

LA INCORPORACIÓN DEL SANTORAL HISPANO-MOZÁRABE EN LA LITURGIA ROMANA DE TOLEDO: EL *MODUS PROCEDENDI* EN LAS COLECTAS DEL OFICIO DIVINO*

Juan Pablo Rubio Sadia

Pontificio Instituto Litúrgico San Anselmo (Roma)

Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid)

Toda transición litúrgica tiene puntos de ruptura y alguna línea de continuidad. La romanización castellano-leonesa iniciada en el siglo xi constituye un claro exponente de ello. Para aquella sociedad medieval abandonar su viejo rito no suponía dar un salto en el vacío,¹ pero sí entrañaba cambios profundos y pérdidas significativas. Sin ir más lejos, el clero debía asimilar un nuevo estilo eucológico, tendente a la *sobrietas* y la *concinnitas*, caracterizado por el equilibrio y la precisión, la grandeza contenida y la inmediatez,² aunque también portador de elementos franco-germánicos, más proclives a lo dramático y simbólico.³ Por encima de evidentes dificultades logísticas, adoptar la *lex romana* afectaba a la propia sensibilidad y al sentir religioso de todo un pueblo.⁴

Uno de los nexos de continuidad en aquel proceso de largo recorrido lo constituyó el santoral hispánico, reincorporado por las iglesias locales tras un pri-

* Este trabajo forma parte de los proyectos de investigación *Doctrine, Devotion and Cultural Expression in the Cults of Medieval Iberian Saints* (AH/Soo6060/1), dirigido por Emma Hornby (University of Bristol), y *Spanish Early Music Manuscripts* (HAR2017-82931-P), dirigido por Carmen Julia Gutiérrez (Universidad Complutense de Madrid).

¹ Antonio Linage Conde, *Alfonso VI, el rey hispano y europeo de las tres religiones (1065-1109)* (Gijón: Trea, 2006, 2^a ed.), 66.

² Anscar J. Chupungco, «Storia della liturgia romana. Fino al xv secolo», en *Scientia liturgica. Manuale di Liturgia*, 1, *Introduzione alla liturgia*, Anscar J. Chupungco (ed.). (Casale Monferrato: Piemme, 1998), 146-167 [152-154]; Christine Mohrmann, «Notes sur le latin liturgique», *Irénikon* 25/1 (1952): 3-19.

³ Basta cotejar los libros romanos con los galicanos para apreciar dos expresiones diversas de sensibilidad o psicología religiosa, según Edmund Bishop, *The Genius of the Roman Rite* (London: Weekly Register Offices, 1899), 16.

⁴ Ismael Fernández de la Cuesta, «La irrupción del canto gregoriano en España. Bases para un replanteamiento», *Revista de Musicología* 8/2 (1985): 239-248 [241].

mer momento de drástica ruptura. Semejante rehabilitación, con sus múltiples e interesantes derivaciones de orden histórico y hagiográfico, litúrgico y musical, continúa suscitando interrogantes al investigador de hoy: ¿qué fuentes manejaron los eclesiásticos hispanos al reintroducir sus antiguas devociones? ¿Cómo procedieron en la confección de los textos eucológicos? ¿Qué grado de libertad tuvieron en aquella empresa?

Las páginas de este breve estudio pretenden adentrarnos por esa senda, escasamente transitada, a fin de ampliar el conocimiento de los entresijos de nuestra romanización litúrgica. El foco de atención lo hemos dirigido hacia la Iglesia de Toledo por dos poderosas razones: su indiscutible protagonismo en el cambio ritual, no solo de Castilla, sino también de la mitad meridional peninsular, y la presencia en ella de una red parroquial mozárabe, causa de una insólita birritualidad. Además, paradójicamente, fue en Toledo donde el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros promovió la reforma del rito que cuatro siglos antes Alfonso VI, el conquistador de la ciudad, había mandado abrogar.

El repertorio textual objeto de análisis lo constituyen las colectas del oficio divino del santoral hispánico; es decir, las fórmulas de plegaria, en general breves, recitadas a modo de conclusión de las horas canónicas, en las que la comunidad eclesial se dirige a Dios implorando la intercesión del santo que se conmemora. Por lo general, suelen coincidir con la primera oración de la Misa, también denominada *collecta*. Como fuente de referencia hemos utilizado el breviario de Toledo del siglo XIV que se conserva en la Biblioteca de la Abadía de Montserrat (ms. 880).⁵ Se trata del ejemplar plenario más antiguo que conocemos, casi completo y dotado de calendario, en el que los formularios litúrgicos, ya codificados, se presentan como propios de la *consuetudo toletana*.⁶ Así, nuestro marco de reflexión considera estos tres parámetros: los santos hispánicos, la eucología de sus fiestas, y su específica formulación romano-toledana. Descifrar el *modus procedendi* seguido en la iglesia primada a la hora de revestir las fiestas de los santos patrios de nuevo «ropaje» literario no solo contribuye a comprender mejor la mentalidad de sus protagonistas, sino también a esclarecer las relaciones entre los dos ritos que convivieron en el Toledo medieval.

⁵ Alexandre Olivari, *Els manuscrits litúrgics de la Biblioteca de Montserrat* (Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1969), 110-112.

⁶ En la Biblioteca Capitular de Toledo existen dos breviarios toledanos anteriores al nuestro: los mss. 35.9 (ss. XII-XIII) y 33.4 (segunda mitad del s. XIII). Sin embargo, el primero no contiene el santoral, mientras que el segundo está muy incompleto y no responde propiamente a la tipología de libro plenario; véase José Janini y Ramón González (colab. Anscari M. Mundó), *Catálogo de los manuscritos litúrgicos de la Catedral de Toledo* (Toledo: Diputación Provincial, 1977), 63-64 y 105.

ETAPAS DE LA ROMANIZACIÓN DEL SANTORAL HISPÁNICO

La romanización de los santos hispánicos no tuvo una evolución orgánica ni sincrónica, sino que experimentó diferencias de método y ritmo según los contextos. Con la llegada de códices provenientes del mediodía francés desde el último cuarto del siglo XI dio comienzo una primera fase caracterizada por su exclusión.⁷ Los libros franco-romanos importados en calidad de modelos tan solo conocían un puñado de santos del calendario ibérico que o bien habían alcanzado fama universal, como san Vicente, o bien habían sido asimilados en la Galia, como sucedió con los mártires Justo y Pastor, Eulalia de Mérida y Félix de Gerona. De ahí que la inmensa mayoría quedara inicialmente fuera de los nuevos libros y, por ende, del culto oficial. Además, aquella importación masiva de códices favoreció indirectamente una oleada de devociones ultrapirenaicas. Testigo de esta situación fue tal vez el ms. 44.1 de la Biblioteca Capitular de Toledo [BCT],⁸ un antifonario aquitano de principios del siglo XI, en cuyo santoral vemos desfilar a Julián de Brioude, Poncio de Cimiez, Orenco de Auch o Saturnino de Toulouse. Patrick Henriet ha calificado esa situación como un «transfert brutal», es decir, una transición hermética respecto a los santos locales.⁹ Ello concuerda con la percepción que Michel Huglo obtuvo precisamente a partir de los manuscritos y fragmentos litúrgico-musicales de Toledo.¹⁰

No obstante, pese a la impresión que proporciona la tradición manuscrita, resulta inverosímil imaginar una interrupción brusca e inmediata del culto a los santos locales en el solar hispano. En la praxis el clero autóctono debió de seguir celebrando esas fiestas *antiquo more* mientras no dispuso de formularios actua-

⁷ Sobre la «invasión» de manuscritos litúrgicos y bíblicos que se produjo en el escenario ibérico de finales del siglo XI y primera mitad del XII, ver Manuel Cecilio Díaz y Díaz, «La circulation des manuscrits dans la Péninsule Ibérique du VIII^e au XI^e siècle», *Cahiers de Civilisation Médiévale* 12/47 (1969): 219-241 y 383-392 [240].

⁸ Juan Pablo Rubio Sadia, *La recepción del rito franco-romano en Castilla (ss. XI-XII). Las tradiciones litúrgicas locales a través del Responsorial del Proprium de Tempore* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2011), 136-138; Janini y González, *Catálogo de los manuscritos litúrgicos*, 179-180; Lila Collamore, «Aquitania Collections of Office Chants. A Comparative Survey» (tesis doctoral, The Catholic University of America, 2000), 53-56, 174-180 y 293-304.

⁹ Patrick Henriet, «Sanctoral clunisien et sanctoral hispanique au XII^e siècle, ou de l'ignorance réciproque au syncrétisme. À propos d'un lectionnaire de l'office origininaire de Sahagún», en *Scribere sanctorum gesta. Recueil d'études d'hagiographie médiévale offert à G. Philippart*, Etienne Renard *et al.* (eds.). (Turnhout: Brepols, 2005), 209-259 [258].

