

Tensiones literarias e ideológicas en la poesía de Aurelio Prudencio Clemente: El Cathemerinon. Vol 1.

Autor:

Pégolo, Liliana Mercedes Victoria

Tutor:

Caballero de Del Sastre, Elisabeth

2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Letras.

Posgrado

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 849.861	MESA
12 FEB 2009	DE
gr.	ENTRADAS

Tesis 3-9-6
V.4

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO

**“TENSIONES LITERARIAS E IDEOLÓGICAS EN LA POESÍA DE
AURELIO PRUDENCIO CLEMENTE: EL *CATHEMERINON*.”**

TOMO I

DIRECTORA: LIC. ELISABETH CABALLERO DE DEL SASTRE

DOCTORANDA: LILIANA MERCEDES VICTORIA PÉGOLO

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

BUENOS AIRES, 2009

Agradecimientos...

Agradezco a la Prof. Elisabeth Caballero de del Sastre, que me enseña latín desde mi adolescencia; a mis alumnos y compañeros, con los que comparto la curiosidad por Servio y el amor por Virgilio; a Carlos, quien día tras día profundiza en el oficio de la imprenta; a mis padres, que esperan pacientemente por la culminación de este proyecto; y a Camilo, Ernesto y Miguel, que inspiran cotidianamente mi vida.

INTRODUCCIÓN

1. Aurelio Prudencio Clemente en el marco de la literatura latina.

El poeta español Aurelio Prudencio Clemente, nacido en Calahorra, según sostiene gran parte de la crítica,¹ a mediados del siglo IV d. C. y muerto en la primera década de la centuria siguiente,² fue un autor prolífico. Su obra, compuesta aproximadamente por once mil versos, recorrió diversos tipos genéricos que adecuó a la ideología trinitaria del emperador Teodosio. La himnodia litúrgica, la pasión martirial, la polémica dogmática, la épica alegórica y las escenas epigramáticas de contenido bíblico³ fueron los instrumentos literarios, que, dispuestos en un plan compositivo, le permitieron al poeta consagrarse a la defensa de la fe nicena y, a través de esta, procuró alcanzar la inmortalidad del alma.⁴

¹ La crítica, en general, ha acordado en defender la “tesis calagurritana” en cuanto al lugar de nacimiento del poeta; sin embargo también se sostuvieron otras, tales como la opinión de J. Bergman quien afirma en su edición de la poesía de Prudencio, de 1926, que habría nacido en *Caesaraugusta*, la actual Zaragoza. Con criterios estrictamente literarios se defendió la posibilidad de que su lugar natal fuera Tarragona, ya que Prudencio dedicó himnos a los mártires de esta urbe; sin embargo también el poeta se refirió a las otras ciudades mencionadas como si estuviera conectado a ellas por su origen. Cualquiera fuera la ciudad donde naciera, no cabe duda sobre su pertenencia a la *Diocesis Tarraconensis*, cuya capital era *Tarraco*; es decir, que por razones étnicas o, como sostiene Chantal Gabrielli, “L’aristocrazia senatoria ispanica, nel corso del III e del IV secolo d. C. dall’avvento di Settimio Severo alla morte di Teodosio (193 d. C.-395 d. C.)”, *Studia Historica. Historia Antigua*. Ediciones Universidad de Salamanca, 13-14, 1995-1996, Salamanca, pp. 331-377, por razones políticas, Prudencio estuvo ligado al territorio vascón y pirenaico de la *Hispania citerior*.

² La fecha de nacimiento de Prudencio puede inferirse a partir de una afirmación, de características perifrásticas, realizada por el mismo poeta en la *Praefatio* a su obra. En los versos 24-25 se refiere al hecho de que nació durante el consulado de Flavio Salla, quien ocupó el cargo de *consul ordinarius* en el año 348. Asimismo recordaba en *Apotheosis*, vv. 449-453, que siendo niño, había gobernado Juliano el Apóstata, de quien se afirma que fue un gran conductor de hombres y célebre orador. Con respecto a la fecha de su muerte, esta resulta desconocida aún en la actualidad; se considera que Prudencio habría concluido su obra en el año 405 y tras esto desaparece todo rastro. Incluso se desdén, también por motivos estrictamente intra-literarios, que su existencia se hubiera extendido hasta el año 410, ya que no hay referencia alguna en su poesía sobre el saqueo de Roma perpetrado por Alarico y sus hordas, y sí se advierten encendidas *laudes* a la victoria de las tropas cristianas en Polentia, en el 402. / Cf. *Contra Symmachum*, L. II, vv. 696-749.

³ Con la denominación de escenas bíblicas se alude al *Dittochaeon* o *Tituli Historiarum*, compuesto de cuarenta y ocho escenas tomadas del *Antiguo y Nuevo Testamento* (*Antiquum et Novum Testamentum*). Se trata de inscripciones que acompañaban representaciones escénicas de carácter visual en algún templo, aunque, como señala Luis Rivero García, no se cuenta con datos ciertos al respecto. Cf. Rivero García, Luis, *La poesía de Prudencio*. Huelva-Extremadura, Univ. de Huelva-Univ. de Extremadura, 1996, pp. 191 ss.

⁴ En la obra de Prudencio se advierte una encendida defensa de los principios dogmáticos establecidos por el primer concilio ecuménico de la cristiandad, el cual fue celebrado en Nicea, en el año 325, a instancias del emperador Constantino. Ante el cuestionamiento del obispo Arrio de Antioquía, que fue excomulgado en el 318 por cuestionar la naturaleza de Cristo, el Estado intervino para luchar contra las amenazas cismáticas que hacían peligrar la unidad eclesial. Finalmente fue Teodosio quien se encargaría de sostener la concepción trinitaria nicena,

Algunos de los géneros mencionados conservaron las matrices retóricas de los siglos precedentes, o bien fueron adaptados y resignificados ante el advenimiento del cristianismo, que también aportó novedades a la tradición genérico-discursiva proveniente de la Antigüedad. En particular, Prudencio basó su poesía, entre otros principios estéticos, en la alusión y la imitación de sus contemporáneos, autores cristianos y paganos, y de aquellos otros escritores que las escuelas de gramática y retórica habían instituido como modelos para la formación de los futuros rétores y administradores imperiales.

La versatilidad de Prudencio en adoptar los arquetipos de producción literaria y las variantes métricas grecolatinas; su profunda convicción religiosa, enmarcada en el desarrollo progresivo de las corrientes monásticas occidentales, y los procedimientos de interpretación textual utilizados por la hermenéutica bíblica fueron las razones que facilitaron la transmisión y recepción de su obra en forma muy temprana..

Precisamente, entre los correctores de uno de los manuscritos más antiguos y reputados, perteneciente al siglo VI,⁵ se halla Mavorcio, un aristócrata cercano a familias conservadoras de la tradición romana tales como los Anicios y los Símacos,⁶ cuya actuación fue evocada por el mismo Prudencio en su *Contra Symmachum*. Estos personajes, que actuaban como verdaderos “mecenas” en el patrocinio de actividades intelectuales, formaban parte de una aristocracia que lentamente fue cristianizándose; pero que persistió en la consideración de la

arremetiendo contra todos aquellos que exhibieran posturas heréticas al respecto. Prudencio, tal como él mismo lo afirmó en la *Praefatio*, vv. 19-21, pertenecía a la corte imperial, y en consecuencia, las labores político-administrativas llevadas a cabo como funcionario suponían además un estricto control ideológico, según lo requerido por un estado absolutista como el impuesto por Teodosio.

⁵ Cunningham, Maurice, *Aurelii Prudentii Clementis Carmina. Corpus Christianorum. Series Latina CXXVI*. Turholt, Brepols, 1966, X-XI, 4, señala que el códice *Parisinus latinus* 8084, denominado *Puteanus* -por haber pertenecido a Jacques du Puy-, escrito en el siglo VI, cuenta con dos manos correctoras pertenecientes a la misma centuria, A2 y A3.

⁶ Mavorcio se hallaba unido, más particularmente, a *Quintus Aurelius Memmius Symmachus*, suegro de Boecio y corrector de Macrobio; Momigliano recuerda a este descendiente de Nicómaco Flaviano, como “*un novello imitatore dell’antico Catone*”. Cf. Momigliano, Arnaldo, “Gli Anicii e la storiografía latina del VI sec. D. C.” en *Histoire et historiens dans l’Antiquité. Entretiens sur l’Antiquité Classique*. T. IV, Genève. “Fondation Hardt”, 1956, p. 251./ Cavallo, Guglielmo, “Libros y público a fines de la Antigüedad” en: *Libros, editores y público en el mundo antiguo. Guía histórica y crítica*. Madrid, Alianza, 1995, p. 123, afirma que Mavorcio estaba emparentado con Vetio Agorio Pretextato.

cultura tradicional en sus diversas formas, como una prerrogativa de su propia condición de clase.⁷

El personaje al que se alude en el párrafo anterior fue cónsul en el 527, reconocido por la composición de dos centones virgilianos, *Iudicium Paridis* y *De Ecclesia*, y por haber corregido el texto horaciano. Entre otras particularidades, pertenecía a un conjunto de intelectuales profundamente cristianos que estaban identificados con la ortodoxia de Roma en su lucha contra los arrianos y, en menor medida, contra los cismáticos de Constantinopla.⁸ El nombre completo de Mavorcio, "*Mavortius Vettius agorius basilius*",⁹ aparece escrito en el código prudenciano del cual era dueño, junto con algunas notas métricas en el margen y unas pocas glosas. Maurice Cunningham, en su edición de los *Prudentii Carmina*, interpreta que fue la misma mano del cónsul la que escribió esto; aunque, según su opinión, no habría corregido el texto:¹⁰

El hecho de que un actor social del prestigio intelectual de Mavorcio se ocupara de la fijación del texto de Prudencio, es un indicador de la importancia que se le asignó a la obra, sensiblemente afin en lo ideológico a los grupos aristocráticos relacionados con el poder imperial. Estos también ejercían labores filológicas en las pausas de su actividad política, ya que estaban dedicados no solo a la lectura, la *enmendatio* y la transmisión de textos paganos y cristianos, sino también a la producción de obras histórico-filosóficas.¹¹ Por otra parte, la posibilidad de contar con manuscritos que pertenecen a un siglo después de haber sido compuesta la obra, es sumamente valorada por Luis Rivero García quien,

⁷ Cf. Gualandri, Isabella, "Per una geografia della letteratura latina". *Lo spazio letterario di Roma Antica*. Roma, Salerno Editrice, 1993, p. 496.

⁸ Momigliano, *op. cit.* (6), p. 250: *Nel VI secolo il gruppo è ormai profondamente cristiano, si identifica con l'ortodossia di Roma contro gli Arriani e più vagamente contro gli scismatici di Constantinopoli*; ("En el siglo VI el grupo es aún más profundamente cristiano, se identifica con la ortodoxia de Roma contra los arrianos y más vagamente contra los cismáticos de Constantinopla;").

⁹ Cunningham, *op. cit.* (5), p. XI, 4, transcribe de esa manera el nombre de Mavorcio, quien habría sido cónsul en el año 525. Momigliano agrega al funcionario un nombre más, el de *Flavius*.

¹⁰ *Id.* El texto de M. Cunningham dice lo siguiente: *Hanc manum Mavortii ipsius esse conicio. Notas metricas in margine et glossas paucas scripsit; nusquam ni fallor textum correxit.*

¹¹ Funcionarios cultos y miembros de la aristocracia latina occidental se dedicaban, con la asistencia de expertos que los asistían, a prácticas filológicas como las señaladas arriba. No obstante, los grupos que se dedicaban a las mismas constituían una élite restringida, cuyas bibliotecas eran inaccesibles. Entre las importantes familias aristocráticas que desempeñaban un papel cultural, se hallaban los Símacos, Anicios, Nicómacos, Probos y Pretextatos. Cf. Cavallo, "Qualche annotazione sulla trasmissione dei classici nella Tarda Antichità". *RFIC*, Vol. 125, 1997, fasc. 2, pp. 212 ss.

haciendo suyas las palabras de Cunningham, afirma que “sería como tener un Virgilio o un Horacio de tiempos de Adriano.”¹²

La aceptación de la poesía de Prudencio y su precoz incorporación al canon literario¹³ son motivos suficientes para interrogarse por qué se convirtió en un autor sumamente leído e imitado en el Medioevo. La resignificación de la tradición literaria de la Antigüedad operada por Prudencio y la continuidad de las preceptivas retóricas le valieron, ya a mitad del siglo V, el reconocimiento de Sidonio Apolinar, un noble galo perteneciente a una de las familias senatoriales más encumbradas,¹⁴ quien fue obispo de Clermont-Ferrant en el año 470 y huésped de los clérigos relacionados con el reputado centro monástico de Lérins; allí compuso versos según las reglas clásicas y escribió largas epístolas y otras obras de carácter teológico. En una de estas cartas, la II, 9, en la cual Sidonio narra su estancia en la región de Nîmes, hacía referencia a los autores que se hallaban en la biblioteca de uno de sus hospitalarios anfitriones; entre esos se encontraba Prudencio al que Sidonio igualó con Agustín, Varrón y Horacio por su “paridad en el decir”:¹⁵

*huc libri adfatim in promptu (videre te crederes aut grammaticales
pluteos aut Athenaei cuneos aut armaria exstructa bybliopolarum):*

¹² Cf. Rivero García, *op. cit.* (3), p. 234.

¹³ Cf. Curtius, Ernst, *Literatura europea y Edad Media Latina*. México, FCE., 2004, (3ª reimpr.), pp. 79 ss.

¹⁴ Sidonio reprodujo, a través de cartas, un cuadro sumamente descriptivo de la aristocracia gala que, a pesar de las adaptaciones sufridas ante el avance germánico, siguió evocando la tradición de la Antigüedad. Cf. Cameron, Averil, *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía 395-600*. Barcelona, Crítica, 1998, p. 57; Gualandri, *op. cit.* (7), pp. 503-504; Hårleman, Einar, “La littérature gallo-romaine vers la fin de l’Empire d’Occident”, *Eranos* 76, 1978, pp. 158-159.

¹⁵ La epístola II, 9 dirigida a un *vir spectabilis* de nombre Donidio, perteneciente a la región gala de Auvergne, es un ejemplo de “carta artística” en la que se destaca una célebre descripción de la biblioteca del prefecto Tonancio Ferreolo. Sidonio, como privilegiado observador de la cultura aristocrática de la que también formaba parte, atestiguó sobre el modo en que hombres y mujeres de la nobleza latifundista, en medio de un ambiente literario que pretendía evocar el de las grandes capitales culturales, eran afectos a la lectura de autores paganos y cristianos. En cuanto al “estilo cultural” de la *villa* aristocrática descrita por Sidonio, puede afirmarse que este tipo de casas son definidas como lugares de *otium* y de placeres tranquilos y refinados, cuya difusión geográfica y cronológica comprende también, con ciertas variantes, la “tardía antigüedad” tanto en la parte occidental como oriental del Imperio Romano. Cf. Gioanni, Stephane, “Communication et preciosite: le *sermo* epistolaire de Sidoine Apollinaire a Avit de Vienne”, en: *Comunicazione e ricezione del documento cristiano in epoca tardoantica*. XXXII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana. Roma, (8-10 maggio 2003), Institutum Patristicum Augustinianum, 2004, p. 521; Fernández López, María Concepción, *Sidonio Apolinar, humanista de la Antigüedad Tardía: su correspondencia*. Antigüedad y Cristianismo XI. Murcia, Universidad de Murcia, 1994, pp. 204 ss.; Zanker, Paul, “El mondo delle immagini e la comunicazione”, en: *Storia di Roma dall’Antichità a oggi*. Roma antica. A cura di Andrea Giardina. Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 239-240.

*sic tamen quod, qui inter matronarum cathedras codices erant, stilus
his religiosus inveniebatur, qui vero per subsellia patrumfamilias, hi
coturno Latiaris eloquii nobilitabantur; licet quaequam volumina
quorumpiam auctorum servarent in causis disparibus dicendi
parilitatem: similis scientiae viri, hinc Augustinus, hinc Varro, hinc
Horatius, hinc Prudentius lectitabantur.*¹⁶

A partir de esta cita de Sidonio pueden desprenderse un conjunto de reflexiones sobre las que se profundizará más adelante:

1. La existencia de un “corredor” cultural, retórico y religioso entre la zona pirenaica de la Tarraconense española, a la que pertenecía Prudencio, y Aquitania, en la región gala, permitió el crecimiento de un mundo relativamente homogéneo que contaba con importantes escuelas de gramática y retórica, como la de Bordeaux,¹⁷ de donde procede Ausonio, uno de los escritores que más influyeron en la retórica del poeta hispanorromano y el mencionado Sidonio, educado en Arlés, en cuya correspondencia se advierten numerosas referencias de contenido literario y pedagógico.
2. El desarrollo del movimiento ascético en la Galia influyó en la instauración de importantes centros de reunión y difusión de la cultura monástica; de ahí la repercusión de la obra himnica de Hilario de Poitiers, quien permaneció en el exilio, en Anatolia, entre los años 356 y 360, y la labor hagiográfica de Sulpicio Severo, el que evocó en la *Vita Martini* la vida de Martín de Tours y erigió en su honor un complejo de iglesias en la ciudad gala de *Primuliacum*, donde creó una comunidad laico-religiosa.

¹⁶ Sidonius, *Poems and Letters*. Cambridge, Harvard University Press, 1936. I. *Gai Sollii Apollinaris Sidonii Epistolarum*, II, 9, 4: “en otra parte había, en abundancia, libros a disposición (creerías ver pupitres de gramáticos o gradas como en Atenas o los armarios elevados de las librerías): pero de tal manera que los manuscritos que estaban entre los escaños de las matronas, en estos, se reconocía un estilo religioso, de hecho [los códices] que estaban por los bancos de los jefes de familia, se distinguían por el estilo elevado de la elocuencia latina; aunque algunos volúmenes de ciertos autores guardaran paridad en el decir en causas dispares: pues varones de ciencia similar se leían y releían, de un lado Agustín, del otro Varrón, de uno Horacio, del otro Prudencio.”/ W. B. Anderson, quien traduce y anota el texto de Sidonio en la edición mencionada, señala, en p. 454, que la comparación establecida por el autor entre Horacio y Prudencio se basa en el dominio de las técnicas compositivas que ambos demostraron en el género lírico.

¹⁷ De la escuela de Bordeaux surgieron pedagogos que enseñaron en lugares tales como Toulouse, Poitiers y Angoulême, destacándose particularmente la ciudad de Tréveris, convertida en capital imperial, escenario de una oratoria de carácter laudatorio. Cf. Gualandri, *op. cit.* (7), pp. 491-492; Hárleman, *op. cit.* (14), 157-158.

La obra de ambos autores funcionaron como “textos-base” en la producción poética prudenciana.

3. La continuidad de la tradición retórico-literaria estuvo a cargo de la otrora clase senatorial romana devenida cristiana, la cual ocupó nuevas posiciones de poder en el Imperio y la Iglesia vencedora tras el triunfo de Constantino, en el año 312. Tal como afirma Averil Cameron,¹⁸ la cultura de la Antigüedad Tardía presenta un “carácter clasista, más acusado incluso entonces que en épocas anteriores”, por lo cual la formación retórica que recibían estos hombres que integraban las clases acomodadas, funcionaba como un dispositivo de control ideológico de la evolución operada a partir del siglo IV.
4. En función de esta continuidad retórico-ideológica es que se estimó a Prudencio como un autor adecuado para ser estudiado e incorporado a la tradición didáctica y filológica de la que se hicieron cargo, posteriormente, las abadías, los monasterios y las escuelas a lo largo de toda Europa.

Esta tradición, según señala Jean-Louis Charlet, se mantuvo desde Isidoro de Sevilla hasta los carolingios.¹⁹ Entre estos últimos, en el siglo IX, Teodulfo de Orleans y Alcuino citaban a Prudencio, pues era uno de los escritores que se hallaba en la biblioteca de York,²⁰ también Rábano Mauro, conocido como *praeceptor Germaniae*, recomendaba su lectura a los clérigos.²¹ La tradición carolingia efectuó una lista de escritores en la que Prudencio ocupaba los primeros lugares junto a Catón, Boecio y el itálico Arátor, quien es citado por Rivero García por tratarse de un poeta en cuya obra se advierte la influencia prudenciana.²² Inclusive, en el siglo IX, el *Peristephanon* fue reutilizado

¹⁸ Cf. Cameron, *op. cit.* (14), p. 149.

¹⁹ Cf. Charlet, Jean-Louis, *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*. Paris, “Les Belles Lettres”, 1982, p. 199. / Para Sinead O’Sullivan, *Early Medieval Glosses on Prudentius’ Psychomachia. The Weitz Tradition*. Leiden, Brill, 2004, pp. 3 ss, Prudencio fue un autor popular a causa de su carácter dogmático, durante los periodos carolingio y otoniano.

²⁰ Entre los siglos IX y XI, Prudencio fue un poeta sumamente considerado en las escuelas monacales del centro de Europa. Cf. Rivero García, *op. cit.* (3), pp. 208 ss.

²¹ Rábano Mauro, discípulo de Alcuino de York, fue abad de Fulda y arzobispo de Maguncia; entre sus obras se recuerdan *De institutione clericorum*, *De laudibus Crucis*, *Expositio in Matthaem* y *De universo*. / O’ Sullivan, *id.* (19), señala que en *De institutione*, su autor menciona a Prudencio por su *cognomen*, *Clemens*.

²² Cfr. Rivero García, *op. cit.* (3), p. 205.

ideológicamente por grupos mozárabes de Córdoba, los cuales continuaron con la tradición latino-cristiana de la literatura religiosa, produciendo himnos, textos hagiográficos y exegéticos con el fin de oponerse a la invasión musulmana y a los intentos de asimilación islámica de numerosos cristianos españoles.²³

Volviendo a las listas de autores, en las que se encontraban escritores paganos y cristianos, éstas se fueron ampliando avanzado el siglo XIII. En una de ellas, la confeccionada por Conrado de Hirschau, de la primera mitad del XII, Prudencio, “el más importante, mejor dotado y más universal de los primeros poetas cristianos”,²⁴ figura en el décimo lugar; y en otra lista incluida en un poema didáctico llamado *Laboryntus*, del siglo XIII, ocupa el lugar vigésimo séptimo, sin que esto suponga una valoración particular, puesto que es una característica de toda la Edad Media la no distinción entre la poesía de la época de Augusto y la tardía.

En consecuencia, como puede advertirse, es ilimitada la presencia de la poesía de Prudencio en la literatura medieval y aún durante el Humanismo renacentista; cabe recordar que su obra fue editada por Antonio de Nebrija, el autor de la *Gramática de la lengua castellana*, en Logroño, Brocar, en el año 1512. En esta edición, que contó con el apoyo del obispo Ramírez de Villaescusa y que fue titulada *Aurelii Prudentii Clementis V.C. Libelli cum commento Aelii Antonii Nebrisensis*, se estimaba al poeta calagurritano como *un* modelo de lengua,²⁵ en la medida en que se advierten en *Prudentio nostro perpauca sunt verba depravata*.²⁶

La exaltación que Nebrija hizo de la obra de Prudencio a través del estudio del lenguaje, reconduce su análisis hacia una preocupación que no dejan de estimar los críticos contemporáneos: en su poesía se advierte un ideal estilístico con el que se ejemplificó la síncretismo de las culturas pagana y cristiana, por lo que le valió la denominación de poeta “latinocristiano”. Precisamente el gramático renacentista eligió a Prudencio como modelo de una escritura

²³ Cf. Aldana García, M. J.-Herrera Roldán, P., “Prudencio entre los mozárabes cordobeses: algunos testimonios”. *Latomus* 56, 1997, pp. 765-783.

²⁴ Cf. Curtius, *ídem* (13).

²⁵ González Vega, Felipe, “La latinidad del comentario a Prudencio de Antonio de Nebrija”. *Cuad. Filol. Clás. Estudios Latinos*. 1999, N° 6, p. 327. Las diferencias tipográficas están establecidas por el autor del artículo.

²⁶ Antonio de Nebrija afirma que “en nuestro Prudencio son muy pocas las palabras deformes.”

moderada en la que se amalgamaban la *sapientia* cristiana y la *eloquentia* pagana, para configurar así un “pensamiento ético-humanístico”.²⁷

También durante el Renacimiento, la poesía himnódica prudenciana fue comentada por Erasmo de Rotterdam y formó parte de las colecciones de Jacobus Spiegel, en 1520, y de Conrad Gesner, cuya edición apareció en 1548. En ambas, Prudencio gozó del tratamiento que los comentaristas italianos realizaban sobre los textos de los autores clásicos, consagrándolo como “un miembro del canon poético humanista” (*as a member of the humanist poetic canon*).²⁸

Frente a la conspicua pervivencia de la poesía de Prudencio en la literatura y en las artes plásticas durante largos siglos,²⁹ la presente investigación estará dedicada al análisis de una de sus composiciones líricas, el *Liber Cathemerinon*.o *Libro de las horas*.³⁰ Este himnario, que comprende doce poemas de carácter alegórico, constituye un paradigma de cómo funcionaba la normativa retórica grecolatina, en cuanto soporte formal, al momento de poetizar contenidos religiosos cristianos de carácter teológico y litúrgico. A través del reconocimiento de ambas vías de creación, se podrá establecer una intrincada red de asimilaciones textuales que generan tensiones y ambigüedades ideológicas, entre el texto resultante y los subtextos a los que el poeta aludió.

²⁷ Cf. González Vega, *op. cit.* (25), pp. 332-333.

²⁸ Cf. Moss, Ann, “Latin Liturgical Hymns of the Reformation Crisis (1520-1568)”. *Humanistica Lovaniensia. JNLS*. Vol. XL, 1991, p. 76-77.

²⁹ Cf. Rodríguez, Isidoro, *Aurelio Prudencio. Obras completas*. Madrid, BAC., 1950, pp. 62-63. Panofsky, Erwin, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*. Madrid, Alianza, 1994, p. 94, recuerda las numerosas representaciones de los artistas carolingios inspiradas en la *Psychomachia* de Prudencio; en estas ilustraciones las contiendas entre los Vicios y las Virtudes recuerdan escenas de batallas romanas.

³⁰ Con excepción de los dos volúmenes del *Contra Symmachum*, los poemas de Prudencio están titulados en lengua griega. Los críticos no coinciden en la aceptación de la autoría de esos títulos: para Bergman, por ejemplo, no tienen un origen prudenciano, aunque Gennadio, un autor de fines del siglo V, sostiene que Prudencio tituló en griego *Apotheosis*, *Psychomachia* y *Hamartigenia*. En cuanto al *Cathemerinon*, este título, según Genadio, no pertenecería al poeta hispano; no obstante se lo puede leer en la *subscriptio* del códice B, perteneciente al siglo VI. Al respecto, cf. Rivero García, *op. cit.* (3), pp. 29-35. / Καθημερινο/φ es un término tardío que significa “cotidiano” o “de cada día”. Este vocablo aparece utilizado en tratados de medicina, en escritos de Teofrasto, Plutarco y Josefo; también pueden mencionarse algunas apariciones en textos del *Antiguo y Nuevo Testamento* para referirse a la distribución cotidiana de víveres. Entre autores tardíos como Ausonio, por ejemplo, existía la tendencia de titular sus obras en griego; este autor galo-romano tituló una de sus obras en la que se detallan las ocupaciones de la jornada, *Ephemeris*, con el sentido de “cotidiano” o “registro cotidiano”. Cf. Charlet, *op. cit.* (19), p. 13.

La adopción en el *Cathemerinon* de la preceptiva lírica de la Antigüedad pagana le valió a Prudencio ser reconocido como el “Horacio”³¹ o el “Píndaro”³² cristiano, precisamente por los criterios compositivos utilizados, entre los cuales pueden mencionarse la íntima relación entre contenido y variedades métricas y la inclusión de la narración mitológica que el poeta transforma en alegoría. La presencia de perícopas testamentarias, a la que Cunningham³³ denominó “tipos” según los principios de la hermenéutica bíblica, provocó una ruptura del modelo himnódico de San Ambrosio, por lo cual la crítica de la última década del siglo XX³⁴ interpreta este hecho como una forma de “mediación” entre las estructuras de las escuelas de retórica tradicionales y los aportes genéricos del cristianismo triunfante.

El reconocimiento del *Cathemerinon* como “poesía totalizante”³⁵ permite comprender la influencia que tuvo en la himnodia latina medieval; su permanencia en el ámbito religioso es de tipo litúrgico, aun cuando el poeta no compuso sus poemas para tal fin. No obstante, se utilizaron pasajes de diferentes himnos para el culto a la divinidad, tal como sucedió con el poema XII, en el que se celebra la epifanía de los Reyes Magos; el mismo se incluyó en la liturgia romana. De igual forma ocurrió con el X, el himno de las exequias a los difuntos, que se empleó en los entierros a lo largo de toda Europa.

Desde esta misma perspectiva, Charlet reconoce la creación de centones sobre la base de augunos de los poemas del *Cathemerinon*, que fueron incorporados a la liturgia mozárabe; por otra parte, dejando de lado la utilización cultural de la poesía himnódica prudenciana, es destacable la influencia posterior de su arte métrico, desde la producción de Venancio Fortunato, un poeta y obispo galo del siglo VI, hasta la adopción de formas estróficas en creadores del siglo XI.

³¹ Cf. Rodríguez, *op. cit.* (29), p. 43.

³² Charlet, *op. cit.* (19), dedica el capítulo 7 de su obra, “Le Pindare chrétien (*Cath.* III, V et XII)”, pp. 157-187, a analizar las posibles correspondencias estilísticas entre el lírico griego y Prudencio a partir de la crítica de M. Brozek, cuyos estudios fueron producidos a mediados del siglo XX.

³³ Cf. Cunningham, M., “Contexts of Prudentius’ Poems”. *CP*, Vol. 71, N° 1, January, 1976, p. 63.

³⁴ Cf. Pucci, J., “Prudentius’ Readings of Horace in the *Cathemerinon*”. *Latomus* 50, 1991, pp. 677-690; Cristóbal, V., “Horacio y Prudencio”. *Cuad. Filol. Clás. Estudios Latinos*, 1998, 15, pp. 157-169; Gosserez, L., “Les images divines de Prudence et l’art paléo-chrétien”. *BAGB*, 4, 1999, pp. 337-353.

³⁵ Cf. Charlet, *op. cit.* (19), p. 198.

Sin embargo, más allá de esta presencia concreta en la literatura posterior, lo que caracteriza particularmente al *Cathemerinon* es la existencia de un doble proceso semiótico que se establece sobre diferentes estratos lingüísticos y literarios. No se argumentará de aquí en más sobre el diálogo poético construido desde Prudencio hacia adelante, sino que se pretenderá desandar el tejido figurativo que “en-cubre” y “des-cubre” las relaciones con el pasado y las voces poéticas contemporáneas. Ha de estimarse a Prudencio, no por sus continuadores y exégetas, sino por la tensión de los contrastes resultantes de la asimilación pagano-cristiana que caracterizó su poesía. Esta modalidad creadora, que transita los “bordes” de una preceptiva en formación, no es enteramente clásica ni cristiana, sino que es el resultado de una apropiación retórica y simbólica que le permitió a Prudencio recorrer un camino de sugerente confusión expresiva.

2. Poeta y *civis Dei*: una construcción del Tardoantiguo.

Este imaginario de representaciones ambiguas, como se advertirá en el análisis del himnario de Prudencio, fue configurándose en forma progresiva a partir de las fluctuaciones sociales, políticas y culturales, en particular, de las clases aristocráticas;³⁶ además no estuvo exento de obstáculos, al tiempo que se desarrollaban nuevas formas de expresión ante la creciente difusión del dogma cristiano, fundamentalmente, durante el siglo IV.

La mirada de los estudiosos, desde la obra monumental de Edward Gibbon aparecida en el siglo XVIII,³⁷ estuvo dirigida a recrear este período de “tránsito” entre el mundo antiguo y el Medioevo a la manera de un conflicto dicotómico, donde las relaciones entre las instituciones del Estado y la religión se transformaron radicalmente. Esta aparente dicotomía fue protagonizada por el cristianismo, el que evolucionó en lo político y lo filosófico hasta alcanzar el

³⁶ Los cambios religiosos operados durante el siglo IV coincidieron con mutaciones sociales, en lo que respecta al poder que detentaba el senado romano aún pagano, frente al creciente poder político de la burocracia imperial convertida al cristianismo. En cambio, la formación de un nuevo senado con sede en Constantinopla, permitiría el ascenso de individuos procedentes de las clases media o baja, quienes, a través del cristianismo defendido por Constantino, alcanzarían un prestigio social hasta entonces desconocido. Los paganos en el este constituirían, a diferencia de la parte occidental, una minoría integrada por académicos y filósofos. Al respecto, cf. Jones, A. H. M., “The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity” en: *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. A. Momigliano (ed.) Oxford, Barburg Studies, 1963, I, pp. 17-37.

³⁷ La obra de Edward Gibbon a la que se hace referencia es *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, aparecida en el año 1787 y publicada nuevamente por J. B. Bury, en Londres, entre 1896 y 1900.

poder imperial, y por el paganismo, el cual fue replegándose a partir del triunfo de Constantino en un proceso de transculturación definitivo que demandó aún algunas centurias.

En las últimas décadas del pasado siglo XX, a través de las reflexiones de la historiografía anglosajona e italiana,³⁸ esta antinomia pagano-cristiana fue visualizándose no como una declinación y una lucha encarnizada entre dos bandos irreconciliables,³⁹ sino como una transición a la que se le dio nombres diversos.⁴⁰ Sus límites temporales se extendieron más allá de las invasiones germánicas del siglo V⁴¹ y sus denominaciones aún hoy son disímiles, ya que se llama a este período *Bajo Imperio*, *Antigüedad Tardía* o *Tardoantiguo*. ¿Cuáles fueron las fechas probables para el desarrollo de este proceso histórico y las razones que permiten su caracterización, estableciéndose a la manera de una cuña entre el “pasado clásico”⁴² y la Edad Media propiamente dicha?

Ernst Curtius señala, al respecto, que “de la Antigüedad total no clásica, la Edad Media adoptó y transformó los elementos conservados por la tardía Antigüedad latina”⁴³; de esta manera fue construyéndose una imagen del pasado que persistió en el Medioevo “como recepción y como transmutación”.⁴⁴ En forma semejante Peter Brown considera que, para los hombres de la Antigüedad Tardía, el pasado clásico no era aún pasado, pues no se había erigido como una

³⁸ En 1971 se publica en Londres la obra de Peter Brown, *The World of Late Antiquity* donde se incluyen modificaciones a la periodización historiográfica tradicional; en el año 1974, Santo Mazzarino incorpora los aportes de Brown al análisis de la crisis espiritual del mundo romano, en su obra *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*. Sobre lo anterior, cf. Zurutuza, Hugo, “El poder impugnado. El *Carmen contra paganos* y la era constantiniana” en: *Centros & márgenes simbólicos del Imperio Romano*. Buenos Aires, Univ. de Buenos Aires, 2001, pp. 33-34.

³⁹ Cf. Cameron, *op. cit.* (14), pp. 18-19.

⁴⁰ A las denominaciones dadas a este período, puede agregarse el de *Bajo Imperio* que es propio de la historiografía francesa con la que se vuelve a la noción de declinación. Cf. Zurutuza, *id.* (38).

⁴¹ Según las convenciones historiográficas vigentes, la Antigüedad Tardía se extendería desde el siglo IV con la victoria de Constantino hasta el advenimiento de Carlomagno, al comenzar el siglo IX. Cf. Maier, Franz G., *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*. México, Siglo XXI, 1989, Vol. 9, p. 4. / Las experiencias más recientes sobre el proceso de transición entre la Antigüedad Tardía y el Medioevo se realizaron de manera interdisciplinaria por medio de los aportes de la *European Science Foundation*, dedicada al estudio de la “transformación del mundo romano” (*Transformation on the Roman world*) entre los siglos IV y VIII. Cf. Azzara, Claudio, *Las invasiones bárbaras*. Granada, Univ. Granada-Valencia, 2004, p. 10.

⁴² Curtius, *op. cit.* (13), p. 38.

⁴³ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁴ *Id.*

opción que podía “revivirse”, “abandonarse” o “considerarse irrelevante”⁴⁵ en la medida en que formaba parte de sus estructuras mentales, aun cuando estas entraran en conflicto ante la irrupción de nuevas matrices de pensamiento.

Cabría entonces preguntarse si se trató de una irrupción violenta o de una transformación que se inició en las centurias anteriores, entre los siglos II o III, ya en el período de los Antoninos, momento en que comenzaron a modificarse las relaciones entre los hombres y la religión oficial: el emperador se convirtió en un “agente” del poder de Júpiter, quien elegía al *princeps* para servir como corregente en la Tierra. Este renovado énfasis sobre el origen de la ideología imperial derivó en una tendencia monoteísta cuyo sincretismo se fundaba no sólo en soportes religiosos, sino también filosóficos, tales como la abstracción estoica concebida por Marco Aurelio que identificaba la divinidad suprema con la Razón que gobierna el universo y penetra en todas las cosas, inclusive, en el alma humana.⁴⁶

Fue el emperador antonino al que E. R. Dodds⁴⁷ le asigna un papel fundamental en la evolución del pensamiento acerca de lo divino y el modo en que los hombres se enfrentaron a cierta condición de desamparo, ante la hipotética irrealidad de lo material. Se asiste, entonces, al surgimiento de una nueva espiritualidad que, procurando alejarse de la “alienación” que aquejaba a los seres humanos,⁴⁸ evolucionó hacia la conversión, el afán confesional y la pública auto-exploración.⁴⁹

La transformación espiritual fue atravesando las estructuras sociales y civiles, de tal manera que Brown considera que dicha evolución se operó a partir del denominado “hombre cívico”, quien se convertiría con el discurrir de los tiempos en el buen cristiano de la Iglesia medieval.⁵⁰ El cambio producido

⁴⁵ Brown, P., *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 93. Cf. Malamud, Martha, *A Poetics of Transformation. Prudentius and Classical Mythology*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1989, p. 4.

⁴⁶ Cf. Rufus Fears, J., “The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology”, *ANRW*, Band II, 17.1, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1981, pp. 3-141.

⁴⁷ Cf. Dodds, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 26 ss.

⁴⁸ Dodds, *ibid.*, p. 24, recuerda el pensamiento de Joseph Bidez quien afirmaba sobre este período que “los hombres dejaron de observar el mundo exterior y de intentar comprenderlo, utilizarlo o mejorarlo. Se sentían impulsados a replegarse sobre sí mismos.”

⁴⁹ Cf. Malamud, *op. cit.* (45), pp. 15 ss.

⁵⁰ Cf. Brown, “La Antigüedad Tardía” en: *Historia de la vida privada. Imperio Romano y Antigüedad Tardía*. Dirección de Philippe Ariès y Georges Duby. España, Taurus, 1990, p. 233.

consistió en la “transcodificación”⁵¹ de dos formas comunitarias diferentes: las antiguas ciudades, cuya vida social y cultural se fundaba en diversas formas de contrato e intercambio entre los miembros de las élites prestigiosas, se convirtieron en comunidades donde se fue desarrollando un sentido solidario, apropiado para quienes alguna vez se sintieron amenazados por las persecuciones y la intolerancia religiosa.

Pero estas mutaciones no deben solo analizarse en los aspectos antropológico y social, ya que el espectro transformador es sumamente amplio y abarcador, inclusive Averil Cameron plantea la posibilidad de la existencia de una “mentalidad específicamente propia de la Antigüedad Tardía”,⁵² la que habría funcionado como motor de estos cambios. La interpretación de los mismos es todavía controvertida porque no hay claridad sobre sus motivaciones que, por momentos, suelen parecer contradictorias.⁵³ Posiblemente fue el aspecto religioso lo que se impuso como eje central de una metamorfosis irrefrenable, que se ubicó por encima de las estructuras socio-económicas y políticas, arrastrando consigo, en un proceso de creciente oposición entre lo humano y lo divino, a la organización civil y militar del Imperio.

Sobre la base de un nuevo modelo de hombre, sostenido por la necesidad de escrutar las “áreas de intimidad negativa” que le permitieran alcanzar la “sencillez del corazón”, la sociedad urbana se transformó en una comunidad que exhibía una textura moral modificada. Ante la espera del “fin de los tiempos”, el cristiano ansiaba despojarse de aquellos “dobletes del alma” que le impedían formar parte de una comunidad solidaria, la cual repitiera el modelo de la “comunión de los santos”.⁵⁴ Esta se mantiene indivisa y con “los corazones desvelados” ante la divinidad, que a la manera de un juez, observa la conducta de los hombres.⁵⁵

⁵¹ Se entiende por “transcodificación” a la operación (o conjunto de operaciones) por la cual un elemento o conjunto significativo se traslada de un código a otro, de un lenguaje a otro. Cf. Greimas. A. J. -J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1982, p. 415.

⁵² Cf. Cameron, *op. cit.* (14), p. 141.

⁵³ Azzara, *idem* (41) afirma que “el proceso de transición entre el mundo antiguo y el medieval” está “marcado por un complicado juego de persistencias y transformaciones que afectan a los diversos ámbitos, en vez de ser reducido a la rígida contraposición de un “antes” y un “después” divergentes, separados por una cesura neta.”

⁵⁴ Cf. Brown, *op. cit.* (50), p. 248-250.

⁵⁵ Cf. Brown, P., *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona, Muchnik, 1993, pp. 59-100.

Frente al escenario de la vida pública, sojuzgada por fuerzas que obligaban al ciudadano a exhibirse en forma permanente, este nuevo código de conducta se caracterizó por estar sujeto a la reflexión de las motivaciones internas que conducen al pecado. En consecuencia, el hombre político surgido en estas circunstancias es un individuo que basa su poder en el imperio de la continencia de sus deseos, inclusive el sexual. Y esta actitud, al igual que la modificación de las relaciones entre “el mundo celeste y el terrenal”, comenzó a atisbarse también en los tratados médicos del siglo II d. C., en los que se abogaba por contener el ansia de placeres.

Sobre la base de estos principios morales, la clase dirigente que acompañó el ascenso de los emperadores cristianos estuvo regida por una dualidad ya que, por una parte, era educada según las convenciones de la *paideia* (παιδεία) tradicional grecolatina, con el fin de desenvolverse en el *cursus honorum* propio de las élites senatoriales; por otra, el compromiso de la defensa del dogma cristiano, que no siempre fue fácil de definir frente al surgimiento de numerosas corrientes heréticas. En cuanto a lo económico, la riqueza de dicha clase siguió cimentándose en la tenencia de fincas vastísimas, muchas de las cuales eran producto de la “absorción” de tierras pertenecientes a colonos más pequeños⁵⁶ y que finalmente estarían destinadas a acrecentar el patrimonio de la Iglesia.

Aquellos que se ufanan en detentar el dominio de sus comunidades, lo hacían a través de su condición de servidores del emperador, accediendo a la rigidez burocrática de la administración imperial. Estos nuevos *cives Dei*, denominados *potentes*, representaban a un emperador lejano, casi divino, que constituía un “misterio” para los ciudadanos comunes.⁵⁷ Como afirma Brown, el Imperio romano tardío fue “una sociedad dominada explícitamente por una alianza formada por los servidores del emperador y los grandes terratenientes, todos los cuales colaboraban para controlar a los campesinos contribuyentes y para afirmar la ley y el orden de las ciudades.”⁵⁸

Al mismo tiempo se asistió al ascenso de una nueva clase de liderazgo caracterizada por la contención sexual, que contribuyó a crear un espacio público

⁵⁶ Cf. Hamman, Adalbert, “El nuevo rumbo del siglo IV. Marco político, geográfico, social, eclesial y doctrinal” en *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*. Madrid, BAC., 1986, pp. 10-17.

⁵⁷ Cf. Teja, Ramón, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid, Trotta, 1999, p. 46.

⁵⁸ Cf. Brown, *id.* (53).

disímil: se trata de la figura del obispo que favoreció el desarrollo de un ideal cívico sostenido por un espíritu de generosidad; este funcionaba como un espejismo clientelista de la mencionada comunión de los santos. El obispo, a medida que decrecía el poder civil y se incrementaba el patrimonio eclesiástico, pasó a ocuparse de la ciudad y de los intereses de sus ciudadanos a la manera de un *moderator*, interviniendo en el ámbito de la justicia de los hombres y arbitrando la puesta en práctica del régimen impositivo con el que se seguían solventando los gastos del aparato imperial.⁵⁹

Ante esta importante secularización de la vida religiosa, el siglo IV fue protagonista del surgimiento de una renovada forma de espiritualidad a través del movimiento monástico, el cual buscó en la soledad del desierto acabar con el paradigma de la unidad cultural representado por la ciudad:⁶⁰ el “ciudadano de Dios” que se advierte en la figura de Ambrosio de Milán, hombre de Iglesia avocado a los problemas de Estado, se convierte en el *vir Dei*, quien ansía alcanzar la condición angélica del “primer hombre” enfrentándose a la superficialidad del mundo.

Este contexto complejo y paradójico, como suele suceder con todas las transiciones, comenzó a dar forma al perfil literario y político de Aurelio Prudencio. Una condición dicotómica, propia de estos ascendentes *cives Dei*, pareció dominar no sólo su labor de funcionario y cortesano cercano al poder imperial, sino también su compromiso de hombre religioso entregado a la lucha dogmática, fundamentalmente, a través de su creación poética. Esta aparente duplicidad, que caracterizó a la nobleza senatorial del Tardoantiguo, aparece ya testimoniada en la *Praefatio* a su obra al recordar su participación en la vida pública y la postrera decisión de dedicarse a la poesía, como un camino personal para la salvación de su alma.

Ya, entonces, la posibilidad de alcanzar la inmortalidad no residía sólo en la consagración a los asuntos de la *Urbs*, como puede leerse en el *Somnium Scipionis* ciceroniano;⁶¹ el hombre del Tardoantiguo, en cambio, estimó alcanzar

⁵⁹ Cf. Hamman, *op. cit.* (56), p. 16.

⁶⁰ Cf. Brown, *op. cit.* (50), pp. 279-287.

⁶¹ Cicerón, *Somnium Scipionis* 3, 13: “*Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandum rem publicam, sic habeto: omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo ac definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur; [...]*” (“Vamos, para que estés más dispuesto

la trascendencia reconociendo su condición de pecador frente a la mirada escrutadora de la divinidad. La abstinencia de la carne, el retiro a comunidades ascéticas, la donación de las posesiones a la Iglesia fueron algunos de los medios elegidos para ello.

Prudencio escogió la poesía, quizás porque no poseía importantes riquezas materiales de las cuales despojarse.⁶² También en esta elección, que puede calificársela de un acto de contrición, el poeta hispano se acercó a los modelos literarios que lo antecedieron en lo que respecta a la búsqueda de la inmortalidad; la diferencia estriba en el hecho de que la creación poética prudenciana estuvo destinada a exaltar a Cristo y a la organización del dogma ecuménico propuesto tras el concilio de Nicea. Esta coyuntura política, religiosa y, en consecuencia literaria, que se procurará dilucidar en los capítulos posteriores, fue el resultado de las innovaciones impuestas en el Tardoantiguo que transformaron las relaciones de verticalidad y horizontalidad existentes entre los diferentes actores sociales.

a la defensa de la República, tienes que saber esto, Africano: que existe en el cielo un lugar seguro y definido para todos quienes hayan custodiado la patria, la hayan asistido y acrecentado, un lugar donde los felices gozan de la vida eterna; [...]”). Cf. Pégolo, L.-J. Cardigni, *La música de las esferas. Textos de Cicerón, Macrobio y Favonio*. Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación, 2006.

⁶² Prudencio habría vivido modestamente de la renta de sus campos, no desdeñando la posibilidad de cultivarlos con sus propias manos. Cf. Hamman, *op. cit.* (56), p 15.

Primera Parte: El *Imperium Romanum Christianum*.

Aún cuando los historiadores consideran el período de los Antoninos y, en particular, el gobierno de Marco Aurelio como el momento en que se iniciaron las transformaciones viscerales que habría de sufrir el Imperio Romano, la instauración del sistema tetrárquico en las postrimerías del siglo III será el punto de partida de numerosos cambios, tal vez los más profundos en lo que respecta al ámbito de las instituciones políticas, socio-económicas y religiosas del gobierno imperial.

Como sostiene Santo Mazzarino,¹ la historiografía moderna aplicó el concepto de “revolución” a este período comprendido por el Bajo Imperio, durante el cual floreció la poesía prudenciana, y las invasiones bárbaras que se extendieron hasta el siglo VII. La idea de “revolución”, despojada de todo contenido social, había sido ya acuñada por Gibbon, quien en su pensamiento y expresión iluministas asociaba lo revolucionario con el abandono de los “preceptos” que caracterizaron al Imperio de la Antigüedad Clásica. La problemática de la “declinación y caída” del modelo imperial dominará el siglo XVIII y se extenderá a las historiografías romántica y positivista del XIX,² las cuales revisaron y compilaron fuentes epigráficas, como las que integran el *Corpus Inscriptionum Latinarum*, en un intento de reconstruir esa parte de la historia cultural romana que se alejaba de los cánones de lo clásico.

La idea de transformación, caracterizada por un tono pesimista, aparece con Jakob Burckhardt, en 1852,³ quien entendió que el Imperio Romano se modificó en el tiempo comprendido entre Marco Aurelio y Constantino, cuando tuvo lugar el pasaje del estado romano pagano al estado cristiano. La fórmula del historiador alemán se fundaba en la “demonización del paganismo”, a diferencia de la concepción de un historiador positivista como Otto Seeck, que en su obra, aparecida entre los años 1895-1920,⁴ sostuvo una idea de “involución” en lo que respecta al estilo de vida del orbe romano. En consecuencia puede afirmarse que

¹ Cf. Mazzarino, Santo, *Il basso impero. Antico, tardoantico ed era costantiniana*. Volume secondo, Bari, Dedalo, 1980, p. 431.

² Entre los máximos representantes de la historiografía positivista decimonónica, cabe recordar a Theodor Mommsen, cuya indagación sobre la declinación del modelo imperial romano está desarrollada en el quinto volumen de su obra *Römische Geschichte*, aparecido en el año 1885.

³ Burckhardt, en *Die Zeit Constantins des Grossen*, reconstruye la historia política del traspaso del principado al imperio cristiano desde una perspectiva cultural.

⁴ Otto Seeck, además de publicar los seis tomos de la *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* en los años señalados arriba, fue el editor de la *Notitia dignitatum* aparecida en el año 1876.

el estudio de la problemática del Bajo Imperio, según la fórmula de Seek, no implicaba tan solo una cuestión cronológica, sino también morfológica: la historia estaba demostrando la fenomenología de la decadencia.⁵

A comienzos del siglo XX, la historiografía concibió la declinación imperial como el fruto de la lucha de clases entre la soldadesca rural y la burguesía urbana que concluyó en la anarquía militar del siglo III. Esta situación desencadenó en lo que se dio en llamar “el despotismo de Estado”, cuyo origen tuvo lugar en la revolución del campesinado caracterizada por su tendencia hacia una economía natural.

A partir de estas ideas, las nuevas corrientes historiográficas trabajaron en función de una síntesis unilateral sobre el plano sociológico; procuraron, además, evitar la atomización de la historia del Imperio en la historia de las provincias que lo componían, tal como parecía leerse en el quinto volumen de la obra de Theodor Mommsen. Asimismo, los estudios, que se inscribieron en las concepciones socio-económicas materialistas, analizaron la “caída” de Roma como una prueba de que los estados totalitarios, basados en la desigualdad y la explotación, estaban condenados al fracaso y la desaparición.

Siguiendo esta corriente de análisis socio-económico, la obra de A. H. M. Jones,⁶ *The Decline of the Ancient World*, Oxford, 1966, fue de lectura obligada para toda una generación; en dicha obra el autor limitó cronológicamente este período de hipotética declinación, desde la asunción al trono de Diocleciano hasta la muerte del emperador Mauricio, acaecida en el año 602. Jones interesó a los estudiosos por estos fenómenos alejados de los programas universitarios⁷ y, tras el auge de la arqueología, dejaron de formar parte de un ámbito exótico y sumamente peculiar al que los historiadores se acercaban para dirimir, desde ópticas personales o partidistas, la manera en que la cultura clásica había cedido ante la embestida bárbara.

No obstante, las naciones germánicas o “bárbaras” no fueron las únicas que amenazaron al orbe romano, sino otros pueblos ubicados en los “bordes” geográficos del Imperio, como los persas sasánidas y posteriormente los árabes, jaquearon las sensibles relaciones entre Oriente y Occidente; es por ello que

⁵ Cf. Mazzarino, S., *L'Impero romano I*. Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 15.

⁶ Inicialmente se publicó con el título de *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey*, Oxford, 1964.

⁷ Cf. Cameron, Av., *El mundo mediterráneo...*, p. 20.

Henri Pirenne sostuvo en su obra *Mohammed et Carlomagne*, de 1937, que la ruptura entre ambas partes del mundo romano y el paso de la Antigüedad al Medioevo no se debió a la presencia bárbara, sino a las conquistas musulmanas.⁸ No habrían sido los reinos germánicos surgidos en el siglo V los que transformaron el Imperio, puesto que elementos romanos pervivieron de tal modo que los cambios más evidentes se produjeron recién en el siglo XI.⁹ Por lo tanto los especialistas actuales han dejado en el olvido la denominación de “Edad Oscura” para referirse al período extendido entre la “extinción” del Imperio y la aparición de la Europa medieval.¹⁰

Tras esta breve revisión de las concepciones historiográficas, interesadas en poner límites a la así llamada “declinación imperial”, puede afirmarse que las posiciones frente al fenómeno del traspaso pagano-cristiano son producto de las fórmulas utilizadas para su identificación (Bajo Imperio, Antigüedad Tardía, Tardoantiguo, entre otras).¹¹ Estas categorías convencionales aún siguen despertando controversias y, en algunos casos, están siendo abandonadas en función de los intereses de cada época. Definitivamente no puede hablarse de “revolución”, pero sí de cambios en un contexto de relaciones más o menos equilibradas entre el centro y la periferia del Imperio.

La Antigüedad Clásica fue construida como una “entidad” desde las miradas de los estudiosos iluministas y románticos, quienes pensaron en la posibilidad de que permaneciera inalterable al paso del tiempo; también la “Edad Oscura” o “*Dark Ages*” es una creación de los historiadores, asociada a la concepción política que dio origen a los estados nacionales. No obstante la realidad demuestra que las sociedades están en permanente evolución¹² y la Antigüedad Tardía, cuyo inicio más probable está marcado por la tetrarquía diocleciana, es tan sólo una “mirilla” que permite observar esta tendencia permanente hacia el cambio, puesto que el hombre no se detiene en su afán de construir nuevas formas de identidades culturales.

⁸ La concepción de H. Pirenne extiende la Antigüedad Tardía hasta la aparición de Carlomagno. Cf. Maier, F., *Las transformaciones...*, p. 8

⁹ Cf. Randsborg, K., *The First Millennium AD in Europe and the Mediterranean. An Archaeological Essay*. Cambridge, 1991.

¹⁰ Cf. Brown, P., *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona, Crítica, 1997, p. 10

¹¹ Cf. Azzara, C., *Las invasiones...*, pp. 9 ss; Momigliano, A., *The Conflict...*, pp. 1 ss.

¹² Cf. Cameron, *op. cit.* (7), pp. 210-213.

1.1. De Diocleciano a Constantino (284-324).

a. La crisis del siglo III y la instauración de la Tetrarquía.

Las décadas que precedieron el ascenso de Diocleciano representan para los historiadores la imagen de la “decadencia”; esta declinación del sistema político imperial no era solo evidente para los círculos cristianos, sino que este concepto ya formaba parte de la tradición pagana. Así es que figuras como Séneca padre y posteriormente Floro se hicieron eco de concepciones apocalípticas, no ajenas al pensamiento estoico de Crisipo y Posidonio;¹³ asimismo Séneca, el filósofo, creyó hacia el final de su vida¹⁴ en la destrucción del mundo conocido, en forma semejante a lo ya expresado por Cicerón en *Somnium Scipionis* VI, 23.¹⁵ La creencia de que el ciclo vital se renovarían era parte de una cosmovisión circular del tiempo basada en la existencia de un universo corrupto, el cual debía acabarse para su posterior regeneración.

La oposición romana, en los primeros siglos, estaba representada fundamentalmente por los *Oracula Sibyllina* que contribuyeron a desarrollar en el ámbito del cristianismo primitivo ideas apocalípticas de carácter judaizante. Estos *oracula*, integrados por poemas didácticos hexamétricos, fueron redactados a lo largo del siglo II y compilados por cristianos de la región oriental. De los catorce

¹³ Séneca, el orador, así expresaba en *Suasoriae* 1. 3 la certeza acerca del fin de los tiempos: *Terrae quoque finem habent et ipsius mundi aliquis occasus est: nihil infinitum est*; (“Las tierras también tienen su fin y alguna forma de declinación es propia de este mismo mundo: nada es infinito.”); de manera metafórica se refería Anio Floro al resurgimiento y posterior declinación de las cosas existentes, en *Anthologia Latina Carmina*, 87 R=75 SB (*Florus* 2): *Venerunt aliquando rosae. Pro veris amoeni / ingenium! Una dies ostendit spicula florum, / altera pyramidas nodo maiore tumentes, / tertia iam calathos; totum lux quarta peregit / floris opus. Pereunt hodie, nisi mane legantur*. (“Por fin vinieron las rosas. ¡Oh por la naturaleza / de la amena primavera! Un día muestra los rayos de las flores, / el otro las pirámides que se hinchan con un nudo mayor, / el tercero ya las copas; la cuarta luz completó toda la obra / de la flor. Perecen hoy, sino son dejadas para mañana.”). Cf. Downing, F. G., “Cosmic Eschatology in the First Century: ‘Pagan’, Jewish and Christian”. *L’Antiquité Classique* 64, 1995, pp. 99-109; Mazzarino, Santo, *L’Impero romano* 2 Bari, Laterza, 1999, pp. 520 ss.

¹⁴ La muerte del filósofo ocurrió en el año 65 d. C., a instancias del emperador Nerón que lo obligó a suicidarse.

¹⁵ Cicerón, *Somnium*...VII, 23: *tamen propter eluviones exustionesque terrarum, quas accidere tempore certo necesse est, non modo [non] aeternam, sed ne diuturnam quidem gloriam adsequi possumus*. (“no obstante a causa de las inundaciones y las conflagraciones de la tierra, que en un tiempo determinado es necesario que acaezcan, de un modo no eterno podremos adquirir, por cierto, una gloria no duradera.”); L. A. Séneca, *Quaestiones naturales* III, 30, 5: *Nec larga erit mora exitii. Temptatur divelliturque concordia. Cum semel aliquid ex hac idonea diligentia remiserit mundus, statim undique ex aperto et abdito, superne ab infimo, aquarum fiet irruptio*. (“Y no será larga la espera del fin. Se pone a prueba y se convulsiona la concordia. Una vez que el mundo haya restituido algo de su apropiada conciencia, firmemente por todas partes desde lo abierto y lo oculto, desde lo alto, desde lo más bajo, ha de ocurrir la irrupción de las aguas.”). En otros pasajes de la misma obra Séneca desarrolla el tema del fin de los tiempos: III, 27, 1-2; III, 29, 5; III, 30, 1; III, 30, 7-8.

libros que componen la obra, el octavo contiene elementos escatológicos que demuestran su odio contra Roma y la esperanza de que se concrete la aniquilación del mundo material en corto tiempo.¹⁶ La “profecía fue una realidad de la vida en la Iglesia primitiva”,¹⁷ afirma Brown, pues el cumplimiento de la *parousia* (παρουσία) del Mesías era inminente para los cristianos recién convertidos, profundamente influenciados por la escatología paulina y el *Apocalypsis* de Juan.¹⁸

En un texto posterior, el *Carmen apologeticum* o *De duobus populis*, perteneciente al enigmático Comodiano,¹⁹ se advierte que la espera del “Reino de Dios” estaba condicionada histórica y filosóficamente en tres etapas: la profética, la apostólica y la tercera, denominada *finis temporum*. A esta última debe asociarse la parte final del *Carmen*, que interpreta en forma apocalíptica el acabamiento del mundo a partir de la “séptima persecución”²⁰ sufrida por los cristianos durante la tercera centuria.²¹ La irrupción posterior de los godos, al mando del rey *Apolion*,²² fue vista por el poeta como una forma de castigo a la tiranía romana, ya que los invasores tomaron prisioneros a numerosos integrantes de la nobleza senatorial, confraternizando de este modo con los castigados cristianos.²³

¹⁶ Cf. Quasten, Johannes, *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*. Madrid, BAC., 2001, pp. 170-172, cita dos ediciones de los *Oracula* cristianos: J. Geffcken, *Oracula Sibyllina*, GCS 8 (Leipzig, 1902) y A. Kurfess, *Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Uebersetzung* (Munich, 1951). / Daniélou, Jean, *Teología del judeocristianismo*. Madrid, Cristiandad, 2004, pp. 36-38.

¹⁷ Cf. Brown, P., *El cuerpo...*, p. 101.

¹⁸ Cf. García Bazán, Francisco, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*. Buenos Aires, Castañeda, 1978, p. 66, n. 7.

¹⁹ El poema de Comodiano fue fechado por Pierre Courcelle hacia el año 410; sin embargo es el mismo poeta quien, en otra de sus obras llamada *Instructiones*, lo data en el siglo III. El *Carmen apologeticum* sigue despertando la curiosidad de los especialistas por sus características lingüísticas y métricas, pues se considera uno de los primeros ejemplos de poesía rítmica. Cf. di Berardino, Angelo, “La poesía cristiana”, en: *Patrología III...*, pp. 306-314.

²⁰ Comodiano, *Carmen apologeticum*, vv. 802-803: *Multa quidem signa fient tantae termini pesti, / sed erit initium septima persecutio nostra*. (“Por cierto se producirán muchas señales del final para tanta peste / pero el inicio será nuestra séptima persecución”).

²¹ Las persecuciones contra los cristianos fueron ordenadas por Nerón, Domiciano, Trajano, Marco, Septimio Severo, Maximino Tracio y la séptima, durante el reinado de Decio.

²² Comodiano estableció un paralelismo entre el rey godo Kniva, al que llamó “Apolion”, con el Apollyon o Abbadon del *Apocalypsis* de Juan. Cf. Mazzarino, *op. cit.* (13), pp. 537 ss.

²³ *Id.* (20), vv. 806-811: *Rex Apollion erit cum ipsis, nomine dirus, / qui persecutionem dissipet sanctorum in armis, / pergit ad Romam cum multa milia gentis / decretoque Dei captivat ex parte subactos, / multi senatorum tunc enim captivi deflebunt / et Deum caelorum blasphemant a barbaro victi*. (“El rey Apollion estará con estos mismos (los godos) con muchos miles de gente / y con el mandato de Dios captura a los sometidos de una parte, / pues muchos de los senadores llorarán ahora cautivos / y blasfeman vencidos por el bárbaro al Dios de los cielos.”).

Mientras tanto Roma se sumergía en una crisis política y económica, en la que se debatía la subsistencia misma del orden aristocrático frente a los avances de la milicia, de donde surgieron mucho de los soberanos del siglo III.²⁴ A lo largo de diez lustros, desde el año 235 al 285, entre luchas intestinas y fronteras invadidas por diversos enemigos extranjeros, se sucedieron veintiséis emperadores, de los cuales sólo uno murió de muerte natural. La necesidad de legitimar el poder imperial, puesto que no todos los soberanos estaban unidos por lazos de sangre, hizo que se profundizara el proceso de divinización de los mismos apelando a diversos medios, tales como la exaltación de las virtudes morales de los emperadores, la veneración de los *boni principes*, la acuñación de monedas alusivas al culto imperial,²⁵ la construcción de templos y altares dedicados a los “divinos padres”, cuyo modelo fue, sin duda, Trajano, considerado por sus sucesores como el *optimus princeps*.²⁶

En este siglo de desorden en la política sucesoria, de sacralización de la figura imperial y de inestabilidad económica, provocada por la sucesiva depreciación de la moneda y el alza de impuestos, se desarrollaron innovadoras concepciones religiosas alentadas por un creciente sincretismo que desembocaría en el monoteísmo solar. Así es que el emperador Septimio Severo,²⁷ en el año 194, fue representado con la imagen del Sol según la ideología de la realeza cósmica, iniciando una corriente de analogías religiosas que alcanzaría su máximo desarrollo a mediados del siglo III.²⁸

²⁴ La mayoría de los emperadores del siglo III procedían del ejército, por ello se los llamó en conjunto “los emperadores soldados”. Las únicas excepciones fueron los tres Gordianos, Balbino y Pupieno, y el viejo Tácito que gobernó en el 275 y duró tan sólo un año.

²⁵ El culto imperial, que alcanzó su máximo desarrollo durante el siglo III, tiene sus orígenes en la época de los reyes, cuando Servio Tulio instauró el culto de Júpiter Óptimo Máximo que funcionó a la manera de un foco religioso centralizador de la vida social romana. Con el advenimiento de Octaviano al poder imperial, la imagen de Júpiter pareció eclipsarse, a pesar de que el emperador era conciente de la necesidad de contar con una teología política para emular a las monarquías helenísticas. Por lo tanto fue significativa la asociación del *princeps* con Júpiter en la medida en que satisfacía la imagen de una autocracia ecuménica, basada en la representación eterna del emperador como vicerregente del rey supremo de los dioses y los hombres. Cf. Rufus Fears, “The Cult of Jupiter...”. / Esta ideología imperial fundada sobre el “reino de Júpiter” es entendida como una forma de henoteísmo, es decir, una etapa anterior al monoteísmo solar. Cf. Schilling, Robert, “Ce que le Christianisme doit à la Rome Antique”. *REL.*, 62, 1984, p. 302.

²⁶ Cf. Dmitriev, Sviatoslav, “Good Emperors and Emperors of the Third Century”, *Hermes* 132. Jahrgang, 2004. Heft 1, pp. 211-224.

²⁷ Septimio Severo asumió el trono imperial con el “carisma” del *nomen Antoninorum* y, al igual que el emperador Cómodo, basó su poder en la divinidad jupiterina.

²⁸ Cf. Turcan, Robert, “Le culte impérial au III^e siècle”, *ANRW* II, 16.2. Berlín-NewYork, W. de Gruyter, 1978, pp. 997-1084.

Al producirse el ascenso de Aurelio Valerio Claudio, conocido como Claudio el Gótico, en el año 268, se restituyó el linaje de los emperadores ilirios iniciado por los Severos. Estos soberanos se caracterizaron por la voluntad de unificar el Imperio bajo el signo de la *concordia* y por estar inspirados en una concepción democrático-militar y una política coherente de comprensión hacia los *humiliores*; por otra parte, en cuanto a lo religioso, eran adoradores del *Sol Invictus*. Este culto de origen sirio fue conocido en Roma ya en el siglo II d. C., produciéndose los primeros contactos en el curso de los reinados de Trajano y Adriano, entre los años 117 y 138.²⁹

Con la asunción de Marco Aurelio Antonino, Heliogábalo,³⁰ el culto del *Sol Invictus Elagabal* fue considerado de carácter oficial en toda la extensión del Imperio,³¹ iniciándose una revolución religiosa que habría de concluir con el asesinato del joven emperador; este era, además, el sumo sacerdote de una concepción teogónica opuesta a la tradición cultural romana.³² Su sucesor, Alejandro Severo, que asumió en el año 222, procuró continuar con una política de sincretismo religioso por medio de la cual pretendía reconciliar a los adeptos de todos los cultos.

Quizás fuera este espíritu conciliador el que caracterizó a la religión romana del siglo III e hizo que se confundiera el culto del *Sol Invictus* sirio con el del *Sol Invictus* mitraico; este último,³³ que fue llevado desde las provincias del Asia Menor a Roma por soldados y esclavos, presentaba notables diferencias con el primero en lo que respecta al conjunto de sus rituales: para los cultores de Mitra la religión era un hecho privado, aunque se levantaron altares públicos en los siglos II y III; en cambio en el culto sirio, las ceremonias tenían lugar en

²⁹ Cf. Halsberghe, G. H., "Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3^e siècle après J.C.", *ANRW* Band II, 17.4. Berlín-New York, W. de Gruyter, 1984, p. 2182.

³⁰ El verdadero nombre de Heliogábalo era Vario Avito Basiano pero fue aclamado en mayo del 218 con el nombre de Marco Aurelio Antonino.

³¹ El culto solar fue declarado religión oficial a partir del momento en que Heliogábalo envía, desde Nicomedia al Senado romano, un decreto en el cual se ordena colgar en la Curia el retrato del emperador haciendo ofrendas a la piedra cónica negra, que simbolizaba al dios, y de mencionar el nombre del *Sol Invictus Elagabal* por encima de los otros dioses, inclusive sobre Júpiter Óptimo Máximo. Cf. Halsberghe, *op. cit.* (29), p. 2185 y 2194.

³² Cf. *Aeli Lampridi Antoninus Heliogabalus* VI, 5-7. El texto de Elio Lampridio se encuentra entre los *Scriptores Historiae Augustae*, Vol. I, ed. E. Hohl, Leipzig, Teubner, 1965.

³³ Los rituales mitraicos diferían hasta tal punto de la religión oficial romana que Mitra jamás fue admitido entre los *di publici populi romani* y su culto no formó parte de las religiones oficiales del mundo romano o helenístico, aunque tuvieron aceptación entre burgueses y aristócratas.

templos espléndidos donde el emperador se desempeñaba en su calidad de gran pontífice o *sacerdos amplissimus*.

Particularmente, en la himnodia prudenciana, pueden hallarse testimonios precisos sobre la ceremonia mitraica que tenía lugar en los denominados “taurobolios”. Entre los cuatro textos³⁴ de carácter literario que hacen alusión a la sangrienta ceremonia del sacrificio del toro, momento culminante del culto mitraico, los versos 1011-1050 del himno X del *Peristephanon* son estimados por la crítica como un documento valioso que prueba la pervivencia de estos rituales en las postrimerías del siglo IV. La ceremonia descrita por Prudencio, a la manera de un bautismo de sangre, representa la última fase del culto³⁵ que contaba entonces con numerosos adeptos entre las familias aristocráticas.

Con la llegada al poder de Lucio Domicio Aureliano, en el año 270, el culto del dios de Emesa se reinstaló en el Imperio; el soberano, hijo de una sacerdotisa de Sirmio, en Panonia,³⁶ construyó en su honor una serie de altares. A esto se sumó la organización del culto del *Deus Sol Invictus* que expresaba el sincretismo religioso dominante en la época, ya que en él podían reconocerse elementos sirios, mitraicos y otros cultos populares de carácter provincial. Esta reforma constituyó la coronación del reinado de Aureliano, pues significó la transformación religiosa más importante del siglo III, que se fue profundizando a lo largo de tres etapas: 1) se reconoció el *Deus Sol Invictus* como dios supremo del Estado Romano; 2) se erigió un templo para la divinidad y se organizaron los *Agones Solis*, juegos solemnes que se celebraban en Roma cada cuatro años; 3) se creó y organizó un nuevo colegio pontifical.³⁷

Pero, a pesar de los esfuerzos de este emperador para consolidar la unidad moral y religiosa del Imperio, hacia el año 273 se iniciaron nuevas contiendas

³⁴ Entre la pobreza de testimonios literarios que hacen referencia al culto mitraico, pueden citarse además del himno prudenciano, la *Vita Heliogabali* de Elio Lampridio; *De errore profanorum religionum* de Fírmico Materno y el *Anonymi carmen contra paganos*. Con la excepción de este último, que habría sido compuesto hacia el 408-409, los restantes pertenecen a la segunda mitad del siglo IV. Cf. Marco Simón, Francisco, “¿Taurobolios vascónicos? La vitalidad pagana en la Tarraconense durante la segunda mitad del siglo IV”, *Gerión*, nº 15, 1997. Madrid, p. 308.

³⁵ Cf. Marco Simón, *ibid.*, p. 309, n. 36.

³⁶ En la religión del *Sol Invictus* de la ciudad siria de Emesa, la presencia de mujeres en la organización del culto era de radical importancia. Recuérdese, al respecto, la influencia de Julia Domna, la viuda del emperador Septimio Severo; de la abuela del joven Heliogábalo, Julia Mesa, y de su madre, Julia Semias, prima de Caracalla, quien convirtió al nuevo monarca en un instrumento de sus ambiciones político-religiosas. Cf. Richardson, John S., *Hispania y los romanos*. Barcelona, Crítica, 1996, pp. 217 ss.

³⁷ Cf. Halsberghe, *op. cit.* (29), p. 2196 ss.

para alcanzar el poder; estas concluyeron cuando el dálmata Valerio Diocles asumió con el nombre de Cayo Aurelio Valerio Diocleciano el 20 de noviembre del 284, en Calcedonia, tras una revuelta general de los ejércitos de Oriente. La tarea que le esperaba al nuevo soberano no era menor, particularmente en lo que concernía a la unidad imperial tantas veces quebrada por las ambiciones de los jefes militares y las luchas contra diferentes enemigos, en las fronteras terrestres y marítimas de la Galia y las Islas Británicas.

En consecuencia, Diocleciano nombró en Occidente a un corregente con el título de “César”, que en el año 286 fue elevado a la categoría de “Augusto”. El elegido fue un oficial de nombre Maximiano al que se identificó con la figura de “Hércules”, así como Diocleciano era reconocido como “Júpiter”.³⁸ Esta concepción teológica del poder y la reorganización de la estructura imperial llevada a cabo por el nuevo emperador estuvo basada en el culto de Júpiter, representado como *custos* y *conservator* del orden renovado.³⁹

En el año 293 Diocleciano dio un paso más en la transformación del sistema político al nombrar a dos “Césares” para ejercer la defensa de los límites imperiales; de esta forma intentaba neutralizar a los posibles pretendientes al trono y repartir la pesada carga de las tareas político-militares. Los elegidos fueron Galerio Maximiano, asociado al trono de Oriente, y Constancio Cloro, asociado a Maximiano en Occidente. Así quedó constituido el primer modelo tetrárquico de características absolutistas con el que Diocleciano procuró no sólo estabilizar el sistema sucesorio de la “cooptación”,⁴⁰ sino también el fronterizo, tantas veces saqueado por diversas etnias.

Junto a la reorganización del poder político, Diocleciano efectuó una reformulación del sistema administrativo imperial, asignando territorios para cada uno de los corregentes. El soberano dividió el Imperio en grandes unidades regionales llamadas “diócesis” que comprendían ciento cuatro provincias, triplicando el número de las mismas. Las preocupaciones imperiales acerca de la división territorial y la determinación de los rangos provinciales estuvieron

³⁸ Diocleciano adoptó el nombre de Jovio, derivado de Júpiter, y Maximiano el de Herculio, es decir, de Hércules, hijo del mismo padre de los dioses, por lo cual se advierte el carácter teocrático del sistema instaurado por Diocleciano.

³⁹ En las monedas aparecía Júpiter entregando al emperador elegido las *insignia* de poder; asimismo se advierte en las representaciones militares motivos tales como la *Renovatio Temporum* y la *Aeternitas* de la urbe. Cf. Rufus Fears, *op. cit.* (25), pp. 113 ss.

⁴⁰ Se denomina cooptación al sistema de “duplicación” de la figura imperial a través de la adopción o elección del sucesor. Cf. Mazzarino, *op. cit.* (13), p. 516.

centradas en el control de las vías por las que se transportaban los impuestos y el abastecimiento de los ejércitos.⁴¹

No solo despertó interés entre los historiadores el desmembramiento del territorio imperial, sino cómo se asignaron las diócesis a los integrantes del gobierno tetrárquico; particularmente en lo que respecta a la *pars Occidens*,⁴² parece ser que *Britannia* y *Gallia* las recibió Constancio Cloro; *Hispania*, *Italia* y *África*, Maximiano, quien fijó su residencia en Milán. Mientras tanto Diocleciano se estableció en Nicomedia, en la región de Bitinia, dominando, en la práctica, todo el Imperio.

Estas reformas del sistema administrativo, inclusive las decisiones adoptadas a nivel geopolítico, estuvieron unidas a transformaciones de tipo económico⁴³ que Diocleciano se vio obligado a implementar frente a la crisis inflacionaria, productiva y tributaria iniciada en el siglo II, como consecuencia de la centralización burocrática. En definitiva, el soberano no dejó de comportarse como un defensor de la tradición imperial, al igual que lo hicieron muchos de sus antecesores.

Las guerras civiles, las fronteras en peligro, el avance de fenómenos religiosos como el maniqueísmo⁴⁴ y el cristianismo,⁴⁵ a los que Diocleciano

⁴¹ Cf. Arce, Javier, *El último siglo de la España romana: 264-409*. Madrid, Alianza, 1982, pp. 31 ss.

⁴² *Ibid.*, p. 19.

⁴³ Diocleciano revolucionó el sistema de impuestos al combinar la *annona*, es decir, las tasas o multas provenientes de las requisiciones de bienes o servicios, con la capitación, entendida como el reparto de tributos y contribuciones. Esta novedad impositiva se denominó *capitatio-iugatio*, pues era el resultado de una equivalencia entre trabajadores y unidades de superficie laborable, que convirtió al Imperio en un inmenso campo de trabajo donde la *plebs rusticana* trabajaba para el mantenimiento de la *civilitas* civil y militar. Cf. Mazzarino, *op. cit.* (13), pp. 588 ss.

⁴⁴ El maniqueísmo recibe variadas definiciones según el análisis de las fuentes maniqueas; estas permiten concebirlo como una herejía cristiana helenizada o un fenómeno religioso independiente del cristianismo, cuyo predicador, el babilonio Mani, es visto como un reformador del zoroastrismo iranio, un sistematizador zoroastriano-budista, o bien, un expositor de mitos y ritos babilonios que pervivían en la Mesopotamia durante el siglo III, dominada por el sincretismo religioso. La tercera concepción sobre el maniqueísmo es la que lo define como una gnosis mítica, de fondo popular iranio, cuyo tema central es la vicisitud del "hombre primordial" caído en la materia mundana que se libera de ella a lo largo del tiempo. Otros estudiosos lo consideran una gnosis intelectual helenística, basada en la idea de que el conocimiento determina la salvación. Cf. García Bazán, *op. cit.* (18), pp. 231 ss.

⁴⁵ Durante el imperio de Diocleciano se redactaron cuatro edictos contra los cristianos, aunque el cristianismo era ya la religión más difundida en la parte oriental del Imperio. La aparición de estos edictos correspondió al período que va desde febrero del 303 y enero del 304. Según Richardson, *op. cit.* (36), p. 251, en febrero del 305 el emperador mandó a saquear la iglesia de la ciudad de Nicomedia y derribar el edificio, tras lo cual entró en rigor el decreto que privaba a los cristianos de los derechos legales; por medio de los restantes edictos se ordenó el encarcelamiento de los clérigos y la imposición de sacrificios según el ritual oficial. En Oriente y Occidente las

persiguió en los años 296 y en el 303 respectivamente, contribuyeron a reforzar la autoridad imperial; sin embargo las reformas estructurales instrumentadas desde un poder unívoco no consiguieron transformar el sistema heredado, posiblemente porque el emperador estaba empeñado en resistir frente a los cambios que se avecinaban. El hombre que representó los nuevos tiempos fue Constantino; su acción estuvo destinada a renovar las matrices socio-económicas y culturales, y su advenimiento debe ser analizado como un producto de la evolución misma de la tetrarquía.

b. La sucesión tetrárquica y el ascenso de Constantino.

Al cumplirse el vigésimo aniversario de la ascensión de Diocleciano, en el año 303, el emperador creyó que era el momento apropiado para retirarse y observar el funcionamiento del sistema sucesorio. Maximiano, el otro “Augusto”, aceptó a regañadientes abandonar el poder, hecho que se produjo en mayo del 305. Ambos soberanos abdicaron y en consecuencia ascendieron Galerio Maximiano en Oriente y Constancio Cloro en Occidente, quienes nombraron a dos nuevos “Césares”, Maximino Daia y Severo respectivamente.

A pesar de la influencia de Galerio sobre el resto de los tetrarcas, este no contaba en Occidente con el prestigio que tenía en la Galia Constantino, hijo ilegítimo de Constancio Cloro,⁴⁶ y en Italia, África y parte de España Majencio, hijo de Maximiano. Tras la muerte de Constancio en York, en el año 306, el 25 de julio fue aclamado Constantino como “Augusto” por sus tropas; en tanto, el 28 de septiembre recibió la aclamación Majencio por parte de los pretorianos y la plebe romana. El sistema comenzaba a ceder: mientras Maximiano, el ex tetrarca, se declaraba a favor del principio hereditario casando a su hija Fausta con Constantino, nombraba a Majencio “César” y se reconocía él mismo como el “Augusto” más anciano.

Por su parte Majencio se veía como futuro soberano; fue entonces que Maximiano, enemistado a muerte con su propio hijo, se volvió hacia Diocleciano

persecuciones no tuvieron una puesta en práctica semejante, advirtiéndose el mayor celo puesto por Diocleciano y Galerio que por Maximiano.

⁴⁶ Diocleciano sostuvo el principio sucesorio y de adopción a través de matrimonios arreglados, en función de esto hizo casar a su hija con el “César” Maximiano Galerio, un convencido anticristiano, y a la hijastra de Maximiano Hercúleo, de nombre Teodora, entregó en matrimonio al “César” Constancio Cloro, quien debió abandonar a Elena, con la que había engendrado a Constantino.

y juntos realizaron un congreso en Carnunto en el año 308, con la intención de poner orden a tanto desorden. La situación empeoró aún más al declarar a Majencio enemigo del Imperio, nombrándolos “Augustos” a Galerio Maximiano y Licinio, y “Césares” a Maximino Daia y Constantino. De esta manera se reconocía el principio hereditario, pero se cometía un nuevo error en el sistema sucesorio tetrárquico.

El ascenso de Licinio aparejó nuevos conflictos, sobre todo porque se trataba de otro competidor en la carrera por el poder. Los “Césares” Maximino y Constantino aspiraron a convertirse en “Augustos” desde el momento en que se produjo su aparición en el terreno político. Esta situación se agravó aún más cuando Maximiano se enemistó con su yerno, el carismático Constantino, quien creía descender de Claudio el Gótico y al fin de cuentas era un “Hercúleo”, puesto que su padre lo había sido y estaba casado con la hija de uno de ellos. Finalmente Maximiano fue eliminado en Marsella, posiblemente, por quien se constituiría en el primer soberano cristiano.⁴⁷

La situación entró en su fase final en el año 311 cuando Galerio enfermó gravemente, atribuyendo su mal a las persecuciones llevadas a cabo contra los cristianos; de allí que se dictó un edicto de tolerancia en el mes de abril con la finalidad de aplacar la ira del dios cristiano. Tras la muerte de Galerio, Maximino Daia invadió su territorio unificando todo el Oriente, desde Siria hasta el Asia Menor. Los restantes hombres de poder se mantenían en sus jurisdicciones: Licinio, en Iliria; Constantino, en la Galia, España y la zona británica; Majencio, el “usurpador”, en Italia y África.

Los tetrarcas elegidos oficialmente en Carnunto se aliaron para derrotar a Majencio, al que vencieron en varias ocasiones: una primera batalla tuvo lugar en Turín y otra en Verona. El último encuentro contó con un escenario romano, el puente Milvio frente a la *Urbs*; allí Constantino fue el vencedor y, como el Senado hizo inscribir en el arco triunfal erigido en su honor, estas victorias fueron obtenidas *instinctu divinitatis*, es decir, “por inspiración de la divinidad”.

⁴⁷ Se considera también la posibilidad de que Maximino Hercúleo se hubiera suicidado.

c. La conversión de Constantino y la construcción del Imperio Cristiano.

El encuentro decisivo entre las fuerzas de Constantino y Majencio, ocurrido el 28 de octubre del año 312, no significó solo la eliminación de uno de los aspirantes al trono imperial, sino que fue un acontecimiento decisivo en la vida institucional y religiosa del Imperio. Como puede leerse más arriba, la victoria de Constantino, convertida en mito hagiográfico por los apologistas cristianos,⁴⁸ fue entendida como una señal divina que se habría manifestado al ambicioso “Augusto” durante un sueño, el día anterior al combate. Así fue narrado por Lactancio en una obra iniciada poco tiempo después de la batalla de Puente Milvio y concluida en la ciudad de Tréveris, donde se había dirigido convocado por el mismo Constantino, ya único soberano:

*commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum dei notaret
in scutis atque ita proelium commiteret. Facit ut iussus est et
transversa X littera, summo capite circumflexo, Christum in scutis
notat. Quo signo armatus exercitus capit ferrum.*⁴⁹

Este hecho de características sobrenaturales, al igual que la frase que lo acompañó, *hoc (signo) vinces* (“con este signo vencerás”), fue recordado también por historiadores tardíos como el pagano Zósimo en 2, 15 ss. y Eusebio de Cesarea en la *Vita Constantini*, 1, 26 ss. y un poeta como Prudencio, que la parafraseó en un pasaje del Libro I de *Contra Symmachum*.⁵⁰

Por otra parte, la conversión al cristianismo de Constantino fue objeto de múltiples análisis; Dodds, por ejemplo, recuerda que la historiografía racionalista del XIX veía en esa acción “la argucia de un político” y advierte que, en su caso, no se sumará a la discusión generada por el prodigio.⁵¹ Mazzarino,⁵² entre otros,

⁴⁸ Cf. Teja, R., “Iglesia y poder: El mito de Constantino y el papado romano”. *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*. Buenos Aires, 2006, Vol. 2, p. 34.

⁴⁹ L. Cecilio Firmiano Lactancio, *De mortibus persecutorum* 44, 4, 5-6: “Constantino fue advertido en su descanso, que marcara una señal celestial del dios en los escudos y así comenzara el combate. Hizo como le fue ordenado y con la letra X atravesada, con la parte más alta marcada alrededor, coloca a Cristo en los escudos. El ejército, armado con esta señal, empuña la espada.”/ Cf. Musti, Domenico, “Simbologia della vittoria dall’ellenismo a Costantino”. *RFIC*. Volume 128, 2000, Fasc. 1, Torino, pp. 49-50.

⁵⁰ Aurelio Prudencio, *Sym.*, L. I, vv. 467-468: *Hoc signo invictus [...] ultor/ [...] Constantinus.*, (“Con esta señal el vengador invicto/ [...] Constantino.”).

⁵¹ Cf. Dodds, E. R., *Paganos y cristianos...*, p. 72.

considera que era real el convencimiento de que la visión onírica y el monograma colocado en los escudos y estandartes de los soldados, como así también en el lábaro o estandarte imperial y en el casco de Constantino,⁵³ le otorgaban la garantía necesaria para alcanzar la victoria. Por su parte, Domenico Musti insiste en que el monograma del estandarte no solo debe relacionárselo con la cruz, sino también con el disco solar del *Sol invictus*, al que Constantino era adepto.⁵⁴

De cualquier forma, el sincretismo religioso imperante desde la época de los Severos se imponía por igual sobre los espíritus de los hombres comunes y de los poderosos; en consecuencia la cruz, con su estructura cuatripartita, era un signo combinable y perfectamente adaptable a la iconografía y al imaginario geométrico de la Antigüedad Clásica, por lo cual su utilización no despertaría objeciones entre la soldadesca y la oficialidad de diferentes confesiones.

Para Constantino, la adopción de un signo pagano era natural en la medida en que ese monograma representaba una integración simbólica a la cual se le sumaba un auspicio triunfal. La señal de la cruz, leída en clave pagana como un entrecruzamiento de dos líneas perpendiculares, se superponía a la simbología del número cuatro, que desde el Helenismo estaba conectado con formas de representación de la Victoria.⁵⁵ Incluso los soldados que acompañaron a Constantino en esta contienda decisiva debían estar convencidos de que este signo, que tenía “un valor profiláctico”,⁵⁶ provenía de una divinidad que les aseguraría el triunfo no individualmente sino en forma colectiva; sin embargo no todos lo llevaron, ya que la historiografía oficial habla en particular de cuarenta

⁵² Cf. Mazzarino, *op. cit.* (13), p. 651.

⁵³ Cf. Grabar, André, *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*. Madrid, Alianza, 1994, p. 46.

