

LAS PRECES HISPÁNICAS. PUESTA AL DÍA Y NOVEDADES<sup>1</sup>

Desde que, hace casi cien años, se descubriera la arquitectura rítmica de unas composiciones litúrgicas propias del rito hispánico, conocidas como preces o *miserationes*, éstas se han convertido en un referente inexcusable para aquellos que se interesan en los orígenes de la métrica popular<sup>2</sup>. La atención filológica que este hecho ha deparado a las modestas preces –escasas en número y de apariencia más bien sobria– reclama, sin duda, un estudio específico sobre las mismas, y no sólo sobre sus características prosódicas, sino también sobre su técnica compositiva, sus fuentes literarias y su posición en la liturgia. El contexto histórico de su composición, la naturaleza de su transmisión y los reflejos de su recepción en distintos lugares y épocas, son cuestiones que tampoco debería eludir un estudio dedicado a este género de la literatura litúrgica.

Resulta evidente que los breves márgenes de este trabajo no consienten resolver a satisfacción tantos y tan arduos problemas. En él nos conformaremos con presentar un *status quaestionis* actualizado, al tiempo que adelantar algunas novedades surgidas en el curso de un proyecto de investigación cuyo fin es precisamente ofrecer a la comunidad científica una nueva edición crítica de las preces hispánicas.

<sup>1</sup> Este artículo forma parte del proyecto *Novas ediciones de poesía latina medieval I. As preces hispánicas*, subvencionado por la Dirección Xeral de I+D de la Xunta de Galicia, ref. 2006/PX264. Agradecemos aquí a la Prof. Dra. Eva Castro Caridad, directora del Proyecto, las distintas sugerencias con que ha enriquecido este trabajo; e igualmente a los informantes de *Exemplaria Classica*, cuyas correcciones lo han librado de no pocos errores.

<sup>2</sup> Con la expresión un tanto imprecisa de “métrica popular”, nos referimos a las bases prosódicas, independientes de cualquier modelo legado por la Antigüedad Clásica, que sustentan algunas de las composiciones poéticas más antiguas y genuinas de varias lenguas romances.

## 1. LAS PRECES EN LAS FUENTES MANUSCRITAS

Como queda dicho, las preces hispánicas no se convierten en objeto de interés filológico hasta 1913, cuando Wilhelm Meyer da a conocer el carácter “poético” de las mismas<sup>3</sup>, publicando al poco tiempo la primera edición completa de todas las piezas identificadas como tales (180 en su recuento)<sup>4</sup>. En su trabajo, Meyer se lamenta amargamente en varios pasajes por el carácter impenetrable de las bibliotecas eclesiásticas españolas de su tiempo, en referencia no explícita pero clara a la capitular de Toledo, que no le permitió la consulta de los tesoros manuscritos allí custodiados. Este lamento expresa, sin duda, el desasosiego del profesor alemán ante la imposibilidad de continuar su búsqueda de materiales inéditos, o al menos contrastar mediante consulta directa en las fuentes antiguas los materiales conocidos por las ediciones existentes en su tiempo.

Sin embargo, los manuscritos litúrgicos hispanos no ofrecen muchas más piezas de las que, directa o indirectamente, pudo conocer Meyer. En ese sentido, no se podría poner grandes reparos a su edición.

En efecto, el manuscrito medieval que más preces ofrece, un *Liber mysticus* de datación más bien tardía (s. XIII) pero de indudable filiación visigótico-mozárabe<sup>5</sup> (Toledo AC 35.5), no contiene más que trece piezas. El carácter mutilado de muchos de los restantes testigos, todos ellos ejemplares venerables de los ss. X-XI, hace que la presencia de preces en ellos sea incluso mucho más exigua. Entre ellos se cuentan algunas de las joyas más preciadas de la codicología hispano-mozárabe, como el *Antifonario de León* (León AC 8), copia del s. X de un ejemplar de los tiempos de Wamba, en el que hay preces atribuidas a San Julián de Toledo. Va-

<sup>3</sup> W. Meyer, “Über die rythmische Preces der mozarabischen Liturgie”, *Nachrichten der königlichen Gessellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologische-historische Klasse*, Göttingen 1913, 177-222.

<sup>4</sup> W. Meyer, *Die preces der mozarabischen Liturgie*, Berlin 1914.

<sup>5</sup> Frente a Férotin, que lo data entre los ss. IX y X, Mundó retrasa con buenos argumentos su datación hasta el s. XIII. Cf. M. Férotin (ed.comm.) *Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris 1912, col. 722 (reimpr. Roma 1995, 541)]; A. M. Mundó, “La datación de los códices litúrgicos toledanos”, *HS* 18, 1965, 1-25 [13].

rios códices relacionados con el Monasterio de Santo Domingo de Silos, como el *Liber Ordinum maior* de San Prudencio de Monte Laturce, fechado en 1052 (Silos AM 4), y dos *minores* (Silos AM 3 y Madrid BRAH *Aemil.* 56) también contienen algunas piezas sueltas; del mismo modo que los ex-silenses London BL *add.* 30845 (*Liber mysticus*), 30846 (*Liber mysticus*) y 30851 (*Liber horarum*). Finalmente, se encuentra también alguna muestra en dos manuscritos devocionales (libros de horas) relacionados con los reyes Fernando I y Sancha de León: Salamanca BU, ms. 2668, fechado en 1059, y Santiago de Compostela BU ms. 609 (res. 1), datado en 1055<sup>6</sup>.

No es extraño encontrar preces en manuscritos con restos de la desaparecida liturgia galicana, entre los cuales el ejemplar más antiguo y venerable es el famoso sacramentario conocido como *Misal de Bobbio* (Paris BNF *lat.* 13246). Este códice, más antiguo que cualquiera de los hispanos (s. VII<sup>ex</sup>-VIII), es un testimonio precioso del éxito que las preces hispánicas disfrutaron,

<sup>6</sup> Se puede acceder “directamente” a algunos de estos manuscritos, o cuanto menos a sus contenidos, a través de ediciones facsímiles y paleográficas. Por ejemplo, para el *Antifonario de León*, cf. J. Vives - L. Brou (eds.) *Antifonario visigótico-mozárabe de la Catedral de León*, Madrid 1959; y para el Libro de Horas de la British Library, cf. J. P. Gilson (ed.) *The Mozarabic Psalter (Ms. British Museum Add. 30851)*, London 1905. A partir de los mss. Silos AM 4 y Madrid BRAH *Aemil* 56 realizó Férotin su edición del *Liber Ordinum*. Cf. M. Férotin (ed. comm.), *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du V au XI siècle*, Paris 1904, mientras que José Janini ha editado los mss. Silos AM 3 y London BL *add.* 30845 y 30846, además del Toledo AC 35.5: J. Janini (ed.), *Liber Ordinum sacerdotal (Cod. Silos, Arch. del Monasterio 3)*, Abadía de Silos 1981; “Officia Silensia: Liber Mysticus III, sanctorale (Cod. Londres, British Museum, Add. 30845), edición y notas”, *HS* 31, 1978-79, 466-8; “Officia Silensia: Liber Mysticus II, a paschate usque ad Pentecosten (Cod. Londres, British Museum, Add. 30846), edición y notas”, *HS* 30, 1977, 331-418; *Liber Mysticus de Cuaresma y de Pascua (35.5)*, Toledo 1980. De los libros devocionales de los reyes de León, del hoy compostelano existe una edición facsímil (*Libro de horas de Fernando I de León*, Santiago de Compostela 1995). Además, está digitalizado por los servicios bibliotecarios de la Universidad de Santiago de Compostela y accesible a través de su página web.

ya desde antiguo, fuera de los límites del reino visigodo<sup>7</sup>. Mucho más recientes son una serie de códigos litúrgicos gregorianos de procedencia aquitana, que recogen, en estado fragmentario las más de las veces, preces hispanas camufladas entre las antífonas de los días de Rogaciones. Su presencia en libros litúrgicos gregorianos sería una pervivencia de materiales litúrgicos galicanos, a su vez tomados prestados del rito hispánico, según Huglo<sup>8</sup>. Los manuscritos, que remiten siempre, directa o indirectamente, al Sur de Francia, son los siguientes: Madrid BRAH 45 (Gradual aquitano del s. XII); Salamanca BU, ms. 2637 (antiguo Madrid, Biblioteca de Palacio 2D3: Misal de posible procedencia silense del s. XII, copiado de un modelo francés); Madrid BRAH 51 (Gradual de San Millán de la Cogolla de ss. XI-XII); Langres BS 126 (Misal compuesto poco después de 1216 para uso de una catedral del suroeste francés, quizá Bazas), London BL *Harley* 4951 (Gradual de Toulouse del s. XI); y Paris BNF *lat.* 903 (Gradual-Tropario de Saint Yrieix, del s. XI)<sup>9</sup>.