¹⁰ Michel Huglo, «La pénétration des manuscrits aquitains en Espagne», *Revista de Musicología* 8/2 (1985): 249-256 [253].

lizados.¹¹ No olvidemos su profundo arraigo social ni el hecho de que una sustitución de tal envergadura solo podía llevarse a término al ritmo de una costosa provisión libraria y un lento aprendizaje del nuevo *ordo*.¹²

En esta primera fase detectamos también vestigios esporádicos de la inserción de santos hispanos locales en libros de factura francesa. Por su vinculación con Toledo, vale la pena citar el sacramentario de Sahagún (Madrid, Biblioteca Nacional de España [BNE], vitr. 20-8),¹³ copiado a finales del siglo XI y posiblemente trasladado a la catedral toledana en 1086.¹⁴ Su santoral es visiblemente francés, pero incorpora la memoria de los patronos del cenobio, Facundo y Primitivo (f. 113r-v), a quienes otorga además un puesto preeminente en las letanías de la vigilia pascual (f. 46v). José María Fernández Catón sintetiza muy bien las claves de actuación en aquella coyuntura inicial cuando escribe que

En aquellos momentos del cambio de rito lo que realmente interesaba y pesaba en los promotores del cambio no era sino la introducción de un nuevo modelo litúrgico importado, al que se añadía única y exclusivamente aquel santoral que tuviera una razón muy poderosa para estar presente en el nuevo calendario litúrgico.¹⁵

El paso sucesivo comenzó con la adición de *supplementa* que servían para completar e hispanizar el propio de santos. Se trataba de un ensayo romanizador a mayor escala con vistas a incorporar la tradición autóctona en su conjunto. Un caso paradigmático de ese intento remite de nuevo al monasterio de Sahagún: en

¹¹ Juan Pablo Rubio Sadia, «*Apud Hispanos lex Toletana oblitterata est. Supressions, obliteris i pervivències al voltant del ritu hispànic*», *Miscel·lània Litúrgica Catalana* 25 (2017): 119-136 [136].

¹² A través de una disposición de las Constituciones dictadas en 1128 por Pedro de Librana, obispo de Zaragoza, sabemos que el clero de la ciudad debía acudir cada sábado a la catedral para aprender el oficio litúrgico romano que se había de celebrar durante la semana; José María Lacarra, «Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Valle del Ebro», en *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 2 (Zaragoza: CSIC – Escuela de Estudios Medievales, 1946), 469-574 [518].

¹³ Rose Walker, *Views of Transition: Liturgy and Illumination in Medieval Spain* (London: The British Library & University of Toronto Press, 1998), 141-143; José Janini y José Serrano, *Manuscritos litúrgicos de la Biblioteca Nacional* (Madrid: Dirección General de Archivos y Bibliotecas, 1969), 248-251, n. 199.

¹⁴ José Janini, «Los sacramentarios hispánicos de liturgia romana», en *Manuscritos litúrgicos de las bibliotecas de España*, 2 (Burgos: Facultad de Teología del Norte de España, 1980), 19-27 [25]; Ramón González Ruiz, *Hombres y libros de Toledo (1086-1300)* (Madrid: Fundación Ramón Areces, 1997), 79-80.

¹⁵ José María Fernández Catón, *San Mancio. Culto, leyenda y reliquias. Ensayo de crítica hagiográfica* (León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1983), 112-113.

el lectionario del oficio copiado a finales del siglo XII (Madrid, Real Academia de la Historia [RAH], cód. 9),¹⁶ hallamos un anexo en el que figuran, junto a María Magdalena, Escolástica o Tomás Becket, Ildefonso, Isidoro, Pelayo, Zoilo, Justa y Rufina, Millán y Eulalia (ff. CXLIIR-CLXXVIV). Su yuxtaposición al santoral genuinamente cluniacense de ese códice es la prueba palpable de que los santos locales no se habían desvanecido en la conciencia colectiva hispana.

A partir del siglo XIII advertimos una intensa actividad en las iglesias seculares y regulares, que fueron codificando y enriqueciendo su calendario conforme a las normas del *romanum officium* y a los nuevos estilos eucológicos. En esta tercera etapa, que conoce un auge del culto a los santos locales visible en numerosos calendarios tardomedievales, se procedió con un amplio margen de autonomía.¹⁷ Miquel S. Gros refiere que se obró «muy libremente en la copia de los libros litúrgicos» hasta que poco a poco fueron apareciendo costumarios o consuetas en las que se fijaba definitivamente la propia tradición.¹⁸ Esta permeabilidad tiene su claro exponente en la popularidad alcanzada por los oficios rimados,¹⁹ compuestos en honor de Eulalia, Froilán, Indalecio, Eugenio, Ildefonso, Leocadia y otros muchos.

Así pues, desde la exclusión inicial hasta la plena incorporación transcurrió un largo siglo de ensayos y tentativas, en el que interactuaron factores religiosos y sociales, reveladores de la idiosincrasia de cada región. Como sucediera en la configuración del rito hispano, la calidad del resultado dependió en cierta medida del talento de los autores a la hora de componer o de adaptar modelos de referencia, sin que faltaran intercambios entre las sedes episcopales.²⁰ La reivindicación del culto de los santos hispánicos bajo la forma francorromana se sustentaba sobre dos pilares: el factor local y su valor identitario. El interés de las iglesias por pro-

¹⁶ Elisa Ruiz García, *Catálogo de la sección de códices de la Real Academia de la Historia* (Madrid: Real Academia de la Historia, 1997), 95-98.

¹⁷ Una prueba de la amplia libertad en la fase de adaptación eucológica se halla en la liturgia de san Millán. Después de colacionar cerca de setenta fuentes del oficio divino de la Península Ibérica, hemos identificado hasta doce colectas diferentes en su honor.

¹⁸ Miquel S. Gros, «Las tradiciones litúrgicas medievales en el noroeste de la península», en *IX Centenário da Dedição da Sé de Braga. Congresso Internacional. Actas*, 3 (Braga: Universidade Católica Portuguesa – Cabildo Metropolitano e Pimacial de Braga, 1990), 103-115 [108].

¹⁹ La profusión de este género queda de manifiesto en las ediciones de Guido María Dreves, *Analecta Hymnica Medii Aevi*, 17, Guido María Dreves (ed.). (Leipzig: O. R. Reisland, 1894), y de Andrew Hughes, *Late Medieval Liturgical Offices*, 2 vols. (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1994 y 1996).

²⁰ Jordi Pinell, «Storia delle liturgie occidentali non romane», en *Scientia liturgica*, 1: 195-213 [195-196].

mover las devociones locales como estrategia para acrecentar el prestigio y la visita de peregrinos se une a la sensibilidad de la sociedad bajomedieval cada vez más propensa a subrayar ese tipo de elementos individualizadores.²¹

CONDICIONANTES Y LÍNEAS DE INFLUENCIA EN LA ROMANIZACIÓN DE TOLEDO

El proceso romanizador del santoral hispánico, que apenas hemos esbozado a grandes rasgos, por lo que se refiere a Toledo, tuvo su punto de partida en 1086 y se vio condicionado por una serie de factores de signo opuesto.²² El más determinante fue seguramente la irrupción cluniacense, que convirtió a la sede primada en un escenario programático del reformismo gregoriano desde su misma restauración. La cabeza visible fue el arzobispo Bernardo de Sédirac (1086-1125), antiguo monje de San Orense de Auch, que venía de ejercer el abadiato en Sahagún. Entre sus medidas, destaca el hecho de introducir «savia» monástica en el cabildo naciente, aconsejado por el abad Hugo de Cluny.²³ La vida de sus miembros pudo discurrir por entonces conforme a un modelo inspirado en la tradición benedictino-cluniacense, lo que sin duda influyó en la liturgia de la catedral.²⁴ Un dato que avala la operatividad de Cluny en la fase restauracional es la presencia de Geraldo, monje de Moissac y futuro obispo de Braga, cuya misión consistió justamente en adiestrar al clero en el repertorio del canto gregoriano.²⁵ Geral-

²¹ José Ángel García de Cortázar, *La construcción de la diócesis de Calahorra en los siglos X a XIII. La Iglesia en la organización social del espacio* (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2018), 337.

²² El proceso de implantación del rito francorromano en Toledo lo hemos abordado en Juan Pablo Rubio Sadia, *Las órdenes religiosas y la introducción del rito romano en la Iglesia de Toledo. Una aportación desde las fuentes litúrgicas* (Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso – Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes San Eugenio, 2004), 69-112. Sobre la ruptura que supuso la romanización, en sentido amplio, véase Francisco Javier Hernández, «Los mozárabes del siglo XII en la ciudad y la Iglesia de Toledo», *Toletum*, 69/16, 2^a época (1982-1983): 57-124 [65-69].

²³ Éste le otorgó su beneplácito tras la elección mediante una carta laudatoria editada por Juan Francisco Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, 1 (Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1966), 68-69, n. 16. Véase también Marius Férotin, «Une lettre inédite de saint Hugues, abbé de Cluny, à Bernard d'Agen, archevêque de Tolède (1087)», *Bibliothèque de l'École des chartes* 61 (1900): 339-345.

²⁴ María José Lop Otín, «El siglo XII en la historia del Cabildo Catedral del Toledo», en *Alarcos 1195. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VIII Centenario de la Batalla de Alarcos (1995. Ciudad Real)*, Ricardo Izquierdo Benito y Francisco Ruiz Gómez (coords.). (Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1996), 471-493 [476-477].