⁵⁴ La relación entre la letra X y el Sol se establece por la semejanza con los rayos solares que iconográficamente se disponían en forma de corona. Asimismo una posible representación del Sol, en forma de disco, introducía un elemento circular en el juego simbólico que, en toda la tradición figurativa se combinaba con el signo de la cruz según la “cuadratura del círculo”. La superposición del trofeo en forma de cruz con el signo del disco solar supone la perfección del cuadrado que bien puede sintetizar el culto de Apolo / Sol y el de la Victoria. Cf. Musti, *op. cit.* (49), p. 52.

⁵⁵ El signo que hizo colocar Constantino era una cruz en la que se entrelazaban las dos primeras letras del nombre de Cristo. Este monograma debe entenderse como un símbolo soteriológico, cuya utilización estaba reservada al emperador y a los soldados, quienes escogieron a Cristo como protector y guía.

⁵⁶ Cf. Grabar, *id.* (53).

mil combatientes, recordados con el nombre de *Victores*,⁵⁷ en cuyos escudos se grabó esta señal a modo de un talismán protector contra los demonios.⁵⁸

Asimismo Constantino había tenido otros anuncios que testimoniaban su relación con el culto de la Victoria; por ejemplo, en el año 310, según lo revela un panegírico de autor anónimo, el futuro emperador se enteró del triunfo del ejército imperial contra los bárbaros en un cruce de caminos que llevaba hacia un templo de Apolo, identificado en la región gala con el Sol y venerado con el epíteto de *invictus*. El panegirista afirma que el dios, junto a la Victoria, se le apareció a Constantino y ambas divinidades le entregaron una corona de laureles.⁵⁹ Las dos experiencias maravillosas, el “sueño divino”⁶⁰ y las visiones diurnas, que según Orígenes favorecían la conversión al cristianismo,⁶¹ pasaron a formar parte de un esquema de creencias tradicionales no diferente al de la Roma pagana, compartido por Constantino y sus soldados.

Tras la victoria sobre Majencio se instaló la tensión entre los dos esquemas, iniciándose así una transformación simbólica que se extendió a la vida ceremonial del Imperio. La era de Constantino fue “una edad de contradicciones y de conflictos”⁶² entre la diversidad de nuevas estructuras sociales que se opusieron a las tradicionales, entre el derecho romano y la ley cristiana que terminó por imponerse, entre la cultura antigua que los emperadores del siglo III se debatieron por “renovar” y “reparar”, y la nueva que se construyó a partir de una conflictiva relación con la tradición.

⁵⁷ Es dudosa la denominación que recibieron los soldados de Constantino ya que existía un cuerpo militar palatino con ese nombre, pero no puede establecerse con precisión cuándo ni por qué fue constituido, ni cómo era la enseña que los distinguía. Cfr. Mazzarino, *op. cit.* (13), pp. 651-652.

⁵⁸ Cf. Lactancio, *Divinarum Institutionum*, 4, 27, 1.

⁵⁹ El mismo Constantino, ya anciano, recordaba la aparición que había tenido en Galia junto a su ejército, asociándola con el sueño vivido en las vísperas de la batalla de Puente Milvio. Así lo narró a Eusebio, que lo evocó en la *Vita Constantini* 1, 28, PG, T. XX, 1140. Según Dodds, *id.* (51), esta narración se trataría de la elaboración secundaria de un hecho insólito que fue entendido como un prodigio; pero no fue tenido en cuenta por Lactancio.

⁶⁰ El “sueño divino” o χρηματισμός es una experiencia onírica, estilizada por los poetas, en la cual aparece al durmiente un dios o un antepasado de importancia para comunicarle un mensaje. Cf. Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza, 1983, pp. 109 ss.

⁶¹ Cf. Dodds, *op. cit.* (51), p. 71. / Las visiones en estado de vigilia tienen el mismo origen y estructura psicológica que los sueños y, como estos, reflejan paradigmas culturales tradicionales. Según la clasificación de los sueños y las visiones del cristiano Calcidio, comentarista platónico del siglo IV, en *in Timeum*, 256, estas experiencias reciben el nombre de *spectacula* y se producen “cuando una potestad celestial se muestra para que sea vista con brillantez a los que están en estado de vigilia, ordenándoles o prohibiéndoles algo con una imagen o con una voz maravillosa.” (*spectaculum, ut cum vigilantibus offert se videndam caelestis potestas clare iubens aliquid prohibens forma et voce mirabili*). Cf. Dodds, *op. cit.* (60), p. 116 y p. 128, n. 83.

⁶² Cf. Zurutuza, H., “El poder impugnado...”, p. 33.

El primer acontecimiento con el que Constantino modificó la compleja estructura del espacio ceremonial de la *Urbs* fue cuando eliminó el ascenso al templo de Júpiter Óptimo Máximo el día después de vencer a Majencio. En este primer contacto del vencedor con la ciudad comenzó a definirse la oposición al paganismo romano. Este acto,⁶³ que repetirían los sucesivos soberanos, no implicó sólo una elección de orden religioso, sino que constituyó una actitud de confrontación con los ritos y las prácticas llevadas a cabo por la clase gobernante y, en particular por los emperadores, que legitimaban su poder supremo sobre el resto de la ciudadanía al ascender al Capitolio.⁶⁴

No obstante, Constantino dio cumplimiento a los otros pasos que formaban parte de la ceremonia civil del *adventus*, ya que el hecho de no haber subido hasta el templo capitolino significaba la ruptura de la relación entre el poder político y el ejercicio del sacerdocio, que había sido una práctica activa entre los magistrados-sacerdotes de la edad republicana.⁶⁵ Sobre las manifestaciones de *publica laetitia* mientras atravesaba la ciudad de Roma, hay testimonios en los *Duodecim Panegyrici Latini* y el “anticonstantiniano” Zózimo.⁶⁶ Con respecto a la visita a la Curia, la alocución al pueblo desde la tribuna de los oradores,⁶⁷ la concurrencia al circo donde se realizaron los *ludi* conmemorativos y la distribución de los *munera* al ejército y al pueblo, se hallan referencias en los panegíricos y en los relieves del arco honorífico.⁶⁸

La decisión del vencedor de no efectuar los rituales en el Capitolio y obviar un sitio tan poco grato para los cristianos como los *Tria Fata*,⁶⁹ dio inicio

⁶³ Cf. Fraschetti, Augusto, “Tra pagani e cristiani”. *Storia di Roma dall’Antichità a oggi. Roma antica*. A cura di A. Giardina. Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 309-310.

⁶⁴ El ascenso al Capitolio constituía el momento más importante de la ceremonia triunfal que estaba profundamente enraizada en el sistema religioso romano. Sobre esta ceremonia se discute si fue Rómulo o Tarquinio el Antiguo quien la introdujo. Cf. Fraschetti, A., “Veniant modo reges Romam”. *JRA*. Supplementary Series Number 33. Michigan, 1999, p. 235.; Zanker, P., “El mundo...”, p. 226.

⁶⁵ Cf. Fraschetti, *op. cit.* (63), p. 310.

⁶⁶ Como fuentes de la *publica laetitia* se señalan los *Paneg. Lat.* 9.19; 10. 31. 4-5, *Duodecim Panegyrici Latini*. Ed. R. B. A. Mynors, Oxford, 1964, y Zózimo, *Nova Historia*, 2.17.1, Paris, Ed. Albin Michel, 1964.

⁶⁷ El lugar de la alocución se hallaba en el Foro junto a los *rostra*, los espolones de las naves conquistadas en batallas navales que tenían carácter honorífico. Cf. Zanker, P., *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 59-63.

⁶⁸ Sobre la visita a la Curia, cf. *Paneg. Lat.* 9.20.1-2; para los *ludi* y los *munera*, cf. *Paneg. Lat.* 9.19.6.

⁶⁹ Constantino no pasó por los *Tria Fata*, ya que durante el siglo III fue utilizado como lugar de martirio para los cristianos. Cf. Alföldi, Andreas, *The Conversion of Constantine and Pagane Rome*, Oxford, 1969, p. 62.

a una nueva modalidad en la vida ceremonial urbana, la que continuó desarrollándose en torno a un contexto de complejas relaciones que el mismo Constantino estableció con la ciudad-orbe⁷⁰ y, particularmente, con los integrantes de la aristocracia romana. Estos fueron quienes lo instaron a reconquistar Italia sometida al poder de Majencio y tres años más tarde de la victoria de Puente Silvio, levantaron el arco en honor del vencedor.

No debe olvidarse que la entrada a la ciudad del *imperator*, en su condición de “Augusto”, tenía una significación semejante a la epifanía divina, pues el vencedor se manifestaba como *deus praesens* e inauguraba con su llegada una nueva era. En el caso de Constantino,⁷¹ su arribo a Roma tuvo características “revolucionarias”, puesto que hizo a un costado la tradición senatorial para imponer otro sistema de valores más próximo a la milicia en la que sustentaba su poder.

Con un carácter alegórico⁷² y anticipatorio del complejo proceso de conversión al cristianismo de la nobleza senatorial romana, Prudencio interpretó, décadas más tarde en el *Contra Symmachum*,⁷³ la significación histórica y política de la victoria de Constantino sobre Majencio, insertándola en la parte del

⁷⁰ A partir de la decisión de Constantino, el Imperio cristiano conoció solo “falsos” triunfos, pues estos debían culminar con los sacrificios en el Capitolio. Sin embargo, en el panegírico de Nazario (*Pan. Lat.* 10.4; 30.5 y 32.1), se habla de *laeti triumphi* y de *triumphus illustrior*; en el arco de Constantino se describe el “triumfo” como *insignem* y en el *Pan. Lat.* 9. 12 y 18, 3 se habla de *ludi triumphales*. Cf. Frascchetti, *op. cit.* (64), p. 236.

⁷¹ Para comprender la acción revolucionaria de Constantino y analizar su entrada a Roma como *adventus* o *trumphus*; cf. McCormick, Michael, *Eternal victory. Triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 80 ss.

⁷² Se define la alegoría como una forma de analogía que permite igualar el lenguaje metafórico con el conceptual, superando sus discrepancias al conciliar las posibles contradicciones. Cfr. Frye, Northrop, *El gran código*. Barcelona, Gedisa, 1988, pp. 34 ss.

⁷³ La fecha de composición de *Contra Symmachum* I no se ha podido establecer con certeza, pues tradicionalmente se la relacionó con la presentación del “Informe” o *Relatio* de Quinto Aurelio Símaco al emperador Valentiniano II, en el año 384. Sin embargo tampoco puede certificarse esta fecha, por lo cual se sostiene que la obra no se compuso para oponerse a las pretensiones del orador Símaco, sino para testimoniar el lento proceso de conversión de las élites senatoriales. Existe “un extraño hiato” entre la composición del primer libro y el segundo, escrito en la primavera del año 402. La solución más fácil consiste en considerar el Libro I compuesto en fecha anterior, durante el reinado de Teodosio. Se puede agregar que se habría producido una primera edición entre los años 402 y 403 y una segunda, con sus respectivos prefacios, durante el bienio 404-405. Cf. Rivero García, L., *La poesía...*, pp. 103 ss; Barnes, T. D., “The historical setting of Prudentius”, *AJPh* 97, 1976, pp. 373-386. / Encuentra Ortega, Alfredo, *El hexámetro de Prudencio. Estudio comparado de métrica verbal*. Logroño, IER, 2000. 1, pp. 31-32, sostiene que el Libro I habría sido compuesto entre el 394, un año antes de la muerte de Teodosio, y el 402; en cuanto al Libro II, Prudencio lo habría escrito hacia esta última fecha, coincidiendo con la embajada de Símaco a Estilicón, en la cual habría intentado nuevamente restablecer el altar de la Victoria.

poema en la que se analiza la política religiosa del emperador Teodosio, en las postrimerías del siglo IV.⁷⁴ El poeta estableció una dicotomía entre la subordinación al imperio de Cristo, representado en la señal victoriosa que el “Augusto” viera en sueños,⁷⁵ y la tradición de la anarquía militar del siglo III, que es condenada en los actos impíos y aberrantes de un tirano usurpador.⁷⁶ A lo largo de doce hexámetros,⁷⁷ Prudencio dio forma al retrato de Majencio representándolo como un vil abusador de jóvenes doncellas y de mujeres casadas, arrebatadas de las casas paternas y de los fieles lechos.⁷⁸ Su gobierno tiránico

⁷⁴ Si bien Prudencio se refirió, en los hexámetros 410-411 del Libro I, al doble triunfo del emperador Teodosio sobre los “antiemperadores” Máximo y Eugenio, recordados como “tiranos”, estos hechos repitieron el doble triunfo obtenido por Constantino sobre Majencio y Licinio: *cum princeps gemini bis victor caede tyranni / pulchra triumphali respexit moenia vultu*. (“cuando el príncipe dos veces vencedor por la muerte de los dos tiranos / se dio vuelta para mirar con rostro triunfal las hermosas murallas.”). Sobre otras posibles hipótesis de interpretación de estos versos, cf. Cameron, Alan, “Theodosius the Great and the Regency of Stilico”. *HSCPh* 73, 1969, pp. 256-257.

⁷⁵ Prudencio, *C. Symm.*, I, vv. 464-468: *agnoscas, regina, libens mea signa necesse est, / in quibus effigies crucis aut gemmata refulget, / aut longis solido ex auro praefertur in hastis. / Hoc signo invictus transmissis Alpibus ultor / servitium soluit miserabile, Constantinus*, (“es necesario que reconozcas, reina, mis insignias, de buen grado, / en las cuales refulge la efigie de la cruz, o bien cubierta de piedras preciosas, / o bien se presenta de oro macizo en las largas lanzas. / Con este signo, una vez atravesados los Alpes, el vengador invicto, / Constantino, te liberó de una esclavitud miserable.”).

⁷⁶ *Ibid.*, v. 469: *cum te pestifera premeret Maxentius aula*. (“como te oprimiera Majencio con su pestífera corte.”). Cicerón había recurrido en *In Cat.* 1, 1; I, 11; I, 30 y II, 1; II, 2 al motivo de la “peste” para referirse a la conjura de Catalina; este había sido considerado un tirano por el orador, de igual modo hizo Prudencio con Majencio, justificando el uso de la violencia para su eliminación. Cf. Pina Polo, Francisco, “El tirano debe morir: el tiranicidio preventivo en el pensamiento político romano”. *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*. Buenos Aires, 2006. Vol. 2, p. 6.

⁷⁷ *Id.* (75), vv. 470-480. Prudencio utilizará las *Catilinarias* ciceronianas para la construcción del retrato de Majencio y de sus intentos de dominación sobre Italia. Obsérvese *In Cat.* 1, 26 cuando Cicerón, en su exposición ante el Senado el 9 de noviembre del 63 a. C., inculpó a Catilina de satisfacer sus instintos inmorales: *Ad huius vitae studium meditati illi sunt qui feruntur labores tui, iacere humi non solum ad obsidendum stuprum verum etiam ad facinus obeundum, vigilare non solum insidiantem somno maritorum verum etiam bonis otiosorum*. (“Para estudio de esta vida meditaron aquellos que hacen referencia a tus trabajos, yacer en el suelo no sólo para instalar el estupro, sino también para cumplir el crimen; vigilar no sólo como el que asedia durante el sueño de los maridos, sino también en los bienes de los ociosos.”). En la segunda *Catilinaria*, del 10 de noviembre, Cicerón ubicó a Catilina en el quinto género de los hombres, entre los *aleatores, adulteri, impuri, impudici* (II, 22). En el comienzo del tercer discurso, del 3 de diciembre, el Arpinate consideró que las esposas y los hijos estaban amenazados por los conjurados, amenaza que se extiende a la cuarta *Catilinaria*, pronunciada en el Senado, el día 5 del mismo mes (III, 1; IV, 2; IV, 3; IV, 12; IV, 13; IV, 18).

⁷⁸ *Id.* (75), vv. 470-476: *Lugebas longo damnatos carcere centum, / ut scis ipsa, patres. Aut sponsa foedera pactae / intercepta gemens diroque satellite rapta / immersus tenebris dura inter vincla luebat; / aut, si nupta torum regis conscendere iussa / coeperat impurum domini oblectare furorem, / morte maritalis dabat indignatio poenas*. (“Llorabas a los cien padres condenados a una larga cárcel, / como tú sabes. O el esposo que deploraba los pactos / interrumpidos del convenio matrimonial y los raptos a manos del cruel servidor, / lloraba entre duras cadenas, sumergido en las tinieblas; / o, si la casada obligada a montarse al lecho del rey / comenzaba a complacer el impuro furor de su señor, / la indignación del marido se penaba con la muerte.”). / La

iniciado en el año 306 se caracterizó, entre otras medidas represivas, por la incautación de propiedades y sangrientos levantamientos, como el de la diócesis africana en el 309, que condenó al hambre a la ciudad de Roma y terminó con la vida de seis mil personas.

Finalmente, Majencio encontró la muerte en las aguas del Tíber al intentar huir de las tropas de Constantino; así lo recordaba Prudencio en los hexámetros 482-489,⁷⁹ utilizando el recurso de la prosopopeya para personificar al puente donde tuvo lugar la gesta constantiniana. El espacio de la acción se convierte en testigo del surgimiento de un nuevo orden, instituido sobre la base de un sistema iconográfico diferente⁸⁰ que estaba estrechamente relacionado con las preocupaciones políticas y militares del futuro emperador.⁸¹ En la iconografía cristiana manejada por Constantino se habían desterrado las antiguas insignias con las que se identificaban los ejércitos imperiales para imponer la señal de la cruz y el nombre de Cristo, como signos únicos de la era que habría de iniciarse con la venida del *dux* cristiano:

*Testis Christicolae ducis adventantis ad urbem
Mulvius exceptum Tiberina in stagna tyrannum
praecipitans, quam victricia viderit arma
maiestate regi, quod signum dextera vindex
praetulerit, quali radierint stemmate pila.
Christus purpureum gemmanti textus in auro*

descalificación moral del tirano incluía una serie de desviaciones y perversiones que alcanzaban su nivel más alto en su animalización. Cf. Pina Polo, *op. cit.* (76), p. 6.

⁷⁹ El *Contra Symmachum* fue analizado como una respuesta a las intenciones de Quinto Aurelio Símaco para restablecer el altar de la Victoria y su estatua en el Senado, de donde se había quitado por orden del emperador Graciano, en el año 382. La similitud del texto prudenciano con *Adversos nationes* de Tertuliano permite suponer que la intención del poeta era polemizar contra las élites romanas que pertenecían al viejo cuño pagano. Cf. Callu, Jean-Pierre, "Date et genèse du premier livre de Prudence *Contre Simmaque*". *REL*, T. LXIX (1981), París, 1982, pp. 235-259; Charlet, J.-L., "La poésie de Prudence dans l'esthétique de son temps", *BAGB.*, 1986, III. pp. 379-380, n. 29.

⁸⁰ El puente Milvio había sido testigo de otro acontecimiento de importancia en la historia romana; se trata de la detención de los embajadores alóbroges que estaban en Roma para protestar contra los gobernadores romanos. Ante la imposibilidad de hacerse escuchar en el Senado, fueron interceptados por el pretor Léntulo, uno de los catilinarrios, para solicitarles el aporte de jinetes al ejército rebelde. Cicerón, al conocer este hecho, detuvo a los galos en el puente Milvio, el 3 de diciembre del 63 a. C., hallando cartas como "señal" de la traición. En *In Cat.* III, 6: *cum iam pontem Milvium magno comitatu legati Allobroges ingredi inceperent unaque Volturcius; fit in eos impetus*, ("cuando ya los embajadores alóbroges y, junto a ellos, Volturcio, con una gran comitiva, comenzaron a trasponer el puente Milvio; se carga contra estos,").

⁸¹ Cf. Grabar, *id.* (53).

*signabat labarum, clipeorum insignia Christus
scripserat, ardebat summis crux addita cristis.*⁸²

Prudencio insistió en el hecho de que el *senatorum clarissimus ordo* (v. 489)⁸³ había reconocido al vencedor y se había abrazado a sus pies glorificando sus armas y el signo luminoso que las identificaba (vv. 490-495), pues, al igual que los grandes generales y oradores del pasado republicano, Constantino restituyó la justicia y confirió la salvación al conjunto de la sociedad, amenazada por la presencia de diversos enemigos que amenazaban su integridad (vv. 524-527).⁸⁴ La misma Roma, también personificada, se hizo eco de la venida del triunfador *togatus* (v. 538),⁸⁵ arrepintiéndose de su pasado sangriento (vv. 511-518); los enemigos del Imperio, repetidos arquetípicamente en la figura de numerosos “Catilinas” (vv. 529-530), fueron arrojados de la ciudad⁸⁶ a la que

⁸² Prudencio, *op. cit.* (75), vv. 481-488: “Fue testigo el Milvio del conductor cristiano cuando llegó a la ciudad / precipitando a los estanques del Tíber al tirano / interceptado, pues qué armas vencedoras vio / con majestad de rey, qué signo puso adelante la diestra vencedora, / con qué fulgor resplandecían las picas. / Cristo entretejido en oro, cubierto de piedras preciosas, distinguía / el purpúreo lábaro, Cristo había escrito las insignias de los escudos; / ardía la cruz puesta por encima de los penachos.”

⁸³ Cicerón también utiliza el superlativo *clarissimus* para referirse a los *optimates* y a su *imperium*. Cfr. *Cat.* III, 1; III, 10 y IV, 13.

⁸⁴ *Id.* (75), vv. 524-527: *Laurea victoris Marii minus utilis urbi, / cum traheret Numidam populo plaudente Iugurtham, / nec tantum Arpinas consul tibi, Roma, medellae / contulit extincto iusta inter vincla Cethego*, (“Menos útil para la ciudad el laurel del victorioso Mario, / cuando arrastraba al númida Yugurta mientras el pueblo aplaudía, / y no te aportó tanto bienestar el cónsul de Arpinas, / Roma, una vez muerto Cétego entre justas cadenas,”). Era un hábito recurrente entre los escritores imperiales comparar el momento presente con los más dichosos del pasado histórico de Roma. Cf. Rivero García, *op. cit.*, (73), p. 113.

⁸⁵ *Ibid.*, v. 538: *Ergo triumphator latitanti ex hoste togatus* (“Entonces el triunfador vestido con la toga [reporta preclaros trofeos] de un enemigo oculto”). Este hexámetro se estructura sobre dos oposiciones simétricamente dispuestas: *triumfator/ latitanti* y *hoste/ togatus*. A partir de estas se advierte que Prudencio recurre al texto ciceroniano, pues se representan como *hostes* a Catilina y sus seguidores en el pasaje *In Cat.* I, 5, repitiéndose en I, 27 cuando el *orator* lo define como *hostem, ducem belli futurum, imperatorem in castris hostium, auctorem sceleris, principem coniurationis*. Se registran otras apariciones en *Cat.* II, 3; II, 4; II, 11; II, 17 (en tres oportunidades desde el comienzo del párrafo); II, 27; III, 25 y IV, 22. Cf. Cunningham, *Aurelii Prudentii*, p. 204.

⁸⁶ El motivo de la expulsión de Catilina de la ciudad aparece en *Cat.* I, 13, cuando el orador establece una dicotomía entre el cónsul, que dio la orden de expulsión, y el enemigo representado por el conjurado; el motivo reaparece en *Cat.* I, 20; II, 1 y II, 14. Con respecto a la expulsión de los enemigos políticos, Cicerón recuerda en *Cat.* III, 24 de qué modo Sila se comportó con Mario, durante los *bella domestica*. Prudencio coloca a ambos junto a Cicerón para compararlos con Constantino.

deseaban someter “preparando negros Tártaros para las almas y tormentos para la estabilidad interna de los hombres”.⁸⁷

Los efectos de la victoria de este *praecipuus princeps* (v. 528) se advertirían en la instauración de un Imperio sin tiempos ni fin, en el que la virtud nacida de su mismo fundador, Rómulo, habría de reinar sin derramamientos de sangre (v. 539),⁸⁸ a partir de que se sostenía desde el reino celestial (v. 540: *supero [...] regno*),⁸⁹ por la acción triunfal de Constantino.⁹⁰

Para construir esta evocación del devenir cristiano de Roma, Prudencio se valió de las técnicas de la “referencia doble” y la “alusión dividida”,⁹¹ puesto que puede reconocerse, en los pasajes citados, la existencia de un diálogo textual en el que, a la manera de un “rompecabezas”,⁹² se entrecruzan y combinan un conjunto de referencias temáticas dependientes del mismo campo ideológico que dio forma, desde lo discursivo, al modelo imperial romano. Entre estas matrices retóricas,⁹³ el poeta hispano retomó, por una parte, las concepciones ciceronianas del *consul togatus* y el *princeps* como rector y conservador de la salvación del orden político, y, por otra parte, la promesa de un Imperio eterno, que Virgilio poetizó en los hexámetros 257-296 del Libro I de *Aeneis* y que proyectó finalmente en la *ekphrasis* (ἔκφρασις) del Libro VIII, en los versos 626-731.

⁸⁷ *Id.* (75), vv. 531-532: [...] *sed tartara nigra animabus / internoque hominum statui tormenta parantés*. En estos hexámetros se advierte la recurrencia de Prudencio al texto virgiliano; cf. *Aen.*, L. VI, vv. 134-135: *bis nigra videre/ Tartaro* (“ver dos veces / los negros Tártaros”).

⁸⁸ *Ibid.*, v. 540: *clara tropaea [...] sine sanguine*.

⁸⁹ En versos anteriores (vv. 509-510), Prudencio señalaba los signos del proceso de conversión de la ciudad personificada y deseosa de seguir a Constantino, al cual denomina como *magnanimo ductore*.

⁹⁰ *Id.* (75), vv. 541-543: *Denique nec metas statuit nec tempora ponit / imperium sine fine docet, ne Romula virtus / iam sit anus, norit ne gloria parta senectam*. (“Y por último no establece metas ni pone tiempos, / enseña un imperio sin fin para que la virtud de Rómulo / no envejezca nunca, para que la gloria engendrada no conozca la senectud.”).

⁹¹ La “referencia doble” y la “alusión dividida” forman parte del catálogo de modelos referenciales, entre los cuales, la “referencia doble” supone la existencia de dos o más antecedentes textuales que están relacionados entre sí en forma previa, es decir, un texto B está conectado con C a través de una referencia simple, entonces el texto A alude a los mencionados B y C. En cambio la “alusión dividida” es una doble referencia cruzada, en la cual dos textos, A y B, aluden a un tercero, denominado C, en diferentes pasajes. Cf. Wills, Jeffrey, “Divided Allusion: Virgil and the *Coma Berenices*”. *HSCP*, Vol. 98, 1998, pp. 283 ss.

⁹² La técnica del “rompecabezas” usada por Prudencio está relacionada con diversas manipulaciones del lenguaje de las que se valían los contemporáneos del poeta español, tales como Ausonio y Optaciano. Este último perteneció a la corte constantiniana y, tras el exilio al que fue obligado por el emperador, compuso una serie de poemas de propaganda dirigidos a Constantino que son de difícil lectura, precisamente, por la adopción de numerosos juegos versales y de palabras que son calificados como “juguetes métricos”. Cf. Malamud, *A Poetics of Transformation*, pp. 39 ss.

⁹³ Cf. Conte, Gian Biagio, *The Rhetoric of Imitation*. USA, Cornell University Press, 1996, p. 23.

Con respecto al valor semántico y contextual que tiene el término *togatus*,⁹⁴ aparecido por primera vez en *In L. Catilinam orationes* II, 13,⁹⁵ este debe entenderse como sinónimo de paz,⁹⁶ ya que unido a vocablos como *dux* e *imperator* supone una alianza lingüística destinada a representar la manera en que fue conjurada por Cicerón la posibilidad de una “guerra doméstica”, durante la crisis de noviembre del año 63 a. C.⁹⁷ El motivo de la toga habría de adquirir a partir de este texto y de sus numerosas reapariciones en la obra ciceroniana,⁹⁸ un carácter eminentemente político como representación del *imperium* del magistrado y de su derecho consular; a través de él, Cicerón pretendió establecer filosóficamente un paralelo entre la vocación y las virtudes civiles y militares de los hombres que detentaban el poder de la República⁹⁹. La expresión *consul togatus* y la imagen que sobre ella Cicerón construyó se convirtieron en leyenda; por lo tanto era de esperar que fueran incluidas en la tradición de la literatura posterior: así es que aparecen en Tito Livio, Lucano y Juvenal¹⁰⁰ y, aunque el uso del motivo es objeto de discusión, se lo encuentra en escritos de Tertuliano

⁹⁴ Cfr. Nicolet, Claude, “*Consul togatus*. Remarques sur le vocabulaire politique de Cicéron et de Tite-Live”. *REL*, T. 38 (1960), 1961, p. 241-242.

⁹⁵ Cicerón pronunció la segunda *Catilinaria* el 9 de noviembre del 63 a. C., cuando muchos de los conjurados permanecían en Roma. El cónsul los amenazó de muerte si se amotinaban; en cambio prometió no derramar sangre romana si respetaban las instituciones. Catilina, entonces, se replegó hacia *Faesulae* y se puso al frente del ejército rebelde, por lo cual fue declarado “enemigo público” por el Senado que movilizó sus fuerzas al mando del cónsul A. Antonio.

⁹⁶ Entre los fragmentos de la autobiografía ciceroniana, *De Consulatu suo*, se conserva un verso (*cedant arma togae, concedat laurea laudi*, “cedan las armas a la toga, conceda la gloria militar a la alabanza”), que el orador incluyó en *Off.* 1, 22, 77; allí escribió sobre su propia labor, aludiendo a la conciliación entre los diferentes órdenes sociales.

⁹⁷ La frase *togato duce et imperatore* deja de lado su valor metafórico para convertirse en una proclamación política. Cfr. *Cat.* II, 13.

⁹⁸ El término *togatus* reaparece en *Cat.*: II, 28; III, 6; III, 10; III, 15 y III, 23; en el *Pro Sulla*, pronunciado en el año 62 a. C., con el fin de justificarse contra los ataques de tiranía formulados por los *populares*. En el fragmento de una obra perdida, citado por Nonio Marcelo (14, 10), aparece la figura de Cicerón como garante de la paz, oponiéndose a los restantes *consulares* quienes portan el *sagum* o vestimenta de guerra. También en las epístolas puede hallarse la expresión *togatus*: así puede leerse en una carta del año 50 a. C., la XV, 4, dirigida a Catón. Asimismo, en *Cat.* IV, 5, Cicerón antepuso su condición de cónsul y por su *officium* procuraba salvar a la República como un varón misericordioso.

⁹⁹ Cicerón pretendió establecer una oposición entre *consul togatus* e *imperator* a partir de los acontecimientos de diciembre del 63. Con las características de un jefe civil que se anticipa a los hechos y los previene, aparece en *De Or.* 1, 6, 20 y *Rep.*, 41, 68; de manera semejante se halla en Lactancio, *Div. Inst.* VI, 17.

¹⁰⁰ Tito Livio incluyó la fórmula ciceroniana en IV, 10, 8-9; IX, 42, 2; II, 56, 15-16; IV, 45, 7; III, 58, 11 y III, 59, 4-6, entre otros; Lucano, *Fars.* VII, vv. 64-65; Juvenal, *Sat.* 8, vv. 243-245. Cf. Nicolet, *op. cit.* (94), pp. 244 y 252.

pertenecientes al siglo III d. C., particularmente, en un tratado parenético datado hacia el año 209, titulado *De pallio*.¹⁰¹

No obstante, a pesar de cierta consideración negativa que tuvo la concepción del *consul togatus* entre los detractores contemporáneos del Arpinate y en la posterior tradición cristiana, Prudencio la incorporó al *Contra Symmachum* remitiéndose a los textos ciceronianos; pues, aunque resulte paradójico, la figura de Constantino, continuadora de la tradición de los emperadores ilirios del siglo III, es desde la perspectiva del poeta hispano una proyección del mismo Cicerón¹⁰².

En relación con el contexto político de la Roma de Majencio, el mismo se halla representado en los crímenes con que los *optimates* inculpaban a Catilina y a sus seguidores. Es en función de esta evocación que Prudencio aludió en *Contra Symmachum*, L I, vv. 530-531 y 533-537,¹⁰³ a una serie de pasajes pertenecientes a las *Catilinarias* (*In L. Catilinam orationes*), en los que se insiste sobre las maquinaciones de los conjurados. Estos deseaban devastar la ciudad por medio del fuego y masacrar a los *boni cives*,¹⁰⁴ ambiciones sólo comparables con el veneno de una serpiente que se disemina por el cuerpo social enfermo.¹⁰⁵

¹⁰¹ En el cuarto argumento se señala que el manto es superior a la toga desde los planos práctico, moral y social. En este último, Tertuliano afirmaba que el manto, elegido por filósofos y sabios, representa la renuncia al mundo y a los compromisos con el poder público. Así se inicia la parte quinta: *Tamen, inquis, ita a toga ad pallium? Quid enim et a diademate et a sceptro?* (“¿Sin embargo, dices, así de la toga al manto? ¿Por qué, pues, si de la diadema y también del cetro?”).

¹⁰² En los hexámetros 545-547, Prudencio insistió en el valor político de la toga convertida en alegoría de la justicia y la religión cristianas, la cual debe ser restituida, desechando las insignias sacerdotales de los pontífices paganos: [...], *conciliumque senum gestire Catonum / candidiore toga niveum pietatis amictum / sumere et exuvias deponere pontificales*. (“[se ve] saltar de alegría al concejo de los ancianos Catones, / tomar el niveo manto de la piedad con la toga más brillante / y deponer los despojos pontificales.”). También en *Psych.*, vv. 821-822, el poeta hizo alusión a la toga como símbolo de la paz en el momento previo a la construcción del templo donde moraría la Sabiduría, una vez vencida la *Discordia Heresis*: *munia nunc agitet tacitae toga candida pacis / atque sacris sedem properet discincta iuventus!* (“ahora la radiante toga de la callada paz cumpla con sus deberes / y la juventud desarmada prepare con diligencia una morada para lo sagrado!”).

¹⁰³ Prudencio, *op. cit.* (75), vv. 531-532: [...], *non saeva incendia tectis / aut sicas patribus*, (“[...] no los salvajes incendios de los techos / o los puñales para los senadores,”); vv. 534-538: *Errabant hostes per templa, per atria passim / romanaumque forum et Capitolia celsa tenebant / qui coniuratas ipsa ad vitalia plebis / moliti insidias intus serpente veneno / consuerant tacitis pestem miscere medullis*. (“Vagaban los enemigos por los templos, por una y otra parte de los atrios / dominaban el foro romano y el excelso Capitolio / quienes maquinaron insidias conjuradas contra los mismos órganos vitales de la plebe / deslizado el veneno en su interior / solían mezclar la peste en las calladas médulas.”).

¹⁰⁴ El motivo de la destrucción de la ciudad aparece en los siguientes pasajes ciceronianos: *Cat.* I, 1; I, 3; I, 6; I, 9; I, 12 y I, 29; II, 1; II, 6 y II, 10; III, 1; III, 2; III, 8 y III, 15; IV, 2; IV, 4; IV, 11; IV, 13; IV, 18. En cuanto al modo en que serían ajusticiados los *optimates*: *Cat.* I, 1 (Cicerón se refiere a la muerte de los *boni*); I, 9 (señala la planificación de su propia muerte); I, 16 (por primera vez aparece el motivo del puñal o *sica* con el que serán ajusticiados) y I, 32; II, 1; II, 23 (en este pasaje no sólo se señala el uso del puñal sino que, por el carácter monstruoso de los

También la *Urbs* fue representada por Cicerón a la manera de un espacio simbólico en el que se enfrentaron los grupos en pugna; a través de esta estrategia retórica, entendida como una forma de *enargeia* (ἐνάργεια),¹⁰⁶ procuraba tornar más vívida la evocación de las circunstancias contextuales, permitiendo al receptor asociar el valor semiótico de la referencia espacial con la imagen instalada en su memoria.¹⁰⁷ El modelo topográfico utilizado por Cicerón en *In L. Catilinam orationes* estaba sostenido por la enumeración de aquellos lugares con los cuales los romanos se sentían profundamente identificados.¹⁰⁸ Estos, como ciudadanos, compartían un esquema simbólico cuyos espacios hablaban de la historia de su pueblo y de la construcción política de la República.¹⁰⁹ Así es que, con una visión cinematográfica, el orador dotó de convicción a sus discursos señalando a sus interlocutores que sus casas, sus techos, el fuego de los altares, los templos de los dioses, los lugares donde se impartía la ley, tales como el senado, el foro, la curia, la ciudad misma e Italia toda requerían de su mirada protectora.

conjurados, “aprendieron a esparcir venenos”, *spargere venena didicerunt*); III, 1; III, 8; III, 10 y III, 15; IV, 2; IV, 4 y IV, 13.

¹⁰⁵ Cf. *Cat. IV, 6: Latius opinione disseminatum est hoc malum; manavit non solum per Italiam, verum etiam transcendit Alpes, et obscure serpens, multas iam provincias occupavit.* (“Este mal se ha diseminado mucho más de lo que se pensaba; se difundió no solo por Italia, sino en verdad que ascendió a través de los Alpes, y reptando oscuramente, ocupó ya muchas provincias.”).

¹⁰⁶ El término ἐνάργεια es utilizado en algunas ocasiones con el valor de ἐκφρασις, sin embargo la ἐνάργεια y sus equivalentes latinos –*demonstratio, evidentia, illustratio, repraesentatio* y *sub oculos subiectio*– se definen como la cualidad estilística de una representación descriptiva que afecta los sentidos, en particular, el de la visión. Por otra parte la ἐκφρασις es entendida como la descripción de objetos, escenas, acciones y obras de arte con un carácter pictórico; en consecuencia la ἐνάργεια es una de las ἀρεταὶ de la ἐκφρασις. Cf. Zanker, G., “Enargeia in the Ancient Criticism of Poetry”. *Rh. Mus.Phil.*, 1981, pp. 297-300; Winsor Leach, Eleanor, *The Rhetoric of Space. Literary and Artistic Representations of Landscape in Republican and Augustan Rome*. New Jersey, 1991, pp. 7 ss.

¹⁰⁷ Cf. Vasaly, Ann, *Representations. Images of the World in Ciceronian Oratory*. U.S.A., University California Press, 1996, p. 11.

¹⁰⁸ A partir de *Cat. I, 5* Cicerón desplegó un esquema espacial que se particulariza a medida que crece el tono emocional y el ritmo narrativo de los discursos; la enumeración de lugares significativos recorrerá, con variantes, cada una de las *Catilinarias* comenzando por I, 12 donde se mencionan los escenarios institucionales que Catilina aspiraba conquistar: *rem publicam universam petis, templa deorum immortalium, tecta urbis, [...]* *Italiam totam*. (“pides la República en su conjunto, los templos de los dioses inmortales, los techos de la ciudad, [...] Italia toda”). Esta gradación espacial reaparece en el ruego final a Júpiter, en I, 33, en II, 1: *non in campo, non in foro, non in curia, non denique intra domesticos parietes*) y en II, 5: *Hos quos video volitare in foro, quos stare ad curiam, quos etiam in senatum venire* (“A estos [los conjurados] a los que veo correr aquí y allá en el foro, a los que veo detenerse en la curia, a los que también veo venir al senado”). En III, 2 se repite la misma topografía de “templos, santuarios, techos y murallas” que repite en III, 22, incluyendo nuevamente la ciudad y el Capitolio, ya visto como lugar fundacional (III, 19). En IV, 2 Cicerón reiteraba en dos pasajes los espacios mencionados, calificándolos como *sedes honoris*; los mismos se encuentran en IV, 11, 18 y 24.

¹⁰⁹ Cf. Vasaly, *op. cit.* (107), pp. 26 ss.

Prudencio, continuando con esta técnica, también recurrió a escenarios representativos de la topografía republicana e imperial, *templa, atria, forum, Capitolia*,¹¹⁰ con el fin de evocar para sus receptores contemporáneos los lugares del pasado histórico donde extranjeros, conjurados y tiranos se debatieron por conquistarlos, rebelándose al orden institucional. Estos espacios y las acciones que se ilustran en ellos se actualizan a través de la potencia conmemorativa de las alusiones textuales, de manera tal que parecieran repetirse ante la mirada de los lectores-espectadores.¹¹¹

En una topografía republicana es donde Prudencio ubicó al *princeps*, a quien exaltó políticamente con el epíteto *praecipuus*.¹¹² Este paradigma ideológico fue definido por Cicerón en *De Republica* a partir de la tradición filosófica griega, la cual consideraba la posibilidad de que un único soberano, dotado de integridad moral, detentara la soberanía universal. Desde una perspectiva romana, el concepto es transmutado a una nueva realidad, concibiéndolo como el hombre de estado que procura conciliar los diferentes órdenes sociales. Su fin último reside en alcanzar el *consensus omnium bonorum* sobre la base de la conservación de aquellos ideales que regían y sostenían las instituciones.¹¹³

Esta concepción ciceroniana, que primeramente se había plasmado en el principado de Augusto y luego se profundizó en el desarrollo del culto imperial a lo largo del siglo III, desemboca finalmente en el cristianismo, entendiendo al gobernante como aquel que posibilita la obtención de la gloria, inspiradora de la *virtus civilis* y de la *felicitas* del Estado. Su piedad no procedía sólo del respeto tributado a la patria y a sus antepasados, sino por el reconocimiento de una autoridad más alta de donde deriva el verdadero poder.¹¹⁴

¹¹⁰ Cf. Prudencio, *op. cit.* (75), vv. 534-535.

¹¹¹ Quintiliano definió en *Institutiones Oratoriae* 9.2.40 la fórmula *sub oculos subiectio* como *tum fieri solet cum res non gesta indicatur sed ut sit gesta ostenditur* (“suele suceder cuando la acción no se cuenta sino como si se observara”); cf. en 9, 2, 44 las mismas características para la definición de *topographia*.

¹¹² El carácter excepcional que Prudencio le asignó a Constantino a través del adjetivo *praecipuus*, se relaciona con el rango de superioridad ocupado por el *princeps*.

¹¹³ En *De Republica* se reconocen los siguientes valores del término *princeps*: prioridad en las iniciativas, superioridad, cumpliendo funciones de magistrado y en un sentido romano, como *princeps civitatis*. Cf. Lepore, Ettore, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della Tarda Repubblica*. Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storico, 1954, p. 69.

¹¹⁴ Cf. Agustín, *Civ. V*, 13 (= *De Rep.* fr. 99): *ubi loquitur de instituendo principe civitatis quem dicit alendum esse gloriam, et consequenter commemorat maiores suos multa mira atque praeclara gloriae cupiditate fecisse*. (“donde habla sobre la institución del príncipe de la

Prudencio, tal como había ocurrido con el motivo del *consul togatus*, superó las contradicciones que podían derivarse de la utilización de un concepto socio-político como el del *princeps*, el cual se asociaba a un estado represor de las diferentes manifestaciones cristianas. La posibilidad de trasponerlo en contextos históricos diferentes¹¹⁵ es el resultado de su transformación en un paradigma ideológicamente aséptico, a partir de la homogeneización cultural ejercida por la *paideia* retórica. Por lo tanto en el *Contra Symmachum* se advierte que se fusionaron algunos de los valores semánticos del término *princeps*, sobre todo aquellos que se identificaban con un poder monárquico indiviso,¹¹⁶ representados en las figuras de Constantino y Teodosio, verdaderos modelos de *christiani imperatores* a quienes se distingue por su condición de *rectores civitatis*.¹¹⁷

Tras Puente Milvio, el vencedor impuso una nueva concordia, restableciendo los bienes perdidos por la acción tiránica de Majencio y, si bien subvirtió el modo de legitimar su poder desdeñando los *mores* religiosos del pasado senatorial, enarbolaba en cambio su condición de *homo novus*.¹¹⁸

ciudadanía que ha de alimentar la gloria, y consecuentemente conmemora a sus mayores que han hecho muchas cosas maravillosas y preclaras por el deseo de gloria.”). En V, 19 Agustín afirmaba: *Illi autem, qui vera pietate praediti bene vivunt, si habent scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem. Tales autem homines virtutes suas, quantascumque in hac vita possunt habere, non tribuunt nisi gratia Dei.* (“Mas aquellos, quienes viven bien gratificados por la verdadera piedad, si tienen la ciencia de regir a los pueblos, nada es más feliz en las cosas humanas que si tienen el poder, siendo Dios misericordioso. Tales hombres no se atribuyen sus virtudes y cuantas pueden tener en esta vida, sino por la gracia de Dios.”). Cf. *Civ.* V, 18 y 21.

¹¹⁵ Prudencio enfatizó el hecho de que la “revolución” constantiniana ocurrió de manera contemporánea al momento de la alocución, pues era conciente de que la victoria del *dux* cristiano inauguraba en el presente una nueva era. Cf. v. 528: *nostro sub tempore*.

¹¹⁶ Cicerón, *Rep.* I, 56 argumentaba acerca de la existencia de la monarquía desde la visión teológico-cosmológica de Platón y Aristóteles, sostenida luego por filósofos cínicos y estoicos: *Sive haec ad utilitatem vitae constituta sunt a principibus rerum publicarum ut rex putaretur unus esse in caelo [...], nihil esse rege melius, quoniam deos omnis censent unius regi numine;* (“Sea que se estableció esto para utilidad de la vida a partir de los principios de los asuntos públicos, de tal modo que se piense que en el cielo existe un único rey [...], nada es mejor que un rey, puesto que estiman que todos los dioses son regidos por la majestad divina de uno;”). Este argumento en *Rep.* I, 60 se transforma en la necesidad pragmática de contar con un principio de ordenamiento político: *si in animis hominum regale imperium sit, unius fore dominatum, consilii scilicet (ea est enim animi pars optima) consilio dominante nullum esse libidinibus, nullum irae, nullum temeritati locum.* (“si existe en los espíritus de los hombres un poder real, sería el dominio de uno solo, naturalmente de una voluntad (esa es pues la óptima parte del alma), mientras domine una voluntad no existe lugar alguno para los desenfrenos, ninguno para la ira, ninguno para la temeridad.”).

¹¹⁷ Cf. Lepore, *op. cit.* (113), pp. 62-63.

¹¹⁸ El concepto de *homo novus* aparece en la vida política romana del siglo I a. C. para referirse a individuos de rangos inferiores al de los *optimates*, los que se igualaron por su capacidad de resolución en la función pública. Para Cicerón la *nobilitas* no era hereditaria sino que se fundaba

Entonces asumió la potestad que procedía de una divinidad salvadora y que le permitía restablecer la justicia, sanar las heridas provocadas por la discordia y solicitar el perdón ante los hechos impiadosos de los enemigos del Estado.¹¹⁹ Constantino concluyó la labor de los emperadores-soldados del siglo anterior quienes habían insistido sin éxito en la *renovatio Imperii*, poniendo en práctica la ductilidad y el equilibrio que requería el *gubernator*¹²⁰ para hacer frente a las vicisitudes de la vida política.

La consecuencia final de esta acción de gobierno, que tenía en Rómulo el *exemplum domesticum*¹²¹ del espíritu imperial, residía en la consumación de la promesa de una soberanía ilimitada temporalmente. En esto Prudencio no sólo se remitió al texto virgiliano continuando con las prácticas intertextuales anteriores, sino que identificó el poder mítico de Eneas y el histórico de Augusto como prefiguraciones del futuro reinado constantiniano; es también al *dux* cristiano a quien se prometía un imperio sin fin,¹²² resignificando las palabras de Júpiter al

en la virtud y en la laboriosidad. En Constantino, la *novitas* estaba representada por su carácter revolucionario, al imponer su condición de soldado y de hijo “extra-matrimonial”, igualándose a las virtudes de la nobleza de sangre que detentaba la clase senatorial romana. Cf. Lepore, *op. cit.* (113), pp. 187 ss.

¹¹⁹ Prudencio, *op. cit.* (75), vv. 519-523: *Compensare cupit taeterrima vulnera laesae/ iustitiae sero obsequio veniaque petenda./ Ne tanto imperio maneat pietate repulsa/ crimem saevitiae, monstrata piacula quaerit/ inque fidem Christi pleno transfertur amore.* (“Desea compensar las más horribles heridas de la lastimada/ justicia, con un tardío obsequio y con un pedido de perdón. / Para que no permanezca, por haber rechazado la piedad,/ el crimen de la crueldad en un imperio tan grande, prepara indicadas expiaciones/ y se entrega con un amor pleno a la fe de Cristo.”).

¹²⁰ El vocablo *gubernator* aparece en la producción oratoria y epistolar ciceroniana en el año 62 a. C. y se mantendrá junto a otros términos derivados, como *conservador* y *custos*, hasta el 52 a. C.

¹²¹ Cicerón, *Rep.* I, 64, rememoraba la figura de Rómulo como antecedente histórico del concepto de *princeps* y para ello utilizó un fragmento de *Annales* (I, 92) de Enio, donde se habla de la estima del pueblo hacia los soberanos que se desempeñan como *patriae custodes*: [...] *iusto quidem rege cum est populus orbatus, 'pectora diu tenet desiderium', sicut ait Ennius, 'post optimi regis obitum', simul inter sese sic memorant: 'O Romule, Romule die, / qualem te patriae custodem di genuerunt! / O pater, o genitor, o sanguem dis oriundum! / Tu produxisti nos intra luminis oras.' Vitam, honorem, decus sibi datum esse iustitia regis existimabant. Mansisset eadem voluntas in eorum posteris, si regis similitudo permansisset.* (“[...] por cierto cuando el pueblo ha sido privado de un rey justo, ‘el deseo tiene a los pechos por largo tiempo’, así dice Enio, ‘después de la desaparición de un rey excelente’, así lo recuerdan en conjunto entre ellos: ‘¡Oh Rómulo, divino Rómulo, / los dioses te crearon como custodio de la patria! / ¡Oh padre, oh creador, oh sangre nacida de los dioses! / Tú nos condujiste al interior de la luz.’ Estimaban que la vida, el honor, el decoro les había sido dado por la justicia del rey. Se habría mantenido esa misma voluntad en su posteridad, si hubiera permanecido la imagen del rey.”). En I, 65, se señalan las causas de por qué un rey se convierte en un tirano: *Cum rex iniustus esse coepit, perit illud ilico genus, et est idem ille tyrannus, deterrimum genus et finitimum optimo;* (“Cuando el rey comienza a ser injusto, ahí mismo perece aquella especie, y existe aquel mismo tirano, especie de cualidad inferior y unido a lo mejor.”).

¹²² Cf. C. *Symm.*, vv. 541-543. / En Virgilio, *Aen.*, L. I, vv. 278-279: *His ego nec metas rerum nec tempora pono; / imperium sine fine dedi.* (“Yo no pongo a estos [los romanos] ni límites a las cosas ni tiempos: / concedí un imperio sin fin.”)./ Estos versos serían tenidos también en cuenta

que Virgilio concibió como un profeta de la paz.¹²³ A través de esta anticipación divina se clausuraba el largo derrotero bélico protagonizado por Roma, quien conquistó la paz universal para Eneas y sus descendientes, entre los cuales Octavio y, por último Constantino, posibilitaron el retorno áureo desterrando el temor a la renovación cíclica del universo.

La profecía del Libro I de *Aeneis* se extiende en las dos posteriores, la del Libro VI, vv. 788-853 y particularmente la descripción del escudo de Eneas, incluida en el Libro VIII, vv. 626-728. Esta última explicita los elementos teleológicos de la historia romana para justificar la instauración del principado como síntesis conciliadora de las dicotomías del pasado.¹²⁴ Prudencio, operando con criterios de reducción y selección del material histórico y marginalización de los agentes opositores al sistema instituido, se valió del texto virgiliano como matriz retórica para incluir la figura constantiniana en el contexto canónico de la historia oficial de Roma.

Entre los elementos funcionales a la intencionalidad laudatoria del poeta hispano, se reutilizó el espacio sacro de la piedra Tarpeya y su custodio Manlio, protector del excelso Capitolio,¹²⁵ que Virgilio había colocado en la parte más alta del escudo del héroe, a la manera de arquetipos anticipatorios de la futura Roma.¹²⁶ Su representación no constituía, para el presente cristiano del Imperio, la memoria del pasado legendario sobre la que se erguía la aristocracia senatorial, sino la adecuación y la proyección de un horizonte cultural transformado ante las nuevas generaciones patricias. Sus integrantes optaron por la conversión, aun

por Agustín, quien en *Civ. 2*, 29 afirmaba que están referidos a la promesa de la divinidad cristiana de dar nacimiento a la "Roma eterna": *Nec metas rerum nec tempora ponit; imperium sine fine dabit*. ("No pone metas a las cosas ni tiempos; dará un imperio sin fin."). Cf. Schilling, *op. cit.* (25), p. 314.

¹²³ Cf. Tarrant, R. J., "Poetry and power: Virgil's poetry in contemporary context." en: *The Cambridge Companion to Virgil*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 178.

¹²⁴ Cf. Zetzel, James, "Rome and his Traditions", *ibid.*, p. 196.

¹²⁵ Virgilio, *Aen.*, VIII, vv. 652-653: *In summo custos Tarpeiae Manlius arcis / stabat pro templo et Capitolia celsa tenebat* ("En lo alto de la fortaleza Tarpeya, el custodio Manlio / se erguía delante del templo y protegía los elevados Capitolios"). Prudencio, al referirse a los enemigos que "erraban" por los templos, repitió el sintagma virgiliano *Capitolia celsa tenebant* (vv. 534-535), incluido en la evocación de la invasión gala representada por Virgilio en el escudo; cf. *Aen.*, VIII, vv. 657-658.

¹²⁶ Virgilio, *id.*, vv. 347-348 anticipaba las imágenes que Eneas observaría en la obra de Vulcano: *Hinc ad Tarpeiam sedem et Capitolia ducit / aurea nunc, olim silvestribus horrida dumis*. ("Desde allí lo conduce hacia la sede Tarpeya y los Capitolios / áureos ahora, en otro tiempo erizados de zarzas silvestres.").

cuando formaron parte de la “curia de Evandro”,¹²⁷ quien, en la épica virgiliana, certificaba con su vívida descripción prospectiva la intemporalidad de la *Urbs*.

Por otra parte, el hecho de recurrir a personajes como Catilina y Catón el Joven, que habían sido concebidos por Cicerón representando los rostros opuestos de Roma, permite concluir que la mirada de Prudencio se detuvo sobre dos instancias de la historia literaria y política de la urbe: una argumentada por la historiografía y la retórica y otra que buscó impactar emocionalmente a través del uso del arte visual.¹²⁸ Esto último se ejemplifica en el modo en que Virgilio los ubicó en el inframundo del escudo heroico, ya que en el fondo del mismo, enfrentado a los “excelsos Capitolios”, el espectador vería las dos figuras, simbolizando el destino que les esperaba a los enemigos de la República y el modo en que los justos hallarían su compensación en la vida ultraterrena.¹²⁹

El poeta calagurritano combinó ambas formas de comprensión del pasado para sostener su propia interpretación del presente: la victoria de Puente Milvio era un acontecimiento central en la historia de Roma, al igual que la batalla de *Actium* en la simbolización del escudo, y, en consecuencia, certificaba, una vez más, el establecimiento de un orden superior que buscaba acabar con la discordia. La memoria de este hecho llevó a la reflexión de los contemporáneos sobre el peligro de la restauración pagana y conducía a los cristianos encumbrados a no olvidar los valores sempiternos del Imperio.

Constantino se constituyó en el elegido para la defensa de estos principios en Occidente tras la muerte de Majencio, de allí que el camino para alcanzar el poder absoluto se viera allanado sensiblemente. Por su parte, Licinio eliminó a Maximino, quien en el 313 invadió Europa. Fue entonces que ambos soberanos

¹²⁷ Prudencio, *op. cit.* (75), vv. 548-551: *Iamque ruit paucis Tarpeia in rupe relictis / ad sincera virum penetralia Nazareorum / atque ad apostolicos Evandria curia fontes, / Anniadum suboles et pignera clara Proborum.* (“Y ya dejados unos pocos en la roca Tarpeya corre / hacia los sinceros santuarios de los varones nazarenos / y hacia las fuentes apostólicas, la asamblea de Evandro, / descendientes de la familia Annia y preclaros hijos de los Probos.”). Cf. *Apoth.*, vv. 446-448: [...]. *Iam purpura supplex / sternitur Aeneadae rectoris ad atria Christi/ vexillumque crucis summus dominator adorat.* (“[...] La púrpura de los descendientes de Eneas / ya se postra suplicante en los atrios de Cristo rector / y adora el sumo dominador la señal de la cruz.)

¹²⁸ Cf. Barchiesi, Alessandro, “Virgilian narrative: ecphrasis”, *op. cit.* (123), pp. 272 ss.

¹²⁹ Virgilio, *op. cit.* (125), vv. 666-670: *Hinc procul addit / Tartareas etiam sedes, alta ostia Ditis, / et scelerum poenas et te, Catilina, minaci / pendentem scopulo Furiarumque ora trementem / secretosque pios, his dantem iura Catonem.* (“Lejos de aquí agrega / también las sedes del Tártaro, las profundas bocas de Dite, / los castigos de los crímenes, y a ti, Catilina, que pendes / de un escollo amenazante y te estremeces con los rostros de las Furias; / a los piadosos [coloca] apartados, a estos da Catón los derechos.”).

redactaron el edicto de Milán, profundizando la tolerancia sobre los cristianos y el ejercicio de su culto, ya enunciados en el edicto de Galerio dos años antes. Sin embargo, la política anticristiana de Licinio en Oriente habría de desatar una serie de enfrentamientos, con la consecuente pérdida de territorios por parte de este último y el traslado de Constantino hacia la región balcánica.

Finalmente, en el año 324 Constantino obligó a abdicar a su oponente después de vencerlo en dos oportunidades, en Adrianópolis y Crisópolis; poco después lo hizo ejecutar como enemigo del Imperio convirtiéndose en el monarca universal de un estado cuyo poder no se fundaba sólo en las instituciones, sino que se sostenía por un derecho divino. En consecuencia la ideología del principado que defendió la unidad absoluta de gobierno durante el siglo III, se concretaba, bajo la forma del “Dominado”, en la *monarchia* de la *oikouménē* como reflejo en la tierra de la *monarchia* celestial.

1.1.1. La sucesión post-constantiniana.

La denodada lucha de Constantino por alcanzar el poder absoluto estuvo acompañada de una toma de decisiones, en las que incidieron el clima de turbación religiosa y militar que oscureció la vida del Imperio a lo largo del siglo III y parecía continuar en el IV. La tendencia general hacia el monoteísmo y la consagración del cristianismo como religión personal del emperador se superpusieron a otras razones de índole política, tales como su afán de convertirse en único gobernante y la necesidad de establecer una dinastía sucesoria fundada en el traspaso del poder de padre a hijo, idea que había surgido en la historia del principado con el mismo Augusto.¹³⁰

Con la perseverancia utilizada para unificar a la iglesia cristiana, que mostraba escisiones importantes como la de donatistas y arrianos,¹³¹ la

¹³⁰ Cf. Vogt, Joseph, “Pagans and Christians in the Family of Constantine the Great”, *op. cit.* (11), II, pp. 39 ss.

¹³¹ Entre los cuestionamientos teológicos y dogmáticos, que hicieron peligrar la unidad de la Iglesia durante el siglo IV, se destacan el donatismo y el arrianismo. Por donatismo se entendía a la herejía sustentada por Donato de Cartago, quien basándose en Cipriano, rechazaba los sacramentos impartidos por sacerdotes *lapsi*, durante la persecución de Diocleciano. La importancia que cobraron a nivel regional llevó al cristianismo africano a fortalecerse, sobre todo, en su oposición al mundo y al Estado como ya se observaba en Tertuliano. Con respecto al arrianismo, cuyo iniciador fue el presbítero Arrio, se trató de un altercado teológico acerca de la naturaleza de Cristo que habría de hacer peligrar la unidad de Oriente y Occidente y desencadenaría graves enfrentamientos entre clérigos y laicos comprometidos con el poder. Prudencio se refiere a este último caracterizándolo “con la fiereza de un lobo”; cf. Prudencio,

eliminación de todo tipo de distancias entre los planos religioso y político, que contribuyó a fortalecer el absolutismo imperial, y el deseo de perdurar a la manera de los soberanos tetrárquicos como fundador de ciudades,¹³² Constantino fue un firme defensor de la construcción de un *genus* en el que se incluía a cristianos y paganos conversos, asegurándoles el trono por el derecho de nacimiento.

La política familiar detentada por el soberano se extendió a la consideración de sus hermanastros, los hijos que su padre, el “divino Constantino”,¹³³ había tenido con la aristocrática Teodora. El hecho de que estos, que habían sido excluidos de la corte por el deseo de Helena, la influyente madre de Constantino, alcanzaran el título de *nobilissimi*, significó la incorporación de la rama vencida de la familia, particularmente tras la muerte de la *augusta* Helena. A esto se sumó la designación de Dalmacio, hijo del cónsul del mismo nombre,¹³⁴ como heredero de la región ilírica, mientras que a los hijos de Constantino, Constantino II, Constancio y Constante, les correspondería el resto del Imperio al ser nombrados “Césares”.

Sin embargo, el soberano había tenido un hijo de nombre Crispo con otra mujer, Minervina, antes de contraer matrimonio con la encumbrada Fausta; también él junto a Constantino II y el joven Licinio, hijo del entonces amo de Oriente, fueron nombrados “Césares” en el año 317. El último fue destituido al abdicar su padre en el 324 y en el 326, la esposa del emperador acusó a su hijastro Crispo de forzarla a cometer adulterio, razón por la cual Constantino condenó a muerte a su hijo y, poco después, la misma Fausta fue sentenciada a la pena capital, ignorándose cuáles fueron los verdaderos motivos para ello.¹³⁵

Psych., vv. 794-795: *Hac sese occultat Fotinus et Arrius arte, / inmanes feritate lupi.* (“Con este arte se ocultan Fotino y Arrio, / crueles con la fiereza del lobo.”).

¹³² El 11 de mayo del año 330 Constantino inauguró Constantinopla en el lugar de la antigua Bizancio, sobre el Bósforo. Roma había perdido su preeminencia en Occidente ya durante la Tetrarquía, cuando diferentes ciudades se habían desempeñado como centros gubernamentales. El hecho de fundar ciudades, que llevaran los nombres de los emperadores o de otros miembros de la familia imperial, habría de convertirse en una tendencia a modo de propaganda del sistema y un signo de su magnificencia. Cf. Arce, J., “La fundación de nuevas ciudades en el Imperio Romano tardío: de Diocleciano a Justiniano (s. IV-VI)”. *Sedes regiae (ann. 400-800)*. G. Ripoll-J. Gurt (eds). Barcelona, 2000, pp. 41ss; Bryan Ward-Perkins, “Constantinople, imperial capital of the fifth and sixth centuries”, *ibid.*, pp. 65 ss.

¹³³ Desde el año 307 se glorificaba al padre de Constantino con este título.

¹³⁴ El joven Dalmacio era hijo de uno de los hermanastros del emperador; los restantes hijos de Teodora eran Julio Constancio y Anibaliano.

¹³⁵ Con respecto a las conjeturas para tan trágica resolución, cf. Vogt, *op. cit.* (130), pp. 48-49.

El tiempo que restó hasta su fallecimiento, ocurrido el 22 de mayo del 337 en la ciudad de Nicomedia, el emperador gobernó con la intención de consolidar la monarquía absoluta no solo para sí, sino también para sus hijos; no obstante, la sucesión se cumplió de manera diversa a lo esperado por Constantino. Tras su muerte, sus herederos fueron aclamados como “Augustos” por el Senado y el ejército, pero prontamente habrían de desatarse las luchas fratricidas: en primer lugar fueron masacrados los hermanastros de Constantino y los hijos de estos, acabando con la política familiar desarrollada por el extinto emperador. A esto debe agregarse un incipiente conflicto religioso entre los “Augustos” herederos, pues Constantino II decidió liberar al obispo Atanasio de Alejandría, líder la lucha contra el arrianismo, oponiéndose de esta manera a la tendencia arriana con la que había simpatizado su padre en los últimos tiempos.

Los tres hermanos, finalmente, se encontraron en *Viminacium* para determinar el “reparto” del Imperio: el mayor, Constantino II, se atribuyó la prefectura de la Galia y una especie de tutelaje sobre su hermano Constante, el más pequeño, al que le correspondió Italia, África y la diócesis macedónica; por su parte, Constancio obtuvo la prefectura de Oriente. Otro de los objetivos del encuentro fue determinar cómo se repartiría la región ilírica que le había pertenecido a Dalmacio. La suerte corrió a favor de Constantino II y al Occidente niceno que representaba, oponiéndose a las intenciones arrianas de su hermano Constancio.

Al iniciarse el año 340 el primogénito de los “constantinianos” atacó a su hermano Constante con la intención de unificar la parte occidental; en esta ocasión, la suerte de las armas le fue adversa, pues murió en las cercanías de *Aquileia*. En consecuencia el hostilizado Constante se hizo dueño de Occidente hasta que diez años más tarde, en enero del 350, un rebelde galo de nombre Magnencio derrotó al joven emperador, quien fue asesinado en los Pirineos. Constancio II, por su parte, se enfrentaría a Magnencio en la sangrienta batalla de Mursa en septiembre del 351. Dos años más tarde, el usurpador se suicidaría, convirtiéndose Constancio II en único soberano del Imperio.

Ante el peligro bárbaro que persistía en la región gala, el nuevo emperador nombró “César” a su primo Juliano, hijo del asesinado Julio Constancio, en noviembre del año 355. Mientras tanto, Constancio II se enfrentaba a dos conflictos de importancia: uno religioso relacionado con la

profundización teórica del arrianismo y otro, de carácter bélico, ya que los persas una vez más amenazaban las fronteras del Imperio. Para hacerles frente el emperador exigió el envío de tropas a Juliano, las que decidieron no abandonarlo aclamándolo “Augusto”; finalmente Constancio II murió durante la campaña sasánida en el año 361.

Juliano, conocido como “el Apóstata”, asumió el poder imperial declarándose a favor de la antigua religión pagana a la que tanto había combatido su tío Constantino el Grande.¹³⁶ En función de la restauración del culto helénico, decidió reabrir los templos y realizar ofrendas a los dioses. Aunque deseaba instaurar un paganismo renovado, defendiendo los intereses de las clases aristocráticas, no contó con la radicalizada cristianización de la masa, por ello fue que sus afanes religiosos lo sumieron en la amargura y la desesperación. En el año 363, fue herido de muerte en una operación de retirada junto al río Éufrates, durante la lucha contra los persas; no se sabe con certeza cuál fue el origen de la lanza homicida.¹³⁷

Con la muerte de Juliano acababa la dinastía constantiniana: un general de la guardia, de nombre Joviano, se adueñó del Imperio por poco tiempo; murió en el año 364, sucediéndole un oficial de Panonia, Valentiniano I, quien sumó a su gobierno como “Augusto” a su hermano Valente. Ambos se dividieron el poder de manera pragmática, correspondiéndole a este último la región oriental y a Valentiniano, la occidental. Nuevamente el Imperio estaba en manos de “emperadores-soldados”, cuya única preocupación se centraba en la defensa de las fronteras. Durante algo más de una década se dedicaron a hacer frente a las avanzadas germánicas, hasta que en el año 375 y 378 respectivamente, Valentiniano y Valente murieron desatándose la más grave crisis que habría de vivirse en el siglo IV.

¹³⁶ Prudencio efectuó un retrato del emperador Juliano en *Apoth.*, vv. 449-459 donde destacó las grandes virtudes militares, retóricas y patrióticas del príncipe quien, sin embargo, adoraba una hiperbólica multitud de dioses, vv. 450-454: [...] *doctor fortissimus armis, / conditor et legum, celeberrimus ore manuque, / consultor patriae, sed non consultor habendae / religionis, amans tercentum milia divum: perfidus ille Deo, quamvis non perfidus Urbi*, ([...] “fortísimo conductor en la guerra, / y fundador de leyes, celeberrimo por su palabra y su poder, / consejero de la patria, pero no consejero de la religión / que debía guardarse, amante de trescientos mil dioses: aquel sin fe en el Dios, aunque no pérfido para la Urbe,”). A continuación, a partir del hexámetro 460, Prudencio describió una ceremonia sumamente cruenta dedicada a la oscura Hécate, en la que participaba el príncipe; en su transcurso ocurrió un hecho milagroso que puede considerárselo de características hagiográficas. Cf. vv. 460-502.

¹³⁷ Al respecto, cf. Mazzarino, *op. cit.* (13), p. 723.

La sucesión del trono occidental quedó en manos del hijo de Valentiniano, el joven Graciano, quien había sido nombrado “Augusto” cuando contaba con nueve años; sus días acabarían luchando contra el “antiemperador” Magno Máximo, en el año 383. Mientras gobernó, su acción más importante fue nombrar, en el 379, como “Augusto” y regente de Oriente a Teodosio, hijo del asesinado *magister militum* de Valentiniano I. Ambos debieron enfrentarse a la revitalización de la aristocracia pagana en la vieja Roma y a la aparente imposibilidad de reunir al episcopado cristiano, hasta que se produjo la muerte del joven emperador. Teodosio sería quien procuraría superar, con extremo dogmatismo, estas dos vertientes del problema religioso que aquejaba la integridad del Imperio y la Iglesia.

1. 1. 2. El advenimiento de Teodosio.

Con la llegada del hispano Teodosio al poder imperial de Oriente pronto se recuperaría la estabilidad de las fronteras, ya que detuvo a los godos en su afán de ocupar la región balcánica y, por otra parte, tras la muerte del rey persa, Sapor II, el soberano en ascenso consiguió concentrar las fuerzas imperiales en un conjunto unitario y dotado de resistencia.¹³⁸ Una vez aquietados los conflictos externos, Teodosio, al que llamarían el Grande, destinó sus energías de gobernante en acabar con las disensiones religiosas, impulsando la unidad de la Iglesia a partir de su fe inquebrantable en los principios nicenos.¹³⁹

Decidido a consagrar el cristianismo como religión oficial, Teodosio desistió en asumir el cargo de *pontifex maximus* emprendiendo una férrea persecución de todas las expresiones paganas: se cerraron templos, se prohibieron las reuniones de los grupos “gentiles”, se restringieron sus derechos civiles, se erradicaron los juegos olímpicos, entre otras prácticas represivas con que se persiguió la *gentilitia superstitio*. En el año 381, el entonces prefecto de Oriente había convocado el segundo concilio ecuménico, en Constantinopla, en el que se

¹³⁸ Cf. Maier, *op. cit.* (8), pp. 109 ss.

¹³⁹ La defensa del credo niceno en el que fue educado Teodosio llevó al emperador a que en febrero del año 380 declarara la necesidad de que sus súbditos profesaran la fe del obispo Dámaso de Roma y de Pedro de Alejandría, verdaderos paladines de la ortodoxia religiosa. Cf. Mazzarino, *op. cit.* (13), pp. 733-734.

condenó definitivamente la fe arriana, estableciéndose así la unidad del símbolo niceno a partir de la superación de las divisiones eclesiásticas.¹⁴⁰

Mientras tanto en Occidente el “antemperador” Máximo, que había acabado con Graciano, se convirtió en el pretor de la Galia y, por su parte, Valentiniano II, junto a su madre, la arriana Justina, asumió la prefectura italiana. Teodosio reconoció a Máximo en el año 384, previamente habiendo nombrado “César” a su hijo, el pequeño Arcadio, en el 383.¹⁴¹ Tiempo más tarde, en el 387, el soberano de la Galia invadió Italia haciendo huir a Valentiniano; Teodosio salió en su defensa y, tras vencer a las tropas de Máximo en dos oportunidades, unificó el Imperio.

Después de la muerte de Valentiniano II en el 392, Arbogasto, el *magister militum* franco, apoyado por los clanes aristocráticos romanos de los Símacos y los Nicómacos, proclamó como “antemperador” a Flavio Eugenio, un profesor de retórica; este se declaró a favor del restablecimiento del paganismo, por lo cual fue perseguido por las tropas de Teodosio y vencido en septiembre del año 394, junto al río Frígido. Nuevamente, un hecho de características inusitadas, como lo fue el huracán que favoreció a los soldados teodosianos, se interpretó a la manera de un juicio proveniente de la divinidad que corroboraba el triunfo de los fieles frente a la osadía del paganismo.¹⁴² El Imperio volvía a estar bajo el dominio de un único soberano.

Teodosio completó la labor iniciada por Constanino al instaurar la religión cristiana y el credo niceno como los soportes ideológicos y políticos

¹⁴⁰ Según la afirmación del antiorigenista Epifanio, el Espíritu Santo *ex Patre procedit, cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, locutus est per prophetas*. (“[el Espíritu Santo] procede del Padre, con el Padre y el Hijo al mismo tiempo es adorado y glorificado, habló a través de los profetas.”).

¹⁴¹ El otro hijo de Teodosio, Honorio, fue elevado a la categoría de “César” en el año 389 y como “Augusto” en el 393.

¹⁴² En los hexámetros 100-112 del *Panegyricus dictus Probino et Olybrio consulibus* del poeta Claudiano, se describe el huracán que favoreció a Teodosio en contra de las tropas de Eugenio, a quien se denomina “tirano”, comparable con Máximo, sobre el cual ya había resultado vencedor. A ambos, Claudiano los llamó *geminis [...] tyrannis*, al igual que Prudencio en el citado verso 410 de *C. Symm. I*. Seguidamente Claudiano, en los versos 113-116, hizo alusión a la significación simbólica del triunfo de Teodosio ya que posibilitó el resurgir de la naturaleza, por lo cual adquiere un valor epifánico: *Haud procul exhausto laetus certamine victor / caespite gramineo consederat arbore fultus / adclines umeros; dominum gavisa coronat/ terra suum, surguntque toris maioribus herbae*. (“No lejano a la conclusión del combate, el feliz vencedor / se había sentado en el césped de grama apoyando en un árbol / las inclinadas espaldas; la tierra regocijada corona/ a su señor y surgen las hierbas del lecho mayor.”). Cf. Jordán Montés, J. F., “La pervivencia del paganismo en el reinado de Honorio (395-423 d. C.)”. *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía. Antigüedad cristiana Murcia*, VIII, 1991, p. 185.

donde se asentaba el Estado. Durante su imperio, que concluyó en el año 395 cuando se produjo su muerte en la ciudad de Milán, combatió los resabios de paganismo y las diferentes herejías que parecían multiplicarse a lo largo del territorio imperial. El soberano necesitó proteger su obra y, para ello, nombró a uno de sus más fieles generales, el vándalo Flavio Estilicón, como *parens* y *magister utriusque militiae*. Nominalmente fue el protector de Honorio, el menor de los hijos de Teodosio, que desempeñaba su soberanía en la parte occidental; pero su regencia se extendió también a Oriente, que estaba gobernada por Arcadio y un conjunto de ministros hostiles a los deseos del “hombre fuerte” de Occidente.¹⁴³

La figura de Teodosio, considerada un paradigma del *christianus imperator*, también fue estilizada poéticamente por el mismo Prudencio en el *Contra Symmachum*,¹⁴⁴ ya que se convirtió en protagonista heroico de la victoria contra las pretensiones paganas de los grupos aristocráticos romanos. Los hexámetros 1-41 del Libro I están articulados sobre la prohibición de celebrar ceremonias paganas en medios públicos y privados que había sido decretada por el emperador en forma muy temprana, en el año 381.¹⁴⁵ Sobre la imagen de Constantino, Teodosio se yergue como el nuevo salvador de la *Urbs*, a quien se

¹⁴³ Cf. Cameron, *op. cit.* (74), pp. 278-280./ Flavio Estilicón supo desarrollar una “red de influencias” por medio de alianzas matrimoniales que lo unieron directamente con la familia del emperador, ya que se desposó con una sobrina e hija adoptiva de Teodosio, de nombre Serena, y entregó en matrimonio a su hija María para que se desposara con el emperador Honorio, en el año 398. El poeta Claudiano, quien participaba de los acontecimientos que se desarrollaban en torno a la corte de Milán, reflejó por medio de poemas laudatorios la “fidelidad” que lo unía a Estilicón, como así también condenó a sus enemigos, por ejemplo, al desventurado Rufino, en *In Rufinum* I y II, y a Eutropio, en *In Eutropium* I y II, ambos ministros de Arcadio.

¹⁴⁴ Cf. Rivero García, *op. cit.* (73), p. 109. / Claudiano evocaba la figura teodosiana en poemas como *In Rufinum* I, vv. 51-54, donde lo igualaba al mismo Júpiter como protector de la tierra, bajo cuyo auspicio se produjo el retorno de la edad de oro; en *In Rufinum* II, vv. 1-3, el poeta se refirió a la apoteosis de Teodosio tras su muerte. En *Panegyricus de quarto consulatu Honorii Augusti*, v. 638, Claudiano, sin nombrarlo, recordó el triunfo de Teodosio sobre Odotheo, rey de los grutungos hacia el año 386; de manera semejante se refirió al emperador en *De consulatu Stilichonis*, L. I, v. 140 al evocarlo como vencedor del “tirano” Eugenio. Por otra parte, en *De consulatu Stilichonis*, L. II, vv. 51-52, Claudiano afirmaba que la gracia de Teodosio se transmitió a sus hijos; en los versos 421-423 del mismo panegírico, consideró al emperador y a su padre como *divi*, ubicándolos en el cielo junto al Sol. También en el *Panegírico*, donde se saluda el sexto consulado de Honorio, recordó a Teodosio como *felix parens*, quien mora en el Olimpo y observa los hechos de su hijo (vv. 101-103). Asimismo, Claudiano alabó el amor paternal de Teodosio hacia Serena, en el poema *Laus Serenae*, vv. 97-100.

¹⁴⁵ Durante el imperio de Honorio se enunciaron una serie de leyes, conservadas en el *Codex Theodosianus*, en las que se prohibía a los paganos testar, se los excluía de exenciones ante la curia, no podían acceder a ciertos cargos administrativos y se los despojaba de sus antiguos privilegios. Cf. Jordán Montés, *op. cit.* (142), p. 186.

instaba para completar su conversión, apelando a su condición de hacedora de leyes y maestra de pueblos feroces:

*At te, quae domitis leges ac iura dedisti
gentibus instituens, magnus qua tenditur orbis,
armorum morumque feros mansuescere ritus, (vv. 455-457)*

*[...] Seu nos procinctus maneat, seu pace quietas
dictemus leges, seu debellata duorum
colla tyrannorum media calcemus in urbe, (vv. 461-463)¹⁴⁶*

Años más tarde, en el 388, Teodosio se dirigió al prefecto del pretorio de Oriente para prohibir que se discutiera en público de religión, a la vez que amenazaba con suplicios a quienes reincidieran en conductas atentatorias contra los principios nicenos.¹⁴⁷ Así, no sólo combatía toda forma de expresión gentil, sino que esta actitud represiva se extendía a cualquier debate que pudiera derivar en una cuestión herética.¹⁴⁸ De lo anterior se puede corroborar el celo antiherético demostrado por el emperador que, a lo largo de su reinado, enunció diecinueve leyes destinadas a acabar con las discordias en el seno de la Iglesia. En particular, el arrianismo y su prédica dejaron al descubierto la falacia de la unidad político-religiosa por la cual bregó Constantino, en su afán intervencionista en los asuntos eclesiásticos, al igual que lo hiciera Teodosio a través de su aspiración de contar con una *ecclesia* universal.

¹⁴⁶ Prudencio, *op. cit.* (75), vv. 455-457: “Pero a ti, que diste leyes y derechos / a los pueblos dominados por donde se extiende el gran orbe, / mientras instituías amansar los feroces rituales de las armas y las costumbres,”; vv. 461-463: “Ya esté reservado a nosotros como combatientes, ya en la paz dictemos / leyes tranquilizadoras, ya las cervices apaciguadas de los dos tiranos / pisoteemos en medio de la ciudad,”. En forma semejante a los ejemplos analizados, Prudencio acudió al texto virgiliano para representar la acción civilizadora de Teodosio, resignificada sobre la base de la gesta augustal; cf. *Aen.*, VI, vv. 851-853: *Tu regere imperio populos, Romane, memento. / Hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos.* (“Recuerda tú, romano, de regir a los pueblos con tu poder. / Estas serán tus artes, imponer la costumbre de la paz, / perdonar a los sometidos y apaciguar a los soberbios.”).

¹⁴⁷ En el año 383, como consecuencia del concilio celebrado en Constantinopla, se determinó que los herejes no podían celebrar reuniones, enseñar su fe ni ordenar obispos; se los expulsó de las ciudades y de los campos inculpándolos de graves acusaciones de infamia. Cf. Escribano Paño, María Victoria, “Ley y terror: el fomento de la delación como medio de amedrentar a los maniqueos en las leyes teodosianas”. Vol. 24 *Studia Historica. Historia Antigua. Cristianismo y poder en la Antigüedad*. Salamanca, Univ. de Salamanca, 2006, p. 145.

¹⁴⁸ Cf. Escribano Paño, M. V., “*De his qui super religione contendunt: la constitutio 16, 4, 2 (388) del Codex Theodosianus*”, *Antiquité Tardive*. 13, 2005, p. 265.

Entre los integrantes de su corte se hallaba un conjunto importante de aristócratas hispanos que habrían posibilitado el encumbramiento del emperador, considerado el símbolo de una nueva época; este grupo, al que algunos estudiosos le asignan características propias de un “clan” familiar o político,¹⁴⁹ apoyaban las decisiones imperiales en lo concerniente a lo religioso, conforme a su declarado fanatismo dogmático. Prudencio formó parte de este “círculo eminentemente religioso”, además de desempeñar cargos administrativos en el gobierno teodosiano, tales como gobernador provincial, posiblemente de ciudades balcánicas¹⁵⁰ detentando la condición de *vir spectabilis*,¹⁵¹ y *comes primi ordinis*, según puede leerse en la *Praefatio* que el mismo poeta escribió para referirse a su vida y obra.¹⁵²

Demostrable o no a la luz de la historia, la influencia de los nobles hispanos en la corte de Teodosio es proporcional a su número, que, junto a un grupo considerable de hombres y mujeres provenientes de la Galia, constituían el círculo íntimo del emperador. No es de extrañar que el corredor “pirenaico” que habría de defender las tradiciones retóricas en los siglos por venir, eran los mismos que se alineaban tras el signo niceno sumándose a las nuevas corrientes del cristianismo. Entre estas, el monacato cenobítico hallaría en los “latifundios ascéticos” de Occidente el escenario para su desarrollo.¹⁵³

¹⁴⁹ El grupo de los *hispani* preexistía al advenimiento de Teodosio y habría presionado al emperador Graciano para su “cooptación” al trono tras producirse el asesinato de su padre, Flavio Teodosio, en Cartago. Cf. Bravo, Gonzalo, “*Prosopographia theodosiana* (I): en torno al llamado clan hispano”. *Gerión*, nº 14, 1996. Madrid, pp. 383 ss.

¹⁵⁰ Una de las ciudades gobernadas por Prudencio pudo ser la de Savia, en Panonia, cuya capital era *Siscia*.

¹⁵¹ Cf. Bravo, *op. cit.* (149), p. 392.

¹⁵² En los versos 16-18 de la *Praefatio*, Prudencio aludía a su función de gobernador al afirmar: *Bis legum moderamine / frenos nobilium reximus urbium; / ius civile bonis reddidimus, terruimus reos.* (“Dos veces con la moderación de las leyes / regí los frenos de nobles ciudades; dimos el derecho civil a los buenos, aterrizamos a los malvados.”); seguidamente, en los versos 19-21, el poeta señalaba la relación que lo unía al emperador Teodosio, quien lo habría elevado a ese cargo para ser desempeñado en la ciudad de Milán: *Tandem militiae gradu / evectum pietas principis extulit / adsumptum propius stare iubens ordine proximo.* (“Finalmente la piedad del príncipe / me elevó colocándome en el escalafón de la milicia / ordenando que yo estuviera en un orden próximo más cerca de sí.”).

¹⁵³ Cf. Momigliano, A., *De paganos, judíos y cristianos*. México, FCE., 1996, p. 341. El autor sostiene que no era excepcional la fundación de monasterios en las heredades familiares; en ellas sus fundadores establecían un tipo de vida que salvaguardaba su condición aristocrática./ Cf. Linage Conde, Antonio, “Algunos textos sobre el monacato en la Hispania de Teodosio”. *CHE LXXV*, 1998-99, pp. 7-16.

1. 2. Las transformaciones culturales.

La descripción analítica de los hechos históricos, realizada en el capítulo anterior, permite demostrar que las causas de la crisis y la transformación del Imperio romano a lo largo de los siglos III y IV d. C. fueron el producto de la interacción de factores disímiles, fundamentalmente, cuestiones sociales y políticas que terminaron por quebrar el modelo del Principado augustal e impusieron tópicos culturales de transición entre la Antigüedad Clásica y el Alto Medioevo. Tras la asunción de Constantino en el trono de Occidente, la labor desde el poder político estuvo centrada, entre otras cosas, en establecer inmunidad tributaria para el conjunto de los privilegiados sacerdotes que pertenecían a la religión del *imperator*, en una época en que el problema impositivo era el centro de la vida y la supervivencia del Estado.

Este problema económico, surgido de la mano de un acontecimiento religioso trascendente como fue la celebrada conversión de Constantino, derivó en otros asuntos ligados a lo espiritual, tales como la necesidad de afirmación de una Iglesia cristiana reconocida oficialmente, lo que provocaría futuros posicionamientos dicotómicos al oponer católicos frente a cismáticos o heterodoxos.¹ Los privilegios que recibieron los que guardaban la ortodoxia se ampliaron en proporción al acrecentamiento de los conflictos con aquellos que eran condenados por herejía. Herejes y cismáticos eran excluidos de las comunidades católicas, perdiendo, entre otras cosas, el derecho de reunión y la celebración de sus cultos, la propiedad de sus iglesias y cementerios y la posibilidad de formar parte de las jerarquías políticas y administrativas del Estado; en fin, estaban sometidos a la discriminación y disminución de sus capacidades jurídicas.²

En este mismo contexto, el peligro del avance constantiniano sobre la Iglesia cristiana triunfadora significaba el olvido de la autonomía de los siglos anteriores, donde la entidad eclesiástica se había fundado sobre el sacrificio sufrido por los mártires y la militancia apostólica; sobre todo, desde el momento en que la Iglesia no era la institución unitaria y uniforme que Constantino requería para

¹ Cf. Mazzarino, S., *L'Impero romano 2*, pp. 654-655.

² Para el análisis de las diferentes formas de coerción estatal y castigo de los considerados heterodoxos, cf. Escribano Paño, Ma. V., "Disidencia doctrinal y marginación geográfica en el s. IV d. C. Los exilios de Eunomio de Cízico". *Athenaeum. Studi periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità*. Volume novantaquattresimo, 2006. Fascicolo I, pp. 231-260.

desarrollar una política monopólica. Su particular *evergetismo* llevaba consigo el peligro de convertir a Cristo en *dux*, comprometiendo a los fieles con un Estado totalitario que los sumía bajo la constante opresión del fisco,³ la censura y el control de la opinión pública, a través de la utilización de la ley y la puesta en práctica de mecanismos de confinamiento y exilio de los disidentes.⁴

Asimismo, como parte de la política proteccionista detentada hacia la religión cristiana, Constantino, haciendo uso del antiguo título de *pontifex maximus*, permitió en el año 321 que la Iglesia incrementara aún más sus enormes *divitiae* y adquiriera una posición particular dentro del Estado: los *clerici* y sus superiores, los obispos,⁵ se distinguían de los *laici*, ya que pasaron a formar parte de organismos estatales oficiales. En cuanto a lo legislativo y judicial, se cristianizaron las leyes a través de la instrumentación de un foro eclesiástico donde los obispos podían emitir fallos en juicios entre laicos; por otra parte, se estableció el día domingo como fiesta estatal y se revocaron las leyes augustales contra el celibato.

La Iglesia devino, entonces, en un factor de poder junto al emperador, el ejército y la administración, produciéndose el surgimiento de una nueva clase dirigente; a esta se le sumarían las antiguas familias aristocráticas de cuño senatorial que se convirtieron progresivamente al cristianismo. Las religiones politeístas, en cambio, fueron perdiendo adeptos ante una política adversa dirigida desde el Estado; entre sus fieles seguidores se contaban reducidos grupos de intelectuales urbanos y campesinos pobremente escolarizados.⁶ Una vez superada la oposición “paganismo-cristianismo” durante el siglo IV, el conflicto religioso se trasladó hacia el interior de la institución eclesiástica, que asistió al acrecentamiento de controversias dogmáticas y debates teológicos, por lo cual el

³ Cf. Hamman, A., “El nuevo rumbo...”, p. 4.

⁴ Cf. Maier, F., *Las transformaciones...*, p. 33.

