



# Memorabilia

Número 18 (2016), pp. 133-187

ISSN 1579-7341

## La *Leyenda de los santos*: orígenes medievales e itinerario renacentista

José Aragüés Aldaz  
*Universidad de Zaragoza*

### 1. Un estado de la cuestión

Bajo el nombre genérico de *flores sanctorum* acogemos un sinnúmero de recopilaciones manuscritas e impresas de vidas de santos y otros materiales afines, habitualmente dispuestas según el orden del año litúrgico. El género gozó de una floración ininterrumpida en las letras castellanas desde la Baja Edad Media hasta las últimas décadas del siglo XVIII. Un larguísimo itinerario en el que, sin embargo, puede advertirse una evidente cesura hacia el último cuarto del Quinientos, nacida de la drástica sustitución de las fuentes latinas de los conjuntos: entre 1578 y 1580, en efecto, los legendarios medievales y renacentistas, basados en la omnipresente *Legenda aurea* (ca. 1260) de Jacobo de Vorágine (Iacopo da Varazze) cedieron definitivamente su lugar a las adaptaciones de las harto más rigurosas *Vitae Sanctorum* de Lipomano y Surio (1575).<sup>1</sup>

Por lo que respecta a aquella primera etapa del género, Thompson y Walsh fijaron ya en 1986-1987 la existencia de dos familias medievales de manuscritos claramente

1. De los orígenes latinomedievales del género se ocupó G. Philippart (1977). Un sucinto panorama de los *flores sanctorum* castellanos de la Edad Media y el Renacimiento, en Aragüés Aldaz (2012a) donde se resumen (y revisan en algún caso) los planteamientos de Aragüés Aldaz (2000). Este último trabajo prolongaba su atención a los santorales de la etapa postridentina, como lo hacen el breve estudio de Carvajal González y González-Sarasa Hernández (2012), detenido en la consolidación del género como «producto editorial», y el de Aragüés Aldaz (2014), ocupado en la noción de «autoría» en los textos. Una bibliografía más extensa y algunos materiales complementarios, en Aragüés Aldaz (2004) y Abad Asín y Aragüés Aldaz (en línea). El presente trabajo, por lo demás, se enmarca en el Proyecto de Investigación FF12012-32259, «Reescritura y relecturas: hacia un catálogo de obras medievales impresas en castellano hasta 1600 (COMEDIC)».

diferenciadas, conocidas desde ese momento como *Compilación A* (o *Gran Flos Sanctorum*) y *Compilación B*.<sup>2</sup> Muchos de los contenidos de ambas compilaciones proceden de la citada *Legenda aurea* de Varazze, pero lo hacen a partir de dos traducciones completamente independientes y quizá no demasiado próximas en el tiempo: la *Compilación A* fue gestada probablemente por el jerónimo Gonzalo de Ocaña a mediados del siglo XV, y los primeros testimonios de la *Compilación B* parecen copiados a finales de la centuria anterior. En aquel trabajo de Walsh y Thompson, fundacional a tantos propósitos, se apuntaba también la pervivencia de muchos de los contenidos de la mencionada *Compilación A* en un legendario impreso: el *Flos Sanctorum* atribuido tradicionalmente al también jerónimo Pedro de la Vega (responsable, en realidad, de una notable refundición del texto en su segunda edición, de 1521). De la obra, a la que aquí aludiremos bajo el nombre de *Flos Sanctorum renacentista*, conocemos unas quince impresiones, fechadas entre 1516 y 1580.<sup>3</sup> La *Compilación B*, por su parte, tuvo una doble herencia en las prensas. Por un lado, y según pudimos mostrar en un trabajo anterior, buena parte de sus materiales se integraron en la *Leyenda de los santos*, texto que gozó de más de una docena de ediciones entre 1490 y 1579. Antes, como intuyó en su momento Carlos Vega, esa misma *Compilación B* había sido plasmada en un primitivo incunable custodiado hoy en Washington: el *Flos Sanctorum con sus etimologías*. Un texto este último ciertamente curioso, que constituye todo un anticipo (en un grado que convendrá precisar algo más abajo) de la recién citada *Leyenda de los santos* (FIG. 1).<sup>4</sup>

Las dos tradiciones de nuestro legendario (la conformada por la *Compilación A* y el *Flos Sanctorum renacentista*, de un lado, y la representada por la *Compilación B*, el *Flos Sanctorum con sus etimologías* y la *Leyenda de los santos*, de otro) prolongaron el recuerdo de la obra de Varazze en las letras españolas durante dos siglos. Y hubieron de hacerlo con un paralelismo sorprendente. Justamente por ello, su nítida distinción constituye la premisa esencial para la reconstrucción de un itinerario del género

2. Aunque fue Galo Francisco González el primero en distinguir «dos grupos de manuscritos que se corresponden a dos traducciones distintas», como ha recordado recientemente Baños Vallejo (2009: 166), de acuerdo con María Mercedes Rodríguez Temperley. Para una visión de conjunto de ambas compilaciones medievales, añádanse a Thompson y Walsh (1986-1987), los panoramas de Baños Vallejo (2000: 59-66; 2002; 2003:102-106, 229-231, 240-245), Aragüés Aldaz (2005; 2012a) y Hernández Ámez (2004: 407-419). A esta última autora se debe un estudio mucho más específico (Hernández Ámez, 2008), donde se ofrece la datación de los testimonios, su descripción codicológica y una detallada presentación de sus contenidos, con útiles tablas de correspondencias. Allí se asume o matiza la información sobre esos manuscritos ofrecida en las entradas correspondientes de BETA. Por lo que respecta a la filiación de los testimonios, las conclusiones de Hernández Ámez son, sin embargo, inexactas. Para la posesión nobiliaria de los códices (vinculada tanto al mecenazgo como al coleccionismo tardío), véase Baños Vallejo (2009; 2010). Para los contenidos del santoral incluido en el ms. de la BNE 10252, ajeno a las dos familias aquí mencionadas, véase ahora el espléndido panorama de Bautista (2014).

3. Al respecto, Aragüés Aldaz (2005).

4. La sugerencia de Vega (1991) en torno a la relación entre la *Compilación B* y el *Flos Sanctorum con sus etimologías* fue recogida por Baños Vallejo y Uría Maqua (2000: 64-65) y asumida en Baños Vallejo (2002: 569) y Hernández Ámez (2004: 417). La filiación entre la *Compilación B* y la *Leyenda de los santos* fue propuesta en Aragüés Aldaz (2005: 109-114). Pero cfr. de nuevo Vega (1991), donde se recogían pasajes de las tres obras que nos ocupan, mostrando de modo tácito su conexión. Insisto en ello un poco más adelante.

del que, a decir verdad, todavía ignoramos los detalles más menudos.<sup>5</sup> Sucede, por ejemplo, que no contamos con un estudio definitivo acerca de los estados de composición y las filiaciones internas de los cinco manuscritos de la *Compilación A*, más allá de lo sugerido en un par de cuadros y en un *stemma* ofrecidos en alguna publicación propia, y cuya explicación pormenorizada quedaba reservada para una ocasión futura. Y, si algo decíamos allí a propósito de las transformaciones verificadas en la citada compilación con su llegada a las prensas (es decir, con su conversión en el *Flos Sanctorum renacentista*) o acerca de los hitos esenciales en su recorrido por las mismas, la intención de esas páginas no era otra que la de esbozar un panorama mínimo, a la espera de nuevo de un estudio más detallado.<sup>6</sup>

Quizá sea un poquito más lo que sabemos sobre la trayectoria de la *Compilación B*, el *Flos Sanctorum con sus etimologías* y la *Leyenda de los santos*. En el estudio de esta última obra, de hecho, parecen haberse concitado impulsos muy diversos y, en algún caso, ciertamente añejos. Un par de ejemplares de la misma (los correspondientes a la edición burgalesa de 1497-1500 y a la sevillana de 1520-1521), se han beneficiado de un indudable interés crítico desde hace ya algunas décadas. A la condición incunable del ejemplar burgalés se unía, en este sentido, el hecho de transmitir el único estado conservado de la *Leyenda de los santos* anterior a 1513, fecha en la que apareció en Lisboa una traducción de nuestro texto (*Ho Flos Sanctorum em lingoagem portugues*). Poco hace al caso que hoy sepamos que esa entrega de 1497-1500 no pudo ser el punto de partida de la versión portuguesa: el proceso de gestación de esta última (y, a su zaga, el de la propia obra castellana) ha generado una más que interesante bibliografía del lado lusitano, inaugurada por un par de trabajos de Mário Martins y sabiamente continuada, en fechas más recientes, por Harvey L. Sharrer y Cristina Sobral.<sup>7</sup> Por su parte, la atención dispensada al ejemplar sevillano de 1520-1521, custodiado hoy en el Santuario de Loyola, guarda de nuevo relación con su condición de post-incunable, aunque parece deber algo más a la celebridad de uno de los más insignes lectores de nuestro santoral. La clave está en aquel «libro de la vida de los santos en romance» que el joven Ignacio (todavía Íñigo) leyó durante su convalecencia en su casa natal de Loyola, entre 1521 y 1522, y que jugó un papel tan decisivo en

5. De hecho, no ha sido infrecuente la confusión entre ambas familias. En un primer momento, yo mismo acepté la posibilidad de que la *Leyenda de los santos* fuera la fuente del *Flos Sanctorum renacentista* (Aragüés Aldaz, 2000), según lo sugerido erróneamente en algún trabajo antiguo. En Aragüés Aldaz (2005) se subsana dicha confusión y se ofrece un primer acercamiento a la trayectoria paralela de ambas familias o series de textos.

6. Véase Aragüés Aldaz (2005), aunque los cuadros y el *stemma* habían sido incorporados también a Aragüés Aldaz (2004). Una exposición detallada del itinerario manuscrito e impreso de esa tradición será abordada, en efecto, en Aragüés Aldaz (en preparación). Recientemente, Baños Vallejo (2009) ha vuelto sobre la cuestión de las filiaciones entre los testimonios de la *Compilación A*, corroborando el *stemma* propuesto en nuestros estudios citados.

7. Véanse, entre otros, Martins (1955; 1960), Sharrer (1990; 1993) y Sobral (2000; 2010a). A esta última autora (Sobral, 2010b) se debe el estudio de otro fruto de esa traslación de materiales de nuestra familia a la lengua portuguesa: un fragmento hagiográfico presente en su día en el Archivo de Santiago de Compostela y hoy perdido, cuyos contenidos conocemos gracias a una transcripción de Artur Viegas realizada en 1916. Dicho fragmento, que Viegas databa en la primera mitad del siglo XV (BITAGAP MANID 1567), ofrece, como demuestra Sobral, una traducción de algunos de los contenidos de la *Compilación B* (y cfr. *infra* las notas 21 y 31).

la «conversión» de quien, pasados los años, había de fundar la Compañía de Jesús. Hoy sabemos que dicho libro ha de identificarse de modo casi seguro con la *Leyenda de los santos* (y no, por ejemplo, con un ejemplar del *Flos Sanctorum renacentista*), aunque todo parece indicar que no fue el volumen hoy custodiado en el santuario el que tuvo el santo entre sus manos (la llegada del libro a su actual ubicación es, en efecto, muy posterior al siglo XVI) y nada nos obliga a pensar, incluso, que fuera un ejemplar correspondiente a la misma edición de 1520-1521. Con todo, esa feliz coincidencia entre el episodio de la biografía de San Ignacio y la localización actual del volumen ha proyectado sobre el santoral de Loyola una atención notable desde hace algunas décadas, culminada con una excelente edición del texto debida al Padre Cabasés.<sup>8</sup> La trayectoria posterior de la *Leyenda de los santos*, por el contrario, parece haber despertado un menor interés, por más que no falte la mención de alguna de sus ediciones en estudios de diferente propósito, según se advertirá algo más abajo. Más escasa era todavía la atención dispensada tradicionalmente al otro fruto impreso de la familia (el *Flos Sanctorum con sus etimologías*), aunque esa laguna crítica se haya mitigado de nuevo en los últimos años, gracias a algunos breves acercamientos al texto y, ante todo, a una espléndida edición del mismo, a cargo de Marcos Cortés Guadarrama.<sup>9</sup> Por lo que respecta a los precedentes manuscritos del santoral (la mencionada *Compilación B*), contamos también con la edición de uno de sus más curiosos testimonios, debida a Fernando Baños y a Isabel Uría, y disponemos, gracias a Vanesa Hernández, de una más que valiosa información sobre la datación, los contenidos y muchos otros aspectos de ese y el resto de los manuscritos de la compilación.<sup>10</sup> Relativamente frecuentes son también los estudios y ediciones consagrados a algunos capítulos específicos de esa *Compilación B* o de sus dos deri-

8. Cabasés (2007). Y léanse allí las pp. XXVI-XXXIX, para esa casi segura identificación de la *Leyenda de los santos* con el libro leído por San Ignacio, y al propósito de la tardía llegada del ejemplar actualmente custodiado en el Archivo. El libro procedería de la venta de los libros del Príncipe Borghese, en 1892. Dicha procedencia, como recuerda Tomás Fernández (2004: 410-411), resulta difícilmente compatible con otra hipótesis sobre el origen del ejemplar, que lo hacía formar parte de los libros aportados al Santuario por el Padre Arévalo tras el restablecimiento de la Compañía, en torno a 1816. En el papel de la lectura del santoral en la conversión de Íñigo habían insistido diversos autores jesuitas en la primera mitad del siglo XX, como Codina o Leturia, según recuerda Martins (1960: 586). De hecho, Leturia (1928) ofrece un cumplido análisis de algunos de los contenidos de la obra (y cfr. así mismo Leturia 1941: 145 y ss.), arrastrando, sin embargo, alguna leve confusión, como la asignación del texto al citado Gonzalo de Ocaña, responsable de la *Compilación A* y no de nuestro texto. Dicha confusión fue asumida por mí en un estudio ya citado (Aragüés Aldaz, 2000: 337), aunque había sido corregida mucho antes por Martins (1960: 588). Por lo que respecta al interés bibliológico despertado por el ejemplar de Loyola, *vid.* Infantes (2005: 302). La identificación del taller y de la fecha de impresión son asuntos muy recientes (y no coincidentes en el tiempo). La pertenencia del volumen al taller sevillano de Juan Varela fue señalada por Colomer Amat (1999). La misma autora apuntaba la fecha de 1520 para el volumen, adscribiéndolo así a la misma edición postulada por Norton para algunos folios sueltos conservados, pertenecientes a otro ejemplar. Sin embargo, Martín Abad (2001: n. 709-710) ha mostrado que se trata de dos ediciones distintas producidas en el mismo taller de Juan Varela, manteniendo para los folios sueltos la fecha de 1520 y asignando al volumen de Loyola una fecha algo más tardía: 1520-1521.

9. Cortés Guadarrama (2011). Los acercamientos son los de Baños Vallejo (2007), Hernández Ámez (2007) y Aragüés Aldaz (2007).

10. Hernández Ámez (2008). La edición citada (Baños Vallejo y Uría Maqua, 2000) lo es del manuscrito 9 de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander (S2, según nuestra nomenclatura).

vados impresos, al hilo del interés por la biografía de tal o cual santo.<sup>11</sup> No deja de ser significativo, sin embargo, que falte en esos estudios la consideración conjunta de las tres obras, con la excepción de la brillante monografía dedicada por Carlos Vega a todas las versiones conocidas de la *Vida de San Alejo*, en la que, a decir verdad, quedaba sancionada por primera vez, siquiera de modo implícito, la filiación entre los contenidos de la *Compilación B*, el *Flos Sanctorum con sus etimologías* y la *Leyenda de los santos*. En relación con esta última obra, revisten también un especial interés dos recientes aportaciones de Víctor Infantes y Fernando Baños sobre los avatares literarios de un relato allí intercalado (la *Historia del glorioso mártir sant Vítores*, escrita por Andrés Gutiérrez de Cerezo). A pesar de su intención tan específica, en ambos estudios se ofrece un elenco bastante completo de las impresiones de la *Leyenda de los santos* y, sobre todo, se insinúan ya algunas de las filiaciones existentes entre las mismas. Filiaciones que, a propósito de los primeros pasos de la obra por la imprenta, han de ser completadas con los apuntes ofrecidos por el propio Fernando Baños y por António-José de Almeida en sus análisis de las xilografías que adornan los volúmenes.<sup>12</sup>

11. Por lo que respecta a la *Compilación B*, se han editado los capítulos correspondientes a Santo Toribio, en el manuscrito escurialense que conoceremos como *E1* (Walsh y Thompson, 1987), a Santo Domingo de Guzmán, en el mismo códice (Menéndez Pidal, 1966; Barbadillo, 1985), a San Patricio, en *E2* (Mullert, 1926), y a Santa María Egipcíaca, en los códices *E1*, *E2* y *E3* (Thompson y Walsh, 1977), así como en *L* y *S2* (Scarborough, 1994), además de la *Vida de San Ildefonso* en cuaderna vía debida al Beneficiado de Úbeda, recogida en *L* (Romero Tobar, 1987-1980), y de un curioso relato sobre Udo de Magdeburgo, presente en ese mismo manuscrito (Lacarra, 1996). Esta es, en efecto, la nómina de las ediciones citadas en Baños Vallejo y Uría Maqua (2000: 59-66) y en Baños Vallejo (2003: 102-106), a las que deben añadirse ahora la *Vida de San Andrés Apóstol* y la *Leyenda de las once mil vírgenes*, editadas a partir de *L* por González Álvarez (2006; 2008-2009), la *Vida de Santa Brígida*, editada según los testimonios *E1* y *E3* por Gatland (2010), la *Vida y milagros de San Leonardo*, editada de acuerdo con *E2* y *L* por Aragüés Aldaz (2012b), y los numerosos materiales editados por Beresford (2007; 2010a; 2010b): los relatos sobre Santa Águeda y Santa Lucía incluidos en los códices *E1*, *E2*, *E3*, *S1* y *L*, los dedicados a Santa Tais y Santa Pelagia en el códice *E2*, y el Sermón para la Fiesta de San Julián, en los testimonios *S1*, *L* y *M*. Contamos, además de esas ediciones, con algunos estudios, como el dedicado por Baños Vallejo (1995) a la *Vida de San Mamés*, presente en *S1* y *S2*, y el de Fernández Rodríguez (2014) sobre San Julián el Hospitalario, cuya historia se refiere en *S1*, *S2*, *L*, *E2* y *E3*.

12. Almeida (2009) y Baños Vallejo (2012). A propósito de San Vítores o Vitores, véanse Infantes (2005) y Baños Vallejo (2004-2005). La presencia del relato en la *Leyenda de los santos* es también analizada por Gutiérrez (2004) y Pérez Avellaneda (2009). En todos los casos se estudia así mismo la trayectoria general de las hagiografías sobre el santo (más allá de su aparición en la obra que nos ocupa), tema que ha generado una nutrida bibliografía. Otros capítulos de la *Leyenda de los santos* que han merecido la atención de la crítica son los consagrados a María y a San José. Véanse al respecto Herrán (1997; 1981-1982) y Tomás Fernández (2004), este último al propósito exclusivo de San José. Para Santiago el Mayor, Baños Vallejo y Hernández Ámez (2005). Por lo que respecta a la *Vida de San Alejo*, Vega (1991: 83-96) ofrece las versiones presentes en la *Compilación B*, tomando como base el manuscrito que aquí conocemos como *L*, y añadiendo las variantes de *E1*, *E2* y *E3*, así como las registradas en el *Flos Sanctorum con sus etimologías*. Más adelante (pp. 97-116) ofrece el texto de un pliego suelto, impreso al parecer por Juan Varela de Salamanca en tomo a 1520, y basado en la versión recogida en la *Leyenda de los santos* (cuyas variantes, a partir del ya citado incunable burgalés, facilita también Vega a pie de página). Del mismo autor es un cumplido estudio sobre la *Vida de San Amaro* (Vega, 1987), donde se ofrece de nuevo el texto del relato en la edición burgalesa de la *Leyenda de los santos*. Añádase su trabajo dedicado al erotismo implícito en las imágenes del mismo incunable (Vega, 1995) preludio de un libro de enorme interés, que desborda el estrecho ámbito que nos ocupa (Vega, 2008). Y véase también Vega (2012). Tampoco faltan acercamientos a algunos de los capítulos esenciales del *Flos Sanctorum con sus etimologías*. Contamos con estudios consagrados a la *Vida de San Julián* y Santa Basilisa (Fernández Rodríguez, 2007), así como a la de Santo Toribio, al capítulo de la Transfiguración del Señor y a una enigmática Tabla ubicada en el interior del texto (cfr. respectivamente Cortés Guadarrama, 2010a; 2010b; 2010c).

A la consideración de esa trayectoria impresa, pero también a la reconstrucción del complejo haz de relaciones que mantienen entre sí la *Leyenda de los santos*, el *Flos Sanctorum con sus etimologías* y la *Compilación B* se consagran las páginas que siguen. Páginas que asumen, amplifican y matizan los contenidos de dos trabajos míos anteriores, cuyas conclusiones (que son también las del estudio que el lector tiene en sus manos) prefiero recordar ya:<sup>13</sup>

1) el cotejo de los manuscritos de la *Compilación B* revela, en primer lugar, la existencia de dos estados o versiones en el seno de la misma (que denominaremos *B1* y *B2*).

2) El *Flos Sanctorum con sus etimologías* (*W*) deriva de una de las dos versiones recién citadas (la versión *B1*). El texto recibido de esta última fue sometido, con todo, a una notable labor de ampliación y lima, merced a la consulta adicional de la fuente remota de todos los conjuntos (la *Legenda aurea* de Varazze). Paradójicamente, ese esfuerzo de restauración convive con una inusual presencia de errores en el impreso, algo que invita a proponer un nombre (*Proto-W*) para el definir el estado del texto (indudablemente mucho más cuidado) antes de esa deturpación reflejada en su impresión (o simplemente causada por ella).

3) La Sección Principal de la *Leyenda de los santos* (sección que constituye el núcleo original de la obra) es el fruto de cinco impulsos de redacción, quizá no simultáneos ni debidos a una sola pluma: la lectura de la versión *B1*; la utilización adicional de algún testimonio de la versión *B2*; la consulta del propio *Flos Sanctorum con sus etimologías* o de una versión previa y más correcta de esa obra (es decir, de *Proto-W* o de un derivado suyo); la relectura del texto latino de la *Legenda aurea*, destinada a corregir y amplificar los contenidos del conjunto resultante; y, por último, la adición de algunos relatos que no parecen tener su origen en esa familia de textos.

4) La *Leyenda de los santos* fue sometida a un reiterado proceso de reescritura en su paso por las prensas del Renacimiento, manifestado no solo en la leve transformación de su mencionada Sección Principal, sino, ante todo, en la paulatina adición de nuevos apartados, antepuestos o pospuestos a la misma. Esos estados sucesivos de composición permiten, por lo demás, reconocer algunas de las filiaciones existentes entre las ediciones de la obra, corroboradas, según se advertirá, por algunas calas ecdóticas.

A pesar de todo, el presente es un estudio en muchos sentidos provisional, toda vez que el cotejo se ha limitado a una sección manejable de los testimonios (a grandes rasgos, las vidas de santos y fiestas comprendidas entre la Invención de la Santa Cruz, en mayo, y la Vida de San Pablo Apóstol, con la que se cierra el mes de junio).<sup>14</sup> Por ello, sus conclusiones al propósito de las mencionadas deudas y herencias textuales no deberían extrapolarse de modo sistemático para la explicación del diseño íntegro de los santorales. Las filiaciones aquí propuestas no invalidan, en efecto, la existencia de otros haces de relación. O, mejor aún, se postulan con la convicción de que tan solo

13. Véanse, en efecto, Aragüés Aldaz (2007; 2009). Por motivos de espacio, allí solo podían ser insinuados algunos problemas que aquí se detallan algo más, en especial en lo que respecta a la trayectoria editorial de la *Leyenda de los santos*. He preferido, sin embargo, mantener la redacción original de algunos pasajes y de varias notas, antes que rehacer un discurso cuyas líneas esenciales quedaban ya fijadas en aquellas dos entregas. El lector sabrá disculpar esa (casi inevitable) reiteración.

14. Y ello por lo que respecta a las tres primeras cuestiones apuntadas (el análisis de la *Compilación B* y el de las fuentes del *Flos Sanctorum con sus etimologías* y de la Sección Principal de la *Leyenda de los santos*). El estudio de las filiaciones entre las sucesivas ediciones de la *Leyenda de los santos* se ha limitado a algunas lecturas más dispersas.

tras un análisis completo podrá calibrarse su verdadero peso en la redacción real de los conjuntos.<sup>15</sup> Por lo demás, poco se dirá aquí al propósito de muchos otros aspectos que afectan a la historia de esas obras y al indudable interés, hagiográfico y literario, de sus contenidos. Tan solo al final de estas páginas asomarán algunas reflexiones sobre un asunto que desborda decididamente la mera curiosidad ecdótica: me refiero al problema de la convivencia y la competencia de nuestros tres textos con la otra gran familia del santoral castellano (la representada por la *Compilación A* y el *Flos Sanctorum renacentista*). Una competencia sostenida durante al menos dos siglos, y debatida entre la paulatina especialización de las obras y un proceso de ósmosis textual (y de «usurpación» de preliminares) ciertamente sorprendente. No es preciso insistir aquí en que, de nuevo, la intención de esas últimas reflexiones no es otra que la de ofrecer un mero estímulo o un modesto punto de partida para el análisis de muchos otros problemas aquí ni siquiera mencionados.