²⁵ Bernardo de Coimbra, *Vita beati Geraldii*, en *Portugaliae Monumenta Historica, Scriptores*, 1 (Lisboa: Typis Academicis, 1856), 54, n. 2. La función de *cantor* desempeñada por Geraldo consta

do no debió de ser un caso aislado, sino que con él llegarían otros monjes que configuraron la liturgia de la que se ha considerado, al menos inicialmente, una «catedral monástica».²⁶ Todo apunta, pues, a que la *ecclesia cluniacensis* ejerció un papel decisivo en el proceso romanizador, cuya huella se aprecia en la *consuetudo toletana*, dependiente en buena medida del antifonario BCT, ms. 44.2.²⁷

En relación con el santoral hispánico, no resulta fácil juzgar la postura de don Bernardo y sus colaboradores, aunque cabe sospechar que no se mostraron simpatizantes de favorecer su entrada en el culto catedralicio. De hecho, los historiadores se han pronunciado en esa dirección. Manuel C. Díaz y Díaz, por ejemplo, contempla al arzobispo «animado de un fanático odio a las tradiciones visigóticas, centrado y justificado en sus afanes de implantación de la ley litúrgica romana, con exclusión de todo cuanto oliera a liturgia hispánica». Es más, cree que «destruyó con el fuego todos los manuscritos mozárabes que encontró (y buscó)», llevando a cabo una auténtica «purga litúrgica».²⁸ Con un tono más ponderado, Ramón González ha escrito también que el prelado «no era amigo de las tradiciones hispánicas —ni de la liturgia mozárabe ni de los mozárabes mismos, a los que miraba como próximos al mundo islámico».²⁹

En cualquier caso, no podemos entender la romanización de Toledo como un monopolio cluniacense. Existen otras vías de influencia que la vinculan con el mediodía francés, especialmente con Aquitania y Languedoc. La prolongación de la presencia francesa en el gobierno diocesano hasta finales del siglo XII —Raimundo (1125-1152), Juan (1152-1166) y Cerebruno (1167-1180)— mantuvo activo el contacto con los obispados de esas regiones justo cuando cobraba fuerza

igualmente en Rodrigo Ximénez de Rada, *Historia de rebus Hispaniae sive Historia Gothica*, Juan Fernández Valverde (ed.), *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 72 (Turnhout: Brepols, 1987), lib. VI, cap. 26, 210.

²⁶ Ciertamente, valorar el factor cluniacense en el cabildo de Toledo no resulta fácil; se debe evitar, por un lado, el extendido «pan-clunismo» y, por otro, el exceso inverso que tiende a hacer de la penetración monástica borgoñona un simple epifenómeno sin mayor repercusión; Patrick Henriet, «Un bouleversement culturel. Rôle et sens de la présence cléricale française dans la Péninsule Ibérique (xi^e-xii^e siècles)», *Revue d'Histoire de l'Église de France* 90/224 (2004): 65-80 [69].

²⁷ La hipótesis de que este antifonario pudiera ser un libro cluniacense, tal vez de Moissac, adaptado a una iglesia secular, ha sido lanzada por Pedro-Romano Rocha, «Les sources languedociennes du Bréviaire de Braga», en *Liturgie et musique (IX^e-XIV^e s.)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 17 (Toulouse: Privat, 1982), 185-207 [192-193]. Sobre su influjo en el breviario romano-toledano, véase Rubio Sadia, *La recepción del rito francorromano en Castilla*, 275-277 y 312-314.

²⁸ Manuel Cecilio Díaz y Díaz, *Manuscritos visigóticos del sur de la Península. Ensayo de distribución regional* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995), 17-18, 33 y 88.

²⁹ Ramón González Ruiz, «La primacía de Toledo y su ámbito territorial», en *Memoria Ecclesiae*, 28 (Oviedo: Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 2006), 383-438 [419].

el movimiento de los canónigos regulares. A medida que el cabildo toledano fue saliendo de la fase paramonacal y normalizando su condición secular se potenció un influjo litúrgico canonical, tal vez canalizado a través de Aragón, por su condición de «puerta de Europa». Así lo sugieren los sacramentarios toledanos de la segunda mitad del siglo XII, en los que Ireneo García Alonso detectó textos comunes con el sacramentario aragonés para uso de canónigos regulares, copiado en 1162, que deriva de un modelo de Toulouse (Madrid, BNE, ms. 9719).³⁰ Es probable que los nuevos agentes, que habían tomado posiciones en Santa Columba, San Vicente de la Sierra, San Servando o Santa Leocadia, lograran consolidar la *lex romana* en un contexto de agravamiento del problema mozárabe en la iglesia primada.³¹

Lo que se infiere a primera vista de la tradición manuscrita toledana respecto al santoral hispánico es la lentitud de su incorporación en el culto catedralicio. La ausencia de calendarios litúrgicos anteriores al siglo XIV nos obliga a acudir al santoral de los códices custodiados en la catedral de Toledo. Así, el breviario BCT, ms. 33.5, copiado en las postrimerías del siglo XII y atribuido a los canónigos de San Vicente, no contiene ningún santo hispánico.³² En cambio, dos sacramentarios de la misma época —BCT, mss. 37.27 y 37.18— evidencian incipientes ensayos de su introducción entre abundantes santos franceses. El primero de ellos, por ejemplo, incorpora a Ildefonso (f. 91r), Cucufate (ff. 104v-105r), Justo y Pastor (f. 108v) y Fausto, Jenaro y Marcial (f. 123r); incluso en notas marginales menciona a Justa y Rufina (f. 103v) y Félix de Gerona (f. 106v). En el segundo, vinculado a la canónica de San Vicente,³³ hay adiciones del siglo XIII relativas a fiestas toledanas. En uno y otro testimonio esas notas al margen suelen finalizar con la rúbrica *require in fine libri*. Algunas décadas más tarde vemos cómo las letanías del breviario BCT, ms. 33.4 (segunda mitad del s. XIII) invocan a Eusebio, Servando, Germán, Acisclo, Justo y Pastor, Félix, Zoilo, Leandro, Isidoro, Ildefonso, Torcuato y compañeros, Fructuoso, Millán, Justa, Rufina, Leocadia y

³⁰ Ireneo García Alonso, «La administración de sacramentos en Toledo después del cambio de ritos (siglos XII-XIII)», *Salmanticensis* 5 (1958): 3-79; Janini, «Los sacramentarios hispánicos», 27.

³¹ Rubio Sadia, *Las órdenes religiosas*, 93-104 y 175; Janini y González, *Catálogo de los manuscritos litúrgicos*, 33. Sobre la pluralidad de vías de influencia litúrgica, véase también Arturo Tello Ruiz-Pérez, «Europa en el camino hacia Toledo. Una presentación de los repertorios de tropos y secuencias toledanos», en Kathleen Nelson y Maricarmen Gómez (eds.). *A Musicological Gift: Libro Homenaje for Jane Morlet Hardie* (Lions Bay: The Institute of Mediaeval Music, 2013), 325-354.

³² Janini y González, *Catálogo de los manuscritos litúrgicos*, 64, n. 17.

³³ González Ruiz, *Hombres y libros de Toledo*, 108-109.

Eulalia (f. 8or-v).³⁴ En suma, este conjunto de libros sugiere que hubo que esperar un siglo desde la restauración de la sede primada para que se comenzaran a «elaborar formularios propios para los santos locales».³⁵

Esa lenta evolución debe considerarse simultáneamente a la luz del factor mozárabe, que añade una nota de contraste exclusiva del espacio toledano.³⁶ Es bien sabido que el intenso flujo migratorio procedente del sur multiplicó el número de mozárabes durante el siglo XII, llegando a albergar hasta seis obispos expulsados de sus sedes.³⁷ Al margen de las tensiones que ello generó con el clero de rito romano,³⁸ cabe enfatizar dos aspectos: que fue el cristianismo andaluz el que favoreció la conservación y transmisión del rito visigótico en la Península,³⁹ y que esos grupos, organizados en parroquias, mantuvieron viva en Toledo la memoria de sus santos tradicionales e incluso la acrecentaron con el traslado de reliquias. A este propósito, merece la pena citar la parroquia de Santa Justa, donde se instaló el grupo del obispo Juan de Marchena y de donde parecen provenir los manuscritos conservados de la tradición B, que más tarde utilizaría el canónigo Alonso Ortiz.⁴⁰ Ricardo Izquierdo asocia la consagración del templo con la presencia del prelado y el hecho de haber portado él mismo las reliquias de las mártires sevillanas.⁴¹

³⁴ Asimismo, en los ff. 15v y 16v encontramos oraciones en honor de san Eugenio y san Ildefonso.

³⁵ Janini y González, *Catálogo de los manuscritos litúrgicos*, 34.

³⁶ Sobre el posicionamiento de los mozárabes ante el *romanus ordo*, véase Juan Pablo Rubio Sadia, «Los mozárabes frente al rito romano: balance historiográfico de una relación polémica», *Espacio, tiempo y forma. Serie III: Historia medieval* 31 (2018): 619-640 [630-631].