Al margen de la liturgia galicana, también se pueden reconocer preces o fragmentos de preces hispánicas en representantes de las restantes liturgias antiguas, desde la romana y ambrosiana hasta la céltica, en uno de cuyos sacramentarios, el conocido *Misal Stowe* (Dublin, RIA, D II 3) pueden encontrarse, bajo la denominación de preces o bien disimuladas en otras fórmulas litúrgicas, bas-

<sup>7</sup> La data, así como los principales supuestos aceptados sobre este manuscrito remontan nada menos que a J. Mabillon, *Museum Italicum seu collectio ueterum scriptorum ex bibliothecis italicis*, Paris 1687, 218-9. Hay una edición facsimil de este manuscrito: *The Bobbio Misal: a Gallican Mass-Book (Ms. Paris. Lat. 13246)*, London 1917; una edición paleográfica del mismo: E. A. Lowe (ed.), *The Bobbio Misal: a Gallican Mass-Book (Ms. Paris. Lat. 13246)*, London 1920; y un volumen de estudios complementario: A. Wilmart - E. A. Lowe - H. A. Wilson, *The Bobbio Misal: a Gallican Mass-Book (Ms. Paris. Lat. 13246: Notes and Studies*, London 1924. Puede consultarse también la reciente monografía interdisciplinar, Y. Hen - R. Meens (cur.), *The Bobbio Misal: Liturgy and Religious Culture in Merovingian Gaul*, Cambridge 2004.

<sup>8</sup> M. Huglo, "Les Preces des graduels aquitains empruntées à la liturgie hispanique" en *HS* 8, 1955, 361-83 [p. 361].

<sup>9</sup> Huglo, "Les Preces", 367.

tantes frases y junturas idénticas a los de preces hispánicas<sup>10</sup>. De mucho mayor calado son, sin duda, los paralelismos que se pueden encontrar en compilaciones litúrgicas franco-romanas, como el manuscrito otoniano compuesto en San Albano de Maguncia hacia 960 (Wien ÖNB 1888), donde se puede encontrar incluso alguna pieza completa<sup>11</sup>.

En total, los materiales ofrecidos por los manuscritos son muy exigüos, pues apenas representan un 20% del total de preces hispánicas reconocidas como tales. El resto se encuentra única y exclusivamente en dos fuentes impresas, dos compilaciones litúrgicas de principios del s. XVI con las que se pretendió salvar el antiguo rito hispano, en ese tiempo ya extinguido, o prácticamente, desde hacía cuatrocientos años. La empresa había sido promovida por el Cardenal Cisneros, y el encargado de llevarla a cabo, el canónigo toledano Alfonso Ortiz, bajo cuyo nombre aparecieron, en 1500 y 1502 un volumen que reunía los textos variables de las misas de acuerdo con el calendario litúrgico (*Missale mixtum*)<sup>12</sup>; y otro con las oraciones, cánticos y lecturas para el resto del oficio divino (*Breviarium*)<sup>13</sup>.

Las reconstrucciones de Ortiz entraron en entredicho entre filólogos y liturgistas desde el momento en que el contenido de

<sup>10</sup> Es posible consultar una reproducción digital del *Misal Stowe* a través de la página web de la Royal Irish Academy.

<sup>11</sup> El contenido del manuscrito vienés ha sido publicado: cf. M. Gerbertus (ed.), *Monumenta veteris liturgiae Alemmanicae* II, Typis San-Blasianis MDCCLXXIX. Más recientemente, M. Andrieu (ed. comm.), *Les ordines romani du haut Moyen Age. V: Les textes*, Louvain 1961, 314-41.

<sup>12</sup> A. Ortiz (ed.), *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori dictum mozarabes*, Toleti MD. Casi tres siglos más tarde, el jesuita Alexandre Lesley hizo una reedición del Misal de Ortiz, añadiéndole un estudio introductorio y múltiples anotaciones (Roma 1775), muy accesible a los estudiosos por haber sido reproducida en la monumental colección de Migne (=PL 85)

<sup>13</sup> A. Ortiz (ed.), *Breviarium secundum regulam beati Isidori*, Toleti MDII. Al mismo tiempo que Lesley reeditaba el Misal, el Cardenal Lorenzana hacía lo propio con el Breviario, revisando de nuevo los manuscritos y añadiendo una introducción (Madrid 1775). Esta reedición revisada fue reproducida igualmente por Migne (=PL 86).

algunos manuscritos mozárabes se hizo público (precisamente, en los tiempos en que Meyer daba a la luz su descubrimiento y realizaba su edición) y pudo verificarse la falta de acuerdo existente entre éstos y las compilaciones de Ortiz, en cuanto a festividades, horas litúrgicas e incluso, sin ir más lejos, los propios títulos de *Misal* y *Breviario*, inusitados entre los libros litúrgicos hispánicos. Esta verificación extendió la sospecha a todos los materiales acreditados únicamente por las ediciones de Ortiz hasta que, unas décadas más tarde, se reivindicaron las mismas con un estudio más ponderado de las circunstancias en que se compusieron, dejando en claro que el equipo de Ortiz trabajó con códices antiquísimos, no creó textos *ex nouo* -a lo sumo, realizó correcciones que dotaran de sentido a materiales deturpados- y únicamente se limitó a realizar modificaciones de tipo estructural, imprescindibles en la adaptación de los textos del antiguo rito hispano para el uso de una clerecía educada y familiarizada en exclusiva con el rito romano -lo que se hace patente, sobre todo, en la división de las horas canónicas<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Cuestión ésta sin duda interesantísima, en la que no podemos detenernos, aunque sí remitir al lector a algunos títulos que pueden aclararle en alguna medida los grados de aceptación vividos por las ediciones de Ortiz entre las distintas generaciones de estudiosos. Véase, por ejemplo, las introducciones a las ediciones de Dom Férotin del *Liber Ordinum* y del *Liber Sacramentorum* [cit. nn. 5-6] recordando que fue él precisamente el primer estudioso que editó críticamente los textos de los manuscritos visigótico-mozarábigos. Cf. et. L. Brou, “Études sur le Missel et le Bréviaire *mozarabes* imprimés”, *HS* 11, 1958, 349-98. El Prof. Díaz, que llegó a prescindir en su *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum* (Salamanca 1958, Madrid 1959), por el hecho de estar atestiguados únicamente en Ortiz, de textos que después se demostraron auténticos, reconoció tras las vindicaciones del *Misal* y el *Breviario* la necesidad de «forzarnos a estimar de nuevo el Breviario ortiziano como valiosa fuente de nuestra liturgia que, por lo menos, merece detenido análisis y comparación con los datos suministrados por el conjunto de manuscritos litúrgicos». Cf. M. C. Díaz y Díaz, “Los himnos en honor de Santiago de la liturgia hispánica” en *De Isidoro al s. XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona 1976, pp. 237-88 [276]. Años antes, un estudio del jesuita Martín Patino había marcado un punto de inflexión en la valoración de estas ediciones (J. M. Martín Patino, “El *Breviarium* mozárabe de Ortiz. Su valor documental para la historia del oficio catedralicio hispánico”, *Miscellanea Comillas* 40, 1963, 205-97).