## 2. La *Compilación B*

### Nómina de manuscritos

Con un aire de «provisionalidad» que el tiempo ha acabado por diluir, Walsh y Thompson postularon la adscripción a la *Compilación B* de cinco manuscritos medievales de contenido hagiográfico (amén de una copia dieciochesca que no consideraremos aquí): los códices escurialenses K-II-12 y h-I-14 (en adelante, *E1* y *E2*), los manuscritos de la Biblioteca de Menéndez Pelayo 8 y 9 (*S2* y *S1*, respectivamente) y el manuscrito de la Biblioteca Lázaro Galdiano 15001 (*L*). A la misma *Compilación B* corresponde, con todo, un sexto códice medieval, el escurialense M-II-6 (*E3*), bien conocido por aquellos dos autores, aunque omitido en su clasificación.<sup>16</sup> Y desde hace muy poco sabemos que a esa media docena de testimonios cabría sumar todavía uno más: el constituido por una de las secciones del manuscrito 31 de la Biblioteca de la Fundación Casa de Alba, cuyo análisis habrá de ser reservado para una ocasión futura, toda vez que sus contenidos atienden a una sección del año litúrgico diversa a la analizada en el resto de los manuscritos.<sup>17</sup>

15. Algunas calas en otros puntos del incunable de Washington ofrecen Baños Vallejo y Hernández Ámez (2005). Y cfr., de modo más específico, Hernández Ámez (2007). Más minuciosas son las filiaciones propuestas por Beresford (2010a, 2010b). Algunas de sus conclusiones, que no siempre coinciden con las aquí expuestas, serán debatidas en las notas que siguen.

16. La noticia sobre esa filiación entre el códice escurialense *E3* y el resto de los testimonios de la *Compilación B*, que falta en el trabajo de Thompson y Walsh (1986-1987) y, a su zaga, en los panoramas más tempranos sobre dichos textos, fue aportada en Aragüés Aldaz (2005: 104-109). Allí proponía un nuevo nombre (*Tradición B*) para designar el conjunto nacido de esa suma de un testimonio más al núcleo inicial propuesto por Thompson y Walsh. No ha parecido necesario, sin embargo, asumir aquí esa nueva denominación, que quizá solo añadía confusión al asunto. La consideración del manuscrito *E3* como testimonio de la *Compilación B* es frecuente ya en los trabajos más recientes sobre el género.

17. El códice de la Fundación Casa de Alba había sido revisado por Charles Faulhaber y Ángel Gómez Moreno, a cuya amabilidad (y a la de Fernando Baños) debo algunas anotaciones, que me permitieron afirmar su adscripción a la *Compilación B* en un trabajo anterior (Aragüés Aldaz, 2012a). A la generosidad de Francisco Bautista debo ahora una reproducción del mismo. Las vidas que componen el santoral (que no guardan una estricta sucesión temporal) pertenecen esencialmente a los meses de agosto y septiembre, aunque no faltan capítulos sueltos correspondientes a marzo, julio, octubre y noviembre.

En este sentido, el citado cotejo de los materiales de mayo y junio permite afirmar que ninguno de los seis testimonios considerados en estas páginas deriva de otro (al menos al propósito específico de la redacción de esa sección del año litúrgico), con una sorprendente excepción: casi con absoluta seguridad, una parte sustancial de *S2* es copia, directa o indirecta, de *S1*. Todos los errores (e innovaciones) detectados en *S1* tienen su eco en *S2*, que, a su vez, añade un número significativo de errores individuales. Todavía más: alguna de las variantes de *S2* podría explicarse cabalmente por la peculiar lectura de las tachaduras e interlineados de su fuente, *S1*.<sup>18</sup>

### Las versiones *B1* y *B2*: estructuras

La *Compilación B* se halla conformada por materiales de procedencia diversa. Allí figura, por ejemplo, un relato bien conocido en la literatura latina de *exempla* (la «Historia de un obispo que vivía deleitosamente»), una Vida de San Amaro de origen incierto o una versión en cuaderna vía de la *Vida de San Ildefonso*, debida al Beneficiado de Úbeda. Pero esos y otros epígrafes apenas constituyen un complemento del extenso elenco de capítulos traducidos de la *Legenda aurea* de Varazze, constituidos en el eje material del texto. Por lo demás, si algo transparentan los manuscritos de la *Compilación B* es la notable libertad que hubo de presidir la transmisión de sus contenidos. Por aquí y por allá asoman detalles que nos hablan de una labor más próxima en ocasiones a la recreación estilística y a la amplificación que a la mera copia. Algo todavía más evidente si se contrasta con el respeto que, a este mismo propósito, manifiestan los manuscritos del otro gran legendario

18. En la fiesta de San Juan y San Pablo, por ejemplo, *S1* trae la lección «Muerto Costantino, [el hijo de] Costancio el Grand», con el sintagma aquí ubicado entre corchetes tachado, seguramente por conjetura del copista. Esa tachadura parece justificar la supresión del mismo sintagma en *S2*, sin paralelo en el resto de los testimonios: «Muerto Costantino, Costancio el Grand». En la misma fiesta, *S1* añade, en interlineado, lo que no parece sino una innovación del copista («dieron quanto avién a los pobres»), sin precedentes de nuevo en la tradición del relato, pero asumida literalmente en *S2*. Por lo demás, la pérdida de varios folios en *S1* mitiga la condición de *codex descriptus* que, a la luz de su evidente deuda textual, debería ostentar *S2*. La pérdida de *S1* afecta al período comprendido entre la Vida de Santa Águeda (febrero) y la fiesta del Espíritu Santo. En este sentido, *S2* permite reconstruir los contenidos de esa laguna, si no es que nació justamente para suplirla (no deja de ser curioso que *S2* se inicie aproximadamente donde lo hace la laguna, con la fiesta de la Cátedra de San Pedro, que sucedía sin duda a la de Santa Águeda en el texto de *S1*). De ser cierta esta última conjetura, es obvio que la escritura en *S2* de esos capítulos ausentes en *S1* debería haberse realizado a partir de otro testimonio más completo, hoy perdido. Es asunto que merece un análisis mucho más detallado y que, en cualquier caso, podría estar en el origen de una leve discordancia entre las filiaciones propuestas por Beresford (2010a, 2020b) y las aquí sugeridas. Beresford, quizá llevado por esa falta de coincidencia en la nómina de capítulos asumida respectivamente por *S1* y *S2*, postula su dependencia conjunta de un antecedente perdido. Ello es plausible, obviamente, para los capítulos afectados por esa laguna, mas no parece serlo para los conservados conjuntamente en los dos testimonios, según decíamos: a partir de la fiesta del Espíritu Santo, *S2* se basa muy probablemente en una lectura inmediata o indirecta de *S1*. Así lo sugiere un primer análisis ecdótico, que, por lo demás, invita a descartar la deuda de *L* con respecto a los dos códices citados, también en contra de lo sugerido por Beresford: son, en efecto, relativamente numerosos los errores asumidos por los dos manuscritos de la Biblioteca Menéndez Pelayo que no tienen su correspondencia en el códice de la Fundación Lázaro Galdiano.



castellano: la *Compilación A*.<sup>19</sup> En el caso de la *Compilación B*, basta una lectura superficial de sus testimonios para percibir la existencia de dos versiones o estados muy diversos (FIG. 2):

1) el primero de esos estados es el que aquí conoceremos como *B1*, transmitido con un grado diverso de aproximación por los manuscritos *E1*, *E2* y *E3*, y por la sección final de *L* (en adelante, *L''*), además, según creo, del todavía no suficientemente explorado códice *A*.<sup>20</sup>

2) El segundo estado (la versión *B2*) está representado fielmente por *S1* y *S2*, así como por la extensa sección inicial de *L* (*L'*). En el caso de los dos primeros, se trata quizá de los manuscritos conservados más tempranos de la *Compilación B*, aunque ello no debe conducirnos a engaño: como veremos, la conformación de este estado parece posterior a la configuración inicial de la obra, probablemente más próxima a lo que hemos dado en denominar versión *B1*.<sup>21</sup>

La diferencia más evidente entre las dos versiones radica en el propio elenco de fiestas y vidas de santos asumido en una y otra, notablemente más copioso en el caso de *B1*. Aunque existe un importante núcleo de capítulos comunes, son relativamente frecuentes las rúbricas presentes en *B1* que no tienen su reflejo en *B2* (frente a un escasísimo número de vidas abordadas en *B2* y ausentes de *B1*). Por lo demás, son los testimonios *E1* y *E2* los que, a pesar de alguna leve discordancia, permiten reconstruir con mayor nitidez ese ordenado recorrido de la versión *B1* por el año litúrgico. La redacción de *E3* obedece, en efecto, a impulsos algo menos constantes. De hecho, el códice comienza su recorrido por el ciclo del santoral de modo harto más selectivo que los otros dos testimonios escurialenses, asumiendo un brevísimo elenco de vidas pertenecientes a los primeros meses del año. Tan solo a la altura del mes de mayo, *E3* optará por reponer algunas de las vidas de los meses anteriores, hasta ese momento omitidas, para proseguir su curso, entonces sí, de modo relativamente próximo al ordenado discurrir de *E1* y *E2*.<sup>22</sup>

Algo de esa misma irregularidad asoma por los folios de *L*. En su primera sección (es decir, en *L'*) el códice completa su itinerario por el ciclo anual respetando escrupulosamente la breve nómina de vidas y fiestas propuesta en la versión *B2*. Pero, tras ese primer ciclo, y sin solución de continuidad, el manuscrito ofrece una sección complementaria (*L''*), en la que se emprende una nueva vuelta por el año litúrgico, incorporando ahora diversas vidas ausentes en el estado *B2*, pero abordadas

19. Los cinco testimonios de la *Compilación A* revelan un paulatino interés por mejorar la disposición del conjunto, pero no manifiestan un afán comparable por la recreación estilística de sus contenidos. Otra cuestión es, por supuesto, el enorme esfuerzo de traducción e integración de fuentes que hubo de presidir la creación original de esa *Compilación A*, harto más significativo que el que acompañó a la elaboración de la modesta *Compilación B*, como veremos al final de estas páginas. Y véase Aragüés Aldaz (2005; en preparación).

20. Por lo pronto, las vidas de Bernardo, Agustín, Gil, Alejo o Antolín, presentes en *A*, faltan en los testimonios de *B2*. Una rápida lectura de algunos pasajes del códice confirma la deuda de los mismos con la redacción propuesta por *B1*.

21. De esta misma versión *B2* deriva el fragmento portugués transcrito por Viegas y analizado por Sobral (2010b). Por lo demás, también Beresford (2010a; 2010b) ha insistido en la distancia entre los manuscritos que integran de modo respectivo las dos versiones aquí apuntadas.

22. Es preciso notar, sin embargo, que en el caso de *E3* ambas secciones parecen remitir a la misma versión de la *Compilación B* (la versión *B1*), a diferencia de lo sucedido en *L*.

en la familia *B1* (y cuya copia, inevitablemente, había de remitir a algún testimonio de esta última).<sup>23</sup> La naturaleza de este apéndice de *L* (su origen completamente ajeno al de la primera sección del código) o el vacilante discurrir de *E3* (su gradual pero incompleta asunción del elenco completo de materiales propuesto por *B1*), iluminan muchos de los avatares del complejo proceso de transmisión de nuestra familia de textos en la Baja Edad Media: un proceso debatido entre el respeto a los materiales recibidos y un afán de perfeccionamiento que no abandonará a lo largo de toda su trayectoria manuscrita e impresa. Pero, por el momento, y al propósito estricto que nos ocupa, la estructura de ambos códigos sanciona de manera definitiva la existencia de las dos versiones (*B1* y *B2*) aquí postuladas: su existencia, su nítida distinción y, de paso, su convivencia en un mismo momento histórico, como demuestra el diseño dual e integrador de *L*.

### Las versiones *B1* y *B2*: filiaciones

Más allá de la reseñada diferencia en el número de fiestas y vidas de santos abordadas, es la propia redacción interna de esos capítulos la que permite calibrar, en su justa medida, la distancia entre ambas versiones o estados de la *Compilación B*. De modo un tanto paradójico, es justamente la versión *B2* la que ofrece una redacción relativamente extensa de algunos de esos epígrafes (así, las fiestas de la Ascensión y del Espíritu Santo), que contrasta con la parquedad que, al mismo propósito, manifiestan los testimonios de *B1*. Parece obligado, por ello mismo, plantearse qué tipo de filiación (o de prelación en el itinerario histórico de la obra) existe entre las versiones *B1* y *B2*. A ese propósito, el simple cotejo de las dos fiestas citadas basta para confirmar el sentido de esa relación, insinuado por la propia nomenclatura adoptada en estas páginas y sugerido más arriba: la versión *B2* fue creada, muy probablemente, a partir de la lectura y

23. El particular itinerario de cada uno de los testimonios de la *Compilación B* por el año litúrgico puede advertirse a la luz de algunas tablas de contenidos publicadas recientemente. En una de ellas, inserta en un estudio de propósito más amplio (Aragüés Aldaz, 2004), se aporta también información sobre los contenidos de la *Compilación A* y sobre los derivados impresos de ambas familias, amén de los de algún testimonio catalán. Pero véanse ahora, al propósito exclusivo de los manuscritos castellanos, las tablas harto más minuciosas (y limadas de errores) que ofrece Hernández Ámez (2008). Por lo demás, la sola mirada a los capítulos de mayo y junio aquí analizados permite apreciar ya esa distancia en los itinerarios por el año litúrgico que ofrecen los manuscritos. La versión *B2* incluye dieciséis capítulos: Invención de la Santa Cruz, San Juan *ante portam latinam*, Letanías, Ascensión, Espíritu Santo, Petronila, Pedro Exorcista, Primo y Feliciano, Bernabé, Quirce y Julita, Gervasio y Protasio, Julián, Juan Bautista, Juan y Pablo, Pedro Apóstol y, finalmente, Pablo Apóstol. La nómina es idéntica en *S2* y en *L1*, aunque las tres primeras fiestas faltan en *S1*, dada la pérdida que ostenta el manuscrito (la fiesta del Espíritu Santo se conserva íntegra, y también se conserva el final de la Ascensión). Como se ha indicado, la nómina de *B1* es más completa. En los tres códices escorialenses figura, en efecto, ese extenso elenco de vidas recién expuesto, con una sola y justificada excepción: la Vida de San Julián, que no parece corresponder a este período del año, sino a enero, donde es tratada convenientemente por *B1* (recuérdese, por otra parte, que en *E3* ese elenco figura repartido en dos secciones distintas, dado su vacilante discurrir por el año litúrgico). Pero los contenidos de *B1* no se agotan allí: *E1* y *E2* incluyen seis vidas sin presencia en los testimonios de *B2* (las de Gordiano, Nereo y Aquileo, Pancracio, Urbano, Vito y Modesto, Marina y, por último, León Papa), nómina asumida también por *E3*, con la sola ausencia de los dos primeros capítulos. No faltan, por último, algunas vidas representadas en un solo testimonio, como las de Antonio de Padua (*E1*) y Pelagio (*E2*), seguramente añadidas en algún momento de la transmisión de la obra. Un caso distinto es el de *E3*, donde figuran dos vidas (Basilio y la Doncella de Antioquía) que no corresponden al período tratado de mayo y junio (dichas vidas figuran en su lugar correcto en otros testimonios). A su vez, la sección final de *L* (*L<sup>n</sup>*) incluye, a propósito del mes de mayo, las vidas de Vito y Modesto, Marina y León Papa, derivadas, como sabemos, de la familia *B1*.

transformación de los contenidos de un códice temprano (y hoy perdido) próximo a la versión *B1*.

La redacción de la fiesta del Espíritu Santo o Pentecostés muestra algunos de los detalles de ese proceso. El capítulo ocupa en los testimonios de *B1* apenas unas líneas, que constituyen la traducción de una mínima parte de los contenidos de su fuente: el extenso apartado dedicado al asunto en la *Legenda aurea* latina de Varazze. La versión castellana, en efecto, reproduce fielmente el inicio de ese apartado, pero se desplaza de modo inmediato hacia la mitad del mismo para recoger dos brevísimos apuntes en torno a las razones de la aparición del Espíritu Santo sobre los apóstoles en forma de lenguas de fuego (no sin cierta confusión, por cierto).<sup>24</sup> Algo menos confusa y considerablemente más dilatada era, por su parte, la redacción de la fiesta en la versión *B2*. Pero sucede que los únicos párrafos en esta versión con origen en la *Legenda aurea* estaban ya recogidos en la versión *B1*. Todavía más: aquel inicio de *B1* fiel a la fuente latina no figura en *B2*. La mayor extensión de la fiesta en esta última versión procede, curiosamente, de la inserción de diversos pasajes ajenos a la obra de Iacopo da Varazze: pasajes que remiten a los Hechos de los Apóstoles, ya sea directamente o a través de un texto interpuesto. Es el origen último de esa suma de materiales el que parece declarar el verdadero proceso de composición de la rúbrica en las dos versiones que nos ocupan: 1) la composición de *B1* a partir, exclusivamente, de un resumen de los materiales de la *Legenda aurea*; 2) la asunción, por parte de *B2*, de ese mismo texto castellano (con alguna ligera omisión, como la del inicio del relato); y 3) la amplificación del capítulo en esta versión *B2* con nuevos materiales, procedentes, en cualquier caso, de una fuente diversa a la obra de Varazze. A la luz de ese capítulo y de algún otro correspondiente al período analizado<sup>25</sup> resulta muy complicado postular un proceso inverso de composición (es decir, la consideración de *B1* como un «resumen» de *B2*, del que habrían desaparecido los materiales ajenos a la *Legenda aurea* y al que se habrían incorporado nuevos pasajes procedentes de esta última obra).

Si estamos en lo cierto, el proceso que conduce de *B1* a *B2* nos hablaría de un re- toque considerable del texto, sustanciado en esas interpolaciones, pero así mismo en otras innovaciones algo menos evidentes, casi siempre interesadas en la lima de las imprecisiones y ambigüedades de la versión ofrecida por *B1*, o en la glosa y aclaración de diversos pormenores del texto (una labor de corrección en la que no parece percibirse la consulta adicional de la fuente latina de Varazze, como será cuestión en las dos versiones impresas del conjunto). Nótese, a título de ejemplo, la distancia entre la seca redacción de *B1* («enbiol contra Judea, que era rebelle»), fiel a la letra de Varazze (*contra Iudeam rebellantem misit*), y su recreación en la versión *B2* («Enviolo contra Judea, que era tierra rebelde, que non querría obedecer a los romanos»), en un pasaje casi espigado al azar.<sup>26</sup>

24. Me refiero a la frase «Otrosí apareció [el fuego] en la lengua más que en otro miembro» (cito por *E1*), que transmite, de modo equívoco, la expresión de la fuente latina: *in lingua etiam apparuit*. Aquí y en lo sucesivo cito los pasajes de la *Legenda aurea* por la edición de Maggioni (1998).

25 Véase el capítulo consagrado a la fiesta de la Ascensión y, de modo más tenue, el inicio de los dedicados al Nacimiento de San Juan Bautista y a San Pedro Apóstol.

26. El pasaje corresponde a la fiesta de San Juan y San Pablo (en las versiones de *E1* y *S2*, de modo respectivo). Y cfr. también la correcta transmisión, en esta versión *B2*, de la expresión mencionada en la nota 24: «Otrosí paresció mayormente en figura de lengua que en otro miembro» (*S2*).

Por lo demás, y como ya sabemos, no era esa la única transformación de los contenidos de *B1* llevada a cabo en *B2*. Al tiempo que ofrecía una redacción algo más cuidada y ambiciosa de algunos de sus capítulos, esta última debió de imponer la omisión de muchos otros, componiendo una nómina de fiestas y vidas de santos como la indicada (ciertamente restrictiva) y consolidando así su doble diferencia con respecto a aquel estado que le servía de fuente: *B2* sería con respecto a *B1* una versión «interpolada» (en lo que se refiere a la redacción interna de algunos capítulos) y, seguramente, «aminorada» en lo que atañe al número total de los mismos. Seguramente, digo, porque conviene obrar con cierta cautela al propósito del alcance exacto de esa restricción de materiales. Al fin y al cabo, en el temprano momento de la escisión de *B2*, la nómina de epígrafes de *B1* pudo ser algo diversa a la sugerida por sus únicos testimonios conservados hoy (unos códices escurialenses ciertamente copiosos, pero muy posteriores a aquella escisión).<sup>27</sup>

El nacimiento de *B2* aparece, en efecto, rodeado de numerosas incertidumbres. En el mejor de los casos, tampoco sabemos si ese nacimiento es fruto de una única refundición o si, por el contrario, obedece a un proceso demorado en el tiempo, a través de sucesivas transformaciones de los contenidos originales de *B1*. Y las dudas tampoco son menores en lo que respecta al antes y al después de esa misma escisión entre ambas familias. Ignoramos, sin ir más lejos, hasta qué punto los contenidos de *B1* en el momento del nacimiento de *B2* permanecían todavía fieles a lo que hubo de ser la primitiva traducción castellana de la *Legenda aurea* o si, por el contrario, habían sido sometidos ya a un complejo proceso de recreación. Y, si sabemos que la creación de *B2* no implicó el fin de la transmisión de *B1*, tampoco parece sencillo reconstruir el itinerario tardío de esta última versión a la luz de las complejas relaciones que, según vamos a ver, evidencian los tres testimonios escurialenses conservados.

### Evidencias ecdóticas: los subarquetipos $\alpha$ y $\beta$

El análisis textual de los pasajes de mayo y junio presentes en los seis códices de la *Compilación B* aquí considerados ofrece, con todo, algunas certidumbres. Los seis manuscritos remiten en última instancia a una única traducción castellana original (*O*), sin que quepa descartar que lo hagan a través de una copia de esa traducción, es decir, de un arquetipo (*X*), que debería explicar la presencia de algunos errores comunes a todos los testimonios.<sup>28</sup> Por lo demás, la simple constatación de las interpolaciones que defi-

27. Como se advertirá poco más abajo, *E1* y *E2* parecen derivar de un subarquetipo tardío, que denominaremos  $\alpha$ . A él remitiría obviamente el elenco común de vidas y fiestas asumido por ambos testimonios, más allá de sus leves divergencias individuales. Y, al menos desde un punto de vista teórico, ese elenco (el único accesible para nosotros) podría hallarse engrosado por algunas vidas ausentes en aquellas primeras manifestaciones de la versión *B1* de las que partiría la refundición representada por *B2*. Al respecto, nótese que, frente a lo indicado para la redacción de ciertos capítulos como el de la fiesta del Espíritu Santo (donde la prelación de la versión ofrecida por *B1* sobre la representada por *B2* es absolutamente incontestable), nada obliga a defender la prioridad de una nómina de capítulos extensa (como la de *B1*) sobre una más limitada (como la asumida por *B2*).

28. Nótese, por ejemplo, la alusión conjunta de todos los testimonios, en la Vida de San Pedro y San Pablo, a la conversión de tres mil hombres en «Pentápolin» (en la fuente latina: en Pentecostés) o la extraña referencia de esos mismos testimonios, en la Vida de San Bernabé, al encantador «Berién» (o «Veriént»), en lugar del Elymas de la *Legenda aurea*. Pero es asunto que requiere, sin duda, un análisis más detenido.

nen la versión *B2* obliga a postular la existencia de un subarquetipo (en adelante,  $\beta$ ) del que descienden los tres testimonios ya citados: *L*, *S1* y, como copia de este último, *S2*. El subarquetipo  $\beta$  explicaría también los no muy numerosos errores comunes a esos tres manuscritos castellanos;<sup>29</sup> errores que, al menos desde un punto de vista teórico, podrían haberse acumulado en tres momentos diversos: durante el proceso de refundición del texto (es decir, de modo simultáneo a la inserción de aquellas interpolaciones que definen la versión *B2*), antes de ese proceso o después del mismo.<sup>30</sup>

Algo más compleja resulta, como decíamos, la reconstrucción del haz de filiaciones que mantienen entre sí los tres códices escurialenses de la familia *B1*. En este sentido, *E1* y *E2* comparten una nómina nada desdeñable de errores conjuntivos (e innovaciones) sin reflejo en el resto de los testimonios (los derivados de  $\beta$  y, de modo igualmente significativo, el propio *E3*).<sup>31</sup> La dependencia de *E1* y *E2* de un subarquetipo común (que denominaremos  $\alpha$ ) se nos ofrece así con una claridad meridiana (FIG. 3). Pero esa claridad desaparece al propósito de la filiación exacta del códice *E3*.

### Dificultades ecdóticas: el lugar de *E3*

Se ha insistido suficientemente en la pertenencia de *E3* a la familia *B1*. Un problema distinto (que no debe confundirse con esta última evidencia) es la relación que ese mismo códice mantiene con los subarquetipos  $\alpha$  y  $\beta$ . Según hemos podido comprobar, el códice *E3* reproduce una parte sustancial (pero no la totalidad) de los errores de  $\alpha$  (es decir, de los errores comunes a *E1* y *E2* y ajenos a  $\beta$ ). Alguno de ellos es ciertamente elocuente. Así sucede por ejemplo con la peculiar lectura de un pasaje final de la fiesta del Nacimiento de San Juan Bautista, que narra en la obra de Varazze la recuperación

29. Bastará con un ejemplo también deducido de la Vida de San Bernabé, de acuerdo con el propósito meramente introductorio de estas páginas: el *illuminabit* de la fuente, trasladado correctamente en los testimonios escurialenses («aluminbrará») y convertido en  $\beta$  en «alabará».

