

LA INTRODUCCIÓN DEL RITO ROMANO EN LA IGLESIA DE TOLEDO. El papel de las Órdenes religiosas a través de las fuentes litúrgicas

JUAN PABLO RUBIO SADIA, OSB

A mediados del siglo pasado Ireneo García Alonso reconocía con cierta desazón que “de la época posterior al cambio de rito y sobre los libros usados en cada una de las diócesis españolas no tenemos ningún trabajo fundamental”¹. Ciertamente, la liturgia que llegó a la Península Ibérica a partir de 1080² para sustituir al rito tradicional y su asimilación en cada Iglesia local ha sido un tema muy poco estudiado, sobre todo en el reino castellano-leonés. Ludwig Fisher tenía razón al cuestionarse quién iba a buscar liturgia romana en la patria misma del rito mozárabe³. Sin embargo, semejante laguna bibliográfica no está justificada. La importancia del rito hispano no debería hacernos ignorar la que ha sido nuestra *lex orandi* durante casi cinco siglos, ni tampoco dejar de lado sus fuentes, el proceso de su recepción o los agentes que en él actuaron. En efecto, la introducción y recepción del rito romano en los reinos de Alfonso VI y particularmente en Toledo constituye un asunto humano, cultural y eclesial de notable interés. Me refiero no sólo a las tensiones que generó a diferentes niveles, sino también a sus consecuencias en la intensificación de las relaciones intereclesiales con el Mediodía francés y con Roma, a la asimilación vital de una liturgia nueva, a la intensísima importación y producción de códices litúrgicos y a la fundación de centros monásticos y canónicos difusores del rito romano.

Todo ello me ha llevado a realizar un primer acercamiento al proceso de romanización litúrgica acontecido en la Iglesia de Toledo, desde los inicios de su restauración en 1086 hasta el paso de los siglos XII al XIII, momento en el

¹ I. García Alonso, «La administración de sacramentos en Toledo después del cambio de rito (s. XII-XIII)», *Salmanticensis* 5 (1958) 3.

² En estas páginas me voy a referir a esta liturgia indistintamente como “liturgia romana” o “rito romano” por ser una terminología convencional, aunque en realidad, como es sabido, se trata de una liturgia mixta “romano-franca” o “romano-galicana”, caracterizada por una gran diversidad de expresiones locales.

³ L. Fisher, «Sahagún und Toledo», en *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* III (1931) 286.

que ya podemos dar por consolidado el nuevo rito en el ámbito diocesano⁴. El trabajo al que me refiero lo he orientado desde una doble perspectiva que voy a tener en cuenta en estas páginas: en primer lugar, la consideración del influjo ejercido por las Órdenes religiosas en el cambio litúrgico en los territorios de Alfonso VI y, principalmente, en la diócesis de Toledo; en segundo lugar, el análisis de los manuscritos específicamente litúrgicos como fuentes de conocimiento de dicho influjo.

El hecho de haberme limitado a una sola diócesis responde, ante todo, a un principio de carácter metodológico muy apropiado para la historia de la Iglesia medieval castellana, que consiste en su tratamiento sobre la base de las iglesias diocesanas⁵. Por su parte, la elección de Toledo ha estado motivada por un doble aspecto. En la Iglesia primada el proceso de implantación del rito romano se presenta ante el investigador como un escenario de análisis privilegiado, al coincidir con dos realidades de signo marcadamente contrario: una comunidad mozárabe aferrada a su liturgia tradicional y una creciente presencia de monjes y canónigos regulares portadores y difusores del rito extranjero. He tenido en cuenta, además, a la hora de centrarme en la diócesis de Toledo la riqueza de los fondos de su Biblioteca Capitular. Basta una breve consulta al catálogo de sus manuscritos litúrgicos⁶ para constatar la existencia de valiosos libros que permiten seguir las grandes fases por las que atravesó el *romanum officium* en suelo peninsular hasta el concilio de Trento, algo muy poco frecuente en las bibliotecas capitulares castellanas⁷.

Así pues, en las páginas que siguen voy a exponer de forma sintética algunos de los resultados de mi investigación sobre este proceso histórico. Partiendo del contexto castellano-leonés, trataré a continuación la situación particular de la Iglesia toledana, dedicando un espacio más amplio a las fuentes litúrgicas del Oficio divino y a la comparación de algunas de sus secciones más significativas.

⁴ J.P. Rubio Sadía, *Las órdenes religiosas y la introducción del rito romano en la Iglesia de Toledo. Una aportación desde las fuentes litúrgicas*, Instituto Teológico San Ildefonso-Instituto de Estudios Visigóticos y Mozárabes “San Eugenio”, Toledo 2004.

⁵ I. Sanz Sancho, «Para el estudio de la Iglesia medieval castellana», *Estudios Eclesiásticos* 73 (1998) 69.

⁶ J. Janini - R. González, *Catálogo de los manuscritos litúrgicos de la Catedral de Toledo*, Toledo 1977.

⁷ Sobre los fondos litúrgicos de las bibliotecas y archivos de Castilla véase: J. Janini, *Manuscritos litúrgicos de las bibliotecas de España. T. I, Castilla y Navarra*, Burgos 1977.

1. La mediación cluniacense en el cambio de rito en Castilla

Hay que reconocer que la implantación oficial⁸ del rito romano en los reinos de Alfonso VI (1065-1109) constituyó un proceso complejo y conflictivo. En efecto, las posturas y las relaciones entre las dos grandes instancias implicadas de forma directa, la monarquía castellana y el papado, experimentaron evoluciones y cambios entre 1074 y 1080, explicables sólo a la luz de sus respectivos proyectos políticos y eclesiales, que originaron graves tensiones y dificultades.

Desde la sede romana, es conocida la extremada vehemencia mostrada por el papa Gregorio VII (1073-1085) para lograr la supresión de la *superstitio toletana*. En el pensamiento del pontífice resultaba decisiva la unidad de las iglesias cristianas bajo el control de la Iglesia de Roma, *madre* de todas ellas, de la cual reciben no sólo la fe, sino también el rito. La diversidad de la *lex orandi* era considerada un gravísimo peligro para la unidad de la *lex credendi*⁹. Sin embargo, el papa Hildebrando, tal vez sin desearlo, vinculó la cuestión de la unidad litúrgica peninsular a otra cuestión de carácter político: su pretensión de soberanía temporal sobre el *Regnum Hispaniae*¹⁰. De este modo, el cambio de rito se convirtió en un importante asunto de alta política, surgiendo así uno de los mayores obstáculos para la adopción de la liturgia romana por parte del rey castellano¹¹.

⁸ Cuando hablo de introducción o implantación *oficial* del rito romano entiendo su proceso “legal”, finalizado en 1080 con la sanción del rey Alfonso VI. Constituye, pues, solamente la primera fase de la implantación *de facto* de la liturgia importada, proceso lento y arduo, que entonces se inicia y que se prolonga prácticamente a lo largo del siglo XII.

⁹ J.M. Soto Rábanos, «Introducción del rito romano en los reinos de España. Argumentos del papa Gregorio VII», *Studi Gregoriani* 14 (1991) 165-169.

¹⁰ Los estudiosos no se han puesto de acuerdo a la hora de interpretar el significado exacto de la postura pontificia respecto a su pretensión de orden temporal sobre los reinos peninsulares. Una línea de interpretación en sentido espiritual ha sido trazada por L. de la Calzada, «La proyección del pensamiento de Gregorio VII en los reinos de Castilla y León», *Studi Gregoriani* 3 (1948). Por el contrario, Oliver ha puesto de relieve el sentido programático del término *Regnum Hispaniae* en la documentación de Gregorio VII, el cual constituía para la Curia “un término fácil y cómodo para afirmar que el territorio, en manos cristianas o por conquistar, era propiedad de la Santa Sede y debía aceptar la reforma de Roma”; A. Oliver, «Regnum Hispaniae en el programa de reforma de Gregorio VII», *Studi Gregoriani* 14 (1991) 82.

¹¹ Otros factores adversos fueron: la lejanía y la lentitud de las comunicaciones entre monarquía y papado; el apego a la tradición autóctona dentro del ámbito eclesial, obstinado sobre todo en los monasterios hispanos; cierta tolerancia respecto al rito hispano protagonizada por el abad cluniacense Roberto en el monasterio de Sahagún.

Por su parte, al frente de la Corona de Castilla-León se encontraba Alfonso VI (1065-1109), un monarca pragmático y hábil, revestido de gran autoridad y con un marcado talante independiente respecto a Roma en los asuntos eclesiásticos¹². La supresión del rito hispano fue considerada probablemente por el rey como una medida deseable, en tanto en cuanto favoreciese su proyecto de abrir sus reinos a Europa y de incorporar “su” Iglesia al resto de la Cristiandad occidental. Para llevar a cabo semejante cambio resultó decisiva la intervención de Cluny. En efecto, el monarca sentía profunda admiración por el liderazgo espiritual, intelectual y administrativo que podían ejercer y difundir los monjes negros en sus territorios. Además, era consciente de que Europa podía penetrar en sus estados a través del *ordo cluniacensis*, síntesis y modelo ideal de los valores de la reforma gregoriana. La devoción cluniacense de Alfonso, heredada de su padre Fernando, le convirtió en *socius* de la gran abadía borgoñona, teniendo en la persona del abad san Hugo (1049-1109) a uno de sus mayores consejeros¹³. Así pues, el fenómeno de la penetración de los benedictinos de Cluny en los reinos cristianos peninsulares favorecido por Alfonso sólo se comprende como “un proceso europeizador”¹⁴.

