 (C f. 82r), *transcrip. cit.*, p. 93; *trad. cit.*, p. 209.

²² *LSI*, I, cap. 17 (C ff. 82r-82v), *transcrip. cit.*, p. 93; *trad. cit.*, p. 209; cf. Hechos 4, 32.

²³ Cf. *LSI*, I, cap. 17 (C f. 83r), *transcrip. cit.*, p. 93; *trad. cit.*, p. 210.

ser así, el Pseudo-Calixto entendería la peregrinación como un compromiso que hay que poner en práctica, por un tiempo limitado, de acuerdo con los ideales de la Iglesia primitiva. Es, sin duda, una exigencia dura, pero que tenía sentido como antídoto contra la codicia y el egoísmo, raíz de los males que, a su modo de ver, aquejaban la sociedad de aquella época. El Camino podría, pues, ser entendido como un experimento de liberación y como intento de vivir a fondo –por un tiempo limitado– los ideales radicales de la primitiva comunidad cristiana. En este sentido, la espiritualidad calixtina de la peregrinación, con su acento en la solidaridad radical con los pobres, así como en la renuncia a los bienes materiales superfluos, no ha perdido nada de su actualidad.

Galicia, tierra de promisión

El sermón propiamente dicho –con el que concluye el *Veneranda dies* y en el que el orador se dirige directamente al pueblo gallego reunido en la catedral (“Deprecare ergo, plebs Galleciana, nobiscum...”)- es toda una exaltación de Galicia, que con el traslado de las reliquias se había convertido en depositaria del cuerpo del Apóstol y, lo que todavía es más importante, en depositaria del poder taumatúrgico de aquel²⁴: “Pues la sagrada virtud del Apóstol trasladada desde la región de Jerusalén brilla en Galicia con los milagros divinos. Pues junto a su basílica con frecuencia obra Dios milagros por él”. De este modo, Compostela ha venido a ser una ciudad sagrada, salvación de los fieles y refugio de los que acuden a ella²⁵.

A pesar de que en el sermón se exhorta varias veces al pueblo gallego a considerarse feliz por haber merecido recibir el tesoro del cuerpo apostólico²⁶, el autor advierte a la gente de España y de Galicia que esa distinción no es un honor que hayan merecido por su propia bondad, sino que se debe exclusivamente a los méritos del mismo Apóstol²⁷. Más que de méritos del pueblo gallego se trata, pues, de un don gratuito. Conforme al espíritu bíblico, del que todo este pasaje está intensamente imbuido, cabe decir que los méritos de Galicia para ser elegida como depositaria de las reliquias apostólicas consistieron precisamente en no tener ninguno, debido a su propia insignificancia. Así procede precisamente Dios, que elige a los humildes e insignificantes para llevar a cabo sus grandes empresas. Y en este sentido, y sin la más mínima connotación peyorativa, ha de ser entendida la pregunta que a continuación el autor del *VD* dirige al pueblo gallego: “Pero ¿de dónde te proviene, gente

24 *LSI*, I, cap. 17 (C f. 78r), *transcrip. cit.*, p. 89; *trad. cit.*, p. 198. (C fol. 78r): “Sacra enim virtus apostoli translata a partibus Hierosolimitanis in Gallecie patria refulget divinis miraculis. Ad eius namque basilicam creberrime divina fiunt a Domino per eum miracula”.

25 *LSI*, I, cap. 17 (C f. 79r), *transcrip. cit.*, p. 90; *trad. cit.*, p. 202: “Ecce illa urbs Compostelle sacra facta est per beati Iacobi suffragia, salus fidelium, presidium veniencium in eam”.

26 Cf. *LSI*, I, cap. 17 (C f. 91v), *transcrip. cit.*, p. 102; *trad. cit.*, p. 230: “Felix tellus Gallecie, que tantum thesaurum meruisti tenere”.

27 *Ibidem*: “O felix Yspanie et Gallecie plebs, que virtute tanti principis es honorata, non laude bonitatis tue exaltata, sed meritis apostoli gloriosi relevata”.

inculta de Galicia, la posesión de un tan gran tesoro? Parece que se ha cumplido contigo aquel proverbio que dice: Al necio sin buscarla la fortuna le es dada. Dime, pues, ¿quién te la ha dado?”²⁸.

El trasfondo bíblico se hace todavía más patente en las alusiones al Cántico de Zacarías, el padre del Bautista, con las que continúa el sermón²⁹: “Quizá me dirás que ‘nos ha visitado naciendo de lo alto’. Dices verdad que te ‘visitó naciendo de lo alto’, por haberse dignado darte la virtud de su Apóstol. Estando desterrada en lo último del orbe... y, por decirlo así, colocada en lo más atrasado de los siglos, sin embargo, a ti te nace el rayo del verdadero sol ‘para iluminar a los que están en las tinieblas y en la sombra de la muerte, para enderezar los pies’ de muchos de los que se dirigen al Apóstol del Señor en tu patria”. Y a continuación se acentúan todavía más los tonos mesiánicos: “A ti acuden en masa los pueblos de todas las regiones del mundo para ofrecer obsequios de alabanzas al Apóstol del Señor”. Y en una larga cita del profeta Isaías culmina la exaltación de Galicia con su equiparación a la nueva Jerusalén: “De ti, pues, puede entenderse lo que el Señor dijo en otro tiempo por boca de Isaías³⁰: ‘Mira, te tengo grabada en mis manos, tus muros siempre están delante de mis ojos. Vivo por mi vida, yo, dice el Señor, que te vestirás de todas las gentes como de ornamento y te rodearás de ellas como esposa... Esto dice el Señor mi Dios: He aquí que tenderé mi mano a las gentes y levantaré mi bandera ante los pueblos, y traerán en brazos a tus hijos y a tus hijas sobre sus hombros... Y rostro en tierra, te adorarán y lamerán el polvo de tus pasos, y sabrás que soy el Señor’”. La aplicación de este texto de Isaías a Galicia y a Compostela tiene evidentemente mucho de retórica. No en vano se trata de un sermón en la gran fiesta del Apóstol. Pero no por ello deja de ser una extraordinaria exaltación de Galicia y de Compostela. Exaltación que al mismo tiempo delata mucho del proyecto político-ecclesiástico de la sede compostelana. Porque no cabe duda de que las aspiraciones, que laten bajo toda esta última parte del sermón, van mucho más allá de las de un simple santuario, por muy importante que sea. En realidad, se está afirmando que Compostela, como la nueva Jerusalén, a la que acuden en masa los pueblos de todas las regiones del orbe en busca de salvación, tiene un rango y una misión especiales dentro de la Iglesia Universal.

Por otro lado, el autor del *VD* al hacerse portavoz de las aspiraciones político-ecclesiásticas de la sede compostelana y al exaltar a Galicia como tierra de promisión, formulando así un verdadero canto a Galicia, se revela como un clérigo profundamente identificado con ella y con Compostela, de forma que, aunque probablemente no habrá sido un compostelano de nacimiento, indudablemente lo fue de sentimiento.

28 *Ibidem*: “Sed unde tibi hoc, ut tantum thesaurum habeas, gens Gallecie inculta? Impletum in te fuisse videtur, illud proverbium quod vulgo dicitur: Stulto in strata, fortuna est data. Indica ergo michi, quis tibi tribuit?”.

29 Cf. *LSI*, I, cap. 17 (C ff. 91v-92r), *transcrip. cit.*, pp. 102-103; *trad. cit.*, pp. 230-231, cf. Lucas 1, 78-79.

30 Isaías 49, 16. 18-20. 25-26.

I.2. El primer *Iacobus*

Del arriba mencionado pasaje de la *Epistola introductoria*³¹, en el que su autor relata cómo se había sentido exhortado por el mismo Jesucristo a seguir perfilando el sermón *Veneranda dies* (VD), cabe deducir que en aquella fase de redacción dicho sermón era un tratado sobre temas de peregrinación, distinto del *LSI*. Por otro lado, en el mismo sermón el Pseudo-Calixto autentifica con su autoridad un códice llamado *Iacobus* –recordemos que ese es el otro título del *LSI* o *Calixtino*–, y bajo anatema prohíbe diferir del contenido de dicho códice, dado que él transmite todas las lecturas y cánticos que se requieren para las festividades del Apóstol³². Con lo que no solo da de nuevo a entender que el *Iacobus* era una obra diferente del sermón VD, sino que también da por supuesto que ya estaba a disposición del clero encargado de celebrar el culto jacobeo.

A pesar de su enorme importancia, el testimonio del autor del VD sobre un *Iacobus* primigenio ha sido ignorado hasta hace relativamente poco tiempo por toda la investigación jacobea³³. Este total desconocimiento de un testimonio tan fundamental para la investigación de la génesis de la compilación calixtina resulta sorprendente y difícilmente explicable. Una explicación podría ser el hecho de que en el campo de la investigación jacobea la teoría de la autoría y procedencia exclusivamente francesas del *LSI* se había impuesto de tal manera que llevó a obviar y a esquivar todos los argumentos contrarios. También pudo haber jugado algún papel el hecho de que no es fácil hacerse a la idea de que haya habido un *Iacobus* antes del *Iacobus*, es decir, una primera “edición” del *Liber Sancti Iacobi* o *Calixtinus* antes de la definitiva. El mismo M. C. Díaz y Díaz descartaba todavía en su estudio sobre el *Códice Calixtino* la posibilidad de que haya habido “ediciones intermedias” anteriores a la definitiva³⁴. Quizá por esa convicción da muestras de desconcierto ante la mención del *Iacobus* en el VD: “De todas maneras, dice, causa alguna dificultad la mención del *Jacobus* que se hace en el sermón: necesitamos mayores explicaciones”³⁵. Unos años más tarde había encontrado, al parecer, esas explicaciones necesarias, puesto que en su conferencia de enero de 1993 impartida en Roncesvalles en el marco de las Jornadas de la Asociación

31 Cf. nota 3.

32 *LSI*, I, cap. 17 (C f. 76r), *transcrip. cit.*, p. 87: “...anathematizantes etiam, ut nemo amplius de eo aliquit scribere audeat nisi autentica, que codex qui dicitur *Iacobus* continet. Ipse enim refert que necessaria sunt ad legendum vel cantandum festivis diebus eiusdem sancti Iacobi”.

33 Como a continuación se expondrá, el primero en mencionar y valorar la existencia de un primer *Iacobus* fue M. C. Díaz y Díaz en una conferencia de 1993, mientras que F. López Alsina fue el primero en tratar, unos diez años más tarde, sistemática y exhaustivamente la importancia del *Iacobus* para la investigación de la génesis de la compilación calixtina.

34 Cf. Díaz y Díaz, M. C., *El Código*, op. cit., p. 312, nota 14: “Que el proceso” (de gestación del *Liber*) “haya sido lento no significa que hayan existido ediciones intermedias”.

35 *Ibidem*, p. 49, nota 68. Tampoco los traductores del *Liber* al castellano –A. Moralejo, C. Torres y J. Feo– se percataron del alcance de esta alusión al “codex qui dicitur *Iacobus*”, porque no solo no hicieron ninguna observación al respecto, sino que además su traducción de “codex Iacobus” por “códice Jacobeo” le impide al lector identificar dicho códice con el *LSI* o *Calixtino*.

Europea de Periodistas³⁶ habla, aunque someramente, de “la primera versión de la obra que ahora recibe el nombre de *Liber Sancti Jacobi*”. Esa primera versión habría sido “un primer núcleo, formado por los dos primeros libros” del *Liber*; a saber, el litúrgico y el de los milagros, “que constituyeron quizás el primer momento de la ambiciosa obra. Recibió el nombre de *Jacobus*”. Y a grandes rasgos describe el carácter y función del *Jacobus* así como la ampliación que poco después habría experimentado con la adición de los relatos del traslado de las reliquias apostólicas: “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... Así surge el *Jacobus*, quizás ultimado hacia 1140, núcleo del *Liber* posterior. Pero esta obra se reconoce pronto como insuficiente”, puesto que pronto se sintió “la necesidad de justificar la presencia” de las reliquias apostólicas en Compostela... 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”. Toda esta problemática del *Jacobus* la menciona Díaz y Díaz en su conferencia más bien de paso, de forma que no entra en detalles ni aporta las pruebas en las que se basa para afirmar la existencia de una primera versión del *Jacobus* que habría sido el “núcleo del *Liber* posterior”. Pero, aunque él no aduzca expresamente ningún argumento, es de suponer que estaría pensando en el anteriormente mencionado pasaje del *VD*, puesto que aquí se hace una descripción del contenido y función del *Jacobus* que corrobora plenamente las someras observaciones del erudito compostelano sobre el tema.

Contenido del Jacobus

Este pasaje del *VD* es de enorme importancia porque es un testimonio fundamental para entender la génesis de la compilación calixtina y permite hacerse una idea bastante exacta del contenido del primer *Jacobus*. Por ello vale la pena exponerlo más detalladamente. Al comienzo del *VD* el Pseudo-Calixto menciona una serie de relatos –a su juicio apócrifos e incluso heréticos– sobre el traslado de las reliquias apostólicas³⁷, y más abajo prosigue³⁸: “Los sueños y fábulas de todos estos y de sus émulos los calificamos de apócrifos, los rechazamos de plano..., prohibiendo además bajo anatema que nadie se atreva a escribir algo sobre el Apóstol, a no ser lo auténtico que

36 Cf. Díaz y Díaz, M. C., “Peregrinaciones a Santiago y *Liber Sancti Jacobi*”, en Díaz y Díaz, M. C., *De Santiago...*, op. cit., pp. 243-244.

37 Cf. *LSI*, I, cap. 17 (C f. 75v), transcrip. cit., p. 86: “Sed non sunt ea apocrypha reticenda, ymo sunt narrando sane corripienda, que multi insensati, turpe etiam in heresim labentes, de hoc Iacobo et de eiusdem translatione dicere utuntur et, quod peius est, mendosa penna scribere presumunt”. Cf., *LSI*, trad. cit., p. 192.

38 *LSI*, I, cap. 17 (C f. 76r), transcrip. cit., p. 87: “Istorum omnium et his similium somnia et fabulas inter apocrypha deputamus, penitus destruimus et omnino deliramus, anathematizantes etiam, ut nemo amplius de eo aliquit scribere audeat nisi autentica, que codex qui dicitur *Jacobus* continet. Ipse enim refert que necessaria sunt ad legendum vel cantandum festivis diebus eiusdem sancti Iacobi, que ex authenticis codicibus, ut in eo patet, excerpta sunt. Miracula tamen, que ipse adhuc facturatus est, que sub duobus aut tribus testibus testificata fuerint, concedimus ut ad fidelium edificationem scribantur”. Cf., *LSI*, trad. cit., p. 194.

contiene el códice llamado *Iacobus*. Pues éste transmite todo lo necesario para leer y cantar en los días festivos del Apóstol Santiago, lo cual, como consta en él, está extraído de libros auténticos. Los milagros, sin embargo, que el mismo Santo haya de realizar en el futuro, que tengan la comprobación de dos o tres testigos, permitimos que se escriban para edificación de los fieles”.

O sea que el autor del VD atestigua en este pasaje que el códice *Iacobus* aquí mencionado contenía, al menos en parte, los textos más importantes de los tres primeros libros del *LSI*, a saber: 1. Del primer libro, las lecturas y cánticos para la celebración de las grandes fiestas jacobas. 2. Relatos de los milagros como prueba del poder taumatúrgico del Apóstol, es decir, el segundo libro del *LSI*. 3. Además, el *Iacobus* contenía relatos del tercer libro sobre el traslado de las reliquias, que el autor del VD tenía por auténticos³⁹ y cuyo uso quería imponer en el culto para contrarrestar la proliferación de relatos ‘apócrifos’ e incluso ‘heréticos’ sobre la vida del Apóstol y el traslado de sus reliquias.

