

Miscel·lània Litúrgica Catalana [Societat Catalana d'Estudis Litúrgics], núm. xxv (2017), p. 119-136
ISSN (ed. impresa): 0213-0742 / ISSN (ed. electrònica): 2013-4010
<http://revistes.iec.cat/index.php/MLC/index> / DOI: 10.2436/20.1002.01.28

APUD HISPANOS LEX TOLETANA OBLITERATA EST. SUPPRESSIONS, OBLITS I PERVIVÈNCIES AL VOLTANT DEL RITU HISPÀNIC

per JUAN PABLO RUBIO SADIA, OSB

RESUM

L'article ofereix una visió panoràmica i sintètica del canvi de litúrgia que tingué lloc en els diferents regnes de la península Ibèrica entre els segles IX i XII. Cronològicament s'estudia el canvi de ritu a la Narbonesa, a la Catalunya carolíngia, a Aragó, a Navarra i a Castella-Lleó. La problemàtica de la transició vers el ritu francoromà se centra en aquests tres aspectes: els factors polítics i eclesiàstics que portaren a fer el canvi, la progressiva supressió del ritu hispànic i les diferents maneres en què subsistí.

Paraules clau: ritu hispànic, supressió, pervivència, Narbona, Catalunya, Aragó, Navarra, Castella i Lleó.

APUD HISPANOS LEX TOLETANA OBLITERATA EST. SUPPRESSIONS AND SURVIVALS AROUND THE HISPANIC RITE.

ABSTRACT

The paper offers a panoramic and synthetic view of the liturgical change in the different kingdoms of the Iberian Peninsula between the 9th and the 12th centuries. It studies in chronological order the changing of the rite in the Narbonese, in the carolingian Catalonia, in Aragon, in Navarre and in Castile and Leon. The problematics of the transition unto the romano-frankish rite is focused in three aspects: the political and ecclesiastical factors that led to the change, the progressive suppression of the Hispanic rite, and the different ways in which it subsisted.

Keywords: Hispanic rite, suppression, survival, Narbonne, Catalonia, Aragon, Navarre, Castile and Leon.

INTRODUCCIÓ

El canvi de ritus en les esglésies hispanes és un tema susceptible de ser abordat des de vessants diverses: la història, la litúrgia, la teologia, la codicologia, la musicologia, etc. Hi convergeixen multitud de factors que el converteixen en un assumpte humà, cultural i eclesial d'enorme interès.¹ Coneixem, en efecte, les resistències i les tensions que generà en alguns sectors eclesials, la insòlita circulació de còdex que suposà la presència de clergues arribats del nord dels Pirineus, l'aferrament de les comunitats mossàrabs als seus usos tradicionals. Tot això enmig d'un profund procés de transformació de la societat i de l'Església peninsular, marcat per la reconquesta i la repoblació, la restauració i la reforma eclesiàstiques, l'obertura a la cristiandat occidental i la renovació de l'*ordo monasticus*.²

A les pàgines que segueixen, oferirem una visió panoràmica i sintètica d'aquest capítol de la nostra història, cenyint-nos fonamentalment a tres aspectes: els contextos de supressió del ritu hispànic, el seu oblit progressiu i els modes en què aconseguí subsistir. Començarem amb una exposició dels diferents escenaris en què el ritu fou abolit, tenint en compte els principals agents que hi intervingueren en cada un. La nostra presentació seguirà un criteri cronològic: Narbona i la Catalunya carolíngia, els regnes d'Aragó i Navarra i, finalment, el de Castella i Lleó, on alludirem a la problemàtica específica de Toledo. A continuació, abordarem els altres dos components de la transició ritual: l'aprenentatge del nou ritu unit a l'oblit de l'antic i, finalment, les formes de pervivència del ritu hispànic. Es tracta, en suma, d'una mirada selectiva sobre un moment transcendental de l'edat mitjana espanyola.

1. Cf. A. OLIVAR, «La liturgia española del siglo XI al XV», a *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, vol. 2: *Siglos IV-XVI*, Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, 1971, p. 70.
2. Cf. J. P. RUBIO SADIA, *La recepción del rito francorromano en Castilla (ss. XI-XII): Las tradiciones litúrgicas locales a través del Responsorial del 'Proprium de Tempore'*, Ciutat del Vaticà, Libreria Editrice Vaticana, 2011, coll. «Monumenta Studia Instrumenta Liturgica», núm. 61, p. 17-18.

LES SUPRESSIONS DEL RITU HISPÀNIC: ESCENARIS I AGENTS

La Narbonense i els bisbats de la Catalunya carolíngia (s. IX)

Parlem de «supressions» del ritu hispànic, en plural, perquè la realitat ibèrica posterior a la invasió àrab del 711 deixà fragmentats els territoris cristians i cada un tingué temps i circumstàncies pròpies. En el cas dels bisbats de la Gàlia narbonense o Septimània i de la Marca hispànica, també anomenada «Catalunya vella», és ben sabut que estigueren vinculats a la seu de Toledo i practicaren durant segles el ritu hispanovisigot. Després del cop duríssim de la incursió musulmana, els monarques carolingis aconseguiren alliberar la zona avui francesa entre els anys 751 i 768 i, en una segona fase, també les ciutats episcopals catalanes: Urgell i Girona (785), Ausona-Vic (798) i Barcelona (801).³

La restauració diocesana d'aquelles comarques fou immediata, segons A. Mundó, i comprengué el restabliment del ritu hispànic.⁴ Tanmateix, a principis del segle IX, comença a Narbona una transició apressada cap a la litúrgia francoromana. L'empresa fou dirigida per l'arquebisbe Nebridi (800 - ca. 822) i pel gran propagador de la regla benedictina Benet d'Aniana.⁵ Quelcom similar succeí també als comtats catalans, però a un ritme més lent. Això es deu a unes circumstàncies diverses respecte a Septimània: en primer lloc, l'alliberació del poder sarraí portava una diferència cronològica d'uns trenta anys; a més, a la Marca la població indígena hispanovisigoda era més densa i les tradicions visigòtiques estaven més arrelades.⁶

Per què aquesta imposició del ritu francoromà en aquelles esglésies? El motiu s'ha de buscar, per un costat, en la política religiosa dels monarques carolingis, que veien en els usos romans un símbol de la unitat cristiana

3. Cf. P. SÉNAC, *Los soberanos carolingios y al-Ándalus (siglos VIII-IX)*, Granada, Universidad de Granada, 2010, p. 53-62 i 75-89.

4. Cf. A. M. MUNDÓ, «Les changements liturgiques en Septimanie et en Catalogne pendant la période preromane», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, núm. 2 (1971), p. 33.

5. Cf. M. S. GROS, «La liturgie narbonnaise témoin d'un changement rapide des rites liturgiques», a *Liturgie de l'Église particulière et Liturgie de l'Église universelle*, Roma, Edizioni Liturgiche, 1976, coll. «Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae - Subsidia», núm. 7, p. 132-133.