30. Es lógico que en ese proceso de creación de la versión *B2* se añadieran a las consabidas interpolaciones algunas deturpaciones. Pero, en efecto, algunos de los errores que evidencian los testimonios conservados podrían ser anteriores a ese proceso: es decir, podrían figurar en un antecedente carente de las interpolaciones que definen la versión *B2*, pero ya desgajado de aquella rama que daría lugar a los códices escurialenses (donde dichos errores no tienen eco alguno). Por último, es obvio que otras deturpaciones pudieron producirse con posterioridad, durante la transmisión manuscrita de la ya consolidada versión *B2*. A este último respecto, quizá convenga no olvidar que el fragmento portugués (*C*) estudiado por Sobral (2010b) comparte con los tres códices castellanos de *B2* una parte sustancial de sus errores e innovaciones, mas no la totalidad de ellos. Por otra parte, la integración de ese testimonio portugués en el *stemma* de *B1* obliga a añadir un nuevo subarquetipo (*Is*, según la nomenclatura de Sobral), del que derivarían exclusivamente nuestros tres testimonios castellanos, y no el fragmento luso. De ese modo,  $\beta$  sería el antecedente común a *Is* y a *C*.

31. Valga un ramillete de esos errores compartidos por *E1* y *E2* frente al resto de los testimonios manuscritos: «tomar» por «tañer» (en la fiesta del Nacimiento de San Juan Bautista: *tangere* en la fuente latina); «Adustino» y «Agostino», respectivamente, por «Costancio» (San Juan y San Pablo); «dozientos» por «trezientos» (en el mismo capítulo); «verdat» por «virtud» (San Pedro Apóstol: *virtus*); «so su manto» y «fendón de su manto», por «so su manga» (en el mismo capítulo: *sub manica*). No faltan tampoco las innovaciones: «sopo que era desterrado» por «oyendo que era desterrado» (San Juan *ante portam latinam: in exilium relegatum audisset*); «ayuda» por «venganza» (o por otro término, ya que este último, presente en  $\beta$  y en *E3*, es también erróneo, a tenor del original latino *victoriam*; en la Vida de San Gervasio y San Protasio); «canes que me comiesen» por un simple «canes» (fidel este último a la fuente latina; en la Vida de San Pedro Apóstol). Algunas omisiones poseen, quizá, un menor valor ecdótico: así, la del sintagma «no quedando assí de predicar» (en la fiesta de San Juan *ante portam latinam: nec sic a predicatione Christi cessaret*).

de la voz por parte de Pablo (diácono de Montecasino y autor de la *Historia de los Longobardos*) gracias a la intercesión del santo, tras la composición de un himno en su honor: *vt ergo uox sibi restitueretur, hymnum scilicet 'ut queant lassis etc', ad honorem beati Iohannis composuit*. El pasaje se había vertido correctamente en la versión B2 (más allá de la conversión de aquel *hymnum* en un plural «hymnos»): «E porque San Juan le diese su voz... *fizo los hymnos* que cantan en la yglesia en esta fiesta a honra de San Juan Bautista». A cambio, los tres testimonios escurialenses coincidían en ofrecer una lectura claramente deturpada del episodio, originada por un error de copia («ynojos» por «himnos») que acababa arrastrando a todo el pasaje: «*fincó los ynojos* a onra de San Juan y rogo le muy devotamente, y cobró a la sazón su voz».

Los ejemplos de esos errores presentes en  $\alpha$  y E3 podrían, en efecto, multiplicarse<sup>32</sup> y parecen sugerir una deuda compartida por el subarquetipo y el manuscrito hacia un subarquetipo previo ( $\gamma$ ). El cotejo de los testimonios ofrece alguna otra evidencia ecdótica. El manuscrito E3, por ejemplo, observa una especial filiación con uno de los dos derivados de  $\alpha$ , el manuscrito E2, algo que invita a pensar en un proceso adicional de *contaminatio* entre ambos testimonios.<sup>33</sup> Pero sucede además que, de manera harto más problemática, E3 comparte algunas lecciones deturpadas con  $\beta$  (lógicamente, sin repercusión en  $\alpha$ ), quizá escasas, pero no por ello menos significativas. Nótese, sin ir más lejos, la azarosa fortuna de un apunte de la *Legenda aurea* sobre la agresiva actitud de Juliano el Apóstata hacia la cruz (*cum ubique signum crucis destruere niteretur*), oración trasladada con fidelidad en  $\alpha$  («trabajábase [en todos los lugares] de destruir la señal de la cruz»), pero asignada erróneamente tanto en E3 como en  $\beta$  a otro personaje mencionado en el pasaje (San Quirico), con la consiguiente inversión semántica: «se trabajava en todos los lugares de predicar e *de afirmar la señal de la cruz*».<sup>34</sup>

32. El pasaje recién citado, según la lectura de E3. El final varía un tanto en los otros dos testimonios: «y fecha la oración cobró su voz» (E1); «y ovo luego su voz bien y cumplidamente» (E2). Otros errores comunes a E3 y  $\alpha$ : «campanas del rey» por «trompas del rey» (Letanías); «fue discípulo» por «fue de Chipre» (en la Vida de San Bernabé); «gracia» por «grandeza» (en la misma vida: *magnitudine*). Tampoco faltan omisiones de sintagmas como «e mató muchos dellos» (en la fiesta de la Invención de la Cruz) y de voces individuales, mucho más frecuentes. Otros casos plantean más dificultades.

33. E3 comparte con E2 algunos errores ausentes, de hecho, en E1. Más curioso es el hecho de que, en ocasiones, E2 y E3 parecen traer la lección correcta, lo que indica la existencia de errores compartidos por E1 y B2 (especialmente en algún relato, como la Vida de San Gervasio y San Protasio). Es pronto para calibrar la significación de todos esos errores (quizá fruto del azar en alguna ocasión). En cualquier caso, quizá no sea necesario apuntar a una *contaminatio* de E1 con algún testimonio de B2: es posible, en efecto, que esas lecciones erróneas figuraran ya en el arquetipo X y hubieran sido corregidas en E2 y, a su zaga, en E3. Beresford (2010a; 2010b), por su parte, ha señalado la citada proximidad entre los códices E2 y E3, al punto de hacerlos descender de un antecedente común perdido. En su análisis no se advierte, por lo demás, la filiación de E3 con los testimonios de la versión B2, de la que me ocupo a continuación.

34. Esa es la lección de E3.  $\beta$  presenta ligeras variantes: «de predicar y de afirmar la señal de la cruz» (S2); «predicar y afirmar la fe y la cruz de Christo» (L). El pasaje corresponde a la fiesta de la Invención de la Cruz. El resto de los errores comunes a E3 y  $\beta$  a los que me refería son omisiones, correspondientes a la fiesta de San Juan *ante portam latinam* y, especialmente, a la Vida de San Pedro Apóstol. Nótese, por ejemplo, la pérdida de un sintagma significativo: la referencia temporal a la fecha de la llegada de Pedro a Roma para iniciar su Papado (*Quarto igitur anno Claudii imperatoris Petrus Romam applicuit et ibi annis XV sedit*), presente en E1 y E2 con ligeras variantes (en esta última, por ejemplo: «E en el quarto año de Claudio el emperador llegó a Roma, y fue y Papa veynte y cinco años...») y sustituida en E3 y  $\beta$  por una frase ausente en la fuente latina: «E vino fasta Roma e fue y muy bien resebido de los christianos, e fue y Papa xxv años» (E3); «E vínose para Roma. E fue y muy bien resebido de los christianos. E fue y papa XXV años» (S2).

Esa alternante reproducción de errores de transmisión correspondientes a uno y otro subarquetipo constituye un auténtico obstáculo para la aclaración del lugar de *E3* en el *stemma* de la *Compilación B*. Una solución para ese laberinto ecdótico sería considerar que el conjunto de los errores compartidos por *E3* y  $\beta$  se retrotraen al arquetipo X, del que derivan todos los manuscritos de la *Compilación B*, y que su ausencia en  $\alpha$  (es decir, en *E1* y *E2*) se debe tan solo a una labor de lima y corrección emprendida en este último subarquetipo (ver FIG. 4A). Ello permitiría postular la filiación exclusiva de *E3* con los dos códices escurialenses (es decir, la mencionada deuda común de *E3* y  $\alpha$  con respecto a un subarquetipo previo  $\gamma$ , donde todavía figurarían esos errores). Tras estas calas parciales, la solución no se nos antoja en absoluto desdeñable, aunque no es, desde luego, la única posible. Desde un punto de vista teórico, al menos, tampoco podría descartarse una deuda de *E3* con un antiguo subarquetipo  $\delta$ , del que derivaría también  $\beta$  (y, por lo tanto, los testimonios correspondientes a la versión *B2*). Ello explicaría la presencia de los citados errores compartidos por *E3* y esa rama de la tradición. La presencia del resto de los errores (los comunes a *E3* y  $\alpha$ ) habría de explicarse, en ese caso, por la citada *contaminatio* del manuscrito que nos ocupa con *E2*, si no queremos postular una hipótesis todavía más compleja: la de la presencia de los mismos en el arquetipo X y su corrección justamente en  $\beta$  (ver FIG. 4B).

A la espera de un análisis más exhaustivo, todo invita, en cualquier caso, a obrar con prudencia en la adscripción del códice *E3*. Pero quizá sea lo de menos: la sola constatación de la existencia de los mencionados subarquetipos  $\alpha$  y  $\beta$  y la nítida distinción entre las versiones *B1* y *B2* ofrecen ya una guía mínima para la comprensión del devenir tardomedieval de la *Compilación B*, y, con ello, para la dilucidación de la génesis de las versiones impresas de la obra.

### 3. El *Flos Sanctorum* con sus *ethimologías*

#### La versión *B1* como fuente del incunable

Como se ha indicado, son dos las vías que definen la herencia editorial de la *Compilación B* desde finales del Cuatrocientos: la correspondiente al *Flos Sanctorum* con sus *ethimologías* y la conformada por las sucesivas impresiones de *Leyenda de los santos*. El primero es un texto rodeado aún de numerosas incertidumbres. Ignoramos, sin ir más lejos, el lugar y la fecha en los que ese primitivo impreso, hoy custodiado en Washington, pudo ver la luz.<sup>35</sup> Y, frente a todas esas dudas, el análisis detenido de algunos de sus capítulos revela de modo incontestable una clave esencial de su origen. En efecto, aunque en la obra concurren materiales de diversa procedencia, el grueso de los mismos deriva de una de las dos ramas manuscritas de la *Compilación B*, al menos en lo que respecta al período consignado de mayo y junio: la citada versión *B1*.

Con una ligerísima excepción, el incunable de Washington (*W*) no parece asumir ningún error significativo de la versión *B2* (o, para ser más exactos, de  $\beta$ ).<sup>36</sup> Y, por el contra-

35. Véase ahora un panorama de esas controversias sobre su datación y lugar de impresión en Cortés Guadarrama (2011: 82-87).

36. Ignoro si es fruto de la casualidad la existencia de ciertos errores compartidos por *W* y  $\beta$  en la Vida de San Gervasio y San Protasio. Nótese, por lo demás, que ese era el relato en el que *E1* compartía aparentemente diversos errores con  $\beta$ . Es pronto para saber si todo ello apoya la tesis de una corrección de esos errores, presentes en el arquetipo, por parte de *E2* y *E3* (una lima sin repercusión, así pues, en *E1*,  $\beta$  y *W*).

rio, son numerosas las lecciones no auténticas de  $\alpha$  (errores e innovaciones) que tienen su eco en  $W$  (como lo tienen algunas variantes compartidas por  $E3$  y  $\alpha$ , y, de modo algo más inquietante, varias lecciones individuales de  $E2$  o de  $E3$ ).<sup>37</sup> En el lado contrario, existen también numerosos errores de  $\alpha$  sin reflejo en el incunable.<sup>38</sup> Su ausencia bien podría deberse a que la fuente concreta de  $W$  fuera un antecedente de  $\alpha$ , donde dichas lecciones incorrectas no se hubieran todavía producido. Aunque también es evidente que muchos de los errores de su fuente manuscrita han desaparecido de  $W$  gracias a una profunda labor de lima textual: una labor consustancial, al parecer, a la llegada de todos los santorales castellanos a las prensas.

### Palimpsestos: el retorno a la *Legenda aurea*

La versión  $B1$ , como decíamos, debe explicar el origen del grueso de los materiales que concurren en el *Flos Sanctorum con sus ethimologías*. Pero, sin duda, hemos de suponer para este último algunas fuentes adicionales. Entre ellas, una cobra especial relevancia. Me refiero al propio texto latino de la *Legenda aurea*, origen último de toda la familia hagiográfica que nos ocupa. La consulta paciente de la obra de Varazze hubo de servir, en efecto, para corregir todos aquellos materiales llegados al incunable desde la *Compilación B*. Ese ejercicio de «restauración» se aprecia con absoluta nitidez en todos los capítulos de mayo y junio. Bastará con observar aquel citado pasaje de la fiesta del Nacimiento del Bautista, en el que se relataba la composición por parte de Pablo Diácono de un himno en alabanza al santo. Como sabemos, el episodio aparecía claramente deturpado en los manuscritos escorialenses de la versión  $B1$ , a causa de aquel curioso error de copia («ynojos» por «hymnos») ya comentado: «fincó los ynojos a onra de San Juan». En este sentido, nuestro incunable ( $W$ ) asumirá esa lectura errónea, para añadir a continuación el sentido original y correcto del episodio en la *Legenda aurea*.  $W$ , en efecto, reza: «porque Sant Juan le diese la boz (...) *fincó los ynojos* a onrra de San Juan y *compuso el ympno ut queant*». La «doble» oración del incunable yuxtapone así, de modo tan ingenuo como elocuente, el grueso error de la versión  $B1$  y la lección auténtica, convirtiéndose en lecturas simultáneas lo que eran, en puridad, el origen exacto y el deturpado final de la compleja transmisión del relato. «El origen exacto», bien entendido, porque si algo demuestra el pasaje es que el compilador de  $W$  hubo de acudir directamente a la letra latina de la *Legenda aurea* (*vt ergo uox sibi restitueretur, hymnum scilicet 'ut queant lassis*

37.  $W$  asume, en efecto, muchos de los errores de  $\alpha$  señalados en la nota 31: «Drusiano» por «Costancio» (San Juan y San Pablo); «dozientos» (en el mismo capítulo); «so su manto» (San Pedro Apóstol); «canes que me comiesen» (en el mismo capítulo). También omite el sintagma indicado de la fiesta de San Juan *ante portam latinam*. Por lo que respecta a los errores compartidos por  $\alpha$  y  $E3$ , apuntados en la nota 32, tiene su eco en  $W$  la lección «gracia» (Bernabé). En relación con aquellas lecturas correctas de  $\alpha$ , frente a las erróneas de  $E3$  y  $\beta$ , aludidas en la nota 33,  $W$  comparte con  $E1$  y  $E2$  la inclusión del sintagma relativo al inicio del Papado de Pedro (San Pedro Apóstol). Con  $E2$  comparte alguna innovación, como la adición de un sintagma («en este mundo») en la fiesta de las Letanías. Con  $E3$  también comparte algunas lecciones no auténticas: «señal» por «lugar» (San Juan y San Pablo); «cavando» por «rogando» (Invención de la Cruz).

38. Por lo que respecta a los errores e innovaciones de  $\alpha$  apuntados en la nota 31,  $W$  ofrece las siguientes lecciones auténticas: «tañer» (Nacimiento de San Juan Bautista); «virtud» (San Pedro Apóstol); «oyendo que era desterrado» (San Juan *ante portam latinam*); «venganza» (San Gervasio y San Protasio; no exactamente auténtica: cfr. al respecto la citada nota). Al propósito de los errores compartidos por  $\alpha$  y  $E3$ , y apuntados en la nota 32,  $W$  lee correctamente: «trompetas» (Letanías); «fue de Chipre» (San Bernabé). Tampoco presenta la omisión del sintagma «e mató muchos dellos» (Invención de la Cruz).  $W$  restituye así mismo «Campania» (San Juan *ante portam latinam*).



*etc'*, *ad honorem beati Iohannis composuit*) y no, por ejemplo, a un códice de la versión *B2*. En esta última versión, la redacción era en lo sustancial correcta, pero faltaba el incipit del himno, y este último (lo sabemos también) se había transformado en un plural «hymnos»: «fizo los hymnos que cantan en la yglesia en esta fiesta».

La fidelidad de *W* al pasaje original revela, en efecto, una ordenada lectura de la *Legenda aurea*, y es el eco de esta obra (del texto latino, insistamos) el que se percibe en todas y cada una de las páginas del incunable. A la obra de Varazze remite la reparación en *W* de tal o cual lección errónea de *B1*, pero lo hace también (de modo mucho más significativo) la ambiciosa reposición de muchos párrafos ignorados al unísono por *B1* y *B2*, y por lo tanto omitidos, según suponemos, en el original de la *Compilación B*. A la tarea de restauración del texto castellano se sumaba así una verdadera labor de «reinención» de sus contenidos, por vía de la recuperación de numerosos pasajes de la fuente latina olvidados conscientemente por el autor de la primitiva traducción. La galería de esas reposiciones no tiene límites: un comentario de San Gregorio al final de la Vida de San Juan y San Pablo, otro de Dionisio en la de San Pablo Apóstol o, en fin, el comienzo y algunos pasajes interiores de la fiesta de la Invención de la Santa Cruz, por citar tan solo algunos casos. Por encima de todo ello, incluso, era la redacción íntegra de algún capítulo la que había de incorporarse al incunable, sustituyendo la vieja traducción propuesta en los manuscritos castellanos. Al propósito de las citadas fiestas de la Ascensión y del Espíritu Santo (paradigma de la diferencia entre las versiones *B1* y *B2*), al compilador de *W* no parecían satisfacerle ni el brevísimo resumen de la primera ni el texto levemente interpolado de la segunda (si es que llegó a conocer este último): el espacio de esos modestos capítulos de los manuscritos había de ser ahora ocupado por una nueva traducción (extensa y considerablemente fiel) de las rúbricas correspondientes en la fuente latina. De algún modo, la redacción de esos dos epígrafes en el *Flos Sanctorum con sus etimologías* sancionaba un espíritu de novedad, de puesta al día del conjunto, que alcanzaría su máximo signo en la recuperación de unas secciones de la *Legenda aurea* latina sistemáticamente olvidadas en la *Compilación B*: las curiosas «etimologías» incluidas por Iacopo da Varazze al inicio de los capítulos, destinadas a anunciar el origen y el sentido simbólico del nombre de cada santo. El propio título del incunable castellano no podía, en efecto, silenciar esa aportación tan aparentemente «novedosa».

### *Proto-W*: la confusa letra del incunable

Al modo de un curioso palimpsesto, el *Flos Sanctorum con sus etimologías* transparentaba la vieja redacción de la *Compilación B* castellana, al tiempo que la ocultaba por medio de una restauración textual nacida de una nueva lectura de la *Legenda aurea*. En ese juego de idas y venidas a la obra de Varazze, de desvelos eruditos por devolver la «letra» del santoral al que era su origen latino, un hecho sorprende poderosamente al lector. Por instantes, el texto del incunable de Washington se hace incomprensible, inundado por una inusual suma de erratas y errores, que afectan tanto a los pasajes procedentes de la fuente manuscrita castellana como a los nacidos de ese retorno a la *Legenda aurea*, incluidas aquellas etimologías anunciadas desde su título: «Es dicho Gordianus a *geus* griego, que quiere dezir casa, y *don*, que es cosa clara; quiere dezir: casa clara en que morava Dios (...) Epimachus quiere dezir tanto como fuso (*sic*) y *ma-*

*chi, que es rey, que quiere dezir alto rey» (Gordianus a geos, quod est dogma siue domus, et dian, quod est clarum, quasi clara domus in qua deus habitat (...)) Epimachus ab epi, quod est supra, et machin, quod est rex, quasi supernus rex).*

Es muy posible que esos errores se deban al mero proceso de composición material del incunable. Es decir, que el manuscrito preparado para la imprenta ofreciera un texto todavía correcto y la mayor parte de las erratas nacieran de su torpe traslado a las letras de molde. Pero es la propia frecuencia de esas deturpaciones, de esos gruesos errores (ante todo en una obra tan aparentemente atenta a la restauración estilística), la que invita también a considerar la posibilidad de una trayectoria del texto quizá un tanto más azarosa. ¿Por qué no pensar en una compilación cuidadosamente redactada en su momento, pero sometida a una transmisión manuscrita algo menos feliz antes de su traslado a las prensas? Sea cual fuera la realidad de ese itinerario, no estaría de más sancionar la distancia entre el resultado final del mismo (el deturpado texto del incunable que nos ocupa, W) y lo que hubo de ser su origen: una pulcra compilación, nacida de la consulta de un testimonio de la versión B1 y de la atenta lectura de la *Legenda aurea*. Un cuidado texto manuscrito, hoy perdido, que podemos convenir en denominar *Proto-W* (FIG. 5).

#### 4. La *Legenda de los santos* (I): génesis de su Sección Principal

##### La lectura del *Flos Sanctorum con sus etimologías*

La historia editorial del *Flos Sanctorum con sus etimologías* quizá no fue más allá de esa enigmática impresión que hoy conocemos. Pero la «soledad» de ese incunable se hace todavía más manifiesta si se contrasta con la fortuna de la otra derivación impresa de la *Compilación B*. Me refiero, claro está, a las sucesivas ediciones de la *Legenda de los santos*. Tenemos noticia de unas doce impresiones de la obra entre 1490 y 1579, aunque tan solo se conserva ejemplar de la mitad de ellas. La *editio princeps* no se corresponde con ninguno de los volúmenes que han llegado hasta nosotros (el más temprano es el burgalés de 1497-1500), y ni siquiera parece coincidir con la primera edición de la que tenemos noticia documental, aunque no se conserve ejemplar: la zaragozana de 1490. Ignoramos, por lo tanto, cuál era el aspecto exacto de esa *princeps*: es decir, si constaba tan solo de lo que aquí conocemos como Sección Principal (el grueso de la obra, que perpetúa, según sabemos, los contenidos de la *Compilación B*) o si, por el contrario, incluía también ya alguna de esas secciones adicionales que adornan el texto en los ejemplares conocidos. Nada de ello obsta, sin embargo, para reconstruir los impulsos que se dieron cita en la génesis de esa misma Sección Principal. El análisis del texto muestra bien a las claras su deuda con las dos familias de la *Compilación B* (las versiones B1 y B2) y con el primer heredero en las prensas de esa misma compilación (el *Flos Sanctorum con sus etimologías*). Una deuda a la que, de nuevo, se sumó una cuidada relectura del antecedente latino de todos los conjuntos: la *Legenda aurea* de Iacopo da Varazze. Y ello al margen de la presencia en la obra de algunos capítulos ajenos por completo a esta tradición hagiográfica (FIG. 6).

En otro orden de cosas, la tentación de identificar la *princeps* perdida de la *Legenda de los santos* con el *Flos Sanctorum con sus etimologías* (W) debe disiparse de inmediato. Las

dos obras no solo se alejan por su título o por la presencia de tal o cual capítulo: a pesar de su origen común (de su compartida deuda con la *Compilación B*), basta una mirada a ambos proyectos para comprender toda su distancia «textual». Y, sin embargo, la conciencia de esa distancia ha de hacerse compatible con otra evidencia, nacida de una más atenta lectura de ambas obras: de modo indudable, algunos pasajes de la *Leyenda de los santos* tan solo pueden tener su origen en el mismo *Flos Sanctorum con sus etimologías*. La propia configuración interna de este último texto facilita el reconocimiento de esa deuda. Como se ha observado algo más arriba, los materiales procedentes de la vieja *Compilación B* se habían acompañado en *W* de otros extensos pasajes, traducidos directamente de la *Legenda aurea* latina. En este sentido, es la sola reiteración de esos pasajes en la Sección Principal de la *Leyenda de los santos* la que delata la filiación entre los dos santorales. El capítulo de la Ascensión, por ejemplo, es en la *Leyenda de los santos* una mera copia del epígrafe correspondiente en el *Flos Sanctorum con sus etimologías*: un epígrafe que este último había retomado de la *Legenda aurea* para sustituir las deficientes propuestas de los manuscritos castellanos de la *Compilación B* (el parco resumen de *B1* y la versión interpolada de *B2*, según sabemos). En esos pasajes tomados directamente de la *Legenda aurea*, la presencia de algunos errores compartidos entre *W* y la *Leyenda de los santos* (así, la extraña irrupción de la figura de San Pedro en el capítulo dedicado a San Juan *ante portam latinam*)<sup>39</sup> corrobora, por supuesto, su evidente filiación.

Con todo, y como veíamos en el apartado anterior, la mayor parte de los capítulos del *Flos Sanctorum con sus etimologías* se tejen sobre una lectura combinada de esa *Legenda aurea* latina y de la propia *Compilación B*. También algunos de esos capítulos se vierten línea por línea en la *Leyenda de los santos*, reflejando ese mismo entrelazamiento de lecturas que imbricaba su fuente: léanse, sin ir más lejos, las dos redacciones gemelas que ambos textos proponen para la fiesta de la Invención de la Cruz. Muy similar es el caso de aquellos pasajes en los que el *Flos Sanctorum con sus etimologías* sigue de manera exclusiva el texto de la *Compilación B* (o, por mejor decir, de la versión *B1*). Muchos de esos pasajes reaparecen en la *Leyenda de los santos*, y lo hacen con algunos errores generados de manera exclusiva en *W*, lo que demuestra su deuda con este último texto, y no con un manuscrito cualquiera de la *Compilación B*.