En resumen, de la mención del VD en la *Epistola introductoria* y a su vez de la del *Iacobus* en el VD cabe deducir que en una fase temprana los autores de la compilación calixtina habían estado trabajando simultáneamente en dos obras distintas de temas jacobas, es decir, en el VD, que era un tratado sobre el Camino y la espiritualidad de la peregrinación, y en el *Iacobus*, un libro primordialmente de carácter cultural, en el que se transmitía “todo lo necesario para leer o cantar en los días festivos” del Apóstol.

Carácter compostelano del primer Iacobus

Por su contenido –lecturas y cantos para la celebración de las festividades jacobas, milagros del Apóstol y relatos de la traslación de las reliquias–, el *Iacobus* era el libro propio del santuario jacobeo y, como tal, tenía un carácter marcadamente compostelano.

Además, de las palabras del Pseudo-Calixto se desprende que el primer *Iacobus* ya tenía que estar a disposición del clero catedralicio, porque la prohibición de que nadie se atreviera a escribir o usar textos distintos de los transmitidos en él, junto con la precisión de que “éste contiene lo necesario para leer, o cantar en las fiestas de Santiago”, solo tenía sentido si el clero encargado del culto jacobeo tenía de hecho esos textos a su disposición. Esto también lo da a entender Díaz y Díaz al afirmar que “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”⁴⁰.

39 *Idem*: “Ipse enim refert que necessaria sunt ad legendum vel cantandum festivis diebus eiusdem sancti Iacobi ... que ex autenticis codicibus, ut in eo patet, excerpta sunt”. En este contexto cabe recordar que, como arriba queda indicado, M. C. Díaz y Díaz fue de la opinión de que los relatos del traslado de las reliquias no habrían formado parte de la primera versión del *Iacobus*, sino que le fueron incorporados en una segunda fase de redacción.

40 Díaz y Díaz, M. C., “Peregrinaciones a Santiago y *Liber Sancti Jacobi*”, en Díaz y Díaz, M. C., *De Santiago...*, op. cit., p. 244.

Que el clero catedralicio necesitaba urgentemente un libro litúrgico con los nuevos textos y cánticos surgidos de la reforma litúrgica impuesta por Roma a partir de 1080 lo da a entender el autor de la *Epistola Introductoria*, al describir el desconcierto y desorden que reinaba entre el clero catedralicio durante la celebración de las grandes festividades del Apóstol: unos celebrantes, según él, cantaban algunos responsorios que otros rechazaban como apócrifos y la misma inseguridad se notaba respecto a los introitos. Por ello insiste en la obligación de cantar los responsorios y cánticos de las misas editados en este libro, es decir en el *LSI*⁴¹.

Carácter definitivo del primer Iacobus

Con la prohibición de que nadie se atreviera a escribir algo sobre el Apóstol diferente de lo que contiene el *Iacobus*, dado que “éste transmite todo lo necesario para leer y cantar en los días festivos del Apóstol Santiago”, el autor del *Veneranda dies* da por supuesto que aquella versión del *Iacobus* ya era la definitiva. Y, como para acentuar este carácter definitivo, puntualiza que el único cambio permitido es la inclusión de futuros milagros del Apóstol: “Miracula tamen, que ipse adhuc factururus est... concedimus... ut scribantur”⁴². La idea de que el autor del *VD* le haya atribuido carácter definitivo al primer *Iacobus* es algo que a nosotros desde nuestra actual perspectiva nos resulta difícil de asimilar, porque nos parece más lógico ver en las posibles versiones tempranas de la compilación estadios meramente provisionales y preparatorios de la versión definitiva. Sin embargo, las palabras del Pseudo-Calixto son claras y tajantes y, a nuestro modo de ver, no permiten otra interpretación⁴³: el *Iacobus*, según él afirma, contenía ya todas las lecturas y cánticos necesarios para el culto jacobeo, por lo que quedaba prohibido introducir ninguna clase de cambios, a excepción de los relatos de los futuros milagros del Apóstol. Y dado el carácter definitivo y obligatorio del *Iacobus*, es todavía más seguro que tenía que estar a disposición del clero catedralicio.

La última fase de redacción del Iacobus o Liber Sancti Iacobi, una radical transformación de la concepción original

No cabe, por tanto, duda de que en un primer momento se había dado por concluido el así llamado *codex Iacobus*. Pero también es indudable que unos años más

41 *LSI, Epistola beati Calixti pape* (C f. 2r), *transcrip. cit.*, p. 8: “Responsoria et missarum cantica que de evangeliiis edidimus et in hoc libro scripsimus, nemo cantare dubitet. Sunt nonnulli qui dicunt esse apocrypha responsoria passionis sancti Iacobi...; alii cantant ea, alii non cantant”. En las observaciones que hace a continuación, el autor de la *Epistola* (cf. *LSI, trad. cit.*, p. 5) se presenta como alguien que conocía de cerca la actitud disoluta de algunos clérigos del santuario jacobeo, concretamente el proceder irreverente de un “canónigo de Santiago, chantre de la basílica, llamado Juan Rodriz” que solía cantar “en el coro en día de la fiesta de Santiago” el responsorio de San Nicolás ‘Supo ofrecer estos bienes a sus siervos’, al tiempo que “llenaba su bolsa de las ofrendas del altar”.

42 *LSI*, I, 17 (C f. 76r), *transcrip. cit.*, p. 87; *LSI, trad. cit.*, p. 194: “Los milagros, sin embargo, que el mismo Santo haya de realizar en adelante... permitimos que se escriban”.

43 No obstante, hay que resaltar que F. López Alsina, como más abajo se expondrá, cree que el *Iacobus* según el autor del *VD* “no podía ser una obra definitiva y acabada”.

tarde los responsables de la compilación calixtina tuvieron que haber cambiado de opinión y tomado la decisión de elaborar una nueva versión del *Iacobus* o *LSI* que iba a suponer una clara ruptura con la concepción original. Los motivos y las circunstancias de esta decisión nos son desconocidos. Pero su resultado quedó plasmado en la versión definitiva de la compilación con sus cinco libros, lo que nos permite conocer el alcance de los cambios más importantes que se debieron acordar en aquel momento.

En primer lugar, los clérigos encargados de la redacción tuvieron que haber decidido reunir en una sola obra, que seguiría denominándose *Iacobus* o *LSI*, los dos mencionados tratados sobre temas jacobeos, es decir el *Iacobus* y el *VD*, pasando de esta forma el sermón *VD* a formar parte del primer libro del *LSI*. Al mismo tiempo, en esta última fase de redacción, también tuvo lugar la incorporación del *Pseudo-Turpín* y de la *Guía del Peregrino* como libros cuarto y quinto de la compilación respectivamente. De este modo el *LSI* no solo perdió el carácter predominantemente litúrgico que tenía en su versión primigenia, sino que con la incorporación del *Pseudo-Turpín* y de la *Guía* también perdió el carácter compostelano que lo caracterizaba y adquirió una fuerte impronta francesa.

En la conferencia citada, M. C. Díaz y Díaz describe a grandes rasgos las posteriores fases de redacción del *LSI*, en las que se llevó a cabo la inclusión del *Pseudo-Turpín* y de la *Guía del Peregrino*: “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... La vinculación directa del descubrimiento del sepulcro de Santiago con Carlomagno comenzaba entonces a abrirse paso en Compostela... Los más antiguos testimonios de esta manera de ver... 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 Jacobi*, constituyendo su libro IV. Cuando se tomó la decisión de aumentar el *Iacobus*, 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”⁴⁴.

Esta profunda remodelación del *Iacobus* o *LSI* tuvo que haber tenido lugar después de 1140, como hay que deducir del hecho de que la redacción de la *Guía* tiene que ser posterior al año 1137, dado que en ella se menciona la muerte de Luis el Gordo⁴⁵ de Francia, acaecida en ese año.

Para hacer patente la gran diferencia existente entre la versión definitiva del *LSI* y el primer *Iacobus* basta reseñar brevemente el contenido y las ideas clave de los tres

44 Peregrinaciones a Santiago y *Liber Sancti Jacobi*, en Díaz y Díaz, M. C., *De Santiago...*, op. cit., pp. 244-245.

45 Cf. *LSI*, V, cap. 9 (C fol. 183r = 212r), transcrip. cit., p. 256.

tratados (*VD*, *Pseudo-Turpín* y *Guía*) que fueron incorporados a la compilación en esta última fase de la redacción.

La incorporación del Pseudo-Turpín y de la Guía del Peregrino al Liber Sancti Iacobi

Con la incorporación del *VD* que, como queda expuesto, originalmente era un tratado independiente sobre el Camino y la espiritualidad de la peregrinación, se amplió significativamente la temática del *Iacobus*, que hasta entonces era primordialmente un libro litúrgico. El cambio es significativo, pero no supone una ruptura radical con la concepción original, en cuanto que el *VD* está escrito, como el primer *Iacobus*, desde una perspectiva compostelana.

En cambio, con la incorporación del *Pseudo-Turpín* y de la *Guía* la perspectiva compostelana se difumina ante el predominio de posiciones marcadamente francesas reflejadas en ambos libros, de los que, sí, cabe decir que ‘fueron escritos por autores franceses para lectores franceses’⁴⁶.

Así, el autor de la *Guía* usa en varias ocasiones la expresión “nostra gens Gallica”, con lo que claramente se identifica como francés, y además en un pasaje se presenta como un francés que odiaba visceralmente a los vascos y navarros, contra los que abrigaba inauditos prejuicios y a los que consideraba como enemigos de su “pueblo galo”⁴⁷; pero no solo odiaba a vascos y navarros, sino que también detestaba y despreciaba a los castellanos (“hombres malos y viciosos”)⁴⁸. En cambio, juzgaba un poco más positivamente a los gallegos, quienes, a su parecer, en mentalidad y costumbres se asemejaban más a la “gente gala”, es decir estaban más ‘afrancesados’: “Los gallegos, pues, se acomodan más perfectamente que las demás poblaciones españolas de atrasadas costumbres, a nuestro pueblo galo, pero son iracundos y muy litigiosos”⁴⁹. En todas estas expresiones el autor se revela como profundamente imbuido de una mentalidad supremacista francesa. El pueblo galo es la personificación de la civilización

46 No obstante, aquí conviene aclarar que, de forma similar a los tres primeros libros del *LSI*, también el *Pseudo-Turpín* y la *Guía* son obras heterogéneas que reúnen textos de distinta procedencia y autoría. De modo que por ‘autor’ se ha de entender aquí solo el autor principal, sin que por ello se excluya una autoría compostelana de determinados pasajes de ambos libros.

47 *LSI*, V, 7 (C fol. 167v = 196v), *transcrip. cit.*, p. 240: “Hec est gens barbara, omnibus gentibus dissimilis ritibus et essentia, omni malicia plena, colore atra, visu iniqua, prava, perversa, perfida, fide vacua et corrupta, libidinosa, ebriosa, omni violentia docta, ferox et silvestris, improba et reproba, impia et austera, dira et contentiosa, ullis bonis inculta, cunctis viciis et iniquitatibus edocta, Getis et Sarracenis consimilis malicia, nostre genti Gallice in omnibus inimica. Pro uno nummo tantum perimit Navarrus aut Basclus, si potest, Gallicum”. Cf. *LSI*, *trad. cit.*, pp. 520-521: “Este es pueblo bárbaro, distinto de todos los demás en costumbres y modo de ser, colmado de maldades, oscuro de color, de aspecto inicuo, depravado... Enemigo de nuestro pueblo galo en todo. Por sólo un dinero mata un navarro o un vasco, si puede, a un francés”.

48 Cf. *LSI*, *ibidem* (C fol. 168r = 197r), *transcrip. cit.*, p. 241: “Post terram illorum, transitio nemore Oque, versus scilicet Burgas, sequitur tellus Yspanorum, Castella videlicet et Campos. Hec est terra plena gazis, auro et argento, palleis et equis fortissimis felix, pane, vino, carne, piscibus, lacte et melle fertilis. Lignis tamen est desolata, hominibus malis et viciosis plena”. Cf. *LSI*, *trad. cit.*, pp. 522-523.

49 Cf. *ibidem*: “Galleciani vero genti nostre Gallice magis, pre ceteris gentibus Yspanicis incultis, moribus congrue concordantur, sed iracundi et litigiosi valde habentur”. Cf. *LSI*, *trad. cit.*, p. 523.

humana, y por tanto sirve de criterio para juzgar a todos los otros pueblos, quienes por el hecho de diferenciarse del primero son considerados automáticamente como bárbaros y despreciables. También el autor del *Pseudo-Turpín* proclama sin ambages la superioridad de los francos sobre todos los otros pueblos. Según él, la Galia pasó a llamarse Francia porque es la tierra de los francos, es decir, de los hombres libres de toda servidumbre bajo otras gentes, “por lo cual el franco es considerado como libre porque se le debe el honor y el dominio sobre todos los demás pueblos”⁵⁰. Además, y esto en un texto medieval es realmente sorprendente, el *Pseudo-Turpín* da a entender que la superioridad de los galos incluso se manifestaba en su esplendor, en su aspecto elegante y en el buen gusto de su vestimenta, de forma que los mismos sarracenos quedaban admirados al verlos y los recibían honrosa y pacíficamente, deponiendo las armas⁵¹.

Es evidente que estos textos, en los que tan abiertamente se proclama la superioridad y supremacía de los franceses sobre los otros pueblos, aun en el improbable caso de que hubiesen sido escritos en Compostela, de ningún modo pueden ser considerados como compostelanos, porque no están pensados desde una perspectiva compostelana, sino que reflejan un punto de vista genuinamente francés y van dirigidos exclusivamente a lectores franceses. Y en esto se diferencian de los textos atribuidos al Pseudo-Calixto que tienen una clara impronta gallega y compostelana.

Hay, por tanto, que concluir que, con la incorporación del *Pseudo-Turpín* y de la *Guía del Peregrino*, el *Iacobus* perdió su carácter meramente compostelano para convertirse en una obra de fuerte colorido francés.

Esto supuso un radical cambio en la concepción originaria de la compilación e incluso una reinterpretación del mismo culto jacobeo, que de acuerdo con el relato del *Pseudo-Turpín* habría surgido de la visión (Fig. 3) en la que el mismo Apóstol le habría encomendado a Carlomagno el descubrimiento y la liberación de su tumba ignorada durante siglos en Galicia, así como la renovación del culto jacobeo y la fundación del Camino de Santiago: “Has de ir con un gran ejército”, le comunica el Apóstol en esta visión, “hasta Galicia, a liberar mi camino y mi tierra, y a visitar mi basílica y sarcófago. Y después de ti irán peregrinando allí todos los pueblos”⁵². De esta forma el tradicional relato fundacional del culto jacobeo, cuyos protagonistas eran el obispo Teodomiro y el rey Alfonso II el Casto, queda sustituido por otro de inspiración francesa, cuyos protagonistas son Carlomagno y su consejero Turpín, arzobispo de Reims, que es el encargado de consagrar la basílica compostelana y de

50 LSI, IV, 22 (C fol. 24r = 186r), *transcrip. cit.*, p. 223: “Hinc mos surrexit ut terra illa, que antea vocabatur Gallia, nunc vocatur Francia, id est, ab omni servitute aliarum gentium libera. Quapropter Francus liber dicitur, quia super omnes gentes alias decus et dominatio illi debetur”. Cf. LSI, *trad. cit.*, p. 478.

51 Cf. LSI, IV, 2 (C fol. 11lv = 165v), *transcrip. cit.*, p. 202: “Mirabatur gens Sarracenica, cum videbat gentem Galliam, optimam scilicet ac bene indutam, et facie elegantem, et honorifice pacíficeque recipiebant eos, armis etiam retro eiectionis”. Cf. LSI, *trad. cit.*, p. 409.