6. Cf. A. M. MUNDÓ, «Les changements liturgiques en Septimanie...», p. 33.

i un factor de cohesió per als seus territoris.⁷ Els bisbats catalans, com a noves demarcacions del regne franc sota la jurisdicció eclesiàstica de Narbona després del 785, no tingueren més remei que acceptar el mandat regi. Per altra banda, s'ha de considerar també un assumpte de caràcter teològic que afavorirà i accelerarà la mutació: ens referim a la controvèrsia adopcionista, en la qual es va veure implicat no només un bisbe d'aquestes terres frontereres, Fèlix d'Urgell, sinó fins i tot la pròpia litúrgia. En efecte, el ritu hispànic es va veure involucrat en l'esmentada controvèrsia perquè l'arquebisbe Elipand de Toledo utilitzà de forma abusiva alguns dels seus formularis en la defensa de les seves tesis cristològiques. Els textos, identificats per J. F. Rivera,⁸ eren ortodoxos, però el seu vocabulari arcaic podia ser malinterpretat.⁹ La solemne condemna de l'adopcionisme en l'*Epistola episcoporum Franciae* emanada del Concili de Frankfurt de l'any 794 arribà, en bona mesura, a la litúrgia, que en endavant seria mirada amb sospites i desconfiança.¹⁰

Les conseqüències no es van fer esperar: si en allò litúrgic, els bisbes de la Narbonense es trobaven en l'error, amb uns llibres anatematitzats en un concili representatiu de l'Església occidental i en desacord amb els ritus de la resta del regne, resulta lògic que prenguessin ben aviat la decisió

7. Cf. M. ZIMMERMANN, *Écrire et lire en Catalogne (IX^e-XII^e siècle)*, 2, Madrid, Casa de Velázquez, 2003, coll. «Bibliothèque de la Casa de Velázquez», núm. 23, p. 630.
8. Cf. J. F. RIVERA RECIO, *El adopcionismo en España (siglo VIII)*. *Historia y doctrina*, Toledo, Seminario Conciliar de San Ildefonso, 1980, p. 143-146; J. F. RIVERA RECIO, «La controversia adopcionista del siglo VIII y la ortodoxia de la liturgia mozárabe», *Ephemerides Liturgicae*, vol. 47 (1932), p. 506-536. Més recentment ha abordat aquest tema G. del CERRO CALDERÓN, «Introducción», a G. DEL CERRO CALDERÓN i J. PALACIOS ROYÁN (ed.), *Obras de Elipando de Toledo. Texto, traducción y notas*, Toledo, Diputación Provincial de Toledo, 2002, p. 86-89.
9. Sobre aquest propòsit, el professor J. J. Ayán alludeix a «la presencia del término *homo adoptivus* aplicado a Cristo en algunas oraciones de la liturgia hispana, de algunas de las cuales se hace eco el mismo Elipando, aunque se trata de textos no exentos de ambigüedad que requieren una clarificación a la luz de la cristología o cristologías presentes en la liturgia hispana»; J. J. AYÁN CALVO, «La cristología de Elipando a la luz de la tradición patristica», *Revista Española de Teología*, vol. 65 (2005), p. 169.
10. Cf. A. WERMINGHOFF (ed.), *Concilia Aevi Karolini*, II, 1, Hannover; Leipzig, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1906, coll. «Monumenta Germaniae Historica», p. 145; J. ORLANDIS, «Toletanae illusionis superstitionis», *Scripta Theologica*, vol. 18 (1986), p. 213. Sobre la literatura referent a l'adopcionisme és de gran utilitat el treball de J. A. RUESTRA i A. RUESTRA, «Bibliografía sobre el adopcionismo español del siglo VIII: 1951-1990», *Scripta Theologica*, vol. 26 (1994), p. 1093-1152.

de realitzar un canvi.¹¹ Carlemany no estava disposat a tolerar escissions religioses en les noves fronteres del seu regne, pel qual envià com a substituït del bisbe Fèlix d'Urgell Leidrat de Lió, que imposà el ritu romà en aquesta diòcesi.¹² M. S. Gros ha vist aquí un pla de captació de l'Església hispana dissenyat molt probablement per l'emperador carolingi.¹³

Per altra banda, els bisbes catalans començaren a participar des de principis del segle IX en els sínodes i les assemblees del regne franc, el qual afavorí la seva romanització.¹⁴ Tot i que potser el seu principal suport en la renovació litúrgica estigué en les abadies benedictines, tals com Gellone, Aniano i Lagrasse, que contribuïren de manera decidida a la reforma.¹⁵ Al seu torn, les mencions de llibres litúrgics a les actes de dotació de les esglésies i en els inventaris de les biblioteques del període preromànic constitueixen una altra prova del canvi experimentat per les diòcesis catalanes.¹⁶ És cert que alguns centres, com el monestir de Ripoll, conservaren obres «toledanes», però no ja amb una finalitat cultural, sinó per servir de documents de treball o com a textos de referència.¹⁷ No hi ha dubte, en definitiva, que cap a l'any 875 s'havia suplantat l'antiga litúrgia en els bisbats de la Marca hispànica.

11. Cf. M. S. GROS, «La liturgie narbonnaise...», p. 132-133.
12. Cf. C. BARAUT, «La intervenció carolíngia antifeliciana al bisbat d'Urgell i les seves conseqüències religioses i culturals (segles VIII-IX)», a *Església i bisbat d'Urgell. Recull de treballs*, La Seu d'Urgell, Societat Cultural Urgel·litana, 2003, p. 59-101.
13. Cf. M. S. GROS, «La liturgie narbonnaise...», p. 131. En la mateixa línia Ayán parla de «instrumentalización del asunto Elipando por parte de Carlomagno para desactivar los restos de la vieja iglesia visigótica»; J. J. AYÁN CALVO, «A vueltas con Elipando. Con el ánimo de evitar confusiones. Respuesta al Dr. Vadillo», *Revista Española de Teología*, vol. 70 (2010), p. 502. L'opinió és compartida per A. BONNERY, «Le changement de liturgie au IX^e siècle en Septimanie et dans la Marche d'Espagne. Causes et conséquences», *Études Roussillonnaises*, vol. 9 (1989), p. 23.
14. Cf. A. M. MUNDÓ, «Les changements liturgiques en Septimanie...», p. 37-38.
15. Cf. A. M. MUNDÓ, «Les changements liturgiques en Septimanie...», p. 34-35.
16. Cf. L. SERDÀ, «Inicios de la liturgia romana en la Cataluña vieja», *Hispania Sacra*, vol. 8 (1955), p. 387-394; L. SERDÀ, «La introducció de la litúrgia romana a Catalunya», a *II Congrés Litúrgic de Montserrat*, vol. III: *Secció d'Història*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1967, p. 9-19; A. M. MUNDÓ, «Les changements liturgiques en Septimanie...», p. 39-41.
17. Cf. M. S. GROS, «Els manuscrits litúrgics de l'antiga biblioteca del monestir de Ripoll», a *Mil·lenari de la basílica de Santa Maria de Ripoll: 977-1977*, Ripoll, Impremta Maideu, 1977, p. 15-20. Un cas anàleg s'observa a la catedral d'Urgell; Cf. M. S. GROS, «La biblioteca de la catedral de la Seu d'Urgell als segles X-XII», *Acta Historia et Archeologica Mediaevalia*, vol. 26 (2005), p. 101-124.

