





Conflictos e identidades en los monasterios hispanos en tiempos del cambio de rito

Carlos Manuel Reglero de la Fuente
Universidad de Valladolid

Conflicto y violencia en los monasterios hispanos medievales,
Aguilar de Campoo, 2021

La *Crónica de San Juan de la Peña* narra cómo el 22 marzo de 1071, martes de la segunda semana de Cuaresma, la hora tercia se celebró según el rito hispano, mientras que en la hora sexta se hizo según el romano¹. Así “entro la ley romana en Sant Johan de la Peña... Et de aqui adelant tuvieron la ley romana”². Los monasterios aparecen, pues, ligados al cambio de rito desde su inicio. La oración comunitaria era una parte fundamental de la vida del monje, de su identidad religiosa y personal, por lo que un cambio tan radical suscitó conflictos y oposición. No obstante, el rito litúrgico fue solo uno de los cambios que tuvieron lugar en estos años en la vida de los monasterios y que contribuyeron a redefinir su identidad en medio de conflictos en el interior del monasterio, con la aristocracia y con los obispos.

PRELUDIO: LA CELEBRACIÓN DE LA FIESTA DE LA ANUNCIACIÓN POR LOS MONJES HISPANOS EN CLUNY

Raúl Glaber, en sus *Historias*, dedica un breve pasaje a la estancia de monjes hispanos en Cluny. Cuenta cómo llegó a Cluny un numeroso grupo de monjes, de vida irreprochable. Estos observaban los usos de su tierra y, en concreto, la celebración de la Anunciación el 18 de diciembre. Por ello, cuando se aproximaba la Navidad, solicitaron permiso al abad Odilón para celebrar dicha fiesta según su costumbre. Este se lo concedió, si bien debieron hacerlo separados del resto de los

¹ Trabajo realizado dentro del proyecto de investigación *El ejercicio del poder: espacios, agentes y escrituras (siglos XI-XV)* (HAR2017-84718-P), financiado por el MICINN, AEI, UE-FEDER.

² A. I. LAPEÑA PAÚL, *Sancho Ramírez, rey de Aragón (¿1064?-1094) y rey de Navarra (1076-1094)*, Gijón, 2004, p. 86.

monjes. Esa noche, dos de los *seniores* (término que designa a los monjes adultos profesos, no necesariamente ancianos) tuvieron un sueño en que vieron a uno de los monjes, armado con una horca, tomar un niño del altar y meterlo entre carbones ardientes, mientras este gritaba “Padre, padre, se llevan lo que tu diste”. Glaber concluía que la antigua observancia era lo mejor “entre nosotros”³.

Este episodio es una de las numerosas visiones y acontecimientos extraordinarios que este monje recoge en su obra. Glaber vivió entre fines del siglo X y mediados del siglo XI en Borgoña. Durante su vida monacal fue pasando de un monasterio a otro, en especial por Saint Germain de Auxerre y sus prioratos, Saint-Benigne de Dijon y Cluny. Sus habilidades literarias le procuraron siempre un claustro en que hallar sustento, pero su carácter rebelde propició los enfrentamientos con los abades y el abandono de los diferentes cenobios. Ni siquiera personalidades tan relevantes y carismáticas como Guillermo de Volpiano y Odilón de Cluny lograron retenerlo mucho tiempo. Su visión de la Historia está impregnada de milenarismo, de la espera de la Parusía que creía anunciaban múltiples signos: desde eclipses y cometas a grandes hambres y herejías⁴.

Glaber sitúa lo narrado durante su estancia en Cluny, que tuvo lugar hacia los años 1031-1036. Ello permite identificar a estos monjes hispanos con el abad de San Juan de la Peña, Paterno, y sus compañeros, quienes habían acudido a Cluny, al parecer enviados por Sancho III el Mayor de Navarra, para aprender sus costumbres y forma de vida⁵. La anécdota pone de manifiesto que, aunque los monjes hispanos deseaban aprender las costumbres de Cluny, no querían renunciar a su propia liturgia. Dado el peso de esta en las costumbres de Cluny, hay que suponer que lo que Paterno y sus compañeros hicieron fue adaptarlas al rito hispánico⁶.

La celebración de la Anunciación en vísperas de Navidad y el sueño de los dos monjes de Cluny es una clara muestra del choque de dos identidades en torno a la liturgia. La actitud de los monjes franceses ante la liturgia hispana oscila entre la tolerancia del abad Odilón y Raúl Glaber, y el rechazo absoluto de los dos *seniores*. Estos últimos consideran la celebración como algo prácticamente sacrílego y demoniaco, como un ataque directo a Jesús y la eucaristía, una alteración del orden establecido por Dios. Sin embargo, Odilón la autoriza, aunque no integre a su comunidad en la misma, pues los monjes hispanos han de celebrarla separados

³ J. TORRES PRIETO (ed.) *Raúl Glaber. Historias del primer milenio. Edición revisada, introducción, traducción y notas*, Madrid, 2004, pp. 154-155 (libro III, § 12).

⁴ J. TORRES PRIETO, “El cronista del año mil: Raúl Glaber”, *Codex Aquilarensis*, 16 (2000), pp. 133-151.

⁵ P. SEGL, *Königtum und Klosterreform in Spanien. Untersuchungen über die Cluniacenserklöster in Kastilien-León vom Beginn des 11. bis zur Mitte der 12. Jahrhunderts*, Kallmünz, 1974, pp. 32-46.

⁶ C. M. REGLERO DE LA FUENTE, “Founders and Reformers. Abbots in the Kingdoms of Leon and Navarre, Ninth to Twelfth Centuries”, en S. VANDERPUTTEN (ed.), *Abbots and Abbesses as a Human Resource in the Ninth to Twelfth Century West*, Zürich, 2018, pp. 81-99, *vid.* pp. 88-90.



Restos del monasterio de Cluny (© P. L. Huerta)

del resto. Por su parte, Glaber subraya que se trata de monjes de vida irreprochable y no condena el rito hispano, sino que se limita a decir que en cada región se ha de seguir la tradición propia. En este sentido, hay que recordar el contexto en que aparece la anécdota.

Glaber está tratando los acontecimientos en torno al milenio de la pasión de Cristo. Por una parte, señala los prodigios o catástrofes que anuncian la Parusía: aparición de un cometa, incendio de la abadía de Mont Saint-Michel y asesinato del abad de Fleury. Por otra, los signos de renacimiento de la Iglesia y de la humanidad. El texto precede a la conocida referencia de que la Galia e Italia se visten de un “blanco manto de iglesias”, a la reconstrucción de numerosas iglesias en un estilo más bello, el románico. Esta reforma arquitectónica de la Iglesia está unida a la celebración de concilios y sínodos en que se discute la liturgia: los ayunos entre la Ascensión y Pentecostés, el rezo por los monjes del himno *Te Deum laudamus* en tiempo de Adviento y Cuaresma, y la fecha de la celebración de la Anunciación. El canto de dicho himno, contrario al rito romano, fue defendido por los monjes apoyándose en lo ordenado por la Regla de san Benito, cuya autoridad respaldaba el papa Gregorio Magno. Con respecto a la Anunciación, señala que algunos

pretendían celebrarla antes de Navidad, con el fin de que no coincidiera con la Cuaresma. La visión de los monjes de Cluny le sirve a Glaber para rechazar tal pretensión y mantener la costumbre, del mismo modo que se hacía con el canto del *Te Deum*⁷.

LA IMPLANTACIÓN DE LA LITURGIA ROMANA EN ESPAÑA Y SU CONTEXTO

El cambio del rito hispano al romano ha hecho correr ríos de tinta, lo que contrasta con la parquedad de las fuentes. A la importancia del tema desde una perspectiva historiográfica, se añade una cierta visión nacionalista de exaltación de lo español frente a lo extranjero, o viceversa⁸. Las fuentes no permiten establecer una cronología detallada, ni abordar muchas de las implicaciones de este cambio, pero sí ofrecen un marco cronológico aproximado, aunque discutido⁹.

A mediados del siglo XI el rito romano estaba ya implantado en Cataluña, que había formado parte del antiguo Imperio Carolingio, y donde parece que había recibido influencias de la liturgia hispana. Desde allí se extendió, al menos, a la sede episcopal de Palencia, muy ligada a la de Urgel. En otros espacios pudieron recibirse elementos de la liturgia romana, pero no el rito como tal¹⁰. El primer reino que aceptó el nuevo rito fue el de Aragón, donde ya en 1071, con ocasión de la visita del legado papal Hugo Cándido, se dispuso que los monasterios de San Juan de la Peña, San Victorián de Asán y San Pedro de Loarre lo adoptasen. En 1074 Gregorio VII felicitaba a su rey por haber aceptado la liturgia romana en Aragón, a la vez que conminaba a hacerlo a los reyes de Navarra y León, con graves amenazas.

En el reino de León se mandó implantar el rito antes de julio de 1077, tal vez el 9 de abril de ese año, como indica algún cronicón, o en 1076, como escribe el obispo Pelayo. Ello originó grandes tensiones, que debieron llevar a una marcha atrás, al

⁷ J. TORRES PRIETO (ed.), *Raúl Glaber*, pp. 152-157 (libro III, § 12-13).

