

# Vocabulario litúrgico del «Itinerarium Egeriae»

## El campo semántico de la oración y del tiempo

El presente trabajo pretende estudiar los términos empleados por la autora del *Itinerarium*<sup>1</sup> en la descripción de las ceremonias litúrgicas que se desarrollaban en Jerusalén a finales del s. iv<sup>2</sup>. No pretende, por lo tanto, abordar el estudio ni del contenido del *Itinerarium*, materia más

1 Hemos utilizado fundamentalmente la edición *Itinerario de la Virgen Egeria (381-84)*, ed. de A. Arce (BAC, Madrid 1980). El mismo autor de la edición, en la p. 18, nos dice que su texto latino es el de la edición de E. Franceschini y R. Weber, *Itinerarium Egeriae*, CCSL (Turnhout 1965) pero a veces con algunas pequeñas variantes. Otra edición que nos ha sido muy útil por sus abundantes notas ha sido *Éthérie. Journal de voyage*, texto latino, intr. y trad. al francés de Hélène Pétré (Ed. du Cerif, Paris, Sources chrétiennes, 1971) (es la fecha de la nuestra tirada, la 1ª edición es de 1948, y a esa fecha corresponde la Bibliografía). Citaremos la edición de Arce con la sigla ARCE, y la edición de Pétré con SC. Ya terminado nuestro trabajo, nos llega la más reciente edición: *Egérie, Journal de Voyage: Itinéraire*, Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par P. Maraval, Paris 1982, 384 pp. (Sustituye en las SC a la edición de H. Pétré).

2 ARCE en su detenido estudio cronológico (*El «Itinerarium» y la fecha del viaje*, pp. 35 a 61, en particular pp. 54-58), a partir de la afirmación de la autora que dice haber llegado Harán *pridie martyrium die* de S. Heli-pídio, esto es el *nono K. Maias* (23 de abril), y que había empleado 29 jornadas en el viaje desde Jerusalén (de donde salió después de la Pascua de Resurrección) hasta Harán, concluye que la Pascua sólo pudo caer antes del 26 de marzo, siendo así que en el año 384 cayó en 24 de marzo, mientras que en los otros años posibles cayó en abril. Puesto además que la misma Egeria nos dice que «ya habían transcurrido tres años completos» desde cuando había llegado a Jerusalén, es fácil de concluir que el *Itinerarium* se remonta, por lo menos en su primera redacción en forma de apuntes, a los años 381-84. Estos datos reciben confirmación de los aspectos lingüísticos y de otros datos cronológicos, reunidos por P. Devos y A. Baumstark (ARCE, p. 55 s.). La edición SC se ciñe al estudio de G. Morin: véase la refutación en ARCE p. 21-23. Obviamente, hay que distinguir entre la fecha del viaje de Egeria, que se remonta al período 381-384, y la de la redacción definitiva, que desconocemos. De todos modos, los estudios lingüísticos concuerdan en que no puede ser ni anterior al s. III ni muy posterior al s. IV. El trabajo fundamental, en este sentido, es el de Lambert (cf. SC, página 16).

propia de los estudios de Historia de la Liturgia<sup>3</sup>, ni de los aspectos fonológicos, morfológicos y estilísticos del opúsculo de Egeria<sup>4</sup>. El terreno que vamos a recorrer es más bien el del léxico o, si se quiere, del «campo semántico» de la liturgia. Este estudio ha sido, en parte, ya hecho por A. Bastiaensen, según los criterios de la Escuela de Nimega<sup>5</sup>, y ha sido tratado en los trabajos de Löfstedt<sup>6</sup>, Ernout<sup>7</sup>, Blaise<sup>8</sup>, Mohrmann<sup>9</sup> y Campos<sup>10</sup>, además de los editores del *Itinerarium*. Nuestra aportación consiste en una profundización semántica. Hemos utilizado, como referencia, el *index* de la edición *Corpus Christianorum*<sup>11</sup> así como los diccio-

3 Citamos los libros de Cabrol, de H. Vicent y F.-M. Abel y de A. Bludau, así como los artículos de F.-M. Abel y de H. Leclercq en DACL, VII, 2304-2392. Las referencias completas se pueden encontrar en las Bibliografías de ARCE n. 62 y 118, y SC pp. 93-95. Véase J. Oroz, 'En torno al centenario de Egeria', en este mismo número, pp. 5-8.

4 Es el enfoque de E. Löfstedt, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae. Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache* (Uppsala 1936; reimpr. anast. de la edic. de 1911). La bibliografía es muy extensa y remitimos a ARCE nn. 73-100 de su Bibliografía. Si queremos señalar aquí sin embargo, los artículos de J. Campos, 'Sobre un documento hispano del bajo imperio', en *Helmantica* 18 (1967) 273-89, y Celestina Milani, 'I grecismi nell' *Itinerarium Egeriae*' y 'Studi sull' *Itinerarium Egeriae*'. L'aspetto classico della lingua di Egeria', en *Aevum* 43 (1969) 200-34; 381-452.

5 A. A. R. Bastiaensen, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Egerie* (Ed. Dekker Van de Vegt, Nijmegen-Utrecht, 1962).

6 Además de su *Philologischer Kommentar*, E. Löfstedt, *Il Latino tardo. Aspetti e problemi*, tr. C. Cima Giorgetti (Ed. Paideia, Brescia 1980) pp. 67-73 (sobre el origen hispano, del cual duda).

7 A. Ernout, *Aspects du Vocabulaire Latin* (Appendice) *Le vocabulaire de la Peregrinatio Egeriae (uel Aetheriae)* (Ed. Klincksieck, Paris 1954) pp. 199-219; Idem, 'Le mots grecs dans la Peregrinatio Aetheriae', en *Emerita* 20 (1952) 289-307.

8 A. Blaise, *Manuel du Latin chrétien* (Strasbourg 1955) y del mismo *Dictionnaire Latin Français des Auteurs chrétiens* (Turnhout 1954).

9 Se trata de numerosos artículos recogidos en los 4 volúmenes de *Études sur le Latin des Chrétiens* (Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1961, 1965, 1965 y 1977); citamos en particular en el vol. I *Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens*, pp. 21-50; del vol. II, *Notes sur le latin liturgique*, pp. 93-107; y del vol. III, *Le latin commun et le latin des chrétiens*, pp. 13-24 verdadera obra maestra de síntesis, junto con *Les éléments vulgaires du latin des chrétiens*, pp. 33-66.

10 J. Campos publicó en *Helmantica* numerosos artículos de sumo interés, entre ellos destaca 'Sobre un documento hispano del bajo imperio', en *Helmantica* 18 (1967) 273-89, pero merecen ser señalados también 'Prehistoria latina del español sedere, stare «ser»', *ibid.*, 24 (1973) 358-76; y la serie de 'Prehistoria del latín', en *Helmantica* 25 (1974) 357-77; 447-96; y 26 (1975) 273-92.

11 La edición ya citada, nota 1, de Franceschini y Weber posee un utilísimo *Index Verborum*; es de lamentar, sin embargo, que las referencias se den citando el número del *Itinerarium*, y la página de la edic. del CCL, creando así cierto trastorno al investigador, ya que la obra de Egeria se suele citar por números y párrafos, independientemente de las páginas de

narios latinos de Oxford<sup>12</sup>, de Ernout y Meillet<sup>13</sup> y de Blaise<sup>14</sup>.

El esquema que seguimos no es el de Bastiaensen, sino el del mismo *Itinerarium*; se pierde tal vez así algo de sistematicidad, pero se gana en claridad.

## 1. EL ORDEN Y LA ESTRUCTURA DE LAS CEREMONIAS

Hay que añadir en primer lugar que Egeria no utiliza ningún nombre específico para indicar qué es lo que quiere describir, ni *sacrum officium*, ni *liturgia*, ni *ceremonia*, ni *ritus*, sino de modo muy genérico, como dice en 24, 1: *Vt autem sciret affectio uestra, quae operatio singulis diebus cotidie in locis sanctis habeatur.*

### *Operatio.*

Además del texto citado de 24, 1, lo encontramos en 24, 7: *haec operatio per dies sex ita habetur* (se está hablando del oficio de la semana); en 44, 1 y 3 se emplea una expresión mucho más genérica: *singula aguntur ut toto anno; aguntur quae consuetudinaria sunt.* Un paralelo lo encontramos en 36, 5, cuando se habla de las funciones del Viernes Santo a partir de la hora sexta: *ut lectionibus et orationibus usque ad noctem operam demus.* Bastiaensen<sup>15</sup> conecta esta palabra con el famoso sintagma *Opus Dei*, apoyándose parcialmente en las oraciones del *codex Sangallensis*, en la *Regula Magistri* 27 (muy dudoso porque hay una variante: *orationem*). Reconoce que no hay testimonios de la equivalencia *opus Dei* = oficio divino, antes de san Cesareo de Arles y san Benito, pero podría tratarse

la edición. Lo mismo cabe decir de W. van Oorde, *Lexicum Aetherianum* (Ed. G. Olms, Hildesheim 1963) que cita la página y línea de la edición de Geyer.

12 *Oxford Latin Dictionary* (Clarendon Press, Oxford 1968): emplearemos la sigla OLD.

13 *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*, 4<sup>a</sup> ed. (Ed. Klincksieck, Paris 1959): sigla DELL.