52 LSI, IV, 1 (C fol. 1lv = 164v), *transcrip. cit.*, p. 201. LSI, *trad. cit.*, p. 408.



Fig. 3: Aparición del apóstol Santiago a Carlomagno.
Liber Sancti Iacobi.
 Salamanca, Biblioteca Universitaria,
 ms. 2631, f. 90r.

convocar un concilio para renovar el culto jacobeo y reformar la Iglesia gallega. De forma que según este nuevo relato no solo el culto jacobeo y el Camino de Santiago son una creación francesa, sino también la misma sede compostelana, que debe exclusivamente a un privilegio de Carlomagno, el rey de los francos, la concesión de la dignidad de sede apostólica⁵³. El predominio francés se traduce también en el amplio espacio dedicado a las gestas de Rolando, el héroe nacional francés, presentado como modelo del caballero cristiano. Y la misma *Guía* dedica un desproporcionado espacio a exaltar los grandes santos de la Iglesia francesa y a describir sus santuarios, mientras que solo menciona, de pasada, tres santuarios en territorio español (Santo Domingo de la Calzada, San Facundo y Primitivo, en Sahagún, y San Isidoro en León).

53 Cf. *LSI*, IV, 19 (C f. 15v-16r = 177v-178r), *transcrip. cit.*, pp. 214-215.

Debido a esta estrecha relación que el *Pseudo-Turpín* y la *Guía* establecen entre Francia y el culto jacobeo se puede entender que haya llegado a ser opinión común la teoría de que el *LSI* es “una obra francesa pensada para lectores franceses”⁵⁴. La tesis de la procedencia francesa de todo el *LSI* llegó a ser tan común que, según constató Manuel C. Díaz y Díaz, el único que en su tiempo había discrepado de ella había sido Adalbert Hämel, al defender que hay que distinguir entre el primigenio *Liber Sancti Iacobi* de factura netamente española y una posterior refundición del mismo de origen francés. A este respecto hay, sin embargo, que precisar que la fase temprana de redacción del *LSI* que postula A. Hämel se diferencia claramente del *Iacobus* descrito en el sermón *VD*, puesto que, según A. Hämel, el *LSI* originario habría tenido un carácter meramente español por estar presuntamente basado sobre “el rito mozárabe y las tradiciones del siglo XI”⁵⁵, mientras que el *Iacobus* mencionado en el sermón *VD* estaba pensado para introducir la liturgia romana en sustitución del tradicional rito citado. No obstante, la posición solitaria de Hämel, que Díaz y Díaz califica de “hipótesis original e interesante, no justificada”, no carece de relevancia, en cuanto que intuyó que la versión definitiva del *LSI* es una refundición francesa de un libro que originalmente había sido “enteramente español”.

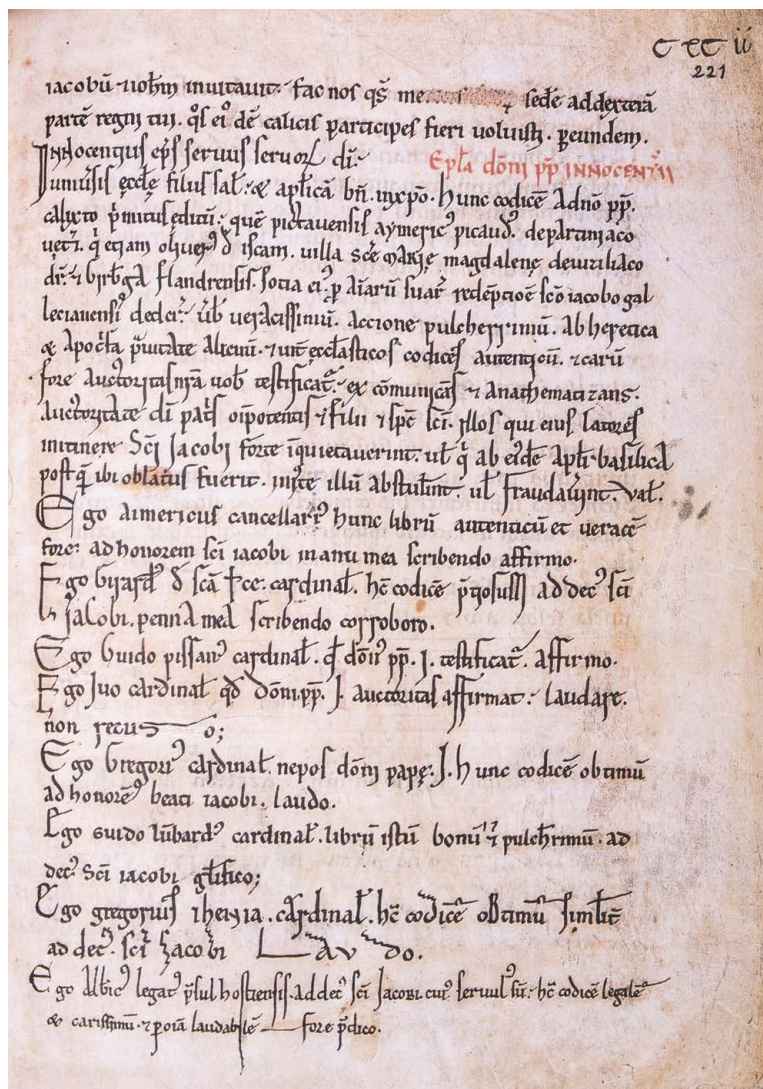
Resta, pues, constatar que la opinión común de una procedencia y autoría francesas de todo el *Liber* carece de cualquier fundamento y solo es explicable por el incomprensible desconocimiento del mencionado pasaje del *Veneranda dies*, que es el testimonio clave para comprender la génesis de la compilación calixtina, y del que, para repetirlo una vez más, claramente se deduce que el *Iacobus* o *LSI* tenía originariamente un contenido marcadamente compostelano.

El testimonio del *VD* sobre la existencia de una primera versión del *LSI* de contenido y carácter compostelanos es de fundamental importancia por tratarse de una información absolutamente fidedigna, libre de toda intención ficcional, directamente procedente de uno de los autores de la compilación. Por tanto, tiene que

54 Cf. Díaz y Díaz, M. C., *El Códice...*, op. cit., p. 90: “El punto de vista común hace del *Liber* una obra francesa pensada para lectores franceses”. Como representantes de la opinión común menciona en la nota 216 a J. Bédier (“en todo caso la obra es francesa”), P. David, (“el *Liber Calixtinus* es de origen francés en todos sus elementos”), C. Hohler (“obra de franceses que tienen en mente lectores franceses”). Y señala que, aunque de modo más matizado, también Herbers (Jakobsweg, 29) aboga por una procedencia francesa: “Parece haber sido compuesto no en la propia Compostela, sino en Francia”. Un decidido representante de la autoría francesa de todo el *Liber* es también A. Moisan, según el cual es meridianamente claro que el autor de ningún modo pudo haber sido un español, sino que tuvo que haber sido un clérigo francés, cf. Moisan, A., *Le livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle. Etude critique et littéraire*, Genève, 1992, p. 59: “Il est aussi net que l'auteur du *Liber* n'est pas un Espagnol, mais un clerc français”. Según Moisan (cf. *ibidem*, pp. 59-82), el autor francés del *Liber* ha sido, sin duda, Aymeric Picaud de Parthenay.

55 Cf. Díaz y Díaz, M. C., *ibidem*: “Acaso la más original e interesante hipótesis formulada, no justificada, la manifestó Hämel (*Los manuscritos del falso Turpino. Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, IV, Madrid, 1953, p. 68) poco antes de su muerte: ‘la refundición actual del *Liber sancti Iacobi* que, en su forma más completa, se halla en el *Codex Calixtinus*... es de origen francés. Pero es una refundición. El *Liber sancti Iacobi*, que fue el original, así como también la fuente del *Codex Calixtinus*, fue un libro enteramente español basado sobre el rito mozárabe y las tradiciones del siglo XI”.

Fig. 4: Epistola
domini papae
Innocentii
(Carta apócrifa
de Inocencio II).
Liber Sancti Iacobi,
Codex Calixtinus.
Archivo de la
Catedral de Santiago
de Compostela,
f. 221r.



ser el punto de partida de toda investigación sobre la génesis y procedencia del *LSI* y basta por sí solo para poner en entredicho la anteriormente mencionada y todavía generalizada opinión de una autoría francesa de todo el *LSI*. En consecuencia, hay que descartar la posición de A. Moisan, quien, como arriba queda indicado⁵⁶, no solo afirma rotundamente que el autor del *LSI* tuvo que haber sido un francés, sino que además pretende demostrar que ese autor ha sido Aymerico Picaud.

Asimismo, este pasaje del sermón *VD* obliga a una nueva interpretación de la función que habría tenido la carta apócrifa de Inocencio II (Fig. 4). Su finalidad

56 Cf. nota 54.

según la interpretación común habría sido convencer a unos clérigos compostelanos, presuntamente ignorantes e ingenuos, de la autenticidad del códice que el clérigo francés, Aymerico Picaud, iría a donarles para la catedral. Ahora bien, a la luz del pasaje del VD, esta no pudo haber sido la finalidad de la pseudo-bula pontificia porque, como el *Iacobus* o *LSI* (en su primera versión) ya se encontraba en Compostela, no era necesario inventarse el viaje de Aymerico ni falsificar una bula pontificia para convencer al clero catedralicio de la autenticidad de dicho códice, porque ya lo estaba usando. Más bien cabe pensar que la finalidad de la carta apócrifica habría sido autentificar ante los lectores franceses la versión definitiva del *LSI* en la que, según queda expuesto, se presenta al mismo Carlomagno como iniciador y promotor del culto jacobeo y del Camino de Santiago.

Dada la extraordinaria importancia del *Iacobus* para una adecuada comprensión de la génesis de la compilación calixtina, conviene, antes de cerrar definitivamente este apartado, exponer con un poco de detención la posición de F. López Alsina sobre el tema, puesto que él ha sido el primero en tratar temática y exhaustivamente la importancia del *Iacobus* para la investigación de la génesis del *Liber*⁵⁷. Su trabajo, que lleva por título “Diego Gelmírez, las raíces del *LSI* y el *Códice Calixtino*”⁵⁸, marca un hito en la investigación sobre el *LSI*, no solo por haber puesto en el centro de su investigación el *Iacobus* y las distintas fases de la génesis del *Calixtino* o *LSI*, sino también porque parte de argumentos internos a los mismos documentos calixtinos –en los que, según él, se refleja el cambio de actitud de los distintos papas de finales del siglo XI y primeros del XII respecto a la sede compostelana– para demostrar que estos textos solo pudieron haber sido concebidos en Compostela.

A pesar de estar de acuerdo con las tesis fundamentales de López Alsina, disentimos de él en algunas cuestiones secundarias:

- La primera cuestión es si el primer *Iacobus* tenía carácter definitivo o si más bien estaba previsto seguir actualizando la obra. Como más arriba queda expuesto, a nuestro parecer, es evidente que según el autor del sermón VD el primer *Iacobus* tenía un carácter definitivo. F. López Alsina, por el contrario, sostiene que el libro “no podía ser una obra definitiva y acabada”, sino que “desde el momento

57 Como más arriba queda expuesto, M. C. Díaz y Díaz ha sido el primero en constatar la importancia del *Iacobus* como “un primer núcleo” del posterior *Liber Sancti Iacobi*, pero su tratamiento del tema había tenido más bien carácter ocasional.

58 Cf. López Alsina, F., “Diego Gelmírez, las raíces del *LSI* y el *Códice Calixtino*”, en *O século de Xelmírez*, 2013, pp. 303-386.

de su concepción y realización hacia 1110, estaba previsto que la compilación pudiese ser actualizada”⁵⁹.

- La segunda cuestión versa sobre las tres distintas fases de redacción, por las que según López Alsina habría pasado la elaboración de la compilación: la primera hacia 1090; la segunda, en la que se habría concebido y realizado el *Iacobus*, habría tenido lugar a partir del 1109/1110 (cf. nota 59); y la tercera a partir del 1139/1140. Que la tercera y definitiva redacción tuvo que haber tenido lugar a partir del 1140 está fuera de toda duda. Más problemático resulta situar la primera fase en una fecha tan temprana como lo sería la última década del siglo XI. Que de esta fecha procedan textos que más tarde fueron incorporados a la compilación es muy probable, pero eso, a mi modo de ver, no permite concluir que también la misma compilación haya sido proyectada e iniciada en esa fecha tan temprana. Algo parecido cabe constatar respecto a la segunda fase, en la que según López Alsina habría sido concebido y realizado el *Iacobus*. Es sumamente probable que varios sermones, así como algunos relatos de milagros y otros textos integrantes del *Iacobus*, hayan sido escritos inmediatamente a partir de 1110, pero eso no quiere decir que el mismo *Iacobus* ya se redactase alrededor de esos años. Mucho más probable parece que haya sido concebido y escrito a finales de la segunda década del XII, es decir unos años después de la muerte de Calixto II, en 1124. A favor de esta suposición está el hecho de que el Pseudo-Calixto dé a entender en la *Epístola introductoria* que esta fue escrita en una fase de redacción en la que el *Iacobus* y el sermón VD todavía eran dos tratados distintos, es decir, en una fase anterior a la redacción definitiva. Y si fue escrita en una fase anterior a la redacción definitiva, tuvo que serlo como introducción al *Iacobus* primigenio. De lo que a su vez se deduce que este, al ir dotado de una introducción atribuida al papa Calixto II, no puede proceder del 1110, sino que tiene que ser posterior a la muerte de dicho papa, en 1124. De este parecer es también M. C. Díaz y Díaz, que sitúa los comienzos de la elaboración de la primera versión del *Liber Sancti Iacobi* o *Iacobus* hacia 1125 o 1130⁶⁰, versión que, según él, quedaría ultimada hacia 1140⁶¹.

59 *Ibidem*, p. 339: “Semejante libro, el ‘codex qui dicitur Iacobus’, no podía ser una obra definitiva y acabada: por una parte, el Apóstol seguiría realizando milagros en el futuro; por otra se seguirían investigando ‘sus gloriosas gestas’. Desde el momento de su concepción y realización hacia 1110, estaba previsto que la compilación pudiese ser actualizada”. A mi modo de ver, en este pasaje el Pseudo-Calixto solo reconoce la legitimidad y necesidad de una continua actualización de los relatos de los milagros, y se limita a decir que por el Apóstol se han de alegrar todos los que investigan sus gestas, sin con ello hacer la más mínima insinuación de una posible actualización de la compilación, cf. *LSI*, I, 17 (C f. 76r), *transcrip. cit.*, p. 87: “Miracula tamen, que ipse adhuc factururus, que sub duobus aut tribus testibus testifica fuerint, concedimus ut ad fidelium edificationem scribantur. Nobis ergo prefata errancia respuentibus eiusque veridica testimonia catholice asserentibus ac eius gesta excellentissima perscrutantibus letandum est de illo in terra, de quo angeli gratulantur in celesti patria”. Cf. *LSI*, *tr. cit.*, p. 194.

60 Cf. Díaz y Díaz, M. C., “Peregrinaciones a Santiago y *Liber Sancti Iacobi*”, en Díaz y Díaz, M. C., *De Santiago...*, *op. cit.*, pp. 243: “En todo caso, hacia 1125 o 1130, alguien se puso a la obra para labrar un monumento jacobeo... Así surgió, según podemos conjeturar, la primera versión de la obra que ahora recibe el nombre de *Liber sancti Iacobi*”.

61 *Ibidem*, p. 244: “Así surge el *Iacobus*, quizás ultimado hacia 1140, núcleo del *Liber* posterior”.

- La tercera cuestión versa sobre la procedencia y autoría del *Pseudo-Turpín* y de la *Guía del Peregrino*. Según López Alsina ambas obras son de procedencia compostelana. Por consiguiente, su integración en el *LSI* no supondría ninguna ruptura con la concepción primitiva de la obra, sino que encajaría perfectamente en el proceso de formación de la compilación. Este encaje en el *LSI* es, según Alsina, manifiesto en el *Pseudo-Turpín*, que no solo sería de procedencia compostelana, sino que habría pasado, como el resto de la obra, por diversas fases de redacción en las que se reflejan acontecimientos de la historia de Galicia, de manera que aquellos pasajes del *Pseudo-Turpín* que al parecer reflejan la situación de Galicia en los tiempos del conde Raimundo representan una primera redacción elaborada durante el gobierno del conde, o sea hacia 1090⁶². Los argumentos de Alsina a favor de una procedencia compostelana del *Pseudo-Turpín* se basan en criterios internos al mismo texto y por ello son de gran peso. No obstante, soy de la opinión de que hay que tener en cuenta los pasajes del *Pseudo-Turpín* anteriormente mencionados en los que claramente se proclama la superioridad de los francos sobre los demás pueblos y que solo pueden proceder de un autor francés⁶³. Lo mismo cabe decir de la *Guía del Peregrino*. También su autor, como queda resalado, se muestra convencido de la supremacía francesa y además se da a conocer expresamente como francés.