⁸ Aunque referido al ámbito fronterizo, no monástico, es muy interesante la reciente síntesis historiográfica de J. P. RUBIO SADIA, “Los mozárabes frente al rito romano: balance historiográfico de una relación polémica”, *Espacio, tiempo y forma. Serie III: Historia Medieval*, 31 (2018), pp. 619-640.

⁹ A modo de ejemplo: P. DAVID, “Gregoire VII, Cluny et Alphonse VI”, en P. DAVID (ed.), *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*, París-Lisboa, 1947, pp. 341-439. B. F. REILLY (ed.), *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, Nueva York, 1985, pp. 101-185. B. F. REILLY, *El Reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI (1065-1109)*, Toledo 1989, pp. 113-136. L. VONES, “La sustitución de la liturgia hispana por el rito romano en los reinos de la Península Ibérica”, en S. ZAPKE (ed.), *Hispania vetus: manuscritos litúrgico-musicales de los orígenes visigóticos a la transición francorromana (Siglos IX-XII)*, Bilbao, 2007, pp. 43-59. C. M. REGLERO DE LA FUENTE, “La Reforma Gregoriana y la introducción del rito romano”, en J. A. ESCUDERO (dir.), *La Iglesia en la Historia de España*, Madrid, 2014, pp. 317-326. T. DESWARTE, *Une Chrétienté romaine sans pape. L’Espagne et Rome (586-1085)*, París, 2010, pp. 403-484.

¹⁰ T. DESWARTE, *Une chrétienté...*, pp. 123-172. J. P. RUBIO SADIA, *La recepción del rito francorromano en Castilla (siglos XI-XII): las tradiciones litúrgicas locales a través del Responsorial de “Proprium de Tempore”*, Ciudad del Vaticano, 2011.

menos parcial. En junio de 1080, Gregorio VII escribía a Alfonso VI encolerizado por este “retroceso”, que ponía miles de almas en riesgo de condenación eterna. El papa acusaba al monje Roberto de instigar al rey en ese sentido y pedía al abad Hugo de Cluny que lo recluyese en su monasterio, a la vez que volvía a amenazar al monarca. En un concilio celebrado en Burgos bajo la presidencia del cardenal legado Ricardo, en fecha incierta (1080-1081), se decidió definitivamente la implantación del rito romano. Gregorio VII, en una carta escrita en 1081, felicitaba a Alfonso VI por la decisión. No obstante, el asunto volvería a tratarse en el Concilio de Husillos (1088), que la ratificó. Ello se debe a que en 1085 el monarca había prometido respetar las prácticas religiosas de los habitantes de Toledo, cuando la ciudad se rindió, lo que incluía a musulmanes, judíos, pero también a los cristianos que seguían el rito hispano. La decisión del concilio no impidió a los mozárabes toledanos mantener su rito hasta el siglo XIII, como también sucedió en Coimbra algún tiempo¹¹.



Ábside de San Juan de la Peña (© A. García Omedes)

¹¹ T. DESWARTE, *Une chrétienté...*, pp. 374-378, 431-480. C. AILLET, *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX-XII^e siècle)*, Madrid, 2010, pp. 301-308. G. PRADALIÉ, “Les faux de la cathédrale et la crise à Coïmbre au début du XII^e siècle”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 10 (1974), pp. 77-98.

Los estudios de Rose Walker, que ha comparado manuscritos litúrgicos de Santo Domingo de Silos de los siglos XI y XII, unos del rito hispano y otros del romano, muestran que el cambio fue claramente percibido por los monjes. En la liturgia de las horas, las divergencias en las oraciones, las lecturas y, en especial, los oficios nocturnos son patentes. En la liturgia de la misa cambian las oraciones y las lecturas pasan de dos a tres; el santoral se renueva, desapareciendo numerosos santos hispanos y apareciendo otros de origen romano, así como fiestas dedicadas a la Virgen. Los cambios no afectan solo a la parte asignada a los presbíteros, sino también a los fieles, papel que desempeñaba el coro de los monjes en estas celebraciones¹². La vida del monje giraba en torno a la liturgia, como ha destacado Susan Boynton, y un cambio tan radical en la misma tuvo que provocar un profundo malestar y rechazo, cuando no un auténtico trauma, como señala Beach para la reforma en Petershausen, con todo, mucho menos radical que la aquí abordada¹³.

El cambio de rito ha de situarse en el contexto de las profundas transformaciones de la Iglesia hispana en las décadas finales del siglo XI e iniciales del XII, dentro de lo que se conoce como Reforma Gregoriana. Estos cambios afectaron directa e indirectamente a los monasterios y a su posición en la sociedad. Más que de innovaciones, habría que hablar de la potenciación de algunas características ya existentes dentro de la Iglesia.

La Iglesia romana, y dentro de ella la de España, se consolidó como una Iglesia episcopal, relegando a los monasterios a un lugar secundario en su organización. Se fortaleció el poder jurisdiccional de los obispos en sus diócesis y, en concreto, sobre los monasterios en ella enclavados. Es cierto que los papas concedieron a algunos, como a Sahagún en 1083, la “libertad romana”, que les eximía de la jurisdicción episcopal y les colocaba directamente bajo la del sumo pontífice, pero ello fue excepcional. Además del ejercicio de su jurisdicción, los obispos del reino de León empezaron a reclamar el cobro de la tercera parte de los diezmos de cada parroquia. Esto generó un largo conflicto con los monasterios que, a lo largo de los siglos XI y XII, se fueron convirtiendo en los grandes propietarios de iglesias, gracias a las donaciones de los laicos¹⁴.

¹² R. WALKER, *Views of Transition: Liturgy and Illumination in Medieval Spain*, London-Toronto, 1998, pp. 47-101, 154-173, 208-224, citado por T. DESWARTE, *Une chrétienté...*, pp. 405-406.

¹³ S. BOYNTON, *Shaping a Monastic Identity: Liturgy and History at the Imperial Abbey of Farfa, 1000-1125*, Ithaca y Londres, 2006. A. I. BEACH, *The Trauma of Monastic Reform. Community and Conflict in Twelfth-Century Germany*, Cambridge, 2017, p. 24-27, 45-48. La relación entre liturgia y costumbres monásticas es también abordada por varios trabajos en S. BOYNTON e I. COCHELIN (eds.), *From Dead of Night to End of Day. The Medieval Customs of Cluny*, Turnhout, 2005, donde se estudian, entre otros aspectos, la repercusión en la arquitectura del monasterio de las procesiones o el uso procesional de algunos manuscritos, como las grandes biblias.

¹⁴ C. M. REGLERO DE LA FUENTE, *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073- ca. 1270)*, León, 2008, pp. 355-396. A. PLADEVALL I FONT, “Conflictes entre les exempcions monàstiques i els drets episcopals dels segles XII al XIV”, en *I Col·loqui d’Història del monaquisme català*, Santes Creus, 1967, pp. 263-295.

Los reformistas pretendían diferenciar claramente el orden de los clérigos del de los laicos. Ello afectaba también a los monjes, entre quienes tradicionalmente muchos no habían recibido ningún orden eclesiástico. Esto acentuó la jerarquización dentro del monasterio, favoreciendo a presbíteros y diáconos sobre los no ordenados, a los monjes de coro sobre los simples *fratres* o conversos, los primeros terminaron siendo los “auténticos” monjes. Además, se alejaron el clero secular y regular; si en los primeros tiempos de la reforma numerosos obispos y miembros del clero catedralicio habían vivido una etapa de su vida en el monasterio, en el siglo XII ello fue cada vez más raro.

Los monjes y sus monasterios cedieron también el protagonismo cultural que habían tenido en los siglos altomedievales en favor de las catedrales, de sus escuelas y bibliotecas¹⁵. Ello sucedió mucho antes de la aparición de las universidades y los estudios generales. Hubo excepciones, en especial entre los canónigos regulares, como fue el caso de San Isidoro de León, uno de los grandes centros culturales del reino de León en los siglos XII y XIII, donde trabajaron el autor de la *Historia Legionense* (llamada Silense), Martinino de León o Lucas de Tuy.

La relegación de los monasterios en estos campos no debe ocultar su potenciación en otros. Patrick Henriët ha llamado la atención sobre la importancia que adquirió la oración intercesora por los difuntos. No es que fuese desconocida en los tiempos anteriores, sino que desde la segunda mitad del siglo XI, en especial desde la penetración de la influencia cluniacense, se convierte en una tarea fundamental y una especialidad de los monjes¹⁶. Ello se liga al espectacular aumento de donaciones que reciben los monasterios benedictinos en torno al año 1100¹⁷.

El ideal de la libertad de la Iglesia afectaba también a la relación con los laicos. Cluny exigía a quienes le donaban monasterios que renunciaban al ejercicio de cualquier poder sobre los mismos. El donante debía conformarse con beneficiarse de los bienes espirituales derivados de las oraciones y buenas obras de los monjes. Esto redujo, sin duda, su éxito e implantación en Hispania¹⁸, pero marcó una

¹⁵ S. GUIJARRO GONZÁLEZ, “Cultura, devoción y escuelas en la Castilla de los siglos XI al XIII”, en *Monjes y obispos en la España del románico: entre la convivencia y el conflicto*, Aguilar de Campoo, 2013, pp. 115-147.