Sanç Ramírez i l'Església d'Aragó (1071)

El salt de dos segles que hem de fer ara per situar-nos en terres d'Aragó posa de manifest que la romanització litúrgica de la península Ibèrica fou un procés discontinu i fragmentari.

Al regne aragonès la supressió del ritu hispànic es produeix a finals del segle XI, dins ja del context de reforma gregoriana i sota el regnat de Sanç Ramírez (ca. 1064 - 1094).¹⁸ La decisió presa per aquest monarca en favor de la litúrgia romana s'ha d'entendre com el resultat d'una política d'apropament i acatament a la Santa Seu, que garantia la independència de l'incipient regne pirinenc respecte a les potències veïnes: Navarra, Castella i el comtat d'Urgell.¹⁹ Després del viatge a Roma el 1068, on l'aragonès es declarà *miles Sancti Petri*, i l'estrenyiment de les relacions, es posà en marxa un decidit pla de renovació religiosa.

L'escenari elegit per iniciar la substitució litúrgica fou molt probablement Sant Joan de la Penya, que aleshores era ja el monestir més representatiu de l'Església d'Aragó.²⁰ El que reflecteix, al nostre parer, la notícia de la *Crònica* del cenobi pinatense, escrita entre 1369 i 1372, és que el pas fet a l'hora sexta del 22 de març de 1071 tingué caràcter d'*exemplum* per al conjunt de les esglésies i els monestirs del regne.²¹ Una vegada celebrat aquell acte exemplar i simbòlic, el torn correspongué a Sant

18. Una visió de conjunt d'aquest procés a J. P. RUBIO SADIA, «Narbona y la romanización litúrgica de las Iglesias de Aragón», *Miscel·lània Litúrgica Catalana*, núm. 19 (2011), p. 267-321; J. P. RUBIO SADIA, «La introducción del Canto Gregoriano en Aragón: etapas y vicisitudes de un proceso de asimilación (ss. IX-XII)», a *XV-XVI Jornadas de Canto Gregoriano*, Saragossa, Institución Fernando el Católico, 2012, p. 171-200.
19. Cf. A. I. LAPEÑA, *Sancho Ramírez: rey de Aragón (¿1064?-1094) y rey de Navarra (1076-1094)*, Gijón, Trea, 2004, p. 81.
20. Cf. C. LALIENA, «La memoria real en San Juan de la Peña: poder, carisma y legitimidad en Aragón en el siglo XI», *Aragón en la Edad Media*, vol. 19 (2006), p. 315-316. La preeminència es reflecteix igualment per la provisió de relíquies obtinguda, entre les quals destacava la de san Indaleci, la recepció de la qual se celebrà solemnement el 28 de març de 1084 en presència del rei Sanç Ramírez, de l'infant Pere i del cluniacenc Hebrethme; cf. A. DURAN GUDIOL, «El traslado de las reliquias de san Indalecio a San Juan de la Peña», *Argensola*, núm. 109 (1995), p. 13-23.
21. El text de la crònica ho narra així: «Et tunc intrauit lex romana in Sanctum Iohannem de la Penya, XI^o. kalendas aprilis, secunda septimana quadragesime, feria III, hora prima, et tertia fuit toletana, hora sexta fuit romana, anno Domini millessimo LXX^o. 1^o. Et deinde fuit seruata lex romana»; A. UBIETO ARTETA (ed.), *Crònica de San Juan de la Peña*, Valencia, [Gráficas Bautista], 1961, coll. «Textos Medievales», núm. 4, p. 56.

Victorià, el monestir més rellevant de la contigua comarca del Sobrarb, on el rei imposà el mateix any un abat estranger de nom Grimald.²² Així doncs, el procediment per portar a terme el canvi sorgí dels principals centres monàstics, que actuaren com a motors de la reforma litúrgica, irradiant-se gradualment per la vasta xarxa de cases filials i esglésies de la seva propietat.²³ L'any 1071 quedà gravat als annals com una fita històrica de l'*Ecclesia aragonensis*.

Les vicissituds de l'Església de Navarra (1076)

A diferència del regne aragonès, en el cas de Navarra no és factible documentar un esdeveniment similar al del monestir de la Penya, que assenyali el canvi oficial de litúrgia.²⁴ Això no significa, no obstant, la impossibilitat d'establir una datació bastant segura. Sens dubte, el fet determinant fou l'assassinat de Sanç Garcés IV a Peñalén el 1076. La historiografia ha tingut a aquest monarca per anticluniacenc i enemic de la substitució ritual.²⁵ P. Kehr, per exemple, notava en ell una certa reserva, si més no, respecte a la reforma eclesial i al ritu forà.²⁶ Amb la seva

22. Cf. A. I. LAPEÑA, *Sancho Ramírez. Rey de Aragón...*, p. 88.

23. Sobre la centralització monàstica que suposà l'absorció progressiva dels petits cenobis pels grans, especialment, Sant Joan de la Penya, Sant Victorià i Sant Andreu de Fanlo, vegeu J. L. CORRAL LAFUENTE, «El proceso de centralización de los monasterios aragoneses entre los siglos IX y XI», a *Homenaje a Don Antonio Durán Gudiol*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1995, p. 229-242, i A. I. LAPEÑA, «Iglesia y monacato en el reinado de Sancho Ramírez», a E. SARASA (coord.), *Sancho Ramírez, rey de Aragón, y su tiempo (1064-1094)*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1994, p. 137.

24. Recentment hem abordat aquest tema a J. P. RUBIO SADIA, «El proceso de introducción del rito romano en Navarra. Nuevas aportaciones desde las fuentes litúrgicas», *Ecclesia Orans*, vol. 30 (2013), p. 455-546.

25. Així ho consideren, entre d'altres, E. SÁINZ RIPA, *Sedes episcopales de la Rioja*, vol. I: *Siglos IV-XIII*, Logroño, Diócesis de Calahorra, 1994, p. 256, i A. UBIETO ARTETA, «La introducción del rito romano en Aragón y Navarra», *Hispania Sacra*, vol. 1 (1948), p. 318.