En relación con la problemática ritual castellana, Cluny influyó fundamentalmente mediante dos procedimientos: por un lado, por medio de algunos monasterios que fue recibiendo en donaciones y en los que introdujo sus *consuetudines* y su tradición litúrgica. Por otro lado, gracias a destacados miembros de su orden que ejercieron el papel de consejeros reales y que ocuparon los niveles más altos de la política de los estados alfonsinos. En este grupo sobresaleta sin duda la figura del abad Hugo.

Precisamente sobre su actuación, contamos con un texto clave. Se trata de la conocida carta de Alfonso al abad francés escrita el 10 de julio de 1077. En aquellos momentos las pretensiones de soberanía temporal de la Santa Sede habían bloqueado el recién iniciado cambio de rito. El monarca, además de manifestar la agitación producida a causa de la cuestión ritual, y después de notificar la duplicación del censo en favor de Cluny, revelaba un dato de

¹² B.F. Reilly, *El Reino de León y Castilla bajo el Rey Alfonso VI (1065-1109)*, Toledo 1989, 93.

¹³ En el fondo, como ha hecho notar Charles J. Bishko, la estrecha unión con Cluny, “aunque ocasionaba cierto grado de indeseable subordinación personal, y tal vez nacional, a una entidad eclesiástica extranjera, era, sin duda, mucho más tolerable que la dependencia de San Pedro que intentaba imponer el papado”, ya que dejaba intacta la ambición de hegemonía imperial alfonsina sobre *tota Hispania*; Ch.J. Bishko, «Fernando I y los orígenes de la alianza castellano-leonesa con Cluny», *Cuadernos de Historia de España* 49-50 (1969) 102-103.

¹⁴ A. Linage, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica. Vol. II, La difusión de la “Regula Benedicti”*, León 1973, 993.

singular importancia, al reconocer que había aceptado el *romanum officium* por mandato del abad destinatario:

*De Romano autem officio, quod tua iussione accepimus, sciatis nostram terram admodum desolata esse; unde uestram deprecor paternitatem quatinus faciatis ut domnus papa nobis suum mittat cardinalem, uidelicet domnum Giraldum, ut ea que sunt emendanda emendet, et que sunt corrigenda corrigat*¹⁵.

Antonio Linage ha visto en esta expresión la prueba más elocuente de la influencia que Cluny ejerció en la introducción del rito romano¹⁶. Dicha expresión implica, al mismo tiempo, un cierto ejercicio de autoridad del gran abad sobre el monarca castellano-leonés¹⁷. En realidad, Pierre David ya subrayó que fue san Hugo, directamente o por medio de sus enviados, quien logró que Alfonso VI aceptase la nueva liturgia. Este hecho, para el erudito francés, descartaba la hipótesis de que Cluny fuera contraria en este punto a la voluntad de Gregorio VII¹⁸.

Por otra parte, también los cenobios entregados a Cluny, como San Isidro de Dueñas, Nájera, Santa Coloma de Burgos o San Juan de Hérmedes de Cerrato, fueron poco a poco convirtiéndose en focos de la liturgia ultrapirenaica. No debemos olvidar que la plena aceptación de la *Regula Benedicti* implicaba aceptar también la liturgia romana¹⁹. En este sentido debe interpretarse el diploma de donación del monasterio de Hérmedes de Cerrato, en el cual no sólo se instaló un nuevo abad y se estableció la observancia cluniacense, sino que también sabemos se implantó la liturgia de acuerdo con la gran abadía francesa:

Modo concedo eum per Hugonis abbatis ut ipse frater eius Rainerius abba, qui eum postulauit, uel qui post eum fuerit cum fratribus suis, *ut teneant ibi ordinem et consuetudinem sicut tenent Cluniacensis et officium* tam in uita mea quam postea

¹⁵ A. Gamba, *Alfonso VI: Cancillería, curia e imperio. Vol. II, Colección diplomática*, León 1998, n.º. 47, 123.

¹⁶ Linage, 946.

¹⁷ Bishko, 91.

¹⁸ P. David, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle*, Lisboa-Paris, 1947, 404-405. En este sentido también De la Calzada, 70.

¹⁹ J. Pérez de Urbel, «La regla benedictina y la liturgia española», *Liturgia* (Silos) 2 (1947) 387. El mismo autor afirma que “los cluniacenses habían recibido de Roma la consigna de abolir la liturgia hispana, lo cual entraba además en sus planes monásticos, pues mientras quedase en pie la vieja liturgia de Isidoro, quedaba incumplida la Regla de Benito en muchas de sus prescripciones”; Id., *Los monjes españoles en la Edad Media*, vol. II, Madrid, 1934, 430.

in perpetuum, et nullus homo super eos potestatem habeat, nisi solus abba Cluniacensis causa meliorandi et corrigendi, et ego ad defensionem²⁰.

En resumen, no es exagerado afirmar que Cluny desempeñó un papel mediador excepcional en la política eclesiástica de Alfonso VI respecto a la abolición de la liturgia hispana. Los monjes negros se convirtieron en los principales consejeros y agentes del monarca en las situaciones más difíciles, a saber, cuando el pontífice romano exigió su derecho de propiedad sobre el reino castellano-leonés y cuando Alfonso VI tuvo que hacer frente a la oposición surgida en sus territorios contra la supresión del rito autóctono. A su vez, Alfonso supo aprovechar el “contrapeso eclesiástico” que suponía Cluny frente al empuje papal y su creciente influencia en la Península²¹. El papa Gregorio vio cumplido su deseo respecto al rito, pero sabiendo que sin Cluny y mucho menos contra Cluny nada podía hacerse en los reinos de Alfonso VI²².

2. La cuestión litúrgica en Toledo: minoría mozárabe y Órdenes religiosas

La conquista del reino de Toledo en 1085 abrió un nuevo espacio para la implantación del recientemente decretado rito romano. Sin embargo, Toledo no era un espacio libre y expedito, sino que constituía el centro neurálgico del antiguo rito hispano, conservado por la comunidad cristiana mozárabe. El proceso de implantación de la nueva liturgia se vio, pues, fuertemente determinado, entre otros factores, por la resistencia de esa minoría y por la llegada a la diócesis de diversas Órdenes religiosas ultrapirenaicas.

Ciertamente, el decreto de Burgos había afectado únicamente a los territorios dominados por Alfonso VI, mientras que en la otra mitad peninsular, bajo dominio árabe, los mozárabes continuaron en posesión pacífica de su liturgia tradicional, sin que al parecer sintieran la menor inquietud por las medidas reales²³. Por otra parte, en el momento de entrar a

²⁰ Diploma de 22 de mayo de 1077; Gamba, nº. 45, 118.

²¹ Reilly, 135.

²² David, 347, 357.

²³ Ramón González ha indicado el carácter territorial de la decisión real a partir del conocido diploma de 8 de mayo de 1080: “Quod ego, Ildefonsus rex, racionabili mente pertractans cum Deus et Dominus noster michi suppeditavit ut *in Hispanie partibus dominio meo* ab eodem commissis dignissimum Romane institutionis officium celebrari preciperem”. Según este autor, en esta frase se detecta un eco de la decisión conciliar, que subraya la territorialidad del decreto, según la cual los estados musulmanes de la Península fueron excluidos; R. González, «The Persistence of the Mozarabic Liturgy in Toledo after A.D. 1080», en B.F. Reilly (ed.), *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, New York 1985, 164.

formar parte del reino castellano-leonés, los mozárabes toledanos se hallaban en una situación de aguda debilidad cultural y hasta litúrgica, ya que, pese a su fidelidad, no habían mantenido muy vigorosa su propia cultura, ahogada por la cultura árabe dominante. Sin embargo, su reacción fue entonces enérgica, tal como lo prueba la actividad escritoria de los siglos XII y XIII, pasando a constituir la liturgia su fuerza de cohesión²⁴.

Juan Francisco Rivera supone que los mozárabes toledanos debieron sentir una fuerte contrariedad “al ver que su liturgia quedaba desterrada y la dirección eclesiástica era ejercida no por mozárabes ni aun siquiera por españoles, sino por individuos venidos de Francia”²⁵. En efecto, la restauración eclesiástica de Toledo tuvo una fuerte impronta monástica, reflejada, en primer lugar, en el nombramiento como obispo de un monje cluniacense, don Bernardo de la Sauvetat (1086-1124), abad de Sahagún desde 1080. Don Bernardo era ya en 1085 el consejero predilecto y más influyente del monarca²⁶ y, además, un monje de total confianza para el abad de Cluny, quien le dio su beneplácito por medio de una carta laudatoria²⁷, en la que se manifestaba su voluntad “de intervenir desde lejos en la organización de la iglesia restaurada y de hacerla tomar un tinte un tanto monástico mediante el mantenimiento espiritual de los vínculos obedienciales que al monasterio de su profesión ligaban al nuevo prelado”²⁸. De hecho, el patriarca cluniacense aconsejó a Bernardo que extremase el cuidado y la ponderación en la organización interna de la Iglesia que recibía para regir, ya que aún era muy tierna. Convenía edificarla sobre cimientos fuertes y sólidos que le otorgasen una estabilidad capaz de soportar cualquier tempestad. Pero los consejos de san Hugo eran muy explícitos al tratar el tema de los agentes que debían colaborar con el arzobispo en la edificación de la Iglesia toledana:

²⁴ A este respecto, Díaz y Díaz ha escrito 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», en *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 1989, 11-24.

²⁵ J.F. Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, vol. I, Roma 1966, 208.

²⁶ Reilly, 249.

²⁷ El texto latino se encuentra en Rivera Recio, *La Iglesia*, I, 68-69, nota 16. La traducción parcial en J.F. Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, vol. II, Roma, 1976, 21-22.

²⁸ Linage, 966.