Mayores problemas plantean, claro está, aquellos casos en los que la *Leyenda de los santos* no asume los errores, a veces poco evidentes, del incunable de Washington. Baste contrastar la errática presentación de la etimología de los nombres de Gordiano y Epimaco en ese incunable, transcrita algo más arriba, con la pulcra transcripción del pasaje en la Sección Principal de la *Leyenda de los santos*: «Es dicho Gordiano a *geos* griego, que quiere dezir casa o enseñaça, y de *dian*, que es cosa clara; que quiere dezir casa clara en que mora Dios (...) Epimachus se dize de *epi*, que quiere dezir suso, y *machi*, que es rey, que quiere dezir alto rey». El pasaje falta, en efecto, en los manuscritos de la *Compilación B*, y es obvio que la única razón para su presencia en la *Leyenda de los*

39. El pasaje hace referencia a la invención del sepulcro de la madre de San Juan. *W* y la *Leyenda de los santos* leen al unísono: «mas después Sant Pedro revelolo a Jacobo, su hijo», donde la *Legenda aurea* dice: *postmodum a filio suo Iacobo revelatum fuit*. Es decir, fue el *filium* (San Juan) quien reveló el lugar del sepulcro a Jacobo. Lo entendió mejor el traductor de la *Compilación B*: «después Sant Juan mostrolo a Santiago» (*E1*). Pero es obvio que *W* había acudido directamente al texto latino, a tenor del verbo («revelado») y de la errónea referencia al «hijo» (término este último ausente, de hecho, en *B1* y *B2*).

*santos* (texto poco dado a este tipo de elucubraciones etimológicas) es su copia de *W*. En este sentido, su casi absoluta corrección en la *Leyenda de los santos* podría deberse a la deuda de esta última obra con una versión del *Flos Sanctorum con sus ethimologías* previa a la plasmada en el descuidado incunable custodiado en Washington. Es, decir a una lectura directa de lo que hemos dado en denominar *Proto-W*. Pero es asunto que conviene manejar con cautela: al fin y al cabo, como veremos algo más abajo, cualquiera de esos pasajes deturpados pudo ser corregido por el responsable de la *Leyenda de los santos* a partir de la consulta de la *Legenda aurea* latina.

### Otras fuentes castellanas: la lectura de las versiones *B1* y *B2*

Existen en la Sección Principal de la *Leyenda de los santos* algunos materiales de origen incierto. Valga el ejemplo de la rúbrica consagrada a San Amaro, o el del capítulo que, al amparo de la fiesta de los Cuatro Coronados, servía para la introducción en el santoral de un más que curioso relato edípico, sobre el que algo se dirá más adelante. Ninguno de esos materiales se encuentra presente en la *Legenda aurea* de Varazze, en el *Flos Sanctorum con sus ethimologías* o en la *Compilación B*. Con todo, es esta última compilación manuscrita la fuente principal de la mayor parte de los capítulos de la *Leyenda de los santos*. Los materiales de la versión *B1*, por ejemplo, asoman de manera intermitente, pero también inequívoca, por muchas de las páginas de la obra. Obviamente, varios de esos materiales figuraban también en el *Flos Sanctorum con sus ethimologías*, pero la deuda de la *Leyenda de los santos* con *B1* se halla confirmada por la reproducción de algunos de los errores de esta última versión manuscrita, ausentes, de hecho, en el incunable. Hay ejemplos muy elocuentes. Así, la presencia en la *Leyenda de los santos* de aquel deturpado pasaje acerca de la recuperación de la voz por parte de Pablo Diácono, en términos singularmente próximos a los propuestos por los manuscritos escurialenses (y, por lo mismo, completamente ajenos a la corrección parcial del episodio llevada a cabo en *W*): «*hincó las rodillas en tierra y rogó a San Juan, y luego cobró su voz como de antes*». <sup>40</sup>

A la luz de esa reiterada deuda con la redacción de la versión *B1*, el recurso de la *Leyenda de los santos* a la versión *B2* podría parecer innecesario. Y, sin embargo, los ecos de este último estado se perciben también con inusitada claridad por la Sección Principal del texto. Bastará por ahora con apuntar que, frente a los testimonios escurialenses y frente al propio *Flos Sanctorum con sus ethimologías*, esa sección acogía la redacción «interpolada» de la fiesta del Espíritu Santo, tal y como esta se proponía en los manuscritos *S1*, *S2* y *L*. <sup>41</sup> De

40. Nótese que aunque *W* asumía parte del error (la referencia a los «yноjos»), no recogía todos los pormenores de la redacción presentes en *B1* y ahora en la *Leyenda de los santos*. *W* no aludía, por ejemplo, al ruego del protagonista a San Juan, presente en la *Leyenda de los santos* y en *E3* («y rogole muy devotamente y cobró a la sazón su voz»). De los errores de *α* no asumidos por *W*, y recogidos en la nota 38, la *Leyenda de los santos* acepta «tañer» (Nacimiento de San Juan Bautista) y «sabiendo que era desterrado» (San Pedro Apóstol). Por lo demás, no es posible entrar aquí en la especial relación que la *Leyenda de los santos* puede mantener con algún testimonio específico de *B1*. A título de ejemplo, comparte alguna innovación con *E3*, como la adición del sintagma «fuese para la Gloria de Paraíso» (San León Papa). Claro que siempre es posible que esa adición figurara ya en *Proto-W* (no en *W*, donde no se recoge el capítulo).

41. Algunos otros casos plantean, sin embargo, alguna duda. Por ejemplo, la *Leyenda de los santos* suprime la mencionada información sobre el momento en el que San Pedro inicia su Papado, presente en la *Legenda aurea* y en dos de los testimonios escurialenses (*E1* y *E2*). En este sentido, la *Leyenda de los santos* asume un error propio de la versión *B2*, y parece mantener, también aquí, una estrecha relación con este estado. Pero la presencia de ese mismo error en *E3* (e incluso su posible origen en el arquetipo) obligan a obrar con cautela al respecto de esa supuesta relación (cfr. *supra* la nota 33).

ese modo, la *Leyenda de los santos* hacía convivir, en un solo texto, aquellas dos tradiciones divergentes (B1 y B2) en las que se había escindido la primitiva traducción castellana, sumándoles la voz de una obra (el *Flos Sanctorum con sus ethimologías*) que era, en buena medida, la versión impresa de la primera de esas tradiciones.

### Ecós y voces: el retorno a la *Legenda aurea*

Por supuesto, no es posible saber si la suma de todas esas voces se realizó de modo simultáneo o si, por el contrario, su convivencia en la *Leyenda de los santos* es fruto de un demorado proceso de convergencia de fuentes. Sea como fuere, y a semejanza de lo sucedido en el *Flos Sanctorum con sus ethimologías*, también el compilador de la *Leyenda de los santos* hubo de revisar y restaurar la letra «recibida» con un enésimo retorno al texto latino de la *Legenda aurea*. Las huellas de esa lectura complementaria se perciben por doquier: ya se trate de la correcta restitución de un antropónimo (el nombre del encantador Elima en la Vida de San Bernabé, que había sido convertido, quién sabe por qué extraño azar, en Berién, Verién, Verient o Burién en todos los testimonios anteriores, de B1 y B2 a W) o de la precisión acerca de una fecha concreta: «e fueron martyrizados (San Primo y San Feliciano) cerca los años del Señor de dozientos y ochenta y siete». La letra de la *Legenda aurea* se sumaba así a las de las fuentes castellanas, y todas ellas se fundían en un espacio en ocasiones mínimo, como parece demostrar la fábrica de un brevísimo pasaje de la fiesta de San Juan *ante portam latinam*: «Ca los emperadores no persiguían a los apóstoles porque predicavan la palabra de Jesuchristo, como ellos no desechasen algún dios, mas porque dezían que era Dios sin autoridad ninguna y sin mandado de los senadores, lo que ellos no dexavan fazer de ninguno de los dioses». El pasaje figuraba en todas y cada una de las tradiciones consideradas (la versión B1, la B2, el *Flos Sanctorum con sus ethimologías* y, por supuesto, la *Legenda aurea*) y cuando menos a tres de ellas remiten alternativamente las lecciones concretas presentes en esa sincrética redacción de la *Leyenda de los santos*.<sup>42</sup>

La sensación que sugiere esa vorágine textual no es, en efecto, la de un mero entrelazamiento de fuentes, sino la de su atropellada superposición, la de un extraño palimpsesto (de nuevo) que deja entrever con idéntica nitidez sus tintas más antiguas y las más recientes. Por allí desfila la voz auténtica de la vieja *Legenda aurea*, rescatada a última hora en ese afán de revisión del texto, pero lo hacen también todos sus ecos: los pasajes de la obra resumidos en la versión B1, los recreados por B2 o la «doble» letra del *Flos Sanctorum con sus ethimologías*, tejida sobre esa primera versión castellana y sobre el retorno a la propia fuente latina. La *Leyenda de los santos* se construía así sobre una perspectiva desencadenada, sobre un texto circular, en el que el error sustituía a la lección correcta y esta última se superponía al error, alternándose sin fin la letra original y todas sus transformaciones. Un todo confuso que conseguía diluir así (o hacer más patentes, según se prefiera) los resultados de más de un siglo de transmisión textual.

42. El sintagma «la palabra de Jesuchristo» procede textualmente de W (cfr. B2: «a Jesuchristo»; E1: «la fe de Jesuchristo»). La expresión «como ellos no desechasen ningún dios» es restauración procedente de la *Legenda aurea* (*cum ipsi nullum deum respuerent*), pues no figura, en efecto, ni en la *Compilación B* ni en W. «Fazer de ninguno de los dioses», por el contrario, parece remitir a B2 («fazer a ninguno de los dioses»), pues W (y a su zaga, B1) leen «fazer a ninguno» y la expresión de la *Legenda aurea* es menos próxima.

## 5. La *Leyenda de los santos* (II): ediciones conservadas, ediciones perdidas

Los seis ejemplares conservados de la *Leyenda de los santos* corresponden a otras tantas ediciones de la obra. Al primero de ellos, custodiado en la British Library de Londres, se ha aludido ya al inicio de este trabajo (*Bur1497-1500*). Se trata de un volumen debido a las prensas de Juan de Burgos, datado habitualmente hacia 1499 (o incluso 1500), pero que quizá debamos retrotraer al menos a 1497. Esto último es lo que sugiere, en efecto, la reutilización de una de sus xilografías (la correspondiente a la Vida de San Eustaquio) en una obra salida del mismo taller burgalés en febrero de 1498 (el *Baladro del sabio Merlín*). El dato fue apuntado en fechas recientes por Fernando Baños, quien anotaba de paso la coincidencia de esa datación temprana con las primeras observaciones de Vindel.<sup>43</sup> El segundo de esos ejemplares es igualmente conocido. Se trata del volumen conservado en el Archivo Histórico de Loyola, nacido en la imprenta sevillana de Juan Varela de Salamanca, hacia 1520-1521 (*Sev1520-21*). Bastante posterior es el tercer testimonio, ubicado en Munich y correspondiente a una edición llevada a cabo en Toledo, por Juan Ferrer, en 1554 (*Tol1554*). Otro volumen, actualmente en Praga, vio la luz en Alcalá de Henares, en las prensas de Sebastián Martínez, en 1567 (*Alc1567*). Muy próxima es la edición sevillana de Juan Gutiérrez, de 1568 (*Sev1568*), representada por un ejemplar conservado en Madrid. Y en Oxford se halla un testimonio de la que probablemente fue la última edición de la obra: la debida a Alonso de la Barrera, en Sevilla, en 1579 (*Sev1579*). A esos volúmenes merece la pena añadir el ya citado impreso lisboeta de 1513 (*Port-Lis1513*), que, bajo el título de *Ho Flos Sanctorum em lingoagem portugues*, constituye una traducción fiel, a salvo de un apéndice algo más original, de nuestra *Leyenda de los santos*.<sup>44</sup>

Con todo, la obra tuvo una trayectoria editorial algo más fecunda que la sugerida por esa media docena de testimonios. Sabemos gracias al *Regestrum* colombino de la existencia de una edición toledana en 1511, quizá debida (como sugiere Infantes) al citado Juan Varela (*Tol1511\**). Al mismo impresor hay que atribuir una nueva edición, en Sevilla, hacia 1520 (*Sev1520\**), de la que se conservan algunos restos, y que no debe ser confundida con la representada por el citado ejemplar de Loyola, algo posterior. Una tercera impresión, llevada a cabo en Zaragoza por Juan Bernuz, en 1551 (*Zar1551\**), también se encuentra hoy lamentablemente extraviada.<sup>45</sup>

43. Baños Vallejo (2012: 85-86).

44. Para la ubicación concreta de los ejemplares, véase *infra* el apartado de Bibliografía. La nómina de esas ediciones, con la excepción de la toledana de 1554 y la sevillana de 1579, figuraba en dos estudios ya mencionados (Infantes, 2005; Baños Vallejo, 2004-2005). El elenco completo, con la inclusión de las dos recién citadas, había sido expuesto en varios trabajos míos (Aragüés Aldaz, 2000, 2005, 2007). El primero de esos trabajos, sin embargo, presentaba todavía algunas imprecisiones en relación con la fecha de las dos impresiones conservadas más tempranas, debidas a Juan de Burgos y Juan Varela. Esa fecha aparece ya revisada, gracias a la consulta del estudio de Infantes, en mis dos entregas posteriores, donde lógicamente no se recogen las últimas precisiones de Baños al respecto del necesario adelanto de la edición burgalesa. Por lo demás, ubico un asterisco tras aquellas ediciones sin ejemplar conocido, y un par de ellos en el caso de las impresiones meramente hipotéticas.

45. Para la impresión toledana de 1511, véase Infantes (2005: 301-302), quien la atribuye a Juan Varela, porque «allí (en Toledo) trabaja en aquel año y encaja con la producción habitual de sus intereses editoriales». La edición es citada en el *Regestrum* colombino con la entrada 2158: «Legenda seu flos sanctorum in lingua hispanica (...) Imp. en Toledo anno .1511. augusti .25.». Le costó a D. Hernando doscientos treinta y ocho maravedís al año siguiente (aunque ya encuadernada, como recuerda Infantes). Por lo que respecta a las ediciones sevillanas, cfr. *supra* nota 8. La impresión zaragozana de 1551 fue descrita por Sánchez (1913-1914: II, 5-7, nota 315), con reproducción incluso de su portada. Y véase Infantes (2005: 303), quien recuerda que la obra no figura hoy entre los fondos de la Real Academia de la Lengua, donde la ubicaba Sánchez.

Y en torno a 1567 hubo de ver la luz una edición del santoral en las prensas de Andrés de Angulo, en Alcalá de Henares (*Alc1567\**), que no cabe identificar con la ya citada impresión de Sebastián Martínez, en la misma ciudad y en ese mismo año, a tenor de la información que sobre aquella aporta un valioso –y casi desconocido– paratexto<sup>46</sup>. En cualquier caso, las noticias sobre ediciones perdidas son especialmente inquietantes en lo que respecta al período anterior a 1497-1500, momento en que vio la luz el primero de los ejemplares conservados: el de Juan de Burgos. Sabemos, en efecto, que su edición no pudo ser la primera de la *Leyenda de los santos*. Así lo demostró en 1990 Harvey L. Sharrer, como lo han hecho, de manera independiente y en fechas más recientes, Infantes y Baños. En los tres casos, el cotejo con algunas versiones posteriores de la obra (la traducción portuguesa en el caso de Sharrer) mostraba la existencia en la entrega burgalesa de diversas lecciones separativas, que obligaban a descartarla como fuente del resto y a postular, de paso, la existencia de una impresión anterior, de la que, lógicamente, habían de derivar tanto esa versión de Juan de Burgos cuanto el resto de las analizadas.<sup>47</sup> No interesa por el momento ahondar más en las implicaciones ecdóticas de esa constatación; es decir, en la pregunta sobre el arquetipo del que emanarían todos los testimonios conservados.<sup>48</sup> Al propósito estricto de la identificación de las impresiones perdidas, bastará con señalar que las afirmaciones de Sharrer, Baños o Infantes concuerdan con lo que sugerido por algunos otros detalles y por un par de pruebas documentales que enseguida abordaremos: sin duda, hubo varias ediciones de la *Leyenda de los santos* anteriores a 1497.

46. El paratexto es una aprobación firmada por el Dr. Millán a 12 de octubre de 1567, incluida en la última edición conocida del texto (la sevillana de 1579): «Vi el Flos Sanctorum impreso en Alcalá de Henares por Andrés de Angulo, y corregido por el Doctor Majuelo, y con licencia del doctor Valboa, vicario general de la dicha Alcalá, el cual tiene xxlxxviii hojas, y comienza deste manera: “Comienza el prólogo, &c.”. Y acaba: “a los que con devoción a él han reclamado”. Y juntamente la Vida de los Cartujos, y la de sant Cosme y Damián, y la concepción de Nuestra Señora. Lo cual se añadió al dicho Flos Sanctorum para que quedase con más integridad y perfección». Los nombres del impresor y el corrector (Andrés Angulo y el Dr. Majuelo, respectivamente) y la referencia a esos tres capítulos añadidos permiten distinguir esta impresión de la ofrecida por Sebastián Martínez de un texto corregido por el Dr. Carrasco, en el que, por lo demás, tan solo se hallaba presente el capítulo sobre san Cosme y san Damián. Esta última –con licencia de impresión dada a 10 de octubre de 1566– es así levemente anterior.

47. Sharrer (1990) cotejó las versiones de la Vida de San Eustaquio que ofrecían la edición de Juan de Burgos y el *Flos Sanctorum* portugués. Frente a las lecciones individuales de *Bur1497-1500*, la versión lusitana, una década posterior, presentaba un texto más fiel a la fuente remota latina. Puede leerse un resumen sobre la cuestión en Sobral (2010a). Por su parte, Infantes (2005: 299-304) y Baños Vallejo (2004-2005) analizaron el capítulo dedicado a San Vítores en diversas ediciones de la *Leyenda de los santos*. La fuente última del relato es, según se indicó al principio de estas páginas, la *Historia del glorioso mártir Sant Vítores*, escrita por Andrés Gutiérrez de Cerezo, e impresa como pliego suelto en Burgos, por Fadrique de Basilea, entre 1487 y 1490. La *Historia* pasó a integrarse como un capítulo más de la *Leyenda de los santos* en un momento posterior, acompañándola a lo largo de toda su trayectoria editorial. Pero también aquí el capítulo ofrece en la impresión de la *Leyenda de los santos* debida a Juan de Burgos diversas variantes, que la descartan como fuente de unas versiones ulteriores del santoral mucho más fieles a aquella primera redacción exenta de 1487-1490. Baños descarta, además, la posibilidad de que esas versiones tardías deriven directamente del pliego suelto. Un error conjuntivo presente en todas las ediciones de la *Leyenda de los santos*, incluida la de Juan de Burgos, demuestra que proceden de un texto posterior a ese pliego: con toda seguridad, de una versión primitiva de la propia *Leyenda de los santos*.

48. Obviamente, ese arquetipo podría coincidir con la *princeps* o ser un derivado de esta última. Al respecto, cfr. *infra* nota 68.

### ¿Una edición de Fadrique de Basilea en 1493?

De entrada, algunos indicios parecen emparentar nuestra obra con la actividad de las prensas burgalesas de Fadrique de Basilea en torno a 1493. En Londres y en Boston se conservan dos testimonios de los preliminares de la *Leyenda de los santos*, correspondientes a ese taller y a esa fecha, aunque procedentes al parecer de dos impresiones distintas (*Prel-Bur1493*). El ejemplar londinense está incompleto, pero se trata en ambos casos de un par de cuadernos que incluyen un elenco de materiales que pronto nos será familiar: un relato sobre la Pasión, dos prólogos y algunas piezas más breves. Esos materiales, en efecto, se sitúan en las versiones conservadas de la *Leyenda de los santos* como preámbulo de la Sección Principal del texto, y tanto en esas versiones como en los testimonios de Londres y Boston aluden de modo expreso a su condición «prologal» (literalmente, de «entrada» a las vidas de santos).<sup>49</sup> Sucede, sin embargo, que ninguno de esos dos testimonios se ve acompañado hoy de la *Leyenda de los santos* que supuestamente debían prologar.

Si Fadrique de Basilea se aplicó en verdad a imprimir la obra completa en 1493, resulta, en efecto, curioso que los únicos restos de esa actividad sean sendos juegos de preliminares.<sup>50</sup> Con todo, algunos otros detalles han animado a afirmar la existencia de esa edición (*Bur1493\*\**). Por ejemplo, la presencia en todas las versiones conservadas de la *Leyenda de los santos* de la citada *Historia de San Vítores*, y la evidente deuda que ese relato mantiene con la *Historia* individual del santo publicada por el mismo Fadrique de Basilea entre 1487 y 1490. Al arrimo o no de este último indicio, la probable existencia de esa edición debida a Fadrique de Basilea en torno a 1493 era hasta hace poco un lugar común en los estudios sobre nuestra obra. Y, sin embargo, quizá resulte oportuno mantener abiertas otras posibles vías de explicación para la fábrica de aquellos Preliminares conservados en Boston y Londres: por ejemplo, la posibilidad de que hubieran sido imprimidos de manera exenta, para «completar» una versión preexistente de la *Leyenda de los santos* carente de esos materiales prologales.<sup>51</sup> Por supuesto, todo ello no pasa de ser una simple conjetura. Pero es cierto que la obra había dado ya antes de 1493 sus primeros pasos por las prensas peninsulares. Al menos, por las aragonesas.

49. El pasaje, que reproduzco más abajo, no se conserva en el incompleto testimonio londinense, mas sí en el ejemplar de la Public Library de Boston. Debo agradecer de nuevo a Isabel Lozano Renieblas su lectura de este último testimonio, así como la transcripción del pasaje en cuestión. Sharrer (1990: 183-184) había hecho notar la presencia en la versión portuguesa de nuestra obra de esa importante alusión al carácter prologal de los materiales sobre la Pasión, pero no había podido acceder al ejemplar de Boston para confirmar la presencia allí de la cita. Por lo demás, la confirmación de que los testimonios de Boston y Londres obedecen a dos impresiones distintas es relativamente reciente. Véase al respecto Baños Vallejo (2012: 83) y BETA: 2280; 3719.

50. El testimonio de Boston se conserva exento y el londinense se halla encuadernado, de modo facticio, junto al ejemplar de la *Leyenda de los santos* correspondiente a la algo más tardía edición de Juan de Burgos, ya mencionada (*Bur1497-1500*). Conviene dejar de lado, por el momento, esta curiosa (y poco más) encuadernación conjunta.

51. A propósito de esa supuesta edición de Fadrique de Basilea, véanse Sharrer (1990: 183-184), Sobral (2010a: 589-590), Infantes (2005: 301) y Baños Vallejo (2004-2005: 398-399). Este último recuerda que también postulan la posible existencia de esa impresión Colomer Amat (1999) y Gutiérrez (2004). Pero cfr. Aragüés Aldaz (2005: 127) y Baños Vallejo (2012: 89-90), donde se expresan algunas reservas al respecto.



### El periplo zaragozano (1490-1492)

La posibilidad de una primitiva edición zaragozana de la *Leyenda de los santos* debida a Pablo Hurus había sido sugerida por Cristina Sobral desde la observación de la imprenta local de algunos detalles del texto.<sup>52</sup> Es asunto este último (el de la querencia aragonesa de la obra) sobre el que habrá que volver. Bastará por ahora con apuntar que la intuición de Sobral se halla plenamente confirmada, según entiendo, por un par de documentos recientemente exhumados por Miguel Ángel Pallarés en su excelente monografía sobre los incunables zaragozanos. No hubo una, sino al menos dos ediciones de la *Leyenda de los santos* debidas al taller de los Hurus, porque me parece indudable que solo a nuestra obra pueden referirse esos documentos cuando aluden a sendas impresiones de un inespecífico «Flos Sanctorum». Según el primer testimonio, de 1490, el maestro Juan Hurus vendió setecientos ejemplares del santoral a Luis Malférit, encargándose de su transporte a Medina del Campo o Valladolid. Estaríamos ante una primera impresión de la *Leyenda de los santos*, emprendida por Juan Hurus y culminada, según afirma Pallarés, por Pablo Hurus (*Zar1490\**).<sup>53</sup> Este último, por su parte, tenía comenzada en marzo de 1492 una segunda impresión del texto (*Zar1492\**). Así lo sabemos por un nuevo contrato, donde se explicita el encargo por parte del mercader Pedro Porras, vecino de Burgos, de ochocientos ejemplares «nuebament enprentados (...) en la present ciudat de Caragoca», con destino de nuevo a Medina del Campo. Hurus, que había de recibir trescientos ochenta ducados por los libros, se encargaría de nuevo de su transporte, renunciando no solo a vender en los reinos de Castilla los volúmenes que habían quedado en su imprenta, sino incluso a publicar más ejemplares de ese título en un plazo de dos años.<sup>54</sup>

Tan importante como la noticia sobre la existencia de las ediciones zaragozanas es, en este sentido, la información acerca de la presencia de las mismas en Castilla, que ha de sumarse a las estrechas relaciones que, según sabemos, Pablo Hurus mantuvo con el propio Fadrique de Basilea.<sup>55</sup> En ese contexto, nada tendría de extraño que este último hubiera acometido una edición de la *Leyenda de los santos* en 1493, a imitación de las de los Hurus. Aunque (continuando con las hipótesis planteadas en el apartado anterior) también sería posible que hubiera decidido imprimir tan solo un par de tiradas de preliminares, copiando los que sin duda adornaban ya los impresos zaragozanos de 1492. Todo ello con la intención de completar aquellos ejemplares de la obra

52. Así, la participación en los preliminares de Gauberto Fabricio Vagad, la querencia zaragozana de algún capítulo de la Sección de Extravagantes (ya destacada en su momento por Mário Martins) o la deuda de esa misma sección con un texto hagiográfico de Gonzalo García de Santa María (figura estrechamente vinculada a la del impresor alemán). Véase Sobral (2010a). Y cfr. *infra*.

