
This is the **accepted version** of the book part:

Colantuono, Maria Incoronata. «Representaciones del cuerpo en el corpus litúrgico sacramental medieval». *(Im)posturas literarias. Un estudio del cuerpo-corpus en el arte contemporáneo*, 2016, p. 183-191

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/323412>

under the terms of the  license.

Representaciones del cuerpo en el *corpus litúrgico sacramental medieval*

MARIA INCORONATA COLANTUONO

Institut d'Estudis Medievals, Universitat Autònoma de Barcelona

Hace unos años el investigador Roberto Tagliaferri hablaba de la dimensión ritual como componente imprescindible de la liturgia: “trascurare il rito nella liturgia sarebbe come parlare dell'uomo pretendendo di escludere la sua dimensione corporea” (2006: 6). Quiero empezar desde esta metáfora: liturgia-hombre y rito-cuerpo. La cuestión es especialmente interesante si se considera que el componente ritual de las celebraciones litúrgicas cristianas ha ido desapareciendo a lo largo de los siglos: consecuencia nefasta de la sumisión de la liturgia a la autoridad teológica, que exalta la racionalidad y rechaza las expresiones más auténticas de la dimensión corporal, como el mundo de los signos y los elementos sensibles conectados a la experiencia natural.

El primer aspecto que vamos a considerar es el lenguaje de la liturgia que, como todos los lenguajes rituales y míticos, pertenece al área de la antropología de la memoria. Esta peculiaridad hace posible la metamorfosis del oficiante que se cumple a través de mecanismos propios de la acción de la memoria: acción que se plasma en un contexto donde confluyen re-evocación, ideación e imaginación poética, además de creencia. El lenguaje ritual, vehiculado a representaciones, determina una metamorfosis de la persona que actúa y una transformación de la asamblea que, acogiendo la Palabra, se muta en yo-memoria, un grado que va más allá de la dimensión personal de cada uno. La voz del oficiante se modifica (cantilación, salmodia, canto), cambia de registro, utiliza entonaciones y gestos que marcan cada momento ritual, siguiendo la guía de una memoria compartida. Además en el contexto litúrgico, refiriéndose a la dimensión sobrenatural, se cumple un nivel más profundo de transformación del acto comunicativo que llega hasta la paradoja. Aquí el enunciador recrea una situación comunicativa donde otro enunciador habla y actúa en un contexto trasladado en el tiempo y en el espacio: situación que nunca se encuentra en la vida diaria.

Para entender los mecanismos comunicativos de la acción ritual tenemos que referirnos a la más reciente epistemología que se aleja de la teoría especulativa y de la racionalidad conceptual, pasando por la percepción del cuerpo. Así pues, la experiencia directa de nuestro cuerpo no es tan solo un caso particular de conocimiento, sino que nos proporciona una manera de acceder al mundo que se reconoce como original y tal vez originaria. Siguiendo esta línea epistemológica ya comprendemos cómo el cuerpo tiene su propio mundo y lo entiende sin pasar a través de representaciones, sin subordinarse a una función simbólica (Merleau Ponty, 1980).

Cuando nos acercamos a la dimensión ritual de la acción litúrgica y a sus mecanismos de transmisión y recepción, la distinción cartesiana entre alma y cuerpo, entre experiencia interior y mundo externo, nos engaña y confunde. ¿Cómo y cuál es el órgano que nos pone en contacto con lo sacro? Hablamos de acción del corazón, de alma, de sentimiento y tal vez de presentimiento para expresar una manera distinta de percibir la dimensión sobrenatural. Una forma de percepción que pasa por el cuerpo en forma de emoción, envolviendo la esfera del conocimiento y haciendo de anillo de conjunción entre dimensión cognitiva y dimensión biológica. La referencia, ya bíblica, al corazón correspondería a la dimensión emotiva del proceso de percepción, que es una acción sinestésica y perteneciente al cuerpo. A través de los sentidos se desvela todo el potencial del cuerpo, que se abre a la comunión con un cuerpo más grande: cuerpo cósmico, cuerpo ancestral, cuerpo social o cuerpo cultural (Tomatis, 2010: 394-396). Este potencial permite que nuestro propio cuerpo pueda ser cuerpo espiritual, habitado de Dios,

así como reza la plegaria de bendición *Deus castorum corporum benignus habitator*,¹ es decir, un cuerpo divino donde la lengua, las manos y los ojos se hacen órganos sacramentales. De esta manera, los Sacramentos, a través del cuerpo, no solo simbolizan la presencia de Dios sino que hacen real esta presencia.