En todo caso, concluyamos, los escrúpulos de Meyer ante la palmaria ausencia de manuscritos en que contrastar los textos que la edición de Ortiz nos ofrece, no dejan de estar justificados. Sin embargo, el estudioso moderno puede afrontar su investigación con menos desazón que el profesor alemán, por la seguridad de que las mencionadas ediciones no ofrecen “fetos” propios de la minerva de los liturgos toledanos comisionados por Cisneros, sino textos auténticos, o al menos copiados de manuscritos medievales, que irían desde ejemplares hoy perdidos del s. VII a otros mucho más recientes, trascritos en la Toledo bajomedieval donde, por privilegio real, nunca se extinguió el rito hispánico, pasando por otros códices altomedievales, copiados en el Norte Peninsular, especialmente en ambiente monástico<sup>15</sup>.

## 2. LAS PRECES EN LAS DOS TRADICIONES DE LA LITURGIA HISPANA

Los estudiosos del antiguo rito hispánico han establecido la existencia de dos tradiciones litúrgicas, A y B, con importantes diferencias, no tanto en los textos nucleares, pues el punto de partida de las dos líneas de transmisión es común, como en la distribución y ordenación de los mismos, fruto de un desarrollo independiente, especialmente a partir de la invasión musulmana<sup>16</sup>.

---

Como corolario a esta serie pueden leerse, en el contexto de una explicación más general, las múltiples indicaciones a la cuestión que hace Dom Pinell, explicando la naturaleza y las razones de las “mixtificaciones” de Ortiz. Cf. J. Pinell, *Liturgia hispánica*, Barcelona 1998, 209-21.

<sup>15</sup> Por estos ambientes circularon en época altomedieval ejemplares de una guía litúrgica dedicada específicamente a recoger y ordenar las preces, lo que es un buen indicativo de la importancia de este género literario-litúrgico a la par que de su especificidad, que no consentía su inclusión en otras compilaciones de himnos u oraciones. Esta guía litúrgica recibió el nombre de *Liber precum*, y aparece mencionada en registros como el *Becerro Galicano de San Millán de la Cogolla* (f. 131v.) y en el *Becerro de Valpuesta* (f. 24v-25), que lo citan entre los libros que formaron parte de la dotación de sendas comunidades monásticas de reciente creación. Cf. para el primero, A. Ubieto Arteta (ed.), *Cartulario de San Millán de la Cogolla (759-1076)*, Valencia 1976, 14-5, para el segundo, M. D. Pérez Soler (ed.), *Cartulario de Valpuesta*, Valencia 1970, 20-2.

<sup>16</sup> Seguimos la concisa y clara síntesis de Pinell, advirtiendo al lector de que nos encontramos ante una hipótesis, aunque se trate de la teoría comúnmente aceptada en la actualidad. Cf. Pinell, *Liturgia*, 39-40.

La tradición A está representada por manuscritos que van desde el s. VIII al XII, y proceden de distintos centros del Norte, tanto catedralicios (de Narbona a León) como monásticos (de San Millán a Sahagún). De las parroquias mozárabes de Toledo que continuaron con el rito antiguo, la de Santa Eulalia está relacionada indudablemente con esta tradición. Por su parte, la tradición B está representada por manuscritos mucho más tardíos (ss. XII-XIV), todos ellos procedentes de la parroquia también toledana de Santa Justa y Rufina. En el hecho de que este centro cultural dedicado a las mártires sevillanas fuera fundado por emigrantes hispalenses llegados a Toledo en el s. X, aparte de otros importantes indicios, se funda la hipótesis de que la tradición B es un reflejo de la liturgia hispánica propia de la Bética.

Estando la tradición A representada por más y mejores manuscritos, reflejo de una codificación del rito más desarrollada, coherente y completa que la ofrecida en los códices de la tradición B<sup>17</sup>, es ésta última la que ha logrado una pervivencia mejor, merced al hecho de que el equipo de sacerdotes mozárabes coordinados por Ortiz para la redacción del *Breviario* y el *Misal* fueron liderados en sus tareas por el párroco de Santa Justa y Rufina, y trabajaron sobre todo con libros de la tradición B, que como hemos visto procedían exclusivamente de esta parroquia, donde se había continuado la labor de copia durante toda la Edad Media. Esto ha llevado a una conclusión aparentemente paradójica: los testigos más recientes y por ello mirados con más recelo, las compilaciones editadas de Ortiz, son las fuentes que han mantenido de forma más fiel los elementos más arcaicos conocidos del antiguo rito hispano.

Por lo que se refiere a las preces, este punto de vista global tiene la virtud, no sólo de tranquilizarnos con respecto a la autenticidad de los textos, sino de enderezarnos en alguna medida hacia el lugar y momento en que se crearon.

<sup>17</sup> Debido, posiblemente al hecho de haber podido continuar su desarrollo en importantes centros culturales del Norte, mientras que la B permaneció aislada y constreñida en los estrechos y modestos márgenes de una parroquia

### 3. ¿DÓNDE Y CUÁNDO SE COMPUSIERON LAS PRECES HISPANAS?

Como ya hemos visto, la mayor parte de las preces no están atestiguadas más que por el *Breviario* de Ortiz, que recoge y reordena elementos litúrgicos sobre todo de la llamada tradición B. A esto se añade que el manuscrito que más preces ofrece -una cantidad, que aunque corta, es significativamente superior a la del resto de testigos- es un *Liber mysticus* procedente de Santa Justa y Rufina (Toledo AC 35.5), también perteneciente a la tradición B, que como también hemos visto, conduce a la Bética y, más concretamente a su metrópolis, Sevilla.

Es bien sabido que desde 589, fecha de la conversión de Recaredo en el marco del III Concilio de Toledo donde San Leandro impuso triunfalmente sus tesis, hasta la celebración del IV Concilio de Toledo, presidido por San Isidoro en 633, el liderazgo de la iglesia hispana -desde ese momento nacional- estuvo representado por los metropolitanos de Sevilla. Es también doctrina común que éste período es el de mayor creatividad en materia litúrgica, y que esta actividad se desarrolló de modo especial en la escuela hispalense. En efecto, con aportaciones procedentes del resto de provincias, especialmente de la tarraconense, los primeros pasos de la configuración de un rito unificado válido para todo el reino se realizaron en el entorno de San Leandro y San Isidoro durante la última década del s. VI y el primer tercio del s. VII.

En congruencia con esto, las primeras noticias sobre las preces se encuentran precisamente en los cánones del IV Concilio de Toledo: concretamente, en los cánones séptimo y octavo, dedicados a la celebración del Viernes de Pasión, donde se ordena que el pueblo pida indulgencia por su pecados en voz alta (*ideoque oportet eodem die [...] indulgentiam criminum clara uoce omnem populum postulare*)<sup>18</sup>, y que muestre su pesar por la muerte de Cristo mediante el ayuno y entonando las preces de indulgencia de forma completa (*peractas indulgentiae preces*)<sup>19</sup>. El canon no dice con cuántas repeticiones se alcanzaría la completitud ritual,

<sup>18</sup> J. Vives - T. Marín - G. Martínez (eds.), *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*, Madrid-Barcelona 1963, 193.

<sup>19</sup> Vives-Marín-Martínez, *Concilios*, 193.

pero en fuentes posteriores se especifica un número de 72<sup>20</sup>, y en el mencionado *Liber mysticus* del ms. Toledo, AC 35.5, se ordena al pueblo gritar *Indulgentiam*, interrumpiendo las preces del cantor, hasta un total de 600 veces<sup>21</sup>. El canon oncenio, por su parte, dedicado a la inconveniencia de entonar el *Aleluya* en Cuaresma, extiende el veto al 1<sup>o</sup> de enero, convirtiéndolo en día de abstinencia y, deducimos, también de preces de indulgencia, como acto de purificación por los pecados cometidos en la fiesta pagana de Año Nuevo<sup>22</sup>. Esto nos explicaría y justificaría la inclusión de preces en las distintas horas del oficio de este día según el *Breviario* de Ortiz, algo no refrendado en fuente manuscrita alguna.