¹⁶ P. HENRIËT, “Un bouleversement culturel. Rôle et sens de la présence cléricale française en péninsule ibérique (XI^e-XII^e s.)”, *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 224 (2004), pp. 65-80, *vid.* pp. 78-79. P. HENRIËT, “La politique monastique de Ferdinand I^{er}”, en *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, León, 2007, pp. 101-124, *vid.* pp. 110-114. F. GALLON, “Pro requie defunctorum. Réflexions comparatistes sur la mémoire des morts dans les monastères hispaniques du haut Moyen Âge”, *Memini* [En ligne], 18 (2014), mis en ligne le 01 novembre 2015, consulté le 25 mars 2020, DOI : <https://doi.org/10.4000/memini.723>.

¹⁷ Un buen ejemplo es el del monasterio de Leire. Entre 1050 y 1090 recibió una media de 12-13 donaciones por década (entre 9 y 15), pasando entre 1090 y 1110 a 36-37 (L. J. FORTÚN, *Leire, un señorío monástico en Navarra (siglos IX-XIX)*, Pamplona, 1993, pp. 250-251).

¹⁸ P. MARTÍNEZ SOPENA, “Aristocracia, monacato y reformas en los siglos XI y XII”, en *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, León, 2007, pp. 67-99, *vid.* pp. 85-88.

tendencia a la limitación del poder de los laicos sobre los monasterios. La tradición de los monasterios familiares de la aristocracia fue dando paso a un patronato más o menos difuso. Muchos pequeños monasterios fueron donados a los grandes cenobios, no sujetos a ninguna familia. El patrono podía percibir algunas rentas del monasterio, concebidas como obsequios del abad por su protección, pero no disponer de las propiedades a su voluntad o dividir las entre sus herederos. Ello distanció a los monjes de su entorno inmediato, a la vez que los inscribía en otro más amplio, el de la Iglesia romana. Esto no supone que rompiera sus relaciones con la nobleza de la comarca, sino que no dependía de ella en exclusiva.

La interpretación de los conflictos que tuvieron lugar en los monasterios hispanos en esta época ha de situarse en este contexto de cambios, no sólo en el del cambio del rito litúrgico. Ello teniendo siempre en cuenta que la identidad de los monjes hispanos se vio alterada por este cambio litúrgico, pero también por la redefinición de su lugar en la sociedad y en la Iglesia.

SAN MILLÁN DE LA COGOLLA Y LA RESISTENCIA AL CAMBIO DE RITO

El monasterio de San Millán de la Cogolla, sito en la frontera entre Navarra y Castilla, era desde el siglo X un gran centro monástico y cultural. En los últimos años del reinado de Sancho III el Mayor parece que se implantó allí la Regla de san Benito según la interpretación o adaptación de Paterno¹⁹. Como en San Juan de la Peña, ello no supuso la adopción del rito romano. Los cambios eclesiásticos ligados a la Reforma Gregoriana tuvieron un gran impacto en el monasterio, no sólo en lo referente al cambio litúrgico, sino también en la disputa con el obispo por el cobro de los diezmos de las iglesias sujetas al cenobio riojano. En medio de estos conflictos, los monjes recurrieron a la falsificación o invención de documentos en defensa de sus intereses. Su creación más famosa, y exitosa a largo plazo, fueron los Votos de San Millán²⁰.

Fray Justo Pérez de Urbel publicó un texto de quien denominó “el último defensor de la liturgia mozárabe”, recientemente reeditado y estudiado Patrick Henriët²¹. Se encuentra en los primeros folios de un *Liber commicus* copiado en el

¹⁹ C. M. REGLERO DE LA FUENTE, “Founders and reformers...”, p. 90.

²⁰ J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR, “Monasterios castellanos, memoria histórica y organización de la sociedad y del espacio en los siglos X a XII”, en *Silos. Un milenio. Actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos. II. Historia*, Burgos, 2003, pp. 143-176, *vid.* pp. 159-160.

²¹ J. PÉREZ DE URBEL, “El último defensor de la liturgia mozárabe”, en *Miscellanea Liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, Roma, 1949, vol. II, pp. 189-197. R. WALKER, *Views of Transition*, pp. 31-34. P. HENRIËT, “Retour sur le «dernier défenseur de la liturgie mozarabe», avec la réédition d’un texte polémique de la fin du XI^e siècle contenu dans un lectionnaire de San Millán de la Cogolla”, en M. GOULLET (ed.), *Parva pro magnis munera. Etudes de littérature latine tardo-antique et médiévale offertes à François Dolbeau par ses élèves*, Turnhout, 2009, pp. 725-741. T. DESWARTE, *Une chrétienté...*, pp. 457-472.



San Millán de la Cogolla. Monasterio de Suso (© Fundación Santa María la Real / P.L. Huerta)

monasterio de San Millán de la Cogolla por orden del abad Pedro en 1073. Estos folios fueron añadidos unos años después, como complemento de este códice litúrgico hispano-visigótico. Se incluyeron entonces una serie de lecturas y oraciones para las misas de la Asunción y de San Miguel, que no formaban parte de la tradición hispana y que muestran la influencia de la liturgia romana. Esta “modernización” contrasta con unos textos en defensa del rito hispano, que se atribuyen a un monje de San Millán e interpretan como una reacción frente a las acusaciones de Gregorio VII de que el rito hispano era heterodoxo y a su petición de abolirlo.

Los textos añadidos incluyen treinta y siete noticias sobre profetas y santos, inspiradas en Isidoro de Sevilla; dos preguntas sobre cuestiones litúrgicas, que defienden sendas características de la liturgia hispana: por qué se responde Amén tras el Evangelio, con una respuesta tomada de Smaragdo, y por qué se juntan las manos al leer el evangelio. Finalmente, un texto, defiende el rito hispano en su conjunto, aludiendo en especial a las siete peticiones y las siete oraciones del sacrificio en razón de la universalidad septiforme de la Iglesia (en la liturgia hispana se fragmentaba la hostia en siete partes con las que se formaba una cruz)²². El autor del

²² P. HENRIET, “Retour sur le dernier...”, pp. 729-730.

texto se apoya en san Pablo, dos fórmulas litúrgicas atribuidas a san Pedro, un canon del concilio de Gangres (ca. 355) contra quienes incluyen nuevos preceptos y en una carta del papa Hormisdas (514-523) a los obispos de la Bética prohibiendo destruir los antiguos privilegios. A ello se suman amplias referencias tomadas de Isidoro de Sevilla y del IV Concilio de Toledo, aunque no se citan explícitamente estas fuentes hispanas. La intención general del monje emilianense era defender la ortodoxia del rito hispano, sin por ello cuestionar los otros ritos. Al igual que Raúl Glaber, consideraba que no se debía cambiar lo instituido, pues no había razón de fe para ello. Simultáneamente, condenaba la quema de libros litúrgicos como un acto sacrílego.

Varias décadas más tarde, ya a mediados del siglo XII, se añadió un cuadernillo a uno de los códices más preciosos del monasterio: el *Codex Aemilianensis* (Escorial D-I-1), copiado por Vigila hacia 992. El manuscrito original incluía la colección canónica Hispana, el *Liber Iudiciorum* y otros textos de naturaleza eclesiástica. La adición, escrita también en letra visigótica en un claro anacronismo, reunió textos de autores como Gregorio Magno o Burcardo de Worms, con extractos del concilio de Roma de 1078 o del de Palencia de 1100. La primera parte del dossier recoge cartas que protegen y alaban a los monasterios frente a los obispos, y que defienden el cobro de diezmos por los monjes. Este dossier parece elaborado en el contexto de los pleitos entre San Millán y los obispos en torno a la propiedad de las iglesias y el derecho episcopal a percibir parte de los diezmos de las parroquias dependientes del monasterio.

La segunda parte del cuadernillo se centra en cuestiones de Fe: incluye la *Crónica profética*, que concluye con la *Historia de Mahmeth pseudo prophetae*, dos símbolos de Fe y dos textos que defienden la legitimidad del rito hispano. El primero narra la evangelización de España por Torcuato y sus compañeros, discípulos de san Pedro y san Pablo, y como estos traen la fe y la *missa apostolica in Spania*, que más tarde se desarrollaría con las grandes figuras de la Iglesia visigoda: Fulgencio, Leandro, Isidoro, Ildefonso, Fructuoso y Julián. El segundo texto cuenta como los papas Juan X y Alejandro II examinaron los códices litúrgicos hispanos y sancionaron su ortodoxia. El relato sobre Juan X (914-928) deriva de un pasaje del *Cronicon Iriense*, a propósito del culto a Santiago en España, y retoma a sus protagonistas (el papa Juan, el obispo Sisnando de Iria y el presbítero Zanellus). Si bien aquí Zanellus es enviado por el papa a Hispania para averiguar la ortodoxia del rito (no por Sisnando a Roma); las noticias que lleva a Roma permiten al papa considerar ortodoxa la liturgia hispana, si bien solicita que el canon de consagración se diga según el rito romano. Esta narración se completa o duplica con la aprobación del rito por Alejandro II (1061-1073). Ahora son los obispos de Calahorra, Oca y Álava quienes acuden a Roma, ante la pretensión del legado Hugo Cándido de abolir el rito hispano por heterodoxo. Allí presentan ante el papa y el concilio los

libros litúrgicos hispánicos, que, tras ser examinados detenidamente, son aprobados²³. Hay que destacar que tales libros no proceden de las sedes episcopales, sino de tres monasterios, todos ellos del entonces reino de Navarra: Albelda, Irache y Santa Gema. Las noticias presentan varios anacronismos, pues sus protagonistas no fueron contemporáneos. Se trata de relatos claramente falsos, cuya fecha de redacción es incierta, en algún momento de la primera mitad del siglo XII²⁴.