Si fuera posible, al cuidaros de instituir en ella cooperadores y compañeros de vida ejemplar, es decir, clérigos, *convendría que en esta casa de Dios que se os ha encomendado, instalaseis religiosos profesos de nuestra orden*, que con una misma alma y un único corazón en unión vuestra, como los apóstoles de la Iglesia primitiva, llevéis vida común [...] Juzgamos, por tanto, que es mucho más cómodo y más eficaz que escojáis a pocos y buenos, con los cuales viviendo en común insistáis en la celebración de los divinos oficios.

El texto muestra que san Hugo proyectaba una comunidad de monjes cluniacenses (*nostre ordinis professores*) para la restauración de la institución capitular de Toledo. Los miembros debían ser cuidadosamente escogidos, llevar vida común y mantenerse en unión con su obispo, insistiendo, además, en la centralidad de las celebraciones litúrgicas comunitarias. Al margen de la problemática en torno a la aplicación de estos consejos del santo abad, lo cierto es que en el primer cabildo toledano hubo una importante presencia cluniacense, en la que intervinieron directamente Hugo de Cluny y don Bernardo. De este modo, los monjes negros fueron los responsables de organizar la liturgia de la catedral de Toledo y posiblemente la de otros templos diocesanos.

Entre los innumerables problemas que debieron afrontar el primer arzobispo toledano con su cabildo estuvo la resistencia mozárabe a abandonar su primitivo rito. Amparados por la política de tolerancia de Alfonso VI, que temía ver despoblada la ciudad imperial²⁹, don Bernardo se vio entonces en medio de dos fuerzas, la pontificia y la real: la primera le urgía a una restauración netamente “romana”; la segunda, por necesidades políticas, le imponía realizar concesiones que favorecían una dualidad litúrgica dentro de la diócesis. La estrategia episcopal en este ámbito se caracterizó por un doble procedimiento: la reducción de parroquias mozárabes³⁰ y la introducción de eclesiásticos franceses, en buena medida monjes³¹, menos proclives a posturas tolerantes hacia el rito local. Junto a esta doble medida, hay que señalar la postura más bien rígida del arzobispo en materia litúrgica, en parte, explicable por la experiencia ocurrida al abad Roberto en Sahagún y conocida por

²⁹ “Perhaps he [Bernardo] did just as much as he thought practicable, instituting the Roman liturgy in the cathedral and in the majority of the urban parishes. But that he had to compromise with the Mozarabs cannot be doubted, and in this he would have to have been bound also by the politically inspired policy of tolerance imposed by the king”: González, «The Persistence», 176.

³⁰ La tradición mantiene el número de seis parroquias con culto mozárabe en la ciudad de Toledo: San Sebastián, San Torcuato, Santa Justa, San Lucas, San Marcos y Santa Eulalia; Rivera Recio, *La Iglesia*, I, 87-90. Jiménez de Rada indica tres más: *Omnium Sanctorum*, Santa Leocadia, Santa María de Alficén y Santos Cosme y Damián.

³¹ J. González, *Repoblación de Castilla la Nueva*, Madrid 1975, vol. II, 76, 90.

Bernardo³². Se corría de nuevo el peligro de que una actitud transigente en la sede primada hispana tuviese consecuencias fatales, con mayores repercusiones incluso que en el caso del monasterio leonés. No faltan quienes han interpretado esta actitud en un sentido apologético, puesto que mostraría la incompreensión de “los eclesiásticos extraños que se hicieron cargo de la Iglesia de Toledo, con olvido o desprecio de los mozárabes que con su fidelidad habían prestado tantos servicios a la Cristiandad”³³.

Lo cierto es que la tensión con la minoría mozárabe motivó una serie de intervenciones pontificias, que llegan hasta finales del siglo XII, orientadas a lograr la unidad litúrgica diocesana. Nos vamos a fijar aquí en dos de ellas. La primera es una exhortación del papa Urbano II a don Bernardo en la que le insta a ser diligente en su responsabilidad de procurar que “el Oficio romano, recibido en vuestra tierra, no decaiga [se malogre], sino que se afiance con el auxilio del Señor”³⁴. La segunda intervención papal nos lleva hasta mediados del siglo XII. Durante el pontificado de Eugenio III (1145-1153) los mozárabes seguían siendo motivo de preocupación para el arzobispo cluniacense don Raimundo, sucesor de don Bernardo³⁵. El papa, advertido de su desobediencia y su persistencia en las costumbres antiguas, se dirige al clero y al pueblo de Toledo para que actúen en favor de la unidad, sobre todo litúrgica. El documento, transcrito por Rivera³⁶, muestra desde el inicio una evidente preocupación por la desobediencia del grupo mozárabe y por la diversidad ritual:

Nos ha llegado la noticia de que algunos que se llaman mozárabes, negando la obediencia a nuestro venerable hermano el arzobispo toledano, reciben las iglesias de mano de los laicos y, *siguiendo su antigua costumbre en los sacramentos de la misa y en los otros oficios divinos, en la tonsura clerical y en los ornamentos, tienen la osadía de disentir de la Sede apostólica.*

Es evidente que la comunidad mozárabe había recobrado fuerza e identidad, sobre todo aferrándose a sus usos litúrgicos. La alusión a la desobediencia en el tema de la investidura laica no carece de importancia, ya que supone la existencia de iglesias propias dentro de la diócesis que estaban

³² Rivera Recio, *La Iglesia*, I, 208.

³³ González, *Replación*, II, 90.

³⁴ El texto latino en Rivera Recio, *La Iglesia*, I, 208.

³⁵ Conviene tener cierta precaución con algunos datos de Rivera Recio. En *La Iglesia*, I, 49, 209 sitúa este mismo conflicto en dos pontificados diferentes: en el de don Juan, y en el de don Raimundo. Además en *Los arzobispos de Toledo en la Baja Edad Media (S. XII-XV)*, Toledo 1969, el comienzo del pontificado de don Juan lo data en 1162, en lugar de 1152.

³⁶ Rivera Recio, *La Iglesia*, I, 209, nota 41.

siendo otorgadas a clérigos mozárabes. Aunque nada sabemos con certeza acerca de su ubicación y de los motivos de tal asignación, no hay duda de que este hecho planteaba un serio obstáculo para el programa de reforma en la Iglesia local. Lo cierto es que toda esta problemática coincide con las primeras fundaciones de canónigos regulares, como veremos a continuación, y es probable que estén relacionadas con ella. Todo esto, supone que la aceptación del gobierno de un obispo latino y la incorporación de los mozárabes a la estructura eclesiástica diocesana debió ser parcial. El documento papal continúa argumentando en favor de la potestad de la Sede apostólica, a la cual hay que estar firmemente adherido, sobre todo en lo referente a las celebraciones rituales que atañen al ámbito doctrinal y no al mero ámbito de las costumbres. Al final, el pontífice hace un llamamiento general a la obediencia al obispo, insistiendo, por tercera vez, en la unidad ritual y condicionando la permanencia en la diócesis de los mozárabes desobedientes a su adhesión al prelado toledano:

Habiendo sido conferida una potestad tan grande por el Señor a la Sede apostólica, de modo que lo que escribió en otro tiempo, como sana doctrina, para las costumbres de los fieles, hoy se tenga como recibido y lo que ella rechazó hasta aquí se tenga como ineficaz, *cuánto más lo que se conoce que instituyó por la reverencia de la fe católica en los sacramentos de la misa y en los otros oficios divinos debería ser tratado con todo honor y asumido totalmente con reverencia por todos*. A todos vosotros, a través del presente escrito, os mandamos que advertáis muy estrictamente a esos *que no se atrevan por lo demás a disentir en los sacramentos de la misa y en los otros oficios divinos de la Iglesia católica* y, mostrando la debida obediencia al mencionado hermano, si quieren permanecer en su provincia, reciban y observen reverentemente sus avisos y preceptos.

La relación conflictiva entre los arzobispos benedictinos de Toledo y la comunidad mozárabe, reflejada en estos dos documentos, nos revela que la implantación *de facto* del rito romano en la Iglesia primada fue un proceso dificultoso y lento, no sólo por la falta inicial de recursos (ornamentos y libros litúrgicos, adaptación o construcción de templos, etc.), sino debido principalmente a la resistencia del sector mozárabe a ser “romanizado”.

Resumiendo lo expuesto hasta aquí, podemos afirmar que la restauración eclesiástica de la diócesis de Toledo estuvo en manos de Cluny, gracias sobre todo al rey castellano, quien confió su gobierno al cluniacense don Bernardo. El nuevo prelado estuvo rodeado de un verdadero entramado cluniacense: el monarca Alfonso VI, *socius* de la abadía borgoñona, el abad san Hugo, consejero en la organización de la institución capitular, y el mismo papa Urbano II, antiguo cluniacense, que elevó a Toledo y a su prelado a la más alta dignidad y poder dentro de la Iglesia peninsular. Así pues, la Iglesia primada

hispana fue restaurada, en el marco de la reforma gregoriana, por una orden monástica.