³⁷ Ramón González Ruiz, «La reorganización de la iglesia de Toledo durante el pontificado de Bernardo de Sédirac, primer arzobispo después de la reconquista (1086-1124)», en *El Papado, la Iglesia Leonesa y la Basílica de Santiago a finales del siglo XI*, Fernando López Alsina (ed.). (Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago, 1999), 157-176 [162]; Fidel Fita, «Obispos mozárabes refugiados en Toledo a mediados del siglo XII», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 30 (1897): 529-532.

³⁸ Ramón González Ruiz, «The Persistence of the Mozarabic Liturgy in Toledo after A.D. 1080», en *Santiago, Saint-Denis and Saint Peter. The Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080*, Bernard F. Reilly (ed.). (New York: Fordham University Press, 1985), 157-185 [175-179].

³⁹ Cyrille Aillet, *Les Mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)* (Madrid: Casa de Velázquez, 2010), 143.

⁴⁰ Miquel S. Gros, «Les six paroisses mozárabes de Tolède», *Cahiers de Civilisation Médiévale* 58/3 (2015): 387-393 [392]; Ramón González Ruiz, «Cisneros y la reforma del rito hispano-mozárabe», *Anales Toledanos* 40 (2004): 165-207.

⁴¹ Ricardo Izquierdo Benito, *Los lugares de culto en Toledo en los siglos medievales. Iglesias, mezquitas, sinagogas* (Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2016), 144.

En el plano litúrgico la incomunicación entre francos y mozárabes parece haber sido la tónica dominante, acentuando la separación entre los dos ritos. Ramón González estima que durante la incorporación del santoral hispano-visigótico en la liturgia catedralicia se «evitó cuidadosamente tomar préstamos de los textos de la liturgia mozárabe, prefiriendo remitir al común de santos».⁴² Otra cosa es lo que sucede con los libros litúrgicos al servicio de las comunidades mozárabes de Toledo, en los que José Janini detecta una cierta «presión romani-zante» en la incorporación de contadas festividades, en la nomenclatura de ciertas rúbricas y en la compilación del breviario conforme al uso romano.⁴³ Lo que se desprende, pues, de los estudios realizados hasta ahora es que la iglesia catedral y las parroquias mozárabes vivieron prácticamente de espaldas, sin intercambios de su acervo litúrgico.

En suma, este apresurado recorrido por los agentes que interactúan en la fase romanizadora del santoral hispánico permite comprender las notas propias, e incluso excepcionales, que caracterizan a Toledo. Los eclesiásticos franco-cluniacenses bien pudieron propiciar la ralentización de aquel proceso, anticipado en otros lugares. Los mozárabes, a su vez, habrían contribuido a perpetuar allí la memoria de sus santos.

EL SANTORAL HISPÁNICO DEL *BREVIARIUM TOLETANUM* DEL SIGLO XIV

El libro romano-toledano que sirve de fuente principal para nuestro análisis es el ms. 880 de la Biblioteca de la Abadía de Montserrat [T880], objeto de una reciente restauración y de un estudio realizado en colaboración con Ignasi Fossas i Colet.⁴⁴ Se trata de un códice unitario por su contenido textual, pero facticio en cuanto a su composición material, que consta de 334 folios en pergamino,

⁴² Ramón González Ruiz, «Noticias sobre códices mozárabes en los antiguos inventarios de la Biblioteca Capitular de Toledo», en *Historia Mozárabe. Actas del I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo 1975)* (Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, 1978), 45-78 [53].

⁴³ José Janini, «Libros litúrgicos mozárabes de Toledo conquistado», en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo. Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 20-26 mayo 1985)*, (Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, 1987-1990), 4: 9-25 [14-15, 19-20].

⁴⁴ Ignasi Fossas i Colet y Juan Pablo Rubio Sadia, «El Ms. 880 de la Biblioteca de Montserrat: un breviari romanotoledà del segle XIV», *Miscel·lània Litúrgica Catalana* 27 (2019): 361-411.

más dos en blanco al comienzo sin numerar de 195 × 135 mm.⁴⁵ La sencillez de la morfología física pone de manifiesto que estamos ante un breviario de uso, no de aparato o presentación, un rasgo ostensible en la escritura y el tratamiento de las *litterae notabiliores*, que son de mediana calidad.

Jordi Pinell situó su datación en el siglo XIII,⁴⁶ posiblemente apoyándose en la rúbrica del *Corpus Christi* (instituido en 1264), que el breviario considera una fiesta «nueva» (f. 111ra).⁴⁷ No obstante, teniendo en cuenta que la instauración del *Corpus* en Toledo tal vez se produjo en el pontificado de Jimeno de Luna (1328-1337),⁴⁸ y que la primera noticia de su celebración en la ciudad es de 1372,⁴⁹ parece más seguro desplazar la fecha hasta mediados del siglo XIV o incluso a la segunda mitad. La escritura gótica textual no permite mayores precisiones.⁵⁰ Sea lo que fuere, el breviario se enmarca en una etapa de cambio en la sede toledana, caracterizada por la producción notable de libros jurídicos y litúrgicos, especialmente en las décadas finales de esa centuria.⁵¹

Por otro lado, aunque desconocemos el *scriptorium* en el que fue copiado, es cierto que se trata de un testimonio del oficio divino para uso de Toledo, tal y como se desprende del encabezamiento de las rúbricas generales: *Hoc modo fiunt festa in Ecclesia Toletana* (f. 196ra). Las secciones del contenido son las siguientes:

⁴⁵ Su altura inferior a los 200 mm permite incluirlo en la categoría de breviario «portátil», según la convención de Stephen Joseph Peter Van Dijk y Joan Hazelden Walker, *The Origins of the Modern Roman Liturgy: The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the Thirteenth Century* (London: Darton, Longman & Todd, 1960), 530.

⁴⁶ Jordi Pinell, «Vestigis del lucernari a Occident», en *Liturgica I. Cardinali I. A. Schuster in memoriam. Scripta et documenta*, 7 (Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1956), 91-149 [146, n. 148].

⁴⁷ Una fórmula similar la encontramos en el breviario conservado en la catedral de Pamplona copiado en 1332 (Biblioteca Capitular, ms. 18, f. 196ra).

⁴⁸ Ramón González Ruiz, «El *Corpus* en Toledo en los siglos XIV-XV», en *Memoria Ecclesiae*, 20 (Oviedo: Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 2002), 211-240 [230]. El *Corpus Domini* se menciona entre las fiestas de guardar en el sínodo diocesano de 1336; véase Francisco Cantelar Rodríguez et al. (eds.), *Synodicon hispanum: Cuenca y Toledo*, 10 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011), 552.

⁴⁹ Juan Estanislao López Gómez, *El Corpus en Toledo* (Toledo: Diputación Provincial, 1999), 14 y 21.

⁵⁰ Se echa en falta aquí la publicación de catálogos de manuscritos datados en escritura gótica dentro del ámbito ibérico, como declara Albert Derolez, *The Palaeography Gothic Manuscript Books. From the Twelfth to the Early Sixteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), III.

⁵¹ Mercedes López-Mayán, «À propos de la production de manuscrits liturgiques à Tolède au XIV^e siècle: nouveaux témoins, nouvelles reflexions», *Pecia. Le livre et l'écrit* 18 (2015): 55-86 [57].

- 1r-4v Canticum graduum. Oficios de B.M.V.
- 5r-14or Propio del tiempo: desde el domingo 1 de Adviento hasta el domingo 25 después de Pentecostés
- 141r-146v Calendario de Toledo
- 147r-193r Salterio ferial
- 193r-195r Salmos penitenciales y letanías
- 196r-197r Rúbricas
- 197r-334r Santoral, propio: desde los santos Julián y Basilisa (7-I) hasta san Crisogono (24-XI); concluye mútilo.

Aunque calendario y santoral tienen distinta procedencia, coinciden casi en su totalidad. En líneas generales, cabe afirmar que el propio de santos de T880 es un buen exponente de la asimilación de devociones universales, galicanas, hispánicas y locales. Naturalmente, el número de celebraciones ha ido creciendo y actualizándose con el paso del tiempo. La amalgama de sustratos, por así decir, nos permite identificar estos cuatro grupos: 1) los santos del fondo gelasio y gregoriano, es decir, ese «común denominador», en expresión de Victor Leroquais;⁵² 2) los santos venerados en la Galia, con predominio de la mitad sur; 3) los santos de la tradición hispánica, entre los que cabe distinguir a los de origen peninsular y a los de otras latitudes, sobre todo de Oriente; 4) los santos propiamente toledanos. En la Tabla 9.1 están enumerados, por orden de celebración en el año litúrgico, los santos hispánicos de T880, de acuerdo con la clasificación de José Vives,⁵³ con la siguiente precisión: fiestas de época romana [R], visigodas [V] y mozárabes [M]. Para los últimos cuatro casos, señalados con un asterisco [*], hemos acudido al breviario BCT, ms. 33.7 [T33.7],⁵⁴ dada la laguna que presenta T880 desde el 24 de noviembre. En cursiva añadimos aquellas celebraciones secundarias que denotan el grado de solemnidad adquirido por algunas figuras locales.