El estudio exhaustivo de fuentes literarias -aún en fase inicial, por lo que nuestras conclusiones deberán tomarse como provisionales- confirma la previsible sospecha de que las preces fueron compuestas en ámbito clerical. La base fundamentalmente sálmica de su inspiración concuerda con la entrada masiva de las colectas de salmos en el oficio a finales del s. VI<sup>23</sup> e incluso con la implicación en la composición de estas colectas de un autor como San Leandro, quien según su hermano Isidoro compuso oraciones sobre la totalidad del salterio (*in toto enim psalterio duplici editione orationes conscripsit*<sup>24</sup>). Autores cuya obra emerge esporádica o asiduamente en las preces son San Agustín, precisamente en sus comentarios de los salmos (*enarrationes*), y

<sup>20</sup> La descripción del ritual de reconciliación de penitentes, en el marco de la evolución del *ordo* de Viernes Santo, puede seguirse en R. Ordeig i Mata, "L'ordre hispànic del Divendres Sant segons la tradició A", *Revista Catalana de Teologia* 2, 1977, 453-84. Cf. et. M. S. Gros, "Fiesta y liturgia en el *Liber Ordinum* hispánico", en *Fêtes et liturgia. Actes du colloque tenu à la Casa de Velázquez 12-14-XII-1985*, Madrid 1988, 11-20.

<sup>21</sup> Puede comprobarse en la edición de José Janini del ms. Toledo AC 35.5. Cf. Janini, *Liber mysticus*, n<sup>os</sup>. 639-54.

<sup>22</sup> Vives-Marín-Martínez, *Concilios*, 195.

<sup>23</sup> Citando a Pinell, recordemos "la enorme importancia que tuvieron las colectas de salmos en la ulterior creación de textos eucológicos del oficio y en la misma constitución del oficio catedral plenamente estructurado". Cf. J. Pinell (ed.comm.), *Liber Orationum Psalmographus. Colectas de salmos del antiguo rito hispánico*, Barcelona-Madrid 1972, 83-4.

<sup>24</sup> Isid. *uir. ill.* 28 (C. Codoñer Merino [ed.], *El de viris illustribus de Isidoro de Sevilla*, Salamanca 1964, 150).

sobre todo, San Gregorio Magno. La presencia de este autor guarda un interés especial por dos razones: por una parte, los versos que reproducen frases de sus guías litúrgicas son un refrendo del origen estrictamente eclesiástico de las preces; por otra, aquellos inspirados en los *Moralia in Iob*, podrían ser un indicio extraordinario apuntando a la escuela sevillana de San Leandro y San Isidoro: si es digno de fe el comentario de Tajón de Zaragoza sobre la ausencia de ejemplares de esta obra en España antes de su viaje a Roma (646)<sup>25</sup>, y puesto que el Concilio IV de Toledo nos certifica la existencia de preces, ya insertas en la liturgia, en el año 633, sería muy posible que el núcleo originario de las preces se hubiera gestado en la Sevilla de Leandro, a quien el papa Gregorio dedicó los *Morales*, pues éste sería el único lugar en España donde se dispondría de un ejemplar de la obra. Si el razonamiento es válido, podríamos afirmar que parte de la preces (al menos, la que presenta junturas gregorianas) fueron elaboradas en Sevilla tras la llegada a la biblioteca catedralicia del volumen que contenía los *Moralia in Iob* de Gregorio, y esto tuvo que suceder a la fuerza antes de la muerte de Leandro (600/601).

Resulta muy llamativa la escasez de fuentes poéticas. Estas se limitan a algún eco aislado de los himnos ambrosianos y de los epitafios métricos de san Dámaso, ambos autores muy bien conocidos en la España visigótica, y por Isidoro especialmente. Aparte, constatamos la existencia de invocaciones idénticas a

<sup>25</sup> En una epístola dirigida a Eugenio de Toledo, Tajón justifica su pesquisa romana de obras de Gregorio *que in Hispaniis deerant*. Cf. la edición de la misma en M. C. Díaz y Díaz, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño 1979, 342-6. Un siglo más tarde, uno de los capítulos de la *Crónica Mozárabe de 754* recoge una reelaboración legendaria (*uisio Taionis*) del viaje de Tajón a Roma, probablemente basada en su epístola a Eugenio, donde se dice que las “existencias” del comentario de Gregorio en España se limitaban al volumen que en su día llevara solemnemente Leandro. Cf. *Chron. muzar.* 23 (J.E. López Pereira [ed.], *Crónica mozárabe de 754*, Zaragoza 1980, 40-1). La loa que Isidoro dedica al papa en su *De uiris illustribus*, citando expresamente los *Moralia*, y ponderando el hecho de que hubiera sido compuesta a ruegos de su hermano Leandro, es una buena prueba de la presencia de esta obra en la biblioteca episcopal sevillana en el primer tercio del s. VII. Cf. *Isid. uir. ill.* 28 (Codoñer Merino, 148-9).

las usadas en las preces en algunos himnos de la antigua liturgia hispánica, sin que pueda afirmarse nada sobre la precedencia de unas piezas sobre otras<sup>26</sup>. El que las preces no presenten ni rastro de la producción poética de la Antigüedad pagana resulta entendible. Más curioso es que tampoco se encuentren huellas de los grandes poetas paleocristianos, los omnipresentes durante toda la Edad Media Juvenco, Prudencio, Venancio Fortunato, Ennodio o Sedulio. Éstos fueron bien conocidos en la Hispania visigoda, lo que se evidencia en la gran presencia de sus poemas, centonzados en inscripciones métricas de la época o en muchos de los himnos con los que las preces comparten sitio dentro de la liturgia visigótico-mozárabe<sup>27</sup>. Tampoco se encuentran rastros visibles de los poetas de la época, con mención especial al más relevante de ellos, el metropolitano de Toledo Eugenio II (*sedit* 646-657), lo que quizá podría resultarnos útil como indicación cronológica.

El único nombre propio asociado a las preces de forma explícita es el de San Julián de Toledo (*sedit* 680-690), mencionado como autor de una pieza (*Domine misericordiarum*, n<sup>o</sup> 16 en la edición de Meyer) en el *Antifonario de León*. Sin embargo, existen razones para dudar de esta atribución: Julián, como buen discípulo de Eugenio el poeta, es un gran conocedor de la variada métrica antigua, como puede comprobarse en su *Ars grammatica*, sea de redacción propia o confeccionada por alguien de su entorno<sup>28</sup>. Allí, en el mismo capítulo en que pasa revista a las ocho bases métricas

<sup>26</sup> La presencia de los himnos en la liturgia hispánica está asegurada desde, al menos, la misma época que las preces. San Isidoro desarrolla la historia de la himnodia cristiana en su *De ecclesiasticis officiis* 1, 6 (C. M. Lawson [ed.], *Isidori episcopi Hispalensis opera. De ecclesiasticis officiis* [CCSL 113], Turnhout 1989, 7) y, el canon 13 del IV Concilio de Toledo (Vives-Marín-Martínez, *Concilios*, 196-7) prescribe el uso de himnos en todo el reino, en censura no explícita a uno de los capítulos del I Concilio de Braga, el 12, que había prohibido el uso de materiales extrabíblicos en la liturgia (Vives-Marín-Martínez, *Concilios*, 73).

<sup>27</sup> J. Szövérfy, *Iberian Latin Hymnody. Survey and Problems*, Albany, NY 1998<sup>2</sup>, 21-2.

