

Tensiones literarias e ideológicas en la poesía de Aurelio Prudencio Clemente: El Cathemerinon. Vol 2.

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

TESIS 3.9.6
V.2

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

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 II

**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

Tercera Parte: La conversión poética de Prudencio.

En el primer acercamiento, a fin de comprender la conversión poética de Prudencio, se procederá a analizar la *Praefatio* y el *Epilogus*, los textos de carácter metapoético que enmarcan la prolífica obra prudenciana; en ellos el autor procuró delinear su propia concepción sobre la poesía y, al mismo tiempo, definirse como poeta ante la divinidad, a la que se consagraría para exaltarla y alcanzar así su propia redención.¹ A partir de estos textos, el lector asistirá a una íntima reflexión sobre el hecho creador o bien confirmará, al término de su lectura, que la producción poética en su totalidad representa los “votos” que Prudencio, como cristiano, ofreció en recompensa del amor divino recibido.² En consecuencia su obra, gestada en diferentes circunstancias públicas y privadas, se alinearía a los acontecimientos históricos y políticos que permitieron al autor intimar con la palabra poética y sus posibilidades de “auto-representarse” a través de ella.

No resulta novedoso el hecho de que el poeta revelara su interioridad, enfrentándose al término de su existencia con su propio pasado; el contexto espiritual en el que Prudencio forjó sus convicciones poéticas y religiosas era el adecuado para someterse a profundas introspecciones y a confesiones apremiantes, donde el individuo despojaba su alma de hábitos considerados equivocados. En función de esto, es que no solo pueden caracterizarse la *Praefatio* y el *Epilogus* como discursos metapoéticos, pues aspiran interpretar las intenciones del proceso creador y las razones que condujeron al poeta a su realización;³ sino también como enunciados metaficcionales, en la medida en

¹ A modo de ejemplo del lugar que se asignó Prudencio como poeta cristiano, cf. *Epil.*, vv. 29-34: *Mumus ecce fictile / inimus intra regiam salutis. / At tamen vel infimam / deo obsequellam praestitisse prodest. / Quidquid illud accidit, / iuvabit ore personasse Christum.* (“He aquí que entregamos una ofrenda / hecha de barro dentro del palacio de la salvación. / Pero sin embargo es útil haber cumplido a Dios una deferencia por más ínfima que fuera. / Cualquier cosa que aquello sea, me regocijará haber proclamado a Cristo con mi boca.”).

² En Prudencio la certeza de la inmortalidad tras la resurrección puede hallársela a lo largo de toda su obra; al respecto *Apoth.*, vv. 1080-1085: *Pellite corde metum, mea membra, et credite vosmet / cum Christo reditura deo; nam vos gerit ille / et secum revocat. Morbos ridete minaces, / inflictos casus contemnite, taetra sepulcra / despuite. Exurgens quo Christus provocat ite!* (“Arrojad el miedo del corazón, miembros míos, y creed vosotros mismos / que con Cristo han de volver a dios; pues aquel los lleva / y los vuelve a llamar consigo. Reíd de las enfermedades amenazantes, / despreciad los acontecimientos que nos doblegan, rechazad / los negros sepulcros. ¡Id hacia donde Cristo resucitado os llama!”).

³ Entre las acepciones dadas al término “poética”, Ducrot, Oswald y Todorov, Tzvetan, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, México, Siglo XXI, 1995, pp. 98ss., eligen una entre las que fueron transmitidas por la tradición: “la poética es toda teoría interna de la literatura”; entendida de esta manera se propone elaborar categorías que permiten comprender la unidad y variedad de todas las obras literarias, incluso aquellas que aún no han sido creadas. Por otra parte, la poética aspira a elaborar instrumentos de interpretación que permitan analizar la producción literaria, sin que esto suponga un aislamiento del hecho creador frente a otros discursos, ya que la literatura es un fenómeno sociológico en

que el autor adoptó una perspectiva confesional para referirse a su propia vida y al acto mismo de escritura, instalando otra instancia comunicativa de tipo autorreferencial.⁴

Esta transformación intimista del proceso creador, convertido en sujeto alegórico en el caso de Prudencio,⁵ se contextualiza en un espectro de cambios más amplios en el que pueden incluirse la lectura y la escritura. Es sabido que el éxito del códice acompañó el desarrollo del Imperio y su utilización fue aún más importante tras el triunfo del cristianismo; como el *codex* no estaba ligado a convenciones librescas fijas o estereotipadas, solía adoptar diferentes tamaños y formatos, permitiendo, incluso, que se leyera y escribiera al mismo tiempo. La posibilidad de realizar anotaciones en el libro facilitaba la puesta en práctica de la exégesis y acrecentaba las intervenciones del lector, quien hacía uso y abuso de la creación de glosas metatextuales.

Más aún, a diferencia de los rollos, con los que se implementaba una “lectura panorámica”, el códice favorecía una fragmentación del texto en breves secuencias, permitiendo así la profundización del sentido. Asimismo, la visualización de tales pasajes a través de diferentes dispositivos visuales acompañaba al lector en su búsqueda y su posterior memorización; el placer ocioso de la lectura, propio del mundo antiguo, se vio reemplazado por una labor lenta de interpretación y de interiorización textual.⁶

el que se pueden distinguir distintos niveles de sentido. Por otra parte, el hecho de anteponer el prefijo “meta-“ al término “poética” supone dos niveles lingüísticos: el primero, que considera a la poética como objeto inserto en el universo del discurso literario, y el segundo, que consiste en la metapoética propiamente dicha, es decir, una suerte de lengua de la poética que reflexiona sobre la diagramación de una teoría sobre el hecho literario.

⁴ Para hablar de “metaficción” se tuvieron en cuenta algunas de las definiciones aportadas por Wenche Ommundsen, *Metafictions? Reflexivity in Contemporary Texts*, Malasia, Melbourne University Press, 1993, pp. 7-8; entre ellas existe una “variedad desde especulaciones acerca del funcionamiento del producto literario a investigaciones en lo que respecta a la naturaleza de todos los ‘tamices lingüísticos, culturales y conceptuales’” (*ranging from speculations about the functioning of the literary artefact to investigations into the nature of all 'linguistic, cultural and conceptual sieves'*). Por otra parte, el término se refiere a la figura de un autor que se introduce en el texto, dejando entrever sus preocupaciones sobre el proceso de escritura, reflexionando sobre el mismo a través de apariciones de naturaleza personal o confesional, en las que también se pueden incluir aspectos sobre su vida “real”.

⁵ Al concluir la *Praefatio*, vv. 43-45, el poeta rogaba que su lengua fuera el instrumento de la liberación de su alma, atada a las cadenas corporales, cfr. p. 143, n. 512. Más adelante, se analizarán los versos 25-28 del *Epilogus* en los que Prudencio se consideraba reducido, junto a su poesía, a la condición de un humilde y pequeño jarro sin valor.

⁶ Cf. Cavallo, G., *Historia de la lectura...*, p. 131./ Ambrosio, *Enarr. in psalm. 118, serm. 7, 25* así se refería a la interiorización de los textos himnódicos y de otros cánticos con se alababa a la divinidad: *etiam cum abest codex manibus, tamquam animantia, etiam quando non pascuntur ruminare consuerunt ex semetipsis alimenta sibi recondita proferentia, ita et nos de memoriae nostrae thesauro, de interioribus nostris ruminandum nobis pabulum spiritale promamus. Hymni nobis, cantici nobis, psalmi nobis iustificationes Domini sint.* (“también cuando el libro está lejos de las manos, así los animales, también cuando no pacen, acostumbran a rumiar a partir de sí mismos los alimentos guardados que se devuelven, así también nosotros descubramos a partir del tesoro de nuestra memoria, de nuestra interioridad que el alimento espiritual debe ser rumiado por nosotros. Sean los himnos para nosotros, los cánticos para nosotros, los salmos para nosotros las justificaciones del Señor.”).

Aunque, en sus albores, el cristianismo fue una religión fundada en la palabra predicada “a viva voz” y esto se mantuvo sin modificaciones en labores catequísticas y homiléticas, la lectura silenciosa tenía por objeto estudiar el texto de antemano a fin de comprenderlo adecuadamente. Fue entonces que se desarrolló en forma progresiva una percepción de la expresión escrita, poseedora de una “sustancia” equiparable a la de su complemento oral, pero autónoma.⁷

Este proceso se inició en el siglo IV y fue Ambrosio uno de los que adoptó la lectura en silencio, intimando con la palabra para apropiarse de ella, ya que esta, según su pensamiento, deviene de la expresión divina y finalmente se vuelve metáfora en la lengua de los hombres.⁸ Con asombro testimonió Agustín esta forma de leer del obispo de Milán, lo que era interpretado como una acción reparadora del espíritu ante los embates del mundo exterior;⁹ de manera semejante se expresó el de Hipona al narrar cómo la recordación del himno ambrosiano, dedicado a sofrenar los temores cuando llegaba la noche, calmó sus amarguras mitigando la soledad.¹⁰ Desde esta mirada reflexiva, la palabra no cumple tan sólo una función de comunicación social, demostrando su eficacia en la transmisión de significados para sus receptores, sino que,

⁷ Cf. Parkes, Malcolm, *ibid.*, pp. 140 ss.

⁸ Cf. Bureau, B., “*Littera...*”, p. 219.

⁹ Agustín, *Confes.*, VI, 3, 3: *cum quibus [catervis negotiorum hominum], quando non erat, quod perexiguum temporis erat, aut corpus reficiebat necessariis sustentaculis aut lectione animum. Sed cum legebat, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebant. Saepe, cum adessemus [...], sic eum legentem vidimus tacite, et aliter nunquam, sedentesque in diuturno silentio [...] discedebamus et coniectabamus eum parvo ipso tempore, quod reparandae menti suae nanciscabatur, feriatum ab strepitu causarum alienarum, nolle in aliud avocari et cavere fortasse*, (“cuando no era con estos [la multitud de hombres de negocios], que era un tiempo muy exiguo, o reparaba su cuerpo con los sustentos necesarios o el ánimo con la lectura. Pero cuando leía, los ojos eran conducidos a través de las páginas y el corazón escrutaba su intelecto, mas la voz y la lengua descansaban. A menudo, cuando estábamos presentes [...], así lo veíamos mientras leía calladamente, y nunca de otro modo, y permanecíamos sentados largo tiempo en silencio [...] nos alejábamos y conjeturábamos que él en ese mismo corto tiempo, que encontraba para reparar su mente, libre del estrépito de las causas ajenas, no quería que se lo llamase para otra cosa y se precavía quizás”).

¹⁰ *Ibid.*, IX, 12, 32: *Neque enim exsudavit de corde meo maeroris amaritudo. Deinde dormivi et vigilavi et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum atque, ut eram in lecto meo solus, recordatus sum veridicos versus Ambrosii tui* (“Pues ni exsudó de mi corazón la amargura de mi tristeza. Luego me dormí y desperté y encontré que mi dolor se había mitigado en gran parte y, como estaba solo en mi lecho, recordé los versos verdaderos de tu Ambrosio”). A continuación, Agustín transcribió las dos estrofas iniciales del *Hymnus II./ Svenbro, Jesper, op. cit.* (6), pp. 77 ss., afirma que los griegos del siglo V a. C. habrían abandonado la lectura en voz alta para dedicarse a una lectura en silencio, que no se vio obstaculizada por la *scriptio continua*. Posiblemente, en el siglo VI a. C., durante el gobierno de los Pisistrátidas, en ocasión de estudiar el texto homérico con criterios filológicos, los griegos habrían tenido ocasión de aplicar esa técnica. Finalmente, el teatro permitió percibir que el espacio de la escritura era susceptible de ser un escenario, porque el texto hablaba por sí mismo y no necesitaba de la voz del lector para que irradiara su sentido.

al volverse sobre su propia carga semántica, conduce al espíritu hacia su “auto-regocijo”.¹¹

Prudencio, al cabo de su existencia, halló en la palabra “un instrumento de la voz de Dios”¹² que lo asistió en la confirmación de la fe, provocando dos movimientos espirituales de carácter centrípeto por los cuales creyó acercarse a la divinidad: uno, el de la transformación de la vida política y militar en vida contemplativa y en segundo lugar, la reflexión sobre la poesía que se convertiría en “acción de gracias” y testimonio de su convicción religiosa. Es por ello que no debe comprenderse la conversión poética de Prudencio como si se tratara de un cambio de escuelas o de estilos literarios, sino a la manera de una revelación del sentido místico de la palabra que, haciendo volver al poeta sobre sí mismo y sobre sus propios enunciados, permitió que renovara las promesas bautismales y hallara un nuevo sentido al sacramento martirial.¹³

Su conocimiento de la poesía abarcó lo cristiano y lo pagano, fusionando ambas tradiciones en un acto de despojamiento y celebración crítica; los tipos discursivos desarrollados en su época no le resultaron desconocidos, tampoco los vaivenes del mundo exterior. Aún, al tornarse hacia atrás para “releer” en retazos su pasado y cantar a la divinidad en una acción de *regressio* al Padre, no se limitó como Ambrosio a la estructura fija, simple y breve, repetida en la himnodia octosilábica; sino que estimó necesario encubrirse metafóricamente bajo el ropaje de un poeta *humilis* y “reo de

¹¹ Fontaine, J., *Naissance de la poésie...*, p. 134, considera que el himno ambrosiano tiene un carácter “psicagógico” por ser portador de regocijo espiritual.

¹² Ambrosio, *Hexaem.*, VI, 9, 67, hizo la siguiente comparación del coro humano que entonaba los himnos: *divinae vocis fit organum, et labia eius dicunt oraculum caelorum*. (“de la voz divina deviene el instrumento, y sus labios dicen el oráculo de los cielos”).

¹³ En el himno VII de *Peristephanon*, en honor del mártir Quirino, obispo de la iglesia de Siscia (*Hymnus in honorem Quirini martyris, episcopi ecclesiae siscianae*), vv. 81-85, Prudencio fundió los conceptos del bautismo y el martirio a través de una oración puesta en boca del protagonista: *Quid possis, probat amnicus / qui vectat silicem liquor. / Hoc iam quod superest cedo, / quo nil est pretiosius, pro te, Christe deus, mori!* (“Qué cosas puedes, lo prueba el agua / del río que arrastra una piedra. / Lo que resta dámelo ya, / nada es más precioso que esto: morir por ti, Cristo dios!”).

confesión”,¹⁴ para llevar a cabo su ofrenda sacramental, expresada a través de múltiples tonos, metros y géneros con que tributó a Dios, procurando en ello alcanzar la gloria.¹⁵

¹⁴ Prudencio, *Perist.* II, vv. 573-584, se definía ante la divinidad esperando ser escuchado a través de su poesía con la que se oponía a los “discípulos urbanos” (v. 570: *tuosque alumnos urbicos*): *Hos inter, o Christi decus, / audi poetam rusticum / cordis fatentem crimina / et facta prodentem sua. / Indignus agnosco et scio / quem Christus ipse exaudiat, / sed per patronos martyras / potest medellam consequi. / Audi benignus supplicem / Christi reum Prudentium / et servientem corpori / absolve vinculis saeculi!* (“Entre estos, oh gloria de Cristo, / escucha al poeta rústico / que confiesa los crímenes del corazón / y muestra sus acciones. / Indigno, lo reconozco y lo sé, / de que el mismo Cristo me escuche; / pero a través de los mártires patronos / se puede conseguir el perdón. / ¡Escucha benigno al suplicante / de Cristo, el reo Prudencio, / y porque sirve al cuerpo / absuévelo de las cadenas del siglo!”).

¹⁵ Como todo cristiano, Prudencio aspiraba a la inmortalidad; pero también sus aspiraciones escatológicas estaban ornamentadas con la representación de la *humilitas*; así se expresaba en *Ham.* vv. 958-966: *At mihi tartarei satis est si nulla ministri/ occurrat facies, avidae nec flamma gehennae/ devoret hanc animam mersam fornacibus imis./ Esto cavernoso, quia sic pro labe necesse est/ corporea, tristis me sorbeat ignis Averno./ Saltem mitificos incendia lenta vapores/ exhalent aestuque calor languente tepescat./ Lux immensa alios et tempora vincita coronis/ glorificent, me poena levis clementer adurat.* (“Pero para mí es suficiente si no se presenta el rostro/ de ningún servidor del tártaro, ni la llama del ávido infierno/ esta alma inmersa en sus más bajos hornos./ Sea para el cavernoso Averno, porque así es necesario/ a causa de mi pecado corpóreo, que me absorba el triste fuego./ Por lo menos las persistentes flamas exhalen vapores mitigados/ y languideciendo el ardor el calor se atempere./ A los otros glorifiquen la inmensa luz y las sienes ceñidas con coronas,/ a mí una pena leve me queme con clemencia.”).

3. 1. *Praefatio* y *Epilogus*: las claves autobiográficas.

El hecho de abordar conjuntamente el análisis de estos textos autorreferenciales obedece a variadas razones no solo poéticas y biográficas, sino filológicas y, en particular, codicológicas:

1. La *Praefatio* y el *Epilogus* constituyen dos documentos literarios esenciales para comprender el proyecto poético de Prudencio y su experiencia personal como cristiano, devenido poeta para cantar a Dios, a sus intercesores y a los principios del dogma católico.
2. Ambos discursos presentan dificultades en cuanto a su fecha de composición, ya que habrían sido escritos casi al mismo tiempo y posteriormente ubicados en forma simétrica por Prudencio, como apertura y cierre de su importante producción poética.
3. Si bien uno y otro texto enmarcan el resto de la obra prudenciana, han sido objeto de múltiples hipótesis en relación con el lugar que ocuparon en ella, pues en algunos de los códices no aparece la *Praefatio* precediendo al *Cathemerinon* y, con respecto al *Epilogus*, la transmisión textual y la tradición indirecta no coinciden en el modo en como aparece inscripto.
4. En cuanto al estilo, los dos metatextos demuestran la existencia de la síncretis literaria que Prudencio encarnó entre la poesía cristiana y los lineamientos formales y retóricos heredados de los clásicos.

a. Temporalidad y confesión.

En general, la *Praefatio* o *Prooemium*¹⁶ fue entendida por la crítica como un ejercicio programático¹⁷ en el que Prudencio compendió información sobre su vida de

¹⁶ El hecho de que aparezcan dos títulos estaría relacionado con la noticia que dio Genadio sobre los títulos en griego, algunos de los cuales habrían sido colocados por el mismo Prudencio: *Composuit et libellos, quos Graeca appellatione praetitulavit ΑΠΩTHEOSIS ΨΙΧΟΜΑΧΙΑ ΑΜΑΡΤΙΓΕΝΙΑ, id est, De divinitate, De compugnantia animi, De origine peccatorum.* (“Compuso también unos tratados, a los que tituló con título griego *Apotheosis, Psychomachia, Amartigenia*, esto es, *Acerca de la divinidad, Sobre el combate del alma, Acerca del origen de los pecados.*”). Los títulos que reciben el prefacio no habrían sido dados por el poeta, sino que ambos serían posteriores a Prudencio. Cunningham, *Aurelii Prudentii...*, p. 1, afirma lo siguiente: *Graeca vox magis Prudentianum esse videtur, sed editores plerosque dubitanter sequor.* (“parece que la voz griega es más prudenciana, pero sigo a muchos editores con dudas.”). Para otras opiniones, cf. Rivero García, *La poesía...*, p. 33, n. 66.

¹⁷ Fontaine, *op. cit.* (11), pp. 148-149 afirma sobre ambos textos metapoéticos: *La Preface et l'Epilogue [...] sont deux documents essentiels à l'intelligence du projet poétique de Prudence. Ils en résument la signification, et la Preface en proclame l'essentiel.* (“El Prefacio y el Epílogo [...] son dos documentos esenciales del proyecto poético de Prudencio. Él se resume la significación, y el Prefacio se proclama la esencia.”). Charlet, J.-L., “La poésie de Prudence...”, p. 369, señala: *La Praefatio et l'Epilogus explicitent le projet poétique de Prudence.* (“La *Praefatio* y el *Epilogus* explicitan el proyecto poético de

vir romano; su pertenencia a una clase terrateniente provincial, la misma que había sido afín a las aspiraciones de Teodosio, le habría de posibilitar su ascenso hasta los más altos escaños del poder administrativo del Imperio. Sin embargo, la importancia de este texto no reside sólo por el hecho de proporcionar datos biográficos, los únicos que se cuentan sobre la existencia del poeta, sino porque se trata de información que fue vertida por él mismo, a la manera de un escritor conciente de su tarea y de las tradiciones a las que suscribió.¹⁸ De lo anterior se desprende que el *proemium* es también un documento sumamente instructivo desde una perspectiva literaria, ya que Prudencio se representó como personaje, devanando literariamente sus preocupaciones de hombre histórico, sin desdeñar aquellos aspectos dogmáticos, particularmente cristocéntricos, que se hallaban subordinados a los dictados de la férrea política nicena teodosiana.

El poeta procuró, aunque a través de la mediación de un lenguaje metafórico,¹⁹ poner en claro fechas y acontecimientos ligados a su labor de hombre público; desde el comienzo, la *Praefatio* está dominada por el tiempo y sus diferentes dimensiones: la certeza de los años transcurridos,²⁰ la ancianidad que se impone²¹ y más aún, el

Prudencio.”). Por su parte, Rivero García, *op. cit.*(16), p. 36, define a la *Praefatio* como “una pequeña pieza de carácter esencialmente literario, de función programática, que sirve de presentación al resto de la colección de Prudencio.”

¹⁸ Witke, Charles, “Prudentius and the Tradition of Latin Poetry”, *TAPHA*, 99, 1968, p. 509, sostiene lo siguiente: *He [Prudentius] prefaces and situates the collected work with a prologue, which perhaps more than the works themselves, or their epilogue, is of basic interest in formulating Christian poetics.* (“El [Prudencio] prologa y ubica la colección de su obra con un prólogo, el cual quizás más que sus mismos trabajos, o su epílogo, es de un interés básico en la formulación de las poéticas cristianas.”).

¹⁹ A lo largo de los cuarenta y cinco versos en los que se extiende la *Praefatio*, Prudencio fue encadenando un conjunto de metáforas en las que se alude al cambio en el curso orbital (vv. 1-3), la vida como término (vv. 4-5), la suciedad y el lodo como representaciones de los pecados juveniles (v. 12), la pertinaz ansia de triunfos (vv. 14-15), la imposición de frenos a pueblos que se gobiernan como si se aplicara el yugo a los animales (v. 17), la vida alada que impone la canicie (vv. 22-23), la sucesión del invierno y la primavera como prueba del paso de la juventud a la vejez (vv. 26-27), la muerte apropiándose de los cuerpos (vv. 29-30) e, incluso, del mundo material (v. 32) y el deseo de recuperar la luz perdida tras el salto liberador de las cadenas corporales (vv. 44-45).

²⁰ Con una perífrasis retórica lucaniana (VII, vv. 380-381: [...], *ultima fata / deprecor ac turpes extremi cardinis annos* –“desprecio los últimos / hados y los vergonzosos años del extremo solsticial”-) y más aún horaciana (*Epist.* I, 20, vv. 26-28: *forte meum siquis te percontabitur aevum, / me quater undenos sciat implevisse Decembris / collegam Lepidum quo duxit Lollius anno.* –“si alguno por casualidad te pregunta mi edad, / que sepa que yo he cumplido cuatro oncenos en diciembre / en el año en que Lolio condujo a su colega Lépido”-), Prudencio fijó, en la apertura de la *Praefatio* (vv. 1-3), el número de sus años al momento de tomar la decisión de abandonar su vida pasada para dedicarse al cultivo de la poesía: *Per quinquenniam decem, / ni fallor, fuimus; septimus insuper / annum cardo rotat, dum fruimur sole volubili.* (“A través de diez lustros ya, / si no me engaño, hemos existido; además el séptimo / solsticio hace rodar el año, mientras gozamos del sol que vuelve.”). No solo debe tenerse en cuenta la influencia de Lucano en este pasaje, sino la importancia de la literatura apocalíptica judía y cristiana, que prestaba importancia a la numerología astral en la interpretación del universo. En estos versos, Prudencio intensificó la presencia de términos referidos al cambio de las cosas y el transcurrir del tiempo, como si su propia vida terrenal estuviera sujeta a un orden mayor que es el del sol y las órbitas planetarias. Al

interrogarse sobre la utilidad de lo vivido²² pondrán en movimiento una sucesión de imágenes²³ que, cronológicamente, actualizan el pasado estableciendo un variado juego de temporalidades. No hay confusión alguna entre la existencia sometida a la circularidad de los astros y al paso de las estaciones,²⁴ y la verdadera, que no conoce el movimiento de la materia y que termina inexorablemente por corromperse;²⁵ esta segunda forma de existencia representa la futuridad deseada y Prudencio, al asumir su condición mortal, decidió convertir su pasado en literatura para asegurar su propia redención;²⁶ al respecto, afirma Alfredo Schroeder: “escribió con el único y confesado fin de brindar a Dios, lo que sus obras de caridad habían dejado de sus bienes”.²⁷

respecto, cf. Yarbro Collins, Adela, “Numerical Symbolism in Apocalyptic Literature”, *ANRW*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1984, Band II, pp. 1257ss.

²¹ Prudencio, a través del entrecruzamiento de los verbos que abren y cierran ambos versos, colocó en la posición media la terminación de la vida representada en la imagen del día y la ancianidad como período último de la existencia; cf. vv. 4-5: *Instat terminus et diem / vicinum senio iam Deus adplicat*: (“El fin llega y Dios / ya acerca la vecindad del día a la vejez:”).

²² La interrogación retórica establece el primer punto de inflexión en la búsqueda de confesión por parte del poeta; cf. v. 6: *Quid nos utile tanti spatio temporis egimus?* (“¿qué cosa útil hicimos nosotros en tanto espacio de tiempo?”).

²³ A través de la metáfora de “la vida alada”, a la que Horacio aludió en su *Oda* IV, 13, v. 16: *volucris dies*, Prudencio sintetizó las diferentes estaciones de la existencia; cf. vv. 22-25: *Haec dum vita volans agit, / inrepsit subito canities seni, / oblitum veteris me Saliae consulis arguens. / Sub quo prima dies mihi* (“Mientras la vida que vuela lleva adelante estas cosas, / súbitamente la canicie se insinuó a este anciano, / argumentando que yo me había olvidado del viejo cónsul Salia. / Bajo este fue el primer día para mí”).

²⁴ A la manera horaciana, *Carm.* II, 14, vv. 1-4: *Eheu fugaces, Postume, Postume, / labuntur anni nec pietas moram / rugis et instanti senectae / adferet indomitaeque morti*, (“Ay Póstumo, Póstumo, fugaces / se deslizan los años y la piedad no ocasionará / demoras para las arrugas ni para la vejez amenazante / y la indómita muerte.”); IV, 7, vv. 1-4: *Diffugere nives, redeunt iam gramina campis / arboribusque comae, / mutat terra vices, et decrescentia ripas / flumina praetereunt*. (“Se dispersaron las nieves, vuelven ya las gramillas a los campos / y las frondas a los árboles, / la tierra muda sucesivamente, y se deslizan los ríos que disminuyen / sus riberas.”), vv. 7-8: *Inmortalia ne speres, monet annus et alium / quae rapit hora diem*. (“Para que no esperes las cosas inmortales, te advierte el año y la hora / que arrebató el nutricio día.”) y IV, 13, vv. 11-12: [...], *te quia rugae / turpant et capitis nives* (“[...] porque las arrugas / te desfiguran y las nieves de tu cabeza”). Prudencio representó la oposición entre la juventud y la vejez por medio de imágenes multisensoriales (vv. 26-27): *quam multas hiemes volverit et rosas / pratis post glaciem reddiderit, nix capitis probat*. (“cuántos inviernos hizo volver y devolvió / las rosas a los prados después de los hielos, la nieve de mi cabeza lo prueba.”).