14 *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs chrétiens* (Turnhout 1954); (DLAC) alguna utilidad tienen también D. C. du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (Parisiis 1840 ss. y A. Souter, *A Glossary of Later Latin to 600 A.D.*, (Clarendon Press, Oxford 1964; reimpr. de la ed. 1949).

15 P. 92-95, y remite a *operari*, pp. 53-57.

de una antonomasia. La *operatio* por definición es, para un monje y una *sanctimonialis*, el rezo del oficio. También puede tratarse de un uso técnico propio de la terminología de Egeria y de sus compañeros. La *Regula Magistri* ofrece un ejemplo de algo parecido en el uso de la palabra *opus*<sup>16</sup>.

Por ingeniosa y erudita que sea la intuición de Baestaensen, no logra despejar todas las dudas. DLAC reúne el sentido de *operatio* en 6 apartados: 1) trabajar, trabajo; 2) acción, en general; 3) buena acción; 4) operación, en sentido filosófico; 5) operación divina, milagro y 6) operación divina en el interior del hombre. El texto de Egeria es el único ejemplo de un empleo especializado y particular del sentido 2. En nuestra opinión el término *operatio* posee todavía una fuerte componente genérica: no es un término técnico, aunque comienza a serlo.

La segunda cosa que sorprende es que ni siquiera cada una de las partes de las ceremonias tienen nombre propio y se citan sencillamente según las horas en que tienen lugar. Hay dos excepciones significativas:

#### *Matutini ymni.*

Así como la palabra *ymnus* (*hymnus*) aparece con mucha frecuencia, el sintagma *matutini ymni* solo se utiliza en 24, 2 para indicar los himnos que se dicen cuando *coepit lucescere*. Es muy de notar que, en precedencia, ya se habían dicho, durante la *uigilia*, unos *ymnos*, pero sin adjetivo que los caracterizara. También es digno de notar que, según OLD, *matutinus* como adjetivo es, a lo sumo, del s. I a.C., y se encuentra en algunos escritos de Cicerón y de Vitruvio. Viene, según DELL, de la antigua diosa itálica Matuta, identificada con la Aurora. Es término, que se remonta a una raíz *\*matu-*, de donde viene *maturus* y el hipotético *\*matutos*, antiguo adjetivo masculino. Entre los autores cristianos se especializó el término *matutina-ae* (DALC) para indicar el oficio de maitines.

<sup>16</sup> *Reg. Mag.* 33: «ideo post pullos nocturnos cum matutinis diximus iungi, ut digesti iam a prolixo somno fratres utrumque opus sobre conflant»; cf. *ibid.* 14: «cum completum fuerit sanctum oratorio opus».

*Lucernare*, con su doblete *lucernarium* <sup>17</sup>.

Su sentido lo explica la misma Egeria (24, 4): *Hora autem decima, quod appellant hic licinicon nam nos dicimus lucernare*. Aparece 10 veces en la forma *lucernare*, como nominativo o acusativo, y 7 veces como *lucernarium* (tres veces en genitivo *lucernarii*) <sup>18</sup>. Hay que señalar también la expresión *missa lucernaris* (indudablemente adjetivo) en 27, 6 y *psalmi lucernares* en 24, 4. Es un caso evidente y consciente de un calco semántico sobre la palabra griega correspondiente. DLAC cita numerosos ejemplos de *lucernalis* (= propio de la *lucerna*, lámpara), *lucernaria-ae* (Casiodoro = oficio de vísperas), *lucernaris-e*, adj. (en Casiano *lucernaris hora* = por la tarde) y *lucernarium* (Ps. Agustín, *Regula*; san Cesáreo, *Reg. uirg.*, 66; S. Jerónimo, *Tr. in ps. 119*; etc.). Como se ve el *Itinerarium* parece ser una de las primeras fuentes para atestiguar el uso de esta palabra que no sobrevivió en las lenguas romances, suplantada por *vespera-ae* (OLD), de mucha mayor difusión (cf. griego ἔσπερος). El origen de *lucernare* es, como es obvio, *lucerna*, una de las numerosas palabras derivadas de la raíz \*lúc- / \*lúc- (*lumen, luna, lux, luceo*, etc.) que quiere decir lámpara <sup>19</sup>. *Lucernare* viene de una sufijación de tipo verbal, como si fuera «encender las *lucernas*». Se explica que Egeria conecte esta palabra con *incenduntur omnes candelae et cerei et fit lumen infinitum* y con *noctu ac die semper lucerna lucet* (24, 4) <sup>20</sup>.

Los elementos litúrgicos que Egeria señala y de los cuales, en distinta proporción, se componen las ceremonias

17 Bastiaensen no se ocupa de esta palabra ARCE (p. 14) se limita a remitir a *licinicon* λυχνικόν: es el lucernario u oficio de la tarde.

18 En 27, 6.7 aparece la forma contracta *lucernari*, pero es difícil decir si se trata de una variación del original, o del manuscrito del s. XI (cf. ARCE, p. 35 ss.). En 29, 1 aparece el regular *hora lucernarii*.

19 Palabra bien atestiguada en la Vulgata (p. ej. Lc 11, 33; 2 Pet 1, 19; etc.) pero de raigambre muy clásica (OLD) y que quería decir específicamente «lámpara de aceite».

20 Se puede señalar aquí la presencia de un «corrimiento» semántico del latín a algunas lenguas romances (p. ej. el italiano). *Sero* (= tarde, adv.) > sera, it.; soir, fr. (= tarde sust.); *Vesper* (= tarde, sost.) > vespro, vespri, it.; vísperas, esp. (= el oficio de la tarde); *Lucernarium* > lucernario, it. (= claraboya o tragaluz de una escalera o de una buhardilla). La palabra *lucernarium*, sin embargo, se ha conservado en el francés *lucernaire*.

son: 1) *ymmi*; 2) *antiphonae*; 3) *psalmi*; 4) *orationes*; 5) *lecturae*; 6) *benedictiones*; 7) *missa*.

Una mención aparte merecen los términos *offerre* y *oblatio*, que parecen referirse a la celebración eucarística. Veamos las palabras señaladas, una por una:

### *Ymmi*.

Es palabra muy frecuente en el *Itinerarium*: el *Lexicon* de van Oorde la registra 72 veces. Sólo se encuentra en autores cristianos (Old; Dell) y en un préstamo del griego ὕμνος. Según dice C. Mohrmann<sup>21</sup> en la literatura griega profana, el ὕμνος era un canto a gloria de Dios o para alabanza de los héroes acompañado por la cítara. En la literatura griega cristiana era un canto dirigido a Dios, modelado sobre los salmos bíblicos y, en la liturgia, una elevada plegaria compuesta en un estilo vibrante. Entre los latinos, según los testimonios de san Ambrosio (*De offic.* 1, 45) y de san Agustín (*Enarr. in Ps.* 148, 17), el himno es un canto de alabanza a Dios: *Laus ergo Dei in cantico hymnus dicitur*. Precisamente por su origen cultural (la literatura bíblica) los himnos se parecían a los salmos, y por esto se «cantaban en prosa» (*dicebantur*) y se confundían con los salmos bíblicos mismos. De aquí que Egeria emplee, como sinónimos, *ymni* y *psalmi*<sup>22</sup>.

En cualquier caso la palabra *ymnus* es un préstamo griego<sup>23</sup> que parece venir de Quintiliano (8, 6, 71) cuando habla de Píndaro. DALC recuerda que la primera forma registrada es *hymnizo*, en las traducciones latinas de san Ireneo<sup>24</sup>, mientras que *hymnus* está por primera vez en Lactancio, *Inst.* 4, 8, 14. En cuanto a la forma de pronunciación, los himnos siempre *dicuntur*, mientras que de los

21 'La Langue et le Style de la Poésie latine chrétienne', en *Études sur le Latin des Chrétiens* I, 160 s.

22 *Itiner.* 24, 4: «dicuntur ymni uel antiphonae»; *ibid.* 24, 3: «dicuntur psalmi et antiphonae»; 25, 5: «quod faciunt ut psalmi uel antiphonae apti semper dicantur, tam qui nocte dicuntur, tam qui mature» (...), mientras que en 24, 1.8 se había hablado de himnos. De todos modos, los dos términos (*ymni*, *psalmi*) aun solapándose no coinciden del todo: así en 24, 1 se escribe: «dicuntur ymni et psalmi respondentur, similiter et antiphonae».

23 Cf. A. Ernout, *Les Mots grecs dans...*, p. 299 s.

24 *Adv. haer.* 1, 2, 6; 1, 23, 2; 1, 29, 3; 2, 9, 1. Véase sobre esto M. Brioso Sánchez, *Aspectos y problemas del himno cristiano primitivo* (Salamanca 1972).

salmos Egeria señala que, en algunos casos, *responduntur*<sup>25</sup>.

### *Antiphonae* (32 veces).

Es también otro préstamo del griego ἀντίφωνος, que indica la *uox reciproca* según san Isidoro<sup>26</sup>, es decir lo que se pronuncia como respuesta. El préstamo está formado sobre el neutro plural —τὰ ἀντίφωνα— y se declina como un sustantivo de la primera declinación<sup>27</sup>. En su origen indicó una parte del salmo que se adelantaba al resto del salmo<sup>28</sup>. El *Itinerario* es el testimonio más antiguo de su empleo y difusión. Luego, encontramos esta palabra en Casiano (*Collat.* 2, 8, 3; *Instit.* 2, 2, 1) y san Paulino (*Vita Ambrosii*, 13).