26. «Si no nos engañan las apariencias, mostró cierta reserva frente a los intentos de los legados pontificios de introducir en su reino el rito romano y de mezclarse en cuestiones internas de la Iglesia, pues es el único que en su relativamente largo reinado (1054-1076) no dejó señales de relaciones íntimas con Roma»; P. KEHR, «El Papado y los reinos de Navarra y Aragón hasta mediados del siglo XII», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, vol. 2 (1946), p. 114-115. Carl afirma, en aquesta línia, que no tenim cap evidència que Sanç IV estigués inclinat a introduir el ritu romà al seu regne;

desaparició, la corona pamplonesa patí una ruptura territorial que tindria conseqüències per a la litúrgia autòctona: el nucli històric de Navarra i la major part de Guipúscoa passaren a dependre del rei aragonès Sanç Ramírez; mentre que la Rioja, amb les terres situades al sud del riu Ega, al costat de Marañón, Àlaba i Biscaia, foren annexionades per Alfons VI de Castella.²⁷

Així doncs, el primer moment clau en la romanització navarresa és l'annexió aragonesa de 1076.²⁸ Sanç Ramírez, després de la seva entrada a Pamplona, començà una política de renovació eclesial caracteritzada pel suport de col·laboradors francs i per la consolidació dels grans cenobis mitjançant l'annexió sistemàtica d'altres petits i la donació d'esglésies.²⁹ Una altra data important és l'any 1083, en què fou anomenat per a la mitra pamplonesa Pedro de Rodez.³⁰ Aquest prelat d'origen francès serà el gran impulsor de la normalització del ritu romà en terres navarreses amb el suport del llegat pontifici Frotardo de Thomières i l'abat Raimón de Sant Salvador de Leire.

En resum, la combinació del factor regi, afavoridor de l'esperit reformista pontifici, amb la presència de clergues i monjos ultrapirinenecs en els càrrecs de govern diocesà, en les dècades finals del segle XI i primeres del segle XII, significà el triomf del partit que Buesa Conde denomina «europeista o romà» sobre l'«indigenista o hispanista» i consolidà la ruptura de la tradició litúrgica.³¹

Hem d'afegir una paraula sobre la narració inserida en el Còdex Emilianense de Concilis d'El Escorial³² sobre la revisió a Roma dels

cf. C. CARL, *A Bishopric Between Three Kingdoms: Calahorra, 1045-1190*, Leiden; Boston, Brill, 2011, p. 58.

27. Cf. J. J. LARREA, *La Navarre du IV^e au XI^e siècle. Peuplement et société*, Bruxelles, De Boeck, 1998, coll. «Bibliothèque du Moyen Âge», núm. 14, p. 358-360; R. SANTAMARÍA PÉREZ, «La muerte de un rey. Repercusiones territoriales del asesinato de Sancho IV Garcés (1076) en el área navarro-riojana», *Príncipe de Viana*, vol. 72 (2011), p. 249-262.

28. En aquest sentit, els estudis de Paul Kehr han exercit un clar influx en la historiografia posterior, apuntant l'any 1076 com a data que marca l'inici de la romanització litúrgica navarresa, cf. P. KEHR, «Cómo y cuándo se hizo Aragón feudatario de la Santa Sede», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, vol. 1 (1945), p. 300.

29. Cf. J. P. RUBIO SADIA, «El proceso de introducción del rito romano...», p. 469.

30. Cf. J. P. RUBIO SADIA, «El proceso de introducción del rito romano...», p. 471.

31. Cf. D. J. BUESA CONDE, «Sancho Ramírez», a R. CENTELLAS (coord.), *Los reyes de Aragón*, Saragossa, Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 1993, p. 29.

32. Reial Biblioteca, ms. d.I.1, f. 397v. El text, sota el títol *De officio Hispaniae Ecclesiae, Romae laudato & confirmato*, fou editat per J. SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima conciliorum*,

llibres litúrgics hispans. Al marge de la seva dubtosa historicitat,³³ el que ningú no posa en dubte és el protagonisme navarrès en la defensa del ritu peninsular.³⁴ De fet, dos dels tres components de la comissió que viatjà a Roma – segons el relat – eren bisbes que administraven territoris de Navarra fins a 1076; els quals, al seu torn, portaven quatre còdexs provinents de monestirs locals: Irache i Santa Gema (prop d'Estella) i Albelda (La Rioja). Goñi Gaztambide s'atreveix a conjecturar, en vista d'aquestes dades, si per ventura Navarra «constituía el blanco principal de los ataques pontificios o el centro más vigoroso de la resistencia».³⁵ No sembla possible resoldre els enigmes que amaga aquesta qüestió, però el cert és que l'èmfasi navarrès en un relat en defensa del ritu hispànic suggereix un rebuig frontal per part de la monarquia pamplonesa als intents papals de suplantar la litúrgia.³⁶

Alfons VI i el concili de Burgos (1080)

L'escenari castellanolleonès presenta una sèrie de trets nous que aconseguen la seva fita culminant en el concili de Burgos de 1080.³⁷

3, Roma, typis J. J. Komarek Bohemi, 1694, p. 174, i posteriorment per H. FLÓREZ, *España Sagrada. Theatro geographico-historico de la Iglesia de España*, 3, Madrid, [per M. F. Rodríguez], 1748, Apéndice III, § 2, p. XXX-XXXI.

33. Sobre aquest particular vegeu D. MANSILLA, «El reino de Castilla y el Papado en tiempos de Alfonso VI (1065-1109)», a *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*, vol. 1, Toledo, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1987, p. 36-43, i C. CARL, «Munio, obispo de Calahorra, 1066 a 1080, ¿defensor del rito mozárabe? Una revisión de las pruebas documentales», *Hispania Sacra*, vol. 60 (2008), p. 688-690. Les parts afegides al mencionat còdex han sigut identificades per M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Riojanos, 1991, p. 155, nota 65.

34. Així ho manifesta Moret en escriure: «Y no es para pasarse sin advertencia, que los libros mas correctos, que se hallaban en España del Oficio Eclesiastico, quales sin duda serian, los que se llevaban al teatro de Roma, para credito de España, fuessen todos de Monasterios del Rey D. Sancho de Pamplona»; J. de MORET, *Annales del Reyno de Navarra*, I, Pamplona, Imprenta de M. Gregorio de Zabàla, 1684, p. 799.

35. J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de los obispos de Pamplona*, I, Pamplona, EUNSA, 1979, p. 245.

36. Cf. J. P. RUBIO SADIA, «El proceso de introducción del rito romano...», p. 476.

37. Per aprofundir en el cas castellanolleonès ens remetem a J. P. RUBIO SADIA, «Introducción del rito romano y reforma de la Iglesia hispana en el siglo XI: de Sancho III el Mayor a Alfonso VI», a J. M. MAGAZ i N. ÁLVAREZ (ed.), *La Reforma gregoriana en España*, Madrid, Facultad de Teología San Dámaso, 2011, coll. «Presencia y Diálogo», núm. 31, p. 55-

Ens referim, per una banda, a la creixent influència del papat, cada vegada més implicat en els assumptes peninsulars; per una altra, a l'auge de Cluny, que pren posicions per primera vegada en terra hispànica, i ho fa de manera estratègica en el Camí de Santiago; finalment, a la política religiosa del monarca Alfons VI (1065-1109), que dona suport decididament a les innovacions culticodisciplinàries gregorianes, sempre que quedin deslligades de qualsevol pretensió de poder temporal per part de Roma.