Otros indicios de la defensa del antiguo rito en San Millán son más inciertos. Así Deswarte considera que la antedatación de códices litúrgicos visigóticos o de un manuscrito de los *Comentarios* de Beato, mediante su atribución a antiguos abades, para remontarlos a época visigoda, era una forma de defender la liturgia hispánica. Por otra parte, las nuevas anotaciones en los antiguos manuscritos litúrgicos, hechas entre fines del siglo XI y fines del XII, muestran que se siguieron utilizando, aunque, tal vez, alguno lo fuese en Toledo. Ello, desde luego, no supone que el rito romano no se emplease en San Millán, como atestigua un misal copiado entre 1090 y 1137²⁵.

El estudio de los códices litúrgicos del monasterio de Silos, realizado por Walker y Deswarte, pone de manifiesto la rápida adopción de la liturgia romana, si bien con la perduración de elementos locales puntuales: se mantuvo la festividad de algunos santos locales, en cuya liturgia se incluyeron lecturas tomadas del *Pasionario hispánico* o de Beato. Al igual que en San Millán, algunos libros del rito hispánico siguieron usándose, dado que se añadieron nuevos textos (bendiciones, antifonas, un exorcismo). En un *Liber Ordinum*, lo mismo que sucede en otro de San Millán, la notación musical tradicional fue reemplazada por neumas aquitanos²⁶. Ello supone que la liturgia hispánica no desapareció súbitamente, sino que hubo un periodo de transición en que se impuso el rito romano, pero reaprovechando elementos de la liturgia hispana.

LA CRÓNICA NAJERENSE Y EL CAMBIO DE RITO

La *Crónica Najerense* se compuso hacia 1190 en el entorno del monasterio de Santa María de Nájera, un priorato cluniacense riojano²⁷. Uno de sus pasajes narra

²³ T. DESWARTE, *Une chrétienté...*, pp. 444-455, 567-569.

²⁴ El relato del papa Juan ha de ser posterior al *Cronicón Iriense*, pero la cronología de este es insegura. Isla Frez apuntaba a los años 1121-1123: A. ISLA FREZ, "Ensayo de historiografía medieval: el Cronicón Iriense", *En la España Medieval*, 4 (1984), pp. 413-431, *vid.* p. 431. Sin embargo, López Alsina se inclina por adelantar la fecha a los años 1093-1095 F. LÓPEZ ALSINA, "Diego Gelmírez, las raíces del *Liber Sancti Jacobi* y el Códice Calixtino", en *O século de Xelmírez*, Santiago de Compostela, 2013, pp. 301-386, *vid.* pp. 313-315.

²⁵ T. DESWARTE, *Une chrétienté...*, pp. 473-480.

²⁶ T. DESWARTE, *Une chrétienté...*, pp. 432-442.

²⁷ G. MARTIN y A. MONTANER FRUTOS, "Avant-propos: La *Chronica naiarensis*", *e-Spania* [En ligne], 7 (2009), consultado el 29 de marzo de 2020. URL : <https://journals.openedition.org/e-spania/17958>.



Alfonso VI. *Libro de las Estampas*. Catedral de León

el cambio de rito con una interpretación claramente favorable al hispano. El cronista asocia el concilio en que se decide el cambio con una doble ordalía en la ciudad de Burgos. En primer lugar, un combate entre campeones, en el que un castellano defiende el rito toledano y un caballero del rey Alfonso VI, el rito romano, venciendo el primero de ellos. En segundo lugar, una ordalía mediante el fuego a que son sometidos sendos misales; el toledano salta del fuego, demostrando su ortodoxia, pero el rey lo vuelve a arrojar al mismo de una patada proclamando “A la voluntad de los reyes se doblan los cuernos de las leyes”²⁸.

El primer pasaje es una reescritura de una noticia analística, presente en los *Annales Burgenses* y los *Annales Compostellani*, ambos textos basados en lo que Francisco Bautista ha denominado *Annales Naierenses*, cronológicamente anteriores a la *Crónica Najerense*.

En ellos se dice que lucharon dos caballeros, cada uno en favor de un rito, uno era castellano y otro toledano, venciendo el castellano²⁹. El mismo episodio fue incorporado a la *Chronique de Saint-Maixent*, siendo en esta ocasión el triunfador el caballero franco que defiende el rito romano³⁰. El autor de la Najerense reinterpreta el episodio o leyenda, convirtiendo al defensor del rito toledano en el vencedor sobre el que lucha por el romano, el cual se identifica con el rey leonés Alfonso VI. Por otra parte, la lucha no es ya Castilla, es decir, Burgos, contra Toledo, sino Toledo, es decir, el reino de Castilla de Alfonso VIII, contra León. Por ello creo que más que una lectura en el terreno eclesiástico, debe hacerse una lectura en el ámbito político-militar de la España de la segunda mitad del siglo XII: la victoria de Castilla sobre León.

²⁸ J. A. ESTÉVEZ SOLA (ed.), *Chronica Hispana. Saeculi XII. Pars II. Chronica Naierensis*, Turnholt, 1995, p. 177 (libro III, § 18). J. A. ESTÉVEZ SOLA (ed.), *Crónica Najerense*, Madrid, 2003, p. 180.

²⁹ H. FLÓREZ, *España Sagrada. Tomo XXIII. Continuación de las memorias de la Santa Iglesia de Tuy*, Madrid, 1767, pp. 309, 321. F. BAUTISTA, “Breve historiografía: Listas regias y Anales en la Península Ibérica (siglos VII-XII)”, *Talia Dixit*, 4 (2009), p. 113-190, *vid.* p. 149.

³⁰ J. VERDON (ed.), *La Chronique de Saint-Maixent, 751-1140*, París, 1979, p. 140.

La segunda ordalía, mediante el fuego, pretende demostrar la tiranía de Alfonso VI, que impone su voluntad sobre el juicio divino. Este Alfonso VI no es el rey de las Españas, sino el rey de León; es el mismo personaje que exilia al Cid, el héroe castellano al que exalta esta crónica. Con todo, la defensa del rito toledano, que ya no hispano, muestra una clara simpatía por esta liturgia que permanece en Toledo a fines del siglo XII. Esta liturgia ya no cuestionaba el triunfo de la liturgia romana, pero para el cronista se había convertido en un elemento de identidad de Castilla frente a León.

Un problema que no se puede resolver es la autoría de la crónica. Si, como se defiende habitualmente, el autor de la crónica hubiese sido un monje cluniacense de Santa María de Najera, ¿defendía la liturgia toledana frente a la romana?, ¿se había convertido este priorato cluniacense en un adalid de tal rito? Dudo mucho que esto fuera así³¹. En cualquier caso, está claro que, en el entorno de este priorato cluniacense, el rito toledano no se veía a fines del siglo XII como un peligro para la ortodoxia. Ello no supone, desde luego, que la liturgia hispana perviviese en este monasterio. Desde la perspectiva de la identidad, en la crónica prevalece la imposición de lo castellano-toledano frente a lo leonés sobre la de lo ortodoxo frente a lo heterodoxo, la de lo romano frente a lo hispano.

EL MONJE ROBERTO, EL CAMBIO DE RITO Y LOS CISMAS ABACIALES

El 27 de junio del año 1080 el papa Gregorio VII escribía al abad Hugo de Cluny, al rey Alfonso VI y a Ricardo, su legado en España, a propósito de la implantación de la liturgia romana en el reino de León. El papa acusaba al monje cluniacense Roberto de instigar al rey a dar marcha atrás en su decisión de abandonar la liturgia hispana. En la carta dirigida al abad Hugo le mandaba confinar en el monasterio de Cluny a dicho monje, y procurar que los monjes que habían sido injustamente expulsados de sus monasterios en España, volviesen a ellos. En una nueva carta dirigida a Alfonso VI en 1081, el papa se congratulaba de que hubiese aceptado el rito romano y, entre otros asuntos, mencionaba ciertas peticiones que el rey había realizado a propósito de la abadía de Sahagún, y cuya resolución delegaba en el cardenal Ricardo³². La interpretación de estas cartas es polémica, pues son los

³¹ C. M. REGLERO DE LA FUENTE, "La Crónica Najerense, Santa María de Najera y Cluny", *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*, 7 (2009), DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.18162>. C. M. REGLERO DE LA FUENTE, "Cluny en el contexto político y cultural de la Península Ibérica, siglos XII y XIII", en M. TISCHLER y A. FIDORA, *Christlicher Norden – Muslimischer Süden: Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Münster, 2011, pp. 403-432, vid. pp. 420-426.