La distorsión epistemológica, que tal vez impide acercarnos a la realidad del universo ritual, es consecuencia de la homologación positivista basada en la identificación de la verdad con el hecho empírico. Esta línea cognitiva, reduciendo la realidad a un espejo de hechos, nos impide entender la ritualidad que se funda sobre la simbolización como fin y como medio, no tan solo como medio (Langer, 1972). Así pues, la primera forma de percepción de la realidad es la proyección de los sentimientos en los objetos externos, que es también el primer nivel de simbolismo. Si creemos que los sentimientos, las emociones y los deseos no son formas de simbolización del pensamiento, sino síntomas de la vida interior como las lágrimas, la risa y la voz, pues tendríamos que colocar la primera forma de simbolización en el ámbito de las percepciones que salen desde el cuerpo.

En estos tiempos de incomprendión hacia el lenguaje del cuerpo, la liturgia nos recuerda que el rito es ante todo expresión de la corporeidad. El rito piensa a través del cuerpo y comparte con el cuerpo el carácter pre-pragmático y ultra-significante. Pre-pragmático en el sentido que el cuerpo, como originaria abertura sobre el mundo, viene antes de cualquier acción y ultra-significante porque percibe el mundo antes y más allá del pensamiento. El rito es la continuación del evento del mundo, un eco recibido y re-propuesto desde el hombre a través de su cuerpo, una forma de reduplicación del macrocosmo en el microcosmo (Terrin, 1999). Vivir ritualmente es decodificar el mundo a través de la propia percepción y no tan solo a través del pensamiento racional. La fuerza del rito se fundamenta sobre su inmediatez que pasa por la capacidad perceptiva del cuerpo. *Accende lumen sensibus* canta el himno del Espíritu Santo *Veni creator Spilitus* sin dejar duda alguna de la implicación de los sentidos en la experiencia perceptiva litúrgica (Tomatis, 2006). En este sentido, el Espíritu Santo enciende, nunca apaga los sentidos espirituales que no son alternativos a los materiales, sino que son su afinación.

El conocimiento sensible (ver, oír, tocar...) para acceder a lo sacro es fundamental: “*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*”.² Este planteamiento quizás nos puede acercar a la antigua capacidad de vivir la fe a través de la mirada, en la contemplación de que hablaba la viajera gallega Egeria al estar delante la luz de las lámparas durante la liturgia vespbral de Jerusalén (López Pereira, 1991).

La dimensión sacra es primordial porque pertenece a las realidades más profundas de nuestro ser, pero no es nada sencilla; sale de lo profundo del mundo pero llega desde más allá. Lo sacro se puede manifestar en forma de un acontecimiento externo o de un movimiento interno del alma; es presente cada vez que advertimos la presencia de una conciencia, un soplo, un mensaje de potencia o una densidad que se acerca. Por eso el lenguaje de la experiencia religiosa es simbólico además de litúrgico y en la liturgia el hombre busca la epifanía, la manifestación luminosa de la realidad sacra.

Las implicaciones del cuerpo en el contexto ritual de la liturgia cristiana se pueden extraer del *corpus* de plegarias, fórmulas o cantos de Sacramentos, Sacramentales y Bendiciones. En el Bautismo, que en la Edad Media era el Sacramento que introducía al hombre adulto a la Iglesia cristiana (*Ordo initiationis Christianae adultorum*), la purificación del cuerpo se hacía a través de la inmersión en un líquido con valor de remisión de los pecados y de iniciación a la vida cristiana. Se trataba de un ritual muy largo estructurado en tres etapas y marcadas por las siguientes acciones referidas al cuerpo: la imposición de las manos para santificar el cuerpo del candidato; la