No obstante, en este contexto hay que tener en cuenta, como ya queda indicado, que tanto el *Pseudo-Turpín* como la *Guía del Peregrino* constan de textos muy diferentes, tanto por su temática como por su procedencia. Por tanto, a pesar de que la mayor parte del *Pseudo-Turpín* o de la *Guía* proceda sin duda de autores franceses, no se puede excluir que determinados pasajes de ambas obras se deban a autores compostelanos. Concretamente en la redacción de los extraordinarios privilegios concedidos por Carlomagno a la sede Compostelana⁶⁴ –en los que culmina la aspiración de esta a ser reconocida como una de las tres sedes apostólicas de la cristiandad– tuvieron que haber intervenido directamente clérigos compostelanos. Algo similar cabe constatar respecto a algunos capítulos de la *Guía*, que presuponen conocimientos muy detallados de la historia local de los que apenas podría disponer un autor francés.

Por lo demás, la cuestión de si el *Pseudo-Turpín* y la *Guía del Peregrino* fueron escritos en Compostela o en otro lugar es de secundaria importancia a la hora de determinar la autoría de cada uno de ellos o de algunos de sus pasajes, puesto que a este propósito es más importante la mentalidad que se refleja en cada texto.

62 Cf. López Alsina, F., “Diego Gelmírez, las raíces del *LSI* y el Códice Calixtino”, en *O século de Xelmírez, op. cit.*, pp. 321-323.

63 Otro argumento a favor de la procedencia francesa del *Pseudo-Turpín* es que –como más abajo, al tratar de la versión del *Pseudo-Turpín* transmitida en el código de Alcobaça, se expondrá– según C. Meredith-Jones la versión del *Pseudo-Turpín* más cercana al original se encuentra predominantemente en manuscritos franceses.

64 Cf. *LSI*, IV, 19 (C f. 15v-16r = 177v-178r), *transcrip. cit.*, pp. 214-215.

De esta forma, los pasajes que traslucen una perspectiva marcadamente francesa han de ser considerados como franceses y en principio deben ser atribuidos a autores franceses, independientemente de que de hecho hayan sido escritos en Francia o en Compostela.

II. El código de Alcobaça (A): ¿un relicto de una fase temprana de la redacción del *Liber Sancti Iacobi*?

El código de Alcobaça, “de fines del s. XII o comienzos del s. XIII”⁶⁵, es el único representante de una singular línea de tradición textual, muy diferente no solo de la del *Calixtino* compostelano, sino también de la de todos los demás manuscritos; y, al mismo tiempo, por una serie de características, parece ser un relicto de una versión temprana del *Liber*. Pero, sorprendentemente, esta versión es muy diferente de la versión temprana que representa el primer *Iacobus* atestiguado en el sermón VD. Por todas estas razones, el alcobacense es un testigo excepcional de la génesis y configuración de la compilación calixtina y al mismo tiempo una especie de bloque errático muy difícil de encajar en el marco de los otros testigos textuales.

La peculiaridad del alcobacense (A) se manifiesta en los siguientes puntos y características: primero, A es probablemente de origen francés; segundo, es el único representante de una versión abreviada intermedia entre el *Liber* y el *Libellus*; tercero, representa, sobre todo en el *Pseudo-Turpín*, una tradición textual diferente; cuarto, la configuración y la concepción del *Liber* son claramente distintas de las de los otros manuscritos; quinto, en algunos folios se encuentran numerosas duplicaciones textuales y textos insertados fuera de todo contexto, por lo que en estos pasajes se asemeja a un borrador.

II. 1. Probable procedencia francesa

El alcobacense es probablemente de origen francés, sin dependencia directa ni indirecta del *Calixtino* compostelano⁶⁶, lo que le diferencia del resto de los manuscritos que, de una u otra forma, representan la línea de la tradición textual del *Calixtino* compostelano (C). Por una procedencia francesa aboga también S. Ruiz Torres, que

65 Díaz y Díaz, M. C., *El Código...*, op. cit., p. 139. Según Ruiz Torres, S., la copia del alcobacense “se remonta hacia 1175”, cf. Ruiz Torres, S., “Reconstruyendo la geografía ibérica del *Calixtino*: El *Liber Sancti Iacobi* del monasterio cisterciense de Santa María de Alcobaça” (P-Ln Alc. 334/CCCII), *Revista Portuguesa de Musicología, nova serie*, 5/2 (2018), p. 316. En caso de que realmente sea así, el código de Alcobaça y el de Ripoll (copiado por Arnaldo de Monte en 1173) habrían sido escritos prácticamente al mismo tiempo.

66 Cf. Díaz y Díaz, M. C., *El Código...*, op. cit., p. 139: El manuscrito alcobacense “no puede tenerse de ninguna manera por derivado del Código de Compostela”.

da “por seguro que el modelo desde el que se copió era francés” y considera verosímil que el mismo manuscrito alcobacense haya sido copiado en Francia⁶⁷.

La procedencia compostelana parece, al contrario, sumamente improbable⁶⁸, y esto por varios motivos: primero, el amanuense del alcobacense no resalta en absoluto la importancia del *LSI*, al que ni siquiera dota de título o epígrafe, de forma que empieza su transcripción con la *Epistola beati Calixti pape (Epistola introductoria)*, inmediatamente después de una lista de los obispos de la diócesis de Tours (Fig. 5), sin la más mínima referencia al *LSI*, que de este modo aparece como un apéndice de una obra sobre la Iglesia de Tours. Esto sería impensable en caso de que el códice hubiese sido copiado en un escritorio compostelano. Otro argumento en contra de una procedencia compostelana es el hecho de que, como se expondrá, el texto del alcobacense difiere significativamente de la versión del *Calixtino* compostelano. En el *Pseudo-Turpin* las variantes textuales entre los dos manuscritos son tan numerosas y relevantes que resulta manifiesto que el alcobacense representa una peculiar tradición textual, muy diversa de la compostelana, y bastante afín a la versión transmitida predominantemente en manuscritos franceses.

II. 2. Versión abreviada

El alcobacense ofrece una versión significativamente abreviada del *LSI*, reducido casi a la mitad. La abreviación del texto es sobre todo manifiesta en el primer libro del *Liber*, que solo contiene ocho de los veinte sermones y omite toda la parte litúrgica. Esta abreviación del primer libro ha sido tomada en cuenta a la hora de reelaborar la *Epistola introductoria*, en la que consecuentemente se omite toda referencia a la parte litúrgica. Asimismo, el texto de la *Guía del Peregrino* (quinto libro del *LSI*) es transmitido de forma muy incompleta. Por ello el alcobacense reviste características especiales que le

67 Cf. Ruiz Torres, S., “Reconstruyendo la geografía ibérica...”, *op. cit.*, pp. 322-323, donde después de mencionar que P. David “en base a sus características paleográficas sugiere que el códice no fue escrito en Alcobaca, sino que debió traerse de la región de Tours” (cf. David, P., *Études*, p. 139), añade: “Por mi parte, lo único que doy por seguro es que el modelo desde el que se copió era francés”. Y prosigue: “Guarda verosimilitud que el manuscrito alcobacense fuera copiado en Francia. Para 1175, fecha en que se remonta su escritura, todo indica que Alcobaca era bibliográficamente dependiente. Apenas han transcurrido un par de décadas desde que fuera fundado y a duras penas su *scriptorium* llegaría a atender las exigencias de una comunidad entonces en fase de consolidación”.

68 A pesar de los sólidos argumentos en contra de una procedencia compostelana del alcobacense, no faltan autores que sostienen que el códice fue copiado al menos en parte directamente del compostelano. Así, por ejemplo, lo da a entender A. Hämel, cuando dice que a partir del fol. 186v el copista dejó de atenerse al *Codex Calixtinus* para copiar el *Pseudo-Turpin* de otro modelo afín a la versión de manuscritos del *Libellus*, cf. Hämel, A., *Überlieferung und Bedeutung des Liber Sancti Jacobi und des Pseudo-Turpin. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang, 1950, Heft 2, p. 71. Por su parte, Moisan, A. (cf. *Le livre de Saint Jacques...*, *op. cit.*, p. 83) es de la opinión de que el monasterio de Alcobaca, al igual que el de Ripoll, había enviado a un monje a Compostela para ejecutar una copia. Y respecto al texto del *Pseudo-Turpin* afirma que el copista cisterciense se había tomado bastante tiempo para mejorar el texto según su idea, cf. Moisan, A., *ibidem*, p. 90: “Il est néanmoins remarquable qu'en ce qui concerne le *Pseudo-Turpin*, le cistercien a pris son temps pour améliorer le texte à son idée”.

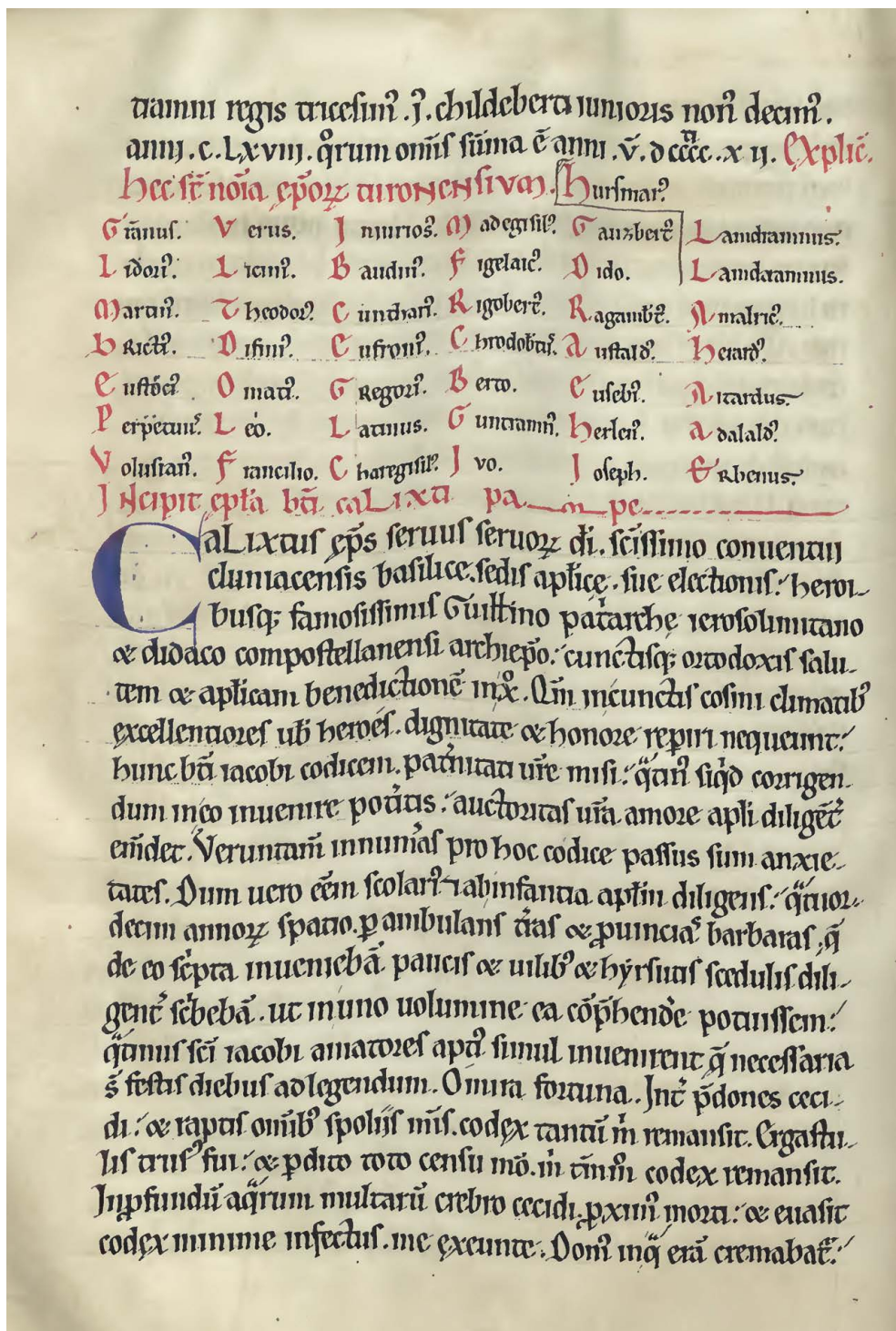


Fig. 5: *Epistola beati Calixti Papae* (Introducción general al *Liber Sancti Iacobi* o *Calixtino*), copiada sin solución de continuidad después de una lista de los obispos de S. Martín de Tours. Lisboa, Biblioteca Nacional, Alcobaca 334/CCCII, f. 103v.

sitúan entre el *Liber* y el *Libellus*⁶⁹; lo que le convierte en un caso excepcional dentro de la tradición textual, porque a diferencia del *Liber* omite toda la parte litúrgica y gran parte de la *Guía* y, a diferencia del *Libellus*, contiene ocho sermones del primer libro.

II. 3. Peculiar tradición textual

El alcobacense (A) presenta marcadas diferencias textuales con respecto al resto de los manuscritos del *Liber*. En principio, muchas de estas variantes textuales podrían deberse a la labor de un buen corrector, sin que por ello fuese necesario postular una tradición textual distinta. Pero en el *Pseudo-Turpín* (= PT) las divergencias entre A y los demás manuscritos del LSI son tan numerosas y relevantes que es evidente que no se deben a la intervención de un corrector, sino que son expresión de una peculiar tradición textual diferente de la de los demás manuscritos del LSI; una tradición textual que, según hemos podido constatar, es muy afín a la de algunos manuscritos del *Libellus*, especialmente a la del manuscrito Paris, Bibliothèque Nationale, latin 13774 (“A6”, en la edición de C. Meredith-Jones). Además, hay que tener en cuenta que la peculiaridad de la tradición textual del alcobacense no solo se refleja en numerosas variantes textuales, sino que también se patentiza en el hecho de que la versión del PT transmitida en el alcobacense y en el manuscrito del *Libellus* “A6” es más breve que la que contienen C y los manuscritos de su grupo.

Volviendo al problema de la procedencia del alcobacense, cabe resaltar que su marcada afinidad con el manuscrito parisiense (“A6”) es un argumento más a favor de la tesis de su origen francés. Además, según C. Meredith-Jones, el PT de “A6” es el “más antiguo y el más próximo al original de todos los que conocemos”⁷⁰. De forma que, de ser así, habría que concluir que el PT del alcobacense es uno de los más próximos al original, y que por tanto la versión transmitida en el *Calixtino* compostelano se aleja del original en la medida en que difiera del alcobacense.

De todas formas, no se puede obviar que la cuestión sobre cuál de las versiones del PT –la amplia del Códice compostelano, o la breve de “A6”– es la original fue siempre muy controvertida y todavía no se ha llegado a un consenso entre los investigadores.

69 Cf. Díaz y Díaz, M. C., *El Códice...*, op. cit., p. 139: “Es de advertir su posición textual cercana a manuscritos del *Libellus*, o versión reducida, a pesar de que por el número y condición de las piezas (no así el orden y la distribución) se encuentra próximo a los testigos del *Liber*”. Una información más detallada sobre el *Libellus* se encuentra al final de este trabajo.