³² D. MANSILLA REOYO, *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, Roma 1955, pp. 32-39 (docs. 19-22).

textos fundamentales de lo que Pierre David llamó la “crisis de 1080”³³. Al margen de otras cuestiones, dos se relacionan directamente con el mundo monástico: la actuación del monje Roberto y los acontecimientos del monasterio de Sahagún, ambas estrechamente ligadas entre sí.

La actuación del monje cluniacense Roberto en el reino de León se documenta entre 1076 y 1081. En agosto de 1076, recibió la donación del monasterio de San Zoilo de Carrión de manos de la condesa Teresa y, a mediados de 1079, era prior de San Isidoro de Dueñas, el primer monasterio dependiente de Cluny en el reino. Roberto actuaba como nuncio del abad Hugo ante Alfonso VI, de quien consiguió en 1077 la concesión de un censo anual de dos mil monedas de oro en favor de la abadía borgoñona. En la carta que dirigió al abad Hugo con tal motivo, el rey hablaba elogiosamente de Roberto. Este sentimiento se mantuvo hasta la donación de Santa Coloma de Burgos a Cluny (mayo de 1081), cuando Roberto era calificado de muy fiel y querido. Roberto figura además en tres documentos del monasterio de Sahagún como abad del cenobio terracampino, aunque en uno de ellos se precise que era Marcelino quien actuaba en su nombre³⁴.

Las *Crónicas Anónimas de Sahagún* también le mencionan. Cuentan que cuando Alfonso VI quiso implantar en Sahagún las costumbres de Cluny, pidió al abad Hugo que le enviase un monje al efecto. Hugo le envió primero a Roberto y luego a Marcelino, pero ninguno satisfizo al monarca, por lo que finalmente envió a Bernardo, a quien el papa consagró como abad. La prudencia y discreción de Bernardo propició el regreso al monasterio de aquellos monjes que se habían dispersado en la “primera venida” de los monjes de Cluny, es decir, bajo el gobierno de Roberto.

Un tercer elemento en esta cuestión es la sucesión de los abades de Sahagún en estos años. Si se aceptan las fechas dadas por los documentos sin ninguna corrección, se observa la superposición del final del gobierno del abad Julián con el de Roberto, y el de éste con los de Marcelino y Bernardo. Ello fue interpretado por Pierre David³⁵ y Antonio Linage Conde³⁶ como resultado de un cisma en el monasterio. El abad Julián habría rechazado el cambio de rito, lo que condujo a su marcha o expulsión de Sahagún, junto con parte de la comunidad de monjes. La tesis ha contado con partidarios y detractores, que han ido introduciendo múltiples variantes.

³³ P. DAVID, “Gregoire VII...”, pp. 407-430.

³⁴ C. M. REGLERO DE LA FUENTE, *El monasterio de San Isidro de Dueñas en la Edad Media. Un priorato cluniacense hispano (911-1478). Estudio y colección documental*, León, 2005, pp. 132-136.

³⁵ P. DAVID, “Gregoire VII...”, pp. 407-430.

³⁶ A. LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, León, 1973, vol. II, 940-946 y 951-962.



Monasterio
de Sahagún
(© Fundación
Santa María
la Real / P.L.
Huerta)

Cuando hace años abordé el problema de la primera reforma cluniacense de Sahagún, defendí que no existió un doble abadiato³⁷. Varios de los documentos fundamentales para defender la tesis del cisma monástico habían sido manipulados, si es que no eran falsos. La datación de otros presentaba muchos problemas al analizar las sincronías de obispos y condes. Por todo ello, consideré que se debían corregir las fechas de varios documentos, lo que haría innecesario recurrir a un cisma abacial y limitaría el problema al abandono del monasterio por parte de unos monjes, quienes probablemente se desplazaron a los prioratos por no aceptar los cambios que suponía la reforma cluniacense, entre ellos la subordinación de Sahagún a Cluny³⁸. Ello explicaría que tales monjes recibiesen el respaldo del legado pontificio Ricardo y del papa Gregorio VII, lo que sería imposible si los mismos hubiesen rechazado el cambio de rito litúrgico, centro del programa papal. No es razonable pensar que el pontífice estuviese a la vez recriminando al rey no aceptarlo y apoyando a quienes no lo hacían.

³⁷ C. M. REGLERO DE LA FUENTE, “La primera reforma cluniacense de Sahagún, el concilio de Burgos y la crisis de 1080: revisión cronológica y desarrollo”, *Monarquía y sociedad en el reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, León, 2007, vol. II, pp. 689-732.

³⁸ Recientemente Alison Beach ha estudiado el profundo trauma que suponía la reforma para una comunidad monástica, ejemplificándolo en la alemana de Petershausen, en estas mismas fechas: A. I. BEACH, *The Trauma...*, pp. 11-53. Igualmente ver: S. VANDERPUTTEN, “*Magna rei restaurandae difficultas*. Experiencing and Remembering Conflict Over Monastic Reform (Southern Low Countries, 10th-12th Centuries)”, *Saeculum*, 66/1 (2016), pp. 147-168.

Más recientemente, Deswarte defendió que Alfonso VI habría encargado a Roberto un proyecto monástico original: una abadía fiel a las costumbres cluniacenses y a la liturgia hispánica. En tal hipótesis el retorno a la liturgia hispánica sería una decisión real, y los monjes que huyeron del monasterio y a los que apoyó Gregorio VII serían los cluniacenses que habrían llegado con la primera reforma y rechazaron volver a dicho rito³⁹. No habría existido un cisma abacial, sino un doble abadiato jerarquizado, en el que Roberto habría ocupado el escalón superior, por encima de Julián primero y de Marcelino después, quienes se habrían encargado de la vida cotidiana del monasterio.

Como se puede apreciar, las hipótesis son muy variadas, en función de cómo se interpreten los escasos datos disponibles. De hecho, ni siquiera podemos estar seguros de que Gregorio VII se refiera en 1080 a los monjes del monasterio de Sahagún, pues no menciona ningún cenobio concreto. Podría tratarse de los canónigos que servían Santa María de Najera, que habían sido expulsados de su monasterio tras la donación que Alfonso VI hizo a Cluny en septiembre de 1079, pese a las quejas del obispo de Calahorra. Por otra parte, la petición del rey relativa a Sahagún, que el papa menciona en 1081, no tiene necesariamente que estar relacionada con un conflicto en torno a la abadía o sus monjes. Dado que en diciembre de 1080 el rey había decidido enterrarse en ese monasterio⁴⁰, pudo solicitar al papa la concesión de algún privilegio, como los logrados en 1083. Todo es muy confuso e interpretable. Personalmente me parece más convincente un problema en torno al gobierno y reforma de Sahagún o su relación con Cluny que uno motivado por el rechazo a la liturgia romana.

OTRO (PRESUNTO) CISMA MONÁSTICO: SAN PEDRO DE MONTES

Varios autores consideran que hubo cismas o expulsiones de abades en otros monasterios, como San Pedro de Montes, San Salvador de Celanova o San Andrés de Fanlo. Así, Banzo fue abad del cenobio aragonés de Fanlo desde 1042 aproximadamente. En 1072 realizaba una donación al monasterio de San Juan de la Peña, en agradecimiento a que su abad le hubiese acogido y entregado una iglesia por su vida cuando fue expulsado de su monasterio. Dado que en el año 1071 se introdujo la liturgia romana en varios monasterios aragoneses, se considera que el motivo de la expulsión de Banzo fue su oposición a la misma, aunque no haya referencia expresa⁴¹.

³⁹ T. DESWARTÉ, *Une chrétienté...*, pp. 420-431.

⁴⁰ M. HERRERO DE LA FUENTE, *Colección diplomática del monasterio de Sahagún (857-1230) III (1073-1109)*, León, 1988, p. 77 (doc. 786). Una copia extraída de la Historia del padre Guardiola lo presenta como un documento independiente: Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Colección Salazar y Castro, legajo B carpeta 11, nº 63, fol. 51r-v.

⁴¹ A. CANELLAS, "Colección diplomática de San Andrés de Fanlo (958-1270)", *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 14-15 (1963), pp. 281-448, *vid.* pp. 323-327. A. I. LAPEÑA PAÚL, *Sancho Ramírez...*, pp. 94-96,

Augusto Quintana, en su estudio de San Pedro de Montes, consideró que el monasterio de San Pedro de Montes experimentó un cisma abacial entre los años 1081 y 1097, reflejo de tensiones internas y disputas con el rey. Reconstruyó la lista de abades entre 1081 y 1096 a través de dos líneas simultáneas. Además, interpretó como síntoma de conflicto el que no figurase el nombre de ningún abad en distintos documentos. Consideró, por otra parte, que ello estaba relacionado con el confinamiento en San Pedro de Montes del obispo de Astorga Pedro (1066-1082), quien habría sido desterrado allí por Alfonso VI mientras su sede era administrada por Bernardo de Palencia. En un primer momento, Quintana atribuyó este destierro a su negativa a permitir la introducción de la reforma cluniacense en San Pedro de Montes, contra los deseos del rey. Más tarde, añadió la oposición de Pedro al cambio de rito litúrgico, lo que explicaría que su deposición se produjese a fines de 1080, tras el Concilio de Burgos⁴². La actitud del rey habría provocado la resistencia del obispo y del abad legítimo, con parte de la comunidad, al abad (intruso) nombrado por el rey.