²⁵ De la lectura de los versos 28-30, se desprende la confirmación de lo que el poeta asumió no sólo para sí mismo, sino que, a modo de una obligación, habría de enseñar a los otros: *Numquid talia proderunt / carnis post obitum vel bona vel mala, / cum iam quidquid id est quod fueram mors aboleverit? / Dicendum mihi: “Quisquis es, / mundum quem coluit mens tua perdidit; / non sunt illa dei quae studuit, cuius habebis.”* (“¿Acaso de algo me servirán tales cosas, / o buenas o malas, después de la extinción de la carne, / cuando ya la muerte haya abolido cualquier cosa que sea que yo hubiera sido? / Ha de ser dicho por mí: ‘Quienquiera que seas, / tu espíritu perdió el mundo que cultivó; / no son aquellas cosas de dios a las que se dedicó, a quien pertenecerás.’”). Las preocupaciones escatológicas de Prudencio se plantean desde los primeros versos y serán estas las que conducirán el severo examen de conciencia al que el poeta se sometió. Cf. Schroeder, A., “La escatología ...”, p. 184.

²⁶ En Prudencio se advierte, desde la *Praefatio*, una caracterización negativa del mundo corporal que se profundiza en los himnos del *Cathemerinon*; la muerte contribuye a liberar al alma de las cadenas del cuerpo y de la influencia negativa de la sensibilidad material, según un ideal de vida ascética que concibe al cuerpo como un instrumento. Al respecto, cf. Violante, María Lucía, “El ‘corpo-prigione’ in alcune

Precisamente, los versos 28-36 constituyen el núcleo más significativo del prefacio²⁸ porque, a partir de ellos, se estructura la oposición entre los dos itinerarios en los que se dividió la vida del poeta: aquel, que obliga retroceder en el texto y en el tiempo, corresponde a los diferentes pasos del *cursus honorum*²⁹ que Prudencio fue transitando para dar cumplimiento a un mandato de clase, desde su formación escolar hasta su participación en el gobierno imperial (vv. 7-21), y el camino que finalmente eligió, a modo de respuesta ante la cercanía de la muerte, diferente del anterior por su carácter espiritual.

El transformar en hecho literario esta toma de decisión, con respecto a sus actividades pasadas, tuvo como antecedente el *carmen* I, 1 de Horacio,³⁰ en el cual se desdeñan otras formas de vida que no son las del oficio poético;³¹ Prudencio, por su parte, dio un paso trascendente en su condición de poeta inspirado ya que subordinó su talento creador a un fin simbólico de liberación o ascesis espiritual. La diferencia entre uno y otro se advierte precisamente en que la poesía no conduce sólo a la obtención de la gloria personal, que puede ser tan vacua como los restantes bienes personales, sino

epigrafi funerarie cristiane fra IV e VII secolo”, *Civiltà Classica e Cristiana*. Anno III, N° 2, Ag. 1982, p. 259.

²⁷ Schroeder, *op. cit.* (25), p. 183.

²⁸ Para Pucci, J., “Prudentius’ Readings...”, p. 680, quien considera a la *Praefatio* como el prólogo del *Cathemerinon*, el punto fundamental del texto lo constituye el verso 6, en el que se inquiera sobre la utilidad de lo material.

²⁹ Hacer referencia a la “carrera” que transitaban los jóvenes aristocráticos puede conectarse con la significación ambigua que Witke, *op. cit.* (18), p. 510, le asigna al vocablo *terminus*: por una parte remite a la finalización de la vida, por otra estaría relacionado con el campo semántico del *circus*; de ahí, entonces, que se aplique el sentido paulino de “correr la carrera de la vida” (*1Cor. 9, 24*): *Nescitis quod ii qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium? Sic currite ut comprehendatis.* (“¿No sabéis que esos que corren en el estadio, todos por cierto corren, pero uno recibe el premio? Corred así para asirlo.”).

³⁰ En el *Carmen* I, 1, que cumple funciones prologales y metapoéticas, Horacio se posicionaba frente a sus receptores y a su protector, Mecenas, representándose como un intérprete de las Musas y un heredero de los “múltiples cantos” (*polyhymnia*) producidos por los líricos griegos (vv. 29-34): *Me doctarum hederæ præmia frontium / dis miscent superis, me gelidum nemus / Nympharumque leves cum Satyris chori / secernunt populo, si neque tibias / Euterpe cohibet nec Polyhymnia / Lesboum refugit tendere barbiton. / Quodsi me lyricis vatibus inseres, / sublimi feriam sidera vertice.* (“Las hiedras, los premios de las doctas frentes / me confunden con los dioses superiores, el gélido bosque / y los ligeros coros de las Ninfas junto con los Sátiros / me separan del pueblo, y si Euterpe / no retiene las flautas ni Polimnia / rehuye tensar el “bárbitos” de Lesbos. / Y si me colocas entre los vates líricos, / tocaré las estrellas en su sublime vértice.”).

³¹ Horacio anunció a Mecenas los deberes de ciudadano y los oficios que desdeñó como una forma de anunciar su consagración a la poesía lírica: el *cursus honorum* al que se entregaba “la turba de los cambiantes Quirites”, *mobilium turba Quiritium* (vv. 7-8); los que se abastecen de aquello que les provee el país libio (vv. 9-10) o que gozan trabajando los campos del rey Átalo (vv. 11-12); “el navegante aterrorizado”, *pavidus nauta* (vv. 13-14) y “el mercader que teme”, *mercator metuens*, mientras alaba el ocio y los campos de su lugar (vv. 15-18); el que no desdeña sacar “las copas del viejo Másico”, *veteris pocula Massici*, descansando luego bajo la copa de un árbol (vv. 19-22); los soldados llamados a “las guerras detestadas por las madres”, *bellaque matribus / detestata* (vv. 23-25) y, finalmente, “el cazador que olvida a su tierna esposa”, *venator tenerae coniugis inmemor*, (vv.25-28).

que el vate cristiano procuró alcanzar una “corona” alejada de toda mácula, cumpliéndose aquello que afirmó Pablo en *1Cor.* 9, 25:

*Omnis autem qui in agone contendit, ab omnibus se abstinere, et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant: nos autem incorruptam.*³²

En función de la enunciación metapoética de los versos 34-36, las estrofas que siguen están ordenadas según el tema de cada una de las obras prudencianas, cumpliéndose un derrotero poético y teológico que se proyecta en forma especular sobre las imágenes del pasado que quedó atrás. Así se anuncian en la *Praefatio* los siete grandes poemas que constituyen la obra de Prudencio:³³

-En los versos 37-38 se hace referencia al *Cathemerinon*, pues se afirma el deseo de alabar a Dios por medio de himnos en forma ininterrumpida, es decir, según la observancia de las incipientes reglas monásticas del Occidente cristiano; el asclepiadeo mayor con que se cierra la estrofa (v. 39) está dividido temáticamente en dos partes, aludiendo la primera a la lucha contra diferentes prédicas heréticas, como la arriana y la priscilianista, y la segunda, a la consecuente necesidad de exponer la universalidad de la fe católica. Para la defensa de este principio, que constituyó la base política y religiosa del imperio de Teodosio, Prudencio desarrolló tres obras hexamétricas, *Apotheosis*, *Hamartigenia* y *Psychomachia*, considerada esta última la primera epopeya alegórica.³⁴

Hymnis continuet dies

nec nox ulla vacet, quin dominum canat;

³² Pablo, *1Cor.* 9, 25: “Sin embargo todo aquel que contienda en la carrera, se abstiene de todas las cosas y por cierto aquellos lo hacen para conseguir una corona corruptible: nosotros sin embargo una incorruptible.”

³³ Sobre el número de poemas compuestos por Prudencio, Genadio, en *De viris illustribus*, 13, habló de otra obra, de carácter lucreciano, en la que el calagurritano habría seguido el modelo del *Hexaemeron* de Ambrosio: *commentatus est et in morem Graecorum Hexaemeron de mundi fabrica usque ad conditionem primi hominis et praevaricationem eius*. (“imaginó también según la costumbre de los griegos un *Hexaemeron* acerca de la estructura del mundo desde la creación del primer hombre y su prevaricación”).

³⁴ Rodríguez, I., *Aurelio Prudencio...*, pp. 22 ss., propone una concatenación temática de estas composiciones hexamétricas en las que Prudencio privilegió la lucha contra el pecado, fácilmente instalable en el alma de un cristiano desprevenido. Por su parte, Charlet, *op. cit.* (17), p. 370, considera que *Apotheosis* y *Hamartigenia* constituyen una unidad de contenido y género que representan el combate espiritual contra la heterodoxia, continuado en el enfrentamiento entre los Vicios y las Virtudes de la *Psychomachia*. En forma semejante se refiere Rivero García, *op. cit.* (16), pp. 38-39, al estimar que en el verso 39 Prudencio también incluyó la mención de su epopeya alegórica; otros, en cambio, estiman que la *Psychomachia* fue compuesta después de la *Praefatio*, al igual que el polémico *Hexaemeron*.

-En los dos primeros versos de la penúltima estrofa (vv. 40-41) el poeta habló sobre la ciudad de Roma, la cual posiblemente visitó entre los años 401 y 402,³⁶ y, por medio de estos versos, se refirió al anhelo del senador Símaco por restaurar el altar y la estatua de la Victoria. Este acontecimiento y las implicancias derivadas de él, tales como la defensa de los privilegios religiosos y de clase por parte de la aristocracia senatorial romana aún pagana, condujo a Prudencio a escribir dos libros de carácter histórico y doctrinal (*Contra Symmachum*), en los que exaltó, además, las figuras de los emperadores Constantino y Teodosio, por ser quienes abolieron la ancestral idolatría romana. Por último, en el verso 42, se hace mención al otro texto himnódico de tipo hagiográfico, el *Peristephanon*,³⁷ en el que se recrean los martirologios de cristianos ejemplares pertenecientes a distintas regiones del Imperio;³⁸ la vía salvífica elegida por ellos era funcional a las aspiraciones de fieles como Prudencio, quienes sublimaron sus inclinaciones martiriales a través de la conversión ascética o, por lo menos, de abandono del mundo seglar.³⁹

*conculcet sacra gentium,
labem, Roma, tuis inferat idolis,*

³⁵ Prudencio, *Praef.*, vv. 37-39: “Llene el día con cantos / y no descansa ninguna noche, más aún que cante al señor; / que luche contra los herejes, que exponga la fe católica.”

³⁶ El poeta habría realizado su viaje a Roma tras una permanencia en la ciudad de Milán, donde residía el emperador de la *pars Occidentis*. La crítica supone que desde esta capital del norte de Italia se habría encaminado a Roma, donde habría estado en dos oportunidades.

³⁷ Si se atiende al contenido y estructura de los poemas que componen el *Peristephanon*, no todos son *hymni*; con esta denominación pueden considerarse el I, III, IV, VI y VII frente a las composiciones II, V, IX, XII, XIII y XIV consideradas *passiones*. Por último, el poema VIII es una especie de *titulus* ya que se trataría de una inscripción pensada para un baptisterio, al respecto, cf. Cunningham, M., “Contexts...”, p. 58; según Palmer, Anne-Marie, *Prudentius on the martyrs*. Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 67-97, estas clasificaciones genéricas son, en general, producto de valoraciones inexactas y superficiales de los copistas y editores.

³⁸ Entre los himnos que componen el *Peristephanon*, seis están dedicados a mártires españoles, otros cinco a mártires muertos en Italia, los restantes a los apóstoles Pedro y Pablo, sacrificados en Roma, a Quirino, ajusticiado en Croacia y a Cipriano, de origen africano. Al respecto, Rivero García, *op. cit.* (16), p. 131, n. 331, señala que no existe un reparto simétrico entre mártires españoles e italianos, como ha considerado parte de la crítica. A esto habría que agregar el hecho de que no necesariamente serían catorce las composiciones que integraron el *Peristephanon* en su origen.

³⁹ Antes del *Epilogus*, se halla el *Dittochaeum* o *Tituli Historiarum*, considerado un texto sumamente espúreo por el hecho de que presenta lagunas y no aparece en todas las tradiciones textuales; cf. Cunningham, *op. cit.* (16), p. XXVII. Sobre las razones por las que Prudencio no habría incluido este texto, cabe señalar una fecha de composición posterior a la edición de las obras completas, cf. Rivero García, *op. cit.* (16), p. 39, n. 86.

La sucesión temática impuesta por el poeta en la *Praefatio* tuvo como finalidad satisfacer un deseo de orden y simetría que no respondía exclusivamente a cuestiones genéricas o métricas,⁴¹ sino que guardaba, incluso, relaciones con lo numerológico;⁴² si los poemas eran siete, entonces se estarían considerando los dos volúmenes hexamétricos de *Contra Symmachum* de manera independiente,⁴³ también fueron siete los *bioi* (βίοι) a los que Prudencio renunció para entregarse a una nueva forma de “ocio creador”.

Es evidente que no abandonó ciertas fuentes cosmológicas muy apreciadas en los círculos filosóficos paganos y judeo-cristianos de los primeros siglos, tal como la simbología astral de origen ptolemaico⁴⁴ que era usada para dividir las edades humanas, cada una gobernada por un planeta diferente.⁴⁵ Sobre la base del esquema planetario, Claudio Ptolomeo había establecido ocupaciones que se correspondían con siete estadios vitales: infancia, pubertad, adolescencia, juventud, madurez, vejez y senilidad. El hecho de que un escritor cristiano sometiera su autobiografía poética a un sistema astrológico pagano, no resultaba sorprendente, ya que la Iglesia, así como había

⁴⁰ Prudencio, *id.*, vv. 40-42: “pisoteé las cosas sagradas de los gentiles, / lleve, Roma, la destrucción a tus ídolos; / consagre un cántico a los mártires, alabe a los apóstoles.”

⁴¹ Sobre la organización arquitectural de la obra prudenciana, la crítica elaboró una serie de hipótesis en las que las composiciones principales, conformadas por los himnarios y los poemas hexamétricos, están ordenados según una sucesión simétrica; al respecto, cf. Rivero García, *op. cit.* (16), p. 22, n. 31. Charlet, J.-L., *L'influence d'Ausone...*, p. 370, analiza otras interpretaciones sobre el plan poético de Prudencio, las que están basadas en el simbolismo numérico.

⁴² Las relaciones entre el número y la simetría que rige sobre las creaciones estéticas corresponden al concepto de *temperamentum* vertido por Boecio, por el cual “todas las cosas, cualesquiera que se hayan construido a partir de una naturaleza primigenia, parecen formadas por la razón de los números” (*De consolatione Philosophiae* I, 1, 2: *Omnia quaecumque a primaeva natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata.*). Cf. de Lubac, Henri, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Paris, Aubier, 1964, p. 8.

⁴³ Como es sabido, existiría una distancia temporal considerable entre la composición del libro I con respecto al II, aunque siendo Prudencio respetuoso de un orden compositivo, ambos textos mantienen paralelismos como se lee en sus *praefationes*, ya que en la primera se narran acontecimientos protagonizados por el apóstol Pablo y en el segundo libro, su prefacio tiene como protagonista a Pedro.

⁴⁴ Cf. Vessey, D. W. T. C., “Prudentius, Shakespeare, and the seven Ages of Man: a Note”. *CPh.*, Vol. LXVIII, N° 3, July, 1973, pp. 208-211. El modelo examinado por el autor está desarrollado por Claudio Ptolomeo en *Tetrabiblos* 4, 10, 204-207.

⁴⁵ Los planetas, respectivamente, son los siguientes: Luna, Mercurio, Venus, Sol, Marte, Júpiter y Saturno. / Sobre esta concepción planetaria, Daniélou, J., “La typologie millenariste de la semaine dans le Christianisme primitif”, *VC*, Vol. II, 1948, p. 4, señala que la concepción septenaria que hace corresponder las siete edades del hombre con siete épocas cósmicas, resulta del encuentro entre la visión irania de la historia del mundo y la babilonia planetaria, luego retomada por los estoicos. Esta síntesis teórica, que corresponde a la de los *magi* iranos helenizados, se habría extendido por Asia Menor, región donde judíos y cristianos habrían tomado conocimiento de la misma.

sucedido con los estoicos, no escapó de tales influencias; precisamente en el siglo IV, la división de las edades era considerada casi una convención.

Según esta periodización, Prudencio unificó en la tercera estrofa del proemio (vv. 7-9) los dos primeros estadios, distribuyendo con estricta simetría la información sobre estos momentos de su vida,⁴⁶ puesto que recordaba con pesar (vv.7-8) su paso por la escuela durante la “primera edad” (*Aetas prima*)⁴⁷ y el modo en que la gramática y la retórica habían contribuido a “falsear su discurso” (vv. 8-9). Procuraba así apartarse ideológicamente de los arquetipos retóricos paganos, aunque esto no era más que un tópico estereotipado entre los autores cristianos que se habían formado en las escuelas imperiales y hacían uso del *ars* retórico en la producción de sus discursos:

[...], *mox docuit toga*
*infectum vitiis falsa loqui non sine crimine.*⁴⁸

En la estrofa siguiente, comprendida por los versos 10-12, el poeta rechazó con terminología horaciana⁴⁹ la lascivia y los excesos con los que había manchado sus años adolescentes, posiblemente ligados a la búsqueda de aquellos placeres que dioses como

⁴⁶ El segundo verso de la estrofa, el asclepiadeo menor, está dividido, en cuanto al contenido, exactamente por la mitad a fin de que la primera parte del mismo hasta la cesura corresponda a los datos sobre la infancia y la segunda, a la pubertad: *flevit sub ferulis, mox docuit toga*.

⁴⁷ Prudencio, al igual que muchos escritores latinos, cf. Rodríguez, *op. cit.* (34), *Praef.*, p. 4, n. 8, se refirió a los castigos corporales que se usaban para imponer disciplina; la referencia a estas prácticas no solo aparece en la *Praefatio*, sino también en el himno IX de *Peristephanon* en el que Casiano, un maestro de escuela cristiano, fue torturado hasta la muerte por sus alumnos por no haber querido adorar a los ídolos. Aunque el texto tiene como finalidad exaltar la figura heroica del mártir, se desprende del mismo que el rigor disciplinario no era exclusivo de los maestros paganos. Cf. vv. 25-28: *Aspera nonnumquam praecepta et tristia visa / inpube vulgus moverant ira et metu; / doctor amarus enim discenti semper ephebo / nec dulcis ulli disciplina infantiae est.* (“Algunas veces los ásperos preceptos y las severas miradas / habían conmovido con ira y con miedo al vulgo impúber; / pues el maestro es siempre desagradable para el joven que aprende / y para ninguno el aprendizaje es querible.”). Más adelante se califica a Casiano de la siguiente manera: v. 38, *verberator* (“el que golpea con el látigo”); v. 42, *doctor severus* (“severo maestro”) y los niños, descriptos como vengativos verdugos, hacen conocer a su maestro “el odio y la ira silenciada” (v. 45: *Quantum [...] odii tacita [...] ira*); vv. 71-72, *Reddimus ecce tibi tam milia multa notarum / quam stanse flendo te docente excepimus.* (“He aquí que te devolvemos tantos miles de marcas / cuanto recibimos de de ti, siendo maestro, mientras permanecíamos de pie llorando.”).

⁴⁸ Prudencio, *Praef.*, vv. 8-9: “[...], en poco tiempo la toga me enseñó / impregnado de vicios a hablar cosas falsas no sin faltas.”

⁴⁹ En el *Carmen* I, 19, vv. 1-8 Horacio expuso los efectos provocados por la belleza de Glycera, instigados por Venus, Baco, y Licencia, a la que divinizó: *Mater saeva Cupidinum, / Thebanaeque iubet me Semelae puer / et lascivia Licentia / finitis animum reddere amoribus. / Urit me Glycerae nitor / splendentis Pario marmore purius, / urit grata protervitas / et voltus nimium lubricus adspici.* (“Me ordenaron la inhumana madre / de los Cupidos, y el niño de la tebana Semele / y la lasciva Licencia / que vuelva el ánimo a amores determinados. / Me quema la brillantez de la resplandeciente Glycera / más puro que el mármol de Paros, / me quema la grata impudicia / y el rostro demasiado huidizo para ser mirado.”).

Baco y Venus habían conmovido, en otras épocas, al poeta de Venusia. El *Carmen* I, 19, con la que Prudencio estableció un juego intertextual, es un poema de implicancias eróticas en el que la prominente posición del sintagma *lascivia Licentia* (v. 3), la reiteración anafórica del verbo *urit* y el oxímoron *grata protervitas* (v. 7) describen un amor juvenil, caracterizado por la pasión, la irracionalidad y el descontrol,⁵⁰ sentimientos de los que el poeta cristiano se avergonzaba y deseaba olvidar:

*Tum lasciva protervitas
et luxus petulans (heu pudet ac piget)
foedavit iuvenem nequitiae sordibus et luto.*⁵¹

Los pasos sucesivos, agudamente reproducidos en los versos de la quinta estrofa (vv. 13-15), están asociados con su desempeño en el ámbito forense; sobre estos, Prudencio había depositado ansias de victoria y un afán irrefrenable de crecimiento personal, a los que un espíritu joven no podía sustraerse, sobre todo dominado por la confusión. Para la composición de esta escena, el lírico hispano recurrió nuevamente a las odas horacianas, en particular a la I, 9, en la que la conquista amorosa de una joven circunstancial es el resultado de la reflexión sobre el paso del tiempo y la necesidad de asirse al presente, como garantía del resurgir de la vida.⁵² El interés de la reminiscencia poética reside en que Prudencio, aún variando las relaciones sintagmáticas entre algunas palabras, generó a través del adverbio *male* una dualidad semántica acorde con la turbación de su espíritu; tal como advierte Witke:⁵³ la obstinación que dominaba su alma le impedía resistirse ante una carrera forense cada vez más riesgosa, en la cual no importaban las victorias que pudieran obtenerse:

*Exim iurgia turbidos
armarunt animos et male pertinax*

⁵⁰ Sobre el análisis de estos pasajes del *Carm.* I, 19, cf. Pucci, *op. cit.* (28), pp. 680-681.

⁵¹ Prudencio, *Praef.*, vv. 10-12: "Entonces la lasciva impudicia y el exceso petulante (¡ay me avergüenza y me enoja!) / desfiguraron mi juventud con las inmundicias y el lodo de la indolencia."

⁵² Horacio, *C. I.*, 9, vv. 13-18: *Quid sit futurum cras, fuge quarere, et / quem Fors dierum cumque dabit, lucro / adpone, nec dulcis amores / sperne puer neque tu choreas, / donec virenti canities abest / morosa.* ("Deja de preguntar / qué habrá de suceder mañana y / apuesta al beneficio que en todas las circunstancias diarias / la Fortuna te dará, y no desprecies, niño / los dulces amores y tú a los coros, / hasta que una morosa canicie te aleje / de la edad floreciente."); vv. 21-24: *Nunc et latentis proditor intumo / gratus puellae risus ab angulo / pignusque dereptum lacertis / aut digito male pertinaci.* ("Ahora también la agradable risa / que revela desde un íntimo ángulo a una jovencita que se esconde / y la prenda arrancada de los brazos / o del dedo perversamente obstinado.")

⁵³ Cf. Witke, *op. cit.* (18), p. 511; Pucci, pp. 681-683.

En la madurez, encontró parte de su gloria terrena al desempeñarse como gobernador de provincia en dos oportunidades;⁵⁵ esas obligaciones, asistidas por “la moderación de las leyes” (v. 16), le valieron durante la sexta etapa de su vida⁵⁶ el máximo galardón de su carrera político-militar, el cual le permitió gozar de la cercanía del emperador. Al concluir este derrotero en el tiempo presente, que coincide con el de la enunciación textual, el poeta advertía la inexorable presencia de la senilidad; entonces decidió dar término a la narración sobre su existencia, para transformar el tiempo que le quedaba de vida en un espacio donde cultivar la literatura religiosa. Prudencio, según sostiene Witke, terminó por despersonalizarse para mostrarse a sus receptores como un hombre común;⁵⁷ la concatenación de imágenes que brindó a sus posibles lectores es una anticipación técnica de los *exempla* que se sucederán en el *Cathemerinon*, cumpliendo de este modo con el didactismo visual que el cristianismo desarrolló, con el fin de propagar los dictados de una Iglesia universal.

b. *Humilitas* y poesía.

Así como en la *Praefatio* Prudencio sometió su espíritu a la reflexión confesional para sostener su condición de poeta, en el *Epilogus*, también llamado *De opusculis suis Prudentius*,⁵⁸ terminó por definir cuáles eran sus aspiraciones creadoras y el lugar que debía ocupar con su poesía en la consideración de la divinidad; de lo anterior se derivan las finalidades de este breve texto,⁵⁹ dispuesto en forma paralela al

⁵⁴ Prudencio, *id.*, vv. 13-15: “Después las disputas armaron / mis ánimos turbulentos y un afán / empeñado perversamente en vencer se sometió a duros casos”.

⁵⁵ Malamud, M., *A Poetics...*, p. 14, sugiere, según la hipótesis de Lana, que la ciudad de Siscia, capital de la región balcánica de Savia, en Panonia, era uno de los sitios en los que Prudencio se habría desempeñado como gobernador, o bien como prefecto o *corrector*. Por otra parte, cabe recordar que el poeta calagurritano dedicó el himno VII de *Peristephanon* a exaltar la figura de Quirino, obispo de la iglesia de Siscia, muerto bajo el imperio de Galerio. A estas afirmaciones pueden sumarse las opiniones de C. Garrido González y A. Chastagnol quienes afirman que Prudencio habría gobernado la *Hispania Tarraconensis*, cf. al respecto Gabrielli, Ch., “L’aristocrazia senatoria ispanica...”, p. 353, n. 68./ Recuérdese que la obra de Lana lleva por título *Due capitoli prudenziani. La biografia-La cronologia delle opere-La poetica*. Roma, 1962; la de E. Garrido González, *Los gobernadores provinciales en el Occidente bajo-imperial*. Madrid, 1987, y el artículo de A. Chastagnol se titula “Les Espagnols dans l’aristocratie gouvernementale de Théodose”, *Les Empereurs romains d’Espagne. Actes du Colloque International du Centre National de la Recherche scientifique*. Madrid-Itálica 31 marzo-6 aprile, 1964. Paris, 1965, pp. 265-307.

⁵⁶ Esta edad, según la sistematización ptolemaica, estaría regida por la dignidad de Júpiter.