En la segunda mitad del siglo XII, coincidiendo con el declive cluniacense, se produjo una nueva oleada de religiosos, que tuvo como protagonistas a los canónigos regulares y a los monjes del Cister. Especialmente significativa, en relación con la cuestión ritual, es la llegada de canónigos regulares pertenecientes a dos observancias diferentes: Prémontré y San Rufo. Los primeros se establecieron en Santa Columba a petición del arzobispo don Raimundo en 1152. Los rufonianos lo hicieron primero en San Vicente de la Sierra, entre 1156 y 1158, a petición del mismo papa Adriano IV (1154-1159), y más tarde también en Santa Leocadia (1162), San Servando (hacia 1175) y Santos Justo y Pastor (Alcalá de Henares, desde 1187). Además de su relevante papel en la reforma del clero, por su pobreza evangélica y la práctica de la vida común *ad instar primitivæ Ecclesiæ*³⁷, resultaba favorable para los preladados toledanos el hecho de que los canónigos raras veces eran exentos de la jurisdicción episcopal³⁸. En relación con la introducción de la liturgia romana en la diócesis de Toledo, creo que su papel merece ser tenido en cuenta por los motivos siguientes:

1. En primer lugar, porque en la observancia canonical la celebración de los oficios litúrgicos ocupaba indiscutiblemente el primer puesto, tal como se deduce de la totalidad de sus costumbrarios. En efecto, toda la disciplina claustral tendía a facilitar esta tarea e incluso las donaciones recibidas tenían como objeto *ut liberius et deuotius sacris officiis ualeant clerici deseruire*. La centralidad del culto divino ha llevado a Charles Dereine a afirmar que una historia fiel del orden canonical debería ser ante todo una historia de la liturgia³⁹.

2. En segundo lugar, los canónigos se establecieron en enclaves estratégicos, bien por estar estrechamente ligados a la devoción popular, bien por tratarse de antiguos cenobios mozárabes. Así, en San Vicente de la Sierra se conmemoraba a los mártires de Talavera de finales del siglo III, Vicente, Sabina y Cristeta, muy venerados por el pueblo. Lo mismo sucede con la basílica martirial de Santa Leocadia, elevada a categoría abacial en 1178. Por su parte, es probable que los premostratenses se establecieran en Santa

³⁷ J. Châtillon, «La crise de l'Église aux XIe et XIIe siècles et les origines des grandes fédérations canonicales», en *Le Mouvement canonial au Moyen Age: Réforme de l'Église, Spiritualité et Culture*. Études réunies par P. Siscard, Bibliotheca Victorina 3, Paris-Turnhout, 1992, 44; Ch. Dereine, «Chanoines (Des origines au XIIIe s.)», *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique* XII, 375-376, 377-378.

³⁸ Dereine, 400.

³⁹ *Ibid.*, 370. A este respecto escribe también el historiador jesuita que “les problèmes de pauvreté et de liturgie ont préoccupé plus que tous autres les chanoines réguliers, du moins aux origines”: 391.

Columba para sustituir a una comunidad de monjes mozárabes. En su texto fundacional se acentúa la misión litúrgica de la nueva comunidad, establecida *ad seruitium Dei celebrandum*, para que en aquel lugar se eleven oraciones a Dios y se celebren los divinos oficios en favor de la Iglesia local⁴⁰. Así pues, la ubicación de estas comunidades parece responder, al menos en parte, al deseo de los preladados toledanos de irradiar con mayor fuerza la práctica del rito romano dentro de su diócesis.

3. En tercer lugar, no debemos olvidar que la llegada de los canónigos regulares se produjo en un contexto de agravamiento del problema mozárabe, que obligó a intervenir, como hemos visto, al papa Eugenio III en favor de la unidad litúrgica de la Iglesia primada hispana.

En definitiva, todo lo dicho anteriormente permite pensar que las comunidades canónicas contribuyeron a difundir el rito romano traído inicialmente por los monjes cluniacenses y a contrarrestar la resistencia de una minoría mozárabe, que había cobrado fuerza en torno a su rito y que ocasionaba una indeseable dualidad litúrgica dentro de la Iglesia local.

3. Influjo de las Órdenes religiosas en la recepción del rito romano a través de las fuentes del Oficio divino

Una vez estudiado el papel de los monjes y canónigos regulares en el proceso de implantación del rito romano en Castilla y en Toledo a partir de la documentación histórica y los estudios más relevantes, voy a centrarme en el análisis comparativo de algunas fuentes de carácter específicamente litúrgico con el objeto de valorar su aportación al tema que nos ocupa en la diócesis de Toledo.

3.1. Criterios de selección de las fuentes litúrgicas

La selección de fuentes litúrgicas realizada en mi trabajo obedece a una serie de criterios de carácter diverso que voy a comentar brevemente. En primer lugar, dada la imposibilidad de abarcar las dos grandes secciones del culto cristiano, la Misa y el Oficio divino, he optado por estudiar únicamente los libros litúrgicos pertenecientes al Oficio. El motivo de tal elección es la mayor riqueza de testimonios manuscritos existente en Toledo para esta sección, principalmente de los siglos XI-XIII. En segundo lugar, dentro del Oficio divino me voy a centrar en dos tipos de códices, a saber, el antifonario y

⁴⁰ “[...] ut ibi semper fundantur orationes Deo a fratribus uestris, Deo suffragante, a uobis ibi constitutis et diuina celebrantur officia pro nobis et uobis et pro benefactoribus nostris”. El texto fundacional en Rivera Recio, *La Iglesia*, II, 200, nota 138.

el breviario. No sólo se trata de los libros más relevantes, sino que además en el caso de los breviarios existe una gran carencia de estudios precisamente en los siglos que nos ocupan, que constituyen el período mismo de su formación⁴¹.

Hecha esta doble delimitación, hay de justificar aún la selección de fuentes desde el punto de vista cronológico, para lo cual es preciso presentar las grandes fases por las que atravesó el rito romano en suelo peninsular. Como es sabido, en las décadas posteriores al cambio de rito los libros litúrgicos romanos llegaron a la Península Ibérica procedentes del Mediodía francés. A este hecho le siguió una segunda etapa de auténtica asimilación vital⁴², que dio origen a expresiones litúrgicas propias en las diversas iglesias locales. Durante este período, datado de forma convencional en los siglos XI-XII⁴³, en una misma diócesis coexistieron tradiciones rituales diversas. Sin embargo, en un momento dado, cada Iglesia codificó sus libros presentándolos como propios y diversos de los de cualquier otra Iglesia. A partir de aquí ya no se verifican cambios significativos. De modo que un breviario o un sacramentario del siglo XVI no muestra apenas variaciones, salvo en el aumento del santoral, respecto a su antepasado del siglo XIII⁴⁴. La culminación de este proceso nos permite hablar de la existencia de una costumbre o tradición litúrgica bracarense, toledana, compostelana, etc. Todas ellas eran romanas en su constitución básica, pero mostraban un verdadero esfuerzo de recepción activa, tanto en la adición de elementos autóctonos, como en la selección y ordenación de los elementos venidos de fuera. En la Iglesia de Toledo este proceso dio origen a

⁴¹ A. Olivar, «La liturgia española del siglo XI al XV», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España. Vol. 2, Siglos IV-XVI*, Salamanca 1971, 78; J. Janini, «Liturgia romana», *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* II, 1323.

⁴² En este punto, se ha señalado que todo cambio de rito desde el primer momento de la recepción y transmisión conlleva una adaptación de las fuentes importadas; J. Janini, «Los sacramentarios de Tortosa y el cambio de rito», *Analecta Sacra Tarraconensia* 35 (1962) 29. Asimismo, algunos autores acentúan la lentitud y laboriosidad de esta asimilación aduciendo que en la liturgia cristiana medieval, por ritualizada que pudiera parecerlos, el hombre de aquel tiempo volcaba casi inconscientemente su sentimiento religioso; I. Fernández de la Cuesta, «La irrupción del canto gregoriano en España. Bases para un replanteamiento», *Revista de Musicología* 8/2 (1985) 241.

⁴³ «En general, se acepta que, entre los cien años que median entre 1081 y 1180, aproximadamente, se produjo el cambio completo de liturgia, pero se desconocen los pormenores de ese proceso»: C. Rodríguez Suso, *La monodia litúrgica en el País Vasco*, t. II, Bilbao, 1993, 699.

⁴⁴ P.-R. Rocha, «Influjo de los antifonarios aquitanos en el oficio divino de las iglesias del noroeste de la Península», en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*, vol. IV, Toledo 1990, 28-29.

la *consuetudo toletana*, también denominada por algunos “rito toledano”⁴⁵, que se contiene, por lo que se refiere al Oficio divino, en los breviarios anteriores al *Breviarium romanum*, fruto de la reforma del Concilio de Trento⁴⁶. Este proceso histórico, aún no estudiado en profundidad y conocido solamente en sus líneas generales, es el que justifica cronológicamente mi elección de fuentes.

Así pues, en este trabajo he tomado como base cinco manuscritos, conservados en la Biblioteca Capitular de Toledo (BCT) y pertenecientes a cada una de las tres fases mencionadas: 1) los antifonarios mss. 44.1 y 44.2 de los siglos XI y XII respectivamente; 2) los breviarios mss. 33.5 y 35.9 de los siglos XII-XIII; 3) el breviario ms. 33.9 del siglo XV. Junto a ellos, he tenido en cuenta de forma subsidiaria y ocasional otros códices de la misma biblioteca: los breviarios mss. 33.6 y 33.7 del siglo XV y el ms. 39.25, martirologio de Usuardo para uso de los canónigos regulares de San Vicente de la Sierra de la segunda mitad del siglo XII.

3.2. Clasificación de los manuscritos comparados

a) Tipología y estructura

Un enfoque adecuado del análisis de las fuentes hace necesarias algunas observaciones referentes a su propia naturaleza. La primera afecta a su tipología. Nuestros códices pertenecen a dos categorías de libro litúrgico bastante próximas, pero con un matiz diferenciador fruto de una evolución histórica. El antifonario es el libro de canto del Oficio divino. Aunque etimológicamente hace referencia a las piezas que enmarcan los salmos, es decir, a las antífonas, desde el siglo IX contiene generalmente toda la parte cantada de las diversas horas canónicas, ordenándola en oficios y siguiendo el orden del año litúrgico. Nuestros dos testimonios –mss. 44.1 y 44.2– recogen invitorios, himnos (de éstos casi siempre el *incipit*), antífonas, responsorios y versículos, proporcionando además frecuentemente el *incipit* de lecturas breves y oraciones.