70 Según C. Meredith-Jones, este manuscrito es de los primeros que ofrece una versión de la Crónica de Carlomagno (*Pseudo-Turpín*) que debe de ser muy afín a la versión original, cf. Meredith-Jones, C. (ed.), *Historia Karoli Magni et Rotholandi ou Chronique du Pseudo-Turpin. Textes revus et publiés d'après 49 manuscrits*, Paris, 1936, reprint Genève, 1972, pp.6-7: “C'est ici le premier de ce grand nombre de manuscrits qui offrent une version de la Chronique qui doit beaucoup ressembler à la forme originale dans la quelle elle fut composée, e qui la font suivre d'autres ouvrages traitant de saint Jacques qui ne se trouvent généralement que dans le Livre de saint Jacques, dont le Turpin est très différent. Ce texte, avec celui de A. 10 (= B.N. Nouv. Acquisitions latines 369 scrit du XIII^e siècle) représente à mon avis la forme la plus ancienne et la plus proche de l'originale que nous connaissions”.

Así Jacques Horrent⁷¹ se distancia expresamente de la posición de C. Meredith-Jones y sostiene que la versión del *PT* del Códice compostelano es más correcta y fiel al original que la versión de “A6” y de sus afines (Grupo A).

Finalmente, queda por resaltar que el *PT* del alcobacense, a pesar de las manifestaciones de coincidencias textuales con los manuscritos del Grupo A, se diferencia claramente del *PT* de todos estos en cuanto que contiene algunos pasajes (por ejemplo, el capítulo XX “De persona et fortitudine Karoli”) que faltan en “A6” y sus afines. Por tanto, es muy probable que A sea el único testigo de una peculiar versión del *PT*, entremedia entre la versión amplia, transmitida en el Códice compostelano, y la breve del Grupo A. Esta singularidad del *PT* del alcobacense ha pasado desapercibida hasta el momento, debido a que ni Meredith-Jones ni ningún otro editor del *Pseudo-Turpin* tuvieron en cuenta el alcobacense.

II. 4. Diferente configuración de la compilación, trastocamiento y duplicación de textos e intercalación de fragmentos

Las acusadas diferencias de A con todos los demás manuscritos del *LSI* no se reducen al texto del *PT*, sino que su singularidad se manifiesta también en un diferente orden de los textos y en una especial configuración de la obra, así como en el hecho de que una serie de textos estén trastocados o duplicados y de que en algunos pasajes se encuentren fragmentos intercalados fuera de todo contexto.

La diferencia más llamativa consiste en la inclusión de los relatos del traslado de las reliquias apostólicas en el primer libro. Mientras que en los otros manuscritos (a excepción del de Pistoya) los relatos de la traslación forman el tercer libro del *LSI*, en el códice de Alcobaca se encuentran incluidos en el primer libro, inmediatamente después de la *Magna Passio*. Evidentemente, este posicionamiento de la *Translatio* en el inmediato contexto de la *Passio* tiene buen sentido. Y como también el manuscrito de Pistoya incluye parte de los relatos de la *Translatio* en el primer libro, es posible que ambos manuscritos reflejen una fase temprana de la redacción en la que la *Translatio* todavía no había sido separada de la *Passio* para constituir un libro propio.

Además, en el alcobacense varios capítulos se encuentran en un orden trastocado con respecto al orden que tienen en C y en los otros manuscritos. Esto se aprecia claramente en los textos del primer libro del *LSI*: directamente después del sermón de Beda (en C = Lib. I cap. 1), viene la *Passio* (en C = Lib. I cap. 9), a continuación se encuentra la *Translatio* (en C = Lib. III); siguen el *Sermo Leonis pape* (en C = Lib. I cap. XV) y el *Sermo beati Iheronymi et Iohannis* (en C = Lib. I cap. XVI); a continuación están intercalados dos fragmentos que no se encuentran en ningún otro manuscrito (el *capitulum* ‘*Esto domine*

71 Cf. Horrent, J., “Notes de critique textuelle sur le *Pseudo-Turpin* du Codex Calixtinus et du MS B. N: nouv. Fonds lat. 13774”, *Le Moyen Âge*, 81 (1975), p. 51: “Les observations qui précèdent montrent que le Codex offre un texte supérieur à celui des manuscrits A: il respecte le texte original dans sa forme et dans son extension. C’est A6 qui omet et non le Codex qui ajoute”.

plebi tue’ y un fragmento del himno *Te decet laus*); finalmente siguen cinco *Sermones beati Calixti pape* (en C = Lib. I cap. II, Lib. I cap. V, Lib. I cap. VI, Lib. I cap. VII y Lib. I cap. XII).

Otro texto evidentemente trastocado es la vida y pasión de san Eutropio. Se trata de un largo relato que por su desproporcionada dimensión resulta un elemento extraño dentro de la *Guía*, pero en el *Calixtino* compostelano y en la mayoría de los otros manuscritos se encuentra en el capítulo octavo de esta (Lib. V cap. VIII) dedicado a los santuarios que los peregrinos han de visitar a lo largo del Camino de Santiago, y por tanto está enmarcado en el debido contexto. En cambio, en el alcobacense, aparece como un enorme bloque errático entre el *Libro de los Milagros* (segundo libro del *LSI*) y una serie de fragmentos procedentes del primer libro.

El desorden de los textos es masivo y manifiesto. Pero ¿cómo explicarlo? Lo más lógico es suponer que el desorden sea anterior al orden. Es decir, que si en A se encuentran numerosos textos desordenados es porque todavía no habían sido ordenados en una redacción definitiva, y que por tanto el alcobacense probablemente ha de ser considerado como un testimonio de una fase temprana y provisional de la redacción del *Liber*, en la que los materiales reunidos para la compilación todavía no habían sido debidamente ordenados y seleccionados. Al menos esta explicación parece más lógica que la contraria, como lo sería suponer que alguien (por ejemplo, el copista de A o el de su modelo) haya trastocado unos textos que se encontraban debidamente ordenados en una edición definitiva.

II. 5. *Textos duplicados y textos inconexos*

Esta impresión de provisionalidad de la redacción cobra más fuerza por el hecho de que en A no solo se encuentren numerosos textos trastocados, sino que también haya una serie de textos duplicados, así como algunos inconexos. Se trata de varios pasajes del primer libro⁷², que aparecen copiados otra vez en los folios 185r-186v, fuera de todo contexto reconocible, entre la *Passio S. Eutropii* y el *Pseudo-Turpín*. A mi modo de ver, esta extraña reduplicación de textos es un indicio más de que el modelo del alcobacense se asemejaba a un borrador y reflejaba una fase temprana y provisional de la redacción, que todavía no había sido depurada de textos superfluos. De todas formas, hay que advertir que S. Ruíz Torres no ve en esta reduplicación ningún indicio de una redacción provisional, sino que la atribuye al interés del amanuense en recopilar textos de su predilección⁷³: “Uno de los rasgos más singulares de Alc. 334 es que transmite varios textos por duplicado... En todo ello parece traslucirse el propósito del copista de recopilar textos que le han llamado la atención para su posterior relectura”.

72 En su mayor parte se trata de fragmentos de tres sermones del Pseudo-Calixto: *Vigilie noctis sacratissime* (Lib. I, cap. 2), *Adest nobis* (Lib. I, cap. 7) y *Preclara Sollempnitas* (Lib. I, cap. 12) sobre la elección y vocación de los apóstoles. Los fragmentos reduplicados corresponden a pasajes que se encuentran en los siguientes folios de A: 129v, 132r, 135r-135v, 153v, 155r, 158r, 166r.

73 Ruíz Torres, S., “Reconstruyendo la geografía ibérica...”, *op. cit.*, p. 321.

En A, además, se encuentran dos fragmentos inconexos que no son ninguna reduplicación de textos copiados anteriormente, sino que pertenecen a capítulos del *Liber* que el alcobacense había omitido; a saber, un texto sobre las propiedades curativas de los lirios tomado del sermón *Veneranda dies* (Lib. I cap. 17) y el himno del Pseudo-Calixto *Salve, festa dies* (Lib. I cap. 25); o sea, un texto litúrgico que como tal no debiera aparecer en el alcobacense, ya que, como es sabido, se caracteriza por omitir toda la parte litúrgica.

Merece especial mención la inclusión en A de dos breves textos litúrgicos que no aparecen en ningún otro manuscrito de la compilación. El primero es el verso inicial *Te decet laus* del breve himno trinitario, atribuido a san Benito (“Te decet laus / te decet hymnus / tibi gloria Deo Patri et Filio...”); y el segundo es el *capitulum* “Esto, Domine, plebi tue sanctificator et custos, ut apostoli tui Iacobi munita presidiis, et conversatione tibi placeat et secura deserviat”. Los dos fragmentos se encuentran en el fol. 123v incrustados, fuera de todo contexto, entre los sermones *Sollemnitatem hodiernam* (en C = Lib. I cap. 16) y *Vigilie noctis sacratissime* (en C = Lib. I cap. 2). El himno, que en sí no tiene ninguna especial vinculación con Santiago, era muy conocido, por lo que es explicable que al amanuense se le haya ocurrido anotararlo en su manuscrito. El *capitulum*, en cambio, tenía de antiguo una especial vinculación con el culto jacobeo, puesto que ya se encontraba en el oficio de la misa de Santiago del así llamado *Missale Plenarium*, un misal originario de Baviera, de la segunda mitad del siglo XI, hoy día conservado en Gnesen (Polonia)⁷⁴. Es, pues, de suponer que ya formaba parte de la antigua liturgia compostelana y que fue eliminado de esta al ser sustituido el rito hispano por el rito gregoriano. O sea, que con la reproducción de este *capitulum*, el alcobacense se hace eco de una tradición textual y de una liturgia jacobea anterior a la reforma litúrgica impuesta por Roma a partir del 1080. En siglos posteriores, el *capitulum* tuvo una gran difusión y fue adaptado a las festividades de diversos santos, de forma que también volvió a formar parte de la misa de Santiago del *Missale Romanum* (*ex decreto sacrosancti Concilii Tridentini*), para de nuevo ser suprimido de la liturgia jacobea en la reforma litúrgica del Vaticano II.

Un testigo textual enigmático. ¿Versión temprana o remodelación tardía del Liber?

Por todas estas razones parece indudable que el modelo del códice de Alcobaza refleja una fase temprana de la redacción de la compilación, como también insinúa Díaz y Díaz⁷⁵. No obstante, hay que resaltar que esta versión temprana del *Liber* posiblemente reflejada en A es totalmente diferente del *Iacobus* primigenio mencionado en el sermón

74 Cf. Wasowicz, H., “Der Kult des heiligen Apostels Jakobus in Polen bis Mitte des 16. Jahrhunderts im Lichte liturgischer Quellen”, en Herbers, K. y Bauer, D. R. (ed.), *Der Jakobuskult in Ostmitteleuropa* (Jakobus-Studien 12, Tübingen 2003), pp. 137-150, espec. 146-148.

75 Díaz y Díaz, M. C., *El Códice...*, op. cit., p. 312: Es probable que la forma última del *Liber* “represente un punto de máxima en el largo proceso de enriquecimiento, doctrinal y textual, que han recogido en diversas etapas manuscritos como el de Alcobaza”. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el erudito compostelano, al mismo tiempo que considera probable que el alcobacense refleje una etapa de redacción del *Liber*, descarta que se le pueda considerar como una especie de “edición intermedia”. Cf. *Ibidem*, nota 14: “Que el proceso” (de gestación del *Liber*) “haya sido lento no significa que hayan existido ediciones intermedias”.

*Veneranda dies*⁷⁶, dado que este último no solo contenía las lecturas sino también los cánticos necesarios para la liturgia jacobea. Lo que no se puede decir de A. Y a su vez este, a diferencia del *Iacobus*, contiene el *Pseudo-Turpín* y parte de la *Guía*.

Pero lo problemático en el código de Alcobaca es que, junto con los numerosos indicios y vestigios de una versión temprana y provisional de la compilación, contiene una serie de datos y de textos que obligan a pensar en una fecha de elaboración bastante tardía, incluso posterior a la de la versión definitiva del *Liber*. De entre estos datos cabe destacar los siguientes:

- El alcobacense incluye al final del *Libro de los Milagros* (segundo libro del *Liber*) el relato de un milagro acaecido en 1139 y atribuido a Alberico, abad de Vezelay y obispo de Ostia. Por tanto, es evidente que el modelo de A tuvo que haber sido escrito unos años después de 1139, o sea en una fecha relativamente tardía.
- Una fecha de redacción todavía más tardía se desprende del hecho de que el alcobacense también contenga la *Epistola* o *Bula* (cf. fig. 4) que Inocencio II (+ 1143) presuntamente le habría dado a Aymerico Picaud como salvoconducto durante el viaje que este debería emprender con el fin de llevar de Roma a Santiago la versión definitiva del *Liber*. Por tanto, la *Pseudo-Epistola* –como hay que denominarla, pues es una evidente falsificación– no solo tiene que ser posterior a la muerte de Inocencio II, acaecida en 1143, sino que incluso tiene que ser posterior a la década de 1150-1160, fecha en la que, según Díaz y Díaz, probablemente se llevó a cabo la redacción definitiva del *Liber*, que la *Epistola* debía autentificar con autoridad pontificia. Según la opinión común, el principal destinatario de la *Epistola* era el clero compostelano al que se pretendía convencer de la autenticidad del Código que Aymerico iba a entregarles. Pero esta teoría resulta insostenible a la luz del más arriba expuesto pasaje del sermón *Veneranda dies*, del que claramente se desprende que en fecha muy anterior ya estaba a disposición del clero encargado del culto jacobeo un primer *Iacobus* o *Liber Sancti Iacobi*. No era, pues, necesaria la presunta intervención de un emisario pontificio para que los clérigos catedralicios aceptasen el libro litúrgico que ya venían usando desde decenios. Por tanto, por muy extraño que resulte, bien pudiera ser que el destinatario de la *Epistola* haya sido el mismo pueblo galo, al que se pretendía convencer de que el Camino y el culto jacobeo se debían a la iniciativa de Carlomagno y de que por tanto eran una creación francesa. Además, hay que tener en cuenta otro aspecto. Una característica de estas dos piezas –milagro de 1139 y *Pseudo-Epistola* de Inocencio II– es que no forman parte del *Liber* propiamente dicho, sino que se encuentran en el apéndice del *Calixtino* compostelano (C). Algo semejante ocurre con un tercer texto, a saber, con el himno *Ad honorem regis summi*, atribuido a Aymerico Picaud, que en C⁷⁷ también se

76 Cf. *supra*, nota 32.

77 En el actual *Calixtino* compostelano el himno está incompleto por faltar el correspondiente folio.

encuentra en el apéndice. Y dado que el copista del modelo de A, como queda expuesto, probablemente realizó su copia en un escritorio francés, hay que concluir que algunos de estos materiales reunidos en el apéndice de C no se encontraban solamente en Compostela, sino que también se hallaban en otros escritorios. Por lo demás, algunos de estos textos del apéndice tuvieron que haber experimentado pronto una cierta difusión fuera de Compostela, dado que también se encuentran en manuscritos del *Libellus* de finales del siglo XII.

- Por último, otro punto aparentemente contradictorio es el hecho de que, aun cuando, como queda expuesto, el primer libro contiene solo un número reducido de capítulos, dispuestos en un orden muy distinto al que tienen en los otros manuscritos, el índice de capítulos transcrito en A (ff. 104v-105r) coincide casi totalmente con el del resto de los manuscritos. Es decir, que en él se enumeran los mismos capítulos y en idéntico orden que en el índice de los demás manuscritos, al mismo tiempo que se omite el traslado de las reliquias, a pesar de que en el cuerpo del manuscrito forme parte del primer libro.