### *Psalmi* (26 veces).

Es un préstamo griego muy anterior al *Itinerarium*<sup>29</sup>. Ernout cita como origen *psallo* de Salustio, *psaltria* de Terencio, *psalterium* de Cicerón, y *psaltes* y *psalterium* de Quintiliano<sup>30</sup>. Según este autor la palabra *psalmus* entró en el vocabulario religioso al mismo tiempo que se hacían las primeras traducciones al latín de la Sagrada Escritura. OLD añade a las referencias de Ernout una interesante

<sup>25</sup> *Itin.*, 24, 1.5.9; 31, 2.4. Bastiaensen observa (*op. cit.*, p. 91) que *psallimum respondere* es una braquilogía propia de una lengua técnica, que está en lugar de *psalmi dicuntur et populus respondet*.

<sup>26</sup> *Etym.* 6, 19, 7: «Antiphona ex graeco interpretatur uox reciproca: duobus scilicet choris alternatim psallentibus ordine commutato (cf. *Etymologías*, I, ed. de J. Oroz Reta y M. Marcos Casquero, [BAC, Madrid 1983] p. 609 s.). Observan justamente los editores que la definición isidoriana, sustancialmente válida, supone que los salmos se rezaran por semicoros; pero el *Itinerario* nos atestigua lo contrario. Se trataba más bien de un estribillo que el pueblo repetía intercalándolo en la lectura del salmo, como se hace ahora en el Salmo responsorial en la Liturgia eucarística.

<sup>27</sup> C. Milani, *I grecismi...*, p. 206 s.; cf. V. Väánänen, *Introducción al Latín vulgar* (Gredos, Madrid 1982) p. 167, n. 215.

<sup>28</sup> S. German, *Epist.*; PL 72, 95: «antiphona dicta quia prius ipsa anteponitur»; Ps Germ. *Expos. Liturg. gallicanae*; PL 72, 89A: «antiphona a praelegendo».

<sup>29</sup> Pertenece, según C. Mohrmann, 'Les emprunts grecs dans la latinité chrétienne', en *Études...*, III, 130 s., al grupo de vocablos asimilados por un procedimiento preliterario o «vulgar» al comienzo mismo del cristianismo. Serían un residuo del bilingüismo de los primeros cristianos y estarían vinculados a la memoria de la predicación oral.

<sup>30</sup> A. Ernout, *Les Mots grecs...*, 302.

cita de Horacio (*Carm.* 4, 13, 7): *doctae psallere Chiae. Psallo*, préstamo del griego ψάλλω, quiere decir tocar el arpa o la citara para acompañar el canto. El griego conoce, además del verbo, el sustantivo ψάλτης (= el que toca el arpa) y el sustantivo ψαλτήριον, que indica el instrumento musical. La *Septuaginta* tradujo el término hebreo *mizmôr* por ψαλμός, es decir canto que se acompaña con el arpa o simplemente poema lírico. Por extensión, ya que *mizmôr* es el nombre más frecuente, se llamó βιβλος ψαλμῶν lo que en origen era *sepher t'hillim* (= libro de alabanzas), y más tarde ψαλτήριον (codice Alejandrino, s. v d.C.). Que haya habido cierta fluctuación en la comprensión del sentido de *psalmus* lo demuestra san Jerónimo que en la *Ep. ad Sophronium* habla de un *volumen hymnorum* y en el *Prologus galeatus de psalmorum volumine*<sup>31</sup>, aunque en *Com. in Ephes.* 3, 5, 19 distinga entre los dos géneros ya que, según dice, *psalmi (...) proprie ad ethicum locum pertinent* (DLAC).

El término está muy bien atestiguado en los autores cristianos para indicar los salmos de la Biblia o, más en general, un canto acompañado por un instrumento a cuerdas, opuesto en este sentido a *canticum* que no tenía acompañamiento.

### *Oratio, orationes.*

Aparece en el *Itinerarium* (89 presencias) bajo la forma *orationem facere, oratio fit, orationem dicere*, cuyos sujetos son normalmente el obispo o los presbíteros, pero sin excluir el pueblo. Bastiaensen caracteriza el término de modo muy acertado, uniéndolo a los 8 casos registrados de presencia del verbo *orare*<sup>32</sup> y añade: «El uso del sustantivo se explica porque Egeria tiene presente una forma determinada de plegaria litúrgica. Desgraciadamente no sabemos de qué forma se trata». En efecto, parece que se trata casi siempre de una oración concreta, del tipo de nuestra *oración colecta*, como en 24, 1 y 7, p. ej., *cata sin-*

31 PL 27, 553.1124.

32 *Observations sur le vocabulaire liturgique...*, p. 89.



*gulos ymnos fit oratio; primum facit orationem (...) item fit alia oratio.*

Pero, a veces, es una oración litánica, como la que se describe en 24, 5, o del tipo de la *oratio fidelium*; así, p. ej. en 24, 2 —(*episcopus*) *primum dicet orationem pro omnibus; commemorat etiam ipse nomina, quorum uult*— o en 24, 6: *dicet orationem primum episcopus et orat pro omnibus; et sic orant omnes, tam fideles quam et cathecumini simul*. No faltan, de todos modos, ejemplos de un empleo más genérico de esta palabra. En 36, 5 se narra que, al terminar la vela de la noche entre Jueves y Viernes Santo, el obispo animaba a sus fieles a descansar un poco y volver luego *ut lectionibus et orationibus usque ad noctem operam demus*. Este uso más general está bien atestiguado en la primera parte del *Itinerarium*, allí donde se habla de la oración personal de los fieles: cf. 3, 2; 13, 1.2; 10, 7; 4, 3.

En cuanto al término, es evidente que se trata de un neosemantismo de una palabra arcaica. *Orare* se utiliza en el latín clásico para indicar la petición de todo género, desde la súplica a la fórmula de cortesía, y para indicar también la acción oratoria: hablar delante de una asamblea, un tribunal, defender una causa en juicio. *Oratio* (OLD) abarca nueve acepciones: el acto de hablar y la conversación corriente; la manera de hablar de un grupo humano concreto (*Graeca oratio a nobis alienissima est*); el estilo literario; la expresión *pars orationis* (= elemento lingüístico); el mensaje o embajada que se debe transmitir; en sentido gramatical, una frase; un discurso, tratado o narración; una oración de tipo retórico, político o judicial; la acción o la facultad de hacer discursos.

Según Löfstedt<sup>33</sup> *orare* (*oratio*) es un verbo arcaico, bastante solemne, ya en desuso, que en el ámbito cristiano cobró nueva vida. Su sentido original es «hablar con la boca» y, en el campo semántico de «rogar, pedir», fue cediendo frente a otros verbos como *rogare*, *precari*, *obsecrari*, *petere*, etc. Löfstedt cita su uso dos veces en Petronio, frente a las 31 de *rogare*; y nueve veces en las cartas de Plinio, frente a 100 presencias de *rogare* y 16 de *precari*.

<sup>33</sup> *Il Latino tardo*, pp. 104-6.

DLAC señala cinco apartados semánticos en los autores cristianos:

1) palabra, en concreto las de la Consagración eucarística: *persacrae orationis mysterium in carne transfigurantur* (san Ambrosio, *De fide* 4, 10); más en general equivale al *lógos* griego;

2) rescripto, súplica dirigida al emperador;

3) voto o promesa solemne;

4) discurso, composición, tratado;

5) plegaria, en toda la riqueza de la expresión desde la *oratio dominica* (el Padre Nuestro), a la oración litúrgica, a la oración personal de los fieles, a la contemplación; en correspondencia a los términos griegos *δέησις* (2 Cor 1, 11) ο *προσευχή* (1 Tim 2, 1).

En las lenguas romances el verbo y el sustantivo han quedado reservados a la terminología espiritual, siendo sustituidos por *quaeso*, *peto*, it. *chiedo*, esp. *pido*, en el lenguaje familiar y corriente.

### *Lectiones*

Aparece 21 veces, y entre ellas 18 veces en el sentido concreto de leer un texto de la Sagrada Escritura. Con frecuencia aparece el sintagma *legere lectiones* o *dicere lectiones*. Las tres veces restantes indica sencillamente el *actus legendi*; así p. ej. en 36, 5 (*lectionibus et orationibus*). A esto hay que unir la expresión *legitur locus ille*, siempre relativo a algún texto de los Libros Sagrados<sup>34</sup>. Es un ejemplo de especialización de un término, por antonomasia. DLAC recuerda que, junto a la acepción clásica que nunca perdió, en el latín de los cristianos indicó la lectura hecha en la iglesia y, por concreción y paso del *actus legendi* a *illud quod legitur*, terminó por referirse a un texto de la Sagrada Escritura. El uso está atestiguado en Tertuliano y en san Cipriano.

34 Bastiaensen, p. 91; Ernout, *Aspects du vocabulaire latin...*, p. 212.

*Benedictiones, benedicere* (2 y 32 veces respectivamente).