53. Al respecto, Pallarés Jiménez (2003: 114-115). El documento lleva fecha de 8 de enero de 1490. Por lo demás, el propio Pallarés había documentado en un trabajo anterior la posible existencia de este impreso (un pliego del *Flos* iba a servir de modelo para la letra de una gramática encargada por Daniel Sisón en 1491). Pallarés no identifica la obra concreta a la que se refiere el documento con esa mención genérica de «Flos Sanctorum», aunque apunta la posibilidad de que se trate de un legendario en romance, como lo es con seguridad el santoral impreso por Pablo Hurus en 1492. Al hilo de ello, introduce valiosas noticias sobre la posesión de ejemplares de santorales «homónimos» en la época.

54. Pallarés Jiménez (2003: 114-117). El documento lleva fecha de 7 de marzo de 1492. Como aclara Pallarés, no se trata de un encargo de edición, sino de «una compra importantísima de parte de una edición».

55. Véase Sobral (2010a), quien recuerda las palabras de Vindel al respecto: Fadrique de Basilea, en efecto, «reeditaba las obras de Hurus y copiaba exactamente los grabados que las ilustraban».

que circularan sin esos materiales prologales por Castilla: ejemplares que bien pudieran corresponder a la primera edición de los Hurus, en 1490 (si en ella no figuraban todavía esos materiales), o a cualquier otra impresión previa del texto, si es que la hubo (FIG. 7).

### En busca de la *princeps*

Es posible, en efecto, que la edición zaragozana de 1490 no fuera la primera de la *Leyenda de los santos*. Como veremos más adelante, el aspecto de esa impresión pudo ser algo más complejo que el que intuimos para la *editio princeps* de la obra. Las noticias sobre su extensión apuntan a un santoral dotado ya del apéndice de Santos Extravagantes (aquellos recordados al margen del ciclo oficial del año litúrgico), apartado que parece ajeno a la configuración original del texto. A este respecto, la idea de una o varias ediciones de la *Leyenda de los santos* anteriores a esa entrega de 1490 y dotadas únicamente de su Sección Principal (es decir, sin Preliminares ni Extravagantes) se ofrece como una hipótesis especialmente tentadora. Fernando Baños, de hecho, ha planteado recientemente la posible existencia de una edición burgalesa anterior a las dos impresiones de los Hurus. Una edición debida a Fadrique de Basilea, a Juan de Burgos o a ambos, que daría respuesta a varios de los interrogantes planteados por la trayectoria inicial del texto: a completar esa temprana impresión, falta verosímelmente de preliminares, podrían haberse destinado los elaborados por Fadrique de Basilea en 1493; y esa misma edición podría haber sido a su vez el modelo seguido por Juan de Burgos para su entrega de 1497, también carente, de modo sorprendente, de esos materiales prologales. En este mismo sentido, Baños recuerda la especial vinculación que con Burgos o con Castilla mantienen algunos de los santos considerados en el texto, como San Antolín, San Atilano y, especialmente, San Vítores o Vitores (cuya historia, como sabemos, había dado a la luz el propio Fadrique de Basilea entre 1487 y 1490). Una mirada más detenida a esos tres relatos no desmiente sus asertos. Es cierto que la historia de San Vítores figura en el apéndice de Extravagantes en un lugar poco significativo, insertada entre varios capítulos de origen zaragozano. Pero también lo es que son justamente las vidas de Atilano y Antolín las que inauguran ese mismo apéndice, lo cual podría constituir un indicio de su presencia en la versión original de la obra (acaso todavía como colofón de la Sección Principal, dado que difícilmente podían constituir por sí solas una sección adicional de Extravagantes). Por supuesto, ninguno de esos indicios es concluyente. Es la suma de todos ellos la que la que invita a aceptar esa temprana impresión de la obra en Burgos como una hipótesis verosímil. Claro que ni siquiera la convicción absoluta acerca de su existencia obligaría a identificar esa impresión con la *editio princeps* del texto, a la que por el momento será mejor seguir aludiendo de un modo genérico (*Xant1490\*\**).

### El testimonio de los grabados:

#### ¿Una edición sevillana hacia 1492-1496?

Como es bien sabido, las deudas y filiaciones de los grabados incorporados a los impresos hagiográficos discurren por itinerarios no siempre coincidentes con los de los textos a los que acompañan. Con todo, el estudio de las imágenes de la *Leyenda de los santos* puede aportar algunos datos interesantes acerca de esa trayectoria inicial de la obra que ahora nos ocupa. En un trabajo del año 2009, António-José de Almeida rastreó

el origen de tres xilografías con imágenes de santas penitentes desnudas, presentes en la traducción portuguesa de nuestra obra (el citado *Flos sanctorum* impreso en Lisboa en 1513). En su análisis, esas tres imágenes eran puestas en relación con los grabados afines de la *Leyenda de los santos* de Juan de Burgos (*Bur1497-1500*) y con los de otros tres santorales algo más distantes desde un punto de vista «textual»: una *Legenda aurea* latina (la imprimida por Mathias Huss en Lyon, en 1486), un legendario catalán (el *Flos Sanctorum Romançat* sacado a la luz por Joan Rosenbach en Barcelona, en 1494) y un volumen tardío perteneciente a la otra gran familia de nuestro santoral castellano: el *Flos Sanctorum renacentista* impreso en Sevilla, por Juan Cromberger, en 1540. En fechas todavía más recientes, y en un trabajo al que aludíamos poco más arriba, Fernando Baños ha ampliado ese cotejo al conjunto de las xilografías presentes en las cinco impresiones citadas, corroborando varios de los apuntes de Almeida y aportando algunas hipótesis novedosas.<sup>56</sup>

En lo sustancial, ambos autores afirman que el juego de tacos empleado en Lyon, en 1486, viajó también a Barcelona, pues sirvió para la estampación de los grabados del santoral catalán de 1494 (aunque seguramente el ilustrador de este último no tuvo delante el impreso francés, toda vez que no siempre respeta la correspondencia original entre santo e imagen). Por su parte, los grabados de los santorales de Burgos, Lisboa y Sevilla son fruto de tres juegos de tacos diversos. Los tres juegos, que imitan en última instancia aquel modelo de Lyon, mantienen entre sí una clara interdependencia. A pesar de lo que sugieren las fechas de las estampaciones, son justamente los grabados utilizados en la tardía edición del *Flos Sanctorum* de 1540 los que muestran un estado más próximo al original francés. El juego utilizado en 1540 tuvo que haber sido empleado, así pues, en una edición tempranísima de la *Leyenda de los santos*, dado que los grabados de esa edición (o de alguna derivada de ella) fueron los modelos imitados por los respectivos entalladores de los tacos empleados en Burgos, en 1497, y en Lisboa, en 1513<sup>57</sup> (FIG.8).

En este sentido, resulta un tanto sorprendente el empleo en el tardío *Flos Sanctorum renacentista* de Juan Cromberger de unos tacos tan añejos (anteriores, así pues, a 1497) y vinculados en la Península a la estampación de la otra gran familia de nuestro santoral (la de la *Leyenda de los santos*, claro). Se trata, en efecto, de un caso curioso de «contaminación» iconográfica, no exento, incluso, de algún leve desajuste entre texto e imagen.<sup>58</sup> Pero las razones de ese empleo son de índole práctica: el juego de tacos se

56. Almeida (2009) y Baños Vallejo (2012).

57. El juego empleado en Burgos hubo de ser fabricado allí, toda vez que reutiliza el grabado relativo a San Vítores para ilustrar el relato sobre San Dionisio. A propósito de su mencionada tosquedad, el impreso carece, por ejemplo, de una imagen correcta de San Juan Evangelista, sustituida en la obra por una del Bautista. Son justamente ese tipo de desajustes los que invalidan la posibilidad de que el impreso de Burgos sea, a pesar de su fecha temprana, fuente iconográfica de la impresión portuguesa de 1513 o de la sevillana de 1540. La filiación entre las tres ediciones (y su distancia frente al original de Lyon) se advierte, por lo demás, en la imagen de la Egipcíaca, que demuestra de paso que tampoco los grabados de la edición lisboeta pueden ser fuente de los plasmados en las otras dos impresiones. La deuda de ese *Flos Sanctorum* portugués con los tacos empleados en Sevilla se advierte, por último, en la imagen de San Dionisio (aplicada en el infolio portugués a San Vítores, lo que demuestra a su vez que sus grabados no están basados en el texto de Juan de Burgos). Al respecto, Baños Vallejo (2012: 72-80).

58. Un claro desajuste es, en efecto, el que afecta al relato de los Cuatro Coronados (véase más abajo la nota 81).

encontraba en Sevilla desde hacía varias décadas. Así lo testimonia una imagen de San Buenaventura presente en la portada del *Soliloquio* imprimido en esa ciudad por Meinardo Ungut y Estanilao Polono en 1497. Como lo hace la xilografía de San Jerónimo que encabeza el *Speculum ecclesiae* dado a la luz en 1512 por Jacobo Cromberger, padre de quien, en la misma oficina y con esos mismos grabados, imprimiría en 1540 el *Flos Sanctorum renacentista*.

Más difícil resulta precisar el origen de ese juego (que es, a su vez, una cuestión clave para dilucidar la edición temprana cuyos grabados copiaron los entalladores de los tacos empleados en Burgos y Lisboa). Almeida considera que el mismo pudo ser fabricado en la oficina zaragozana de los Hurus, para ser empleado en sus ediciones de la *Leyenda de los santos* de 1490 y 1492. Antes de 1497, el juego viajaría a Sevilla, destinado posiblemente a decorar una edición de la obra, que, si llegó a existir, no ha dejado huella. Los entalladores responsables de las xilografías de Burgos y Lisboa podrían haber copiado los grabados de esa hipotética edición sevillana, o directamente de cualquiera de las impresiones de Zaragoza, posibilidad esta última por la que se inclina Almeida, al menos en lo que respecta a los tacos utilizados en la versión de Juan de Burgos. Claro que no es la única explicación posible. Como observa Fernando Baños, el propio Almeida demuestra que el juego original de matrices utilizado en la impresión de Lyon, en 1486, estuvo presente en el taller de los Hurus al menos hasta enero de 1492, antes de viajar a Barcelona para servir a la estampación del *Flors Sanctorum Romançat*. Lo más probable, apunta Baños, es que fuera ese juego original el empleado para la composición de las dos ediciones zaragozanas de la *Leyenda de los santos*. De ser así, no solo convalidaría retrasar la fecha de fabricación del juego que nos ocupa (seguramente posterior a esa edición de 1492), sino que sería obligado postular su plasmación efectiva en una impresión distinta a las dos conocidas de los Hurus (impresión de la que, de manera inmediata o indirecta, derivarían las figuras entalladas para las ediciones de Burgos y Lisboa). Todo invita a identificar esa impresión con la hipotética edición sevillana mencionada más arriba (*Sev<sup>1492-96</sup>\*\**). En Sevilla se custodiaban los tacos ya en 1497 (y allí seguían estando en 1512 y 1540). Y el paso de la *Leyenda de los santos* por la ciudad parece confirmado por la adición de una nómina nada desdeñable de santos de interés local, ubicados en el apartado de Extravagantes justo a continuación de los capítulos relacionados con Zaragoza.<sup>59</sup>

## 6. La *Leyenda de los santos* (III): itinerario editorial y estados compositivos

La evolución de la *Leyenda de los santos* no cesó en su recorrido por las prensas. Por el contrario, con cada nueva edición, la obra fue variando su aspecto. Esa evolución no se produjo merced a una transformación sustancial de los contenidos de su Sección Principal (aquella tejida sobre la herencia de la *Legenda aurea* y de sus derivados castellanos). Los cambios más notorios se gestaron al margen de esa sección, o, mejor dicho,

59. Para la conformación de esa Sección de Extravagantes y sus posibles implicaciones, cfr. *infra*. A propósito del origen del juego de tacos empleado en Sevilla, y de la presencia en Zaragoza del juego original de Lyon, cfr. Almeida (2009: 121, 134, 147-148) y Baños Vallejo (2012: 80-82, 88-90). En los talleres de Zaragoza, esos tacos franceses habrían sido utilizados para estampar diversas imágenes de la *Aurea expositio hymnorum*, fechada en enero de 1492.

en los «márgenes» de la misma: desde sus primeras ediciones, la *Leyenda de los santos* fue acumulando nuevos apartados, antepuestos y pospuestos a ese núcleo original, alejándose así de sus precedentes medievales.

Basta una mirada a la edición sevillana de 1520-21 para comprender la variedad de esas secciones acumuladas. La obra se divide allí en cinco apartados: 1) los consabidos Preliminares, en torno al relato sobre la Pasión; 2) la propia Sección Principal, formada por más de ciento ochenta vidas de santos y fiestas litúrgicas, dispuestas *per circulum anni*; 3) un extenso apartado de Extravagantes, conformado ya allí por cuarenta capítulos; 4) una serie de Milagros de Nuestra Señora, compuesta así mismo por unos cuarenta relatos; y 5) un último apéndice de cinco capítulos de tema mariano y hagiográfico, que aquí conoceremos como Relatos añadidos. La estructura de *Sev1520-21* constituye el resultado de un proceso de acumulación de materiales comenzado ya unas décadas antes. Como ya hemos indicado, es muy posible que inicialmente circularan una o varias ediciones, hoy perdidas, dotadas tan solo de la Sección Principal (es decir, con el aspecto que hemos dado en denominar *Estado I*). La primera edición zaragozana (*Zar1490\**) pudo responder a ese modelo, aunque es más probable que incorporara ya los Extravagantes (de acuerdo con el *Estado II*) o incluso también los Preliminares, asumiendo las tres primeras secciones citadas (*Estado III*). Seguramente, ese debió de ser el patrón compositivo de *Zar1492\**. La edición de Juan de Burgos (*Bur1497-1500*) refleja un cierto retroceso compositivo, toda vez que carece de Preliminares. Su estructura responde así al viejo *Estado II*, sin que sea sencillo adivinar las causas. Sobre el *Estado III* se formó el siguiente modelo estructural de la *Leyenda de los santos*, basado en la adición de un nuevo apartado (los Milagros de Nuestra Señora) y representado por *Tol1511\** (*Estado IV*). La incorporación del último apéndice (Relatos añadidos) y, por lo tanto, la imposición del *Estado V*, se produjo en una edición sin duda anterior a *Sev1520-21*, según se verá. En algún sentido, ese *Estado V* constituye un punto de inflexión en la evolución del texto. En efecto, el *Estado VI* (representado por *Tol1554* y *Alc1567*) no añadirá ningún nuevo apartado a la obra: al contrario, con él «desaparecerá» el apéndice de Relatos añadidos, una vez redistribuidos sus capítulos por la Sección Principal. El *Estado VII* (es decir, *Sev1568*) asumirá esa evidente mejora e impondrá una modificación mucho más drástica: la eliminación de los Milagros de Nuestra Señora (FIG. 7).

Por supuesto, no fueron esas las únicas alteraciones del texto en su trayectoria impresa. Paralelamente, los contenidos de las respectivas secciones fueron levemente transformados en algunas ediciones, por medio de la adición o la omisión de diversos capítulos (dos procesos que pueden convivir en una misma entrega). Ese ejercicio constante de reescritura, por lo demás, declara con nitidez algunas de las filiaciones establecidas entre las sucesivas impresiones de la obra. Y ello al margen de que el escaso número de testimonios conservados tan solo permita reconstruir una parte de ese laberinto editorial, cuyos trazos esenciales vamos a recordar aquí.

### Las ediciones zaragozanas y el camino hasta el *Estado III*

La historia de la *Leyenda de los santos* hasta 1497 se nos muestra como una suma de incógnitas. A pesar de ello, algo podemos intuir acerca de cuál pudo ser el aspecto de la *editio princeps* de la obra. Según decíamos, esta debía de estar constituida tan solo

por la Sección Principal, de acuerdo con nuestro hipotético *Estado I*. No parece sencillo, en efecto, que incorporara la sección de Extravagantes, que tiene todo el aire de ser un añadido posterior.<sup>60</sup> Y, casi con toda seguridad, no figuraban allí los Preliminares: estos se sumaron a un texto que ya había circulado impreso sin ellos, según parece desprenderse de un jugoso pasaje inicial.<sup>61</sup> Por lo mismo, no resulta probable que esa *princeps* coincida con la primera impresión conocida (aunque no conservada) de nuestro texto, llevada a cabo por Pablo Hurus en Zaragoza, en 1490 (*Zar1490\**). Es posible que esta última incluyera también una sección de Extravagantes. Como parece probable que la segunda edición salida de las prensas de los Hurus, en 1492 (*Zar1492\**), dispusiera ya de los tres primeros apartados del santoral (Preliminares, Sección Principal y Extravagantes).

La idea de que los Preliminares se añadieron en algún momento de ese periplo aragonés viene sugerida por la participación en los mismos (como autor del Prólogo y quizá traductor del relato de Gerson sobre la Pasión) del zaragozano Fray Gauberto Fabricio Vagad, autor de la *Crónica de Aragón* publicada por el propio Pablo Hurus en 1499 y cronista oficial del reino desde 1495.<sup>62</sup> Seguramente, en esos mismos momentos se añadió también la sección de Extravagantes (aunque no sea sencillo saber cuáles serían entonces sus contenidos exactos). Martins, de hecho, apuntaba también a Vagad como posible compilador de ese apéndice. El principal motivo para suponerlo era su señala-

60. Si las vidas de santos que componen la sección de Extravagantes se hubieran incluido antes de la llegada de la obra a las prensas, lo más lógico hubiera sido insertar algunas de ellas en la Sección Principal, de acuerdo con su lugar en el calendario litúrgico (dado que no faltaban las que se adscribían a una fecha concreta). La inclusión conjunta de esos Extravagantes como apartado independiente apunta más bien a una adición sobre los contenidos de una edición preexistente. Y, de hecho, a ello parece aludir el *incipit* de la sección: «Síguense algunas otras vidas de santos que comúnmente no se hallan en otros *Flos Sanctorum*...».

61. «Y fue acordado que por entrada más principal de todas las santidades y excelentes vidas de todos los santos, se pusiese luego en el comienzo del libro que dellos escribe, que fue nuevamente reconocido, corregido e enmendado, [...] la muerte e pasión del rey de los reyes e señor de las virtudes Cristo Jesús». El sentido del pasaje, ubicado en el Antepólogo, parece claro: la Pasión de Cristo y el resto de los materiales preliminares se añadieron en su momento a un «libro» de «vidas de todos los santos» preexistente, que había circulado sin esos pasajes prologales, y que ahora, al tiempo, se enmendaba. Es lógico pensar que el término «libro» alude aquí a una versión impresa de la obra. El pasaje lo trae a colación, a un propósito un tanto diverso del nuestro, Martins (1960: 592), quien pretende mostrar que el responsable del Antepólogo y de la Concordancia de la Pasión (Fray Gauberto) no era el autor de la Sección Principal, identificada con ese «libro» preexistente ahora corregido.

62. Vagad había nacido en Zaragoza en el primer cuarto del siglo xv (según Latassa). Fue portaestandarte del arzobispo de Zaragoza D. Juan de Aragón. Profesó en el monasterio cisterciense de Santa Fe, de Zaragoza y de allí pasó a San Juan de la Peña. Fue en 1495 cuando obtuvo el cargo de cronista oficial del reino, a instancias del arzobispo de Zaragoza, Alonso de Aragón. Al respecto, Martins (1960: 589) y Lisón Tolosana (1986: 96-100). Todo hace pensar que en la edición zaragozana de 1492 la sección de Preliminares incluiría los mismos materiales que esta ostenta en *Prel-Bur1493*. La sección se inicia aquí con el citado Antepólogo y un Prólogo (el debido con seguridad a Gauberto Fabricio Vagad). A ellos le sigue la Concordancia de la Pasión, traducción (quizá debida al propio Vagad, según decíamos) de los capítulos correspondientes a esos episodios evangélicos en el *Monotessaron* de Juan Gerson (la obra de Gerson constituía, en efecto, una narración concordada de los cuatro evangelios, desde la Encarnación hasta la Ascensión, aunque los capítulos sobre la Pasión también circulaban extentos en el siglo xv; al respecto, véase Martins 1960: 589-590). Tras la Concordancia, figuran en los Preliminares una oración en latín (*In Passione Domini*...), otra en castellano («Oración muy devota al crucifijo») y dos cartas apócrifas: la «Carta de Poncio Pilato al emperador Tiberio» y la «Carta de Publio Lentulo a los senadores de Roma» (al propósito de la historia de esta última, véase Bizzarri y Sainz de la Maza 1994). Por lo demás, si los Preliminares se añadieron en 1492, la edición de 1490 pudo ser aquel «libro» preexistente que circuló sin la sección al que alude el Antepólogo. Pero ello no significa que haya que identificar necesariamente esa primera versión zaragozana con la *editio princeps* de la obra.

da participación en los Preliminares, aunque algún otro detalle parecía reforzar esta posibilidad. Por ejemplo, el tono local de ciertos pasajes de la Vida de Santa Engracia allí presente: «e ha contescido que esta sola virgen more en *nuestra tierra* [...] Tú, gloriosa virgen, moras *en esta cibdad* de Çaragoça”.<sup>63</sup> Por supuesto, no conviene exagerar el alcance de ese tipo de expresiones, que nos dicen mucho acerca del contexto zaragozano en el que el relato fue originalmente creado, pero quizá nada a propósito del lugar en el que ese mismo relato pasó a formar parte de la *Leyenda de los santos*. En relación con la posible factura zaragozana del apartado de Extravagantes, acaso lo más significativo sea la sola decisión de incorporar la vida de esa santa al conjunto, junto a otros capítulos de indudable interés local: San Braulio, San Valero o la Edificación de la capilla de Nuestra Señora del Pilar. Es de nuevo argumento de valor relativo, pero que conviene sumar a algún otro indicio: por ejemplo, a la deuda que, según ha mostrado Sobral, diversos epígrafes de esa sección de Extravagantes mantienen con la *Vida de los santos religiosos de Egipto* de Gonzalo García de Santa María, obra impresa también en Zaragoza, por Pablo Hurus, en 1490-91.<sup>64</sup>

Es obvio que la suma de todos esos detalles consolida la posibilidad de que el apartado de Extravagantes fuera incluido en el recorrido de la obra por las prensas de los Hurus. De ser así, no sabemos si esa inclusión tuvo lugar en 1490 o en 1492. Aunque quizá debamos reparar en un dato no tan insignificante: la primera de esas impresiones (*Zar1490\**) estaba formada ya por cuarenta cuadernos, según sabemos por el contrato entre Juan Hurus y Malférit, y esa cifra casa muy bien con la extensión de una *Leyenda de los santos* completada ya con el apartado que nos ocupa (treinta y ocho cuadernos tiene, con ese apéndice, *Bur1497-1500*). En suma: es cuando menos posible que *Zar1490\** contara ya con los Extravagantes, como también pudo incluir los Preliminares sobre la Pasión, por lo que su patrón compositivo oscilaría entre los *Estados II* y *III*.<sup>65</sup> Y, de modo muy probable, los tres consabidos apartados (Preliminares, Sección Principal y Extravagantes) integrarían los contenidos de *Zar1492\**.

Una cuestión distinta es, claro está, si la sección de Extravagantes incluía ya en la edición de 1492 los treinta capítulos que compondrán el apartado en la primera edición conservada (*Bur1497-1500*) o si, por el contrario, la obra presentaría al salir de Zaragoza un elenco parcial de esos relatos, que un hipotético periplo posterior por

63. Martins (1960: 593-594). Por lo demás, esa posible autoría de Vagad condice con la cronología de la sección: los Extravagantes han de ser por fuerza posteriores a 1478 (año de la traslación de San Vítores, recogida en la obra), fecha que encaja con la producción del autor zaragozano.

64. Esos capítulos son la Vida de Onofre, la de Heleno y el relato sobre la ciudad de Oxirincos (Sobral 2010a). Por cierto, que esta última información añade un nuevo nombre al problema de la autoría de la obra. ¿Por qué no pensar en el propio Gonzalo García de Santa María como compilador de la sección de Extravagantes? García de Santa María, jurista, historiador y traductor, formaba parte del círculo de protegidos del arzobispo Alonso de Aragón, junto a Vagad y otros humanistas (como Lucio Marineo Siculo). Fue él quien convenció al impresor Hurus para que permaneciese con su taller en Zaragoza. En este sentido, son varias las obras debidas a su pluma que vieron la luz en los talleres del impresor. Al respecto, de nuevo Sobral (2010a). Y véanse también Lisón Tolosana (1986: 101), Tate (1970) y Mateo Palacios (2015), quien ofrece una cumplida edición de las *Vidas de los santos religiosos de Egipto*.