<sup>28</sup> Cf. la conclusión al estudio introductorio que acompaña a la edición crítica del *Ars*: M. A. H. Maestre Yenes (ed. comm.), *Ars Iuliani Toletani Episcopi. Una gramática latina de la España visigoda*, Toledo 1973, XXVI-XXVII.

principales (*dactylum, iambicum, trochaicum, anapaesticum, choriambicum antipaesticum, ionicum a maiore et ionicum a minore*), Julián advierte sobre las diferencias que existen entre *metrum* y *rhythmon*, definiendo al metro como cálculo racional (*rei cuiusque mensura*), y al ritmo como cadencia compuesta no tanto para ser juzgada por la inteligencia cuanto para ser evaluada por los sentidos (*uerborum modulata compositio, non metrica ratione, sed in numero ad iudicium aurium examinata*). Más adelante se las redefine, de forma casi epifonemática, como *ratio cum modulatione* y *modulatio sine ratione*, “cálculo cadencioso” y “cadencia sin cálculo” respectivamente. Dentro de las dificultades a la hora de definir una y otra cosa (para lo que Julián ha utilizado a los gramáticos Áudax y Mario Victorino) queda patente la superioridad intelectual del *metrum* frente al *rhythmon*, que a la postre acaba relegado a la categoría de arte popular (*utputa uelut sunt cantica uulgarium poetarum*)<sup>29</sup>. Por si esto resultara poco elocuente sobre las ideas de Julián respecto a la poesía rítmica, otra obra suya, una epístola métrica, constituye un ataque en toda regla a la poesía rítmica. Se trata de un poema polímetro, iniciado con tres estrofas de trímetros yámbicos de cinco versos, y concluido con cinco estrofas de tetrametros trocaicos de tres versos, en el que el poeta no sólo hace alarde de su capacidad técnica, sino que la utiliza para recomendar a su colega Modoeno rechazar la utilización de los ritmos a que acostumbran los iletrados (*rithmis uti, quod plebegis est solitum, ex toto refugiat*). Los tres primeras estrofas son las más explícitas en ese sentido, pues en ellas el autor argumenta a su favor que los grandes autores de la Antigüedad, ni los bíblicos ni los paganos, utilizaron jamás ritmos:

- 1 Sic patriarchae, sic prophetae nobiles,  
 Moyses beatus atque David optimus,  
 Iob, Hieremias atque omnis contio  
 Patrum sacrorum per beatas paginas  
 non usitarunt rithmicas sententias,

<sup>29</sup> Todas estas citas se encuentran en el mismo párrafo, aunque no en el orden en que las hemos presentado en nuestra exposición. Cf. Julian. *ars* 2, 20, 1 (Maestre Yenes, 222).

- 2     sed siue uersu siue prosa disserunt,  
        quod nunc habetur ad salutem plebium.  
        Hinc et caterua doctiorum multiplex,  
        Socras, Acates, Ferecides, Ennius,  
        Focas, Omerus, Varro, Cesar, Symmachus
- 3     uel ceterorum turba saecularium  
        seu sint sophistae seu poetae carminum  
        non rithmicorum disciplinis effluunt  
        ignota corda litteris mortalium  
        et nota semper ad uigorem fortium.<sup>30</sup>

Pensamos que estos dos testimonios hacen difícil admitir la participación de Julián en la composición de preces rítmicas<sup>31</sup>.

#### 4. LAS PRECES RÍTMICAS: ¿UN EJEMPLO DE POESÍA POPULAR?

En su *Ars*, Julián ofrece un ejemplo, por desgracia reducido a un único verso, de poesía vulgar:

<sup>30</sup> Reproducimos el comienzo del poema a partir de la edición de Bischoff, que a su vez se basa en tres manuscritos, uno del s. IX, Paris, BNF lat. 8093; y dos del s. XV, München, SB Clm 14334 y Nürnberg, SB Cent. III 23: B. Bischoff (ed.), *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi Opera. Pars I* [CCSL 115], Turnhout 1976, 257-60 [259-60]. El propio editor, en un artículo previo, había ofrecido buenos argumentos para la adjudicación de la autoría de estos versos a San Julián. Cf. B. Bischoff, "Ein Brief Julians von Toledo über Rhythmen, metrische Dichtung und Prosa", en *Mittelalterlichen Studien I*, Stuttgart 1966, 288-98.

<sup>31</sup> Sin querer profundizar demasiado en la cuestión, podemos conjeturar que la atribución de una pieza a Julián en el *Antifonario de León* quizá haya que ponerla en relación con la nota que se encuentra en el fol. 25 donde se dice que el libro es una copia de un códice antiguo de los tiempos de Wamba, concretamente del año 672 (el primero de su reinado, cuando a Julián todavía le faltaban ocho años para alcanzar la dignidad episcopal). El códice antiguo en que se basa el *Antifonario*, ¿era ya fruto de la organización, codificación y centralización de la liturgia promovida por Julián según su biógrafo Félix (*Vita Iuliani* 11, PL 96, 450) o procedía de la etapa anterior? Por su tenor, da la impresión de que es fruto de esta sistematización, lo que se contradice con las fechas que ofrece la famosa nota del fol. 25. Pensamos que la atribución a Julián de una de las preces también puede estar enredada en esta serie de confusos datos historicistas.

Lupus dum ambularet uiam incontrauit asinum<sup>32</sup>

El tenor del mismo guarda un aire innegable de composición popular, aunque esto no deje de plantear problemas<sup>33</sup> (a ello se opondría, por ejemplo, su sintaxis, sin posibilidad de un paralelo romance con esa misma cadencia). Sin embargo, la prosodia de esta frase podría ajustarse (con alguna dificultad) al patrón más conocido de la poesía rítmica latina tardorromana sin precedentes métricos. El ejemplo más antiguo que se suele aducir de este modelo son los *Psalmi contra partem Donati*, de San Agustín<sup>34</sup>. El origen e incluso la naturaleza prosódica de esta composición han provocado una larga discusión entre los metricólogos, aunque puede decirse que en los últimos años se han establecido el origen oriental (sirio) de sus precedentes, su aplicación al latín por primera vez en el Norte de África, y su naturaleza responsorial, estrófica (abecedaria), rítmica, isosilábica (16 sílabas) y homeoteléutica<sup>35</sup>.

Si algo se le puede achacar a Meyer con respecto a las preces hispánicas, es precisamente su teoría sobre los orígenes de las mismas, que sitúa en época muy tardía (s. X) y explica como fruto de una torpe imitación de las secuencias del alemán Notker Balbulus<sup>36</sup>. A Dronke, quien califica a la teoría de Meyer de “bizarra opinión”,

<sup>32</sup> Iulian. *ars* 2, 20, 1 (Maestre Yenes, 222).

<sup>33</sup> Cf. R. Wright, *Latín tardío y romance temprano en España y la Francia carolingia*, Madrid 1989 (trad. esp. de *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France*, Liverpool 1982), 234, n. 6.

<sup>34</sup> Cf. W. Bulst (ed.), *Hymni Latini Antiquissimi LXXV, Psalmi III*, Heidelberg 1956, 139-146.

<sup>35</sup> Cf. la última vuelta a este viejo tema de un gran especialista en métrica medieval: D. Norberg, *Les vers latins iambiques et trochaïques au Moyen Age et leurs répliques rythmiques*, Stockholm 1988, 125-33. En su recapitulación conclusiva, Norberg recuerda las hipótesis de Pighi o Luiselli, que pretendían encontrar en hexámetros dactílicos y octonarios trocaicos la base sobre la que trabajó Agustín. No recuerda, sin embargo, que él mismo también pensó en un esquema trocaico treinta años antes. Cf. G. B. Pighi, *Studi di ritmica e metrica*, Torino 1970, 159; B. Luiselli, “Metrica della tarda latinità: i salmi di Agostino e Fulgencio e la versificazione trocaica”, *QUCC* 1, 1966, 29-91; D. Norberg, *Introduction a l'étude de la versification latine médiévale*, Stockholm 1958, 88.

<sup>36</sup> Meyer, *Die Preces*, 8-9.

cabe el mérito de haber indicado como precedentes inmediatos de las preces a los salmos de San Agustín y de su imitador Fulgencio de Ruspe<sup>37</sup>. A pesar de la existencia de composiciones aún más antiguas que se ajustan a este patrón compositivo, como el salmo abecedario mariano conocido como *Salmo responsorio*, descubierto en un papiro posiblemente egipcio del s. III conservado en Barcelona<sup>38</sup>, pensamos que apuntar a Agustín como modelo de las preces hispánicas es un supuesto más que razonable.

Esto solucionaría una aparente contradicción respecto a las preces hispánicas: un producto de sabor popular por su envoltorio rítmico que entra en la liturgia justamente en el momento en que ésta se hace más “sacerdotal” (más abstrusa por introducirse en ella los resultados de arduas discusiones teológicas, y más ampulosa por las pretensiones estilísticas de sus autores) y, en consecuencia, queda más alejada de la *plebs* cristiana, que pierde gran parte de su antiguo protagonismo en las celebraciones. Como ya hemos visto, las fuentes literarias usadas en las preces demuestran que éstas son también un producto estrictamente sacerdotal. Sin embargo, los cánones conciliares y libros litúrgicos nos indican que fueron ideadas para la participación de todo el pueblo cristiano en las fechas en que se estimó oportuna una penitencia pública a gran escala: la Cuaresma, o fechas como el 1 de enero como expiación de los excesos de la fiesta pagana de Año Nuevo.