La expresión más frecuente en el *Itinerarium* es con el verbo en forma pasiva: *benedicuntur cathecumini, item fideles* (32; 33; 34; 35, 2; 37, 8; 39, 5 etc.). Pero no faltan, sobre todo en 24, 2.3.6.7.11 y 25, 3, formas en activo: el obispo *benedicet (benedicit) fideles, cathecuminos* o bien *dicet benedictione (= benedictionem) super cathecuminos*. En el latín clásico el verbo *benedicere* era considerado simplemente como un verbo compuesto de *bene* y *dicere*. Como tal tenía el sentido de «hablar bien de alguien» (con dativo) y de «hablar con gracia a alguien» (con dativo). Tan viva era la conciencia de su composición que no se dudaba en separarlo a través de una *disiunctio*: así p. ej. dice Plauto (*Miles* 1341; cf. Old) *bene quaeso inter uos dicatis et me apsentī tamen*. Un ejemplo clásico es Cicerón (*Sest.* 110): *cui bene dixit unquam bono?*

En el latín cristiano, el panorama cambia radicalmente; *benedicere* se considera como una sola palabra, modelada tal vez sobre el εὐλογεῖν de los LXX, que traduce a su vez el hebreo *barakh* (se trata por lo tanto de un semitismo indirecto, derivado del griego del cual es un calco semántico). No sólo, sino que se considera como un verbo transitivo y rige acusativo. Ch. Mohrmann<sup>35</sup> pone de relieve que se trata de una nueva semasiología típicamente cristiana unida a un fenómeno sintáctico. «*Benedicere* no podría construirse con el acusativo antes de que los dos elementos de la palabra se hubiesen fusionado. Este proceso se realizó en la comunidad cristiana, puesto que sólo para ella la palabra se había transformado en un término técnico». DALC confirma que *benedicere* viene de las traducciones latinas de la Biblia (Ps 102, 1; 65, 8; Lc 2, 28; Gen 28, 1; Lc 24, 50 etc.).

Nótese que, en el *Itinerarium*, se distingue una bendición de los catecúmenos y otra de los fieles, y que la bendición iba precedida de la invitación por parte de un diácono a inclinar la cabeza.

<sup>35</sup> 'Traits caractéristiques...', en *Études su le latin des chrétiens* I, 40; y *Les éléments vulgaires...*, *ibid.*, III, 53.

*Miss*a (72 veces).

Se trata de una palabra cuyo origen y cuyo sentido exacto son objeto de controversia. Löfstedt<sup>36</sup> prefiere no pronunciarse, Bastiaensen<sup>37</sup> evita tratar ese tema. Solo Mohrmann<sup>38</sup> se enfrenta con ello y le dedica un amplio artículo, en el cual varias páginas tratan del *Itinerarium*<sup>39</sup>. La estudiosa holandesa resume así el *status quaestionis*:

*missa* = *oblatio*, opinión antigua, defendida en 1938 por Hennen, apoyándose en Dt 16, 10 en el sentido de «ofrenda voluntaria»; se trataría de un hebraísmo, para indicar el Sacrificio Eucarístico;

*missa* = *transmissio*, es otra explicación antigua que entiende el término en el sentido de *missa est pro vobis oratio ad Deum* (Hildeberto, *Exp. missae PL* 171, 1172);

*missa* = *missio*, en el sentido de misión de Cristo (Thomé, Kristensen);

*missa* = *missorium*, en el sentido de «plato, fuente, bandeja» (Mancini, Kaufmann);

*missa* = *dimissio*; la palabra vendría de la fórmula *Ite missa est*; *missa* sería un participio que se transformó en sustantivo, y el sentido del *Ite missa est* sería la orden de llevar la Comunión a los enfermos al terminar la celebración eucarística (Pagliaro);

*missa* = *processio*, en el sentido de una reunión (*synaxis*) litúrgica (Coppo);

Mohrmann prefiere a todas estas hipótesis la etimología de san Isidoro<sup>40</sup> que considera *missa* = *dimissio* (de los fieles o de los catecúmenos), y rechaza explícitamente el

<sup>36</sup> *Il Latino tardo*, p. 117, n. 42.

<sup>37</sup> *Observations sur le vocabulaire...*, p. 70-71.

<sup>38</sup> 'Miss', en *Études sur le Latin des chrétiens* III, 351-76.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 359-61 y 363-64.

<sup>40</sup> *Etym.* 6, 19, 4: «*Missa tempore sacrificii est, quando catechumini foris mittuntur, clamante levita: 'Si quis catechumenus remansit, exeat foras'; et inde missa, quia sacramentis altaris interesse non possunt qui nondum regenerati noscuntur*». Y comentan J. Oroz y M. Marcos (ed. cit., p. 608, nota 50): «Sin duda, participio de *mittere*, que se ha sustantivado. El sentido concreto de *misa*, cuyo origen ha sido ampliamente discutido, parece que procede de la costumbre de invitar a los catecúmenos a que

problema de si *missa* viene de *Ite missa est* o, como es más probable, al revés. En el *Itinerarium* el término *missa* aparece 72 veces y como observa la estudiosa holandesa: «la *missa*-despedida se relaciona con ceremonias muy variadas. La terminología de Egeria refleja la liturgia de Jerusalén con sus numerosas procesiones, sus *synaxis* de plegarias para conmemorar, en el marco de los lugares históricos, los acontecimientos de la historia sagrada: esta liturgia, tan 'móvil' y tan viva, estaba compuesta por un gran número de *synaxis* sucesivas, marcadas por unas oraciones y unas fórmulas finales que subrayaban las distintas 'unidades litúrgicas'».

En este sentido, Egeria emplearía una frase hecha, un cliché lingüístico que engloba los distintos ritos de despedida, cuya correspondencia exacta no es fácil definir. Prueba de este empleo en forma de «modismo» serían: el uso muy repetitivo de *fit missa* para indicar la conclusión de una ceremonia (p. ej. *Itin.* 37, 7-9); el uso de *missa* con un complemento de origen (de + ablativo) o un genitivo de proveniencia (*et similiter missa de ecclesia facta*; 27, 3; 25, 2; 28, 2; 37, 1; 46, 6 etc.); la presencia de frases muy elípticas como: *quae consuetudo est diebus dominicis fieri in Anastase post missa Martyrii* (30, 2.3).

A estas observaciones rigurosas y correctas, vale la pena, sin embargo, añadir algunos pocos casos en que *missa* no parece ser lo mismo que «despedida». En primer lugar el texto de *Itin.* 27, 8 relativo a los oficios de Cuaresma el jueves, viernes y sábado: *Missa autem, quae fit sabbato ad Anastase, ante solem fit, hoc est oblatio, ut ea hora, qua incipit sol procedere, et missa in Anastase facta sit*. En este texto, *missa* = *oblatio* que, como veremos, es el Sacrificio Eucarístico. Pero también en 27, 6-8 se habla

salieran tras las primeras oraciones y el sermón: *Post sermonem fit missa catechumenis, manebunt fideles* (Agustín, *Sermón* 49, 8). Encontramos esa palabra al final de la misa, cuando se dice a los asistentes: *Ite, missa est* (Eteria, *Peregrin.* 35, 1). San Ambrosio escribe: *Dimissis catechumenis... missam facere coepi* (*Epist.* 20, 4). La observación de Oroz y Marcos es exacta, pero, como es obvio, admite una ampliación en el caso del *Itinerarium*. En concreto, 35, 1 se dice: *quia citius missa (despedida) fieri necesse est (...)* *Antea autem quam fiat missa, mittet uocem archidiaconos et dicit: Hora prima noctis, etc.*

de *missa lucernaris*, de *missa uigiliarum* en 38, 2; *missa lucernarii* en 39, 4 y de *missa matutina* en 44, 3 y 46, 1. En todos estos casos *missa* parece equivaler a «celebración, oficio, ceremonia».

En definitiva, *missa*, que sin duda indicaba originariamente una despedida litúrgica, como se ve por el uso de *dimittere* (31, 4; 38, 2; 43, 3), pasó por generalización (autonomasia) a indicar toda la ceremonia litúrgica y, por especialización —tal vez favorecida por un cliché literario— la ceremonia litúrgica más importante: la *oblatio*, es decir la santa Misa.

Para concluir este apartado convendrá ahora explicar algo de *offerre*, *oblatio* que, según la opinión general de los estudiosos es el nombre del Sacrificio Eucarístico. *Offerre* aparece nueve veces, de las cuales cuatro veces en relación *generice tantum* con la santa Misa: 4, 2 (en relación con el sacrificio que Elías ofreció a Yahweh; 1 Re 19, 8-9); 13, 4 y 14, 2 (donde se recuerda el sacrificio que ofreció Melquisedec; Gen 14, 18); 26 donde se recuerda el episodio de la Purificación; Lc 2, 22-38. Es evidente que, en estos casos, *offerre* se refiere al sacrificio como objeto propio.

Los otros cinco casos (29, 9; 35, 2 [bis]; 43, 2.3) se refieren sin duda a la Misa que «ofrece» siempre el obispo. *offerret episcopus et facit oblationem mane sabbato; aguntur omnia legitima, id est offertur iuxta consuetudinem; fit ordine suo missa, offertur et ibi*. Es particularmente interesante señalar que en *Itin.* 26 —*celebratis omnibus per ordinem, quae consuetudinis sunt, aguntur sacramenta et sic fit missa*— *agere sacramenta* es un sinónimo de *offerre* o de *facere oblationem*<sup>41</sup>.

*Oblatio* aparece quince veces: una vez en *Itin.* 26, para indicar, como se ha dicho, el sacrificio de purificación y rescate del primogénito ofrecido por María Santísima y san José; otra vez —en 29, 3— en unión con *offerre* (*offerret [...] et facit oblationem*); las restantes veces con un sentido rigurosamente técnico.