Estos datos contradictorios, que le confieren al códice de Alcobaca un carácter sumamente enigmático, obligan a pensar que el amanuense tuvo que haber usado dos modelos. Uno habría sido una versión abreviada y temprana, todavía en fase de elaboración, y en muchos aspectos similar a un *Libellus*; y como segundo modelo, un manuscrito del *Liber* del que, entre otros textos, pudo haber copiado la lista de capítulos del primer libro y otros pasajes de redacción más tardía. Esta solución, que parece la más plausible, es también la que propone S. Ruiz Torres⁷⁸: “Por mi parte”, explica, “lo único que doy por seguro es que el modelo desde el que se copió era francés. Lo que no queda tan claro es la naturaleza de este códice. El orden y distribución de sus elementos apuntan a que su compilador se sirvió de un *Libellus*, al menos de manera preferente. Sin embargo, el número de piezas transcritas y la amplitud y originalidad con que se escoge el contenido plantean la posibilidad de que utilizara también un *Liber Sancti Iacobi* para completar algunas secciones. El dato más elocuente lo hallamos en el índice que acompaña a las piezas del libro I: su secuencia es prácticamente similar a la del *Calixtino*”.

III. El códice de Ripoll (R) y las huellas de un segundo códice compostelano del LSI o *Calixtino*

Arnaldo de Monte, monje de Ripoll, copió este códice en Santiago en 1173, como él mismo hace constar al final de la carta que desde allí escribió a su prior⁷⁹ (Fig. 6). En

78 Ruiz Torres, S., Reconstruyendo la geografía ibérica..., *op. cit.*, pp. 322-323.

79 La carta se encuentra al final del códice ripollense (R, fol. 85-86r) y procede de la mano de Arnaldo de Monte.

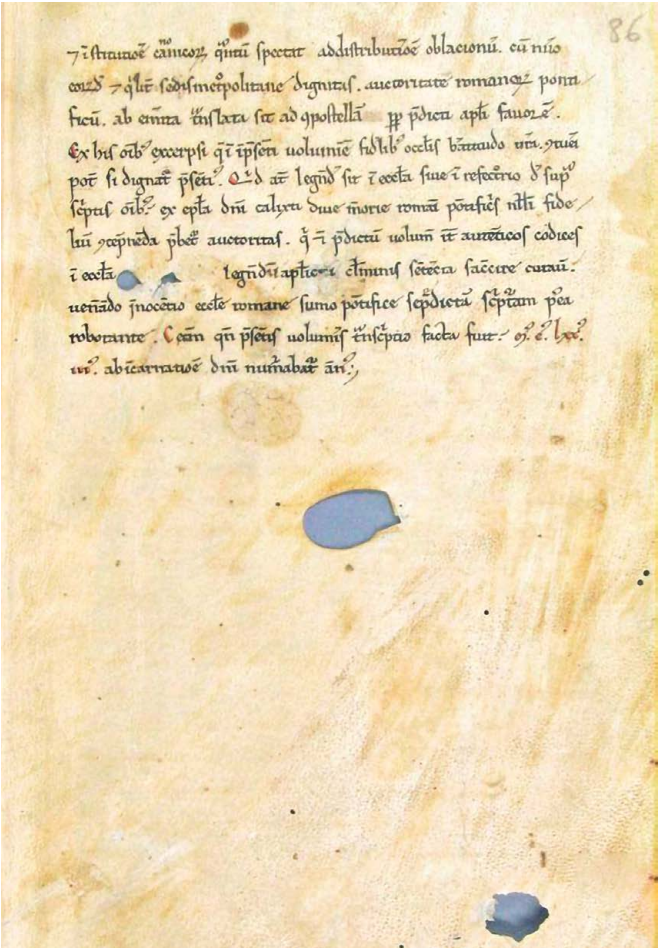


Fig. 6: Final de la carta de Arnaldo de Monte al prior de Ripoll, datada en el 1173. Barcelona, Archivo Corona de Aragón, Ripoll 99, f. 86r.

ella, entre otras cosas, le dice que se encontraba en la iglesia del apóstol Santiago en Compostela, a donde había llegado en peregrinación, y que se había propuesto transcribir un volumen que había encontrado allí, que constaba de cinco libros. Asimismo le comunica que, coartado por la escasez de medios y de tiempo, solo pudo transcribir íntegramente tres de los cinco libros; a saber, el segundo, el tercero y el cuarto, mientras que del primero únicamente pudo copiar algunos textos del papa Calixto II⁸⁰, entre los que, como había indicado al comienzo de la carta, también se encuentran sermones de algunos Santos Padres para ser leídos en las festividades jacobeanas junto

80 Cf. R, f. 85v: "Verumtamen cum copiam sola voluntas ministraret, sumptuum vero penuria et temporis me coartaret angustia, de V libris III transcriptos atuli, secundum scilicet et tertium et quartum, in quibus integre miracula continentur atque translatio apostoli ab Ierosolimis ad Yspanias et qualiter Karolus Magnus domuerit et subiugaverit iugo Christi Yspanias. De primo quidem aliqua licet pauca de dictis Calixti secundi collegi in presenti volumine conscripta".

con los pertinentes responsorios, antífonas, prefacios y demás oraciones⁸¹; y concluye su carta con un amplio resumen del contenido del quinto libro, que en su manuscrito había transcritto de forma muy abreviada. Si bien Arnaldo no menciona el título del volumen que tanto interés había despertado en él, es evidente que se trataba del *Liber Sancti Iacobi*. Y en esta información radica la gran importancia de la carta de Arnaldo para la investigación de la génesis del *LSI*, porque es la prueba segura de que este tuvo que estar concluido antes del 1173, dado que en esa fecha la basílica compostelana ya disponía al menos de un ejemplar del mismo⁸².

El texto de *R* es en general cuidado y correcto y apenas difiere del texto del actual *Códice Calixtino* (*C*). Es por tanto muy probable que este haya sido el modelo usado por Arnaldo. Sin embargo, el hecho de que no solo en la notación musical⁸³, sino también en el mismo texto haya ciertas divergencias entre *R* y *C*, llevó a algunos autores –por ejemplo a W. M. Whitehill⁸⁴, el primer editor del *Calixtino*– a concluir que *C* no pudo haber sido el modelo de *R*. Esta posición también la compartió en un primer momento A. Hämel, quien no obstante cambió de opinión al constatar que las divergencias textuales entre *R* y *C* se encuentran precisamente en aquellos folios de *C* que fueron copiados de nuevo por *scriptores* secundarios (como él los denomina) para sustituir los folios originarios que por causas desconocidas fueron arrancados del *Calixtino* compostelano a finales del siglo XII, o sea en fecha posterior a la transcripción de *R*. Por ello, resalta A. Hämel, el *Códice* de Ripoll es un valioso testimonio del texto primitivo de *C* reemplazado por las copias de los escribas secundarios hacia finales del siglo XII⁸⁵. La interpretación de A. Hämel es sin duda acertada, porque en estos casos también los *códices* de Salamanca (*S*) y Alcobaça (*A*) –o sea los dos manuscritos que no dependen de *C*– tienen las mismas variantes que *R*, mientras que los *códices* de Londres (*L*) y del Vaticano (*V*), los dos manuscritos que fueron copiados de *C* después de la sustitución de los folios, concuerdan con el texto de los *scriptores* secundarios⁸⁶.

81 Cf. *ibidem*: “Continebantur in eodem volumine scripta aliorum quorundam sanctorum in festivitibus praedicti apostoli et ad laudem illius per totum annum legenda cum responsoriis, antiphonis, praefacionibus et orationibus ad idem pertinentibus quamplurimis”.

82 Cf. Díaz y Díaz, M. C., *El Códice...*, *op. cit.*, pp. 77-78.

83 Sobre las diferencias de la notación musical cf. Díaz y Díaz, M. C., *El Códice...*, *op. cit.*, p. 78, nota 172, y p. 135, nota 90.

84 Cf. Whitehill, W. M. (ed.), *El Libro de Santiago, Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus*, III, Santiago, 1944, p. XXI.

85 Cf. Hämel, A., *Überlieferung...*, *op. cit.*, pp. 21-28, especialmente p. 22: “Die Textvarianten erklären sich einfach dadurch, daß *R* noch die ursprüngliche Hs. *C* vor sich hatte, während nach 1173 der Codex verstümmelt wurde. Es ist also von vornherein klar, daß für die später in *C* eingefügten folia *R* einen Ersatz bietet, der bei einer kritischen Ausgabe berücksichtigt werden muß”. Según Hämel (*ibidem*, pp. 12-14 y 19-21), al Scriptor II se le deben los folios 155-160 –correspondientes al final del segundo libro y al comienzo del tercero– y 10 folios del cuarto libro (*Pseudo-Turpin*). Además, cree poder asignar dos folios del *Pseudo-Turpin* a un Scriptor III y otros dos a un Scriptor IV.

86 Una información más detallada sobre este tema se encuentra más adelante, en la sección sobre el *códice* de Salamanca.

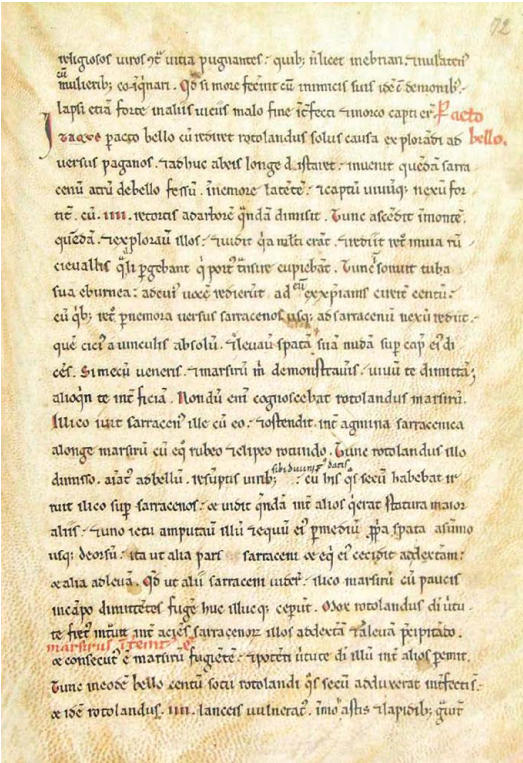


Fig. 7: Correcciones en el manuscrito ripollense. *Liber Sancti Iacobi*, Barcelona, Archivo Corona de Aragón, Ripoll 99, f. 72r.

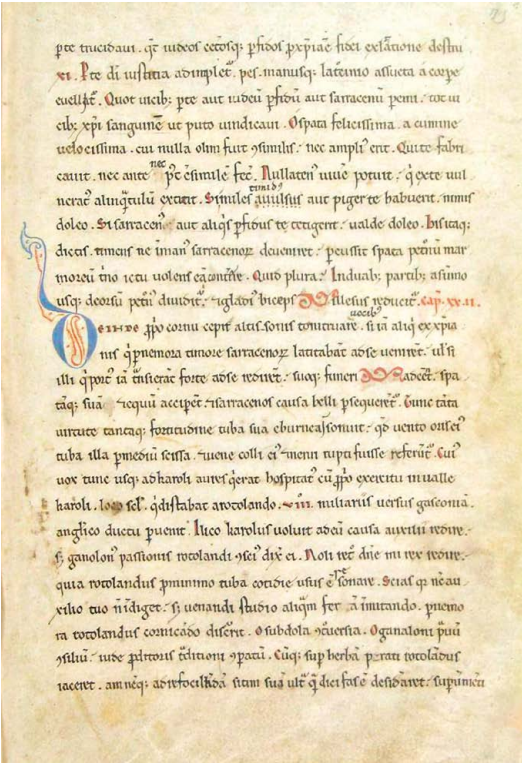


Fig. 8: Correcciones en el manuscrito ripollense. *Liber Sancti Iacobi*, Barcelona, Archivo Corona de Aragón, Ripoll 99, f. 73r.

Correcciones textuales y peculiar configuración del Libro de los Milagros como indicios del probable uso de un segundo manuscrito

Dada la gran coincidencia de R con C es, pues, sumamente probable que este haya sido el modelo utilizado por Arnaldo de Monte. Pero el monje ripollense también tuvo que haber utilizado un segundo manuscrito del *Liber*. Y esto por dos razones: la primera, porque solo así se pueden explicar las múltiples correcciones llevadas a cabo en R, una vez ya concluida su transcripción; y la segunda, porque la versión que R ofrece del *Libro de los Milagros* (segundo libro del *Liber*) es tan peculiar que apenas sería posible sin el uso de un segundo manuscrito.

III. 1. Las correcciones

El texto de R, a pesar de que apenas diverge del de C y de que consiguientemente puede ser considerado como una copia bien lograda y fiel de este, fue revisado y corregido intensa y meticulosamente. A este propósito el corrector raspó o tachó un sinnúmero de palabras o de letras y anotó las correspondientes correcciones, unas veces en el mismo texto o en las raspaduras y, otras, en las interlíneas o en los márgenes (cf. fig. 7 y fig. 8). Las correcciones, pues, no se llevaron a cabo durante la elaboración de la transcripción,

sino una vez concluida esta. Además, hay que tener en cuenta que las lecciones de *R*, que el corrector enmienda, coinciden plenamente con las de *C*. De lo que se desprende que el corrector en realidad no se proponía corregir la copia, o sea *R*, sino el mismo modelo, es decir *C*, y que por consiguiente era de la opinión de que este último era tan defectuoso que necesitaba de una intensa y cuidadosa revisión. Ahora bien, esta actitud del corrector resulta extraña e incomprensible; en primer lugar, porque *C* en realidad es un buen códice, muy cercano al original, y de gran calidad textual; y, en segundo lugar, porque, como se expondrá, un gran número de correcciones son totalmente innecesarias e incluso inoportunas. No hay, pues, ningún motivo reconocible que justifique el proceder del corrector. Y sin embargo algo habrá tenido que moverlo a ello, porque la revisión del texto fue, sin duda, un trabajo ímprobo que nadie haría sin tener serios motivos para ello. Y quizá un motivo pudo haber sido la decisión de reproducir lo más fielmente posible la versión textual de un segundo manuscrito del *LSI*, que, como veremos, tenía que encontrarse en la basílica compostelana.

Probablemente la mayoría de las correcciones proceden de la misma mano que el texto, o sea que son atribuibles a Arnaldo de Monte, sin que se pueda excluir que algunas pudieran ser de otra proveniencia⁸⁷. Hay que tener en cuenta que una calificación exacta de las distintas manos que pudieron haber intervenido en la labor de corrección es difícil, puesto que la letra de muchas emendaciones es muy menuda, sobre todo la de las interlineadas. Esta dificultad todavía es mayor en el caso de las correcciones escritas sobre raspaduras, puesto que en estas se produce una deformación de la letra debido a que la tinta se extiende irregularmente sobre la superficie porosa del pergamino.

De todas formas, más importante que la pregunta sobre el autor de las correcciones es la cuestión sobre la naturaleza de las mismas, en el sentido de si deben ser consideradas como meras conjeturas del corrector o más bien como correcciones en sentido estricto, tomadas de un segundo códice del *LSI*. La solución definitiva a esta cuestión es hoy día prácticamente imposible por carecer de datos claros sobre las circunstancias en las que se llevaron a cabo; de forma que la única posibilidad de aproximarse a una solución es un análisis de las mismas correcciones, a lo que quizás pudiera contribuir la siguiente enumeración y clasificación:

- Correcciones innecesarias: in lumine Spiritus ... significandus est *CR*] in lumine Spiritus ... significatur *corr. R*; - Quam *CR*] Hanc *corr. R*; - migratum fuisse *CR*] migrasse *A*, migravisse *corr. R*; - paranimphus *CR*] nuncius *corr. R*; - usus sit *CR*] consueverit *corr. R*; et duo iacula ... manibus tulit *CR*] duo iacula ... manibus ferens *corr. R*. En algunos casos *R* corrige incluso la ortografía: supplicantum *CR*] supplicantium *corr. R*; - illico *CR*] ilico *corr. R*; - Olivero *CR*] Oliverio *corr. R*; - guespe *CR*] uespe *corr. R*; -

87 Agradezco a la profesora Herrad Spilling, paleógrafa de la Württembergische Landesbibliothek Stuttgart, que haya tenido la amabilidad de comparar y analizar la letra de las diversas correcciones.