Los fines de los liturgos hispanos al crear e introducir en el rito las preces nos los puede explicar el propio Agustín, en los pasajes en que justifica la creación de su Salmo contra los donatistas: al ocupar su sede de Hipona entre 391 y 395, Agustín se encontró con que las capas más bajas de la población habían sido ganadas por la propaganda donatista, e ideó un contraataque usando las mismas armas que aquellos: unos cantos responsoriales, escritos

<sup>37</sup> P. Dronke, “The *Preces Mozarabicae*” en E. D’Angelo - F. Stella (cur.) *Poetry of the Early Medieval Europe: Manuscripts, Language and Music of the Rhythmical Latin Texts*, Firenze 2003, 49-61 [50].

<sup>38</sup> Cf. R. Roca Puig (ed. trad. comm.) *Himne a la Verge Maria. Psalmus responsorius*, Barcelona 1965; W. Speyer, “Der bisher älteste lateinische Psalmus abecedarius zur ed. princeps von R. Roca Puig”, *JbAC* 10, 1976, 211-216; J. Fontaine, *Naissance de la poésie dans l’occident chrétien*, Paris 1981, 31-2.

en latín o en púnico, cuyos versos isosilábicos y musicados se distribuían en estrofas ordenadas alfabéticamente, todo ello para mejor llegar a los más humildes, incluso a los analfabetos y a los cortos de entendimiento (*ad ipsius humillimi vulgi et omnino imperitorum atque idiotarum notitiam*)<sup>39</sup>.

Tanto el origen norteafricano como la influencia agustiniana cuadran perfectamente en el contexto de composición que postulamos para las preces hispánicas. Sin embargo, existe la posibilidad de una segunda explicación, alternativa o complementaria a la agustiniana: se sabe que, unas décadas antes que Agustín, San Efrén el Sirio (†373) había compuesto en su lengua unos cantos, llamados “madrasches”, ideados también para la propaganda contra los herejes de Oriente, también abecedarios, isosilábicos y con un estribillo pensado para la participación del pueblo<sup>40</sup>. Comoquiera que es bien conocida la implantación siria en Hispania, especialmente en la Bética en los ss. III-V<sup>41</sup>, así como la difusión

<sup>39</sup> Aug. *retract* 1, 20 (A. Mutzenbecher [ed.], *Sancti Aurelii Augustini retractationum libri II* [CCSL 57], Turnhout 1984, 61)

<sup>40</sup> Norberg, *Les vers latins*, 129.

<sup>41</sup> Cf. L. A. García Moreno, “Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibérica, ss. V-VII”, *Habis* 3, 1972, 127-54. Interesantes referencias a la presencia siria en la Bética ofrece el Prof. Blázquez en un trabajo de carácter general. Aquí queremos resaltar su análisis detenido -siguiendo a Cumont- de la *passio* de las santas sevillanas Justa y Rufina, ya que estaría enmarcada en la celebración de un ritual sirio de carácter fúnebre: las *Adonias*, es decir, la fiesta de Salambó, la Venus fenicia que llora la muerte de Adonis. Este festejo, caracterizado por la presencia de mujeres *ululabiles indique planctus et sonus*, según lo describe Amiano Marcelino (22, 9, 14) tuvo una gran implantación en la Hispalis del s. III, según se desprende de la lectura de la *passio* (cf. J. M<sup>a</sup> Blázquez, “La Bética en el Bajo Imperio”, en *Fuentes y Metodología. Andalucía en la Antigüedad. Actas del I Congreso de Historia de Andalucía, diciembre de 1976*, Córdoba 1978, vol. I, 255-78; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929, 324-6). Sin pretender demostrar nada, el griterío de las mujeres participantes en las adonias sevillanas no puede sino evocarnos algunas escenas de la penitencia pública de Isidoro antes de su muerte, según la refiere el diácono Redento: cuando llegó el momento, todo el pueblo acompaña a su arzobispo hasta la capilla de San Vicente *cum uocibus et magno ululatu*. Una vez allí, Isidoro ordena alejar a la multitud de mu-

en Hispania de las traducciones al latín de obras de Efrén<sup>42</sup>, podemos pensar también en esta vía para explicar la implantación-adaptación hispana de composiciones litúrgicas pensadas para la participación popular y adaptada en cierta medida a sus gustos y capacidades. En todo caso, debemos admitir que el hecho de que Efrén no sea mencionado en ningún momento ni por Isidoro ni otros autores del s. VII supone ciertamente un problema para aceptarlo como fuente.

En todo caso, respondiendo a la pregunta que se plantea en este epígrafe, podemos afirmar que las preces hispánicas solamente son populares en el sentido de que fueron creadas para la participación popular en la liturgia, y no porque fueran una creación popular *stricto sensu*. Como en el caso de Agustín, y amparados en su gigantesca autoridad, los liturgos hispánicos pudieron idear la

---

jes (*mulierum turbas longius stare praecepit*), para no tenerlas delante mientras castigaba su cuerpo. Finalmente, todo el pueblo grita, a una sola voz: “Indulgencia” para el santo obispo (cf. J. C. Martín [ed.], *Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi* [CCSL 113B], 379-88). Sin duda, la investigación de las razones del carácter público y exacerbado de la penitencia isidoriana, y en general, de los rituales penitenciales en los que se enmarcan las preces del antiguo rito hispánico, puede producir interesantes e novedosos frutos. Según creemos, la influencia de religiones místicas orientales como las Adonias podría muy bien formar parte de la explicación.

<sup>42</sup> A falta de una edición crítica del amplísimo corpus de traducciones latinas de Efrén, Abel Pena ha arrojado luz parcial sobre su difícilísima tradición textual. De sus averiguaciones, nos interesan, por ejemplo, el conocimiento que de las traducciones de Efrén tienen autores mozárabes como Elipando y Sansón; pero sobre todo, la interrelación casi inextricable que existe entre el *Liber de poenitentia* de Efrén, y el *De lapso* de su contemporáneo el monje hispano Baquiario (s. IV). Cf. A. Pena, “Efrém Sirio traduzido em linguas classicas: as versões latinas de *Do compunctione cordis*”, *Euphrosyne* 29, 2001, 69-94; “Um fragmento do Ephraem latinus em Elipando de Toledo e Sansão de Córdoba: entre apologética e retórica”, en M. Domínguez - J.J. Moralejo - J.A. Puentes - M.E. Vázquez Buján (cur.) *Sub luce florentis calami. Homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*, Santiago de Compostela 2002, 478-91; “Tradição hispânica - Tradição oriental. O *De lapso* de Baquiário e o *Liber de poenitentia* do Efrém latino” en M. Pérez González (cur.), *Actas III Congreso Hispánico de Latín Medieval (León, 26-29 de Septiembre de 2001)*, León 2002, I, 411-21.

creación de unas composiciones intelectualmente aptas para una feligresía cada vez menos preparada literariamente, pero cuya participación era absolutamente necesaria para hacer más vivo el rito de ciertas solemnidades.

##### 5. LOS PATRONES PROSÓDICOS DE LAS PRECES HISPÁNICAS Y SU PERVI- VENCIA EN LA POESÍA VERNÁCULA

A pesar de lo apuntado en el punto anterior, y de que el modelo de Agustín y/o Efrén sirve para explicar la estructura compositiva de todas las preces (un prelude, cuya última sección funciona como estribillo para las demás estrofas, y una serie indefinida de estrofas, en bastantes casos ordenadas en forma abecedaria) y la interpretación de las mismas (canto del prelude y de las estrofas por un cantor y respuesta del pueblo con el estribillo tras cada estrofa), solamente es válido para explicar uno de los dos esquemas rítmicos básicos que encontramos en las preces.