⁵⁷ Cf. Witke, *op. cit.* (18), p. 514.

⁵⁸ La denominación *De opusculis suis Prudentius* aparece con variantes en las *inscripciones* de los diferentes códices.

⁵⁹ El epílogo cuenta con treinta y cuatro o treinta y cinco versos, según las diferentes tradiciones textuales.

proemio con el que se cierra “anularmente” la extensa producción prudenciana. Al igual que Horacio, se advierte un empeño personal por dar cumplimiento a un programa poético,⁶⁰ representado a través de una entidad literaria que es la del “libro de poemas”.⁶¹ Este, caracterizado por una estructura interna en la que ningún elemento fue dejado al azar, cuenta con el *Epilogus* como texto de cierre en el que se sintetizaron los principios que habían dado origen a la totalidad del *labor* literario de Prudencio: conciliar los afanes poéticos con una fuerte convicción cristiana que no era la del casto y fiel seguidor de Dios, ni la del rico *evergeta* que procuraba redimirse en la prodigalidad de su fortuna; tan sólo podía ofrecer sus versos:

*Nos citos iambicos
sacramus et rotatiles trochaeos*

*sanctitatis indigi
nec ad levamen pauperum potentes.*⁶²

Frente a los *officia* apropiados a un cristiano que entregaba en sacrificio su conciencia,⁶³ el poeta demostró la existencia de otra posibilidad de salvación; esta era sometida a la mirada escrutadora de la divinidad, esperando que fuera tan meritoria como las anteriores para alcanzar la inmortalidad. Prudencio, en consecuencia, retomó las afirmaciones metapoéticas de la *Praefatio*, aquellas que expresaban el deseo de

⁶⁰ En el *Carmen* III, 30 Horacio comunicaba a través de numerosas referencias metaliterarias haber dado cumplimiento a su plan inicial, el de dedicarse a la poesía lírica, de la que se consideraba el primero en integrar y fusionar las diferentes tradiciones heredadas de los griegos, según un orden y una intención; cf. vv. 12-14: [...], *ex humili potens / princeps Aeolium carmen ad Italos / deduxisse modos*. (“[...]”, poderoso desde lo humilde / fui el primero en haber conducido el poema eolio a los modos itálicos.”). En función de esto fue que Horacio enunció, en la apertura del poema, la conquista de su inmortalidad por el carácter único de la obra emprendida; cf. vv. 1-5: *Exegi monumentum aere perennius / regalique situ pyramidumque altius, / quod non imber edax, non aquilo impotens / possit diruere aut innumerabilis / annorum series et fuga temporum*. (“Levanté un monumento más perenne que el bronce / y más alto que el sitio real de las pirámides, / que ni la lluvia voraz, ni el potente aquilón / podría derruirlo o la innumerable / serie de los años y la fugacidad de los tiempos.”)

⁶¹ Luque Moreno, Jesús, “Las formas métricas de la lírica horaciana”, *Flor. Iliberr.* 7, 1996, p. 199, afirma que “una vez consolidada la entidad del ‘libro de poemas’ en el ambiente filológico-literario helenístico, dicho libro pasa a convertirse en una especie de unidad literaria cuya organización y estructura no se puede dejar al azar, pues, aunque, en principio, quizá no lo parezca, se trata de algo más que de una fútil trivialidad.”

⁶² Prudencio, *Epil.*, vv. 7-10: “Consagramos precipitados yambos / y rápidos troqueos, nosotros / de una santidad indigente / e imposibilitados para socorrer a los pobres.”

⁶³ *Ibid.*, vv. 1-6: *Immolat patri deo / pius fidelis innocens pudicus / dona conscientiae / quibus beata mens abundat intus. / Alter et pecuniam / recidit, unde victitent egeni*. (“Inmola a dios padre / el piadoso, el fiel, el inocente, el casto / los dones de la conciencia, / en los que abunda en su interioridad una mente bienaventurada. / Otro también recorta / su fortuna, de donde puedan vivir los necesitados.”).

liberarse de las cadenas corporales, y las amplió en una plástica representación de los enseres de una casa, que utilizó para distinguir su *ars dicendi* de aquél de los poetas latinos que lo antecedieron. Dejó de lado la clásica máscara del vate “inspirado” o “transportado” (ἐνθουσιαστικός) por los dioses, para asimilar alegóricamente su obra con el contenido y la forma de un “vaso”.⁶⁴

Este motivo con el que simbolizó su propia tarea creadora, se convierte en el *τόπος* con el cual se vertebra no solo esta composición, sino la totalidad de la poesía prudenciana, proyectándose polisémicamente en la síncrexis de las dos tradiciones sobre las que se yerguen sus *carmina*, la pagana, en particular la horaciana y la virgiliana, y la bíblica. En el *Epilogus*, quizás sin proponérselo, el poeta traspuso la ambigüedad metafórica del término *vas* para alcanzar un sentido tipológico⁶⁵ que lo acercó al simbolismo del cáliz sacrificial o corazón de Cristo,⁶⁶ de algún modo ya sugerido por Pablo en *2 Epistula ad Timotheum* 2, 20-21, al afirmar:

*In magna autem domo non solum sunt vasa aurea, et argentea, sed et lignea, et fictilia: et quaedam quidem in honorem, quaedam autem in contumeliam. Si quis ergo emundaverit se ab istis, erit vas in honorem sanctificatum, et utile Dominum ad omne opus bonum paratum.*⁶⁷

Prudencio se valió de este *exemplum* del vaso consagrado, amplificándolo retóricamente para señalar el carácter “pedestre” de su estilo poético,⁶⁸ que contaría, no obstante, con la anuencia de Dios:

*Adprobat tamen deus
pedestre carmen et benignus audit.*

Multa divitis domo

⁶⁴ Este motivo fue desarrollado por Prudencio a lo largo de quince versos, desde el 13 al 28.

⁶⁵ Fry, N. *El gran código*, p. 105, define la tipología como “una figura retórica que se traslada en el tiempo: el tipo existe en el pasado y el anticipo en el presente, o bien el tipo existe en el presente y el anticipo en el futuro.”

⁶⁶ Guénon, René, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Buenos Aires, EUDEBA, 1976, pp. 13 ss., recuerda que el corazón fue representado por un emblema: el vaso. Este vaso, tomado ideográficamente como símbolo del corazón, hace pensar incluso en el Santo Graal, en el que reside el sentido de la eternidad.

⁶⁷ Pablo, *2Tim.*, 2, 20-21: “Mas en una gran casa existen no sólo vasos de oro, y de plata, sino también de madera y hechos de barro: y algunos ciertamente para honrar, sin embargo otros para injuriar. En consecuencia si alguien se ha de purificar a partir de estos, será el vaso santificado para honrar, y útil para el Señor, preparado para toda obra buena.”

⁶⁸ Horacio, en la sátira II, 6, v. 17, se refirió a la “musa pedestre” para definir el estilo de sus *sermones*: [...] *saturis Musa que pedestri?* (“[...] con las sátiras y la Musa pedestre”).

sita est per momnes angulos supellex.
Fulget aureus scyphus
nec aere defit expolita pelvis,
est et olla fictilis
gravisque et ampla argentea est parabsis,

sunt eburna quaequam,
*nonnulla quercu sunt cavata et ulmo.*⁶⁹

Pero, en este rico entramado de redes intertextuales que constituye el *Epilogus*, el poeta hispano hizo converger el texto paulino con algunos elementos horacianos que fueron readaptados junto al vocabulario del apóstol. En particular, Prudencio recurrió al *Carmen II*, 18 estableciendo una serie de reminiscencias⁷⁰ que comprenden dos niveles diferentes del texto poético: el plano fónico y rítmico en lo que respecta a la métrica, ya que este poema de cierre está compuesto en dísticos hiponácteos, es decir, una estrofa formada por dímetros trocaicos y trímetros yámbicos catalépticos que fue utilizada por Horacio en este poema; y, en cuanto al plano del contenido, reconsideró el tema de las similitudes y divergencias existentes entre la pobreza y la riqueza.⁷¹

No obstante, la perspectiva desde la cual está trabajado el motivo anterior por Prudencio no es la misma que puede leerse en la oda horaciana, ya que en esta última

⁶⁹ Prudencio, *Epil.*, vv. 11-20: “Sin embargo aprueba dios / el poema pedestre y benigno lo escucha. / En la casa del rico / se encuentra una abundante vajilla por todos los rincones. / Refulge la copa de oro / y no falta la pulida jofaina de bronce, / está también la olla de barro / y la pesada y ancha fuente de plata, / existen algunos objetos de marfil, / algunos fueron cavados de encina y de olmo.”

⁷⁰ Además de la imitación métrica y las alusiones construidas sobre la base de la oda II, 18 de Horacio, Prudencio tomó el término *scyphus* (“la copa de oro”) del *carmen I*, 27, vv. 1-4 en el que se hace referencia a un tipo de copa usada en banquetes en los que la finalidad es el deleite y la alegría, en oposición a las disputas tracias de carácter sangriento: *Natis in usum laetitiae scyphis / pugnare Thracum est: tollite barbarum / morem verecundumque Bacchum / sanguineis prohibete rixis*. (“Nacidas las copas de oro para servir a la alegría / combatir es propio de los tracios: suprimid la bárbara / costumbre y al discreto Baco / alejad de las riñas sangrientas.”); en la poesía cristiana, en particular en el poema 26, v. 463 de Paulino de Nola, se resignificó un término derivado de aquel, *scyphulus*, con el que el lírico galo denominó a una pequeña lámpara de vidrio.

⁷¹ Se puede observar en la oda horaciana el reclamo inicial del “yo poético” que se precave de lujos domésticos, cf. vv. 1-2: *Non ebur neque aureum / mea renidet in domo lacunar* (“No brille en mi casa / un techo artesonado de marfil ni de oro”) y posteriormente en los versos 32-40, la modalidad sentenciosa, no exenta de ejemplificaciones mitológicas, con que se afirma la ausencia de privilegios ante la hora suprema de la muerte: [...] *Quid ultra tendis? Aequa tellus / pauperi recluditur / regumque pueris, nec satelles Orci / callidum Promethea / revexit auro captus. Hic superbum / Tantalum atque Tantalum / genus coerces, hic levare functum / pauperem laboribus / vocatus atque non vocatus audit*. (“¿Qué cosa se presenta más allá? Una tierra igualitaria / encierra al pobre / y a los hijos de los reyes, ni el servidor del Orco / hizo venir nuevamente / al hábil Prometeo capturado por el oro. Aquí al soberbio / Tántalo y al linaje de Tántalo / encerró, aquí llamado y no llamado escucha que el pobre muerto / se reconforta con sus trabajos.”).

Horacio se refirió, según los lineamientos de la concepción estoica sobre la muerte, a la igualdad entre pobres y ricos en su hora extrema; en cambio, Prudencio señaló que todos los hombres, cual objetos domésticos de diferentes valores, son estimados de igual forma por los ojos de la divinidad:⁷²

*instruunt enim domo,
ut empta magno, sic parata ligno.*⁷³

Se advierte que este tópico, representado a través del recurso de la alegoría, remite de una manera novedosa a la consagración del oficio poético, el cual Prudencio expresó a partir de intertextos paulinos. Además de la carta dirigida a Timoteo, sobre la que se volverá más adelante, Pablo, en la *Epistula ad Romanos* del año 58,⁷⁴ comparó a Dios con un alfarero que forja con barro un vaso,⁷⁵ refiriéndose con este símil al origen del hombre. A la criatura humana el apóstol negaba cualquier posibilidad de cuestionamiento de la autoridad divina, puesto que su forma y su espíritu vital dependían de ella; es en función de esta autoridad que el sumo artífice hace uso de su potencia creadora para modelar diferentes “vasos”, aún cuando no todos lo creados fueran hecho para su alabanza:

⁷² Aunque con un sentido contrario a la *humilitas* del estilo prudenciano, Tácito, *Dialogus...*, 22, 4, comparó las virtudes necesarias de un orador con las características de una casa: [...], *et velut in rudi aedificio firmus sane paries et duraturus, sed non satis expolitus et splendens. Ego autem oratorem, sicut locupletem ac lautum patrem familiae, non eo tantum volo tecto tegi quod imbrem ac ventum arceat, sed etiam quod visum et oculos delectet; non ea solum instrui supellectile quae necessariis usibus sufficiat, sed sit in apparatu eius et aurum et gemmae, ut sumere in manus et aspicere saepius libeat.* (“[...], y como en un edificio tosco, la pared es ciertamente firme y duradera, pero no suficientemente pulida y resplandeciente. Yo, sin embargo, quiero que el orador, así como un padre de familia rico y elegante, no sólo se cubra con un techo tal que proteja de la lluvia y el viento, sino también que deleite a la vista y a los ojos; que no solamente esté equipado con una vajilla tal que sea suficiente para los usos necesarios, sino que haya en su ajuar oro y piedras preciosas, de modo que se le antoje tomarlo en sus manos y mirarlo más frecuentemente.”).

⁷³ Prudencio, *Epil.*, vv. 23-24: “pues equipan una casa / tanto las cosas compradas a gran precio, como las preparadas en madera.”

⁷⁴ Esta carta, producida en circunstancias del tercer viaje por Oriente, fue escrita durante la permanencia de Pablo en Corinto; en ella divide en dos etapas su vida apostólica, pues efectúa una especie de balance de su misión en Oriente, mientras se disponía a preparar su última misión por tierras occidentales.

⁷⁵ Pablo, en su epístola, se remitió a la concepción jahvista de Dios que lo representaba como un alfarero (*figulus luti*) que moldeó al hombre a partir del barro. Según afirma Frazer, James *El folklore en el Antiguo Testamento*, México, F.C.E., 1986, p. 11: “a los hebreos se les ocurrió con toda naturalidad que la especie humana procedía del polvo del suelo porque en su idioma la palabra correspondiente a “suelo” (*adamah*) tiene la forma del femenino de la palabra correspondiente a “hombre” (*adam*).” Por otra parte, también en las culturas egipcia y babilónica se concibió al hombre hecho de arcilla; particularmente en la primera, Khnoumou, padre de los dioses, utilizó su rueda de alfarero para crear a los humanos; inclusive las leyendas griegas hablan de la formación de la raza humana a partir de la arcilla.

*O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei, qui se finxit: qui me fecisti sic? An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam? Quod si Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae, apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam.*⁷⁶

De lo anterior puede concluirse que, en esta epístola, Pablo comenzó a desarrollar la concepción de que en la Iglesia cristiana no solo se hallan los buenos, los santos o los predestinados a alcanzar la gloria supraterrrenal, sino también aquellos hombres que se apartan de la iniquidad,⁷⁷ tal como se lee en la mencionada epístola que envió a su discípulo Timoteo.⁷⁸ Esta carta, considerada el último de los escritos paulinos,⁷⁹ exhibe a un emisor que debía hacer frente a la instancia final del martirio, tras resultar prisionero en Roma;⁸⁰ por lo tanto esta circunstancia postrera acercaba espiritualmente al apóstol a Prudencio, quien creía llegado el momento de enfrentarse al juicio de la divinidad.⁸¹

Es por ello que, superados los tiempos en que los cristianos derramaban su sangre para dar testimonio de su fidelidad a Cristo, el lírico hispano halló en el ejercicio literario y, en la consagración de la palabra poética para exaltar a Cristo y a su Iglesia, la emulación del martirio coronado con la resurrección; es decir, la palabra escrita, al igual

⁷⁶ Pablo, *Rom.* 9, 20: "Hombre, ¿tú quién eres, para pedirle cuentas a Dios? ¿Es que lo modelado le pregunta a ese, que la creó: por qué me hiciste así? ¿Acaso no tiene poder el que trabaja el lodo para hacer de esa misma masa un vaso para honrar y otro para injuriar? Y si Dios queriendo exhibir la ira y hacer que se conozca su poder, sostuvo con mucha paciencia los vasos de ira, preparados para su desaparición, para que exhibiera las riquezas de su gloria en los vasos de misericordia, los que preparó para su gloria."

⁷⁷ *Ibid.*, 8, 28-30.

⁷⁸ Pablo, *2Tim.*, 2, 19: *Sed firmum firmamentum Dei stat, habens signaculum hoc: cognovit Dominus qui sunt eius, et discedat ab iniquitate omnis qui nominat nomen Domini.* ("Pero se mantiene el firme fundamento de Dios, teniendo este señal: quienes son de él Dios los conoció, y que se aparte de la iniquidad todo aquel que mencione el nombre de Dios."). Entre los que conocieron la iniquidad se encontraba el mismo Pablo, cuya conversión fue desarrollada por Prudencio en *Ditt.*, XLVIII, cuyo título es *Vas electionis*, es decir "El vaso de la elección".

⁷⁹ Esta carta, el testamento del mensaje evangélico paulino, habría sido escrita hacia el año 67.

⁸⁰ Pablo, *id.*, 4, 6-8: *Ego enim iam delibor, et tempus resolutionis meae instat. Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. In reliquo reposita est mihi coronae iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex: non solum autem mihi, sed et iis, qui diligunt adventum eius.* ("Yo pues sere derramado en libación, y me apremia el tiempo de mi resolución. Peleé un buen combate, concluí la carrera, guardé la fe. En lo restante me ha sido reservada la corona de la justicia, la que me devolverá el Señor, el justo juez, en aquel día: sin embargo no sólo para mí, sino también para esos, que eligen con amor su venida.").

⁸¹ Prudencio planteó al comienzo del epílogo una doble posibilidad de trascendencia hacia la vida eterna, la del beato cuya piedad se procreaba en su interioridad y la del rico que asistía a los pobres. Esto mismo se encuentra en San Efrén, quien halló la siguiente imagen para representar "dos puertas para entrar al cielo: la de los que viven en el mundo y la de los que guardan perfecta castidad". Cf. Colombas, G., *El monacato...*, p. 16.

que la sangre del sacrificio, era contenida en un libro como si se tratara de un vaso.⁸² En consecuencia, esta novedosa metonimia,⁸³ con la que Prudencio “reemplazó” analógicamente la pasión martirial por el proceso creador, ejemplifica una de las estrategias seguidas por el poeta a fin de reducir la distancia entre tradiciones literarias consideradas antagónicas y, por otra parte, a través de ella, encubrió su estilo polifónico con un “velo” de humildad retórica.

Prudencio señaló que su poesía se caracteriza por ser “pedestre”, por acercarse al *sermo humilis* al que Agustín definió como la correspondencia entre la lengua y la vida; la boca y la conciencia; la voz y las costumbres.⁸⁴ Sin embargo, no se halla en la obra prudenciana la sencillez lingüística ni retórica que fue adaptada en tantas ocasiones por la producción homilética, con el propósito de transmitir los aspectos sublimes de la doctrina cristiana; entonces, para dar solución a esta contradicción que es tan solo aparente, resulta necesario analizar las unidades sémicas que se combinan en el significado del adjetivo *humilis*.

Etimológicamente este vocablo está relacionado con la “tierra” (*humus*), de ahí que el sentido primero denota “lo bajo, lo que está colocado abajo, poco crecido”, por lo tanto, en el ámbito socio-político designaba la escasa formación y el origen indigente de los actores sociales a los que así se calificaba por su falta de poder y esplendor. En cuanto a lo moral, el término era peyorativo: en el ámbito de la literatura latina “pagana”⁸⁵ se lo aplicó al servilismo y el carácter abyecto en los gestos y en las palabras;⁸⁶ frente a este desmedro axiológico y semántico del vocablo, en la producción

⁸² Lida, M. R., *La tradición clásica...*, p. 279, afirma que las metáforas basadas en el libro faltan en la literatura latina clásica, y abundan en Ausonio y Claudiano. El *Antiguo Testamento* contiene algunas que la autora califica como “grandiosas”, y unas pocas se encuentran en el *Nuevo*: las dos corrientes convergerán en la Edad Media. Por otra parte sostiene: “La veneración al libro y su uso metafórico son típicos de Prudencio”.

⁸³ Fry, *op. cit.* (65), p. 39, considera que hay tres sentidos básicos para hacer uso del término “metonímico”. En primer lugar, es un tropo en el que se “reemplaza” una imagen por otra, por lo cual es una especie de metáfora. En segundo lugar, es una forma de pensamiento y de escritura analógicos; y por último, es una forma de pensamiento y de habla, según la cual la palabra “reemplaza” al objeto que describe.

⁸⁴ Auerbach, E., *Lenguaje literario...*, p. 30, transcribe textualmente el pasaje de un sermón de Agustín (*PL* 38, col. 1190), del año 418, en el que se caracteriza el estilo “humilde” que se adecuaba funcional y socialmente a la educación de los receptores: *lingua cum vita; os cum conscientia; voces cum moribus*.

⁸⁵ Según la clasificación de los estilos, *humilis*, *humiliter*, *humilitas*, se usaron para designar el llamado estilo “bajo”, al que se denominó con una variada y extensa terminología: *temuis*, *atenuatus*, *quotidianus*, *pedester*, *planus*, entre otros.

⁸⁶ En Séneca las apariciones del mencionado vocablo son sumamente numerosas, por ejemplo en *Epist.* 37, 3-4, opuso el camino señalado por la filosofía para alcanzar la beatitud al carácter inmoral de la *humilitas*: *Effugere non potes necessitates, potes vincere. Fit via < vi >; et hanc tibi viam dabit philosophia. Ad hanc te confer si vis salvus esse, si securus, si beatus, denique si vis esse quod est maximum, liber: hoc contingere aliter non potest. Humilis res est stultitia, abiecta, sordida, servilis*,

de los autores cristianos prevaleció como el calificativo con el que se designa la Encarnación. Es entendido de esta manera por el hecho de que Cristo optó voluntariamente por vivir en la tierra, contraponiendo su naturaleza divina con el fin de vivir y morir entre los hombres. Como afirma Auerbach, alrededor del adjetivo *humilis* se establecieron nuevas relaciones semánticas, aunque algunas de las que se mencionaron anteriormente se mantuvieron y otras, en cambio, tendieron a desaparecer.⁸⁷

Solo puede entenderse la *humilitas* de la corporeidad de Cristo hecho hombre como una antítesis frente a la virtud “sublime” (*sublimis*) de su divinidad; esta dicotomía, que alcanza su máxima expresión en el oxímoron⁸⁸ *peraltissima humilitas* (“humillación de altura inconmensurable”), demuestra desde lo espiritual y lo material, el carácter intrahistórico del sacrificio en la cruz. Pablo, en la *Epistula ad Philippenses* 2, 7-11,⁸⁹ demostró cuán iluminadora es la transmutación semántica del adjetivo *humilis* al referirse a la humanidad de Cristo, estrechamente unida a su resurrección y, en general, a la de todos los mortales:⁹⁰

*sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum, et donavit illi nomen, quod est super omne nomen: ut in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium, terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris.*⁹¹

multis adfectibus et saevissimis subiecta. (“No puedes huir de las necesidades, puedes vencerlas. Existe un camino <por la fuerza>; y la filosofía te dará este camino. Únete a esta si quieres estar a salvo, seguro, bienaventurado, finalmente si quieres aquello que es lo máximo, ser libre: no puedes de ninguna manera relacionarte con esto. La cosa humilde es falta de razón, abyecta, desvergonzada, servil, sometida a muchas afecciones y a cosas sumamente salvajes.”); en otro pasaje de la *Epist.* 123, 16, Séneca relacionó la *res humilis* con propiedades animales: *discenda virtus est. Voluptas humilis res et pusilla est et in nullo habenda pretio, communis cum mutis animalibus, ad quam minima et contemptissima advolant.* (“la virtud debe ser aprendida. El deseo es una cosa rastrera y mezquina y no debe tenerse a ningún precio, común con los animales privados de lenguaje, hacia la cual se precipitan las cosas mínimas y sumamente despreciables.”).

⁸⁷ Cf. Auerbach, *op. cit.* (84), pp. 42-44.

⁸⁸ Ducrot-Todorov, *op. cit.* (3), “Figura”, p. 319, definen el “oxímoron” como “relación sintáctica (coordinación, determinación, etc.) de dos antónimos.

⁸⁹ Esta carta fue escrita hacia los años 62-63, en ocasión de encontrarse Pablo prisionero en Roma por primera vez.

⁹⁰ Auerbach, pp. 46 ss., agrega otros espectros semánticos en los que se puede aplicar el adjetivo *humilis*: en primer lugar se refiere a la *humilitas* social y espiritual de los receptores de la doctrina cristiana, y, en segundo lugar, el carácter “pedestre” del estilo bíblico que se extendería a numerosas producciones cristianas.

⁹¹ Pablo, *Phil.* 2, 7-11: “pero se vació a sí mismo de su forma aceptando vivir en la servidumbre, haciéndose semejante a los hombres, y como hombre se encontró en su hábito. Se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, mas muerte de crucifixión. Por esto también Dios lo exaltó, y le dio

En este sentido es que debe considerarse la *humilitas* de Prudencio al referirse a su estilo poético, el cual es representado como “un vasito sin valor” (v. 26: *obsoletum vasculum*), a modo de supremo sacrificio. Este desplazamiento semántico, logrado por medio de la imagen dual del “vaso-cáliz/ poesía-martirio” es la paradoja final con la que concluye la obra prudenciana: el estilo académico-retórico del poeta se somete para servir a la divinidad, como una víctima propiciatoria que busca expiar las pasadas faltas, y, al mismo tiempo, es un ejemplo de despojamiento de lo material que, no obstante, se recubre de una “enjoyada” textura retórica.

Tras la composición de estos textos metaliterarios, al iniciarse el siglo V, nada se sabe de lo que ocurrió con Prudencio; quizás el afán de acercarse a la espiritualidad monástica, basada entre otras obligaciones en el servicio y la *humilitas*,⁹² provocó su retiro definitivo de la vida política y militar para dedicarse a una existencia apostólica, cuya fuente estaba cimentada en las *Sagradas Escrituras*. El *Epilogus*, como la carta-testamento de Pablo a su discípulo,⁹³ contiene, a la manera de un receptáculo, todas las etapas de la vida que fueron descritas en el proemio. Al volver sobre ellas, el poeta quiso demostrar que su alma había transcurrido en el *saeculum*, apartada de su lugar originario; pero, al asumir la experiencia pasada en su confesión, lo auxilió en la comprensión de que su existencia humana no había sido más que una *peregrinatio* dispuesta a terminar con el exilio interior y obtener la vida eterna, triunfando sobre la muerte.

c. Hipótesis filológicas: Confusiones en torno a la *Praefatio* y el *Epilogus*.

Las circunstancias espirituales que rodearon la composición de ambos textos metapoéticos coinciden en la medida en que no hay distancia temporal entre la escritura

un nombre, que está sobre todo nombre: para que en nombre de Jesús doblen su rodilla los seres celestiales, los de las tierras y los de los infiernos, y toda lengua confiese que el Señor Jesucristo está en la gloria de Dios Padre.”