És ben coneguda la campanya sistemàtica empresa per Gregori VII contra la litúrgia hispànica, campanya que Soto Rábanos qualifica de «auténtica cruzada», «casi brutal».³⁸ La raó principal de la seva actuació estrebava en la unitat de les esglésies cristianes sota control de la Seu Apostòlica. Els espanyols, per ser cristians fidels i fills legítims, havien de mantenir amb l'Església de Roma, origen i mare de totes les esglésies, una relació de dependència filial i rebre la litúrgia del mateix indret d'on havien rebut la fe. El que estava en joc, en el pensament del pontífex, era el concepte de *communio*, entès com la submissió plena de l'Església hispànica a la de Roma, única capaç de garantir l'ortodòxia. No obstant això, tampoc no descartava continguts heterodoxos en els formularis litúrgics hispànics, tot i que la seva preocupació per l'ortodòxia existia sobretot en el sentit que la *diversitas orandi* portés de manera inevitable a metes distintes, a una divergència en la fe.³⁹ En resum, assumir el ritu romà entrava de ple en l'objectiu reformista de tornada als temps antics, per «respirar en todo momento el mismo aire» que la Seu Apostòlica.⁴⁰

En relació amb el segon punt, el de la irrupció de Cluny, s'ha de precisar que ser cluniacenc abans del regnat d'Alfons VI no havia suposat cap tipus de vincle jurídic ultrapirinenc.⁴¹ En matèria política monàstica, les

75, i J. P. RUBIO SADIA, *Las órdenes religiosas y la introducción del rito romano en la Iglesia de Toledo. Una aportación desde las fuentes litúrgicas*, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 2004, p. 45-68.

38. Cf. J. M. SOTO RÁBANOS, «Introducción del rito romano en los reinos de España. Argumentos del Papa Gregorio VII», *Studi Gregoriani*, núm. 14 (1991), p. 161-174.

39. Cf. J. M. SOTO RÁBANOS, «Introducción del rito romano...», p. 165-166 i 168-169.

40. Cf. J. M. SOTO RÁBANOS, «La reforma gregoriana, un alma sola en Europa», a F. A. CHACÓN i M. J. SALAMANCA (coord.), *La Catedral, símbolo del renacer de Europa*, Cuenca, Alderabán, 2010, p. 197-198.

41. Cf. P. HENRIET, «La politique monastique de Ferdinand I^{er}», a *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII). X Congreso de Estudios Medievales (León, 26-29 septiembre 2005)*, León, Fundación Sánchez Albornoz, 2007, p. 118.

vertaderes novetats succeeixen ara. Al bisbat de Palència, en efecte, foren dos els cenobis transferits a l'abadia borgonyona: San Isidro de Dueñas (1073) i San Zoilo de Carrión (1076), els més rellevants sens dubte de la província hispànica juntament amb el de Nájera (1079).⁴² En vespres de l'assemblea conciliar de Burgos, els monestirs cluniacencs constituïren punts d'avantguarda del nou ritu. Aquests casos illustren la relació existent entre benedictinització del monacat i romanització litúrgica, donat que el primer procés promogué i accelerà el segon.⁴³

No és el nostre propòsit abordar aquí la problemàtica cronologia de la imposició del ritu romà en el regne castellanolleonès. Diguem almenys que, segons les dues fonts més antigues, la crònica de don Pelayo de Oviedo⁴⁴ i la del monjo anònim de Sahagún,⁴⁵ la primera notificació oficial per part del monarca es feu el 1076, i hi influí de manera decisiva l'abat Hug de Cluny;⁴⁶ quatre anys més tard, tingué lloc la sanció definitiva, en ocasió de l'assemblea conciliar celebrada a Burgos.

Finalment, cal preguntar-se: què pensava realment Alfons VI de la qüestió litúrgica? És molt probable que aquest assumpte només li interessés en tant que transcendís l'òrbita d'allò estrictament religiós i adquirís dimensions sociopolítiques. El rei estava disposat a cedir davant les pressions de Gregori VII en matèria cultural, sempre que el Papa donés suport al canvi amb tota la seva influència.⁴⁷ Tal vegada sigui aquest

42. Cf. C. M. REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca. 1270)*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2008, coll. «Fuentes y Estudios de Historia Leonesa», núm. 122, p. 477-479.

43. De fet, l'acceptació plena de la Regla benedictina implicava acceptar també la litúrgia romana, tal com afirma J. PÉREZ DE ÚRBEL, «La regla benedictina y la liturgia española», *Liturgia*, vol. 2 (1947), p. 387.

44. Cf. B. SÁNCHEZ ALONSO (ed.), *Crónica del obispo don Pelayo*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1924, p. 80.

45. Cf. J. PUYOL I ALONSO (ed.), «Las crónicas anónimas de Sahagún», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 76 (1920), p. 114.

46. Aquesta queda reflectida molt clarament a la carta del 10 de juliol de 1077, on es llegeix: «De Romano autem officio, quod tua iussione accepimus, sciatis nostram terram admodum desolata esse; unde uestram deprecor paternitatem quatinus faciatis ut dominus papa nobis suum mittat cardinalem, uidelicet domnum Giral dum, ut ea que sunt emendanda emendet, et que sunt corrigenda corrigat»; A. GAMBRA (ed.), *Alfonso VI: Cancillería, curia e imperio*, vol. II: *Colección diplomática*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1998, coll. «Fuentes y Estudios de Historia Leonesa», núm. 63, doc. 47, p. 123.

47. Cf. B. F. REILLY, *El reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI (1065-1109)*, Toledo,

marcat protagonisme del monarca, sense oblidar la mediació cluniacena, el que ha portat Rauwel a afirmar que «la romanización litúrgica de las diócesis de España fue un asunto regio, no episcopal». ⁴⁸ Entre les mesures més importants figura el nomenament de Bernat de Sédillac com a abat de Sahagún el 1080 i com a arquebisbe de Toledo sis anys més tard. Això implicava posar l'Església castellanolleonesa, en la seva fase postconciliar, sota la guia d'un cluniacenc francès, imbuït en els ideals de reforma. Bernat es convertí, de fet, en un dels principals consellers no només d'Alfons VI, sinó també de la seva filla Urraca I (1109-1126). ⁴⁹ La seva elecció s'ha d'interpretar com una opció estratègica, que permetia al rei moderar les aspiracions del poder papal, al mateix temps que posa de manifest que l'ideal de reforma constituï un dels pilars de la política eclesiàstica de l'«era alfonsina» juntament amb la restauració i la reconquesta. ⁵⁰ De la creixent operativitat i pes polític de don Bernard depengué, en gran mesura, la posada en pràctica de la sanció litúrgica del 1080, pel qual es rodejà de col·laboradors francs, que anà situant al capdavant dels bisbats del regne. ⁵¹

L'ASSIMILACIÓ DEL NOU RITU I L'OBLIT PROGRESSIU DE L'ANTIC

Una vegada delineats els diferents escenaris i identificats els agents que intervingueren en la cadena de supressions del nostre antic ritu, reflexionarem sobre el procés subsegüent, un procés que implica aprendre alhora que comporta per força anar oblidant. El títol d'aquest treball fa al·lusió precisament a aquesta realitat: *apud Hispanos lex Toletana oblitterata est*. La frase es troba a la *Historia Compostellana*, joia de la nostra

Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes San Eugenio, 1989, p. 131.