65. Si la edición zaragozana respondía a uno de esos dos modelos, y la *editio princeps* incluía tan solo su Sección Principal, es imposible la identificación entre ambas. Las posibilidades de que *Zar1490\** sea la *editio princeps* del texto se reducen, en efecto, a dos: que esa *princeps* incorporara también los Extravagantes, a pesar del aspecto tardío de la sección, o que *Zar1490\** tan solo incluyera en sus cuarenta cuadernos la Sección Principal del texto.

las prensas peninsulares iría aumentando. Lo digo sobre todo porque, como ya hemos visto en páginas anteriores, el tema aragonés de algunos capítulos no es más evidente que el castellano y leonés de otros (Antolín, Atilano, el propio San Vítores) o el sevillano de un número todavía mayor: Isidoro y Lorenzo, Justa y Rufina, Serván o el rey don Fernando, «que ganó a Sevilla». Es imposible saber, en efecto, si el conjunto de los Extravagantes obedece a la paciente labor de compilación de un solo autor zaragozano o, por el contrario, responde a varios impulsos de redacción, originados en ese hipotético peregrinaje de la obra por las prensas de Burgos, Zaragoza y Sevilla.<sup>66</sup>

### ¿Una edición anómala? La versión de Juan de Burgos y el *Estado II*

Sin tiempo de reposar en el taller de los Hurus, la obra viajó al resto de la Península. La primera etapa de ese viaje fue castellana, pues a Medina del Campo y Valladolid se enviaron ejemplares de las dos ediciones aragonesas. Con ellos pudo viajar también el deseo de imprimir el texto, tarea quizá asumida por Fadrique de Basilea en Burgos, en 1493 (si no es que, como ya se dijo, este imprimió tan solo los Preliminares). De modo muy probable, la obra tuvo una edición intermedia en Sevilla (*Sev1492-1496\*\**), antes de ser imprimida por Juan de Burgos, en torno a 1497 (*Bur1497-1500*). Esa versión burgalesa (la primera de las conservadas) incluye la Sección Principal y el apartado de Extravagantes, compuesto por treinta capítulos, como sabemos (casi cuarenta, también decíamos, lo adornarán en la edición sevillana de 1520-21). En cambio, no figuran en la entrega de Juan de Burgos los Preliminares que, seguramente, inauguraban las impresiones inmediatamente anteriores (y que se situarán al frente, de modo invariable, de todas las ediciones posteriores). Entendámonos: no se trata de que los Preliminares se hayan perdido en el único ejemplar conservado de esa impresión (el ubicado en la British Library de Londres). Es que la edición no contó nunca con esos materiales prologales. El primer folio del ejemplar londinense presenta al frente el *incipit* de la Sección Principal. Pero no se trata del folio I, sino del II de la obra (según revela también la signatura, «a.ii»). Es

66. En la sección figuran, además, diversos santos toledanos y emeritenses. Al respecto de esa posible acumulación gradual de los capítulos a lo largo de diversas ediciones, ya se ha apuntado la vinculación de la materia sobre San Vítores a las prensas burgalesas de Fadrique de Basilea, y la relación de las vidas de Atilano y Valentín con Castilla. Por su parte, la narración sobre Fernando III fue gestada de modo indudable en la ciudad hispalense, por un autor que no dudaba en presentarse como compilador oral de los milagros del rey santo: «entre los cuales milagros, de algunas personas que oy viven siendo sabidor, he alcanzado los que adelante oyréys». Pero es preciso obrar con cautela. Ya decíamos antes que no conviene identificar el origen remoto de un relato con el lugar en el que ese relato fue incorporado a la *Leyenda de los santos*. Y esa consideración vale tanto para el capítulo sobre San Fernando como para el relativo a San Vítores. Por otra parte, el orden de presentación de los capítulos en la Sección de Extravagantes cuadra tan solo en parte con esa supuesta incorporación paulatina de las series vinculadas a cada ciudad. Los santos sevillanos, por ejemplo, aparecen justo al final de la sección, y bien podrían ser fruto de su adición independiente y unitaria. De igual modo, las vidas de Antolín y Atilano figuran justo al inicio del apartado, algo que quizá delate su inserción temprana en las prensas burgalesas, como señalábamos más arriba. Pero, como también decíamos, la Vida de San Vítores se ubica extrañamente entre los capítulos de «origen» aragonés (aparece, en efecto, tras la mayor parte de los santos zaragozanos, pero lo hace antes del relato sobre Nuestra Señora del Pilar o de las narraciones de tema eremítico, basadas en la obra de García de Santa María). Nada tendría de extraño que los Hurus hubieran accedido a la *Historia* de San Vítores publicada años antes de modo exento por Fadrique de Basilea, y hubieran insertado allí el relato. Pero tampoco sería imposible que dicha Vida hubiera sido incorporada a la *Leyenda de los santos* en una edición burgalesa, y hubiera sido desplazada a ese lugar intermedio por los impresores. Por supuesto, ello relativiza también el valor de la posición de los relatos de Antolín, Atilano y los santos sevillanos.



evidente que el cuaderno ha perdido su primera hoja, y nada podía haber en ella sino justamente la portada de la *Leyenda de los santos*. No cabía allí preliminar alguno sobre la Pasión (ni tras la portada ni, por supuesto, antes de ella). Basta un cotejo con las ediciones posteriores para comprenderlo.<sup>67</sup> Y tampoco la encuadernación actual del volumen debe confundirnos a este respecto<sup>68</sup>.

No conocemos las causas de esa aparente anomalía. Es posible que la fuente de la edición fuera una versión temprana, a la que todavía no se hubieran incorporado esos paratextos (¿la burgalesa de hacia 1488-89 postulada por Fernando Baños?), pero tampoco puede descartarse que Juan de Burgos hubiera decidido prescindir de los mismos, en una suerte de regresión compositiva (del *Estado III* al *II*, lógicamente).<sup>69</sup> A otro propósito, la ausencia de esos Preliminares sería razón suficiente para negar a *Bur1497-1500* la condición de fuente del resto de las ediciones conservadas (algo confirmado, como sabemos, por el análisis ecdótico).<sup>70</sup> En su propia excepcionalidad, la impresión

67. En *Sev1520-21* el santoral se inicia con un par de cuadernos (en realidad, ternos) que incluyen la portada y los consabidos preliminares sobre la Pasión, sin foliación pero con signatura (A-B). Tras esos dos fascículos de preliminares se encuentra ya el primero de los correspondientes a la Sección Principal del texto. La primera página de ese nuevo cuaderno incluye un elocuente *incipit* («Comiença la Leyenda de los santos, la qual se llama hystoria lombarda...»). Esa misma página inaugura la foliación del texto, al tiempo que inicia una serie propia de signaturas (desde la pertinente «a» minúscula). Pues bien, la *Leyenda de los santos* de Juan de Burgos también ofrece al lector actual en su primera página conservada ese *incipit* destinado a presentar la Sección Principal: «Comiença la Leyenda (sic) de los santos...». Pero la foliación y la signatura de esa aparente primera página son concluyentes: se trata del folio II (y la signatura inferior es, consecuentemente, la «a.ii»). El cuaderno consta, en efecto, de siete hojas. En la hoja perdida figuraría, como decíamos, la portada. Y en el vuelto, verosíblemente, un grabado, como será cuestión en otras ediciones de la *Leyenda*. No tiene sentido pensar que los Preliminares figuraran antes de esa portada. Otra posibilidad que hay que descartar es que el propio Juan de Burgos hubiera decidido no imprimir esos materiales prologales y aprovechar algunos sobrantes de Fadrique de Basilea (como sugiere Cristina Sobral): parece obvio que, de ser así, no hubiera nunca situado tras esos Preliminares su propia portada, ubicada al frente de la Sección Principal del texto. En conclusión: todo parece indicar que ni Juan de Burgos pensó aprovechar unos Preliminares ajenos ni se aplicó a preparar unos propios.

68. El ejemplar se halla cosido con lo que queda de los conocidos Preliminares de Fadrique de Basilea (*Prel-Bur1493*). En ese sentido, la encuadernación facticia de ese volumen londinense restituye de modo absolutamente artificial los que eran los contenidos de los primeros folios de la *Leyenda de los santos* en la edición de 1521 o en cualquiera de las posteriores (y seguramente ya en la de 1492), mas no justamente en esa impresión burgalesa de 1497-1500, que Juan de Burgos diseñó sin Preliminares. Por lo demás, Barry Taylor me llamaba la atención sobre lo paradójica que resultaba esa encuadernación de unos preliminares en definitiva incompletos, que quizá apunta al mero interés de un coleccionista (vaya desde estas líneas mi agradecimiento por esa amable y atinada indicación).

69. Como se comprenderá, en el fondo de la cuestión subyace la pregunta por el arquetipo (*X*) del que derivan los seis testimonios conservados (entre ellos, este burgalés). Ese arquetipo pudo corresponder al *Estado III*, si aceptamos que el texto de Juan de Burgos o su fuente prescinden voluntariamente de los Preliminares, o responder todavía al *Estado II*, si la versión de Juan de Burgos simplemente se basa en un testimonio al que todavía no se había añadido esa sección prologal. En este último caso, las cinco ediciones restantes dependerían a su vez de un subarquetipo posterior, correspondiente, de modo indudable, al *Estado III* (dado que todas ellas poseen Preliminares). Parece ocioso especular más sobre esos momentos tan difusos de la historia editorial de nuestra obra. Sea como fuere, nótese que *Zar1490\** quizá no poseía Preliminares (por lo que podría ocupar esa posición de *X*) y, a cambio, *Zar1492\** disponía de ellos casi con toda seguridad (por lo que podía ser el subarquetipo al que aludía unas líneas más arriba). Por último, es obvio que el arquetipo *X* no puede ser confundido con la *editio princeps* si esta, como sospechamos, correspondía al *Estado I*.

70. De algún modo, la ausencia de esos Preliminares sería una variante más que añadir al elenco de errores e innovaciones detectados por Sharrer, Infantes o Baños en el texto, y que llevaban a postular la necesaria existencia de una edición anterior sin esas deturpaciones. Una edición de la que, esta vez sí, emanarían esas versiones posteriores.

de Juan de Burgos aparece así como un derivado aislado de las primeras versiones de la *Leyenda de los santos*, sin influjo alguno en la trayectoria posterior del texto. Y, como vamos a comprobar, ni siquiera cabe la posibilidad de que la edición toledana de 1511, de la que no se conserva ejemplar, descienda de ese incunable burgalés.

### El Estado IV, la impresión de 1511 y el origen del *Flos Sanctorum portugués*

Sabemos que esa edición toledana de 1511 respondía al modelo compositivo que hemos denominado *Estado IV*<sup>71</sup> (FIG. 7), y que el punto de partida de este nuevo paradigma hubo de ser un testimonio del *Estado III* (toda vez que dispone de Preliminares). En su *Estado IV*, la *Leyenda de los santos* creció hacia su final: de un lado, el apartado de Extravagantes hubo de completarse con cinco nuevos capítulos, que se sumaban a los treinta reseñados; además, a ese apartado sucedía ahora una extensa serie de Milagros de Nuestra Señora.

La génesis de esta última sección es ciertamente curiosa. En los estados compositivos previos,<sup>72</sup> la *Leyenda de los santos* incluía como último capítulo de la Sección Principal un relato sobre Santa Beatriz, con la intervención milagrosa de María. Y es ese mismo relato el que, en el *Estado IV*, se desplazará hacia el final de la obra para convertirse en el primer capítulo del nuevo apartado de Milagros de Nuestra Señora. El detalle no es trivial, pues permite saber algo más sobre la fuente castellana de la versión portuguesa del texto (el *Flos Sanctorum* de Lisboa, 1513).<sup>73</sup> El relato sobre Santa Beatriz, en efecto, figura todavía en este impreso lisboeta al final de la Sección Principal, como en los estados más tempranos de la obra. Con ello, podemos afirmar que su fuente no pudo corresponder al evolucionado *Estado IV*, ni, por lo tanto, ha de identificarse con *Tol1511\** (a pesar de la verosímil intuición de Infantes). El santoral lusitano se confeccionó desde la lectura de una *Leyenda de los santos* con un patrón compositivo más primitivo: probablemente, aquella hipotética edición sevillana de la que hablábamos más arriba, realizada en torno a 1492-1496, de la que, en última instancia, procedería también el diseño de sus grabados.<sup>74</sup>

71. Los contenidos de la edición pueden reconstruirse con bastante fiabilidad a partir de los datos ofrecidos por el *Regestrum* colombino, reproducidos en su día por Norton. Por supuesto, parece ocioso señalar que no podemos saber si la edición toledana fue la única en adoptar el nuevo esquema estructural.

72. Así podemos advertirlo en la primera versión conservada: *Bur1497-1500*. Sea como fuere, sabemos que también los testimonios del *Estado III*, hoy perdidos, respondían a ese esquema, según se advertirá algo más adelante.

73. A propósito del aspecto de esa fuente castellana, nada podemos decir desde la mera observación de los último folios del impreso lisboeta, toda vez que este abandona la fidelidad a su modelo español hacia la mitad de la sección de Extravagantes.

74. Según Infantes (2005: 302) la impresión de Lisboa estaría «posiblemente basada» en la edición de 1511, de la que copiaría «la factura de los grabaditos y en la que se añadieron algunos santos lusitanos». Pero no parece que fuera así. El texto portugués hubo de gestarse a partir de un testimonio castellano del *Estado III* (tampoco de un texto correspondiente al *Estado I* o al *II*, ya que *Port-Lis1513* incorpora los preliminares sobre la Pasión). Nótese, además, que la presencia del relato sobre Santa Beatriz como colofón de la sección principal en el impreso lisboeta es justamente la que demuestra que esa ubicación del capítulo era común a los *Estados II* y *III* (es decir, era la original en la *Leyenda de los santos* y no constituía una excepcionalidad más del impreso de Juan de Burgos). Todavía podrían precisarse un poco más las deudas de esa versión lusitana, detectando su hipotética dependencia de un subarquetipo común con *Bur1497-1500* o, de modo más probable, con *Sev1521*. Es asunto que merecería un análisis detallado. Por lo demás, Almeida (2007) ha demostrado que tampoco los preliminares sobre la Pasión impresos por Fadrique de Basilea (*Prel-Bur1493*) han influido en el impreso lisboeta.

## Los orígenes del *Estado V*

Por lo que respecta a la trayectoria exclusivamente castellana de la *Leyenda de los santos*, el *Estado IV* (no forzosamente la edición de Toledo, de 1511) constituye un nexo indudable entre los paradigmas antiguos de la obra y el siguiente modelo estructural: el *Estado V*.<sup>75</sup> En este último estado, la *Leyenda de los santos* sumará a las cuatro secciones preexistentes un nuevo apartado (los Relatos añadidos), conformado por cinco capítulos, dedicados a Santa Ana, San José, San Juan de Ortega, el Triunfo de la Cruz y la Visitación de Nuestra Señora.<sup>76</sup> Así lo refleja el único testimonio conservado correspondiente a tal modelo: la edición sevillana de 1520-1521. Se trata de una ampliación tan leve como definitiva, pues esos relatos ya no abandonarán la *Leyenda de los santos*, aunque varíe en los estados posteriores su posición en el conjunto.

El *Estado V* constituye también un eslabón ineludible en esa cadena que conduce de los estados iniciales de la obra a los postreros. Y es esa posición central la que, curiosamente, arroja alguna luz sobre su propia génesis. Cabría preguntarse, por ejemplo, si la edición conservada de Sevilla, 1520-21, fue la primera en incluir el apartado de Relatos añadidos, inaugurando el nuevo estado. Ciertamente, eso podrían sugerir tanto la portada del volumen («Leyenda de los santos [...] agora de nuevo emprendida [...] y aun de las siguientes leyendas aumentada: conviene a saber, la Vida de Sant Joseph, la de Sant Juan de Ortega...») cuanto el propio *incipit* del apartado: «Comiençan ciertas vidas de santos añadidas que hasta aquí no estaban en el *Flos Sanctorum*». Sin embargo, la consideración de las portadas de algunas ediciones posteriores (*Zar1551\** y *Tol1554*) invita ya a mantener un prudente escepticismo. Y es que también en ellas se presenta, aparentemente, una *Leyenda de los santos* «agora de nuevo corregida [...] y aun de las siguientes leyendas aumentada: conviene a saber, la Vida de Sant Joseph, la de Sant Joan de Ortega...». Ese escepticismo se confirma con unas cuantas calas ecdóticas: no fue, en efecto, en *Sev1520-21* donde se incorporaron por vez primera los Relatos Añadidos. Ya Baños observó en el capítulo dedicado a San Vítores algunas lecciones individuales en esa edición que la descartaban como fuente de dos impresiones más tardías (*Alc1567* y *Sev1568*) y a idénticas conclusiones podemos llegar desde el análisis de otros capítulos y de una edición adicional: tampoco *Tol1554* deriva de *Sev1520-21*.<sup>77</sup> La conclusión es sencilla: por fuerza, hubo al menos una impresión anterior a la de *Sev1520-21* que no presentaba esos errores disyuntivos y que, a cambio, disponía ya de

75. Es posible que la edición toledana fuera la única en ostentar ese *Estado IV*. Si no fue así, hemos de contemplar al menos dos posibilidades: o ese texto de Toledo constituye un eslabón en la cadena que conduce del *Estado III* al *Estado V*, o es tan solo un derivado de uno de esos hipotéticos eslabones.

76. Por lo demás, tampoco las cuatro secciones «recibidas» figuran intactas en *Sev1520-21*. Así, falta en la sección de Preliminares la oración en latín presente en *Prel-Bur1493* (y verosíblemente en las ediciones anteriores). No sabemos en qué momento desapareció esa pieza latina, que no volverá a reaparecer en ningún testimonio conservado.

77. Los errores de *Sev1520-21* con respecto a la tradición posterior son evidentes. Véanse los detectados por Baños Vallejo (2004-2005: 401-402; Baños asigna la fecha de 1520 a la edición, pero se trata lógicamente de la versión que nos ocupa). Añadamos, por nuestra parte, unos cuantos procedentes de la Pasión de Cristo incluida entre los materiales prologales. Allí abundan las lecciones individuales («amolos también *su fin*», «vos enseñará un *comedor*», «Respondió *Sant Pedro*») frente al resto de los testimonios, ya sean anteriores (*Prel-Bur1493* y *Lis1513*) o posteriores (*Tol1554*): «amolos también *en su fin*», «vos enseñará un *gran comedor*», «Respondió *Pedro*» (en el texto portugués: «amou os tambem *em sua fim*», «vos emsinara huñ muyto boom *lugar*», «Respõdeo *Pedro*»).

los Relatos añadidos. De esa impresión perdida, quizá identificable con *Sev1520\**, y representada en nuestro *stemma* como  $\alpha$  (FIG. 9), proceden todas las ediciones posteriores conocidas: la de 1520-21 y, por una vía divergente, las de la segunda mitad del siglo.

### La *Leyenda de los Santos* en la segunda mitad del siglo

No sabemos si la *Leyenda de los santos* gozó de alguna impresión entre 1521 y 1550. Pero conocemos hasta seis posteriores a esa última fecha: *Zar1551\**, *Tol1554*, *Alc1567*, *Sev1568* y *Sev1579*. La relación exacta entre ellas es asunto que habrá que dejar para otra ocasión. Pero acaso no esté de más recordar unos cuantos datos insinuados en páginas anteriores y ofrecer algunas claves mínimas para un futuro análisis. Fernando Baños demostró la existencia de un ramillete de errores conjuntivos entre *Alc1567* y *Sev1568*, advirtiendo al paso la presencia en la primera de esas ediciones de algunas innovaciones («variantes lingüísticas que parecen modernizaciones»), que la descartaban como fuente de la segunda. Parece obvio que ambas impresiones derivan de un subarquetipo común, que aquí conoceremos como  $\beta^{78}$  (FIG. 8). Por nuestra parte, podemos añadir que los citados errores conjuntivos figuran ya en *Tol1554*, como lo hacen otras muchas lecciones comunes a lo largo de la obra. Lógicamente, tan solo un análisis exhaustivo confirmará si las tres ediciones proceden de un mismo subarquetipo o si *Tol1554* es la fuente de las otras dos. Una posibilidad en absoluto descabellada, como tampoco lo es que esa impresión toledana derive de la de *Zar1551\** hoy perdida, a tenor del paralelismo de sus portadas.

Si la relación exacta entre las ediciones de *Tol1554*, *Alc1567*, *Alc1567\** y *Sev1568* se mueve todavía por el terreno de las incógnitas, la especial filiación entre esas tres entregas (y su distanciamiento de las versiones primitivas de la *Leyenda de los santos*) quedan plenamente confirmados a la luz de sus correspondientes estados compositivos. *Tol1554* y *Alc1567* se adscriben a nuestro *Estado VI*. Ese nuevo estado no implicó la incorporación de más secciones a la obra, aunque sí fue testigo, como los estados anteriores, de algunas adiciones y supresiones de capítulos concretos. En cualquier caso, su aportación esencial consistió en una profunda e inteligente reordenación de los materiales recibidos, cuya expresión más evidente (aunque no la única) fue el traslado de los cinco capítulos del último apéndice (los Relatos añadidos) a la Sección Principal, donde fueron situados de acuerdo con la posición de cada uno de ellos en el calendario litúrgico.<sup>79</sup>

De modo inequívoco, ese es el punto de partida del *Estado VII*, representado por *Sev1568*. El nuevo paradigma asumió todas las modificaciones del estado anterior, sumando algún nuevo capítulo y omitiendo un número superior de ellos (aunque ninguno

78. Baños Vallejo (2004-2005: 402-403). Baños, en efecto, detectó en *Alc1567* algunas «variantes lingüísticas que parecen modernizaciones», sin presencia en *Sev1568*, planteando incluso la posibilidad de que «la relación entre ellas sea la inversa a la que sugieren las fechas que manejamos». Sin embargo, tampoco esto último parece posible. Dejando a un lado la problemática cuestión de las fechas, lo cierto es que *Sev1568* también tiene errores sin correspondencia en *Alc1567* (por lo que no podría ser su fuente). Todo invita a postular una solución más sencilla: la dependencia de ambas de un antecedente común.

79. La reordenación del conjunto no quedó, en efecto, allí. También la Vida de San Jerónimo, hasta ese momento entre los Extravagantes, se incorporó a la Sección Principal, en el lugar correspondiente a su fecha. Y, en contrapartida, los últimos capítulos de la Sección Principal, ciertamente heterogéneos, pasaron a encabezar el apartado de los Extravagantes. Por lo que respecta a las adiciones y supresiones, catorce vidas de la Sección Principal fueron eliminadas, al tiempo que tres más se añadían al apartado de Extravagantes (Roque, Fe, Francisco de Paula). A todo ello deben sumarse algunas modificaciones en la sección de Preliminares. En *Tol1554*, por ejemplo, se han añadido unas líneas al Anteproyecto, desapareciendo a cambio el Prólogo.

de los recién incorporados en el *Estado VI*).<sup>80</sup> Claro que la supresión más sorprendente fue la que afectó a una sección completa de la obra: en *Sev1568* no figuran ya los Milagros de Nuestra Señora (FIG. 7). No conocemos las razones de tal omisión. Pero acaso no haya un signo más evidente de la vitalidad del texto en esas fechas tardías. Un texto que todavía conocería una impresión más: la emprendida también en Sevilla por Alonso de la Barrera en 1579 (*Sev1579*).

## 7. Epílogo: las dos familias del santoral castellano

Entre su enigmático periplo inicial y esa postrera entrega sevillana de 1579, la *Leyenda de los santos* gozó de una trayectoria ciertamente fecunda en la imprenta (FIG. 10). Una trayectoria que, de modo simbólico, podría considerarse iniciada ya algunos años antes, con aquel *Flos Sanctorum con sus etimologías* convertido en anticipo y en fuente de nuestra obra, o incluso a finales del siglo XIV, con los primeros testimonios manuscritos de aquella *Compilación B* a la que remitían, de un modo u otro, los dos santorales impresos. Pero el éxito de esas tres obras, la prolongada vigencia de aquel linaje de textos en los escritorios y en las prensas, tan solo puede valorarse desde el recuerdo de su coexistencia (y de su competencia, por tanto) con los sucesivos representantes de la otra gran familia de nuestro santoral: los manuscritos cuatrocentistas de la *Compilación A* y las sucesivas ediciones del *Flos Sanctorum renacentista* (1516-1580).

El paralelismo entre esas dos familias hagiográficas es, como decíamos al inicio de estas páginas, asombroso. De él son testigo su compartida deuda con la *Legenda aurea* de Iacopo da Varazze, la similar voluntad de integración de algunos relatos locales o su común vocación cristológica, resuelta en la adición de diversos materiales sobre la Vida o la Pasión de Cristo. Todo ello por no volver sobre la cronología de dos itinerarios ciertamente afines hasta en sus detalles más menudos, con la única salvedad, quizá, de la mayor antigüedad de los materiales de la *Compilación B*, ya reseñada. La conciencia de esa proximidad, de ese enorme paralelismo, ha de presidir cualquier acercamiento a los textos. Y, sin embargo, esa conciencia ha de hacerse compatible con otra sensación antagónica, pero igualmente inequívoca: ambas familias hubieron de ocupar un espacio un tanto diverso en aquel complejo escenario de la hagiografía española de la Baja Edad Media y del Renacimiento.

Digámoslo ya. La *Leyenda de los santos* se nos ofrece como un texto mucho menos ambicioso que el coetáneo *Flos Sanctorum renacentista*. Y esa distancia entre ambos textos viene de lejos. Con toda seguridad, ha de rastrearse ya en sus correspondientes antecedentes manuscritos. La mayor antigüedad de la *Compilación B* se traducía, de hecho, en un arcaísmo de sus materiales que, en mayor o menor medida, acarrearán todavía las ediciones quinientistas de la *Leyenda de los santos*. Y no es solo eso. Sucede ante todo que, en el otro costado, la *Compilación A* transparenta un esfuerzo de acumulación de contenidos y un afán por la correcta disposición de los mismos sin parangón en la *Compilación B*. Ya desde sus estados más tempranos, el compilador de aquella exigente *Compilación A* (el jerónimo Gonzalo de Ocaña) sintió la necesidad de

80. *Sev1568* añade tres capítulos: Hermegildo, en la Sección Principal, y, ya entre los Extravagantes, la Concepción de Nuestra Señora y los Mártires Cartujos. Los capítulos suprimidos en ambas secciones son un total de siete. Por otra parte, tampoco la sección de Preliminares se mantuvo intacta: desaparecieron el Anteproyecto y el Prólogo, al tiempo que se desplazaba hasta el inicio de la sección la que era originalmente su pieza final (la Carta de Lentulo).