⁹² En concordancia con la ofrenda que entregó Prudencio para servir a Cristo, (la *infimam obsequellam*), y su deseo de que el alma se desligara de las cadenas corporales, Paulino de Nola, en la *Epist.* 8, escrita en versos y dedicada a Licencio, exhortó a su remitente a romper las cadenas que lo unían al mundo para someterse al *iugum Christi*, cfr. vv. 1-2: *Quare age rumpe moras et vincla tenacia saeculi / nec metuas placidi mite iugum domini*. (“Por esta razón anda, rompe los suplicios y las tenaces cadenas del siglo / y no temas al dulce yugo del calmo señor.”). Esta opción existencial de “servicio a Dios” alude al retiro ascético en contra de la vida pública y al abrazo de la confesión cristiana, temas que reaparecen en el *carm.* 31, vv. 219-224, escrito también en el último lustro del siglo IV. Al respecto, cf. Cutino, Michele, “Paolino di Nola, *epist.* 8: un’epistola protrettica in versi di contenuto apologetico”, *Comunicazione e ricezione...*, pp. 329-348.

⁹³ Pablo, *2Tim.*, 2, 22, recordaba a su destinatario que debía huir de los devaneos juveniles: *Iuvenilia autem desideria fuge, sectare vero iustitiam, fidem, spem, charitatem et pacem cum iis qui invocant Dominum de corde puro*. (“Mas huye de los deseos juveniles, persigue en verdad la justicia, la fe, la esperanza, la caridad y la paz con esos que invocan al Señor desde un corazón puro.”).

de los dos poemas,⁹⁴ asimismo las ideas de despojamiento y reconversión de la fe que se desprenden de la lectura y análisis de la *Praefatio* y el *Epilogus* no fueron exclusivas de Prudencio, sino que parecieron formar parte del imaginario poético y religioso de algunos integrantes de los clanes terratenientes. Hallar nuevos espacios para el desarrollo de una espiritualidad acuciante, ante un posible *finis mundi*, obligaba a quienes se sometían al “yugo cristocéntrico” a cambiar de hábitos y de costumbres.

Como se ha señalado más arriba, en la *Praefatio* prudenciana se aportan algunas fechas certeras para datar su escritura, que servirían también para fijar la datación del texto con el que sella la totalidad de la obra:⁹⁵ si se tiene en consideración que Prudencio había nacido durante el consulado de Salia, hacia el año 348, y según lo afirmado por el poeta al comienzo del proemio, tenía al momento de la creación cincuenta y siete años, el tiempo de la composición debe establecerse entre el 404 y el 405. Después de haber dado cuenta de sus intenciones creadoras, Prudencio no habría escrito nada más, aunque la crítica no coincide totalmente al respecto;⁹⁶ lo que sí es seguro que la ausencia de ciertas referencias históricas, como la muerte de Estilicón ocurrida en el 408 y el saqueo de Roma en el 410, demuestran que la obra, o bien, la vida del poeta habrían llegado a su fin antes de estos acontecimientos.⁹⁷

Sin embargo, no son estas las únicas dificultades que presentan los poemas prudencianos, en lo que respecta a la composición y ubicación en la edición definitiva de la obra; particularmente señala Cunningham que el códice *A*, *Parisinus latinus* 8084, del siglo VI, “no sólo carece sino también careció de la *Praefatio*”, comenzando en consecuencia por el *Cathemerinon*.⁹⁸ En general, en los códices que sí incluyen el prefacio se advierten otros textos en algunas partes de este himnario,⁹⁹ por lo cual se supone que Prudencio lo habría editado en dos oportunidades:

⁹⁴ La posible datación de las obras y el contexto histórico y personal de la composición de las mismas se analizará en el capítulo siguiente.

⁹⁵ Charlet, J.-L., *La création...*, p. 192, n. 8, recuerda que la presencia de un epílogo, que no se refiere a ninguna obra en particular, supone un texto prologal de características semejantes.

⁹⁶ Rivero García, *op. cit.* (16), p. 28, n. 52 y p. 38, n. 83, señala las hipótesis de una parte de la crítica que sitúa la composición de la *Psychomachia* con posterioridad a la *Praefatio*, entre los años 408-409.

⁹⁷ Cf. Encuentra Ortega, *El hexámetro...*, p. 30, n. 20.

⁹⁸ El códice *B* o *Ambrosianus D* 36, que le sigue en importancia al *A*, tampoco presenta la *Praefatio*, aunque se distinguen dos manos de fechas diferentes: la más antigua, perteneciente al siglo VI y una más reciente, del IX. Con respecto a este códice, Rivero García, pp. 234-235, afirma que fue perdiendo sucesivamente folios que fueron copiados por copistas galos en la novena centuria. Cuando el códice pasó de Italia a manos de Dungal, este se ocupó de que dos copistas suplieran el texto perdido.

⁹⁹ La carencia del prefacio se advierte en todos aquellos códices que son similares al códice *A*, lo que no supone contradicción alguna. El único códice que no presenta estas características es el denominado *q*, *Bernensis*, del siglo IX. Cf. Cunningham, *op. cit.* (16), XII, 13 y XVI, 39.

*Codex ut nunc est absolute a libro 'Cathemerinon' incipit. 'Praefatione' et caret et caruit. Codices qui 'Praefationem' ante 'Cathemerinon' habent alium quoque textum in quibusdam libri huius locis fere omnes praebent. Inde cogitare licet librum 'Cathemerinon' bis a manibus Prudentii esse prolatum, primo sine 'Praefatione' et deinde iterum cum 'Praefatione'.*¹⁰⁰

Esta afirmación de Cunningham conduce a otra cuestión sobre la cual la crítica ya se ha explayado: la posibilidad de que Prudencio hubiera publicado alguna de estas obras con anterioridad a la composición del prefacio, es decir, antes del año 405. Isidoro Rodríguez estima que, ateniéndose a una práctica general, es probable que hayan existido ediciones parciales antes del viaje que el poeta hizo a Roma, en particular, si se tienen en cuenta los vestigios del *Cathemerinon* en la crónica de Sulpicio Severo.¹⁰¹ A pesar de que estas afirmaciones no son nada más que suposiciones poco probables, vendría a confirmar a modo de prueba -además de otras razones de carácter estructural y que atañen al contenido del texto- que la *Praefatio* es el proemio de la obra completa de Prudencio y no del “himnario de las horas”, como sostuvo Lana,¹⁰² lo que fue desestimado por la mayor parte de la crítica prudenciana.¹⁰³

¹⁰⁰ *Ibid.*, XI-XII, 10: “El códice como está ahora comienza acabadamente a partir del libro *Cathemerinon*. No sólo carece sino que careció de la *Praefatio*. Los códices que tienen el *Cathemerinon* antes de la *Praefatio* presentan casi todos también otro texto en algunos lugares de este libro. De allí es lícito pensar que el libro *Cathemerinon* habría pasado dos veces por las manos de Prudencio, primeramente sin la *Praefatio* y luego una vez más con la *Praefatio*.”

¹⁰¹ Cf. Rodríguez, *op. cit.* (34), p. 31, n. n. 120 y 121. Sobre la hipótesis de que algunos pasajes del *Cathemerinon* se hallan en la crónica de Sulpicio Severo, Charlet, *op. cit.* (94), p. 193, considera que es exactamente al revés, que es Prudencio quien imita al cronista.

¹⁰² Charlet, *id.*, recuerda la tesis de Lana sobre la *Praefatio* como proemio del *Cathemerinon*, por lo cual los dos poemas didácticos y la épica alegórica son sólo proyectos que se habrían terminado de escribir después del año 405. Por su parte, Florio, R., *Transformaciones del héroe...*, p. 32, sigue sosteniendo la tesis de Lana, al afirmar: “En el prefacio del *Cathemerinon* recapitula Prudencio su obra.”

¹⁰³ Al respecto, Cunningham, *op. cit.* (16), XXIII, 81, se refirió de este modo sobre la *Praefatio*: ‘*Praefationem* continent TES, quod carmen quasi praefationem totius Prudentii operis praeponunt. (“Los códices TES contienen la *Praefatio*, poema que proponen como el prefacio de toda la obra de Prudencio.”). De las cinco tradiciones textuales más completas que han llegado sobre la obra de Prudencio, se encuentran la familia de códices mencionada. La misma está constituida por T, *Parisinus latinus* 8087, “*Thuaneus*”, del siglo IX, que es tenido en cuenta porque casi una única mano, *bona et elegans* (XIII, 25), aparece en todo el libro, además de no tener correctores más recientes; E es el denominado *Leidensis* (*Burmannus Q* 3), del siglo IX, que está antecedido de una gramática y del testimonio de Genadio sobre Prudencio; por último el códice S, *Sangallensis* 136, también del mismo siglo que los anteriores, contiene casi toda la obra prudenciana, incluyendo el mencionado testimonio de Genadio. Es notable, por otra parte, que en la edición española de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), del año 1950, preparada por Guillén y Rodríguez, se hiciera la siguiente aclaración sobre la ubicación de la *Praefatio* en relación con el *Cathemerinon*: el himnario está “precedido del ‘Prefacio’ a todas las obras”, con lo cual se deja entrever que hasta el momento, la crítica seguía interrogándose sobre la estructura de la obra prudenciana y el orden de los poemas.

Problemas semejantes a este se advierten en lo que respecta a la ubicación y datación del *Epilogus*; las diferentes tradiciones textuales colocan este texto en lugares diversos de la obra: por ejemplo, en *T* aparece ubicado después del himno 13 del *Peristephanon*, en *EGQ*¹⁰⁴ tras el *Dittochaeon*, o bien “antes de otro poema” en *Q*. Estas dificultades en el ordenamiento de los textos están ligadas a la incertidumbre sobre el tiempo de la composición del *Epilogus* y a la posibilidad de que no fuera incluido, al igual que el *Dittochaeon*, en la edición completa de la obra según se desprende del prólogo.¹⁰⁵ Como se señaló más arriba, en la *Praefatio* no hay mención alguna de los poemas finales, aunque es de esperar que un discurso de cierre no sea anunciado en el programa de la obra.

En lo que respecta a la transmisión textual del *Epilogus*, se presentan dos tradiciones, una de las cuales coincide también con la del *Dittochaeon*: se trata de la familia de códices denominada *TE*,¹⁰⁶ entre los cuales se encuentra el mencionado *Q*. Este códice conocido como *Parisinus latinus* 13026, del siglo IX, es de carácter misceláneo, según la observación de Cunningham,¹⁰⁷ pues contiene dos manos del *Sangallensis*, la segunda, en particular, ofrece los dos textos finales de la obra prudenciana. En cuanto a la otra tradición, es transmitida por un conjunto de códices reunidos bajo el signo Θ , que es la denominación que pueden recibir los *Sangallenses*, uno de los cuales sería un antiquísimo códice conocido por la sigla *S*. Asimismo, hay una abundante tradición indirecta sobre el *Epilogus*, que se halla en las obras de los gramáticos y de otros autores, los cuales incluyen en sus obras las palabras de Prudencio; sin embargo los códices que se utilizan son semejantes a los de la tradición directa.

Un último problema puede señalarse en relación con la transmisión del texto final: este consiste en el hecho de que en algunos manuscritos se agrega un verso, mientras que en otros aparece borrado o bien se advierte un signo de omisión.¹⁰⁸ Si se acepta la existencia de este verso, quedaría una estrofa trunca o imperfecta, lo que

¹⁰⁴ En el análisis codicológico realizado por Cunningham, se señala que el códice G, denominado *Guelferbytanus*, *Augusteus* 56. 18, del siglo IX, presenta un número importante de lagunas; con respecto al códice *Q*, incluye un poema no prudenciano; cf. *cit.* (16), XV, 37 y XIX, 61.

¹⁰⁵ Rivero García, *op. cit.* (16), p. 22, n. 31, haciendo referencia a la propuesta de arquitectura poemática utilizada por Prudencio, señala que posiblemente el mismo poeta podría no haber incluido el *Epilogus* y el *Dittochaeon* en la *Praefatio* por no considerarlos literarios.

¹⁰⁶ En los códices *TE* se encuentran los versos 1-9 del *Epilogus*, los restantes (14-34) pertenecen a *GSg*.

¹⁰⁷ Cunningham, XVIII, 56.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 402. Obsérvense las notas del editor sobre este verso y las *subscriptions* que aparecen al finalizar el *Epilogus* en las diferentes tradiciones textuales.

generaría una asimetría en el sistema de la obra prudenciana, caracterizada por la búsqueda de relaciones armónicas; pero la tesis más aceptable sobre la terminación del epílogo en el verso treinta y cuatro es que la palabra final del verso y en consecuencia del poema y del libro, es precisamente Cristo en quien Prudencio centraba su vocación poética y su esperanza de redención final.

3. 2. Funcionalidad político-religiosa de la obra prudenciana.

3. 2. 1. Los poemas hexamétricos.

Si la palabra con la que Prudencio clausuró la totalidad de su obra remite a la figura salvadora de Cristo, la enunciación final del nombre divino es la clave para comprender la funcionalidad interdependiente de cada uno de los poemas, particularmente los compuestos en hexámetros que ocupan la parte central de la obra prudenciana; cada uno de ellos se halla subordinado a un esquema literario y religioso caracterizado por la polifonía genérica y el verticalismo dogmático.

Este esquema se sustenta en un ideario político y doctrinal que exhibe dos ejes fundamentales: por una parte, la lucha contra la resistencia pagana, que se hacía sentir más claramente en la aristocrática Roma, y, por otra, la necesidad de unificar al episcopado cristiano a partir de la simbología nicena. Ambos aspectos eran complementarios ya que tenían origen en un problema mayor, la conflictiva relación entre el poder imperial y el eclesiástico que, desde el reinado de Constantino, había provocado numerosos enfrentamientos no sólo en los campos de batalla, sino también en los áulicos recintos donde se debatían los principios del dogma cristiano.

La ardorosa defensa del cristianismo niceno llevada a cabo por el emperador Teodosio, quien había sido educado según la tradición de Osio de Córdoba, obligó a todos los súbditos a aceptar los fundamentos de Nicea, según la profesión de fe seguida por los obispos Dámaso de Roma y Pedro de Alejandría. Por medio de un edicto, aparecido el 28 de febrero del año 380, el emperador creyó haber encontrado la forma de favorecer el encuentro entre las comunidades religiosas más influyentes en ambas partes del Imperio. Para consolidar esta aparente unificación, en el año 381, propició la realización en Constantinopla del segundo concilio ecuménico en el que fueron condenados definitivamente el arrianismo y la doctrina “pneumatomáquica”¹ que negaba la procedencia del Espíritu Santo del Padre. Se aceptó entonces la fórmula por la cual se “adoraban y glorificaban” las tres *personae* que integran la Trinidad, constituyéndose el símbolo niceno-constantinopolitano afín a la teología de la comunidad romana.

Pocos años después, hacia el 385, el Occidente cristiano vivía la primera condena a muerte de un grupo de herejes: se trataba de Prisciliano, obispo de Ávila, y sus seguidores, quienes fueron acusados de maniqueísmo; contemporáneamente llegaba

¹ Cf. Mazzarino, S., *L'Impero romano 2*, p. 734.

a Roma el joven Agustín, originario de Cartago, para estudiar retórica bajo los auspicios del prefecto urbano, el pagano Símaco. Occidente, a diferencia de Oriente, que se debatía en medio de profundas discusiones doctrinales, se caracterizaba por la defensa de los personalismos episcopales y el desgaste de la lucha política, que no daba respiro a sus “hombres fuertes” desde la primera década del siglo IV. A este universo de caracteres, dominados por un inquebrantable designio de autosuficiencia política, se sumaba Ambrosio, quien desde el púlpito milanés se auto-configuraba como un *civis Dei* en defensa de la “romanidad”, amenazada por bárbaros paganos o arrianos y cristianos heterodoxos.

Con la batalla de Siscia en contra del usurpador Magno Máximo,² en el año 388, Teodosio restituyó la unidad del Imperio, al absorber la prefectura ilírica que se había separado de la *pars* oriental. No obstante, nuevos conflictos se habrían de suceder con la población de la región: en el 390 los ciudadanos de Tesalónica, en Macedonia, fueron masacrados por orden del emperador; este hecho aberrante, movido por el fanatismo católico del monarca, fue condenado por Ambrosio, quien excomulgó a Teodosio a pesar de ser su apasionado defensor, y lo sometió a penitencia. Tras retornar al seno de la Iglesia, el emperador permaneció en Occidente ante la debilidad demostrada por Valentiniano II. Tras la muerte de este, el general franco Arbogasto proclamó emperador al “paganizante” Eugenio.³

Estos sucesos formaron parte del contexto político-militar en el que se desarrolló el *cursus honorum* de Prudencio, según lo analizado a partir de las noticias de su *Praefatio*. Es altamente probable que el poeta fuera un testigo privilegiado de los acontecimientos aquí evocados, mientras desempeñaba diversos cargos administrativos y políticos de ascendente jerarquía;⁴ de lo anterior puede concluirse que su encumbramiento en el aparato burocrático del estado imperial fue paralelo a la carrera seguida por Teodosio hacia el poder absoluto. El ejercicio del *imperium* siguió siendo inestable, a pesar de los cambios impuestos en Roma al reemplazar a los Nicómacos,

² Debe tenerse en cuenta que Magno Máximo también era natural de España, como Teodosio y el mismo Prudencio, originario posiblemente de la *Tarraconensis*, o bien de la *Gallaecia*. A pesar de proceder de una familia humilde, se ufana de estar emparentado con Teodosio. Fue proclamado Augusto en el año 383 tras una rebelión y fue reconocido como emperador por su coterráneo Teodosio y por el emperador Valentiniano II.

³ Eugenio contó con el apoyo de poderosas familias romanas, como la de los Símacos y los Nicómacos, para llevar adelante su intento de reinar sobre Occidente.

⁴ Entre otras hipótesis sobre los escenarios en los que Prudencio ejerció cargos político-administrativos, Palmer, A.-M., *Prudentius...*, pp. 25-26, sugiere que los destinos del poeta fueron en regiones de la Galia, España o Italia.

entre otras familias opositoras a la política de persecución contra el paganismo, y la permanente vigilancia sobre la convulsionada región ilírica; finalmente, en enero del año 395, Teodosio murió dejando la custodia de sus hijos al general Estilicón, cumpliendo de este modo con los principios de la lealtad militar en la que se fundaba la política interior del Imperio.⁵

La muerte del emperador habría influido de tal forma sobre Prudencio⁶ que se habría retirado de la vida pública para dedicarse exclusivamente a la composición de sus obras literarias, volviendo a España después de permanecer un tiempo aún en la corte de Milán. Es relativamente confiable que la fecha de su consagración al *labor* poético fuera posterior al año 392 o 393, ya que Jerónimo no lo mencionó entre los escritores que publicaron su obra aproximadamente hasta esa fecha, es decir, hasta el décimo cuarto año del reinado de Teodosio. Se podría pensar que hacia el 398 o 399 Prudencio comenzara a escribir al cumplir cincuenta años, en el umbral de la vejez, aunque es también posible que se iniciara como poeta en las postrimerías de sus tareas cortesanas.⁷ Nadie sabe con certeza cuáles fueran las razones y el momento en que el calagurritano decidió abandonar su jerarquía de “primer orden”, con la que habría sido recompensado por Teodosio antes de enero del año 393, cuando Honorio y Arcadio recibieron los títulos de *princeps* y *Augustus* respectivamente.⁸

a. La historicidad del *Contra Symmachum*.

Continuando en el terreno de las hipótesis, se enunciaron muchas opiniones acerca del orden en que fueron compuestos los poemas, desestimándose que la ubicación de cada uno de ellos estuviera relacionada con una cronología compositiva.⁹ La *Praefatio* aporta datos sólo acerca de la vida del poeta y de los textos de su autoría, pero no precisa el tiempo de la escritura de los mismos; en cambio el *Contra*

⁵ Cf. Mazzarino, *op. cit.* (1), p. 743.

⁶ Cf. Cunningham, “Contexts...”, p. 58,

⁷ Rivero García, *Prudencio...*, p. 17, señala lo poco fiables que son las conclusiones a las que se pueden arribar a partir de la *Praefatio*, ya que las afirmaciones sobre la vejez del poeta pueden considerarse como parte de una convención poética.

⁸ La crítica, en general, estima que el cargo de *comes primi ordinis* le fue otorgado por el emperador Teodosio, ya que si hubiera sido Honorio significaría que Prudencio habría comenzado con su tarea literaria después del año 395 y, en consecuencia, el tiempo para la composición de sus obras hubiera sido menor, aunque es sumamente difícil salir de un plano estrictamente hipotético cuando se trata de la vida y la obra de Prudencio.

⁹ Rodríguez, I., *Aurelio Prudencio...*, p. 28, defiende el orden cronológico de los poemas al afirmar lo siguiente: “La sucesión cronológica de las obras de Prudencio es la contenida en el Pr., según atestiguan los mejores manuscritos, a saber: C, A, H, Ps., S I, S II y Pe. Respecto del D, no se puede asegurar nada en concreto. Sin género de duda, el Pr. y el E fueron compuestos después de las demás obras. No hay pruebas para establecer otra serie cronológica de las obras.”

Symmachum, considerado el discurso prudenciano de mayor compromiso histórico y político, hace referencia a las controversias existentes con los grupos paganos y la hostilidad germánica que amenazaba las fronteras.

Este marco referencial, que habría dado origen al poema, permite establecer en forma aproximada la fecha en que Prudencio reivindicaba la tarea de Teodosio a favor del dogmatismo católico, convirtiéndose en un “portavoz” de su programa de gobierno;¹⁰ asimismo volvía a instalar, en medio de la turbulencia social provocada por la amenaza de las tropas de Alarico, la discusión sobre la vuelta a los ritos de la antigua religión oficial que había sido propiciada por el Senado romano, desde el año 382. En particular, el foco de atención del texto prudenciano está puesto sobre Símaco; este después de dos décadas se había convertido en un arquetipo del resurgimiento pagano, en momentos en que se responsabilizaba a los cristianos por el olvido de los dioses protectores de Roma, lo que habría facilitado el hostigamiento de enemigos impiadosos:

*Et sunt qui nobis bella exprobrare sinistra
non dubitent, postquam templorum sprevimus aras,
adfirmentque Libyn Collinae a cardine portae
Hannibalem Iovis imperio Martisque repulsum,
victores Senonas Capitoli ex arce fugatos
cum super e celso pugnarent numina saxo. (II, vv. 684-689)¹¹*

Además de la distancia que media entre uno y otro libro del *Contra Symmachum*, existen otras fechas que despiertan el interés de los críticos ya que la referencia a determinadas acciones, como las victorias alcanzadas por las tropas teodosianas en Siscia y Frígido¹² y la exaltada *ekphrasis* de la batalla de Polentia,¹³

¹⁰ Cunningham, *id.* (6), afirma lo siguiente: *To Prudentius, Theodosius is the perfect prince; the poet becomes the spokesman for Theodosius, against whose wisdom the rhetoric of Symmachus is powerless.* (“Para Prudencio, Teodosio es el perfecto príncipe; el poeta se vuelve un portavoz para Teodosio, contra cuya sabiduría la retórica de Símaco es impotente.”).

¹¹ Prudencio, *C. Symm.*, II, vv. 684-689: “Y hay quienes no dudan en imputarnos siniestras guerras / después que despreciamos los altares de los templos, / y afirman que del gone de la puerta Colina / el libio Aníbal fue rechazado por el poder de Júpiter y de Marte, / que los victoriosos senones se fugaron de la ciudadela del Capitolio / porque lucharon los dioses por encima de la excelsa piedra.”). También Servio, contemporáneamente al texto de Prudencio, “recuperó” la figura del jefe cartaginés para representar, con procedimientos alegóricos, el peligro de las fuerzas germánicas que entrarían a Roma nuevamente por los Alpes. Cf. L. Pégolo, J. Cardigni, F. Meardi, C. Ramírez, U. Romero, “Topografía y ‘topothesia’ en los *Commentarii* de Servio: el caso particular de España”. *Anales de Filología Clásica*, 2005-2006, 18/19, pp. 121-122.

¹² En *C. Symm.* I, vv. 22-24, Prudencio llamó “tiranos”, sin nombrarlos, a Máximo y Eugenio, derrotados respectivamente en el 388 y 394: *Illa tyrannorum fuerat medicina videre / quis status ante oculos*

transforman el texto en un documento testimonial y ejemplificador del destino del Imperio cristiano. En ambos libros se exhiben en forma explícita los beneficios que el emperador español llevó a Roma hacia el año 381, cuando “sanó” la ciudad al prohibir la realización de ceremonias paganas, tanto públicas como privadas; sin embargo, la política desestabilizadora de algunos senadores romanos hizo poner en pie de guerra a los fieles seguidores de la Iglesia, que interpretaron los pedidos de Símacos y Nicómacos como una renovación de la “enfermedad” del pasado:

*Credebam vitiis aegram gentilibus urbem
iam satis antiqui pepulisse pericula morbi
nec quidquam restare mali postquam medicina
principis inmodicos sedarat in arce dolores.
Sed, quoniam renovata luis turbare salutem
temptat Romulidum, patris inploranda medella est,
ne sinat antiquo Romam squalere veterno
neve togas procerum fumoque et sanguine tingui. (I, 1-8)*

Multipli dux daemon adest, qui parte sinistra

praesentibus ac perituris / competeret rebus nec curam adhibere futuris. (“Aquella había sido la medicina de los tiranos ver / qué orden competía a las cosas presentes ante los ojos / y que habrían de perecer y no preocuparse por las futuras.”). Rivero García, *La poesía...*, p. 105, n. 268, señala que, teniendo en cuenta que no hay acuerdo sobre la fecha de composición del primer libro, se podría pensar que los tiranos a los que aludió el poeta fueran Máximo y su hijo Víctor.

¹³ Las alternativas de la batalla de Polentia comienzan a narrarse a partir del hexámetro 695 cuando Prudencio, con excesivo triunfalismo, semejante al desplegado por Claudiano en *De Bello Gothico*, recordaba cómo había sido detenido Alarico en las puertas de Milán por las tropas de Estilicón, el 6 de abril del año 402 (vv. 695-698): *Temptavit Geticus nuper delere tyrannus / Italiam patrio veniens iuratus ab Histro / has arces aequare solo, tecta aurea flammis / soluere, mastrucis proceres vestire togatos.* (“Intentó hace poco un tirano geta destruir / Italia viniendo después de haber jurado desde el Histro patrio / a poner estas fortalezas al mismo nivel del suelo, a arrasar / los áureos techos con las llamas, / a vestir con sayos germánicos a los insignes togados.”). Más adelante, en el verso 708, son presentados los jefes cristianos, subordinados al poder de la cruz y de un dios único (vv. 708-710): [...] *Dux agminis imperiique / christipotens nobis iuvenis fuit et comes eius / atque parens Stilico; deus unus Christus utrique.* (“[...] El jefe de nuestro ejército e imperio / fue un joven poderoso por la ayuda de Cristo y su compañero / y su padre Estilicón; el único dios para uno y otro es Cristo.”). Casi al término de la evocación de la batalla, Prudencio nuevamente recordó a Aníbal con el fin de comparar el modo en que los antiguos romanos se habían librado de su amenaza, frente a la asistencia divina y el valor de las tropas cristianas (vv. 743-749): *At noster Stilico congressus comminus ipsa / ex acie ferrata virum dare terga coegit. / Hic Christus nobis deus adfuit et mera virtus; / illic lascivum, Campania fertilis, hostem / deliciae vicere tuae. Non Iuppiter acrem / protexis Fabium, sed iuvit amoena Tarentus, / quae dedit inlecebris domitum calcare tyrannum.* (“Pero nuestro Estilicón combatiendo cuerpo a cuerpo / obligó al varón a volver la espalda armada desde la misma línea de batalla. / Aquí nos asistió Cristo dios y la virtud sola; / allí, fértil Campania, al lascivo enemigo / vencieron tus delicias. Júpiter no protegió / al punzante Fabio, sino lo ayudó la deliciosa Tarento, / que concedió pisar al tirano después de domarlo con sus atractivos.”).