El breviario, por su parte, como su misma etimología indica, viene a ser el compendio o fusión del conjunto de libros del Oficio divino. Se trata de un

⁴⁵ Esta expresión utilizada frecuentemente por el profesor Rocha presenta cierta ambigüedad, ya que no se trata propiamente de un rito, sino de una variante o expresión local del rito romano-franco.

⁴⁶ La edición originaria de este breviario promulgado por el papa san Pío V en 1568 ha sido publicada recientemente: *Breviarium Romanum. Editio princeps (1568)*, Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di M. Sodi - A. M. Triacca, Monumenta Liturgica Concilii Tridentini, Città del Vaticano, 1999.

libro completo a diferencia del anterior. Los primeros ensayos de breviario se realizaron en ambientes monásticos a principios del siglo XI y se debieron a un doble motivo: en primer lugar, el espíritu pragmático medieval que influyó en la tendencia a fusionar diversos códices en libros unitarios para la ejecución del Oficio y de la Misa, creando los llamados libros compuestos⁴⁷; en segundo lugar, resultó decisiva la necesidad de adaptar la antigua liturgia solemne de catedrales y grandes abadías a la celebración reducida de pequeñas colegiatas y numerosos prioratos que poblaban el Occidente europeo. Sólo posteriormente estas compilaciones del Oficio en un volumen contribuyeron al desarrollo de la recitación privada, que se extendió a partir del siglo XIII⁴⁸. Así pues, el origen del breviario no está directamente motivado por la necesidad creciente en religiosos y clérigos de recitar el Oficio fuera del coro, debido a diversas circunstancias como el trabajo de los campos o ausencias por enfermedad o viaje como afirman algunos autores⁴⁹.

Por otra parte, en este libro unitario se contienen todas las piezas necesarias para la recitación integral del Oficio divino, pero con una reducción significativa de la extensión de las lecturas. Además, hay que tener en cuenta dos tipos de breviario según su función: los destinados al uso coral, que tienen notación musical y un formato considerable; y los destinados al rezo privado, que copian solamente los textos y son de menores dimensiones. Entre nuestros breviarios, los mss. 33.5 y 35.9 estaban destinados al uso coral, mientras que el 33.9 era de uso privado.

Además de la tipología, conviene tener presente la doble estructura o esquema de los libros del Oficio divino dependiendo de su ámbito de utilización. El clero secular, los cabildos catedralicios, los canónigos regulares y los *fratri* de las órdenes mendicantes del siglo XIII (agustinos, carmelitas, dominicos, franciscanos, etc.) seguían el denominado *cursus romanus*, esquema canonical o secular, mientras que los monjes (fundamentalmente benedictinos, cistercienses y cartujos⁵⁰) eran fieles al *cursus monasticus*. La diferencia de esquemas afectaba a seis de las ocho horas del Oficio: maitines,

⁴⁷ M. Huglo, *Les livres de chant liturgique*, Turnhout, 1988, 116-120.

⁴⁸ P. Salmon, *L'Office divin au Moyen Âge. Histoire de la formation du bréviaire du IXe au XVIe siècle*, Lex Orandi 43, Paris, 1967, 83-84.

⁴⁹ Véase, por ejemplo, V. Leroquais, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, vol. I, Paris, 1934, liii.

⁵⁰ Aunque los primeros cartujos elaboraron un antifonario de estructura canonical, con 9 lecciones y 9 responsorios para los maitines festivos, muy pronto en las *Consuetudines* de Guigo, elaboradas entre 1121 y 1128, dicho esquema se había monastizado; Guigo I, *Consuetudines carthusienses*, caps. 1-8, *Patrologia latina* 153, 639-654; F. Pollice, «Ricerche intorno alla presenza del Canto Liturgico nelle prime comunità certosine», en P. de Leo (dir.), *San Bruno e la Certosa di Calabria*, Messina 1995, 341-355.

horas menores (prima, tercia, sexta y nona) y vísperas. El *cursus romanus*, tal como se aprecia, por ejemplo, en el breviario 33.5, presenta 9 antífonas y 9 responsorios para maitines, en tres grupos o nocturnos, un responsorio breve en las horas menores y 5 antífonas con sus salmos en vísperas. En cambio, el *cursus monasticus* cuenta en los maitines de los domingos y los natalicios de los santos 12 antífonas, más una para los cánticos del Antiguo Testamento, y 12 responsorios, agrupados en tres nocturnos. Para las horas menores, no hay responsorios breves y en vísperas se cantan solamente 4 salmos⁵¹.

En principio, desde la perspectiva del esquema litúrgico, se espera que nuestros manuscritos presenten una estructura claramente secular, ya que se trata de libros destinados a la catedral de Toledo y probablemente al coro de San Vicente de la Sierra. Sin embargo, no sucede así con los dos antifonarios de la primera época, que contienen algunos rasgos propios del *cursus* monástico. Fijémonos, por ejemplo, en los responsorios de maitines: en el ms. 44.2 sólo el 40% de los oficios dan exactamente nueve piezas, mientras que las fiestas más relevantes proporcionan un número superior. Este hecho sugiere un dato de notable importancia, que afecta igualmente al ms. 44.1, a saber, que fue concebido como una antología de responsorios para el oficio nocturno⁵² y que fue escrito a partir de modelos monásticos.

b) Los antifonarios

Los mss. 44.1 y 44.2 de la Biblioteca Capitular de Toledo revisten una particular importancia por ser los testimonios más antiguos del Oficio romano conservados en la Iglesia primada. En este apartado me propongo precisar en lo posible el origen de estas fuentes⁵³ y su vinculación con las Órdenes religiosas, mediante algunos elementos de crítica interna, así como plantear la problemática de su llegada a Toledo.

⁵¹ *La Regla de San Benito*, caps. XI, XIV, XVII, BAC 406, Madrid 1993, 103-110.

⁵² Este hecho ha sido constatado para el ms. 44.2 por R.Th. Olexy, *The Responsories in the 11th Century Aquitanian Antiphonal Toledo, Bibl. Cap. 44.2*, Washington, 1980, 52.

⁵³ A este respecto, Miquel S. Gros i Pujol ha escrito acertadamente que la determinación del origen de los libros de culto romano-francos introducidos en Castilla-León a partir de 1080 “es muy difícil de controlar por la simple razón que en esta época se obraba muy libremente en la copia de los libros litúrgicos, y hasta finales del siglo XII, con la aparición de los costumarios o consuetas litúrgicas, las iglesias catedrales y monásticas no fijaron definitivamente sus liturgias”: M.S. Gros i Pujol, «Las tradiciones litúrgicas medievales en el noroeste de la península», en *IX Centenário da dedicação da Sé de Braga. Congresso Internacional. Actas. Vol. III: Teologia do Templo e Liturgia Bracarense*, Braga 1990, 108.

Acerca del ms. 44.1 (5+186 ff., 369 x 260 mm.)⁵⁴ hay que señalar, en primer lugar, que su datación es bastante imprecisa. En la catalogación de José Janini y Ramón González fue fechado en los siglos X-XI. Recientemente, Lila Collamore y Keith Glaeske, del proyecto CANTUS, lo han datado a principios del siglo XI, cerca del año 1000⁵⁵, mientras que Michel Huglo lo retrasa hasta la segunda mitad de la misma centuria⁵⁶. Lo cierto es que se trata de uno de los antifonarios del Oficio prácticamente completos con notación musical aquitana⁵⁷ más antiguos que hoy conservamos en las bibliotecas de Europa.

Ahora bien, ¿podemos establecer alguna relación entre este libro y el mundo de los religiosos? Para tratar de responder a esta cuestión voy a tener en cuenta tres criterios de análisis: el *cursus* litúrgico, el santoral y la lista de responsorios de Semana Santa. En relación con el primer aspecto, ya mencionado, Pedro-Romano Rocha ha puesto de relieve el carácter híbrido de este libro, ya que su estructura no es ni claramente monástica, ni claramente secular⁵⁸. Precisamente este hecho llevó al profesor Janini a afirmar que su origen era monástico⁵⁹. En segundo lugar, el estudio del santoral ofrece pruebas evidentes acerca de su procedencia aquitana. Por un lado, la fiesta de san Saturnino de Toulouse, celebrada el 29 de noviembre con octava (ff. 151v-154), apunta hacia la importante ciudad del sudoeste francés. El oficio de san Orencio (ff. 89-91), obispo de Auch en el siglo V, celebrado el 1 de mayo, sugiere que el origen estuviera en el monasterio de San Orencio de Auch⁶⁰. A favor de esta segunda hipótesis está el hecho de que fue precisamente en esa

⁵⁴ Janini-González, n.º. 165, 179.

⁵⁵ Introducción del índice CANTUS, *Institute of Mediaeval Music* (Ottawa), accesible en Internet: <http://publish.uwo.ca/~cantus/aboutms4.html#tol441>.

⁵⁶ M. Huglo, «La pénétration des manuscrits aquitains en Espagne», *Revista de Musicología* 8/2 (1985) 253; Id., *Les livres de chant*, 92.

⁵⁷ Sistema de escritura musical de origen francés que se basa fundamentalmente en la utilización de puntos sueltos, y cuyo valor radica en permitir una lectura muy exacta de las melodías. El estudio más completo sobre la notación aquitana ha sido realizado por P. Ferreti, «Étude sur la notation aquitaine d'après le Graduel de Saint-Yrieix», en *Paléographie Musicale* XIII, Solesmes, 1925, 54-211. Puede verse también al respecto: M. Huglo, «La tradition musicale aquitaine. Répertoire et notation», en AA.VV., *Liturgie et musique (IXe-XIVe)*, Cahiers de Fanjeaux 17, Toulouse-Fanjeaux, 1982, 253-268.