⁵ Constantino también se arrogó el cargo de *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός* (“obispo de los que quedan afuera”), expresión considerada de importancia para entender la relación del emperador con la Iglesia, ya que los obispos se ocupaban de las cuestiones específicamente eclesiales y el emperador atendía a las “necesidades del mundo”, es decir, aquellas que eran propias de los laicos. Esto trajo aparejado la existencia de una economía doble que caracterizó al Imperio tardoantiguo. Con respecto a las subvenciones que recibieron algunas de las comunidades clericales, como la africana, y el programa de pagos aportados por el Estado a las iglesias locales, Richardon, J., *Hispania...*, p. 252, señala la influencia que habría ejercido Osio, obispo de Córdoba, sobre el emperador Constantino, a quien acompañó desde el momento de su conversión.

⁶ Durante el reinado de Constantino II se agudizó la política oficial contra el paganismo, prohibiendo los sacrificios y cerrando los templos. Sin embargo los emperadores Joviano, Valente y Valentiniano I reinstalaron la tolerancia religiosa con respecto al culto pagano. Finalmente con Teodosio se tomarán medidas extremas al elevar el cristianismo a la condición de religión oficial.

emperador intervino en numerosas oportunidades para acabar con las disidencias que hacían peligrar su poder soberano.

En este sentido, la burocratización del Estado, proyectada en una sociedad de tipo piramidal, favoreció el control imperial al ubicar en la base del sistema a los *coloni* sometidos a los designios de los *possessores*, en cuyas tierras también contaban con mano de obra esclava. Los esclavos habían mejorado su condición desde comienzos del siglo I d. C., a partir de las contribuciones realizadas por el cristianismo que los consideraba como *spiritu fratres*; no obstante la esclavitud persistía, principalmente, en el ámbito rural y en un número considerable.

En cuanto a la interrelación entre las clases, no resulta de fácil comprensión el papel desempeñado por los *coloni*, cuando estos últimos eran, en teoría, arrendatarios. En cambio los propietarios de las tierras demostraban hacia ellos un tratamiento esclavista, por lo cual se deduce que fueron los colonos quienes empeoraron su situación a lo largo del siglo IV. Finalmente se transformaron en *servi terrae*, ya que la legislación imperial les impedía desvincularse de la tierra y en consecuencia una gran parte de la población se vio reducida a la servidumbre.⁷

Este proceso, que se inició en el siglo III, fue producido por el traspaso del poder económico desde el ámbito urbano hacia las grandes propiedades agrarias, debido al incremento de las cargas fiscales sufridas, en particular, por la industria y el comercio. La economía rural pasó a ser el principal sostén de las clases dirigentes, que se abroquelaron en sus extensos latifundios, convertidos en unidades económicas que incorporaron formas de producción propias de las ciudades; inclusive se ocuparon de colocar comercialmente los productos manufacturados. Esta transformación provocó un retroceso de las estructuras comerciales e industriales que posibilitó la instauración de un nuevo estilo de vida centrado en el *fundus*. Allí se instalaron la nobleza imperial y la aristocracia senatorial recientemente convertida al cristianismo, sin alejarse de los lujos y refinamientos que los habían caracterizado en los siglos precedentes.⁸

El desplazamiento de los *potentes* hacia las zonas rurales no implicó que la vida urbana cayera en el olvido -aunque la crítica no acuerda al respecto-, pues ante el peligro del avance germánico, los bandidos y los grupos heréticos que

⁷ Cf. Cameron, Av., *El mundo mediterráneo...*, p. 99.

⁸ El epistolario de Sidonio Apolinario atestigua el modo de vida refinado desarrollado por las familias terratenientes en el caso particular de la Galia; estas mismas condiciones pueden extenderse a otras regiones del Imperio.

propulsaban la insurrección popular,⁹ la instalación en las extensas *villae* agrarias, verdaderas *urbes in rure*, fue una consecuencia del espíritu de *finis mundi* que dominó a la época.¹⁰ La necesidad de control y vigilancia en el espacio rural era parte de las tareas desempeñadas por el sistema de *turres* y *castella*, y los ejércitos privados reunidos por los grandes terratenientes; la relación de estos con las tropas armadas se fundaba en una forma de patronazgo que habría de ser funcional al surgimiento del feudalismo.¹¹

Las ciudades seguían mostrando el decorado público de épocas anteriores, tal es el caso particular de Roma que, si bien, estaba siendo desplazada por otras urbes como Milán, Ravena y Constantinopla, esta última llamada “la segunda Roma”, perduraba el hecho de haber sido el centro de poder y la hacedora de los paradigmas imperiales que se transmitieron a otros núcleos urbanos.¹² La administración imperial, por su parte, mantenía los símbolos de la vida ciudadana, es decir, aquellas construcciones públicas donde se producía el encuentro entre los *cives*,¹³ como eran los baños, el circo, el teatro y los hipódromos que permitían, además, el contacto del emperador con sus súbditos.¹⁴

Así como los espacios urbanos y rurales se fueron resignificando y aparecieron en torno a ellos nuevos procedimientos de administración y control, tuvo lugar la cristalización progresiva de las estructuras sociales y políticas; muchos de los viejos oficios del Principado adquirieron una rigidez mayor desde el punto de vista jerárquico. Así es que el ideal de los denominados *amici* del emperador siguió subsistiendo bajo la forma de *comites imperatoris*; por otra

⁹ *Bagaudae* fue la denominación que se le dio a ciertos grupos de bandidos rurales y herejes que proponían el levantamiento de los desheredados contra el poder de los *potentiores*.

¹⁰ En general, los historiadores consideraban el período romano tardío como una época de decadencia de las ciudades. Sin embargo, la fundación de nuevos centros urbanos instaló una paradoja que la arqueología está procurando salvar; los testimonios provenientes de las excavaciones y los documentos literarios y epigráficos permiten concluir que las ciudades, sobre todo las occidentales, se transformaron rápidamente y se readaptaron a nuevas funciones. Cf. Arce, J., “La fundación...”, p. 32.

¹¹ Cf. Arce, J., *El último siglo...*, pp. 76 ss.

¹² Cf. Ward-Perkins, B., “Constantinople...”, p. 66.

¹³ Arce, *op. cit.* (10), p. 31, afirma, a partir de la *Descripción de Grecia* de Pausanias, que “una ciudad, una polis, una *civitas*, se define principalmente por una serie de monumentos romanos, tanto administrativos como de recreo o reunión, o de utilidad elemental. Si no existen estos, no existe ciudad.”

¹⁴ Contemporáneos de Prudencio, como el poeta y *rhetor* Ausonio, señalan el deterioro de algunas ciudades hispanas; sin embargo su epistolario no resulta sumamente confiable al respecto por el hecho de que Ausonio no habría estado jamás en España, por lo tanto deben entenderse sus afirmaciones como un tópico literario y no un testimonio a tenerse en cuenta. Cf. Arce, *op. cit.* (11), pp. 86 ss.

parte, entre los organismos cortesanos se hallaba una variedad notable de cargos cuyos nombres evocaban las diversas magistraturas republicanas, transformadas en procuraturas centrales.

El funcionario de mayor rango era el *magister officiorum* al que le incumbía la supervisión de los otros dignatarios de la corte, de la totalidad de la administración y de las relaciones diplomáticas; a su vez se ocupaba de la guardia particular del emperador, las llamadas *scholae palatinae* y de la poderosa policía secreta. Existían, además, dos ministros de finanzas, bajo los cuales se encontraban los empleados de la administración central pertenecientes a los diferentes *scrinia*. Junto a otros dignatarios, oficiales y juristas, estos ministros constituían el llamado *sacrum consistorium* o “Consejo del emperador”, que muchas veces se enfrentaron a los tribunos y los notarios pertenecientes a la prefectura pretoriana, los cuales adquirieron carácter regional y colegiado tras la muerte de Constantino. De estos *virii clarissimi praefecti praetorio*¹⁵ dependían los gobernadores civiles de las diócesis, llamados *vicarii* y de estos, los gobernadores de las provincias, *consulares, correctores, praesides*.¹⁶

Con respecto al ejército imperial, el soberano no se alejó de sus funciones como comandante en jefe a quien se subordinaban los principales *magistri militum*. Desde el siglo III las tropas de campaña se habían separado de las guarniciones fronterizas, estratégicamente dispuestas a lo largo de todo el Imperio. Estas zonas eran no solo custodiadas militarmente, también eran asistidas por el sistema judicial, que imponía la ley romana a fin de sojuzgar a extranjeros y disidentes, y la *paideia* gramatical y retórica, contenedora de las

¹⁵ Se denominaban *clarissimi* a los integrantes de la clase senatorial desde la época inicial del Imperio; pero en el año 372, durante el reinado de Valentiniano I, se estableció una jerarquía entre los *clarissimi*: en primer lugar se encontraban los *spectabiles*, que podían desempeñarse como vicarios y procónsules, y, por encima de todos, los *illustres*, quienes detentaban los cargos de prefectos y asistían al Senado. En el caso particular de Prudencio, este detentaba la dignidad de *vir spectabilis*, conforme los datos aportados por la prosopografía hispánica. Josep Vilella, en “Rangi i procedència geogràfica dels vicaris i governadors de la *Diocesis Hispaniarum* (300-409)”, *Fonaments* 8, 1992, p. 80, excluye a Prudencio de la lista de los gobernadores de *Hispania*.

¹⁶ La estructura del aparato político tardoantiguo fue registrado en la *Notitia dignitatum* a comienzos del siglo V; se trataba de una especie de manual de Estado en el que se distinguían cuatro grandes sectores: la administración central, la administración civil de carácter regional, el ejército y la corte. Para una mayor especificidad de títulos y cargos, cf. Maier, *op. cit.* (4), pp. 33-35./ Encuentra Ortega, A., *El hexámetro...*, p. 31, n. 23, acerca del cargo de *corrector* que habría desempeñado Prudencio en la provincia de Savia, en la *Pannonia Superior*.

heterodoxias lingüísticas que se acrecentaban a medida que el Imperio fluctuaba en sus *limites* étnicos y geográficos.¹⁷

La *Praefatio* autobiográfica de Prudencio constituye, al respecto, un testimonio incuestionable sobre el funcionamiento de la burocracia estatal, ya que en la apretada síntesis de nueve versos (vv. 13-21) el poeta describió el tránsito por distintos ámbitos de gobierno durante su desempeño en la función pública.¹⁸ Este derrotero consistía en un remozado *cursus honorum* de épocas pasadas, en el cual los hombres provenientes de las familias encumbradas aspiraban a crecientes grados de poder que los acercaban a la corte y, particularmente, al emperador; el soberano rodeado por un apretado círculo íntimo, conocido como los *proximi*, se encontraba aislado de la mayoría de sus súbditos conforme al carácter sagrado que había adquirido desde décadas anteriores al advenimiento de Diocleciano.

La corte tardoantigua estaba organizada sobre la base de un ceremonial de extraordinaria importancia que se impuso durante la Tetrarquía,¹⁹ cuando costumbres de origen oriental indujeron a los emperadores a ostentar su condición soberana haciendo uso de ritos tales como la *proskynesis* (προσκύνησις) o genuflexión, por medio de la cual los ciudadanos se prosternaban ante los monarcas. Esta práctica, sumamente afin a la corte persa, se convirtió en la esencia del reconocimiento de la “divinidad” del emperador. Se afirma que habría sido el mismo Diocleciano quien recogió los elementos dispersos de este *externus et regius mos* y los integró en un contexto de cambios más profundos en lo concerniente a la resignificación del poder imperial.

Desde esta perspectiva, la *proskynesis* como parte integrante del ritual de la *adoratio*, se transformó en un privilegio social reservado a los *comites* o funcionarios pertenecientes al *consistorium*. Al despojarse esta ceremonia de los elementos paganos, pasó a formar parte de los rituales cristianos sin que mediara

¹⁷ Cf. Kaster, R., *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*. Berkeley, University of California Press, 1988, p. 18.

¹⁸ Prudencio señalaba tres ámbitos donde desarrolló su labor de funcionario: el forense (vv. 13-15), el político-administrativo como gobernador de provincia (vv. 16-18) y el cortesano-militar (vv. 19-21). Algunos especialistas prudencianos sostienen que habría dirigido el *scrinium libellorum*, un departamento de la cancillería imperial encargado de transcribir las sentencias judiciales; sin embargo hay que tener cautela al respecto. Cf. Rivero García, L., *La poesía...*, p. 16, n. 18; Encuentra Ortega, *op. cit.* (16), sostiene que se habría desempeñado en los *litterata militia*, o bien por sus dotes literarias, en el *scrinium memoriae*.

¹⁹ Entre los historiadores no existe unanimidad acerca de cuándo se introdujo el ritual de la prosternación ante el soberano; para mayor información sobre las disensiones de los especialistas, cf. Teja, R., *Emperadores...*, pp. 39-42.

conflicto alguno de tipo religioso; de igual manera sucedió con el proceso de divinización de la figura imperial, en la medida en que las creencias monoteístas configuraron al monarca como el representante en la tierra de una divinidad única y suprema. En consecuencia, puede afirmarse que existió una continuidad entre la corte tardorromana y la liturgia cristiana desde que Constantino instauró las bases políticas del césaropapismo.²⁰

Las ceremonias que constituían esta liturgia favorecían el aislamiento del emperador quien estaba rodeado de una pompa de características teatrales, por medio de la cual se enfatizaban sus apariciones de carácter epifánico. Por otra parte, el atuendo del emperador cristiano, que no difería del que utilizaban los soberanos paganos, se destacaba por el uso de la diadema incrustada de perlas y el manto de oro y púrpura adornado de piedras preciosas. Estos eran los atributos propios del comandante en jefe del ejército que se fueron transformando paulatinamente hasta convertirse en signos de la soberanía del emperador.²¹ Junto al cetro en el que se erguía el globo del poder supremo y las exhalaciones de incienso, las recepciones y ceremonias oficiales tendieron a representar al emperador con el recogimiento propio de quien se consideraba el sustituto terrenal de Cristo.²²

El vocabulario iconográfico del Imperio, de carácter triunfal, fue aceptado desde la Iglesia para representar al hijo de Dios con las peculiaridades propias de un soberano; por esta razón, se lo suele ubicar a Cristo solemnemente en un trono, rodeado de ángeles o santos portando una corona, al igual que la representación de la Virgen, ornamentada con perlas y piedras preciosas. La coexistencia de los modelos imperiales, principalmente después de la conversión de Constantino, pueden reconocerse en el arte de contenido cristiano a través de los temas y asuntos desarrollados, muchos de los cuales se inspiraron en el ceremonial cortesano.²³

²⁰ Se denomina césaropapismo a la tendencia política de intervención en los asuntos internos de la Iglesia. Esta corriente iniciada a partir de Constantino se funda en el pensamiento de Eusebio que consideraba la unión entre el Imperio y el Evangelio un fundamento de necesidad salvífica.

²¹ Cf. Mathews, Thomas, *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*. New Jersey, University of Princeton, 1993, p. 101.

²² Prudencio describió en *C. Symm.*, I, vv. 486-487, la ornamentación de piedras preciosas que aparecen en el purpúreo lábaro de Cristo blandido por Constantino. Cf. Cap. 1, p. 36, n. 82.

²³ En el *Cathemerinon*, Prudencio representó a Cristo bajo múltiples formas, conforme a la síntesis estilística e iconográfica de una época polimórfica. Así Jesús aparece desafiando la oscuridad nocturna, homologado a la representación solar, en los himnos I (v. 15), II (v. 3) y IX (v. 79); a esto se suma su imagen de juez y árbitro de los actos humanos en los mismos himnos (I,

Al respecto, motivos como la entronización de Cristo en la figura del *kosmokrator* (κοσμοκράτωρ), mientras corona a los santos o entrega ante Pablo el rollo de la ley a Pedro, el más venerado de los apóstoles; el globo del universo soportando la figura del Hijo de Dios, aludiendo a la universalidad de su poder e, incluso, las vestimentas de los mártires, que recuerdan las utilizadas por los dignatarios del Estado, ejemplifican la convergencia de las imagerías paganas y cristianas, homologadas a partir de la resignificación del lenguaje político.²⁴

Estas representaciones no pertenecen sino a la segunda mitad del siglo IV, cuando la iconografía constantiniana se relacionó estrechamente con la construcción del arco recordatorio de la batalla de Puente Milvio y el calendario ilustrado del año 354. Avanzada la centuria y, a partir de las definiciones cristológicas que emanaban de los dignatarios clericales, el lenguaje iconográfico fue el medio de expresión de la piedad pública y privada, tomando partido en los debates internos de la Iglesia.

La continuidad y adaptación de las imágenes paganas en las representaciones cristianas se extendieron también a la arquitectura: la iglesia del cristianismo primitivo fue un producto de la transformación que sufrió el espacio urbano, a partir de la adopción de la antigua basílica romana como lugar de adoración. Su estancia circular y abovedada permitía eliminar toda sensación de pesadez, destinada a representar la bóveda celeste. Asimismo las nuevas formas de liturgia requerían de lugares más amplios para llevar a cabo la celebración en la que participaban, a la manera judaica, la asamblea de fieles. Esta “democratización” litúrgica contaba, en la práctica, con un largo y estrecho pasillo en el interior del

v. 16; II, 112) y también en el IX (v. 106); de *dux* en el V (v. 1), *rex*, *magister*, *imperator* y *gubernator* en el VII (vv. 4, 197, 200 y 202 respectivamente) y *princeps* en el X (v. 132). Por otra parte, la figura de la divinidad, sentada en su alto trono, aparece rodeada de representaciones angélicas en el himno IV (vv. 4-6); en forma semejante, en el IX, Cristo es celebrado como *cosmocrator* pues están sometidos a su poder, la estructura “trina” del universo y los globos del sol y la luna (vv. 14-15). Estas representaciones son solo algunas entre los múltiples motivos iconográficos que Prudencio incluyó en su himnario, los cuales actualizan la comunión de tradiciones plásticas testamentarias y grecolatinas.

²⁴ Cf. Grabar, A., *Las vías...*, pp. 48ss. / En relación con el análisis que efectúa Mathews sobre las representaciones imperiales de Cristo, *op. cit.* (21), pp. 100 ss, afirma que este no estaba ornamentado a la manera de un soberano, sino como los ciudadanos que portaban el *pallium* sobre la túnica decorada con un par de líneas azules de manera vertical, denominadas *clavi*. Ni aún tras la celebración del concilio de Nicea, Mathews considera que Cristo fue proclamado como emperador, sino con las señales propias de la divinidad igualándose a la figura del Padre, con quien forma una única sustancia. El ejemplo sobre el que se basa este análisis corresponde al mosaico de Santa Prudenziana, en Roma, donde se observa a Cristo entronizado con el *status* propio de una divinidad pagana.

templo en el que el cristiano se acercaba en forma procesional hacia el altar, ubicado en el centro, desde diferentes entradas.²⁵

El movimiento del penitente hacia el altar estaba acompañado por un conjunto de imágenes iluminadas en forma artificial por numerosas lámparas y la presencia de un nuevo material, el mosaico de vidrio, que acrecentaba la iridiscencia desde las paredes mismas del templo.²⁶ Por otra parte, la incorporación del oro como material decorativo, provocaba alteraciones en la paleta cromática utilizada en la representación de las figuras pictóricas; las imágenes, a través del juego de luces y sombras, se desmaterializaban por la sugerente evanescencia de las siluetas.

Prudencio también fue sensible a las características arquitectónicas y ornamentales del arte cristiano imperial cuando describió con detallada minuciosidad la construcción del templo donde morarían la Fe y la Sabiduría, tras vencer a la Discordia en *Psychomachia*, vv. 826-887. Templo y palacio se sintetizan en este acabado ejemplo de *evidentia* retórica, donde se enumeran los materiales preciosos que se usaban en las construcciones imperiales y eclesiásticas de la época, configurando una “manera” de representación a la que se denominó “estilo enjoyado”. Se destacan, en particular, los hexámetros 851-853 en los que se describe la nueva forma de luminosidad del espacio interior que representaba la luz del Cristo, triunfador en Nicea:

*Quin etiam totidem gemmarum insignia textis
parietibus distincta micant animasque colorum*

²⁵ Cf. Mathews, *op. cit* (21), p. 94.; Sotomayor, Manuel, “El arte en el cristianismo antiguo”, *Historia del cristianismo. I El mundo antiguo*. Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña (coord.). Universidad de Granada, 2003, pp. 890-897. / Roberts, Michael, “The Use of Myth in Latin Epitaphia”, *TAPhA* 119, 1989, pp. 330-331, sostiene que en la técnica descriptiva de Claudiano, uno de los poetas contemporáneos a Prudencio, se advierte una progresión dinámica de los motivos y los personajes que recuerda la organización de los palacios imperiales o las basílicas cristianas, estructurados a partir de un eje central. Esta organización favorecía el desarrollo de las ceremonias de recepción del emperador o de las figuras preeminentes de la Iglesia cuando ingresaban al palacio o al templo.

²⁶ Las consecuencias estéticas del uso de material vítreo en la ornamentación tardoantigua también se advierten en *Cath.* V, vv. 65-68: *Praebent rupta locum stagna vianibus, / riparum in faciem pervia sistitur / circumstans vitreis unda liquoribus, / dum plebs sub bifido permeat aequore.* (“Las aguas separadas ofrecen un lugar a los viajeros, / la onda, que se yergue alrededor, se detiene accesible / en forma de riberas de líquido vidrioso, / mientras el pueblo penetra bajo el mar partido en dos.”).

La teatralidad religiosa que caracterizó a esta nueva forma de religiosidad contribuía a establecer distancias entre la divinidad y sus fieles; en forma semejante el emperador se encubría de su séquito, tras el espacio arquitectónico del palacio que recordaba al del templo. Otros espacios, como el circo y el hipódromo que funcionaban complementariamente al palacio imperial, eran los lugares donde se producía el encuentro entre el emperador y sus súbditos. Este contacto se realizaba a través del *kathisma* (καθίσμα), que era el punto de unión del palacio con el exterior; el soberano ocupaba la *kathedra* (καθέδρα), símbolo de su autoridad, que más tarde sería imitado por el obispo cuando este se erigió con la autonomía suficiente, al frente de su comunidad.

Dos nuevos conflictos surgirían entre el Estado imperial, que buscaba imponer su hegemonía, y los obispos, quienes pasarían a ocupar la escena política como factores de disidencia u obediencia, en relación con las intervenciones del emperador. Uno de estos conflictos fue el suscitado por Arrio, el iniciador del movimiento herético más duradero y de mayor incidencia en la geografía social del Imperio; su importancia fue de tal naturaleza que el cristianismo y todas sus manifestaciones se transformaron en numerosas ocasiones, reinventando el arte literario e iconográfico puestos al servicio de uno u otro contendiente. El otro movimiento que florecería durante el siglo IV y que se enfrentaría al poder adquirido por esta jerarquía clerical fue el monasticismo, instalándose en espacios desolados donde el cristiano buscó reconfirmar su fe, ya olvidada por la frecuentación de lo urbano que lo alejaba de sus pretensiones angélicas.

Ante estas contiendas, los diferentes actores sociales produjeron nuevas formas de representación: las ciudades se transformaron conforme a la progresiva conversión de sus clases dirigentes; el campo fue el espacio donde residieron los que ansiaban someterse a las prácticas ascéticas, cuando la topografía rural solo representaba una alegoría del desierto; los obispos ocultaban en las disquisiciones

²⁷ Prudencio, *Psych.*, vv. 851-853: "En un mismo sentido decoraciones, en igual número de piedras preciosas, / brillan diferenciándose en las paredes entretejidas y una luz alta / desde la profundidad transparente arroja los vívidos espíritus de los colores:" / Acerca de la denominación de "estilo enjorado", cf. Roberts, *id.* (25); Gruzelier, C. E., "Claudian: Court Poet as Artist". A. Boyle (ed.), *The Imperial Muse*. Melbourne, pp. 299 ss.

teológicas las refriegas conciliares y el emperador, de hierática gestualidad, se columpiaba entre el poder de sus ministros y chambelanes, y la permanente presión sobre las fronteras.

El lenguaje visual y las múltiples posibilidades literarias, que se sumaron a la tradición retórica de los siglos anteriores, fueron las vías de transmisión de esta época polimorfa en la cual la alegoría, como recurso de probada polisemia, permitió el uso de un conjunto de motivos, válidos a la hora de representar un vasto universo de tendencias.²⁸

²⁸ En relación con el polimorfismo de las representaciones cristológicas durante los siglos IV y V, cf. Mathews, *op. cit.* (21), pp. 115-141.

1. 3. Dogma y herejía: la embestida arriana.

La definición de la naturaleza de Cristo y las controversias que se desataron sobre ella abarcaron varios siglos en el estrecho ámbito de la patrística grecolatina y en un amplio espectro de la vida cultural y política del Imperio; el ascenso al poder de la dinastía constantiniana no implicó, como se señaló anteriormente, la obtención de una paz duradera en el seno de la Iglesia cristiana. Las “batallas” libradas contra los paganos y la aparición temprana de las heterodoxias prepararon el terreno para el debate, aún cuando se carecía de una ortodoxia ideológica que el emperador contribuiría en desarrollar con el fin de obtener un poder unívoco.

Si bien el movimiento arriano se desarrolló a lo largo del siglo IV, sus orígenes se pueden establecer entre la segunda mitad del siglo II y los primeros decenios del III, cuando los pensadores cristianos comenzaron a edificar las bases de un sistema de ideas relativamente propio. Entre estas, se reconocen las manifestadas por dos grupos teologales que se caracterizaron por su apertura hacia la filosofía griega y a un conjunto de fundamentos gnósticos, cuyo particular interés se centraba en determinar la unicidad de la persona divina.

De lo anterior se desprende que el conflicto antecedió a Arrio, principal contendiente de Constantino y de los obispos que siguieron la línea imperial, sobre todo en Occidente, ya que el origen de la disputa residió en el hecho de concebir a Cristo como hijo de Dios y Dios mismo, y no una segunda deidad diferente de Dios-Padre y, por lo tanto, no constituyendo una unidad con la divinidad.¹ La historia de esta dualidad atravesó la historia misma del pensamiento cristiano; en ella se fusionaron numerosos pasajes del *Nuevo Testamento* (*Novum Testamentum*), fragmentos vétero-testamentarios y los *Libros Sapienciales* (*Liber Sapientiae*) con las concepciones platónicas y neopitagóricas de la época.

En este contexto, particularmente el de las cartas paulinas del siglo II, se concibió la figura de Cristo como sabiduría y potencia de Dios homologándola a una especie de *dynamis* (δύναμις) del dios creador del mundo. Esta figura mediadora estaba presente en el evangelio joánico con la denominación de *Logos* (Λόγος), es decir, un principio ordenador y regulador del universo. En

¹ Cf. Simonetti, Manlio, *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma, Istituto Patristico Agustinianum, 1975, p. 5.

consecuencia se advierte aquí una embrionaria concepción de la Trinidad en el sentido de que, a partir de la unidad, se establecía una “díada”, mientras que la imagen del Espíritu Santo era concebida en relación con el gobierno del mundo.

La distinción entre las figuras del "Padre" y del "Hijo" trajo aparejadas otras controversias: no solo se estableció la existencia de un dios menor o inferior, sino que se comenzó a reflexionar sobre la eternidad de este ser intermediario. En los círculos teológicos orientales, esta especulación sobre el Logos era vista como un exceso de influencia gnóstica o filosófica griega que atentaba contra los principios del monoteísmo y de la "monarquía divina". La resolución del problema durante los siglos II y III derivó en posiciones heréticas diversas, algunas de las cuales consideraban a Cristo como un hombre investido de poderes divinos en el momento del bautismo y otras, como la de los sabelianos,² lo trataban como una manifestación de la divinidad en la redención.³

a. Orígenes, Plotino y los antecedentes de la concepción trinitaria.

Fue en este mismo período que Orígenes, discípulo de Clemente de Alejandría, contribuyó a profundizar la disputa sobre la unidad divina y sentó las bases del futuro arrianismo. Su pensamiento se desarrolló en medio de la polémica contra el gnosticismo, al tiempo que incorporaba elementos platónicos y neoplatónicos. En particular, Orígenes reflexionó sobre el concepto trinitario considerando al *Logos*, representado en la figura del “hijo” de Dios, como un intermediario entre la divinidad y el mundo; su teoría, si bien representó un avance en el desarrollo de la teología, derivó en dos líneas de pensamiento: una que subrayaba la divinidad del *Logos* y otra lo denominaba “un segundo Dios”, es decir, δέυτερος θεός.

² La doctrina de Sabelio, muy popular en la Alejandría del siglo III, se anticipó notablemente a la de Arrio, considerando el Verbo divino como una cosa hecha y formada que tuvo principio. Cf. Quasten, J., *Patrología I...*, pp. 540-541./ Prudencio en *Apotheosis*, también conocido entre otros títulos como *Himno de la Santísima Trinidad*, carga contra Sabelio y sus seguidores, unionistas o sabelianos, por negar las *personae* que integran la Trinidad, cf. vv. 178-320.

³ Ante esta monarquía de la *persona* divina, hubo otros apologistas que presentaron el concepto de una economía trinitaria, tales como Hipólito y Tertuliano, que distinguieron las personas divinas pero hablaron de una “unidad en la sustancia”, integrando al Espíritu Santo, sin que esto implicara una carencia en la unidad divina. Se advierte en estos autores la profundización de la tensión ya existente entre la unidad y la distinción de las *personae* que integran la divinidad. En general, articularon la concepción de la Trinidad en tres personas, a las que Hipólito denomina πρόσωπα y Tertuliano, *personae*. Cf. Simonetti, *op. cit.* (1), pp. 9-10.

Asimismo, estimó a las personas divinas diferentes no solo por “hipóstasis” (ὑπόστασις), sino por “esencia” (οὐσία) y “sustrato” (ὑπόκειμον); por lo cual la Trinidad se constituía por hipóstasis propias o seres diferenciados entre sí y dispuestos en orden degradante de dignidad y de potencia, en una especie de esquema triangular donde el Hijo y el Espíritu Santo se ubicaban en una posición degradada con respecto a la verticalidad de Dios-Padre.

Al sustentar la unidad de las tres hipóstasis, Orígenes no hablaba de la existencia de un sustrato común y material dividido en partes, sino de la dualidad platónica entre dos mundos, uno sensible y otro intelectual del que participan todos los seres racionales. En el caso de las hipóstasis divinas, el principio del ser y del bien, que las criaturas racionales poseen en forma accidental, es un derivado por "participación", puesto que el Hijo es caracterizado como una multiplicidad, en contraposición a la unidad representada por la divinidad.

Por otra parte, la Trinidad, a la que Orígenes denomina *trias* (τριάς), era presentada de una manera dinámica, ya que se la definía como potencia creadora, cuya unidad reside en la armonía y en la cooperación del "querer" y del "hacer" en forma de generación continua y eterna. Platónicamente, Orígenes caracterizó al Hijo como multiplicidad en contraposición a la unidad representada por la divinidad; pero los múltiples aspectos con que se lo identificó no comprometían la referida unidad, en la medida en que el Hijo fue concebido como una operación espiritual de Dios y, como tal, creador y providencialmente rector de lo creado.

Esta síntesis de la teología origenista resulta de importancia por el hecho de que su difusión en Alejandría, Palestina y Asia Menor contribuyó a desarrollar una concepción de fuerte espiritualidad platónico-alegorizante que, si bien captó numerosos adeptos, también generó antinomias que se mantendrían a lo largo de cincuenta años. La naturaleza de estas disputas constituyeron el sustrato del conflicto arriano; en este se distinguían fuertes oposiciones en lo que respecta a la conexión entre la dualidad Padre-Hijo, cuya esencia era considerada extraña a la del Padre.⁴

⁴ La dicotomía llegó al extremo de que Dionisio, obispo de Roma, a mediados del siglo III acusó a su homónimo de Alejandría de que las tres hipóstasis representaban tres dioses diferentes, destruyendo de esta manera la mónada divina. A su vez, entre los años 264 y 268, en Antioquía, la oposición doctrinal entre los obispos mostró otra faceta, cuando se lo acusó a Pablo de Samosata de no identificar a Jesús con el *Logos* y, en consecuencia, no entenderlo como una

Más allá de los nombres de los religiosos que llevaron adelante el conflicto, interesa destacar los ejes geográficos de la polémica (Roma, Alejandría y Antioquía), los que persistieron a través de todo el siglo IV, destacándose los numerosos encuentros conciliares en los que se debatieron la relación entre la paternidad divina y la funcionalidad creadora de la imagen filial. La ontología cristológica que atravesó culturalmente al Imperio tuvo un profundo sello origenista de alcance político; sin embargo los cimientos del conflicto y los argumentos de sus contendientes surgieron del viejo tronco de la filosofía helénica.

A pesar de la falta de sistematización y la complejidad de la que se acusó a la prédica origenista, la misma se impuso en los ámbitos egipcios y sirio-palestinos, de tal forma que la concepción trinitaria pluralista, que profesaba hipóstasis diferentes para el Padre y el Hijo, se profundizó en la prédica de Arrio. Este personaje, del que se sabe poco, fue un sacerdote que hacia el año 320 comenzó a inquietar con su pensamiento teológico a la ya turbada Alejandría; afirmaba que la trascendencia y la unicidad de Dios era absoluta pero reducía el Logos divino a una mera facultad operativa del Padre; si bien conservaba conceptualmente la subsistencia personal, lo subordinaba hasta el punto de excluirlo del ámbito de la divinidad.

Pero el concepto trinitario no fue una elaboración original de los cristianos, sino una adaptación o síntesis de fuentes filosóficas griegas como la teoría de "las tres hipóstasis" desarrollada por Plotino. En el tratado V de las *Enneadas*⁵ se plantea cuál es la estructura del ser en sí que permite explicar la constitución de los seres particulares. Se trata de la "tríada del ser, de la vida y del pensamiento" que representa "el ser concebido como un acto de autoposición en tres momentos".⁶ El acto de ser es "triple y uno" en la medida en que cada acto en particular contiene a los otros; derivan de un ser, de una vida y un

hipóstasis divina. La pugna entre el *Logos* divino y la encarnación humana estaba en marcha, transformándose posteriormente en una de las principales controversias a debatir entre la segunda mitad del siglo III y la primera mitad del IV.

⁵ El tratado V lleva por título *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*. Emile Bréhier en *Ennéades*, Paris, "Les Belles Lettres", 1956, T. V, p. 8 afirma que, sin duda alguna, el título de este tratado debe ser el de "Las tres hipóstasis".

⁶ Los tres momentos a los que se aluden son "simple posición de sí, luego salido de sí y por último retornando a sí". Cf. Hadot, Pierre, "Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin". *Les sources de Plotin*. Tome V, *Entretiens sur l' Antiquité Classique*. Genève, "Fondation Hardt", 1957, p. 107.

pensamiento primeros y "participan" más o menos de estos tres caracteres, siguiendo su propia naturaleza.⁷

En función de esta *physis* (φύσις) es que la Inteligencia es capaz de dividirse y el Uno gozar de la indivisibilidad, fundamentalmente porque este es el poder que produce todas las cosas (V, 1, 7, 9: *ἀλλὰ τὸ ἦν δύναμις πάντων*), a partir del respeto de una jerarquía, en la cual ocupa el lugar de la perfección que imitan los restantes seres. Es decir, el Uno reúne en una unidad indivisible "toda la vida y toda la inteligencia" de tal manera que esto implica, a su vez, la indivisibilidad de la tríada que el ser constituye con las otras dos hipóstasis mencionadas (pensamiento-vida o "Alma del Mundo").

Si se comparan algunos de estos conceptos plotinianos con la teología de Orígenes, se advertirán similitudes y diferencias entre ellos, ya que es probable que ambos filósofos formaran parte de la misma escuela filosófica: para Orígenes el Padre, que se corresponde con el Uno plotiniano, constituye el centro mismo de la Trinidad y el Hijo, fuente de la racionalidad, "coopera" en su obra existiendo entre uno y otro un único movimiento; aunque en la controversia origenista algunos suponen que el Hijo ejecuta, en la materia corporal, lo que el Padre formó en el plano de las sustancias espirituales. Las *personae* de la Trinidad ocupan cada una su "especialidad" entendiéndose por esto el hecho de que la acción es común en el conjunto, conforme a la doctrina de las apropiaciones que se corroboran en los textos sálmicos.⁸

El hecho de que puedan establecerse tales correspondencias se debe a que Plotino y Orígenes compartieron, con seguridad, el bagaje filosófico aportado por el platonismo medio en el que se fundieron las ideas de Platón y otras, tomadas

⁷ Plotino abre su reflexión recordando que las almas olvidan su origen de "Dios-padre" (*Περὶ... V, 1, 1, 1-2: Τί ποτε ἄρα ἐστὶ πεποικῆς τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθῆσθαι*), para luego avanzar en su especulación sobre la pertenencia a un gran alma universal (*Enn. V, 1, 2, 1: πᾶσα ψυχὴ*), que es la creadora de todos los seres existentes y, a la vez, su fuente de iluminación y su causa (*Enn. V, 1, 2, 42-43: Τῆν...αἰτίαν*), inclusive del alma humana y anterior a otros dioses. El alma individual termina concertando con la Inteligencia, con la que se identifica y en la que descubre la esencia del mundo sensible, porque su existencia proviene de ella.

⁸ El problema de la materialidad accidental de las criaturas frente a la espiritualidad del Padre instaura una controversia difícil de resolver para Orígenes, pues define la unidad simple del Padre de la que procede toda naturaleza intelectual y toda inteligencia, y se detiene en el análisis de la relación entre el Padre y el Hijo, entendido este en su carácter mediador de Verbo que ejerce una "mediación" desde su naturaleza divina. La "especialidad" de la que gozaría la *persona* del Hijo es la de la multiplicidad frente al carácter de *monos* y *heis* con que se define al Padre./ Cf. Crouzel, Henri, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*. París, Tèqui, 1991, p. 28. El autor cita la traducción del pasaje del *Psalmus* 32, 6 en el que pueden reconocerse las tres *personae* de la Trinidad, dos de las cuales, el Hijo y el Espíritu Santo, confirman su "dependencia" del Padre.

de los estoicos y del aristotelismo, acerca de la relación del ser con el mundo inteligible y la mediación demiúrgica entre el Uno y la *Physis*.⁹ Por otra parte también se señala que el pensamiento de Numenio y Ammonio influyó en la filosofía de Plotino y, por qué no, en la del cristiano Orígenes.¹⁰

En esos pensadores aparecía una distinción entre dos divinidades: el Primer Dios, llamado *pater, pappos* o *basileus* (πατήρ, πάππος o βασιλεύς) que se identifica con la mónada pitagórica y se denomina *protos demiourgos* (πρῶτος δεμιουργός), causa de orden y permanencia en el cosmos; el Segundo Dios es llamado *eggonos, poietes* o *nomothetes* (ἔγγονος, ποιητής o νομοθέτης) y se lo relaciona con el *demiourgos* (δεμιουργός) platónico. Numenio lo concibió como un segundo *nous* (νοῦς) que tiene movimiento y es bueno por su relación de participación con el “Primer Dios”. De esta manera los dioses “Primero” y “Segundo” constituyen una dualidad en la cual el “Segundo” participa del “Primero” y este puede comprender por “hacer uso” del “Segundo”.¹¹

Pero también aparece en esta “anticipación” de la tríada plotiniana un “Tercer Dios”, llamado *apogonos* (ἀπόγονος) o *poiema* (ποίημα) que constituye una unidad con la segunda divinidad; este tercer dios puede ser entendido como el Cosmos, según una sugerencia de Proclo, quien consideró que Numenio había extraído esta teoría platónica de *Τιμáιος*, 39e, 7.¹² De lo anterior resulta que Numenio, además de caracterizar a cada “dios” con diferentes niveles de actividad mental, homologó el “Primer Dios” con τὸ δ ἔστιν ζῶον (“lo que es de manera verdadera”); el “Segundo” con *nous*, el cual fue creado para acudir en

⁹ Cf. Corrigan, Kevin, “Amelius, Plotinus and Porphyry on Being Intellect and the One. A Reappraisal”. *ANRW*, Band II 36.2, Berlín-New York, W. de Gruyter, 1987, p. 975. Los platonistas medios mencionados por el autor son, especialmente, Moderato, Albino y Numenio, y los neoplatónicos Amelio y Porfirio.

¹⁰ Dodds, E. R., “Numenius and Ammonius”, *op. cit.* (6), 1957, pp. 3ss. / Asimismo, Crouzel, *op. cit.* (8), inicia la introducción de la obra citada afirmando que en un texto de Porfirio, quien fue discípulo, biógrafo y editor de Plotino, y en otro texto de Eusebio de Cesarea, se establece una relación entre Orígenes y Plotino por haber compartido el mismo maestro, Ammonio Saccas, a pesar de la diferencia de edad existente entre ellos.

¹¹ Cf. Dodds, p. 12; Corrigan, p. 977.

¹² Corrigan, p. 978, entiende que, en la distinción que hace Numenio de tres dioses, hay realmente tres momentos y funciones de uno o dos divinidades, no existiendo una clara línea divisoria entre los diferentes niveles de la realidad (intelecto Trascendente, intelecto demiúrgico, alma del mundo/creación física). Tampoco el lugar del “ser” es claro, por el hecho de que el primer intelecto es llamado “ser mismo”, pero se lo describe como anterior al ser y a las formas.

ayuda del “Tercero” y este se iguala con τὸν διανοούμενον (“lo concebido, proyectado o pensado”), que es traducido como “el propósito”.

Otro de los filósofos unido al pensamiento plotiniano es Ammonio Saccas, quien despertó muchos interrogantes sobre su identidad, su obra y los puntos en común con Plotino, inclusive también con Numenio. Se considera a este último como un pitagórico y al anterior como el segundo fundador del platonismo; por su parte se concibe a Ammonio como un pitagórico, un “hombre santo” o una especie de “hacedor de milagros” y aún un “extático”, quizás cristiano, que contó entre sus alumnos a Herennio, al cristiano Orígenes y al mismo Plotino.¹³ Con respecto a este último, no hay un acuerdo sobre ciertas particularidades místicas de su teoría, que también se hallan en el desarrollo del monasticismo del siglo IV a través de la influencia origenista. Es probable que hayan existido otras fuentes hoy perdidas, incluyendo la obra de Numenio de la que solo se cuenta con fragmentos, que podrían haber influido en Plotino y en Orígenes.¹⁴

No obstante, resulta necesario recordar que el pensamiento platónico funcionó como un sustrato ineludible en la concepción plotiniana de la tríada “ser-vida-pensamiento”, punto de partida de la tríada cristiana. Si se efectúa una exégesis de *Σοφιστής*, 248e, se puede concluir que el ser no excluye ni la vida, ni el pensamiento ni el movimiento, con lo cual Platón defiende la vitalidad del ser.¹⁵ Asimismo, define el ser en su total plenitud, implicando en esto a la inteligencia, pues sin esta no puede tener vida y sin la vida no puede tener alma; en consecuencia, si las formas que están en reposo cambian al ser conocidas,

¹³ Cf. Dodds, *op. cit.* (10), pp. 23 ss.

¹⁴ Cf. Crouzel, *op. cit.* (8), pp. 9-10.

¹⁵ El Extranjero, que lleva adelante la interlocución con Teéteto, afirma: *Μανθάνω τόδε γε, ὡς τὸ γινώσκειν εἶπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γινωσκόμενον ἀναγκαῖον αὐ συμβάινει πάσχειν. Τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γινωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γινώσκειται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δὲ φάμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἡρεμοῦν.* (“Comprendo esto, que si conocer es hacer algo, lo conocido necesariamente se corresponde por otra parte con padecer (es decir, estar pasivo). En consecuencia la esencia (“la existencia” traduce Diès en Platón, *Oeuvres completes*. Paris, “Les Belles Lettres”, 1925. T. VIII, 3º parte) que es conocida por el intelecto (“el acto de conocimiento” traduce Diès, “el razonamiento” traduce Néstor Luis Cordero en Platón, *Diálogos*, vol. V, Madrid, 1988) mediante el razonamiento, en la medida de cuánto sea conocida, estará en movimiento en virtud del padecer, lo cual decimos que lo que está quieto permanece inalterable.”

significa que existe un poder de comunicación recíproco entre las esencias que reciben la forma del ser, la cual es dadora de existencia.¹⁶

Platón, además de procurar definir el ser, desarrolla en este diálogo el concepto de alteridad, determinando que la relación del ser y lo diferente pasan a través de todo; gracias a la participación de la forma es que la alteridad existe.¹⁷ De esta manera concluye el diálogo en que Platón revolucionó su propia concepción del ser al presentarlo como una *dynamis*, es decir, una actividad motriz y de vitalidad esencial que otorga identidad permanente, tanto al sujeto como al objeto de todo acto de conocimiento. En función de esto es que, para Plotino, el alma es una esencia viviente y pensante, que busca la autocontemplación para ascender hasta la Inteligencia, también concebida como una esencia viviente y pensante reunida en una unidad, por lo tanto el conjunto es una vida única o bien una unidad múltiple.¹⁸

b. La controversia arriana.

Los antecedentes de la controversia teológica que dominó el siglo IV se derivan, precisamente, del concepto de la participación de lo múltiple en lo uno y de la teoría de las tres hipóstasis, puesto que Arrio, al concebir a Cristo como una derivación del Padre, estaba admitiendo que la sustancia divina se ha dividido en dos partes. Esto ubica al Hijo a la manera de un segundo Dios, planteando una diáda que se contrapone a la mónada paterna. Si bien se trata de una criatura

¹⁶Platón, *Σοφιστής*, 248e-249ª: *Τι δὲ πρὸς Διὸς; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ βραδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρῆναι, μηδὲ ζῆν ἀντὶ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἄγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι* (“¡Eh, por Zeus! ¿Nos dejaríamos convencer fácilmente que en verdad el movimiento, la vida y el alma no están presentes para el ser universal, que ni la vida ni el pensamiento, sino solemne y sagrado, no teniendo razonamiento -“la vida del intelecto” traduce Diès-, queda ahí, fijo, sin movimiento?”).

¹⁷Platón, *ibid.*, 259a: *ὅτι συμμείγνυται τε ἀλλήλοις τὰ γένη καὶ τό τε ὄν καὶ θάτερον διὰ πάντων καὶ δι' ἄλλ-ήλων διεληλυθότε τὸ μὲν ἕτερον μετασχὼν τοῦ ὄντος ἐστὶ μὲν διὰ ταύτην τὴν μέθεξιν, οὐ μὴν ἐκεῖνό γε οὐ μετέσχεν ἀλλ' ἕτερον, ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὄν ἐστι σαφέστατα ἐκ οὐ ἀνάγκης εἶναι μὲ ὄν.* (“que los géneros se mezclan mutuamente y que el ser y lo diferente pasan a través de todos ellos y recíprocamente entre sí; y, gracias a esta participación, lo diferente, al participar del ser, existe. Pero no es aquello de lo que participa, sino diferente, y, al ser diferente del ser, es necesariamente y, con toda evidencia, algo que no es.”). / Con respecto al problema de la participación, Platón ya lo había planteado en un diálogo anterior, como es *Parménides*, en el cual se discute si las Formas en sí son divisibles en partes y aún así pueden seguir siendo una.

¹⁸ Cf. Hadot, *op. cit.* (6), p. 111.

portadora del ser directamente de Dios, es distinto de este por tratarse de una hipóstasis; pero le es extraño por naturaleza, esencia y potencia.¹⁹

Entre otros polemistas, la figura de Eusebio de Cesarea²⁰ fue de singular importancia en la controversia ya que representó una posición intermedia a la de Arrio, acercándose a Orígenes en lo que respecta a la subordinación de las diferentes hipóstasis; sin embargo defendió desde lo teológico y lo político la figura del Hijo como cabeza de la Iglesia y, en consecuencia, paradigma del emperador. Desde su esquema platónico, Cristo es el segundo Dios, intermediario de la suma divinidad y el mundo sensible, que crea a este último conforme a los modelos ideales, lo gobierna y lo revela a través del Alma del Mundo.²¹ Todo lo que el Hijo es, lo es por su “participación” (μετουσίᾳ) del Padre; por lo tanto es Dios, pero un “segundo Dios”. Esto se contrapone a uno de los primeros antiarrianos que representa la tradición teológica asiática: se trata de Marcelo de Ancira que concibió a Dios como una mónada indivisible y al *Logos* como una *dynamis* que reposa en la divinidad.

Desde el poder político imperial hubo intentos para acabar con una posible desintegración de la Iglesia ante las posiciones encontradas de sus integrantes y, más aún, cuando era el poder mismo del emperador el que peligraba; entonces, se llamó a dirimir estos profundos cuestionamientos teológicos en un primer concilio que se desarrolló en Nicea, bajo la tutela de Constantino. Las sesiones conciliares se abrieron en mayo del año 325, en medio de una rigurosa pompa ceremonial, y acabaron con características semejantes, en junio del mismo año. Las decisiones a las que se arribaron estaban dirigidas a terminar con la postura de Arrio y sus seguidores, ya que se aprobó considerar a Cristo como verdadero Hijo de la divinidad y no creado, es decir, consustancial (*homoousios*, ὁμοουσίος) con respecto al Padre. Esto supone la generación real de Cristo, quien, al igual que Dios, tienen la misma sustancia; si los arrianos lo

¹⁹ Cf. Simonetti, *op. cit.* (1), pp. 48 ss.

²⁰ Para el análisis de la postura trinitaria de Eusebio se deben tener en cuenta *Demonstratio evangelica* y *De ecclesiastica theologia*.

²¹ Eusebio definió a la suma divinidad con los siguientes predicados: πρῶτος θεός (“primer dios”); ὁ ἀληθής καὶ μόνος θεός (“el verdadero y único dios”) porque es ingenerado; ὁ ὄν καὶ μόνον ἀληθῶς ὄν (“el ser y solo verdadero ser”) y μόνον ἀληθῶς ἀγαθόν (“solo verdadero bien”). Su trascendencia es absoluta y es por ello que el Hijo es el instrumento viviente por medio del cual opera en el mundo.

admitían, estarían sustentando que la mónada divina se dividía en dos partes en el acto de la generación.²²

Ante las postulaciones del concilio, los contrincantes de Arrio requerían de formulaciones más filosóficas para echar por tierra las pretensiones arrianas; es por ello que profundizaron el concepto de la generación al afirmar que el Hijo y el Padre contaban con la misma sustancia (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), lo cual implicaba que se entendía la derivación como parte de él. Esta afirmación sostenía que el Hijo era un dios verdadero y no uno de segundo orden como estimaban los arrianos. El mayor problema lo suscitó el carácter de consustancialidad, pues los arrianos no podían suscribir esto debido a que estarían aceptando que Hijo y Padre derivaban de un sustrato común dividido en dos partes.

Pero el término *homoousios* (ὁμοουσίος) o consustancial²³ era ambiguo al depender de la plurivalencia del vocablo *ousia* (οὐσία)²⁴, de allí que las interpretaciones teológicas resultantes desarrollaron nuevos conflictos, sobre todo porque no se trataba de un término de origen bíblico sino que, en un sentido técnico y en un contexto antropológico, había sido adoptado por los gnósticos y era considerado “extraño” para los origenistas, los que continuaban defendiendo la doctrina de las tres hipóstasis. Resultaba necesario, sobre todo para el emperador Constantino, que se llegara a un acuerdo sobre la participación del Hijo de la misma sustancia individual del Padre.

Una posterior intervención de los teólogos occidentales, a lo largo de un período de cinco años (337-342) que incluyó la realización del concilio de Roma en el 341, dio como resultado dos posturas sensiblemente opuestas: una que dividía la única divinidad en hipóstasis distintas sucesivas en el tiempo, que permitía distinguir el verdadero *Logos* de Dios, frente a un Cristo-*Logos* creado; otra que defendía la unidad de Dios y el carácter unigénito del Hijo, que siempre había estado junto al Padre reinando sin principio ni fin y que, por medio de su inseparable potencia divina (ἀδιάρητος δύναμις τοῦ θεοῦ), había creado todas

²² Cf. Simonetti, *op. cit.* (1), pp. 81 ss.

²³ El término *homoousios* fue una de las notas distintivas del credo niceno. Cf. Simonetti, M., “Hilario de Poitiers y la crisis arriana en Occidente. Polemistas y herejes”, *Patrología III...*, p. 40.

²⁴ Según Simonetti, *op. cit.* (1), p. 89, el término οὐσία podía indicar, entre otros conceptos, la esencia individual de un objeto (= hipóstasis), la esencia común de todos los seres de una misma generación, según la distinción aristotélica entre la primera y la segunda οὐσία”.

las cosas del mundo sensible. Sin embargo, en esta historia de intrigas y de vaivenes ideológicos, una vez más la doctrina oriental de las tres hipóstasis se impondría en el concilio de Antioquía, del año 341.

La formulación antioqueña insistía en la generación del Hijo en consustancialidad con el Padre, en su carácter de imagen privada diferente con respecto a la divinidad, compartiendo la esencia y la potencia; pero, aún así, no dejaba de estar en relación de inferioridad. Se insistió en la teoría de las hipóstasis, señalando que los nombres divinos correspondían a una determinada función, orden y gloria según el esquema origenista. Algunos de estos principios se sintetizaron, o bien se obviaron, cuando a comienzos del año 342 un grupo de obispos orientales llegaron a la corte imperial de Milán con la intención de acercar las posturas antagónicas de Roma y Antioquía.

De lo anterior se desprende que la controversia parecía imposible de solucionarse, ya que lo doctrinal, de raigambre filosófica, solo era una excusa para debatir espacios de poder frente a la figura del emperador, o bien frente a sus iguales, pertenecientes a iglesias o escuelas rivales. Un ejemplo de esto es el apéndice que agregaron los obispos orientales al documento emanado del concilio de Sárdica, realizado en la región de Dacia en el año 342 ó 343.²⁵ Las dicotomías planteadas entonces incluían problemas tales como la existencia de tres divinidades, la negación de Cristo como dios, la aparición de Cristo en el tiempo y su carácter de Hijo de Dios, el hecho de que Cristo fuera no generado o bien engendrado por consejo o por voluntad del Padre.

Los occidentales contestaron a esto con el argumento principal de que la doctrina de las tres hipóstasis o *substantiae* era herética; en cambio afirmaron la existencia de una única hipóstasis para los tres elementos que componen la Trinidad. Además sostuvieron la coexistencia *ab aeterno* del Padre y del Hijo, aún cuando creían que el Hijo había sido generado, su generación era anterior a cualquier otra cosa. Aclararon que el *Logos*, que es único, es sabiduría y potencia

²⁵ Fernández Ubiña, José, "Poder y corrupción en el episcopado hispano del siglo IV" (*Power and Corruption of the Fourth Century Spanish Episcopate*). Vol. 24 *Studia Historica*, 2006. *Historia Antigua. Cristianismo y poder en la Antigüedad*, pp. 172-173, señala que en el concilio de Sárdica, convocado por los emperadores Constante y Constancio, se produjo el alejamiento de la mayoría de los obispos orientales, quienes se reunieron en un sínodo alternativo en el que sostuvieron el principio de subordinación del Hijo con respecto al Padre, en oposición al canon niceno. El concilio de Sárdica, en sí mismo, fue un verdadero "ajuste de cuentas" contra los obispos filoarrianos por parte de los obispos nicenos, que eran mayoría en Occidente y Egipto.

de Dios, en oposición a los arrianos que hablaban de la existencia de dos *logoi* (λόγοι).

Estos contrastes de naturaleza doctrinal, que se invalidaban recíprocamente en una u otra parte del Imperio, fueron el resultado de la inoperancia en el tratamiento de las cuestiones eclesiásticas por parte de los hijos de Constantino, los emperadores Constante y Constancio, a lo largo de la década transcurrida entre los años 340 y 350. La controversia trinitaria se convirtió en una batalla por ocupar espacios hegemónicos, cosa que ocurrió cuando Constante desapareció del escenario político y su hermano implantó una tendencia filoarriana, de la mano del obispo Valente que logró imponer sus ideas en el concilio de Sirmio, en el 357.²⁶

Ante el avance del arrianismo, entre los años 357 y 360, los obispos occidentales respondieron a través de numerosos escritos en los que defendieron la postulación de la consustancialidad; por esto es que se los conoció como los *homoousianos*. A la cabeza de este grupo, en Oriente, se ubicó Atanasio de Alejandría, que defendió el concepto de que Cristo es Hijo verdadero y real de Dios, generado de su sustancia (ἐκ τῆς οὐσίας), por la cual el Padre es siempre generador (ἀεὶ γενετικὸς τῆ φύσει ὁ πατήρ); en consecuencia el Hijo (υἱός, γέννημα) es propio (ίδιος) del Padre, Hijo por naturaleza (φύσει) y por sustancia (κατ' οὐσίαν) y no por participación (μετουσία). Estas formulaciones tuvieron como fin afirmar que el Hijo es verdadero Dios, evitando considerar dos hipótesis diferentes para el Hijo y el Padre.²⁷

Entre los *homoousianos* occidentales, que aportaron elementos a las persistentes disputas teológicas, caben destacarse Hilario de Poitiers y Mario Victorino.²⁸ El interés que despierta el primero reside en el hecho de que su

²⁶ En mayo del año 359 se publica un *Credo* que es considerado una fórmula de compromiso entre la posición filoarriana del año 357 y el antiarrianismo del sínodo de Ancira, del 358. En esta formulación se advierte una insistencia menor en la inferioridad del Hijo; se habla, sin embargo, de un solo verdadero Dios. No se habla de sustancia y se evita usar la palabra *ousia*; esta posición, ubicada en forma intermedia entre el arrianismo y la formulación nicena, responde a la denominación del Hijo como *homoiousios* (ὁμοιουσίος) del Padre, es decir, no de la misma sustancia del Padre, sino de una sustancia semejante.

²⁷ Cf. Simonetti, *op. cit.* (1), pp. 271 ss.

²⁸ La reflexión seria sobre los términos teológicos comenzó en Occidente, particularmente, en las regiones de las Galias y en España. Ya en la Península Ibérica se había destacado Osio de Córdoba, quien desempeñó un papel de importancia en Sárdica por negarse a firmar la condena a Atanasio. Otro antiarriano, conocido por su labor exegética testamentaria, fue Gregorio de Elbira, quien defendió la unidad substancial entre el Padre y el Hijo basada en una "interpretación

persistente filiación nicena le costara el exilio en Oriente, donde profundizó sus conocimientos sobre la controversia arriana y advirtió que el peligro doctrinario no se reducía exclusivamente a los seguidores de Arrio, sino que su mirada estuvo puesta sobre los sabelianos. Desarrolló una profusa obra doctrinaria, histórica y exegética que acompañó su desempeño como vocero del credo niceno en diferentes concilios; pero fundamentalmente se lo evoca por haber sido el primer autor de himnos en Occidente del que se tenga noticia, a partir de las afirmaciones de Jerónimo en *De viris illustribus*.²⁹

En cuanto a Mario Victorino, su importancia reside en que, a pesar de haber sido un pensador aislado que no tenía estrechos contactos con las polémicas anteriores, era un maestro de retórica de origen africano que, tras su conversión al cristianismo, se abocó a reflexionar desde una perspectiva neoplatónica sobre el ser, el no ser y lo uno frente a lo múltiple. De la tradición del platonismo, Mario Victorino extrajo su reflexión trinitaria y la concepción de la absoluta trascendencia de Dios: la divinidad, homologada como *substantia*, es el Uno anterior a toda categoría y a toda calificación y a cualquier otro ser. A su vez reelaboró la concepción de la tríada platónico-plotiniana refiriéndose a cada una de las tres hipóstasis como potencias (“existencia, vida, inteligencia”) que se dan las tres a la vez, definiendo su propio ser por el aspecto que predomina de ellas, en una relación de compenetración y de reciprocidad que no excluye la alteridad.³⁰

Mario Victorino fue, entre los teólogos de mediados del siglo IV, el primero que desarrolló el concepto de Espíritu Santo, que se convertiría en una verdadera polémica desde la segunda mitad del siglo; esta *persona* o potencia era explicada como la sabiduría de Cristo una vez terminada su obra de *ascesis* que retorna al Padre. Por lo tanto el Padre es ser y existencia por ser dador del ser (*esse, existentia*), el Hijo es movimiento (*motus*), el vivir y la vida (*vivere, vita*) y

alegórica” que partía de la unión de los dos Testamentos, como ya lo había asumido la tradición patristica. Cf. Molina Gómez, J. A., *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira*. XVII, Antig. Crist. Murcia, Univ. de Murcia, 2000, pp. 86 ss.

²⁹ Jerónimo, *Vir. Ill.*, C, 2-3: *Hilarius, urbis Pictavorum Aquitaniae episcopus, [...], duodecim adversus Arianos confecit libros, [...]: et ad praefectum Salustium, sive contra Dioscorum, et liber Hymnorum et Mysteriorum alius*, (“Hilario, obispo de la ciudad de Poitou en Aquitania,[...], compuso doce libros contra los arrianos,[...] y para el prefecto Salustio, o bien contra Dioscoro, y el libro de los Himnos y otro de los Misterios,”).

³⁰ Cf. Simonetti, *op. cit.* (1), p. 84.

el Espíritu Santo es sinónimo del comprender y la inteligencia (*intellegere, intellegentia*). La Trinidad se caracterizó así por disponerse en dos díadas: una que establecía la relación entre el Padre y el Hijo y este con el Espíritu Santo, valiéndose de la polivalencia del *Logos* y de la sinonimia de los tres nombres.

La síntesis trinitaria que desarrolló Mario Victorino en varios escritos,³¹ como el *Adversus Arrium* (PL T. VIII, 999-1146), fue la más orgánica y profunda que se propuso a lo largo de la controversia, la cual tuvo demasiados aditamentos políticos y sutilezas lingüísticas que solo agregaron confusión al caos doctrinal de varios siglos. A pesar de esto, los teólogos, en particular los nicenos u ortodoxos de los últimos decenios de la cuarta centuria, no agregaron nuevos elementos a la polémica. Su labor se limitó en la sistematización o reelaboración de lo tratado por los teólogos anteriores, como sucedió con los llamados Padres Capadocios (Basilio y Gregorio de Nisa y su amigo, Gregorio Nacienceno), quienes afirmaron el concepto de semejanza entre el Hijo y el Padre y lucharon denodadamente contra nuevas formas de “ultrasubordinacionismo” arriano, como el defendido por Eunomio de Cízico.³²

Pero fue en el 381, dos años después de la ascensión de Teodosio, cuando se realizó el concilio de Constantinopla en el que se condenaron todas las herejías contrarias a las decisiones canónicas de Nicea. Entre otros principios adoptados, se integró al concepto trinitario la divinidad del Espíritu Santo, insistiéndose en la generación del Hijo y la consustancialidad de este con el Padre. Precisamente pueden reconocerse, en las conclusiones conciliares de Nicea y de Constantinopla, que los obispos participantes estuvieron influidos por la teología de los Padres Capadocios, quienes interpretaban el concepto de consustancialidad desde una perspectiva platónica, como indicativa de una unidad de esencia divina en un sentido “real y concreto”.

Desde un punto de vista histórico, se debe considerar que la controversia entre arrianos y ortodoxos se cristalizó, al fin, hacia el año 383, cuando se realizó el concilio de Aquileya, en el cual, a través de la figura de Ambrosio de Milán, se configuró la condena de algunos de los obispos asistentes porque negaban la

³¹ Mario Victorino fue también un escritor de himnos, los que fueron colocados en la tradición manuscrita tras los tratados en prosa. En ellos, el *rethor* continúa con las posturas doctrinales, presentando en fórmulas concisas la concepción del dogma trinitario.

³² Cf. Escribano Paño, M. V., “*De his qui super religione contendunt...*”, pp. 240 ss.

verdadera divinidad del Hijo.³³ Ya, entonces, al concluir el siglo IV, se había arribado a una verdadera *koine* (κοινή) teológica que Oriente sintetizó en la doctrina que afirmaba una *ousia* y tres hipóstasis; mientras tanto en Occidente la postura trinitaria se correspondía con la fórmula de una *natura (substantia)/ tres personae*.

A pesar de las diferencias, en uno y otro lado del Imperio, se aplicaron categorías platónicas para el desarrollo de lo que puede considerarse como el ordenamiento de la relación entre la divinidad y el mundo sensible. Este universo en consolidación, que durante esta centuria estuvo atravesada por numerosos conflictos políticos e institucionales, vio de qué manera lo humano pugnaba por encontrar una unidad entre polaridades irreconciliables.

El triunfo del platonismo no se debió solamente a la labor de Orígenes y de la escuela de Alejandría, que terminó popularizando las conclusiones teológicas, sino también a la difusión que había cobrado el neoplatonismo en el siglo III.³⁴ Posiblemente la influencia de Plotino, la persona que más trabajó para la instalación de las concepciones neoplatónicas,³⁵ se debió al hecho de que en su obra coexistían dos cuestiones, la filosófica y la religiosa. Plotino intentó explicar racionalmente la estructura de la realidad y se preocupó por la purificación del alma para que esta pudiera retornar a su origen y contemplar el orden establecido, reencontrándose con su verdadera naturaleza.

Sin embargo, este triunfo del pensamiento helénico no fue incondicionado, sobre todo porque los basamentos de la reflexión de Orígenes, unida al dualismo platónico, comenzó a perder consistencia y fue entonces que las tendencias hacia el alegorismo y la interpretación bíblica se profundizaron y cobraron popularidad.³⁶ Finalmente, lo político terminó por superponerse a lo

³³ Ambrosio, desde el año 378, se acercó al emperador Graciano para instalar la política antiarriana como una cuestión de Estado, extendiéndola hacia todas aquellas cuestiones opuestas a la causa católica. En el año 380 el obispo, que habría contribuido a profundizar la persecución contra los herejes, entregó a Graciano sus tres libros sobre el Espíritu Santo. Cf. Mara, María Grazia, "Ambrosio de Milán, Ambrosiaster y Nicetas", *op. cit.* (23), pp. 166-167.

³⁴ Obsérvese cómo una figura de la importancia de Ambrosio de Milán en lo que respecta a la defensa del dogma niceno estuvo profundamente embuida por el platonismo y el neoplatonismo no solo en sus sermones, sino también en las obras doctrinales y exegéticas a través de las interpretaciones de Porfirio, Macrobio y las resignificaciones cristianas de la patristica griega sobre el pensamiento plotiniano. Cf. Courcelle, Pierre, "Anti-Christian Arguments and Christian Platonism: from Arnobius to St. Ambrose", *The Conflict...*, pp. 165ss.

³⁵ Cf. Plotino, *Textos fundamentales*. Buenos Aires, EUDEBA, 1998. Introducción y traducción de Ma. Isabel Santa Cruz, p. 7.

³⁶ Cf. Molina Gómez, *op. cit.* (28), pp. 73 ss.

teológico y lo filosófico y abrió una brecha difícil de salvar entre dos posturas irreconciliables que tuvieron, sin embargo, un origen común en el pensamiento filosófico pagano.

c. Las formulaciones trinitarias en el *Cathemerinon*.

Esta síntesis ideológica, que revela la extensa y trabajosa construcción del dogma cristiano, es la que puede leerse en el *Cathemerinon* de Prudencio;³⁷ el compromiso con la causa nicena obedeció, por una parte, a la fidelidad del poeta hacia el emperador Teodosio, acérrimo defensor de los *homoousianos* occidentales, y hacia las propuestas exegéticas de los antiarrianos ibéricos; por otra, logró establecer a través de esta obra una estrecha relación con la producción himnódica de Hilario y Ambrosio, quienes transformaron líricamente las argumentaciones doctrinales de la extensa polémica nicena, teniendo como base los textos escriturales y patrísticos de las centurias anteriores.

Así es que en el himno I del *Cathemerinon*, de inspiración ambrosiana, Cristo es evocado como sinónimo de la luz que rompe las cadenas de la noche para inundar con su resplandor a los fieles, excluyéndolos así de la oscuridad pecaminosa:

*tu rumpe noctis vincula,
tu solve peccatum vetus
novumque lumen ingere. (vv. 98-100)³⁸*

³⁷ Prudencio también defendió el dogma niceno en *Apotheosis*, donde procuró probar la divinidad de Cristo, por lo cual el poema aparece titulado como *De divinitate*; pero, principalmente, el poeta refutó un conjunto de posiciones heréticas atentatorias de la concepción de la Trinidad, a la cual definió en los hexámetros 1-3 de la *Praefatio* I: *Est tria summa deus; trinum specimen, vigor unus. / Corde patris genita est sapientia, filius ipse est. / Sanctus ab aeterno subsistit spiritus ore.* (“Dios es tres sublimidades; triple imagen, una única substancia. / Del corazón del Padre nació la Sabiduría, es el mismo Hijo. / El Espíritu Santo se originó en la boca eterna.”).

³⁸ *Cath.* I, vv. 98-100: “tú rompe las ataduras de la noche, / tú absuelve el antiguo pecado / y llénanos con tu nueva luz.”. Similarmente Cristo es invocado en el himno V como dador de luz y representado, a través del uso de la alegoría, como el resplandor de las lámparas que se igualan con la claridad del día, vv. 1-4: *Inventor rutili, dux bone, luminis, / qui certis vicibus tempora dividis, / merso sole chaos ingruit horridum, / lucem redde tuis, Christe, fidelibus!* (“¡Cristo, que creas la luz rutilante, / conductor bueno, que divides el tiempo en períodos seguros, / una vez oculto el sol, ataca el hórrido caos, / devuelve la luz a los fieles!”); v. 16: *Vivax flamma viget* (“La llama vivaz tiene fuerza”); vv. 27-28: *absentemque diem lux agit aemula, / quam nox cum lacero victa fugit peplo.* (“y una luz igual, de la que la noche huye / con su peplo desgarrado, lleva adelante el día ausente.”). De igual forma, la luz de Cristo es la única verdadera a los ojos de los fieles, pues, a través de la percepción de los sentidos, permite escrutar la interioridad humana a la manera de un espejo, cf. *Cath.* V, vv. 153-154: *Tu lux vera oculis, lux quoque sensibus, / intus tu*

De manera semejante, se refiere en el himno II y III donde la serenidad luminosa del Salvador se confiere a todas las cosas en la medida en que es representado como la divinidad que ilumina y actualiza las formas de los elementos cósmicos, fundidos en una turbulencia oscura:

*Nox et tenebrae et nubila,
confusa mundi et turbida,
lux intrat, albescit polus,
Christus venit, discedite! (Cath. II, vv. 1-4)*

*Huc nitido, precor, intuitu
flecte salutiferam faciem
fronte serenus et inradia, (Cath. III, vv.6-8)³⁹*

De lo anterior se deduce que el pensamiento prudenciano no era ajeno a las fórmulas nicenas⁴⁰ que homologaban la figura crística con la luz solar, o aún, aquellas otras que la mostraban superior a esta, tal como lo expresa el calagurritano en el himno XI, cuando señala que el nacimiento de Cristo acrecienta la vía luminosa del sol, y en el XII, cuando saluda a la estrella vencedora de la belleza del astro anunciando que un dios de carne terrestre y naturaleza dual había llegado a la tierra:

Quid est quod artum circumum

speculum, tu speculum foris; (“Tú, luz verdadera para los ojos, también luz para los sentidos, / tú eres el espejo interior, tú el espejo por fuera.”).

³⁹ *Cath. II, vv. 1-4:* “¡Noche, tinieblas y oscuridades, / confusión y turbación del mundo, / la luz entra, el cielo alborea, / sepárense, Cristo viene!; así en los versos 57-60: *Intende nostris sensibus / vitamque totam dispice; / sunt multa fucis inlita / quae luce purgentur tua.* (“Penetra en nuestros sentidos/ y examina la vida entera; / hay muchas cosas manchadas de tinturas / que serán limpiadas con tu luz.”); vv. 97-98: *Haec lux serenum conferat / purosque nos praestet sibi;* (“Que esta luz nos confiera la serenidad / y nos muestre puros para sí;”). En el himno III, vv. 6-8: “Vuelve de frente hacia aquí, / te lo ruego, tu rostro salvífico / de mirada resplandeciente e irradia.”. También, en *Cath. VII, v. 4*, Prudencio llamó a Cristo *rex serenus*.

⁴⁰ La introducción de los motivos de la luz como halo y aureola rodeando el cuerpo de Cristo, que tendrá también consecuencias en la historia del arte, fue contemporánea al debate antiarriano del siglo IV; Cristo era invocado metafóricamente como “luz de luz, Dios verdadero de un Dios verdadero, de una misma sustancia con el Padre”. De este modo se expresa Ambrosio de Milán en su himno *Splendor paternae gloriae: Splendor gloriae paternae, / de luce lucem proferens, / lux lucis et fons luminis, / diem dies inluminans. / Verusque sol, inlabere / micans nitore perpeti. / Iubarque sancti spiritus / infunde nostris sensibus.* (vv. 1-8: “El resplandor de la gloria paterna, / que profiere la luz de la luz, / luz de luz y fuente de luz, / día que ilumina el día. / Y verdadero sol, penetra / brillando con una brillantez perpetua. / Y lucero del espíritu santo / deslízate en nuestros sentidos.”). Cf. Mathews, T., *The Clash...*, pp. 117-118.

sol iam recurrens deserit?
Christusne terris nascitur,
quis lucis auget tramitem? (Cath. XI, vv. 1-4)

Haec stella, quae solis rotam
vincit decore ac lumine,
venisse terris nuntiat
cum carne terrestri deum. (Cath. XII, vv. 5-8)⁴¹

La esencia de la concepción *homoousiana* es recurrente en el *Cathemerinon*, pues Prudencio sostuvo la consustancialidad de las *personae* divinas y la eternidad de su existencia, conferida por el poder creador del Padre. La primera referencia al origen divino del Hijo se advierte en el himno III, cuando el poeta lo invocó llamándolo *verbigena* (“originado en el Verbo”, es decir, en el Logos),⁴² nacido de un cuerpo virginal;⁴³ pero preexistente a cualquier otra creación:

sed prius in genitore potens,
astra solum mare quam fierent! (Cath. III, vv. 4-5)⁴⁴

⁴¹ *Cath.* XI, vv. 1-4: “¿Por qué es que el sol, ya volviendo, / abandona su apretado círculo? / ¿Acaso Cristo nace en las tierras, / el que acrecienta la senda de la luz?”; *Cath.* XII, vv. 5-8: “Esta estrella, que vence a la rueda / del sol con belleza y luminosidad, / anuncia que ha venido a la tierra / Dios con carne terrenal.” La afirmación de la naturaleza divina y humana de Cristo se halla también en el himno XI, v. 16: *mediator et duplex genus* (“oh mediador y de doble naturaleza”). La naturaleza mortal de Cristo es otro de los motivos de naturaleza teológica que Prudencio poetiza, tal como se advierte en el himno XI, donde saluda el nacimiento del “dulce niño”, cf. vv. 45-52.

⁴² En *Cath.* V, vv. 157-159 el poeta insistió en el hecho de que el Hijo está engendrado en el Padre, quien es además dador de la gloria a su unigénito; cf. vv. 157-159: *per Christum genitum, summe pater, tutum, / in quo visibilis stat tibi gloriis, / qui noster dominus, qui tuus unicus* (“por medio de Cristo, tu hijo, sumo Padre, / en quien está tu gloria visible para tí, / quien es nuestro señor, quien, tu hijo único,”). En *Cath.* VII, v. 1, Prudencio invocó a Cristo como *verbum patris*.

⁴³ Otra mención del vientre virginal de María se lee en el v. 2 del himno VII: *quem partus alui virginalis protulit*, (“a quien hizo nacer el parto de un vientre virginal,”) y en *Cath.* IX, vv. 19-20: *O beatus ortus ille, virgo cum puerpera / edidit nostram salutem feta sancto spiritu* (“¡Oh buenaventurado aquel nacimiento, cuando la fecunda virgen / portadora del fruto dio a luz a nuestra salvación y el Espíritu Santo”). De los versos anteriores se desprende el concepto de la teología nicena de que el Espíritu es generado por la potencia del Hijo, dador de vida y salvación, y representa asimismo el *intellegere* que permite al Hijo reconocerse, tal como se afirma en el octonario siguiente: *et puer redemptor orbis os sacratum protulit*. (“y el niño redentor del orbe descubrió su rostro consagrado!”). Por otra parte, en *Cath.* XI Prudencio recurrió nuevamente al motivo del “decoro pudoroso de María, cf. vv. 53-56.

⁴⁴ *Cath.* III, vv. 4-5: “pero poderoso en el padre antes / de que existieran las estrellas, la tierra, el mar!”. En forma semejante, el poeta señala que el nacimiento del Hijo se dio de manera preexistente al del mundo entendiéndolo además, desde una perspectiva joánica, como el

El poder del Padre se infiere en el Hijo –al que se exalta como *Christe deus*, constituyendo así una unidad con el Padre-⁴⁵ y de ambos en la tercera persona de la Trinidad, la que aparece por primera vez mencionada en el himno IV, al insistir el poeta en la eternidad de las *substantiae* trinitarias:

fons vitae liquida fluens ab arce (*Cath.* IV, v. 10)

Regnat spiritus ille sempiternus
a Christo simul et parente missus. (vv. 14-15)⁴⁶

No obstante, es en el poema VI donde el concepto de la Trinidad se expone formularmente como una unidad divina y peremne que es iluminada por la persona del Padre, quien la transpone al Hijo, llamado Verbo y Dios al igual que al Espíritu Santo:

patrisque sermo Christe
et spiritus benigne!

O trinitatis huius
vis una lumen unum,
deus ex deo peremnis,
deus ex utroque missus (*Cath.* VI, vv. 3-8)⁴⁷

principio y fin de todas las cosas; cf. *Cath.* IX, 10-12: *Corde natus ex parentis ante mundi exordium, / alfa y ω cognominatus, ipse fons et clausula / omnium quae sunt fuerunt quaeque post futura sunt.* (“Nacido del corazón del Padre antes del comienzo del mundo, / llamado alfa y omega, él mismo es fuente y término/de todas las cosas que son, fueron y las que serán después.”).

⁴⁵ *Cath.* IV, vv. 100-101: *nos semper dominum patrem fatentes / in te, Christe deus, loquemur unum* (“nosotros que reconocemos siempre al padre como señor /en tí, Cristo dios, hablaremos de la unidad”).

⁴⁶ *Ibid.*, v. 10: “fuente de vida que fluye desde la límpida cima,”; vv. 14-15: “Reina aquel espíritu sempiterno /enviado por Cristo y al mismo tiempo por el padre.”. En el himno V, v. 160, se vuelve a insistir en el hecho de que es el Hijo, desde el corazón del Padre, quien inspira al Espíritu Santo, determinando la función de las *personae*: *spirat de patrio corde paraclitum.* (“sopla del corazón del Padre al Espíritu Santo.”). Similarmente a lo afirmado en el v. 10 del himno IV, en *Cath.* X, v. 1 Dios es llamado “fuente ignea de las almas” (*Deus, ignee fons animarum.*) y en el verso 130a “que tiene el origen noble del padre” (*cui nobilis ex patre fons est*), a partir de lo cual se advierte la utilización de concepciones platónicas y estoicas para el desarrollo de una antropología filosófica que Prudencio sostuvo a lo largo del himnario. Cf. Schroeder, Alfredo, “La escatología del poeta latino-cristiano Prudencio”. *Letras* N° XI-XII. Diciembre 1984-Abril 1985, pp. 187 ss.

⁴⁷ *Cath.* VI, vv. 3-8: “y tú, Cristo, verbo del Padre, /y tú, Espíritu benigno! / ¡Oh esencia única de esta Trinidad, / única luz, / Dios peremne de Dios, / Dios enviado por uno y otro!”.

A esto se suma el hecho de que Prudencio, en el himno IX, articuló el universo como una tríada estructurada a partir de la generación divina del cielo, la tierra y las profundidades marinas, a las cuales la persona del Padre nombra y crea:

*Ipse iussit, et creata, dixit ipse, et facta sunt
terra caelum fossa ponti trina rerum machina,
quaeque in his vigent sub alto solis et lunae globo. (Cath. IX, vv. 13-15)⁴⁸*

Por otra parte, conforme al pensamiento niceno occidental, el poeta insistió en el carácter unigénito de Cristo; a este también llama sabiduría que se encarna en la potencia generadora de todo lo existente, pues el mismo Verbo es Dios⁴⁹ y ha sido predestinado a “una naturaleza triple”:

*puer o cui trinam pater
praedestinavit indolem (Cath. XII, vv. 67-68)⁵⁰*

La persistencia de los conceptos filosóficos y teológicos que Prudencio desarrolló a lo largo de los doce himnos “de las horas” no hacen más que confirmar la utilización de una preceptiva doctrinaria destinada a propagar, entre los posibles receptores del himnario sensiblemente afines a la corte teodosiana, la sistematización de los principios de la Iglesia de Occidente sobre la tríada divina. Tal como se señaló más arriba, la naturaleza de las *personae* que constituyen la Trinidad es uno de los tópicos transversales de la teología prudenciana, que no se caracterizó por su originalidad, pero sí por poetizar las particularidades doctrinales ya existentes en otras experiencias himnódicas. Prudencio contribuyó

⁴⁸ *Cath. IX, vv. 13-15*: “Él mismo ordenó y fueron creadas, él mismo dijo y fueron hechos / la tierra, el cielo, las cavidades del mar, la triple maquinaria de las cosas, / y cuantas cosas están llenas en estas bajo el alto globo del sol y la luna.”

⁴⁹ Cf. *Cath. XI, vv. 17-24*: *Ex ore quamlibet patris / sis ortus et verbo editus, / tamen paterno in pectore / sofia callebas prius, / quae prompta caelum condidit, / caelum diemque et cetera; / virtute verbi effecta sunt / haec cuncta, nam verbum deus.* (“Aunque hayas nacido de la boca del Padre / y dado a luz por el Verbo; / sin embargo en el pecho paterno / eras reconocido como Sabiduría, / la cual, al manifestarse, creó el cielo, / el cielo y el día y todo lo demás; / todas estas cosas fueron efectuadas / por la virtud del Verbo, pues Dios es el Verbo.”).

⁵⁰ *Cath. XII, vv. 67-68*: “oh niño, para quien el Padre / predestinó una triple naturaleza.”

a transmitir las superponiéndolas a otros estratos culturales grecolatinos que no las niegan, sino que las enriquecen.

1. 4. El monasticismo en Occidente: del anacoretismo al cenobio.

Así como Prudencio no permaneció ajeno a la controversia arriana y a las instancias político-imperiales de confirmación del dogma niceno, tampoco se mantuvo al margen del otro polo de tensión que se desató en el seno de la Iglesia a mediados del siglo III y se fortaleció durante el IV. Este fenómeno de carácter religioso y antropológico, que se conoce bajo la denominación genérica de monasticismo, surgió como una necesidad de reconfirmación de los principios apostólicos y de las promesas bautismales; por medio de la puesta en práctica de una *ascesis* rigurosa, estos nuevos *viri Dei* aspiraban imitar a Cristo para alcanzar la salvación del alma.

En una instancia histórica de superación del martirologio cruento de las centurias precedentes, que había dado origen a una *militia Christi*¹ destinada a repetir el sacrificio de la cruz, la vocación de estos cristianos llamados a despojarse de las intrigas mundanas, se focalizó en una *militia spiritualis* enmarcada en los principios neo-testamentarios.² El *monachos* (μόναχος) estaba dispuesto a someterse a una implacable lucha contra lo demoníaco, cuya presencia no se reconocía solo en las reminiscencias de un paganismo en retroceso, sino en la adopción de las costumbres urbanas por parte de los dignatarios de una Iglesia triunfante.³

La decisión de “retirarse” al desierto, denominada *anachoresis* (ἀναχώρησις), inauguraba una nueva forma de religiosidad en el marco de un cristianismo aún pobremente cohesionado. Con rapidez, se extendió por las zonas eremíticas de Egipto y Medio Oriente, adquiriendo gran difusión entre hombres y mujeres que buscaban aislarse de las estructuras gregarias para obtener, en soledad, las primicias edénicas perdidas. Los orígenes de estas prácticas caracterizadas por un extremo rigorismo corporal no son cristianas propiamente dichas, ya que se atestiguan entre grupos paraculturales paganos y judaicos,⁴

¹ La concepción del *miles Christi* apareció desarrollada por vez primera en Pablo, *2Tim.* 2.3: *labora sicut bonus miles Christi Iesu* (“trabaja así como un buen soldado de Cristo Jesús.”).

² Cf. Colombas, García M., *El monacato primitivo*. Madrid, BAC., 1975, p. 6.

³ Cf. Teja, R., *Emperadores...*, p. 153.

⁴ Brown, P., “La Antigüedad Tardía”..., pp. 281-282, sostiene que entre los grupos paraculturales paganos, puede mencionarse a los cínicos, además de un importante pasado judeocristiano en lo que respecta a las prácticas ascéticas. / Por otra parte, grupos gnósticos como el de los marcionitas, así llamados por ser seguidores de Marción y los encratitas -de *enkrateia* (ἐγκράτεια), es decir, “continencia”- habían incorporado a sus prácticas, ya en el siglo II, la renuncia al matrimonio y la no ingestión de determinados alimentos. También los esenios, la secta

teología espiritual estuvo a cargo del llamado “monacato docto”, que tuvo en Orígenes a uno de los primeros autores más representativos. Frente a la oposición del monacato ágrafo que desdeñaba las letras profanas y la filosofía helenizante, el maestro alejandrino influyó, en una y otra parte del Imperio, en la necesidad de valerse de la lectura y la meditación para alcanzar el estado contemplativo ansiado por el asceta.

Otro de los teorizadores del monacato primitivo y uno de los primeros en redactar “reglas” para la vida monástica fue Basilio de Cesarea, quien, al igual que su hermano Gregorio de Nisa y el mencionado Orígenes, tuvo una intensa participación en la elaboración del concepto trinitario; por lo tanto, de lo anterior se desprende que las meditaciones teológico-metafísicas y la edificación de una nueva forma de perseverar en la fe cristiana no resultaban extrañas entre sí. Los Capadocios, precisamente, avanzaron en la proyección de los principios platonizantes y plotinianos que funcionaron como base de las doctrinas ascéticas y contemplativas incluidas en la teoría monástica.¹²

Por su parte Juan Casiano, de sólida formación retórica y poética,¹³ incorporó en Occidente algunas de las experiencias ascéticas que había vivido durante su estancia en Egipto, donde conoció a Evagrio Póntico. Este último fue el que dio forma definitiva a la teoría de los ocho *logismoi* (λογισμοί) o “malos pensamientos” de la que derivaría la clasificación de los siete pecados capitales. La cercanía de Casiano con este maestro del monacato oriental hizo que prosperara en Occidente la espiritualidad alejandrina, adaptada a las características de la ortodoxia latina. El desarrollo de una producción teórica,¹⁴ que fue sumamente leída en los ámbitos monacales, y el establecimiento de numerosos cenobios en la zona de la Provenza convirtieron a Casiano no sólo en

¹² Colombas, *op. cit.* (2), pp. 106-107, recuerda que, a pesar de las analogías léxicas y de pensamiento llevadas a cabo por los teorizadores del monasticismo, teólogos como Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa atacaban la filosofía pagana y, al mismo tiempo, querían justificar su uso. La tricotomía platónica νοῦς (“espíritu”), ψυχή (“alma”) y φύσις ο σώμα (“cuerpo”) dominaba la psicología de estos autores, como así también, otros términos tomados de la filosofía plotiniana y estoica.

¹³ Pastorino, Agostino, “I ‘temi spirituali’ della vita monastica in Giovanni Casiano”. *CCC*. Anno I, N° 1, Aprile 1980, pp. 125-126, recuerda que Casiano, durante su retiro, evocaba a los poetas clásicos por los que se sentía atraído, en particular, por Virgilio.

¹⁴ De la obra de Casiano, pueden mencionarse los *Institutae*, cuyo título completo es *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis*, de fines doctrinales y las *Collationes*, dedicadas exclusivamente a la formación del “hombre interior” y complemento de la anterior. Estas obras están contenidas en *PL* T. 49, 43-476 y 477-1321 respectivamente.

un teorizador avezado, sino también en un hombre de acción ocupado en la propagación de la vida monástica.