Por otra parte, como señala Friedrich Solmsen,¹⁵ Prudencio amplió su rogativa de poner coto al resurgimiento pagano, solicitando al emperador Honorio que profundizara la persecución contra los gentiles llevada a cabo por su padre y aboliera los juegos gladiatorios; estos, según la argumentación prudenciana, eran realizados en honor de los dioses infernales contra los cuales el cristiano debía resguardarse, puesto que estaban sometidos al designio de lo demoníaco.¹⁶ Teodosio había prohibido la realización de sacrificios animales en febrero del año 391; pero la abolición de los combates de gladiadores tendría lugar en forma definitiva en el 404, fecha que permite confirmar la hipótesis sobre la escritura del *Contra Symmachum* en los años previos a esta prohibición.

De lo anterior se desprende la contemporaneidad del texto prudenciano, el cual, en la ficción creada con el fin de oponerse a las argumentaciones de Símaco, incluye la voz del senador pagano¹⁷ defendiendo la pluralidad religiosa, la libertad de culto,

¹⁴ Prudencio, *C. Symm.* I, vv. 1-8: “Yo creía que la ciudad enferma de los vicios de los gentiles, / ya suficientemente había erradicado los peligros de la antigua enfermedad / y nada restaba de ese mal después que la medicina / del príncipe sedara en la capital los inmoderados dolores. / Pero, ya que la peste renovada intenta turbar / la salud de los Romúlidas, han de ser implorados los remedios del padre, / para que no permita que Roma se emponzoñe en el antiguo letargo / ni tiña las togas de los próceres con humo y sangre.” Ya en el segundo libro, dedicado a demostrar el error de Símaco, que estaría vivo en el momento de composición del poema en el verano del 402, Prudencio consideró el paganismo politeísta como una de las tantas formas en las que el demonio se manifiesta, cf. vv. 889-890: “El demonio está presente como guía para la multiplicidad, quien en la parte izquierda / confunde el camino hendido en ciento de sendas.”

¹⁵ Solmsen, Friedrich, “The Powers of Darkness in Prudentius’ ‘Contra Symmachum’”. A Study of his Poetic Imagination”. *VC* 19, 1965, pp. 240 ss.

¹⁶ En el Libro I, Prudencio anticipaba la necesidad de acabar con los *ludi gladiatorii*, motivo que ya había sido desarrollado por la literatura apologética desde siglos anteriores (cf. Minucio Félix, *Octavius*, 27, 11); el poeta español consideraba que estos espectáculos eran cruentos y mancillaban a la ciudad con la sangre de jóvenes vidas, cf. vv. 379-385: *Respice terrifici scelerata sacraria Diti, / cui cadit infausta fusus gladiator harena, / heu, male lustratae Flegetontia victima Romae! / Nam quid vaesani sibi vult ars impia ludi, / quid mortes iuvenum, quid sanguine pasta voluptas, / quid pulvis caveae semper funebris, et illa / amphitheatralis spectacula tristia pompae?* (“Observa con atención los criminales santuarios de la terrorífica Dite, / para quien cae en la infausta arena el abatido gladiador, / ¡ay, víctima del Flegetonte de una Roma mal purificada! / ¿Pues qué locura quiere para sí el arte impiadosa del juego, / qué las muertes de los jóvenes, qué la voluptuosidad alimentada con sangre, / qué el polvo de la grada siempre fúnebre y aquellos / tristes espectáculos del pomposo anfiteatro?”). En cuanto al segundo libro, este se cierra con un llamado al emperador para que aboliera los juegos, cf. vv. 1128-1132: *Iam solis contenta feris infamis harena / nulla cruentatis homicida ludat in armis. / Sit devota deo, sit tanto principe digna / et virtute potens et criminis inscia Roma, / quemque ducem bellis sequitur pietate sequatur.* (“Ya la infame arena contenta con las fieras solas / que no disfrute ningún homicidio en las armas ensangrentadas. / Que Roma sea devota de un dios, que sea digna de tal príncipe / y poderosa en la virtud y desconocedora del crimen, / y que siga en la piedad al conductor que sigue en la guerra.”).

¹⁷ Son ocho las intervenciones de Símaco que se ficcionalizan en *C. Symm.* II: 1) La primera de estas corresponde al pasaje 3, 3 de las *Relationes* en la que se plantea la necesidad de reinstalar el Altar de la Victoria como salvaguarda de la eternidad de Roma, ante la amenaza de los bárbaros. Tras el hexámetro 6

principalmente, si esto incluía el respeto por las antiguas costumbres que habían cimentado la gloria de la nación romana.¹⁸ Para dar cuenta de este ideario, Prudencio se valió de la transposición de algunos pasajes de las *Relationes* que Quinto Aurelio Símaco leyó ante el emperador de Occidente, Valentiniano II, en el año 384. La disputa por el restablecimiento del Altar de la Victoria no habría sido otra cosa que un pretexto de la facción pagana para la defensa de sus privilegios, para lo cual el otrora prefecto de Roma posiblemente¹⁹ expusiera su postura ante el joven Honorio, en el 402.

Resulta evidente que el *Contra Symmachum* es una respuesta a un emergente social y político que parecía poner en duda el férreo control religioso impuesto por las

la voz del senador inquiere a sus adversarios de la siguiente manera: *Quis ita familiaris est barbaris ut aram victoriae non requirat?* (“¿Quién es tan allegado a los bárbaros que no reclame el altar de la victoria?”). 2) En la segunda aparición del personaje, entre los versos 276-277, basada en el pasaje 3, 8 del informe de Símaco, se afirma: *Suus cuique mos suus cuique ritus est.* (“Cada uno tiene su costumbre y cada cual, su rito.”). 3) La defensa de los genios custodios de la ciudad y su relación con teorías escatológicas, (*Rel.* 3, 8), puede leerse en la tercera intervención: *Varios custodes urbibus mens divina distribuit. Ut animae nascentibus ita populis fatales genii dividuntur.* (“Variados custodios para las ciudades distribuye la mente divina. Como se dividen las almas a los que nacen, así a lo pueblos los genios fatales.”). 4) Sobre la utilidad de creer en una pluralidad de dioses y de qué modo estos favorecieron la prosperidad de Roma, (*Rel.* 3, 8), versa la siguiente enunciación de Símaco: *Accedit utilitas quae maxime homini deos adserit.* (“Se dispone de la utilidad para que revele mejor los dioses al hombre.”), y en los hexámetros 488-489 se agrega una glosa al pasaje anterior: *Sed multi duxere dei per prospera Romam, / quos colit ob meritum magnis donata triumphis.* (“Pero muchos dioses condujeron a Roma por la prosperidad, / a los que protege por sus servicios obsequiada con grandes triunfos.”). 5) Esta intervención del adversario prudenciano se caracteriza porque carece de aviso, continuando con la idea anterior de la protección brindada por los dioses a la *Urbs*. No se determina cuál es el pasaje del texto de Símaco que se transpone en los versos 564-565: *His tamen auspiciis successus dextra dederunt / omina laetificos et felix adfuit ales.* (“Sin embargo con estos auspicios proveyeron éxitos dichosos / los favorables presagios y feliz estuvo presente el ave.”). 6) Entre los hexámetros 648-649, la voz del prefecto de la ciudad señala qué diría Roma sobre la necesidad de continuar con los ritos del pasado, (*Rel.* 3, 9): *Optimi principes, patres patriae, reveremini annos meos in quos me pius ritus adduxit.* (“Príncipes excelentes, padres de la patria, respetad mis años a los que me condujo el piadoso rito.”). 7) Símaco, cuya intervención se encuentra entre los versos 780-781, opone la libertad religiosa como medio para alcanzar los arcanos divinos, (*Rel.* 3, 10): *Eadem spectamus astra. Commune caelum est. Idem nos mundus involuit. Quid interest qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum.* (“Contemplamos los mismos astros. El cielo es común. El mismo mundo non envuelve. ¿Qué interés hay por medio de qué prudencia cada uno inquiere lo verdadero? Por un único camino no se puede llegar a tan gran secreto.”). 8) La última intervención, ubicada entre los versos 909-910, se distingue de las demás por su extensión; basada en los pasajes 3, 11 y 15-17 del *Informe*, trata acerca de los privilegios económicos que detentaban los sacerdotes de los cultos paganos, en particular las vestales; tales privilegios fueron suprimidos por el emperador Graciano en el año 382: *Quanto commodo aerarii vestri vestalium virginum praerogativa detracta est?* (“Con cuánto beneficio de vuestro erario se ha suprimido la prerrogativa de las vírgenes vestales?”).

¹⁸ Sobre las *Relationes* de Símaco y la aparición del *Carmen contra paganos*, Zurutuza, H., “El poder impugnado...”, pág. 35, afirma que el retorno de los *Symmachii* a la vida política y religiosa de Roma “no representa como algunos pensaron, un *revival* de un paganismo resucitado o fortalecido para oponerse al cristianismo triunfante, sino la evidencia de ritos familiares vigentes entre las élites romano-tardías, que no significaban necesariamente una militancia religiosa, sino más bien la conservación de bienes simbólicos de la cultura clásica.” / Las *Relationes* de Símaco se reeditaron por D. Vera, *Commento storico alle Relationes di Q. Aurelio Simmaco*. Pisa, 1981, y el *Carmen contra paganos* por C. Martínez Maza, Universidad de Huelva, 2000.

¹⁹ Se sabe por la correspondencia de Símaco que este se encontraba en Milán en el 402; pero no se tiene certeza sobre el motivo de su visita a la corte imperial.

autoridades imperiales, por lo menos, en lo que respecta a la ciudad de Roma; a esta Prudencio arribó a fines del siglo IV, en los albores de una nueva centuria que exhibiría una debilidad mayor en lo concerniente al cuidado de los *limites* exteriores.²⁰ No obstante, Roma seguía siendo para el poeta la capital imperial por antonomasia, de ahí la necesidad de que la ciudad “limpiara” su pasado, considerado execrable, para ser conducida por un único *dux* y un único dios:

*Non fero Romanum nomen sudataque bella
et titulos tanto quaesitos sanguine
carpi. (II, vv. 551-552)*²¹

b. Apotheosis: la lucha contra las heterodoxias.

Pero, ¿cuál es la relación de los restantes poemas hexamétricos con los acontecimientos de la época? Si bien en ninguno de ellos se pueden precisar fechas o hechos que estimulen en la crítica el establecimiento de paralelismos poético-históricos, cada texto está vinculado a los dos ejes señalados inicialmente: la defensa del dogma niceno y su lucha contra la herejía y otras formas de *superstitio*, a lo que se agrega la insistencia sobre la pureza religiosa que supone el rechazo del pecado en sus múltiples representaciones. En función de estos principios que instituyó Teodosio de modo emblemático, Prudencio compuso otros tres poemas en hexámetros, que, junto al *Contra Symmachum*, constituyen la parte central de su obra.

En primer lugar, se ubica *Apotheosis*;²² este poema está prologado por dos prefacios en los que el poeta se ocupó, en primer lugar, de exaltar el concepto trinitario

²⁰ Hanson, R. P. C., “The Reaction of the Church to the Collapse of the Western Roman Empire in the fifth Century”, *VC*, 26, pp. 272-287, señala de qué modo el Imperio estaba por derrumbarse ante el avance de las fuerzas germánicas considerado un desastre “irreversible”.

²¹ Prudencio así defendía el nombre de Roma, reconocida por sus guerras y sus muchas victorias, *C. Symm.* II, vv. 551-552: “No soporto que el nombre romano y las sudadas guerras / y los títulos buscados con tanta sangre sean lacerados.”

²² Con respecto al título de esta obra, Rivero García, *op. cit.* (12), p. 30, señala que Prudencio sometió a una distorsión semántica el término *apotheosis* (“divinización” o *consecratio*), ya que lo aplicó con el fin de analizar la “divinidad” de Cristo. También este vocablo puede ser entendido en un sentido más apropiado, al aplicarlo a la divinización del género humano a partir de la encarnación del Verbo; cf. *Praef. I*, vv. 10-12: *Spiritus ista dei complet deus, ipse fideles / in populos charisma suum diffundere promptus / et patris et Christi virtutem in corpora transfert.* (“El espíritu de dios llena esas cosas, él mismo / pronto a derramar su gracia a los pueblos fieles / transfiere la virtud del padre y de Cristo a sus cuerpos.”).

a través de lo que se conoce con el nombre de *Hymnus de trinitate*.²³ Este *carmen*, según sostiene Cunningham, podría funcionar como prólogo no sólo de *Apotheosis*, sino también de los dos poemas siguientes, es decir, *Hamartigenia* y *Psychomachia*;²⁴ sin embargo el título de dicho *carmen* no sería original de Prudencio pues aparece en el códice *E* únicamente, no hallándose ningún otro título en los códices más importantes de la tradición manuscrita (*ABTS*). En cuanto a la segunda *Praefatio*, Prudencio reflexionaba acerca del ejercicio correcto de la fe, acechada por las numerosas encrucijadas que debían ser sorteadas por los fieles; los cristianos se hallaban a merced de los subterfugios de la argumentación herética, por lo cual les resultaba sumamente dificultoso distinguir la verdadera doctrina:

Est vera secta? Te, magister, consulo.

Rectamne servamus fidem

an viperina non cavemus dogmata

*et nescientes labimur? (Praef. II, 1-4)*²⁵

Frente a este conocimiento que no siempre se manifiesta con claridad, se encuentra un número importante de distorsiones ideológicas cimentadas, según el poeta, en los errantes caminos de la mente humana;²⁶ para su representación, Prudencio se valió de diversas alegorías que remiten a campos diversos de la imaginería visual, tales como la dicotomía entre el camino estrecho y la maraña de sendas que dificultan la correcta elección, la oscuridad de la trampa engañosa, el asalto del ladrón al caminante que equivoca la senda, el falsario que entorpece alcanzar un correcto saber con la astucia de la palabra, el enemigo que devora la comida de los otros, el que propaga el

²³ En este poema, conformado por doce hexámetros, Prudencio expuso la doctrina de la Trinidad, sosteniendo que Dios se manifiesta en forma triple a partir de una única sustancia; la Sabiduría, es decir, el Hijo, nace del corazón del Padre y de la eternidad de su boca surge el Espíritu Santo.

²⁴ Cunningham, *Aurelii Prudentii...*, p. 73, afirma lo siguiente: *Hos versus quasi praefationem esse arbitror ad tres proximos libros, id est, ad Apoth., Ham., Psych.; haec tria carmina unum opus esse codices una fere voce declarant.* ("Pienso que estos versos son como un prefacio para los tres próximos libros, esto es, para *Apoth., Ham., Psych.*; los códices a partir de una voz casi única hacen ver claramente que estos tres poemas constituyen una única obra."). También, Cunningham, *op. cit.* (6), p. 59, afirma que los tres poemas mencionados aparecen en la tradición manuscrita denominados respectivamente como *liber I, liber II* y *liber III*.

²⁵ Prudencio, *Praef. II, 1-4*: "¿Es una verdadera doctrina? A ti, maestro, te consulto. / ¿Acaso servimos a una correcta fe / o no nos cuidamos del doma viperino / y caemos ignorándolo?"

²⁶ *Ibid.*, vv. 17-18: *Quid non libido mentis humanae struat, / quid non malorum pruriat?* ("¿Qué cosa no maquina el deseo de la mente humana, / qué males no experimenta?").

veneno en los campos, propiciando el nacimiento de plantas enfermizas.²⁷ Esta última imagen, recreada a partir de la parábola bíblica de la cizaña, sería una de las más populares en el espectro de la literatura antiherética.²⁸ Prudencio, en este caso, la utilizó como marco de las posiciones heterodoxas que habría de describir a lo largo de este extenso trabajo didáctico-apologético; finalmente, desde el hexámetro 1035 hasta el 1085, el poeta defendería la posibilidad de trascender a la muerte por el hecho de que Cristo la había soportado y, en consecuencia, se cumpliría el sentido de la apoteosis humana en la resurrección, volviendo de la muerte no vencido ni devorado por la debilidad ni la violencia.²⁹

Christus nostra caro est. Mihi solvitur et mihi surgit.

Solvor morte mea, Christi virtute resurgo.

Cum moritur Christus, cum flebiliter tumultatur,

me video. E tumulo cum iam remeabilis adstat,

cerno deum. (vv. 1046-1050)³⁰

Debet enim mors victa fidem, ne fraude sepulcri

reddat curtum aliquid, quamvis iam curta vorarit

corpora. Debilitas tamen et violentia morbi

virtus mortis erat. (vv. 1074-1077)³¹

²⁷ *Ibid.*, vv. 5-6: *Artam salutis vix viam discernere est / inter reflexas semitas*, (“Apenas es discernible el mesurado camino de la salvación / entre los senderos sinuosos,”); vv. 13-14: *scrobis latentis promus in foveam ruet / quam fodit hostilis manus*, (“rodará inclinado hacia adelante al foso de la trampa escondida, / que cava la mano enemiga,”); vv. 15-16: *manus latronum, quae viantes obsidet / iter sequentes devium*. (“la mano de los ladrones, que asedia a los viajeros / que siguen el camino desviado.”); vv. 25-26: *Vae captiosis sycofantarum strofis, / vae versipelli astutiae!* (“¡Ay de los capciosos artificios de los engañadores!, / ¡ay de la cambiante astucia!”); vv. 41-44: *Quis in tenebris hostis errantes tamen / pulsat trahitque et proterit, / qui sparsa ad ipsum commeanum transitum / frumenta saevus devorat*, (“En estas tinieblas a los que van errantes sin embargo / golpea, arrastra y pisotea, / quien al mismo paso de los que marchan / devora salvaje el grano esparcido,”); vv. 45-48: *qui laeta Christi culta fur interpulat / addens avenas aemulas. / Quas de veneni lacte in herbam fertiles / patitur colonus crescere*, (“el ladrón que adultera los fecundos cultivos de Cristo / agregando avenas rivales. / A estas el colono permite crecer fértiles / para hierba a partir del alimento venenoso,”).

²⁸ Al referirse Prudencio a la cizaña que se quema en las hogueras (v. 54: *urat recrementum focis*), traspuso la parábola neotestamentaria de *Matth.* 13, 24-30 y 36-43, como así también lo alegorizado en los versos 45 y 47 de la *Praefatio II*. En el siglo VI, en una de las epístolas enviadas por el papa Gregorio Magno a los obispos nómadas (*Reg. I*, 75), en agosto del año 591, les previno de no mezclarse con posiciones heréticas, particularmente donatistas, incitándolos a arrancar de raíz las simientes de la mala cizaña.

²⁹ Rivero García, *op. cit.* (7), p. 299, n. 213, considera que estos hexámetros no solo cumplen la función de “cerrar” el poema –se trataría de la *peroratio*–, sino que constituyen un himno a la resurrección de Cristo y de los hombres.

³⁰ Prudencio, *Apoth.*, vv. 1046-1050: “Cristo es nuestra carne. Para mí se disuelve y para mí surge. / Me disuelvo en mi muerte, resurjo por la virtud de Cristo. / Cuando Cristo muere, cuando es sepultado entre llantos, / me veo. Cuando ya se yergue de vuelta desde la tumba, / contemplo a dios.”

En cuanto a las concepciones heréticas que se desarrollan en el texto, el mismo poeta señalaba que poco diría sobre ellas por temor a contaminar “su lengua católica”, oponiéndose de esta forma a la deliberación o debate de las ideas que había sido una parte sustancial de la instrucción que recibían las élites políticas, aún en la Antigüedad Tardía:

*Plurima sunt sed pauca loquar, ne dira relatu
dogmata catholicam maculent male prodita linguam.*(vv. 1-2)³²

El poema, en sí, está constituido por seis refutaciones que se reducen a dos temas teológicos significativos: los misterios de la pasión de Cristo y el de la Trinidad; sobre la base de estos principios, Prudencio atacó de manera indirecta a las dos herejías más importantes del momento, el arrianismo y el priscilianismo, a través de la actualización de algunas creencias que, para la época, ya resultaban anacrónicas. Desde el hexámetro 3 se suceden las siguientes doctrinas contra las cuales argumentó el poeta:

1. La primera, anunciada con la inscripción *Contra heresim quae patrem passum adfirmat* (“Contra la herejía que afirma que el padre ha padecido”) es el *patripasianismo*, también conocido como *modalismo* o *monarquianismo* (vv. 3-177); según esta creencia, la Trinidad era entendida como tres manifestaciones o *modos* de un dios único, por lo cual se podía aseverar que la divinidad, al estar encarnada en el cuerpo de Cristo, había sufrido la pasión de la cruz, de allí entonces que el nombre de sus seguidores fuera “patri-pasianos”. El iniciador de esta doctrina habría sido un tal Noeto, quien hacia el año 250 afirmaba que Cristo era lo mismo que el Padre y el Espíritu Santo y, en cuanto a la Trinidad, la entendía sólo referida a los nombres de sus funciones y actos, y no en cuanto a las personas; es por ello que se los conocía como los

³¹ *Ibid.*, vv. 1074-1077: “Pues la muerta vencida por la fe, no devolver / con el engaño del sepulcro algo incompleto, aunque ya haya devorado completos / los cuerpos. Sin embargo la debilidad y la violencia de la enfermedad / eran la virtud de la muerte.”

³² *Ibid.*, vv. 1-2: “Muchas son pero hablaré poco, para que las funestas creencias / mal expuestas no manchen mi lengua católica con el relato.” Esta autocensura impuesta por Prudencio recuerda la prohibición de hablar sobre las heterodoxias, precisamente, para no caer en herejía. Cf. Escribano Paño, M. V., “*De his qui...*”, p. 265, comenta de esta manera la imposibilidad de deliberar sobre motivos religiosos: “En el año 388, mientras se encontraba en Stobi de camino hacia Italia para enfrentarse a Máximo, Teodosio I dirigió una ley al prefecto del pretorio de Oriente por la cual prohibía discutir de religión en público, a la vez que amenazaba con la pena de suplicio a los reincidentes (*CTh.* 16, 4, 2). El tenor de la norma, al identificar debate con herejía, era incompatible con la tradicional *parrhesia* (παρρησία) que había caracterizado la convivencia cívica en las ciudades de Oriente, [...]”

patripasianos, entre los cuales figuraba el mencionado Sabelio. De este modo expuso Prudencio el ideario heterodoxo en los versos iniciales (vv. 3-5), para cerrar (vv. 175-177) con la convicción de que el Padre no descendió a la materia, sino que esta se elevó a través de la pasión para alcanzarlo:

*Ille³³ patrem pellens solio detrudit in artum
corporis humani gestamen nec pavet ipsum
obiectare neci duroque adfigere ligno. (vv. 3-5)*

*Denique, concludam brevis ut compendia summae,
non pater in carnem descendit, sed patris arcem
sumpta caro ascendit. Natus per utrumque cucurrit. (vv. 175-177)³⁴*

2. La siguiente herejía que se expone es la de los *unionitas*, quienes eran reconocidos con el nombre de *sabelianos* por ser Sabelio su máximo representante. Desde el hexámetro 178 al 320, Prudencio se dedicó a refutar la creencia de que la Trinidad era la triple manifestación de una misma persona. Con el subtítulo de *Contra unionitas*, el poeta, dirigiéndose a un adversario poseído por fuerzas demoníacas,³⁵ procuró establecer que era necesaria la existencia del Hijo para que la persona del Padre existiera:

*Nonne patrem violas, dum natum scire recusas?
Quandoquidem non est genitor, nisi filius extet;*

³³ Con respecto a la identidad oculta bajo el demostrativo *ille* hay diferentes posiciones: podría tratarse de Práxeas, protagonista del *Adversus Praxean* de Tertuliano (ed. A. Kroymann, CSEL 47, 1906); este último fue quien denominó a esta secta con el nombre de los *patripasianos*. Por su parte, Guillén, *op. cit.* (9), p. 183, traduce el pronombre por "Sabelio", al que Prudencio mencionó en el v. 178. *Cede, profanator Christi, iam cede, Sabelli* ("Cede, profanador de Cristo, ya cede, Sabelio").

³⁴ Prudencio, *Apoth.*, vv. 3-5: "Aquel, expulsando al padre de su trono, lo arroja / al estrecho fardo del cuerpo humano y no le aterroriza arrojarlo al mismo a la muerte y clavarlo en el leño."; vv. 175-177: "Finalmente, para concluir en suma el compendio brevemente, / el padre no descendió hacia la carne, sino que hacia la fortaleza del padre / la carne asumida ascendió. El hijo corrió por uno y otro."

³⁵ En los hexámetros 178-179 el poeta utilizó la modalidad propia del exorcismo para que las fuerzas del demonio, encarnadas en Sabelio, se alejaran: *Cede, profanator Christi, iam cede, Sabelli / depositorque patris natique insane negator*. ("Cede, profanador de Cristo, ya cede, Sabelio / que destruyes al padre y niegas insanamente al hijo."). Esta idea de que las herejías eran promovidas por el demonio ya había sido sustentada por Eusebio de Cesarea, quien, en su *Historia Ecclesiastica*, consideró como uno de los métodos demoníacos en su lucha contra los cristianos, la instigación de pensamientos heréticos. Cf. Morgan, Teresa, "Eusebius of Caesarea and Christian Historiography", *Athenaeum*. Volume Novantatreesimo, 2005, Fasc. 1, Pavia, p. 197.

*nec vocitare patrem potis es quem germine fraudas. (vv. 180-182)*³⁶

Por otra parte, la exposición contra los sabelianos le permitió al poeta manifestarse contra el politeísmo de los gentiles, al que le dedicó treinta hexámetros con el propósito de mostrar el error de sus concepciones divinas; entre estas se hallaban, incluso, las detentadas por Platón y Aristóteles.³⁷ Prudencio, demostrando un fanatismo acorde con los modelos sostenidos por el Estado imperial y su política antiherética, sostuvo el principio de la existencia de un dios único en el que subyacen los elementos que conforman la Trinidad; junto a este fundamento niceno, favorable para todos aquellos que buscaban la salvación, defendió la relación entre el Padre y el Hijo, siendo el primero “no nacido” y el segundo, no inferior ni desigual con respecto a su Padre:

*Haec est nostra salus, hinc vivimus, hinc animamur,
hoc sequimur: numquam detracto nomine nati
appellare patrem, patris et sine nomine numquam
natum nosse deum, numquam nisi sanctus et unus
spiritus intersit natumque patremque vocare;
sic tamen haec constare tria, ut ne separe ductu
tris faciam, tribus his subsistat sed deus unus. (vv. 238-244)*³⁸

*Nil falsum aut mendax divina vocabula fingunt.
Qui pater est, gignendo pater; tum filius ex hoc
filius, auctore genitus quod sit patre summo.
Summus et ipse tamen; nec enim minor aut patre dispar. (vv. 252-255)*³⁹

La defensa del dogma trinitario se ve confirmada por la argumentación de que la divinidad se asimila a la luz, al igual que sucede con Cristo, para lo cual Prudencio

³⁶ *Id.*, vv. 180-182: “Acaso no violentas al padre, mientras niegas que reconoces al hijo?/ Pues no existe el padre, si no existe el hijo; / ni puedes llamar al padre al que defraudas desde la semilla.”