El tipo métrico común a los *psalmi* de Agustín y muchas de las preces hispánicas se basa en la simetría silábica y en la rima. Se trata, normalmente, de versos de dieciséis sílabas divididos en dos hemistiquios, de ocho sílabas cada uno. La asonancia se produciría en los finales de cada verso. Este mismo esquema se puede encontrar en composiciones posteriores, claramente influidas por las preces no sólo en la forma sino también en su contenido penitencial, como el *Carmen* del cordobés Vicente (s. IX), que se encuentra en el famoso código musical de Azagra (Madrid, BN 10029)<sup>43</sup>. Ya Simonet describió el *carmen* de Vicente como “una preciosa muestra del romance octosílabo, usado ya por San Agustín, perfeccionado por los mozárabes”<sup>44</sup> viendo en él uno de los precedentes de esta forma métrica típicamente hispana.

En cuanto al segundo esquema rítmico, más frecuente en las preces, se basa en la simetría acentual. Los versos, también divididos por una cesura intermedia, presentan dos o tres acentos principales en cada uno de sus hemistiquios y un número variable

<sup>43</sup> Cf. J. Gil Fernández (ed.), *Corpus Scriptorum Mozarabicorum*, Madrid 1973, 688.

<sup>44</sup> F.J. Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid 1903, 343.

de sílabas sin acentuar. El número de sílabas total puede oscilar entre 11 y 15, aunque la cantidad más habitual sea 12, encajando con el esquema 5p + 7pp, considerado por Norberg “la réplique rythmique du senaire iambique”<sup>45</sup>. Este esquema es el que presenta el más antiguo salmo abecedario conocido, el ya citado *Salmo responsorio* dedicado a la Virgen del papiro de Barcelona (s. III). En la España visigótica puede encontrarse en epitafios métricos como el de Opilán († 642, Villafranca, Córdoba)<sup>46</sup>. Tres siglos más tarde, en el segundo prólogo del *Antifonario de León* (s. X)<sup>47</sup> y en la lista de obispos de la *Crónica Albeldense*<sup>48</sup>. Avanzando en el tiempo, y cambiando de lengua, lo reencontramos, ya en composiciones escritas tanto en castellano como en gallego. Así, los primeros versos de la lírica castellana, que Rico descubrió camuflados en la prosa de la *Crónica de la población de Ávila* se ajustan a este esquema basado en la distribución de acentos por hemistiquio<sup>49</sup>. También muchos de los versos del *Cantar de*

<sup>45</sup> Norberg, *Les vers latins*, 71-83 [80, n. 41].

<sup>46</sup> J. Vives (ed.), *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigótica*, Barcelona 1969, 90, n. 287.

<sup>47</sup> En el manuscrito, y en la edición de Férotin, este prólogo se presenta como prosa, “étrange prose” según el editor (Férotin, *Le Liber Mozarabicus*, col. 917, reimpr. 639). Sin embargo, Meyer demostró su carácter rítmico y lo editó como tal, lo que afecta grandemente a la inteligencia del texto, en sentido positivo, pues lo vuelve comprensible. W. Meyer, “Spanisches zur Geschichte der ältesten mittellateinischen Rythmik”, *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik*, Berlin 1936, III, 187-266 [205].

<sup>48</sup> *Chron. Albeld.* 12. Según el editor de la crónica, Juan Gil, estos versos debieron ser compuestos por un letrado galaico. Cf. J. Gil Fernández (ed.) - J. L. Moralejo (trad.) - J. I. Ruiz de la Peña (comm.), *Crónicas Asturianas*, Oviedo 1985, 93-4.

<sup>49</sup> Cf. M. Gómez Moreno (ed), “La *Crónica de la población de Ávila*” en *Boletín de la Real Academia de la Historia* 113, 1943, 11-56 [25-6]. Aunque la fecha de la redacción de la crónica es 1255, los versos sobre Zorraquín parecen remontar a la época en que sucedieron los hechos cantados, ca. 1158, con lo que constituirían el primer ejemplo de “cantar paralelístico” no sólo castellano, sino peninsular. Cf. F. Rico, “Çorraquín Sancho, Roldán y Oliveros. Un cantar paralelístico castellano del siglo XII” en *Homenaje a la Memoria de Don Antonio Rodríguez-Moñino 1910-1970*, Madrid 1975, 537-64.

*Mío Cid* pueden ser analizados conforme a este patrón<sup>50</sup>, así como de otras composiciones de la lírica más primitiva. En gallego, el principal esquema métrico de las *Cantigas de Amigo* también se ajusta perfectamente al viejo modelo del *Salmo Responsorio*, como se puede comprobar en la siguiente descripción de un verso por parte de Isabel Pope: “In fact this verse with two accents in each hemistich may be considered the model pattern and it is these accent [...] wich determines the verse type. The number of syllables is inmaterial because oxytonic cadences at the caesura, at the end of the verse, or at both may occur. In consequence the verse may vary from ten to twelve syllables”<sup>51</sup>.

## 6. FORTUNA DE LAS PRECES Y CRÍTICA TEXTUAL

En el punto tercero de este trabajo hemos situado -expresándolo quizá de una forma algo simplista- el origen de las preces hispánicas en la escuela episcopal sevillana de fines del s. VI y principios del s. VII, es decir, la de San Leandro y San Isidoro. Lógicamente, nos referíamos no al origen de todas las preces que en la actualidad se identifican como tales, sino al momento en que con seguridad se introdujo este género literario en una liturgia codificada y unitaria, y en que probablemente se compuso un número suficiente como para conformar un núcleo primigenio que pudiera constituirse en modelo de ulteriores creaciones.

Las circunstancias precarias de la transmisión de las preces no consienten, en principio, individualizar ninguna pieza como fruto del momento histórico que hemos establecido como el de su origen. Es un hecho que las piezas que han llegado hasta nosotros

<sup>50</sup> Llega a esta conclusión Smith, afirmando que el esquema métrico es invención del autor del *Cantar*. Por su parte, Wright remite a los precedentes altomedievales que acabamos de enumerar también aquí. Cf. C. Smith, “La métrica del *Poema de Mío Cid*: nuevas posibilidades” *NRFH* 28, 1979, 30-56; Wright, *Latín tardío*, 279.

<sup>51</sup> Cf. I. Pope, “Medieval Latin Background of the Thirteenth-Century Galician Lyric”, *Speculum* 9-1, 1934, 3-25 [9]. Desde la imprescindible perspectiva musicológica, cf. H. Anglés, *La música de las Cantigas de Santa María III Estudio crítico*, Barcelona 1958, 54-6; “Die Sequenz und die Verbeta im mittelaterlichen Spanien” en *Scripta Musicologica* I, Roma 1975, 43-55.

no se ajustan a la extensión que cabría esperar de las mismas a partir tanto de las descripciones de los rituales penitenciales (en los cánones y en los libros litúrgicos) como de las composiciones que sirvieron como modelos (los salmos antidonatistas de Agustín). Teniendo todo esto en cuenta, en esta fase inicial de nuestra investigación estamos inclinados a afirmar la inexistencia de piezas que hayan soportado intactas los casi mil años que van desde Leandro hasta Cisneros, y de que muchas de las que el *Breviario* nos presenta como piezas individuales no lo han sido hasta el momento de la compilación<sup>52</sup>.

Sin embargo, estamos convencidos de que es posible reconstruir, aunque sea de una forma parcial, la historia de los materiales supervivientes, estratificándolos cronológicamente, decantando lo original de lo adherido con el tiempo, individualizando los elementos cambiados de lugar, detruccados de una pieza original para ser injertados en una composición nueva, etc. Para ello, en más de un caso, nos veremos en la necesidad de considerar como unidad de análisis no las piezas ofrecidas como tales en el *Breviario* y demás fuentes, sino secciones de las mismas, estrofas, dísticos e incluso versos.