Las citas se pueden agrupar en tres apartados:

a) textos que pertenecen al viaje de Egeria, donde se

41 Cf. Bastiaensen, *Observations...*, p. 81 s.

habla del ofrecimiento del Santo Sacrificio, sin la celebración de ningún otro oficio (3, 6; 4, 3; 4, 4; 4, 8; 5, 10; 16, 7);

b) textos que se refieren a las ceremonias solemnes de Jerusalén, en las cuales el sacrificio propiamente dicho constituía la última parte de una larga liturgia (27, 7.8; 29, 1.3; 38, 2);

c) textos en que se habla de celebrar la S. Misa sin más detalles (27, 6; 35, 1.2; 37, 3).

Es interesante observar que, en 4, 8, se habla en plural: *quia iam sera erat, oblationem facere non potuimus*, señalando así la participación de los fieles, mientras que, ordinariamente, se dice que el celebrante es el obispo, o un presbítero o un monje. En el texto de 35, 2 se dice: *fit oratio et offerret episcopus et communicant omnes* donde volvemos a encontrar, como en 3, 6 y 16, 7, la unión entre la misa y la comunión; en 16, 7 se encuentra además una expresión que tiene un fuerte sabor litúrgico: *Communicantes ergo et ibi, gratias agentes Deo semper*.

En general, se puede decir que *offerre* es una especialización semántica que ha tenido lugar en el latín cristiano, tal vez por influjo de su correspondiente griego προσφέρω cuyo sentido sacrificial era muy característico. Originariamente *offerre*, como señala OLD, tenía el sentido de «ir al encuentro de», «toparse con», «presentarse delante» y, por derivación, indicaba también lo que se ponía delante de los demás, la ofrenda voluntaria.

En los autores cristianos (DLAC), además de los sentidos anteriores (ofrecer, presentar, enviar, proponer), destaca el sentido sacrificial, tanto físico como moral (*offerre holocaustum, offerre afflictionem suam Deo*) que se remonta a la *Septuaginta*, en la cual es un calco semántico<sup>42</sup>, y a Tertuliano. En el sentido de ofrecer el Sacrificio de la Misa se encuentra en Cipriano (*De lapsis* 54; 68; *Ep.* 34, 1) y en Tertuliano (*De cast.* 7) y se hace después común en las obras de san Ambrosio, de san Agustín, en el *Sacramentario Leoniano* y *Gregoriano*.

<sup>42</sup> *Offero*, como se ha dicho, es el calco semántico de προσφέρω que a su vez, en los LXX, está calcado sobre la forma hifcil de qaraba = hiqrib, «acercar (al altar) para ofrecer, poner cerca» (Cf. Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*).

## 2. LA NOTACION DEL TIEMPO

Además de los elementos de las ceremonias, destaca en el *Itinerarium* la precisión y la constancia, a veces puntillosa, con la que se quiere señalar la distribución de las ceremonias a lo largo del día. Se empieza con la *uigilia* (o *uigiliae*) que tiene lugar *de pullo primo* (o *maturius*) *usque ad lucem*; siguen luego los oficios de la mañana, los de las horas sexta y nona, para terminar con el *lucernare* o *licinicon* (transcripción de *λυχνικόν* cf. 24.4). Esto era, por lo menos, el esquema ordinario, que sufría algunas variaciones, más o menos profundas, en Cuaresma, Semana Santa, Triduo Pascual y Pentecostés.

*Hora*

Es la palabra utilizada con más frecuencia (78 veces) por Egeria para indicar el tiempo. Ernout<sup>43</sup> señala que es palabra atestiguada en latín como préstamo del griego, desde Plauto y Catón. Según DELL viene de *ώρα*. Las referencias a la *hora sexta*, *hora nona*, etc. eran ya tradicionales en el latín cristiano precisamente para referirse a las horas fijas de la oración. En este sentido DLAC cita un texto de san Cipriano donde se habla de *tercia*, *sexta*, *nona*, *ad uesperum*, *media nocte et mane* (Ep. 130, 15).

En el caso del *Itinerarium*, cabe señalar que Egeria indica el tiempo con mucha más precisión. No habla sólo de *hora tertia*, *sexta*, *nona*, sino que alude a la hora segunda (*ad horam prope secundam diei*; 36, 5; *attendunt et anulum de hora plus minus secunda*), a la *hora quarta et quinta* (25, 1; 25, 4; 27, 9), a la *hora septima* (en el Eleona el Domingo de Ramos 31, 1; en el *Lazarium* 30, 3), la octava (35, 1: *Octaua autem hora iuxta consuetudinem ad Martyrium colliget se omnis populus*) la décima (43, 6; es la hora habitual del *lucernare* 24, 4) y la undécima (31, 2). Junto a las horas del día están las horas de la noche, entre las cuales se recuerdan la primera (32, 1; 35, 1), la segunda (43, 7) y la *hora noctis media* (durante la noche de Pente-

43 A. Ernout, *Les mots grecs...*, 293.



costés) <sup>44</sup>. Löfstedt <sup>45</sup> ha puesto de relieve que, en el *Itinerarium*, aparecen con frecuencia expresiones elípticas *ad sextam*, *ad nonam*, sobrentendiendo *horam*. Es uso ya clásico (Horacio, *Satir.* 1, 6, 122: *ad quartam iaceo*) que se extiende de modo parecido a como en latín tardío se suele omitir *dies*, *annus*, *tempus*, etc.

No faltan ejemplos, por último, en el *Itinerarium* de empleo de *hora* como término absoluto: *cum coeperit hora esse* en 32 y 40, 1; o bien relacionado con expresiones coloquiales, que dan una particular viveza al relato: *peruenitur ad portam* (el Viernes Santo de madrugada) *ea hora qua incipit quasi homo hominem cognoscere* 36, 3; o que presentan giros de latín vulgar: 27, 3 *facit se hora quinta* <sup>46</sup>; cf. 29, 3; 31, 1; 36, 4.7.

En cuanto a otras determinaciones de tiempo, destacan dos: *de pullo primo* (20 veces) y *uigiliae*, *uigilare*, *peruigilare* (11, 16 y 4 veces). La primera expresión es una forma sintética para decir *de primo canto pullorum*, donde *pullus*, por un fenómeno de especialización muy conocido <sup>47</sup>, indica no cualquier cría, sino la cría del gallo, lo que en romance será «pollo». En efecto la expresión *ad pullorum cantus* es frecuente para indicar la madrugada, o mejor dicho la última parte de la noche, antes de que empiece a esclarecer (24, 1.8 [tres veces] 9; 30, 1; 36, 1). *De pullo primo* aparece como sinónimo: 27, 2; 34, 1; 35, 1; 41; 43, 1.9; 44, 1.2.3. Es una forma expresiva y popular que da un tono enfático y vibrante a la consideración del tiempo.

### *Vigiliae.*

Término que aparece en plural, al cual se pueden unir algunos casos de utilización de *uigilare* en el sentido de *uigiliam agere*, se emplea en un sentido muy afin al etimológico. No se trata del oficio de las vísperas del día (como en el it. *vigilia*) sino del oficio nocturno, el que se rezaba

<sup>44</sup> Nótese el giro *hora noctis media* que contrasta con la expresión mucho más clásica que la misma Egeria utiliza un poco ms adelante: *ut nocte media post missa (...) omnes ad domos suas reuertantur*.

<sup>45</sup> *Philologische Kommentar...*, p. 296 s.

<sup>46</sup> Cf. V. Väänänen, *Introducción...*, 293, p. 205.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 207, p. 160.

a partir del primer canto del gallo hasta la aurora. DELL señala que *uigilia* es derivado de *uigil* y este adjetivo viene a su vez de una raíz no romana \**uig-*, de la cual *uigeo*, *uigor*, *uegeo*, *uegetum* etc.

En latín clásico (OLD) se pueden señalar tres usos semánticos relacionados: la acción de vigilar, la acción o el hecho de estar en vela, el concepto abstracto de atención, cuidado, vigilancia. Además *uigilia* indicó, por especialización, una cualquiera de las cuatro partes en que se dividía la noche (*prima, secunda... uigilia*) por el influjo del lenguaje militar relativo a los turnos de la guardia.

En el latín cristiano (DLAC) pasó a indicar la noche pasada en vela<sup>48</sup> y, por ende, la oración prolongada o iniciada por la noche; este uso está ya en Tertuliano (*De pudic.* 15; *De orat.* 19, 29). En la *Regula* de san Benito el término se aplica al oficio nocturno, que más tarde se llamará maitines (*Reg.* 8), de modo perfectamente equivalente a lo que hace el *Itinerarium*.

Hay que señalar, sin embargo, que, por lo menos en la liturgia de Jerusalén, las *uigiliae* no parecen tener una estructura fija sino estar compuestas de una sucesión de salmos e himnos *et cata singulos psalmos uel antiphonas fit oratio*<sup>49</sup>: *Itin.* 24, 12; cf. 24, 8: *nam et presbyteri et diacones semper parati sunt in eo loco* (es decir delante de la Anástasis) *ad uigilias propter multitudinem, quae se colliget*. Con lo cual parece que las *uigiliae* consistían en un tiempo de espera indeterminado, ocupado por el canto espontáneo de himnos salmos y antifonas y el rezo de oraciones, que se prolongaban hasta el primer oficio de la mañana, cuando el obispo ya presidía la ceremonia.