El cisma abacial se completaría con tensiones y violencia dentro de la comunidad. Se basó para ello en el documento del monje Rodrigo. Según Quintana, este monje narraría como ante los conflictos y tensiones existentes en el monasterio, habría abandonado el cenobio con anuencia del obispo Osmundo, para peregrinar a Roma y Francia. A su regreso al monasterio, habría sido perseguido con dureza, llegando los monjes a apresarle y maltratarlo, hasta el punto que le rompieron un brazo. Quintana aventuró que Rodrigo habría viajado para conocer el monasterio de Cluny, interesado por su forma de vida, lo que estaría en el origen de sus desgracias al regresar al Bierzo.

El cisma abacial de San Pedro de Montes no está tan claro como lo ve Quintana. La documentación en que se basa se encuentra copiada en el llamado *Tumbo Viejo*, que, con frecuencia equivoca la fecha. El propio Quintana corrigió la datación de distintos documentos y propuso otra para los que no la tenían, en general a partir de los sincronismos. Los errores pueden deberse a que el copista trabajaba con documentos en letra visigótica, que no entendería bien. Por otra parte, al reconstruir la lista de abades surge un panorama aún más complejo que el descrito por Quintana: la alternancia se da desde 1061, no solo desde 1081, a veces con tres

258-259. Esta autora recoge las dudas de Buesa Conde al respecto; por su parte, Carlos Laliena admite la explicación, a falta de otra mejor: C. LALIENA CORBERA y E. KNIBBS, *El cartulario del monasterio aragonés de San Andrés de Fanlo (siglos X-XIII)*, Zaragoza, 2007, pp. 31-32. El último documento que lo menciona como abad de Fanlo es de 1067 (Ibid., pp. 59-60 doc. 14); Aquilino empezó su abadiato en San Juan de la Peña en 1071.

⁴² A. QUINTANA PRIETO, *Tumbo Viejo de San Pedro de Montes*, León, 1971, pp. 45-53. A. QUINTANA PRIETO, *El obispado Astorga en el siglo XI*, Astorga, 1977, pp. 420-432. De forma similar: A. M. MARTÍNEZ TEJERA, "Cenobios leoneses altomedievales ante la europeización: San Pedro y San Pablo de Montes, Santiago y San Martín de Peñalba y San Miguel de Escalada", *Hispania Sacra*, 54 (2002), pp. 87-108.



San Pedro de
Montes
(© Fundación
Santa María la
Real / J. Nuño)

y cuatro abades simultáneamente. Otro factor a tener en cuenta es que en estas décadas coinciden tres abades con la misma inicial: Pascual, Pelayo y Pedro, lo que plantea el problema de cómo desarrolló el copista del Tumbo las abreviaturas de los documentos, si se encontró con ellas. Finalmente, en algunos documentos aparecen dos abades, a veces señalando que uno lo es de San Pedro de Montes y otro de Santiago de Peñalba⁴³.

⁴³ En un documento atribuido a 1072 figuran Pascual de Santiago de Peñalba y Oramio de San Pedro (A. QUINTANA PRIETO, *Tumbo Viejo...*, pp. 107-108) doc. 21). En una donación a Peñalba fechada en 1085, pero que ha de ser anterior a 1080 (*Ibid.*, p. 111, doc. 24) se menciona a dos abades, Vicente, que lo era de San Pedro y Amor, del que no se indica el cenobio, pero que reaparece en 1088 (*Ibid.*, p. 132, doc. 46).

En cuanto a la relación de este cisma con el monje Rodrigo, es muy dudosa. El documento de donación del presbítero Rodrigo al monasterio se data en 1096, es decir, coincidiendo con el final del presunto cisma que señala Quintana⁴⁴. Esta donación se hace con el consentimiento del obispo, dado que se entrega parte de una iglesia y el donante es un presbítero. En cuanto a la peregrinación a Jerusalén, la ciudad conquistada por los cruzados en 1099, se narra en un documento de 1110, del que solo nos ha llegado un resumen. En el mismo se cuenta que profesó con esa heredad en el monasterio, lo que situaría la profesión hacia 1096, pero no alude a la causa de abandonarlo ni mucho menos a que se hiciese con permiso del obispo. Tampoco que pasase por Cluny, como sugiere Quintana, ni que el motivo de su enfrentamiento con los monjes fuese su apoyo a una reforma cluniacense del monasterio. Más aún, del texto parece desprenderse que el motivo del conflicto fue el disfrute de la iglesia y heredad donada, que Rodrigo recuperó al regresar. En cualquier caso, su prisión y maltrato en el monasterio ha de situarse en la primera década del siglo XII, y motivó que Rodrigo abandonase San Pedro de Montes, recuperase su propiedad en juicio y se la donase a la alberguería de Foncebación⁴⁵.

LOS MONASTERIOS DEL INFANTADO Y SUS *DOMINAE*: CELANOVA Y SAN ISIDORO DE LEÓN

La vida y milagros del obispo y abad Rosendo de Celanova (907-977) fue escrita por el monje Ordoño de Celanova, con motivo de su solemne canonización por el cardenal Jacinto, legado papal, en 1172. Su primer libro de milagros se basa en una obra anterior, atribuida a Esteban (hacia 1150). Se abre con uno acontecido en tiempo de Alfonso VI. Cuenta como la infanta Elvira afligía al abad Pelayo y se aprovechaba de las propiedades del monasterio, hasta el punto que el abad abandonó el monasterio con algunos monjes y se refugió en un priorato sito en la isla de Coruxo. La infanta puso entonces al frente del monasterio a Pedro González, a quien se acusa de llevar una vida disoluta tras abandonar la disciplina monástica. Con motivo de una estancia de Elvira en el monasterio, Pedro confinó a los monjes en unas celdas junto a la iglesia de San Miguel, mientras alojaba en el claustro, refectorio y dormitorio a la infanta y su comitiva. Además, Pedro redujo la ración de alimentos a los monjes en la cena. Ello llevó a estos a quejarse ante el sepulcro de Rosendo, invocando su intercesión. Esa misma noche Pedro murió y Elvira abandonó el monasterio, reintegrándose a Pelayo⁴⁶.

⁴⁴ A. QUINTANA PRIETO, *Tumbo Viejo...*, pp. 177-178, doc. 90.

⁴⁵ G. CAVERO DOMÍNGUEZ y M. E. MARTÍN LÓPEZ, *Colección documental de la catedral de Astorga, I, 646-1126*, León, 1999, pp. 403-404, doc. 549.

⁴⁶ M. C. DÍAZ y DÍAZ, M. V. PARDO GÓMEZ y D. VILARIÑOS PINTOS, *Ordoño de Celanova. Vida y milagros de San Rosendo*, La Coruña, 1990, pp. 46-47, 54, 162-163.



San Miguel de
Celanova
(© Fundación
Santa María la
Real / J. Nuño)

La documentación de Celanova permite datar este conflicto. Pelayo figura como abad entre 1073 y 1080 y entre 1083 y 1090. Una donación de 1081 va dirigida al abad Gonzalo, a Pedro González y los monjes de Celanova. Ello permite situar cronológicamente los acontecimientos narrados, así como la historicidad de sus personajes, precisamente en los años de la crisis de 1080. Por otra parte, la infanta Elvira consideraba este monasterio como parte de su “Infantado”. En su testamento le devolvió varias heredades que había usufructuado durante su vida (1099), dos años antes le había hecho una donación de unas casas, otras noticias se refieren a su intervención en los pleitos del monasterio o la autorización de una permuta⁴⁷.

El milagro ilustra un cisma abacial motivado por la actuación de la *domina* del monasterio, la infanta Elvira. La narración evita señalar que hubiese un conflicto interno en la comunidad, aunque hubiese dos abades y no todos los monjes acompañen al exiliado. No hay tampoco ninguna alusión al cambio de rito. Para el hagiógrafo se trata de una muestra del abuso de los laicos, de los poderosos, sobre los monjes. Hay aquí una clara reivindicación de la libertad de la Iglesia frente a los laicos, tan característica de la Reforma Gregoriana.

⁴⁷ C. M. REGLERO DE LA FUENTE, “Los testamentos de las infantas Elvira y Sancha: monasterios y espacios de poder”, en *Homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre. Mundos Medievales. Espacios, Sociedades y Poder*, Santander, 2012, vol. I, pp. 835-847, *vid.* pp. 844-845.



Puerta del Perdón.
San Isidoro de
León
(© Fundación
Santa María la
Real / J. Nuño)

El monasterio de San Isidoro de León fue el centro del Infantado entre mediados del siglo XI y mediados del siglo XII. Las noticias sobre este cenobio refieren dos tipos de conflictos: el primero, entre los canónigos y la infanta doña Sancha, *domina* del monasterio; el segundo, entre la comunidad masculina y femenina que compartían el mismo espacio, y que terminaron con su separación.