- egentum CR] egentium *corr. R*; – sotularibus CR] sutularibus *corr. R*; – lavarcas CR] avarcas *corr. R*; – actenus CR] hactenus *corr. R*; – astis CR] hastis *corr. R*.
- Correcciones gramaticales: Sed si magna eius gesta quis amplius audire delectaverit CR] sed si ... gesta aliquem ... delectaverit *corr. R*; – milibus CR] milium *corr. R*.
 - Correcciones oportunas: Iacobum vigilare CR] ante beatum Iacobum vigilare *corr. R*; – ipse ... in ligno crucis ... subiit CR] ipse mortem ... in ligno crucis ... subiit *corr. R*; – viribus Dei CR] viribus divinitus datis *corr. R*.
 - Algunas de las lecciones variantes corregidas no son peculiares de C sino que son compartidas por el resto de los manuscritos. O sea, a veces R corrige en contra de toda la tradición textual: fidelium CALSV] fideliter *corr. R*.
 - Numerosas correcciones coinciden con variantes textuales del códice de Alcobaça (A): ministeriorum CR] misteriorum A, misteriorum *corr. R*; – plastrum CR] plastrum A, plastrum *corr. R*; – sibi sibi CR] sibi A, sibi *corr. R*; – sonuit tubam suam eburneam CR] insonuit tuba sua eburnea A, insonuit tuba sua eburnea *corr. R*.
 - Otras emendaciones afectan al sentido del texto o por lo menos le dan un nuevo matiz: raptus in extasi quadam aula regia fulgenti vidi iuvenem CR] raptus per extasim in quandam aulam regiam fulgentem vidi iuvenem *corr. R*; – responsis CR] responsis autenticis *corr. R*; – celestes nupcias CR] celestis regine nupcias *corr. R*; – populus CR] fidem Christi pro hereditate *add. R*.
 - Por último, en un caso no se trata de una emendación propiamente dicha, sino de una información adicional sobre el rango y dignidad del monasterio compostelano de San Paio, que el corrector al parecer quería resaltar y por ello anotó sobre la línea: “nobilis monachorum abbatia” (cf. C f. 178v = f. 207v; R f. 84r). Se trata, pues, de una información de colorido local compostelano, lo que podría indicar que las correcciones se llevaron a cabo en Compostela.

En resumen, algunas correcciones son totalmente innecesarias, como por ejemplo las de la ortografía. Otras muchas son superfluas, aunque a veces sean oportunas en cuanto que dan un mejor sentido o facilitan la comprensión del texto, eliminan asperezas gramaticales o mejoran alguna que otra expresión un tanto desafortunada, pero en la mayoría de los casos el texto original es perfectamente inteligible, y en realidad correcto, de forma que en estos casos no habría ningún motivo para que el corrector lo emendara por propia iniciativa. También parece sumamente improbable que el corrector haya ideado por sí mismo aquellas correcciones que le dan un nuevo matiz al sentido del texto o que van en contra del resto de los testigos textuales conocidos. En cambio, el proceder del corrector resulta comprensible suponiendo que se había propuesto revisar el texto sobre la base de un segundo manuscrito del *LSI*. De forma que, de haber sido así, habría que considerar el manuscrito corregido de Ripoll como el resultado de un temprano y sorprendente intento de hacer una versión revisada del *Liber* recurriendo a dos manuscritos.

¿Dónde se llevaron a cabo las correcciones? Si se admite que el corrector las realizó utilizando un segundo manuscrito, habría que concluir que no lo pudo hacer en Ripoll,

porque es sumamente improbable que la biblioteca de este monasterio dispusiese ya en fecha tan temprana de un segundo códice del *LSI*. En cambio, es casi seguro que en la iglesia compostelana se encontrase un segundo manuscrito, porque, como ya queda insinuado y a continuación se expondrá, Arnaldo de Monte tuvo que haber usado allí un códice distinto de *C* para configurar el *Libro de los Milagros* (segundo libro del *LSI*). Es, pues, sumamente probable que las correcciones se hayan realizado en Compostela.

De todas estas consideraciones cabe, pues, concluir que un poco antes de 1173 ya había en la catedral compostelana por lo menos dos códices del *LSI*. Asimismo, es de suponer que algún clérigo catedralicio no solo habría percibido la existencia de múltiples diferencias textuales entre los dos manuscritos, sino que además era de la opinión de que era necesario revisar el texto de *C* cotejándolo con el segundo códice. Esta suposición es plausible, porque alguien tuvo que haber informado a Arnaldo de Monte no solo de la existencia de diferencias textuales entre los dos códices, sino también de la presunta superior calidad textual del segundo ejemplar. No obstante, aunque este escenario, dadas las características de las correcciones, parezca bastante plausible, no por ello puede ser considerado como históricamente cierto, dado que no disponemos de suficientes datos sobre el corrector y los motivos que pudieron haberlo inducido a llevar a cabo la revisión.

III. 2. Una nueva y ampliada versión del Libro de los Milagros (Libro II del *LSI*)

El *Libro de los Milagros* del códice de Ripoll es muy diferente del transmitido en los otros manuscritos del *LSI*, puesto que Arnaldo amplió dicho tratado, que por regla general consta de 22 milagros, con la adición de una serie de relatos de milagros que se encuentran diseminados en distintas partes del *LSI*, a saber: en un sermón del Pseudo-Calixto (Lib. I cap. 2), en una breve sección del capítulo 11 de la *Guía del Peregrino* (Lib. V cap. 11) y en el apéndice del *Calixtino* compostelano. Además, Arnaldo dispuso estos relatos en un orden muy peculiar⁸⁸, configurando de este modo un nuevo tipo de *Libro de los Milagros*. La singularidad de esta versión todavía resulta más manifiesta por el hecho de que finalice con la ya mencionada *Epistola* o *Bula* falsamente atribuida a Inocencio II (Fig. 4). Como es sabido, este documento tiene la función de confirmar con autoridad pontificia la autenticidad del *LSI*, y por eso no forma parte de este, sino que se encuentra, como corresponde a un testimonio presuntamente posterior al *LSI*, en el apéndice del *Calixtino* compostelano (C f. 192r = 221r). Es por tanto difícil de entender que Arnaldo haya decidido transcribir dicha *Epistola* al final del *Libro de los Milagros*, donde obviamente carece de todo sentido.

88 A continuación de los milagros extraídos del sermón del Pseudo-Calixto siguen dos milagros relatados en el apéndice del *Calixtino* compostelano: el del niño resucitado del 1164 (C f. 194r = 223r) y el de la cara torcida de un hijo de un vizconde (C f. 194r = 223r); a continuación se encuentran los relatos de los milagros del cap. 11 de la *Guía del Peregrino* (C f. 184r = 213r – 184v = 213v) y cierra la lista el relato del milagro de 1139, atribuido a Alberico, abad de Vezelay, y extraído asimismo del apéndice (C f. 192v = 221v).

Evidentemente, todos estos cambios no son producto de la casualidad ni Arnaldo habría podido llevarlos a cabo si hubiese querido limitarse a copiar el *Calixtino* compostelano. Pero tampoco parece posible que haya podido idearlos él mismo, puesto que según su propio testimonio⁸⁹ había dispuesto de muy escaso tiempo para realizar la transcripción, por lo que difícilmente le habría sido posible alcanzar una tan alta familiarización con el contenido del *LSI* como para poder reelaborar por sí mismo una nueva versión del tratado de los milagros reagrupando textos diseminados en diversos pasajes de la compilación calixtina. Parece, pues, mucho más probable que Arnaldo de Monte haya usado además del *Calixtino* compostelano un segundo códice, en el que ya se habría llevado a cabo la remodelación del *Libro de los Milagros*. Este es también el parecer de M. C. Díaz y Díaz, que da por supuesto que Arnaldo no hubiese podido realizar esta profunda remodelación del *Libro de los Milagros* sin el uso de un segundo códice del *Liber*⁹⁰. En este contexto cabe resaltar que con esta tesis concuerda el hecho de que, como más arriba queda expuesto, muchas de las numerosas correcciones llevadas a cabo en el *ripollense* apenas serían explicables sin el uso de un segundo manuscrito.

III. 3. El códice de Ripoll y su grupo

Las correcciones del códice de Ripoll y su peculiar versión del *Libro de los Milagros* pasaron a dos manuscritos del *Libellus*⁹¹. El primero de estos (B), de mediados del siglo XIV, y quizá procedente de Zaragoza, se encontraba a finales del XVI en la biblioteca de Josephus Stephani (Esteve), obispo de Vestani⁹², de donde pasó a formar parte de la biblioteca del Vaticano, Bibl. Apost. Borghese lat. 202. El segundo, hoy día desaparecido, se conserva en una copia (Z) que Bartolomé Morlanio hizo de él en 1606 antes de enviar el original al P. Juan de Mariana⁹³ para la edición de cuatro sermones del

89 Cf. *supra* nota 80.

90 Díaz y Díaz, M. C., *El Códice...*, *op. cit.*, p. 262, nota 56: "Arnaldo de Monte primero, y el *Libellus* luego, recogieron los milagros del corpus del *Liber* y les añadieron como narraciones independientes... las que ilustraban pasajes de capítulos de los libros I y V, más las que en el Códice aparecen como extravagantes, el milagro de 1139 y el de 1164, constituyendo así un nuevo *Libro de Milagros* más extenso y peculiar. Este proceso estaba en marcha, probablemente, en un ejemplar compostelano del *Liber*, de donde lo toma Arnaldo, que no pudo tener tiempo y condiciones idóneas para reelaborar tal colección..."

91 El *Libellus* es una versión breve de la compilación calixtina. Como este tipo de tratado iba dirigido preferentemente a los peregrinos comunes, carecía normalmente de toda la parte litúrgica, o sea del primer libro del *Liber*, y se limitaba a ofrecer de forma más o menos completa los otros cuatro libros del *Liber*, empezando normalmente con el *Libro de los Milagros*.

92 Así consta en un exlibris de mano tardía: "Ex bibliotheca Josephi Stephani episcopi Vestani 1586".

93 Así lo hace constar el mismo Bartolomé Morlanio al comienzo del manuscrito: "Descriptus ex Codice, quem Bartholomaeus Morlanus iureconsultus Caesar Augusta misit Anno M. DC. VI". Sobre la biblioteca del P. Juan de Mariana cf. Crespo López, Mario, *El Padre Juan de Mariana: Aproximación a su vida y obra*, Fundación Ignacio Larramendi, 2005, p. 33, nota 139: "En Santander, Juan de, "Memoria de los libros y papeles manuscritos, que se hallaban en el aposento del Padres (*sic*) Andrés Marcos Burriel, de la compañía de Jesús, además de los correspondientes a la comisión que tuvo en Toledo de Real orden y el Reverendísimo Padre Diego de Rivera, rector del colegio Imperial de esta corte, ha dado en obsequio de S.M. a su Real Biblioteca, y se han colocado en ella", CODOIN, 1848, tomo XIII, p. 324, n. 3, cita un tomo en papel sin encuadernar, con cinco cuadernos, copiado a su vez de un tomo manuscrito del P. perteneciente al archivo de su colegio jesuita de Toledo, con estos documentos: Calixtio (*sic*) 2 Papae, "De miraculis Beati Jacobi apostoli liber primus; Eiusdem, De translatione corporis S. Jacobi

Pseudo-Calixto (Lib. I cap. 2, 5, 6, 9)⁹⁴. La copia de Morlanio se encuentra en Madrid, BNE ms. 13118.

Los dos manuscritos –es decir, *B* y la edición del P. Mariana⁹⁵– reproducen fielmente la mayor parte del texto corregido de Ripoll, del que sin duda fueron copiados. Pero a pesar de ello, como si hubiese tenido lugar un cambio de modelo, divergen notoriamente del ripollense en los cuatro sermones pseudo-calixtinos que contienen; con lo que se podría decir que el extraño empeño en divergir del texto del *Códice Calixtino*, que tan acentuadamente se había cristalizado en las correcciones del ripollense, todavía se manifiesta, aunque de manera muy diferente, en estos dos manuscritos.

Cierto que la mayoría de las variantes no son intencionadas, sino que se deben a descuidos del copista de uno de los dos manuscritos, de donde pasaron al otro, puesto que solo así se explica que ambos coincidan en numerosas omisiones por homoioteleuton (aproximadamente catorce) y en otras lecturas claramente erróneas. En cuanto a la cuestión de cuál de los copistas habrá sido el responsable de todas estas divergencias, es evidente que lo ha tenido que ser el copista de *B*, porque el otro manuscrito –al menos en cuanto se refleja en la edición del P. Mariana– todavía adolece de muchas más omisiones y lecturas incorrectas, por lo que de ningún modo pudo haber sido el modelo de *B*⁹⁶.

Aunque, como queda dicho, la mayoría de las variantes de *B* y *Mariana* se deban probablemente a descuidos del copista de *B*, algunas son oportunas y facilitan la comprensión del texto, como resulta manifiesto en los siguientes ejemplos: candelam manu tenet nocte] c. m. t. per noctem *B Mariana*. – ad adversa toleranda] adversa tolerando *B Mariana*. – ebrios refellit] e. repellit *B Mariana*. – eisdem] ad festa eiusdem *B Mariana*. – usque ad mortem suscepte crucis obedivit] per suscepte c. martirium o. *B*, per suscepte c. mysterium o. *Mariana*. – notos *B Mariana*] natos ACRSV. – Nisi dimisissent patrem suum Iacobus et Iohannes ego illos non dignarer habere fratres] nisi contempsissent patrem s. I. et I. ego ignorarem magistros *B Mariana*. – solita Dei gratia] sola D. g. *B Mariana*.

En resumen, las correcciones, o mejor dicho las lecciones variantes de *B* y *Mariana*, son de características muy distintas a las que se llevaron a cabo en el manuscrito de

apostoli ab Hierolimis (sic) in Gallaciam (sic), liber primus; De itinere ad S. Jacobum liber primus; Homiliae, sive Sermones quatuor in vigilia, et festo ac translatione eiusdem S. Jacobi, quae celebratur tertio Kalendas Januarii, cum epistola Calixto (sic) Papae". Agradezco al profesor Fernando Jesús Bouza Álvarez la información sobre el estudio monográfico de M. Crespo López.

94 Los cuatro sermones fueron editados en la *Maxima Bibliotheca veterum patrum*, vol. XV (Colonia, 1622), y reimpresos en Migne PL 163. También debo a la amabilidad del profesor F. J. Bouza Álvarez la siguiente información: "El editor del volumen fue el librero impresor Antonius Hieratus y recibió los textos de Andreas Schott, buen conocedor de Mariana y de los códices manuscritos en España".

95 En la copia de Morlanio (Z) faltan las últimas hojas que deberían contener los sermones pseudo-calixtinos.

96 Basten los siguientes ejemplos para confirmarlo: Lib. I, cap. II: VIII Kalendas Augusti uigilia sancti Iacobi Zebedei apostoli Gallecie ... celebratur] Uigilia sancti Iacobi Zebedei apostoli *BR, om. Mariana*. – si homini introituro corporea domus emundatur] si hominum introitu c. d. e. *Mariana*. – zelatus] praelatus *Mariana*. – proditor] perditus *Mariana*. – Lib. I cap. VI: letemur] salutem *Mariana*. – autem] animae *Mariana*. – temptatione] temptatione *Mariana*.

Ripoll, dado que en su mayoría no se deben al propósito de enmendar el texto del modelo, sino que son el resultado de descuidos de un copista. De todas formas, no deja de ser extraño que al copista de *B*, que tan fielmente había transcritto la mayor parte del texto corregido ripollense, de pronto se le deslicen tantos errores precisamente en los sermones pseudo-calixtinos.