En el caso del Domingo, cuando el oficio empezaba con la lectura del Evangelio de la Resurrección, había dos *uigiliae*: una antes de que se abrieran las puertas de la Anás-

48 Nótese que esp. *vela*, franc. *veille*, it. *veglia* son el punto de llegada de la evolución fonética de *uigilia*, por sincopa. Junto a estos términos populares hay los dobles cultos que vienen del Latín eclesiástico.

49 En este texto *antiphonas* parece equivalente a himnos, lo que confirma la fluctuación terminológica de Egeria en este terreno. Nótese también el préstamo griego *cata singulos psalmos*, que dará lugar al distributivo español «cada»; cf. V. Väänänen, *Introducción...*, 289, p. 203; 170, página 139.

tasis, otra, más tarde, ya en el interior de la Anástasis, en espera de la celebración de la mañana en la Basilica del *Martyrium*.

Registremos, de todos modos, otros empleos de *uigiliae* en el *Itinerarium* que parecen referirse a ceremonias prolongadas por la noche. Así, p. ej., en 29, 1, donde se dice que en la sexta semana de Cuaresma en la iglesia de Sión se hacían *uigiliae* desde el *lucernare* del viernes *usque in mane sabato, qua oblatio fit in Anastase*, lo que parece indicar una vela que se prolongaba toda la noche. Lo mismo en 42, cuando —en un texto de muy difícil interpretación— se habla de las *uigiliae in ecclesia in Bethleem* a partir del miércoles que precedía a la Ascensión<sup>50</sup>. No faltan, por último, ejemplos de una utilización de *uigiliae* tanto en sentido no técnico, p. ej., en 36, 2: *et fatigati de uigiliis et ieiuniis cotidianis lassi*; como en sentido muy específico (*uigiliae paschales*) cf. 38, 1.2 (cinco veces).

#### Otros términos para indicar el tiempo.

a) *mane* (sustant.), *mane* (adv.), *mature*, *maturius*. Como ya hemos visto, al hablar de *matutinus*, todos estos lexemas pertenecen al mismo campo semántico y a la misma raíz (DELL). *Mānē*, como adverbio, tiene un doblete arcaico en *mānī*, locativo-ablativo de un adjetivo *mānus* forma antigua de *bonus* (recordamos que los *mānēs* de una *domus* eran precisamente las divinidades propicias *Di manes*). *Mane* es el neutro del adjetivo *mānis*, doblete de *manus* «bueno», que, aplicado a la expresión del tiempo, se especializó en el mismo sentido que el francés *de bonne heure*, it, *di buon mattino*. En la evolución del latín de la raíz \**man-* viene un tema de u: \**matu-* que da *maturus*, que se produce en buen momento, en un tiempo favorable, como el adj. griego *ὠρατός*. En la baja latinidad de *mane*

<sup>50</sup> Mucho se ha discutido sobre este desplazamiento de la celebración litúrgica desde Jerusalén a Belén precisamente en la fiesta de la Ascensión. H. Pétré (SC, p. 246, nota 2 y p. 66 s.) se inclina a pensar que se debía a la conmemoración de la venida del Salvador en la tierra antes de celebrar su Ascensión al cielo. ARCE, pp. 136-39, propone, como explicación, que el 18 de mayo de 383, fecha de la celebración en la cual participó Egeria, era la fiesta de los Santos Inocentes, que se celebraba en Belén con toda solemnidad, por encima de la Ascensión.

vienen al adverbio *demane* > fr. *demain*, it. *domani*, y el sustantivo *\*maneana* > mañana.

b) *albescente* (*luce*) (*Itin.* 44, 3) y todo el campo semántico de la luz (*lux* aparece 13 veces, *luceo* 3 veces, *lucesco* 1 vez): *iam lux quasi clara incipit esse* (36, 4); *usque ad lucem, usque in luce* (24, 1), *fit missa iam in luce* (24, 2), *cum luce* (25, 1) *id est prope luce, ante tamen quam lux fiat* (25, 6); *iam autem ubi ceperit lucescere* (*Itin.* 24, 2)<sup>51</sup>; *illucescente sabbato* (29, 2).

c) Por contraste, la tarde y la noche se indican por las tinieblas: *cum crebris* (24, 7)<sup>52</sup>; *omnes illa hora noctu uadent in ecclesia* (33, 1); *de noctu itur* (27, 5); *noctu ac die* (24, 4); mucho más frecuente es la forma *nocte*.

d) El adverbio —y en algún caso sustantivo indeclinable— más frecuente para indicar el atardecer es *sero* (11 veces *sera*; 3 veces *sero*; 2 veces *serus*; 1 vez *serius*): viene del adjetivo *serus-a-um* (OLD), de una raíz indoeuropea: celta *sir* (= muy retrasado), sanscr. *sāyam* (=por la tarde) (cf. DELL); la forma neutra del adjetivo, *serum*, se transformó en sustantivo en la baja latinidad *serum diei*, o simplemente *serum*. De *serum* vino un nuevo sustantivo *sera* (originariamente un plural colectivo), de donde franc. *soir*, it. *sera*, y un adverbio *sero*<sup>53</sup>. En el *Itinerarium* encontramos con frecuencia el sustantivo: *sabbato sera* (3, 1); *pridie sera* (4, 5); *de sera ad seram* (28, 3); *usque ad sero* (= *serum*) (37, 9); *iam sera peruenitur* (31, 4); etc. Pero también el adverbio: *quamlibet sero sit* (31, 4); cf. 39, 1; *serius* (27, 7).

A veces es difícil determinar si se trata de un adverbio o del ablativo del sustantivo o del adjetivo: (28, 2) *sabbato autem quod manducauerint mane, iam nec sera manducant*; (33, 1): *quod nocte sera, posteaquam missa facta fue-*

51 Se trata de una forma incoativa de *luceo* bien atestiguada en la época clásica en el sentido de «empezar a tener luz»: cf. V. Väänänen, *Introducción...* 316, p. 218 s. De todos modos, el verbo ha desaparecido en las lenguas romance frente a otros sinónimos como *\*admanesco* o *albesco*.

52 El texto se presenta dudoso: *crebris* es la lectura de A, el códice de Arezzo; Gamurrini, Geyer y Heraeus han corregido *tenebris*; ARCE prefiere mantener *crebris* dándole obviamente un sentido metafórico: *creber* = denso, compacto y, por tanto, obscuro...

53 E. Löfstedt, *Philologische Kommentar...*, 75.

*rit*; cf. 33, 2; (37, 9): *maxima autem turba peruigilabant alii de sera, alii de media nocte*.

e) *post prandium* (39, 3; 43, 4), forma singular que hace referencia a la comida del medio día. DELL aclara que es posible que el verbo *prandeo* y el sustantivo *prandium* deriven de una forma compuesta \**pran-* (o \**pram-*) del grupo *prior-prī* (cf. lituano *pirmas* = primero) + *ed* (del verbo *edo*; cf. griego ἔδω-σταν). Equivale, como se desprende de 43, 4, a *post sextam*.

### 3. LOS CICLOS DE LA LITURGIA

La exposición de Egeria, aparentemente suelta y descuidada, posee un fuerte sentido del ritmo. Acabamos de recopilar los términos que indican el ciclo del oficio a lo largo del día. No menos importantes son los vocablos que indican el ciclo semanal y el anual. Así que podemos decir que la Liturgia obedece a una triple razón rítmica: el día, la semana, el año.

*Septimana, (h)ebdomada.*

El *Itinerario* usa indistintamente los dos términos. *Ebdomada (hebdomada)* (3 veces) en un préstamo del griego derivado del acusativo de ἑβδομάς-αδος (cf. *absida, lampada*)<sup>54</sup>; ἑβδομάς y *septimana* (29 veces) se corresponden perfectamente, ya que vienen de la misma raíz indoeuropea *septm̥* (= siete) con oportuna sufijación de tipo numeral-distributivo y quieren decir, por lo tanto, «de siete en siete» o «cada siete». *Hebdomada*, y *hebdomas*, están atestiguados en latín a partir de Varrón y Aulo Gelio (DELL). *Septimana*, que es un calco semántico, aparece en latín (DLAC) cristiano con el pseudo-Cipriano, Jerónimo, Agustín, Casiano. Egeria utiliza indistintamente los dos términos, como se ha dicho (cf. 27, 9 y 28, 1 *qui faciunt septimanas, qui faciunt ebdomadas*), pero se nota una cierta tendencia a la especialización: *ebdomada* no suele tener un matiz especial, a parte la relación con los *ebdomadarii*;

54 C. Milani, *I grecismi...*, p. 211.

en cambio *septimanas* (o *septimanae*) sirve para indicar las semanas de la Cuaresma (27, 1; 27, 8) y para indicar la *septimana paschale, quam hic appellant septimana maior*<sup>55</sup>. Notemos también que *septimana* es palabra mucho más frecuente en el *Itinerarium* que (*h*)*ebdomada*, en oposición al latín eclesiástico y en correspondencia con el habla vulgar (*septimana* es pan-románico).

### *Los nombres de los días.*

Egeria tiene buen cuidado de citarlos según el uso eclesiástico: *secunda feria, tertia feria*, etc., sin utilizar nunca las formas populares *lunae-dies, martis-dies*, etc.<sup>56</sup>. Bastiaensen<sup>57</sup> sugiere acertadamente, además de la conexión con el *ritus loquendi ecclesiasticus*, la posibilidad de una forma local: entre todas las lenguas romances la única que ha conservado el nombre de *feria* para los días de la semana, y hasta el orden de las palabras que se encuentran en el *Itinerarium* es el portugués (*segunda-feira, terça-feira*, etc.), lengua muy próxima a la patria gallega de nuestra autora.