⁵² Victor Leroquais, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, 1 (Paris: Protat, 1934), CXXX.

⁵³ José Vives, «Santoral visigodo en calendarios e inscripciones», *Analecta Sacra Tarraconensis* 14 (1941): 31-58 [54-56].

⁵⁴ Janini y Gonzálvez, *Catálogo de los manuscritos litúrgicos*, 65-66.

Tabla 9.1. Los santos hispánicos de T880

<i>fecha</i>	<i>fiesta</i>	<i>folio</i>	<i>época</i>	
I. 21	Fructuosi, Elogii, Augurii	203rb	R	
I. 22	Vincentii	204vb	R	
I. 23	Ildefonsi	206ra		V
I. 30	<i>Octava Ildefonsi</i>	210va		
II. 11	Eulaliae barchinonensis	216vb	R	
II. 12	Translatio Eugenii	217rb		V
III. 3	Emeterii, Celedoni	220ra	R	
III. 13	Leandri	223ra		V
IV. 4	Isidori	229ra		V
IV. 13	Euphemiae	230vb		M
V. 1	Torquati, socrorum	236rb	R	
VI. 27	Zoili, Felicis	257vb	R	
VII. 17	Iustae, Rufinae	263va	R	
VII. 25	Cucufati	269ra	R	
VIII. 2	Felicis gerundensis	275ra	R	
VIII. 6/7	Iusti, Pastoris	283ra	R	
IX. 23/28?	Fausti, Ianuarii, Martialis	308ra	R	
X. 21	Nunilonis, Alodiae	317ra		M
X. 23	Servandi, Germani	318rb	R	
X. 27	Vincentii, Sabinae, Christetae	319ra	R	
X. 30	Claudii, Luperci, Victorici	319vb	R	
XI. 12	Emiliani	326rb		V
XI. 14	<i>Vigilia Eugenii</i>	327rb		
XI. 15	Eugenii	328ra		V
XI. 17	Aciscli, Victoriae	329va	R	
XI. 22	<i>Octava Eugenii</i>	333rb		
XI. 27*	Facundi, Primitivi	441vb	R	
XII. 9*	Leocadiae	450va	R	
XII. 10*	Eulaliae	452ra	R	
XII. 22*	Translatio Isidori	456va		M

La liturgia romano-toledana de T880, completada con T33.7 para noviembre y diciembre, conoce un total de dieciocho celebraciones de mártires hispanos de la época romana, entre las que destaca santa Leocadia, que cuenta con un oficio

rimado.⁵⁵ Las fiestas del período visigodo se reducen a cinco: Ildefonso, Eugenio, Leandro, Isidoro y Millán. Las dos primeras tienen carácter de precepto⁵⁶ y sobresalen por encima del resto: poseen un oficio rimado en T880,⁵⁷ tienen octava, más vigilia y *translatio* en el caso de san Eugenio, venerado como mártir y primer obispo de Toledo. El carácter local viene explicitado en la fiesta de san Ildefonso, mediante la rúbrica *Illefonsi archiepiscopi tholletani* (f. 206ra). Entre tanto, las conmemoraciones de época mozárabe se reducen a tres: Eufemia, Nunilo y Alodia y la traslación de Isidoro.

Resulta interesante notar, además, que casi todas esas fiestas han conservado las fechas que tenían en los calendarios hispano-mozárabes o se han trasladado a días próximos por necesarios ajustes con el santoral romano.⁵⁸ Así sucede, por ejemplo, con los mártires Vicente, Sabina y Cristeta, que aparecen el 27 de octubre en lugar del 28,⁵⁹ día en que se celebraba a los apóstoles Simón y Judas. Para los santos Justo y Pastor, el calendario de T880 indica la concurrencia con la Transfiguración el día 6 de agosto (*Item Iusti et Pastoris*), pero señala al mismo tiempo su traslado al día 7 con la rúbrica: *Isto die dicimus de Iusto et Pastore* (f. 144v).⁶⁰ Por lo que respecta a Fausto, Jenaro y Marcial, la fecha habitual en las fuentes toledanas del siglo xv es el 28 de septiembre.⁶¹ Sin embargo, en el propio de santos de T880 su formulario se halla entre Mauricio y sus compañeros (22 de septiembre) y el papa san Jenaro (23 de septiembre), a quien sigue santa Tecla

⁵⁵ *Analecta Hymnica Medii Aevi*, 17: 134-137. De la lista de José Vives constatamos las ausencias siguientes: los mártires cesaraugustanos (16 de abril), Víctor bracarense (17 de abril), Secundino (20 de abril), Treptes de Écija (4/5 de mayo), Félix hispalense (2 de mayo), Víctor y Basilio hispalenses (12 de mayo), Mancio (21 de mayo), Ciriaco y Paula (18 de junio), Céntola (2 de agosto), Geroncio (26 de agosto), Verísimo, Máximo y Julia (1 de octubre), Crispín (20 de octubre) y Marcelo (30 de octubre).

⁵⁶ Así figuran en las constituciones del sínodo de Toledo de 1336; véase *Synodicon hispanum*, IO: 551-552.

⁵⁷ Editados en *Analecta Hymnica Medii Aevi*, 1: 80-83 y 121-124.

⁵⁸ Para verificar este dato, remitimos a José Vives y Ángel Fábrega, «Calendarios hispánicos anteriores al siglo XIII», *Hispania Sacra* 3 (1950): 145-161.

⁵⁹ Vives y Fábrega, «Calendarios hispánicos», 153. El calendario de Oña concuerda con los hispánicos, según puede verse en Baudouin de Gaiffier, «Un calendrier franco-hispanique de la fin du XII^e siècle», *Analecta Bollandiana* 69 (1951): 282-323 [315].

⁶⁰ Lynette M. F. Bosch, *Art, Liturgy, and Legend in Renaissance Toledo. The Mendoza and the Iglesia Primada* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000), 230.

⁶¹ Así consta en los breviarios BCT, mss. 33.6, 33.7 y 33.9, y en el misal toledano de 1499; véase Juan Manuel Sierra López, *El Misal toledano de 1499* (Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2005), 313. Notemos que el calendario de Oña sitúa su fiesta el 13 de octubre, junto a san Geraldo; Gaiffier, «Un calendrier franco-hispanique», 314.

(24 de septiembre); las lagunas parciales que afectan a ese mes y la ausencia de calendarios contemporáneos nos impiden resolver esta aparente anomalía.

Un último aspecto que merece la pena apuntar es la existencia de templos en la ciudad de Toledo que tenían por patrón a algunos de esos santos. En efecto, Vicente, Justo y Pastor, Leocadia e Isidoro contaban con una parroquia de rito romano desde el siglo XII;⁶² el factor local concernía tanto a Leocadia como a los mártires complutenses, dada la pertenencia de Alcalá de Henares a la jurisdicción toledana. Por su parte, Justa, Torcuato y Eulalia eran titulares de parroquias mozárabes, documentadas por vez primera en 1156, 1187 y 1195, respectivamente.⁶³

LA EUCOLOGÍA ROMANA DEL SANTORAL HISPÁNICO EN TOLEDO: FUENTES Y FORMAS DE ELABORACIÓN

Nuestra mirada se dirige finalmente hacia los textos eucológicos, transcritos en el apéndice de acuerdo con su disposición en el año litúrgico. Según indicamos, están tomados del breviario romano-toledano T880, excepto en cuatro casos —Facundo y Primitivo, Leocadia, Eulalia y la *translatio* de Isidoro—, en los cuales hemos acudido al breviario T33.7, a fin de colmar la laguna del primero.⁶⁴

Los eclesiásticos de Toledo, como hemos visto, hicieron sus primeras tentativas de incorporar a los santos hispánicos en sus libros de culto en el último cuarto del siglo XII. En casos puntuales, como san Vicente mártir, incluido en el calendario universal desde los primeros tiempos, tan solo fue preciso tomar la oración propia de la tradición gregoriana (GrH 117), conocida también en Gellone (GeG 173) y Ripoll (Rip 883). De igual modo, Félix de Gerona y Eulalia de Mérida contaban con oraciones romanas, ya que su culto había desbordado la Península.⁶⁵ El pri-

⁶² Ricardo Izquierdo Benito, «Las iglesias de Toledo en la Edad Media. Evidencias arqueológicas», *Toletum* 59 (2014): 9-51; Izquierdo Benito, *Los lugares de culto en Toledo*, 123-132. La parroquia de San Isidoro es mencionada en Ángel González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, 1 (Madrid: Instituto de Valencia de don Juan, 1926), 88, doc. 122.

⁶³ Ángel González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, vol. preliminar (Madrid: Instituto de Valencia de don Juan, 1930), 187-189 y 199.

⁶⁴ Asimismo, en el apéndice están desarrolladas las siglas y abreviaturas de las fuentes y repertorios litúrgicos que utilizamos en este apartado.