Pero no fue esta la única vía por la que el monacato oriental se propagó en Occidente, ya que pueden reconocerse numerosos canales y múltiples modelos de adaptación a la vida monástica.¹⁵ Algunos de estos funcionaron como medios de escape a la persecución antinicena; otros se regían a través de normas de convivencia que alejaban a los monjes de la desolación del desierto y de la amenaza de las fieras, como reza la *Regula quattuor Patrum*, considerada la más antigua de las reglas latinas escritas en Europa.¹⁶ No obstante, cualquiera fuera la forma a la que se sometiera el asceta, esta estaría ceñida a las *Sagradas Escrituras* que constituían un “espejo” donde se reflejaba la palabra divina a través de numerosos paradigmas. Existían colecciones de ejemplos o *paradeigmata* (παράδειγματα), clasificados según los vicios y las virtudes, que legitimaban los principios espirituales y las normas de la jornada monástica,¹⁷ a partir de la combinación de tópicos paganos, vétero-testamentarios y cristianos.

La vida cenobítica se desarrolló particularmente en la *pars Occidens*, destacándose, como el cenobio más antiguo, el de Marmoutier, que sobrevivió a expensas de su fundador Martín de Tours; su ejemplo fue conocido por medio de la obra de su biógrafo Sulpicio Severo. La construcción de este cenobio se convirtió en el modelo de otras tantas experiencias monásticas, como la de Paulino en Nola que fundó, junto a la basílica martirial de San Félix, una comunidad cenobítica en compañía de nobles amigos suyos.¹⁸ De características semejantes fueron las comunidades marsellesas, una masculina y otra femenina, fundadas sobre la base del prestigio ascético del ya varias veces mencionado Juan Casiano.

¹⁵ Casiano desarrolló la teoría de los *tria genera monachorum* en la que investigó sobre el origen histórico de las diversas especies monásticas; la primera es la *coenobiotarum disciplina* que nació en Jerusalén, cuando los cristianos se apartaban a lugares solitarios para sustraerse de la cercanía de las masas. De esta instancia cenobítica, derivó la vida anacorética y, por semejanza con la primera, nació una tercera especie caracterizada por sus vicios y por el alejamiento de la verdadera vida monacal. Cf. Pricoco, *op. cit.* (7), p. 768.

¹⁶ *Ibid.*, p. 755.

¹⁷ Dentro de las transformaciones litúrgicas que se advierten en el desarrollo de la vida cenobítica, se destacan los “tiempos” de la jornada monástica, consistentes en la determinación de los espacios destinados a la oración, la lectura, la comida, el reposo, el descanso compartido en celdas comunes y la disciplina del trabajo.

¹⁸ Cf. García Moreno, Luis A., “Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas”. *HABIS*. Universidad de Sevilla 24, 1993, p. 184.

La extensión de la experiencia cenobítica en Occidente contó, en la mayoría de los casos, con la conversión a la vida monástica de un número importante de terratenientes locales. El surgimiento de comunidades monacales provenía del evergetismo de sus fundadores, tal el caso del mismo Martín de Tours; Casiano, proveniente de una conspicua familia terrateniente; Paulino, quien contaba con importantes posesiones en España, y en particular su mujer Terasia, de origen hispánico, que contribuyó con su patrimonio a la construcción de Cimitile, en Nápoles.¹⁹ La presencia aristocrática en las comunidades occidentales convertía a estas en espacios de retiro y contención ante la espera del *finis temporum*, donde los ascetas de conspicuo rango social se trasladaban con sus siervos, para experimentar una vida de contemplación no muy diferente del *otium* clásico.²⁰

En España,²¹ se ha datado la aparición de un monaquismo rural de carácter aristocrático desde el siglo IV, el cual estuvo ligado a la religiosidad de un grupo de senadores, pertenecientes al círculo íntimo de Teodosio.²² Esta tendencia, como ocurrió en otros sitios de Europa occidental, tendría su origen y fundamentación en el culto de los *loca sanctorum* y de las reliquias que allí se encontraban; de tal manera que, junto a las capillas y basílicas martiriales, se instalaron comunidades monásticas destinadas a la lectura del texto bíblico y a la continencia de las pasiones con el fin de asegurarse la vida celestial.

Esta transformación de la topografía urbana, pues no necesariamente las comunidades monásticas se radicaban en las zonas rurales, aunque sus promotores provenían de las aristocracias rurales que eran importantes *possessores* de fundos, implicó el surgimiento de un imaginario espiritual de asimilación de sus santos y mártires. Una ideología fuertemente arraigada en lo hagiográfico encontró referencias en la vida cotidiana de las ciudades a través de

¹⁹ Paulino, siendo senador bordalés, se habría retirado con su esposa a las posesiones de esta en *Hispania*, en las cercanías del *martyrium* complutense de Justo y Pastor, donde llevó una vida de ascetismo y continencia marital.

²⁰ Cf. Pricoco, *op. cit.* (7), p. 788.

²¹ Desde el concilio de Elbira, realizado hacia el 310, se localiza en España la existencia de una corriente eminentemente ascética que se fue desarrollando a lo largo del siglo IV. En el concilio de Zaragoza, del año 380, los obispos hispanos y aquitanos mencionaron por primera vez la palabra *monachus* en un canon conciliar, comprobándose la existencia de vida monástica en la península. Asimismo debe tenerse en cuenta, para comprender el arraigo del monacato en España, el impacto generado por el priscilianismo. Esta herejía, que lleva el nombre de su fundador Prisciliano, decapitado por herejía, se caracterizó por la práctica de un ascetismo riguroso que los conectaba con posiciones gnósticas y encratitas. Cf. Linage Conde, A., "Algunos textos...", p. 9.

²² Cf. García Moreno, *op. cit.* (18), pp. 179-180.

la presencia de “hombres santos”, ceremonias de culto y procesiones de las que participaban la población en general.²³ Este es el caso de *Calagurris*, donde el culto a los mártires Emeterio y Celedonio impulsó la construcción de un *baptisterium* en torno a las reliquias sacrales de las que dio cuenta Prudencio en el himno VIII del *Peristephanon*.²⁴

El “lugar sagrado”, constituido por la edificación bautismal, se convirtió en uno de los espacios más representativos del ceremonial ciudadano de *Calagurris*;²⁵ en él, se entroncaba el culto a los santos y los mártires con una liturgia espiritual afín a la tendencia de reconfirmación de los votos bautismales, que era propia del monasticismo. Así es que en el poema prudenciano se entrelazan la sangre de los dos piadosos varones:

*Hic duo purpureum domini pro nomine caesi
martyrium pulchra morte tulere viri. (vv. 3-4)*²⁶

Estos mártires, igualados a Cristo a través del sacrificio,²⁷ son algunas de las representaciones paradigmáticas que los cristianos pretenden imitar a través de la ceremonia del bautismo; el agua, que borra las culpas anteriores,²⁸ será para aquellos que la reciban el camino por el cual alcanzarán el reino de los cielos.²⁹

²³ Cf. Castellanos, Santiago, *Calagurris Tardoantigua. Poder e ideología en las ciudades Hispanovisigodas*. Murcia, Minist. De Educación y Cultura, 1999, pp. 31ss.

²⁴ El himno prudenciano lleva por título *De loco in quo martyres passi sunt nunc baptisterium est Calagorra* (“Acerca del lugar en el que sufrieron la pasión los mártires, hay un baptisterio en Calahorra.”). A estos dos mártires calagurritanos Prudencio dedicó el primer poema de su himnario, titulado *Hymnus in honorem sanctorum martyrum Emeteri et Chelidoni Calagurritanorum* (“Himno en honor de los santos mártires, Emeterio y Celedonio calagurritanos.”).

²⁵ Sobre el papel de la liturgia ciudadana, Castellanos, *op. cit.* (23), p. 34, afirma que los baptisterios, unidos a las reliquias martiriales, estaban ligados a las celebraciones de la *civitas* cristiana estableciéndose un circuito entre la iglesia o la basílica local y el *locum sacrum*.

²⁶ *Perist.* VIII, vv. 3-4: “Aquí dos varones caídos en nombre del señor / sufrieron un martirio purpúreo a través de una bella muerte.”

²⁷ El poeta señalaba la existencia de dos vías con las que llegaba a su fin el exilio al que el cristiano cree estar sujeto en la tierra: la sangre del martirio y el agua del bautismo; cf. Prudencio, *op. cit.* (26), vv. 17-18: *Ibitis hinc, ut quisque potes, per vulnera Christi / evectus gladiis alter et alter aquis*. (“Saldréis de aquí, como cada uno pueda, a través de las heridas de Cristo / uno sacado por las espadas y el otro por las aguas.”).

²⁸ *Ibid.*, vv. 5-6: *Hic etiam liquido fluit indulgentia fonte / ac veteres maculas diluit amne novo*. (“Allí también fluye la indulgencia de una fuente líquida / y diluye las antiguas manchas con una nueva corriente.”).

²⁹ *Ibid.*, vv. 7-8: *Qui cupit aeternum caeli conscendere regnum, / huc veniat sitiens, ecce parata via est*. (“Quien desea ascender al reino eterno del cielo, / venga sediento hacia aquí, el camino ha sido preparado.”)

Con una imagen acuática similar, referida a la corriente del Guadiana,³⁰ Prudencio también evocó en el himno III del *Peristephanon*, la construcción de la basílica martirial dedicada a Eulalia en la ciudad de *Emerita*:

*Hic, ubi marmore perspicuo
atria lumninat alma nitor
et peregrinus et indigena,
reliquias cineresque sacros
servat humus veneranda sinu. (vv. 186-190)³¹*

Junto a este templo se instaló una comunidad monacal, cuyos monjes alcanzarían la mitra episcopal dos siglos más tarde, en el VI.³² Por lo tanto, la relación entre los obispados locales y los cenobios surgidos en zonas urbanas o de extramuros no siempre fue conflictiva, ya que hay testimonios de la oposición episcopal hacia los excesos de la vida monástica considerados un rasgo priscilianista, como sucedió en el concilio zaragozano; pero, también hay que reconocer que los anhelos piadosos de las aristocracias terratenientes no pudieron desarrollarse desconociendo el poder detentado por los obispos, como habría sucedido con Prudencio, quien mantuvo excelentes relaciones con el obispo Valeriano.³³

³⁰ *Perist.* III, vv. 186-190: "Ahora su lugar está en Mérida, en un túmulo, / colonia famosa de Vetonia, / que la memorable corriente del Guadiana / corre y rápido / lava sus bellas murallas con un verdeante torbellino acuático."

³¹ *Ibid.*, vv. 191-195: *Hic, ubi marmore perspicuo / atria lumninat alma nitor / et peregrinus et indigena, / reliquias cineresque sacros / servat humus veneranda sinu.* ("Aquí, donde con mármol transparente / ilumina los atrios bienhechores la brillantez, / no sólo peregrina sino también originaria, / las reliquias y las cenizas sagradas / guarda en su seno la tierra digna de veneración."). Cf. Florio, Rubén, *Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el Peristephanon de Prudencio*. Bahía Blanca, Univ. Nacional del Sur, 2001, pp. 224-225, al referirse al himno IV "en honor de los dieciocho santos mártires de Zaragoza" (*Himnus in honorem sanctorum decem et octo martyrum Caesaragustanorum*) donde la sangre que purifica a la ciudad es una salvaguarda de todo tipo de corrupción.

³² Cf. García Moreno, *op. cit.* (18), pp. 186-187.

³³ Hamman, A., "Escritores de las Galias y de la Península Ibérica", *Patrología III...*, p. 686, afirma que, sobre este obispo, se sabe muy poco, aunque Jerónimo consideró a este y a Prudencio como dos *viri inlustres* de Calahorra. El poeta mencionó a un tal Valeriano en el himno XI del *Peristephanon* que la crítica considera que se trata del obispo calagurritano. El poema se titula *Ad Valerianum episcopum de passione Hippolyti beatissimi martyris* ("Acercas de la pasión del sumamente bienaventurado mártir Hipólito para el obispo Valeriano") y se invoca al obispo en los versos iniciales, en los que se ficcionaliza una respuesta ante las posibles preguntas de su interlocutor; cf. vv. 1-4: *Innumeros cineres sanctorum Romula in urbe / vidimus, o Christi Valeriane sacer. / Incisos tumulis titulos et singula quaeris / nomina; difficile est ut replicare queam.* ("Vimos en la ciudad romúlea innumerables cenizas / de santos, oh Valeriano, sacerdote

Sin embargo, no se comprueba la existencia de tendencias monásticas en la Península Ibérica si se toman en consideración, exclusivamente, las transformaciones operadas en la topografía de las ciudades; en cambio se encuentran testimonios literarios y epistolares que así lo atestiguan: tal el caso de Baquiaro, cuyas obras estaban destinadas a elogiar la vida ascética al igual que sus epístolas,³⁴ y los *responsi* de Siricio al obispo tarraconense Himerio, de los que se desprende un código disciplinario para la llamada “misión española”.³⁵ En este contexto socio-cultural y religioso en el que el monasticismo hispánico fue enraizándose a lo largo del siglo IV, la importante producción literaria del monacato docto se transformó en una literatura compendiosa de donde se extraían tópicos y *figurae* para su reutilización en nuevas producciones; con ellas se pretendía reglar la vocación ascética y contemplativa de quienes decidían retirarse del “mundo”.

Es por ello que en la himnodia prudenciana, particularmente en el *Cathemerinon*, se multiplican los ejemplos de las preceptivas ascéticas, teniendo en cuenta que Prudencio fue un hombre atento a las tendencias de su época, si estas eran representativas de su condición de clase y fortalecían el proyecto político teodosiano de rigor dogmático. Precisamente en el himnario “de las horas” se advierte, desde lo estructural, cómo el poeta distribuyó los temas de los primeros seis himnos conforme a la organización de la jornada monacal; la misma se inspiraba en la *Tradición apostólica* (Ἀποστολικὴ παράδοσις) de Hipólito de Roma, ed. J. Leipoldt, Berlín, 1954, quien fraccionaba el día en cuatro partes de tres horas y la noche en cuatro fracciones de vigilia.³⁶ Asimismo,

de Cristo. / Preguntas sobre las inscripciones grabadas en los túmulos y los nombres / de cada uno; es difícil que pueda responderte.”).

³⁴ Cf. Hamman, *op. cit.* (33), pp. 674-676. El crítico señala que este monje gallego fue registrado en la obra de Genadio, *De viris illustribus*, como un hombre sumamente religioso, autor de *De fide*, con la que se defendió de aquellos que lo acusaban de priscilianismo, quizás por el hecho de que este movimiento herético tenía su sede en Galicia.

³⁵ Studer, Basil, “Escritores de Italia hasta San León Magno”, *Patrología III...*, p. 708, recuerda que la carta a Himerio, obispo de Tarragona, es del año 385 y, en la misma, responde a cuestiones disciplinares enviadas anteriormente al papa Dámaso. Estas respuestas son consideradas como el oficio pontificio más antiguo de las colecciones decretales.

³⁶ Desde el himno primero al sexto del *Cathemerinon*, transcurre la jornada organizada en seis horas que se corresponden con la oración de madrugada, la matinal, la que antecede a la comida de mediodía, la posterior a esta, la crepuscular y la de finalización del día, preparándose para el sueño y las tinieblas de la noche. Más adelante, se analizará la relación del texto prudenciano con la “liturgia de las horas” sobre la cual se puede señalar, según Hamman, A., “La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences”. *ANRW*, Berlín-New York, W. de Gruyter, 1980. Band 23.2, pp. 1199-1200, que está organizada sobre la base de un ritmo ternario inspirado en los textos bíblicos. Esta distribución, compartida por judíos y cristianos, está atestiguada en la *Didaché*

a partir de una mirada más atenta, se iluminan progresivamente una serie de motivos que forman parte de lo que podría denominarse como un “canon de espiritualidad”.

En consecuencia, observancias monásticas tales como la separación del mundo, el vestido humilde, el ayuno, las vigiliat nocturnas, la continencia sexual, la oración asidua y el canto de himnos y salmos se encuentran poetizadas en la obra prudenciana: el *Cathemerinon* se abre con un llamado hacia una vida de castidad, rectitud y sobriedad, apartada del sopor somnoliento, que es una representación de la muerte del alma. La espiritualidad monástica está fundada esencialmente en una vocación³⁷ que Prudencio ejemplificó en el canto del gallo, mensajero de la venida de la luz, la que se homologa con el Salvador:

*Ales diei nuntius
lucem propinquam praecinit
nos excitator mentium
iam Christus ad vitam vocat.*

*“Auferte” clamat “lectulos
aegros sopores desides,
castique recti ac sobrii
vigilate; iam sum proximus.” (Cath. I, vv. 1-8)³⁸*

Con una imagen luminosa que divide el día de la noche, a través de la cual se representan las tinieblas y confusiones del mundo,³⁹ el poeta abogó por una mayor severidad de vida, pues Cristo, que escudriña las almas y las insta al arrepentimiento, infunde vergüenza ante los malos actos:

(*Διδάχη*) y también se encuentra entre los neoplatónicos. En la *Tradición apostólica*, considerada junto a la anterior la más antigua de las *Constituciones eclesiásticas*, las horas del día se denominan: *prima*, *tertia*, *sexta* y *nona hora* y las de la noche: *prima*, que corresponde a la tarde; *secunda*, a la medianoche; *tertia*, o del canto del gallo, y *quarta*, la de la aurora. También Cipriano aconsejaba en *De doménica oratione*, 36 una oración privada a medianoche para instar a la vigilancia evangélica.

³⁷ Juan Casiano distinguió tres modos de vocación monástica de las cuales, la primera, procede de Dios. Cf. Colombas, *op. cit.* (2), p. 109.

³⁸ *Cath.* I, vv. 1-8: “El ave mensajera del día / anuncia con su canto que la luz está cercana, / Cristo, el que despierta las almas / ya nos llama a la vida. / Clama: “¡Dejad los lechos / enfermizos, somnolientos, desidiosos / y vigilad castos, rectos y continentes; / ya estoy próximo!”.

³⁹ *Cath.* II, vv. 1-4.

*Nunc nunc severum vivitur,
nunc nemo temptat ludicrum,
inepta nunc omnes sua
vultu colorant serio. (Cath. II, vv. 33-36)⁴⁰*

También en el himno II, Prudencio incluyó otro de los temas desarrollados por los teorizadores del monacato docto, el de la “compunción de las lágrimas”, estimado como un elemento esencial de la espiritualidad monástica, ya que es la misma voz de Dios que penetra y desgarrar el corazón humano, entonces apto para operarse en él la conversión. Esta consiste en renunciar al género de vida llevado por el común de los mortales para adquirir otro más austero.⁴¹ Precisamente, el poeta confirmaba el abandono de toda labor pública y privada, a la que describió en los versos 39-44, para dedicarse a la oración continua y al canto piadoso.⁴² Esta actitud existencial formaba parte de las exigencias por haberse entregado a Cristo, como si se tratara de una profesión destinada a cumplimentar las promesas bautismales:

te, Christe, solum novimus.

Te mente pura et simplici,

te voce, te cantu pio

rogare curvato genu

flendo et canendo discimus. (vv. 48-52)⁴³

⁴⁰ *Ibid.*, vv. 33-36: “Ahora, ahora se vive severamente, /ahora ninguno ejercita el placer, / ahora todos dan color a sus ineptitudes / con una mirada seria.” El tema de la frivolidad del mundo y la gloria profana se desarrolla en *Cath. I*, vv. 89-96, que se relaciona con la compunción del recuerdo pecaminoso, representado en la imagen de la ceguera que conduce hacia el abismo; cf. vv. 93-96: *Tandem facessat caecitas, / quae nosmet in praeceps diu / lapsos sinistris gressibus / errore traxit devio.* (“Finalmente, que se aleje la ceguera, / la que por tanto tiempo a nosotros mismos / nos trajo arrastrando hacia el precipicio / con pasos malintencionados, a través de un error desviado.”).

⁴¹ Cf. Colombas, *op. cit.* (2), pp. 112 ss.

⁴² *Id.* (39), vv. 55-56: *haec inchoamus munera, / cum sol resurgens emicat.* (“emprendemos estos oficios, / cuando el sol que resurge, brilla.”). El motivo de la oración y de la entonación de himnos, según la jornada monástica, también se recuerda en *Cath. III*, vv. 86-90, al señalarse tres oraciones, la de la aurora, la que tiene lugar durante la comida, tanto al mediodía como en el ocaso: *Te, pater optime, mane novo, / solis et orbita cum media est, / te quoque luce sub occidua, / sumere cum monet hora cibum, / nostra, deus, cantet harmonia.* (“A tí, Padre óptimo, en una nueva mañana, / y cuando la órbita del sol está en su centro, / así también bajo la luz declinante, /cuando la hora aconseja tomar el alimento, / cantará, Dios, nuestra armonía.”).

⁴³ *Ibid.*, vv. 48-52: “te conocemos, Cristo, a tí solo. / A tí con mente pura y sencilla, / a tí con la voz, a tí con canto piadoso, / llorando y cantando / aprendimos a rogar de rodillas.” Los motivos

Con respecto al motivo del ayuno y la continencia *gulosa*, el *Cathemerinon* ofrece variados ejemplos: la primera aparición de dicho tópico se registra en el himno III, titulado *Hymnus ante cibum*, en el cual Prudencio condenó el consumo de carne animal por considerarla propia de las bestias salvajes.⁴⁴ La comida consumida por los cristianos, a lo que se suma el control en la ingesta de bebida,⁴⁵ debe caracterizarse por la frugalidad que evita “la contumacia del cuerpo”.⁴⁶ En forma semejante, el poeta se refirió en el poema siguiente, el *Hymnus post cibum*, a la necesidad de mantener la temperancia en el comer⁴⁷ para que la divinidad pueda albergarse en el templo, constituido por los corazones puros:

*Intrat pectora candidus pudica,
quae templi vice consecrata rident, (Cath. IV, vv. 16-17)⁴⁸*

En otros dos himnos el tema vertebrador es el ayuno, estimado por los teorizadores del monacato docto como el enemigo de las tentaciones, puesto que al combatir la gula también se elimina la fornicación. Juan Casiano fue quien confeccionó en *Conferentiae*, V, 10, un cuadro completo de los pecados, en el que, a través de relaciones de “asociación” y “unión”, emparentaba el apetito

de la profesión espiritual y del bautismo, como liberador de las máculas del pecado, están desarrollados en los versos 53-64. También en *Cath. I*, vv. 81-82, Prudencio se refirió a la elevación de rogativas acompañadas del llanto: *Hisum ciamus vocibus / flentes precantes sobrii*; (“Hagamos venir a Jesús con nuestras voces / mientras lloramos, rogando, temperantes;”) y en *Cath. IV*, v. 75: *grates reddimus, et sacramus himnos*. (“te damos gracias y consagramos himnos.”).

⁴⁴ *Cath. III*, vv. 58-62: *absit enim procul illa famis, / caedibus ut pecudum libeat / sanguineas lacerare dapes. / Sint fera gentibus indomitis / prandia de nece quadrupedum*, (“pues que se aparte lejos el hambre aquella / que goza en lacerar el festín sanguinoliento procedente del ganado. / Para los pueblos indómitos sean las salvajes / comidas por la muerte de las bestias,”).

⁴⁵ *Ibid.*, v. 176: *Haustus amarus abesto procul*, (“Esté lejos la amarga bebida,”).

⁴⁶ Castillo Maldonado, Pedro, “*Gastrimargia y abstinentia gulosa* en la normativa monástica visigótica (I): Leandro de Sevilla”. *Flor. Il.*, 13, 2002, pp. 43-44, recuerda que en la *Regula Leandri*, de finales del siglo VI, se habla de evitar el consumo de carne para no sentir la contumacia corporal. En este punto, Leandro fue un continuador de Juan Casiano y, por transitividad, del monacato oriental para quienes la gula era un problema de *concupiscentia e immoderatio*. Cf. *Cath. III*, vv. 171-175 en los que se eleva una rogativa a la divinidad para que no se entorpezcan las entrañas por el exceso de comida.

⁴⁷ *Cath. IV*, vv. 31-32: *Parcis victibus expedita corda / infusum melius deum receptant*; (“Los corazones preparados con comidas moderadas / reciben mejor al dios manifestado;”).

⁴⁸ *Ibid.*, vv. 16-17: “Entra luminoso a los pechos pudorosos, / que sonríen sucesivamente consagrados como templos,”. En estos versos pueden observarse dos temas: el de la cooperación de la gracia divina y la voluntad humana para alcanzar la perfección y la consideración del alma humana como un templo, sinónimo del *aula pudoris* ambrosiana que permanecía ajeno a la confusión del mundo.

sexual con la gula;⁴⁹ y por su parte, Evagrio Póntico, maestro del anterior, consideraba que “la glotonería abre el reino de los malos pensamientos o *cogitationes*”⁵⁰ seguido por el resto de los vicios capitales. La gula es el primero de los pecados y es contraria a la templanza o *temperantia* que libera el alma del dominio de la carne y alimenta, en cambio, el deseo de castidad.

Los poemas a los que se aludía en el párrafo anterior son el VII y el VIII, denominados respectivamente *Hymnus ieiunantium* e *Hymnus post ieiunium*; en el primero de estos, es celebrada la disciplina del ayuno con la que se domina toda forma de concupiscencia que, nacida en el cuerpo, influye sobre el espíritu.⁵¹ Sin embargo, Prudencio advertía que cada uno se adecua a la práctica de la abstinencia conforme a sus posibilidades:

*Hoc nos sequamur quisque nunc pro viribus
quod consecrati tu magister dogmatis
tuis dedisti, Christe, sectatoribus,
ut, cum vorandi vicerit libidinem,
late triumfet imperator spiritus. (Cath. VII, vv. 96-100)⁵²*

A través de estas afirmaciones, el poeta puso límites a la severidad monástica a la que se habían sumado muchos miembros de la aristocracia occidental; sostenía que convertirse en un émulo de Cristo puede alcanzarse desarrollando otras virtudes, tales como las prácticas evergéticas, no ajenas a las costumbres de su clase.⁵³

⁴⁹ Cf. Foucault, Michel, “La lucha por la castidad”. Ph. Ariès, A. Bèjin, M. Foucault y otros: *Sexualidades occidentales*. Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 34.

⁵⁰ Las *cogitationes* o malos pensamientos entran en la clasificación de los *logismoi* contra los que los monjes luchan, ya que en ellos están representadas formas demoníacas que conducen al pecado. Los *logismoi* se asimilan a los vicios capitales y su teoría se halla en documentos judeo-cristianos. Cf. Colombas, *op. cit.* (2), pp. 259-263.

⁵¹ Prudencio hacía referencia a la observancia del ayuno como una consagración del ayunante a la divinidad (vv. 5-6) contribuyendo de esta forma a la expiación del corazón (vv. 7-10). En la estrofa siguiente, enumera los vicios dominados por la temperancia del vientre, vv. 11-15: *Hinc subiugatur luxus et turpis gula, / vini atque somni degener socordia, / libido sordens, inuerecundus lepos; / variaeque pestes languidorum sensuum / parcam subactae disciplinam sentiunt.* (“De allí es sometido el lujo y la vergonzante gula, / la indigna indolencia del vino y también del sueño, / el despreciable deseo, el desvergonzado humor / y las variadas pestes de los lánguidos sentidos/ sienten, sometidos, la severa disciplina.”).

⁵² *Cath.* VII, vv. 196-200: “Nosotros, cada uno, seguiremos esto ahora, / en la medida de nuestras fuerzas que tú, Cristo, / maestro del dogma consagrado, diste a tus seguidores / para que el espíritu triunfe ampliamente como un emperador / cuando venza el deseo de devorar.”

⁵³ *Ibid.*, vv. 209-215: *vanescit almo trita sub ieiunio, / si blanda semper misceatur largitas. / Est quippe et illud grande virtutis genus: / operire nudos, indigentes pascere, / opem benignam ferre*

En cuanto al himno VIII, Prudencio retornaba al núcleo temático de la liturgia de las horas para referirse a la *hora nona*, cuando el sol comienza a rodar tras el mediodía;⁵⁴ es entonces que se da gracias por el alimento que se ingirió. El poeta acompaña este momento recordando que no sólo es necesario comer frugalmente, sino vestir en forma sencilla, alejándose del lujo y de cualquier tipo de afeites:

*Addit et ne quis velit invenusto
sordidus cultu lacerare frontem,
sed decus vultus capitisque pexum
comat honorem. (vv. 21-24)⁵⁵*

Su fin es señalar que el ayuno purifica el alma y también el cuerpo,⁵⁶ ya que existía una vieja creencia acerca de que los espíritus malos entran por la boca infectando la carne. Por otra parte, Prudencio amonestaba sobre la discreción con que debe llevarse adelante el ayuno, cumpliendo en este punto con una de las reglas más importantes del monacato primitivo.⁵⁷ En relación con este principio es que el poeta recomendaba observar la abstinencia en el comer sin que esta despertara el terror en el ayunante:

*laxus ac liber modus abstinendi
ponitur cunctis neque nos severus
terror impellit; sua quemque cogit
velle potestas. (vv. 65-68)⁵⁸*

supplicantibus, / unam paremque sortis humanae vicem / inter potentes atque egenos ducere. (“se desvanece deshecha por el nutricio ayuno, / si se mezcla siempre una blanda generosidad. / Por cierto existe también aquel género grande de virtud: / cubrir a los desnudos, alimentar a los indigentes, / llevar bondadosa asistencia a los que suplican, / tener, entre poderosos y necesitados, / una e igual suerte del destino humano.”).

⁵⁴ *Cath.* VIII, vv. 9-10: *Nona submissum rotat hora solem, / partibus vixdum tribus evolutis* (“La novena hora hace rodar el sol sumiso, / habiendo recorrido apenas tres partes del día.”).

⁵⁵ *Ibid.*, vv. 21-24: “Y agrega que ninguno, sórdido, quiera / lacerar la frente con un refinamiento desafortunado, / sino que pone en orden el decoro del rostro / y la honra acicalada del cabello.”

⁵⁶ *Ibid.*, v. 25: “*Terge ieiunans*” ait “*omne corpus*” (“Al ayunar”, dice, ‘limpia todo tu cuerpo.’).

⁵⁷ *Ibid.*, vv. 29-30: *Rectius laeto tegimus pudore / quidquid ad cultum patris exhibemus*; (“Nos cubrimos de manera más recta con un alegre pudor, / todo lo que hacemos para honrar al padre;”). Con respecto a la regla de la discreción en el ayuno monástico, cf. Colombas, *op. cit.* (2), pp. 213-215.

⁵⁸ *Ibid.*, vv. 65-68: “se impone un modo laxo y libre de abstinencia / para todos y no nos impele el severo terror; / su potestad obliga a querer / a cada uno.”

Otra de las prácticas que, junto al ayuno, contribuían a acallar los apetitos carnales, era la vigilia nocturna, pues el sueño también era considerado pernicioso para el espíritu. Los monjes velaban toda la noche entregándose a la salmodia, la oración privada y a la meditación de las *Escrituras* con el único fin de vencer al sueño, el que abría las puertas a diversas representaciones del mal.⁵⁹ Al respecto, Prudencio dedicó muchos versos a este motivo: por ejemplo en el himno I, en que se insta a dormir poco y abandonar rápidamente el lecho:

*Tectos tenebris horridis
stratisque opertos segnibus
suadet quietem linquere (vv. 17-19)⁶⁰*

La noche es el momento del día en que los demonios hostiles asaltan al cristiano que debe combatirlos,⁶¹ por lo tanto el espíritu permanece en vigilia.⁶² En el himno V la lucha contra la oscuridad se realiza a través de la luminosidad de las velas que representa la luz de Cristo⁶³ y las súplicas de la oración nocturna ante el altar:

*Nos festis trahimus per pia gaudia
noctem conciliis votaue prospera
certatim vigili congerimus prece
extractoque agimus liba sacrario. (vv. 137-140)⁶⁴*

⁵⁹ Cf. Colombas, *op. cit.* (2), pp. 216-219.

⁶⁰ *Cath.* I, vv. 17-19: "Nos persuade a abandonar la quietud / a nosotros protegidos por hórridas tinieblas / y cubiertos por indolentes cobertores".

⁶¹ Prudencio consideraba que el sueño es una *forma* de la muerte perpetua y los pecados son comparados con la *nox horrida*, cf. *Cath.* I, vv. 25-27; asimismo en la oscuridad nocturna vagan los demonios, cf. *ibid.*, vv. 37-38: *Ferunt vagantes daemones, / laetos tenebris noctium*, ("Dicen que los demonios errabundos, / alegres en las tinieblas de las noches,"). Para el mismo tema, cf. *ibid.*, vv. 9-12; 31-36; vv. 75-76.

⁶² *Ibid.*, vv. 77-80: *Vigil vicissim spiritus, / quodcumque restat temporis / dum meta noctis clauditur, / stans ac laborans excubet*. ("En cambio, que el espíritu vigilante / pase la noche de pie y sin reposo / lo que resta de tiempo, / mientras se clausura el fin de la noche.").

⁶³ En el himno V, titulado *Hymnus ad incensum lucernae* ("Himno para cuando se encienden las lámparas"), Prudencio retomó el tópico del ἐπιλύχνιος ὕμνος o "canto lucernario" que está dirigido a elevar el pensamiento de los cristianos hacia la divinidad ante la llegada de la noche.

⁶⁴ *Cath.* V, vv. 137-140: "Nosotros pasamos la noche a través de piadosos goces / en solemnes concilios y amamos a porfia / los votos esperanzados en la oración nocturna / y realizamos libaciones una vez elevado el altar."

El himno VI, por su parte, está íntegramente dedicado a las diferentes alternativas del sueño. El poema, titulado, *Hymnus ante somnum*, recoge las tradiciones paganas y judeo-cristianas relativas a la relación del intelecto con el espacio de la ensoñación.⁶⁵ En este punto sólo se anticiparán algunas de las formas con que Prudencio definió el sueño, representándolo en forma ambigua como el descanso necesario para el cuerpo mortal,⁶⁶ o como una instancia de revelación que puede, asimismo, ser un falaz engaño para el alma.⁶⁷ Es por ello que el calagurritano, con el carácter didáctico acostumbrado, insistió en el engaño y la monstruosidad del sueño nocturno al que en dos oportunidades comparó con una tortuosa serpiente:

*Procul, o procul vagantum
portenta somniorum!
procul esto pervicaci
praestigiator astu!*

*O tortuose serpens,
qui mille per meandros,
fraudesque flexuosas
agitas quieta corda, (vv. 137-144)⁶⁸*

Para llevar adelante el combate contra los espíritus nocturnos, el cristiano debe disponer de una serie de armas consistentes en la salvaguarda del bautismo,

⁶⁵ Rivera García, Luis, *Prudencio. Obras*. Madrid, Gredos, 1997, Vol. I, pág. 188, n. 109, señala que el poeta recogió numerosos ecos antiguos de Lucrecio, Cicerón, Virgilio y Propertio en lo que respecta al motivo del sueño. En cuanto a los poetas tardoantiguos, hay resonancias de Ausonio y además incluye el pasaje 40-41 del *Genesis* cuyo protagonista es José, el intérprete de los sueños del faraón.

⁶⁶ En *Cath.* VI, vv. 11-12 Prudencio se refirió al sueño como *sopor* que relaja los miembros cansados; en vv. 17-18 lo asimila a la corriente serpenteante del Leteo: *Serpit per omne corpus / Lethea vis* y en vv. 21-22 consideró al sueño como una ley dada por la divinidad para los miembros mortales: *Lex haec data est caducis / deo iubente membris*; no obstante la relación con el universo terrenal e infernal llama al descanso en el v. 26 *quies amica*.

⁶⁷ *Ibid.*, vv. 43-48: *Nunc splendor intererrat, / qui dat futura nosse; / plerumque dissipatis / mendax imago veris / animos pavore maestos / ambage fallit atra*. (“Ahora el esplendor insinúa / que da a conocer las cosas futuras; / en general la mendaz imagen, / después de disipar lo verdadero, / engaña a las almas acongojadas / con negra ambigüedad.”).

⁶⁸ *Ibid.*, vv. 137-145: “¡Lejos, oh, lejos, portentos / de los sueños errantes! / ¡Impostor, esté lejos, / de la astucia sumamente vivaz! / ¡Oh tortuosa serpiente / que por mil meandros / y por engaños sinuosos / agitas los corazones quietos,”.

la castidad del lecho y la señal de la cruz, la que ha de estimarse como un signo mágico y protector:

*Crux pellit omne crimen,
fugiunt crucem tenebrae, (vv.133-134)⁶⁹*

Por último, se han de señalar los paradigmas bíblicos que Prudencio incorporó a modo de “alegorías” o *figurae* atendiendo, por una parte, al uso que hicieron de ellos los doctos teorizadores de la áscesis espiritual y, por otra, a la larga tradición exegética del texto sagrado que ya existía antes del auge de los intelectuales cristianos, muchos de los cuales sentaron las bases del monacato primitivo. Desde esta perspectiva, todos los hechos y los personajes del *Antiguo Testamento* (*Antiquum Testamentum*) son prefiguraciones neotestamentarias, según el criterio de la denominada exégesis tipológica.⁷⁰

Así es que en la himnodia prudenciana se suceden personajes como Jacob, Daniel, Moisés, José, Elías, Jonás, quienes preanuncian la venida de Juan el Bautista y, fundamentalmente, la de Jesús, maestros en la lucha contra las tentaciones y en la elección del desierto como lugar de expiación, donde la divinidad se hace presente y anticipa la reconquista del paraíso.⁷¹ Este tema es recurrente en Prudencio, quien representó al hombre atado a las debilidades de la carne mortal como protagonista de épicos combates para alcanzar la perfección.⁷² Es posible que el paraíso de los monjes y el del mismo Prudencio no fuera sólo el de los poetas canónicos del paganismo y el del *Génesis* veterotestamentario, sino el paraíso celestial “adornado con las gracias del cristianismo”.⁷³

⁶⁹ *Ibid.*, vv. 125-127: *Cultor dei, memento / te fontis et lavacri / rorem subisse sanctum*, (“Adorador de Dios, recuerda / que tú también recibiste el santo rocío / de la fuente que purifica.”); vv. 129-130: *Fac, cum vocante somno / castum petis cubile*, (“Haz que, cuando al llamarte el sueño, / busques el casto lecho.”); vv. 133-134: “La cruz ahuyenta todo crimen, / de la cruz huyen las tinieblas.”

⁷⁰ Cf. Molina Gómez, A., *La exégesis...*, p. 79.

⁷¹ En el himno II se incluye el episodio de Jacob y su lucha con el ángel (vv. 73-84); en el IV, Daniel en la fosa de los leones (vv. 37-75); en el V, el episodio de la zarza ardiente y el cruce del Mar Rojo (vv. 29-104); en el VI, José y la adivinación de los sueños del faraón (vv. 57-70); en el VII, Elías y su estancia en el desierto (vv. 26-35), Moisés mientras espera escuchar a Dios (vv. 36-45), los ayunos de Juan el Bautista (vv. 46-55), Jesús como predicador de la vida ascética que culmina en el bautismo (vv. 51-75) y el episodio de Jonás y los ninivitas (vv. 81-175).

⁷² El motivo del Paraíso fue desarrollado por Prudencio en *Cath.* III, vv. 101-130; en *Cath.* V, vv. 113-132 y en *Cath.* X, vv. 149-156.

⁷³ Cf. Colombas, *op. cit.* (2), p. 143.

Tras este recorrido por los textos prudencianos, cabe señalar que el poeta hispano era un profundo conocedor de la literatura ascética, de la que hizo uso en la producción del *Cathemerinon*. No puede afirmarse con certeza, sin caer en hipótesis difíciles de resolver, que este conocimiento demostrado por Prudencio se relacione con el hecho de haber abrazado la vida espiritual, o bien, que sus poemas sean una representación de tendencias sociales y culturales en boga. Quizás imaginar un retiro en las soledades de la conciencia, en el marco de la campaña calagurritana, sea el deseo de una parte de la crítica especializada en la obra prudenciana,⁷⁴ pero resulta insoslayable que los himnos “de las horas” contribuyen a visualizar los anhelos de un hombre de fe, embargado en la búsqueda de la perfección literaria y espiritual.

⁷⁴ Cf. Rivero García, L., *La poesía...*, p. 17.

Segunda Parte: ¿Existe una literatura cristiana?

Con el fin de elaborar una respuesta a este interrogante se ha de utilizar la poesía de Prudencio como objeto de estudio y análisis, aunque no resulta sencillo determinar si se está ante una obra cristiana exclusivamente por su contenido, o bien, existen en ella características lingüísticas o de estilo que permitan establecer tal categorización. Para comenzar, puede afirmarse con certeza que los tópicos desarrollados por Prudencio son particularmente cristocéntricos, ya que se trata de un cristiano atento al destino de la Iglesia occidental, la cual en el siglo IV estaba encauzada en la eliminación de las heterodoxias que hacían peligrar su unidad; por otra parte, la formación escolar recibida por su pertenencia a los clanes aristocráticos le facilitaba la apropiación de los moldes compositivos clásicos, caracterizados por una progresiva retorización.¹

Esta dualidad, advertible en la intelectualidad cristiana, dio origen a una tensión que históricamente se ha querido subsanar a través de la formulación de una bipolaridad: oponer lo cristiano a lo pagano; esta dicotomía funcionó a modo de solución, sobre todo, cuando la mirada del crítico estaba comprometida defendiendo alternativamente la supremacía de uno u otro elemento del par dicotómico. Sin embargo, en la medida en que se adopte una actitud de análisis sintetizadora de ambas matrices culturales, se advertirá que el pensamiento cristiano fue requiriendo de las formas paganas para tener un alcance mayor entre los miembros de las clases dirigentes, particularmente en Occidente, que permanecían aferrados a una condición de privilegio, otorgada por sus ancestros, y por la instrucción retórico-literaria emanada de las instituciones escolares.²

La oposición entre paganos y cristianos se sostuvo hasta que estos últimos necesitaron de los medios de argumentación que les proveía la *paideia* grecolatina, para hacer frente a las acusaciones de las que eran objeto. Paganos y cristianos contendían dialécticamente y de manera dinámica en distintos niveles intelectuales y sociales, donde los sistemas de pensamiento se caracterizaban por su permeabilidad. En estas relaciones de complejo entramado ideológico, se reconocen tres momentos controversiales: el primero que se inicia con la defensa

¹ Cf. Auerbach, Erich, *Lenguaje literario y público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*. Barcelona, Seix Barral, 1969, pp. 85 ss.

² Cavallo, G., "Libros y público...", pp. 128-129, sostiene que en Occidente la cultura clásica se identificó con una idea programática de restauración política y de prestigio, en momentos en que el cristianismo avanzaba en el dominio del aparato estatal.

del cristianismo ante los paganos ilustrados en el siglo II; la fase siguiente que comprende la disputa desarrollada por Orígenes y Celso a lo largo de la primera mitad del siglo III³ y, finalmente, la tercera etapa que tiene lugar entre el año 249, cuando se desató una aniquilación sistemática de los cristianos en épocas del emperador Decio, y el duro alegato de Porfirio contra la doctrina cristiana décadas más tarde, provocando con ello numerosas réplicas.⁴

En este diálogo singular debe incluirse un último estadio, que coincide con la acomodación de los dos imaginarios, el pagano y el cristiano que, desde la asunción de Constantino, fueron representándose a través de símbolos comunes que afectaron inclusive al lenguaje mismo. La asimilación del pasado grecolatino se profundizó cuando la Iglesia debió satisfacer las expectativas de aquellos que ingresaron en ella tras la victoria de Puente Milvio y, en consecuencia, necesitó de un lenguaje que pudiera adecuarse a las élites cristianas ilustradas.⁵ Pero, en esta transición, no dejaron de aparecer las dudas de los intelectuales cristianos acerca del encuentro dialéctico con la tradición pagana, generándose conflictos y debates sobre cuál era el valor que se le asignaría a las así llamadas letras “profanas” y, en particular, a las matrices genérico-estilísticas establecidas canónicamente por la escuela.⁶

³ Uno de los temas de esta controversia radicaba en el hecho de que Celso consideraba que el cristianismo estaba destinado a hombres incultos e ignorantes, ya que sus posibilidades lingüísticas y retóricas eran sumamente deficientes. A esto, Orígenes afirmaría en *De principiis* o *Περὶ ἀρχῶν*, ed. P. Koetschau, GCS 22, 1913, IV 1, 7, p. 303, 14-304, 5 que la pobreza del lenguaje bíblico tiene como finalidad la manifestación del poder divino que se encuentra contenido en los textos; estos presentan una ambigüedad semántica que es sólo aparente y que es resuelta por el exégeta. Cf. Harl, Margherite, “Origène et la sémantique du langage biblique”. *VC* 26, 1972, pp. 178 ss.

⁴ Cf. Dodds, E. R., *Paganos y cristianos...*, pp. 140-145.

⁵ Cf. Mac Mullen, Rumsey, *Christianity & Paganism in the Fourth to Eight Centuries*. New Haven and London, 1997, pp. 103-149.

⁶ Cf. Jerónimo, *Epist.* XXII, 30: [...], *bibliotheca, quam mihi Romae summo studio ac labore confeceram, carere non poteram. Itaque miser ego lecturus Tullium ieiunabam. Post noctium crebras vigilias, post lacrimas, quas mihi praeteritorum recordatio peccatorum ex imis visceribus eruebat, Plautus sumebatur in manibus. Si quando in memet reversus prophetam legere coepissem sermo horrebat incultus et, quia lumen caecis oculis non videbam, non oculorum putabam culpam esse, non solis. Dum ita me antiquus serpens inluderet, [...] sic infelicia membra depasta est ut ossibus vix haererem. Interim parabantur exsequae, [...] cum subito raptus in spiritu ad tribunal iudicis pertrahor, [...], ut proiectus in terram sursum aspicere non auderem. Interrogatus condicionem, Christianum me esse respondi. Et ille qui residebat: ‘mentiris’, ait, ‘Ciceronianus es, non Christianus; “ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum”’.* (“[...] no había podido carecer de la biblioteca, que había hecho para mí en Roma con mucho afán y trabajo. Y así yo, misero, hacía abstinencia para leer a Tulio. Después de las frecuentes vigilias nocturnas, después de las lágrimas, que me desenterraba desde la profundidad de las vísceras el recuerdo de los anteriores pecados, Plauto se asía en mis manos. Si me hacía temblar el estilo inculto cuando vuelto a mí mismo me disponía a leer al profeta, y, ya que no veía la luz en los ojos ciegos, no pensaba que era culpa de los ojos, sino del sol. Mientras jugaba conmigo una serpiente antigua de

Incluso, en un humanista como Prudencio también es advertible esta tensión entre la verdad emanada de las *Escrituras*, a partir de las prácticas hermenéuticas, y el ejercicio de la elocuencia en las diferentes producciones discursivas; a pesar de la estricta formación retórica recibida y del uso que hizo de la misma en su obra literaria, consideró en *Hamartigenia* -el texto escrito contra Marción y su herejía acerca de la inexistencia del pecado- que, junto a la ambición pecaminosa y al resto de las faltas,⁷ debían colocarse la ciencia y la filosofía, entendiéndolas como parte de la falsa y orgullosa sabiduría (*doctrina*) pagana que se manifiesta en la facundia elocutiva:

*Ambitio ventosa tumet, doctrina superbit,
personat eloquium, nodos fraus abditā nectit.
Inde canina foro latrat facundia toto;
hinc gerit Herculeam vilis sapientia clavam
ostentatque suos vicitim gymnosofistas,⁸*

En función de esta tensión, que parece no encontrar respuestas definitivas, es que la literatura de contenido cristiano fue “percibida” como una literatura que procuraba desviarse de la tradición retórica clásica, hasta el punto que parte de la

tal manera, [...] así devoró los miembros infelices que apenas me adhería a los huesos. Entretanto, se preparaban las exequias, [...] cuando súbitamente raptado en espíritu soy arrastrado hacia el tribunal del juez, [...] para que arrojado en tierra no me atreviera a mirar hacia arriba. Interrogado en esa situación, respondí que yo era cristiano. Y aquel que estaba sentado dice: ‘mientes, eres ciceroniano, no cristiano; “donde está tu tesoro, allí también tu corazón”.’). Aún cuando esta carta es un testimonio de la conciente escisión espiritual del emisor, cabe recordar que Jerónimo fue en Roma discípulo de Donato, el comentarista de Terencio, y uno de los intelectuales cristianos que más contribuyó en este proceso de asimilación de las letras clásicas en el pensamiento cristiano. Cf. Hagendahl, Harald, “Jerome and the Latin Classics”. *VC* 28, 1974, pp. 216-227.

⁷ Entre los hexámetros 395 y 398 de *Hamartigenia*, Prudencio enumeró el conjunto de los pecados que asedian amenazadoramente al alma, anticipándose a los combates que los *vitia* y las *virtutes* desarrollarán en la *Psychomachia*; así se suceden: *ira superstitio maeror discordia luctus, / sanguinis atra sitis, vini sitis et sitis auri, / livor adulterium dolus obtrectatio furtum. / Informes horrent facies habituque minaces*. (“La ira, la superstición, la aflicción profunda, la discordia, el luto, / la negra sed de sangre, la sed de vino y la sed de oro, / la envidia, el adulterio, el engaño, la maledicencia, el robo. / Se erizan los rostros informes y de aspecto amenazante.”). Cf. Rivero García, L., *Prudencio...*, p. 327, n. 85. El traductor considera que las faltas, retóricamente enumeradas, aparecen personificadas y preanuncian las alegorías del “combate en el alma”.

⁸ Prudencio, *Ham.*, vv. 399-403: “La jactanciosa ambición se hincha, la sabiduría se enorgullece, / la elocuencia se ufana, el fraude secreto enlaza los nudos. / Por una parte la facundia perruna ladra por todo el foro, / por otra la vulgar sapiencia empuña la clava hercúlea / y exhibe de pueblo en pueblo a sus gimnosofistas.”). Goosens, R., “*Vilis Sapientia* (Prudence, *Hamartigenia*, v. 402)”. *Latomus*. Volume 6, 1947, pp. 197-205, se refiere a la oscuridad de este pasaje a través del cual Prudencio estaría condenando a grupos de filósofos ambulantes asimilables, por sus características, a seguidores de los cínicos, aunque la condena debería extenderse a todos aquellos que pertenecían a sectas filosóficas paganas aún existentes en el siglo V.

crítica consideró la posibilidad de la destrucción de uno de sus principios rectores, el de la clasificación de los géneros tradicionales.⁹ Desde esta perspectiva es que la producción literaria cristiana puede juzgarse como una “literatura especial” a partir de la terminología utilizada por Joseph Schrijnen, al analizar las modificaciones lingüísticas observables en el latín tras la irrupción del cristianismo.¹⁰

Si se tiene en consideración la definición de lengua especial aportada por Joseph Vendryes, como “una lengua empleada por grupos de individuos ubicados en circunstancias especiales”,¹¹ la literatura producida por dicho lenguaje se caracteriza por llevar a cabo una adaptación expresiva y de contenido, funcional a los individuos que la utilizan como un medio de comunicación restrictivo a sus intereses personales. Para Christine Mohrmann, las transformaciones aportadas por las comunidades cristianas al latín común en los diferentes planos lingüísticos, particularmente en lo lexicográfico, estaban fundadas en un sentimiento de solidaridad también advertible en la producción literaria.¹²

Es probable que, como consecuencia del utilitarismo pragmático del latín cristiano, existiera una distancia entre ambas variedades lingüísticas que obstaculizara la difusión de la producción literaria cristiana, no solo entre

⁹ Cf. Auerbach, *op. cit.* (1), p. 40.

¹⁰ Schrijnen, Joseph, “Le latin chrétien devenu langue commune”, *REL* XII, 1934, p. 96-97, sostiene que los primeros cristianos estuvieron regidos por una disciplina específica (*disciplina Christiana*) que influyó en la formación de una “lengua especial” que puede denominarse “latín cristiano”. Al respecto, Mohrmann, Christine, “Le latin commun et le latin des Chrétiens”, *VC*, Vol. 1. N° 1, Jan., 1947, p. 12, señala que los cristianos y los paganos eran conscientes de la existencia de una lengua especial propia de los cristianos, a la que estima como “lengua de grupo”; de manera semejante lo hace, Xosé A. López Silva, “El influjo del latín de los cristianos en la evolución general de la lengua latina.” *Ianua* 4, 2003, p. 117. Por su parte, Codoñer, Carmen, “Latín cristiano, ¿lengua de grupo?”. *Nova Tellus*, n° 3, 1985, pp. 111 ss, afirma que, sobre el fenómeno del denominado latín cristiano, pueden mencionarse dos corrientes opuestas: la de Schrijnen, Mohrmann y sus seguidores de la escuela de Nimega organizada sobre la base de criterios extralingüísticos, propios del método histórico-cultural, y otra representada por E. Löfstedt que parte de un planteamiento estrictamente lingüístico, con independencia de que las ideas expresadas por esa lengua sean cristianas o no.

¹¹ Vendryes, Joseph, *Le langage*, Paris, 1921, p. 293: *on entend par langue spéciale une langue qui n'est employée que par des groupes d'individus placés dans des circonstances spéciales.* / Sobre esta definición y otros aportes al concepto de lengua especial, cf. Codoñer, *ibid.* pp. 114 ss.

¹² Según Mohrmann, *op. cit.* (10), pp. 3-5, Agustín era consciente de la existencia de una terminología cristiana que estaba integrada a la tradición lingüística de la comunidad. Cf. *Civ.*, X, 21 donde el obispo de Hipona se refirió a una *ecclesiastica loquendi consuetudo*. / Acerca de la influencia de la lengua de los cristianos entre los autores paganos, cf. Libambu, M. W., “L'influence du latin chrétien dans les lettres des intellectuels païens à Augustin (390-412)”, *Comunicazione e ricezione...*, pp. 483-514.

paganos sino también entre cristianos,¹³ en momentos en que la lengua oficial de la Iglesia era el griego. Este fenómeno de bilingüismo contribuyó a que se incorporaran al latín numerosos vocablos procedentes de la lengua helénica, que ingresaron como “cristianismos directos”, al igual que numerosos términos hebraicos.¹⁴ Estas modificaciones en el vocabulario, muchas de ellas de carácter técnico, litúrgico y teológico, marcaban las diferencias entre la lengua de los cristianos y la llamada “lengua profana”.¹⁵ Según Jean Daniélou, esta variedad lingüística, que funcionaba como instrumento de comunicación de los grupos cristianos romanos y cartagineses, subyacía en forma coloquial desde el siglo II; pero habría de necesitar tiempo para que se expresara por escrito.¹⁶

A partir de las traducciones latinas del *Antiguo Testamento* se fue gestando la aparición de un latín cristiano, con un lenguaje propio, diferente del latín clásico. Sus características fundamentales eran un literalismo estricto tomado del hebreo, al igual que el orden de las palabras, lo cual influyó en la formación de un vocabulario propio, con variados neologismos que poco a poco se fueron vertiendo en el latín popular, de donde se originó. Es posible que este latín cristiano tuviera como antecesor una lengua de naturaleza bíblica, utilizada inicialmente por hablantes judíos; ya que era costumbre en las sinagogas leer el texto vétero-testamentario primero en hebreo y luego en la lengua local. Por lo tanto, puede estimarse la existencia de un latín judío anterior al latín cristiano que, por sus características populares, era desestimado por los paganos escolarizados.¹⁷

¹³ Mohrmann, *ibid.*, p. 9, transcribe el testimonio de Tertuliano (*De testimonio animae*. Ed. A. Reifferscheid-G. Wissowa, CSEL 29, 1890, 1) sobre la distancia existente entre el latín común y el cristiano, lo que impediría la comunicación de los hablantes: *tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit nisi christianus*. (“está distante tanto, que los hombres señalan a nuestras letras, hacia las cuales ninguno viene sino es cristiano”). Frente a esta afirmación, es probable que la intención de Tertuliano fuera establecer una oposición irreconciliable entre paganos y cristianos y la lengua era un vehículo de estos fines ideológicos.

¹⁴ Según la opinión de Schilling, R., “Ce que le Christianisme...”, pp. 305-306, el bilingüismo duró muy poco, ya que el latín terminó de afianzarse como lengua oficial de la Iglesia de Roma a partir del año 250, perdiéndose entre las comunidades cristianas el conocimiento de las fuentes griegas. La causa por la cual el latín se expandió, superando al griego, reside en el hecho de que era la lengua universal de la administración imperial y que servía como vehículo general de comunicación. / Codoñer, *op. cit.* (10), p. 121, afirma que existe un acuerdo total entre la crítica en aceptar la existencia de “cristianismos directos”, que también pueden estimarse como “tecnicismos”, utilizados para denominar nuevos referentes que permitían delimitar un amplio campo específico dentro de la lengua.

¹⁵ Cf. Mohrmann, Chr., “Quelques observations linguistiques à propos de la nouvelle version latine du Psautier”. *VC*, Vol. 1, N° 2, Apr., 1947, p. 122.

¹⁶ Cf. Daniélou, J., *Los orígenes...*, p. 17.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 19-20.

No obstante, este lenguaje propio, adecuado a los fines de la evangelización y la prédica en los templos, se mantuvo mientras el cristianismo estuvo limitado socialmente a las clases populares. Tampoco pudo sostenerse esta segregación lingüística por mucho tiempo, pues el latín era una lengua viva integrada por variantes cultas y populares que le otorgaban cierta unicidad; esta tendencia a acercar los registros oral y escrito es una evidencia de que el latín no permanecía inalterablemente cristalizado, sino que su transformación era paralela a la evolución ideológica de los hablantes.¹⁸ Inclusive hubo reacciones frente al proceso de disgregación lingüística de los primeros siglos, cuando el cristianismo estaba sometido a la persecución del estado imperial; precisamente estas reacciones provinieron del mismo bando cristiano.

En el siglo IV, se revitalizó la retórica grecolatina que los primeros autores eclesiásticos habían puesto en duda, de tal manera que poetas cristianos como Ausonio, Paulino y el mismo Prudencio, evitaban términos específicamente cristianos.¹⁹ A modo de ejemplo, se advierte en *Cathemerinon* lo que Émile Benveniste señala como una elección de tipo estilístico para referirse al reemplazo de la palabra *lavacrum*, que era la primera voz latina para “bautismo”, por *baptisma* o *baptismum*;²⁰ en todos aquellos pasajes en los que se remite a la purificación por medio del baño o ablución con la significación de bautismo; Prudencio, en particular, utilizó *lavacrum* en los himnos VI, v. 126; VII, v. 76 y IX, v. 87.²¹ Sin embargo, en los hexámetros 102-103 de *Psychomachia*, aparecen los dos términos, *lavacrum* y *baptisma*, el primero alude al acto de lavar y el segundo, al sacramento propiamente dicho:

Expiat ergo aciem fluviali docta lavacro

¹⁸ Cf. Väänänen, Veikko, *Introducción al latín vulgar*. Madrid, Gredos, 1985 pp. 29-31.

¹⁹ *Ibid.*, p. 52.

²⁰ Cf. Benveniste, Émile, *Problemas de lingüística general II*. México, Siglo XXI, 1991, p. 246./ El sustantivo *baptisma*, -tis tiene la significación de “ablución” e “inmersión” y como segunda acepción, “bautismo”, tal como aparece en la *Vulgata*, *Ephes.* 4, 5: *unus Dominus, una fides, unum baptisma*, (“uno es el Señor, una es la fe, uno es el bautismo,”); en cuanto a *baptismum* o *baptismus* su sentido es estrictamente sacramental, tal como aparece en *De baptismo* de Tertuliano..

²¹ *Cath.* VI, vv. 125-127: [...], *memento / te fontis et lavacri / rorem subisse sanctum*, (“[...], recuerda / que tú también recibiste el santo rocío / de la fuente y del baño,”); *Cath.* VII, vv. 76-77: *Hoc ex lavacro labe dempta criminum / ibant renati*, (“Disminuida la mácula de los crímenes, por este bautismo / iban renacidos”); *Cath.* IX, v. 87: *lymfa nempe dat lavacrum, tum corona ex sanguine est*. (“si el agua concede la purificación, entonces la corona es de sangre.”).

De lo anterior puede concluirse que los dos vocablos se encontraban en uso y que ambos, en el siglo IV, habían adoptado un valor simbólico, aunque *lavacrum* se habría transformado en un “cristianismo semasiológico”,²³ pues el significado de “baño”, “sala de baño”, “inmersión” y “ablución”²⁴ pasó a connotar el “baño bautismal”. El hecho de que un poeta como Prudencio hiciera uso de las innovaciones lingüísticas introducidas por el cristianismo y, al mismo tiempo, siguiera siendo respetuoso de la tradición escolar grecolatina, es un síntoma de que el latín era una lengua que había alcanzado un estadio cultural complejo con una amplia dimensión léxica. Presentaba, además, variedades y diversificaciones internas que eran el resultado del tiempo transcurrido y de las clases y de los grupos sociales existentes entre los hablantes.²⁵

No obstante, la síncrexis que exhibe la poesía prudenciana debe estimarse como una manifestación de la creciente unicidad de la que hablaba Väänänen,²⁶ ya que los límites que separaban las formas “populares”, “cotidianas”, “cristianas”, “bíblicas” de otras estimadas como “correctas”, “bellas”, “urbanas”, “profanas” se fueron modificando, principalmente cuando las clases letradas, que

²² Prudencio, *Psych.*, vv. 102-103: “Luego la docta vencedora expía la punta victoriosa con el baño en el río / aboliendo con el bautismo la mancha”.

²³ Cf. Mohrmann, *op. cit.* (15), p. 127.

²⁴ El término *lavacrum* aparece con el sentido de “baño” en Claudiano, *Eut.* 2, 409-410: *Pulcher et urbanae cupiens exercitus umbrae, / adsiduus ludis, avidus splendere lavacris* (“Un ejército hermoso y deseoso de sombra urbana / asiduo a los juegos, ávido de resplandecer en los baños) y Apuleyo, *Met.* 5, 3: *Sensit Psyche divinae providentiae beatitudinem, monitusque vocis informis audiens et prius somno et mox lavacro fatigationem sui diluit*, (“Siente Psiche la beatitud de la divina providencia, al escuchar los avisos de una voz sin forma y antes disipó su fatiga con el sueño y después con un baño”). Como “sala de baño” en Aulo Gelio, 1, 2, 2: [...] *propulsabamus incommoda caloris lucorum umbra ingentium, longis ambulacris et mollibus, aedium positu refrigeranti, lavacris nitidis et abundis et collucentibus* (“[...] nos preservábamos de las incomodidades del calor en la sombra de bosques enormes, en largos y suaves paseos rodeados de plantas, en el sitio refrescante de las casas, en los baños resplandecientes no solo abundantes, sino también iluminados”); “bautismo” en Ausonio, *Versus Paschales*, vv. 19-21: *Ille tuis doctus monitis hoc addidit unum, / ut, super aequoreas nabat qui spiritus undas, / pigra inmortalis vegetaret membra lavacro*. (“Aquel, docto, agregó esto único a tus consejos, / que, el espíritu que nadaba sobre las ondas marinas, / vivificaba los miembros indolentes con el bautismo inmortal.”). Con sentido figurativo de “aquello que purifica” en Agustín, “De moribus Ecclesiae Catholicae”, et de moribus Manichaeorum, libri duo”. *Libri duo Retractationum*. L. I, Caput VII, 5. *PL*, T. XXXII, p. 593: *Hic est enim lavacrum aquae in verbo quo mundatur Ecclesia*. (“Aquí está pues la ablución del agua a través del verbo por el cual la Iglesia es purificada.”). Cabe señalar que en el párrafo inicial Agustín también usa *baptizatus* para referirse a sí mismo: *Iam baptizatus autem cum Romae essem* (“Sin embargo como fuera bautizado en Roma”).

²⁵ Cf. González Rolán, Tomás, “La contribución de los lenguajes sectoriales a la evolución y renovación del latín”, *Latín vulgar y tardío. Homenaje a Veikko Väänänen (1905-1997)*, Benjamín García-Hernández (ed.). Madrid, Ediciones Clásicas, 2000, pp. 113 ss.

²⁶ Cf. *id.* (18).

eran las de la aristocracia o la gran burguesía terrateniente, se habían convertido al cristianismo.²⁷

En consecuencia, la sectorialización lingüística provocada por la prédica cristiana se estrechó al acrecentarse la comunicación con la lengua común y, más aún, cuando los escritores cristianos debieron defender por escrito su sistema de pensamiento. En los momentos de mayor segregación de las comunidades cristianas, no se puede pensar en mundos lingüísticos definitivamente aislados en los que no existiera cierta la relación entre los usuarios de la lengua especial con el resto de los hablantes, pues ambos sistemas compartían el mismo código como sustrato. No resulta extraño que términos técnicos o especializados, típicos de las lenguas especiales, perdieran este carácter y entraran en el léxico de la lengua común y, en forma inversa, palabras de uso corriente se tornaran voces apropiadas para un uso específico. Esta corriente de intercambio entre las variantes lingüísticas contribuyó al movimiento dialéctico que tuvo lugar en la interioridad del sistema lingüístico, favoreciendo su natural transformación.²⁸

Es lícito preguntarse, entonces, si esta fluidez comunicativa se dio también en el latín literario que, al igual que otras lenguas usadas con finalidades artísticas, se caracterizó por su vocabulario selectivo, la uniformidad frente a las lenguas especiales y su conservadorismo o estabilidad ante los cambios, a los que está sometida la lengua común. Auerbach sostiene, al respecto, que también existían en el latín literario diversos niveles de elevación o gradaciones

²⁷ Otro ejemplo ilustrativo de la síncrexis de variantes lingüísticas utilizadas por Prudencio se advierte en las diversas formas de referirse al Infierno, cfr. *Cath.* XI, v. 112: *illis gehennam et tartarum*. (“a aquellos el infierno y el tártaro”). Ambos términos tienen significaciones sinónimas, en el primer caso se trata de un préstamo originariamente arameo (*gêhinnam*) del que se forma el hebraísmo *gê-hinnom* y de este, el vocablo griego *geenna*; literalmente se traduce por “el valle de Ennon / Hinnon” o “valle del hijo de Ennon / Hinnon”, el que rodeaba Jerusalén por el oeste y el sur (cf. Rivero García, *op. cit.* (7), p. 190, n. 118, Watson, Duane F., *The Anchor Bible Dictionary*. New York-Doubleday, 1992. Vol. 2, pp. 926 ss). Las formas latina y griega no se encuentran en otras fuentes, a excepción de *Matt.* 5, 22 y *2Esdr.* 2, 29; 7, 36; en el *Nuevo Testamento* está usado metafóricamente como lugar ardiente del enjuiciamiento eterno de las almas; es posible que el desarrollo del concepto en el período helenístico haya sufrido la influencia de la doctrina irania del *Avesta*, o bien, la asociación con lo ígneo proceda de los fuegos del culto de Molech. Con respecto al segundo término, este designa una región que se ubica, inclusive, por debajo del Hades, donde tenían lugar los castigos a los condenados eternos. Se trata de una palabra de origen griego, cuya etimología analizó el gramático Servio al comentar *Aen.* VI, 577: *tartarus vel quia omnia illic turbata sunt, ἀπὸ τῆς ταραχῆς: aut, quod est melius, ἀπὸ τοῦ ταρταρίζειν, id est a tremore frigoris, sole enim caret.* (“el tártaro, o bien, porque allí todas las cosas fueron puestas en desorden, “de desorden”, o, lo que es mejor “de temblar”, esto es por el temblor del frío, pues carece de sol.”). Se destaca en “negrita” el término *tartarus* por tratarse del *lemma* que sirve de apertura al comentario del hexámetro 577.

²⁸ Cf. González Rolán, *op. cit.* (25), p. 116.

estilísticas que estaban sujetas a la especificidad genérica.²⁹ Si bien la escuela, el ámbito donde se instruía en las normas del *bene dicendi*, tendía a sostener la uniformidad lingüística para posibilitar la comunicación entre las provincias y las diócesis imperiales, no debe dejarse de lado la multiplicidad de variantes existentes –según los fines pragmáticos de la producción literaria- y la evolución de las mismas, más lenta en el ámbito de la lengua común, pero atenta a los cambios del público lector.³⁰

Por otra parte, este conservadorismo selectivo, propio de una lengua literaria, estaba favorecido por el hecho de que la literatura y la producción libraria le pertenecían, mayoritariamente, a los miembros de las clases privilegiadas. Estas aficiones literarias eran estimadas, incluso entre los cristianos, como una distinción de pertenencia a un antiguo linaje pagano; por lo tanto, a finales del siglo IV, ser cristiano o pagano distaba mucho de las dicotomías religiosas que habían imperado en los primeros siglos del cristianismo.

No obstante, los ejemplos extraídos de la poesía prudenciana permiten pensar que el latín de las *Escrituras* fue ganando en estima, a diferencia de lo que ocurría en siglos anteriores; en consecuencia, a pesar de lo afirmado por Chr. Mohrmann con respecto al lenguaje ciceroniano,³¹ este no resultaba anacrónico para la ilustración cristiana, pues se lo resignificó con un propósito de integración cultural.³² El pasado no resultaba una otredad incomprensible para los hombres del Tardoantiguo, sino un portador de formas donde plasmar una nueva mentalidad lingüística y literaria.³³

²⁹ Cf. Auerbach, *op. cit.* (1), pp. 242-243.

³⁰ En relación con las diferencias existentes entre la lengua común y la apropiada para un estilo elevado, González Rolán, *op. cit.* (25), pp. 114-115, afirma que no puede sostenerse tal clasificación, tomando como fuente para sus afirmaciones el pasaje 3, 177 del *De oratore* ciceroniano: *Non enim sunt alia sermonis, alia contentionis verba ex alio genere ad usum cotidianum, alio ad scaenam pompamque sumuntur* (“Pues no existen unas palabras de estilo conversacional y otras de estilo elevado, y no se eligen de un género para el uso cotidiano y de otro para la escena y la pompa”).

³¹ Mohrmann, *op. cit.* (15), p. 116, afirma que se estaría incurriendo en un anacronismo si se quisiera utilizar el latín clásico de Cicerón como instrumento lingüístico de la versión latina del *psalterio*; incluso el traductor se encontraría con dificultades prácticas insalvables, exactamente igual si usara el latín profano de los primeros siglos del Imperio.

³² Téngase en cuenta el uso que hizo Prudencio de la producción ciceroniana en *Contra Symmachum* I, al resignificar los motivos de la conspiración de los “catilinaros” y la defensa de la República, para fijar su posición sobre las pretensiones aristocráticas de los *Symmachi*.

³³ A modo de ejemplo de la interrelación de lo “pagano” y lo “cristiano” se advierte que, a partir del siglo IV, los textos viejos y nuevos se producían en forma paralela, sin que se hicieran

Ante la construcción de esta nueva mentalidad, que no era extraña a las concepciones de la *restitutio* o *reparatio Imperii*, la lengua latina con todas sus variantes era un intérprete viable de la sociedad del siglo IV, ya que, al instaurar un semantismo social, como lo hacen todas las lenguas concientes de su evolución, conservó testimonios insustituibles sobre las formas institucionales, los sistemas políticos, los modos de producción y, de manera inobjetable, sobre la literatura que se producía a partir de ella.³⁴ Por lo tanto, se puede considerar la existencia de una “literatura cristiana”, mientras ideológicamente los grupos que la producían necesitaron sostener las marcas estilísticas y lingüísticas que la diferenciaban de la literatura pagana oficial.

La literatura es un objeto tan profundamente heterogéneo que no se la puede definir desde una única mirada, sin que esto afecte la íntima relación existente entre la producción literaria y los contextos histórico-sociales que permiten definirla.³⁵ Por otra parte, el texto literario no es más que un tipo textual que puede incluir otros textos, de allí su heterogeneidad social, lingüística y discursiva. En consecuencia la llamada “literatura cristiana” tampoco es una sola, sino que está constituida por todas aquellas manifestaciones que se fueron dando a lo largo del tiempo en que duró, desde su génesis, el conflicto con la religión oficial del estado romano; a este se sumaron después los enfrentamientos entre los mismos cristianos y el progresivo alejamiento entre ambas partes del Imperio, incluso el latín del griego.

Finalmente, la “literatura cristiana” en lengua latina se amplió en sus propósitos y sus contenidos de tal manera que superó la instancia discriminatoria por parte de los grupos paganos, que la consideraban lingüística y estilísticamente “incorrecta”, y de la auto-censura por parte de los mismos cristianos, que cuestionaban su pasada formación en la retórica grecolatina. Por lo tanto, cabe sólo hablar de “literatura latina”, producida a partir de la conversión de los dos contendientes del par dicotómico, pues el Imperio romano se encaminó desde Puente Milvio hacia una asepsia ideológica que permitió asimilar el pasado para

diferencias entre textos paganos y cristianos, inclusive en la tipología gráfica y en su compaginación.

³⁴ Cf. Benveniste, *op. cit.* (20), pp. 101-102.

³⁵ Todorov, Tzvetan, *Crítica de la crítica*. Barcelona, Paidós, 2005, p. 109, analiza las concepciones sobre la literatura vertidas por Frye en *Anatomy of Criticism, Four Essays*. Princeton University Press, 1977. La obra de Fry también se cuenta en español, traducida por Edison Simons con el título *Anatomía de la crítica*. Caracas, Monte Ávila, 1991.

innovar en el presente, cuando el cristianismo se transformó en una religión romana³⁶

³⁶ San Bernardino, Jesús, "Secreción y triunfo de una religión romana. A propósito de una obra colectiva reciente". *HABIS* 25, 1994, p. 251, se refiere a la existencia de dos "conversiones de Roma": la primera alude a la progresiva adopción del cristianismo como credo que culmina en el siglo IV con Constantino y Teodosio; y la segunda tiene lugar con la reelaboración de la cultura antigua a través de la cristianización de usos y formas paganas.

2. 1. La pluralidad genérico-discursiva del Tardoantiguo.

a. El entrecruzamiento de los géneros.

Lejos de considerar como Auerbach que el desarrollo de las producciones cristianas tendió a subvertir el esquema de los estilos y de los géneros clásicos,³⁷ la literatura tardoantigua amplió su espectro discursivo en la medida en que asimiló los modelos precedentes e incorporó otros, algunos de los cuales surgieron de la síncretis entre lo pagano y lo cristiano. Si se toma en consideración la teoría bajtiniana de los géneros discursivos a partir de la cual, cada uso de la lengua se relaciona con una esfera de la actividad humana,³⁸ se advierte que las diversas realizaciones lingüístico-literarias de este período reflejan las condiciones específicas de producción; estas se caracterizaron por la selección de contenidos y recursos verbales adecuados a una “cultura rica y contrariamente unificada,” tal como la calificó Jacques Fontaine.³⁹

Al acrecentarse las finalidades pragmáticas de los enunciados frente a las tareas evangelizadoras y de conversión, se fueron complicando las esferas de la praxis lingüística; de ahí que surgieran géneros nuevos, definidos por un acercamiento parcial a la preceptiva retórica escolar, y que resultaron polifónicos por el hecho de combinar marcas identificadoras de los diferentes modelos tradicionales. A esto se sumaron los elementos innovadores que el cristianismo aportó, en cuanto a la lectura e interpretación de los textos sagrados, y otros tantos enunciados que, como las actas martiriales pertenecientes al ámbito de la justicia, provocaron mutaciones en los géneros discursivos precedentes.⁴⁰

La diversidad genérica instalada en el Tardoantiguo obliga a sostener el principio bajtiniano de la heterogeneidad discursiva, por lo cual es necesario trasponer las clasificaciones genérico-estilísticas de la Antigüedad Clásica, a fin

³⁷ Cf. Auerbach, *id.* (9).

³⁸ Cf. Bajtín, Mijail, *Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI, 1995, p. 248.

³⁹ Fontaine, Jacques, “Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latin de la fin du I^{er} siècle: Ausone, Ambroise, Ammien”. *Entretiens sur L’Antiquité Classique. Christianisme et Formes Littéraires de L’Antiquité Tardive en Occident*. Genève, “Fondation Hardt”, 1977, p. 426, ejemplifica esta afirmación con una inscripción grabada en el frontón de la biblioteca de Isidoro de Sevilla, donde puede leerse: *Sunt hic plura sacra, sunt hic mundalia plura*. (“Existen aquí muchas cosas sagradas, existen aquí muchas cosas mundanales.”).

⁴⁰ Estas mutaciones genéricas son desestimadas por considerarse “híbridas” o falsas realizaciones de los géneros tradicionales. Estas posturas son poco felices en la medida en que están basadas en una falsedad ideológica, ya que visualizan la cristalización de los moldes retóricos, ajena a las transformaciones a las que toda producción discursiva está sometida por el hecho de que es una obra de individuos “vivos”, sujetos ellos mismos a las transformaciones de las matrices culturales de una época. Cf. Florio, R., *Transformaciones...*, pp. XVI y XVII.

de comprender que tales clasificaciones se fueron renovando en la adopción de rasgos individuales, a través de los cuales se modificó el universo de los enunciados lingüísticos.⁴¹ Si bien las categorías genéricas constituyen un aparato discursivo en el que se interrelacionan el marco ideológico-temático y un conjunto de estructuras estables, expresivas y específicas,⁴² también estas categorías tienen la capacidad de transmutarse sobre la base de la confrontación con los modelos. Cada sociedad estructura, sobre la base de un entramado conciente y deliberado de formulaciones literarias y no literarias, un sistema axiológico que incide, también, en la preceptiva de los géneros.⁴³

Los cambios que se operan en cada época histórica se reflejan en los estilos lingüísticos, que están indisolublemente vinculados a las transformaciones de los tipos discursivos; la lengua literaria tampoco se mantiene estática, por el contrario, su sistema de complejas relaciones con los diferentes ámbitos culturales influye en el dinamismo de los géneros. Según Bajtin, “los enunciados y sus tipos, es decir, los géneros discursivos, son correas de transmisión entre la historia de la sociedad y la historia de la lengua”,⁴⁴ que se reproducen en una multiplicidad de voces literarias y no literarias, unas estándares o generales y otras superadoras de las preceptivas retóricas.

Aunque la sociedad tardoantigua impuso, entre tantos cambios, importantes modificaciones a la antigua taxonomía de los géneros literarios, las características polimórficas de los mismos no fueron una novedad de esta época: Ovidio, en la primera mitad del siglo I d. C., fue uno de los autores que innovó en materia genérica, transgrediendo los límites de los tipos composicionales y

⁴¹ Cf. Bajtin, *op. cit.* (38), p. 251.

⁴² Cf. Fedeli, Paolo, “Le intersezioni dei generi e dei modelli”. *Lo spazio letterario di Roma antica*. Roma, Salerno Editrice, 1993. Vol. I, p. 376. En pág. 377 el autor cita la definición de Gian Biagio Conte sobre el concepto del “modelo-código” (“A proposito di modelli in letteratura”. *MD*, a. VI, 1981, p. 148), el que es funcional a una definición sobre el concepto de género, entendido como un sistema de estructuras paradigmáticas con las que el autor-imitador se enfrenta. El “modelo-código” es, según Conte, *istituto letterario che consente di produrre realizzazioni più o meno compiute, sistema di elementi consapevoli e deliberati attraverso cui l'autore riconosce l'identità dell'opera e le intenzioni secondo cui va descifrato il testo ch'egli costruisce*. (“institución literaria que consiente en producir realizaciones más o menos completas, sistema de elementos concientes y deliberados a través del cual el autor reconoce la identidad de la obra y las intenciones según las cuales se vaya descifrando el texto que él construye.”).

⁴³ Estas afirmaciones coinciden con lo aseverado por Florio acerca de que los géneros no constituyen “un conjunto de elementos aislados”, sino “un sistema al que esos elementos se adecuan, en una estructura de relaciones recíprocas, hasta constituirse en un ser vivo, según la metáfora que usara Aristóteles para definir la unidad de acción de una obra literaria (*Περὶ ποιητικῆς*, 1459a: ὡσπερ ζῶον)”. Cf. Florio, *op. cit.* (40), p. XXII.

⁴⁴ Bajtin, *op. cit.* (38), p. 254.

estilísticos consagrados retóricamente. Al respecto, se advierte en *Fasti* cómo se fusionan el carácter heroico de la épica y la tradición didascálica de la poesía didáctica con el metro y la ligereza erótica de la elegía; estas estrategias compositivas provocan una tensión entre el contenido y la forma, logrando que el texto resulte “bifocal” con respecto al género:⁴⁵ por una parte, esto responde a la ideología del régimen augustal; pero por otra, se establece una ambigüedad, alejandrina y sensiblemente provocadora a partir del entrecruzamiento de los géneros.⁴⁶

Sin embargo, es probable que exista una diferencia entre el carácter polimórfico de la obra ovidiana y el de los escritores tardoantiguos, quizás la diferencia resida en la actitud transgresora de Ovidio que procuraba superar las imposiciones políticas entronizadas en la división de los géneros; frente a esto, la decisión de tomar distancia de los patrones preestablecidos por parte de los intelectuales cristianos contribuyó a que sus propósitos discursivos se vieran acrecentados, al mismo tiempo que objetaban la utilización de los cánones producidos por el “bando opositor”.⁴⁷

Esta toma de distancia no significó el completo abandono de la teoría de los géneros, sino la fusión de los esquemas que se modelaron sobre la base de estructuras comunes. Así, el sermón cristiano basó su modo de exposición en la tradición retórica clásica, que estaba extendida en Oriente y Occidente, y en las influencias provenientes de la diatriba; ambos modelos discursivos tornaron al sermón susceptible de escenificación, resultando una especie de teatro pedagógico en el que las convenciones pertenecientes a un arte refinado se

⁴⁵ Cf. Barchiesi, Alessandro, *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*. Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 44 ss. / Fedeli, *op. cit.* (42), pp. 378-379, afirma que el entrecruzamiento de los géneros literarios ya se advertía en la producción poética helenística que fue la que configuró el principio de la *ποικιλία* o *variatio*

⁴⁶ Cf. El entrecruzamiento genérico ovidiano en *Fasti* se advierte a partir de la dedicatoria a Germánico, cuando el poeta buscaba definir los objetivos de la obra, reuniendo contenidos etiológicos, históricos, astronómicos y religiosos en el primer dístico elegíaco: *Tempora cum causis Latium digesta per annum / lapsaque sub terras orta que signa canam*. (“Cantaré los tiempos con sus causas dispuestos según el año latino / y las puestas y los nacimientos de los signos astrales en la tierra”). Más abajo, en los versos 13-14, Ovidio negaba la posibilidad de que su poema tuviera una finalidad exclusivamente épica, al afirmar: *Caesaris arma canant alii: nos Caesaris aras / et quoscumque sacris addidit ille dies*. (“Que otros canten las armas del César: nosotros, sus altares / y cualquier día que aquel agregó a los sagrados.”).

⁴⁷ Huber-Rebenich, Gerlinde, “Hagiographic Fiction as Entertainment”. Heinz Hofmann (ed.), *Latin Fiction: The Latin Novel in Context*. New York, Kindle Edition, 1999, p. 189, sostiene que, a pesar de la firme decisión de los autores cristianos de defender el llamado *sermo piscatorius* (variedad lingüística apropiada para acercarse a las almas sencillas), no existía un corte radical con la tradición establecida.

volvieron comunes, al ampliarse el ámbito de aplicación lingüística.⁴⁸ Si se generaliza el fenómeno ocurrido con el sermón cristiano a los restantes textos tardoantiguos, se observará que todos ellos alcanzaron un alto nivel de síncretismo discursivo, pues los aspectos literarios, religiosos, estéticos, filosóficos, doctrinales y pedagógicos reposaron sobre la concepción de un arte “totalizador”.

Esta fusión de los géneros es una proyección de la fusión ocurrida en los aspectos socio-culturales, entre cristianos y paganos, en la segunda mitad del siglo IV. Particularmente, Alan Cameron analiza la “convivencia” literaria de ambos grupos, cimentada sobre los cánones establecidos en los siglos anteriores;⁴⁹ se observa, al respecto, que intelectuales de ambas confesiones se encontraban bajo la protección de familias encumbradas que, en muchos casos, no compartían sus mismas creencias religiosas. Figuras prominentes de las letras tardoantiguas como Amiano Marcelino, Claudio Claudiano y Rutilio Namaciano, considerados paganos, se encontraban bajo la égida del poderoso clan de los *Anicii*, uno de los primeros en convertirse al cristianismo; mientras el cristiano Ausonio era amigo de los *Symmachi*, protagonistas del intento de reinstalación del “altar de la Victoria” en el Senado romano.⁵⁰

Ambos grupos de poder ejercían un patronazgo político y económico por el cual se hicieron merecedores de la alabanza de sus protegidos; sin embargo, en las obras de estos, los motivos literarios desarrollados no permiten distinguir con certeza su adhesión pagana o cristiana.⁵¹ Es apropiado destacar en este punto el hecho de que el panegírico, como género, no había tenido un desarrollo continuado en las letras latinas hasta finales de la tercera centuria; los mejores

⁴⁸ Cf. Auerbach, *op. cit.* (1), pp. 34-35.

⁴⁹ Cameron, Alan, “Paganism and Literature in Late Fourth Century Rome”, *op. cit.* (39), p. 2.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 3.

⁵¹ A modo de ejemplo del derrotero de estos autores, provenientes de ambos polos culturales, debe tenerse en cuenta a Claudiano quien habría llegado de su Egipto natal a Roma, en las postrimerías del año 394; allí comenzó su carrera literaria bajo los auspicios de la aristocracia pagana, dedicando un poema de carácter panegírico a los hermanos Probrino y Olibrio, pertenecientes a la familia de los *Anicii*. En el año 395 se trasladó a la corte cristiana de Milán, donde encontró una audiencia educada que supo apreciar su poesía deliberadamente clasicista y de imaginaria pagana. Permaneció en Milán cinco años, ocupando una posición de suma importancia en el *staff* privado del vándalo Estilicón. De los primeros años de su permanencia en Milán, pertenece *De raptu Proserpinae* dedicado a Florentino, *praefectus urbi* desde el año 395 hasta finales del 397, de quien se duda sobre su adhesión a un paganismo en franco retroceso. Al comenzar el año 400, Claudiano volvió a Roma; pero este retorno no supuso el abandono de su producción laudatoria dirigida a su protector, el mencionado Estilicón, a quien exaltó por su victoria en la batalla de Pollentia. Este poema sobre la guerra contra los godos habría sido recitado en la biblioteca del templo de Apolo en el verano del 402. Cf. Platnauer, Maurice, *Claudian*. London-New York, Heinemann, 1922, pp. XIII ss.

ejemplos proceden de los siglos IV y V, momentos en que los regímenes absolutistas de Constantino y Teodosio impusieron su hegemonía política, a la que se sumaron los escritores a través de producciones encomiásticas nacidas en un ámbito de riguroso mecenazgo cortesano.⁵²

Además de esta floreciente evolución del panegírico y la *vituperatio*,⁵³ que también Prudencio cultivó como puede apreciarse en *Contra Symmachum*, se afirma que las áreas culturales, a las que estuvo abocada la aristocracia en la última parte del siglo IV, fueron la edición de textos clásicos, las traducciones del griego al latín y la labor historiográfica.⁵⁴ En general, hay una producción importante que proviene de las actividades metatextuales llevadas a cabo por los comentaristas de textos consagrados,⁵⁵ fueron éstos quienes abordaron de manera heterogénea⁵⁶ las producciones de aquellos autores considerados valiosos, a través del establecimiento de estratos de análisis explicativos e interpretativos como un medio, fundamentalmente pedagógico, de acercamiento del texto al lector. Así es que los *commentarii* tardoantiguos contribuyeron a la actualización

⁵² Estefanía Álvarez, Dulce, "El panegírico poético latino a partir de Augusto: algunas calas". *Myrtia. Revista de Filología Clásica*, nº 13, 1998, pp. 155 ss., considera, en un evidente afán de someterse a la clasificación tradicional de los géneros, que el panegírico es un subgénero épico, al igual que las invectivas cultivadas por Claudiano contra Eutropio y Rufino; sin embargo, las dudas que Dulce Estefanía y otros críticos (pp. 161 ss.) demuestran sobre las características genéricas de la producción del poeta egipcio, ejemplifican la imposibilidad de sujeción a la taxonomía clásica, ya que los panegíricos de Claudiano exhiben el entrecruzamiento de los géneros, apropiado para una época de transición como lo fue la Antigüedad Tardía.

⁵³ Estefanía Álvarez, p. 152, define la *vituperatio* como un poema idéntico al panegírico en el que produce la inversión de los tópicos.

⁵⁴ Cf. Cameron, *op. cit.* (49), p. 5.