48. Cf. A. RAUWEL, «La liturgie comme vecteur de la Réforme grégorienne», a *La reforma gregoriana y su proyección en la Cristiandad Occidental. Siglos XI-XII*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2006, p. 106.
49. Cf. B. F. REILLY, *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca, 1109-1126*, Princeton, Princeton University Press, 1982, p. 227.
50. Cf. C. de AYALA MARTÍNEZ, *Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular, siglos VII-XII*, Madrid, Sílex, 2008, p. 296.
51. L'arquebisbe Jiménez de Rada ofereix una relació d'aquests selectes eclesiàstics a R. JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica* VI, 26, ed. J. Fernández, Turnhout, Brepols, 1987, coll. «Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis», núm. 72, p. 210.

historiografia llatina,⁵² estretament vinculada a la figura de l'arquebisbe Dídac Gelmírez (1110-1140). Amb un laconisme a l'estil dels crònics medievals, l'autor escriu: «Luego fue elevado a la misma cátedra Diego Peláez por el rey don Sancho. En este tiempo el rito toledano fue olvidado y fue recibido el rito romano».⁵³ Més enllà de les motivacions del cronista,⁵⁴ la notícia de la substitució d'un ritu per l'altre durant el pontificat de Dídac Peláez (1071 - ca. 1088), deixa entreveure que el pas del temps i els canvis generacionals suposaren l'oblit gradual de la litúrgia hispànica als regnes cristians. Tinguem en compte que la celebració de la litúrgia reposava en gran mesura sobre la tradició oral. Clergues i monjos, ministres i cantors, dedicaven anys a memoritzar una multitud de fórmules eucològiques i de peces musicals. La falta de repetició les anava fent caure en l'oblit. Es complia així la cèlebre sentència d'Isidor de Sevilla: «Nisi enim ab homine memoria teneantur soni, pereunt, quia scribi non possunt».⁵⁵ Cert que al segle XI els sons es podien escriure i que les melodies hispàniques estaven copiades en esplèndids antifonaris, com el conservat a Lleó,⁵⁶ però en un sistema de notació in *campo aperto* que n'exigia encara la memorització.⁵⁷ El fet de no arribar a ser abocades en la notació diastemàtica aquitana⁵⁸

52. Cf. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Españoles ante la historia*, 3a ed. Buenos Aires, Losada, 1977, p. 76.

53. *Historia Compostelana* I, 2, 12, ed. E. FALQUE REY, Madrid, Akal, 1994, coll. «Clásicos Latinos Medievales y Renacentistas», núm. 3, p. 77. El text llatí a *Historia Compostellana*, ed. E. FALQUE REY, Turnhout, Brepols, 1988, coll. «Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis», núm. 70, p. 15.

54. Cf. J. P. RUBIO SADIA, «El cambio de rito en Castilla: su iter historiográfico en los siglos XII y XIII», *Hispania Sacra*, vol. 58 (2006), p. 11-12.

55. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* III, 15, 1, ed. J. OROZ RETA i M.-A. MARCOS CASQUERO, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 432.

56. Lleó, Arxiu de la Catedral, ms. 8, s. X med. Recentment ha estat objecte de diversos estudis publicats a *El canto mozárabe y su entorno. Estudios sobre la música de la liturgia viejo hispánica*, Madrid, Sociedad Española de Musicología, 2013, p. 337-486.

57. Cf. J. VIRET, «La tradition orale dans le chant grégorien», *Cahiers de Musiques Traditionnelles*, vol. 1 (1988), p. 48.

58. S'anomena notació aquitana el sistema d'escriptura musical d'origen francès que es basa fonamentalment en la utilització de punts solts i el principal avantatge de la qual consisteix en permetre una lectura molt exacta de les melodies. L'estudi més complet ha estat realitzat per P. FERRETI, «Étude sur la notation aquitaine d'après le Graduel de Saint-Yrieix», a *Le Codex 903 de la B. N. de Paris (XI^e siècle): Graduel de St. Yrieix*, Tournay, Société de Saint-Jean l'Évangéliste - Desclée, 1922, coll. «Paléographie Musicale», núm. 13, p. 54-211. Vegeu també sobre això M. HUGLO, «La tradition musicale aquitaine. Répertoire et notation», a *Liturgie et musique (IX^e-XIV^e s.)*, Toulouse, Privat, 1982, coll.

feu que anessin perint en la memòria dels qui les havien après en pacient *recordatio*.⁵⁹

Aquesta notícia de la *Historia Compostellana* ha de ser completada amb aquesta altra que trobem pàgines endavant: «Fue [don Gelmírez] en los asuntos eclesiásticos y en los seculares hombre de ingenio muy perspicaz y, puesto que la Iglesia de Santiago era en aquellos tiempos ruda y sin disciplina, se dedicó a trasplantar allí las costumbres de las iglesias de Francia. Esto fue para él muy laborioso».⁶⁰ P.-R. Rocha veié en aquest passatge una referència implícita a la qüestió ritual.⁶¹ Probablement ens situa davant la implantació *de facto* del ritu romà en l'Església compostellana, és a dir, davant la seva lenta i laboriosa assimilació, tan ben reflectida per l'expressió *quod nimis laboriosum fuit ei*. Canviar de ritu va comportar un ingent esforç d'aprenentatge i de memorització que a nosaltres avui ens costa imaginar.⁶²

«Cahiers de Fanjeaux», núm. 17, p. 253-268, i C. RODRÍGUEZ SUSO, *La monodía litúrgica en el País Vasco. Fragmentos con notación musical de los siglos XII al XVIII*, 2, Bilbao, Bilbao Bizkaia Kutxa, 1993, p. 475-530.