El enfrentamiento con la *domina* del monasterio recuerda lo sucedido en Cevalanova entre los monjes y la infanta Elvira. La fuente también es hagiográfica y tardía. Se trata de los “Milagros de San Isidoro” compuestos por Lucas de Tuy (1221-1239) casi un siglo después de lo narrado. Lucas cuenta como doña Sancha

moraba en el palacio real que estaba pegado a la iglesia de San Isidoro, desde donde veía el relicario y podía rezar, e incluso asistía a los oficios de los canónigos. La infanta era la *domina* del monasterio, y los *Milagros* ofrecen una visión muy positiva de ella por su religiosidad, virginidad y la protección dispensada al monasterio. Sin embargo, su proximidad a los canónigos no era bien vista. Se cuenta que una noche se la apareció san Isidoro, “su esposo”, y la explicó que no era conveniente que ningún laico morase en el mismo edificio que los canónigos, aunque se hubiese consagrado a la virginidad; por ello debía construirse otro palacio y donar sus estancias a los canónigos⁴⁸.

El milagro justifica la propiedad de unos palacios, pero también busca definir la relación entre los canónigos y su *domina*, al igual que sucede en Celanova. Reafirma la identidad de los canónigos como un grupo plenamente separado de los laicos, eliminando situaciones intermedias como las de esas mujeres consagradas a Dios, las *Deo votas*, caso de la infanta doña Sancha. La comunidad de canónigos se cierra en sí misma, y la asistencia de doña Sancha a los oficios, aunque fuese desde sus estancias al fondo de la iglesia, se considera algo inadecuado. Ello rompe la clausura, entendida como la intimidad de la comunidad, al hacer pública parte de su vida cotidiana. La condición de mujer y laica de doña Sancha, más allá de su virginidad, no es excusa para esta convivencia. Es probable que este milagro se escribiese desde la conflictiva relación entre la comunidad de San Isidoro y la reina Teresa, mujer de Fernando II, pero, con todo, sigue siendo una reivindicación de una identidad monástica, diferenciada de los laicos y contraria a las situaciones intermedias⁴⁹.

LA DESAPARICIÓN DE MONASTERIOS DÚPLICES: SAN ISIDORO DE LEÓN Y SAN SALVADOR DE CINS

El segundo conflicto documentado en San Isidoro surge entre sus comunidades masculina y femenina. La comunidad femenina de San Pelayo de León nació en la segunda mitad del siglo X por fundación real. Desde inicios del siglo XI surgió a su lado otra masculina en torno a la iglesia de San Juan Bautista, de modo que ambas comunidades religiosas funcionaron como un monasterio dúplice a lo largo de todo el siglo XI y la primera mitad del XII. Después de la traslación de las reliquias de san Isidoro desde Sevilla en 1063, la comunidad masculina tomó dicha advocación, manteniendo la femenina la de San Pelayo. En tiempos de la reina Urraca,

⁴⁸ LUCAS DE TUY, *Milagros de San Isidoro*, trad. Juan de ROBLES, ed. J. PÉREZ LLAMAZARES, León, 1992, pp. 60-61.

⁴⁹ Sobre la relación entre San Isidoro y las infantas en estos años: C. M. REGLERO DE LA FUENTE, “El Infanto monástico: del espacio a la memoria”, en F. ARIAS GUILLÉN y P. MARTÍNEZ SOPENA (eds), *Los espacios del rey. Poder y territorio en las monarquías hispánicas (siglos XII-XIV)*, Bilbao, 2018, pp. 419-436, *vid.* pp. 425-429.

la masculina dejó de estar integrada por monjes para serlo por canónigos, cuyo número se fue incrementando. En la década de 1120 varios de estos canónigos de San Isidoro se convirtieron también en canónigos de la catedral, destacando Pedro Arias, quien llegó a ocupar en ella la dignidad de prior. En 1144 este canónigo lideró la fundación del monasterio de Santa María Carbajal, cerca de la ciudad de León, a donde se retiró junto con los canónigos de San Isidoro y algunos de la catedral. La fundación contó con el respaldo del obispo leonés Juan Albertino, que la dotó como una canónica que seguía la regla de san Agustín⁵⁰.

En 1148, en el concilio de Palencia, Alfonso VII y su hermana Sancha dispusieron que ambas comunidades intercambiasen sus emplazamientos, de forma que los canónigos recuperaron San Isidoro de León y las monjas fueron desplazadas a Santa María de Carbajal. El pretexto era procurarlas un lugar más adecuado, lejos del tránsito de los hombres. Sin embargo, otro de los milagros narrados por Lucas de Tuy atribuye la iniciativa a Pedro Arias y doña Sancha, y a la intervención milagrosa del propio santo, que se apareció a Alfonso VII en la toma de Baeza⁵¹. El doble traslado de la comunidad masculina en apenas cuatro años muestra su rechazo a la comunidad dúplice. Es una redefinición de su identidad en la línea del movimiento reformista, que, con raras excepciones, como Fontevraud, rechazaba dicho tipo de monasterios. Más allá de las palabras de los documentos, se percibe un conflicto entre ambas comunidades, que termina con la imposición de la masculina. Ello tiene otra lectura, dado que San Isidoro se había convertido en panteón real: la memoria de los difuntos deja de estar encomendada a las mujeres de la familia real, a sus *Deo votae* y su comunidad de monjas, para pasar a estarlo a una comunidad de canónigos regulares, a una comunidad de presbíteros que se encargan de la liturgia intercesora por los miembros de la familia real allí enterrados.

Tres décadas antes que en San Isidoro, entre 1103 y 1110, se había producido un conflicto similar en el monasterio gallego de San Salvador de Cins, que estaba bajo el “patronato” del conde Pedro Froilaz. El monasterio albergaba una comunidad dúplice, pero el conde decidió destituir al abad y dejar solo a la comunidad femenina. El abad reclamó ante un concilio, que falló en su favor. El conde recurrió entonces al papa, que ordenó restituir las monjas al monasterio y, simultáneamente, mandó buscar una solución entre las partes. Finalmente se impuso la

⁵⁰ T. MARTIN, *Queen as King. Politics and Architectural Propaganda in Twelfth-Century Spain*, Leiden-Boston: 2006. C. M. REGLERO DE LA FUENTE, “Omnia totius regni sui monasteria: la *Historia Legionense*, llamada Silense, y los monasterios de las infantas”, *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales*, 14 (2012), DOI : <https://doi.org/10.4000/e-spania.21775>.

⁵¹ M. E. MARTÍN LOPEZ, *Patrimonio cultural de San Isidoro de León: Documentos de los s. X-XIII*, León, 1995, pp. 62-64, 71-73 (docs. 38, 44). LUCAS DE TUY, *Milagros de San Isidoro*, pp. 52-56. P. HENRIET, “Hagiographie et politique a León au début du XIII^e siècle: les chanoines réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza”, *Revue Mabillon* n.s., 69 (1997), pp. 53-82, *vid.* pp. 69-70, 79-81.

comunidad masculina, disponiendo que el abad procurase el sustento de la femina, que residiría en otro lugar.

Francisco Javier Pérez Rodríguez ha señalado la complejidad del conflicto. Si por una parte está la cuestión del rechazo a la comunidad dúplice, por otra está la definición de las relaciones entre los propietarios de monasterios y la Iglesia. La actuación de los obispos y el concilio en materia eclesiástica se impone sobre la opinión o deseo del propietario laico. Ello podría estar incluso relacionado con una reforma monástica iniciada por el abad expulsado por el conde. De nuevo hay una reafirmación de la libertad de la Iglesia frente a los laicos, paralela a una redefinición de la identidad de la comunidad monástica, que pasa a ser exclusivamente masculina y, además, autónoma de su propietario o patrono, al menos en lo referente a su gobierno y vida regular⁵².

CONFLICTOS CON EL OBISPO: DOS EJEMPLOS GALLEGOS

Uno de los aspectos fundamentales de la Reforma Gregoriana fue el fortalecimiento del poder episcopal, no sólo sobre las parroquias y clérigos de su diócesis, sino también frente a los monasterios no exentos. Ello tuvo como consecuencia una pérdida de autonomía de los monjes y una relegación de su papel en el seno de la Iglesia, lo que llevó a una redefinición de su identidad, reduciendo su proyección exterior.

El monasterio de San Paio de Antealtares es un buen ejemplo, a pesar de su excepcionalidad, de estos conflictos y esta redefinición de identidad. La fundación del monasterio, bajo la advocación de San Pedro, se remonta al siglo IX, cuando estuvo encargado del culto al sepulcro del apóstol Santiago. En el siglo X se convirtió en el principal centro de dicha liturgia, pues el obispo Sisnando dispuso que residiesen allí los presbíteros consagrados a tal finalidad, mientras que reservaba otros dos monasterios a los diáconos y clérigos menores. En el siglo XI, tras la destrucción de Santiago por Almanzor, Antealtares perdió su papel protagonista, en especial frente a la comunidad de canónigos impulsada por los obispos Cresconio y Diego.