insuflación en la cara para alejar al demonio y preparar la llegada de Cristo; la imposición con la sal para la conservación y estabilidad en la sabiduría; los escrutinios que contenían los exorcismos *sic et simpliciter*; el toque de las orejas para adquirir inteligencia; el toque de la nariz para percibir el olor de Cristo y el toque del pecho, lugar y tabernáculo del corazón, para acoger los preceptos con pureza de conciencia (Nocent, 2005). La iniciación al Cristianismo incluye tres Sacramentos: Bautismo, Confirmación y Eucaristía. Su patrimonio gestual y sus significados están resumidos en este escrito de Tertulliano en *De Resurrectione*, 8, 3: CCL 2, 931: "...caro abluitur, ut anima emaculetur; / caro ungitur, ut anima consecretur; / caro signatur, ut anima muniatur; / caro manus impositione adumbratur, / ut et anima spiritu inluminetur; / caro corpore et sanguine Christi vescitur, / ut et anima de Deo saginetur" (en Nocent, 2005: 12).

El cuerpo en el ritual de Bautismo era vehículo de purificación, santificación, iluminación y nutrición del alma, medio y fin de salvación. En este Sacramento los gestos dirigidos a los órganos de los sentidos se traducían en efectos espirituales, entendiendo el cuerpo como lugar de la *translatio animae*.

Continuamos comprendiendo el sentido de la acción de purificar a través del análisis de la Bendición de las mujeres antes y después del parto (Nocent, 2002). Aquí el sentido del acto de purificar no se relacionaba con el concepto del cuerpo impuro de la mujer gestante y puérpera, según una tradición referida en el Antiguo Testamento. De hecho, purificar en el ámbito litúrgico representaba el pasaje de una etapa a otra de una persona o de un objeto, como por ejemplo los vasos sacros (la patena y el cáliz) después de contener el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Así la mujer en la Bendición después del parto se purificaba, porque pasaba de la fase de madre que había parido a la de esposa en su normalidad biofísica. Además en la cultura cristiana durante la Edad Media todas las madres, gestantes y puérperas, se consideraban beatas tal como lo fue la Madre de Dios, a prescindir de las circunstancias (adúlteras o monjas embarazadas).³ En conclusión, el significado de purificación en la Edad Media se refería al pasaje de una fase a otra sin referencia a la impureza del cuerpo de la mujer, tal como se ha ido interpretando más tarde.

La existencia de un doble ritual de Consagración de las vírgenes, mujeres destinadas al monasterio y mujeres que observaban la castidad viviendo en el mundo, nos obliga a interrogarnos sobre la importancia y el valor que se le otorgaba a la virginidad (Nocent, 2002). Las atestaciones más antiguas del ritual de la *Velatio* remontan al Sacramentario veronense y la parte más significativa se encuentra en las Misas de septiembre que llevan el título *Ad virgines sacras*, que empiezan con la oración *Respice, Domine, propitius* y siguen con la larga plegaria de bendición *Deus castorum corporum benignus habitator*, que nos dona la llave de lectura de esta Consagración.⁴ El origen de la valoración positiva de la virginidad se vincula a los principios relacionados con la Encarnación del Hijo de Dios, que no solo redime al hombre de su pecado, sino que le ofrece la posibilidad de vivir una vida consagrada a Dios guardando la integridad del cuerpo (*carnis integritate*). En las Sacras Escrituras la primera referencia a la virginidad es asignada a la Madre de Dios, única mujer del Nuevo Testamento con el título de Virgen; pero es Jesús que nos explica el sentido primordial de la virginidad, que refleja la gracia destinada a las personas que puedan entender el significado de la entrega a nuestro Creador.⁵ Siguiendo este principio, la virginidad en el ritual medieval de Consagración era una libre elección de donación a Dios por parte de la mujer, la entrega incondicionada de la integridad de su propio cuerpo. Sin embargo su renuncia no implicaba la caída en el pecado y sus consecuencias, tal y como se observa en algunos Penitenciales de origen monástico céltico, que se adentran en detalles escabrosos, insistiendo sobre particulares de la vida sexual.⁶