59. Cf. L. TREITLER, «The "Unwritten" and "Written Transmissions" of Medieval Chant and the Start-up of Musical Notation», *The Journal of Musicology*, vol. 10, núm. 2 (1992), p. 131-191, i K. J. LEVY, «On Gregorian Orality», *Journal of the American Musicological Society*, vol. 43, núm. 2 (1990), p. 185-227. Una presentació sintètica del cant hispànic ha sigut realitzat per J. C. ASENSIO PALACIOS, «El canto en la antigua Iglesia de España», a *Actas del I Congreso Nacional de Cultura Mozárabe: historia, arte, literatura, liturgia y música (Córdoba, 27-30 abril 1995)*, Córdoba, Obra Social y Cultural Cajasur, 1996, p. 127-150. Sobre l'estructura i ús dels cants ens remetem a C. W. BROCKETT, *Antiphons, Responsories and other Chants of the Mozarabic Rite*, Brooklyn, Institute of Mediaeval Music, 1968, coll. «Musicological Studies», núm. 15, p. 127-157.
60. *Historia Compostelana*, II, 3, 1, ed. E. FALQUE REY, p. 300. El text en llatí a E. FALQUE REY, coll. «Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis», núm. 70, p. 222.
61. Cf. P.-R. ROCHA, «La liturgia de Compostela a fines del siglo XII», a *Actas: Simposio Internacional sobre «O Pórtico da Gloria e a arte do seu tempo» (Santiago de Compostela, 3-8 outubro 1988)*, La Coruña, [Xunta de Galicia], 1991, p. 399.
62. A aquest propòsit, el professor Díaz y Díaz ha assenyalat que «es evidente que se trató de un proceso lento y difícil, porque el nuevo rito imponía el olvido de los ritos anteriores, que hemos visto que reclamaba fueran aprendidos de memoria por los clérigos el Concilio de 1056»; M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «La diócesis de Iria-Compostela hasta 1100», a J. GARCÍA ORO (coord.), *Iglesias de Santiago de Compostela y Tuy-Vigo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, coll. «Historia de las Diócesis Españolas», núm. 14, p. 35. En efecte, el mencionat concili compostellà prescrivia que els candidats als ordes sagrats conegueren perfectament de memòria el salteri, els càntics i himnes, els ritus de baptisme i de difunts així com les principals misses (c. II, 2); cf. G. MARTÍNEZ DIEZ, «El Concilio compostelano del reinado de Fernando I», *Anuario de Estudios*

Les exigències que havia d'afrontar el clergat autòcton figuren en una disposició de les constitucions donades pel bisbe de Saragossa Pedro de Librana el 1128. Allí s'ordena que tots els dissabtes, el clergat de la ciutat en la seva totalitat acudeixi a la catedral per a escoltar i aprendre l'ofici que s'ha de celebrar durant la setmana: «In primis precepit, ut in omnibus sabbatis omnes clerici uniuersarum ecclesiarum tocius ciuitatis ad capitulum conueniant, ut ibi quid de ecclesiastico officio per totam ebdomadam agendum sit audiant et discant».⁶³ El text no diu *llegir* i *aprendre*, sinó «escoltar» o aprendre escoltant.

TRES CASOS DE PERVIVÈNCIA: L'ORDO MIXT CATALANONARBONÈS, ELS MOSSÀRABS I EL SANTORAL HISPANOVISIGOT

La implantació de la nova litúrgia no implicà fer *tabula rasa* amb tot allò anterior, ni suposà una desmemòria o discontinuïtat absoluta, ni tan sols allà on el ritu hispànic cessà de celebrar-se com a tal. Crec que podem distingir almenys tres formes de pervivència: 1) la dels elements hispànics a l'interior dels còdexs romanocatalans; 2) la del ritu celebrat per les comunitats mossàrabs toledanes; 3) la del santoral hispanovisigot.

La primera forma, que podem qualificar de «residual», es donà al nord-est peninsular, dins del primer escenari de supressió que hem considerat. Posats en la conjuntura d'un canvi urgent de ritu, els liturgistes de la Narbonense intentaren conservar tot allò necessari per al culte que no figurava en els llibres romans. Convé recordar que els vells *ordines* hispànics eren més rics i estaven millor organitzats que els llibres d'importació. Per tant, van inserir en els llocs corresponents les oracions i els cants més importants dels seus antics còdexs.⁶⁴ El resultat, com sabem, fou un *ordo* mixt realitzat probablement a la catedral de Narbona a inicis del segle IX, sota inspiració de l'arquebisbe Nebridi. Aquesta pervivència d'elements hispanovisigots, examinada per liturgistes i musicòlegs,⁶⁵ es

Medieuales, vol. 1 (1964), p. 128. També la Regla benedictina en els capítols 8,3, 9,10 i 12,4 preveia l'aprenentatge de memòria (*ex corde*) del salteri i de les lliçons de l'ofici diví; cf. *La Regla de San Benito*, 2a ed., G. M. COLOMBÁS i I. ARANGUREN (ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 330.

63. J. M. LACARRA (ed.), «Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Valle del Ebro», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, vol. 2 (1946), p. 518.

64. Cf. M. S. GROS, «La liturgie narbonnaise...», p. 153-154.

65. Cf. M. S. GROS, «El ordo romano-hispánico de Narbona para la consagración de

detecta sobretot en el ritu per a la dedicació d'esglésies, en els ordes sagrats, en la benedicció dels sants olis el Dijous Sant i en el baptisme. Serveixi d'exemple el Pontifical de Vic del segle XII,⁶⁶ un llibre fonamentalment romà, però que conserva nombrosos vestigis del *Liber ordinum*, com les fórmules de benedicció d'ardiaca, primicer, sagristà i arxipreste, les d'entrega de l'Epistolari al subdiaca, de l'Evangeliari al diaca i del *Liber manualis* al sacerdot. Tot això revela una compilació portada a terme en un centre de profunda tradició hispànica.⁶⁷

El segon cas de pervivència, el més conegut i transcendent, està lligat a les comunitats mossàrabs i representa l'única modalitat de subsistència del ritu en la seva integritat. Gràcies a aquesta minoria cristiana fou possible la transmissió viva de l'antiga litúrgia peninsular. Ara, l'escenari va ser la ciutat de Toledo, reconquerida el 1085 i restaurada com a seu metropolitana l'any següent. Al marge de la situació en què els mossàrabs toledans es trobaven en aquell moment, tot apunta a que, davant els canvis experimentats, s'aferraren al seu ritu com a ensenya d'identitat.⁶⁸ Enmig

iglesias», *Hispania Sacra*, vol. 19 (1966), p. 321-401; A. OLIVAR, «Les supervivències litúrgiques autòctones a Catalunya en els manuscrits dels segles XI-XII», a *II Congrés Litúrgic de Montserrat*, vol. III: *Secció d'Història*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1967, p. 21-89; A. OLIVAR, «Survivances wisigothiques dans la liturgie Catalano-languedocienne», a *Liturgie et musique (IX^e-XIV^e s.)*, Toulouse, Privat, 1982, coll. «Cahiers de Fanjeaux», núm. 17, p. 157-172; J. R. BARRIGA, *El sacramentari, ritual i pontifical de Roda*, Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana, 1975; C. RODRÍGUEZ SUSO, «L'évolution modale dans les antiennes de l'ordo wisigothique pour la consécration de l'autel», *Études Grégoriennes*, vol. 26 (1998), p. 173-204; C. RODRÍGUEZ SUSO, «Les chants pour la dédicace des églises dans les anciennes liturgies de la Septimanie: leur contexte liturgique et leur transmission musicale», a C.-J. DEMOLLIÈRE (dir.), *L'art du chantre carolingien. Découvrir l'esthétique première du chant grégorien*, Metz, Serpenoise, 2004, p. 91-101.