⁵⁵ Geymonat, Mario, "I critici". *Lo spazio letterario di Roma Antica*. Volume III, Roma, Salerno Editrice, 1990, p. 129, sostiene que, entre los siglos III y V, cuando el *canon* de los escritores latinos fue estabilizado, aparecieron los grandes comentarios continuos de los textos más prestigiosos: Porfirio comentó a Horacio, Donato a Terencio, Servio a Virgilio; es también el momento en que aparecieron los *scholia vetera* a Lucano, Estacio, Juvenal, Cicerón, Persio y Ovidio, entre otros. / Dorandi, Tiziano, "Le commentaire dans la tradition papyrologique: quelque cas controversés", en: *Le commentaire. Entre tradition et innovation*, Goulet-Cazé, Marie Odile (ed.), Paris, Broché, 1999, pp. 15-27, afirma que hay dos tipos de comentarios: uno de *lemmata* continuos y otros de *lemmata* elegidos. El primero supone un comentario *in extenso* donde se toma el texto de manera completa, frase por frase, y que tiene la ventaja de mostrar al lector el texto y su comentario. Este tipo de operación metatextual apareció en el siglo III a. C.; el otro tipo de comentario es aquel en el cual se efectúa una elección de pasajes o de términos considerados de interpretación difícil o controversial. Esta forma apareció entre los siglos II y III d. C.

⁵⁶ La heterogeneidad con que se abordaban los estudios de los textos consagrados estaba subordinada a las cuatro partes de la gramática (corrección textual, lectura, exégesis y crítica) y a sus cuatro instrumentos (glosografía, indagación de contenidos, metricología y gramática en sentido técnico). Cf. De Nonno, Mario, "Le citazioni dei grammatici". *Lo spazio letterario di Roma Antica*. Volume II, Roma, Salerno Editrice, 1993, p. 606.

y reformulación de los contenidos del pasado, sujetos a cambios y al relativismo del devenir histórico y lingüístico.

Recuperar las obras del pasado para su revisión, reinterpretación y conservación de la herencia literaria debe ser entendido como un producto de la tendencia exegética que dominó al Tardoantiguo; esta tarea filológica estuvo unida a la evolución técnica y estructural del soporte libresco que instauró, según Oronzo Pecere, una nueva relación entre el lector y el texto.⁵⁷ La responsabilidad puesta en salvaguardar la tradición textual pagana fue asumida por las élites; estas vieron acrecentar su prestigio de clase al asumirse como depositarios de dicha tradición, que no era solo literaria sino también espiritual y ética. En función de la recuperación del pasado cultural romano, fue que la dicotomía paganismo-cristianismo cedió para dar paso a intereses privados o personales de restablecimiento de las redes textuales, conformándose un sistema literario con evidentes signos de transformación.

También las traducciones de textos de diversa naturaleza genérica contribuyeron a ampliar el espectro discursivo del siglo IV; obras paganas de tipo filosófico, biográfico, astronómico, entre otras,⁵⁸ se sumaron a las populares traducciones bíblicas testimoniadas desde el año 180.⁵⁹ Estas últimas, según afirma Daniélou, son los ejemplos más antiguos del denominado “latín cristiano” existentes en África y, con diferencias en Roma, según se advierte en la traducción efectuada por Novaciano.⁶⁰ De la misma época proceden escritos redactados originariamente en griego, tales como la *Didaché*, el *Pastor de*

⁵⁷ Pecere, Oronzo “I meccanismi della tradizione testuale”, *op. cit.* (55), pp.349 ss. / Cf. Cavallo, Guglielmo, Cavallo, G.-Chartier, R., *Historia de la lectura en el mundo occidental*. España, Taurus, 1998, pp. 124 ss., afirma que, con la aparición del *codex*, surgieron mayores posibilidades de producción de comentarios que acompañaban al texto comentado; esto permitió al receptor la lectura simultánea de la obra y su metatexto. Si bien el *codex* estuvo relacionado directamente con la aparición del cristianismo u otras formas de literaturas discutiblemente canónicas, su origen fue muy anterior; se puede señalar que se remonta hasta el siglo V a. C.

⁵⁸ Cameron, *op. cit.* (49), pp. 13 ss, cita como ejemplos de traducciones del griego al latín la versión de Nicómaco Flaviano de la *Vida de Apolonio de Tyana*, escrita por Filóstrato, un texto sumamente popular en los ámbitos anti-cristianos; de manera semejante a esta, se cuentan la *Vida de los Sofistas* de Eunapio, la *Vida de Proclo* perteneciente a Marino y la *Vida de Isidoro de Damascio*; de gran importancia es la traducción de Vetio Agorio Praetextato del *Comentario sobre las Analíticas de Aristóteles*, escrito por Themistio, por lo cual fue estimado como un antecesor de Boecio. Con menor éxito se llevaron a cabo traducciones de los poemas astronómicos de Arato y los geográficos de Dionisio Periegetes por parte de Avieno.

⁵⁹ De esta misma época se testimonia, en las actas de los mártires sicilianos, una traducción latina del *Nuevo Testamento*, procedente de África; según el *Canon o Fragmento de Muratori* existiría en Roma otra versión del mismo texto. Tanto las actas martiriales como el fragmento muratoriano son considerados testimonios indirectos de los escritos latinos del siglo II.

⁶⁰ Cf. Daniélou, J., *Los orígenes...*, pp. 19-20.

Hermas, la *Epístola de Clemente*, que parecen remontarse a comienzos del siglo II, y antiguos sermones, los denominados *De centesima*, *sexagesima*, *tricesima* y *De aleatoribus*.⁶¹

De los textos apostólicos mencionados, se rescata la sencillez lingüística de estos cristianos que no podían leer en griego y que requerían de versiones legibles para su uso privado, porque aún era el griego la lengua oficial de la Iglesia. Sin embargo las familias aristocráticas convertidas al cristianismo, heredadas de la tradición literaria y retórica paganas, deseaban contar con otros textos acordes con su formación; si bien la creciente imposibilidad de leer en griego en Occidente debe ser entendida como una señal de declinación cultural,⁶² la intelectualidad cristiana del siglo IV conoció a Plotino y a Porfirio a través de figuras como Mallio Theodoro y Mario Victorino.

Las clases educadas de las centurias anteriores, en particular las del siglo II, accedieron a los textos griegos en su propia lengua, favoreciendo la reinstalación de una cultura helenizante con la consecuente declinación de la latina. La crisis del siglo III, entendida como una cesura en el desarrollo del horizonte literario, afectó las potencialidades de las letras y la gramática latinas a causa de los cambios operados en las estructuras económicas y sociales.⁶³ Más adelante, la influencia ejercida por los *slogans* tetrárquicos y constantinianos de la *renovatio Imperii* favoreció la puesta en práctica de una propaganda ideológica que contribuyó al renacimiento de las letras y el retorno a sus fuentes *antiquiores*.⁶⁴

⁶¹ Con respecto al primero de los sermones mencionados, la crítica sostiene su producción entre los siglos II y III, aunque ofrece numerosos ejemplos de arcaísmos lingüísticos; en cuanto al segundo, también se señala su pertenencia a las postrimerías de la segunda centuria caracterizándose por su enfrentamiento con el mundo pagano desde una concepción judeo-cristiana.

⁶² En la "Introduction" a *Les lettres grecques en occident. De Macrobe a Cassiodore*. Paris, 1943, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, p. IX, Pierre Courcelle afirma que las letras griegas no tenían importancia en la tardía Roma, hecho que permitió la eclosión de la literatura latina y de su lengua, la que se había eclipsado en el siglo II como lengua literaria. Pero, posteriormente el griego sufrió una regresión más neta, al transformarse el latín en la única lengua oficial del Imperio, inclusive en la capital de Oriente, Constantinopla. El helenismo pareció sucumbir durante el reinado de Teodosio, tras las vanas tentativas de reinstalación en Occidente por parte de Juliano el Apóstata y Eugenio.

⁶³ Cf. Pecere, *op. cit.* (57), pp. 347-348.

⁶⁴ Courcelle, *op. cit.* (62), pp. 3-115, analiza la persistencia de corrientes helenizantes a finales del siglo IV en la figura de Macrobio, a quien considera el máximo representante del helenismo pagano tardío, y en la de Jerónimo, el que, a través de su traducción e interpretación del texto bíblico, fusionó las tres corrientes del pensamiento de la época: la hebrea, la griega y la latina.

Pero el triunfo del cristianismo exhibió otro aspecto, desconocido hasta el momento, en lo que respecta a la interferencia de variedades lingüísticas y estilos: la simplicidad del *sermo piscatorius*, usado en la captación de los futuros conversos, se puso al mismo nivel de la estilización grecolatina provocando nuevas formas de entrecruzamiento; Prudencio fue un ejemplo por el hecho de proveer placer literario y belleza formal a receptores aptos para el reconocimiento de las reminiscencias clásicas, a través de contenidos testamentarios y apostólicos.⁶⁵ La utilización de un *sermo* simple y popular terminó constituyéndose en una “ficción”, ya que el manejo de un estilo poco cuidado encubría, en verdad, un sofisticado entramado de juegos literarios; por lo tanto el texto podía satisfacer a diferentes lectores y contener variadas finalidades discursivas.

Este novedoso procedimiento de atravesar las convenciones preestablecidas haciendo uso de ellas es lo que permite definir la concepción estética del Tardoantiguo; la misma se fundaba sobre aparentes dicotomías y se sostenía en una superposición estratificada de lecturas. Estas formas de interpretación estaban regidas según las capacidades decodificadoras de los interlocutores; por lo tanto aquellos que gozaban de una mayor competencia lingüística accedían a niveles interpretativos más amplios.

De igual manera, los escritores concibieron estilos personales que dotaban a sus producciones de alcances sociolingüísticos y semánticos mayores, convirtiéndose la cuestión del sentido y la significación en el meollo de la experiencia literaria tardoantigua. Este cuestionamiento doble se torna necesario, sobre todo, cuando se trata de la aplicación de las teorías hermenéuticas por medio de las cuales se distingue la evidencia natural de la *littera*, de una nueva dimensión semántica expresada en diferentes relaciones comunicativas;⁶⁶ estas surgen de un referente único, del contexto, del análisis interior del lenguaje o de

⁶⁵ Cf. Huber-Rebenich, *op. cit.* (47), p. 197.

⁶⁶ Bureau, Bruno, “*Littera*: ‘sens’ et ‘signification’ chez Ambroise, Augustin et Cassiodore”. *Lingua Latina. Recherches linguistiques du Centre Alfred Ernout. Conceptions latines du sens et la signification*. Paris, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1999, pp. 215 ss, afirma que Ambrosio, en *De Noe* 22, 79, es quien, por primera vez, dota a la palabra *littera* de dos valores esenciales: uno que se refiere al sentido obvio y otro que designa la expresión de la significación. El primero es el significado que posee la palabra independientemente de toda contextualización; la evidencia de la *littera* está ligada, por lo tanto, a la utilización simple y corriente del lenguaje. En cambio, la significación según la letra es el resultado de la “expresión de lo escrito” que no es otra cosa que la profundización en las propiedades lingüísticas y semánticas del texto.

una realidad exterior, posibilitando las múltiples lecturas de las que se hablaba más arriba.⁶⁷

b. Las novedades genérico-discursivas del género narrativo.

Entre los géneros tradicionales, el narrativo y el lírico se caracterizaron por su capacidad de “absorber” los paradigmas literarios, tanto paganos como cristianos; ya se hizo referencia brevemente al desarrollo del panegírico, entendido como un subtipo épico,⁶⁸ y a su contracara, la *vituperatio* o invectiva. Estas dos manifestaciones narrativas fueron representativas de las nuevas dicotomías que surgieron a lo largo de la segunda mitad del siglo IV: Oriente en oposición a Occidente, ortodoxos frente a herejes, cristianos contra paganos.

A partir de estas controversias, el género narrativo fue construyendo variantes, particularmente, en lo que respecta al relato historiográfico; el siglo IV y su tendencia a acercar y entrecruzar los géneros contribuyeron a reformular los ya existentes, como la *historia*, los *annales* y las *res gestae*,⁶⁹ frente a otros más novedosos, como los epítomes o *tabellae* y las biografías que se incorporaron al conjunto de los diferentes modos de narrar los hechos del pasado.⁷⁰

Aun cuando las modalidades se diversificaron en general, la historiografía latina no modificó su antropocentrismo inicial y su carácter moralizante, discretamente pesimista en cuanto a la revisión de los acontecimientos; no

⁶⁷ Si bien las tres dimensiones de lecturas de las que hablaba Ambrosio son utilizadas en la interpretación del texto bíblico, pueden servir de ejemplo para las prácticas alegóricas que se impusieron sobre textos no sacros. Ambrosio distinguía la lectura simple, en la que se decodifica el “sentido según la letra”, de una segunda función simple del lenguaje que “es hacer signo de un objeto”. El tercer nivel de lectura es el que se revela *secundum scriptum seriemque verborum* (*De Noe*, 7, 22), es decir, una utilización secuenciada del lenguaje que no se puede asociar a un referente inmediato, pues se trata de una “expresión figurada” en la que se produce el reemplazo de lo *proprie* y *naturaliter* a lo *figuraliter*. Cf. Bureau, *op. cit.* (66), p. 218.

⁶⁸ Cf. Estefanía Álvarez, *op. cit.* (52), p. 152.

⁶⁹ El término *historia* en sentido lato designa la narración en general; en cambio, en un sentido restrictivo equivale a una crónica contemporánea, a diferencia de las *res gestae* que es entendida como una historia de alcance universal. En cuanto a los *annales*, el género historiográfico más antiguo, es considerado como una parte integrante de la *historia* que se ocupa de épocas más antiguas y lejanas en el tiempo. / Cassin, Barbara, *L'effet sophistique*. Paris, Gallimard, 1995, p. 487, afirma que, para los rétores latinos, el término *historia* se traduce, desde la perspectiva del género, por “narración” y, desde la perspectiva de la especie, por “historia”.

⁷⁰ La enumeración de subgéneros historiográficos realizada más arriba no está completa; el hecho de que se haga mención de algunas formas de registro y relato de los hechos del pasado permite entrever la vitalidad del género, a lo largo de los primeros siglos de la era cristiana y el modo de reabsorción de los mismos que tuvo lugar durante la Antigüedad Tardía. Cf. Cizek, Eugen, *Histoire et historiens à Rome dans l'Antiquité*. Lyon, Presse universitaires de Lyon, 1995, pp. 9-19. En un anexo, pp. 339-341, se contempla la totalidad de los subgéneros historiográficos, entre los cuales se encuentran *annales*, *res gestae*, *historia*, historia universal, epítome, *tabellae* cronológicas, monografías, memorias, biografías y *exitus*.

obstante, se sumaron otras dificultades, tal como ocurrió en lo metodológico, pues algunos de estos géneros se consideraron menos prestigiosos, o bien, subordinados a otros más tradicionales,⁷¹ y en lo ideológico, ya que no siempre resultó fácil determinar la conversión religiosa de los historiadores tardoantiguos.

Sin embargo, se pueden mencionar algunos ejemplos en los que la labor historiográfica fue entendida como parte de la arremetida de los grupos senatoriales paganos, en franca oposición política y partidaria a la hegemonía cristiana: se trata de la *Historia Augusta* escrita por un tal Salustio, que habría sido producida hacia la época de la batalla del río Frígido, en el año 395.⁷² Con ciertas debilidades argumentales, se interpretó este trabajo de características biográficas como una *historia adversus Christianos*, inserta en el marco de la discutida resistencia literaria pagana; en esta obra, su autor se habría valido de una metodología histórica, en particular haciendo uso del subgénero de la biografía, para divulgar una encendida propaganda anti-teodosiana.⁷³

De manera semejante a la *Historia Augusta*, Eunapio de Sardis, en el siglo V, también escribió una historia anticristiana y Olimpiodoro, considerado un continuador del anterior, efectuó en latín una exégesis pagana del siglo IV, que se extendía hasta el saqueo de Roma a manos de los visigodos de Alarico. En la misma línea ideológica que los anteriores, Zózimo, encendido opositor de la política constantiniana y post-constantiniana, resumió la obra de Olimpiodoro, considerando con firmeza que la caída de Roma había sido una consecuencia del triunfo del cristianismo.⁷⁴ Si bien la aparente fidelidad de los historiadores griegos al otrora Imperio romano puede interpretarse como una extensión del “renacimiento” pagano del IV, esta polémica anti-cristiana constituyó, en

⁷¹ El creciente éxito de la “biografía” como género historiográfico encontró cierta oposición en autores como Amiano Marcelino, quien la utilizó metodológicamente estimándola como un género menor, ya que los procedimientos biográficos se oponen a los preceptos de la historia.

⁷² Cf. Cameron, *op. cit.* (49), pp. 6-9.

⁷³ Cizek afirma, *op. cit.* (70), pp. 271-272, que la biografía respondía a la instalación del absolutismo y a la creciente personalización de la vida política, al triunfo de una nueva mentalidad que reposaba en el *obsequium* cortesano y en la sacralización expresada a través de la *sanctitudo*.

⁷⁴ Contrariamente a este hipotético “renacer” pagano, en el año 417, apareció una obra de carácter apoloético escrita por Paulo Orosio, quien era un discípulo de Agustín; a pedido de este, compuso una *Historia adversum paganos*, PL XXXI, 663-1174, en la que celebraba las virtudes de los antiguos romanos a través de la utilización de los principios historiográficos romana. Cf. Grossi, Vittorino, “La controversia pelagiana. Adversarios y discípulos de San Agustín”, *Patrología III...*, pp. 591ss.

realidad, una defensa de los intereses de la *pars Orientis* ante el progresivo avance de los grupos occidentales representados por Teodosio y su descendencia.

Pero, de la profusa labor historiográfica del Tardoantiguo, la obra más representativa del entrecruzamiento de culturas y de estilos⁷⁵ fue la *Res Gestae* de Amiano Marcelino, un griego de Antioquía que también escribió en latín aportando un ideario helenizante con el que se cerraría la historiografía romana.⁷⁶ Su concepción de la historia resultó semejante a la de Cicerón,⁷⁷ quien se había caracterizado por una estética alejandrina a la manera de Isócrates. Asimismo la concepción ciceroniana no estaba alejada de la tendencia moralista y edificante que, desde su aparición en Roma, halló un terreno sumamente fértil en lo que respecta a la búsqueda de la verdad, el respeto por la cronología de los hechos y la conservación de la memoria histórica.⁷⁸

En consecuencia, el lector se encuentra ante un texto construido sobre los principios de la oratoria que no fueron exclusivos del *sermo* ciceroniano, sino que se advirtieron, luego, en autores como Salustio y Tácito. Precisamente, según el pensamiento de Domenico Musti,⁷⁹ la posición equilibrada de Salustio, en lo concerniente a la elaboración de una parábola del pasado romano, y la mirada pesimista de Tácito, sobre las grandes empresas guerreras y el comportamiento personal de sus protagonistas, fueron utilizadas por los intelectuales paganos del siglo IV. Los Nicómacos y los Símacos, entre otros, se valieron de estos procedimientos historiográficos para defender su posición de “romanos

⁷⁵ Cizek sostiene, *op. cit.* (70), p. 305, que Amiano combinó en su obra los moldes de la *res gestae*, la escritura de *annales*, las memorias y las estructuras anticipatorias del *roman*.

⁷⁶ Cf. Musti, Domenico, “Il pensiero storico romano”. *Lo spazio letterario di Roma antica*. Volume I, Roma, Salerno Editrice, 1993, p. 238.

⁷⁷ Cicerón, *Leg.* 1, 5: *Abest enim historia litteris nostris, ut et ipse intellego et ex te persaepe audio. Potes autem tu profecto satis facere in ea, quippe cum sit opus, ut tibi quidem videri solet. Unum hoc oratorium maxime.* (“En efecto, la historia está alejada de nuestras letras, no sólo como yo mismo comprendo, sino como escucho de tí muy a menudo. Sin embargo tú puedes perfectamente hacer lo suficiente en ella, porque es tu trabajo, como suele parecerle por cierto. Sobre todo, este es único entre los géneros de la oratoria.”); *De or.*, 2, 36: *Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?* (“¿En verdad la historia es testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida para la memoria, mensajera de la antigüedad, a través de la cual no se confía con otra voz sino a la inmortalidad del orador?”)./ Cizek sostiene, p. 67, que Cicerón consideraba a la historia cercana al género oratorio demostrativo (*genus demonstrativum*), por lo cual el historiador no es un simple narrador, sino un escritor que embellece el relato a la manera de un orador. En *Opt.* 3, 2 afirma: *Optimus est enim orator qui dicendo animos audientium et docet et delectat et permovet* (“Pues es óptimo el orador que al hablar no sólo enseña sino también deleita y conmueve los espíritus de los oyentes”).

⁷⁸ Cf. Musti, *op. cit.* (76), pp. 219-221.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 220.

verdaderos” frente al poder de los grupos aristocráticos post-constantinianos. La obra de Amiano, sostenida por su búsqueda de la verdad, estaba elaborada a partir del concepto de *fides*, que fue entendido a la manera de los “viejos” romanos, para quienes la historia era un medio de exaltación del *mos maiorum* que se erguía sobre ese mismo concepto sacro de cumplimiento de la palabra dada.

La *Res Gestae* de Amiano, publicada en las postrimerías del siglo IV, coincidía con otros tantos trabajos historiográficos de la época en el hecho de que carecía de una decidida toma de posición, con respecto a los bandos paganos y cristianos todavía en pugna. Sin embargo se advierte, a través de los retratos, la elaboración de una visión crítica, no exenta de cierta admiración por los trágicos sucesos que rodearon el retorno al paganismo de Juliano el Apóstata.⁸⁰ Con la narración de su muerte, Amiano habría planeado en un primer momento acabar su obra en el libro XXV, ya que la figura de este príncipe, perteneciente a la familia constantiniana, constituía para el autor un punto de referencia sumamente importante en lo biográfico y lo ideológico, de manera tal que, a través de la elaboración de su panegírico, estaba elevando una alabanza a la misma ciudad de Roma.

Si bien las referencias hacia el cristianismo que aparecen en la obra de Amiano son comprensivas y respetuosas, la fuente historiográfica que habría consultado provenía de un historiador sumamente cercano al grupo aristocrático de los *Symmachi*; se trata de Nicómaco Flaviano, quien representó la militancia pagana y neoplatónica romana a través de sus *Annales*. Su influencia fue percibida en otros historiadores contemporáneos e, inclusive, en otras formas de recopilar los hechos que no se correspondía con la manera en que se desarrolló el relato histórico en los siglos precedentes. Conforme a la importancia que había cobrado la escuela, la tendencia a la clasificación de los acontecimientos y a la

⁸⁰ Los libros XXIII-XXV de la obra de Amiano están centrados en la figura de Juliano y su frustrada expedición a Persia. Cf. la edición de las *Res Gestae I-II* de W. Seyfart, Leipzig, Teubner, 1973.

asfixiante burocratización del estado imperial,⁸¹ aparecieron formas degradadas de manuales escolares y, en particular, epítomes o “historias abreviadas”.⁸²

Por medio de estos tipos de relatos, se compilaban los hechos básicos y ejemplares de la historia romana, los cuales estaban dirigidos, como sucede con los epítomes de Eutropio y Festo, a las aristocracias provinciales pertenecientes a una y otra parte del imperio.⁸³ También se advierte en estos *compendia*, en los que se esquematizaban enciclopédicamente las obras del pasado, un entrecruzamiento genérico, ya que se hacía uso de la narración “continua” característica de los *annales* y los procedimientos “fragmentarios” de los autores monográficos, a la manera de Salustio.⁸⁴

Por otra parte, la ideología sustentada por estos textos se definía, precisamente, porque en ellos no se hacía mención del triunfo cristiano, lo que no debe interpretarse como una rivalidad, sino como una forma de neutralidad que permitía contar, entre sus lectores, a paganos y cristianos. Entre otros ejemplos de breviaros que proliferaron en la segunda mitad del siglo IV, pueden mencionarse el *Epitome de Caesaribus*⁸⁵ y *De viris illustribus* en los que se fusionaron discursos biográficos e historiográficos, subordinados a una estructura estrictamente biográfica en consonancia con otras obras contemporáneas, como la de Eutropio⁸⁶ y la visión cristiana de Jerónimo.⁸⁷

⁸¹ Un ejemplo de la temprana aparición de “historias abreviadas”, se registra en la circulación de un epítome de la historia de Tito Livio, llamado *Ab urbe condita*; su carácter provincial y económico testimonia la circulación del libro desde la época de los Flavios, además, permite comprobar el desarrollo de una cultura supranacional que fue cristalizándose progresivamente.

⁸² Cf. Pecere, *op. cit.*, (57), p. 345.

⁸³ Eutropio, según se sabe, se había propuesto escribir una *historia* consagrada a los emperadores contemporáneos, pero parece que jamás la escribió. De él se conservó, sin embargo, un *Breviarium historiae Romanae* o *Breviarium ab Urbe condita* (ed. C. H. Tzschucke, Lipsiae, 1976); por su parte Festo compuso un *Breviarium rerum gestarum populi Romani* (*The Breviarium of Festus: a critical edition with historical commentary Londinii*, Athlone Press, 1967) que es considerado más que un epítome de *res gestae*, una monografía abreviada.

⁸⁴ Salustio, *Cat.*, 4. 2: *sed a quo incepto studioque me ambitio mala detinuerat, eodem regressus statui res gestas populi Romani carptim, ut quaeque memoria digna videbantur, perscribere*; (“pero después de haber regresado a eso mismo, es decir al estudio comenzado del cual la mala ambición me había alejado, decidí escribir detalladamente en fragmentos los hechos históricos del pueblo romano, según parecían algunos dignos de memoria;”).

⁸⁵ Este epítome es un resumen de otro epítome perteneciente este último a Aurelio Víctor, o bien, al modelo instituido por este autor. Se lo conoce también con el nombre de *Libellus de vita et moribus imperatorum breviatas ex libris Sexti Aurelii Victoris*. Sobre esta obra hay dos ediciones: una de P. Dufraigne, Paris, “Les Belles Lettres”, 1975 y de H. W. Bird, Liperpool, University Press, 1994.

⁸⁶ Cf. Conde Salazar, Matilde, “Innovaciones léxicas en dos breviaros del siglo IV. *Epitome de Caesaribus* y *De viris illustribus*, *op. cit.* (25), p. 18.

⁸⁷ La obra de Jerónimo está inspirada en *De viris illustribus* de Suetonio; en esta se encuentran las biografías de los hombres ilustres de la cultura romana, según la mirada particular de Suetonio,

Esta última mirada, la de los historiadores cristianos, fue integrándose a la concepción imperial que subsanó la oposición existente entre entender la historia como una sucesión de ciclos encadenados e imaginarla como una progresión lineal. Así como fue concebido dialécticamente en cuatro fases el encuentro filosófico entre cristianos y paganos, también puede reconocerse un proceso semejante en el desarrollo de la historiografía cristiana. Una primera fase estuvo marcada por un intento de conciliación con las autoridades imperiales romanas; en la segunda, el Imperio fue considerado como una imagen del reino de Satán; una tercera, en la cual el cristianismo fue tolerado para pasar a dominar posteriormente la corte imperial y, en la cuarta o última etapa, el Imperio y el cristianismo se integraron recíprocamente, de manera tal que los historiadores cristianos demostraron ser los continuadores de aquellos autores paganos que reelaboraron la manera de escribir la *historia*.⁸⁸

Por lo tanto la historiografía cristiana, que se considera iniciada durante la época de los Antoninos, se caracterizó por valerse de los diferentes subtipos históricos que hasta aquí se mencionaron; por lo tanto, las diferencias entre lo que se podría denominar una labor historiográfica “pagana” y otra “cristiana” no radicaron en lo discursivo, o en el uso de la prosa o el verso,⁸⁹ sino que progresivamente se fueron imponiendo otros contenidos y, como se señaló más arriba, se instauró una cronología diferente que se iniciaba con la creación del mundo. En torno a esta cosmogonía se entendió que se desenvolvía el curso de la historia, en la cual se insertaba el triunfo del cristianismo y el desarrollo de la Iglesia, entendida a la manera de una nueva Roma de carácter espiritual. De esta forma, Eusebio de Cesarea, quien fue el autor de una biografía de Constantino, inauguró una concepción teológica de la historia, considerando que los acontecimientos eran regidos por la providencia divina.⁹⁰

quien establece un “canon” o catálogo, en forma semejante a lo que había efectuado en *De grammaticis et rhetoribus* (ed. G. Brugnoli, 1960).

⁸⁸ Cizek, *op. cit.* (70), pp. 324-325, considera que la cuarta y última fase de la historiografía cristiana corresponde al momento en que la Iglesia se separa del Imperio, al iniciarse el siglo V.

⁸⁹ El poeta Comodiano es considerado un historiador opositor al Imperio romano, al estimar que la invasión de los godos era un castigo divino por la persecución llevada a cabo contra los cristianos.

⁹⁰ La providencia divina como guía de la historia humana es la tesis central de *De civitate Dei* de Agustín. Esta historia está encarnada en dos ciudades, nacidas del amor de sí misma y el amor de Dios, en la que pueden reconocerse cinco actos: la creación, la caída de los ángeles y del hombre, la preparación de la venida de Cristo, la Encarnación, la Iglesia y el destino final. Por medio de estos actos, Agustín resolvió los grandes problemas de la historia del hombre: los orígenes, la

Su obra fue continuada por Jerónimo a través del *Chronicon* (ed. R. Helm, Berlín, 1956), el cual fue considerado una adaptación de la obra de Eusebio que comprendía los acontecimientos históricos ocurridos hasta la muerte del emperador Diocleciano;⁹¹ sin embargo Jerónimo utilizó otro subgénero historiográfico, el de la *tabella chronologica*, con el fin de enseñar que la presencia cristiana en el Imperio era un producto de la voluntad de Dios. Por otra parte meditó sobre la elaboración de una historia contemporánea de la Iglesia, para lo cual compuso una serie de biografías pertenecientes a los escritores cristianos más importantes de la época, conocida como *De viris illustribus* (ed. E. C. Richardson, Leipzig, 1896); en ella procuraba demostrar a través de una fundamentación exegética que la literatura cristiana había alcanzado una importancia semejante a la producción pagana.⁹²

El florecimiento de la biografía posibilitó la aparición de otras formas narrativas como la hagiografía, la que se desarrolló ligada al culto de los santos y de los mártires, conciente de representar la memoria histórica de una realidad que tenía como protagonistas a individuos excepcionales, acciones extraordinarias y espacios de carácter sagrado.⁹³ Por medio de estas particularidades narrativas, el relato se caracterizó por circunscribirse no solo a la dimensión biológica de la vida humana, sino a otra clase de temporalidad que sobrevivía a la muerte física a través de la persistencia del espíritu en los sueños, las visiones y las profecías.⁹⁴ En esto residió, fundamentalmente, la novedad del texto hagiográfico que reabsorbió aquellos elementos de la cultura grecolatina que estaban relacionados con el universo de lo sagrado, cristianizándolos en

presencia del pecado, la lucha entre el bien y el mal, la victoria del primero sobre el segundo y su eterno destino. Cf. Trapé, Agostino, "San Agustín", *op. cit.* (74), p. 431.

⁹¹ Gribomont, Jean, "Traducciones. Jerónimo y Rufino", *op. cit.* (74), pp. 266-267, afirma que la *Historia ecclesiastica* de Eusebio (PG 20, 367) había compilado una tabla comparativa de diversas cronologías en la que desarrolló los acontecimientos en una escala matemática, a través de la cual elaboró una serie de observaciones de carácter psicológico, sociológico, filosófico y teológico.

⁹² Este catálogo fue compilado en el año 393, en él se enumeraron las publicaciones cristianas de fecha anterior. Estos datos permiten concluir que Prudencio, al no aparecer citado por Jerónimo, no habría terminado la corrección de su obra por lo cual no se habría publicado para esa época.

⁹³ Leonardi, Claudio, "Agiografía", en: G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, *Lo spazio letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo latino*. Volume I, Tomo II, Roma, Salerno Editrice, 1992, p. 421, afirma: *Agiografía significa, si sa, scrittura di cosa sante o su cose e uomini santi*. ("La hagiografía significa, se sabe, la escritura de las cosas santas o sobre las cosas y los hombres santos.")

⁹⁴ Cf. Boesch Gaiano, Sofia, "L'agiografía", *Morfologie Sociale...*, pp. 800-801.

diferentes manifestaciones sobrenaturales que conducían, sin más, a los poderes maravillosos de lo divino y lo demoníaco.

Así como la historiografía presentaba una importante variedad de tipos genéricos, la hagiografía también se subdividió en diversas producciones discursivas, conforme a las concepciones teológicas y las prácticas culturales que incidieron en el origen de las mismas; entre ellas pueden mencionarse, sin que esta enumeración pretenda establecer una tipología definitiva,⁹⁵ las *passiones*, las *vitae* de santos y mártires, las narraciones de milagros y de visiones, los calendarios y martirologios utilizados en las conmemoraciones litúrgicas, las representaciones iconográficas, las leyendas hagiográficas, las *gestae* de obispos y abades.⁹⁶

El enorme desarrollo del culto a los santos y mártires, que se gestó como respuesta a las persecuciones del Estado imperial hacia los grupos cristianos, favoreció la “polifuncionalidad” de este tipo de relatos de alcance más popular,⁹⁷ sin grandes pretensiones lingüísticas y estilísticas, modestos aún en lo religioso y teológico; pero didáctica y pastoralmente unidos al proceso de conversión y divulgación doctrinal. De ahí la necesidad que exponían los autores de mostrarse como narradores verosímiles, capaces de defender la calidad del

⁹⁵ Philippart, Guy, “Martirologi e leggendari”, en: *op. cit.* (93), Volume II, pp. 605-639, se ocupa de la clasificación de ambos tipos hagiográficos; con respecto al martirologio señala la utilización de diversos criterios para una posible clasificación: cronológicos, estilísticos, cuantitativos, lingüísticos, literarios e historiográficos. En cambio, al referirse a los relatos “legendarios” incluye en esta tipología a las *vitae patrum*, los *libri miraculorum* y las *passiones*; asimismo contempla también en esta tipología elemental, la inclusión de textos homiléticos, las *lectiones* y los *libelli* hagiográficos. Todas estas clases discursivas fueron desarrollarse a lo largo del Tardoantiguo y sobrevivieron en el Alto Medioevo como formas de relato de uso cultural, doctrinario y litúrgico, en las que no faltó el entrecruzamiento genérico. Por su parte, Leonardi, *op. cit.* (93), pp. 430 ss, se refiere a la heterogeneidad de los tipos hagiográficos, incluyendo entre los más antiguos a las actas martiriales y a la literatura bíblica de carácter apócrifo. A su vez, basándose en la clasificación realizada por Hippolyte Delehaye, distingue una hagiografía surgida sobre el modelo épico pagano, de otras basadas en relatos de aventuras, la elegía y los tratados didascálicos.

⁹⁶ Boesch Gaiano, *op. cit.* (94), pp. 802-803, señala que la definición de las variantes hagiográficas constituye un problema por el hecho de que no falta, en ellas, los entrecruzamientos entre los subtipos hagiográficos e, incluso, en algunas ocasiones se hallan insertas en obras no hagiográficas, como sucede en *De civitate Dei* de Agustín.

⁹⁷ Otro de los problemas que debe ser tenido en cuenta, al abordar el vasto panorama de los relatos hagiográficos, es el de la construcción oral de la memoria histórica relativa a los santos y mártires; esto está unido a las prácticas culturales desarrolladas en el mismo lugar en que se produjo la sacralización, las modalidades de la experiencia religiosa, los testimonios y los tipos de relatos que surgieron a partir de estas complejas relaciones.

testimonio dado, o bien, de convertirse en los protagonistas de su propio relato, por lo cual se asiste también a la aparición de narraciones autobiográficas.⁹⁸

A partir del modelo ejemplar de Cristo y de la actividad de los Apóstoles, transmitido a través de la codificación de la memoria escrita evangélica,⁹⁹ la hagiografía fue construyendo una tradición propia, la que fue transformándose a la luz de los acontecimientos históricos ocurridos desde el siglo II en adelante. Esta evolución, operada en los contenidos y en el tratamiento de sus componentes narrativos, fue el resultado de la interrelación con otros géneros literarios, entre los cuales no solo deben considerarse los instituidos por el canon retórico de la Antigüedad, sino también las novedades aportadas por diversas formas de ficción narrativa, aparecidas en los primeros siglos de la era cristiana; entre estas cabe mencionar las novelas de amor y de aventura, los libros de viajeros, las biografías romántico-ficcionales de profetas y filósofos y los cuentos maravillosos, prodigios de elementos sobrenaturales y mágicos, tal como aparecen en *Apologia sive De Magia y Metamorphoseon* de Apuleyo.¹⁰⁰

Con el surgimiento del monasticismo y las modalidades ascéticas, la hagiografía halló nuevos modelos y motivos de inspiración que dieron como resultado la aparición de la *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría, hacia el año 356; rápidamente esta se tradujo al latín¹⁰¹ y se difundió en Occidente como una nueva forma de “pasión” que fue emulada por Jerónimo al escribir la *Vita Pauli Primi Eremitae*, PL T. XXIII, 17-28.¹⁰² En esta obra, en la que también se incluye el relato de las persecuciones contra los cristianos bajo el imperio de Decio y Valentiniano, Jerónimo hizo confluir eclécticamente las técnicas literarias del arte grecolatino y el estilo de las nuevas formas narrativas paganas, sobre todo, aquellas que procedían del mundo griego. En forma semejante, procedió en la composición de otra *vita* que tenía como protagonista a *Malchus*, un monje cautivo a manos de los sarracenos; en esta obra Jerónimo pretendió

⁹⁸ Leonardi, *op. cit.* (93), p. 422, sostiene que muchas hagiografías estaban alejadas de toda verdad histórica, ya que se trataban de relatos que tenían como finalidad exaltar a una persona por diversos motivos, eventualmente religiosos, pero también políticos y económicos.

⁹⁹ El relato de la actividad apostólica se la encuentra en una serie de escritos cristianos primitivos, de los cuales las *Actas de los Apóstoles*, atribuida a Lucas, fue incluido en el canon, los restantes fueron considerados apócrifos.

¹⁰⁰ Cf. Huber-Redenich, *op. cit.* (47), p. 189 ss.

¹⁰¹ Jerónimo en *De viris inl.* 87, 88, 125 menciona el texto original y la versión latina de Evagrio, editada por G. Garitte en 1939.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 199 ss.

captar a un público lector más culto, acostumbrado a la lectura de Virgilio pero cristiano y, al mismo tiempo, familiarizado con las convenciones de la ficción narrativa tardoantigua.

Si bien la narrativa de Jerónimo constituyó un eslabón sumamente importante en la narrativa hagiográfica occidental, la obra considerada como la contraparte latina de la *Vita Antonii* es la *Vita Martini* del aquitano Sulpicio Severo, PL T. XX, 159-176.¹⁰³ En ella, el autor construyó la biografía del protagonista siguiendo las diversas *stationes* espirituales que lo muestran como soldado romano, *miles christianus* y, finalmente, *imperator Dei*. Por otra parte, Sulpicio se valió de la tradición profana del *exemplum* para adaptar, a una mentalidad cristiana, los motivos salustianos, que se entrelazan con la narración de milagros y combates contra el demonio, distribuidos en una serie de relatos troquelados a la manera de “medallones” autónomos, donde lo patético se aúna con lo pintoresco.¹⁰⁴

En relación con las transformaciones mencionadas, Prudencio hizo uso de algunas de ellas, representando una “voluntad manierista”¹⁰⁵ de apropiarse de esta síncretismo de formas y contenidos narrativos, que aplicó en textos de finalidades múltiples, ya que ensayó la delectación panegírica y su contraparte, la *vituperatio*, adaptándola a intereses apologéticos, como sucede en *Contra Symmachum*; asimismo incorporó el poema épico de tradición virgiliana en el

¹⁰³ Sulpicio Severo también desarrolló el género historiográfico al escribir, en los albores del siglo V, un epitome de la historia universal conocido con el nombre de *Chronica*, PL T. XX, 95-160, en la que aspiraba narrar los acontecimientos contemporáneos ligados al peligro germánico y al combate de las herejías, fundamentalmente, el arrianismo y el priscilianismo; a este último lo consideraba como una nueva forma de conjura catilinaria.

¹⁰⁴ Cizek, *op. cit.* (70), p. 328, señala que fue J. Fontaine quien consideró el estilo de Sulpicio Severo perteneciente al expresionismo latino tardío; cf. Fontaine, *op. cit.* (39), pp. 428-429.

¹⁰⁵ Se entiende por “voluntad manierista” a la actitud de innovación que caracteriza a la estética del manierismo, al que puede definírselo como una tendencia artístico-literaria que se repite una y otra vez, a lo largo de la historia de los estilos. Precisamente, Curtius, E., *Literatura europea...*, pp. 384-385, lo define como un fenómeno complementario del clasicismo de todas las épocas, en el que la norma clásica se ve invalidada por una afectación artificiosa que puede manifestarse en las formas más variadas. Una de estas manifestaciones de absorción y adaptación de los cánones preestablecidos se manifestó a lo largo del siglo IV d. C., cuando, tras el triunfo del cristianismo, tuvo lugar la fusión de elementos ya existentes en el arte imperial romano del siglo anterior y otros provenientes del arte cristiano primitivo. En consecuencia, el manierismo tardoantiguo es la “actitud” o *maniera* desarrollada por los diferentes artistas en torno a un contexto de profundas contradicciones. Cf. Pégolo, Liliana y otros, “La estratificación como una forma de intertextualidad en los *Commentarii* de Servio”. *Nova Tellus*, 23. 1, 2005, p. 169, n. 3.

cual se funden otros estilos, tal como sucede en *Psychomachia* con la creación de una nueva espacialidad alegórica que situó en la interioridad del alma.

Entre otras innovaciones, exhibió en sus himnarios las modalidades hagiográficas de las *passiones* martiriales y los calendarios sacros,¹⁰⁶ respectivamente representados en *Peristephanon* y *Cathemerinon*.¹⁰⁷ En este último, la crítica ha señalado el predominio del estilo lírico que proviene de dos vías disímiles, la tradición pindárica, que Horacio adaptó a la sociedad romana augustal, y la sálmica, introducida por la lectura exegética del texto sagrado; sin embargo, Prudencio transformó la himnodia por medio de la recreación de las perícopas testamentarias, convirtiendo el himno religioso en un tipo genérico mixto al que puede calificársele como lírico-narrativo.¹⁰⁸

Junto a la profundización de la palabra bíblica que se expone en *Cathemerinon* como producto de la creciente espiritualidad del poeta, el himnario está sostenido por un orden histórico que se extiende desde el caos inicial, superado por el anuncio de la luz de Cristo, hasta la promesa final de la *parousia* del Salvador. Esta misma intención histórica, a la que se agrega un fin visual, se halla también en el *Dittochaeon* o *Tituli Historiarum*, en el que se fusiona la visión historiográfica cristiana con la tradición romana del epigrama.¹⁰⁹ Por lo tanto, cabe afirmar que Prudencio es quien mejor ejemplificó la renovación y el entrecruzamiento discursivo del Tardoantiguo, pues no sólo se comportó como un poeta de múltiples recursos genéricos; sino, al mismo tiempo, como un historiador que compendió, en los pasajes épico-narrativos del himnario y las escenas epigramáticas, los principales ejes de la *res gestae* divina y humana: creación, caída, profecía, encarnación, muerte y resurrección.

¹⁰⁶ Leonardi, *op. cit.* (93), p. 436, considera los himnos como una forma de expresión hagiográfica.

¹⁰⁷ No se tienen en cuenta en esta enumeración los poemas didáctico-filosóficos *Apotheosis* y *Hamartigenia*, ambos escritos en hexámetros dactílicos.

¹⁰⁸ Si se toma en consideración lo afirmado por Fry, N., *Anatomía...*, pp. 388 ss., el himno cristiano, como otras formas de himnodias, pertenecen a la lírica religiosa de tipo público; sin embargo en él también aparecen formas narrativas cuando se ofrecen relatos acerca de la divinidad. Por lo tanto, se cumple aquello que afirma Fry con respecto a clasificar de manera específica las producciones literarias, ya que los poemas no “encajan” dentro de las categorías, sino que “los arquetipos convencionales toman cuerpo dentro de los géneros convencionales.”

¹⁰⁹ Según Rivero García, L., *La poesía...*, pp. 190-191, las cuarenta y ocho escenas bíblicas que integran la obra son inscripciones que acompañaban escenas visuales en algún templo, aunque no hay certeza al respecto.

2. 2. Retórica: tradición e innovación.

a. Retórica y homilía.

Tal como se señaló en el capítulo precedente, la progresiva conversión al cristianismo de las élites paganas tendió a abolir las distancias entre los estilos,¹ por lo cual tiene lugar una “mutación relativa” de los géneros literarios, conforme a las transformaciones sufridas por los tipos retóricos. Esta conservación genérico-estilística estaba relacionada con la solidez de la formación escolar y el persistente ejercicio profesional de la elocuencia retórica;² en consecuencia, prosistas como Cipriano (siglo III), que fueron tenaces seguidores de las estructuras ciceronianas, hacían uso en la predicación *post conversionem*³ de la facultad elocutiva del *orator*, la que debía manejarse *ornate* (“con elocuencia”) y *copiose* (“abundantemente”), según lo sostenido por Cicerón en *De or.* I, 6:

[...] *quamquam vis oratoris professioque ipsa bene dicendi hoc suspicere ac polliceri videtur, ut omni de re, quaecumque sit proposita, ornate ab eo copioseque dicatur.*⁴

A través de estas características, que pueden considerarse verdaderas virtudes del *bene dicere*, el discurso oratorio también se encontraba ceñido a “la armonía de la naturaleza”, tal como puede leerse en el pasaje III, 19 del tratado retórico anteriormente citado:

*et una vi atque una consensione naturae constricta esse dixerunt*⁵

La denominada interferencia de los géneros, instituidos desde el alejandrinismo e incorporados a la preceptiva latina, favoreció la coexistencia

¹ Se utiliza el vocablo “estilo” como un término técnico que conlleva en forma implícita, otros conceptos como “especificidad”, “caracterización”, “desviación”; estos conceptos se aplican a productos particulares (“artefactos”) de un mismo productor, o a un conjunto de productores en un mismo tiempo, lugar o cultura. Cf. van Dijk, Theun, *La ciencia del texto*. Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 110.

² Cf. Fontaine, J., “Unité et diversité...”, pp. 427-428.

³ Agustín, *Doctr.* L. IV, XXI, consideró a Cipriano y Ambrosio como verdaderos paradigmas del *genus temperatum*, útil para la conversión.

⁴ Cicerón, *De or.* I, 6, 10: “[...] aunque la facultad y la misma expresión del buen decir del orador parecen elevar y prometer esto, para que de todo asunto sea propuesta cualquier cosa que sea dicha con elocuencia y abundancia.”

⁵ *Ibid.*, III, 19: “dijeron que con una única facultad y con una única armonía de la naturaleza todas estas cosas han sido contenidas”.

sincrónica de autores paganos y cristianos en un universo en transformación, por lo cual puede afirmarse que se estaba llevando a cabo un proceso de “asimilación” mutua entre quienes compartían la *paideia* escolar, transmitida por gramáticos y rétores. En definitiva, la diversidad cultural de los primeros siglos de la era cristiana estuvo representada por un conjunto de conceptualizaciones paganas que sobrevivieron a través de “las estructuras clásicas de la educación”,⁶ adaptadas al único fin que perseguían los oradores cristianos: servir a la verdad que se desprendía de la interpretación de los textos sagrados para su aplicación a funciones catequizantes.

Cristianos y paganos no solo compartieron un sistema educativo, sino que se igualaron discursivamente en la puesta en práctica de una retórica común, entendida esta como un “arte” de reglas y estrategias válidas, incluso, para la evangelización,⁷ y un lenguaje apropiado y eficaz que se había forjado a partir de las categorías genéricas y elocutivas establecidas por Cicerón, en *Or. I*, 69:

*Erit igitur eloquens [...] is qui in foro causisque civilibus ita dicet, ut
probet ut delectet ut flectat. Probare necessitatis est, delectare suavitatis, flectere
victoriae; [...]. Sed quot officia oratoris tot sunt genera dicendi: subtile in
probando, modicum in delectando, vehemens in flectendo:
in quo uno vis omnis oratoris est.*⁸

⁶ Hamman, A., “El nuevo rumbo del siglo IV...”, p. 17.

⁷ Van Dijk, *op. cit.* (1), pp. 124-125, evoca la importancia que tenía la “retórica” al lado de la “gramática”, la “poética” y la “dialéctica” tanto en la Antigüedad como en la Edad Media. La gramática actuaba como un *ars recte dicendi (loquendi)*, es decir, como el arte del correcto hablar, la retórica representaba el *ars bene dicendi (loquendi, scribendi)*, o bien, el arte de la “buena” utilización de la lengua en diferentes registros, oral y escrito. Este acercamiento a una definición y al campo de aplicación, recuerda un pasaje ciceroniano de *De or. I*, 150: *Quam ob rem in istis ipsis exercitationibus, ei si utile est etiam subito saepe dicere, tamen illud utilius, sumpto spatio ad cogitandum paratius atque accuratius dicere. Caput autem est, quod, ut vere dicam, minime facimus (est enim magni laboris, quem plerique fugimus), quam plurimum scribere.* (“Por esta razón en estas mismas ejercitaciones, aunque también es útil tomar la palabra súbitamente a menudo, sin embargo aquello es más útil, después de haberse tomado el tiempo para pensar, hacer uso de la palabra con más preparación y mayor cuidado. No obstante lo principal es, como en verdad diré, lo que mínimamente hacemos (es pues de gran empeño, del que la mayoría de nosotros huímos), que es escribir muchísimo.”). Cf. Quintiliano, *Inst.* II, 14, 5: *Ars erit, quae disciplina percipi debet, ea est bene dicendi scientia. Artifex est, qui percepit hanc artem, id est orator, cuius est summa bene dicere. Opus, quod efficitur ab artifice, id est bona oratio.* (“El arte será el que debe percibirse como disciplina, esa es la ciencia del decir bien. El artífice es quien percibió ese arte, es decir el orador, del que es propio el decir bien en forma suma. La obra, que es hecha por el artífice, es el buen discurso.”).

⁸ Cicerón, *Or. I*, 69: “Por lo tanto será elocuente [...] ese que está en el foro y en las causas civiles hablará de tal manera que justifique, que agrade, que conmueva. Argumentar es propio de la necesidad; agradar, de la suavidad; conmover, de la victoria; [...]. Pero cuantos son las

A partir de esta taxonomía genérica que estableció los límites de la elocuencia, Agustín, en *De doctrina Christiana*, IV, 12, 27, se refirió particularmente al empleo de la retórica escolar en la predicación, considerando que no debían abandonarse las armas de la elocuencia con el fin de defender la “verdad” del dogma; de esta manera reconsideró la concepción tradicional de los tres *genera* estableciendo su aplicación, según las diferentes situaciones comunicativas:

Dixit ergo quidam eloquens, et verum dixit, ita dicere debere eloquentem, ut doceat, ut delectet, ut flectet. Deinde addidit: “Docere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae”. Horum trium quod primo loco positum est, hoc est docendi necessitas, in rebus est constituta quas dicimus; reliqua duo, in modo quo dicimus.⁹

Este contexto didáctico-pedagógico, de características homogéneas en lo que respecta a la instrucción de cristianos y paganos, favoreció la conversión de las poderosas familias aristocráticas, muchas de las cuales permanecían enraizadas en la vieja tradición senatorial romana. Sus integrantes, deseosos de conservar el canon retórico-literario del pasado, se comportaban de manera más indulgente en relación con aquellas prácticas artísticas y filosóficas que mostraban visos no-cristianos.¹⁰

Ya se habló sobradamente sobre esta “asimilación”¹¹ entre el cristianismo y el paganismo, la que, para Kaster,¹² debe ser entendida como una

obligaciones del orador, tantos los géneros de decir: sutil en justificar, melodioso en agradar, vehemente en conmover: en este único está toda la fuerza del orador”.

⁹ Agustín, *op. cit.* (3), XII, 27: “Por lo tanto dijo cierto hombre elocuente, y dijo en verdad, que así debe hablar un elocuente, para enseñar, para deleitar, para conmover. Luego agregó: ‘Enseñar es propio de la necesidad, deleitar de la suavidad, conmover, de la victoria’. De estos tres lo que se colocó en primer lugar, esto es la necesidad de enseñar, se fundó en las cosas que decimos, los dos restantes, en el modo en que lo decimos.”

¹⁰ Mac Mullen, R., *Christianity...*, p. 159, concluye su obra señalando que el triunfo de la Iglesia se debió no a la destrucción del pasado, sino a la comprensión y asimilación del mismo.

¹¹ Con respecto al término “asimilación” no hay una definición precisa, sino que a lo largo de un extenso capítulo, Mac Mullen, *ibid.*, desarrolla una “casuística” que abarca los distintos aspectos culturales, a partir de los cuales puede entenderse este fenómeno como la representación conceptual de un amplio “espectro” de creencias, gestos y símbolos comunes, o bien una “zona” en la que se confunden los signos por su tendencia a la permeabilidad.

¹² Cf. Kaster, R., *Guardians...*, p. 80. / Con el mismo término “acomodación”, Cameron, Averil, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1991, pp. 120 ss, se refiere a la necesidad que tenían los obispos cristianos de legitimar sus nuevos espacios de poder a través de la acomodación de sus modos discursivos, en relación con sus diferentes audiencias.

“acomodación” de imaginarios que permitía a hombres educados, maestros y académicos pertenecientes a las escuelas de retórica, adaptarse a un cristianismo heterogéneo, que no resolvió las tensiones culturales de manera semejante en ambas partes del Imperio. Tan solo se estableció una demarcación que resultó fundamental en cuanto a la aceptación de las disciplinas intelectuales, como la gramática, la retórica y la dialéctica que facilitaban la exégesis de los textos sagrados y servían para la transmisión del dogma; en cambio, se rechazaron los temas y las concepciones politeístas, planteando de esta manera un problema de discriminación en lo que respecta a los diferentes saberes.

Por otra parte, el Imperio no presentaba homogeneidad en la formación de sus clérigos: en oposición a las escuelas orientales, instituidas sobre la base de las disciplinas profanas, el Occidente cristiano carecía de éstas e, incluso, de directrices eclesiásticas que favorecieran la libertad de pensamiento. Algunos de los Padres latinos, como los mencionados Hilario de Poitiers y Jerónimo, se formaron en Oriente y, al mismo tiempo, exhibieron una exquisita cultura clásica, echando mano de los instrumentos ciceronianos y de la retórica de Quintiliano para defender el dogma católico, hostigado entonces por múltiples posiciones heréticas.

A pesar de las diferencias locales, tanto Oriente como Occidente se sirvieron de la tradición retórica a la cual estaban acostumbrados los receptores cultos; precisamente, a través de las *figurae*¹³ y de la citada fórmula ciceroniana

¹³ Las *figurae* “no son sino embellecimientos gracias a los cuales el razonamiento parece nuevo” que permiten “inclinarse al oyente a prestar atención a premisas y argumentos”, estimulando su atención por medio de “una nota de información imprevista”. De tal manera se expresa Umberto Eco, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Barcelona, Lumen, 1989, pp. 168-169. De la función embellecedora de las *figurae* y de la traslación del significado, se refirió Quintiliano en IX, 1, 4: *Est igitur tropus sermo a naturali et principali significatione translatus ad aliam ornandi orationis gratia, vel, ut plerique grammatici finiunt, dictio ab eo loco in quo propria est, translata in eo, in quo propria non est;* (“En consecuencia, el tropo es una palabra trasladada desde su natural y principal significación hacia otra con la belleza del ornamento discursivo, o, como la mayoría de los gramáticos concluyen, la expresión trasladada desde ese lugar que le es propio hacia ese otro, que no le pertenece;”). Auerbach, E., *Lenguaje literario...*, pp. 34-35, también habla acerca del gusto de los receptores que “aplaudían y aclamaban las metáforas de los sermones que más les gustaban”; no obstante hace referencia a la transformación que se operó sobre las figuras retóricas, ya que “lo que en una época determinada es un arte refinado puede haberse convertido, generaciones más tarde, en la más general de las convenciones”. De manera semejante se refiere a las *figurae* Kaster, R., “The Grammarian’s Authority”. *CP* Volume 75, Number 3, July, 1980, p. 221, puesto que “representan un repositorio largo; pero finito y aislado repositorio de formas de expresión”. Sin embargo Agustín, *Doctr.* XX, 42, estimaba que el estilo apropiado para la conversión no requiere de un exceso de recursos: *Grande autem dicendi genus hoc maxime distat ab isto genere temperato, quod non tam verborum ornatibus comptum est, quam violentum animi affectibus.* (“Mas este estilo sublime dista mucho de ese género temperado,

de *docere / delectare / flectere*, los oradores cristianos solían enfrentarse a sus adversarios en el discurso homilético.¹⁴ El arte de la palabra siguió destinada a la búsqueda de la eficacia del mensaje, puesto que la situación comunicativa no había variado; esta seguía necesitando de los mismos elementos: un orador que persuadiera, un interlocutor que buscara ser convencido o refutado y un enunciado provisto equilibradamente de los principios de la delectación y la persuasión. Es por ello que también puede leerse en el citado tratado agustiniano que la finalidad pragmática del discurso residía en la capacidad conmovedora de las palabras, las cuales debían seguir “el ardor del corazón”:

*Satis enim est ei propter quod agitur, ut verba congruentia, non oris eligantur industria, sed pectoris sequantur ardorem.*¹⁵

Los Padres de la Iglesia perseguían, a través del discurso, la conversión y la transmisión de una ideología diversa, es decir, una visión de la realidad renovada desde el contenido y no desde las formas; no obstante los paralelismos genérico-discursivos que se aprecian entre la producción literaria y retórica de la Antigüedad y la del Tardoantiguo, Agustín terminó por definir el carácter transformador de la época al señalar la adaptación de nuevos estilos oratorios, según la finalidad elocutiva perseguida: así es que el orador cristiano adoptaba un *sermo submissus* (“estilo humilde) para instruir; un *sermo moderatus* (“estilo rítmico”) para deleitar y un *sermo grandis* (“estilo sublime) para convencer.¹⁶

por el hecho de que fue adornado no tanto por los ornamentos de las palabras, sino alterado por los sentimientos del espíritu.”).

¹⁴ Cf. Banniard, Michel, *Genèse culturelle de l'Europe. V^e-VIII^e siècle*. Paris, Éditions du Seuil, 1989, pp. 62-63.

¹⁵ Agustín, *id.* (13): “Pues es suficiente para este por lo que se expone, que las palabras congruentes no se eligen por la actividad voluntaria de la boca, sino que siguen el ardor del corazón.”/ Paulino de Nola, el poeta galo-cristiano contemporáneo a Prudencio, en la *Epist.* XVI, 11, señalaba a su remitente la necesidad de “adornar” la búsqueda de la verdad no para agradar simplemente a los oídos: [...], *ne vacuum figmentorum, sed medullatum veritatis corpus exornans, non solis placitura auribus sed et mentibus hominum profutura mediteris*. (“[...], para que no medites la vacuidad de las fábulas, en cambio para que al adornar el cuerpo rico de la verdad, no sólo para causar placer a los oídos sino también para ser útil a las mentes de los hombres.”).

¹⁶ Auerbach, *id.* (13) llama a los tres niveles estilísticos tradicionales sublime, medio y bajo, estimando el último apto para la enseñanza y el comentario de los textos sagrados; en cuanto al medio o *temperatum*, es utilizable en la alabanza y la censura, la admonición y la disuasión; el estilo sublime para conmover a los hombres y encaminarlos a la acción. Precisamente este comentario está inspirado en las siguientes observaciones de Agustín, *Doctr.*, XIX, 38: *Et tamen cum doctor iste debeat rerum dictor esse magnarum, non semper eas debet granditer dicere, sed submisse, cum aliquid docetur; temperate, cum aliquid vituperatur sive laudatur* (“Aunque ese maestro deba ser el que hable de cosas grandes, no siempre debe referirse a esas de una manera

Para la mayoría de los Padres latinos, escribir era una obligación y no una diversión; su propósito era convencer y no deleitar, pues entendían que sus obras constituían una prolongación del ministerio de la palabra, sobre la cual Cicerón se había referido en *Inv.* V, 6:

*Officium autem eius facultatis videtur esse dicere adposite ad persuasionem; finis persuadere dictione. [...]. Ut medici officium dicimus esse curare ad sanandum adposite, finem sanare curatione, item oratoris quid officium et quid finem esse dicamus, intellegimus.*¹⁷

En este sentido, la palabra conversora se asemeja al criterio civilizador que Cicerón le había atribuido a la retórica, ya que instauraba una *ratio* fundada en la fe que, aunque resulte paradójico, aseguraba la inmortalidad en la futura ciudad divina:

*Ac mihi quidem dem hoc nec tacita videtur nec inops dicendi sapientia perficere potuisse, ut homines a consuetudine subito converteret et ad diversas rationes vitae traduceret.*¹⁸

El uso civilizado de la palabra, que los oradores cristianos adoptaron en sus *sermones*, parecía no ser el mismo al que se refirió Prudencio en los hexámetros 399-403 de *Hamartigenia*; la elocuencia excesiva, también despreciada por Quintiliano,¹⁹ es la que se alejaba de la simpleza semántica para adoptar la variación engañosa de la polifonía:

grandiosa, sino de una manera simple, cuando enseña algo; moderadamente, cuando se ataca o bien se alabe algo”.

¹⁷ Cicerón, *Inv.* V, 6: “Sin embargo el deber de esa facultad parece ser hablar pertinentemente para persuadir; el fin es persuadir con la palabra. [...]. Cuando decimos que el deber del médico es curar para sanar con propiedad, el fin es sanar por medio de la curación, comprendemos asimismo qué cosa decimos qué es el oficio del orador y qué cosa es el fin,”

¹⁸ *Ibid.* I, 3: “Y ciertamente consideraría esto: no me parece que la ciencia del decir pudiera ejecutarse ni silenciosa ni indigente, ya que modificó rápidamente a los hombres de sus hábitos y los condujo hacia diversas razones de vida”. Más adelante, Cicerón llamó a la elocuencia misma, retórica; cf. I, 6: *Civilis quaedam ratio est, quae multis et magnis ex rebus constat. Eius quaedam magna et amplia pars est artificiosa eloquentia, quam rhetoricam vocant.* (“Cierta razón civil es la que está constituida de muchas y grandes cosas. Una amplia y gran parte de ella es la artificiosa elocuencia, a la que llaman retórica.”).

¹⁹ Quintiliano, XII, 9, 9: *Ea est enim prorsus ‘canina’, ut ait Appius, ‘eloquentia’, cognituram male dicendi subire: quod facientibus etiam male audiendi praesumenda patientia est.* (“Esta es, pues, en adelante ‘una elocuencia perruna’, como dice Apio, que se insunúa como representante

*Simplex lingua prius varia micat arte loquendi
et discissa dolis resonat sermone trisulco.*²⁰

La plurivalencia semántica, que Prudencio enconadamente relacionaba con la diversidad de un discurso demoníaco, instaura una tensión dicotómica entre las posibilidades connotativas del juego oratorio y la verdad simple de la palabra divina. El calagurritano, sin embargo, recurrió a la versatilidad de la poesía como instrumento retórico, pues formaba parte de la práctica escolar que había recibido. Esta fue reconocida en la *Praefatio* a su obra²¹ y, si bien la desestimó por alejarlo de la fe que lo elevaría a la divinidad, fue la que le aportó los variados esquemas formales en los cuales virtió su esperanza de salvación:

*Haec dum scribo vel eloquor,
vinclis o utinam corporis emicem
liber quo tulerit lingua sono mobilis ultimo!*²²

b. Retórica y poesía.

La relación entre tradición y novedad, que hasta aquí se ha analizado, corresponde particularmente a la producción homilética; no obstante, la poesía también supo valerse de los *instrumenta* de la retórica. A pesar de que una parte de la crítica²³ observó las prácticas oratorias como una forma opuesta a la

del hablar mal: y entonces la facultad de soportar ha de estar representada por quienes también hacen una mala escucha.”).

²⁰ Prudencio, *Ham.*, vv. 201-202: “La lengua simple antes brilla con un abigarrado arte de hablar / y desgarrada por el engaño resuena en un discurso de triple sentido.”

²¹ Prudencio, *Praef.*, vv. 7-8: *Aetas prima crepitantibus / flevit sub ferulis*, (“La primera edad pasó llorando / bajo las férulas crepitantes.”). No obstante estos versos podrían estar haciendo referencia a la escuela del *magister ludi* en la que se castigaba severamente a los alumnos.

²² *Ibid.*, vv. 43-45: “¡Mientras escribo o digo estas cosas, / ojalá brille libre de las ataduras del cuerpo, / hacia donde me lleve la ágil lengua con su último sonido!”. Cf. en el mismo texto, vv. 34-36: *Atqui fine sub ultimo / peccatrix anima stultitiam exuat; / saltem voce deum concelebret, si meritis nequit*. (“Pero en el último día / el alma pecadora se libere del yugo de la estulticia; / que al menos celebre a Dios con la voz, si no puede con los méritos.”). / En forma semejante, Paulino de Nola ofreció su poesía a modo de sacrificio a la divinidad; así puede leerse en el *carmen* XVIII, vv. 46-48: [...] *ego munera linguae / nullus opum, famulor de me mea debita solvens / meque ipsum pro me, vilis licet hostia, pendo*. (“[...] ofrezco los dones de la lengua, yo / sin valor en cuanto a mis obras, esclavo de mí rindiendo mis deudas / y me ofrezco a mí mismo por mí, aunque sea un vil sacrificio.”).

²³ Dominik, W. J., “Roman Poetry and Rhetoric: A Reminder of the Affinity between the two Arts”. *Akroterion* 37, 2, 1992, p. 61, recuerda que G. Williams, *Change and decline: Roman literature in the early empire*. Berkeley, University of California Press, 1978, y R. Ogilvie, *Roman literature and society*. Brighton, Harvester Press, 1980, refrendaron la teoría de dicotomía entre retórica y poesía.

creación poética y consideró que su influencia sobre la poesía romana, en especial la post-clásica, fue destructiva, la actitud más generalizada de los estudiosos es la de considerar la existencia de una alianza interdependiente entre la identidad de los rétores y los poetas romanos.

Por cierto, en uno de los aspectos en que ambas *artes* coincidían es en la importancia civilizadora que la poesía había desempeñado, así como se advirtió con respecto a la retórica; la creación poética fue calificada por Cicerón como la expresión de la “sacralidad” de los poetas, pues se trataba de una donación recibida por parte de los dioses. Se creía que la poesía tenía la facultad de que los elementos de la naturaleza respondieran al canto por medio del cual se doblegaba la fiereza de las bestias, a través de la voz conmovedora de los poetas²⁴.

Como el orador, el poeta se esfuerza por concebir un discurso figurado; en él hay predominio de lenguaje ornamental, el que es incorporado en el receptor haciendo uso de palabras expresivas y generadoras de emoción. Ciertamente, este estilo oratorio, que privilegia las situaciones inciertas y emotivamente ambiguas, se oponía al pensamiento vigoroso y organizado de la *gravitas*, utilizado para desarrollar discursivamente las llamadas “causas mayores”. El primero de los estilos mencionados, apropiado a una retórica de la afectividad, era el que se acercaba al ideal poético de los arcaicos poetas republicanos;²⁵ como un referente de estos, Enio representó la relación estrecha que se establecía entre poesía y oratoria.²⁶

²⁴ Cicerón, *Arch.*, 18: *Qua re suo iure noster ille Ennius “sanctos” appellat poetas, quod quasi deorum aliquo dono atque munere commendati nobis esse videantur.* (“Por esta razón aquel, nuestro Enio, llama, en su derecho, “santo” a los poetas, porque parece que, casi, fueron encomendados a nosotros como un regalo y una donación de los dioses.”); 19: *Sit igitur, iudices, sanctum apud vos, humanissimos homines, hoc poetae nomen quod nulla umquam barbaria violavit. Saxa atque solitudines voci respondent, bestiae saepe immanes cantu flectuntur atque consistunt; nos instituti rebus optimis non poetarum voce moveamur?* (“Por lo tanto, jueces, que sea santo entre vosotros, hombres humanísimos, este nombre de poeta que nunca cosa bárbara lo dañó. Las piedras y las soledades responden a su voz, las bestias gigantes a menudo son doblegadas por su canto y se tornan inmóviles; ¿nosotros, dispuestos a las óptimas razones, no seríamos conmovidos por la voz de los poetas?”).

²⁵ Dangel, Jacqueline, “*Ars...a natura profecta. La rhétorique en fragments des poètes républicains*”. *Skhéma / Figure: formes et figures chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature.* Textes edités par Ma. S. Celentano, P. Chiron et Ma.-P. Noel. Paris, Ed. Rue d’Ulm, 2004, pp. 264 ss, evoca la oposición de estilos retóricos representada por Craso y Antonio, quienes estaban separados, fundamentalmente, por la forma de concebir la palabra oratoria.

²⁶ Cicerón, *C. M.*, 16: *Ad Appi Claudii senectutem accedebat etiam, ut caecus fuisset, tamen is, cum sententia senatus inclinaret ad pacem cum Pyrrho foedusque faciendum, non dubitavit dicere illa, quae versibus persecutus est Ennius* (“También accedía a la senectud de Apio Claudio, aunque fuera ciego, éste sin embargo, inclinando el senado con un discurso a hacer la paz y pactar con Pirro, no dudó en decir aquella, que por sus versos, fue sumamente seguido Enio”). / Cf.

En razón de lo anterior, es que pueden darse numerosos ejemplos en los cuales poetas y oradores se igualaban en el uso de los instrumentos retóricos, como así también en el manejo de la *delectatio* estética; por esta razón era que ambos compartían la denominación de *artifex* al valerse del *artificium* y la variedad, dispuestos uno y otra de manera diligente:

*Postremo hoc ipsum summum est artificium res varias et dispares in tot
poematis et orationibus sparsas et vage disiectas ita diligenter eligere,
ut unum quodque genus exemplorum sub singulos
artis locos subicere possis*²⁷

A esto, se suma la *utilitas* de la palabra puesta al servicio de la mencionada trilogía del *docere, movere, placere*, por medio de la cual el orador y el poeta creaban en su auditorio una tensión equilibrada entre la emoción y la razón,²⁸ que no pasó desapercibida tampoco para Horacio:

*Aut prodesse volunt aut delectare poetae
aut simul et iucunda et idonea dicere vitae.
Quicquid praecipies, esto brevis, ut cito dicta
percipiant animi dociles teneantque fideles.*²⁹

Incluso, fue Horacio quien, en la última parte del *Ars Poetica* dedicada a analizar las virtudes y la formación del poeta,³⁰ afirmaba que la finalidad de su

Corbeil, Anthony, "Education in the Roman Republic: Creating traditions". *Education in Greek and Roman Antiquity*, Yun Lee Too (ed.), Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, pp. 266 ss, sostiene que el momento de aparición de Enio, en el horizonte cultural romano (siglos III-II a. C.), coincidió con la introducción de los modelos pedagógicos provenientes de Grecia. No obstante, hacia la segunda mitad del s. I a. C., la enseñanza de la retórica romana en lengua latina comienza a imponerse sobre la tradición griega, que era considerada superior.

²⁷ *Ad Her.*, IV, 3: "Por último esto mismo es el más elevado de los artificios, elegir las cosas variadas y dispares tanto en poemas como en discursos oratorios, esparcidas y vagamente separadas, para que se pudiera subordinar cualquier género de ejemplos bajo cada uno de los lugares del arte". / Cicerón, *De or.*, I, 70, ponía en el mismo nivel de paridad al poeta y al orador: *Est enim finitimus oratori poeta, [...], multis vero ornandi generibus socius ac paene par;* ("Pues es el poeta sumamente cercano al orador, [...], en verdad, en muchos géneros de la ornamentación es socio y casi un igual;").

²⁸ Cf. Dangel, J., "Rhétorique et poésie à Rome (Art et parole)", *Helmantica* 50, 1999, p. 187.

²⁹ Horacio, *Ars P.*, vv. 333-336: "Los poetas o bien quieren sacar provecho o bien deleitar, / o decir al mismo tiempo cosas gratas y adecuadas a la vida. / Cualquier cosa que captaras de antemano, sé breve, / para que los espíritus dóciles perciban lo dicho y permanezcan fieles." En unos versos posteriores (343-344), el poeta insiste sobre la finalidad de la labor poética: *Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci, / lectorem delectando pariter monendo;* ("Todo voto se llevó quien mezcló lo útil con lo dulce, / deleitando y amonestando al lector de igual manera;").

creación estaba en el cumplimiento de esta trilogía conceptual; asimismo, a través del uso de la ejemplificación mítica, insistió en la concepción ciceroniana de que el poeta es un “intérprete de los dioses” y, como “vate”, cumplimenta una labor humanizadora sobre la naturaleza indómita de las bestias y de los hombres.³¹ A la enumeración de los poetas sagrados, siguen Homero y Tirteo como instauradores de una poesía que evocaba el valor de los varones a través del ejercicio de la épica y la himnica guerrera,³² haciendo uso de “cadencias musicales”³³; por otra parte, Horacio recordaba que en verso se expresaban las suertes oraculares.³⁴ A lo anterior, se agrega la aparición de los juegos teatrales, de la poesía gnómica y la didáctica, como así también la de la poesía lírica, es decir, aquella que estaba dictada por la lira de Apolo y de las Musas.³⁵

En consecuencia, puede concluirse que el poeta venusino señaló con precisión los límites de los diferentes géneros del hacer poético;³⁶ todos ellos

³⁰ En el *Ars Poetica* horaciana pueden identificarse cinco partes: 1. Introducción o proemio (vv. 1-43) en los que se analiza la relación entre el tema, el carácter ficcional y el conflicto entre *ars* e *ingenium*. 2. Relación entre *dispositio* y *facundia* (vv. 44-118). 3. Análisis de los temas y personajes de la poesía; su ejemplificación en la épica y la tragedia (vv. 119-152). 4. Género dramático (vv. 153-294). 5. El poeta, su formación, excelencia y desarrollo de sus virtudes creadoras (vv. 295-476).

³¹ Entre los hexámetros 39-407 del *Ars*, Horacio ejemplificaba sobre la labor “civil” del poeta, lo que también incluye su posición de intermediario entre los hombres y los dioses: *Silvestris homines sacer interpresque deorum / caedibus et victu foedo deterruit Orpheus*. (“Orfeo, sacerdote e intérprete de los dioses, desterró / a los hombres salvajes de las matanzas y de la comida nefanda”); *dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones; / dictus et Amphion, Thebanae conditor urbis*, (“se dijo que Anfión por esto, suavizaba a los tigres y a los rabiosos leones; / se dijo también que fue el fundador de la ciudad de Tebas,”); *Fuit haec sapientia quondam, / publica privatis secernere, sacra profanis, / concubitu prohibere vago, dare iura maritis, / oppida moliri, leges incidere ligno*. (“Existió esta sabiduría en otro tiempo, / apartar las cosas públicas de las privadas, las cosas sacras de las profanas, / prohibir un errante concubinato, dar derechos a los maridos, / construir ciudades fortificadas, grabar las leyes en el leño.”).

³² *Ibid.*, vv. 401-403: *Post hos insignis Homerus / Tyrtaeusque mares animos in Martia bella / versibus exacuit*; (“Después de éstos el insigne Homero / y Tirteo impulsaron con versos los espíritus varoniles hacia las guerras de Marte;”).

³³ *Ibid.*, v. 405: *Pieriis modis* (“con las cadencias de las Piérides”). El uso del epónimo “Piérides” es característico de los poetas latinos; pero también algunos mitógrafos lo consideran un sinónimo de Musas. Horacio no se refería sólo a los poetas épicos, sino que incluyó, bajo esta denominación, a todo tipo de creación poética, inclusive, la de carácter didáctico y filosófico, al afirmar *et vitae monstrata via (per carmina)* (v. 404: “a través de poemas el camino de la vida fue mostrado”).

³⁴ *Ibid.*, v. 403: *dictae per carmina sortes* (“los oráculos fueron dichos a través de poemas”).

³⁵ *Ibid.*, vv. 405-407: *ludusque repertus / et longorum operum finis: ne forte pudori / sit tibi Musa lyrae sollers et cantor Apollo*. (“y el teatro fue descubierto / y el fin de largos trabajos: que acaso no sea vergonzoso / para tí, Musa, habilidosa con la lira, y para tí, cantor Apolo.”).

³⁶ En el *Ars* hay referencias anteriores a diferentes tipos poéticos, los cuales se relacionan con el poeta que los consagró y con los elementos constitutivos de cada género; cf. vv. 73 ss: *Res gestae regumque ducumque et tristia bella / quo scribi possent numero monstravit Homerus. / Versibus impariter iunctis quaerimonia primum, / post etiam inclusa est voti sententia compos, [...] / Archilochum proprio rabies armavit iambo; / hunc socci cepere pedem gradesque coturni, / alternis aptum sermonibus.[...] / Musa dedit fidibus divos puerosque deorum / et pugilem*

resultan ser productos del proceso de adecuación de la palabra humana a las distintas esferas de la vida.³⁷ Esta adecuación, no exenta de pragmatismo lingüístico, estaba orientada a la persuasión³⁸ y a una realización emocional controlada que aspiraba alcanzar la verdad de una manera virtuosa. El “decir” conforme a leyes y a la aplicación de reglas, atentas a la organización lógica del discurso, suponía un contrato agonístico entre el emisor y el receptor, el cual estaba sostenido por un “saber” compartido. El poeta como el orador, conocedores de las facultades de su auditorio, aplicaban el *ars* del cual eran conocedores, a partir de la experiencia comunicativa con el lenguaje.³⁹ El *ars*, entendido como un conjunto de reglas pensadas lógicamente, procuraba transmitir la manera del “hacer” poético y dialéctico, tendiendo inevitablemente a un perfeccionamiento permanente.

En consideración de lo precedente, puede afirmarse que la retórica latina, a diferencia de la griega, incluía a la poesía en su campo de reflexión sobre el lenguaje. Ambas *artes* necesitaban de una palabra sensible emanada de los valores propios del *decus* ciudadano. Este principio funcionaba, según señala Jacqueline Dangel,⁴⁰ en relación semántica con un saber bien comunicado, por lo cual el poeta y el orador eran estimados como *doctiores*, pues dominaban ese saber, que en el caso particular de Horacio, consistía en “escribir bien”:

*Scribendi recte sapere est et principium et fons.*⁴¹

victorem et equum certamine primum / et iuvenum curas et libera vina referre. (“Homero mostró con qué ritmo podían ser escritas / las gestas de los reyes y de los jefes y las tristes guerras. / En versos unidos de manera impar primeramente las quejas, / después también fue incluida la sentencia como maestra del deseo, [...] / La rabia armó a Arquifoco con el propio yambo; / a este pie lo capturaron los zuecos y los grandes coturnos, / apto para los discursos alternados. [...] / La Musa dio a referir a la lira los dioses y los hijos de los dioses / y al púgil victorioso y al caballo en el certamen en primer lugar / y los afanes de los jóvenes y los libres vinos.”).

³⁷ Al respecto, Horacio afirmaba en los hexámetros 317-318: *Respicere exemplar vitae morumque iubebo / doctum imitatore et vivas hinc ducere voces.* (“Ordenaré que el docto imitador observe el ejemplo de la vida / y de las costumbres y conduzca de allí vivas, sus voces.”).

³⁸ Cabe recordar que, para Quintiliano como para Cicerón, el oficio del orador estaba puesto al servicio de la persuasión. Cf., Quintiliano, XII, 10, 59: *Primum oratoris officium esse dicere ad persuadendum accomodate.* (“La primera obligación del orador es decir de manera adecuada con el fin de persuadir”).

³⁹ Frye, N., *Anatomía...*, p. 322, afirma que la retórica, desde sus comienzos, tuvo una doble significación en su relación con el discurso ornamental y el persuasivo. La retórica es inseparable de la literatura, de tal manera que la retórica persuasiva es literatura aplicada o se hace del arte literario para reforzar las argumentaciones de los oradores.

⁴⁰ Cf. Dangel, *op. cit.* (28), pp. 193-194.

⁴¹ Horacio, *Ars P.*, v. 309: “El escribir correctamente no es sólo el principio sino también la fuente.”

Ambos, orador y poeta, eran depositarios de un saber común que se transmitía asistido por la continuidad de la memoria. Si bien Homero fusionó en la figura de Ulises la palabra poética y la retórica y, por otra parte, se lo consideró el primero en dar testimonio de los tres géneros oratorios (“simple”, “medio” y “elevado”);⁴² su ejemplo, sin embargo, no era el mejor en lo concerniente a la representación de la realidad, puesto que la *Odisea* se trata, en opinión de Dangel, de una “reconstrucción mimética de apariencias”.⁴³

A pesar de estos llamados de atención sobre el uso de la palabra con la que se manipulaba al auditorio, maestros de retórica como Quintiliano,⁴⁴ insistían en abreviar de las fuentes de la poesía homérica para valorizar, precisamente, dos tipos de lecturas: *ad sensum* y *ad metrum*, puesto que le permitía al orador, en primer lugar, trabajar el sentido de las palabras insertándolas en unidades rítmicas y, por otra parte, alternar el discurso entre dos dicciones, retórica y métrica.⁴⁵ Ambas hipótesis de lectura pueden complementarse con lo que señala Frye⁴⁶ acerca de la retórica y de la creación poética: “la retórica ornamental es la *lexis* o textura verbal de la poesía”.

Retórica y poesía tienen en común que son trasmisoras de un saber asistido por una significación ideológica, la cual funcionaba como sostén

⁴² Dangel, *op. cit.* (25), pp. 278-279, reproduce el texto ciceroniano del *Brutus* donde, en 10, 40 y 12, 50, se asocian los grandes héroes de la épica homérica con un tipo de elocuencia, de tal manera que devienen en “proformas” de ejemplaridad retórica: Menelao ejemplifica el estilo simple, Néstor el medio y Ulises el elevado. A este último se lo caracteriza por el poder de su verbo (*vis*); el anciano, por un discurso pleno de encanto (*suavitas*) y el espartano, por una meliflua parsimonia verbal (*dulcis*). Así se lee en Cicerón: *Neque enim iam Troicis temporibus tantum laudis in dicendo Ulixi tribuisset Homerus et Nestori, quorum alterum vim habere voluit, alterum suavitatem, nisi iam tum esset honos eloquentiae* (10, 40: “Y pues ya en los tiempos troyanos Homero no hubiera atribuido a Ulises y a Néstor tanta alabanza en el decir, de los cuales quiso que uno tuviera fuerza, el otro suavidad, sino ya entonces que tuviera el honor de la elocuencia”); *Menelaum ipsum dulcem illum quidem tradit Homerus, sed pauca dicentem.* (12, 50: “Homero transmite por cierto que el mismo Menelao era dulce, pero era el que decía pocas palabras.”).

⁴³ Cf. Dangel, *op. cit.* (28), p. 196. Por otra parte, la misma autora, *op. cit.* (25), pp. 266 ss, marca una serie de diferencias entre el Ulises homérico y el latino, reconstruido este último por los arcaicos poetas republicanos. En Livio Andronico se advierte que el drama se focaliza en Ulises y no en la recepción de su palabra; en consecuencia, la narración mimética reposa sobre la evidencia de la verdad.

⁴⁴ Quintiliano afirmaba sobre Homero en X, 1, 46: *omnibus eloquentiae partibus exemplum et ortum dedit* (“dio inicio y ejemplo de todas las partes de la elocuencia”).

⁴⁵ Dangel, *op. cit.* (28), p. 187, señala que el ritmo oratorio está pensado como una suerte de composición estrófica en función de una pragmática de sentido. No debe olvidarse que en la formación de los rétores se incluía el comentario de los poetas, conocido como *explanatio poetarum*.

⁴⁶ Frye, *id.* (39).

semántico y se transparentaba en las diversas producciones;⁴⁷ de tal manera que la primera se concibe como un arte denotativo que fija la comprensión y facilita la marcación de las unidades significativas; la segunda ejercita una permanente transgresión del sentido que se subordina a la búsqueda de la densidad expresiva e interpretativa, confiriendo a la producción poética una multiplicidad de efectos.

c. Retórica y poesía en la Antigüedad Tardía.

Esta multiplicidad de efectos es, precisamente, una consecuencia creciente de la popularidad obtenida por la retórica y, en particular, la influencia ejercida por la declamación que tendió a la asimilación de ambas artes; de manera tal que, avanzado ya el siglo I d. C., las fuentes retórico-literarias y el lenguaje utilizados eran los mismos, diferenciándose sólo en su aplicación, puesto que la poesía recibía el vigor de la elocuencia oratoria y la poesía, a su vez, aportaba brillantez a la dicción retórica. Esta simbiosis discursiva se llevaba a cabo sobre la base de un “sustrato” textual de carácter referencial, que marcaba los límites de la originalidad de rétores y poetas, límites peligrosamente ubicables entre el plagio y la contaminación de las fuentes a las que se recurría.⁴⁸

Esta estrecha relación tenía lugar porque, desde la instrucción retórica, los límites de ambas artes eran sumamente borrosos, sobre todo desde el momento en que aparecieron textos reunidos en colecciones que se utilizaban en la formación de los rétores. Kaster⁴⁹ señala la incidencia que tuvo en el cultivo de la declamación la *collatio* de los ejercicios retóricos de la época augustal, realizada por Séneca el Viejo. En el siglo II, el rétor Calpurnio Flacco reunió y publicó un conjunto de cincuenta y tres declamaciones que, junto con la anterior, hallaron continuidad en una obra de Quintiliano denominada *Declamationes maiores* y *Declamationes minores*.

Los temas de estas ejercitaciones constituían un repertorio *standart* sobre los cuales los estudiantes de las *scholae* parafraseaban, incluyendo tópicos poéticos en la prosa y cultivando el ritmo en la declamación, en lo que dio en llamarse la *progymnasmata* (προγυμνάσματα) escolar. Ya Tácito, en *Dialogus*

⁴⁷ Cf. Genette, Gerard, *Figures II*. Paris, Éditions du Seuil, 1969, pp. 23-24.

⁴⁸ Cf. Nugent, Susan Georgia, “Ausonius’ “Late-Antique” Poetics and “Post-Modern”. *Literary Theory*. *The Imperial Muse*, 1990, pp. 247-251.

⁴⁹ Cf. Kaster, R., “Controlling Reason: Declamation in Rhetorical Education at Rome”, *op. cit.* (26), pp. 318 ss.

de oratoribus, sostenía que el auditorio estaba acostumbrado a una declamación oratoria brillante, plena de gracia, refinamiento y riqueza ornamental que exigía lozanía y belleza en el discurso, puesto que si no era así, se desinteresaba con rapidez:

*Praecurrat hoc tempore iudex dicentem et nisi aut cursu argumentorum aut colore sententiarum aut nitore et cultu descriptionum invitatus et corruptus est, aversatur. Vulgus quoque assistentium et affluens et vagus auditor assuevit iam exigere laetitiam et pulchritudinem orationis,*⁵⁰

Se asistía, entonces, a una transformación de la poesía y de la oratoria en la cual la simbiosis técnica mencionada conducía a una ejecución viciada de excesos, pues se recurría, como afirmaba Quintiliano, a un uso exacerbado de las *figurae* y a la elección de lo increíble, principalmente, en lo que concernía a los gustos poéticos:

*Meminerimus tamen non per omnia poetas esse oratori sequendos nec libertate verborum nec licentia figurarum: genus ostentationi comparatum, et, praeter id quod solam petit voluptatem eamque (etiam) fingendo non falsa modo sed etiam quaedam incredibilia sectatur,*⁵¹

Particularmente, la Antigüedad Tardía fue protagonista de la renovación de ciertas prácticas retóricas a la luz del canon literario que se había establecido a partir del siglo III. Esto contribuyó al desarrollo de la exégesis de los textos, pertenecientes a la tradición literaria, y de una producción poética que no debe ser entendida como una afición de anticuarios. Nuevos aires se advertían en lo literario-discursivo a lo largo del siglo IV, tras la denominada “crisis” de la centuria anterior: los paganos pugnaron por restablecer los círculos áulicos de los períodos augustal y post-augustal y, por el lado de los cristianos, estos se

⁵⁰ Tácito, *Dial.*, 2-3: “En esta época el juez se acerca al que habla y, a menos que por el curso de los argumentos o el color de las sentencias o por la brillantez y el refinamiento de las descripciones es invitado y seducido, se desinteresa. También el común de los asistentes y el oyente ocasional y errante se acostumbró ya a exigir lozanía y belleza en el discurso.”