³⁷ *Ibid.*, vv. 200-202: *Consule barbati deliramenta Platonis, / consule et hircosus cynicus quos somniat et quos / textit Aristoteles torta vertigine nervos.* (“Consulta los delirios del barbado Platón, / consulta las marañas que no sólo sueña el cabrino cínico y las que / teje Aristóteles en retorcida pirueta”).

³⁸ *Ibid.*, vv. 238-244: “Ésta es nuestra salvación, de aquí vivimos, por ésta somos animados, / seguimos esto: que nunca quitado el nombre del hijo / se llame al padre, y que sin el nombre del padre nunca / se reconozca a un dios como hijo, que nunca si no está está entre ellos / el santo y único espíritu se llame al hijo y al padre; / que así, sin embargo, esta conste de tres elementos, que separado el trazo / no haré tres, sin embargo un único dios subsiste en estos tres.”

³⁹ *Ibid.*, vv. 252-255: “Nada falso o mendaz fingen las palabras divinas. / Quien es padre, naciendo padre; entonces el hijo es hijo / por esto, nacido de su creador porque es del sumo padre. / Sin embargo él mismo también es supremo, pues no es menor ni desigual con respecto al padre.”

insistió en fórmulas tales como *de lumine lumen*.⁴⁰ Por medio de estas, se debatía la plenitud de la divinidad frente a hipostáticas sustancias que podrían amenguar su *ousia*, ya que el dios cristiano se caracteriza por su inalterabilidad y su imposibilidad de transfiguración; en consecuencia se sostiene la eternidad de Cristo junto al Padre, considerándose este fundamento parte de los *mysteria Christi* (v. 290):⁴¹

*Et deus et genitor lumenque et gloria semper
ille fuit nec post sibi contulit ut pater esset.
Sic fit ut aeternum credamus cum patre Christum,
Illo auctore satum cui nullus praefuit auctor. (vv. 286-289)⁴²*

3. Las dos argumentaciones que continúan están unidas por el componente judaico: en primer lugar, se dedican doscientos treinta hexámetros a defender, frente a los judíos (*Adversum Iudaeos*), la divinidad y el carácter mesiánico de Cristo, al que el poeta denominó como “señor de las virtudes” (v. 323: *dominum virtutum*). A lo largo de esta argumentación se destacan, principalmente, tres núcleos temáticos:

-La obstinación hebraica frente a las múltiples manifestaciones cristológicas,⁴³ oponiéndose, en este sentido, a los legendarios patriarcas que demostraron su fe ante la presencia divina:

⁴⁰ *Ibid.*, vv. 277-282: [...]; *atqui / totus et ex toto deus est, de lumine lumen. / Quando autem lumen sine lumine? Quando refulgens / lux fulgore caret? Quando est ut proditus ignis / ignem deminuat? Quando pater et deus et lux / non lucis deus et pater est?* (“[...] y/ dios es todo y a partir de todo, luz de la luz. / ¿Cuándo sin embargo la luz sin la luz? ¿Cuándo refulgiendo / la luz carece de fulgor? ¿Cuándo el fuego al presentarse / disminuya al fuego? ¿Cuándo el padre y dios y luz / no es dios y padre de la luz?”).

⁴¹ El término griego *μυστήριον* es de una significación sumamente vasta, ya que no se puede establecer una equivalencia de fácil resolución con el vocablo latino *sacramentum*; en la literatura apologética pre-nicena, la palabra fue adquiriendo variantes semánticas sobre las cuales se construyeron analogías con la iluminación bautismal. A través del bautismo, se podía acceder a la comunidad de los que habían recibido la revelación; por otra parte, en los siglos II y III, el término se lo relacionaba con el concepto de *militia Christi* por comparación con los seguidores de Mitra. Una vez confirmada la traducción *μυστήριον-sacramentum* bautismal, el cristiano era iniciado en el conocimiento del texto bíblico, las *figurae*, los *τύποι* y las doctrinas propias del cristianismo. Cf. Loi, Vincenzo, “Il termine ‘mysterium’ nella letteratura latina cristiana pre-nicena”. *VC* 20, 1966, Parte II, pp. 25-44.

⁴² Prudencio, *Apoth.*, vv. 286-289: “Y dios y padre y luz y gloria siempre / fue aquel y no después se le atribuyó que fuera padre. / Así es que creemos a Cristo eterno junto con el padre, / generación de aquel padre quien no tuvo antes padre alguno.”

⁴³ Melitón de Sardes, uno de los apologistas griegos del siglo II, en un texto publicado con el título de *Homilía sobre la Pasión*, el cual ya era conocido en el siglo IV, parafraseó la historia del éxodo del pueblo judío y la institución de la pascua, presentándolos como parte de la acción redentora de Cristo. A ambos los llamó *mysteria* (*μυστήρια*) ya que se trata de acciones que tienen un efecto sobrenatural por encima del sentido histórico. A través de ellos, los cristianos se aseguraron su redención; pero los judíos rechazaron a Cristo como el mesías y aceptaron voluntariamente su participación en su muerte. Cf. Quasten, J., *Patrología* I, p. 240./ En lengua latina la polémica anti-judaica está relacionada con el *Libro V de Esdras* y otro texto, llamado *Adversum Iudaeos*, que se lo encuentra entre los *spuria* de Cipriano.

*Abrahae genus est verum cui sanguis in ore
creditus inscriptusque rubet, cui visus in orbe
haud dubitante fide deus est, deus ex patre verus. (vv. 364-366)⁴⁴*

-los milagros de Cristo transformados en motivos épicos y exaltados a la manera de una celebración himnódica establecen la distancia entre la deidad cristiana y las restantes divinidades, en particular, las paganas. No obstante los instrumentos musicales con los que se canta a Cristo eran los utilizados en ceremonias no cristianas, por lo cual cabe entender que el cristianismo se impuso sobre el universo cultural del paganismo hasta el punto que la polifonía ritual de los gentiles había sucumbido bajo la universalidad cristiana:

*Quidquid in aere cavo reboans tuba curva remugit,
quidquid ab arcano vomit ingens spiritus haustu,
quidquid casta chelys, quidquid testudo resultat,
organa disparibus calamis quod consona miscent,
aemula pastorum quod reddunt vocibus antra,
Christum concelebrant, Christum sonat, omnia Christum
muta etiam fidibus sanctis animata loquuntur. (vv. 386-392)⁴⁵*

-La consideración de la religión judaica como una forma más de “superstición” (v. 510: *vana superstitio*), habría de desatar el castigo divino en forma semejante a lo ocurrido con el emperador Juliano, el Apóstata; de este se valió Prudencio para demostrar qué sucedía con aquellos que no escuchaban la revelación neotestamentaria (vv. 449-502). Así como en *Contra Symmachum* el poeta utilizó el recurso de la

También existe una tesis de Tertuliano con un título homónimo en el que procura responderse, a partir de una teología de la historia, por qué al antiguo Israel le siguió la religión de los gentiles. Cf. Daniélou, J., *Los orígenes...*, p. 226.

⁴⁴ *Id.*, vv. 364-366: “El linaje de Abraham es verdaderamente al que la sangre / confiada y marcada se enrojece en el rostro, para quien visto en el orbe / es dios no dudándolo la fe, dios verdadero a partir del padre.”

⁴⁵ *Ibid.*, vv. 386-392: “Toda cosa que hace bramar la curvada trompeta al resonar en su bronce hueco / toda cosa que el ingente espíritu derrama desde su secreta emanación, / toda cosa que la casta lira y la cítara modulan, / lo que mezclan los órganos consonantes con las dispaes cañas, / lo que devuelven las cuevas iguales a las voces de los pastores, / celebra a Cristo, suena a Cristo, todas las cosas / también mudas animadas por las liras sagradas hablan de Cristo.” En este pasaje se aprecia la utilización, por parte de Prudencio, de “metáforas musicales”, muy populares entre los Padres de la Iglesia; cf. McKinnon, James, *Musique, chant et psalmodie. Les textes de l'Antiquité chrétienne*. Turnhout, Brepols, 2006, pp. 21-22, quien traduce un pasaje de Pseudo-Orígenes donde se analizan los instrumentos mencionados en el *Psalms* 150.

prosopopeya para dirigirse a Roma, de igual forma lo hizo con Judea a la que calificó de *infelix* (v. 504) y la instó a arrepentirse, recordándole la utilidad redentora de la eliminación del sábado como día sagrado, puesta al mismo nivel de la destrucción de los ídolos paganos (vv. 507-508).⁴⁶ La oposición a la palabra evangélica provocó, según el análisis de Prudencio, la destrucción del templo de Jerusalén a manos de los soldados romanos:

*Destructone iacent Solomonia saxa metallo
Aedificata manu? Iacet illud nobile templum. (vv. 512-513)⁴⁷*

La evocación de la verdad histórica de estos acontecimientos⁴⁸ hace pensar en el desarrollo de un castigo cósmico, de propósito didáctico, en el que la divinidad manipula a los hombres como si se trataran de figuras literarias; pero Prudencio no fue original al respecto, puesto que esta forma de construir la narración historiográfica había sido concebida unas décadas atrás por Eusebio de Cesarea, quien en su *Historia Ecclesiastica* escenificó la historia humana en un nivel sobrenatural, a partir de una coloración retórica. Es por ello que Teresa Morgan señala que en estos historiadores debe esperarse “el uso de una doble determinación” (*to make use of double determination*), es decir, un mecanismo por el cual se valían de una piedad convencional para describir una acción llevada a cabo, al mismo tiempo, por la divinidad y por los hombres.⁴⁹

La caída de Jerusalén y, en particular de su templo, condujo a Prudencio a establecer una dicotomía entre el templo exterior, destinado a perecer por ser la obra de un artista mortal, y un templo interior, construido y sostenido por la acción divina del

⁴⁶ En la *Epístola de Bernabé*, un texto teológico del siglo II editado por O. Gebhardt, A. Harnack y Th. Zahn, Leipzig, 1875-1877, se insiste en la celebración del día octavo de la semana, es decir el domingo, en lugar del sábado, por ser el día de la resurrección. Cf. Quasten, *op. cit.* (43), p. 97.

⁴⁷ *Ibid.*, vv. 512-513: “¿Acaso yacen, después de destruida la mina, las piedras salomónicas / edificadas con la mano? Yace aquel noble templo.”

⁴⁸ *Ibid.*, vv. 538-544: *Quid mereare Titus docuit, docuere rapinis / Pompeianae acies, quibus extirpata per omnes / terrarum pelagique plagas tua membra feruntur. / Exiliis vagus huc illuc fluitantibus errat / Iudaeus, postquam patria de sede reuulsus, / supplicium pro caede luit Christique negati / sanguine respersus commissa piacula soluit.* (“Tito te enseñó qué cosa mereces, te enseñaron en su rapiña / los escuadrones pompeyanos, por quienes tus miembros, / extirpados, son llevados a través de todas las regiones de las tierras y del mar. / En exilios inciertos marcha errante de aquí hacia allá / el judío, después de que arrancado de su sitio patrio / paga el suplicio por el crimen y, salpicado / por la sangre de Cristo negado, lavó los sacrilegios cometidos.”). Prudencio, erróneamente, consideró que el inicio de la diáspora del pueblo judío comenzó con el asedio y toma de Jerusalén por parte de las fuerzas pompeyanas, ocurridos en el año 63 a. C. y a la destrucción de la ciudad y su templo por parte del emperador Tito, en el 70 d. C.

⁴⁹ Cf. Morgan, *op. cit.* (35), p. 196.

Verbo que conoció la carne de los hombres y que fue concebido para permanecer eternamente:

*Hoc templum aeternum est, hoc finem non habet, hoc tu
expugnare volens flagris cruce felle petisti. (vv. 526-527)⁵⁰*

Tras esta encendida exposición contra el pueblo judío, el poeta se dedicó a refutar la doctrina de los “homuncionitas” (*Contra homuncionitas*), a la que consideró cercana al pensamiento judaico. Este grupo judeocristiano, también conocido con el nombre de “ebionita”, reconocía a Cristo como el mesías anunciado por los profetas, pero negaba su aspecto divino:⁵¹

*Sunt qui Iudaico cognatum dogma furori
instituunt media Christum ratione secuti.
Hoc tantum quod verus homo est, at caelitus illum
adfirmant non esse deum. (vv. 552-555)⁵²*

En su argumentación, Prudencio enumeró las acciones milagrosas de Cristo que probarían su origen celestial, pues el Espíritu Santo había participado en la concepción del Redentor, depositándolo en el vientre virginal de la doncella sin que mediara semen humano. En cuanto al motivo de la virginidad de María, este se había desarrollado ampliamente en la mariología de finales del siglo IV,⁵³ en particular Agustín, en el año 389, escribía sobre ella denominándola *dignitas terrae*, además de sostener su maternidad divina y la perpetuidad de su virginidad que la alejaba de todo pecado.

⁵⁰ *Id.*, vv. 526-527: “Este templo es eterno, este no tiene fin, a este tú / queriendo someterlo por la fuerza lo acometiste con látigos, con la cruz y la hiel.”

⁵¹ En las *Pseudo-Clementinas*, PG, T. I, protagonizada por Clemente de Roma, están incluidas dos cartas, en una de las cuales el apóstol Santiago, estrechamente unido a la iglesia de Jerusalén, adhería a los principios judaizantes de los ebionitas o “pobres” (del hebreo *ebionim*). Según estos, Dios se revela a los hombres a través del profeta verdadero quien apareció primeramente en la persona de Adán, luego en la de Moisés y por último en Jesús. El título de “Hijo de Dios” es exclusivo de Cristo; pero este no es considerado el redentor, sino sólo un maestro. Su doctrina es un monoteísmo a ultranza que excluye cualquier distinción entre las personas divinas. Novaciano, en el siglo III, se opuso a los ebionitas, como así también a los patripasianos, a través de su obra titulada *De Trinitate* (ML 3.861-970).

⁵² *Id.*, vv. 552-555: “Existen quienes instituyen un dogma emparentado con el furor / judaico, seguidores de Cristo en media razón. / En tanto que es un hombre verdadero, pero afirman que aquel/ no es un dios que proviene del cielo.”

⁵³ Schroeder, A., “La mujer en la poesía de Prudencio”. *Limes* 9/10, 1997-1998, p. 290, señala la importancia que había cobrado el motivo de la virginidad en el siglo IV en relación con el desarrollo del ascetismo monacal; al respecto, enumera media docena de tratados sobre la virginidad escritos por Ambrosio, quien estimaba “la virginidad como el más alto grado de santidad.”

Prudencio, siguiendo el episodio de la Anunciación relatado en el *Lucas* 1, 26-38, así se refirió a la virgen:

[...]. *Innuba virgo*
nubit spiritui vitium nec sentit amoris.
Pubertas signata manet; gravis intus et extra
incolumis, florens de fertilitate pudica,
iam mater, sed virgo tamen, maris inscia mater. (vv. 571-575)⁵⁴

El poder conferido a Cristo por tratarse del “Verbo Encarnado” en un útero immaculado será el que asegure los sucesos maravillosos que el poeta introdujo a través de numerosas interrogaciones retóricas; estas enmarcan cada uno de los milagros, los que son narrados pictóricamente con el objetivo de satisfacer la necesidad didáctica de ilustrar el texto sagrado. Aparecen el nacimiento del niño, anunciado por numerosas señales celestes (vv. 608-630); la adoración de los Magos (vv. 631-649); el aplacamiento de los vientos y los mares arremolinados por la orden de Cristo que camina sobre sus aguas (vv. 650-671); las curaciones milagrosas a los ciegos, por medio de las cuales Prudencio alegorizó la virtud redentora del bautismo (vv. 675-703); la multiplicación de los panes y los peces (vv. 706-740) y la resurrección de Lázaro que acaba con una exhortación a la muerte para que libere a los justos, reteniendo a quienes negaban a Cristo (vv. 741-781):

Abde negatores Christi, nemo invidet, abde.
Utere sorte tua blasfemis nocte tenendis
perpetua. Plebem iustorum capta resolve,
qui norunt hominem atque deum sic dicere Christum
ut verus summusque deus mortalia gestet. (vv. 771-775)⁵⁵

4. En los siguientes versos, entre el 782 y el 951, Prudencio desarrolló una importante argumentación sobre la naturaleza del alma (*De natura animae*) que

⁵⁴ *Id.*, vv. 571-575: “[...]. Una virgen no desposada / se desposa con un espíritu y no siente el vicio del amor. / La pubertad permanece sellada; grávida dentro y por fuera / incólume, floreciente a partir de una fertilidad púdica, / ya madre, pero virgen sin embargo, madre desconocedora de marido.”

⁵⁵ *Ibid.*, vv. 771-775: “Aleja a los negadores de Cristo, nadie lo vea mal, aléjalos. / Haz uso de tu atribución con los blasfemos que han de ser retenidos en la noche / perpetua. Cautiva, suelta a la plebe de los justos, / quienes saben así decir a Cristo hombre y dios / de tal modo que el verdadero y sumo dios lleva adelante su mortalidad.”

concluye con la refutación al “traducianismo”,⁵⁶ esta doctrina consideraba que el pecado original se transmitía de padres a hijos, pues el alma procedía de los padres y no era “una hechura de Dios” (v. 792: *factura dei*). Previamente, el poeta en su carácter de heresiólogo -según las funciones que debieron desarrollar gobernadores y decuriones imperiales en época de Teodosio-⁵⁷ expuso su pensamiento contra el principio pelagiano⁵⁸ que negaba la existencia del pecado original (vv. 921-923); de esta forma defendió la teoría del “hombre nuevo” teniendo en cuenta la argumentación paulina de *Efesios* 4, 21-24.⁵⁹

*Inde secunda redit generatio et inde lavatur
naturae inluvies, iterumque renascimur intus
perfusi ut veterem spendens anima exuat Adam. (vv. 924-926)⁶⁰*

5. Por último (vv. 952-1084), Prudencio se dirigió en contra de aquellos que consideraban al cuerpo de Cristo carente de consistencia real; con la denominación de “fantasmáticos” (*Adversum fantasmaticos qui Christum negant verum corpus habuisse* / “Contra los fantasmáticos que niegan que Cristo tuviera un cuerpo verdadero”), el poeta se opuso a marcionitas, gnósticos, docetas y maniqueos sosteniendo que nada fingido había en la Encarnación.⁶¹ Por medio de una pregunta anticipada, recurso perteneciente

⁵⁶ *Ibid.*, vv. 915-918: *Vitandus tamen error erit, ne traduce carnis / transfundi in subolem credatur fons animarum / sanguinis exemplo, cui texta propagine vena est*, (“Sin embargo habrá de evitarse un error, que por la mediación de la carne / no se crea que la fuente de las almas se transfiera a la descendencia / por el ejemplo de la sangre, para la cual la vena ha sido compuesta por la procreación.”).

⁵⁷ Escribano Paño, *op. cit.* (32), p. 275, recuerda que la amonestación que Gregorio Nazianceno dirigió al emperador Teodosio en la epístola 202, hizo que el monarca dejara de lado la retórica y pasara a la acción directa, convirtiendo a los gobernadores y decuriones en agentes de la lucha contra la herejía.

⁵⁸ El pelagianismo, junto al donatismo, fue una de las heterodoxias más significativas y persistentes de Occidente, precisamente porque se cuestionaba la dependencia de la gracia divina del hombre pecador; la figura que dio nombre al conflicto fue el monje irlandés Pelagio que se instaló en Roma hacia el año 390 y se daría a conocer por sus trabajos teológicos y su vida ejemplar. Rechazaba el principio del pecado original y sostenía que la naturaleza humana se fundaba en su propia voluntad y en la capacidad del hombre para actuar por sí misma. Agustín, en el siglo V, fue quien contribuyó a la condena del pelagianismo en un sínodo africano realizado en el año 412.

⁵⁹ Pablo, *Ephes.* 4, 21-24: [...], *si tamen illum audistis, et ipso edocti estis, sicut est veritas in Iesu: deponere vos secundum pristinam conversationem veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris. Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus in iustitia, et sanctitate veritatis.* (“[...] sin embargo si escuchasteis a aquel, y habéis sido instruidos por él mismo, así es la verdad en Jesús: deponed vosotros según la primera conversión al hombre viejo, que se corrompe según los deseos del error. No obstante renovaos por el espíritu de vuestra mente, y vestid a un nuevo hombre, que fue creado por Dios en la justicia y en la santidad de la verdad.”).

⁶⁰ Prudencio, *Apoth.*, vv. 924-926: “De allí vuelve la segunda generación y de allí se lava / la suciedad de su naturaleza, y nuevamente renacemos dentro / rociados para que el alma resplandeciente se libere del viejo Adán.”

⁶¹ *Ibid.*, vv. 952-955: *Est operae pretium nebulosi dogmatis umbram / prodere, quam tenues atomi conpage minuta / instituunt, sed cassa cadit ventoque liquescit / adsimilis fluxu nec se sustentat inani.*

al género didáctico, Prudencio apostrofó con suma crueldad a su interlocutor, un maniqueo, para que olvidara sus falacias acerca de la naturaleza humana del Verbo:

*Si natura dei quae sit, Manichee, requiris,
omne quod est verum est. Nam si mendosus agit quid,
nec deus est. Mendum divinus non capit usus.* (vv. 974-976)

*Obmutesce, furor; linguam, canis inprobe, morde
ipse tuam lacero consumens verba palato.* (vv. 979-980)⁶²

La persecución contra el maniqueísmo, que se había iniciado en el siglo III durante el imperio de Diocleciano, fue continuada en el IV bajo el poder de Valentiniano y Teodosio. Este último, en la *constitutio* del mes de marzo del año 382, instaba al prefecto del pretorio a aplicar una actitud inquisitoria contra los maniqueos, aceptando que fueran denunciados por *indices* y *denuntiatores*. También utilizó otros procedimientos para su persecución, tales como la represión penal, incluyendo el *summum supplicium*, y la creación de una imagen abominable del hereje, mediante el uso de un vocabulario humillante y de analogías médicas que representaban la herejía como una enfermedad contagiosa y mortífera.⁶³

Prudencio, según el contexto jurídico y religioso en el que se desempeñó como funcionario imperial, aplicó su mirada condenatoria y deshumanizada sobre todos los grupos radicalizados que se oponían o parecían oponerse al purismo ideológico del emperador. Su vocación dogmática fue modelada por la política intransigente de la burocracia teodosiana que se había enmascarado, durante un tiempo, en una actitud conciliatoria y persuasiva; finalmente, cualquier grupo herético sería catalogado de *dementia*, *contaminatio*, *venenum* y *furor*, haciéndose eco del repertorio denigratorio que había sido incorporado por la literatura apologética desde el siglo II.

(“Vale la pena presentar la oscuridad de un dogma / nebuloso, que en diminuta trabazón se establecen tenues / átomos, pero sucumbe vacía y se disuelve semejante / al viento y no se sustenta en un flujo vano.”).

⁶² *Ibid.*, vv. 974-976: “Si preguntas, maniqueo, cuál es la naturaleza de dios, / todo lo que es, es verdadero. Pues si hace algo engañoso, / no es dios. La usanza divina no elige el engaño.”; vv. 979-980: “¡Enmudece, locura; muérete tu lengua, perro malvado, / tú mismo consumiéndote las palabras por el paladar lacerado!”

⁶³ No fueron estas las primeras leyes en contra del maniqueísmo dictadas por Teodosio: en mayo del 381, había sometido a los maniqueos de la zona ilírica a la inhabilitación civil derivada de la perpetua *nota iniustae infamiae*, ordenándoles vivir según el “derecho romano” (*iure romano*). Cf. Escribano Paño, M. V., “Ley y terror:...”, pp. 146 ss.

c. *Hamartigenia*⁶⁴ y *Psychomachia*: alegorías del pecado y de la disidencia ideológica.

Bajo el imperio de la alegoría y su posibilidad de transferir imágenes y significados,⁶⁵ Prudencio utilizó dos narraciones extraídas del *Gen.* (4, 2-5 y 14, 12-14) para referirse una vez más a la peligrosidad de los grupos heréticos, representados respectivamente en el prólogo de *Hamartigenia* en la figura de Caín (vv. 1-31) y en el de *Psychomachia*, en el rapto de Lot a manos de un grupo de feroces reyes (vv. 1-49). En el primero de los poemas, los propósitos teológicos y doctrinarios derivan en tópicos morales, los que, instalados en el espacio simbólico del alma, desatarán una serie de “combates”, constituyéndose en el tema fundamental de la segunda obra mencionada. Por último, el motivo de la lucha contra la herejía es reinstalado junto al de la construcción del templo interior, donde la *Fides* y la *Concordia*, virtudes supremas sobre las que yerguen la Iglesia y el Estado imperial, rodearán a la *Sapientia*, es decir Cristo, quien ocupará el sitio más alto de la corte celeste.⁶⁶

Particularmente, en la *praefatio* de *Hamartigenia*, el hereje que Prudencio identificó con Caín es Marción; este, que vivió en el siglo II, sostenía que había un único Dios, el del *Antiguo Testamento*, diferenciándolo de la divinidad bondadosa que fue revelada por Jesús.⁶⁷ Su doctrina, según Rivero García, “se basaba en la oposición paulina entre la Ley y el Evangelio, no en una confrontación entre los poderes opuestos

⁶⁴ Cunningham, *op. cit.* (24), p. 116, escribe lo siguiente en cuanto al título de esta obra: *In re orthographica Amartigenia (sine h magis ad aetatem Prudentianam convenit.* (“En lo que respecta a la cuestión ortográfica *Amartigenia* sin h conviene más a la época prudenciana.”). También aparece así escrito el título del poema en la enumeración que hace Genadio de la obra del calagurritano.

⁶⁵ El término *figura*, con el sentido de representación ejemplar y recurso fundamental de la exégesis tipológica, es utilizado por Prudencio en el verso que sigue a la narración bíblica. Así puede leerse en *Ham., Praef.*, v. 32: *Agnosco nempe quem figura haec denotet*, (“Reconozco claramente a quién denota esta figura,”); y en *Psychomachia, Praef.*, vv. 50-51: *Haec ad figuram praenotata est linea / quam nostra recto vita resculpat pede*: (“Esta línea ha sido previamente denotada en la figura / que nuestra vida reproduce con recto pie.”).

⁶⁶ Prudencio, *Psych.*, vv. 875-877: *Hoc residet solio pollens Sapientia et omne / consilium regni celsa disponit ab aula / tutandique hominis leges sub corde retractat.* (“En este solio se sienta la poderosa Sabiduría y todas / las decisiones del reino dispone desde la excelsa corte / y en su corazón vuelve a tratar las leyes de los hombres que ha de ser protegido.”).