⁵⁸ Rocha, «Influjo de los antifonarios», 30.

⁵⁹ Janini-González, 179.

⁶⁰ Janini-González, 33; Janini, «Liturgia romana», 1323. La fiesta de san Orencio fue adoptada por la liturgia cluniacense en 1305; Leroquais, I, cv. Por su parte, el profesor Michel Huglo indica Auvergne (Aurillac) como origen aunque no justifica su postura; Huglo, «La pénétration des manuscrits», 253; Id., *Les livres de chant*, 92.

abadía donde inició su vida monástica el arzobispo Bernardo de Toledo. En tercer lugar, también las listas de responsorios de Semana Santa presentan clara afinidad con las de Toulouse y Auch, y coinciden con las del antifonario de Albi (Biblioteca Municipal, ms. 44, siglos IX-X)⁶¹.

Así pues, los tres criterios de análisis sugieren para este antifonario un origen monástico al otro lado de los Pirineos, principalmente Toulouse y Auch. No podemos olvidar que ambos lugares estuvieron en la órbita cluniacense: en San Saturnino de Toulouse fueron introducidos monjes cluniacenses procedentes de Moissac en 1082, mientras que la abadía de San Orencio de Auch fue dada a Cluny en 1068⁶². Todo ello permite pensar que fueron los monjes negros quienes portaron el ms. 44.1 a Toledo, aunque aparentemente ningún dato nos aclara el momento.

El antifonario BCT, ms. 44.2 (220 ff., 393 x 264 mm.)⁶³, es más completo y está mejor estructurado que el 44.1. Escrito también con notación aquitana en las primeras décadas del siglo XII, procede igualmente del Mediodía francés, pese a que algunos estudiosos le han asignado un origen toledano⁶⁴. La presencia en el santoral del oficio de san Geraldo (ff. 149v-152) ha llevado a José Janini a señalar Aurillac como posible procedencia⁶⁵. Sin embargo, creo que el criterio fundamental para determinar la procedencia del 44.2 es el del estudio comparado de su contenido litúrgico. A lo largo de la lectura completa de este códice, he podido constatar de forma constante su afinidad con el antifonario de Saint-Maur-les-Fossés, de finales del siglo XI, fuente que representa a la tradición cluniacense en el *Corpus* de Dom Hesbert⁶⁶. Es claro, pues, que se trata de un códice romano de marcada identidad cluniacense, aunque en algunas ocasiones se aparta de los usos habituales de Cluny.

Asimismo, dentro del ámbito cluniacense el profesor Rocha ha propuesto como origen del 44.2 la abadía de San Pedro de Moissac, basándose en la gran afinidad que mantiene con el breviario propio de este monasterio (París, Instituto Católico, ms. lat. 1)⁶⁷. De hecho, sabemos que hubo relaciones entre

⁶¹ Rocha, «Influjo de los antifonarios», 31-32; R. le Roux, «Répons du Triduo Sacro et de Pâques», *Études Grégoriennes* 18 (1979) 172.

⁶² H. E. J. Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford 1970, 116.

⁶³ Janini-Gonzálvez, n.º. 166, 179-180.

⁶⁴ R.-J. Hesbert, *Corpus Antiphonalium Officii* (CAO), Roma 1965-1975, vol. V, 346; Huglo, «La pénétration des manuscrits», 253.

⁶⁵ Janini, «Liturgia romana», 1323.

⁶⁶ CAO II, vi; una breve presentación de este códice conservado en la Biblioteca Nacional de París (lat. 12584) aparece en CAO II, xv-xvii.

⁶⁷ Rocha, «Influjo de los antifonarios», 34. La descripción del breviario de Moissac se encuentra en Leroquais, II, n.º. 414, 355-358, y más recientemente en G. Lanoë, «Catalogue des manuscrits latins conservés à la Bibliothèque de l'Institut Catholique de Paris», *Revue d'histoire des textes* 31 (2001) 314-319. Por su parte, el *scriptorium*

Moissac y Toledo en la época del cambio de rito: el monje Geraldo vino de aquel cenobio a la Iglesia primada a petición del arzobispo Bernardo para ejercer el importante oficio de cantor y formar a los clérigos jóvenes antes de ser nombrado arzobispo de Braga⁶⁸. Pero además de la afinidad con los libros cluniacenses, Rocha ha prestado atención a algunas de las numerosas rúbricas o instrucciones dadas para la ejecución de la liturgia que enriquecen este libro, en las cuales se encuentran referencias al obispo, al arcediano, al prior que presidía el coro, al cantor, etc⁶⁹. Todos estos elementos le han llevado a formular una interesante hipótesis: el antifonario 44.2 sería un libro cluniacense adaptado a una Iglesia secular⁷⁰. Ahora bien, ¿sabemos para qué Iglesia fue copiado este códice? Hemos de reconocer que no estamos en condiciones de responder con certeza a esta pregunta. La presencia del oficio de san Antonino o Antolín, añadido al final del santoral y fuera de su lugar propio, ha hecho pensar en la catedral de Palencia como posible lugar de destino, puesto que sabemos fue dedicada a este santo por el rey Sancho el Mayor de Navarra (1001-1035)⁷¹. Pero además, respecto al lugar de uso, Ruth

de San Pedro de Moissac ha sido seriamente estudiado en su período de apogeo (1050-1150) por J. Dufour, *La bibliothèque et le scriptorium de Moissac*, Genève-Paris, 1972; Id., «La composition de la Bibliothèque de Moissac á la lumière d'un inventaire du XVII^e siècle nouvellement découvert», *Scriptorium* 35 (1981) 175-226.

⁶⁸ «Illo autem temporis discursu, dum tantus vir ibidem moraretur, Archiepiscopus venerabilis memoriae Toletanus domnus scilicet Bernardus, curiam Domini Papæ Urbani adivit, et in reditu, cognita sanctitatis ejus opinione, et quia ipse Archiepiscopus ejusdem ordinis erat, ut tantum virum in consortio suo habere posset, Abbatem Moysiensem et totum conventum precibus et supplicationibus multis attentius obsecravit. Postquam vero Archiepiscopus petitionis suæ compos extitit, cum gaudio non mediocri thesaurum pretiosum secum ducens, *Toletum remeavit, et beato Geraldo chorum Ecclesiæ Toletanæ regendum et Clericos edocendos commendavit*»: Bernardo de Coimbra, *Vita beati Geraldi*, en *Portugaliæ Monumenta Historica, Scriptorum* I, Lisboa, 1856, 54. Mucho más escueta es la noticia dada por don Rodrigo Jiménez de Rada: «De Moysiaco duxit beatum Giraldum, quem prius cantorem in ecclesia Toletana, postea fecit archiepiscopum Bracarensem»: R. Ximenez de Rada, *Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica*, cura et studio J. Fernández Valverde, Corpus Christianorum, Continuatio Mediævalis 72, Turnholt, 1987, libro VI, cap. XXVI, 210, lin. 29-30.

⁶⁹ Rocha, «Influjo de los antifonarios», 33.

⁷⁰ P.-R. Rocha, «Les sources languedociennes du Bréviaire de Braga», en AA.VV., *Liturgie et musique (IXe-XIVe s.)*, Cahiers de Fanjeaux 17, Toulouse-Fanjeaux, 1982, 193.

⁷¹ R. Steiner, «Directions for Chant Research in the 1990s: The Impact of Chant Data Bases», *Revista de Musicología* 16/2 (1993) 703; P.M. Ferreira, *Music at Cluny: The Tradition of Gregorian Chant for the Proper of the Mass. Melodic Variants and Microtonal Nuances*, Michigan 1997, 50. El culto de san Antolín en la España del

Steiner señala que no ha sido identificado⁷². En efecto, nuestro antifonario no contiene referencia explícita alguna que pueda ubicarlo en Toledo a comienzos del siglo XII, lo cual sucede también con el ms. 44.1.

En medio de las sombras que se proyectan sobre estos venerables testimonios del Oficio divino, debemos insistir sobre dos aspectos esenciales para nuestro posterior análisis: en primer lugar, no hay duda en afirmar la vinculación de los dos antifonarios con el mundo monástico cluniacense en cuanto que se insertan en su tradición litúrgica. En segundo lugar, aunque desconocemos para qué iglesias se concibieron inicialmente estos dos libros y el momento preciso de su llegada a Toledo, es altamente probable que fueran traídos por los monjes que llegaron a la Iglesia primada durante el pontificado de don Bernardo en los inicios de la restauración de la diócesis y que fueran realmente utilizados en la celebración de las horas litúrgicas. A favor de esta afirmación debemos ya adelantar la dependencia directa que de ellos muestran los libros litúrgicos del Oficio producidos en Toledo.

En definitiva, la presencia de los antifonarios 44.1 y 44.2 en nuestro análisis resulta imprescindible a fin de examinar su funcionalidad en el proceso de recepción y asimilación del nuevo rito a nivel diocesano y el influjo que a través de ellos ejercieron los monjes.

c) Los breviarios

c1) *Los breviarios mss. 33.5 y 35.9*

Los manuscritos 33.5 (143 ff., 260 x 170 mm.)⁷³ y 35.9 (150 ff., 350 x 265 mm.)⁷⁴ son los dos breviarios más antiguos que se conservan en la Biblioteca Capitular de Toledo de factura ciertamente toledana. En nuestro estudio estas dos fuentes tienen el valor de testimoniar la situación del Oficio divino romano en la diócesis a finales del siglo XII y en la primera mitad del siglo XIII. Un análisis general permite constatar una serie de características codicológicas comunes. En efecto, ambos breviarios muestran una escritura con tendencia al estilo pregótico, excepto en las partes cantadas, donde existe una mayor proximidad a la letra carolina. Emplean, además, al igual que los antifonarios 44.1 y 44.2, el sistema de notación musical aquitana, lo cual indica que estaban

siglo XI ha sido estudiado dentro del marco de la infiltración religiosa franco-catalana en León por Bishko, «Fernando I y los orígenes», 47-48 (1968) 49-60.