⁵¹ Quintiliano, X, 1, 28: “Sin embargo habremos recordado por todo que los poetas no han de seguir al orador ni por la liberalidad de las palabras ni por la licencia de las figuras: la naturaleza de los géneros se compara por la ostentación, y, excepto por esto que pide sola la voluntad y ella fingiendo sigue no lo falso, sino también lo ciertamente increíble.”

mostraron sumamente activos tras la conversión de las aristocracias locales, tal como puede visualizarse en la corte cristiana de Milán, donde existía una audiencia que recibía con beneplácito una poesía “clásica de imaginiería pagana”.⁵²

Esta convivencia entre cristianos y paganos fue posible gracias a la cristalización esquemática de las técnicas de enseñanza, las que aseguraban la transmisión de la tradición literaria y cumplían, al mismo tiempo, con una labor política e institucional, ya que proveían de ejecutivos a la burocracia imperial, diseñada sobre la base de relaciones de cercanía ideológica y de *amicitia*.⁵³ La necesidad de mantener el poder, habiéndose renovado su distribución entre las familias cristianas o recientemente convertidas, requería de la continuidad de las instituciones culturales y de la persistencia de los roles del gramático y del rétor. Durante el proceso de “adaptación” de la cultura pagana, la literatura forjada sobre estos moldes se impuso como una fuente inagotable de ejemplos que servía a los propósitos de defensa del dogma y luchaba contra los embates de los fortalecidos grupos paganos. La síntesis de las culturas clásica y cristiana, como señala George Kennedy,⁵⁴ es advertible en ciertos “acercamientos” que se operaron con respecto a la literatura:

1. Las concepciones evemeristas adoptadas en el tratamiento de los antiguos dioses posibilitó la recurrencia de los mismos, transformados en tópicos literarios o *figurae* retóricas.
2. Los relatos históricos y mitológicos de los escritores clásicos eran considerados como paradigmas para nuevas realizaciones.
3. Las verdades a nivel religioso-teológico hallaban sus fuentes en filósofos griegos y latinos, tales como Pitágoras, Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca.
4. El análisis exegético de los textos bíblicos, de tipo alegórico, estaban basados en los principios de la retórica.

⁵² Cameron, A., “Paganism and Literature...”, p. 3.

⁵³ Cf. Rappe, Sara, “The New Math: How to add and to Subtract Pagan Elements in Christian Education”, *op. cit.* (26), pp. 406-407; Brown, P., *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*. U.S.A., The University of Wisconsin Press, 1992, p. 42.

⁵⁴ Cf. Kennedy, George, *The Cambridge History of Literary Criticism*. Volume I: *Classical Criticism*. USA, University of South Carolina, 1997, pp. 339-340.

En cuanto a la composición de poemas, este era un oficio o una práctica a la que se dedicaban los estudiantes de las escuelas de retórica, fueran paganos o cristianos, quienes manejaban con la solvencia dada por la tradición, la destreza técnica y el virtuosismo métrico; pero se trataba de una *texne* (τέχνη) constituida solo de ejercicios, muchos de los cuales carecían de argumento o sentimiento.⁵⁵

Superados estos aspectos academicistas, propios de una composición puramente formal, la producción poética cristiana comenzó a transitar los géneros pertenecientes a la tradición clásica, pero con contenido de tipo cristocéntrico, ya que la intención de los poetas, como sucedió con el español Juvenco,⁵⁶ consistía en oponer los actos sublimes de la vida de Cristo a la glorificación pagana de los héroes míticos.⁵⁷ Así es que en el poema hexamétrico del poeta hispano, fueron transformados los cuatro evangelios en una producción evocadora de la poesía homérica y virgiliana, sobre la cual di Berardino afirma que Juvenco “se propuso crear una epopeya cristiana recurriendo a las formas literarias paganas y con ello puso las premisas de la teoría literaria de la Edad Media”.⁵⁸

A través de este tipo compositivo y de otros que se caracterizaron por la neutralidad religiosa, se intentó perpetuar los moldes de la tradición grecolatina, por lo que puede concluirse que la poesía surgida de los ámbitos escolares,

⁵⁵ Cf. di Berardino, Angelo, “La poesía cristiana”, *Patrología III...*, p. 303.

⁵⁶ Curtius, E., *Literatura europea...*, p. 216, afirma que parte de la poesía cristiana primitiva fue una “continuación de la antigua paráfrasis retórica”. Enumera seguidamente una serie de traducciones en hexámetros de libros bíblicos, además de la obra de Juvenco, tales como la realizada sobre el *Evangelio de San Juan* por el egipcio Nonno (en griego) y el itálico Arator sobre los *Hechos de los Apóstoles*. Por otra parte, Mohrmann, Chr., “La langue et le style de la poésie latine chrétienne”. *Études sur le latin des Chrétiens*. Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, Tome I, 1961, pp. 155-156, refiere la existencia de una breve epopeya de carácter anónimo titulada *De Iona* cuya datación es difícil de establecer, aunque parecería posterior a la segunda mitad del siglo III. En este poema, se advierte cómo se entrecruzan diferentes registros lingüísticos ya que junto al término *vates*, que sustituye al préstamo cristiano *propheta*, lo que determinaría cierta formación escolar en su autor, reemplaza las palabras latinas *inferi* o *infernus* por el mencionado sustantivo *gehenna* que pertenece a la lengua bíblica eclesiástica.

⁵⁷ Cayo Vetio Juvenco compuso hacia el año 330 el primer poema épico de contenido cristiano, al poner en verso hexamétrico los cuatro evangelios (*Evangeliorum libri*). La finalidad de la obra está expresada en el prólogo, I, 9, cuando afirma: *Nam mihi carmen erit Christia vitalia gesta* (“Pues mi poema será sobre las gestas vivificadoras de Cristo”). Con respecto al origen hispano de Juvenco, a su obra y a su época, así se refirió Jerónimo en *De viris illustribus*, 84: *Iuventus, nobilissimi generis Hispanus, presbyter, quattuor evandelia hexametris versibus paene ad verbum transferens quattuor libros composuit, [...] Floruit sub Constantino principe*. (“Juvenco, hispano de nobilísimo origen, presbítero, compuso cuatro libros al traducir casi por palabra los cuatro evangelios en versos hexámetros, [...] Floreció bajo el príncipe Constantino.”).

⁵⁸ di Berardino, *op. cit.* (55), p. 315. / Sobre los fines poéticos de Juvenco y, en particular, sobre la búsqueda del *decus* apropiado para un poeta cristiano, cf. Costanza, Salvatore, “Da Giovenco a Sedulio. I proemi degli ‘Evangeliorum libri’ e del ‘Carmen Paschale’ “. *CCC*, Anno VI, n° 3, Dicembre 1985, pp. 254-257.

tendió a ser más conservadora que la prosa, en particular, por su respeto a las modalidades discursivas que garantizaban la comunicación entre los grupos de poder. No obstante se verá que, con el desarrollo de innovaciones genéricas en el campo de la poesía lírica, la producción poética tardoantigua hallaría en este género el instrumento retórico más apto para expresar la sensibilidad religiosa del siglo IV. La renovación de las formas y la continuidad de las normas prefijadas de la métrica cuantitativa no tardaron en combinarse o transformarse en otro tipo rítmico, basado en el acento interno del verso, en lugar de la cantidad de sílabas que componía tradicionalmente el metro clásico.

En consecuencia, la tensión cultural que caracterizó este proceso de asimilación mutua también permitió la irrupción de otros esquemas rítmicos y musicales que se relacionaron con la construcción del verso y la estructuración estrófica. Esto permite suponer que la lengua y sus posibilidades expresivas se estaban transformando y fusionando con estructuras arcaicas y populares que habían sobrevivido de manera paralela al desarrollo académico, o bien, se estaban incorporando como parte de las novedades aportadas por el cristianismo.

Por último, cabe afirmar que el extremo academicismo de los poetas áulicos tardoantiguos convivió con la producción cristiana de propósitos catequísticos y apologéticos; sin embargo estas dos realidades poéticas, opuestas en cuanto a sus finalidades pragmáticas, se valieron de los métodos retóricos como herramientas de mediación entre contenidos ideológicos contrapuestos; por esta razón, la obra de muchos de los escritores de la época, tal el caso de Prudencio, se instaló en una “zona límite” de convergencia entre la normativa de la tradición pagana y la politización religiosa emanada desde el Estado. Esta intersección paradójica de lenguajes dicotómicos concluyó por revitalizar la retórica antigua, a partir de la profundización de la alusión intertextual y la ambigüedad semántica aportada por el universo grecolatino y las tradiciones judeocristianas.

2. 3. La poesía tardoantigua: de lo profano y lo sagrado.

Si bien el siglo IV fue de radical importancia para la recuperación de las letras latinas, la producción literaria en verso, de características académicas, se mantuvo sumamente apegada a la normativa de la *paideia* retórica antigua; su conservadurismo, al que se aludía en capítulos anteriores, impidió que se desarrollara de manera similar a lo observado en la prosa, principalmente, a causa del desdén demostrado hacia el género por algunos intelectuales cristianos.¹ La poesía “profana” o de contenido “no religioso” se vio reducida a la práctica escolar y reclusa en un rigorismo tradicional que, según opina parte de la crítica, la condenó a la pedantería imitativa, alejándola de una cultura en plena transformación.²

El desprecio hacia los contenidos poéticos desde ciertos ámbitos cristianos, que puede entenderse también como recelo a causa del aparato retórico puesto en práctica para su composición,³ se profundizó aún más ante el hecho de que la

¹ En el concilio celebrado en Cartago, en el año 398, se expresó la prohibición de leer a los poetas paganos: *ideo prohibetur Christianis figmenta legere poetarum, quia per oblectamenta inanum fabularum mentem excitant ad incintiva libidinum*. (“por esta razón se prohíbe a los cristianos leer las ficciones de los poetas, ya que excitan la mente a través de las recreaciones de las fábulas vacías para la incentivación de las voluptuosidades.”). / En cuanto a la recreación literaria y, en ocasión de juegos y banquetes, así se refirió Prudencio en *Cath.* III, vv. 16-20: *Fercula nostra deum sapiant, / Christus et influat in pateras, / seria ludicra verba iocos, / denique quod sumus aut agimus, / trina superne regat pietas*. (“Nuestros platos tengan el gusto de Dios, / también Cristo penetre en las páteras, / en las palabras serias, las cosas placenteras, los juegos, / en fin, la piedad trinitaria rija desde lo alto / lo que somos o lo que hacemos.”).

² Mohrmann, Chr., “La langue...”, p. 152, recurre, para sostener su opinión sobre el empobrecimiento creador de la poesía tardía, a las afirmaciones de M. Marrou quien, en *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris, 1938, p. 90, señala que el fin de la cultura antigua presentaba dos aspectos de límites indefinidos entre la cultura preparatoria o educación propiamente dicha y la cultura entendida como la actividad de un espíritu adulto y desarrollado. Se asistía a una ruptura entre la relación necesaria de la vida con la producción de objetos de cultura, así como los ejercicios declamatorios de la escuela del rétor distaban de las posibilidades de aplicación en la realidad.

³ Cf. Agustín, *Conf.* I, 17, 27: *Sed figmentorum poeticorum vestigia errantes sequi cogebamur et tale aliquid dicere solutis verbis, quale poeta dixisset versibus*: (“Pero éramos obligados a seguir errantes las huellas de las ficciones poéticas y decir aquello en palabras sueltas tal como el poeta lo había dicho en versos:”). Más abajo, en relación con las *Escrituras* afirma cuál era el valor que le asignaba a estos ejercicios poéticos: *Nonne ecce illa omnia fumus et ventus? Itane aliud non erat, ubi exerceretur ingenium et lingua mea? Laudes tuae, Domine, laudes tuae per scripturas tuas suspenderet palmitem cordis mei, et non raperetur per inania nugarum turpis praeda volatilibus*. (“¿Acaso no eran todas aquellas cosas humo y viento? ¿Acaso no había otra cosa donde se ejercitara el ingenio y mi lengua? Tus alabanzas, Señor, tus alabanzas a través de tus escrituras suspenderían el pámpano de mi corazón, y no me raptaría a través de la vacuidad de unas bagatelas la vergonzosa presa para las aves.”). / Costanza, S., “Da Giovenco...”, pp. 263 ss., cita numerosos ejemplos de poetas cristianos en los que se advierte una actitud condenatoria hacia la poesía profana; entre estos ejemplos, el autor transcribe un pasaje del *Carm.* X, vv. 35-38 de Paulino de Nola, en el que también utilizó, para referirse a la obra de rétores, poetas y filósofos, el término *figmenta*, oponiéndolo a las leyes luminosas de la divinidad: [...], *suis ut pareamus legibus / lucemque cernamus suam, / quam vis sophorum callida arsque rhetorum et / figmenta*

épica había caído en desuso durante la segunda sofística, frente al auge de los géneros historiográficos; por otra parte, los tradicionales motivos líricos eran considerados pecaminosos y poco aptos para la conversión de las clases populares. Sin embargo, desde el momento en que los alcances de esta transmutación ideológica se ampliaron, incluyendo a los grupos socialmente encumbrados, los escritores cristianos que se habían formado en las escuelas del gramático y del rétor comenzaron a hacer uso de las posibilidades técnicas de la poesía épica y lírica, para adecuarlas a sus fines didácticos y dogmáticos.⁴

a. La producción épica: la epopeya tardoantigua.

En función del *ludus* genérico tardoantiguo, definido por la fusión y la reelaboración de los principios canónicos “profanos”, no resulta fácil ubicar muchas de las producciones literarias de este período en el género de la epopeya; esto condujo a la superación de las categorizaciones genéricas⁵ a fin de adoptar otras denominaciones para los textos, según el predominio de ciertas marcas discursivas.

No obstante, la importancia de la orientación tipológica de una obra radica, tal como afirma Bajtin,⁶ en el hecho de que dicha obra, sea cual fuera su género, está inserta en un espacio y un tiempo reales y, además, determinada por condiciones de ejecución y percepción diferentes. Por lo tanto, las decisiones que se adopten en la determinación de los géneros residen en los diferentes modos de construir y concluir la totalidad del enunciado artístico; este entra en relación con el contenido temático, la circularidad semiótica entre emisores y receptores, y los

vatum nubilant, (“[...], para que obedezcamos sus leyes / y observemos su luz, / que oscurecen la influencia astuta de los sabios y el artificio de los rétores y / las ficciones de los vates.”).

⁴ La poesía de contenido cristiano tuvo, entre sus finalidades, el oponer la verdad de la palabra sagrada a la suposición de “falsedad” de los textos profanos; así es que en los proemios de poetas como Comodiano, Proba y Mario Víctor pueden reconocerse los tópicos de la poesía didascálica pagana, por ejemplo: la demostración del bien, la instrucción de lo verdadero, la persuasión sobre los errores cometidos, la formación de los espíritus. Cf. Costanza, *op. cit.* (3), pp. 271 ss.

⁵ Fry, N., *Anatomía...*, pp. 323 ss., analiza los tres términos básicos (épica, lírica, drama) con los que cuenta la crítica literaria; los mismos han sido interpretados desde miradas diferentes, por ejemplo, aquella que se atiene a la extensión de los poemas, o bien, la que se refiere al modo de presentación de las palabras, la que a partir de una base retórica determina las relaciones que se establecen entre el poeta y su público. Asimismo, las clasificaciones genéricas también pueden fundarse en el metro que se utilice o predomine y en las formas temáticas específicas, lo que afecta, incluso, a la construcción de los personajes.

⁶ Cf. Bajtin, M. (Pavel N. Medvedev), *El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica*. Madrid, Alianza, 1994, pp. 209 ss.

recursos con los cuales se visualiza la realidad en las múltiples realizaciones comunicativas.

Precisamente, fue la admiración que despertaba la obra virgiliana⁷ en los ámbitos escolares la que influyó en la reaparición y difusión del género hexamétrico entre poetas como el mencionado Juvenco, quien se presentaba como el émulo cristiano de Virgilio,⁸ y el papa Dámaso, en el que también se percibe un sólido conocimiento de la poesía virgiliana, además de la lucreciana.⁹ Incluso, hacia la misma época, surgieron imitadores del mantuano, tales como Ausonio y Paulino, ambos aquitanos, quienes exploraron las posibilidades poéticas heredadas en un marco retórico y académico.¹⁰

El deseo de emulación de la épica augustal en el siglo IV favoreció la escritura de numerosos centones;¹¹ estos trascendieron la finalidad didáctica originaria haciendo gala de técnica poética, ingenio lúdico y memoria,¹² para

⁷ Encuentra Ortega, A., *El hexámetro...*, p. 41, sostiene que Constantino utilizó la *Égloga* IV de Virgilio para confeccionar la *oratio ad sanctum coetum* con la que se dirigió a los obispos reunidos en Nicea.

⁸ Cf. Costanza, *op. cit.* (3), pp. 259-260, n. 16.

⁹ Dámaso, quizás de origen español al igual que Juvenco, nació en Roma hacia el año 304-305; fue un fervoroso defensor de la doctrina nicena, destacándose además por la composición de epigramas dedicados a mártires, parientes y familiares muertos (*PL* T. XIII, 375-414).

¹⁰ Magno Décimo Ausonio, nacido en el año 310 en *Burdigala*, la actual Bordeaux, se destacó por ser maestro de *rhetores*; fue preceptor del emperador Graciano y un amigo muy cercano de Paulino de Nola. En su obra, de neta inspiración virgiliana, se incluyen poemas de contenido cristiano, como los *Versus Paschales*, y otros en los que cultivó los modelos de la tradición grecolatina, como *Mosella*. En cuanto a Paulino, ya citado en otras oportunidades, este pertenecía a la aristocrática familia de los *Anicii*; compartía con Ausonio el mismo lugar de origen y una educación refinada. Su obra literaria comprende un epistolario, un panegírico perdido en prosa, en honor a Teodosio, y un conjunto de poemas de inspiración bíblica siguiendo la línea de Juvenco. Su producción fue ejecutada sin abandonar los cánones literarios en boga, es decir, una métrica variada y un importante número de reminiscencias clásicas.

¹¹ Hugh G. Evelyn White, en la edición de la obra de Ausonio, London-Cambridge, Heinemann, 1951, p. 370, señala posibles etimologías para la palabra *cento*: la relaciona, por una parte, con los términos griegos *kentron* (κέντρον) y *egkentrizein* (ἐγκεντρίζειν) que significa “clavar” o “plantar árboles” y, por otra, con palabras tardías como *kentone* (κεντόνη) o *kentonaron* (κεντονάρων) que guardan relación con el hecho de “confeccionar una labor a partir de retazos” o *patch-work*. El mismo Ausonio definió de qué se trataba un centón en el prólogo a su poema *Cento Nuptialis: Centonem vocant, qui primi hac concinnatione luserunt. Solae memoriae negotium sparsa colligere et integrare lacerata, quod ridere magis quam laudare possis.* (“Quienes primeros jugaron con esta simetría lo llaman centón. La labor para la sola memoria es reunir las cosas esparcidas e integrar las mutiladas, por lo que podrías reír más que alabar.”). / Acerca de la abundante composición de centones y su utilización en la educación tardoantigua, Jerónimo afirmó lo siguiente en *Epist.* 53, 7: *Quasi non legerimus Homerocentonas et Vergiliocentonas, ac non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere, quia scripserit: “iam redit virgo, redeunt Saturna regna, / iam nova progenies caelo dimittitur alto,”* (“Como si no hubiéramos leído centones de Homero y centones de Virgilio, y así tampoco podemos decir que Marón (Virgilio) sin Cristo era cristiano, porque escribió: ‘ya retorna también la virgen, retornan los reinos de Saturno, / ya la nueva progenie baja desde el alto cielo’,”).

¹² Ausonio, en el prólogo del *Cento Nuptialis*, hacía referencia a la composición de un centón, comparando la técnica del ensamblado de los pies métricos y las partes versales con el armado de

adaptar el lenguaje virgiliano a propósitos diversos, tal como ocurrió con el *Cento Nuptialis* de Ausonio o el *Cento Vergilianus* de Falconia o Petronia Proba. El primero se destacó por su carácter provocativo y obsceno,¹³ mientras que en el segundo, dedicado al emperador Honorio, se reunieron episodios tomados del *Antiguo y Nuevo Testamento* con la intención de cantar “las piadosas obras de Cristo”.¹⁴ En cuanto al público afecto a este tipo de literatura selectiva, era el mismo que había tenido acceso a la obra de autores largamente comentados e interpretados según los principios de una compleja y estratificada exégesis textual.¹⁵

Tras la ascensión de Constantino y la reinstalación de conceptos como el de la *pax Romana-Christiana*, se procuró volver a los valores que habían propiciado el desarrollo de la poesía hexamétrica durante el Principado; fue entonces que el emperador se preocupó por la situación de la literatura contemporánea, con la intención de que nuevamente la épica y su metro se incorporaran al proyecto ideológico imperial.¹⁶ Sin embargo, la madurez de la

un “rompecabezas”, conocido con el nombre de *loculus Archemedius: simile ut dicas ludicro, quod Graeci ostomachion vocavere. Ossicula ea sunt: ad summam quattuordecim figuras geometricas habent. Sunt enim aequaliter triquetra vel extentis lineis vel [eiusdem]frontis, [vel rectis]angulis vel obliquis: isoscele ipsi vel isopleura vocant, orthogonia quoque et scalena. Harum verticularum variis coagmentis simulantur species mille formarum; helephantus belva aut aper bestia, anser volans et mirmillo in armis, subsidens venator et latrans canis, quin et turris et cantharus et alia huiusmodi innumerabilium figurarum, quae alius alio scientius variegant. [...]Hoc ergo centonis opusculum ut ille ludus tractatur, (“como dirías similar al juego, que los griegos llamaron ‘la batalla de los huesos’. Los huesitos son estos: tienen en suma catorce figuras geométricas. Existen pues triángulos de igual medida o bien extendidas las líneas, de frente, o con los ángulos [rectos] u oblicuos: ellos mismos los llaman isósceles o de lados iguales, de ángulos derechos también y escalenos. Con los variados ensamblajes de estas junturas simulan especies de miles de formas; un monstruoso elefante o una bestia de jabalí, un ganso volador y un gladiador en armas, un cazador que prepara una emboscada y un parro que ladra, a su vez no sólo una torre sino un cántaro y otras innumerables figuras de este modo, las que varían de una manera más sabiamente que otra. [...] Por lo tanto esta obrita (de) centón se trata como aquel juego.”).*

¹³ Ausonio anticipó en el prólogo del centón el uso deshonesto de la materia virgiliana, hecho que se comprueba en la denominada *imminutio*, donde se narra el primer encuentro sexual entre los esposos por medio de versos y partes de ellos, tomados principalmente de *Aeneis*.

¹⁴ En el verso 23 del centón (*PL T. XIX, 805-818*) se lee: *Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi*. (“diré que Virgilio ha cantado las piadosas obras de Cristo.”).

¹⁵ La interpretación general que se llevaba a cabo sobre la obra de un autor adquirió características fijas; estas se enumeran al comienzo del comentario de Servio sobre el texto virgiliano: *in exponendis auctoribus haec consideranda sunt: poetae vita, titulus operis, qualitas carminis, scribentis intentio, numerus librorum, ordo librorum, explanatio*. (“en el comentario a los autores se han de considerar estas cosas: la vida del poeta, el título de la obra, la calidad del poema, la intención del que escribe, el número de los libros, su orden, la explicación”). Con el término *explanatio*, el gramático aludía a las interpretaciones que se realizaban sobre los diversos *lemmata* o “entradas”, es decir, aquellas palabras, locuciones o estructuras sobre las que el comentarista ejercía su labor exegética.

¹⁶ En una carta dirigida al poeta Optaciano Porfirio (*Epist. Const. 1-10 Kluge*) el emperador se presentaba como un “custodio” de la calidad poética, al impulsar la conservación de las formas

poesía tardoantigua, en la que se resignificaron los contenidos del cristianismo triunfante y los principios retóricos tradicionales, se alcanzó durante el reinado de Teodosio y sus herederos, cuando poetas como los mencionados Ausonio, Paulino, Claudiano¹⁷ y, particularmente Prudencio, demostraron que podían superarse las antinomias pasadas y que la romanidad ya no era sinónimo de paganismo. En fin, a través de técnicas intertextuales, la literatura tardía se erigió como un edificio nuevo, construido con los materiales reutilizables de otros que se habían destruido o caídos en desuso.

Como una forma de intertextualidad, la labor de emular e imitar a los poetas *maiores* o *antiqui* tenía lugar en las *scholae*, que funcionaban a la manera de talleres poéticos donde se seguía cultivando, con la guía de los maestros y la preocupación del Estado,¹⁸ la poesía cuantitativa a la que se acudía como modelo o paradigma, pues era representativa de la *auctoritas* literaria y, en consecuencia, digna de ser imitada. En lo que concierne al modelo épico, el elegido desde los primeros siglos de la era cristiana fue el virgiliano;¹⁹ no obstante Robert Kaster demuestra, sobre la base del comentario de Servio a la obra del mantuano, que

métricas clásicas y la clasificación de los géneros literarios, frente al desarrollo de la poesía rítmica y la mezcla de tipologías discursivas. En un pasaje de dicha epístola, Constantino afirmaba: *Gratum mihi est studiorum tuorum facilitatem in illud exisse, ut in pangendis versibus dum antiqua servaret etiam nova iura conderet. Vix hoc custoditum pluribus fuit, ut nodis quibusdam artis innexi citra interventum vitii inculpatum carmen effunderent.* (“Me es grato haber buscado en aquello la facilidad de tus afanes, para establecer también nuevas leyes en la escritura de los versos, mientras se conservaran las antiguas. Difícilmente esto fue custodiado en muchos, porque con ciertas dificultades los vicios sin la asistencia de un arte bien ligado se propagan en un poema irrepachable.”).

¹⁷ Claudiano completa la trilogía de los más importantes poetas hexamétricos del siglo IV. De su importante producción, se destaca el poema épico-mitológico *De raptu Proserpinae* considerado la primera y última epopeya de tales características después de Estacio. Cf. Charlet, J.-L., “Comment lire le *De raptu Proserpinae* de Claudien”. *REL* 78, 2000, p. 180.

¹⁸ La ley de los emperadores Valente, Graciano y Valentiniano, del año 376, la cual figura en el *Codex Theodosianus* con el número XIII 3, 11, propiciaba la enseñanza de las letras griegas y latinas por gramáticos y rétores, en los municipios más poblados: *Per omnem diocesim commissam magnificentiae tuae frequentissimis in civitatibus, quae pollent et eminent claritudine, praeceptorum optimi quique erudiendae praesideant iuventuti: rhetores loquimur et grammaticos Atticae Romanaeque doctrinae.* (“A través de toda diócesis confiada a tu magnificencia, en las ciudades sumamente pobladas, que son estimadas y sobresalen por su ilustración, que los mejores de los preceptores custodien la erudición de la juventud: hablamos de rétores y de gramáticos de cultura ática y romana”). Según Encuentra Ortega, *op. cit.* (7), p. 45, habría sido Ausonio quien influyó en la elaboración de esta ley.

¹⁹ Los *Annales* de Enio se reemplazaron por la épica virgiliana poco tiempo después de la muerte de Virgilio, según afirmó Suetonio en *De grammaticis et rhetoribus* XVI, 3; sin embargo puede leerse en *Noctes Atticae* XVIII, 5, 2 que aún, en el siglo II, se continuaba utilizando en la escuela del *grammaticus* la épica eniana.

otros autores como Juvenal, Lucano y Estacio eran sumamente estimados en el siglo IV.²⁰

La aparición de nuevos tipos épicos, como el de la epopeya mitológica, posibilitó la fusión de subtextos diferentes, fueran estos virgilianos o post-virgilianos; de todos ellos, además del modelo augustal, se destacó Estacio, principalmente porque fue uno de los escritores que mejor representó los cambios operados en el universo de las representaciones alegóricas.²¹ Su influencia es reconocible en *De raptu Proserpinae* de Claudiano, poema con el que se clausuró el ciclo de las epopeyas “en miniatura” y sobre el cual la crítica ejerció el abordaje de lecturas diferentes.²² Entre estas, cabe destacar la importancia que se le otorgó al aspecto retórico del poema, su tendencia al preciosismo y al virtuosismo imaginativo, característicos de la poesía cortesana tardoantigua puesta al servicio de una ideología política, en este caso, la de la corte de Milán dominada por el influyente Estilicón.²³

Pero, la principal novedad del estilo descriptivo de Claudiano residió en el acrecentamiento de la *ekphrasis*; este procedimiento retórico permitía al poeta introducir digresiones o *parekbaseis* (παρεκβάσεις)²⁴ tendientes a detener el curso narrativo con diferentes propósitos: entre estos, cabe mencionar el desarrollo del goce estético de los receptores cultos, la anticipación de los temas a tratar y la superposición de diversos estratos de significación, sugeridos a partir de un repertorio mitológico conocido. El juego alusivo se complementaba con la representación artística de la imagen, tal como ocurre en numerosos momentos de *De raptu II*:

²⁰ Cf. Kaster, R., “Servius and *Idonei Auctores*”, *AJP* 99, 1978, pp. 183-184./ Lida, María Rosa, *La tradición clásica en España*. Barcelona, Ariel, 1975, p. 126, afirma que además del aprendizaje de un conocido canon de autores, presidido fundamentalmente por Virgilio y Ovidio, la herencia de las escuelas de retórica romana en las aulas medievales, incluía autores como Lucano, Estacio y Juvenal.

²¹ Cf. Lewis, C. S., *La alegoría del amor. Estudio de la tradición medieval*. Buenos Aires, EUDEBA, 1969, p. 42.

²² Charlet, *op. cit.* (17), p. 186 sostiene que se han distinguido cinco niveles de lectura en *De Pros.*, a través de los cuales se interpretó el poema como un drama psicológico familiar, una alegoría atemporal basada en el ejercicio del poder y la razón de Estado, un poema romano patriótico y tradicional, un comentario de la situación política contemporánea del Imperio y una epopeya cosmológica y metafísica sobre el *fatum*.

²³ *Ibid.*, p. 181.

²⁴ *Parekbasis* (παρεκβάσεις), *egresssus* o *egressio* es un término técnico perteneciente a la retórica que fue definido por Quintiliano, IV, 3, de la siguiente manera: *alienae rei, sed ad utilitatem causae pertinentis, extra ordinem procurrens tractatio*. (“el tratamiento de una cosa ajena que avanza fuera de orden, pero para utilidad de una causa pertinente.”).

*qualis Amazonidum peltis exultat aduncis
 pulchra cohors, quotiens Arcton populata virago
 Hippolyte niveas ducit post proelia turmas,
 seu flavos stravere Getas seu forte rigentem
 Thermodontiaca Tanaim fregere securi;
 Aut quales referunt Baccho sollemnia Nymphae
 Maeoniae, quas Hermus alit, ripasque paternas
 percurrunt auro madidae: laetatur in antro
 amnis et undantem declinat prodigus urnam. (vv. 62-70)²⁵*

*[...]; ille novo madidantes nectare pennas
 concutit et glaebas fecundo rore maritat,
 quaque volat vernus sequitur rubor; omnis in herbas
 turget humus medioque patent convexo sereno.
 Sanguineo splendore rosas, vaccinia nigro
 imbuit et dulci violas ferrugine pingit. (vv. 88-93)²⁶*

Estos dos pasajes ejemplifican la tendencia pictórica implementada por Claudiano, la cual ha sido considerada como una derivación de las prácticas retóricas escolares. Entre los ejercicios que formaban parte del entrenamiento al que eran sometidos los alumnos, se incluía la composición de historias basadas en episodios mitológicos, con los que se detenía el curso de la narración a causa de la acumulación de detalles descriptivos.²⁷ Los estudiantes, tal como afirma

²⁵ Claudiano, *De Pros.* II, vv. 62-70: “cual la bella cohorte de las amazonas se mueven orgullosamente con sus curvados escudos de medialuna, / cuantas veces devastando el Norte la guerrera / Hipólita conduce las niveas escuadras después de las batallas, / o como se han extendido hasta los rubios getas o como por fortuna quebraron / al congelado Tanais con el hacha originaria del Termodonte; / o cuales ninfas lidias llevan las cosas solemnes / para Baco, a las que el Hermo nutre, y a las riberas paternas / acuden empapadas de oro: la corriente se regocija / en su caverna y declina pródiga su ondeante recipiente.”

²⁶ *Ibid.*, vv. 88-93: “[...]; aquel (el Céfito) agita sus plumas humedecidas con nuevo / néctar y une terrones con fecundo rocío, / por donde vuela sigue el rubor de primavera; en las hierbas / todo el suelo está pleno y se manifiestan las concavidades en medio de la serenidad del cielo. / Impregna las rosas con sanguíneo esplendor, los arándanos de negro / y pinta las violetas de dulce púrpura oscura.”

²⁷ Genette, G., “Fronteras del relato” en: *Análisis estructural del relato*. México, Premia Editora, 1991, p. 202, reconoce dos funciones diegéticas, relativamente diferentes, para la descripción: “La primera es de naturaleza en cierto modo decorativa. Es sabido que la retórica tradicional coloca a la descripción,[.....], entre los ornamentos del discurso: la descripción extensa y detallada aparece aquí como una pausa y una recreación en el relato, con una función puramente estética, como la de la escultura en un edificio clásico.”

Aline Rousselle,²⁸ se valían de las técnicas de los artistas plásticos para la representación de estas escenas sumarias, en las que estaban obligados a seleccionar las figuras, los objetos y las acciones, con el único fin de condensar los elementos narrativos.

Las diferencias entre una epopeya dominada por el transcurrir de la acción y otra ornamentada por un profuso material descriptivo no hacen más que instalar una aparente dicotomía en la representación del mundo, puesto que la primera resulta más activa y la segunda, más contemplativa; es por ello que, al suspender el curso de los acontecimientos, se lograba plasmar el relato en el espacio y someter los procesos narrativos a una instancia de espectacularidad, con el propósito de que el receptor los visualizara, todos, al mismo tiempo.²⁹

Entre los poetas tardoantiguos, Ausonio fue quien sobredimensionó esta técnica, al punto que la descripción alcanzó un carácter autónomo sobre la narración, por lo cual puede afirmarse que se convirtió en un género literario independiente.³⁰ Al respecto, *Cupido cruciatur*, un poema escrito hacia el año 383, es un ejercicio de *ekphrasis* en el que Ausonio traspuso en palabras la pintura de un triclinio que se hallaba en la ciudad de Tréveris. La descripción del objeto de arte termina por subsumir la acción en un nuevo orden dircursivo, aquel que establece la imagen; así lo declaraba el poeta en el prólogo:

*Treveris quippe in triclinio Zoili fucata est pictura haec: Cupidinem cruci
adfigunt mulieres amatrices, non istae de nostro saeculo, quae sponte peccant, sed illae
heroicae, quae sibi ignoscunt et plectunt deum. Quarum partem in lugentibus campis
Maro noster enumerat. Hanc ego imaginem specie et argumento miratus sum.
Deinde mirandi stuporem transtuli ad ineptiam poetandi.*³¹

²⁸ Rousselle, Aline, "Images as Education in the Roman Empire (2nd-3rd Centuries C. E.)", *Education...*, p. 382.

²⁹ Cf. Genette, *op. cit.* (27), p. 203.

³⁰ Cf. Rousselle, *op. cit.* (28), pp. 382-383.

³¹ Ausonio, *Liber VIII, Cupidus cruciatur*: "Ciertamente en el triclinio de Zoilo en Tréveris ha sido simulada esta pintura: amantes mujeres fijaron a la cruz a Cupido; estas no son de nuestro siglo, las que pecan por su voluntad, sino aquellas heroicas, que se perdonan y castigan al dios. A una parte de estas enumera nuestro Marón en los Infiernos (los campos donde se llora). Yo admiré esta imagen por su naturaleza y argumento. Luego transferí el estupor de la admiración a la ineptitud de mi poetizar." Entre las heroínas representadas en este poema pueden citarse a Semele (v. 16), Cenis o Ceneo (v. 20), Procris (v. 21), Safo (v. 25), Erifile (v. 26), Pasifae (v. 30), Laodamia (v. 36), Tisbe Canace y Elisa, es decir, Dido (v. 38).

También Prudencio se valió de *ekphraseis* (ἐκφράσεις)³² para transponer en imágenes un vasto repertorio de pasajes bíblicos, con los que compuso un discurso simbólico no ajeno a los propósitos de la exégesis alegórica.³³ A modo de ejemplo de la imaginería puesta en práctica por el poeta hispano, se han de tener en cuenta las descripciones del Paraíso Terrenal, incluidas en los himnos III y V del *Cathemerinon*; en ellas, se advierte de qué modo Prudencio asimiló la técnica de la narrativa visual de Ausonio y Claudiano. No obstante, en ambos textos prudencianos, se fusionan dos instancias de análisis diferentes en lo que respecta al uso de la imagen: por una parte la *ekphrasis* pictórica, entendida como una relación de transitividad entre elementos plásticos y lingüísticos, y, por otra, la alegoría o *significatio* en la que se combinan imágenes, en concordancia con una particular sintaxis iconográfica. Su finalidad comunicativa reside en la transmisión de un significado de mayor complejidad semiótica:

*Tunc per amoena virecta iubet
frondicomis habitare locis,
ver ubi perpetuum redolet,
prataque multicolora latex
quadrifluvo celer amne rigat. (Cath. III, vv. 101-105)³⁴*

*Illic purpureis tecta rosariis
omnis fragrat humus calthaque pinguis
et molles violas et tenues crocos
fundit fonticulis uda fugacibus.*

³² Rousselle, *op. cit.* (28), pp. 584-585, define *ekphrasis* o “descripción” como “una transposición, una traslación, una copia verbal.” Asimismo presupone una transitividad entre la imagen y el texto caracterizada por una relación de transparencia entre una y otro. No obstante, establece una diferencia entre la *ekphrasis* y la exégesis alegórica, la cual está basada en imágenes que comunican un significado enriquecido a través de “símbolos tradicionales”.

³³ Más adelante se analizará el carácter didáctico de las alegorías prudencianas que responden a una lectura “tipológica” de los textos sagrados, es decir, que los personajes y las acciones pertenecientes al *Antiguo Testamento* se ven como tipos, anticipaciones o prefiguraciones del *Nuevo*. A modo de ejemplo, cf. *Cath.* II, vv. 85-88: *Hae nos docent imagines / hominem tenebris obsitum, / si forte non cedat Deo, / vires rebelles perdere.* (“Estas imágenes nos enseñan / que el hombre cubierto por las tinieblas, / si por casualidad no cede ante Dios, / pierde sus rebeldes fuerzas.”). Las *imagines* que se aluden en el verso 85 corresponden al episodio veterotestamentario de Jacob y su lucha contra el ángel (*Gen.* 32, 22-32) que Prudencio incluyó entre los dísticos 73 y 84.

³⁴ *Cath.* III, vv. 101-105: “Entonces, por jardines amenos ordena / habitar, en lugares de frondosos ramajes, / donde se aspira una primavera perpetua / y una rápida corriente riega los prados multicolores, / a través de cuatro ríos que fluyen.”

*Illic et gracili balsama surculo
desudata fluunt raraque cinnama
spirant et folium fonte quod abdito
praelambens fluvius portat in exitum.* (Cath. V, vv. 113-120)³⁵

Asimismo, Prudencio utilizó la transposición de imágenes visuales con el propósito de conmover a través de un mensaje de hondo patetismo; esta particularidad estilística se aprecia en poemas como *Psychomachia* y *Peristephanon*, en los cuales se incluyen referencias épicas tomadas de Lucano, Estacio e, inclusive, de Silio Itálico y Valerio Flacco.³⁶ Este importante entramado de alusiones literarias es una demostración del uso de la variedad temática y la tendencia a la alegoría retórica, que no caracterizó solamente a la obra prudenciana, sino que se convirtió en un rasgo generalizado de la estética tardoantigua.

La “co-presencia” de las epopeyas de Lucano y Estacio también son advertibles en algunos pasajes del *Cathemerinon*, en los cuales el material al que recurrió Prudencio es predominantemente descriptivo,³⁷ con este buscó despertar la piedad de sus receptores, intentando reconstruir un sistema simbólico que ya

³⁵ *Cath.* V, vv. 113-120: “Allí toda la tierra cubierta de rosales purpúreos / exhala un suave perfume y extiende las ricas maravillas / y las tiernas violetas y los tenues azafranes, / húmeda por rápidas fontanas. / Allí también fluyen los bálsamos / destilados del grácil retoño y la rara canela / se esparce y la hoja que, desde la fuente escondida, / lleva el río al deslizarse hasta su desembocadura.”

³⁶ Además de los poetas épicos citados, la crítica prudenciana reconoce reminiscencias de Lucrecio, Ovidio, Séneca, Juvenal y, en menor medida, Catulo y Columela. Cf. Encuentra Ortega, *op. cit.* (7), pp. 33-39, considera que las mayores influencias proceden principalmente de Virgilio, Lucrecio y Ovidio. Con respecto a los poetas post-*virgilianos*, el de mayor presencia es Lucano, particularmente, en las detalladas descripciones de muertes y martirios incluidas en *Psychomachia* y *Peristephanon*; en cuanto a Silio Itálico y Estacio, las reminiscencias resultan más generales, ya que la variedad temática y la estética manierista eran parte del estilo tardío.

³⁷ Según Charlet, J.-L., *La création...*, pp. 219-230, pueden contabilizarse el siguiente número de citas de autores épicos, desde Virgilio a Estacio, en las que se verifican relaciones de reminiscencias con los himnos del *Cathemerinon*: 139 alusiones virgilianas pertenecientes a *Aeneis*; 43 ovidianas procedentes de *Metamorphoseon* y 13 de *Fasti*; 26 de *Bellum civile* de Lucano; 42 de *Thebais* de Estacio y 8 de *Achilleis*; de Silio Itálico, 28 pasajes y 13 de Valerio Flacco. Ante el carácter teatral del estilo tardoantiguo, cabe incluir un número importante de alusiones procedentes del teatro de Séneca: en total, Charlet menciona 46 pasajes que prueban el uso que dio Prudencio a la tragesia senequista. Por su parte Malamud, M., *A Poetics...*, pp. 56 ss, establece cuáles son los usos de las técnicas de Estacio y Lucano que aparecen, en primer lugar, en *Psychomachia*: por una parte, la eliminación de los caracteres humanos, tal como ocurre en la *Thebais* estaciana y la predilección de descripciones violentas que se encuentran en Lucano, al igual que en Séneca. La autora recuerda que esta tendencia al patetismo, la cual es advertible en estos tres poetas, fue analizada desde una perspectiva determinista por Maurice Lavarenne, *Cathemerinon liber*. Paris, “Les Belles Lettres”, 1955, t. I, p. XIII, como parte del espíritu hispano.

había sido usado concientemente en la literatura anterior.³⁸ Así ocurre al representar la matanza de los inocentes por orden del rey Herodes, incluida en el himno XII:³⁹

*“Mas omnis infans occidat,
scrutare nutricum sinus
interque materna ubera
ensem cruentet pusio. (vv. 101-104)⁴⁰*

Más adelante, en este mismo poema, Prudencio plasmó con excesivo salvajismo la puesta en práctica de las órdenes del soberano; en esta pintura la crítica prestó una particular atención, deteniéndose en el análisis del juego de reminiscencias épicas, virgilianas y post-virgilianas, a las que recurrió el poeta para su representación:

*O barbarum spectaculum!
inlisa cervix cautibus
spargit cerebrum lacteum
oculosque per vulnus vomit,

aut in profundum palpitans
mersatur infans gurgitem,*

³⁸ Rouselle, *op. cit.* (28), p. 386, afirma que este sistema simbólico es una forma de lenguaje y comunicación sumamente activa en la sociedad grecorromana, basada en la implementación de convenciones aplicadas en cierto tiempo y espacio. No obstante las prácticas de alegóricas en materia de arte o las interpretaciones alegóricas, conforme a ciertos convencionalismos, registran una importante tradición que se transmitió a lo largo del mundo mediterráneo.

³⁹ La narración de la muerte de los pequeños inocentes fue interpretada por el poeta como el primer ejemplo de martirio, anticipatorio de la misma *passio* de Cristo; cfr. vv. 125-132: *Salvete flores martyrum / quos lucis ipso in limine / Christi insecutor sustilit / ceu turbo nascentes rosas! / Vos prima Christi victima, / grex immolatorum tener, / aram ante ipsam simplices / palma et coronis luditis.* (“¡Estad a salvo, flores de los mártires, / a los que en el mismo umbral de la luz / el perseguidor de Cristo arrebató, / como el torbellino a las rosas que nacen! / Vosotros, las primeras ofrendas de Cristo, / la tierna grey de los inmolados, / inocentes ante la misma ara, / jugáis con la palma y las coronas.”).

⁴⁰ *Cath.* XII, vv. 101-104: “Muera todo infante varón, / escruta los senos de las nodrizas / y entre los pechos maternos, / el niño ensangrienta la espada.” En Lucano, *Bellum civile* VIII, 156-157 puede leerse: *quid viscera nostra / scrutaris gladio* (“por qué escrutar/ nuestras vísceras con la espada”). Charlet, *op. cit.* (37), p. 185, señala la influencia de las tragedias de Séneca en la expresión *scrutaris sinus*. / En cuanto a la inversión sintáctica entre sujeto y objeto que se advierte en *Cath.* XII, v. 104, su procedencia también es de Lucano; cf. Bartsch, Shadi, *Ideology in Cold Blood. A Reading of Lucan’s Civil War*. Cambridge, Harvard University Press, 1998, pp. 22 ss.

*cui subter artis faucibus
singultat unda et halitus.* (vv. 117-124)⁴¹

A partir de los ejemplos citados más arriba puede afirmarse que, en la epopeya surgida tras el triunfo del cristianismo -incluyendo en esta categoría genérica a una parte de la producción prudenciana-⁴² se distinguen tres planos poéticos referenciales: el augustal, el neroniano y el flaviano que remiten a una tríada de “poetas modélicos”, tales como Virgilio, Lucano y Estacio respectivamente. Este entrecruzamiento discursivo y literario, que fue concebido sobre la yuxtaposición de elementos iconográficos y retóricos,⁴³ fue enriquecido con la incorporación de la experiencia ovidiana, la cual se sustentaba en la diversificación de las perspectivas genéricas y tipológicas.

b. Otras variantes de la poesía hexamétrica.

Como se ha señalado anteriormente, la poesía hexamétrica tardoantigua trascendió los convencionalismos épicos a través de los cuales, los poetas áulicos glorificaban las *virtutes* eternas del *imperator*; desarrollando contenidos mitológicos y eróticos que agradaban a las cortes “esnobistas” de los nuevos enclaves imperiales. El avance operado por la alegoría alcanzó, incluso, al panegírico, el cual se impuso como consecuencia del entrecruzamiento de los géneros y la progresiva entronización de la figura del emperador.⁴⁴ Por otra parte, la poesía didáctica, renovada a partir de la reconstrucción intelectual del Imperio, halló en Ausonio un exponente eficaz a la hora de reinstalar la *paideia* tradicional

⁴¹ *Ibid.*, vv. 117-124: “¡Oh bárbaro espectáculo! / La cerviz golpeada sobre las rocas / esparce el cerebro de leche / y vomita los ojos a través de las heridas, / o palpitando, el infante es sumergido / en el agua profunda, / por la cual, bajo las apretadas fauces, / burbujean la onda y el aliento.” Entre los poetas mencionados a los que recurrió Prudencio para esta descripción sangrienta, también se encuentra Estacio, quien en *Theb.* V, v. 210 afirmaba: *vulnera disiecta rimatur veste* (“escruta entre el ropaje las vísceras dispersas”); este hexámetro tiene sermejanzas con el verso 112 del himno XII: *animasque rimatur novas*. (“y escudriña las nuevas almas”). Este pasaje es recordado por Charlet, *op. cit.* (37), p. 186, como una reminiscencia de los versos 260-261 de *Thebais*: *semineces pueri trepidas in limine vitae/ singultant animas* (“los niños semimuertos agonizan en el umbral de la vida/ las almas trepidantes”).

⁴² Charlet, *ibid.*, pp. 127-155, estima que Prudencio, al igual que Juvenco, se valió de la épica virgiliana y post-virgiliana para incluir, en los himnos mencionados en el título, pasajes narrativos de inspiración bíblica pero de estilo grecolatino.

⁴³ Rouselle, *op. cit.* (28), p. 385, considera que estas prácticas iconográficas y literarias pueden compararse con un *patch-work*, es decir, un mosaico o una obra hecha a partir de retazos.

⁴⁴ Frye, *op. cit.* (5), p. 391, afirma lo siguiente acerca del género mixto del panegírico: “Como por naturaleza es una convención pública, el panegírico consiste, a menudo, en una forma extensa que combina al mismo tiempo las características de la lírica y el *epos* (ἔπος).”

que aseguraba la sobrevivencia del aparato estatal; de allí que se ampliaron los alcances de los tipos didascálicos y se incorporaron a la poesía de métrica cuantitativa, algunos de los modelos historiográficos impuestos por la prosa tardoantigua.⁴⁵

Entre las variantes literarias hexamétricas más difundidas en este período, se encuentra el epitalamio;⁴⁶ inspirado en la poesía de Estacio, el epitalamio tardoantiguo incluyó las innovaciones sugeridas por los tratados retóricos de fines del siglo III, que posiblemente se basaran en la tradición helenística.⁴⁷ Estas novedades se caracterizaron por la ampliación del espacio narrativo ocupado por el mito, las personificaciones y las comparaciones entre los dioses y los hombres que permitían, a su vez, idealizar las cambiantes relaciones humanas en torno a un contexto de sofisticación y convencionalismos morales.

En particular, la “poesía de bodas” tardoantigua enfatizó la utilización de las representaciones míticas transformadas en verdaderas alegorías al perder su trascendencia religiosa, lo cual favorecía su aceptación en las cortes cristianas pues sólo se trataba de un recurso decorativo. Esta traslación semántica del mito había sido impuesta por Estacio, quien, en poemas como el dedicado a su patrón Stella y su prometida Violentilla (*Silvae* I, 2), extendió la función de las divinidades en la ceremonia ritual del matrimonio, incluyendo al mismo tiempo figuras ejemplares tomadas de la tradición literaria.⁴⁸ No obstante, a pesar de la

⁴⁵ La poesía hexamétrica de Ausonio, de carácter didáctico, está representada por numerosos trabajos, como la descripción de las posibilidades ictícolas del río *Mosella* y la enumeración de conocimientos astronómicos incluidos en el *Eglogarum Liber*; este tipo poético se entrecruza con los ejercicios métricos desarrollados en el *Technopaegnon* y la celebración filosófica del número tres, expresada en *Griphus*. A esto se suma un número importante de poemas, de tipo biográfico-historiográfico, como los dedicados a los sabios de la Antigüedad, titulado *Ludus septem sapientum*, o los *monosticha* históricos basados en la obra de Suetonio, que llevan por título *Ausonii de XII caesaribus per Suetonium tranquillum scriptis*.

⁴⁶ La difusión de este género poético en la Antigüedad Tardía está comprobado por la obra de un número importante de poetas, tales como Ausonio, Claudiano, Paulino de Nola, en el siglo IV; Sidonio Apolinar, el cartaginés Dracontio, en el V; Ennodio, amigo de Boecio, y el galo Venancio Fortunato, en el VI; inclusive Agustín, en *Enarr. in Psal.* 44. 3, hacía referencia al epitalamio, definiéndolo a partir de las afirmaciones de los rétores: *solent dici ab scholasticis carmina quaedam uxores ducentibus et nubentibus, quae vocamur epithalamia; quidquid ibi cantatur, ad honorem cantatur sponsi et sponsae*. (“suelen ser mencionados por los rétores ciertos poemas en los que se conducen a las esposas al matrimonio, los cuales son llamados epitalamios; cualquier cosa se canta allí en honor del esposo y la esposa.”).

⁴⁷ Estacio es considerado “el fundador del epitalamio latino tardío”, así se refiere Pavlovskis, Zoja, “Stadius and the Late Latin Epithalamia”, *CP* 60, 1965, p. 165 (*Stadius was [...] the founder of the Late Latin Epithalamia*).

⁴⁸ En *Thebais* también se aprecia la evolución alegórica iniciada por Estacio; cf. los hexámetros 47-53 del L. VII en los que se describe la residencia de Marte junto a un número importante de personificaciones que constituye el séquito del dios: *digna loco statio: primis salit Impetus amens*

amplificación de los personajes mitológicos, Estacio contribuyó a la progresiva depreciación simbólica de la narración mítica, al incluir cierto humorismo en el tratamiento de personajes paradigmáticos que pasaron a representar meras abstracciones:

[..]. *Dat Iuno verenda
vincula, et insigni geminat Concordia taeda.
Hic fuit ille dies: noctem canat ipse maritus,
quantum nosse licet. Sic victa sopore doloso
Martia fluminea posuit latus Ilia ripa;
non talis niveos strinxit Lavinia vultus
cum Turno spectante rubet;*⁴⁹

La narración mítica que, como se ha afirmado, puede ser decodificada desde diferentes perspectivas lectoras, le permitió a un poeta como Claudiano⁵⁰ vincular el epitalamio con el panegírico, según los propósitos de una poesía cortesana al servicio de la política pro-occidental. Al igual que en la producción estaciana, las figuras de los dioses fueron tratadas como abstracciones por Claudiano, o bien, como personificaciones de las cualidades humanas. No es extraño, entonces, que un poema donde se evocaba con enjovado preciosismo el universo mitológico “pagano”, haya sido aceptado en un ámbito cristiano, ya que el pasado se había resignificado hasta el punto de convertirse en un mero discurso retórico.⁵¹ Al respecto, Charlet señala que el público de la corte de Milán donde residía

*/ e foribus caecumque Nefas Iraeque rubentes / exanguesque Metus, occultisque ensibus astant/
Insidiae geminumque tenens Discordia ferrum. / Innumeris strepit aula Minis. Tristissima Virtus /
stat medio, laetusque Furor uultuque cruento / Mors armata sedet;* (“una residencia digna del
lugar: sale el demente Ímpetu / de las primeras puertas y la ciega Impiedad y las rubicundas Iras /
y el Miedo exangüe, y con las espadas ocultas se yerguen / las Insidias y teniendo un hierro doble
la Discordia. / La sala se estremece con innumerables Amenazas. La tristísima Virtud / está en el
medio, y el regocijado Furor y con el rostro ensangrentado / la Muerte armada está sentada;”).

⁴⁹ Estacio, *Silv.* I, 2 (*Epithalamion in Stellam et Violentillam*), vv. 239-245: “Da Juno los enlaces / venerables y la Concordia los redobla con la insigne antorcha. / Este fue aquel día: que el mismo marido cante a la noche / cuanto es lícito conocer. Así vencida por un sopor engañoso / la marcial Ilia puso su costado en la ribera del río; / la tal Lavinia no refrenó su niveo rostro / cuando se ruboriza al mirarla Turno;”.

⁵⁰ Roberts, M., “The Use...”, p. 328, afirma: *If Statius is the originator of the late Latin epithalamium, Claudian is its second founder* (“Si Estacio es quien origina el epitalamio latino tardío, Claudiano es su segundo fundador”).

⁵¹ Para Lewis, *op. cit.* (21), p. 48, la depreciación del universo mitológico pagano no se debió al avance del cristianismo, ya que esta tendencia estaba muy desarrollada en Estacio; por lo tanto debe entenderse como una consecuencia de la madurez del paganismo que, en combinación con capacidades especulativas de tipo filosófico, propició el surgimiento del monoteísmo.

Claudiano estaba constituido por paganos y cristianos, unificados por su condición de aristócratas y formados en un contexto cultural de neutralidad, en el que debe incluirse al mismo poeta:⁵²

*Labuntur gemini fontes, hic dulcis, amarus
Alter, et infusis corrumpunt mella venenis,
Unde Cupidineas armari fama sagittas.
Mille pharetrati ludunt in margine fratres,
Ore pares, aevo similes, gens mollis Amorum [...]*⁵³

*[...]. Nec cetera numina desunt:
hic habitat nullo constricta Licentia nodo
et flecti faciles Irae vinoque madentes
Excubiae Lacrimaeque rudes et gratus amantum
Pallor et in primis titubans Audacia furtis
iucundique Metus et non securo Voluptas;
et lasciva volant levibus Periuria ventis.
Quos inter petulans alta cervice Iuventas
excludit Senium luco.*⁵⁴

Este proceso de secularización favoreció la reapropiación del mito y sus representaciones entre los miembros de las élites cortesanas, para quienes resultaban estéticamente más atractivos. Roberts, por su parte, afirma que, tras la férrea política teodosiana de cierre y destrucción de templos paganos,⁵⁵ su

⁵² Cf. Charlet, *op. cit.* (17), pp. 186.

⁵³ Claudiano, *Epithal.*, vv. 69-73: “Se deslizan dos fuentes gemelas: una dulce, amarga / la otra, y se corrompen las mieles con los derramados venenos, / de donde es fama que se arman las flechas de Cupido. / Mil hermanos con carcaj juegan en las márgenes, / de rostro iguales, similares en edad, una raza liviana de Amores.” (Este epitalamio evoca el matrimonio de la hija de Estilicón, la princesa María, con el emperador Honorio, de tan sólo catorce años.)

⁵⁴ *Ibid.*, vv. 77-85: “Y no faltan las restantes potencias divinas: / aquí habita la Licencia encadenada a ningún nudo / y los cambios fáciles de la Ira y las Vigilias humedecidas / en vino y las Lágrimas rudas y la grata Palidez / de los amantes y en los primeros robos la Audacia titubeante / y los felices Miedos y la no segura Voluntad; / y los lascivos Perjurios vuelan en los livianos vientos. / Entre estos la petulante Juventud con su alta cerviz / excluye a la Vejez del bosque sagrado.”

⁵⁵ Jordán Montés, J., “La pervivencia...”, pp. 184-185, recuerda la prohibición teodosiana, del año 392, para realizar sacrificios y libaciones, aunque no se vetaron las ceremonias solemnes y estatales. Con respecto a los templos, Constantino no instó a su destrucción; pero sí habría utilizado sus riquezas para solventar la construcción de Constantinopla. En forma semejante, se comportaron sus hijos: por ejemplo Constancio emitió una ley de protección de los edificios sagrados del paganismo, tanto en el ámbito urbano como en el rural. No obstante, usó de sus

sucesor en Occidente, Honorio, ordenó a los vicarios de *Hispania* y de cinco provincias de Galia, la preservación de las obras de arte pertenecientes al pasado pre-cristiano.⁵⁶ Estas ya no significaban un peligro para la consolidación del cristianismo, sobre todo después de la derrota del anti-emperador Eugenio, en la batalla de Frígido.

Prudencio, quien mucho contribuyó a la conciliación de las tradiciones pagana y cristiana, también estuvo atento a estos acontecimientos y, en función de ello, analizó la legislación imperial en *Contra Symmachum* I, vv. 501-505, interpretando que la producción estatuaría y arquitectónica heredada debía conservarse porque formaba parte del legado cultural de Roma:

*Marmora tabenti respergine tincta lavate,
o proceres. Liceat statuas consistere puras,
artificum magnorum opera. Hae pulcherrima nostrae
ornamenta fiant patriae nec decolor usus
in vitium versae monumenta coinquinet artis.*⁵⁷

Esta dualidad conceptual, fundada en la resignificación de la cultura grecolatina, fue lo que condujo a un maestro reputado como Ausonio⁵⁸ a

tesoros para pagar los excesos de su corte. Pese a las dificultades emanadas de las persecuciones estatales, la existencia de los templos paganos se mantuvo hasta tal punto que Ambrosio señala en *De obitu Valentianiani*, XIX (PL T. XVI, 1417-1444), que, en su época, se mantenía el fuego sagrado en los altares. En pp. 189-190, Jordán Montés enumera otras leyes, tal como prohibir la celebración de sacrificios y reuniones en templos paganos, fechada en agosto del 395 (*C. Theod.* 16. 19. 13)

⁵⁶ Los decretos imperiales del año 399, ordenando la preservación de los templos paganos, se encuentran comprendidos en el *Codex Theodosianus* con los números 16. 10. 15 y 16.10. 19. En el primero de los mencionados se lee: *sicut sacrificia prohibemus, ita volumus publicorum operum ornamenta servari* (“así como prohibimos los sacrificios, así queremos conservar los ornamentos de las obras públicas”).

⁵⁷ *C. Sym.* I, vv. 501-505: “Lavad los mármoles teñidos por salpicaduras en descomposición / oh próceres. Sea lícito a las estatuas mantenerse puras, / como obras de los grandes artistas. Que estos ornamentos de mi patria / se vuelvan los más bellos y que un uso corrompido / no ensucie los monumentos del arte volviéndolo hacia el pecado.” / Semejante actitud de tolerancia, que contrasta con la postura iconoclasta de contemporáneos de Prudencio, se advierte en *Perist.* II, vv. 481-484 (*Passio Laurenti beatissimi martyris*): “*Tunc pura ab omni sanguine / tandem nitebunt marmora, / stabunt et aera innoxia, / quae nunc habentur idola.*” (“Entonces puros de toda sangre / finalmente brillarán los mármoles, / se alzarán también los bronce sin tacha, / que ahora son tenidos como ídolos.”). Rivero García, L., *Prudencio*, pp. 43-44, n. 114, recuerda cierta actitud contraria o intolerante por parte de Prudencio, tal como aparece en *C. Sym.* II, 64: *frange repulsorum foeda ornamenta deorum.* (“rompe los feos ornamentos de los dioses rechazados.”) y en *Perist.* X, vv. 267-269 (*Romanus*): “*Sed pulchra res est forma in aere sculptilis*. / *Quid imprecabor officinis Graeciae, / quae condiderunt gentibus stultis deos?*” (“Pero cosa bella es la figura esculpida en el bronce”. / ¿Qué rogaré a los talleres de Grecia, / que produjeron dioses para pueblos estultos?”).

componer un epitalamio de fuentes virgilianas pero lúdicamente provocativo,⁵⁹ el ya mencionado *Cento Nuptialis*; por otra parte, en nombre de la tensión de tradiciones cualitativamente igualadas por la *praxis* retórica, Paulino de Nola, retomó el modelo del epitalamio tardoantiguo y lo convirtió en un tipo poético cristiano,⁶⁰ con el fin de instar al ejercicio de la castidad al matrimonio de Juliano de Eclano y Titia.⁶¹ Este poema, el *Carmen XXV*, se distingue por dos peculiaridades: en él, Paulino siguió conservando el dístico elegíaco como parte de la tradición de la poesía erótica,⁶² y, a su vez, representó sus ideales ascéticos con los que comulgó desde su matrimonio con Terasia, la rica terrateniente hispánica que, según Ausonio, influyó en su conversión religiosa.⁶³

⁵⁸ Ausonio, al igual que su tío Emilio Magno Arborio, preceptor de los hermanastros de Constantino y posiblemente del mismo emperador Constancio, fue llamado para instalarse en Tréveris devenida sede imperial y “capital” de la oratoria laudatoria, donde se desempeñó como preceptor de Graciano y recibió los beneficios otorgados por Valentiniano a su familia, la cual se convirtió en una de las más potentes de la región occidental.

⁵⁹ En el prólogo de *Cento Nuptialis*, su autor afirmaba que la deshonesto materia del poema fue el cumplimiento de una orden emanada del emperador Valentiniano, considerado un varón sumamente erudito: *Piget enim Vergiliani carminis dignitatem tam ioculari dehonestasse materia. Sed quid facerem? Iussum erat: quodque est potentissimum imperandi genus, rogabat, qui iubere poterat, sanctus imperator Valentinianus, vir meo iudicio eruditus. Nuptias quondam eiusmodi ludo descripsit, aptis equidem versibus et compositione festiva.* (“Pues me avergüenza haber degradado la dignidad de la poesía virgiliana con una materia tan risible. Pero, ¿qué podría hacer? Era un mandato: y el que es el más poderoso género de órdenes, preguntaba, el que podía ordenar, el sagrado emperador Valentiniano, varón erudito según mi juicio. En otro tiempo había transcritto nupcias con ese mismo juego, con versos evidentemente unidos y de composición festiva.”).

⁶⁰ Charlet, J.-L., *L'influence d'Ausone sur la poésie de Prudence*. Paris, Publications Université de Provence, 1980, p. 96, afirma que Prudencio se habría valido del epitalamio para representar la unión de Agnes con Cristo, en *Peristephanon XIV*, poema titulado *Passio Agnetis*.

⁶¹ El poema de Paulino exhibe una naturaleza didáctica, de ahí que exhorte a sus protagonistas a abandonar los apetitos de la carne, conforme a la nueva moral instalada entre las clases encumbradas. Así se expresó en los versos 9-10: *absit ab his thalamis vani lascivia vulgi / Iuno Cupido Venus, nomina luxuriae.* (“esté lejos de estos tálamos la lascivia del vulgo vano / Juno, Cupido, Venus son los nombres de la lujuria.”).

⁶² Según Basson, André F., “Tradition and Originality in Late Latin Literature: Classical Genres in Paulinus of Nola”, *Scholia* Vol. 8, 1999, p. 83, los epitalamios utilizados por Paulino, como parte de la tradición literaria, fueron: los *Carmina* 61, 62 y 64 de Catulo, el *Epithamion in Stellam et Violentillam* de Estacio y dos de Claudiano, el *Epithamium de Nuptiis Honori Augusti*, escrito después de la guerra contra Gildo, en marzo del año 398 y el *Epithalamium Dictum Palladio V. C. Tribunio et Notario et Celerinae*.

⁶³ Así se refirió Ausonio en la *Epist.* XXVIII, vv. 30-31, sobre la conversión ascética de Paulino y la posible influencia de su esposa Terasia, a la que el *rhetor* estimó como una tardía Tanaquil: *si prodi, Pauline, times nostrae vereris / crimen amicitiae; Tanaquil tua nesciat istud.* (“Paulino, si temes mostrarte y tienes aprehensión / del crimen de nuestra amistad; que no sepa esto tu Tanaquil.”). A esto le responde Paulino en la *Epist.* XXXI, vv. 191-192: [...]: *non anxia Bellerophonis / mens est nec Tanaquil mihi; sed Lucretia coniunx.* ([...]: no tengo la mente perturbada de Belerofonte / ni mi esposa es Tanaquil, sino Lucrecia.”).

No obstante, a pesar de su proyecto espiritual,⁶⁴ Paulino había intentado en otro momento transcribir en versos hexamétricos una obra de Suetonio, titulada *De regibus*; de este ejercicio métrico se tiene noticia por una carta de Ausonio, con quien mantuvo una fluida correspondencia.⁶⁵ La sujeción de ambos poetas a la poesía hexamétrica los llevó a hacer uso de ella en obras tan diferentes como la *Oratio Consulis Ausonii versibus rhopalicis*, consistente en una breve síntesis de la fe trinitaria compuesta en hexámetros de cinco palabras de una a cinco sílabas sucesivamente,⁶⁶ y el *Carmen VI* dedicado a Juan el Bautista, un *epyllion* (ἐπύλλιον) laudatorio de trescientos treinta hexámetros en el cual, según los principios de la *poikilia* (ποικιλία) ausoniana, Paulino combinó los géneros de las *laudationes funebres* y el panegírico imperial, aunque se trataba de un poema de finalidades ascéticas.

Frente a lo observado en los poetas hasta aquí mencionados, lo profano y lo sagrado, indistintamente, fue vertido en versos hexamétricos como parte de las diferentes miradas que, sobre el hecho literario, adoptaron estos hombres de personalidades “poliédricas”. La confesión religiosa de cada uno no impidió la apropiación de los moldes compositivos de la tradición anterior para su resignificación ideológica, tal como sucedió con Ausonio o Paulino, quienes modificaron el carácter y el contenido de sus composiciones, según las decisiones

⁶⁴ Cipriani, Nello, “La poesía cristiana”, *Patrología III...*, p. 358 señala lo siguiente: “Recibido el bautismo, el estro poético de Paulino, siempre fiel al modelo clásico, se ejercita en temas religiosos, de inspiración bíblica, en la línea trazada por Juvenco.”/ Sobre las transformaciones operadas en el contenido y el estilo, por parte de Paulino, cf. Fontaine, J., *Naissance de la poésie dans l'Occident Chrétien*. Paris, 1981, pp. 143-160.

⁶⁵ Cf. Ausonio, *Epist. XXIII, Ausonius Pontio Paulino filio cum ille misisset Poematium versibus plurimis de Regibus ex Tranquillo collectis* (“Ausonio a su hijo Poncio Paulino como aquel hubiera enviado una carta con la colección de muchos versos de un poema sobre *los Reyes de Tranquilo*”).

⁶⁶ A modo de ejemplo se transcriben, a continuación, los tres primeros hexámetros de este poema que se distingue particularmente por el juego métrico, además por haber sido objeto de análisis filológicos con el propósito de comprobar la autoría de Ausonio: *Spes, deus, aeternae stationis conciliator: / si castis precibus veniales invigilamus, / his, pater, oratis placabilis adstipulare*. (“Esperanza, oh dios, que procuras la eterna residencia: / si vigilamos con castas preces las cosas perdonables, / te tornas clemente, padre, con estas oraciones.”). No es esta la única composición ausoniana en la que se ha tratado un tema religioso trinitario; el poema que antecede a la *Oratio* aquí mencionada, titulado *Versus Paschales pro Augusti dicti*, evoca en hexámetros la celebración pascual, concluyendo (vv. 28-31) con la invocación a Cristo sentado junto a la divinidad: *Hos igitur nobis trina pietate vigentes, / rectores terrae placidos caelique ministros, / Christe, apud aeternum placabilis adsere patrem*. (“Entonces para nosotros a estos que gozan de vigor por una piedad trina, / rectores y ministros del cielo y la tierra, / Cristo, siéntalos junto al padre eterno.”). / Sobre el desarrollo de las cuestiones teológicas en la poesía ausoniana, cf. Capponi, Filippo, “Ausonio teólogo” en: *Studi Cristiani*. Genova, Università di Genova. Facoltà di Lettere, 1997, pp. 41-45.

personales adoptadas a lo largo de sus existencias. Es destacable, por otra parte, la riqueza formal de la poesía hexamétrica tardía que fue, sin duda, producto de la persistente labor escolar. Esta tarea estuvo asociada al florecimiento de determinadas zonas urbanas del Imperio, entre las que se establecieron verdaderas redes culturales que aseguraron la supervivencia de la tradición, a partir de las diferencias que las separaban de ella.⁶⁷

c. La poesía lírica y los *carmina minora*.

Si bien la educación literaria estuvo basada, principalmente, en el estudio de la épica virgiliana,⁶⁸ esto no implicó que los alumnos desconocieran a los poetas líricos, entre ellos a Horacio, de quien se analizaban las particularidades de su arte métrico; de tal manera que la obra del venusino se convirtió en un texto de uso escolar en el Tardoantiguo, así demostrado por el testimonio de “una articulada escoliografía”.⁶⁹ A través de la metricología, que se mantuvo en un plano autónomo con respecto a la gramática propiamente dicha, el hexámetro y los metros horacianos eran materia de análisis, a lo que se sumaba la puesta en práctica de los mismos, en extravagantes ejercicios de interés teórico. En general, los compendios métricos tendían a descontextualizar los versos y a fraccionarlos con la finalidad de exponer la evolución diacrónica de los llamados “metros prototipos”, ejemplificados a través de la obra de Virgilio, Horacio y, en menor medida, Catulo.

⁶⁷ En la parte occidental del Imperio, fueron tres las regiones donde se sentaron las bases para la continuidad de la tradición clásica y las readaptaciones tardoantiguas: el África, que surgió como una región cosmopolita e intelectual desde el siglo II d. C.; la Galia y el corredor pirenaico hispánico en el que se desarrolló un mundo relativamente homogéneo, en lo económico y cultural, integrado por terratenientes y letrados; y Roma que, aunque eclipsada por el florecimiento de nuevos enclaves de poder político y burocrático, continuó albergando a los grandes maestros de la retórica tardía como Mario Victorino, Dónato y otros que, al igual que Servio, habrían de contribuir en la pervivencia de los moldes del pasado en el incipiente Medioevo. Cf. Gualandri, I., “Per una geografia...”, pp. 485-497.

⁶⁸ De Nonno, Mario, “Le citazioni dei grammatici”, *Lo spazio letterario di Roma Antica*. Roma, Salerno Editrice, 1993. T. II, p. 605, señala que las prácticas gramaticales preparaban para una perfecta lectura, comprensión e interpretación de los textos literarios, sobre todo los poéticos, conforme a lo sostenido por Quintiliano en I, 4, 2: *haec professio [grammaticae] brevissime in duas partes dividitur, recte loquendi scientiam et poetarum enarrationem* (“esta profesión [de la gramática] se divide en última instancia en dos partes: el conocimiento del hablar correctamente y la explicación de los poetas”).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 620. De Nonno enumera una serie de tratados métricos horacianos, sumamente específicos, pertenecientes a distintas épocas, como *De metris Horatii* de Servio, el de Atilio Fortunaciano y el de Cesio Basso. En el caso particular del tratado escrito por Terenciano Mauro, titulado *De metris*, es advertible la preocupación del autor por ejemplificar las variantes epódicas.

Otros poetas líricos, como Tibulo, Propercio y Ovidio, también fueron utilizados para el aprendizaje del dístico elegíaco, aunque los ejemplos que se conservan de éstos, en las obras de los metricólogos imperiales, son sumamente escasos. En general, faltan en los tratados *de re metrica* los nombres de los autores utilizados, ya que una de las tendencias del Tardoantiguo fue valerse de escritores más cercanos en el tiempo que ya estaban incorporados en la memoria poética de los receptores, tales como los *poetae novelli* del siglo II d. C.;⁷⁰ estos poetas hicieron gala de producir variantes métricas sobre la base de los modelos anteriores. La así llamada *procreatio metrorum* representó, entonces, el gusto de la latinidad tardía por el desarrollo de una métrica sumamente artificial, caracterizada por la recreación y el uso de diferentes tipos de versos y pies métricos que habían comenzado a imponerse durante el imperio de Nerón.⁷¹

Estas prácticas métricas, alejadas de los contextos de producción que dieron origen a los tipos versales más conocidos, obligaron a la poesía lírica tardía a ceñirse a los ámbitos pedagógicos que la cobijaban, frente a la aparición de una producción poética de contenido religioso que se impuso a través de la implementación litúrgica. Una nueva dicotomía parecía instalarse en el espectro lírico tardoantiguo, sumándose a las tensiones existentes en el pensamiento de los intelectuales, formados en la *paideia* grecolatina, que se habían convertido recientemente, o bien, pertenecían a familias cristianas de cierta tradición religiosa.

Las contradicciones surgidas a partir de estas dos formas de expresión poética fueron expresadas, entre otros, por Jerónimo, quien, en un pasaje de la epístola LIII dirigida a Paulino de Nola, señalaba que el rey David, como poeta, podía homologarse a una serie de autores “paganos” que formaban parte del canon escolar por sus aportes a la poesía lírica de versificación cuantitativa; se trata de los griegos Simónides, Píndaro y Alceo, y los latinos Horacio, Catulo y

⁷⁰ Cameron, Alan, “*Poetae novelli*”, *HSCPh*, Vol. 84, 1980, p. 127, señala que la denominación para el conjunto de poetas integrado por Septimio Sereno, Aniano “Falisco”, Alfio Avito y el gramático Terenciano Mauro, fue dado por E. Castorina, en su obra *Questioni Neoteriche* (1968), por considerarlos continuadores de la tradición de la “escuela neotérica” representada por Catulo, Calvo y sus amigos.

⁷¹ En el tratado métrico del gramático de época neroniana, Cesio Basso (*De metrica ratione*, *GL*, vol. 6, ed. H. Keil, Leipzig, 1874), se citaban ejemplos de la polimetría de Séneca, Pomponio Segundo y de Petronio, el que también iba a ser registrado por el *grammaticus* Terenciano Mauro, autor de *De litteris*, *De syllabis* y la anteriormente mencionada, *De metris* (*GL*, vol. 6, ed. H. Keil).

Sereno. Este último, quien, junto a Aniano,⁷² formó parte de los llamados *poetae novelli*, fue estimado por su poesía polimétrica producida en época del emperador Adriano y, posiblemente, por haber sido el que popularizó el dímeter yámbico, metro que habría de utilizar Ambrosio en el siglo IV para sus composiciones himnódicas:⁷³

*David, Simonides noster, Pindarus et Alcaeus, Flaccus quoque,
Catullus et Serenus, Christum lyra personat et in decacordo
psalterio ab inferis excitat resurgentem.*⁷⁴

Del ejemplo anterior se desprenden peculiaridades de la incertidumbre creadora que aquejaba a los autores cristianos, principalmente frente al modelo a emular; ya que en el marco de esta tensión, que puede definirse como existencial, la emulación de los poetas anteriores estaba fundada en una “mirada” múltiple, representada por dos vías de imitación. Una de estas consistía en la adquisición y profundización de las técnicas retóricas, utilizadas para producir poesía lírica de tipo académico-escolar; la otra era el emergente de la competencia con el pasado que instalaba oposiciones como la observada en Jerónimo.

Por medio de estos mecanismos creativos, concientes o inconscientes, se pugnaba por elaborar textos donde se mostraran las variantes de contenido o de estilo, en relación con los poetas *antiquores* “no-cristianos”.⁷⁵ No obstante, los

⁷² De la obra *Opuscula ruralia*, perteneciente a Septimio Sereno Falisco, solo restan fragmentos citados por gramáticos como Servio, Nonio Marcelo y Terenciano Mauro. De Aniano, se conservan algunos fragmentos de sus *Carmina Falisca*, en los que se exhibe su tendencia epigramática y su gusto por los juegos fónicos y verbales, como en 1: *Uva, uva sum et uva Falerna / et ter feror et quater anno*. (“Uva, soy uva y uva falerna: / no sólo tres veces sino cuatro soy llevada en el año.”). Sobre el estilo de Aniano, Aulo Gelio, 6, 7, 1-2 afirmó: *Anianus poeta praeter ingenii amoenitates litterarum quoque veterum et rationum in litteris oppido quam peritus fuit et sermocinabatur mira quadam et scita suavitate*. (“El poeta Aniano, más allá de los encantos de su ingenio fue absolutamente un conocedor de las letras también de las antigüedades y de los procedimientos en las letras y conversaba con una suavidad ciertamente sorprendente y experimentada.”).

⁷³ Cameron, *op. cit.* (70), pp. 146 ss, señala que Sereno habría adoptado el dímeter yámbico, no del campo de la poesía popular, sino de modelos griegos, ya que no hay tradición en la literatura latina de un metro de tales características, a excepción de siete ejemplos recogidos por F. Buecheler en los *Carmina Latina Epigraphica*, Leipzig, 1895-1897. El único antecedente que puede citarse, entre los escritores romanos que usaron el dímeter yámbico, fue Levio. En el caso de Sereno, este lo habría puesto en práctica valiéndose de la *procreatio metrorum*, entendida como una técnica de derivación métrica.

⁷⁴ Jerónimo, *Epist.* 53, 8: “David, nuestro Simónides, Píndaro y Alceo, Flaco (Horacio) también, Catulo y Sereno, hace resonar a Cristo con su lira y en el salterio de diez cuerdas celebra al que resucita de las regiones infernales”.

⁷⁵ Cf. Conte, G. B., *The Rhetoric...*, p. 36.

textos resultantes siguieron compartiendo una común codificación literaria con aquellos “subtextos” transformados, sobre todo desde el momento en que los receptores cultos necesitaron de ellos para emularse social y culturalmente con las aristocracias del pasado.

En particular, G. B. Conte destaca la indispensable colaboración de los integrantes de un auditorio competente o de lectores capaces de reconocer las operaciones alusivas; con estas, el escritor buscaba sorprender y actualizar una relación de efectiva comunicación y *sympatheia* (συμπάθεια) entre el texto y la memoria poética de aquellos que lo decodificaban e interpretaban, en función de los modelos tradicionales.⁷⁶ Desde esta perspectiva de análisis, puede afirmarse que la poesía tardoantigua, en sus diferentes subtipos o géneros,⁷⁷ estuvo condicionada por la tradición retórica que la acompañó, en la incorporación de novedades manieristas, y por la reinstalación de los autores en los círculos áulicos del poder, tal como sucedió con los mencionados Optaciano, Ausonio y Claudiano.

Estos no solo se sirvieron de los modelos épicos ya considerados, sino que, en función de una supervivencia creadora de mayores alcances, también se abocaron a la composición lírica de tipo polimétrico. Entre los poetas tardoantiguos, Ausonio desarrolló una obra poética que fue calificada por la crítica como artificiosamente frívola y lúdicamente licenciosa;⁷⁸ por su parte, fue él mismo quien, celebrando el vino y los placeres terrenales, propios de la

⁷⁶ *Ibid.*, p. 35. Más adelante, p. 49, Conte afirma: *Memory has the responsibility of assimilating and selecting the vital elements present in the undifferentiated cultural matrix. By a continual searching of the past in retrospective explorations, and through associative and directed recuperation of this past, memory will strive energetically to uncover material that can be used for its purpose.* (“La memoria tiene la responsabilidad de asimilar y seleccionar los elementos vitales presentes en las indiferenciadas matrices culturales. Por medio de una continua búsqueda del pasado en exploraciones retrospectivas y, a través de una recuperación asociativa y dirigida de este pasado, la memoria se esforzará enérgicamente por descubrir el material que puede ser usado para su propósito.”).

⁷⁷ Fontaine, *op. cit.* (64), p. 144, señala la existencia de tres tipos de poesía religiosa: la bíblica denominada “mundana”, que corresponde a la obra de Juvenco y Proba; la litúrgica o himnica, que se analizará en el siguiente capítulo, y la ascética, asociada a las prácticas de ascensión espiritual que desarrollaron Paulino y Prudencio. A estos tipos poéticos, se agrega la poesía profana propiamente dicha con lo cual se completa el panorama de la poesía tardoantigua.

⁷⁸ Charlet, *op. cit.* (60), p. 3., sostiene lo siguiente, al comparar a Prudencio con Ausonio: *Qu'y a-t-il en effet de commun entre la poésie chrétienne du poète espagnol et la frivolité, voire la badinage licentieux du poète bordelais?* (“En efecto, ¿qué hay de común entre la poesía cristiana del poeta español y la frivolidad, incluso el juego licencioso del poeta bordelés?”).

tradición epigramática,⁷⁹ se ubicó entre los discípulos de Thymele, la bailarina y comediente de la que hablaron Marcial y Juvenal.⁸⁰ Asimismo, calificó a su producción como un “librito” *tenuis* y a su obra, en general, la denominó con el término *nugae*, a la manera “catuliana”:

*Carminis incompti tenuem lecture libellum,
pone supercilium.
Seria contractis expende poemata rugis:
Nos Thymelen sequimur.
Bissula in hoc scedio cantabitur, haut Erasinus:
admoneo, ante bibas.
Ieiunis nil scribo; meum post pocula si quis
legerit, hic sapiet. (Bissula, II. Ad lectorem huius libelli)⁸¹*

*Latebat inter nugas meas libellus ignobilis.
[...]
Dein cogitans mecum, non illud Catullianum,
'cui dono lepidum novum libellum',*

⁷⁹ Roman, Luke, “The Representation of Literary Materiality in Martial’s *Epigrams*”, *JRS*. Vol. XCI, 2001, pp. 116 ss., afirma que el uso de los términos *tenuis*, *lepidus*, *lusus*, *nugae*, *libellus*, entre otros, forman parte de la tradición del epigrama calimaqueo establecida en Roma por Catulo.

⁸⁰ En el epigrama I, 4, vv. 5-6 de Marcial aparece mencionada la actriz Thymele: *Qua Thymele spectas derisoremque Latinum, / illa fronte precor carmina nostra legas.* (“Por medio de esta [materia] contemplas a Thymele y a Latino, el mimo / con aquella fisonomía te ruego que leas nuestros poemas.”); en cuanto a Juvenal, se repite la mención de ambos personajes en I, vv. 35-36: [...], *quem munere palpat / Carus et a trepido Thymele summissa Latino?* (“¿[...], a quién Caro halaga/ con regalos y a quién Thymele fue enviada en secreto por el inquieto Latino?”) y en VIII, vv. 196-197: [...] *Mortem sic quisquam exhorruit, ut sit / zelotypus Thymeles, stupidi collega Corinthi?* (“[...] alguno se horrorizó de la muerte así, para que sea / el esposo celoso de Thymele, el colega del estúpido Corinto?”).

⁸¹ En la segunda parte del prólogo, vv. 1-8, de *Bissula*, un poema en el que retrató plásticamente a una joven germana, recibida como parte del botín por su participación en la guerra contra los alamanes, Ausonio señalaba: “Lee este liviano librito de poesía sin arte, / pon el entrecejo. / Aprecia los poemas serios por las tristezas contraídas: / nosotros seguimos a Thimele. / Bissula será cantada en esta improvisación, no Erasino: / te advierto, antes bebas. / No escribo nada para los ayunos; si alguno lee lo mío, tendrá sabor después de unas copas.” Las recomendaciones de beber antes de leer y los propósitos compositivos unidos al placer y no a la abstinencia aluden a referencias horacianas, tal como pueden apreciarse en *Epist.* I, 19, vv. 1-5: *Prisco si credis, Maecenas docte, Cratino, / nulla placere diu nec vivere carmina possunt / quae scribuntur aquae poteribus; ut male sanos / adscripsit Liber Satyris Faunisque poetas, / vina fere dulces oluerunt mane Camenae;* (“Si crees, docto Mecenas, al viejo Cratino, / no puede agradar ni vivir por mucho tiempo ningún poema / que se escriben para bebedores de agua; cuando a malsanos / poetas Liber enroló con los sátiros y los faunos, / las dulces Camenas olieron mucho a vino por la mañana.”).

set "amouso'teron" et verius:
'cui dono inlepidum, rudem libellum',
non diu quaesivi.⁸²

La polimetría fue una de las características más apreciadas de la poesía de Ausonio, distinguiéndose su afición a utilizar los tipos métricos tradicionales, como moldes cuyo contenido difería de lo establecido por el canon; así es que *Ephemeris id est totius diei negotium* ("Memoria de la jornada, esto es, las ocupaciones de un día entero") es un conjunto de ocho poemas donde se describen las actividades cotidianas del poeta, entre las cuales se incluye un espacio dedicado a la divinidad;⁸³ esta "obrita" se inicia con el uso de la estrofa sáfica, luego se introducen yambos, organizados en dímetros y senarios, hexámetros y dísticos elegíacos.⁸⁴

La crítica creyó advertir en el tercer poema de esta pequeña obra, estimado como una de las oraciones cristianas más antiguas,⁸⁵ algunos motivos teológicos que también aparecen en el *Cathemerinon* prudenciano. Se trata de una oración

⁸² Ausonio, en *Griphus ternarii numeri*, dedicado a uno de los integrantes de la familia de los Símacos, prologó este "enigma" filosófico en forma de epístola: "Se ocultaba el librito ignoble entre mis bagatelas. [...] Luego pensando para mí, no como aquel librito catuliano: 'Para quién regalo mi encantador librito nuevo,' sino más grosero y más verdaderamente: 'A quién regalo mi librito sin gusto y rudo,' no pregunté por más tiempo."/ Son numerosas las menciones hechas por Ausonio sobre su poesía con la denominación de *nugae*, o bien *ioci*.