IV. El códice de Salamanca (S), un testigo textual del Liber independiente del Calixtino Compostelano

El códice de Salamanca, copiado probablemente en Compostela a principios del siglo XIV⁹⁷, está estrechamente emparentado con el Calixtino compostelano, pero no deriva ni directa ni indirectamente de este, sino de un manuscrito distinto. Esto está fuera de toda duda, porque una serie de fallos de *S* –por ejemplo, los abultados errores del índice de los capítulos del primer libro del *Liber*– serían totalmente imposibles si el amanuense se hubiese servido de *C* como modelo. También M. C. Díaz y Díaz sostiene que las abundantes lecturas erróneas de *S* “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”⁹⁸.

El hecho de que ambos códices tengan un antepasado común, sin que ninguno dependa del otro, es sumamente importante, porque ello obliga a concluir que *C* no puede ser el original del Calixtino, sino la copia de un códice anterior⁹⁹, que de algún modo también fue el antepasado de *S*.

Por otro lado, en el hecho de que los dos códices compartan un antecedente común, sin derivar el uno del otro, radica la excepcional importancia del salmanticense para una edición crítica del *LSI*, puesto que de este modo es posible distinguir los fallos propios del amanuense de *C* de los fallos comunes de todo el grupo, y ello de la siguiente manera: si *C* y *S* tienen la misma lección ‘errónea’, es de suponer que el fallo ya se encontraba en el antepasado común; en cambio, si *S* a diferencia de *C* ofrece una variante ‘correcta’, es muy probable que en este caso el fallo se deba al copista de *C*. Hay que advertir que a este propósito es una ventaja que el amanuense de *S* tuviese muy escasos conocimientos de latín¹⁰⁰, porque de esta forma está fuera

97 Díaz y Díaz, M. C., *El Códice...*, op. cit., pp. 135-136: “El manuscrito de Salamanca Biblioteca Universitaria, ms. 2631, estuvo en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid hasta 1953, adonde había sido llevado en el siglo XVIII procedente del Colegio Mayor de San Bartolomé salmantino... Fue copiado posiblemente a comienzos del s. XIV”.

98 Díaz y Díaz, M. C., “La Guía del Peregrino y el Códice de Salamanca”, en *Guía del Peregrino del Calixtino de Salamanca*, Fundación Caixa de Galicia, Santiago, 1993, p. 38.

99 Según Díaz y Díaz, M. C., *El Códice...*, op. cit., p. 314, está fuera de toda duda que el Códice Compostelano “no fue el primero ni el único testimonio del *Liber* en su época: cuando se decidió fabricar la copia que poseemos ya existía un modelo, bien estructurado y copiado en limpio”.

100 Su ignorancia del latín es tan grande que no se percató de que escribe verdaderos sinsentidos al descifrar erróneamente diversas abreviaturas o confundir letras, p. ej.: de nece Carolij de nocte Caroli S.- in hoc erras]

de toda duda que no estaba capacitado para corregir por sí mismo el texto. Por tanto, se puede afirmar que las variantes ‘correctas’ de S no son conjeturas del amanuense, sino que ya se encontraban en el código antecedente.

Como ilustración de lo dicho enumeramos a continuación algunas de las variantes ‘correctas’ de S, en las que se diferencia de C y de los códigos dependientes de este –es decir, Londres (L), Ripoll (R) y Vaticano (V)– y que, por tanto, probablemente se deben a fallos del amanuense de C: legendum S] legenda CLRV, legendum *corr.* R, ad legendum A. – turpibus cogitationibus SA] turpis cogitationibus CLRV, turpibus cogitationibus *corr.* R. – obtemperabat SA] obtemperatur CLV. – contempiones SA] contentiones CLV. – convertantur S] convertentur CLV. – et lesione SA] elesione CLV. – funditus diruit phana SA] fundit d. ph. CLRV, funditus d. ph. *corr.* R. – beatum Petrum apostolum SA] b. P. apostolorum CLRV, b. P. apostolum *corr.* R. – cum sua milicia SA] cum s. milia CLV. – ad augmentandum christianitatem S] ad augmentum c. CLV. – de nominibus quorundam viatorum S] de n. quorundam CLV. – alii pugnatores cum XL milibus S] alii pugnatores CXL milibus CVL. – XII signa solares S] XX^{ti} signa solares CLV. – pro Christi amore AS] p. C. nomine CV, p. C. fide L.

En cambio, otras lecturas ‘erróneas’ son comunes a C y a S y proceden probablemente de un antecedente común, p. ej.: percellat] precellat CS. – fragilitatis] fragilitati CS. – petentem] petente CS. – que] quod CS. – divitiis] viciis CS.

Las lecciones ‘correctas’ de S y las variantes de los ‘scriptores’ secundarios del Código Calixtino

Como ya queda indicado, por motivos desconocidos, hacia finales del siglo XII fueron arrancados unos 30 folios del *Código Calixtino* y sustituidos por otros, escritos por distintos copistas, que A. Hämel denomina ‘scriptores’¹⁰¹. Por diversos motivos estos ‘scriptores’ secundarios no siempre transcribieron fielmente el texto originario que, sin embargo, se puede reconstruir con ayuda del código salmantino y, en algunos pasajes, también recurriendo a R y A, que a diferencia de L y V han conservado el texto primitivo. Una característica del así denominado Scriptor II, el más importante de los copistas secundarios, es la variante ortográfica ‘baselica’ en vez de ‘basilica’: basilica ARS] baselica CLV; así mismo una típica variante es: equum AS] equum CLV. Otras variantes son: perspicerent RS] aspicerent CLV, peraspicerent A. – sedes ... reverendas S] sedes ... reverenda CLV. – primam ... vigiliam S] primum ... vigiliam CLV. – latitabant S] lattabant C, latitabant *corr.* C, lactabant LV. – Christi sanguinem ARSV] Christi CL. – deveniret ARS] eveniret CLV. – comparatus S] corporatus CLV. – Similiter cum duos viros pugnatos videt quis illorum victurus vel quis vincendus sit prenoscit AS] om. CLV. – divinatio quia S] divinatio qui CLV.

in herias S.- de milibus exercituum] de mulieribus exercituum S.- Capitulum] Apostolum S. – cluniacum] dimacum (cf. fig. 9) S.

101 Cf. nota 85.

V. Una forma temprana del *Libellus Sancti Iacobi* (Opúsculo de Santiago)

En la segunda mitad del siglo XII, además del *Liber Sancti Iacobi*, apareció otro tratado de temas jacobeos conocido como *Libellus Sancti Iacobi*. Como el mismo título sugiere, se trata de un opúsculo de contenido semejante al del *Liber* pero mucho más breve que este, puesto que como estaba pensado para los peregrinos corrientes, o sea laicos, podía prescindir de todo el primer libro del *Liber*, que contenía los textos específicamente litúrgicos, y limitarse a ofrecer los temas especialmente interesantes para la mayoría de los peregrinos, a saber, los relatos de los milagros y de la traslación de las reliquias apostólicas así como el *Pseudo-Turpín* y la *Guía del Peregrino*.

Es un tema controvertido entre los investigadores si el *Libellus* es una fase previa y núcleo originario del *Liber* o más bien una abreviación posterior del mismo. Para dilucidar la cuestión son sumamente importantes unas observaciones que el Pseudo-Calixto hace en el prólogo al *Traslado de las reliquias*, donde pretende contrarrestar una serie de prejuicios, bastante extendidos en su tiempo, contra el relato de la traslación; y a este propósito cuenta cómo el Apóstol recompensó a un peregrino que había adquirido una copia del *Opúsculo de la traslación (libellus translationis)*¹⁰²: “Pero hemos de decir lo que con el *Opúsculo de la traslación* le sucedió en nuestros tiempos a un peregrino de Santiago. Cierta clérigo, conocido mío, devoto y peregrino de Santiago, queriendo llevar consigo a su patria esta traslación con algunos otros milagros del Apóstol, le encargó una copia a Fernando, copista en la ciudad (*in urbe*) del Apóstol. Y cuando, después de haberle pagado al copista veinte rotomagenses, estaba leyendo el *libellus* en un apartado ángulo de la catedral, se percató de que alguien –que según su convicción no pudo haber sido ningún mortal sino el mismo Apóstol– le había metido en su bolsillo el importe exacto de la copia”.

La información que aquí nos da el Pseudo-Calixto es sumamente importante por varias razones:

- Primera, el autor del prólogo afirma aquí que cuando él estaba escribiendo este texto ya los peregrinos podían adquirir en la ciudad de Santiago los opúsculos de la traslación y de los milagros (*libellus translationis cum quibusdam miraculis*). Y en este contexto hay que recordar que el relato de la traslación y el de los milagros son las dos primeras partes de las cuatro que constituyen el *Libellus Sancti Iacobi*. Por lo que cabe decir que en Compostela ya había en una fecha temprana una especie de primera versión del *Libellus Sancti Iacobi*.

¹⁰² Cf. *LSI*, III, prol. (Cf. 156v): “Sed quid de libello huius translationis circa quendam beati Iacobi peregrinum nostris temporibus accidit, nobis est dicendum. Clericus quidam michi notus, sancti Iacobi amator et peregrinus, hanc translationem cum quibusdam aliis apostoli miraculis, volens secum ad patriam suam deferre, cuidam Fredernando scriptori in urbe eiusdem apostoli scribere fecit, et viginti rothomagenses in precium impertiit. Qui cum libellum dato precio acciperet et in apostolica basilica angulo quodam secrete solus legeret, super gremium suum tot nummos quot scriptori dederat repperit, quos a nullo mortali sed ab apostolo divinitus imposuisse credit”. Cf. *LSI*, trad. cit., p. 385.



Fig. 9: El apóstol Santiago, Defensor de la Cristiandad, y colofón del *Liber Sancti Iacobi*; el amanuense debido a sus escasos conocimientos de latín escribe 'dimacum' en vez de 'cluniacum'. *Liber Sancti Iacobi*, Salamanca, Biblioteca Universitaria, ms. 2631, f. 120r.

- Además, es evidente que esta primera versión del *Libellus* que los peregrinos podían adquirir en Santiago era un opúsculo diferente del *Liber*. No puede, pues, ser considerado ni como el núcleo originario del *Liber* ni, mucho menos, como una versión abreviada del mismo, sino que desde el primer momento *Liber* y *Libellus* eran dos obras distintas, pensadas para distintos destinatarios, aunque en parte tuvieran el mismo contenido.
- También es sumamente importante que el Pseudo-Calixto puntualice que el copista Fernando tenía su escritorio en la ciudad (*in urbe*)¹⁰³, es decir, que no lo tenía, como sería de esperar, en un monasterio. Era por tanto un artesano dedicado profesionalmente a copiar los relatos de los milagros y de la traslación. De lo que a su vez cabe deducir que entre los peregrinos el *Libellus translationis et miraculorum* era tan solicitado que ya era rentable su producción por encargo.

Manuscritos del Liber y del Libellus atestiguados en Compostela. Ambrosio de Morales y el Calixtino

Como conclusión valga la siguiente recapitulación de las distintas versiones del *Liber* y del *Libellus* atestiguadas en la tradición textual, junto con una enumeración de los distintos códices de la compilación calixtina que estuvieron a disposición del clero catedralicio. Por un lado, además de la primera versión del *Iacobus* (*Liber Sancti Iacobi*), mencionada en el sermón *Veneranda dies* y descrita en la primera parte de este trabajo, era conocida en Compostela una versión temprana del *Libellus Sancti Iacobi* que incluso podían adquirir los peregrinos para llevarla como recuerdo a sus países de origen. A su vez, el códice de Alcobaça conserva vestigios de otra versión temprana del *LSI* y representa una peculiar tradición textual distinta de la de todos los otros manuscritos. Por otro lado, en la catedral compostelana, además del actual *Código Calixtino* y del material recogido en su apéndice, debía encontrarse un segundo códice que Arnaldo de Monte ha tenido que usar para corregir su manuscrito y crear un nuevo tipo de *Libro de los Milagros* (segundo libro del *Liber*). Es asimismo muy probable que en Santiago también se encontrara el manuscrito que sirvió de modelo para copiar el *Código* de Salamanca. También se encontraba en Santiago, en posesión del capellán Juan Ramos, un manuscrito del *Libellus* (titulado *Opus papae Calixti in 4 libros partitum*), que el humanista y médico de Nuremberg, Jerónimo Münzer, tuvo a su disposición para extraerlo durante su estancia en Santiago en 1494¹⁰⁴.

Y, por último, un ejemplar del *Libellus Sancti Iacobi* todavía se encontraba en la catedral compostelana en 1572, año en el que el famoso cronista Ambrosio de Morales

103 La información de que el copista Fernando estaba, es decir, tenía su escritorio en la ciudad, es irreconocible en la traducción de Moralejo, cf. *LSI, trad. cit.* p. 385: el peregrino "encargó en la misma ciudad de Santiago que se los escribiese a un copista llamado Fernando".

104 Cf. Münzer, H. *Itinerarium*: "... dum essem Compostelle in domo cuiusdam capellani Iohannis Rami devotissimi hominis ex originali eius excerpsi... opus papae Calixti in 4 libros partitum".

llegó a Santiago para inventariar por encargo de Felipe II los libros y códices de los conventos y de las iglesias compostelanas. En su informe resume en los siguientes términos la pésima impresión que le causó el cabildo catedralicio y el penoso estado en que se encontraba la biblioteca¹⁰⁵: “De Libros tienen tan poco cuidado, que habiendoseles dejado poco ha una gran Librería en un Testamento, la vendieron... Asi tienen solo dos libros... El uno es la *Historia Compostelana*, mal escrita en papel, con muchas hojas faltas, y otras rotas... Ellos han puesto tan buen recaudo en los buenos originales, que solo este les ha quedado tan ruin y tan mal baratado como digo. El otro libro que tienen está entero, y fuera harto mejor que no lo estuviera; es el libro de los Milagros del Apostol Santiago, que dicen escribió el Papa Calisto II. Es buen libro en muchas cosas, mas no lo escribió aquel Sumo Pontífice... Quien quiera que fue el Autor, puso allí cosas tan deshonestas y feas, que valiera harto mas no haberlo escrito. Ya lo dije allí... a los canónigos, para que no tuviesen allí aquello; no sé si lo remediarían. Y es lo peor que muestran aquel libro sino a personas honradas, que son las que mas se ofenderán con aquello”.

Nótese que, en contra de lo que siempre se viene afirmando¹⁰⁶, Ambrosio de Morales, en su informe, no criticó y ni siquiera mencionó el *Calixtino*, ni tampoco pudo hacerlo por la sencilla razón de que nunca lo vio, sino que el objeto de su demoledora crítica era, como él mismo dice, el *Libro de los Milagros del Apóstol Santiago*, o sea un ejemplar del *Libellus*, que los astutos canónigos compostelanos, aparentando ser ignorantes y codiciosos, le enseñaron en vez del *Códice Calixtino* que previamente habían escondido. Y como además los cazurros clérigos le dieron a leer algunos textos “deshonestos y feos” del mismo (probablemente aquellos conocidos pasajes del séptimo capítulo de la *Guía del Peregrino* en los que se describen las presuntas aberraciones sexuales de algunos pueblos situados a lo largo del Camino), el cronista de Felipe II, escandalizado, rehusó llevarse para la biblioteca del Escorial un libro tan “deshonesto”. De este modo, gracias a la astucia de estos canónigos, la catedral compostelana pudo conservar entre sus fondos el *Códice Calixtino*, el documento más importante de la historia de Galicia.

Fecha de recepción / *Date of reception* / Data de recepció: 10-II-2024

Fecha de aceptación / *Date of acceptance* / Data de acceptació: 8-III-2024

Cómo citar este artículo / How to cite this article / Como citar este artigo: Santos Noya, M., “La transformación del *Calixtino* de libro litúrgico del santuario compostelano en compilación de textos primordialmente franceses. La diversificación de la tradición textual”, *Ad Limina. Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, Vol. XV (2024), pp. 255-302, <http://dx.doi.org/10.61890/adlimina/15.2024/09>

105 Ambrosio de Morales, *Viaje* (ed. P. H. Flórez), Madrid, 1765, p. 130-131.

106 Cf. Díaz y Díaz, M. C., *El Códice...*, *op. cit.*, p. 321, nota 62.