⁷² Steiner, «Directions for Chant Research», 701.

⁷³ Janini-González, n.º. 17, 64.

⁷⁴ *Ibid.*, n.º. 80, 105. Aunque este libro ha sido catalogado como “breviario toledano”, en realidad no pertenece aún al rito codificado en la Iglesia de Toledo, como veremos páginas adelante.

destinados a la celebración del Oficio coral. Por otra parte, hay que lamentar en los dos libros la pérdida de algunos folios iniciales debido al deterioro progresivo y a la acción del agua. El ms. 33.5 ha perdido todo el santoral de diciembre, ya que el primer oficio que contiene es el de san Silvestre (31 de diciembre); el breviario 35.9 se ha visto afectado en todo el tiempo de Adviento, comenzando mutilado en el oficio de Navidad.

El contenido revela que en los dos casos tenemos un breviario incompleto. De hecho, se trata de breviarios que constaban de dos volúmenes, algo frecuente en el período medieval⁷⁵, de los cuales nos ha llegado solamente uno, habiéndose perdido el otro. El ms. 33.5 contiene únicamente los oficios correspondientes al propio de los santos, habiéndose perdido el tomo del temporal. Con el breviario 35.9 ocurre justamente lo contrario: incluye sólo el propio del tiempo, sin que haya noticia del volumen que debía contener los oficios de los santos. Por lo que respecta a su esquema litúrgico, ya indicamos que los dos libros siguen el *cursus romanus*⁷⁶.

Una vez trazados los rasgos fundamentales, debemos considerar la cuestión acerca del origen e identidad de las fuentes. En primer lugar, los investigadores coinciden en afirmar que han sido copiadas dentro de la diócesis de Toledo⁷⁷. Ahora bien, nos interesa saber si existe algún indicio que las vincule con alguna Orden religiosa. La respuesta es afirmativa respecto al breviario 33.5, relacionado con el *scriptorium* canonical de San Vicente de la Sierra. En efecto, ya en 1977 José Janini y Ramón González indicaron en su catalogación que este libro ofrecía semejanzas con otros del monasterio de San Vicente⁷⁸. Recientemente, el mismo González ha asegurado que, pese a no llevar ninguna nota explícita que confirme su pertenencia a la abadía canonical, por sus características codicológicas, litúrgicas, de encuadernación,

⁷⁵ Leroquais, I, lx. En nuestro caso, un volumen contenía el propio del tiempo o temporal y el otro el propio de los santos o santoral. La mayoría, sin embargo, dedicaba el primer volumen a la parte de invierno (de Adviento a Pentecostés) y el segundo a la de verano (de Pentecostés a Adviento).

⁷⁶ Existen raras excepciones como, por ejemplo, la fiesta de la Natividad de Santa María en la que el breviario 33.5 ofrece más de nueve responsorios para el oficio nocturno.

⁷⁷ Así los benedictinos de Solesmes (Francia), tal como consta en el *Catalogue des Manuscrits* del prestigioso *Atelier de Paléographie Musicale*, donde se contienen fotografiados los dos códices con las firmas n.º 344 (ms. 33.5) y n.º 345 (ms. 35.9); en Janini-González, n.º 17, 64, se dice del ms. 33.5 que está escrito “en los alrededores de Toledo”; Le Roux, “Répons du Triduo”, 166.

⁷⁸ Janini-González, n.º 17, 64. Los códices que pertenecen ciertamente a San Vicente son: el Martirologio de Usuardo (BCT, ms. 39.25) y el Ritual de los canónigos regulares de San Vicente de la Sierra (Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 10100).

así como por su ingreso en la Biblioteca Capitular, apenas se puede dudar de haber sido copiado en el *scriptorium* de los canónigos regulares⁷⁹.

Por lo que respecta al breviario 35.9, no tenemos datos que lo vinculen con las fundaciones religiosas establecidas en la diócesis. Lo más probable es que este breviario fuera usado en el Oficio coral catedralicio o incluso en algún otro templo de la ciudad de Toledo, pasando posteriormente a la Biblioteca Capitular donde se ha conservado.

c2) *El breviario toledano*

Como testimonio del Oficio divino propio de la Iglesia de Toledo he escogido el breviario ms. 33.9 (551 ff., 230 x 160 mm.)⁸⁰, que data de la segunda mitad del siglo XV. Escrito en letra gótica y decorado con bellos dibujos de influencia italiana, es un libro concebido en un sólo y grueso volumen sin notación musical, a diferencia de los dos breviarios anteriores, y destinado a la recitación privada del Oficio.

Aunque el contenido del códice 33.9 no varía respecto al de los otros breviarios *toledanos* conservados en la Biblioteca Capitular de Toledo y la Biblioteca de Montserrat, lo he elegido por su buen estado de conservación que facilita en gran medida la lectura⁸¹. Desde el punto de vista cronológico, hubiera sido preferible la utilización del ms. 33.4 (90 ff., 258 x 169 mm.)⁸², de la segunda mitad del siglo XIII, pero en realidad este códice no está correctamente catalogado, puesto que se trata de un salterio y no de un breviario de Toledo. También es anterior al 33.9 el ms. 880 de Montserrat (2+334 ff., 195 x 135 mm.)⁸³, perteneciente a la segunda mitad del siglo XIV, pero su estado de conservación es lamentable. Por su parte, el ms. 33.6 (504 ff., 218 x 157 mm.)⁸⁴, del siglo XV, presenta un mayor deterioro por acción

⁷⁹ R. González, *Hombres y libros de Toledo (1086-1300)*, Monumenta Ecclesiae Toletanae Historica, Series V: Studia 1, Madrid, 1997, 107.

⁸⁰ Janini-González, n.º. 21, 66-67.

⁸¹ He detectado en este breviario dos casos de error en la foliación (entre los ff. 67-68, y entre los ff. 194-195) y dos lagunas (entre los ff. 129-130, y los ff. 137-138). Únicamente esta última laguna afecta a uno de los responsorios de Sábado Santo que analizaré. En cuanto a la foliación, no he variado en las citas la del *Catálogo*, dado que es la única publicada hasta el momento.

⁸² Janini-González, n.º. 16, 63-64.

⁸³ A. Olivar, *Catàleg dels manuscrits de la Biblioteca del monestir de Montserrat*, Scripta et Documenta 25, Montserrat, 1977, 235-236; Id., *Els manuscrits litúrgics de la Biblioteca de Montserrat*, Scripta et Documenta 18, Montserrat, 1969, 110-112.

⁸⁴ Janini-González, n.º. 18, 64-65.

del agua, además de tener algunos errores de foliación⁸⁵. Finalmente, el ms. 33.7 (2+477 ff., 230 x 160 mm.)⁸⁶, copiado hacia 1475, fue escogido por el profesor Rocha en su análisis comparativo del responsorial del breviario de Braga⁸⁷.

En este conjunto de códices podemos constatar, a través de sus rúbricas, que contienen la costumbre o tradición propia de la Iglesia toledana. Así, por ejemplo, en el breviario 33.6 se lee: *Incipit breviarium per totum annum secundum consuetudinem ecclesie toletane* (f. 13); y también: *Regula generalis secundum consuetudinem ecclesie toletane, que observari debet in omnibus festis et feriis ut sequitur* (f. 307). Igualmente, en el breviario 880 de Montserrat: *Hoc modo fiunt festa in ecclesia toletana* (f. 196). Por tanto, el estudio del influjo recibido en Toledo por parte de las corrientes venidas de Francia, en especial de las Órdenes religiosas, hace imprescindible que acudamos a estas fuentes. Ellas nos van a ayudar también a comprobar el grado de vitalidad y creatividad mostrado por la Iglesia primada en el proceso de asimilación del rito importado.

3.3. La liturgia catedralicia y San Vicente de la Sierra

La comparación del propio de los santos en el antifonario aquitano 44.2, el breviario 33.5 de San Vicente y el breviario toledano 33.9 nos permite estudiar, por un lado, la relación entre la liturgia de la institución capitular toledana y la de la periférica fundación de San Vicente de la Sierra y, al mismo tiempo, la influencia ejercida por cluniacenses y canónigos desde ambos centros eclesiásticos en el posterior oficio toledano. El estudio del propio de los santos está lógicamente condicionado en este caso por el breviario de San Vicente, que sólo contiene esa parte del Oficio, aunque no debemos olvidar que el conjunto de fiestas celebradas en honor de los santos y santas en el curso del año litúrgico constituye uno de los elementos clave de los libros litúrgicos medievales para identificar y analizar la tradición de una Iglesia local o de una Orden religiosa.

En concreto, los oficios que he comparado son seis: san Vicente mártir (22 de enero), santa María Magdalena (22 de julio), martirio de san Juan Bautista (29 de agosto), Natividad de santa María (8 de septiembre), Todos los Santos (1 de noviembre) y san Martín (11 de noviembre). Dentro de cada oficio, me

⁸⁵ También en este caso he citado de acuerdo con la foliación dada por Janini y González. No obstante, en la Biblioteca Capitular se va a realizar una nueva foliación de este breviario manuscrito.

⁸⁶ Janini-González, n.º. 19, 65-66.