Del ritual de Reconciliación de los Penitentes tenemos que distinguir dos tipologías distanciadas en el tiempo: el ritual público, administrado una sola vez en la vida, y el ritual privado, repetido durante el transcurso de la vida, que se afirmó por influencia de los monasterios célticos (Nocent, 2005). Según el testimonio del *Ordo I*, el ritual público de Reconciliación comenzaba con el reconocimiento de los pecados por parte del penitente delante de Dios (*peccata et facinora sua confitenti*, n. 82), siguiendo después con una adecuada satisfacción y concluyendo con el perdón (*satisfactionem placaris*, n. 81). La plegaria persistente del pecador y la de la comunidad provocaba la misericordia de Dios, placado gracias a la humillación del penitente y su pública confesión (*qui publicani precibus vel confessione placatus es*, n. 82).⁷ El paralelismo con el Bautismo era constantemente mencionado (*lavant aquae* - Bautismo y *lavat lacrimae* - Reconciliación). La pública Reconciliación de los penitentes se fundamentaba sobre la petición de misericordia, gestualmente manifiesta con la postración de los cuerpos y con la contrición exteriorizada por las lágrimas: ejemplo de celebración intermedia entre liturgia oficial y drama litúrgico, que tenía lugar el jueves santo a la hora Sexta. En la celebración participaba el obispo, que entraba en la Iglesia en procesión mientras se cantaban las letanías de los santos y los penitentes esperaban fuera de la Iglesia, postrados en el suelo con un cirio apagado (símbolo de la luz bautismal) y en actitud de profunda humillación. Después de un ritual muy complejo y rico de simbolismos, en el momento del *Prefatio*, mientras los penitentes seguían postrados, se entonaba la antífona *Cor mundum crea in me, Deus* y el salmo *Miserere mei, Deus*.

Por otro lado, la lista de las expiaciones redactada en los Penitenciales nos da la posibilidad de conocer las penitencias privadas, que incluían prácticas de mortificación del cuerpo: dos días en ayunas o la recitación de 100 salmos o 1000 genuflexiones; un año en ayunas o un mes de penitencia corporal hasta llegar a la muerte. La conmutación y la costumbre de hacer celebrar Misas en lugar de una satisfacción impuesta crearon las condiciones para la difusión de las Misas de plegarias para pedir misericordia.

El Pontifical romano-germánico del siglo X muestra la doble manera de conferir la absolución: pública y privada. Dos modalidades que reflejan dos maneras diferentes de vivir la dimensión corporal: vehículo de redención o lugar de mortificación. En la penitencia pública la culpa se expiaba con lágrimas, expresión de arrepentimiento, mientras que en la forma privada, la expiación pasaba a través de la mortificación del cuerpo que podía llegar hasta la muerte, con la opción de conmutación de la pena en Misas de misericordia para aquellos que podían pagarlas.

Entre los signos sacros a través de los cuales se obtenían efectos espirituales de carácter temporáneo sobre los cuerpos, se distinguen los *Exorcismos in obsesso* sobre energúmenos y los Exorcismos sobre categúmenos que concluían los escrutinios del Bautismo (Triacca, 2002). Uno y otro operaban con la finalidad de purificar mente y cuerpo, ámbito cognitivo y ámbito biológico, además de rescatar de influencias diabólicas y santificar a la persona. En ambos rituales la imposición de las manos del celebrante, sinécdote del cuerpo que santifica, tenía la función de extraer el maligno que entró en el mundo con el pecado del hombre y que Cristo con su Encarnación-Muerte-Resurrección derrotó. Es por eso que los rituales de Exorcismos tenían y tienen valor de anamnesis: re-evocación de la victoria de Cristo sobre el mal en el mundo (macrocosmo) que se renueva en el cuerpo poseído (microcosmo). El fin apotropaico del Exorcismo es anterior a la misma institución del Sacramental que era practicado por personas con especial carisma, después de una preparación del cuerpo que consistía en días de ayuno y plegarias, costumbre que aún se respeta en los rituales oficiales.