66. Vic, Biblioteca Episcopal, ms. 104. Es troba transcrit i comentat a M. S. GROS, «El Pontifical de Vic (Vic, Arx. Cap., ms. 104 [CV])», *Miscel·lània Litúrgica Catalana*, núm. 12 (2004), p. 101-238.

67. Cf. M. S. GROS, «La liturgie narbonnaise...», p. 146-147.

68. Díaz y Díaz sosté que «los códices litúrgicos de las parroquias mozárabes, nos ponen en contacto con una especie de resurgimiento de la vieja liturgia por obra de la comunidad toledana que descubrió en ello un síntoma de su personalidad social y religiosa»; M. C. DÍAZ Y DÍAZ, «Breves notas sobre los mozárabes de Toledo», a *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 20-26 mayo 1985)*, vol. III, Toledo, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1989, p. 24. Sobre la situació d'aquesta minoria al segle XII vegeu F. J. HERNÁNDEZ, «Los mozárabes del siglo XII en la ciudad y la Iglesia de Toledo», *Toletum*, 2a època, vol. 16 (1982-1983), p. 57-124.

de tot això, l'escassetat demogràfica motivà molt probablement que Alfons VI⁶⁹ tolerés tàcitament la seva litúrgia, que l'arquebisbe Bernat no tingué més remei que acceptar. A més, en el transcurs del segle XII, el nombre de mossàrabs no deixà de créixer, amb l'arribada de comunitats senceres que fugien de la intransigència religiosa dels almohades.⁷⁰ M. S. Gros sosté que aquest ingent flux de mossàrabs del sud peninsular, a mitjan aquesta centúria, explica l'augment fins a sis de les parròquies urbanes.⁷¹ La coexistència dels dos ritus generà tensions que coneixem a través d'una sèrie d'intervencions pontifícies, estudiades per R. González.⁷²

Voldríem referir-nos, finalment, a les vicissituds del santoral hispànic i a la seva modalitat particular de pervivència. Ja hem indicat que, amb els anys, la major part dels ritus i els cants anaren quedant en desús i caient en l'oblit, però no succeí així amb els noms dels sants: Iscle, Leocàdia, Eulàlia, Julià i Basilisa, Fructuós, Justa i Rufina, Hermenegild, Isidor, Ildelfons, Just i Pastor i un llarguíssim etcètera.⁷³ El seu profund arrelament popular fa difícil fer pensar que els decrets de supressió signifiquessin la total interrupció del seu culte litúrgic, fins i tot fora de l'àmbit toledà. A pesar de la carència de fonts, és possible conjecturar que, en la praxi, el clergat autòcton seguí celebrant les seves festes al mode tradicional, sobretot a les esglésies menors, fins que s'adaptaren al nou ritu.

Els còdex conservats, no obstant, ens revelen una realitat molt diferent, marcada per una primera fase de ruptura, en la qual prevalgué la fidelitat més absoluta als models estrangers.⁷⁴ Per això P. Henriët parla de «transfert

69. Cf. R. GONZÁLEZ, «The Persistence of the Mozarabic Liturgy in Toledo after A.D. 1080», a B. F. REILLY (ed.), *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter*, Nova York, Fordham University Press, 1985, p. 171-172; text en espanyol a *Anales Toledanos*, vol. 27 (1990), p. 9-33.

70. Cf. J.-P. MOLÉNAT, «Le passage des mozarabes d'al-Andalus vers l'Espagne chrétienne», a J. DUCOS i P. HENRIËT (dir.), *Passages. Déplacement des hommes, circulation des textes et identités dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Bordeaux (2-3 février 2007)*, Toulouse, Éditions Méridiennes, 2013, p. 75.

71. Cf. M. S. GROS, «Les sis parròquies mossàrabs de Toledo», *Revista Catalana de Teologia*, vol. 36, núm. 2 (2011), p. 523-534.

72. Cf. R. GONZÁLEZ, «The Persistence of the Mozarabic Liturgy...», p. 175-179.

73. Una presentació general del santoral hispanovisigot a C. GARCÍA RODRÍGUEZ, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1966, coll. «Monografías de Historia Eclesiástica», núm. 1, p. 105-355.

74. Si ens atenem als manuscrits i als fragments de Toledo, segons Huglo, sembla que els espanyols passaren de ple de la litúrgia mossàrab i la notació visigoda a la litúrgia romana i a la notació aquitana; cf. M. HUGLO, «La pénétration des manuscrits aquitains en Espagne», *Revista de Musicología*, vol. 8 (1985), p. 253.

brutal», és a dir, d'una transició ritual sense cap tipus d'assimilació de les devocions locals.⁷⁵ Els llibres romans que arribaren al solar ibèric a la primera hora provinents del Migdia francès deixaren fora del culte oficial – pensem que no de la praxi – aquella plèiade de sants espanyols, donat que el seu santoral era el típic de les regions d'Aquitània, tal com manifesten, per exemple, els antifonaris mss. 44.1 i 44.2 de la Biblioteca Capitular de Toledo.⁷⁶ Només progressivament s'anaren inserint i adaptant al ritu romà segons les regions. Primer, s'elaboraren annexos o suplementes que s'afegiren al propi dels sants, com evidencia un leccionari del monestir de Sahagún de finals del segle XII.⁷⁷ Aleshores, entre els segles XII i XIII, cada diòcesi reincorporà el santoral hispanovisigot conforme als paràmetres romans en el moment de codificar els seus llibres de culte. En quina mesura s'utilitzaren materials litúrgics anteriors?, quin fou el *modus operandi* per a compondre noves oracions, prefacis, himnes o responsoris? Heus aquí un d'aquests enigmes del nostre passat que mereix l'esforç d'investigacions pacients i generoses, com pacient i generós fou l'esforç d'aquelles generacions que transitaren d'un ritu a l'altre.

75. Cf. P. HENRIET, «Sanctoral clunisien et sanctoral hispanique au XII^e siècle, ou de l'ignorance réciproque au syncrétisme. À propos d'un lectionnaire de l'office originaire de Sahagún», a *Scribere sanctorum gesta. Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à G. Philippart*, Turnhout, Brepols, 2005, coll. «Hagiologia», núm. 3, p. 258.
76. Cf. L. COLLAMORE, «Toledo, Biblioteca Capitular, 44.1 - Its Origin and Date», a L. DOBSZAY (ed.), *International Musicology Society Study Group Cantus Planus. Papers Read at the 10th Meeting in Budapest & Visegrád (2000)*, Budapest, Liszt Ferenc Academy of Music, 2003, p. 184-187 i 198; R. T. OLEXY *et alii* (ed.), *An Aquitanian Antiphoner: Toledo, Biblioteca capitular, 44.2. A CANTUS Index*, Ottawa, The Institute of Mediaeval Music, 1992, coll. «Musicological Studies», núm. 55/1, p. VII-XIV.
77. Madrid, Real Academia de la Historia, cód. 9, f. CXLIII-CLXXVI; cf. E. RUIZ GARCÍA, *Catálogo de la sección de códices de la Real Academia de la Historia*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1997, p. 95-98.