⁸³ Los poemas II, III y IV, correspondientes a la *Parekbasis*, la *Oratio* y la *Egressio*, reproducen el momento de la mañana entregado a preparar y llevar a cabo actividades de tipo religioso; en II, tras levantarse y asearse, el protagonista se dispone a elevar *pia verba, vota innoxia, / rei divina copia est. / [...] Deus precandus est mihi / ac filius summi Dei, / maiestas unius modi, / sociata sacro spiritu.* (vv. 9-10: "piadosas palabras, ruegos inocentes, / es el poder de la divinidad."/ [...], vv. 15-18: "Dios ha de ser rogado por mí / y el hijo del sumo Dios, / su majestad de un único modo / asociada al espíritu sagrado."); en III se reproduce la oración religiosa propiamente dicha en la que solicita, entre tantos ruegos: *pande viam precibus patriasque haec perfer ad aures. / Da, pater, invictam contra omnia crimina mentem / vipereumque nefas nocituri avertit veneni. / [...] Pande viam, quae me post vincula corporis aegri / in sublime ferat, [...] Da, pater, aeterni speratam luminis auram,* (vv. 30-32: "abre el camino a mis ruegos y llévalas hacia los oídos del padre. / Dame, padre, una conciencia invicta frente a todos los crímenes / y aparta la impiedad viperina del veneno que ha de dañar."/ [...] vv. 37-38: "Abre el camino, que después de las cadenas del cuerpo enfermo / me lleve a lo sublime, [...] v. 43: "Dame, padre, el aura esperada de la luz eterna,") y en IV, el poeta hace referencia a cuál será el destino de su jornada una vez acabadas las obligaciones religiosas de la mañana: *Satis precum datum deo, / quamvis satis numquam reis / fiat precatu numinis. / Habitum forensem da, puer.* (vv. 1-4: "Suficiente ruego ha sido dado a Dios, / aunque nunca sea una acción / suficiente al rogar a la divinidad. / Dame niño, la vestimenta forense.").

⁸⁴ En los poemas II, IV y VII se utiliza el dímetro yámbico; el III, caracterizado por su contenido sublime, está compuesto en hexámetros dactílicos al igual que el VIII; el V, en senarios yámbicos y el VI, en dísticos elegíacos.

⁸⁵ Cipriani, *op. cit.* (64), pp. 330-331, señala que esta oración figuraba en un manuscrito entre las obras de Paulino, por lo que se dudó de la autoría de Ausonio. Por otra parte, en este poema se inspiraron poetas posteriores, tales como el mencionado Paulino, Paulino de Pella, Sedulio y Oroncio.

matutina de adoración himnódica y profesión de fe en la que no faltan reminiscencias bíblicas y grecolatinas, esperables en un poeta forjado en la tradición retórica que demostró, también, ser un conocedor del dogma niceno.⁸⁶ De la lectura de este poema de Ausonio, como así también de los *Versus Paschales* y los *Versus rhopalici*, se desprende un ideario doctrinal, compartido con Prudencio, que hizo pensar en posibles relaciones de intertextualidad.⁸⁷ Charlet reconoce un número importante de *loci similes* entre *Ephemeris* y el *Cathemerinon*, aunque Prudencio se manejó de una manera “selectiva” con respecto al uso de las reminiscencias; sin embargo, puso en práctica la riqueza métrica y formal que distinguió a Ausonio y, en general, a la producción lírica tardoantigua.⁸⁸

Por otra parte, también el *rhetor* aquitano se dedicó a cultivar el epigrama, por medio del cual representó breves estampas de personajes y lugares, ligados a su esfera privada, haciendo uso del dístico elegíaco en forma preferencial, como en algunos de los poemas que integran el *Liber III*, que lleva por título *Domestica*; entre estos, pertenecen al género epigramático el dedicado a su patrimonio (*De herediolo*)⁸⁹ y la elegía compuesta en honor a su padre

⁸⁶ Entre los motivos teológicos que se incluyen en la primera parte de la *Oratio* (vv. 1-29) aparecen el reconocimiento de Dios en su carácter de divinidad omnipotente y eterna, la figura del Hijo, también creador como Verbo encarnado, que conduce a la salvación de los hombres; en la segunda parte (vv. 30-85), más personal, se enumeran un conjunto de rogativas por las que se aspira a alcanzar el perdón de los pecados, a contar con la fuerza para dominar los vicios y vivir con sencillez hasta el momento del juicio final. En lo que concierne a las reminiscencias bíblicas, la crítica reconoció pasajes del *Antiguo Testamento* (*Gen.* I, 2 y 2 *Re.* II, 11) y del *Nuevo* (*Mt.* VII, 12; *Jn.* I, 3, XIV, 9; *1Cor.* XV, 3; *Heb.* XI, 5 y *1 Tim.* II, 14); en cuanto a las fuentes grecolatinas, Evelyn White cita a Virgilio, *Aen.* VI, 743 y Horacio, *Epist.* I, 16, 35.

⁸⁷ Resultan de interés los últimos siete hexámetros de la *Oratio* (vv. 79-85) en los que Ausonio sintetizó el dogma niceno a través del uso de fórmulas como *ex vero verus* y *de lumine lumen*, reconsiderando los propósitos profanos de su poesía, ya que este poema está en consonancia con la poesía davídica: *Haec pia, sed maesto trepidantia vota reatu, / nate, aput aeternum placabilis adsere patrem, / salvator, deus, ac dominus, mens, gloria, verbum, / filius, ex vero verus, de lumine lumen, / aeterno cum patre manens, in saecula regnans, / consona quem celebrant modulati carmina David: et responsuris ferit aera vocibus amen.* (“Estos ruegos piadosos, pero temblorosos por una triste falta, / hijo, junto al padre eterno asegúralos calmo, / salvador, dios y señor, conciencia, gloria, verbo, / hijo, dios verdadero de un dios verdadero, luz de luz, / que permaneces con el padre eterno, reinando en los siglos, / al que celebran los poemas armoniosos del melodioso David.”).

⁸⁸ Sobre las relaciones intertextuales entre la poesía de Ausonio y Prudencio, cf. Charlet, *op. cit.* (60), pp. 4-6 y pp. 121 ss.

⁸⁹ Con respecto al primero de los poemas señalados, Ausonio reconoció haber hecho uso en forma lúdica del estilo de Lucilio: *Cum de palatio post multos annos honoratissimus, [...] redisset patriam, villulam, quam pater reliquerat, introgressus his versibus lusit Luciliano stilo:* (“Como hubiera regresado desde el palacio sumamente honrado, después de muchos años, a la patria, a la pequeña villa, que el padre había dejado, jugó ingresando con estos versos según el estilo de Lucilio:”). Si bien la declaración metaliteraria de Ausonio permite relacionar el poema con los *Sermones* horacianos, más precisamente con I, 4, v. 6, Roman, *op. cit.* (79), p. 126, observa que

(*Epicedion in patrem*),⁹⁰ observándose en ambos la mezcla de la prosa y el verso. Con una profusa polimetría, se desarrollan los breves poemas que integran el *Liber IV* denominado *Parentalia*, estructurado en treinta *carmina* en los que conmemoró, como si se tratara de epitafios de “severa veneración”, a sus familiares muertos.⁹¹

En forma semejante se suceden en el *Liber V* la *Commemoratio professorum Burdigalensium* y en el *VI* los *Epitaphia heroum qui Bello Troico interfuerunt*; en ambos, el poeta burgalés demostró una acabada afición filológica,⁹² cuyas fuentes fueron las enseñanzas recibidas de los maestros de gramática y retórica de Bordeaux. Sobre la base del modelo biográfico que Suetonio desarrolló en *De grammaticis et rhetoribus*, Ausonio aguzó la polifonía genérica al valerse de diversos metros líricos, catulianos y principalmente horacianos,⁹³ para plasmar una materia poética que proviene de diferentes vías de creación épicas, míticas e historiográficas.⁹⁴

existe una comunión de ideas sobre referencias librescas y estilísticas entre las sátiras del venusino y los epigramas de Marcial, cuyo arquetipo puede establecerse en los *ludus ac sermones* lucilianos.

⁹⁰ En el texto en prosa que funciona como marco del poema propiamente dicho, Ausonio caracterizó a la elegía como un *epicedion* por tratarse de una obra de propósito religioso y señaló, además, el lugar que ocupaban estos versos a modo de una inscripción colocada debajo del retrato de su padre: *Sequitur ergo hanc summi dei venerationem epicedion patris mei. Titulus a Graecis auctoribus defunctorum honori dicatus, non ambitiosus, sed religiosus: [...] Imagini ipsius hi versus subscripti sunt neque minus in opusculorum meorum seriem relati.* (“Luego sigue a esta veneración del sumo dios el poema fúnebre a mi padre. El título fue dedicado por los autores griegos en honor de los difuntos, no es honorífico, sino religioso: [...] Estos versos fueron escritos debajo de su propia imagen y no han sido menos considerados en el orden de mis obritas.”).

⁹¹ En la *Praefatio in Prosa*, Ausonio afirmaba: *Hoc opusculum nec materia amoenum est nec appellatione iucundum. Habet maestam religionem, qua carorum meorum obitus tristi adfectione commemoro.* (“Esta obrita ni es amena en cuanto a su materia ni agradable por su denominación. Tiene una severa veneración, por medio de la cual conmemoro con triste afecto la muerte de mis queridos.”).

⁹² El recuerdo de sus profesores fue así conmemorado por Ausonio en la *Praefatio*, vv. 3-4: *et studium in libris et sedula cura docendi, / commemorabo viros morte obita celebres.* (“no sólo el afán en los libros sino también la diligente preocupación por enseñar, / conmemoraré a los célebres varones tras su muerte.”). De alguno de estos era el libro que dio origen a la colección de epitafios heroicos a los que Ausonio tradujo en lengua latina: *Quae antiqua cum apud philologum quendam reperissem, Latino sermone converti, non ut inservirem ordinis persequendi [studio], set ut cohercerem libere nec aberrarem.* (“Como hubiera encontrado estos antiguos poemas junto a algún filólogo, convertidos en lengua latina, no para que yo me esclavizara en el afán de perseguir un orden sino para que corrigiera libremente y no me desviara.”).

⁹³ Entre los metros utilizados por Ausonio, algunos de los cuales también pueden reconocerse en la lírica prudenciana, figuran: el distico elegíaco, el metro epódico, el trimetro yámbico y la estrofa sáfica.

⁹⁴ A las obras citadas, debe agregarse otro libro de epigramas, *Liber XIX*, cuyo título es *Epigrammata Ausonii de diversis rebus* que contiene ciento doce poemas, la mayor parte de los cuales están compuestos en disticos elegíacos, incluso, algunos han sido escritos en griego.

Pero, no fue sólo Ausonio quien se valió de la flexibilidad temática del epigrama, pues este subtipo genérico gozó en el Tardoantiguo de una renovación de su carácter profano que alcanzó también el ámbito de la poesía religiosa,⁹⁵ tal como ocurrió con Dámaso. Su mayor gloria literaria, además de un número reducido de epístolas de interés dogmático e histórico, estuvo cimentada en la composición de numerosos epigramas⁹⁶ dedicados en honor de mártires, familiares y allegados difuntos, en los que buscó perpetuar su memoria al ser esculpidos o grabados o, al menos esbozados, por uno de sus talentosos amigos, el calígrafo Furio Dionisio Filócalo. Este es conocido por haber sido el que elaboró el *codex*-calendario más representativo de la “síncresis” que atravesaban los nuevos *tempora christiana* y se lo envió a un aristócrata romano ya convertido.⁹⁷ Ambrosio adoptó esta modalidad de recordación para producir inscripciones en dístico elegíaco, las cuales se hallan ubicadas en la tumba de su hermano Sátiro, en el baptisterio de Tecla y en honor de Nazario.⁹⁸

También Claudiano adoptó la tendencia de la brevedad epigramática para plasmar en los *Carminum Minorum Corpusculum* cuadros o *descriptions* de personas, lugares y objetos para continuar la tradición de la poesía “de circunstancia”. Al igual que Ausonio, se ejerció en la pluralidad métrica en la que combinó endecasílabos, hexámetros y dísticos elegíacos con el fin de expresar variados contenidos: algunos de los poemas se originaron en la observación de una obra de arte, como el LXXXVIII, en el que se describe una cuadriga representada en mármol; otros presentan un carácter laudatorio y tono épico, como el dedicado al anciano veronés; o fúnebre, como el XCI en el que

⁹⁵ di Berardino, A., “La poesía...”, pp. 398-400, se refiere al *Epigramma Paulini*, un poema cuyo autor no se identificó con certeza, ya que unos consideran que pertenece a la autoría de Claudio Mario Víctor, un contemporáneo de Prudencio, y otros a Paulino de Nola. El poema está compuesto en hexámetros pero su tono pesimista es satírico, siguiendo la línea de Horacio; habría sido escrito después de las invasiones germánicas de los años 407 al 409.

⁹⁶ Los editores de la obra de Dámaso discrepan acerca del número de epigramas auténticos frente a otros espúreos; por ejemplo, según di Berardino, *ibid.*, p. 326, el mejor editor de Dámaso, A. Ferrua, estima como verdaderos un número de 59 poemas y dudosos, 20.

⁹⁷ Sobre el calendario de Filócalo, cf. Fraschetti, A., “Tra pagani...”, pp. 319-321. Según Zurutuza, “El poder...”, p. 55, este *codex* “testimonia como en la ciudad de Roma en vías de cristianización, un aristócrata cristiano regulaba su tiempo social según dos ritmos paralelos y evidentemente percibidos de manera no conflictiva.”

⁹⁸ También pertenecerían a Ambrosio, aunque no se pudo determinar con certeza su autenticidad, veintinueve títulos para escenas testamentarias, cuyo género sería el mismo del *Dittochaeron* de Prudencio. Si bien Ambrosio y Dámaso usaron la forma del antiguo epigrama grecolatino para recordar a los muertos, el epitafio cristiano hizo su aparición en el siglo III con el epitafio de Alejandro y el de Abercio, un obispo de la frigia Hierópolis cuya biografía se conoció en el siglo IV. Este texto, al igual que el epitafio de Pectorio, está compuesto por dísticos y hexámetros.

representa el epitafio de la belleza; mitológico, científico o amatorio, como el LXIX dedicado a recordar el amor prohibido de Pérdicas y Policaste, el XLVIII en el que describe las propiedades del magneto y el LXXXIX donde el poeta se muestra dominado por el salvaje Cupido. No falta en este conjunto el epitalamio, la epístola, la alabanza y el *epyllion*, como el poema LII donde se representa hexaméricamente una *Gigantomachia*.

En estos cincuenta y dos poemas,⁹⁹ Claudiano persiguió, tal como lo afirmó en el *carmen* LXXXI, un anhelo poético refinado y no común, nacido de las Musas y la inspiración de Febo,¹⁰⁰ por lo que puede señalarse el predominio de lo profano sobre lo religioso; sin embargo, como era de esperar de un poeta áulico que recibía la protección de una corte cristiana, se advierten algunas excepciones,¹⁰¹ tal el caso del poema XXXII titulado *De salvatore* o *Charmen paschale*, en el que alabó a la figura de Cristo saludándolo, en los primeros veinte hexámetros, con fórmulas teológicas que recuerdan el credo niceno defendido en la *pars Occidens* del Imperio:

*Christe potens rerum, redeuntis conditor aevi,
vox summi sensusque dei, quem fudit ab alta
mente pater tantique dedit consortia regni,
impia tu nostrae domuisti crimina vitae*

⁹⁹ Al conjunto de los *Carmina Minora* cabe agregar, por su carácter festivo y mitológico, los *Fescennina* dedicados al matrimonio del emperador Honorio con la hija de Estilicón (*De nuptiis Honorii Augusti*). Estos poemas, cuatro en total, están compuestos en metros líricos: endecasílabo alcaico, jónico menor y anacreóntico, dímetro trocaico acataléctico y asclepiadeo menor a la manera horaciana; en ellos, no falta una intención reverencial de tipo himnódico, tal como se puede apreciar en los ocho versos finales del poema XIV: *Ducant pervigiles carmina tibiae / permissisque iocis turba licentior / exultet tetricis libera legibus. / Passim cum ducibus ludite milites, / passim cum pueris ludite virgines. / Haec vox aetheriis insonet axibus, / haec vox per populos, per mare transeat: "formosus Mariam ducit Honorius."* ("Conduzcan los poemas las flautas en vigilia / y con juegos permitidos la turba muy desenfrenada / se entusiasme libre de las leyes severas. / Sin distinción, soldados, regocijaos con vuestros jefes, / sin distinción, vírgenes, regocijaos con los niños. / Esta voz resuena en los polos del éter, / esta voz atraviese por los pueblos, por el mar: / 'el hermoso Honorio desposa a María'").

¹⁰⁰ Claudiano, *Ad Aeternalem*: *Quidquid Castalio de gurgite Phoebus anhelat, / quidquid fatidico mugit cortina recessu, / carmina sunt; sed verba negant communia Musae. / Carmina sola loquor: sic me meus implet Apollo.* ("Febo anhela cualquier cosa del torbellino de Castalia, / el trípode muge cualquier cosa con fatídico movimiento de retracción, / son poemas; pero las Musas niegan palabras comunes. / Expreso poemas solos: así mi Apolo me posee.").

¹⁰¹ Entre los poemas considerados de inspiración religiosa, se citan: dos epigramas en griego; un epigrama irónico titulado *In Iacobum magistrum equitum*, en el cual invoca la protección de los santos, y los *Miracula Christi*, un epigrama de nueve dísticos que la crítica duda sobre su autenticidad. Se los considera epígrafes que acompañaban episodios evangélicos pintados o reproducidos en mosaico para ser colocados en una basílica o baptisterio. También se duda sobre la autenticidad del poema pascual que algunos lo atribuyeron al mismo Dámaso.

*passus corporea numen vestire figura
adfarique palam populos hominemque fateri;*¹⁰²

No obstante el carácter dogmático que se desprende del pasaje anterior, la poesía de Claudiano obedecía al tipo “mundano” con el que gozaba la corte imperial; habría que esperar el avance del movimiento monástico para que la poesía tardía se comprometiera con los propósitos ascéticos, a los que también fueron afines un gran número de funcionarios, y, principalmente, acaudalados terratenientes, entre ellos, Prudencio y Paulino de Nola.

Los poemas de este último, que se han citado a lo largo de este capítulo y el anterior, confirman su afán religioso y la decisión de enfrentarse a la poesía mundana que tan prolíficamente había cultivado su maestro y amigo Ausonio. Él también se había iniciado en la composición de breves composiciones profanas, esquelas de cortesía, dedicatorias para amigos a quienes enviaba regalos, en particular a Gestidio, un rico propietario galo. En suma, se conservan de Paulino veintinueve poemas cuya autoría está confirmada;¹⁰³ todos ellos se caracterizan por la variedad métrica y su fidelidad cristológica, hasta el punto de renunciar a toda otra poesía que no estuviera concebida según los principios de la cristiandad y, de esta manera, se lo hizo saber a Ausonio en esta epístola poética (*Carm. X*):¹⁰⁴

*Quid abdicatas in meam curam, pater,
redire Musas praecipis?*

¹⁰² Claudiano, *De salvatore*, vv. 1-6: “Cristo, soberano del mundo, fundador de la edad que regresa, / voz y sentidos del sumo dios, al que desde la alta conciencia / el padre infundió y concedió la posesión de tal reino, / tú dominaste los impíos crímenes de nuestra vida / soportaste investir tu voluntad divina en una figura corpórea / y hablar abiertamente a los pueblos y reconocerte como hombre;”.

¹⁰³ Los poemas de Paulino que fueron editados por W. Hartel, en 1894, son treinta y tres, entre los cuales algunos se consideran espúreos.

¹⁰⁴ Los *carmina* X y XI son respuestas a las acongojadas cartas en las que Ausonio le rogaba que renunciara a su vida religiosa para volver a su patria, junto a sus amigos y a sus posesiones./ Mohrmann, *op. cit.* (2), pp. 158-159, compara a Prudencio con Paulino afirmando que este último tuvo conciencia de la necesidad de renovar la materia poética en un sentido cristiano y así lo hizo saber en la *Epist.* XVI, 11: *tibi satis sit ab illis* (la autora repone aquí el sintagma *ab antiquis*) *linguae copiam et oris ornamentum quasi quaedam de hostibus armis spolia cepisse*, (“sea suficiente para tí haber tomado de aquellos la abundancia de la lengua y el ornamentum de la boca como algunos despojos de las armas enemigas,”). Estas afirmaciones de Paulino confirman la existencia de la tensión que atravesó a la producción tardoantigua, ya que los protagonistas de estas dicotomías no podían resolver el entrecruzamiento de su formación retórica con sus elecciones religiosas.

*Negant Camenis nec patent Apollini
dicata Christo pectora.*¹⁰⁵

Este poema muestra una faz diferente de la lírica tardoantigua, opuesta a la de Claudiano y también a la de Ausonio, puesto que Paulino se negaba a aceptar la influencia grecolatina para sumarse, en cambio, a un proyecto poético surgido de la salmodia davídica, a la cual agregó la inspiración evangélica emanada de Juan.¹⁰⁶ Precisamente, en la epístola dedicada al poeta Jovio, confirmaba la necesidad espiritual de concebir una poesía cristiana en la que renunciaba al panegírico y a la narración mitológica -a la que también se dedicaba su destinatario- para elevarse a través de los pensamientos surgidos de la voluntad divina:

*teque Dei flammatum numine Christi (Carm. XXII, v. 2)*¹⁰⁷

Por otra parte, merecen ser recordados catorce poemas, hoy fragmentarios, conocidos como los *Carmina natalicia* en los que Paulino fue escribiendo uno por año sin interrupción, desde el 395, para glorificar la figura de Félix de Nola y obtener su protección. Ante el carácter laudatorio de estas composiciones, no cabe duda de que el poeta aquitano se valió de la modalidad himnódica para llevar adelante su programa poético, en el que también incorporó algunas de las variantes hagiográficas en boga; sin embargo, no dejó de servirse de las formas profanas procedentes de las antiguas composiciones epigramáticas para cantar a Cristo y a los santos.

¹⁰⁵ Paulino Nol., *Carm. X*, vv. 19-22 : “¿Por qué, padre, recomiendas que las rechazadas / Musas regresen a mi cuidado? / Los pechos entregados a Cristo / niegan a las Camenas y no se abren a Apolo.”

¹⁰⁶ En el *Carmen VI*, vv. 22-23 Paulino afirmaba: *Inspirante Deo quidquid dixere priores / aptavit citharis nomen venerabile David* (“Por inspiración de Dios hablaron los primeros/ David adaptó a la cítara el nombre venerable”) y en los versos 25-26 del mismo poema se lee: *Nos quoque fas meminisse Dei et quamquam obruta multis / pectora criminibus caelestem admittere sensum*. (“Es lícito también que nosotros nos acordemos de Dios y aunque estuvieran cubiertos por muchos crímenes / los pechos es lícito admitir el sentido celestial.”). Previamente, en los versos 7-8, se confirma la inspiración evangélica reconocida por Paulino: *Praesta evangelico ductum de fonte Iohannem / in nostra arenti decurrere carmina rivo*. (“Asegúrate que Juan conducido de la fuente evangélica/ venga hacia mis poemas a través de la árida corriente.”).

¹⁰⁷ Paulino Nol., *Carm. XXII*, v. 2: “y a ti inflamado por la voluntad divina de Cristo Dios.” En los versos 7-8 del mismo poema puede leerse: *Intrabitque sacer tacito per operata meatu / spiritus* (“Y entrará a través de lo que está escondido por un callado camino el sagrado / espíritu”).

Estas aparentes contradicciones entre las estructuras utilizadas y los contenidos aplicados en ellas convirtieron a la poesía de la Antigüedad Tardía en una creación variada, no en lo que atañe a los recursos formales sino por los resultados alcanzados; uno de estos logros puede reconocerse al pasar revista a la obra prudenciana, en la cual las posibilidades métricas y genéricas heredadas permitieron al poeta incluir otras nuevas surgidas de su propia capacidad creadora. A modo de síntesis cabe afirmar que Prudencio empleó el verso hexamétrico para componer un número importante de poemas en las variantes genéricas que hasta aquí se han señalado, de tal modo que, de los casi once mil versos que integran su obra, el 46% está representado por hexámetros *kata stixon* (κατὰ στίχον), en cuya composición la crítica ha percibido la notable influencia del alejandrino ausoniano.¹⁰⁸ El 54% restante ejemplifica la riqueza formal de la polimetría lírica desarrollada en las florecientes escuelas de retórica imperiales.¹⁰⁹

Es notorio, a partir de los porcentajes establecidos, el equilibrio rítmico que Prudencio dispuso en su obra, al igual que el cuidado diseño con el que ubicó los poemas según los metros. Si se considera los *carmina* prudencianos como una representación plástica, los poemas hexamétricos ocupan el centro de la obra y las composiciones líricas los bordes, incluyéndose algunas de estas últimas en forma alternada, ya que funcionan como prólogos de los poemas compuestos en hexámetros. En función de este esquema, el conjunto poético cumple con los requisitos de una obra plástica o arquitectónica, en la cual la variedad no afecta el cálculo de la medida y lo irregular se compensa con el rigor clásico de la simetría.

¹⁰⁸ Los poemas hexamétricos son *Apotheosis*, *Hamartigenia*, *Psychomachia*, *Contra Symmachum Libri I* y *II*. Con respecto al *Dittochaeon* o *Tituli Historiarum*, se trata de composiciones epigramáticas en hexámetro.

¹⁰⁹ Las composiciones líricas son *Cathemerinon* y *Peristephanon*. En metros líricos están compuestas las *Praefationes* inicial y las correspondientes a cada una de las obras en hexámetros, con excepción de *Dittochaeon* que carece de prólogo y el primer prefacio de *Apotheosis*, que está compuesto en hexámetros. En cuanto al epílogo, se utilizó para este un metro lírico, en particular, el dímeter trocaico cataléctico y un trímetro bicataléctico.

2. 4. Los orígenes complejos de la himnodia cristiana.

En el capítulo precedente se insistió sobre la variedad y la “vitalidad” poética de contenido profano, que contó con numerosos representantes surgidos de los más importantes centros urbanos de formación académica. La crítica, por su parte, ha puesto insistentemente su mirada sobre el himno cristiano, considerándolo como la gran innovación de la poesía tardía. Su novedad, en particular cuando se hace referencia a la himnodia que se desarrolló durante el siglo IV, radicó en la complementación de la alabanza a la divinidad con el tono apologético y didáctico, por medio del cual se combatieron los avances de las heterodoxias doctrinales, como el arrianismo y el donatismo.

La existencia del himno cristiano puede datarse en forma muy temprana, ya que las primeras comunidades que organizaron su liturgia siguiendo el modelo judaico-palestino, incluyeron en sus ceremonias de carácter sinagogal lecturas, homilías, cantos y oraciones.¹ Así lo testimonió Plinio el Joven quien, desempeñándose como gobernador en Bitinia, afirmaba, en una carta al emperador Trajano fechada en el año 111,² que era costumbre de los cristianos alabar a su dios a través de *carmina*.³

*Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris.
Quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo
quasi deo dicere secum invicem (Epist. 10, 96, 7)⁴*

De este pasaje pueden extraerse un conjunto de precisiones sobre el momento del día en que se realizaban los oficios dominicales de alabanza crística, los cuales estaban ligados a una oración muy antigua que tenía lugar en el llamado día “kyrial” o *dies solis*;⁵ con respecto al ritmo establecido para la oración⁶ y la alternancia dialógica

¹ Daniélou, J., *Teología...*, pp. 48 ss., señala que en una serie de obras, entre las cuales cabe mencionar a la *Didaché*, se atestigua que, en las comunidades judeocristianas de los siglos I y II, permanecían formas de expresión específicamente judías, tales como la costumbre de la oración tres veces al día, que procedían de la primera comunidad cristiana de Palestina.

² En la versión del *Apologeticum* editada por “Les Belles Lettres”, en 1929, a cargo de J.-P. Waltzing y A. Severyns, se señala que Plinio el Joven fue gobernador de Bitinia entre los años 111 y 113, y que la carta mencionada pertenece al año 112.

³ Según Fontaine, J., *Naissance de la poésie...*, p. 25, las observaciones de Plinio son el primer testimonio en lengua latina sobre un canto cristiano dirigido a la divinidad.

⁴ Plinio el Joven, *Epist. 10, 96, 7*: “Afirmaban, sin embargo, que esta había sido la máxima de sus culpas o de su equivocación; y que se habían acostumbrado una vez levantado el día a reunirse antes de la luz y consagrar un canto a Cristo como a un dios en forma alternada”.

⁵ La razón de elegir el domingo por parte de los cristianos para la celebración crística no obedece a una cuestión astral, tal como ocurre entre griego y romanos que fueron fieles a la tradición egipcia, sino que se trata del día pascual de resurrección de Cristo; asimismo, unauraron con esto el octavo día de la

de los cantos, recuerdan la liturgia judía de tipo “responsorial” que más tarde se adaptaría a la “liturgia de las horas” de las reglas monásticas. Tertuliano, en una digresión histórica incluida en el exordio de su *Apologeticum* (2, 6), del año 197, retomó las observaciones de Plinio repitiendo, casi textualmente, la fórmula *carmen dicere* para referirse a la acción cultual de alabanza por medio de la entonación de himnos:

*nihil aliud se de sacramento eorum comperisse quam coetus antelucanos
ad canendum Christo ut deo*⁷

A partir de estos textos y de otros que sirven para reconstruir la “prehistoria” del himno cristiano,⁸ se reconocen las raíces de cantos escriturales cuyo contenido doctrinal se vinculaba, con frecuencia, a formas eucológicas, litánicas⁹ y eucarísticas, todas ellas evocadoras de géneros como el de la salmodia davídica; asimismo las *laudes* a Cristo divinizado permiten precisar los cambios que los cristianos emprendieron en el diálogo con la divinidad, puesto que estas oraciones no se dedicaban sólo al dios, como sucedía en los cantos litúrgicos judíos, o a la figura paternal, a la que se dirigía la comunidad de fieles en la oración enseñada por el mismo Jesús.

a. Los antecedentes del himno cristiano.

Según Fontaine, la himnodia cristiana comenzó a tejer su entramado textual sobre la base de los cánticos escriturales pertenecientes a ambos *Testamenta*, desde el canto de Myriam al de Simeón.¹⁰ Junto a estas oraciones (*tefillot*, en hebreo) y otras más de

semana, ya que se trata de la repetición de la primera creación divina que encuentra en la resurrección la presencia de una creación nueva y definitiva. Cf. Hamman, “La prière chrétienne...”, pp. 1203.

⁶ Daniélou, *op. cit.* (1), pp. 436 ss., afirma que la *Didaché* prescribe “rezar tres veces al día” (VIII, 3); pero no precisa cuáles son las horas de esas oraciones, aunque sí se trata de la oración dominical.

⁷ Tertuliano, *Apol.* 2, 6: “que él no había descubierto ninguna otra cosa sobre el misterio de estos que reuniones al alba para cantar a Cristo como a un dios”. / En *De corona* 3 (ed. A. Kroymann, CSEL 70, 1942, 125-152), Tertuliano hizo alusión también a las reuniones al alba, al referirse a *coetibus antelucanis*.

⁸ En otras obras de Tertuliano, tales como *De oratione* 27 (ed. A. Reifferscheid-G. Wissowa, CSEL, 1890, 180-200) y *Ad uxorem* 2, 8, 8 (ed. A. Kroymann, CSEL 70, 1942, 96-124), se testimonia la importancia de la salmodia y de los himnos en la vida cotidiana de los fieles, en lo que respecta al ámbito privado o comunitario; en la primera se afirma: *hoc genus psalmos, quorum clausulis respondeant qui simul sunt* (“este género de salmos, de los cuales por medio de cláusulas responden quienes están juntos”); en la segunda: *sonant inter duos psalmi et hymni, et mutuo provocant quis melius Deo suo cantet* (“suenan entre los dos salmos e himnos, y mutuamente se desafían quién mejor canta a su Dios”).

⁹ Con la denominación de formas eucológicas y litánicas, di Berardino, A., “La poesía...”, p. 301, se refiere respectivamente a los oficios dominicales y las rogativas.

¹⁰ Cf. Fontaine, *op. cit.* (3), p. 26. / El cántico de Myriam está incluido en *Ex.* 15, 20-21 y es la respuesta del canto triunfal que Moisés y los hijos de Israel entonaron tras el cruce del Mar Rojo. (15, 1: *Tunc cecinit Moyses et filii Israel carmen hoc Domino, et dixerunt: Cantemus Domino: gloriose enim*

procedencia vétero-testamentaria,¹¹ hay que destacar particularmente la influencia del *psalmus*, palabra con la que se traduce el término hebraico *mismor* (“canto acompañado de instrumento de cuerda”); el conjunto de estos poemas de alabanza constituyen el *Psalterium*, que recibe el título original de *Sefer tehillim* (“Libro de las laudes”) o simplemente *Tehillim* (“Laudes”).

Los cristianos, por su parte, no tardaron en producir composiciones similares: en el *Apocalypsis* joánico se habla de un *canticum novum*¹² que entonaban los justos en el cielo, en alabanza al “Cordero” (*Agnus*), respetando la liturgia de su tiempo como si esta, que tenía lugar en la tierra, fuera el reflejo de la celestial.¹³ Por otra parte, Pablo, en sus epístolas, hizo referencia a un conjunto de cantos a los que denominó “salmos, himnos y cánticos espirituales”, a partir de lo cual se ha estimado la posibilidad de que la amplia variedad de cánticos cristianos y las diferencias existentes entre unos y otros, en lo que respecta a la libertad, espontaneidad y entusiasmo religioso, generaran tensiones entre las comunidades.¹⁴ Así puede leerse en *ad Ephesios* 5, 19 y *ad Colossenses* 3, 16:

magnificatus est, “Entonces Moisés y los hijos de Israel cantaron este cántico al Señor, y dijeron: ‘Cantemos al Señor: pues fue magnificado gloriosamente’); en cuanto al de Simeón, se halla en *Luc.* 2, 32 ss. Esta oración (*Nunc dimittis servum tuum Domine*, “Ahora dejas a tu siervo, Señor”) se encuentra precedida por la alabanza de María, de visita a Isabel, en 1, 46 ss., conocida como *Magnificat* y la presentación de Jesús recién nacido por el ángel en 2, 14 (*Gloria in altissimis Deo, / et in terra pax hominibus bonae voluntate*, “Gloria en las alturas para Dios, / y en las tierras paz a los hombres de buena voluntad.”). Zacarías, en *Lc.* 1, 68 profetiza el nacimiento del Salvador expresándose himnicamente: *Benedictus Dominus Deus Israel, / quia visitavit, et fecit redemptionem plebis suae* (“Bendito Señor, dios de Israel, / porque nos visitó y logró la redención de su plebe”).

¹¹ Charlet, J.-L., *La création...*, pp. 15-16, enumera los siguientes pasajes vétero-testamentarios además del mencionado en *Éxodo*: la exaltación de Moisés de la potencia divina en *Deuteronomio* 32, 1-43; el cántico de Débora y Barac en *Jueces* 5, 2-31; el de Ana ante el nacimiento de Samuel en *I Reyes* 2, 1-10; el de Judith después de la muerte de Holofernes en *Judith* 16, 1-17; el de Tobías después de la revelación de Rafael en *Tobías* 13. A esto se pueden agregar el último capítulo del *Eclesiástico* 51, 1-12. (Con respecto a este himno litánico, semejante al salmo 136, sólo aparece en el texto hebreo y se duda de su autenticidad por faltar en las versiones griegas y siríacas.) Asimismo, en los textos proféticos, en *Isaías* 12, 1-6 y 25, 1-5; en *Daniel* 3, 26-45 y 3, 52-90.

¹² Juan, *Apoc.* 5, 9: *et cantabant canticum novum, dicentes: ‘Dignus es, Domine, accipere librum, et aperire signacula eius*: (“y cantaban un cántico nuevo: ‘Digno eres, Señor, de recibir el libro, y abrir sus pequeños signos.”).

¹³ Quasten, J., *Patrología I...* p. 161, afirma que en el *Apocalypsis* hay un gran número de breves himnos, en 1, 4-7 y 8-11.

¹⁴ Mohrmann, Ch., “La langue et le style...”, p. 161, transcribe la opinión de M. J. Kroll sobre las posibles tensiones religiosas en las comunidades cristianas, a causa de la variedad de cánticos. Tertuliano, en *Apol.* 39, 18 insistió sobre la diferencia entre los cantos que se utilizaban en la asamblea eclesial, poniendo énfasis en las fuentes bíblicas utilizadas, o bien, en la espontaneidad creativa de los mismos: *post aquam manulem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium deo canere*. (“después del agua para las manos y las luces, es llamado alguno al medio porque puede cantar a dios a partir de las santas escrituras o de su propio ingenio.”).

*Loquentes vobismetipsis in psalmis, et hymnis, et canticis spiritualibus,*¹⁵

*cantantes y psallentes in cordibus vestris Domino*¹⁶

Verbum Christi habitet in vobis abundanter, in omnia sapientia, docentes et commonentes

vosmetipsos, psalmis, hymnis, et canticis spiritualibus,

*in gratia cantantes in cordibus vestris Domino.*¹⁷

Esta tríada de cantos, disímiles por su naturaleza y origen, despertó entre los críticos el anhelo de buscar, con un afán “casi arqueológico”, testimonios sobre los mismos; entre los más antiguos, se halla un himno que era utilizado en la ceremonia vespertina del encendido de las lámparas, conocido como Φῶς ἱλαρον οὐρανίου Ἐπιλόχμιος εὐχαριστίας (“Luz jubilosa” o “Lucernario de acción de gracias”).¹⁸ Se trataba de una exclamación de carácter simbólico o *anaphonesis* (ἀναφωνήσις) y de problemática autoría¹⁹ que fragmentariamente fue incluida por Basilio Magno en su obra *De Spiritu Sancto* (29, 73) considerándola de fuente apostólica; su datación temporal correspondería al siglo II²⁰ y desde entonces se conservó en la liturgia de los presantificados de la Iglesia griega, ocupando una posición semejante a la del *Magnificat*²¹ en la Iglesia occidental.²²

Al igual que sucedió con otras oraciones himnódicas arcaicas, el Φῶς ἱλαρόν formaba parte de un conjunto de rituales, que no eran exclusivos de los ámbitos

¹⁵ Raby, F. J. E., *A History of Christian Latin Poetry. From the Beginnings to the Close of the Middle Ages*. Oxford, Oxford University Press, 1953, p. 30, se pregunta por los tipos de cánticos que se utilizaban en el oficio religioso de los primeros siglos del cristianismo, particularmente, se interroga sobre el sentido del adjetivo paulino *spiritualibus*, afirmando que haría referencia a composiciones libres, improvisadas, *en pneumati*, o propias de una naturaleza exaltada. En forma semejante, se expresa Fontaine, *op. cit.* (3), p. 30, al afirmar que dicho adjetivo fue utilizado con un carácter metafórico que lleva a pensar en oraciones “mentales” o inspiradas por el espíritu divino (*pneuma*).

¹⁶ *Ephes.* 5, 19: “Mientras se hablan entre vosotros unos a otros en salmos, himnos y cánticos espirituales, acompañándose con la cítara y cantando al Señor en vuestros corazones”.

¹⁷ *Coloss.* 3, 16: “el Verbo de Cristo habite abundantemente en vosotros, enseñándoos en toda sabiduría, y advirtiéndoles a vosotros mismos con salmos, himnos y cánticos espirituales, mientras cantan en la gracia al Señor en vuestros corazones.”

¹⁸ Tripolitis, Antonia, “Φῶς ἱλαρόν. Ancient Hymn and Modern Enigma”. *VC* 24, 1970, pp. 189 ss.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 192 ss.

²⁰ Tripolitis, p. 196, afirma que se habría compuesto en la última parte del siglo II o al comenzar la centuria siguiente.

²¹ El *Magnificat* es un himno neotestamentario atribuido, según Nicetas de Remesiana (siglo IV), a Isabel y no a María, tal como aparece en algunos manuscritos bíblicos latinos. El texto himnódico está incluido, como se señaló más arriba, en ocasión de la visita de María a Isabel y, ante el reconocimiento de esta última del niño que lleva la virgen en sus entrañas, María afirma: *Magnificat anima mea Dominum: / et exsultavit spiritus meus in Deo salutari meo*. (“Mi alma glorifica al Señor: / y mi espíritu se regocijó al ser salvado en mi Dios.”).

²² Cf. Quasten, *op. cit.* (13), p. 162.

judaicos, sino que también se practicaban en contextos paganos; según Varrón, en *De Lingua Latina* 6, 4-5,²³ los griegos tenían la costumbre de exclamar, en el momento en que la luz del día daba paso a la noche, φῶς ἀγαθόν, es decir, “buena luz”. De manera semejante, la oración y el sacrificio crepusculares están atestiguados en textos que van desde Homero a Horacio;²⁴ de ahí que las conclusiones sobre el origen de las prácticas rituales cristianas y los cánticos que las acompañaban son muy complejas, debido a que las fuentes himnódicas no son exclusivamente judaicas, pues el contexto religioso era por extensión más amplio al haberse producido importantes entrecruzamientos en el seno del Mediterráneo oriental.

Así como este himno podía ser uno de los cánticos “inspirados” a los que se refería Pablo, utilizado en forma pública y privada, existían otros que pasaron a formar parte de la vida cotidiana de los primeros cristianos;²⁵ la costumbre de cantar oraciones a la divinidad tuvo como finalidad suplantar las alabanzas a los dioses paganos, además de cumplir un papel fundamental en la organización de la liturgia y la transmisión de la doctrina para aquellos receptores no familiarizados con la formación retórica de las *scholae*.²⁶ La finalidad didáctica de la himnodia cristiana, presente desde sus orígenes, permite acercarla genéricamente a la homilía, satisfaciendo las necesidades evangélicas de propagación del mensaje crístico en ámbitos populares.

Algunos de estos himnos primitivos fueron compuestos en los círculos gnósticos del siglo II que estaban en contacto con la literatura helénica. Entre ellos, que se encuentran incluidos en los *Hechos apócrifos de los Apóstoles*, pueden mencionarse el himno que Cristo cantó junto a sus apóstoles en los *Hechos de Juan* y la oración eucarística que el mismo apóstol recitó en honor de los difuntos, considerándose el testimonio más antiguo de dicha celebración; a estos se puede agregar el himno del alma, en los *Hechos de Tomás*, escrito en lengua siríaca en la primera mitad del siglo III, que fue hallado

²³ Varrón, *De L. L.* 6, 4-5: *diei principium mane, quod tum manat dies ab oriente nisi potius quod bonum antiqui dicebant manum, ad cuiusmodi religionem Graeci quoque cum lumen affertur, solent dicere 'phos agathón.'* (“al empezar el día por la mañana, que entonces se expande el día desde el oriente, los antiguos decían *manum* en lugar de *bonum*, en vista de un sentimiento religioso de esta naturaleza los griegos también solían decir cuando la luz se alejaba ‘buena luz’”). El término latino *manum* es un arcaísmo utilizado para saludar la venida del día que prueba el carácter mágico de este tipo de prácticas.

²⁴ Cf. Hamman, *op. cit.* (5), pp. 1201, n. 94 y 95. En la página siguiente, n. 98 a 106, el autor señala otras fuentes que atestiguan la realización de este ritual vespertino, tales como Josefo para los judíos, la *Didaché* Tertuliano, Clemente de Alejandría, Cipriano, Orígenes, etc.

²⁵ Quasten, *op. cit.* (13), p. 163, señala que Eusebio, *Historia ecclesiastica* 7, 30, 10, recordaba que Pablo de Samosata había sido acusado de suprimir himnos de tipo cristológico por ser de autores “modernos”.

²⁶ Raby, *op. cit.* (15), p. 29, afirma que las oraciones de carácter comunitario eran las de la mañana, la tarde y la noche; en cambio, las que se realizaban en otras horas, también obligatorias, eran de tipo privado.

entre los escritos de Nag-Hammadi. Junto a otros cánticos litúrgicos, el “himno del alma o de la redención” se caracteriza por un profundo sentido alegórico; en él Cristo aparece representado como el hijo de un rey oriental que marchaba a Egipto con la misión de vencer al dragón y obtener la perla con la que retornaría a su país natal, que no es otro que el cielo o el paraíso, para redimir las almas sujetas al pecado de la materia.²⁷

De similar importancia, es el himno con el que Hipólito de Roma concluyó su libro sobre ciertas herejías gnósticas; esta obra, titulada *Elenchos* (Ἐλεγχος) o *Refutatio omnium haeresium*, fue escrita a comienzos del siglo III (ed. P. Wendland, GCS 26, 1916). En ella se encuentra (V,10) esta pieza litúrgica perteneciente a la secta de los naasenos,²⁸ quienes compartieron temas teológicos con el judeocristianismo arcaico, como el descenso del Salvador a través de las esferas angélicas.²⁹ También Clemente de Alejandría, que se esforzó por eliminar las dicotomías existentes entre el pensamiento cristiano, la cultura pagana y el gnosticismo, compuso un himno en honor a la misión salvífica de Cristo, incluyéndolo al finalizar su *Paidagogos* (Παιδαγωγός).

Pero, una de las colecciones himnódicas que despertaron en la crítica mayor interés fueron las *Odas de Salomón*; junto con la *Didaché*, pertenecen al ámbito de la literatura litúrgica oriental, más precisamente a la Iglesia siria.³⁰ Poco se sabía sobre estos textos hasta su descubrimiento en el año 1905, cuando comenzaron a desarrollarse una serie de hipótesis sobre sus posibles fuentes; algunos consideraron su carácter gnóstico,³¹ otros estimaron su procedencia judaica con interpolación cristiana. Su autoría también es dudosa, al igual que el contenido bautismal de los cuarenta y dos himnos que componen la serie; sin embargo es probable que expresen las creencias de la cristiandad oriental, lo cual no excluye la presencia de la mitología y la filosofía griegas que habrían influido en su autor, como así también el misticismo joánico en el tratamiento de temas como la

²⁷ Cf. Quasten, *op. cit.* (13), pp. 144-145./ García Bazán, *Gnosis...*, pp. 240-241, n. 8, establece relaciones entre este himno, al que titula *Himno de la perla*, e himnos y salmos maniqueos en los que se habla de la caída del “Hombre Primordial” al abismo y su posterior redención.

²⁸ García Bazán, p. 125, señala que los naasenos se denominaron así por la palabra hebrea *naas*, “serpiente”, pero también se llamaron “gnósticos” por el conocimiento exclusivo y profundo que decían poseer sobre los misterios del ser (*Elenchos* V, 6, 3-4).

²⁹ Cf. Daniélou, *op. cit.* (1), p. 112.

³⁰ Aunque el original debía estar escrito en griego, el texto que se conservó fue en lengua siria. Temas como el del Paraíso y la Iglesia como una representación del Edén demostraría su pertenencia a esta zona, al igual que una serie de imágenes nupciales que reaparecen en Cirilo de Jerusalén, relacionada con la liturgia siria.

³¹ Se llamó a las *Odas de Salomón*, el “Himnario de las iglesias gnósticas”; pero falta en ellas el dualismo que caracterizó al gnosticismo. No obstante, el tratado gnóstico llamado *Pistis Sophia* cita como “sagrada escritura”, el texto completo de cinco de estos himnos. Quasten, pp. 168-169, señala una serie de ediciones de las odas.

encarnación de Cristo, su concepción virginal, la verdad del *Logos*, los privilegios de la gracia divina, la resurrección del Salvador y su victoria sobre las tinieblas de la muerte.³²

b. Problemas genéricos en torno a la composición himnódica.

Hasta aquí se enumeraron los textos himnódicos cristianos que fueron construyendo la tradición de este género “lingüístico-musical”; inclusive se consideraron los himnos gnósticos que no permanecieron tan alejados del ideario judeocristiano primitivo, aún activo en muchos de los motivos que reaparecerían en el siglo IV.³³ Particularmente, el hecho de “dar gracias” a la divinidad a través del canto cobraría una nueva dimensión teológica en esta centuria, ya que, en la lucha por la unificación de la *ecclesia triumphans*, se utilizaría la himnodia de raigambre popular en pos de la conversión y la salvaguarda del dogma.³⁴ Himnos como el Φῶς ἱλαρόν, el cual remite a la costumbre de la oración vespertina, sería nuevamente plasmado por Ambrosio y, con un carácter poético renovado, por Prudencio, en el *Cathemerinon* V.³⁵

Sin embargo, todavía no se han analizado las características genéricas del himno ni se ha inquirido en profundidad sobre las tradiciones poéticas, literarias y no literarias, que se amalgamaron para su formación. Si se tiene en cuenta el hecho de que Plinio

³² Cf. Quasten, *op. cit.* (1), pp. 165-168.

³³ Daniélou, *op. cit.* (1), p. 25, define que entiende por judeocristianismo “a una forma de pensamiento cristiano que no implica vínculo con la comunidad judía, pero que se expresa según esquemas sacados del judaísmo. En este caso la palabra tiene un sentido más amplio: abarca los grupos de los que hemos hablado hasta ahora [se refiere a aquellos de estricta observancia judaica, judeocristianos sincretistas, entre quienes surgió el dualismo gnóstico y otros que formaban parte de la comunidad cristiana de Jerusalén bajo el dominio del apóstol Santiago, contraria al mismo Pablo] y comprende también a quienes han roto con el ambiente judío, pero que siguen pensando con sus categorías.”

³⁴ Gualandri, I., “L’eredità tardo-antica”. *Lo spazio letterario del Medioevo*. Roma, Salerno Editrice, 1992. Vol. I, T. I, p. 19, sostiene que el canto fue utilizado como un medio eficaz de difusión doctrinal, sobre todo en Oriente.

³⁵ En el primer fragmento del himno “lucernario”, según la revisión de Mr. Skeat, del British Museum, puede leerse: [Φῶς ἱλαρόν ἀγίας δόξης / ἀθανάτου Πατρὸς οὐρανοῦ / ἀγίου μακάροϋ Ἰησοῦ Χριστοῦ] (“Luz jubilosa de la sagrada gloria / del inmortal Padre celestial / sagrado, bienaventurado Jesús Cristo”); en el himno XI de Ambrosio se recuerda la hora vespertina como el momento del día en que la luz de Cristo suple la del sol, para encenderse en los corazones de los fieles, cf. vv. 1-4: *O lux beata Trinitas, / et principalis unitas, / jam sol recedit ignens, / infunde lumen cordibus*. (“Oh Trinidad, luz bienaventurada, / y unidad principal, / ya el sol se retira encendido, / infunde luz en los corazones.”). Por último, Prudencio, en *Cathemerinon* V, titulado *Hymnus ad incensum lucernae* (“Himno para cuando se enciende la lámpara”), trascendió la imagen luminosa de Cristo para saludarlo como creador de la luz, cf. vv. 1-4: *Inventor rutili, dux bone, luminis, / qui certis vicibus tempora dividis, / merso sole chaos ingruit horridum, / lucem redde tuis, Christe, fidelibus!* (“¡Cristo, que creas la luz rutilante, / conductor bueno, que divides el tiempo en períodos seguros, / una vez oculto el sol, ataca el horrible caos, / devuelve la luz a los fieles!”).

denominó *carmen* al canto con que los cristianos alababan a la divinidad,³⁶ cabe la posibilidad de que el gobernador imperial estuviera relacionando dicha rogativa con antiquísimas tradiciones, entre las cuales pueden mencionarse las *precationes*; con características genéricas similares, también se presentaban los *cantica magica* de los que había hablado su tío, Plinio el Viejo.³⁷ En estos discursos se mezclaban comportamientos religiosos y supersticiosos que hallaban en el registro oral la vía adecuada para desarrollar formulaciones de encantamiento y de interpelación a las fuerzas sobrenaturales.³⁸

Mas, cuando el *carmen* se transformó, convirtiéndose en un hecho literario, dejó de ser un elemento “co-extensivo” del ritual;³⁹ por lo tanto, el carácter religioso de esta manifestación lingüística debió adaptarse a una nueva categoría, que se correspondía con la de la tradición literaria, verdadera proveedora de los modelos formales himnódicos. No obstante, en estos *carmina* literarios tenía lugar un diálogo simultáneo con otros discursos anteriores y contemporáneos que, en general, provenían del registro oral.⁴⁰ Uno de los textos que mejor ilumina esta relación de transfiguración religiosa en poesía es el *Carmen Saeculare* de Horacio; pues, como debate la crítica, el contenido

³⁶ Esta dificultad para precisar el género del canto del que habla Plinio no deriva solamente de las características del mismo, sino que a esto debe sumarse la “memoria” cultural y lingüística del propio Plinio, puesto que, habiendo asistido a las ceremonias en las que se ofrecían *carmina* a los dioses, definió el acto cultural de los cristianos como el de consagración de un canto a “lo divino”.

³⁷ Según Plinio el Viejo, las *precationes* y los *cantica magica* están estrechamente conectados; así lo afirmaba en *Naturalis Historia* XXVIII, 12-13: *Durat inmenso exemplo Deciorum patris filiique, [...], carmen; extat Tucciae Vestalis incest<id>e precatio [...] Vestales nostras hodie credimus nondum egressa urbe mancipia fugitiva retinere in loco precatone, cum, si semel recipiatur ea ratio, et deos preces aliquos exaudire aut ullis moveri verbis, confitendum sit de tota conjectatione.* (“Perdura en el inmenso ejemplo de los Decios, padre e hijo, la fórmula religiosa; existe la rogativa de la vestal Tuccia a causa de su impureza [...] Creemos hoy que nuestras vestales retienen con una rogativa a los esclavos fugitivos todavía no escapados de la ciudad, porque, si se establece una vez esta razón, que algunos dioses escuchan rogativas o que son conmovidos por algunas palabras, se ha de reconocer sobre toda conjetura.”).

³⁸ Addabbo, Ana Maria “*Carmen magico e carmen religioso*”. CCC, Anno XII, N° 1, Aprile 1991, pp. 11-12, señala que en el término *carmen* se aúnan “de manera indiferente los valores de la fórmula mágica, la rogativa y la inscripción sepulcral, logrando con la extensión semántica una efectiva superposición referencial.” (*indifferentemente i valori di formula magica, preghiera e iscrizione sepolcrale, facendo di una estensione semantica una effettiva sovrapposizione referenziale.*).

³⁹ Cf. Feeney, Denis, *Literature and Religion at Rome. Culture, Contexts, and Beliefs*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 37; Fontaine, J., “L’apport de la tradition poétique romaine a la formation de l’hymnodie latine chrétienne”, *REL*, t. LII (1974), Paris, (1975), p. 327, señala una variedad genérica entre los *Carmina* horacianos, tales como: himnos en los que se representan escenas litúrgicas al estilo del C. 3, 13, dedicada a exaltar la fuente de Bandusia, o la 3, 18, en la que se ofrecen sacrificios a Fauno; himnos en honor de los grandes dioses oficiales, entre los que se destacan los *Carmina* 1, 21 a Diana, 1, 35 a Venus, 3, 11 a Mercurio, 2, 19 y 3, 25 a Baco; odas triunfales de inspiración pindarizante al estilo del *carmen* 4, 5 dedicado a evocar a Augusto, quien regresaba victorioso de su viaje por la Galia y España en el año 13 d. C.

⁴⁰ El texto de Catón el Censor en *De agri cultura* 141 es considerado un ejemplo de “ofrenda” conectado con el sacrificio de la *suovetaurilia*; por otra parte, la fórmula pronunciada por el augur en el acto de delimitación del templo, transcrito por Varrón en *De L. L.* 7, 8, ejemplifica un *carmen magicum*.

del texto habría sido prescripto por los versos sibilinos y su escenificación cantada, en forma procesional, figuró en las “Actas” que dieron cuenta de las celebraciones ordenadas por Augusto al decretar el retorno a la edad áurea.⁴¹

A pesar de permanecer fiel a los dictámenes de los rituales pasados, aún cuando el emperador los reformuló integrándolos en un nuevo entramado semiótico,⁴² el poema horaciano distaría de ser un texto de carácter religioso en un sentido estricto, para ser una proyección poética de acabada finalidad descriptiva, que sirvió para reforzar el énfasis puesto en conmemorar a los dioses palatinos:

*Phoebe silvarumque potens Diana,
lucidum caeli decus, o colendi
semper et culti, date quae precamur
tempore sacro (vv. 1-4)*

*Haec Iovem sentire deosque cunctos
spem bonam certamque domum reporto,
doctus et Phoebi chorus et Dianae
dicere laudes. (vv. 73-76)⁴³*

El rito es un acto momentáneo que ocurre en un tiempo y un lugar, al igual que la *precatio* que acompaña, desde lo lingüístico, dicho acto cultural caracterizado por el

⁴¹ Fraenkel, Edouard, *Horace*. Oxford Clarendon Press, 1959, pp. 366 ss., afirma que los *ludi saeculares* augustales del año 17 d. C., durante los cuales se habría cantado el poema horaciano, tuvieron como base los juegos celebrados en el 249 a. C., en ocasión de la primera guerra púnica, cuando una serie de *prodigia* que aterrorizaron al pueblo, obligó a los *decemviri* consultar los libros sibilinos para luego llevar a cabo una serie de rituales nocturnos destinados a las divinidades infernales. Con respecto a las “Actas” que recuerdan el evento y su protocolo, estas fueron halladas por Mommsen en septiembre de 1890, entre la iglesia de S. Giovanni dei Fiorentini y el puente de Vittorio Emmanuele, lo que formaba parte del antiguo *Tarentum*, grabadas en un bloque de mármol; allí figuran las siguientes palabras: *carmen composuit Q. Horatius Flaccus*.

⁴² El emperador Augusto transformó la atmósfera y el propósito de los *ludi*, originariamente dedicados a los dioses infernales en *Tarentum*, para orientarlos hacia un tiempo de fecundidad que tendría lugar en una nueva edad de oro. Por otra parte, procuró mantener los aspectos griegos del protocolo ritual (*Archivo ritu*) en medio de un intrincado ceremonial que se dividía en ceremonias diurnas y nocturnas.

⁴³ El *Carmen Saeculare* se abre y se cierra, cumpliendo con las características de una estructura anular, refiriéndose al dios Febo, divinidad protectora del joven Octaviano, y su hermana Diana, quien junto a su madre, Latona, completaban la triada palatina. Así comienza el poema horaciano (vv. 1-4): “Febo y tú, Diana, soberana de los bosques, / glorias luminosas del cielo, oh dignos / siempre de ser honrados y adornados, conceded estas cosas que pedimos / en un tiempo consagrado.”. Concluye reafirmando la consagración de estos númenes junto a Júpiter y otras divinidades tradicionales del antiguo panteón romano (vv. 73-76): “Yo, el coro docto en cantar / las alabanzas no sólo de Febo sino también de Diana / llevo a casa esto, que Júpiter y los dioses juntos consientan / una esperanza buena y segura.”

cumplimiento de reglas;⁴⁴ en cambio, la capacidad de sobrevivir al paso del tiempo a través de la preservación de la memoria, convierte al hecho literario en un instrumento más poderoso que cualquier otro medio. El poema de Horacio goza de ciertas marcas genéricas por las que podría calificársele de himno;⁴⁵ pero no se ha superado aún la polarización existente entre aquellos críticos que creen, por una parte, que dicho texto fue reproducido en un contexto ritual y, por otra, que se trató tan sólo de un ejercicio literario.⁴⁶

Si se puede sostener que el *Carmen Saeculare* es un himno, se debe al hecho de que presenta estructuras predeterminadas y convenciones formales y temáticas que actúan como verdaderas guías para su determinación genérica. En particular, Mary Depew sostiene que las marcas lingüísticas que permiten realizar la caracterización himnódica de un texto corresponden al nivel deíctico del lenguaje, tales como el uso de la primera persona verbal y pronominal, referencias a representaciones locativas y temporales que obedecen a la realización del himno, y otras formas lingüísticas que ponen atención en el “aquí”, el “ahora” y en el “yo” que interviene en la ocasión celebratoria.⁴⁷ La autora agrega⁴⁸ que el himno es un tipo de “ofrenda” o *agalma* (ἄγαλμα) por la cual una comunidad o un grupo humano busca tributar a la divinidad.⁴⁹

⁴⁴ Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito*. Buenos Aires, Amorrortu eds., 1972, p. 16, define de la siguiente manera el rito: “Es un acto individual o colectivo que siempre, aun en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual.”

⁴⁵ Horacio consideró que el *Carmen Saeculare* era un *carmen* inspirado por Febo para conmemorarlo, al igual que a los restantes miembros de la tríada palatina, según lo dispuesto por el ritual; sin embargo el poeta reconoció que, aunque emanado de la divinidad, se valió del arte poético para componerlo (vv. 29-44): *Spiritum Phoebus mihi, Phoebus artem / carminis nomenque dedit poetae: / virginum primae puerique claris patribus orti, / Deliae tutela deae, fugacis / lyncas et cervos cohinentis arcu, / Lesbium servate pedem meique / pollicis ictum, / rite Latonae puerum canentes / rite crescentem face Noctilucam, / prosperam frugum celeremque pronos / volvere mensis. / Nupta iam dices 'ego dis amicum, / saeculo festas referente lucas, / reddidi carmen docilis modorum / vatis Horati.* (“Febo me dio el espíritu, Febo dio el arte / de la poesía y el nombre al poeta: / las primeras entre las vírgenes y niños nacidos / de los preclaros padres, / tutela de la diosa Delia, protegida a los huidizos / linceos y a los ciervos que se cohíben con el arco, / protegida el pie lébico y el golpe / de mi pulgar, / cantando según el rito al hijo de Latona / según el rito a la luminaria nocturna que crece al comenzar la noche, / próspera de frutos y rápida en hacer volver / los meses favorables. / Ya desposada dices ‘yo para los dioses / mientras el siglo trae las luces festivas, / devolví el poema amigo del vate Horacio / dócil en los modos poéticos’.”).

⁴⁶ Cf. Feeney, *op. cit.* (39), p. 38.

⁴⁷ Depew, Mary, “Enacted and Represented Dedications: Genre and Greek Hymn”, *Matrices of Genre. Authors, Canons, and Society*. Mary Depew & Dirk Obbink (edit.). Cambridge, Massachusetts-London, England, Harvard University Press, 2000, p. 60.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ En cuanto a la determinación de estas marcas en el texto horaciano, hay una mayor presencia de referencias locativas y temporales, como se advierten en los versos 21-24, en los que Horacio dio cuenta de la frecuencia en que se realizaban los *ludi* y la cantidad de días que se utilizaron para su celebración entre el 31 de mayo y el 3 de junio del año 17 a. C.: *certus undenos deciens annos / orbis ut cantus referatque ludos / ter die claro totiensque grata / nocte frequentis.* (“para que un retorno seguro a lo largo

En consecuencia, el himno se integra por su carácter “representativo” a un conjunto de *agalmata* (ἀγάλματα), tales como santuarios, estatuas y bajorrelieves dedicados que “representan” el acto dialéctico de ofrecer y recibir que une a los dioses y a los hombres en una relación recíproca de regocijo y reconocimiento; a su vez, por el hecho de que toda composición himnódica es también un *ktema* (κτῆμα) o un “bien”, este supone un intercambio potencial más allá de los individuos que participan en su construcción y de las circunstancias témporo-espaciales en las que tiene lugar su realización. En función de lo anterior, es que puede afirmarse que en el *Carmen Saeculare* horaciano, cuya iconografía se repitió en el peto de la estatua augustal de Prima Porta,⁵⁰ se eligieron a quienes realizarían el himno para dar cumplimiento a las reglas rituales, según lo dictado por los textos sagrados,⁵¹ por su medio, se buscó propiciar la fertilidad de la naturaleza,⁵² la descendencia de la prole que asegurara la eternidad del sistema imperial romano⁵³ y la potestad decorosa de la ciudad por encima del resto de los pueblos.⁵⁴

Pero, la crítica dedicada a examinar las marcas genéricas del himno se plantea otro problema: las diferencias existentes entre el himno y la rogativa, aunque M. Depew reconoce que estos están estrechamente relacionados.⁵⁵ La segunda supone la presencia

de diez veces / cada once años vuelva a traer cantos y juegos / reunidos tres veces durante el claro día y otras tantas veces / en la grata noche.”). En cuanto al uso de verbos en primera o segunda persona, se registran sólo dos en primera, uno en singular (v. 74: *reporto*) y otro en plural (v. 3: *precamur*) y doce en segunda; de ellos, siete son formas imperativas o subjuntivas pertenecientes al campo semántico de la volición; con respecto al uso de pronombres personales, se pueden mencionar cuatro casos, *tu* en el v. 15, *vos* nominativo en el v. 25, *vos* objetivo en el v. 49 y *vestrum* en el v. 37. En cuanto a los protagonistas del hecho sacro y su realización, el poeta sintetizó la enumeración de los mismos en la penúltima estrofa, vv. 69-72: *quaeque Aventinum tenet Algidumque, / quindecim Diana preces virorum / curat et votis puerorum amicas / adplicat auris.* (“y Diana, la que domina el Aventino y el Álgido, / está atenta a las plegarias de los quince varones / y dirige a los votos de los niños / orejas amigas.”).

⁵⁰ Cf. Zanker, P., *Augusto y el poder...*, pp. 220 ss.

⁵¹ Horacio, *Carm. Saec.*, vv. 5-6: *quo Sibyllini monuere versus / virgines lectas puerosque castos* (“en que los versos sibilinos aconsejaron / las vírgenes elegidas y los niños castos”).

⁵² *Ibid.*, vv. 29-32: *Fertilis frugum pecorisque Tellus / spicea donet Cererem corona; / Nutriant fetus et aquae salubres / et Iovis aquae.* (“La Tierra abundante en frutos y ganado / recompense a Ceres con una corona de espigas; las aguas favorables y las brisas de Júpiter / nutran los alumbramientos.”).

⁵³ *Ibid.*, vv. 17-20: *diva, producas subolem patrumque / prosperes decreta super iugandis / feminis prolisque novae feraci / lege marita.* (“diosa, acrecienta la descendencia y haz prosperar / los decretos de los Padres sobre las mujeres / que han de desposarse y sobre la ley marital / generadora de una prole nueva.”); vv. 45-48: *di, probos mores docili iuventae, / di, senectuti placidae quietem, / Romulae genti date remque prolemque / et decus omne.* (“dioses, conceded probas costumbres a la dócil juventud, / dioses, conceded repose a la apacible vejez, / conceded a la raza romúlea fortuna, descendencia / y todo el decoro.”).

⁵⁴ *Ibid.*, vv. 53-56: *Iam mari terraque manus potentis / Medus Albanasque timet securis, / iam Scythae responsa petunt, superbi / nuper et Indi;* (“Ya el medo teme sus fuerzas poderosas / en el mar y en la tierra y las hachas albanas, / ya los escitas piden respuestas, y los indos soberbios / hasta hace poco.”).

⁵⁵ Depew, *op. cit.* (47), pp. 61 ss.

de invocaciones y pedidos dirigidos a las divinidades;⁵⁶ en cambio, el primero está destinado a ser cantado con el fin de cumplimentar la epifanía del dios, evocado en el himno a través de la inclusión de un texto narrativo. Este se retrotrae a un pasado mítico común que une a la divinidad con la comunidad representada por los ejecutantes o, en el caso de Horacio, por el poeta. No debe olvidarse que la función primera del himno era el canto ofrecido en un contexto sacral y su realización textual se emparenta con otras importantes formas de *agalmata*, algunas de las cuales se constituyen en testimonios verdaderos de la identidad cívica comunitaria; todas ellas funcionan como intermediarios entre las diferentes esferas de lo humano, lo heroico y lo divino:

*Roma si vestrum est opus Iliaequae
litus Etruscum tenuere turmae,
iussa pars mutare lares et urbem
sospite cursu,*

*cui per ardentum sine fraude Troiam
castus Aeneas patriae superstes
liberum munivit iter, daturus
plura relictis: (vv. 37-44)⁵⁷*

En este sentido, el término “himno”, en particular en la lengua griega, no designó inicialmente⁵⁸ un canto religioso, sino que fue Hesíodo el primero que lo utilizó para

⁵⁶ Cazeneuve, *op. cit.* (44), p. 236, define plegaria de la siguiente manera: “Es, por una parte, el rito más simple, y el más claro, ya que expresa sus intenciones por medio de palabras. Por la otra, es el que mejor permite confrontar la técnica religiosa con la técnica mágica, puesto que tiene en el conjuro [...] su término simétrico. No es de extrañar que la verdadera plegaria se caracterice, y se distinga del conjuro mágico, por el hecho de estar dirigida a la potencia numinosa en cuanto garante de la condición humana, es decir, en cuanto sagrada.”

⁵⁷ Horacio incluyó en su *carmen* pasajes estrictamente narrativos en los que recreó el pasado heroico de la *Urbs* como testimonio de la presencia de los dioses en la construcción del mito, el cual se actualiza a través del canto (vv. 37-44): “Si Roma es vuestra obra y los escuadrones ilíacos/ ocuparon la ribera etrusca,/ una parte fue ordenada a cambiar los lares y la ciudad/ en una travesía propicia,/ para quien sin engaño a través de una Troya abrasada/ el casto Eneas que sobrevivió a su patria/ construyó un camino libre, que habría de darle/ muchas más cosas que las que habían dejado.”

⁵⁸ Depew, *op. cit.* (47), pp. 69 ss., recuerda que en el período arcaico, la palabra *hymnos* se usó para referirse a cualquier clase de canto. También agrega el hecho de que pueden tenerse en cuenta otros dos significados que corresponden a los períodos clásico y helenístico; en el arcaico, designaría a cualquier composición en hexámetros; en el segundo, un canto dirigido a un dios, distinguible del peán y del ditirambo. En la poesía helenística, el himno se transformó a partir de Calímaco, quien incluyó una primera persona a modo de testigo de la realización himnódica y ritual que describe plásticamente a partir de su propia percepción./ Lefkowitz, Mary R., “Who Sang Pindar’s Victory Odes?”, *AJPh*, 1988, Vol. 109, Nº 1, p. 1, afirma que no se puede diferenciar la lírica griega en poesía monódica o coral, pero sí por

denominar un canto épico ejecutado por un “aedo” que celebraba las gloriosas acciones de los primeros hombres y de los dioses bienaventurados, con el propósito de hacer olvidar a los que sufrían penas en el alma y reconfortarlos con los dones de las divinidades:

εἰ γάρ τις καὶ πένθος ἔχων ἤεοκῆδαι θυμῷ
ἄζηται κραδίην ἀκαχήμενος, αὐτὰρ ἀοιδὸς
Μουσάων θεράπων κλειῖα πρότερον ἀνθρώπων
ὑμνήσῃ μάκαράς τε θεοῦς οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν,
αἰψ' ὄ γε δυσφοσυνέων ἐπιλήθεται οὐδέ τι κηδέων
μέμνηται· ταχέως δὲ παρέτραπε δῶρα θεάων.⁵⁹

Más tarde el himno se convirtió en una plegaria; así se refirió Platón al afirmar que los himnos son las rogativas y los cantos dirigidos a los dioses,⁶⁰ entre los que pueden citarse las antiguas colecciones himnódicas órfica y homérica. A estos se suman otro grupo de composiciones de características similares: se trata de los “himnos filosóficos”, a los que Meunier definió como cantos *en l'honneur d'un dieu mythologique* (“en honor a un dios mitológico”); pero, a la noción de este dios, se ajusta una interpretación simbólica que se integra en un sistema abstracto, por lo cual el contenido de dichos cantos puede ser calificado de tipo exegético.⁶¹

sus funciones; por lo tanto el *hymnos* (ὕμνος) se opone al *threnos* (θρήνος) o “lamento”, al *paian* (παίαν) o “canto solemne” y al *dityrambos* (διθύραμβος) en honor a Dionisios y por extensión a otras divinidades.

⁵⁹ Hesíodo, *Θεογονία*, vv. 98-103: “Pues si alguno teniendo penas también está afligido en el alma / se le seca el corazón a causa de su aflicción, pero un aedo / siervo de las Musas, celebra las hazañas de los primeros hombres / y a los dioses bienaventurados que tienen el Olimpo, / rápidamente aquél se olvida de sus angustias y nada de aflicciones / recuerda; en cambio pronto lo cambian los dones de las diosas.”

⁶⁰ Platón, *Nómων Γ* 700 B, no sólo limitó el campo semántico del himno, sino también señaló la existencia de otras clases de composiciones (θρήνοι, “lamentos”, παίωνες, “peanes” y διθύραμβος, “canto en honor a Dionisios”): *Διηρημένη γὰρ δὴ τότε ἦν ἡμῖν ἡ μουσική κατὰ εἶδη τε ἑαυτῆς· ἄττα καὶ σχήματα, καὶ τι ἦν εἶδος ᾠδῆς εὐχαῖ πρὸς θεοῦς, ὄνομα δὲ ὕμνοι ἐπεκαλοῦντο*. (“pues precisamente la música en otro tiempo era elegida por nosotros por su especie: no solo algunas formas, sino alguna idea de canto eran las súplicas a los dioses, en cambio los himnos invocaban su nombre;”).

⁶¹ Mario Meunier, en el prólogo a su traducción de los himnos filosóficos de Aristóteles, Cleanto y Proclo (París, 1935), pp. 10 ss., clasifica a los himnos de tipo religioso en dos grandes grupos: los “himnos órficos” o plegarias litánicas, que Onomácritos creía que habían sido compuestas por el mismo Orfeo, y los “himnos homéricos”, que comprenden, a su vez dos clases. Unos, más cortos, no son más que preludios poéticos ejecutados por los aedos, precediendo a sus recitaciones épicas; y los otros, más largos, son recitaciones épicas sobre sujetos mitológicos dedicadas a un dios o a un héroe. En un tercer grupo ubica a los “himnos filosóficos”, en los cuales la religión se alió a la filosofía para servir como medios de meditación y expresar, simbólicamente, los más altos conceptos del entendimiento. Entre estos últimos pueden mencionarse *Himno a la virtud* de Aristóteles, el *Himno a Zeus* de Cleanto y los ocho himnos de Proclo.

No obstante, Píndaro, que se había mostrado sencillo y tradicional en la denominación de su poesía, no lo fue tanto con las composiciones himnódicas, ya que agregó otras consideraciones semánticas al término en un momento en que se estaba transformando la poesía coral. Si bien, en sus primeros libros, el himno se ajustó genéricamente a un poema interpretado por un coro, el cual era ofrecido de manera directa a la divinidad y carecía de acompañamiento coreográfico, el uso que le dio posteriormente fue más amplio, extendiéndolo a otra clase de poemas, inclusive, a los epinicios.⁶² Aristóteles, en su *Poética* (*Περὶ Ποιητικῆς* 1448b, 20-27), se mostró, a pesar de su brevedad, tan abarcativo como pareció serlo Píndaro al considerar el himno, al igual que a la poesía encomiástica, una imitación de acciones bellas y de hombres dignos hecha por autores de igual condición:

*διεσπάσθη δὲ κατὰ τὰ οἰκεῖα ἦθη ἡ ποίησις. Οἱ μὲν γὰρ σεμνότεροι
τὰς καλὰς ἐμιμοῦντο πράξεις καὶ τὰς τῶν τοιούτων, οἱ δὲ εὐτετέστεροι
τὰς τῶν φαύλων, πρῶτον ψάγουσ ποιοῦντες, ὥσπερ ἕτεροι ὕμνους καὶ ἐγκώμια.⁶³*

De los párrafos anteriores se desprende que los griegos contaban con una vasta tradición himnódica que se extendía en diversas esferas de la producción discursiva,⁶⁴ por su parte, la tradición religiosa y poética romana fue conciente de la existencia de himnos o discursos equivalentes, entendidos como cantos de alabanza en honor a un dios.⁶⁵ Así, en páginas anteriores, se ha considerado el *Carmen Saeculare* de Horacio a

⁶² Bowra, Cyril, *Pindar*. Oxford, Oxford University Press, 1964, pp. 2-3, señala que Píndaro llamaba generalmente a sus poemas “odas”, lo que implicaba una realización cantada; a su vez, los clasificaba por medio de las siguientes denominaciones en *molpa*, *aoida*, *melos*, *hymnos*. No utilizó, en cambio, el término *poiema* que había hecho su primera aparición con Cratino.

⁶³ Aristóteles, *Περὶ Ποιητικῆς* IV, 1448b, 20-27: “Pero la poesía se diferenció en cuanto al carácter a partir desde el comienzo. Pues por una parte, los más graves imitaban las acciones bellas y las de los hombres de tal clase; por otra parte los más vulgares imitaban las de los hombres viles, haciendo primeramente sátiras, de igual modo que los otros hacían himnos y encomios.”

⁶⁴ Charlet, *op. cit.* (11), p. 14, sostiene que, bajo la influencia de la retórica, se desarrolló un nuevo género himnódico en prosa a diferencia de los anteriores, escritos en hexámetros o dísticos elegíacos, como fue el caso de Calimaco. Los *rhetoires*, en particular Menandro, que teorizó sobre esta novedad genérica, lo consideró de tipo epidíctico, practicado, entre otros, por Juliano, Libanio e Himerio.

⁶⁵ En el *Thesaurus Linguae Latinae*, Vol. III, pp. 463 ss. se encuentra la siguiente definición de la palabra “himno”: *carmen, sed peculiariter in honorem dei, quo dei laudem dicimus*. (“canto, pero peculiarmente en honor de un dios, por lo cual lo consideramos una alabanza al dios.”). Tal definición forma parte de un campo semántico mayor en el que el *carmen* es considerado como *quod fit per vocem humanam* (“lo que es producido a través de la voz humana”); entre los variados géneros de *carmina* se encuentran “los más antiguos, pertinentes al culto de los dioses” (*antiquissima ad cultum deorum pertinentia*); asimismo en esta clase se registran los *sollemnia vitae publica, oracula et sortes, incantamenta magica, defixiones, devotiones, carmina maledica, inscriptiones votivae*, etc. Entre los literarios, se mencionan los *carmina*

modo de ejemplo del lirismo himnódico en lengua latina; a este pueden sumarse otros textos, tales como la descripción de la ceremonia en la que los arcadios del rey Evandro cantan delante de la futura Ara Máxima, en *Aen.* VIII, vv. 293-302:

*“Tu nubigenas, invicte, bimembris,
 Hylaeumque Pholumque manu, tu Cresia mactas
 prodigia et vastum Nemeae sub rupe leonem.
 Te Stygii tremuere lacus, te janitor Orci
 ossa super recubans antro semesa cruento;
 nec te ullae facies, non terruit ipse Typhoeus
 arduus arma tenens; non te rationis egentem
 Lernaeus turba capitum circumstetit anguis.
 Salve, vera Iovis proles, decus addite divis,
 et nos, et tua dexter adi pede sacra secundo!”*⁶⁶

Virgilio, apegado a la tradición alejandrina, representó con el recurso de la *evidentia* una escena ritual en la cual incluyó una transposición poética del antiguo *carmen* de los *Salii*;⁶⁷ su culto habría sido instituido por el legendario Evandro, considerado un “héroe

convivalia, nuptialia, bucolica (hymni), lyrica, hebraea et christiana. Precisamente los salmos bíblicos son traducidos por Hilario, en *In psalm.* 54, 1 como *hymnos*.

⁶⁶ *Aen.* VIII, vv. 293-302: “Tú, invicto, a los hijos de las nubes de dos miembros, / a Hileo y a Folo, matas con tu mano, tú a los prodigios / cretenses y bajo la roca al enorme león de Nemea. / A tí temieron los lagos estigios, a tí el portero del Orco / recostándose sobre los huesos roídos en el antro sangriento; / y a tí ninguna faz te aterrorizó, ni el mismo Tifeo / teniendo en lo alto las armas; a tí no carente de razón / con su turbamulta de cabezas te rodeó la sierpe de Lerna. / ¡Salve, descendencia verdadera de Júpiter, gloria agregada entre los dioses, / y propicio, ven a nosotros y a tus ritos con pie favorable!”. El texto himnódico está enmarcado con la preparación para el canto y los restantes rituales que llevarán a cabo los *Salii*, confirmando, asimismo, el carácter epifánico de los *carmina*; cf. vv. 285-288: *Tum Salii ad cantus, incensa altaria circum / populeis adsunt evincti tempora ramis, / hic iuvenum chorus, ille senum, qui carmine laudes / Herculeas et facta ferunt*: (“Entonces los salios están presentes para los cantos, alrededor de los altares ardientes / ceñidos en cuanto a sus sienes con ramas de álamos, / este coro de jóvenes, aquel de ancianos, quienes en el canto / dicen las alabanzas hercúleas y sus actos.”). Al finalizar, se insiste sobre el carácter celebratorio y mágico al repetir, una vez más, lo narrado por el mito; cf. vv. 303-305: *Talia carminibus celebrant; super omnia Caci / speluncam adiciunt spirantemque ignibus ipsum. / Consonat omne nemus strepitu collesque resultant*. (“Celebran tales cosas con cantos; sobre todo se acercan / a la cueva de Caco y a él mismo que respira con fuegos. / Suena en conjunto todo el bosque y repercuten las colinas por el estrépito.”).

⁶⁷ Servio así se refirió a los *Salii*, en su comentario a *Aen.* VIII, 285: *Salii, qui tripudiantes aras circumibant. [...] Sunt autem salii Martis et Herculis, quoniam stellam Martis Herculeam dicunt. [...] Quidam hos a saltu appellatos tradunt. Quos alii a Numa institutos dicunt, ut arma ancilia portantes saltarent: ergo bene a saltu appellati. [...] nam duo sunt genera saliorum, sicut in saliaribus carminibus invenitur: Collini et Quirinales, [...] Quidem etiam dicunt salios a Morrio, rege Veientanorum, institutos, ut Halesus, Neptuni filius, eorum carmine laudaretur.* (“Los salios, quienes iban alrededor de las aras danzando con saltos. [...] Existen no obstante salios de Marte y de Hércules, puesto que hablan de la estrella hercúlea de Marte. [...] Algunos transmiten que estos se los llamaron por los saltos. Otros dicen que estos han sido instituidos por Numa, porque danzaban saltando mientras llevaban como armas los

cultural” por la tradición, que le atribuía la fundación de cultos de importancia para la romanidad.⁶⁸ Este *carmen*, poetizado por el Mantuano, era parte integrante de la actividad sacral que desarrollaban los así llamados *Salii*, privilegiando la danza y el canto, desde un período que precedía a la escritura. Posteriormente, precisaron en sus *libri* los lineamientos de los rituales de carácter mágico y, a través del “poder ritual de la vocalidad”⁶⁹ con el que invocaban a miembros difuntos de la familia imperial, a dioses y personajes míticos, los sacerdotes pretendían acercar a la esfera humana un pasado legendario que se actualizaba en el presente por medio del canto.

Otro testimonio literario, en este caso historiográfico, de la realización de ceremonias de carácter coral en la que se entonaban *carmina* a las divinidades, se encuentra en Tito Livio; en un pasaje de *Ab urbe condita* el autor señalaba que, en ocasión de la segunda guerra púnica, precisamente en el año 207 a. C., un acontecimiento portentoso aterrorizó a los romanos, razón por la cual los harúspices y los pontífices decidieron llevar a cabo un conjunto de ceremonias expiatorias. Entre estas, se incluyó una procesión de veintisiete vírgenes entonando un *carmen* en honor de la diosa Juno, que había sido compuesto por el poeta Livio Andronico. El hecho sacro, que recuerda lo que habría de ocurrir en ocasión de la puesta en escena del *Carmen Saeculare* horaciano, en el 17 a. C., demuestra cómo el canto hímnico se integraba en un acto religioso mayor, ordenado y regulado, que buscaba mediar entre los hombres y los dioses con un fin pragmático: el solicitar la protección y la presencia numinosa de las divinidades:

Id vero haruspices ex Etruria acciti foedum ac turpe prodigium dicere: extorrem agro Romano, procul terrae contactu, alto mergendum. [...] Decrevere item pontifices ut virgines ter novenae per urbem euntes carmen canerent. Id cum in Iovis Statoris aede discerent conditum ab Livio poeta carmen, tacta de caelo aedis in Aventino Iunonis reginae; prodigiumque id ad matronas pertinere haruspicescum respondissent donoque divam placandam esse. [...] tum septem et viginti virgines, longam indutae vestem,

escudos sagrados: por lo tanto bien fueron llamados a causa de los saltos. [...]; pues dos son las clases de sacerdotes salios, así como se deduce en los cantos danzantes: los de las colinas y los quirinales, [...] Ciertamente dicen que los salios fueron instituidos por Morrio, rey de los habitantes de Veyes, como Haleso, hijo de Neptuno, era alabado por un canto de ellos.”)

⁶⁸ Cf. Piccaluga, Giulia, “I testi magico-sacrali”, *Lo spazio letterario di Roma Antica*. Roma, Salerno Editrice, 1993. Volume I, p. 37. / Otto Skutch, *The Annals of Quintus Ennius*. Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 370-372, comentando el fr. 206 (213) del L. VII de *Annales* de Enio, considera que los versos “que en otro tiempo cantaban los Faunos y los vates” (*quos olim Faunei vatesque canebant*) eran *carmina*.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 59.

Sin embargo se habrá advertido, a lo largo de estos ejemplos pertenecientes a la tradición literaria romana de época republicana y de comienzos del Imperio, que no se menciona el término *hymnos*; este helenismo ingresó al vocabulario latino en las primeras centurias de la era cristiana. Particularmente, en Apuleyo, autor de profunda sensibilidad religiosa y filosófica,⁷¹ se registran, por lo menos, dos apariciones de dicho vocablo: una en *Florida* 20, 12, donde el autor enumeró diferentes géneros literario-filosóficos cultivados por los griegos y por él mismo, mencionando entre ellos al himno; y en *De mundo* 35, 29,⁷² pasaje en el que dio cuenta del modo en el que se tributaba a los dioses. Es de gran interés la tipología lírica que aparece citada, procurando diferenciar los himnos de otras realizaciones lingüísticas:

*Canit enim Empedocles carmina, Plato dialogos, Socrates hymnos, Epicharnus modos,
Xenophon historias, [Xeno]Crates satiras. Apuleius vester haec omnia novemque
Musas pari studio colit, (20, 11-15)*⁷³

*Videasque illam civitatem pariter spirantem Panchaeis odoribus et graveolentibus caenis,
resonantem hymnis et carminibus et canticis, eandem etiam lamentis
et ploratibus heulantem. (35, 27-31)*⁷⁴

⁷⁰ Tito Livio, 27, 37, 6-13: “En verdad en cuanto a ese prodigio funesto y vergonzoso los harúspices convocados desde Etruria señalaron: rechazarlo del campo romano, lejos del contacto de la tierra, que debía ser sumergido a lo profundo. [...] Paralelamente los pontífices decretaron que tres grupos de nueve vírgenes cantaran un himno trasladándose por la ciudad. Cuando aprendieron ese poema creado por el poeta Livio en el templo de Júpiter que detiene los rayos, el templo de la reina Juno en el Aventino fue conmovido desde el cielo; y como los harúspices respondieron que ese prodigio concernía a las matronas y que la diosa debía ser aplacada con dones. [...] entonces veintisiete vírgenes, vestidas con una larga vestimenta, iban cantando un himno para la reina Juno.”

⁷¹ El contexto africano al que retornó Apuleyo, tras sus permanencias en Oriente, Roma y Atenas, donde estudió filosofía, es de una gran vitalidad intelectual y religiosa; a esta se sumó la iglesia cristiana cartaginesa que, a fines del siglo II, estaba utilizando la lengua latina, a diferencia de Roma y Galia, donde el cristianismo seguía utilizando el griego.

⁷² *De mundo* es la traducción de una obra pseudoaristotélica escrita a fines del siglo I d. C.; junto a *De Platone et eius dogmate* y *De deo Socratis* integra el conjunto de trabajos de carácter filosófico compuesto por Apuleyo, quien cultivó la filosofía plotiniana.

⁷³ Apuleyo, *Florida* 20, 11-15: “Pues compone Empédocles poemas, Platón diálogos, Sócrates himnos, Epicarno melodías, Jenofonte historias, [Jenó]Crates sátiras. Vuestro Apuleyo cultiva todos estos y a las nueve Musas con igual afán.”

⁷⁴ *De mundo* 35, 27-31: “Ve aquella ciudad que exhala igualmente perfumes de incienso y barros malolientes, que resuena con himnos, poemas y cánticos, esa misma también que se queja con lamentos y llantos.”