Durante la Edad Media los rituales alrededor de la muerte estuvieron más presentes en el ámbito de lo cotidiano y además, marcados por la persistencia de elementos de tradiciones

religiosas y paganas más arcaicas (Rouillard, 2002). Me refiero al ritual de la aspersión del difunto con agua bendita para alejar al diablo, que tiene antecedentes en el antiguo ritual helénico de purificación, y a la recitación de forma continuada de los salmos penitenciales, derivada de la práctica hebraica del *dicere psalmi*. Otro elemento de tradición pagana que se incorporó al ritual funerario cristiano fue la actuación de las plañideras, que interpretaban el lamento fúnebre a través del cuerpo; la actuación de las plañideras, que interpretaban el lamento fúnebre a través del cuerpo: también la actuación de las mujeres dolientes que interpretaban el lamento funerario a través del cuerpo: cuerpos femeninos golpeados, que arrancándose el cabello y chillando expresaban la violencia de la muerte. La fractura que supone una defunción se traducía pues en la representación dramática del cuerpo femenino, fulcro simbólico de la eterna rueda que gira sin cesar del nacimiento a la muerte, del principio al fin.

La Iglesia toleraba estas injerencias profanas, así como tuvo que incluir también el banquete (*refrigerium*) que se celebraba alrededor de la tumba y que acabó siendo celebración de la Eucaristía. El banquete funerario entraba en las formas de superación del tabú de la muerte, con la función de contrastar la anorexia cultural que sigue a la muerte y con toda la carga simbólica de vida que conlleva la acción de comer, siendo un ancestral acto de victoria de la vida sobre la muerte y forma de triunfo de las funciones corporales. Otra creencia derivaba de la idea que el cuerpo del difunto seguía teniendo sensaciones y por eso se aspergía de esencias aromáticas perfumadas, uso que después acabaría en el siglo IV con la costumbre de poner flores a las tumbas.

La liturgia de las exequias de los siglos *VIII-IX* no tuvo inclinación cristológica ni pascual, refiriéndose directamente a Dios, que nos proporciona la entrada a las beatitudes eternas entre los ángeles y los santos.⁸ Así pues la liturgia funeraria a la Edad Media era más próxima al Antiguo Testamento y alejada de la Buena Nueva del Evangelio, con una diferencia sustancial entre la liturgia del ritual del siglo *VII* y la de los rituales romano-galicanos de los siglos *VIII* y *IX*. En el ritual más antiguo el moribundo se acompañaba litúrgicamente desde antes de la muerte hasta el entierro, asistiendo al cuerpo y al alma en su último viaje. Los rituales más recientes, influenciados por una nueva antropología florecida, principalmente, en los monasterios del Imperio carolingio, parecen preocuparse sobre todo del alma, ya libre de la prisión del cuerpo. Tal es la discrepancia que nos lleva a hablar de dos teologías diferentes referidas a la liturgia de la muerte que, con el paso del tiempo, se contaminaron hasta llegar a la celebración oficial recogida en el Ritual romano del 1614, con la permanencia de interesantes variantes en tradiciones litúrgicas locales.

Extremadamente interesante es el ritual de Bendición de los enfermos (*Unctio infirmorum*) del cual no tenemos testimonios en la tradición litúrgica de los primeros siglos, pero sí que poseemos manuscritos de rituales de Bendición del aceite que se utilizaba con finalidades de curación entre los siglos *V-VIII* (Scicolone, 2005). Los primeros rituales de Unción de los enfermos, con repertorio de plegarias, cantos y gestos propios, atestados en manuscritos litúrgicos entre siglo *IX* y siglo *XIII*, se dirigían al cuerpo enfermo y jamás, como va a ser después, al cuerpo como vehículo de pecados. De los cien y más rituales de Unción examinados por Chavasse se hizo una clasificación en tres tipos. El más antiguo (siglos *VIII-IX*) constaba de una única fórmula para todas las unciones destinadas a la obtención de la recuperación corporal; el intermedio (siglos *IX-XII*) presentaba muchas fórmulas para cada unción a los cinco sentidos y otras partes del cuerpo (ojos, nariz, orejas, pecho, labios, cuello, espalda, manos, pies, *et in umbilico, sive in loco ubi plus dolor imminet*) y solo en la última tipología, las unciones a los cinco sentidos hacían referencia a la remisión de los pecados (Chavasse, 1938). Así pues el cambio a lo largo de los siglos se ha dirigido hasta una convergencia siempre más estrecha entre Unción y Penitencia, con la prevalencia del

efecto espiritual respecto al corporal. Desde Sacramento de curación, rehabilitación del cuerpo enfermo que tiende a la vida, el ritual acabó siendo Sacramento de Consagración de la muerte (Extrema Unción).