«completar» los capítulos cristológicos procedentes de Varazze con una antología de la *Vita Christi* de Francesc Eiximenis. Como bien sabemos, a una necesidad en parte afín obedece la inserción de aquellos preliminares sobre la Pasión de Cristo al frente de las ediciones de la *Leyenda de los santos*. Pero esta última adición queda apenas en nada si se compara con la llevada a cabo, poco después, en el *Flos Sanctorum renacentista*: ya desde su primera edición de 1516, ese santoral sustituyó los materiales de Eiximenis procedentes de la *Compilación A* por los capítulos correspondientes de la mucho más actual *Vita Christi Cartujano*, traducida por Ambrosio Montesino.<sup>81</sup>

En este mismo sentido, no puede ser casual que cada una de las ediciones revisadas del *Flos Sanctorum renacentista* aparezca orgullosamente firmada por su corrector correspondiente, y que uno de los primeros de ellos (el también jerónimo Pedro de la Vega) se aplicara a dicha tarea en dos ocasiones, añadiendo al texto sendas epístolas para anunciar el proceso de actualización y amplificación del texto «recibido». Poco importa que, con el avance del siglo, esa labor de revisión se atenuara un tanto, limitándose a una leve lima estilística y a la adición o supresión puntual de algún capítulo: la retahíla de los nombres de los encargados de esa tarea correctora (Vega, Lilio, Millán y Mora, Sánchez, Leguizamo, Pacheco), engordada a lo largo de seis décadas, se incorporó a los paratextos de las sucesivas entregas del *Flos Sanctorum renacentista*. El lector sabía, a la luz de esos nombres, que tenía en sus manos la última versión de un conjunto sometido a un incansable proceso de reescritura desde sus mismos orígenes.

Nada de ello asoma por la *Leyenda de los santos*. Las revisiones del texto son tan drásticas como elocuentemente anónimas, si exceptuamos las alusiones al Dr. Carrasco y al Dr. Majuelo como revisores de las dos entregas complutenses de 1567. Por varios motivos, el *Flos Sanctorum renacentista* había conseguido situarse, a lo largo de toda la centuria, a una prudente distancia de una *Leyenda de los santos* muchas veces derivada hacia el ámbito de una hagiografía de corte más popular o legendario. Una hagiografía de la que formaban parte las jugosas vidas de San Vítores, San Amaro o San Alejo (también difundidas en la época en forma de pliegos de cordel), como lo hacía, de manera todavía más nítida, un relato de doble incesto «camuflado» en ese santoral bajo el engañoso título de «Los Cuatro Coronados». El relato apócrifo (que narraba el encuentro carnal de un joven caballero con su madre, su posterior matrimonio con la hija nacida de aquel pecado y el arrepentimiento, penitencia y muerte en santidad de toda la familia) recreaba una vieja leyenda, testimoniada parcialmente en el siglo XIV por el *Dit du beuf* de Jean de Saint-Quentin y difundida en los siglos XVI y XVII por toda una saga de novelas (debidas a Masuccio, Brevio, Bandello, Margarita de Navarra y Pérez de Montalbán) y por un romance de ciego, elaborado por Cristóbal Bravo a partir, precisamente, de esa extravagante versión propuesta por la *Leyenda de los santos*.<sup>82</sup>

81. Abordo todo ello con mayor detalle en Aragüés Aldaz (2005).

82. Fue el Padre Cabasés quien me señaló la presencia en la *Leyenda de los santos* de ese curioso relato, que usurpaba el título y el lugar ocupado en cualquier santoral al uso por la verdadera historia de los «Cuatro Coronados» (cuatro escultores martirizados en tiempos de Diocleciano). Para los avatares de la inclusión de ese relato apócrifo, puede verse Aragüés Aldaz (2011), donde no se recoge todavía la indudable filiación del mismo con la historia recreada por Jean de Saint-Quentin en el XIV. Curiosamente, el *Flos Sanctorum renacentista* impreso por Juan Cromberger, en Sevilla, en 1540, acoge la ilustración correspondiente a este relato apócrifo, a pesar de transmitir el texto canónico de los cuatro mártires. Al propósito de San Vítores, San Amaro y San Alejo, véanse los estudios citados *supra*, en la nota 12.

Pero, más allá de los contenidos, la sola materialidad de los textos ofrecía numerosos motivos de reflexión acerca de esa distancia entre las dos familias de nuestro santoral. A este respecto, quizá no resulte casual que los dos *flores sanctorum* manuscritos más esmerados desde un punto de vista ornamental correspondan a la ambiciosa *Compilación A*. Ambos, en efecto, presentan divisas que testimonian su patrocinio por parte de la alta nobleza o incluso de la realeza, en el caso del santoral encargado por Isabel la Católica a los jerónimos de Guadalupe.<sup>83</sup> En este mismo sentido, también resulta significativo que el amplísimo recorrido de esa *Compilación A* por el año litúrgico hiciera necesaria su distribución en series de al menos tres manuscritos, frente a unos códices de la *Compilación B* capaces de asumir individualmente la totalidad de un itinerario por el ciclo litúrgico mucho más apresurado, en lo que respecta al número de sus capítulos y a la propia extensión de los mismos. La diferencia entre el volumen de ambas obras (que es también una distancia conceptual entre dos formas de entender la traducción de su principal fuente latina, mucho más fiel y satisfactoria en el caso de la *Compilación A*) evidencia un destino diverso para ambos textos. Es posible que la ambiciosa *Compilación A* fuera concebida originalmente para su lectura colectiva en el ámbito conventual: en nada desdicen esa impresión, al menos, el estilo cadencioso y retórico de su prosa, y la presencia allí de algunas fórmulas orales. A cambio, la brevedad de los códices de la *Compilación B*, el tono mucho más accesible de sus contenidos y su propia modestia formal podrían sugerir su empleo como repertorio de historias piadosas al servicio de los predicadores (o de los novicios en el aprendizaje de ese oficio), o incluso como lectura de uso personal (de cámara o «de retrete») en las casas laicas.<sup>84</sup>

Esa distancia entre las dos compilaciones manuscritas hubo de trasladarse a sus derivados impresos, acentuándose incluso. La edición sevillana de 1569 del *Flos Sanctorum renacentista*, por ejemplo, ocupa casi el doble de páginas que la *Leyenda de los santos* impresa en esa misma ciudad en 1568. Y lo hace, además, en un formato superior. La «corporeidad» del *Flos Sanctorum*, en efecto, constituía un signo, a los ojos de los lectores contemporáneos, de su rigor y de su ambición hagiográfica, manifestando desde el exterior aquella misma superioridad que transparentaban muchos de sus contenidos con respecto a los de la más modesta *Leyenda de los santos*. Pero es ocioso decirlo: en esa aparente desventaja, conceptual y material, había de hallar esta última obra su propio espacio en las prensas y en las bibliotecas. Frente a un *Flos Sanctorum renacentista* convertido en el Quinientos en lectura «paralitúrgica» y asiduamente utilizado en los refectorios monacales, la *Leyenda de los santos* aspiraba seguramente a ofrecerse como mera lección devota, destinada a la satisfacción de un público algo menos exigente, en

83. Se trata del códice escurialense h-II-18. El ms. de la BNE 12689, por su parte, fue elaborado para Pedro Fernández de Velasco, primer conde de Haro, según sugiere la representación de sus divisas en el primer folio. Y también parece ese el destino del tercer y último manuscrito que presenta indicios indudables de un patrocinio nobiliario (el ms. BNE 12688, correspondiente a la misma *Compilación A*). Por supuesto, ese patrocinio no puede descartarse para algún otro *flos sanctorum*. De hecho, todos los representantes manuscritos del género (con excepción del ms. BNE 780) acabaron tarde o temprano en manos de la nobleza, aunque por motivos muchas veces vinculados al coleccionismo. Al respecto, Baños Vallejo (2009; 2010; 2012: 66-69).

84. Al respecto, Beresford (2010c; 2011: 57-58; 2013: 296-313), quien ha ahondado en ese diverso espíritu que parece presidir la creación de ambas compilaciones. En todo caso, Beresford se muestra especialmente cauteloso en el posible empleo de los manuscritos por parte de los novicios, toda vez que faltan en los mismos anotaciones marginales y otros signos que lo confirmen. Para la concepción de la *Compilación B* como lectura individual en el ámbito seglar, añádase también la reflexión de Beceiro Pita, recogida por Hernández Ámez (2008: 214) y Baños Vallejo (2012: 70).

muchos casos seglar, y seguramente mucho más amplio. Un público del que formaban parte, por igual, el bachiller Fernando de Rojas y aquel Íñigo de Loyola convaleciente en la casa familiar de Azpeitia.<sup>85</sup>

En esa coyuntura, el trasvase de materiales entre una obra y otra puede resultar sorprendente, sobre todo si se advierte el sentido más frecuente de esa contaminación textual: son, en efecto, varios los capítulos de la humilde *Leyenda de los santos* los que se vierten, palabra por palabra, en el ambicioso *Flos Sanctorum renacentista*. Con todo, resulta quizá más significativo el caso de un par de intercambios verificados en el sentido inverso, porque en esta ocasión no son capítulos aislados, sino algunos materiales preliminares los que se trasladan de modo inquietante del *Flos Sanctorum* a la *Leyenda de los santos*. En concreto, son los prólogos debidos a dos de los correctores del *Flos Sanctorum renacentista* (el citado Pedro de la Vega y el franciscano Francisco Lilio) los que figuran también al frente de sendas ediciones de la *Leyenda de los santos* (Tol1554 y Alc1567), ediciones en las que, evidentemente, ambos correctores no tenían responsabilidad alguna. En su contexto original, esos preliminares eran una marca de prestigio, casi una seña de identidad de un *Flos Sanctorum renacentista* sometido a un constante ejercicio de puesta al día. De modo latente, contribuían a subrayar la distancia entre ese texto y una coetánea *Leyenda de los santos* algo menos exigente a ese respecto. La paradójica presencia de ambas piezas en esta última obra tiene todo el aire de una usurpación, de un pequeño fraude. Acaso no haya un signo más claro de la conciencia de los impresores de la *Leyenda de los santos* de estar dando a la luz un legendario «menor». Porque, seguramente, esos impresores no aspiraban a engañar al lector al propósito de la verdadera obra que este tenía en sus manos. Acaso intentaban tan solo minimizar su distancia con respecto al riguroso *Flos Sanctorum renacentista*, diluyendo la individualidad de ambos textos en una suerte de identidad común: la del «flos sanctorum» entendido como género.

En esa disolución de su «individualidad», de su originalidad (es decir: en el reconocimiento de su calidad de mero eslabón de un género histórico en constante transformación) estaba dictado el propio fin de la *Leyenda de los santos*. Algo más que el azar, en efecto, quiso que la historia editorial de nuestro texto y la del *Flos Sanctorum renacentista* concluyeran de modo casi simultáneo, en torno a 1580. En esas fechas tardías, ambos santorales se movían entre dos impulsos casi contradictorios: el deseo de perpetuar aquellos contenidos que habían garantizado su fortuna editorial durante más de un siglo, y la conciencia del evidente anacronismo de unos conjuntos, quizá por lo mismo, ya irremediabilmente envejecidos. Es cierto que ese envejecimiento había afectado a las dos obras de un modo un tanto diverso, y se hacía mucho más ostensible en el caso de la *Leyenda de los santos*. Pero después de 1578 todo ello importaba muy poco. La aparición en esa fecha de un nuevo «flos sanctorum» (el moderno y harto más riguroso texto de Alonso de Villegas, basado en las recentísimas *Vitae Sanctorum* latinas de Lipomano y Surio) hizo ya inútiles aquellos viejos debates, diluyendo toda la tensión existente entre una *Leyenda de los santos* y un *Flos Sanctorum renacentista* igualmente inactuales.<sup>86</sup>

85. Para el caso de San Ignacio de Loyola, véase más arriba la nota 8. Para Fernando de Rojas y otros lectores del género, Baños Vallejo (2012: 69-72). Para la concepción del *Flos Sanctorum renacentista* como lectura de refectorio, Aragüés Aldaz (2010).

86. En la distancia entre la *Leyenda de los santos* y el *Flos Sanctorum renacentista*, y en el trasvase de los citados preliminares a la primera obra, he insistido en Aragüés Aldaz (2014). Para el itinerario postridentino del género, véase Aragüés Aldaz (2000).



La única edición del *Flos Sanctorum renacentista* que sobrevivió al exitoso compendio de Villegas es la de Sevilla, de 1580. Como ya sabemos, un año antes había visto la luz, en la misma ciudad, la última entrega de la *Leyenda de los santos*.

## Bibliografía

### Fuentes

#### *Bibliotecas*

AL	Azpeitia, Santuario de Loyola, Archivo Histórico
BCA	Madrid, Biblioteca de la Fundación Casa de Alba
BL	Londres, British Library
BMP	Santander, Biblioteca de don Marcelino Menéndez Pelayo
BNE	Madrid, Biblioteca Nacional
BNP	Lisboa, Biblioteca Nacional
BPL	Boston, The Boston Public Library
BSB	Munich, Bayerische Staats Bibliothek
Esc	San Lorenzo del Escorial, Biblioteca del Real Monasterio
LC	Washington, Library of Congress
LG	Madrid, Biblioteca de la Fundación «Lázaro Galdiano»
OBll	Oxford, Balliol College Library
PNK	Praga, Národní knihovna

#### *Compilación B*

A	BCA 31 (2)
E1	Esc K-II-12
E2	Esc h-I-14
E3	Esc M-II-6
L	LG 15001
S1	BMP 9
S2	BMP 8. Ed. BAÑOS y URÍA (2000)
M	BNE 5548 (copia del siglo XVIII)

*Flos Sanctorum con sus etimologías*

W           ¿Castilla? ¿1472-1475? (LC X-F-59). Ed. CORTÉS GUADARRAMA (2011).

*Leyenda de los santos, que vulgarmente flossanorum llaman*

- X*<sub>ant1490</sub> \*\*           ¿Burgos? ¿ant. 1490? (hipotética)
- Zar*<sub>1490</sub> \*           Zaragoza, Taller de los Hurus, 1490 (perdida)
- Zar*<sub>1492</sub> \*           Zaragoza, Pablo Hurus, 1492 (perdida)
- Bur*<sub>1493</sub> \*\*           Burgos, Fadrique de Basilea, 1493 (hipotética)
- Sevilla*<sub>1492-1496</sub> \*\*   ¿Sevilla? ¿1492-1496? (hipotética)
- Bur*<sub>1497-1500</sub>       Burgos, Juan de Burgos, ¿1497-1500? (BL IB 53312)
- Tol*<sub>1511</sub> \*           Toledo, ¿Juan Varela de Salamanca?, 1511 (perdida)
- Sev*<sub>1520</sub> \*           Sevilla, Juan Varela de Salamanca, ca. 1520 (perdida)
- Sev*<sub>1520-21</sub>       Sevilla, Juan Varela de Salamanca, ca. 1520-1521 (AL 30-20 19)
- Zar*<sub>1551</sub> \*           Zaragoza, Pedro Bernuz, 1551 (perdida)
- Tol*<sub>1554</sub>           Toledo, Juan Ferrer, 1554 (BSB 2 V.ss.c.71)
- Alc*<sub>1567</sub>           Revisión del Dr. Carrasco, Alcalá de Henares, Sebastián Martínez, 1567 (PNK 21 F 59)
- Alc*<sub>1567\*</sub>       Revisión del Dr. Majuelo, Alcalá de Henares, Andrés de Angulo, ¿1567?
- Sev*<sub>1568</sub>           Sevilla, Juan Gutiérrez, 1568 (BNE R-520)
- Sev*<sub>1579</sub>           Sevilla, Alonso de la Barrera, 1579 (OBll Spec. Coll. 0550 e 05)

*Preliminares sueltos de la Leyenda de los santos*

*Prel-Bur*<sub>1493</sub>       Burgos, Fadrique de Basilea, 1493 (BL IB 53235; BPL Q.403.88)

*Flos Sanctorum em lingoagem portugues*

*Port-Lis*<sub>1513</sub>       Lisboa, Herman de Campis y Roberto Rabelo, 1513 (BNP Res 147-A)

*Estudios y ediciones modernas*

- ABAD ASÍN, Carlota, y José ARAGÜES ALDAZ (en línea), «Bibliografía áurea y dieciochesca», en M. García Sempere y F. Baños Vallejo (dir.), *Hagiografía Hispánica [Web]*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2014. <http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=54692&portal=0>
- ALMEIDA, António-José de (2005), «Desencontros entre texto e imagen 'ilustrativa', no *Flos Sanctorum* de 1513», *Cultura* (Lisboa), 21, pp. 45-64.
- \_\_\_\_\_(2007), «A Oração no Horto do *Monotessaron* de Gerson e a sua ilustração. Edição castelhana de 1493 (¿) e edições portuguesas de 1513», *Via Spiritus*, 14, pp. 65-90.
- \_\_\_\_\_(2009), «Vidas e ilustrações das santas penitentes desnudas no deserto e em peregrinação, no *Flos Sanctorum* de 1513», *Via Spiritus*, 16, pp. 109-158.
- ARAGÜES ALDAZ, José (2000), «El santoral castellano en los siglos XVI y XVII. Un itinerario hagiográfico», *Analecta Bollandiana*, 118, pp. 329-386.
- \_\_\_\_\_(2004), «Tendencias y realizaciones en el campo de la Hagiografía en España (con algunos datos para el estudio de los legendarios hispánicos)», en A. Hevia Ballina (ed.), *Actas del XVIII Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España (Orense, del 9 al 13 de septiembre de 2002)*, Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, vol. I= *Memoria Ecclesiae*, 24, pp. 441-560.
- \_\_\_\_\_(2005), «Para el estudio del *Flos Sanctorum* renacentista (I). La conformación de un género», en M. Vitse (ed.), *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana, pp. 97-147.
- \_\_\_\_\_(2007), «El *Flos Sanctorum* con sus *ethimologías*: el incunable, la *Compilación B* y la *Leyenda de los santos*», en A. López Castro y M. L. Cuesta Torre (eds.), *Actas del XI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (León, 16 a 21 de septiembre de 2005)*, León, Universidad de León, vol. I, pp. 197-215.
- \_\_\_\_\_(2009), «Trayectoria editorial de la *Leyenda de los santos*: primeros apuntes», en M. Güell y M. F. Déodat-Kessedjian (eds.), *À tout seigneur, tout honneur. Mélanges offerts à Claude Chauchadis*, Toulouse, Méridiennes, pp. 81-98.
- \_\_\_\_\_(2010), «Comida y santidad en una lectura de refectorio: el *Flos Sanctorum*», en N. Labère (ed.), *Être à table au Moyen Âge*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 37-49.
- \_\_\_\_\_(2011), «Fortuna hispánica de un relato de doble incesto. Los falsos *Cuatro Coronados*», en L. González Fernández (ed.), *Hommage à André Gallego. La transmission de savoirs licites ou illicites dans le monde hispanique péninsulaire (XII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècles)*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail (Col. Méridiennes), pp. 181-203.
- \_\_\_\_\_(2012<sup>a</sup>), «Los *flores sanctorum* medievales y renacentistas: brevísimo panorama crítico», en N. Fernández Rodríguez y M. Fernández Ferreiro (eds.), *Literatura medieval y renacentista: líneas y pautas*, Salamanca, La Semyr, pp. 349-361.
- \_\_\_\_\_(2012<sup>b</sup>), «Vida (y milagros) de San Leonardo. Fortuna hispánica de un capítulo de la *Legenda aurea*», en Á. Ezama, M. Marina, A. Martín, R. Pellicer, J. Rubio y E. Serrano (eds.), *Aún aprendo. Estudios dedicados al Profesor Leonardo Romero Tobar*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 513-523.
- \_\_\_\_\_(2014), «La difusa autoría del *Flos Sanctorum*: silencios, presencias, imposturas», en M. Le Guellec (ed.), *El autor oculto en la literatura española. Siglos XIV a XVIII*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 21-40.

- \_\_\_\_\_(en preparación), «Para el estudio del *Flos Sanctorum renacentista* (II). La formación de la obra».
- BAÑOS VALLEJO, Fernando (1989), *La Hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce "Vidas" individuales castellanas*, Oviedo, Departamento de Filología Española.
- \_\_\_\_\_(1995), «La *Istoria de Sant Mamés*: un ejemplo de ficción (Ms. 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo)», en J. Paredes Núñez (ed.), *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 de septiembre-4 de octubre 1993)*, Granada, Universidad de Granada, vol. 1, pp. 301-310.
- \_\_\_\_\_(2002), «*Flos Sanctorum en castellano* (o *Leyenda de los santos*)», en C. Alvar y J. M. Lucía Megías (eds.), *Diccionario Filológico de Literatura Medieval Española. Textos y transmisión*, Madrid, Castalia, pp. 568-574.
- \_\_\_\_\_(2003), *Las Vidas de Santos en la Edad Media*, Madrid, Ediciones del Laberinto.
- \_\_\_\_\_(2004-2005), «San Vitores en otro incunable (II): edición de Juan de Burgos (1499)», en *Homenaje a Isabel Uría Maqua = Archivum*, 54-55, pp. 395-419.
- \_\_\_\_\_(2007), «El *Flos Santorum con sus etimologías*. Primer incunable del género», en A. López Castro y M. L. Cuesta Torre (eds.), *Actas del XI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (León, 16 a 21 de septiembre de 2005)*, León, Universidad de León, vol. I, pp. 287-297.
- \_\_\_\_\_(2009), «Para Isabel la Católica: la singularidad de un *Flos sanctorum* (Ms. h.II.18 de El Escorial)», en P. M. Cátedra, E. B. Carro Carbajal y J. Durán Barceló (eds.), *Los códices literarios de la Edad Media. Interpretación, historia, técnicas y catalogación*, Salamanca, Cilengua-Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2009, pp. 161-193.
- \_\_\_\_\_(2010), «Vidas de santos en manos de nobles: mecenas y coleccionistas», en Francisco Bautista y Jimena Gamba (eds.), *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la Temprana Modernidad*, San Millán de la Cogolla, Semyr-Cilengua, pp. 61-76.
- \_\_\_\_\_(2012), «La transformación del *Flos Sanctorum* castellano en la imprenta», en M. García Sempere y M. À. Llorca Tonda (eds.), *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*, Alicante, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, pp. 65-97.
- \_\_\_\_e Isabel URÍA MAQUA (2000), Eds., *La leyenda de los santos (Flos sanctorum del ms. 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo)*, Santander, Año Jubilar Lebaniego-Sociedad Menéndez Pelayo, 2000.
- \_\_\_\_y Vanesa HERNÁNDEZ ÁMEZ (2005), «La más breve *Vida* de Santiago. *Leyenda de los santos*, Juan de Burgos (1499)», en E. Fidalgo (ed.), *Formas narrativas breves en la Edad Media*, Santiago de Compostela, Universidade, pp. 93-122.
- BARBADILLO DE LA FUENTE, María Teresa (1985), *Vida de Santo Domingo de Guzmán. Edición y estudio*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- BAUTISTA, Francisco (2014), «Bernardo de Brihuega y la colección hagiográfica del ms. BNE 10252», *Zeitschrift für romanische Philologie*, 130, pp. 71-104.
- BERESFORD, Andrew M. (2007), *The Legends of the Holy Harlots: Thais and Pelagia in Medieval Spanish Literature*, Woodbridge, Tamesis.
- \_\_\_\_\_(2010<sup>a</sup>), *The Severed Breast. The Legends of Saints Agatha and Lucy in Medieval Castilian Literature*, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta.
- \_\_\_\_\_(2010<sup>b</sup>), «A Sermon for the Feast of Saint Julian the Martyr», *Revista de poética medieval*, 24, pp. 49-75.
- \_\_\_\_\_(2010<sup>c</sup>), «Rereading Jerome in Spain in the Middle Ages: the *Vida de Sant Paulo* and the Legend of St. Paul of Thebes», *Medieval Studies*, 72, pp. 1-37.