En 1077 se fecha la conocida como *Concordia de Antealtares*, que puede ser el resultado de un litigio solucionado ante Alfonso VI, si bien, el documento en que nos ha sido transmitida fue redactado tiempo después, en el siglo XII. El acuerdo comportaba la cesión de parte del espacio ocupado por el monasterio para construir la cabecera de la catedral, y la asignación de tres de sus capillas con las rentas

⁵² F. J. PÉREZ RODRÍGUEZ, *Los monasterios del Reino de Galicia entre 1075 y 1540: de la Reforma Gregoriana a la Observante*, Santiago de Compostela, 2019, vol. I, pp. 70-72; vol. II, pp. 629-634.

de sus altares a los monjes. Más allá de sus aspectos económicos, supone la definición de la identidad de los monjes frente a los canónigos en el contexto de un conflicto. En primer lugar, los monjes se declaran seguidores de la regla de san Benito desde sus orígenes, lo que puede interpretarse como modo de autoafirmarse frente al obispo. En segundo lugar, el papel de los monjes en la liturgia apostólica queda relegado a los altares de uno de los ábsides de la cabecera, pues quienes lo protagonizan en adelante son los canónigos de la catedral, los cardenales, como son presuntuosamente denominados.

Los cambios de 1077 y los años siguientes fueron impulsados por el obispo Diego Peláez, a quien Andrade y Pérez atribuyen la benedictinización del monasterio. Un cambio significativo fue el de su advocación: se abandonó la del apóstol Pedro en favor de un mártir regional, Pelayo; Pérez insiste en la rebaja de categoría que ello supuso. El traslado oficial de la sede desde Iria a Santiago en 1095 y la reforma de la comunidad de canónigos de la catedral contribuyeron a relegar a los monjes en el culto al apóstol en la nueva catedral. Esta tendencia culminó en 1152, cuando el abad de Antealtares fue convertido en cardenal de Santiago, con sus rentas correspondientes, lo que indirectamente implicaba que el resto de los monjes había sido excluido. Así, el monasterio se convertía en otro más de la diócesis, subordinado al cabildo catedralicio a través de su abad⁵³.

Un ejemplo diferente de estos conflictos entre monjes y obispos lo representa San Salvador de Vilanova de Lourenzá. Se trata de un monasterio familiar fundado por el conde Osorio Gutiérrez a mediados del siglo x. En la década de 1080 una de las herederas del monasterio donó su parte a Alfonso VI, que se la cedió al obispo de Mondoñedo, el cual se apoderó de la mitad del mismo y de sus bienes. Ello dio origen a un largo pleito, que se prolongó hasta los años 1128-1136. El conflicto tenía un tercer vértice en la familia patrona del cenobio, encabezada por el conde don Rodrigo Vélaz.

En medio de estos conflictos, los monjes fueron afirmando su identidad ante el obispo, reclamando su autonomía, e incluso su exención. Un elemento fundamental de esta identidad fue la regla de san Benito, cuyo seguimiento en el monasterio suele retrotraerse a un pasado más o menos lejano, incluso a su fundación. Sin

⁵³ F. LÓPEZ ALSINA, “De la *magna congregatio* al cabildo de Santiago: reformas del clero catedralicio (830-1110)”, en *IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga. Congresso Internacional*, Braga, 1990, pp. 735-762. J. M. ANDRADE CERNADAS, *El monacato benedictino y la sociedad de la Galicia medieval (siglos x al xiii)*, A Coruña, 1997, pp. 34-43. F. LÓPEZ ALSINA, “Urbano II y el traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela”, en *Idem* (coord.), *El papado, la Iglesia Leonesa y la basílica de Santiago a finales del siglo XI: el traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela en 1095*, Santiago de Compostela, 1999, pp. 107-127. J. M. ANDRADE CERNADAS, “La Concordia de Antealtares en su contexto histórico”, en F. J. FERNÁNDEZ CONDE y R. ALONSO ÁLVAREZ (eds.), *Los reyes de Asturias y los orígenes del culto a la tumba del apóstol Santiago*, Gijón, 2017, pp. 109-126. F. J. PÉREZ RODRÍGUEZ, *Los monasterios del Reino de Galicia*, vol. II, pp. 538-547.

embargo, hasta fines de la década de los 80 hubo una comunidad dúplice; sería por esos años cuando se introdujo la regla, tal vez por iniciativa de los obispos mindonienses. Con todo, los monjes del siglo XII acusaban a los obispos de transgredir dicha regla, probablemente por intervenir en las elecciones abaciales y en la vida económica del monasterio, competencias que san Benito reservaba a la comunidad de monjes y su abad. Esa identidad benedictina, que no deja de ser bastante interpretable, se concreta en 1129 en las costumbres del monasterio de Sahagún, es decir, las cluniacenses. Una de las acusaciones contra el obispo es que no había implantado tales costumbres en el monasterio, contra lo defendido por el conde, e incluso que se había llevado las antiguas. Así, los monjes se identifican con sus costumbres, robarlas es privarles de su identidad⁵⁴.

CONCLUSIONES

Las últimas décadas del siglo XI y las primeras del XII fueron un tiempo de profundos cambios en la Iglesia hispana, los cuales se inscriben dentro de la conocida como Reforma Gregoriana. El elemento más conocido de dichos cambios en los reinos de Aragón y León fue el abandono del rito hispano o visigodo en favor del romano. El cambio suscitó resistencias y conflictos, cuyo desarrollo apenas se conoce. Tales tensiones también se extendieron al mundo monástico, pues la liturgia, tanto de las horas como la misa, era una parte fundamental en la vida del monje y de su identidad. Las quejas de un monje de San Millán de la Cogolla contra el abandono de la liturgia hispana transmiten lo que debió de ser una opinión muy extendida: cada uno debe conservar sus tradiciones, tal y como defendía Raúl Glaber en las Galias. Los relatos del *Códice Emilianense* sobre la ortodoxia y apostolicidad de dicho rito parecen un eco lejano del trauma originado por el cambio litúrgico.

La pervivencia en Toledo de la antigua liturgia hasta fines del siglo XIII la transformó de hispana en mozárabe. Ello puede estar relacionado con su defensa en manuscritos o textos relativamente tardíos, escritos bien avanzado el siglo XII, cuando el triunfo de la liturgia romana era un hecho en los reinos hispánicos. Así, la curiosa inversión del triunfador en la narración de la ordalía, recogida en la *Crónica Najerense*, puede estar más ligada a la realidad toledana que a la del monasterio riojano.

El cambio de rito coincide con disputas por el gobierno de algunas grandes abadías benedictinas, como Sahagún o Celanova. La expulsión de abades de su monasterio, el abandono del cenobio por una parte de los monjes de la comunidad,

⁵⁴ F. J. PÉREZ RODRÍGUEZ, *Los monasterios del Reino de Galicia*, vol. I, pp. 72-74; vol. II, pp. 767-803.

algunos supuestos o reales cismas abaciales, han sido interpretados como resultado de la resistencia a este cambio de rito. Es posible, pero este no fue el único motivo de conflicto. La desaparición de las comunidades dúplices, la definición de la relación con los “patronos” del monasterio (incluidas las *dominae* del Infantado), la relación de los monjes y abades con sus respectivos obispos, la adopción de la Regla de san Benito, acompañada o no de las costumbres cluniacenses... fueron otros focos importantes de tensión.

En medio de estos conflictos que sacudían a los monasterios y a quienes los habitaban, los monjes fueron redefiniendo su identidad. Por un lado, como parte de la Iglesia romana, no solo en cuanto al rito litúrgico, sino en especial a la aceptación de la autoridad del papa. Por otro, en cuanto monasterios benedictinos, que seguían una regla, común, aunque interpretable, y reclamaban su autonomía frente al poder del obispo. La autoridad papal no dejaba de ser una limitación de la jurisdicción del obispo diocesano. Esta autonomía se demandaba también frente a las antiguas familias propietarias de los monasterios, cuyo poder de intervención en la vida de la comunidad se frenaba gracias al apoyo de la estructura organizativa de la Iglesia en un complicado juego de equilibrios. Finalmente, los monjes redefinieron su papel en la sociedad, centrándose en la liturgia intercesora por los difuntos, que les proporcionaba importantes donaciones. Muchos de ellos se ordenaron como presbíteros para poder officiar la misa, lo que a su vez les separó más de los laicos y jerarquizó claramente las comunidades entre monjes de coro y *fratres* o conversos.

Todos estos cambios han de tenerse en cuenta a la hora de interpretar los conflictos de fines del siglo XI e inicios del XII, la resistencia al cambio de rito, así como para responder a una cuestión fundamental al respecto: ¿por qué los monjes aceptaron el cambio de rito en contra de sus tradiciones? No basta con pensar que Alfonso VI lo impuso por la fuerza y expulsó a todos los que lo rechazaban. El cambio de rito tuvo que contar con partidarios dentro de la Iglesia leonesa y dentro de cada uno de los monasterios. Partidarios que verían las ventajas que ofrecía la reforma de la Iglesia en su conjunto: esa aspiración a la *libertas ecclesiae*, el papel que el nuevo orden reservaba a los monasterios, sus oraciones y liturgia, al margen de las ventajas individuales para promocionarse dentro de su comunidad.