Más tardíamente, en las postrimerías del siglo IV, cuando la himnodia cristiana en Occidente había alcanzado su florecimiento a partir de autores como Hilario de Poitiers, Ambrosio y otros, Servio, el comentarista de la obra virgiliana que enseñaba en Roma a cristianos y paganos sin excepción, también hizo uso del término “himno” en tres ocasiones en su vasto trabajo exegético: una, para referirse en el prólogo a *Bucolica* al origen de este género, el cual, según una afirmación osada del *grammaticus*, vino a suplir la entonación de otros discursos de tipo religioso. Se advertirá que Servio reemplazó el sintagma *carmen dicere*, utilizado por Plinio el Joven y Tertuliano, por *hymnos dixisse*, definiendo a partir del plano lexical el tipo poético de estas composiciones:

*Huius autem carminis origo varia sunt. Nam alii dicunt eo tempore, quo Xerxes, Persarum rex, invasit Graeciam, cum omnes intra muros laterent nec possent more solito Dianae sacra persolvi, pervenisse ad montes Laconas rusticos et in eius honorem hymnos dixisse: unde natum carmen bucolicum aetas posterior eliminavit.*⁷⁵

Las otras dos apariciones en el texto serviano ocurren en el comentario a los hexámetros 437-438 del Libro III y 113 del Libro V de *Aeneis*; ambos contextos revisten carácter ritual, por lo cual puede concluirse que la delimitación del campo semántico del vocablo “himno” pertenece al ámbito sacral o ceremonial. En el primer caso, se trata de la profecía de Heleno a Eneas y sus compañeros, momento en el que el sacerdote les “enseña” a los atribulados troyanos cómo deberán invocar a la hostil Juno y obtener su benevolencia para así dar cumplimiento a los hados.⁷⁶ Servio interpretó que entre estas advertencias se hallaba la entonación de himnos a la deidad, recordando el canto procesional al que había aludido Tito Livio, ocurrido durante los enfrentamientos contra los cartagineses:

⁷⁵ Servio, in *Vergilii Bucolicum Librum Commentarius* 1, 10: “Mas el origen de este tipo poético es variado. Pues algunos dicen que en ese tiempo, en el que Jerjes, rey de los persas, invadió Grecia, como todos permanecieran ocultos dentro de los muros y no pudieran, según el modo acostumbrado, realizarse los sacrificios a Diana, ni pudieran los campesinos llegarse hasta los montes de Laconia y entonar himnos en su honor: de allí nació el poema bucólico, la edad posterior lo perfeccionó.”

⁷⁶ Virgilio, *Aen.* III, vv. 436-439: *praedicam, et repetens iterumque iterumque monebo: / Iunonis magnae primum prece numen adora, / Iunoni cane vota libens, dominamque potentem / supplicibus supera donis* (“predicaré y te advertiré repitiendo de nuevo y de nuevo: / adora primeramente con preces al numen de la magna Juno; / canta gustoso votos a Juno, y a la potente señora / supera con dones suplicantes”).

*prece numen adora Iunoni cane vota libens his enim Iuno praecipue delectatur, id est hymnis et prece. cane autem de historia est; nam et bello Punico matrimi et patrimi cantaverunt Iunoni. Et bene tria posuit quae ad religionem pertinent precare, vove, solve.*⁷⁷

El segundo caso se registra en el comentario a los juegos fúnebres en honor de Anquises, cuando los competidores reunidos se aprestaban a dar inicio a los encuentros; aquí “la trompeta canta” para anunciar su inicio y llamar la atención sobre los asistentes;⁷⁸ la recreación que hizo el Mantuano de esta celebración sacral permitió al *grammaticus* establecer un paralelismo con “la costumbre romana”, que aún persistía en su época.⁷⁹

*et tuba commissos Romano more, sicut hodieque videmus omnibus ludis funebribus, ut sunt divorum: nam si sacri sint, id est festi, lustrantur faculis. Ante etiam ab hymnis incipiebant.*⁸⁰

Definitivamente, en todos los pasajes revisados, se aúnan dos componentes para definir “himno”: uno que lo asocia a la esfera de la religiosidad ritual y otro que pertenece al ámbito de lo musical.⁸¹ De igual forma ocurre con el término utilizado en

⁷⁷ Servio, in *Vergilii Aeneidos Librum tertium Commentarius* 437-438: “adora con preces al numen de Juno, canta gustoso los votos a Juno, esto es con himnos y ruegos. canta proviene sin embargo de la historia; pues también durante la guerra púnica quines tenían a sus madres y a sus padres cantaron a Juno. Y bien [Virgilio] puso tres cosas que se refieren a la religión: rogar, prometer a la divinidad, ofrendar.”

⁷⁸ Virgilio, *Aen.* V, vv. 113: *et tuba commissos medio canit aggere ludos.* (“y la trompeta canta en medio del terraplén los juegos comenzados.”).

⁷⁹ Si bien Servio se refirió a la realización de juegos fúnebres siguiendo el ritual romano, no agregó ninguna certeza sobre el tipo de ceremonias aludido; cabe recordar que, aún cuando el proceso de cristianización estaba en marcha, persistían en la ciudad de Roma diferentes festivales sacros, como los *ludi Palatini*, los *Apollinares*, los *votivi*, entre otros, que se alternaban con otras festividades cristianas.

⁸⁰ Servio, in *Vergilii Aeneidos Librum quintum Commentarius* 113: “y la trompeta [a los juegos] comenzados según la costumbre romana, así como vemos hoy en todos los juegos fúnebres, cuando pertenecen a los dioses: pues si son sagrados, esto es festivos, son purificados con pequeñas antorchas. También comenzaban antes con himnos.”

⁸¹ Macrobio, *Commentarium in Somnium Scipionis* II, 3, 5, insistió sobre los aspectos cosmológicos, rituales y musicales en los que se debía insertar el himno: *Ideo canere caelum etiam theologi comprobantes sonos musicos sacrificiis adhibuerunt qui apud alios lyra vel cithara, apud non nullos tibiis aliisue musicis instrumentis fieri solebant. In ipsis quoque hymnis deorum per stropham et antistropham metra canoris versibus adhibebantur ut per stropham rectus orbis stelliferi motus, per antistropham diversam vagarum regressus praedicaretur, ex quibus duobus motibus primus in natura hymnus dicandus deo sumpsit exordium. Mortuos quoque ad sepulturam prosequi oportere cum cantu plurimarum gentium vel regionum instituta sanxerunt persuasione hac, qua post corpus animae ad originem dulcedinis musicae id est ad caelum redire credantur.* (“Por esta razón cantar al cielo también lo agregaron en los sacrificios los teólogos quienes comprobando los sonidos musicales en unos solían ofrecerse con la lira o la cítara, en otros con flautas o con otros instrumentos musicales. También en los mismos himnos de los dioses, por medio de la estrofa y la antiestrofa, eran aplicados los metros en versos canoros para que a través de la estrofa se pudiera predecir el recto movimiento del orbe que sostiene las estrellas, para que a través de una antiestrofa diferente se pudiera predecir el retorno de las estrellas errantes; a partir de estos dos movimientos, primero en la naturaleza, el himno que ha de entonarse al dios se admitió al comienzo.

las *Sagradas Escrituras*: en el *Antiguo Testamento*, en la versión de los LXX, formas como *hymnos* (ὕμνος) y *hymnein* (ὕμνεῖν) aparecen con frecuencia en los salmos davídicos, aunque también se los encuentra en *Isaías* 42, 10, *Judith* 16, 13 y en el libro primero de los *Macabeos* 13, 51. En forma semejante se recurre al verbo *hymneo* (ὕμνέω) en el *Nuevo Testamento*, en los evangelios de *Mateo* 26, 30, *Marcos* 14, 26 y en los *Hechos de los Apóstoles* 16, 25; pero en ninguno de estos casos puede percibirse una particularidad técnica para ὕμνος y sus derivados, ya que corresponden a diversas palabras hebreas que significan tan sólo un canto de alabanza a la divinidad.

En los Padres de la Iglesia, el vocablo tampoco gozó de una precisión genérico-literaria, pero se lo identificó, particularmente, por su significación religiosa y su carácter musical. Así es que Clemente de Alejandría señalaba en el Libro II de *Paidagogos* (Παιδαγωγός, ed. C. Mondésert-H. I. Marrou, SCH 108, París, 1965), que los cantos que los cristianos elevaban a la divinidad debían ser himnos; su discípulo Orígenes subrayaba el carácter divino del himno, precisamente porque se celebra el nombre del Dios a través de un canto que es entonado por quienes comparten la vida de los ángeles.⁸² Por su parte Gregorio de Nisa, emulando la clasificación paulina de los

Determinaron que era necesario seguir a los muertos a la sepultura con el canto instituida esta creencia entre muchas personas o regiones, por la cual después del cuerpo se cree que las almas vuelven hacia el origen de la dulzura de la música, es decir, hacia el cielo”).

⁸² Orígenes, en algunos pasajes de *Selecta in Psalmos*, PG, XII, 2, así se refería al himno, cf. “Psalmus LXVII” (Ψαλμός ΕΖ’), 1505-1506, 5: “Ἀσατε τῷ Θεῷ, ψάλλατε τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, ὁδοποιήσατε τῷ ἐπιβεβήκοτι ἐπὶ δυσμῶν, Κύριος ὄνομα αὐτῶ, κ. τ. ἦ. Ψάλλει τῷ τοῦ Θεοῦ ὀνόματι ὁ διὰ ὄνομα αὐτοῦ. Εἰ καὶ τῆς ἡμετέρας δὴ πτωχείας ἐπέβη, καὶ τὴν οἰκειὰν συνεσκίασε δόξαν, ὡς ἐκ δυσμῶν ἀνατέλλων, ἀλλ’ ὅν Κύριος ὄνομα αὐτῶ. (Cantate Deo, psallite nomini ejus, iter facite ei qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi, etc. Psallit nomen Dei, qui propter nomen ejus psallit. Quamvis super paupertatem nostram ascenderit et propriam gloriam suboscuroverit, cum ascendit super occasum, nihilominus Dominus nomen illi.”) / “Cantad a Dios, cantad salmos a su nombre, haced un camino para ese que asciende por encima del ocaso, etc. Canta el nombre de Dios, quien por su nombre canta. Aunque haya ascendido por encima de nuestra pobreza y haya oscurecido la propia gloria, cuando asciende por encima del ocaso, no menos el nombre para aquel es Señor.”). Por otra parte, en el comentario al “Psalmus CXVIII”, 1627-1628, 171 y 175: “Ἐξερεῖξαι τὰ χεῖλη μου ἕμνον, ὅταν διδάσῃς με τὰ δικαιώματά σου, κ. τ. ἦ. Ἡ ἐρυγὴ ὡς ἐπίπαν γίνεται τοῖς κεκορεσμένοις. Πλησθέντες γὰρ οὗτος ἐρευγόμεθα τὴν ποιότητα τῆς τροφῆς. (Eructabunt labia mea hymnum, cum docueris me justificationes tuas, etc. Eructatio ut plurimum accidit saturatis. Sic enim repleti eructamus qualitatem cibi quem sumpsimus. Novit igitur divinus sermo cibum spiritualem.”) / “Eructarán mis labios el himno, cuando me enseñes tus justificaciones, etc. Como el eructo le sucede mucho a aquellos que se saturan. Así pues al estar repletos eructamos el tipo de alimento que tomamos. Por lo tanto el lenguaje divino conoce el alimento espiritual;”). Más adelante, al comentar el reflexivo *Τοῦ αὐτοῦ* (“Ejusdem”), señala lo siguiente: “Ὅσπερ τῶν εὐθυμουμένων ἐστὶ τὸ ψάλλειν (‘εὐθυμεῖ γὰρ τις, φησὶν, ἐν ὑμῖν; ψαλήτω’), οὕτω τὸ ὑμνεῖν τῶν θεορούντων τοὺς λόγους τῶν δικαιωμάτων ἐστίν. Ἀλλὰ τὸ μὲν ψάλλειν ἀνθρώποις ἀρμόζει, τὸ δὲ ὑμνεῖν ἀγγελοῖς, ἢ τοῖς ἀγγελικὸν ἔχουσι βίον [...] Ἐστὶ τοίνυν εὐθυμία ἀπάθεια ψυχῆς ἀπὸ τῶν ἐντολῶν τοῦ Θεοῦ καὶ τῶν ἀληθινῶν δογμάτων προσγινομένη ἕμνος δὲ ἐστὶ δοξολογία. (Quemadmodum eorum qui aequo animo sunt, est psallere (nam, inquit, ‘aequo animo est aliquis in vobis, psallat’), sic hymnos canere eorum est qui justificationum rationes

tres tipos de cánticos religiosos, distinguió *psalmos* (ψαλμός), es decir, una realización musical acompañada por un instrumento, de *ode* (ὠδή), canto propiamente dicho; *proseuche* (προσευχή) o plegaria, de *ainesis* (αἴνεσις), alabanza, y *hymnos* (ῥυμος), considerando a este último como una “bendición” o *euphemia* (εὐφημία) divina por los beneficios recibidos, esto es, un canto de acción de gracias.⁸³ Para Juan Crisóstomo, sin embargo, el himno es superior al salmo por el hecho de que son los ángeles y no los hombres quienes lo cantan, destacando un carácter divino que lo encumbra por encima de otros cánticos.⁸⁴

perspectas habent. At vero psallere hominibus convenit, hymnos autem canere, angelis vel iis qui angelicam vitam vivunt. [...] Est igitur aequanimitas animae status affectuum expers, ad quem mandata Dei et vera dogmata perducunt; hymnus autem est glorificatio.”/ Del mismo modo que es propio de esos que están con ánimo favorable, entonar salmos (pues, dice, ‘alguno entre vosotros está con ánimo favorable, entone salmos’), así es propio de esos cantar himnos que tienen examinadas las razones de las justificaciones. Pero en verdad conviene a los hombres entonar salmos, mas cantar himnos es para los ángeles o para esos que viven una vida angélica. [...] Por lo tanto el regocijo del alma es el estado privado de las afecciones, al que los mandatos de Dios y los verdaderos dogmas conducen; el himno por lo tanto es una glorificación.”). *Nota:* Se utiliza “negrita” para destacar el versículo del salmo que es comentado por el exégeta.

⁸³ Gregorio de Nisa, *Πρώτον Βιβλίον εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν*. (“*Tractatus prior in Psalmorum Inscriptiones. PG 44, II, 3:* Ψαλμὸς δὲ καὶ ὠδὴ, καὶ αἴνεσις, καὶ ῥυμος, καὶ προσευχὴ, τοιαύτην πρὸς ἄλληλα τὴν διαφορὰν ἔχει. Ψαλμὸς μὲν γὰρ ἐστίν, ἡ δὲ διὰ τοῦ ὄργανου τοῦ μουσικοῦ μελωδία· ὠδὲ δὲ ἡ διὰ στόματος γενομένη τοῦ μέλους μετὰ τῶν ῥημάτων ἐκφώνησις. Ἡ δὲ προσευχὴ, ἕκτερία ἐστὶ, περὶ τινος τῶν συμφερόντων προσαγομένη τῷ Θεῷ. Ῥυμος δὲ ἡ ἐπὶ τοῖς ὑπάρχουσιν ἡμῖν ἀγαθοῖς ἀνατιθεμένη τῷ Θεῷ εὐφημία. Αἶνος δὲ, ἦτοι αἴνεσις (ταυτὸν γὰρ ἐπ’ ἀμφοτέρων τὸ σημαυνομένον), τῶν θείων θαυμάτων περιέχει τὸν ἔπαινον. Οὐδὲ γὰρ ἄλλο τί ἐστὶν ἔπαινος, εἰ μὴ τοῦ αἴνου ἐπιτάσις.”) (“*At psalmus et canticum, et laudatio, et hymnus, et oratio tali quodam discrimine inter se dissident: Psalmus est modulatio per instrumentum musicum. Canticum est prolatio cantus, cum verbis ore facta. Oratio est supplicatio ad Deum, pro re aliqua nobis conducibili. Hymnus est benedictio reddita Deo ob bona nobis praestita. Laus vero sive laudatio, idem enim utriusque significatum est, significat divinorum mirabilia praedicationem et commendationem; nam exaltatio in laudando, nihil aliud est quam laudis intentio.*”)/ “Pero el salmo y el cántico, no sólo la alabanza sino el himno, y el ruego disienten entre sí por cierta diferencia: El salmo es la modulación a través de un instrumento musical. El cántico es la enunciación del canto, hecha a través de la boca hecha con palabras. El ruego es la súplica a Dios, en favor de alguna cosa útil para nosotros. El himno es la bendición devuelta a Dios por las cosas buenas dadas a nosotros. La alabanza en verdad o el elogio, pues uno u otros es el mismo significado, significa la predicación y la recomendación de las maravillas divinas; pues la exaltación en el elogio, no es otra cosa que un intento de alabanza.”). Más adelante, en el mismo capítulo, Gregorio afirmaba: “Ῥυμος δὲ αἶνος τῇ ὠδῇ συμμιγνόμενος, παράγγελμα γίνεται, μὴ πρότερον ἡμᾶς κατατολμάντων περὶ Θεοῦ νοημάτων πρὶν ἂν τὸν βίον ἡμῶν τῆς τοιαύτης παρρησίας ποιήσωμεν ἄξιον.” (“*Hymnus autem vel laus si cum cantico jungatur, documento est, ne prius cogitationes de Deo suscipere aggrediamur, quam animum nostrum tantam libertate dignum reddamus.*”)/ “Mas el himno o la alabanza si se une con un cántico, es a modo de ejemplo, para que no intentemos reconocer los razonamientos de Dios, antes que volvamos nuestro espíritu digno de tanta libertad.”).

⁸⁴ Juan Crisóstomo, *Ὁμιλία Θ ΤΗ (Homilia IX)*. PG 62, “In Epist. ad Colossenses”, III, 363, 2: “Ὅταν τούτοις ἐκ παιδὸς ἐνάχῃς αὐτὸν, κατὰ μικρὸν καὶ ἐπὶ τὰ ὑψηλότερα ἀξίεις. Οἱ ψαλμοὶ πάντα ἔχουσιν, οἱ δὲ ῥυμοὶ πάλιν οὐδὲν ἀνθρώπιον διὰ εἰς τοῖς ψαλμοῖς μάθη, τότε καὶ ῥυμους εἴσεται, ἅτε θεϊότερον πρᾶγμα. Αἱ γὰρ ἀνω δυνάμεις ῥυμοῦσιν, οὐ ψάλλουσιν.” (“*Quando ab ineunte aetate puerum his instruxeris, paulatim duces ad altiora. Psalmi habent omnia, hymni autem rursus nihil humanum: quando in psalmis didicerit, tunc etiam sciet hymnos, utpote rem diviniorem. Superiores enim potestates hymnos canunt, non psallunt.*”)/ “Cuando instruyes al niño desde la tierna edad

Entre los Padres latinos la significación fue análoga: en Hilario de Poitiers, en la obra titulada *Tractatus super psalmos* 64, 19 y 148, 8 (PL T. IX, 221-908), el sintagma *hymnum dicere* remitía a un canto de agradecimiento y alabanza por los bienes otorgados por Dios a los hombres; similarmente, se refirió Ambrosio al afirmar que “quien canta a la gloria de Dios, su corazón exhala un himno al Señor”.⁸⁵ Pero fue Agustín, en *Enarrationes in psalmos* 148, 17, el que definió el himno destacando tres componentes básicos: el canto, la alabanza y su elevación a la divinidad:

*hymnus scitis quid est? Cantus est cum laude Dei. Si laudas Deum, et non cantas, non dicis hymnum: si cantas, et non laudas Deum, non dicis hymnum: si laudas aliud quod non pertinet ad laudem Dei, etsi cantando laudas, non dicis hymnum. Hymnus ergo tris ista habet, et cantum, et laudem, et Dei. Laus ergo Dei in cantico hymnus dicitur.*⁸⁶

A través de esta construcción retórica formular, que se acerca estructuralmente a un silogismo, Agustín, testigo de la experiencia ambrosiana,⁸⁷ en lo que respecta a la incorporación del himno a la liturgia occidental, concluyó la discusión sobre el contenido de la composición himnódica. Como se verá a continuación también contribuyó en otras cuestiones que se suman al tratamiento de este género: los aspectos musicales, sintagmáticos y métricos.

con estas cosas, lo conducirás poco a poco hacia lo más alto. Los salmos tienen todo, sin embargo los himnos por lo contrario no tienen nada de humano: cuando haya aprendido con los salmos, entonces también sabrá los himnos, lo mismo que lo divino. Pues las potestades superiores cantan himnos, no entonan salmos:”).

⁸⁵ Ambrosio, *Enarr. in psalm.* 118, 17-19: *qui cantat Dei gloriam, hymnum Domino cor eius erunctat.*

⁸⁶ Agustín, *Enarr. in psalm.* 148, 17: “¿Sabed qué cosa es un himno? Es un canto con alabanza de Dios. Si alabas a Dios, y no cantas, no dices un himno: si cantas, y no alabas a Dios, no cantas un himno: si alabas otra cosa que no sea pertinente a una alabanza a Dios, aunque alabas cantando, no dices un himno. El himno por lo tanto tiene estas tres cosas, el canto, la alabanza y esta es a Dios. Entonces la alabanza a Dios en un cántico se dice himno.”

⁸⁷ Agustín en sus *Confessiones* no sólo dio cuenta del canto de himnos por parte de Ambrosio, de lo cual se hablará más adelante, sino que en X, 33, 50 se refirió a la experiencia del canto a la divinidad por parte de Atanasio, obispo de Alejandría: *sed valde interdum, ut melos omnes cantilenarum suavium, quibus davidicum psalterium frequentatur, ab auribus meis removeri velim atque ipsius ecclesiae; tutiusque mihi videtur, quod de alexandrino episcopo Athanasio saepe dictum mihi commemorari, qui tam modico flexu vocis faciebat sonare lectorem psalmi, ut pronuntianti vicinior esset quam canenti.* (“pero muchas veces, que querría sacar de mis oídos y de la misma iglesia todas las melodías de los suaves cantos, con los que se frecuenta el salterio davídico; y me parece más seguro lo que recuerdo haberseme dicho a menudo acerca del obispo alejandrino Atanasio, quien hacía que el lector del salmo sonara con tan módica inflexión de voz que estaba más cercano al que recitaba que al que cantaba.”)

c. La tradición himnódica y su contribución al surgimiento de la poesía rítmica.

La aparición del himno cristiano estuvo históricamente asociada al desarrollo de la versificación rítmica, hasta el punto de considerar que esta transformación estableció una línea divisoria entre la poesía de tradición retórica y métrica cuantitativa y la que elaboraron los cristianos, inspirados en composiciones de dudoso origen semítico.⁸⁸ Los críticos en forma temprana, tal como lo demuestra la obra de Raby, advirtieron que el uso de la rima podía hallárselo también en la arcaica poesía religiosa griega y latina.⁸⁹ Se instaló una nueva dicotomía sobre los posibles orígenes del himno cristiano entre aquellos que sostenían una estrecha relación con el mundo hebraico frente a los que afirmaban la naturaleza griega e incluso latina de la himnodia; esto trajo aparejado una tensión entre las diferentes tradiciones poéticas que entraban en conflicto, entre el olvido de las estructuras acentuales y su continuidad.⁹⁰

La aparente oposición, surgida entre la ruptura y la adaptación de diferentes corrientes compositivas en el himno cristiano, no era otra cosa que un capítulo más de la pugna ideológica entre dos tipos poéticos, sustentada por la crítica que defendió, en algunos casos, a la poesía cristiana como superadora de aquella otra que se había desarrollado en los ámbitos escolares. A pesar de esta mirada parcializada del problema, el himno se comportó en forma semejante a los restantes géneros poéticos tardíos, es decir, que su constitución fue el producto de un proceso de asimilación y de síncretismo de diversas tradiciones, según las necesidades evangelizadoras.

Prueba de esto es que, en cuanto a la métrica, convivieron tres fórmulas desde el momento en que la himnodia se consolidó, a mediados del siglo IV hasta el final de la Edad Media: se trata de la versificación cuantitativa, la poesía en prosa y la rítmica, las cuales estaban estrechamente conectadas con lo musical.⁹¹ Aunque se consideró a la

⁸⁸ Raby, *op. cit.* (15), p. 22, sostiene que el origen del uso de la rima es oscuro. Cita a autores como Meyer (1922), quien se mostraba sumamente ansioso de probar la procedencia arábiga de la rima que también, ocasionalmente, era utilizada en la poesía religiosa hebrea y siria.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Para Mohrmann, *op. cit.* (14), p. 153, el renacimiento de la poesía latina bajo la influencia del cristianismo fue producto de *una alliance de forces très anciennes, latentes dans l'esprit romain, avec des éléments spécifiquement chrétiens qui, par une large part, étaient originaires de l'Orient.* ("una alianza de fuerzas muy antiguas, latentes en el espíritu romano, con elementos específicamente cristianos que, para muchos, eran originarios de Oriente.").

⁹¹ Cf. Castro, Eva, "De San Agustín a Beda: la estética de la poesía rítmica", *CFC. E.L.*, n° 13, Madrid, 1997, p. 92.

estrofa ambrosiana de cuatro dímetros yámbicos acatalécticos,⁹² una forma de poesía rítmica, este verso seguía las normas de la alternancia regular entre sílabas largas y breves;⁹³ por lo tanto, las novedades más importantes impuestas por el obispo de Milán no radicarón en lo métrico, ya que fue su discípulo, Agustín de Hipona, quien concientemente empleó las estructuras rítmicas para componer un himno con el que buscó oponerse al avance de la herejía donatista en el contexto africano.

Este himno, escrito a finales del año 393, fue titulado *Psalmus contra partem Donati* y es considerado un testimonio de “un tipo vivo de versificación de raíces populares” que tenía una finalidad dogmática; la elección de una forma rítmica para su composición obedecería a una cuestión imitativa por parte de Agustín, quien creyó conveniente responder a los opositores al dogma católico con similitudes formales y sonoras, las cuales eran de fácil acceso para receptores poco escolarizados.⁹⁴ Así se expresaba Agustín en *Retractationes* I, XX:

*Volens etiam causam Donatistarum ad ipsius humillimi vulgi et omnino imperitorum
atque idiotarum notitiam pervenire, et eorum quantum fieri per nos posset inhaerere memoriae,
psalmum qui eis cantaretur per Latinas litteras feci, sed usque ad V litteram.*

*Tales autem abecedarios appellant.*⁹⁵

⁹² Además del dímetro yámbico, otros tipos métricos pertenecientes a la tradición retórica grecolatina se utilizaron en la composición de himnos, incluso en la Edad Media; entre estos, pueden mencionarse el dístico elegíaco, el septenario trocaico, la estrofa sáfica y el adonio.

⁹³ Raby, *op. cit.* (15), p. 36, reproduce la opinión de Wilhelm Meyer acerca del carácter rítmico del verso ambrosiano, aunque es estrictamente cuantitativo: *After the second line in each strophe there is usually a 'sense pause', and, indeed, in the manuscripts the strophes are written as though composed of two longes lines. There is, of course, a more emphatic pause at the end of each strophe, but, most important of all, after each two strophes there is a sense pause which can only be explained by alternate choirs.* (“Después de la segunda línea en cada estrofa hay usualmente una ‘pausa sentida’, y, en efecto, en los manuscritos las estrofas estaban escritas como compuestas de dos largas líneas. Hay, por lo tanto, una pausa más enfática al final de cada estrofa, pero, lo más importante de todo, después de cada dos estrofas hay una pausa sentida que sólo puede explicarse por el hecho de que los himnos eran compuestos para ser cantados por coros alternados.”).

⁹⁴ Castro, pp. 96-97, afirma que Agustín estaría replicando con este poema a los himnos donatistas sobre los cuales se sabe, por tradición indirecta, que eran compuestos por los obispos para la instrucción de gente sencilla y sin cultura, y que eran composiciones en las que la melodía desempeñaba un papel sumamente importante. Aunque no se conservó la música del poema agustiniano, se advierte por el penúltimo verso que debe haberse cantado ante el pueblo: *Cantavimus vobis, fratres, pacem si vultis audire* (“Cantamos a vosotros, hermanos, si queréis escuchar la paz”). El himno contaba con un estribillo o *hypopsalma* que abundaba en el registro popular, pero también se manifestaba en composiciones literarias grecolatinas, tal como los epitalamios de Catulo (61, 62 y 64), la octava égloga virgiliana y el *Pervigilium Veneris*, en el que se celebra el retorno de la primavera.

⁹⁵ Agustín, *Retract.* I, XX. CC. *Series Latina*, 57, p. 61: “Queriendo también que la causa de los donatistas llegue a ser la idea del mismo vulgo sumamente humilde y de los ignorantes por completo y de los profanos, y cuanto pudiera devenir de esos adherir a través de nosotros a la memoria, hice un salmo para que se les cantara por medio de las letras latinas, pero sin cesar hasta la letra V. Por cierto a tales [*carmina*] se los llama abecedarios.

La caracterización de este tipo poético, en el que Agustín afirmaba no someterse a las exigencias métricas,⁹⁶ se funda en la preocupación por el número de sílabas y la posición del acento de palabra, sobre todo, al final del verso, a lo que se sumó un tercer rasgo, consistente en la homofonía anafórica, la aliteración o rima. Junto a esta estructura rítmica, que parecía imitar los esquemas trocaicos y yámbicos, tempranamente se había manifestado una poesía en prosa, abundante en paralelismos, asonantada por el uso de *homoioteleuta* y estructurada en *cola*, es decir, que no podía descomponerse en pies métricos. Si bien son numerosos los ejemplos de las composiciones cristianas en los que se advierte esta formulación,⁹⁷ no son exclusivos de la poesía bíblica, ya que se verifican también en la lírica religiosa grecolatina y en la prosa retórica.

Así como en *Te Deum*, uno de los himnos cristianos más antiguos,⁹⁸ el paralelismo sintáctico, la anáfora y la ausencia de elementos métricos testimonian su pertenencia al género religioso y lo relacionan con otros cánticos vétero-testamentarios; en textos como *De agri cultura* de Catón,⁹⁹ los versos de Enio transcritos por Cicerón

⁹⁶ *Ibid.*: *Ideo autem non aliquo carminis genere id fieri volui, ne me necessitas metrica ad aliqua verba quae vulgo minus sunt usitata compelleret.* (“Mas por esta razón no quise que se convirtiera en ningún género de poema, para que la necesidad métrica no me obligara a algunas palabras que han sido usadas menos por el vulgo.”).

⁹⁷ Entre los textos que pueden citarse, se encuentran las tres oraciones novo-testamentarias mencionadas: el *Magnificat*, entonado por María, el *Benedictus* y *Nunc dimittis* de Simeón; asimismo en *De mortalitate* de Cipriano pueden reconocerse dos ejemplos de prosa rimada: 5. *si avaritia prostrata est, / exurgit libido: / si libido compressa est, succedit ambitio*: (“si la avaricia se prosternó, / surge el deseo: / si el deseo fue comprimido, / sucede la ambición:”) y 26. *illic apostolorum gloriosus chorus, illic prophetarum exultantium numerus, illic martyrum innumerabilis populus*. (“de allí el glorioso coro de los apóstoles, de allí el conjunto de los profetas exultantes, de allí el innumerable pueblo de los mártires.”). También Agustín se valió de los recursos del paralelismo anafórico y las asonancias en algunos de sus sermones, por ejemplo en el que lleva por número 199, 2, *PL XXXVIII*, 1028: *eo nascente superi novo honore claruerunt, / quo moriente inferi novo timore tremuerunt, / quo resurgente discipuli novo amore exarserunt, / quo ascendente caeli novo obsequio patuerunt*. (“naciendo este los que están en lo alto se iluminaron con un nuevo honor, / muriendo este los que están en los infiernos temblaron con un nuevo temor, / resurgiendo este los discípulos se inflamaron con un nuevo amor; ascendiendo este los cielos se extendieron con un nuevo don.”).

⁹⁸ El *Te Deum* es uno de los himnos cristianos más antiguos que fue erróneamente atribuido, entre otros, a Hilario de Poitiers, a Ambrosio, a Posidio y al mismo Agustín; la crítica más moderna coincidió en que su autor fue Nicetio, obispo de Remesiana, en Dalmacia. Es un poema en prosa estructurado en tres partes diferentes: la primera es un canto a la gloria de Dios (1-13), la segunda es un himno en honor a Jesucristo (14-21) y la tercera es una serie de textos emparentados con los salmos que constituyen una oración, probablemente de carácter matinal. La siguiente estrofa es un ejemplo de invocación a la divinidad que Mohrmann, *op. cit.* (14), p. 164, considera específicamente cristiana por los giros y los términos utilizados: *Te Deum laudamus / te Dominum confitemur / te aeternum Patrem / omnis terra veneratur*. (“Te alabamos a ti, Dios, / te reconocemos a ti, Señor / a ti, eterno Padre / toda la tierra te venera.”).

⁹⁹ En el ruego al dios Marte en ocasión de la realización de la ceremonia de la *suovetaurilia*, incluido en *De agri cultura* 141, 2, 2, pueden percibirse las características sintácticas y fónicas señaladas, tales como el paralelismo, la aliteración y los *homoioteleuta*: *Mars pater te precor quaeosque / uti sies volens propitius / mihi domo familiaeque meae / [...] uti tu morbos visos invisosque / viduertatem vastitudinemque / calamitates intemperiasque / prohibebis defendas averruncesque*, (“Padre Marte te

en *Tusculanae Disputationes* I, 69, 85¹⁰⁰ o el *carmen* mágico incluido en *De re rustica* I, 2, 27 de Varrón,¹⁰¹ se advierte el uso de asonancias finales que, según la opinión de Raby, debe interpretarse como un préstamo de la prosa retórica.¹⁰² Para Ch. Morhmann,¹⁰³ en cambio, esta tendencia al paralelismo es propia de las lenguas especiales y en función de su carácter conservador y arcaizante se mantuvo en el latín de los juristas y en los discursos rituales. Es conocido que los enunciados mágico-religiosos se estructuran fónicamente a partir de sintagmas paralelos o simétricos y de precisas relaciones de valor semántico, combinadas con eventuales correspondencias sonoras, tales como el uso de la figura etimológica.¹⁰⁴

Lo anteriormente señalado permite determinar la existencia de matrices comunes en lo que respecta al género, las cuales trascienden los paradigmas culturales particulares, para adquirir un carácter más universal ante la necesidad humana de afectar con la palabra no sólo la naturaleza de las cosas, sino alcanzar a través de ella el plano de lo sobrenatural. Ambrosio y, posteriormente Prudencio, quien se valió de la estrofa ambrosiana en los himnos I, II, XI y XII del *Cathemerinon*, recurrieron a numerosas repeticiones sonoras (aliteraciones, paranomasias y *poliptota*)¹⁰⁵ y al uso del *homoioteleuton*, aun cuando su poesía surgió de reconocidas fuentes retóricas:

ruego y te pido / para que seas queriéndolo propicio / para mí, mi casa y mi familia/ [...] para que tú a las enfermedades vistas y detestadas / la infecundidad y la devastación / las calamidades y las inclemencias del tiempo / las prohibas, me defiendas y las hagas cambiar.”)

¹⁰⁰ Cicerón incluyó en sus *Tusculanae Disputationes* I, 6, 85 unos versos que la crítica estima como pertenecientes a *Eumenides* de Enio; en dichos versos, se advierte la búsqueda deliberada de las asonancias, tanto internas como finales: *caelum nitescere, arbores frondescere, / vites laetificae pampinis pubescere, / rami bacarum ubertate incurvescere, / segetes largiri fruges, florere omnia, / fontes scatere, herbis prata convestitit*, (“brillar el cielo, llenarse de frondas los árboles, / cubrirse con pámpanos las vides hacedoras de alegrías, / curvarse los ramos por la fertilidad de las bayas, / donar frutos generosamente las mieses, florecer todas las cosas, / brotar las fuentes, vestirse los prados con hierbas.”).

¹⁰¹ Varrón, *De R. R.*, I, 2, 27: *Ego tui memini, medere pedibus meis, terra pestem teneto, salus hic maneto*. (“Yo me acordé de ti, para que pongas remedios a mis pies, que la tierra guarde la peste, que la salvación permanezca aquí.”). / Sobre este texto Addabbo, *op. cit.* (38), pp. 18-19, se detiene en la observación de las aliteraciones, que son sumamente fuertes, aunque de carácter difónico, formando esquemas de distribución muy elaborados, tales como *me-/ pe-/ me-/; te-/ pe-/ te-*. Por otra parte resalta el predominio vocálico de la /e/ y la existencia de un *homoioteleuton* que es en realidad una rima.

¹⁰² Cf. Raby, *op. cit.* (15), p. 24.

¹⁰³ Cf. Morhmann, *op. cit.* (14), p. 163.

¹⁰⁴ Cf. Lazzaroni, Romano, “Contributo allo studio della preistoria del Carmen latino”. *Annale della Scuola Normale e Superiore di Pisa*. Serie II. Vol. XXVIII (1959). Fasc. I-II. “Miscellanea”, p. 120. Con respecto a la aliteración, el autor señala, en p. 134, que este recurso está conectado en latín con el acento de intensidad y que, en épocas prehistóricas, se supone que “golpeaba” la primera sílaba de cada palabra. / Con respecto al uso de estructuras aliteradas, Addabbo, *op. cit.* (38), p. 20, hace referencia a la opinión de Cecilio De Meo, *Lingue tecniche del latino*, Bologna, 1983, p. 144, acerca del valor de la aliteración en la lengua sacral arcaica; en esta, la insistencia en la repetición de un sonido era llevada voluntariamente al máximo, ya que aún no se manifestaba la *varietas* propia de la lengua literaria.

¹⁰⁵ Estebáñez Calderón, Demetrio, *Diccionario de términos literarios*, Madrid, Alianza, 1999, define la “aliteración” como un recurso apto para potenciar y resaltar el sentido del texto. Desde la perspectiva de la Estilística, comporta un valor autónomo y significativo frente a la posición de formalistas y semiotistas,

*Qui corde Christum suscipit,
innoxium sensum gerit;
votisque praestat sedulis,
Sanctum mereri Spiritum.*

*Haec hora qua finem dedit
diri veterno criminis,
mortisque regnum duliut,
culpamque ab aevo sustulit. (Hymn. III, vv. 5-12)¹⁰⁶*

*Inde est quod omnes credimus
illo quietis tempore
quo gallus exultans canit
Christum redisse ex inferis. (Cath. I, vv. 65-68)*

*Hisum ciamus vocibus
flentes precantes sobrii;
intenta supplicatio
dormire cor mundum vetat. (vv. 81-84)¹⁰⁷*

Por medio de estos ejemplos, se podrá reconocer en ambos poetas su afán de acercarse a composiciones de carácter rimado, las que habrían pertenecido a una himnología de tipo más popular.

2. 4. 1. Hilario, Mario Victorino y Ambrosio: la propaganda antiarriana.

Aunque se estimó la experiencia himnódica de Ambrosio como fundante de este tipo poético en Occidente, no deben dejarse de lado otros referentes genéricos, tales

quienes observan la aliteración como una forma de establecer nexos complementarios entre las palabras, introduciendo “co-oposiciones” en la organización semántica del texto. Con respecto a la “paronomasia”, Estebánez sostiene que se trata de una figura en la que las palabras se asocian por la semejanza sonora y no por el significado. Por último, el “poliptoton” se define como la reiteración de una palabra en diversas formas y funciones gramaticales dentro de los límites de un enunciado o en enunciados vinculados.

¹⁰⁶ Ambrosio, “Hymni”. *PL T. XVI, Ambrosius* 3, 1220: “Quien sostiene a Cristo en el corazón, / lleva un sentido inocente; / y por sus votos diligentes se asegura / en merecer el Espíritu Santo. / Esta hora en la que se dio fin / a la vejez del salvaje crimen, / y se diluyó el reino de la muerte, / y cargó la culpa desde antaño.”

¹⁰⁷ Prudencio, *Cath. I*, vv. 65-68: “De ahí es que todos creemos / que en aquel tiempo de reposo, / en el cual el gallo canta exultante, / Cristo regresó de los infiernos.”; vv. 81-84: “Hagamos venir a Jesús con nuestras voces / mientras lloramos, rogando, temperantes, / la súplica sostenida / prohíbe dormir al corazón limpio.”

como la poesía cristológica de Hilario, obispo de Poitiers, y del reputado maestro de retórica, Mario Victorino, quien en la senectud se convirtió al cristianismo tras una vasta carrera dedicada a la enseñanza y al culto de la filosofía neoplatónica. Ambos son considerados entre los máximos exponentes en la lucha contra el arrianismo y, en función de esta, es que adoptaron el himno como una forma de “contra-propaganda”.¹⁰⁸

Hilario, a mediados del siglo IV, en el año 356, formaba parte del concilio de Béziers en el que los obispos occidentales cedieron a la presión del emperador filoarriano Constancio, al firmar la condena a Atanasio. Como Hilario se apartó de este grupo episcopal persistiendo en su posición antiarriana, fue exiliado a Frigia. Los años que permaneció en el exilio fueron fundamentales para su formación cultural y doctrinal; se acercó a las obras de los escritores griegos, entre ellos Orígenes, transformándose en un seguidor del espiritualismo platónico. Fue también en Frigia que tomó contacto con los *homeousianos*¹⁰⁹ y profundizó sus conocimientos sobre la causa arriana, llegando a la conclusión de que el principio sobre la consustancialidad del Hijo con respecto al Padre, defendido por los *homoousianos*, no era el único que podía hacerle frente al arrianismo; en consecuencia, Hilario consideró que la solución aportada por los *homeousianos* era una salida aceptable para superar los embates arrianos y del monaquismo sabeliano.¹¹⁰

Vuelto a las Galias, tras haber sufrido la decepción de que el grupo de los *homeousianos* adhirieran a la postura arriana de Constancio, Hilario fue recibido triunfalmente; en el concilio de París, celebrado en el año 361, logró imponer una línea moderada en el orden doctrinal, de tal manera que se adoptó una postura que satisfizo tanto a los *homoousianos* como a los *homoeousianos*, condenando exclusivamente a aquellos que en Occidente defendían con estrictez los principios del arrianismo. A través de su actividad literaria, que abarcó aspectos dogmáticos, políticos y exegéticos,¹¹¹ Hilario desempeñó una amplia labor en el seno de la Iglesia imperial, sumida en la más compleja de las crisis que la enfrentaba al fantasma de la escisión.

¹⁰⁸ Hilario y Mario Victorino tienen en común el hecho de haber sido paganos y de haberse convertido, sin que los motivos para ello fueran demasiado claros; posiblemente la desilusión a la que arribó Hilario ante una vida entregada a los placeres, o bien, en el caso de Mario Victorino, el conocimiento progresivo sobre las *Escrituras* lo condujo hacia el cristianismo.

¹⁰⁹ Se conoce con el nombre de *homeousianos* a los obispos asiáticos que se oponían tanto a la fórmula nicena como a los arrianos, ya que consideraban al Hijo no *homoousios*, es decir, consustancial al Padre, sino *homoiousios*, entendiéndose como una sustancia semejante. Esta será la posición que durante muchos años asumirá el grupo oriental, opositor al arrianismo.

¹¹⁰ Cf. Simonetti, M., “Hilario de Poitiers...”, pp. 42-43.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 46 ss. Simonetti clasifica la obra de Hilario en doctrinales (*De Trinitate* y *De synodis*), históricas (*Liber ad Constantium*, *Liber II ad Constantium*, *Liber contra Constantium*, *Contra Auxentium*

Entre sus obras, aunque de manera muy incompleta, se ha transmitido un “libro de himnos” (*liber hymnorum*) atribuido por Jerónimo, por lo cual Hilario se convirtió en el primer escritor cristiano que compuso himnos en Occidente. De estos se conservaron sólo tres, en los cuales la figura central de Cristo aparece con las características de un héroe épico que protagoniza una epopeya divino-humana de la que los hombres son sus espectadores y actores:¹¹²

*Felix propheta David primus organi
in carne Christum hymnis mundo nuntians*¹¹³

Con el auxilio de estos senarios yámbicos, el autor estableció cuál sería el contenido de sus poemas y la fuente sálmica de los mismos; no obstante, Hilario no haría otra cosa que proseguir en verso los principios teológicos que había desarrollado en su obra en prosa: la divinidad de Cristo, su doctrina y su actuación histórica. Por otra parte, en cuanto a la estructura de los himnos conservados, esta se acerca a ciertos tipos himnódicos populares, ya que los dos primeros poemas presentan las características de himnos “abecedarios”, lo que lleva a pensar que Hilario conoció estas composiciones durante su exilio y consideró conveniente su adopción con fines propagandísticos y doctrinales; sin embargo, se trata de una poesía de resonancias clásicas debido, fundamentalmente, a las combinaciones métricas tenidas en cuenta.

El primero de los himnos, *Ante saecula qui manes* (“Ante de los siglos tú que permaneces”), del que se poseen las diecinueve estrofas iniciales, está compuesto de versos glicónicos y asclepiadeos alternados, con variadas licencias métricas y prosódicas. Cada una de las estrofas está individualizada por la letra inicial que forma parte del complejo juego de un acróstico alfabético; su estructura estrófica, más precisamente la combinación de un glicónico con un asclepiadeo menor, fue utilizada en

y *Fragmenta historica*) y exegéticas (*Comentario de Mateo, Comentario de los Salmos y De mysteriis*). En forma separada ubica un *liber hymnorum* que se lee en el mismo manuscrito en el que se conserva *De mysteriis* (ed. A. L. Feder, CSEL 65, 1916, I-38).

¹¹² Cf. Pellegrino, Michele, “La poesia di Sant’Ilario di Poitiers”, *VC* Vol. I, 1947, pp. 203.

¹¹³ Estos dos versos, que preceden a los himnos, prologan breve pero programáticamente las composiciones hilarianas: “Felix David el primer profeta del órgano / que anunció al mundo a través de himnos a Cristo encarnado”. También Prudencio, en *Cath.* IX, vv. 4-6, reconoció la profecía davídica de la venida del Mesías: *Christus est, quem rex sacerdos adfuturum protinus / infulatus concinebat voce corda et tympano, / spiritum caelo influentem per medullas hauriens*. (“Es Cristo, a quien el rey sacerdote con sus ínfulas cantaba / con su voz que habría de venir pronto, consumiendo / a través de las entrañas el espíritu que fluye del cielo.”).

doce oportunidades por Horacio en sus *Carmina*,¹¹⁴ demostrándose así que la forma poética seguía dependiendo de la formación académica que habían recibido los autores en su paso por la escuela. Las diferencias y, en consecuencia, el carácter innovador que se le atribuye a Hilario residen en la profesión de fe nicena transmitida a todos los fieles por medio del himno; este presenta, a su vez, un núcleo didáctico y catequístico.¹¹⁵ Así lo anticipó su autor en la estrofa C:

*Credens te populus rogat,
hymnorum resonas mitis ut audias
voces, quas tibi concinit
aetas omnigena, sancte, gregis tui.*(vv. 9-12)¹¹⁶

Con respecto al segundo himno, del que faltan cinco estrofas, presenta una simplificación métrica que debe haber ayudado a su memorización, ya que Hilario se valió del senario yámbico, que era el metro por excelencia del teatro romano; no obstante los versos se hallan agrupados en estrofas “abecedarias” de dos pareados. En cuanto al contenido del poema, *Fefellit saevam* (“Engañó a la salvaje”), puede afirmarse que habla un personaje femenino, “probablemente el alma renacida a la vida cristiana a través del bautismo, que canta la victoria de Cristo sobre la muerte y espera resucitar para la vida eterna”.¹¹⁷ Este tema, el de la eternidad alcanzada por la vía bautismal, fue

¹¹⁴ Cf. Fontaine, *op. cit.* (39), p. 333, señala, con respecto a esta combinación métrica, que Prudencio la tornó más compleja al agregar un asclepiadeo mayor, tal como sucede en la *Praefatio*. También Norberg, Dag, *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale*. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1958, pp. 25 ss., analiza esta complicada combinación estrófica como producto de la inspiración horaciana.

¹¹⁵ Pellegrino, *op. cit.* (112), pp. 205-206, establece la siguiente estructura para el poema: las estrofas A-D constituyen la introducción, en las que se defiende la eternidad del Verbo y su nacimiento del Padre y de la virgen; las estrofas E-R son el cuerpo de la composición en el que se expresa la verdadera profesión de fe. La conclusión comienza con la estrofa S, donde Hilario retorna a la invocación inicial del Verbo, lamentándose porque los límites del himno le impiden seguir cantando la gesta del dios hecho hombre.

¹¹⁶ Hilario, *Tractatus de Mysteriis et Hymni et S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta, quae inedita ex codice Arretino deprompsit Ioh. Franciscus Gamurrini*. Roma, 1887. *Hymni* I, vv. 9-12: “El pueblo creyente te ruega, / que escuches indulgente las voces resonantes / de los himnos, las que te cantó conjuntamente / la existencia de todo género, oh santo, de tu grey.”

¹¹⁷ Cf. Simonetti, *op. cit.* (110), p. 62./ Pellegrino, p. 218, en relación con este personaje femenino, señala que en la vida de Hilario, perteneciente a Venancio Fortunato, se habla de una jovencita pagana, de nombre Florencia, convertida por el obispo de Poitiers a la fe cristiana. Sería ella la autora del canto que luego fue incorporado a la obra hilariana. Asimismo Pellegrino registra otras posibilidades para este personaje, incluso se piensa en la hija del mismo poeta, Abra, que habría sido bautizada junto a su padre. En *PL T. X, Hilarius II, 529-530* se registran dos himnos, uno enviado a su hija (*Hymnus filiae suae Abrae missus*) en el que se sintetizan los principios de la doctrina nicena, de fuente ambrosiana en lo que respecta a la métrica y a expresiones como *Tu verus mundi lucifer* (v. 5: “Tú verdadero lucero del mundo”), *lux ipse totus clarior* (v. 10: “tú mismo todo luz y día”), *Adesto rerum conditor, / paternae lucis gloria*, (vv. 13-14: “Hazte presente fundador de las cosas, / gloria de la luz paterna,”), *lux in noctis custodiam* (v. 32: “luz en la custodia de la noche”). En cuanto al segundo, estructurado en estrofas sáficas,

uno de los motivos predilectos de la literatura monástica desarrollada durante el siglo IV y, precisamente, con él se cerraría el último de los himnos del *Cathemerinon* al afirmarse que mientras se alabe a Cristo “nadie morirá en el futuro”:

*Laudate vestrum principem
omnes, beati ac perdit,
vivi inbellici ac mortui;
iam nemo posthac mortuus. (Cath. XII, vv. 205-208)¹¹⁸*

Por su parte, así se expresó Hilario acerca de la corruptibilidad de la naturaleza humana, para luego agregar de qué modo ceden las angustias ante una muerte próxima frente a la certeza de la resurrección:

*Omnis te vincit carnis nostrae infirmitas;
natura carnis est connata cum Deo,*

*Per hanc in altum scandam laeta cum meo
caelos resurgens glorioso corpore (vv. 27-30)¹¹⁹*

Finalmente el tercer himno, *Adae carnis* (“Carne de Adán”), también fragmentario, está dedicado a cantar el triunfo de Cristo sobre el demonio y para ello Hilario adoptó el metro característico de los *carmina triumphalia* o canciones soldadescas, el tetrámetro trocaico cataléctico, agrupándolo en estrofas de tres versos no exentas de variadas licencias prosódicas.¹²⁰ De lo anterior Fontaine deduce que existiría un propósito hilariano en la elección de los tipos versales, pues es observable una relación entre métrica y contenido que se compara a *la délicate classification éthique*

está dedicado a combatir las herejías arriana y sabeliana; sin embargo se duda sobre la autenticidad hilariana de este himno.

¹¹⁸ Prudencio, *Cath.* XII, vv. 205-208: “Alabad a vuestro príncipe / todos, felices y desesperados, / vivos, débiles y muertos; / ya nadie morirá en el futuro.”

¹¹⁹ Hilario, *Hymn.* II, vv. 27-28: “Toda la debilidad de nuestra carne te vence; / la naturaleza de la carne ha nacido con Dios. / A través de esta subiré feliz hacia lo alto / resurgiendo a los cielos con mi glorioso cuerpo”.

¹²⁰ Prudencio también usó este metro y la misma disposición estrófica en el himno IX del *Cathemerinon* con la intención de cantar “los hechos y los milagros ya comprobados” (v. 7: *Facta nos et iam probata pangimus miracula*, “Ya nosotros celebramos los hechos y los prodigios comprobados.”). En forma semejante cantó Venancio Fortunato, *Analecta Hymnica Medii Aevi*, vol. I, ed. C. Blume & G. M. Dreves, Leipzig, 1886-1922, p. 71: *Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis / et super crucis tropaeo dic triumphum nobilem*. (“Celebra, lengua, el combate del glorioso certamen / y refiere el noble triunfo sobre el trofeo de la cruz”).

que les anciens donnaient des divers modes musicaux (“la delicada clasificación ética que los antiguos asignaban a los diversos modos musicales.”).¹²¹ Mas, dejando de lado los aspectos métricos, Hilario se propuso cantar con el tono apropiado a un narrador que parafrasea el texto bíblico, las tentaciones sufridas por Jesús durante su vida terrena. Como se han perdido las estrofas finales en las que se exaltaría la victoria frente a Satán, poco se sabe del cierre de la composición, aunque difusamente puede advertirse en el proemio la enunciación del tema que invita al pueblo a orar conjuntamente para someter, en combate, la caducidad de la carne:

*Adae carnis gloriosa et caduci corporis
in caelesti rursum Adam concinamus proelia. (vv. 1-2)*¹²²

A pesar de los intentos de Hilario de popularizar el himno como instrumento de divulgación catequística, su producción himnódica, condicionada por una compleja estructura retórica y hermético contenido teológico, resultó sumamente oscura para receptores poco familiarizados con la tradición retórica, sobre todo cuando estos poemas eran comparados con los himnos ambrosianos, en los que versos más breves y numerosos juegos fónicos facilitaban su aprendizaje y memorización.

En forma semejante a lo sucedido con la himnodia del obispo de Poitiers, ocurrió con las composiciones himnódicas de Mario Victorino, que aparecen ubicadas en la tradición manuscrita de este autor después de sus tratados en prosa. Al igual que los hilarianos son poemas de carácter doctrinal cuya estructura rítmica es muy fluctuante; en algunos versos, sobre todo al final de ellos según afirma Simonetti,¹²³ se destacan pies créticos y yámbicos, pero resulta sumamente difícil determinar la métrica utilizada según las normas tradicionales de la versificación cuantitativa, hasta el punto que Ch. Mohrmann considera que los himnos de Mario Victorino pertenecen al mismo género del *Te Deum*, es decir, a la prosa rítmica.¹²⁴

Son también tres los himnos de este *rhetor* que hizo abandono de su cátedra hacia el año 362, cuando el emperador Juliano prohibió a los maestros cristianos el

¹²¹ Fontaine, *op. cit.* (39).

¹²² Hilario, *Hymn.* III, vv. 1-2: “Carne gloriosa de Adán y del cuerpo caduco / cantemos por segunda vez los combates en el celestial Adán.”

¹²³ Simonetti, *op. cit.* (117), p. 85.

¹²⁴ Cf. Mohrmann, *op. cit.* (14), p. 164.

ejercicio de su profesión;¹²⁵ su abundante obra de carácter teológico está dedicada por completo a la defensa de la causa antiarriana,¹²⁶ en la que deben encuadrarse las composiciones himnódicas, denominadas precisamente *De Trinitate Hymni*.¹²⁷ En la primera de estas, *Adesto, lumen verum, pater omnipotens Deus* (“Preséntate, luz verdadera, Dios, padre omnipotente”), que consta de setenta y ocho versos de difícil agrupamiento en estrofas, Victorino desarrolló su pensamiento teológico trinitario, deteniéndose en analizar las relaciones entre las diferentes *substantiae* que componen la trinidad. Así concluyó sintetizándolas en los siguientes versos:

Omnes ergo unum spiritum, omnes unum lumen.

Hinc singulis vera, hinc tribus una substantia est.

Progressa a patre filio, et regressa a spiritu,

quia tres existunt singuli, et tres in uno singuli.

*Haec est beata Trinitas, haec beata unitas.*¹²⁸

¹²⁵ Agustín, en *Confes.* VIII, 2, se refirió extensamente a la actividad, el pensamiento y conversión de Mario Victorino al cristianismo; precisamente él mismo señalaba en 2, 3 que había leído los libros de los filósofos platónicos griegos traducidos al latín por el rétor: *Ubi autem commemoravi legisse me quosdam libros platoniorum, quos Victorinus quondam rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum esse audieram, in latinam linguam transtulisset*, (“Mas cuando recordé que yo había leído algunos libros de los platónicos, a los que Victorino en otro tiempo rétor de la urbe de Roma, sobre el que había oído que murió cristiano, había traducido a la lengua latina,”). Por otra parte señalaba Agustín la estricta formación de la que gozaba Victorino y cómo había desplegado esta entre la clase senatorial romana, la cual lo premió con una estatua levantada en el foro: *quemadmodum ille doctissimus senex et omnium liberalium doctrinarum peritissimus, quique philosophorum tam multa legerat et diiudicaverat, doctor tot nobilium senatorum, qui etiam ob insigne praeclari magisterii, quod cives huius mundi eximium putant, statuum romano meruerat et acceperat*, (“el modo como este doctísimo anciano y sumamente perito en todas las doctrinas liberales, y quien había leído y juzgado tantas muchas obras de los filósofos, maestro de tantos nobles senadores, el que también por lo insigne de su preclaro magisterio, lo que los ciudadanos de este mundo piensan que es eximio, había merecido y obtenido una estatua en el foro romano,”). En 2, 5 se hace referencia al momento en que tuvo lugar la conversión de Victorino, quien no ocultó su nueva fe, haciendo profesión de la misma con gran valentía: *Pronuntiavit ille fidem veracem praeclara fiducia, et volebant eum omnes rapere intro in cor suum*. (“Pronunció aquel con preclara confianza su verdadera fe, y todos querían arrebatarle a él dentro en su corazón,”). Más adelante, en VIII, 5, 10, Agustín señalaba sus deseos de imitar a Victorino; pero con discreción reconoció que no se había comportado valientemente al abandonar la cátedra cuando Juliano prohibió enseñar a los maestros cristianos: *Sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narravit, exarsi ad imitandum: [...]. Posteaquam vero et illud addidit, quod imperatoris Iuliani temporibus lege data prohibiti sunt christiani docere literaturam et oratoriam [...] –non mihi fortior quam felicio visus est, quia invenit occasionem vacandi tibi*. (“Pero cuando tu varón, Simpliciano, narró esas cosas sobre Victorino, ardí en deseos de imitarlo: [...]. En verdad después también agregó aquello, que en tiempos del emperador Juliano, tras enunciar una ley, los cristianos fueron imposibilitados de enseñar literatura y oratoria [...] –no me pareció más valiente que afortunado, porque encontró la ocasión de dedicarse a ti.”).

¹²⁶ Mario Victorino también compuso obras de tipo exegetico, convirtiéndose en el primer escritor de lengua latina que efectuó un comentario sobre el epistolario paulino.

¹²⁷ Con este título aparecen en *PL T.* VIII, 1139-1146.

¹²⁸ Mario Victorino, *Hymn.* I, vv. 74-78: “Todos por lo tanto un espíritu, todos una luz. / De allí de cada una las cosas verdaderas, de allí de las tres una es la sustancia. / Avanza del padre al hijo, y regresa desde el espíritu, / porque las tres, cada una, existen, y las tres cada una en una unidad. / Esta es la beata Trinidad, esta es la beata unidad.”

En cuanto al segundo de los himnos, *Miserere, Domine, miserere, Christe* (“Ten piedad, Señor, Cristo, ten piedad”), sus sesenta y dos versos están distribuidos dificultosamente en estrofas de tres líneas versales cada una, las cuales se encuentran separadas, a su vez, por un estribillo ubicado al inicio de las mismas.¹²⁹ A través de él, Victorino procuró incluir elementos rítmicos que tornaran su obra más accesible al oído de sus receptores.¹³⁰ Por otra parte, se trata de un poema menos doctrinal que el anterior y de carácter más personal, pues la rogativa a la divinidad haciendo uso del “yo” poético y el afán de su autor por liberarse del mundo para acercarse a Cristo, convierten a este himno en una composición de mayor profundidad lírica, subordinando a los componentes artísticos los aspectos teologales:

*Miserere, Domine, miserere, Christe,
miserere, Domine, quia credidi in te,
miserere, Domine, quia misericordia tua cognovi te.*

*Miserere, Domine, miserere, Christe;
Pater qui genitus semper, qui repraesentas Deum,
da claves caeli, atque in me vince diabolium,
in sede lucis ut quiescam, gratia salvatus tua.*¹³¹

No sucede lo mismo desde el punto de vista doctrinal con el tercer himno, el más extenso, constituido por doscientos ochenta y cinco versos distribuidos en estrofas; estas, a pesar de que las líneas versales concluyen con un estribillo, *O beata Trinitas* (“Oh beata Trinidad”), progresivamente van perdiendo su simetría. El interés de Victorino no radicaba particularmente en los aspectos métricos,¹³² sino en ubicar tres palabras “clave” de los fundamentos nicenos en cada uno de los versos, desarrollando

¹²⁹ Simonetti, *id.* (123), establece el número de los versos y su distribución estrófica. En la transmisión realizada por Migne, el número de los versos es difícil de establecer, ya que no todas las estrofas están determinadas en tres versos.

¹³⁰ Entre los juegos fónicos que pueden señalarse, se advierte en el estribillo el uso de aliteraciones vocálicas, tal como la repetición de la vocal *e*, y paronomasias entre las vocales *i/e*; asimismo hay un intento de establecer rimas por medio de *homoioteleuta*, los que contribuirían a limitar los versos.

¹³¹ De este *Hymnus* II se transcribieron los versos iniciales y finales del poema: “Ten piedad, Señor, Cristo, ten piedad / ten piedad, Señor, porque creí en ti, / ten piedad, Señor, porque te conocí en tu misericordia,”; “Ten piedad, Señor, Cristo, ten piedad: / que el Padre te engendró desde siempre, que representas a Dios, / da las claves del cielo, vence en mi al diablo / para que yo pueda descansar en la sede de la luz, salvado por tu gracia.”

¹³² Según Simonetti, *id.* (123), “el himno ofrece cadencias solemnes, hieráticas, y a veces un ritmo tan bien escandido, que logra no sólo hacerse entender por la inteligencia, sino también hablar a la sensibilidad del lector.”

así un programa ideológico sustentado en la elección de términos representativos y más o menos asequibles para su recepción:

Deus Dominus, sanctus Spiritus: o beata Trinitas.

Pater, Filius, Paracletus: o beata Trinitas.

Praestator, minister, divisor: o beata Trinitas.

Spiritus operationum, Spiritus ministeriorum,

Spiritus gratiarum: o beata Trinitas.

Unum principium, et alterum cum altero et semper

*alterum cum altero: o beata Trinitas.*¹³³

Como puede observarse en estos versos iniciales, las referencias a los tres componentes trinitarios se tornan cada vez más precisas, adoptando el carácter de fórmulas por medio de las cuales se enuncian las propiedades de las *personae* divinas y las relaciones mutuas que las emparentan.¹³⁴ Así es que, a medida que se avanza en la lectura del himno, se profundiza la orientación dogmática del himno que recuerda el tenor neoplatónico de los tratados en prosa:

Tu λόγον, Deus, creasti, hinc Deus factus Pater,

et quia a te creatus est λόγος, et ipse quia in illo es,

factus est λόγος Deus. Haec duo unum sancto unxisti

Spiritu; simplex ergo et unum es factum in tribus.

*Spiritus, λόγος, Deus: o beata Trinitas.*¹³⁵

¹³³ Mario Victorino, *Hymn.* III, vv. 1-7: "Señor Dios, santo Espíritu: oh beata Trinidad. / Padre, Hijo, el Defensor: oh beata Trinidad. / Garante, servidor, el que distribuye: oh beata Trinidad. / Espíritu de las operaciones, Espíritu de los servicios, Espíritu de las gracias: oh beata Trinidad. / Uno es el principio, y uno con el otro y siempre / uno con el otro: oh beata Trinidad."

¹³⁴ Mario Victorino adoptó el esquema tradicional que hace del Hijo la palabra activa y creadora del Padre, presentando la relación Padre-Hijo como *esse-moveri, agere, operari*; o bien *substantia-operatio, actio, motus*. La acción por la que el Padre pasa del reposo al movimiento es la generación; el Hijo es el verdadero Hijo, distinto de los hijos de adopción; el Hijo es "otro" con respecto al Padre; pero al pasar del reposo a la acción es, en realidad, autogeneración, es voluntad que se engendra a sí misma, sin escisión, por lo cual el Hijo permanece siempre en el Padre.

¹³⁵ *Id.* (133): "Tú, Dios, creaste al "logos", de allí Dios fue hecho Padre, / y porque el "logos" fue creado por ti, y porque tú mismo estás en aquel, / fue hecho Dios "logos". A estas dos, siendo uno, uniste / al Espíritu santo: en consecuencia simple y uno fuiste hecho en tres. / Espíritu, "logos", Dios: oh beata Trinidad."

Por último el filósofo, convertido en orante, se eleva para concluir una rogativa a la divinidad, a fin de solicitar, como fiel cristiano junto a los restantes integrantes de la grey, la salvación y la vida eterna:

*Ilunc oramus cuncti, et oramus unum, unum Patrem
et Filium, sanctumque Spiritum: o beata Trinitas.
Da peccatis veniam, praesta aeternam vitam, dona
pacem et gloriam: o beata Trinitas.
Libera nos, et salva nos, justifica nos: o beata Trinitas.*¹³⁶

Hasta aquí sólo dos intentos de conciliación del material himnódico precedente con las necesidades catequísticas de poner freno a los avances heterodoxos; la imposibilidad de dar a los contenidos dogmáticos una forma que satisficiera a doctos e indoctos impidió la inclusión de estas composiciones en la liturgia de la iglesia.¹³⁷ Fue, entonces, Ambrosio quien logró concebir un modelo poético, estrófico y rítmico de fácil recepción, por medio del cual instruyó a los fieles sobre los principios del credo niceno y, al mismo tiempo funcionó como regulador de las oraciones diarias tanto para los fieles seculares como aquellos que, avanzado el siglo IV, estaban consagrados a la vida monacal. De esta manera señalaba Agustín, en *Confessiones* IX, 7, 15, el origen de la experiencia himnódica ambrosiana y las razones históricas que llevaron al entonces obispo de Milán a instituir tales cantos; resulta de sumo interés el hecho de que el himno es considerado por el narrador como un “auxilio” afectivo en medio de de la inestabilidad emocional de su conversión:

*Non longe coeperat mediolanensis ecclesia genus hoc consolationis et exhortationis
celebrare, magno studio fratrum concinentium vocibus et cordibus. Nimirum annus erat, aut
non multo amplius, cum Iustina, Valentiniani regis pueri mater hominem tuum Ambrosium
persequeretur haeresis suae causa, qua fuerat seducta ab arianis. Excubabat pia plebs in
ecclesia, mori parata cum episcopo suo, servo tuo. [...] Nos adhuc frigidi a calore spiritus tui
excitabamur tamen civitate attonita atque turbata. Tunc hymni et psalmi ut canerentur
secundum morem orientalium partium, ne populus maeroris taedio contabesceret*

¹³⁶ *Ibid.*: “Por esto oramos juntos, oramos a uno, a un único Padre / y al Hijo, y al Espíritu santo: oh beata Trinidad. / Perdona a los pecados, asegura la vida eterna, danos / la paz y la gloria: oh beata Trinidad. / Libéranos, y sálvanos, justifícanos: oh beata Trinidad.”

¹³⁷ Si bien las experiencias de Hilario y Victorino en materia himnódica no fueron exitosas, en el concilio IV de Toledo, celebrado en el año 633, se aprobó el canto de himnos que se atuvieran al modelo de los de Hilario y Ambrosio.

*institutum est. Ex illo in hodiernum retentum, multis iam ac paene
omnibus gregibus tuis et per cetera orbis imitantibus.*¹³⁸

Este relato demuestra cuáles fueron las circunstancias extremas en las que se instituyó la costumbre de entonar himnos a modo de “escudo” de protección religiosa y, fundamentalmente como una forma de propagar el dogma. Esta fusión litúrgica y doctrinal fue uno de los procedimientos políticos instrumentados por Ambrosio en su lucha contra el arrianismo, pugna en la que estuvo inmerso desde el momento de su elección en la sede episcopal milanesa tras la muerte del obispo arriano Auxencio, acaecida hacia el año 373. Los hechos particulares relatados por Agustín en el pasaje transcrito se inscriben en un marco de tensión permanente que separaba a católicos y arrianos, contra los cuales Ambrosio demostró ser un hombre de grandes condiciones políticas, hasta el punto de subordinar su vida pastoral a los vaivenes de la existencia seglar.

Los acontecimientos que llevaron a la instauración de las composiciones ambrosianas tuvieron lugar durante la celebración de las Pascuas del año 386, cuando el obispo arriano de *Durostorum*, residente por un tiempo en la corte de la emperatriz Justina,¹³⁹ pidió para sus seguidores la asignación de una basílica donde celebrar su culto.¹⁴⁰ Ambrosio se opuso y ocupó con una multitud de fieles la sede sagrada, permaneciendo en tensa espera mientras oraban y cantaban. A esto se sumaron otras

¹³⁸ Agustín, *Confes.*, IX, 7, 15: “No hacía tiempo que la iglesia de Milán había comenzado a celebrar este género de consolación y exhortación, con gran entusiasmo de los hermanos que lo cantaban con sus voces y sus corazones. Ciertamente hacía un año, o no mucho más, cuando Justina, la madre del pequeño rey Valentiniano, persiguió a tu varón Ambrosio por causa de su herejía, con la que había sido inducida por los arrianos. Permanecía en vigilia la piadosa plebe en la iglesia, preparada a morir con su obispo, tu siervo. [...] Nosotros aún fríos del calor de tu espíritu nos excitábamos sin embargo por la ciudadanía atónita y turbada. Entonces se instituyó que se cantaran himnos y salmos según la costumbre de la parte oriental, para que el pueblo no se consumiera por el tedio de la tristeza. Desde aquel día se conservó hasta hoy, en muchas ya y en casi todas tus comunidades que la imitan también a través de las restantes regiones del orbe.”/ Previamente Agustín había expresado la fuerte conmoción que provocaba en su alma el canto de los himnos ambrosianos, en IX, 6, 14: *Quantum flevi in hymnis et canticis tuis suavi sonantis ecclesiae tuae vocibus commotus acriter! Voces illae influebant auribus meis et eliquabatur veritas in cor meum et exaestuabat inde affectus pietatis, et currebant lacrimae, et bene mihi erat cum eis.* (“¡Cuánto lloré conmovido profundamente en tus himnos y cánticos con las voces de tu iglesia que sonaba suavemente! Aquellas voces penetraban en mis oídos y la verdad se derretía en mi corazón y entonces encendía el afecto de mi piedad, y corrían las lágrimas, y me sentía bien con ellas.”).

¹³⁹ Mara, M. G., “Ambrosio de Milán...”, p. 168, señala que la emperatriz Justina, de tendencias filoarrianas, habría organizado, en las afueras de Roma, una agitación en contra de Ambrosio, en el año 376, para oponerse a la elección de Anemio, un niceno convencido, como obispo de Sirmio.

¹⁴⁰ Durante la celebración del domingo de Ramos, Ambrosio pronunció un sermón antiarriano a modo de respuesta a la petición realizada por Valentiniano II, a fin de que los arrianos contaran con la basílica para llevar a cabo la liturgia pascual. Este texto se conoce bajo el título de *Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis* (“Oración contra Auxencio sobre el traspaso de la basílica”), PL T. XVI, 1049-1053.

celebraciones como consecuencia del descubrimiento “milagroso” de los cuerpos pertenecientes a los mártires Gervasio y Protasio,¹⁴¹ lo que contribuyó a calmar los ánimos y desplazar a un segundo plano la lucha por la basílica; sin embargo este nuevo episodio de la contienda “niceno-arriana” terminó empeorando las relaciones de Ambrosio con el emperador Valentiniano II y Máximo, el usurpador del territorio correspondiente a Graciano, asesinado en el año 383.

Sin embargo el obispo de Milán había avanzado con estratégica astucia en su denodada lucha contra la herejía, puesto que la costumbre de cantar sus composiciones himnódicas, aptas para todo tipo de receptores y adecuadas ideológicamente para la custodia de la fe, habría de convertirse en patrimonio de la iglesia milanesa y posteriormente se extendería a otras iglesias occidentales. La novedad instalada por Ambrosio consistió en alternar el rezo antifonal del salmo con el canto de un himno, cuyos temas abarcaban otros contenidos no derivados particularmente de los textos sagrados, tales como la festividad del día, la conmemoración de los apóstoles y los mártires, la alabanza a la divinidad, las horas del día o las verdades de la fe. Estas innovaciones impuestas en la liturgia se tornaron tan populares, que el mismo Ambrosio se asombraba de la facilidad con que los fieles imitaban la forma compositiva por él creada, a partir de la repetición arbitraria del número ocho;¹⁴² por otra parte, la

¹⁴¹ Agustín, *Confes.*, IX, 7, 16, incluyó numerosos elementos hagiográficos en la narración de los hechos que siguieron a la ocupación de la basílica Porciana: *Tunc memorato antistiti tuo per visum aperuisti, quo loco laterent martyrum corpora Protasi et Gervasi, quae per tot annos incorrupta in thesauro secreti tui reconditas, unde opportune promeres ad coercendam rabiem femineam, sed regiam. Cum enim prolata et effossa digno cum honore transferrentur ad Ambrosianam basilicam, non solum quos immundi vexabant spiritus confessis eisdem daemonibus sanabantur, verum etiam quidam plures annos caecus civis civitatisque notissimus, cum populi tumultuante laetitia, causam quaesisset atque audisset, exsiluit eoque se ut duceret suum duces rogavit. Quo perductus impetravit admitti, ut sudario tangeret feretrum [...] sanctorum tuorum. Quod ubi fecit atque admovit oculis, confestim aperti sunt. Inde fama discurrens, inde laudes tuae ferventes, lucentes, inde illius inimicae animus etsi ad credendi sanitatem non applicatus, a persequendi tamen furore compressus est.* (“Entonces a través de una visión descubriste a tu famoso obispo en qué lugar se ocultaban los cuerpos de los mártires Protasio y Gervasio, que por tantos años habías escondido incorruptos en el tesoro de tu misterio, de donde oportunamente los sacaste para reprimir una rabia femenina, pero real. Pues como, después de descubiertos y desenterrados, se trasladaron con dignos honores a la basílica ambrosiana, no sólo se sanaban a los que espíritus inmundos vejaban por sus confesos demonios, sino también un ciego por muchos años, un ciudadano sumamente reconocido en la comunidad, como preguntara la causa de la tumultuosa alegría del pueblo, y la escuchara, dio un salto y rogó a su guía que lo llevara hacia ese lugar. Conducido allí suplicó ser admitido para tocar con su pañuelo el féretro de tus santos [...]. Cuando hizo esto y lo acercó a sus ojos, al instante se abrieron. De allí es la fama que corre, de allí son tus alabanzas fervorosas, luminosas, de allí el ánimo de aquella enemiga, aunque no dirigido a la salud de la fe, al menos se reprimió en el furor de la persecución.”).

¹⁴² El obispo de Milán así se refería sobre los himnos compuestos por él en su texto contra Auxencio, *op. cit.* (140), 34: *Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt. Plane nec hoc abnuo. Grande carmen illud, et quo nihil potentius. Quid enim potentius, quam confessio Trinitatis, quae quotidie totius populi ore celebratur? Certatim omnes student fidem fateri. Patrem et Filium et Spiritum sanctum norunt versibus praedicare. Facti sunt igitur omnes magistri, qui vix poterant esse discipuli.*

combinación estrófica impuesta en sus himnos, que podría guardar cierta relación con la estructura de la oda horaciana, presenta según la crítica una genealogía difícil de precisar.¹⁴³

La estrofa de cuatro dímetros yámbicos impuesta por Ambrosio presenta versos isosilábicos, correspondencias frecuentes entre *ictus* métrico y acento, aliteraciones y asonancias que contribuyen a la rima. La aparente simpleza del dímetro, que se tornaba accesible a la memoria de los oyentes, y el ritmo ascendente y jubiloso del yambo, que se había experimentado ya en el *psalmus responsorius* africano y en la prosa litánica de Apuleyo, encubren sin embargo otro género de experimentaciones por medio de las cuales Ambrosio, al estructurar sus himnos en ocho estrofas de cuatro versos de ocho sílabas, conformó una idea similar a las funciones tonales de la escala musical (tónica, supertónica, mediante, subdominante, dominante, superdominante, sensible y nuevamente tónica). Según esta clasificación la primera estrofa representa el enunciado de la idea, la segunda agrega o realza lo enunciado, la tercera debe ser un puente hacia la cuarta, que impone una primera conclusión. La quinta intensifica lo anterior con un nuevo enunciado, y así también la sexta y la séptima funcionan en forma similar a la segunda y tercera, para concluir en la octava estrofa con exaltada vehemencia.

La prolífica imitación de los himnos contribuyó a que la cantidad de poemas atribuidos a Ambrosio variara, de tal manera que sólo se consideraran cuatro pertenecientes al obispo milanés frente a un número sumamente disímil de composiciones, según los diferentes filólogos que consideraron la cuestión.¹⁴⁴ Los cuatro himnos, cuya autoría está certificada según referencias agustinianas son: *Aeterne rerum conditor* (“Eterno fundador de las cosas”), *Deus creator omnium* (“Dios creador de todas las cosas”), *Iam surgit hora tertia* (“Ya surge la hora tercera”) e *Intende qui regis Israel* (“Dirige tú que guías Israel”).¹⁴⁵ En ellos Ambrosio desarrolló un conjunto

(“Dicen que el pueblo también se sorprendió por el canto de mis himnos. Completamente y no niego esto. Grande aquel poema, y nada más poderoso que él. ¿Por qué pues más poderoso que la confesión de la Trinidad, que cotidianamente es celebrada por la boca del pueblo entero? Con empeño todos se aplican en confesar su fe. Saben que el Padre y el Hijo y el Espíritu santo predicán en versos. En consecuencia todos se volvieron maestros, quienes apenas podían ser discípulos.”)

¹⁴³ Fontaine, *op. cit.* (39), n. 2, se refiere al escepticismo con que la crítica observa posibles orígenes griegos u orientales de la métrica ambrosiana, si bien debe aceptarse que el dímetro yámbico era un metro raro, cuyo uso se había extendido entre los *novelli poetae*, conocidos por su poesía polimétrica.

¹⁴⁴ Cf. Migne, *PL XVI, Ambrosius* 3, 1469-1471 señala las diferentes fuentes tardías y medievales que certificarían la autoría ambrosiana de doce himnos; por otra parte Mara, *op. cit.* (139), p. 207, enumera las diferentes posturas de los especialistas sobre el número de poemas que oscilan entre ocho (Simonetti) y dieciocho (Walpole).

¹⁴⁵ La primera estrofa del himno IV, que comienza con el verso *Intende qui regis Israel*, se la encuentra en el *Breviarium Cisterciense*, según el comentario de Migne, p. 1474, col. 1220. En la versión de la *PL*,

apretado de temas que se multiplican progresivamente en variadas referencias teológicas y dogmáticas; estas, por otra parte, se representan a través de encadenamientos metafóricos que no obstaculizan una rápida decodificación de los mismos, ya que el uso de correspondencias entre diferentes lenguajes y categorías de entendimiento se combinan en un mosaico lexical donde se fusionan las tradiciones sálmicas, la de los libros sapienciales y la poesía grecolatina.¹⁴⁶

Entre los motivos hímnicos se destacan, en particular, la luminosa concepción de la divinidad derivada a partir de fórmulas nicenas y prefigurada en la representación del gallo que anuncia su venida. A través de estas imágenes se abre el *Hymnus* I en el que la luz irrumpe sobre la persistente noche en la que se halla instalado el sueño y el pecado. La presencia crística hace que la culpa disminuya hasta desaparecer; pero esto exige de los fieles la vigilia que impide la caída en las faltas:

*Praeco diei iam sonat,
noctis profundae pervigil,
nocturna lux viantibus,
a nocte noctem segregans. (vv. 5-8)*

*Iesu, labentes respice,
et nos videndo corrige;
si respicis, lapsus cadunt,
fletuque culpa solvitur.*

*Tu lux refulge sensibus.
mentisque somnum discute:
te nostra vox primum sonet,
et vota solvamus tibi. (vv. 25-32)¹⁴⁷*

el himno aparece transcrito a partir de la segunda estrofa, cuyo primer dímetero dice *Veni redemptor gentium* (“Ven, redentor de los pueblos”).

¹⁴⁶ Savon, H., “Maniérisme et allégorie dans l’oeuvre d’Ambroise de Milan”. *REL*, LV, 1977, pp. 206 ss, sostiene que el juego estético de préstamos lexicales, métricos y temáticos, que se advierten en la poesía del obispo milanés, obedecen a una estética manierista en la que se mezclaban tonos y géneros conforme a una forma particular de tratamiento metafórico.

¹⁴⁷ Ambrosio, *Hymn.* I, vv. 5-8: “Ya suena el heraldo del día, / el vigilante de la noche profunda, / luz en las tinieblas para los caminantes, / que separa la noche de la noche.”; vv. 25-32: “Jesús, presta a tención a los que que caen, / y corrígenos a nosotros al vernos; / si pones atención, caen los deslices, / y con el llanto la culpa se disuelve. / Tú, luz, refulge en los sentidos, / y disipa el sueño de la mente: / nuestra voz en primer lugar te suene, / y te entreguemos los votos.”

Con recursos lingüísticos similares, con los cuales sucesivas enumeraciones sinonímicas se estructuran en sintagmas paralelos y reiteradas aliteraciones y *variationes* convierten al texto en una composición fácilmente cantable,¹⁴⁸ Ambrosio insistió en el *Hymnus* II con núcleos temáticos en los que reaparecen las oposiciones entre la luz de la potencia divina y las tinieblas nocturnas. En este poema se le asignan dos valores al canto: por una parte, es salvaguarda de la fe frente a la hostilidad herética que conduce al error y, por otra, cumple una función egregia en la organización de la liturgia cotidiana. Es por ello, además, que este himno a diferencia del anterior se cierra con una formulación de los principios nicenos, fundamentos de la prédica ambrosiana con la que combatió al “aparato” arriano, sumamente seductor entre los nuevos *lapsi*:¹⁴⁹

*Deus creator omnium,
polique rector, vestiens
diem decoro lumine,
noctem soporis gratia. (vv. 1-4)*

*Grates peracto iam die,
et noctis exortu preces,
votis, reos ut aduives,
hymnum canentes solvimus. (vv. 9-12)*

*Christum rogemus et Patrem,
Christi Patrisque Spiritum,
unum potens per omnia
fove precantes Trinitas. (vv. 29-32)¹⁵⁰*

En relación con esta postura, Ambrosio efectuó una verdadera profesión de fe en el *Hymnus* III, dando forma a una visión del mundo caracterizada por la obediencia a los mandamientos de la Iglesia y una lealtad indivisible puesta al servicio de una única

¹⁴⁸ Norberg, *op. cit.* (114), p. 185, considera que los himnos ambrosianos representan la piedra basal de la evolución de la poesía cuantitativa hacia otro tipo de métrica de características rítmicas.

¹⁴⁹ Con estos términos se refiere Brown, P, *El cuerpo...*, p. 466, acerca de la pertenencia de Ambrosio a las jóvenes generaciones que defendieron el credo niceno frente a los obispos que “habían consentido en ser amedrentados y seducidos por el aparato “arriano” y antinico de Constantino II.”

¹⁵⁰ *Hymn.* II, vv. 1-4: “Dios creador de todas las cosas, / el que rige el cielo, el que viste / el día con luz decorosa, / la noche con la gracia del sopor.”; vv. 9-12: “Percibido ya el día la acción de gracias, / y al comenzar la noche los ruegos, / con votos, para favorecer a los reos, / los realizamos mientras cantamos un himno.”; vv. 29-32: “Roguemos a Cristo y al Padre, / al Espíritu de Cristo y del Padre, / único, poderoso a través de todo / favorece, Trinidad, a los que ruegan.”

causa que era la de Cristo y su comunidad de fieles. A estos conceptos sumó otro que está ligado en Ambrosio a la concepción misma de salvación: se trata del nacimiento virginal de Cristo, que se convirtió en el centro misterioso de esta composición y de la siguiente. El hecho de que el Salvador naciera sin que mediara intervención de la sexualidad humana operaba como un puente entre la caída en el pecado por parte del cuerpo y la futura resurrección; así lo expresó Ambrosio:

*Hinc iam beata tempora
coepere Christi gratia:
fide replevit veritas
totum per orbem Ecclesias. (vv. 13-16)*

*Praetenta nuptae foedera
alto docens mysterio;
ne virginis partus sacer
matris pudorem laederet. (vv. 21-24)*

*Nos credimus natum Deum,
partumque Virginis sacrae,
peccata qui mundi tulit,
ad dexteram sedens Patris. (vv. 29-32)¹⁵¹*

Como se adelantó en párrafos precedentes, el *Hymnus IV* revela de qué modo Ambrosio volvía una vez más a tratar el nacimiento virginal de Cristo y la virginidad permanente de María, que no había sido fecundada por la semilla de lo masculino y, en consecuencia, su vientre era “una *aula pudoris*, un palacio real de castidad incólume”,¹⁵² que representa la inviolabilidad de la carne. Asimismo el carácter misterioso de este nacimiento se manifiesta como un producto del poder creador del Padre, del cual el Hijo “sale” para “retornar” a él, asegurando la unidad sin límites de la Trinidad y la posibilidad de vencer la oscuridad infernal:

¹⁵¹ *Hymn. III*, vv. 13-16: “De allí los tiempos bienaventurados ya / comenzaron por la gracia de Cristo: / la verdad llenó de fe / a las Iglesias por el orbe entero.”; vv. 21-24: “Enseñando en el profundo misterio / los pactos tendidos a la novia; / para que el parto sagrado de la Virgen / no oculte el pudor de la madre.”; vv. 29-32: “Nosotros creemos que ha nacido Dios, / y que es el fruto de la Virgen sacra, / quien soportó los pecados del mundo, / mientras está sentado a la derecha del Padre.”

¹⁵² Brown, *op. cit.* (149), p. 476.

*Non ex virili semine,
sed mystico spiramine,
Verbum Dei factum caro,
fructusque ventris floruit. (vv. 5-8)*

*Procedens de thalamo suo,
pudoris aula regia,
geminæ Gigas substantiæ,
alacris ut currat viam.*

*Egressus eius a Patre,
regressus eius ad Patrem;
excursus usque ad inferos,
recursus ad sedem Dei. (vv. 13-20)*

*Praesepe iam fulget tuum,
lumenque nox spirat novum,
quod nulla nox interpolet,
fideque iugi luceat. (vv. 25-28)¹⁵³*

Esta poesía renovadora, porque fue concebida para ser cantada en comunidad y fue dotada de los recursos propios de la retórica clásica y tardía, clausuró una etapa experimental en la producción lírica cristiana. A partir de Ambrosio la himnodia contaría con estas formas de tratar el contenido doctrinal, accesible a todos los estratos sociales que conformaban la comunidad de fieles; el tratamiento del lenguaje poético, en el que se entremezclaban las tradiciones semíticas y grecolatinas, fue el resultado de las habilidades políticas y pastorales del obispo de Milán, el cual subordinó, en todo momento, su educación de *vir romanus* a las necesidades del dogma católico. Su consustanciación con esta ideología requirió de la fusión de estilos y registros porque debía extender su mensaje a todos los que se avinieran a formar parte de la *plebs* de Dios.

¹⁵³ *Hymn. IV*, vv. 5-8: “No floreció el fruto del vientre / de una semilla masculina, / sino de un soplo místico, / el Verbo de Dios hecho carne.”; vv. 13-20: “Procediendo de su tálamo, / aula real de pudor, / para que un Gigante de sustancia gemela, / dispuesto corra el camino. / Salido de su Padre, / regresado a su Padre; / alejado sin interrupción hacia los infiernos, / retornado a la sede del Padre.”; vv. 25-28: “Ya refulge tu lugar, / y la noche respira una nueva luz, / que ninguna noche cambie, / y que reluzca con la fe perpetua.”

Las consecuencias de dicha fusión, de su carácter personal e innovador, se advertirían en la poesía prudenciana; la selección que Prudencio hizo de la métrica, de los recursos y los temas ambrosianos se relaciona con la necesidad del lírico español de sumar todas las voces poéticas para cantar a la divinidad. Es por ello que no podía faltar la himnodia comunitaria y exegética que había concebido Ambrosio, como así tampoco aquella más académica de Hilario de Poitiers y Mario Victorino; la poesía del obispo de Milán, en particular, funcionaría sosteniendo la estructura inicial y final del *Cathemerinon* e interpolándose en los demás himnos a través de palabras, motivos e ideas. De este modo Prudencio elaboró un tejido alusivo abierto y abarcador en el que se concatenaron las ansias de ser escuchado por las mayorías y el deseo de inspeccionar el alma con la oración privada.