- \_\_\_\_\_(2011), «From Virgin Martyr to Holy Harlot: Female Saints in the Middle Ages», en X. de Ros y G. Coates (eds.), *A Companion to Spanish Women's Studies*, Woodbridge, Tamesis, pp. 77-93.
- \_\_\_\_\_(2013), «Reformulating Identity in Medieval Castilian Hagiography: Visions, Dreams and the Ascetic Imperative», *Medium Aevum*, 82, pp. 293-313.
- BIZZARRI, Hugo Óscar, y Carlos N. SAINZ DE LA MAZA (1994), «La 'Carta de Lentulo al senado de Roma': fortuna de un retrato de Cristo en la Baja Edad Media castellana», *Rilce*, 10, pp. 43-58.
- CABASÉS, Félix Juan, S.J. (2002<sup>a</sup>), *Una presentación de la «Leyenda de los santos (que vulgarmente Flos Sanctorum llaman)». Una presentación de la «Vita Cristi Cartuxano romançado por fray Ambrosio»*, Loyola, s.i.
- \_\_\_\_\_(2002<sup>b</sup>), Ed., *Leyenda de los santos que vulgarmente Flos Sanctorum llaman* (Sevilla, Juan Varela de Salamanca, 1520), ed. facs., Loyola, s.i.
- \_\_\_\_\_(2007), Ed., B. Iacopo da Varazze, O.P., *Leyenda de los santos (que vulgarmente Flos Sanctorum llaman)*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas-Institutum Historicum Societatis Iesu (MHSI, series nova, 3).
- CARVAJAL GONZÁLEZ, Helena, y Silvia GONZÁLEZ-SARASA HERNÁNDEZ (2012), «Los *Flos sanctorum*: la impronta de la tradición manuscrita en la evolución de un *producto editorial*», en N. Fernández Rodríguez y M. Fernández Ferreiro (eds.), *Literatura medieval y renacentista: líneas y pautas*, Salamanca, La Semyr, pp. 433-442.
- COLOMER AMAT, Emília (1999), «El *Flos Sanctorum* de Loyola y las distintas ediciones de la *Leyenda de los santos*. Contribución al catálogo de Juan Varela de Salamanca», *Analecta Sacra Tarraconensis*, 72, pp. 109-142.
- CORTÉS GUADARRAMA, Marcos (2010<sup>a</sup>), «Santo Toribio: una variante primitiva de la leyenda en el *Flos Sanctorum con sus etimologías*», en L. von der Walde Moheno, C. Company y A. González (eds.), *Expresiones de la cultura y el pensamiento medievales*, México, El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma Metropolitana= *Medievalia*, 37, pp. 431-448.
- \_\_\_\_\_(2010<sup>b</sup>), «De la Transfiguración de nuestro Señor en el *Flos Sanctorum con sus etimologías*», en Francisco Bautista y Jimena Gamba (eds.), *Estudios sobre la Edad Media, el Renacimiento y la Temprana Modernidad*, San Millán de la Cogolla, Semyr-Cilengua, pp. 117-128.
- \_\_\_\_\_(2010<sup>c</sup>), «'Para saber del Anticristo e de otras cosas': sobre un índice comentado en el *Flos Sanctorum con sus etimologías*», en J. M. Fradejas, D. Dietrick, D. Martín y M. J. Díez (eds.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Valladolid, 15-19 de septiembre de 2009). In Memoriam Alan Deyermond*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid-Universidad de Valladolid, vol. 1, pp. 583-598.
- \_\_\_\_\_(2011), *El "Flos Sanctorum con sus etimologías". Estudio y edición*, tesis doctoral dirigida por F. Baños Vallejo (Univ. de Oviedo), leída en 2010, en CDRom. Disponible en red, en M. García Sempere y F. Baños Vallejo (dir.), *Hagiografía Hispánica [Web]*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2014.  
<http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-flos-sanctorum-con-sus-etimologias-edicion-y-estudio/>
- DEYERMOND, Alan D. (1990), «Lost Hagiography in Medieval Spanish. A Tentative Catalogue», en J. E. Connolly, A. D. Deyermond y B. Dutton (eds.), *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, pp. 139-148.

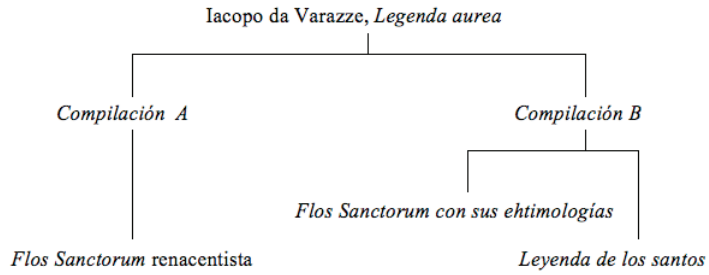
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Natalia (2007), «El *Flos Sanctorum con sus ethimologías*. Más allá de la *Legenda aurea*: San Julián y Santa Basilisa», en A. López Castro y M. L. Cuesta Torre (eds.), *Actas del XI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (León, 16 a 21 de septiembre de 2005)*, León, Universidad de León, vol. II, pp. 543-550.
- \_\_\_\_\_(2014), «La reescritura hagiográfica de motivos folclóricos: sobre el trasfondo edípico de la leyenda de San Julián el Hospitalario en las versiones castellanas», en C. Esteve et alii (eds.), *El texto infinito: Tradición y reescritura en la Edad Media y el Renacimiento*, Salamanca, La Semyr-El Semyr, pp. 493-509.
- GARCÍA MATEO, R. (1989), «La ‘gran mutación’ de Iñigo a la luz del *Vita Christi Cartujano*», *Manresa*, 61, pp. 31-44.
- GATLAND, Emma (2010), «The Life of Brigit of Kildare in the Castilian *Leyenda de los santos*», *Forum for Modern Language Studies*, 46, pp. 71-83.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando (1999), «El desarrollo de la Hagiografía», en *Historia de la prosa medieval castellana. II: El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso*, Madrid, Cátedra, pp. 1916-2001.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, JAIME (2006), «Dos versiones castellanas de la *Leyenda de las once mil vírgenes* en los Mss. 77 de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander y 15001 de la Biblioteca Lázaro Galdiano», *Archivum*, 56, pp. 459-494.
- \_\_\_\_\_(2008-1009), «*La Vida de San Andrés Apóstol*. Una versión castellana inédita en el ms. 15001 de la Biblioteca Lázaro Galdiano», *Archivum*, 58-59, pp. 433-452.
- GUTIÉRREZ, Marco A. (2004), *Pasión, historia y vida de San Víctor[es]*. Estudio filológico, Cerezo del Río Tirón, Ayuntamiento.
- HERNÁNDEZ ÁMEZ, Vanesa (2004), «Censo bibliográfico de la hagiografía medieval castellana», en *Boletín Bibliográfico de la AHLM*, Cuaderno bibliográfico 26, pp. 369-439. Disponible en red, en F. Baños Vallejo, *Coordinación de la Edición de Hagiografía Castellana [Web]*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2014.  
<http://www.unioviedo.es/CEHC/pdf/Censo/Censo.pdf>
- \_\_\_\_\_(2007), «El *Flos Sanctorum con sus ethimologías*: relaciones con la tradición manuscrita medieval», en A. López Castro y M. L. Cuesta Torre (eds.), *Actas del XI Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (León, 16 a 21 de septiembre de 2005)*, León, Universidad de León, vol. II, pp. 673-684.
- \_\_\_\_\_(2008), *Descripción y filiación de los “Flores Sanctorum” medievales castellanos*, tesis doctoral dirigida por F. Baños Vallejo (Univ. de Oviedo), leída en 2006, en CDRom. Disponible en red, en M. García Sempere y F. Baños Vallejo (dir.), *Hagiografía Hispánica [Web]*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2014.  
<http://www.cervantesvirtual.com/obra/descripcion-y-filiacion-de-los-flores-sanctorum-medievales-castellanos/>
- HERRÁN, Laurentino María (1977), «San José en las Vidas de Cristo y de María del siglo XVI», en *Actas del II Simposio Internacional «San José en el Renacimiento (1450-1600)» (Toledo, 19-26 septiembre 1976)*= *Estudios Josefinos*, 61-62, pp. 447-475.
- \_\_\_\_\_(1981-1982), «Santa María en los *Flos Sanctorum*», *Scripta de María*, IV, pp. 211-260, y V, pp. 349-381.
- INFANTES, Víctor (2005), «Pormenores de la filología impresa. Hacia el texto editorial (I)», en P. Botta, A. Garribba y E. Vaccaro (eds.), *Filologia dei testi a stampa (Area Iberica)*, Módena, Mucchi Editore, pp. 282-308.
- LACARRA, María Jesús (1996), «‘Enxenplo de un obispo que bivía deleitosamente’. La leyenda de Udo de Magdeburgo en la tradición peninsular», *Diablotexto*, 3, pp. 173-186.

- LETURIA, Pedro (1928), «El 'Reino de Cristo' y los prólogos del *Flos Sanctorum* de Loyola», *Manresa*, 4, pp. 334-349.
- \_\_\_\_\_(1941), *El gentilhombre Iñigo López de Mendoza*, Barcelona, Labor, 1941.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1986), «Vagad o la identidad aragonesa en el siglo XV (Antropología social e Historia)», en Y-R. Fonquerne y A. Esteban (eds.), *Culturas Populares. Diferencias, divergencias, conflictos. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez (30 de noviembre, 1-2 de diciembre de 1983)*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, pp. 287-328.
- MAGGIONI, Giovanni Paolo (1998), Ed., Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, Florencia, Sismel.
- MARTÍN ABAD, Julián (2001), *Post-incunables ibéricos*, Madrid, Ollero y Ramos.
- MARTINS, Mário (1955), «Santos 'extravagantes', num *Flos Sanctorum* de 1513», *Brotéria*, 60, pp. 264-276.
- \_\_\_\_\_(1960), «O original em castelhano do *Flos Sanctorum* de 1513», *Brotéria*, 71, pp. 585-594.
- MATEO PALACIOS, ANA (2015), Ed., *Las vidas de los sanctos religiosos de Egipto traducidas por micer Gonzalo García de Santa María*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico».
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1966), *Crestomatía del español medieval*, II, Madrid, Universidad de Madrid.
- MULERTT, Werner (1926), «Die Patriklegende in Spanischen Flores Sanctorum», *Zeitschrift für romanische Philologie*, 46, pp. 342-355.
- PALLARÉS JIMÉNEZ, Miguel Ángel (2003), *La imprenta de los incunables de Zaragoza y el comercio internacional del libro a finales del siglo XV*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico».
- PÉREZ AVELLANEDA, Marino (2009), *San Vitores: iconografía y culto*, Vitoria, Asociación Cultural Cerasio.
- PHILIPPART, Guy (1997), *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, Brepols.
- ROMERO TOBAR, Leonardo (1978-1980), «La *Vida de San Ildefonso* del Beneficiado de Úbeda: dos versiones inéditas», *Revista de Filología Española*, 60, pp. 285-318.
- \_\_\_\_\_(1985), «La prosa narrativa religiosa», en *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol. IX, tomo I, fasc. 4, Heidelberg, pp. 44-53.
- SÁNCHEZ, Juan Manuel (1913-1914), *Bibliografía aragonesa del siglo XVI*, Madrid, Imprenta Clásica Española.
- SCARBOROUGH, Connie L. (1994), «Two Versions of *The Life of Saint Mary the Egyptian*: Lázaro Galdiano MS 419 and Menéndez Pelayo MS 8», *Anuario Medieval*, 6, pp. 174-184.
- SHARRER, Harvey L. (1990), «The Life of St. Eustace in *Ho flos sanctorum em lingoagem portugues* (Lisbon, 1513)», en J. E. Connolly, A. D. Deyermund y B. Dutton (eds.), *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, pp. 181-196.
- \_\_\_\_\_(1993), «Juan de Burgos: impresor y refundidor de libros caballerescos», en M. L. López Vidriero y P. M. Cátedra (eds.), *El libro antiguo español. Actas del primer Coloquio Internacional (Madrid, del 18 al 20 de diciembre de 1986)*, Salamanca, Universidad de Salamanca-Biblioteca Nacional de Madrid-Sociedad Española de Historia del Libro, pp. 361-369.

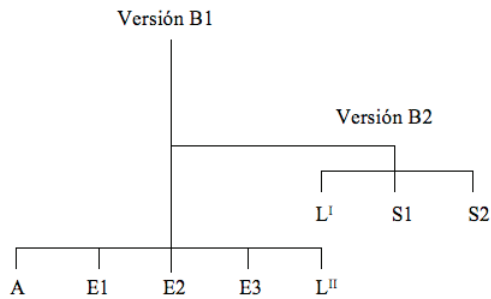
- SOBRAL, Cristina (2000), *Adições portuguesas no "Flos Sanctorum" de 1513. Estudo e edição crítica*, tese de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa.
- \_\_\_\_\_(2010<sup>a</sup>), «Eremitas orientais na *Leyenda de los Santos* (Burgos, 1500) e no *Flos Sanctorum* (Lisboa, 1513)», en J. Cañas Murillo, F. J. Grande Quejigo y J. Roso Díaz (eds.), *Medievalismo en Extremadura. Estudios sobre Literatura y Cultura Hispánicas de la Edad Media*, Cáceres, Universidad de Extremadura, pp. 589-610.
- \_\_\_\_\_(2010<sup>b</sup>), «Un manuscrito portugués da *Tradição B* dos legendários ibéricos», en J. M. Fradejas, D. Dietrick, D. Martín y M. J. Díez (eds.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Valladolid, 15-19 de septiembre de 2009). In Memoriam Alan Deyermond*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid-Universidad de Valladolid, vol. 2, pp. 1681-1696.
- TATE, Robert B (1970), «Gonzalo García de Santa María, bibliófilo, jurista, historiador», en *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*, Madrid, Gredos, 1970, p. 212-227.
- TOMÁS FERNÁNDEZ, Simeón (2004), «En el *Flos Sanctorum* de 1520 la primera Vida de San José en castellano», en A. Hevia Ballina (ed.), *Actas del XVIII Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España (Orense, del 9 al 13 de septiembre de 2002)*, Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, vol. I= *Memoria Ecclesiae*, 24, pp. 409-426.
- THOMPSON, Billy Bussell, y John K. WALSH (1977), *La Vida de Santa María Egipcíaca: A Fourteenth-Century Traduction of a Work by Paul the Deacon*, Exeter, Exeter University, 1977.
- \_\_\_\_\_(1986-1987), «Old Spanish Manuscripts of Prose Lives of the Saints and Their Affiliations. I: Compilation A (the *Gran flos sanctorum*)», *La Corónica*, 15, 1, pp. 17-28.
- URÍA MAQUA, Isabel (1995), «Relatos hagiográficos en prosa romance (Ms. 8 de la B.M.P.)», en J. Paredes Núñez (ed.), *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 de septiembre-1 de octubre 1993)*, Granada, Universidad de Granada, vol. IV, pp. 415-421.
- VEGA, Carlos Alberto (1987), *Hagiografía y literatura. La Vida de San Amaro*, Madrid, El Crotalón.
- \_\_\_\_\_(1991), *La «Vida de San Alejo». Versiones castellananas*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- \_\_\_\_\_(1995), «Erotismo y ascetismo: imagen y texto en un incunable hagiográfico», en L. López-Baralt y F. Márquez Villanueva (eds.), *Erotismo en las letras hispánicas: aspectos, modos y fronteras*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, pp. 479-499.
- \_\_\_\_\_(2008), *El transformismo religioso. La abnegación sexual de la mujer en la España medieval*, Madrid, Pliegos.
- \_\_\_\_\_(2012), «La hagiografía popular del siglo XV: Santos, santas y travesties», en M. García Sempere y M. À. Llorca Tonda (eds.), *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*, Alicante, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, pp. 123-142.
- WALSH, John K., y Billy Bussell THOMPSON (1987), *La leyenda medieval de Santo Toribio y su «arca sancta» (con una edición del texto en el Ms. 780 de la Biblioteca Nacional)*, Nueva York, Lorenzo Clemente («Pliegos Hispánicos», IV), 1987.



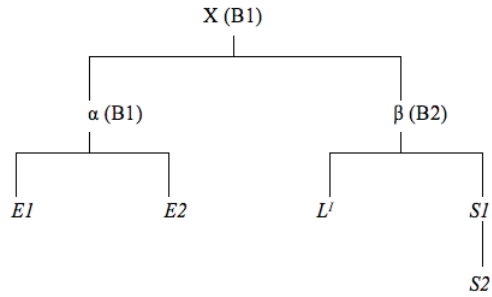
APÉNDICE



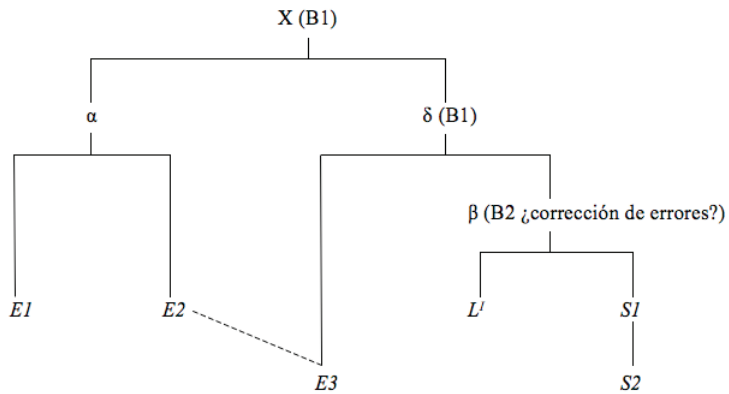
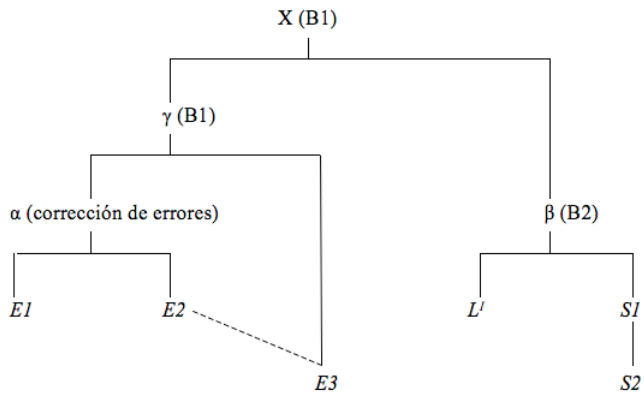
1. FLORES SANCTORUM MEDIEVALES Y RENACENTISTAS



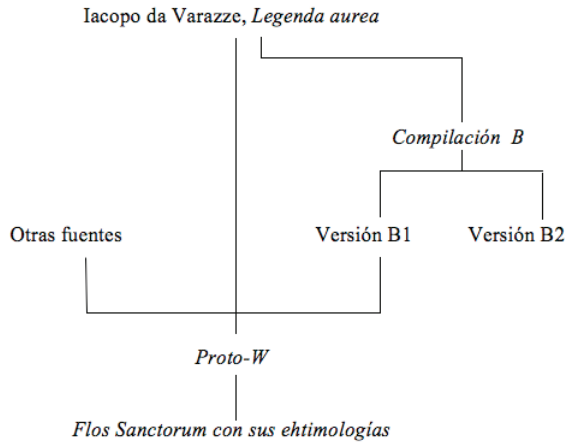
2. COMPILACIÓN B: VERSIONES B1 Y B2



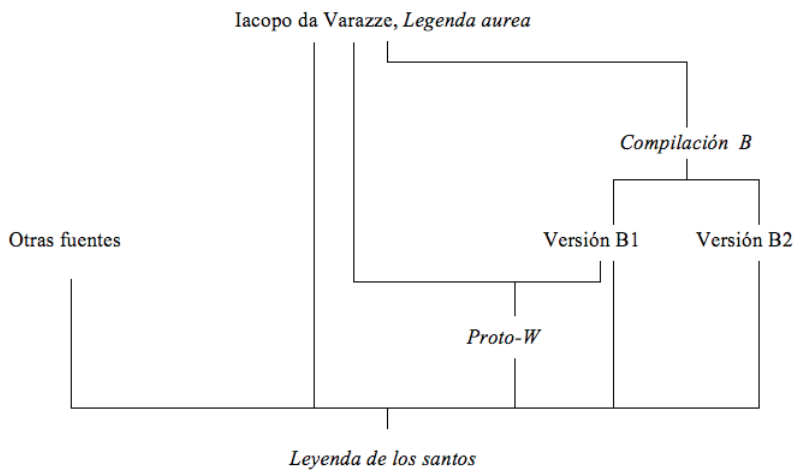
3. COMPILACIÓN B: FILIACIONES



4 (A y B). EL LUGAR DE E3: DOS HIPÓTESIS



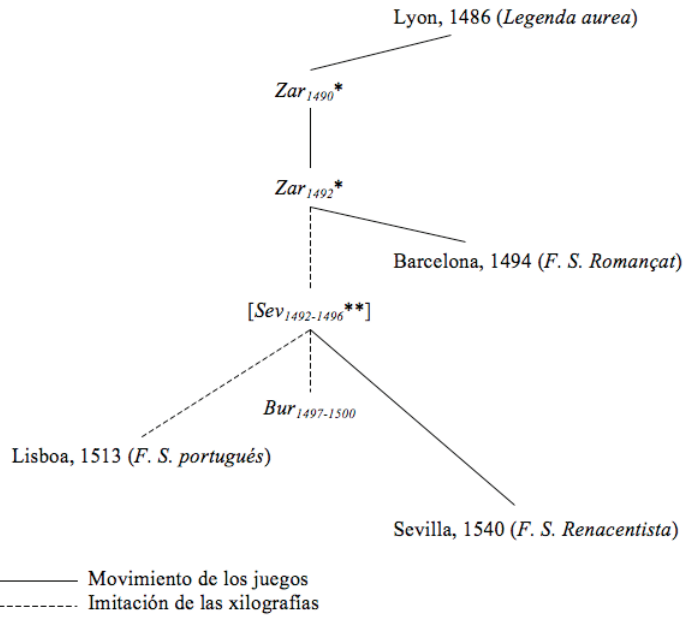
5. FUENTES DEL *FLOS SANCTORUM CON SUS ETHIMOLOGÍAS*



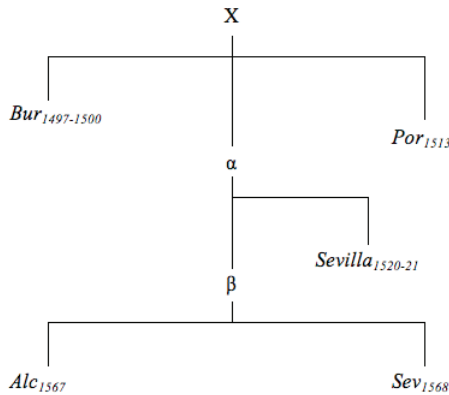
6. FUENTES DE LA SECCIÓN PRINCIPAL DE LA *LEYENDA DE LOS SANTOS*

<b>Estados</b>	<b>I</b>	<b>II</b>	<b>III</b>	<b>IV</b>	<b>V</b>	<b>VI</b>	<b>VII</b>
1. Prelimin.			1	1	1	1	1
2. Principal	2	2	2	2	2	2 (+5)	2 (+5)
3. Extravag.		3	3	3	3	3	3
4. Milagros				4	4	4	
5. Añadidos					5		
	$X_{\text{ant}1490}^{**?}$	$Zar_{1490}^{*?}$  $Bur_{1497-1500}$	$Zar_{1490}^{*?}$ $Zar_{1492}^{*?}$ $Sev_{1492-96}^{**?}$	$Tol_{1511}^*$	$Sev_{1520}^{*?}$ $Sev_{1520-21}$	$Zar_{1551}^{*?}$ $Tol_{1554}$ $Alc_{1567}$ $Alc_{1567^*}$	$Sev_{1568}$ $Sev_{1579}^?$

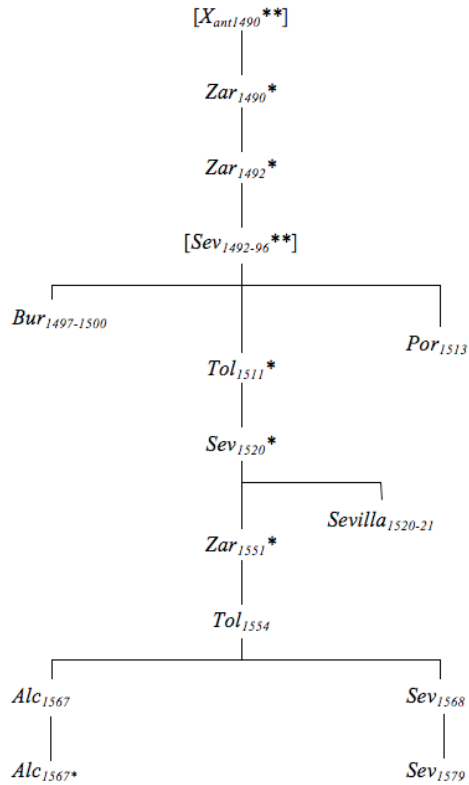
7. ESTADOS COMPOSITIVOS DE LA *LEYENDA DE LOS SANTOS*



8. LA LEYENDA DE LOS SANTOS: ITINERARIO DE LOS GRABADOS, A PARTIR DE BAÑOS (2012)



9. LA LEYENDA DE LOS SANTOS: EVIDENCIAS ECDÓTICAS



10. LA *LEYENDA DE LOS SANTOS*: HIPÓTESIS DE TRAYECTORIA EDITORIAL

ARAGÜÉS ALDAZ, José, «La *Leyenda de los Santos*: orígenes medievales e itinerario renacentista», *Memorabilia* 18 (2016), pp 132-187.

## RESUMEN

---

El artículo analiza la trayectoria de una de las dos grandes familias de nuestro *flos sanctorum* medieval y renacentista: la formada por la *Compilación B* manuscrita (una versión abreviada de la *Legenda aurea* de Iacopo da Varazze), el *Flos Sanctorum con sus ethimologías* (incunable de fecha y taller desconocidos) y la *Leyenda de los santos*, obra que gozó de varias ediciones desde finales del Cuatrocientos hasta 1579. Estas páginas exploran la relación entre esas tres obras y establecen la filiación específica de sus principales testimonios, deteniéndose en la evolución del texto desde aquellos primeros frutos manuscritos hasta las últimas versiones impresas.

PALABRAS CLAVE: Hagiografía, Ecdótica, Imprenta, Incunables, Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, *Compilación B*, *Flos Sanctorum con sus ethimologías*, *Leyenda de los santos*.

## ABSTRACT

---

This is an analysis of the trajectory of one of the two great families of our Medieval and Renaissance *flos sanctorum*. This family is formed of three works: the handwritten *Compilación B* (an abridged version of the *Legenda aurea* of Iacopo da Varazze), the *Flos Sanctorum con sus ethimologías* (an incunabulum of unknown date and printer) and the *Leyenda de los santos*, a work that thrived with several editions published since the end of the 15th century until 1579. This article explores the relationship between these three works and also analyses the specific affiliation of their principal manuscript copies and editions, concluding with how the texts have evolved from these first manuscript versions to their later printed forms.

KEYWORDS: Hagiography, Ecdotics, Printing, Incunabula, Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, *Compilación B*, *Flos Sanctorum con sus ethimologías*, *Leyenda de los santos*.

Enviado 25-04-2016

Aceptado 02-06-2016