⁶⁷ Marción, perteneciente a una prestigiosa familia de la zona del Ponto, llegó a Roma hacia el año 140 y se unió a la iglesia local. Expulsado de esta por sus doctrinas heterodoxas así como había sido excomulgado por su padre, se dedicó a la fundación de su propia iglesia, estructurándola en forma semejante a la Iglesia romana. Ireneo, como los restantes escritores antiheréticos, incluyó a Marción entre los gnósticos, aunque no lo fue, debido a que no procuraba salvar la distancia entre la finitud y la infinitud, ni se preocupó por resolver el desorden del mundo visible; no obstante, su teología mostraba la misma fusión de ideas cristianas y paganas que caracterizó al gnosticismo. Tertuliano escribió un largo tratado contra Marción (*Adversus Marcionem*, ed. A. Kroymann, CSEL 47, 1906) que se constituyó en el documento más importante para conocer las características de su doctrina; fue escrito entre los años 207 y 212.

del bien y el mal.”⁶⁸ En Occidente su doctrina fue desapareciendo en el transcurso del siglo III hasta ser absorbida por el maniqueísmo, que también se caracterizaba por sustentar una concepción dualista entre los poderes de la luz y la oscuridad. No obstante el protagonismo que Prudencio le asignó a Marción, no reprodujo su teoría con precisión, pues su interés no estaba puesto en ella, sino en fustigar nuevamente a los maniqueos, quienes eran estimados a nivel oficial “como criminales peligrosos facciosos e impíos de aspecto monstruoso que debían ser perseguidos por todos.”⁶⁹

La preocupación inicial del poema está cimentada en la defensa de un dios único en sus distintas *personae*; por el contrario, Marción, al que Prudencio le imputó haber creado dos divinidades representadas por la dicotomía del bien y del mal, identificó a Dios Padre con una deidad injusta y malvada que sería precisamente el demonio. En consecuencia, el pecado sobre el que se inquiera es el distanciamiento de la doctrina nicena; este, a su vez, es generador de otras múltiples faltas, como la oposición entre la carne y la mente:

*Marcion, arui forma corruptissimi,
docet duitas discrepare a spiritu
contaminatae dona carnis offerens
et segregatim numen aeternum colens. (Praef., vv. 36-39)*

*Hic se caduco dedicans mysterio
summam profanus dividit substantiam;
malum bonumque ceu duorum separans
regnum deorum sceptra committit duo,
deum esse credens quem fatetur pessimum. (Ibid., vv. 43-47)⁷⁰*

Tras la confección de un retrato humillante de Marción, que se va construyendo en partes,⁷¹ mientras se defiende la teoría nicena de la triple constitución y estructura de

⁶⁸ Rivero García, *op. cit.* (12), p. 75.

⁶⁹ Escribano Paño, *op. cit.* (63), p. 154.

⁷⁰ *Ham., Praef.*, vv. 36-39: “Marción, forma del sembradío sumamente corrompido, / enseña a sus dos dioses a separarse del espíritu / ofreciendo los dones de la carne contaminada / y estableciendo un numen eterno separadamente.”; vv. 43-47: “Este dedicándose a un misterio caduco / divide sacrilego la suprema sustancia; / separando el mal el bien como el reino / de dos dioses concede dos cetros, / creyendo que es dios al que confiesa que es pésimo.”

⁷¹ *Ham.* 1-3: *Quo te praecipitat rabies tua, perfide Cain, / divisor blasfeme dei? Tibi conditor unus / non liquet et bifidae caligant nubila lucis?* (“¿Hacia dónde te precipita tu rabia, pérfido Caín, / blasfemo divisor de dios? ¿No es claro para ti / el único creador y lo ocultan las nubes de una luz bífida?”); vv. 58-

la divinidad,⁷² Prudencio representó la malignidad demoníaca del dios marcionita, asimilándola a imágenes que se relacionan con diferentes monstruosidades.⁷³ Es este carácter fuera de lo común lo que llevó a Prudencio a afirmar, siguiendo a *Is.* 14, 12-14, que “el inventor del mal no es un dios; un ángel degenerado creó aquel concepto en su mente infame”.⁷⁴ De él, que tiene la capacidad de corromperse a sí mismo, nació también la falacia retórica que no reconoce guía alguno en la conformación de los esquemas doctrinarios. No obstante, el pecado no reside sólo en el universo de la palabra, sino que actúa en un vasto escenario expandiendo su funesta influencia por alegóricos campos, huertos floridos y nutridos rediles.⁷⁵ El pecado, en su polimórfico lenguaje, acecha al universo cósmico hasta el punto de acabar con sus leyes,

60: *Quae te confundunt nebulae, quis somnus inertis / incubat ingenio, cui per fantasmata duplex / occurrit species bivio dispersa superno?* (“¿Qué nieblas te confunden, qué sueño se incubaba / en tu ingenio inerte, a quien a través de visiones se presenta / una doble visión separada en un cielo bifurcado?”); vv. 124-125: *Haec tua, Marcion, gravis et dialectica vox est, / immo haec attoniti frenesis manifesta cerebri.* (“Esta es, Marción tu voz grave y hábil en la dialéctica, / más aún este es el manifiesto frenesí de un cerebro aturdido.”).

⁷² *Ibid.*, vv. 72-77: *Triplex ille tamen nullo discrimine trina / subnixus ratione viget: splendet, volat, ardet; / motu agitur, fervore cremat, tum lumine fulget. / Sunt tria nempe simul, lux et calor et vegetamen, / una eademque tamen rota sideris indiscretis / fungitur his, uno servat tot munera ductu, / et tribus una subest mixtim substantia rebus.* (“Aquel es triple sin embargo sin ninguna separación / está lleno de energía sostenido por una razón trina: resplandece, vuela, arde; / es llevado por el movimiento, quema con su hervor, entonces refulege con su luz. / Es que existen tres al mismo tiempo, luz, calor y espíritu vivificante, / una y la misma rueda estelar sin embargo / se sirve de estas sin separación, guarda tantas funciones en un mismo curso, / y una única sustancia subyace indistintamente en tres cosas.”).

⁷³ La descripción del dios marcionita es amplia y extensa: se extiende desde el hexámetro 126 al 148. En este retrato se destacan los versos 129-131 por la pictórica precisión con la que se precisan las características infernales del personaje: *Marcionita deus tristis, ferox, insidiator, / vertice sublimis, cinctum cui nubibus atris / anguiferum caput et fumo stipatur et igni.* (“El dios marcionita es triste, fiero e insidioso, / sublime en lo alto, tiene la cabeza de serpiente ceñida / por negras nubes y está investido en humo y fuego.”).

⁷⁴ *Id.*, vv. 159-160: *Inventor vitii non est deus; angelus illud / degener infami conceptum mente creavit, / qui prius augustum radiabat sidus et ingens / ex nihilo splendor nutrito ardebat honore.* (“El inventor del mal no es un dios; un ángel / degenerado creó en su mente infame aquel concepto, / quien antes irradiaba como una augusta estrella y enorme / esplendor ardía con un honor alimentado desde la nada.”). En *Is.* 14, 12-13 se lee: *Quomodo cecidisti de caelo, / Lucifer, qui mane oriebaris? / Corruisti in terram, / qui vulnerabas gentes? / Qui dicebas in corde tuo: / in caelum conscendam, / super astra Dei / exaltabo solium meum; / sedeo in monte testamenti, / in lateribus aquilonis; / ascendam super altitudinem nubium, / similis ero Altissimo?* (“¿De qué modo caíste del cielo, / Lucifer, que surgías por la mañana? / ¿Te derrumbaste a la tierra, / tú que herías a los pueblos? / ¿Tú que decías en tu corazón: / ascenderé al cielo, / sobre los astros de Dios / exaltaré tu trono; / me sentaré en el monte del testamento, / a los lados del aquilón; / ascenderé sobre la altura de las nubes, / seré similar al Altísimo?”).

⁷⁵ Las consecuencias del pecado están alegorizadas por el poeta a través de numerosas imágenes que hacen referencia al mundo agrario, tales como la reutilización de la cizaña y su maligna influencia sobre los sembrados (vv. 215-218); la violencia de las bestias salvajes que, tras matar al pastor, atacan a los domesticados novillos (vv. 219-221); el lobo que se abate sobre los rediles en la noche (vv. 221-223); el ataque de los animales fuera de control sobre los huertos y las vides (vv. 224-229) y el envenenamiento de las hierbas y las flores (vv. 230-235)

conduciendo a los hombres al caos y a la locura por el desborde de los elementos naturales.⁷⁶

La ruptura del orden a la que se refiere el poema⁷⁷ puede ser considerada como una consecuencia de la pugna desatada en ambas partes del Imperio tras la muerte de Teodosio, lo que trajo aparejado la separación de los jóvenes emperadores, a merced de las ambiciones de sus primeros ministros; estos estaban empeñados en demostrar quién era el verdadero “hombre fuerte” de un Estado gigantesco, pero debilitado por numerosas amenazas. Estilicón, tutor del joven príncipe occidental, del que Prudencio y su contemporáneo Claudiano glorificaron sus virtudes militares y políticas,⁷⁸ pretendió continuar con el concepto teodosiano de la unidad imperial bajo el poder del *parens*, sometiendo a Arcadio y a sus funcionarios, poco afectos a reconocer la supremacía de Occidente. Teodosio, sin proponérselo, también había facilitado el surgimiento de las discordias entre las partes al dividir las sedes imperiales, aun cuando el Imperio era común; en consecuencia la *pars* oriental veía en Estilicón a un intruso.⁷⁹

Junto a los enfrentamientos entre las facciones políticas, la custodia de las fronteras por el asedio germánico y la necesidad de salvaguardar el dogma, se encuentran relacionados con la observancia de costumbres más severas. La sociedad tardoantigua se caracterizó por poner coto a los excesos, particularmente, a los sexuales y a los alimenticios en su intento de confinar el cuerpo y los sentidos en la búsqueda de la *discretio* o moderación;⁸⁰ por su parte el poeta destacó aquellos *errores* originados en el acrecentamiento económico (vv. 254-257) y la preocupación por el acicalamiento

⁷⁶ Desde el hexámetro 213 hasta el 246, se enuncia la exposición de los males causados por los pecados humanos que tienen su origen, al igual que el *error* de Marción, en el demonio. Así lo describió Prudencio, vv. 195-200: *Inflavit fermento animi stomachante tumorem / bestia deque acidis vim traxit acerba medullis. / Bestia sorde carens, cui tunc sapientia longi / corporis enodem servabat recta iuventam, / complicat ecce novos sinuoso pectore nexus / involvens nitidam spiris torquentibus alvuum.* (“La bestia hinchó la agitación de su alma con el fermento de su estómago / y extrajo amarga la violencia de sus ácidas médulas. / La bestia carente de bajeza, para quien entonces la recta sabiduría conservaba / la joven tersura de su largo cuerpo, / he aquí que pliega nuevas ligazones en su sinuoso pecho / envolviendo su brillante vientre con retorcidas espiras.”).

⁷⁷ La representación de la ruptura de las leyes naturales fue plasmada por Prudencio a través del motivo de la tormenta marina que concluye rompiendo el timón de la nave (vv. 239-246).

⁷⁸ Claudiano dedicó a Estilicón los dos poemas en contra de Rufino, jefe del pretorio de Arcadio, en los que vituperó a este personaje, con el propósito de elevar al protector de Honorio a la condición de salvador del Imperio (*In Ruf.* II, vv. 405-406); además escribió dos libros en los que evocó sus consulados y el poema sobre la guerra contra los godos, en el cual se incluyen los acontecimientos de la batalla de Polentia. Prudencio recordó a Estilicón en *C Symm.* II, v. 710 llamándolo *parens* de Honorio, en ocasión del enfrentamiento con las tropas de Alarico.

⁷⁹ Cf. Mazzarino, *Il Impero Romano...*, pp. 794-795.

⁸⁰ Cf. Le Goff, Jacques-Truong, Nicolás, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 35.

femenino (vv. 258-297).⁸¹ Precisamente, la relajación de los principios que vertebran el universo social y político es una de las consecuencias de la extensión y propagación del pecado que Prudencio representó con coloración lucreciana.⁸²

*Nec mirum si membra orbis concussa rotantur,
si vitiis agitata suis mundana laborat
machina, si terras luis incentiva fatigat. (Ham., vv. 247-249)⁸³*

Así como los males del mundo tienen su origen en la discordia política y religiosa, los males que aquejan al hombre están ligados a la exacerbación del lujo; este tiene la capacidad de afectar “los impulsos motores” de la vida humana y, en consecuencia, a cada uno de los sentidos con que se relacionan.⁸⁴ En este punto (vv. 298-329), Prudencio incluyó una teoría sobre la sensibilidad -tópico recurrente en la literatura apologética de autores como Tertuliano y Lactancio-⁸⁵ que motiva, a su vez, la nostalgia epódica y virgiliana por una existencia frugal;⁸⁶ esta mirada hacia un pasado

⁸¹ Schroeder, *op. cit.* (53), p. 289, señala que en este pasaje se acrecienta el tono antifeminista, el cual debe ser considerado más simbólico que real. Sobre el mismo tema, Rivero García, *op. cit.* (7), p. 319, n. 59, comenta que el desprecio por el lujo femenino es secular en la mentalidad occidental, desde el mundo griego hasta la aparición del cristianismo que reforzó esta consideración. Para ello se tiene en consideración las actitudes, los gestos, como así también la vestimenta y los accesorios que forman parte del comportamiento exterior de un individuo; cf. Le Goff-Truong, *ibid.*, p. 22. / Rivero García, “Pervivencia literaria de los *Medicamina faciei femineae* de Ovidio”. *Habis* 26, 1995, pp. 145-152, advierte sobre el uso que Prudencio hizo del texto ovidiano para oponerse al “cultivo” (*cultus*) del cuerpo del que culpa no sólo a las mujeres, sino también a los hombres.

⁸² Rapisarda, Emanuele, “Influssi lucreziani in Prudenzio. Un suo poema lucreziano e antiepicureo”. *VC*, Vol. IV, 1950, pp. 51 ss., observa que la expresión *nec mirum* y sus variantes aparecen con frecuencia en el libro VI de la obra lucreciana (vv. 130, 311, 375 y 489); señala también que la representación del universo, sometido al azote de los males, pertenece al dominio de la poesía de Lucrecio, en particular, su transfiguración en un cuerpo humano enfermo; por otra parte, la frase *mundana machina* es una referencia a la norma que regula la constitución de los átomos en el universo, según la concepción cosmogónica epicúrea.

⁸³ *Ham.*, vv. 247-249: “Y no es sorprendente si los miembros del orbe son dados vuelta, / si la máquina del mundo sufre agitada por sus vicios, / si una peste instigadora azota las tierras.”

⁸⁴ *Ibid.*, vv. 298-299: *Omnia luxus habet nostrae vegetamina vitae, / sensibus in quinque statuens quae condidit auctor.* (“El lujo domina todos los impulsos motores de nuestra vida, / los que el creador forjó estableciéndolos en los cinco sentidos.”).

⁸⁵ Los textos apologéticos en los que puede reconocerse una teoría sobre los sentidos son *De spectaculis* de Tertuliano y *Divinarum institutionum libri 7* de Lactancio.

⁸⁶ *Georg.* II, vv. 490-492: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas / atque metus omnis et inexorabile fatum / subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari!* (“¡Feliz quien pudo conocer las causas de las cosas / y todo el miedo y el inexorable hado / sometió bajo sus pies y el estrépito del avaro Aqueronte!”) y la coloratura del *makarismos* (μακαρισμός) horaciano del *Ep.* II, *Beatus ille qui procul negotiis* (“Bienaventurado aquel que lejos de los negocios,”) inspiraron a Prudencio la evocación de un pasado feliz, cfr. vv. 330-336: *Felix qui indultis potuit mediocriter uti / muneribus parcumque modum servare fruendi, / quem locuples mundi species et amoena venustas / et nitidis fallens circumflua copia rebus / non capit ut puerum nec inepto addidit amori, / qui sub adumbrata dulcedine triste venenum / deprendit latitare boni mendacis operto!* (“¡Feliz quien pudo usar moderadamente de los dones / concedidos y conservar un parco modo en su disfrute, / al que la rica apariencia del mundo y su ameno encanto / y la

áureo o adánico⁸⁷ permite establecer una oposición entre la abundancia de la naturaleza y el progreso cultural que es considerado funcional a la peligrosidad del pecado y sus representaciones.⁸⁸

Estas son transformadas en alegorías, las que anticipan, en un vasto catálogo,⁸⁹ las batallas entre las virtudes y los vicios que constituyen el núcleo temático de *Psychomaquia*; a los guerreros alegóricos se suman un conjunto de enemigos bíblicos y otros recordados por poetas latinos paganos que lucharon contra “el linaje mortal” (v. 406: *mortale genus*), estableciéndose así otro plano, en medio de la *illustratio* triunfal, constituido por *exempla* exegéticos.⁹⁰ Todos ellos, en fin, son conducidos al combate por el *Charon* o *archon mundi* (v. 502),⁹¹ quien fusionado con el dios marcionita se ubica, según la tesis antiherética de Prudencio, entre el cielo y la tierra junto a un número indeterminado de potencias oscuras dominadas por el ídolo ninivita Belía.⁹²

abundancia que fluye engañando con cosas brillantes / no captura como a un niño ni es favorable a un amor inepto, / quien bajo una aparente dulzura descubre que un triste veneno / se oculta en el disimulo de un bien engañoso.”).

⁸⁷ *Ham.*, vv. 337-338: *Sed fuit id quondam nobis sanctumque bonumque / principio rerum, Christus cum conderet orbem.* (“Pero existió eso en otro tiempo para nosotros, sagrado y bueno / en el principio de las cosas, cuando Cristo creó el orbe.”).

⁸⁸ Prudencio consideró que los seres o los objetos no eran malos, sino que eran otras las causas que los tornaban peligrosos: la locura de la mano que degüella (vv. 360-361), la histeria del circo (vv. 361-362), la mente del vulgo carente de razón y una afición infame (vv. 363-363-364). La enumeración continúa hasta señalar que “los miles de otros goces dementes de un mundo estúpido” (v. 375: *Mille alia stolidi bacchantia gaudia mundi*) llevan al hombre al olvido de Dios (vv. 376-377).

⁸⁹ El calagurritano las denominó en el hexámetro 393 *numerosa cohors*, preparada a asaltar a las almas con “horrendas armas”, cfr. v. 394: [...] *horrendisque animas circumsedet armis*: (“[...] y con horrendas armas asedia a las almas:”).

⁹⁰ Entre los personajes y acontecimientos bíblicos aparecen Josué y su lucha contra la coalición de los reyes del norte de Palestina, todos ellos nacidos del linaje de Canán (vv. 409-428); a estos se los compara con el dios sirio Mammón por su afán de riqueza (v. 428) y con los que codician campos ajenos, como el personaje horaciano de *Serm.* II, 6, vv. 8-9 (vv. 432-433). Más adelante, a partir del hexámetro 445, se hace referencia al exilio del pueblo judío, denominado por el poeta *nostrae gentis* (vv. 448-449), tras ser vencido por las huestes de Nabuconodossor; la necesidad de dispersarse por tierras de gentiles condujo a los judíos al olvido de sus costumbres y su lengua, de los instrumentos sagrados y, en consecuencia, de la divinidad (vv. 452-461). Estas circunstancias acabaron incapacitándolos para defender su ciudad, Jerusalén, finalmente arrasada por las tropas romanas (vv. 478-486).

⁹¹ Rivero García, *op. cit.* (7), p. 334, n. 113, elige la versión *archon mundi* frente a *Charon mundi* que aparece en los códices, señalando que se estaría ante una extrañeza de Prudencio, quien elevó al rango de “conductor del mundo” al barquero del Averno. Si se tiene en consideración que la doctrina de Marción era de carácter gnóstico, es preferible adoptar la versión *archon mundi* por el hecho de que concepciones gnósticas, como la de Basílides, planteaban la división del cosmos en tres ámbitos; en uno de ellos estaban a su mando el gran Arconte, asimilado al Yahvé premosaico, y el Arconte, entendiendo a este como al dios de Abraham, Isaac y Jacob.

⁹² Según la teoría de Basílides, compartida por otros grupos gnósticos, la realidad está subdividida en: la realidad hiperespiritual, representada por el dios o la divinidad suprema, la realidad hipercósmica, espiritual o pleromática en el que se distinguen tres formas posibles de naturaleza filial, que tienen que ver con la perfección humana, y, por último, el cosmos inferior, separado del mundo espiritual por el firmamento o “Santo Pneuma” que está constituido por dos regiones, una etérea y otra aérea y terrestre, según la cosmología helenística post-aristotélica. Frente a cada uno de estos mundos se encuentran los “Arcontes”.

*Scilicet hoc medium, caelum inter et infima terrae
quod patet et vacuo nubes suspendit hiatu,
frena potestatem variarum sustinet ac sub
principe Belia rectoribus horret iniquis. (vv. 517-520)⁹³*

De lo anterior se deduce que la lucha contra el pecado está planteada con las características de una conflagración cósmica, no alejada de las dicotomías que el cristianismo católico combatía, ya que por un lado se encuentran las fuerzas de la luz, simbolizadas en la figura redentora de Cristo y, por otra, las múltiples *figurae* del mal en las que se funden diversas concepciones. De manera semejante, el alma humana también es dicotómica, puesto que, “enviada de la parte más alta del éter” (vv. 527-528: *summo / aethere demissus*) es proclive a ser afectada por el mal, aun siendo un espíritu noble. Una vez más, para argumentar a favor de esta tesis que se inicia en el hexámetro 523, Prudencio se valió de un *exemplum* vétero-testamentario, la historia de Absalón, el hijo de David, quien mató a sus hermanastros y conspiró contra su padre (vv. 562-580) y otros, más contundentes, tomados de las ciencias naturales, como el de la procreación y nacimiento de las serpientes (vv. 581-620); de esta forma se precavía al lector frente al pecado, instándolo a examinar con insistencia el “libro sagrado” (v. 624: *Sanctum, lector, percense volumen*).

Los pares opuestos se suceden a través de episodios extraídos de la historia bíblica, a la que Prudencio interpretó didácticamente como una trama “ejemplar”.⁹⁴ Lot, escapando de la pecadora Sodoma, es la figura que representa la parte del alma fiel a los designios de la divinidad; mientras tanto su esposa, a la que compara con Eva, será solidificada en sal a causa de su veleidosa desobediencia (vv. 725-768). Seguidamente se incorporan unos hexámetros, ocho en total (vv. 769-776), que establecen la conexión entre diferentes representaciones ejemplares, como si se tratara de un gigantesco volumen. Junto a la imagen de Lot, aparecen Ruth, Orfa y Noemí (vv. 777-788), la historia de los dos gemelos que tienen que elegir entre dos caminos (vv. 789-801) y, tras un nuevo conector (vv. 802-803), una escena tomada de la vida natural, las aves que

⁹³ *Ham.*, vv. 517-520: “A saber este medio, entre el cielo y las cosas ínfimas de la tierra / que se abre y suspende las nubes en una abertura hueca, / sostiene los frenos de potestades variadas y bajo / el príncipe Belia sé crispa con inicuos conductores.”

⁹⁴ *Ibid.*, vv. 723-724: *Accipe gestarum monumenta insignia rerum, / praelusit quibus historia spectabile signum.* (“Escucha los insignes testimonios de las acciones pasadas, / con las que la historia preludió una señal visible.”).

vuelan hacia el cielo, mientras otras son cazadas por acercarse a las trampas terrenales (vv. 818).

La argumentación prudenciana de que las almas humanas eligen libremente cuál es el camino que seguirán, tiene el propósito de mostrar que fue Dios quien estableció la dicotomía entre el cielo y el infierno, como así también fue quien insufló vida a los espíritus que, liberados de las cadenas corporales, volarán nuevamente hacia los astros.⁹⁵ Esta concepción escatológica que, como señala Schroeder,⁹⁶ se relaciona con el pensamiento órfico-pitagórico, reconoce la posibilidad de sobrevivir más allá de la muerte, con castigos para los condenados a las regiones del Tártaro⁹⁷ y en la beatitud astral para los purificados;⁹⁸ por otra parte demuestra que Prudencio, a pesar de mostrarse en muchas oportunidades como un rígido defensor de la doctrina nicena, es también un conciliador, por su capacidad de amalgamar el pensamiento bíblico con la *paideia* helenística, exaltando a la *Fides* como la representación del último regazo en el que morarán los justos:

*Tunc postliminio redeuntem suscipit alto
cana Fides gremio tenerisque oblectat alumnam
deliciis multos post divorsoria carnis
ore renarrantem querulo quos passa labores. (vv. 852-855)⁹⁹*

⁹⁵ Cumont, Franz, *After Life in Roman Paganism*. New Haven, Yale University Press, 1922, p. 91, afirma que la religión astral proveniente de los cultos orientales, de gran importancia en el Imperio romano, puede considerarse un intermedio, un punto de conexión entre el antiguo antropomorfismo pagano y el pensamiento cristiano

⁹⁶ Schroeder, A., "La escatología...", pp. 183 ss. / Sobre la ascensión del alma a las regiones paradisiacas, cf. Ntedika, Joseph, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines (IV-VIII s.)*. Louvain-Paris, Éditions Nauwelaerts, 1971, pp. 136 ss.

⁹⁷ *Ham.*, vv. 834-838): *Vermibus et flammis et discruciatibus aeuum / inmortalē dedit, senio ne poena periret / non pereunte anima. Carpunt tormenta foventque / materiem sine fine datam; mors deserit ipsa / aeternos gemitus et flentes vivere cogit.* ("A los gusanos, las llamas y los sufrimientos dio una duración / inmortal, para que el castigo no pereciera anciano / mientras no perece el alma. Los tormentos laceran y calientan / la materia dada sin fin; la misma muerte abandona / los eternos gemidos y obliga a vivir llorando.").

⁹⁸ *Ibid.*, vv. 845-851): *Ac primum facili referentur ad astra volatu, / unde fluens anima structum vegetaverat Adam. / Nam, quia naturam tenuem declivia vitae / pondera non reprimunt nec tardat ferrea conpes, / concretum celeri relegens secat aëra lapsu / exsuperatque polum fervens scintilla remensum / carcareaos exosa situs quibus haeserat exul.* ("Y primero se vuelven en fácil vuelo hacia los astros, / de donde el alma que fluye había dado vida al dispuesto Adán. / Pues, porque los pesos de la vida pendientes hacia abajo / no arrastran su tenue naturaleza ni la retarda la férrea cadena, / reuniendo de nuevo en rápido deslizamiento corta el aire compacto / y va más allá del polo vuelto a observar la hirviente centella / que detesta los lugares carcelarios en los cuales se había inmovilizado exiliada.").

⁹⁹ *Ibid.*, vv. 852-855: "Entonces al volver en su retorno a la elevada patria la recibe / la canosa Fe en su regazo y distrae a su alumna / con cuidados después del alejamiento de la carne / mientras narra nuevamente con voz quejumbrosa los muchos pesares que había soportado."