⁶⁵ Carmen García Rodríguez, *El culto de los santos en la España romana y visigoda* (Madrid: CSIC – Instituto Enrique Flórez, 1966), 287-289 y 305. Para la fiesta de santa Eulalia hay un formulario en *Missale Gothicum e codice Vaticano Reginensi latino 317 editum*, Els Rose (ed.), *Corpus Christianorum. Series Latina*, 159 D (Turnhout: Brepols, 2005), 405-407.

mero, un santo local de la Narbonense,⁶⁶ presenta en T880 la misma colecta que Ripoll (Rip 1121) y el monasterio aragonés de San Victorián.⁶⁷ Se trata de un texto localizado en diferentes fiestas: san Agapito (Ve 798), san Hipólito (GeV 985; GeG 1326) y san Juan Bautista (GeV 1009; GeG 1411). Tal vez esa versatilidad facilitó que se incluyese también entre las *orationes et preces in natale unius martyris* (GrAdd 383*). En cualquier caso, el breviario toledano asumió un texto ya codificado en el noreste peninsular. En cambio, para santa Eulalia, que comparte con san Vicente «la prioridad en la fama entre todos los mártires españoles»,⁶⁸ la colecta —tomada de T33.7— no concuerda con las fuentes catalanas (Vic 734; Rip 1396),⁶⁹ sino que es una mera adaptación de la fórmula que el sacramentario gregoriano asigna a tres célebres mártires nombradas en el canon romano: Inés (GrH 120), Águeda (GrH 132) y Cecilia (GrH 751).⁷⁰

Fuera de estas devociones singulares por su proyección, el procedimiento recurrente consistió en seleccionar plegarias romanas que se ajustaran a las características de cada santo. Dicha elección se efectuó indistintamente a partir del común y del propio de santos, y refleja la ductilidad de las colectas para ajustarse a celebraciones distintas con mínimos retoques redaccionales. Así lo verificamos en el caso de Emeterio y Celedonio, para quienes se ha tomado literalmente una colecta que figura en el sacramentario veronense (Ve 394), prevista para las fiestas de los mártires del mes de julio, y que ha pasado a las *orationes in natale plurimorum martyrum* de la tradición gelasiana (GeV 1117; GeG 1821). A su vez, Vicente, Sabina y Cristeta tienen una oración del común de varios mártires (GrTc 3262, 3278; GeG 1809); al igual que Claudio, Lupercio y Victorico, cuya colecta coincide con la de santa Eufemia de Calcedonia en el veronense (Ve 835), si bien en la tradición posterior aparece en los comunes de varios santos (GeV 1094; GeG 1789), varios confesores (GrTc 3355) y varios mártires (Vic 785). Los ejemplos podrían multiplicarse. Fijémonos solamente en la memoria del obispo Fructuoso y sus

⁶⁶ Sobre la romanización de esta región durante el siglo IX, véase Ansari M. Mundó, «Les changements liturgiques en Septimanie et en Catalogne pendant la période preromane», *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 2 (1971): 29-42.

⁶⁷ Alejandro Olivar, «Los textos raros o hasta ahora inéditos del sacramentario ms. 815 de Montserrat», *Hispania Sacra* 18 (1965): 365-383 [376].

⁶⁸ García Rodríguez, *El culto de los santos*, 284.

⁶⁹ La *invocatio* de Rip 1396 es similar: *Deus qui nos beate Eulalie martyris tue annua sollemnitate letificas (...).*

⁷⁰ El sacramentario de Gellone conoce ese texto en la memoria de santa Inés (GeG 190), al igual que Ripoll (Rip 894), y en el común de vírgenes mártires (GeG 1834). En la fiesta de santa Cecilia aparece en los sacramentarios catalanes (Vi 690; Rip 1350).

diáconos Augurio y Eulogio, para quienes se ha adaptado con pocas variaciones una oración del quinto formulario del común de varios santos del fondo gelasio-n (GeV 1105; GeG 1817), conocida por Ripoll en la fiesta de santa Emerenciana (Rip 887). En raras ocasiones, como sucede en la fiesta del mártir cordobés Zoilo, asociado en T880 a san Félix, los textos han sido escogidos de secciones menos habituales, como las *orationes pro peccatis* del sacramentario gregoriano (GrH 852),⁷¹ o las *orationes in tribulatione* del gelasiano (GeV 1338).

El recurso a las secciones comunes se complementa con la elección de fórmulas del propio que expresan características acomodables al santo hispano en cuestión. Así se ha procedido con san Millán, para quien T880 toma *ad pedem litterae* una oración del tránsito del abad san Benito (GrTc 3455, 3475; Vic 429), dada la semejanza entre el ermitaño riojano y el fundador de Montecasino, que también fue ermitaño en Subiaco. Cabe advertir aquí el contraste entre el procedimiento seguido en Toledo y el que detectamos en otras iglesias que han compuesto textos para esa fiesta. Digna de mención, por su originalidad, es la colecta del breviario de Cardeña de 1327 (Madrid, RAH, cód. 79), inspirada en la *Vita sancti Emiliani* (n. 38) de san Braulio de Zaragoza, en la cual se equipara a Millán con el profeta Eliseo, por el milagro realizado con una niña devuelta a la vida.⁷²

Idéntica pauta a la reseñada más arriba la descubrimos en otra serie de fiestas: santa Eufemia o Eugenia de Córdoba, que adapta la colecta de santa Felicidad (GrH 757; GeG 1641; Rip 1354; Vic 699); los santos Fausto, Jenaro y Marcial, con una oración de san Nicomedes (GrH 693; GeG 1461; Rip 1233); los mártires emeritenses Servando y Germán, que tienen la postcomunión de la fiesta de san Juan Bautista (Ve 235); y las santas Justa y Rufina. Para estas últimas T880 coincide con Ripoll (Rip 1077) y presenta una plegaria bastante extendida, que vemos en la celebración de santa Juliana (Ve 1407; GeV 841; GeG 230) y santa Regina (Ve 1452), y en secciones comunes: la misa *in natale virginis confessae* (GrTc 3410) y el formulario *in natale plurimarum virginum* (Vic 833).

El fenómeno que venimos contemplando, es decir, la ausencia de creatividad eucológica, volvemos a constatarlo en tres figuras de gran relieve local: Eugenio,

⁷¹ Los sacramentarios catalanes la conocen también entre las *orationes pro peccatis* (Vic 1291; Rip 773).

⁷² El texto del breviario de Cardeña reza así: «Deus qui in fine seculorum antiqui temporis opus Helisei prophete tui iterare dignaris, per beatissimum electum tuum Emilianum, eo supplicante precamur, ut quem tibi placuisse per signa demonstrasti, cunctis eum colentibus placcare digneris» (f. 88rb). Para el texto de san Braulio remitimos a Ignazio Cazzaniga, «La vita di S. Emiliano scritta da Braulione vescovo di Saragozza: edizione critica», *Bollettino del Comitato per la preparazione della Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini*, nuova serie 3 (1954): 7-44 [40].

Ildefonso y Leocadia. Para la traslación del primero, T880 adapta un texto del formulario *In ecclesia cuiuslibet martyris sive confessoris* (GrTc 1877), que declara la presencia de sus reliquias en la propia iglesia (*cuius reliquie in hac continentur ecclesiae*);⁷³ mientras que en la vigilia de su fiesta se toma un texto que la tradición gelasiana asigna a los mártires Marcelino y Pedro (GeV 876; GeG 1071), y la gregoriana a san Agapito (GrH 665; Vic 585; Rip 1187).⁷⁴ San Ildefonso contiene dos colectas: una copiada *in extenso* y otra alternativa (*vel alia oratio Ecclesiam tuam*), que podría estar en el común de santos, cercenado en T880. En la primera se ha acoplado una fórmula de las *orationes et preces in natale unius confessoris* (GrAdd 391*),⁷⁵ la misma que observamos en el breviario BCT, ms. 33.4 (f. 16v), ya citado, que se remonta a la segunda mitad del siglo XIII. Por último, para santa Leocadia T33.7 acomoda la oración de santa Felicidad (GeV 1070), que Gellone conoce en el *dies natalis* de santa Lucía (GeG 1717).

Así pues, el modelo de confección textual que comprobamos hasta aquí evidencia que los liturgistas toledanos se limitaron a seleccionar textos sin apartarse apenas de la eucología romana clásica. Solo en contadas ocasiones divisamos adiciones textuales para enfatizar algún rasgo distintivo. Es el caso de los santos Justo y Pastor; su colecta, sin patrón directo en la tradición romana,⁷⁶ subraya el carácter local de los mártires complutenses, al mencionar la tierra consagrada por el derramamiento de su sangre (*et terram quam eorum sanguine consecrasti*). A su vez, la plegaria de san Isidoro resalta la luminosa fecundidad de su magisterio (*ut cuius summus illuminati doctrinis*).⁷⁷ Algo similar contemplamos en la alusión a la lucha contra la herejía de la oración de Leandro de Sevilla (*heretice pravitatis docma excludere fecisti*),⁷⁸ que sugiere el protagonismo del prelado en la conversión del arrianismo del rey Recaredo, formalizada en el Concilio III de Toledo (589).

⁷³ Una oración similar ha utilizado el sacramentario de Ripoll para san Eudaldo (Rip 1270), dado que sus reliquias se veneraban en la iglesia del monasterio.

⁷⁴ La misma colecta se encuentra en el breviario BCT, ms. 33.4 (f. 15v).