En cuanto a *feria*, según DELL, es palabra tardía y rara en el latín clásico. Normalmente se encuentra el plural *feriae-arum*, que viene de un arcaico *fesiae*, relacionado con *festus*: *feriae* indica los días de fiesta, de descanso, de asueto. La raíz indoeuropea a la cual se remonta (\**fes-/fas-*) está atestiguada sólo en las lenguas itálicas: puede que conecte con *fas, fanum*. En el lenguaje eclesiástico latino se formó un doblete (DLAC); por un lado el plural *feriae*, en el sentido clásico de días de descanso y de fiesta, por otro, el singular *feria* para indicar el día de la semana, calcado sobre el sistema hebreo. Los judíos decían *prima sabbati, secunda sabbati*, etc. Así, por analogía, en ambiente cristiano, se dijo *secunda feria, tertia feria*..., dado que la *prima sabbati* se llamó *dies dominica* y, más tarde, simplemente *dominica*.

55 SC, p. 219, nota, recuerda que la expresión «semana grande» es utilizada por S. Juan Crisóstomo y las *Constitutiones Apostolicae*.

56 V. Väänänen, *Introducción*..., 166.

57 *Considerations*..., p. 182 s.

*Un nombre aparte reciben:*

a) *sabbatum* en lugar de *Satur-dies* (=día de Saturno, cf. ingl. Satur-day), según la costumbre eclesiástica pero arraigada ya en el latín clásico; es préstamo bíblico ya que la *Septuaginta* translitera el hebreo *šabat* (=descanso) en *σάββατον*. El griego, según el modelo hebreo, ya que *šabat* quiere decir también «siete», *σάββατον* indicó el conjunto de los siete días de la semana además del día séptimo. En latín clásico lo encontramos en plural —*sabbata*— para indicar, a la vez, los sábados judíos y el séptimo día de la semana. En el latín eclesiástico, sobre el modelo griego, se recompuso un singular neutro *sabbatum* que pasó a todas las lenguas romances, con pequeñas variaciones (p. ej. provenzal y catalán *dissabte* = *dies sabbati*)<sup>58</sup>.

b) *dies dominica*; es un calco semántico del griego *κυριακή ἡμέρα*, propio del griego cristiano; el latín cristiano fluctúa entre *dominica* (Ap; san Jerónimo) y *dominicus dies* (Tertul., Agustín); en el *Itinerarium* aparece como adjetivo de *dies* (femenino) y no como sustantivo; *dominica*, en cambio, aparece como sustantivo en san Benito (*Reg.* 38), san Máximo de Turín y san Gregorio Magno. Vale la pena notar que, contrariamente al uso litúrgico romano, la *dominica dies* para Egeria cierra la semana en lugar de empezarla: 24, 8: *septima die, id est dominica die*.

*Los nombres de los tiempos litúrgicos.*

El texto de Egeria nos ha llegado con dos lagunas, de una hoja cada una, y sin comienzo ni final<sup>59</sup>. Una de las lagunas corresponde, probablemente, a la descripción del comienzo del año litúrgico de Jerusalén que debía empezar con la Navidad. El relato de Egeria empieza con la procesión que tenía lugar en la noche entre el 6 y 7 de enero, desde Belén a Jerusalén. El tiempo litúrgico de la Navidad, que se celebraba el 6 de enero<sup>60</sup>, no tiene nombre específico: sin embargo el *Itinerarium* cita, en 26, para indicar

58 Cf. W. Wartburg, 'Los nombres de los días de la semana', en *Revista de Filol. Española* 33 (1949) 1-14.

59 ARCE, pp. 36-37.

60 ARCE, pp. 127-28.

la Fiesta de la Presentación (2 de febrero): *quadragesimae de Epiphania*.

*Epiphania.*

No hace falta insistir sobre el carácter de préstamo de esta palabra. Aparece cuatro veces (9, 1; 26, 1; 39, 1; 49, 3). La historia de este término ha sido exhaustivamente perfilada por C. Mohrmann<sup>61</sup>. Es cosa bien conocida que *ἐπιφάνεια* es vocablo de cuño clásico (Homero, Heródoto) que indicaba la aparición o manifestación milagrosa de un dios y era en este sentido, sinónimo de *παρουσία*.

En el griego helenístico la palabra pasó a indicar la manifestación maravillosa de la divinidad en favor de todo el género humano y no de una sola persona: se le añadía, pues, una connotación universal y de benevolencia que no existía en el lenguaje clásico. Luego, el término junto con *παρουσία*, *ἐπιδημία*, *σωτήρ* pasó a la terminología oficial de las cortes de los reyes helenísticos y del emperador romano para atestiguar, de una forma no muy precisa, el poder y la benevolencia regia o imperial. La *Septuaginta* no utilizó esta palabra para traducir *khebhod Yahweh*, la «majestad» o «gloria poderosa» de Dios en su revelación, sino *δόξα Κυρίου*, precisamente para evitar posibles confusiones.

Fue Orígenes el que estableció (*Contra Celsum* 2, 75) la equivalencia *ἐπιφάνεια τοῦ θεοῦ* = *ἡ δόξα τοῦ Κυρίου*, recuperando la utilización de este término así como se encuentra en 2 Mac 2, 21; 3, 4; 5, 4 etc. Por otro lado, numerosos textos del Nuevo Testamento, sobre todo de san Pablo (2 Thes 2, 8; 1 Tim 6, 14; 2 Tim 1, 10; 4, 1; 4, 8; Tit 2, 13), utilizan *ἐπιφάνεια* para indicar tanto la Encarnación como la segunda venida de Cristo. No hay duda de que san Pablo considera sinónimos *ἐπιφάνεια* y *παρουσία*. En este sentido, el término latino correspondiente podría ser *aduentus*.

Sólo más tarde la Vulgata introducirá una distinción: *ἐπιφάνεια* será traducida por *illustratio*, *illuminatio*, reservando *aduentus* para la segunda venida (*παρουσία*). De todos modos, el nombre de la fiesta aparece en Ammiano Mar-

<sup>61</sup> 'Epiphania', en *Études sur le Latin...*, I, pp. 245-75; cf. C. Milani, *I grecismi...*, p. 209 y Ernout, *Les mots grecs...*, 298.



celino (*Rer. Gest.* 21, 2, 5) como fiesta habitual para los cristianos de Galia (!) ya en 361. Agustín (*Sermo* 202, 1) atestigua que la fiesta venía de la *Orientalis Ecclesia* pero que se había difundido por todos los territorios católicos. Así que se puede decir que al comienzo del s. iv ya se utilizaba *ἐπιφάνεια* para referirse al nacimiento de Jesús y que el término se había hecho general. El *Itinerarium* da una excelente confirmación de todos estos datos: no hay duda de que Egeria utiliza la palabra como algo muy conocido.

### *Quadragesimae.*

Egeria emplea esta palabra —siempre en plural— para recordar tres cosas distintas:

a) como en 26, 1 el día cuarenta después de la Epifanía, es decir el día en que María y José llevaron al Señor al Templo;

b) a partir de 27, 1 en 18 ocasiones, para indicar los 40 días que preceden a la Pascua. Egeria hace observar que en Jerusalén no se consideraban los 40 días anteriores a la Pascua, sino ocho semanas, de modo que los días de ayuno, puesto que no se ayunaba ni el sábado ni el domingo, eran precisamente 40 ( $8 \times 7 - 2 \times 8 = 40$ ); estos 40 días se llamaban en Jerusalén *eortae*, id est *quadragesimas*<sup>62</sup>. Queda claro, de todos modos, que el término *quadragesimae* era común en la Iglesia de Occidente. Se trata, como es frecuente en el latín tardío, de una inversión entre ordinal y cardinal<sup>63</sup>. En lugar de *quadraginta* (indeclin.) *dies*, se utiliza *quadragesima dies* (en singular) y luego *quadragesimae dies* y finalmente, por especialización, *quadragesimae* simplemente. El *Itinerarium*, según DLAC, es precisamente el primer testimonio que tenemos de esta

62 Es evidente que *eortae* es la transcripción latina del griego *ἑορταί* que quiere decir «fiestas». No se trata, por tanto, de un préstamo. SC, p. 209, nota 2 aclara que el nombre griego corriente, y que equivalía al latín *quadragesimae*, era *τεσσαρακοστή*. El nombre *ἑορταί* debe de corresponder a un uso peculiar de la iglesia de Jerusalén, tal vez por influjo bíblico, ya que la palabra, en la *Septuaginta*, traduce *ἡμέρα* que se refiere muchas veces a la Pascua.

63 E. Löfstedt, *Il Latino...*, pp. 196-201.

variación semántica; la palabra se ha mantenido en toda la Romanía (Cuaresma);

c) en 42, indica el día cuarenta después de la Resurrección, es decir nuestro día de la Ascensión: *die quadragesimarum post pascha, id est quinta feria pridie* (de Pentecostés) *omnes in Bethleem uadunt*.