Unos ejemplos interesantes de este ritual nos llega de dos testimonios ubicados en área catalán-narbonense (siglo *XI*): el *Rituale ad usum Crassensis*, manuscrito latino 933 BNF confeccionado y utilizado en el monasterio de Santa María la Grassa de Carcasona del siglo *X* (Gros i Pujol, 2008: 203) y el Sacramentario manuscrito Vic 66 copiado en el año 1038 (f. 100v) para la Consagración de la Catedral de Vic (Olivar, 1953). El ritual de Unción de los enfermos en estos dos testimonios contiene tres antífonas ya incluidas en el *Liber ordinum: Sana Domine omnes languores, Dominus locutus est discipulis e Dominus erigit elisos*, cuyos textos son precedidos de las fórmulas de bendición *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti regnantis in saecula saeculorum accipe sanitatem corporis et remissionem omnium peccatorum*.⁹ Los textos de estas antífonas indican una tendencia hacia la curación del cuerpo más que hacia la redención de los pecados, consiguiendo que este ritual fuese un Sacramento más bien de celebración a la vida y jamás de preparación a la muerte, tal como acabaría siendo después.

En fin, los textos sacramentales medievales nos ofrecen unas representaciones del cuerpo glorificado, santificado y venerado, ya sea por la sacralidad que el *corpus* textual le atribuye o por su actuación en la acción ritual cuando se hace vehículo de salvación. Entonces, la idea divulgada de la negación del cuerpo y mortificación de la carne en el ámbito cristiano medieval no solo no es cierta, cuando referida a sus textos y contextos litúrgicos, sino que refleja más bien una representación del cuerpo “prisión del alma” promovida por algunas corrientes teológicas que acabaron adquiriendo también el monopolio en materia litúrgica. Un cambio de representaciones que se ha producido a lo largo de siglos, obedeciendo a lógicas de poder, religioso y temporal, que se han ido imponiendo con el arma de dominio más sutil y eficaz que se conozca: el control sobre los cuerpos.

Notas

1. Plegaria de bendición incluida en las Misas de septiembre *Ad virginem sacras*.
2. Principio gnoseológico del realismo aristotélico citado por Santo Tomás de Aquino en *Summa Theologica* (siglo *XIII*).
3. Cf. Alfonso X el Sabio, *Cantiga de Santa María* n. 7, ed. W. Mettmann, I: 75; M. I. Colantuono (2014).
4. El ritual de la *Velatio* se desarrollaba el día de Navidad, Epifanía y Pascua y la Consigna del velo era muy parecida a la del velo de las esposas (*Velatio sposae*), siendo la virgen de hecho *sponsa Christi*.
5. Evangelio según San Mateo 19: 10-12.
6. Cf. *Penitenciale de Teodoro de Canterbury* (602-690) en C. Vogel (1978).
7. Cf. Andrieu M., *Les Ordines Romani du haut Moyen-Age*. II. *Les textes (Ordines I-XIII)*.
8. Véase el texto de la Antífona *Animam de corpore quam assumpsisti, Domine, fac gaudere cum sanctis tuis in gloria* (Ritual romano, siglo *VII*).
9. El *Liber ordinum* contiene los rituales de la antigua liturgia de la Iglesia visigótica y mozárabe, incluyendo los manuscritos: Silos, Archivo del Monasterio, *Liber ordinum maior* ms. 4, año 1052; Silos, Archivo del Monasterio, *Liber ordinum minor* ms. 3, año 1039; Madrid, *Biblioteca de la Real Academia de la Historia*, *Liber ordinum minor* Aemil. 56, s. X. redactado en el Monasterio de San Millán de la Cogolla (cf. ed. Ferotín, 1904).