El análisis interno, gramatical, literario y prosódico, de cada una de estas unidades, va ofreciendo ya resultados prometedores, a pesar de encontrarnos en una fase todavía inicial de nuestro proyecto de estudio y edición. Como conclusión de este trabajo, vamos a ofrecer la resolución de uno de los innumerables problemas planteados por las preces, consistente en la corrección de una lectura corrompida en el largo y difícil proceso de transmisión. Se trata de la quinta estrofa de una de las piezas (3 en la edición de Meyer):

Nostris auditibus signum salutis pone,  
angelum non permittas ultra nocere.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Baste recordar que la división de horas menores del oficio que ofrece el *Breviario* no se corresponde con las del antiguo rito hispano, y de que, en los días penitenciales, el *Breviario* ofrece una pieza en todas y cada una de las horas.

<sup>53</sup> Meyer, *Die Preces*, 12, n. 3-20-113. Cf. et. PL 86, 685. Recordemos que la edición de la *Patrologia* reproduce la del Cardenal Lorenzana, que a su vez es una revisión del *Breviario* de Ortiz. Cf. n. 13.

La críptica combinación de conceptos del primer verso (“pon la señal de la salvación en nuestros oídos”) no se explana ni en sí misma ni siquiera después de la lectura del segundo verso (“no permitas al ángel que haga más daño”). Sin embargo, la presencia del sintagma *signum salutis* ofrece el hilo que llevará hasta el nudo del asunto: en efecto, esta juntura sirve desde los primeros siglos del cristianismo para referirse a la cruz, según se evidencia de forma ejemplar en un texto apócrifo de San Jerónimo, en el que se establece la siguiente ecuación a la hora de explicar el simbolismo de la letra T: *T littera signum salutis et crucis describitur*<sup>54</sup>. La relación entre la cruz y el concepto teológico de la salvación es tratada también, bajo puntos de vista diversos, por otros autores paleocristianos, como San Agustín, San León o el monje hispano Baquiaro, pero es el sutil comentarista conocido como *Ambrosiaster*, en su glosa de una expresión paulina, *pascha nostra immolatus est Christus* (I Cor 5, 7) quien nos regala la clave interpretativa de esta estrofa, que se sustenta en su misma base exegética: la traducción en clave cristológica del rito veterotestamentario de la inmolación del cordero pascual, de lo que resulta la cristianización de la pascua hebrea, defendida por San Pablo: “nuestra pascua consiste en la inmolación de Cristo”. Leamos a *Ambrosiaster*:

Secundum legem docet nouitatem paschae ratione consistere et ideo Christum esse occisum ut ex eo noua praedicatio nouam faceret conuersionem; ut qui paschae rationem colimus, ueterem uitam non sequamur. Pascha itaque immolatio est, non transitus sicut quibusdam uidetur; prius enim pascha, et sic transitus, quia ante exemplum est Saluatoris et sic signum salutis. Nec enim ante signum, quam crux; nam occiso uespere agno, in Aegypto filii Israel pascha egerunt, ex cuius

<sup>54</sup> Ps.Hieron. *comm. in Marc.* 15 (PL 30, 637). La autoría jeronimiana de este texto, largamente sostenida (bajo su nombre aparece en la edición aún de referencia), ha sido no hace mucho impugnada, situándose actualmente su composición en la Irlanda del primer tercio del s. VII. Cf. *Clavis Patrum Latinorum* (CCSL, Brepols 1995, 3ª ed., 632).

sanguine postes signauerunt, ut noctu angelus  
transiens, ea loca non contingeret quae sanguine  
agni fuerant oblita<sup>55</sup>.

Efectivamente, según los libros históricos (Ex. 12, 7-13 y 21-27), la original señal de la salvación no era ningún símbolo concreto, sino una simple pintada, la que Yaveh, por medio de Moisés, conminó a realizar a su pueblo, exiliado y esclavizado, si no quería resultar tocado por la décima y definitiva plaga con que asoló Egipto: toda casa cuyos postes y dintel [*super utrumque postem et in superliminaribus domorum*] no fueran señalados con la sangre [*signum sanguinis*] de un cordero degollado en la víspera del 14 de Nissán, sería visitada por el ángel exterminador, resultando la muerte de todo primogénito que allí habitare.

Entre las recreaciones literarias a que dio lugar esta escena del Éxodo, hay una que nos ha llamado especialmente la atención, pues la fraseología utilizada es tan semejante a la de la estrofa que da pie a este comentario, que pensamos que está inspirada en ella. Se trata de una lápida fundacional de tiempos de Alfonso III (*in Christi nomine, Adefonsus prin- / ceps cum coniuge Scemena / hanc caueam construere sancserunt in era DCCCCXIIIa* = año 875). Como se puede comprobar en la *Fig. 1*, el *signum salutis* no es ya una cruz cualquiera, sino que se identifica aquí con la característica Cruz de la Ángeles, emblema de la monarquía asturiana<sup>56</sup>.

La parte de la inscripción que nos interesa ocupa la parte superior de la lápida, y dice lo siguiente (subrayamos los elementos idénticos a la estrofa litúrgica): *Signum salutis pone, Domine / in domibus istis, ut non permittas in- / troire angelum percutientem*.

Llegados a este punto, no hará falta insistir mucho en que también el juego literario de la quinta estrofa de la pieza 3 (ed.

<sup>55</sup> Ambrosiast. *in Cor.* I 5, 7, 3 (H.I. Vogels [ed.], *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in XII epistulas Paulinas* [CSEL 81.2], Vindobonae 1968, 56).

<sup>56</sup> Sobre el culto de la cruz en el Reino de Asturias desde una perspectiva principalmente iconográfica, cf. H. Schlunk, *Las cruces de Oviedo. El culto de la Vera Cruz en el Reino Asturiano*, Oviedo 1985.



Fig. 1: Inscripción fundacional de Alfonso III y Jimena  
(Museo Arqueológico de Asturias. Oviedo)

Meyer) descansa en la capacidad conceptual de la juntura *signum salutis*, cuya primera acepción hace referencia inequívoca a la cruz, pero que aún mantiene su capacidad evocadora de la señal salvadora con que los hebreos pintaron sus casas para no ser visitados por el ángel exterminador. Por lo tanto, no cabrá otra opción que desechar la lectura ofrecida por el *Breviario* de Ortiz y seguidores, *auditibus*, como carente de sentido; y sustituirla por otra como *aditibus*, que da el sentido pleno que el verso requiere, condensando en una palabra la expresión bíblica *super utrumque postem et in superliminaribus domorum*:

Nostris aditibus signum salutis pone,  
angelum non permittas ultra nocere.

Cabría preguntarse en qué momento de la transmisión se corrompió esta lectura, posiblemente por causa de la infrecuencia de *aditibus* y su gran parecido con una palabra que a cualquier

escriba le resultaría mucho más familiar: *auditibus*. En ese sentido, es de notar cómo el autor de la inscripción asturiana también evita el término, sustituyéndolo por otro mucho más usual, *domibus*.

En todo caso, es más que probable que en la mente del autor de la inscripción asturiana, en el momento de su composición resonara el eco de la plegaria litúrgica, a su vez inspirada en el rito de la adoración de la cruz al acabar el oficio de tercia del Viernes Santo<sup>57</sup>. No es en modo alguno casual el hecho de que la inscripción asturiana haya sido realizada en unos ambientes regios que, como recuerda la *Crónica Albeldense* en su relato del reinado de Alfonso II, restauraron completamente en Oviedo todo el ceremonial de los godos, tanto el palatino como el eclesiástico (*omnemque Gotorum ordinem, sicuti Toletu fuerat, tam in ecclesia quam palatio in Ouetuo cuncta statuit*).<sup>58</sup> Esa es la razón de que el *signum salutis* aparezca aquí identificado con un emblema, la Cruz de los Ángeles, que es al mismo tiempo símbolo religioso y político.

JOSÉ MARÍA ANGUITA JAÉN  
Universidad de Santiago de Compostela  
Programa *Isidro Parga Pondal*  
josem.anguita@usc.es

M<sup>a</sup> CONCEPCIÓN FERNÁNDEZ LÓPEZ  
Universidad de Santiago de Compostela  
confer.fernandez.lopez@usc.es

<sup>57</sup> Cf. su descripción en Pinell, *Liturgia*, 309.

<sup>58</sup> *Chron. Albeld.* 15, 9 (Gil Fernández 174).