⁷⁵ Esa plegaria la emplea la tradición gelasiana en el *dies natalis* del papa Marcelo (GeV 810; GeG 140) e incluso de san León Magno (GeG 866).

⁷⁶ Guarda un leve paralelismo con el primer miembro de una postcomunión del veronense (Ve 624), y con otras fuentes (GeV 681; GrAdd 151*, 429*; Rip 573; Vic 209).

⁷⁷ El mismo texto, con la adición «*et doctoris*» a la condición de confesor y pontífice, ha sido editado por José Janini, «Un misal manuscrito de Salamanca», *Salmanticensis* 9 (1962): 623-625 [624].

⁷⁸ La fórmula se encuentra en el breviario del Burgo de Osma y ha sido editada por José Carlos Martín-Iglesias, «En torno a las composiciones litúrgicas latinas de la Hispania medieval en honor de Leandro de Sevilla († 602)», *Euphrosyne. Revista de Filología Clásica* 42 (2014): 205-215 [208].

Al margen de esas escasas referencias, hay dos casos que merecen atención por su conexión con el breviario mozárabe editado por Alonso Ortiz en 1502. En efecto, los mártires cordobeses Acisclo y Victoria presentan la colecta *Omnipotens sempiterne Deus qui oculos tuos*, desconocida en el fondo romano clásico que encontramos en el breviario de Ortiz con pequeñas variantes. Concretamente, se halla en el oficio *Ad matutinum* del 25 de enero, fiesta de san Babilas y los tres niños.⁷⁹ Ignoramos el origen del texto, que difiere de la colecta *Deus qui sanctam nobis* dada por los sacramentarios catalanes para esa fiesta (Vic 687; Rip 1344). Por su parte, en la celebración de Facundo y Primitivo el breviario T33.7, a diferencia del sacramentario de Sahagún,⁸⁰ asocia a los santos Agrícola y Vital en la colecta *Supplices deprecamur clemenciam tuam*. El éxPLICIT ofrece una similitud muy clara con la oración *Intenta fratres carissimi* del *Ad matutinum* de un confesor no pontífice del breviario mozárabe.⁸¹ Ciertamente, a la luz del contexto histórico y de la aportación personal de Ortiz, nos inclinamos a creer que la dirección del influjo en ambos casos va del rito romano al mozárabe y no a la inversa.⁸²

Otros textos que revisten cierta singularidad se hallan en la fiesta de san Eugenio: la primera colecta del *dies natalis* coincide con la asignada por los sacramentarios ambrosianos a la fiesta de la ordenación de san Ambrosio el 7 de diciembre, conocida también por algunos sacramentarios ingleses para la ordenación del papa san Gregorio, el 3 de septiembre (CO 1270 a). La segunda tiene un íncipit similar a una oración de santa Bárbara de la tradición premonstratense (CO 2023), mientras que el éxPLICIT guarda paralelo con la de san Nicomedes (GrH 556; GeG 1068) y san Jorge (GrH 463).

En el grupo de fiestas cuya fórmula no tiene referencia romana reconocible debemos incluir a Eulalia de Barcelona,⁸³ Nunilo y Alodia,⁸⁴ la traslación de san

⁷⁹ *Breviarium secundum regulas beati Hysidori*, Alonso Ortiz (ed.). (Toleti: Peter von Hagenbach, 1502), CCCXLIII.

⁸⁰ La colecta en este códice es: «Laetetur aecclisia tua deus beatorum martyrum tuorum Facundi et Primitui confisa suffragiis, atque eorum gloria et deuota permaneat, et secura consistat» (f. 113r-v).

⁸¹ *Breviarium secundum regulas beati Hysidori*, CCCXXVI.

⁸² «*Liber missarum*» de Toledo y libros místicos, 2, José Janini (ed.). (Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, 1983), LXVIII-LXXII; Janini y González, *Catálogo de los manuscritos litúrgicos*, 49.

⁸³ Tal vez el texto que más se aproxima sea la postcomunión de san Gregorio Magno (GrH 139; Rip 919; Vic 281), que coincide con la colecta de san León Magno (GrH 586). Es la misma oración que encontramos en Olivar, «Los textos raros», 369.

⁸⁴ El comienzo de su colecta es similar a CO 718 (GeG 243), que figura en la fiesta del papa san Gregorio y de santa Petronila en algunas fuentes inglesas.

Isidoro,⁸⁵ Torcuato y compañeros,⁸⁶ y Cucufate, asociado en T880 al mártir oriental Cristóforo o Cristóbal, festejado en Roma ese día.⁸⁷

Llegados al término de nuestro análisis, salta a la vista que el rasgo distintivo en la elaboración de este conjunto de textos eucológicos es la casi total ausencia de originalidad literaria. Los eclesiásticos toledanos se aferraron a esquemas romanos antiguos en detrimento de la nueva creación, lo que supuso además la impermeabilidad frente a cualquier préstamo de la vieja liturgia visigótica y al uso de relatos de *passiones* o *vitae* de los santos autóctonos. Semejante proceder contrasta con la praxis de otras iglesias y, desde luego, con el considerable crecimiento de oficios propios que se da en la época. Por lo que concierne a las fuentes, la eucología del *Breviarium Toletanum* remite mayoritariamente al fondo gregoriano y, en menor medida, al gelasiano y veronense, un dato comprensible, dado que el sacramentario que circuló en Castilla desde el siglo XI respondía a la tipología mixta del gregoriano gelasianizado.

Por otro lado, aunque la falta de fuentes coetáneas no permite hacer afirmaciones categóricas, llama la atención la tardía codificación del santoral hispánico en Toledo, si la paragonamos con el ritmo seguido en otros centros, como el monasterio de San Millán de la Cogolla, en donde hay pruebas de su abundante incorporación en torno al año 1100, según se observa en el misal RAH, cód. 18.⁸⁸

En definitiva, las colectas romano-toledanas reflejan un *modus procedendi* fuertemente condicionado por la mentalidad de los eclesiásticos franceses y por su posicionamiento frente al rito de las comunidades mozárabes, con las que convivían. Solo así se entiende que las fiestas hispánicas ingresaran tardíamente en la liturgia catedralicia y lo hicieran de ese modo tan «impersonal».

⁸⁵ T33.7 prescribe un texto con un comienzo similar al de CO 3956, presente en la Misa de san Juan Bautista en Bobbio y en el *Missale gothicum*.

⁸⁶ Para los varones apostólicos T880 dispone una oración inspirada tal vez en el sacramentario veronense (Ve 291), que alude a los apóstoles Pedro y Pablo. La misma colecta está en el sacramentario de San Victorián (Olivar, «Los textos raros», 371).

⁸⁷ Pierre Jounel, *Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au douzième siècle* (Rome: École Française de Rome, 1977), 261. La colecta de T880 difiere de las fuentes catalanas, que lo celebran solo (Rip 1092; Vic 462). Guarda algún paralelismo con la oración *in natale unius martyris* (GrTc 3219; GeG 1771), que aparece también en la fiesta de san Medardo (GrTc 3501).

⁸⁸ José Janini, «Dos calendarios emilianenses del siglo XI», *Hispania Sacra* 15 (1962): 183-194.

APÉNDICE

LAS COLECTAS DE LOS SANTOS HISPÁNICOS EN EL BREVIARIO DE TOLEDO
(Montserrat, Biblioteca, ms. 880; Toledo, Biblioteca Capitular, ms. 33.7)

Siglas y abreviaturas de las principales fuentes y repertorios de textos litúrgicos:

- CO *Corpus orationum*, Edmond Moeller et al. (eds.), *Corpus Christianorum. Series latina*, 160: I-XIV (Turnhout: Brepols, 1992-2004).
- GeG *Liber Sacramentorum Gellonensis*, Antoine Dumas (ed.), *Corpus Christianorum. Series latina*, 59 (Turnhout: Brepols, 1981).
- GeV *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316 / Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*, Leo Cunibert Mohlberg et al. (eds.), *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior: Fontes*, 4 (Roma: Herder, 1968).
- GrAdd *Additiones interpositae al Sacramentario Gregoriano: Le Sacramentaire Grégorien*, I, Jean Deshusses (ed.), *Spicilegium Friburgense*, 16 (Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1992, 3^a ed.), n. 1*-443*.
- GrH *Sacramentario Gregoriano Hadrianum ex authentico: Le Sacramentaire Grégorien*, I, Deshusses, n. 1-1018.
- GrTc *Alia Supplementa Gregoriana* (textos complementarios): *Le Sacramentaire Grégorien*, Jean Deshusses (ed.), *Spicilegium Friburgense*, 24 (Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1988, 2^a ed.), n. 1806-3900; 3, *Spicilegium Friburgense*, 28 (Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1992, 2^a ed.), n. 3901-4504.
- Rip *Sacramentarium Rivipullense*, Alejandro Olivar (ed.), *Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Litúrgica* 7 (Madrid-Barcelona: CSIC – Instituto P. Enrique Flórez, 1964).
- Ve *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80])*, Leo Cunibert Mohlberg et al. (eds.), *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior: Fontes*, I (Roma: Herder, 1978).
- Vic *El Sacramentario de Vich*, Alejandro Olivar (ed.), *Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Litúrgica*, 4 (Barcelona: CSIC – Instituto P. Enrique Flórez, 1953).