### *Pascha, paschalis.*

Es término que se refiere al día de la Resurrección. Pero no indica necesariamente un día concreto, sino también una temporada alrededor del Domingo de Resurrección. Desde el punto de vista morfológico «pascha» se presenta como semi-indeclinable, tal vez debido a la pérdida de la pronunciación de la *m* final: *per pascha* (24, 8; 26; 39, 1.4; 45, 1; 49, 3), *post pascha* (42), *octauis paschae* (40, 1); *diem paschae* (20, 6) etc. Desde el punto de vista semántico, podemos señalar tres sentidos:

a) en sentido histórico, la celebración de la Pascua de Moisés (*Itin.* 5, 8);

b) el día de la Pascua de Resurrección (p. ej. en 39, 4: *sane dominica die per Pascha*; cf. 39, 1 *sicut et ubique fit per Pascha usque ad octauas*);

c) el tiempo pascual que, en principio, se refería a la Cuaresma o a la Semana Santa, o hasta a la octava de Pascua: en 27, 1 se llaman *uigiliae paschales* todos los sábados y domingos de las *eortae* o siete semanas anteriores a la Pascua; en 30, 1 se dice *dominica, qua intratur in septimana paschale, quam hic appellant septimana maior*, así que el adjetivo se refiere propiamente a los siete (o seis) días que preceden a la Pascua; en 39, 1 los *dies paschales, octo dies paschales* son los días de la octava de Pascua (cf. 39, 3).

En cuanto a la historia de este término (*pascha*), es bien conocido que se trata de un «septuagintismo», es decir de un hebraísmo transmitido por medio del griego. El término griego, típico del griego cristiano, es *πάσχα*, del cual el latino no es más que una transcripción fonética. A su

vez, la palabra griega quiere reproducir el *pesah* hebreo<sup>64</sup>. El *Itinerarium* corresponde semánticamente a la *Vetus Latina* y a la traducción de san Jerónimo. Ernout<sup>65</sup> hace observar que la latinización es muy temprana, ya que la palabra se encuentra en Tertuliano, y que el préstamo fue asimilado totalmente, como demuestra el hecho que del sustantivo se formara el adjetivo *paschalis* con una típica sufijación latina.

*Octauae* (39, 1.2; 40, 1; 25, 11).

Parece indicar el *día octavo* después de una fiesta particularmente solemne, como la del 6 de enero y la Pascua de Resurrección. En 25, 11 aparece en singular —*octaua die*—, mientras que toda la temporada que sigue la Navidad se llama *per octo dies*, *per totos octo dies* (25, 12). Al hablar de la Pascua, el *Itinerario* hace mención de *octo dies paschales* (39, 1), *octo diebus paschalibus* (39, 3), reservando el nombre de *octauis Paschae*, u *octauas*, al domingo que llamamos *Quasimodo* (39, 1; 40, 1): *dominica autem die, id est octauis* (39, 2).

También aquí se repite el fenómeno, ya citado al hablar de las horas del día y de *quadragesimae*, de la transformación de un adjetivo ordinal en sustantivo (*octauae dies* > *octauae*) con supresión del antiguo sustantivo (*hora*, *dies*). El DLAC no parece haber registrado los textos del *Itinerarium*. Bastiaensen, en su estudio sobre *quadragesimae-quinquagesimae-octauae-pentecosten*<sup>66</sup>, formula la hipótesis que la evolución semántica de estos términos haya sido la siguiente: del colectivo expresado con el cardinal y el sustantivo plural (*octo dies*), se pasó en algunos casos al colectivo expresado con el distributivo (*octanae dies* = el grupo de ocho días).

En otros casos, en lugar del distributivo se utilizó el adjetivo ordinal, en singular. Según Bastiaensen en este complicado proceso pueden haber influido dos factores análogos: el uso latino de indicar un período de tiempo por

64 C. Milani, *I grecismi...*, p. 212.

65 E. Ernout, *Les mots grecs*, p. 301.

66 *Observations...*, pp. 132-51.

el último día (*post diem tertium* = después de tres días, Act 28, 17) y la ambigüedad semántica de términos como *quadragesima*, *quingagesima* y *octaua* que pueden ser considerados o como sustantivos abstractos singulares (los cuarenta, los cincuenta, los ocho) que sobrentienden un genitivo plural, p. ej. *quadragesima dierum* (= un grupo de cuarenta días, una «cuarentena» de días), o bien adjetivos singulares que sobrentienden *dies*. En el caso del *Itinerarium* el uso constante del plural (*quingagesimae*, *quadragesimae*, *octauae*) se debería a la costumbre de indicar los ritos, solemnidades, fiestas, etc. con sustantivos plurales.

La argumentación de Bastiaensen es sin duda convincente, sobre todo en lo que se refiere a la intercambiabilidad entre adjetivos cardinales y ordinales. El ejemplo de Tácito (*Annales* 2, 42) es instructivo: *rex Archelaus quingagesimum annum (= per quingaginta annos) Cappadocia potebatur*. Pero la hipótesis de la analogía con el distributivo no deja de ser un poco forzada. Parece más sencillo pensar que *usque ad octauas (dies)* fuera sinónimo de *per octo dies*, que es precisamente lo que atestigua el *Itinerarium*. De aquí a identificar *octaua (dies o dierum)* con *octo dies* el paso es muy pequeño. En cuanto al plural, no sólo influye la costumbre de Egeria, sino también la consideración psicológica de que *octaua dierum* es conceptualmente un plural: *octaua dierum = octauae (dies)*.

### *Quingagesimae.*

Aparece en el *Itinerarium* cuatro veces. En 25, 6 es sinónimo de *pentecosten*: *una tantum die dominica, id est quingagesimarum per pentecosten*. Así también en 41, 1 (*usque ad quingagesima, id est pentecosten*). En cambio en 43, 1 y 44, 1 aparece sin la explicación de Pentecostés, pero siempre para indicar la solemnidad: *quingagesimarum autem die, id est dominica*.

Después de lo que se ha dicho en el párrafo anterior, resulta clara la equivalencia *quingagesima dies = dies quingagesimarum*, a través de la secuencia: *quingaginta dies = quingagesima dies (o dierum) = quingagesimae (dies)*.

Lo único que se puede añadir en este caso es que *quingagesima* se manifiesta como un calco semántico de Πεντηχοστή y tan es así, que —como pone de relieve Ernout<sup>67</sup>— Egeria explica el latín por el término griego. Esto nos hace suponer que la terminología *quingagesimae* no era muy conocida, y sí lo era, en cambio, el nombre *Pentecostes*. También cabe observar, como señala Milani<sup>68</sup>, que *quingagesimae* no presenta la polivalencia de *quadragesimae*, ya que indica sólo el quincuagésimo día después de la Pascua y no el período de cincuenta días entre Pascua y Pentecostés.

### *Pentecosten.*

Según Milani<sup>69</sup> que cita a DLAC se trata de un préstamo en forma cristalizada *pentecosten*: 25, 6 *una tantum die dominica id est quingagesimarum per pentecosten*; 41, 1 *a pascha autem ad quingagesima, id est pentecosten*. Cabe objetar que DLAC demuestra precisamente que Tertuliano y la Vetus Latina declinan el nombre: *Pentecoste, -es, -en, -e* (abl.), siguiendo fielmente la declinación griega correspondiente<sup>70</sup> *Pentecoste* (Πεντηχοστή) es el adjetivo ordinal griego que significa «quincuagésimo», en femenino ya que sobrentiende ἡμέρα. No es un *septuagintismo*, ya que los LXX para indicar la fiesta judaica utilizan ἑορτή ἑβδομάσων traducción literal de *ḥag šabu* 'aot = fiesta de las semanas, que sí resulta influenciado por escritores judeohelenistas (2 Mac 12, 32; Tob 2, 1; Filón; Flavio Josefo)<sup>71</sup>. Se trata de un neo-semantismo cristiano debido a una especialización, influido por los hábitos lingüísticos del helenismo judío.

67 *Les mots grecs...*, p. 302.

68 *I grecismi...*, pp. 203-4 y 215-17.

69 *Ibid.*, 203.

70 Bastiaensen, *Observations...*, p. 150 s., señala que la forma *Pentecosten* aparece como indeclinable en Filastrio, en el *Indiculus* de Posidio, en el *Sacramentarium Veronense* y en los *Ordines Romani*. Esto es debido probablemente a la fijación en el griego vulgar, de modo parecido a *Parascieven*. Pero los testimonios aducidos son posteriores al *Itinerarium* en casi un siglo o más.

71 Cf. E. Lohse, Πεντηχοστή, en *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Ed. Paideia, Brescia 1974) 1471-1496.

#### 4. CONCLUSION

El estudio del campo semántico de la oración y del tiempo en el *Itinerarium* pone en evidencia los elementos siguientes:

1. La falta de un término específico para indicar las ceremonias; puede tratarse de una forma popular o de una terminología todavía poco desarrollada.

2. El cuidado en evitar términos de origen pagano o relacionados con la religión antigua.

3. La abundancia de préstamos griegos, que atestiguan el fondo cultural griego del latín cristiano y el influjo del Antiguo Testamento a través de la *Septuaginta*.

4. La peculiar riqueza semántica de términos como *Missa* y *Oblatio* que van adquiriendo un hondo significado religioso.

5. El interés de Egeria en señalar con claridad y detalle el tiempo y las horas, reflejo espontáneo de una profunda concepción del tiempo y de la liturgia; y

6. El colorido popular de ciertas expresiones, manifestación de una sencillez y vivacidad muy atractivas.

CLAUDIO BASEVI  
Universidad Pontificia  
Salamanca