Bibliografía

- Andrieu, Michel (1931-1961): *Les Ordines Romani du haut Moyen-Age. II. Les textes (Ordines I-XIII)*, Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense.
- Andrieu, Michel y Elze Reinhard (eds.) (1963-1972): *Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Chavasse, Antoine (1938): *Étude sur l'onction des infirmes dans l'église latine du IIIe au XIe siècle*, Lyon: Faculté de Théologie.
- Colantuono, Maria Incoronata (2014): «Reminescenze melodiche e filiazioni tematiche tra le *Cantigas de Santa Mariae* le *Prosae de Santa Maria* del Codice di Las Huelgas», *Cognitive Philology*, VII, Roma, Università Sapienza: 1-11.
- Ferotín, Marius (1904): «*Liber ordinum* en usage dans l'Eglise visigotique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle», *Monumenta Ecclesia Liturgica*, V, París: Firmin-Didot.
- Gros i Pujol, Miquel dels Sants (2008): «El Col·lectari-Ordinari de l'Abadia de Santa Maria de la Grassa (París, BnF, ms. lat. 933)», *Miscel·lània litúrgica catalana*, XVI, Barcelona: Societat Catalana d'Estudis Litúrgics, 203-453.
- Langer, Susanne (1972): *Filosofia in una nuova chiave. Linguaggio, mito, rito e arte*, Roma: Armando.
- López Pereira, Xosé Eduardo (1991): *Exeria. Vixae a Terra Santa*, Vigo: Xerais Universitaria.
- Merleau-Ponty, Maurice (1980): *Fenomenologia della percezione*, Milano: Il Saggiatore.
- Nocent, Adrien (2002¹⁹⁸⁹): «La Consacrazione delle Vergini». En: *Anàmnesis 7: I Sacramentali e le Benedizioni*, Adrien Nocent, Ildebrando Scicolone, Matias Augé, Luke Chengalikavil, Achille M. Triacca, Philippe Rouillard, Domenico Sartore y Anscar J. Chupungco, Genova-Milano: Casa Editrice Marietti, 12-25.
- (2005¹⁹⁸⁶): «I tre Sacramenti dell'iniziazione cristiana». En: *Anàmnesis 3/2: La liturgia, i Sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Adrien Nocent, Ildebrando Scicolone, Franco Brovelli y Anscar J. Chupungco, Genova-Milano: Casa Editrice Marietti, 11-131.
- (2005¹⁹⁸⁶): «Il Sacramento della penitenza e della riconciliazione». En: *Anàmnesis 3/2: La liturgia, i Sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Adrien Nocent, Ildebrando Scicolone, Franco Brovelli y Anscar J. Chupungco, Genova-Milano: Casa Editrice Marietti, 135-202.
- Olivar, Alexandre (1953): *El Sacramentario de Vich. Estudio y edición* Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Litúrgica, IV, Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rouillard, Philippe (2002¹⁹⁸⁹): «I riti dei funerali». En: *Anàmnesis 7: I Sacramentali e le Benedizioni*, Adrien Nocent, Ildebrando Scicolone, Matias Augé, Luke Chengalikavil, Achille M. Triacca, Philippe Rouillard, Domenico Sartore y Anscar J. Chupungco, Genova-Milano: Casa Editrice Marietti, 195-231.
- Scicolone, Ildebrando (2005¹⁹⁸⁶): «Unzione degli infermi». En: *Anàmnesis 3/2: La liturgia, i Sacramenti: teologia e storia della celebrazione*, Adrien Nocent, Ildebrando Scicolone, Franco Brovelli y Anscar J. Chupungco, Genova-Milano: Casa Editrice Marietti, 207-241.
- Tagliaferri, Roberto (2006): *La magia del rito*, Padova: Messaggero.
- Terrin, Aldo Natale (1999): *Il rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Brescia: Morcelliana.
- Tomatis, Paolo (2010): *Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*, Roma: Edizioni liturgiche.
- Triacca, M. Achille (2002¹⁹⁸⁹): «L'Esorcismo». En: *Anàmnesis 7: I Sacramentali e le Benedizioni*, Adrien Nocent, Ildebrando Scicolone, Matias Augé, Luke Chengalikavil, Achille M. Triacca, Philippe Rouillard, Domenico Sartore y Anscar J. Chupungco, Genova-Milano: Casa Editrice Marietti, 170-194.
- Vogel, Cyrille (1978): *Les Libri paenitentiales. Typologie des sources du moyen âge occidental*, Turnhout: Brepols, 27.