- I. 21 *Fructuoso, Augurio y Eulogio*; T880, f. 203rb: Magestati tue nos, domine, beatorum martirum tuorum Fructuosi, Augurii et Eulogii supplicatio beata conciliet, ut qui cotidie nostris actibus te offendimus, iustorum precibus adiuuemur. [GeV 1105; CO 3297 a]
- I. 22 *Vicente*; T880, f. 204vb: Adesto, quesumus, domine, supplicationibus nostris, ut qui ex iniuitate nostra reos nos esse cognoscimus, beati Vincencii martiris tui intercessione liberemur. [GrH 11; CO 176]
- I. 23 *Ildefonso*; T880, f. 206rb: Exaudi, domine, preces nostras quas in sancti confessoris tui atque pontificis Illefonsi sollempnitate deferimus, ut qui digne meruit famulari, eius intercedentibus meritis ab omnibus nos absolue peccatis. [GrAdd 391*; CO 2479]
- II. 11 *Eulalia de Barcelona*; T880, f. 217ra: Deus, qui beatam Eulaliam honorasti virginitate et martirio coronasti, presta, quesumus, ut qui commemorationis eius festa percollimus, eius apud te presidio fulciamur. [véase GrH 139, 586; CO 1842]
- II. 12 *Traslación de Eugenio*; T880, f. 217rb: Propiciare, quesumus, domine, nobis famulis tuis per sancti Eugenii martiris tui atque pontificis, [cuius] reliquie in hac continentur ecclesia, merita gloriosa, ut eius pia intercessione ab omnibus semper protegamus adversis. [GrTc 1877; CO 4703 a]
- III. 3 *Emeterio y Celedonio*; T880, f. 220ra-b: Domine, deus noster, multiplica super nos graciā tuā, et quorum celebramus gloriosa certamina, tribue subsequi in sancta professione victoriam. [Ve 394; CO 2278 a]
- III. 13 *Leandro*; T880, f. 223ra: Deus, qui <per> beatum Leandrum confessorem tuum atque pontificem heretice pravitatis docimā excludere fecisti, eius interventu, quesumus, omnium cogitationum nostrarum malorumque facinorum flamas extinguere facias.
- IV. 4 *Isidoro*; T880, f. 229rb: Protegat nos, quesumus, domine, beati Ysidori confessoris tui atque pontificis intercessio gloriosa, ut cuius summus illuminati doctrinis, eius semper muniamur auxiliis. [véase CO 4752 a]
- IV. 13 *Eufemia*; T880, f. 230vb: Presta, quesumus, omnipotens deus, ut beate Eufemie virginis tue sollempnia recessentes, meritis ipsius protegamus et precibus. [GrH 757; CO 4471]
- V. 1 *Torcuato y compañeros*; T880, f. 236rb: Deus, qui per beatissimos pontifices tuos Torquatum, Secundum, Indalecium, Ysicium, Tisefontem, Secilium et Eufrasium tibi innumerum Expericum populum ad te accersire voluisti, presta, quesumus, ut ecclesia tua hisdem rectoribus gubernetur, quos ei voluisti preesse pastores. [véase Ve 291]

- VI. 27 *Zoilo y Félix*; T880, f. 257vb: Da nobis, quesumus, domine, de tribulacione leticiam, ut qui diu pro peccatis nostris affligimur, intercedentibus beatis Zoylo atque Felice martiribus tuis, in tua misericordia respiremus. [GrH 852; CO 932 c]
- VII. 17 *Justa y Rufina*; T880, f. 263va: Omnipotens sempiterne deus, da nobis in festivitate sanctorum virginum tuarum Iuste et Rufine congrua devocione gaudere, ut potentiam tuam in earum passione laudantes, earum interventu, perpetuum percipiamus auxilium. [GrTc 3410; CO 3820]
- VII. 25 *Cucufate*; T880, f. 269ra: Sanctissimum nobis, domine, die in honore sanctorum martirum tuorum Christofori et Cucufati da nobis cum humilitate venerari, et adesto propicius familie tue precibus, et dona ut quorum memoriam festivam celebremus, eorum meritis et auxilio sublevemur. [véase GrTc 3219]
- VIII. 2 *Félix de Gerona*; T880, f. 275ra: Sancti martiris tui Felicis, domine, quesumus, veneranda sollempnitas salutaris auxilii nobis prestet augmentum. [GrAdd 383*; CO 5343 a]
- VIII. 6/7 *Justo y Pastor*; T880, f. 282vb: Letificet nos, quesumus, domine, sanctorum martirum tuorum Iusti et Pastoris gloria sollempnitas, et terram quam eorum sanguine consecrasti, tribus subsidiis adiuvari.
- IX. 23? *Fausto, Jenaro y Marcial*; T880, f. 308ra: Adesto, domine, populo tuo ut beatorum Fausti, Ianuarii et Marcialis martirum tuorum merita preclara suscipiens, ad impetrandam misericordiam tuam, semper eorum patrocinio adiuuemur. [GrH 693; CO 115]
- X. 21 *Nunilo y Alodia*; T880, f. 317ra: Concede, quesumus, domine, fidelibus tuis sanctorum virginum et martirum tuarum Nunilonis et Alodie digne celebrare festa, ut per earum intercessionem ab omnibus mundemur inquinamentis mentis et corporis.
- X. 23 *Servando y Germán*; T880, f. 318rb: Sanctorum Servandi et Germani martirum tuorum nos, quesumus, domine, patrocinia collata non desinit, que fragilitatem nostram meritis tueantur et precibus. [Ve 235; CO 5441]
- X. 27 *Vicente, Sabina y Cristeta*; T880, f. 319ra: Omnipotens sempiterne deus, qui sanctorum martirum tuorum Vincencii, Sabine et Christete cordibus flammatum tue dilectionis ascendisti, da mentibus nostris eadem fidei, spei karitatisque virtutem, ut quorum gaudemus triumphis proficiamus exemplis. [GrTc 3262; CO 3971]
- X. 30 *Claudio, Lupercio y Victorico*; T880, f. 319vb: Presta, quesumus, domine, ut sicut martirum tuorum Claudi, Luperci et Victorici nos celebranda natalicia non deserunt, ita eorum iugiter suffragia comictemus. [Ve 835; CO 4357]

- XI. 12 *Millán*; T880, f. 326rb: Concede nobis, domine, quesumus, alacribus animis beati confessoris tui Emiliani sollempnia celebrare, cuius diversis decora-ta virtutibus tibi vita complacuit. [GrTc 3455; CO 702]
- XI. 14 *Vigilia de Eugenio*; T880, f. 327va: Letetur ecclesia tua, deus, beati Eugenii martiris tui atque pontificis confixa suffragiis, atque eius precibus gloriosis et devota permaneat et secura consistat. [GeV 876; CO 3216 a.b.]
- XI. 15 (1) *Eugenio*; T880, f. 328ra: Deus, mundi auctor et conditor, qui hodiernae festivitatis diem beati Eugenii martiris tui atque pontificis martirio consecrasti, presta populo tuo ut cuius annua sollempnitate resultat obsequiis, eius suffragiis tue pietatis consequatur auxilium. [CO 1270a]
- XI. 15 (2) *Eugenio*; T880, f. 328ra: Deus, qui presentem diem beati Eugenii martiris tui atque pontificis martirio consecrasti, presta propicius ut in cuius annua celebritate letamur, eius meritis donum tue gracie consequamur. [véase CO 2023]
- XI. 17 *Acisclo y Victoria*; T880, f. 329vb: Omnipotens sempiterne deus, qui oculos tuos dirigis super iustos, meritis beatorum martirium tuorum Aciscli et Victorie actende propicius, ut a peccatis nostris eorum intercessionibus purgемur et illorum meritis misericordie tue ipsorum merito associemur.
- XI. 27 *Facundo y Primitivo*; T33.7, f. 441vb: Supplices deprecamur clemenciam tuam, omnipotens deus, ut intercedentibus sanctis martiribus Facundo et Primitivo, Agricola et Vitale, omnium nostrorum consequi mereamur veniam delictorum.
- XII. 9 *Leocadia*; T33.7, f. 450va: Intercessione nos, quesumus, domine, sancte Leocadie votiva confoveat solemnitas, ut eius natalicia sacra temporaliter frequentemus et conspiciamus eterna. [GeV 1070; CO 3166 a]
- XII. 10 *Eulalia*; T33.7, f. 452ra: Deus, qui nos annua beate Eulalie virginis et martiris tue solemnitate letificas, da ut quam veneramur officio etiam pie conversacionis sequamur exemplo. [GrH 120]
- XII. 22 *Traslación de Isidoro*; T33.7, f. 456va: Omnipotens sempiterne deus, qui hunc diem nobis honorabilem in beati confessoris tui atque pontificis Ysidori translatione tribuisti, da, quesumus, ecclesie tue in hac celebritate leticiam ut cuius membra pio amore veneramur in terris eius intercessionibus subleve-mur in celis.