⁸⁷ P.-R. Rocha, *L'Office divin au Moyen Âge dans l'Eglise de Braga. Originalité et dépendences d'une liturgie particulière au Moyen Âge*, Paris 1980, 381-441.

he fijado en las antífonas y responsorios de maitines y las antífonas de laudes⁸⁸. Solamente, en la celebración de Todos los Santos he ampliado el campo de análisis a las antífonas de las horas menores, ya que revisten un carácter propio dentro de los usos cluniacenses.

Desde la perspectiva litúrgica, se puede comprobar el influjo ejercido por la tradición cluniacense a través del ms. 44.2 en el *scriptorium* de San Vicente de la Sierra y en la posterior codificación litúrgica toledana. Ahora bien, he podido constatar algunos hechos que hasta ahora no habían sido señalados. En primer lugar, San Vicente mantiene una estrecha dependencia respecto al antifonario aquitano 44.2 en las series de antífonas tanto nocturnas como de laudes e incluso en las antífonas propias de las horas menores de Todos los Santos. Este hecho se aprecia igualmente en el breviario 33.9. No obstante esta afinidad, el breviario de San Vicente conoce una tradición propia en sus listas de responsorios, que únicamente coinciden con 44.2 en el Martirio de San Juan Bautista. En este punto, la tradición toledana parece haber recibido cierta influencia de los canónigos regulares tal como se observa en la Natividad y Todos los Santos. No hay duda, pues, de que el antifonario 44.2 funcionó como modelo difusor de la *consuetudo cluniacensis* en la liturgia local toledana, muy posiblemente desde la catedral. Por otra parte, la diversidad en el responsorial evidencia la coexistencia de distintas tradiciones litúrgicas dentro de la diócesis en el paso del siglo XII al XIII, lo cual permite suponer que en ese momento aún no estaba plenamente codificada la *consuetudo ecclesiae toletanae*.

Desde el punto de vista histórico, el estudio de estas fuentes litúrgicas pone de manifiesto la relación existente a nivel intradiocesano entre los canónigos regulares de San Vicente y la corporación capitular. El influjo litúrgico refleja posiblemente la aspiración de la iglesia catedral a que todas las instituciones religiosas acomodasen su Oficio divino a los usos establecidos en ella. Por otra parte, la afinidad litúrgica del ms. 33.5 respecto al 44.2 apunta a que San Vicente de la Sierra, hacia 1200, no era un monasterio vinculado a Valence, cabeza de la congregación de canónigos regulares de San Rufo desde 1158. De lo contrario, su Oficio hubiera seguido el de la casa madre. En efecto, desde la reforma gregoriana, las fundaciones canónicas filiales de San Rufo de

⁸⁸ En nuestros libros las antífonas son las piezas de canto, en general breves, que tienen por función encuadrar los salmos. Normalmente, son un poco más extensas las que introducen y concluyen el canto del *Benedictus* en laudes. Los responsorios, por su parte, son igualmente piezas cantadas, de cierta extensión, que van a continuación de cada lectura de la Escritura y de los Santos Padres en el oficio de la noche o maitines. Notemos que a diferencia de los salmos y las lecturas, elementos principales del Oficio divino pero anteriores a su formación, las antífonas y los responsorios son elementos originales, creados específicamente para la oración de la Iglesia; Salmon, *L'Office divin*, 38.

Aviñón o Valence establecidas en otras diócesis procedieron igual que los monasterios fundados o reformados por Cluny, conformando su Oficio divino con el de la cabeza de la Orden. En cambio, la práctica en las fundaciones canónicas no filiales era la de conformar de su práctica ritual con la de las catedrales de sus respectivas diócesis⁸⁹.

3.4. La tradición cluniacense y la *consuetudo toletana*

En segundo lugar, he cotejado las listas de responsorios de Adviento y de Semana Santa. Estas dos secciones del responsorial constituyen ciertamente uno de los rasgos distintivos y característicos, según Victor Leroquais, del Oficio de una Iglesia o abadía⁹⁰.

El resultado de esta comparación nos proporciona algunos datos valiosos acerca del papel desempeñado por los religiosos en la introducción del rito romano en la Iglesia primada hispana. Respecto al tiempo de Adviento, los manuscritos hablan de una clara relación de dependencia entre el breviario toledano y el modelo aquitano 44.2, el cual hunde sus raíces en la tradición cluniacense, como se constata principalmente en los domingos III y IV. A su vez, la labor de asimilación realizada por los eclesiásticos toledanos en esta importante sección del Oficio divino resulta más bien escasa, tal vez debido a que el antifonario 44.2 ya había facilitado esa labor en su esfuerzo de adaptación de los usos monásticos cluniacenses al esquema propio de una catedral. En relación con los versículos de los responsorios hay que señalar dos constantes que apuntan en la misma dirección. La primera es que la mayoría de los versículos dados por nuestras fuentes, salvo excepciones, pertenecen a la categoría mediterránea. La segunda, que estos versículos son comunes con los de San Pedro de Moissac y Saint-Maur-les-Fossés.

En la misma línea, el análisis del responsorial del Triduo Sacro nos permite afirmar el influjo de Cluny a través de las fuentes aquitanas 44.1 y 44.2 dentro del contexto local de Toledo. Sin embargo, se puede observar que los modelos franceses de la Biblioteca Capitular no son idénticos entre sí, ni siguen siempre fielmente la tradición cluniacense. Esto ha originado la existencia en el ámbito diocesano de una diversidad de modos de celebración del Oficio. Así, el breviario 35.9 sigue muy de cerca al antifonario 44.1, siempre afín a San

⁸⁹ P.-M. Gy, «La liturgie des chanoines réguliers de Saint-Ruf», en AA.VV., *Le monde des chanoines (XIe-XIVe s.)*, Cahiers de Fanjeaux 24, Toulouse-Fanjeaux, 1989, 185.

⁹⁰ La razón aducida por el erudito francés es que, por una parte, estas listas varían de una Iglesia a otra, mientras que, por otra parte, permanecen constantes en los breviarios de la misma Iglesia. Por ello, estas series son consideradas como “un trait distinctif, une marque caractéristique pour chaque église ou abbaye” y, al mismo tiempo, “un nouveau moyen d’identification”; Leroquais, vol. I, lxxiii, lxxviii-lxxxii.

Orencia de Auch; el breviario toledano 33.9 depende casi totalmente del antifonario 44.2. Esta dualidad de tradiciones pone de relieve dos hechos importantes: los monjes negros introdujeron en Toledo diversos códices traídos desde sus lugares de origen que sirvieron de modelos dentro de la diócesis toledana. Todavía en la primera mitad del siglo XIII se copiaban libros que seguían modelos diferentes y no debía estar claramente fijada cuál era la *consuetudo* litúrgica de la Iglesia primada en lo que al Oficio divino se refiere. En segundo lugar, el antifonario 44.2, mejor estructurado que 44.1, es el libro litúrgico más importante en cuanto fuente difusora de la línea litúrgica que prevaleció en nuestra diócesis, puesto que sus series responsoriales son seguidas con gran fidelidad por el breviario toledano. En cambio, aunque el ms. 44.1 ejerce un influjo más débil en el ámbito diocesano, mantiene una afinidad real con la liturgia de Compostela y Orense.

3.6. Conclusiones

Es preciso reconocer, en primer lugar, que el análisis comparativo de las fuentes litúrgicas es un medio fundamental para ahondar en nuestro conocimiento de la recepción y asimilación del rito romano en la diócesis más importante de Castilla y en el papel que desempeñaron las Órdenes religiosas. Entre las conclusiones deseo destacar las siguientes:

1. Los antifonarios aquitanos 44.1 y 44.2 ponen de manifiesto la importancia de las relaciones de la sede primada hispana con el Mediodía francés gracias a los monjes de Cluny. Ambos manuscritos fueron instrumentos empleados por los monjes negros para establecer el rito romano en Toledo.

2. Por su parte, los breviarios 33.5 y 35.9 revelan la coexistencia de dos tradiciones litúrgicas diferentes a finales del siglo XII y principios del siglo XIII. Lo cual nos induce a pensar que la fijación de la liturgia local en Toledo no se había llevado plenamente a cabo en esa fecha. Semejante retraso puede explicarse por la inseguridad de una diócesis fronteriza y las dificultades ocasionadas por los mozárabes.

3. El influjo cluniacense que desde la catedral primada se produjo en la liturgia de la abadía de San Vicente nos lleva a las consideraciones siguientes:

a) por una parte, pudo existir una tendencia centralizadora a nivel litúrgico desde la iglesia catedral, paralela a la política episcopal que aspiraba a someter bajo su jurisdicción a los religiosos establecidos en la diócesis en los siglos XI y XII;

b) por otra parte, la abadía de canónigos regulares, que observaba las *Consuetudines* de San Rufo, no estuvo afiliada a la casa madre de Aviñón-Valence;

c) finalmente, la tradición peculiar de San Vicente, manifestada en la sección de responsorios del ms. 33.5, experimentó un proceso de decadencia quizá motivado por el declive histórico de la fundación de canónigos en el transcurso del siglo XIII.

4. El rito toledano, fijado muy probablemente a mediados del siglo XIII, muestra una dependencia directa respecto de la liturgia de la familia cluniacense, representada en el ms. 44.2, y revela una escasa labor de asimilación vital de los eclesiásticos toledanos en las secciones estudiadas.

5. En definitiva, la romanización litúrgica de la Iglesia de Toledo fue llevada a cabo fundamentalmente por las Órdenes religiosas: los monjes cluniacenses aportaron su tradición litúrgica y su esfuerzo en la restauración del culto catedralicio; los canónigos regulares destacaron en el nivel de la acción, asumiendo y difundiendo esa liturgia. De este modo, la cuestión ritual toledana favoreció un marco de intensa y rica colaboración entre Iglesia secular y Órdenes religiosas.