Finalmente, Prudencio concluyó su teoría acerca del alma, la que, una vez separada del cuerpo, tiene la capacidad de contemplar los secretos que le están negados a los mortales, incluso, conocer los arcanos de la revelación apocalíptica; la visión, que fue anticipada por el apóstol Juan,¹⁰⁰ antecede a la palabra misma del poeta. Este, en un verdadero acto de contrición, solicitó no ser aquejado por la presencia de los demonios, a fin de que su alma ascendiera a la divinidad tras una mesurada purificación, adelantándose a la concepción agustiniana del Purgatorio.¹⁰¹ La clausura del poema, que parecería encerrar un anagrama del nombre de Prudencio,¹⁰² se conecta con un nuevo episodio, en la permanente vigilia que mantiene al cristiano alerta frente el pecado; será precisamente en el espacio de su alma en tensión donde se batirán las huestes contrarias de la *Fides* y la *Concordia*, portadoras de redención, contra la oscuridad de los vicios.

La significación literaria y política de la *Psychomachia*,¹⁰³ el poema al que se aludía en el párrafo anterior, no estriba precisamente en el desarrollo de propósitos morales, sino que la “guerra interior” o *bellum intestinum*,¹⁰⁴ su principal motivo, adquiere una dimensión macro-cósmica: el enfrentamiento final de *Fides* y *Concordia* ante la *Discordia Heresis* (vv. 665-725) representa la lucha que el nuevo civismo

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, vv. 910-930.

¹⁰¹ A través de la prerrogativa de la *parrhesia*, es decir, “la libertad de palabra”, Prudencio ejerció su capacidad poética para defender las causas del Estado cristiano y, al mismo tiempo, solicitar a la divinidad el perdón que la misericordia y la clemencia divinas podían otorgarle. El poeta, abogando por sí mismo ante el Altísimo, como ante la más alta autoridad imperial, solicitó su propia amnistía ante la posibilidad de ser devorado por el Averno (vv. 958-962). Cf. Brown, P. “Vers la naissance du Purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l’Antiquité tardive au Haut Moyen Age.” *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Paris, 1997, pp. 1250 ss.

¹⁰² El poema se cierra con el pedido de glorificación para los otros frente al castigo mesurado que el poeta pidió para sí, cf. vv. 965-966: *Lux immensa alios et tempora vincta coronis / glorificent, me poena levis clementer adurat*. (“Una luz inmensa y las sienas ceñidas con coronas glorifiquen / a otros, a mí una pena leve me consume con clemencia.”) / Siguiendo los gustos artificiosos de la tendencia manierista del siglo IV, algunos críticos, entre ellos Malamud, M., *A Poetics...*, pp. 46, sostienen que en el último verso se encerraría un anagrama en el cual el poeta se aclamaría a sí mismo. Cf. Rivero García, *op. cit.* (7), p. 359, n. 195.

¹⁰³ Según José Guillén, *op. cit.* (9), p. 304, n. 1, la palabra “psychomachia” hace referencia al “combate acerca del alma” y no “combate del alma”; puesto que los vicios combaten por apoderarse del alma. El término, conocido por los antiguos, tiene una explicación en *Suidas*, al comentar la afirmación de Polibio (I, 59, 6): *ἦν δὲ τῆς ἐπιβολῆς τὸ πλεῖον ψυχομαχία* (“y era el combate del alma la plenitud de la acción”), que el lexicógrafo interpreta como *περὶ τῆς ψυχῆς μάχη* (“acerca del combate del alma”). Para Guillén, Polibio toma el término “psychomachia” con el sentido de combate por la vida hasta el último aliento y así aparece en otros pasajes del historiador griego.

¹⁰⁴ La trascendencia del concepto de *bellum intestinum* o “guerra interior” reside en la recreación del “fascinante arquetipo gnóstico de la caída y redención del alma” que simboliza la lucha inacabada del elemento espiritual contra las fuerzas oscuras de la materia; estas asaltan al hombre y lo condenan a un estado de crisis sin resolución, representado a través de la dicotomía “luz-tinieblas” como una forma de epítome de la oposición “vida-muerte”, cf. Setaioli, Aldo, “The Image of Light from Pagan Religious thought to Christian Prayer”. *Cuad. de Filol. Clás. E. L.*, 2001, p. 129. Por su parte, Fontaine, J., *Naissance...*, p. 202, señala que la *Psychomachia* es un poema rico en virtualidades poéticas “porque él encuentra el fascinante arquetipo gnóstico de la caída y de la salvación de Psyque”. (*puisqu’il retrouvait le fascinant archétype gnostique de la chute et du rachat de Psyché.*)

romano-cristiano llevaba a cabo contra las posiciones heréticas. Con esta obra, Prudencio se propuso reivindicar la continuidad del concepto del *miles Christi* o “soldado de Cristo”, que se esforzaba por alcanzar la redención contra el avance de lo material y la escisión paulina entre el cuerpo y el espíritu; es en función de esta dicotomía que se advierte, al igual que en *Hamartigenia*,¹⁰⁵ la instalación del tópico de las “dos vías” en el espacio psíquico. “Este lugar”, como señala Malamud¹⁰⁶, “no es el de la historia o el del mito, sino que es el universo atemporal del alma, y como el escenario se elimina, sólo existen los caracteres”, es decir, verdaderas abstracciones conceptuales, las que se narrativizan a través de una sucesión de duelos épicos.

Para su representación, Prudencio eligió la estrategia retórica de la alegoría por tratarse de un recurso que favorecía el encubrimiento de los significados, el enfrentamiento de los imágenes y el cruce belicoso de los lexemas. Por medio de estos, se expresaba la difusa mentalidad tardoantigua, transida de espiritualidad y violencia; al mismo tiempo, por su capacidad de transposición connotativa, la alegoría posibilitaba aunar conceptos, tales como el político y el teológico, que se identificaban con la fórmula de Pablo “un único Señor, una sola fe y un solo bautismo” (*Ephes. 4, 5: unus Dominus, una fides, unum baptisma*).¹⁰⁷

El paradójico imaginario de la época, al que se hacía referencia anteriormente, estaba originado en una doble conjetura cuyas raíces pueden hallarse en las transformaciones del cristianismo teodosiano: por una parte, las disputas doctrinales largamente instaladas en el ámbito de la política interior y exterior del Imperio; por otra, el creciente ideal ascético que iba ganando adeptos entre la aristocracia terrateniente cercana al emperador, induciendo a muchos hombres y mujeres prominentes a abandonar la vida cortesana para dar consuelo a sus almas atormentadas. Ambos procesos favorecerían el desarrollo del carácter didáctico en esta poesía épica de matriz cristiana; es por ello que, entre los escritores de la tradición clásica a los que aludió y transformó Prudencio en la *Psychomachia*, se encuentra Lucrecio y su rigorismo dialéctico, así como se demostró en algunos pasajes de *Hamartigenia*.

Al igual que el poeta epicúreo, el español enseñaba que el hombre se enfrentaba permanentemente contra los vicios y sus propias flaquezas. Florio afirma que Prudencio

¹⁰⁵ Cf. el *exemplum* de los dos hermanos gemelos, *Ham.*, vv. 789-801.

¹⁰⁶ Malamud, *op. cit.* (102), p. 55: *The locus is not history or even myth, but the timeless world of the psyche, and as the setting is eliminated, so, in a way, are the characters.*

¹⁰⁷ Cf. Pégolo, L., “La alegoría cívico-militar de la *Fides* en la *Psychomachia* de Prudencio”. *Discurso, poder y política en Roma*. Del Sastre-Rabaza (comps.), Rosario, 2003, p. 275, n. 26.

recurrió a Lucrecio cuando necesitó de arquetipos heroicos que acentuaran, en sentido cristiano, la *ratio* del combate interior.¹⁰⁸ Su representación se codifica a través de palabras, pues por medio de estas, en forma figurativa, el poeta resolvía otros combates: el intelectual, centrado en la erradicación del mal, y el retórico, librado desde la prosopopeya y el *epyllion* de carácter pictórico:

*Vincendi praesens ratio est, si comminus ipsas
virtutum facies et conluctantia contra
viribus infestis liceat portenta notare. (vv. 18-20)¹⁰⁹*

Siguiendo con la lectura tipológica¹¹⁰ que utilizó en otros poemas hexamétricos,¹¹¹ Prudencio se valió de la “anticipación” de los acontecimientos históricos para desentrañar, a través de la interpretación figurativa, los mecanismos del universo tal como son en forma directa y no sólo como lo cuenta la *Biblia*.¹¹² Por medio de los sentidos tropológico y alegórico de las *lectiones scripturarias*,¹¹³ el poeta evocó en la *praefatio* de la *Psychomachia* a Abraham quien enseña (v. 6) cómo tributar a la divinidad por la vía del sacrificio (vv. 6-8), y a luchar contra lo profano (v. 9) a través de su ejemplo (v. 10); sin embargo, antes debe ofender su “espíritu belicoso” para acabar con “los portentos de un corazón esclavizado”:

¹⁰⁸ Cf. Florio, R., *Transformaciones del héroe...*, pp. 283 y ss.

¹⁰⁹ Prudencio, *Psych, Praef.*, vv. 18-20: “La razón de vencer está presente, si de cerca es lícito / conocer las mismas figuras de las virtudes / y los portentos que luchan en su contra con fuerzas hostiles”.

¹¹⁰ Fry, N., *El gran código*, p. 110, afirma lo siguiente sobre la tipología: “La tipología no es alegoría: la alegoría normalmente es un mito en forma de relato, que halla su significado “verdadero” en la traducción conceptual o argumentativa, y en ambos Testamentos, la Biblia, por más ambiguos que sean sus enfoques de la historia, habla de personas reales y de hechos reales.” Más abajo señala: “las doctrinas de la teología cristiana forman antitipos, de los cuales los relatos y las máximas de la Biblia, incluyendo los del Nuevo Testamento, son los tipos.”

¹¹¹ Cf. de Lubac, *Exégèse Médiévale...*, pp. 129- 130; Eco, U., *Arte y belleza en la estética medieval*. Barcelona, Lumen, 1997, p. 80.

¹¹² Eco, *ibid.*, p. 87, señala: “[...] la lectura figural se podrá llevar a cabo no sólo sobre el mundo como lo cuenta la Biblia, sino directamente sobre el mundo como es.” Por otra parte, ya De Lubac, *idem* (863), p. 131, efectúa una clasificación de la alegoría, distinguiendo la “alegoría retórica o gramatical” (*allegoria rhetorica, au grammaticalis*) que es la de las palabras frente a la “alegoría teológica o espiritual” (*allegoria theologica, au spiritualis*) que es la de las cosas. A estas agrega la llamada “alegoría de la historia”, o “alegoría del discurso” según Agustín (*allegoria historia, allegoria sermonis*) a la que Casiano denominó como *allegorica explanatio*. El mismo Agustín consideraba que la *Escritura* habla “en palabras” (*in verbis*) y en hechos (*in factis*).

¹¹³ Desde Orígenes y a través de su obra *Περί ἀρχῶν* (ed. P. Koetschau, GCS 22, 1913) se habla de un sentido literal, un sentido moral o psíquico y un sentido místico o pneumático de la palabra bíblica, en forma semejante a la constitución del hombre que está formado de un “cuerpo” (*corpus / σώμα*), un “alma” (*anima / ψυχή*) y un “espíritu” (*spiritus / πνεῦμα*). De esto deriva la tríada de lo literal, tropológico y alegórico respectivamente que se transformará en la teoría de los cuatro sentidos de la escritura: literal, alegórico, moral y anagógico. Cf. de Lubac, *op. cit.* (111), p. 137; Eco, *id.*, p. 80..

*quam strage multa bellicosus spiritus
portenta cordis servientis vicerit (vv.13-14)¹¹⁴*

La prefiguración del combate de las virtudes contra los vicios está representado en la acción guerrera de Abraham para liberar a su sobrino Lot, capturado por “feroces reyes”(v. 15: *feroces reges*) en el transcurso de una acción bélica (v. 20: *sorte bellica*). A lo largo de treinta y cinco versos, Prudencio narró la victoriosa incursión del anciano que obtiene como recompensa “manjares celestiales” (v. 39: *ferculis caelestibus*) por medio del hospitalario Melquisedec;¹¹⁵ posteriormente, el patriarca recibe el don de la prole joven, a través del hijo que da a luz su vieja y estéril mujer.¹¹⁶ Al igual que Abraham, el alma victoriosa ante las tentaciones viciosas, recibirá de Cristo-Melquisedec la recompensa de la posteridad eterna al que todo cristiano aspira para acabar su exilio terrestre; por lo tanto, según el poeta, se debe mantener el ideal evangélico de la “vigilancia” constante con el propósito de alejarse de todo tipo de voluptuosidades.¹¹⁷

*vigilandum in armis pectorum fidelium
omnemque nostri portionem corporis,
quae capta foedae serviat libidini,
domo coactis liberandam viribus (vv. 52-55)¹¹⁸*

¹¹⁴ Prudencio, *Psych., Praef.*, vv. 13-14: “antes que un espíritu belicoso en gran matanza / haya vencido los portentos de un corazón esclavizado.”

¹¹⁵ Prudencio lo llamó “sacerdote de Dios y él mismo rey poderoso” (v. 40: *dei sacerdos rex et idem praeponens*).

¹¹⁶ *Psych., Praef.*, vv. 47-49: *et iam vietam Sara in alvum fertilis / munus iuventae mater exsanguis stupet / herede gaudens et cachini paenitens*. (“Y Sara, fértil en su vientre ya pasado, / madre exsangüe queda estupefacta por el don de la juventud / gozando por su herencia y arrepintiéndose de su desconfianza”).

¹¹⁷ El motivo del alma en estado de vigilia está tomado del epílogo de *Ephes.* 6, 14-18: *State ergo succincti lumbos vestros in veritate, et induti lorica iustitiae, et calceati pedes in praeparatione Evangelii pacis: in omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere: et galeam salutis assumite: et gladium spiritus (quod est verbum Dei) per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in spiritu: et in ipso vigilantes in omni instantia, et obsecratione pro omnibus sanctis*: (“Por lo tanto estad erguidos ceñidos vuestras espaldas en la verdad, y revestidos con la loriga de la justicia, y calzados los pies en la preparación de la paz del Evangelio, tomando en todas las ocasiones el escudo de la fe, con el cual podáis extinguir todas las flechas igneas del maligno; y tomad el casco de la salvación, y la espada del espíritu (que es la palabra de Dios) rogando en todo momento en el espíritu por toda oración y ruego, y mientras vigiláis en el mismo espíritu en toda instancia, y con un ruego por todos los santos:”).

¹¹⁸ *Id.*, vv. 52-55: “hay que vigilar con las armas en los pechos de los fieles / y hay que liberar toda porción de nuestro cuerpo / que, capturada, sirva al torpe deseo, / con las fuerzas conjuntas de la casa”.

Prudencio, cumpliendo con su afán didáctico, procuró decodificar la representación alegórica con el propósito de facilitar la comprensión de la traslación semántica, a la que calificó de *figura mystica* (v. 58).¹¹⁹ No resulta extraño en la poesía prudenciana que se haya apelado a la lectura “pneumática” del texto bíblico, ya que en todo momento se instó a resolver la dicotómica tensión del alma cristiana con la ascesis espiritual. Esto explicaría el hecho de que Prudencio se haya valido de Abraham como prefiguración de Cristo, pues este patriarca vétero-testamentario es considerado, en la tradición espiritual, como el modelo perfecto de fe, obediencia y sacrificio a los que deben someterse todos aquellos que renuncian a las vanidades del mundo.¹²⁰

Desde esta perspectiva, cabe analizar la afirmación prudenciana de que “la mente armada expulsa las culpas de la interioridad de nuestro corazón”,¹²¹ coincidiendo con la tradición espiritual cristiana proveniente de Orígenes, la cual estimaba que en los pensamientos, denominados *logismoi*, estaba radicada la fuente y el principio del pecado.¹²² “Todo el combate del hombre tiene lugar en los *logismoi*”, así puede leerse en la literatura monástica antigua, representando con este término los impulsos, las pasiones, los vicios que, como una hueste enemiga pero doméstica, guerreaba contra el asceta. A los llamados “psicólogos del desierto”, como Evagrio Póntico, Macario y Juan Casiano,¹²³ se debe una clasificación, en clave monástica, de la “técnica de los *logismoi*”, que dio origen a los “ocho vicios principales o capitales”, entre los que se cuentan la glotonería, la fornicación, la avaricia, la tristeza, la cólera, la acedia, la vanagloria y el orgullo.¹²⁴

¹¹⁹ Prudencio desarrolló el sentido místico de la representación a través de las siguientes claves, resueltas según la concepción trinitaria: Cristo es el sacerdote quien, como Melquisedec, tributa con alimento a los vencedores (vv. 59-61), permitiéndoles entrar en su morada y mostrándole el “honor de la Trinidad hospiciosa” (v. 63: *monstrans honorem trinitatis hospitae*); Abraham es el espíritu quien se une a su esposa, el alma (vv. 64-65), para fecundarla eternamente (v. 65), llenando la casa del padre (v. 68).

¹²⁰ Cf. Pastorino, A., “I ‘temi spirituali’”, pp. 131-132.

¹²¹ *Psych.*, vv. 5-6: [...] *quo milite pellere culpas / mens armata queat nostri de pectoris antro*. Este hexámetro está incluido en una rogativa a Cristo de carácter himnódico en la que una vez más Prudencio aprovechó para defender el concepto trinitario de honrar al Padre, único dios, del que se originó el Hijo, al que llamó “nuestro rey”, cfr. vv. 1-5: *Christe, graves hominum semper miserate labores, / qui patria virtute cluis propiaque sed una / (unum namque deum colimus de nomine utroque, / non tamen et solum, quia tu deus ex patre, Christe,) / dissere, rex noster, [...]* (“Cristo, compadécete siempre de las pesadas fatigas de los hombres, / que eres ilustre por la virtud paterna y por la propia pero es una / (pues honramos a un único dios de uno y otro nombre, / y no sin embargo a uno solo, porque tú eres dios a partir del padre, Cristo,) / dícenos, rey nuestro, [...]).

¹²² Colombas, G., *El monacato...*, pp. 259-263.

¹²³ Cabe recordar que Casiano inició su peregrinación al desierto hacia fines del siglo IV, con la intención de ejercitarse en la *militia spiritualis* y que regresó a Occidente para adaptar su experiencia en la instauración de instituciones cenobíticas.

¹²⁴ La enumeración de los pecados corresponde a la establecida por Evagrio Póntico en su obra *Ἀντιρρητικός* (*Antirrheticus*, ed. W. Frankenberg, Berlín, 1912), una especie de cuaderno de notas sobre

A partir de la antinomia *pax-seditio*, que atraviesa compositivamente la totalidad del poema, e inspirándose en fuentes paulinas y en otras, como las del *Pastor de Hermas* y Tertuliano,¹²⁵ Prudencio instaló la metáfora del combate espiritual,¹²⁶ al que representó en términos reales, con el llamado del pueblo a las armas por parte de *Cristodux*, a fin de acabar con el *discidium* que se había originado en la turbación de los sentidos:¹²⁷

*exoritur quoties turbatis sensibus intus
seditio atque animam morborum rixa fatigat, (vv. 7-8)¹²⁸*

Una vez expuestas hasta el hexámetro 20 la intención y finalidad de la obra, se suceden siete duelos protagonizados por Vicios y Virtudes, en los cuales Prudencio fusionó la tendencia tardoantigua de la representación conceptual con la tradición grecolatina de las personificaciones, tanto literarias como plásticas.¹²⁹ Como si se tratara de *petits tableaux*,¹³⁰ sale al campo de batalla, en primer lugar, la *Fides*, “Fe”, para luchar contra la *Cultura veterum deorum*, “Adoración de los antiguos dioses”, (vv. 21-39); el hecho de que sea esta virtud la que inicie el bajorrelieve épico-narrativo, luchando contra una personificación de la *superstitio* pagana, tiene una profunda significación política y religiosa, ya que la preocupación por la homogeneidad del

las tentaciones cotidianas a las que debía enfrentarse el cristiano. Allí, su autor recogió cuatrocientos ochenta y siete λογισμοί acompañados de las palabras de las *Escrituras* que eran convenientes para cada ocasión; cf. Brown, P., *El cuerpo...*, p. 501. Por su parte Foucault, M., “La lucha...”, p. 33, habla de ocho combates librados contra la gula, la fornicación, la avaricia, la ira, la pereza, la acidia, la vanidad y el orgullo.

¹²⁵ La fuente paulina corresponde a *Ephes. 6. 12: quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem: sed adversus principes, et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ, in caelestibus*. (“porque para nosotros la lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los príncipes y las potestades, contra los rectores del mundo de estas tinieblas, contra los espíritus de la maldad en los aires.”). Para las restantes fuentes, cf. Guillén, *op. cit.* (9), p. 301.

¹²⁶ *Psych.*, vv. 11-17: [...]. *Nec enim, bone ductor, / magnarum virtutum inopes nervisque carentes / christicolas vitiis populantibus exposuisti. / Ipse salutiferas obsesso in corpore turmas / depugnare iubes, ipse excellentibus armas / artibus ingenium quibus ad ludibria cordis / oppugnanda potens tibi dimicet et tibi vincat*. (“[...] Pues tú, buen conductor, / no expusiste a los cultores de Cristo, desprovistos de grandes virtudes / y carentes de nervios, para que devastaran a los vicios. / Tú mismo ordenas que los escuadrones salvíficos lleven la paz / en el cuerpo asediado, tú mismo armas nuestro ingenio / con artes excelentes con las cuales, poderoso para oponerse / a las burlas del corazón, luce para ti y venza para ti.”).

¹²⁷ Malamud, *op. cit.* (102), p. 72, recuerda que el tópico de la discordia civil de alcances cósmicos fue desarrollado por la filosofía estoica, en particular, por Crisipo, Manilio y Lucano y, a través de estos, pasó a los Padres de la Iglesia.

¹²⁸ *Id.*, vv. 7-8: “toda vez que suege una sedición interior, turbados los sentidos / y el enfrentamiento de las enfermedades fatiga el alma.”

¹²⁹ Prudencio respetó el esquema básico de la epopeya, sostenido por la ἀπιστία de los combatientes a los que travistió a la manera homérica.

¹³⁰ Cf. Fontaine, *op. cit.* (104), p. 204.

dogma ocupa el primer lugar entre los problemas a resolver por el Estado teodosiano. Seguidamente es la *Pudicitia*, “Castidad”, la que se enfrenta a la *Libido*, “Voluptuosidad”, (vv. 40-108) y la *Patientia*, “Paciencia” frente a la *Ira*, “Ira”, (vv. 109-177); la *mens Humilis*, “Humildad” se enfrenta a la *Superbia* y al *Fraus*, “Soberbia” y “Fraude”, (vv. 178-273); en defensa de la Humildad sale la *Spes*, “Esperanza”, (vv. 274-309). La *Sobrietas*, “Sobriedad”, se encuentra con la *Luxuria*, “Lujuria”, (vv. 310-453) y la *Ratio*, “Razón” con la *Avaritia*, “Avaricia” (vv. 454-643), que es seguida por un cortejo de monstruosidades alegóricas, integrado por *Cura*, *Famis*, *Metus*, *Anxietas*, *Periuria*, *Pallor*, *Corruptela*, *Dolus*, *Commenta*, *Insomnia*, *Sordes*, *Eumenides variae* (vv. 464-465).¹³¹

Cuando las tropas virtuosas creen que lograron someter a las fuerzas perturbadoras del espíritu y, en otro contexto, disgregadoras del tejido social, la *Discordia Heresis*, “Discordia Herética”, hiera a la *Concordia*, después de infiltrarse entre las huestes vencedoras (vv. 670-684). Este ataque sorpresivo, que demuestra cuán peligrosa es la heteroxia religiosa desde la perspectiva teodosiana, provocará el último de los combates, quizás el más importante, porque se accede a otro perfil del poema, aquel que lo relaciona con el dogma trinitario en su lucha contra el arrianismo y otras herejías anti-nicenas. Estas se encuentran ocultas en la supuesta inocencia de la palabra que contamina al cuerpo social a través de la diversidad y el relativismo semántico. La *Fides, virtutum regina* (v. 716: “Fe, reina de las virtudes”), al igual que en el comienzo del poema, enfrentará la lid de mayor riesgo, aquella que se libra contra las ambigüedades discursivas, la duplicidad y la ironía. De este modo se presentó la *Discordia* ante las virtudes que la interpelan:

[...] “*Discordia dicor,*
cognomento Heresis; deus est mihi discolor” inquit,
“nunc minor aut maior, modo duplex et modo simplex;
cum palcet, aërius, et de fantasmate visus;
aut innata anima est, quotiens volo ludere numen.
Praeceptor Belia mihi, domus et plaga mundus-“ (vv. 709-714)¹³²

¹³¹ *Psych.*, vv. 464-465: “Preocupación, Hambre, Miedo, Ansiedad, Perjuicio, Palidez, Corruptela, Engaño, Ficción, Insomnio, Sordidez y variadas Euménides.”

¹³² *Ibid.*, vv. 709-714: “Me llamo Discordia, / de apellido Herejía; tengo un Dios”, dice “no precisado, / ahora menor o mayor, a veces doble o a veces simple; / cuando me place, aéreo y visto de manera fantasmal, / o el alma es innata, cuantas veces quiero jugar, es una divinidad. / Mi preceptor es Belial, mi casa y mi región, el mundo.”). Por medio de la auto-presentación de la Discordia, Prudencio volvió a

En consecuencia, la *Fides*¹³³ acabará con el instrumento activo de tales simulaciones: la lengua de *Discordia*,¹³⁴ considerando al lenguaje y su carácter polisémico, la raíz de los males que hostigan los principios teológicos y morales sobre los que se funda el Imperio y la Iglesia. A continuación la “Herejía” recibirá su castigo, al morir despedazada a manos de la multitud indignada (vv. 720-725); para su representación Prudencio estableció un riguroso juego conceptual y literario,¹³⁵ en el cual la imagen del cuerpo desmembrado y diseminado del monstruo se corresponde con el *discissum* verbal sobre el que trabajó en hexámetros anteriores;¹³⁶ asimismo, la violencia desatada en el campamento cristiano evoca en forma intertextual la muerte de Flavio Rufino, quien siendo un ortodoxo perseguidor de herejes durante el reinado de

referirse a los grupos heréticos a los que desestimó en los dos poemas anteriores: en primer lugar, atacó a los arrianos, ya que consideraban al Hijo inferior al Padre; cuando se alude a la duplicidad divina, estaba apuntando al dualismo marcionita; mientras que, al defender la unidad, remitió a los sabelianos o unionitas. De igual forma, la referencia al carácter “aéreo o fantasmal” de la divinidad recuerda la secta de los fantasmáticos y maniqueos, así como la creencia del alma innata aludiría al priscilianismo u otras sectas más o menos panteístas; Belia, por último, es una de las representaciones de lo demoníaco que aparece en *Hamartigenia*.

¹³³ *Fides*, en oposición a *Discordia*, es llamada *sincera* (v. 734) por Prudencio, para lo cual sintetizó dos sentidos diferentes del término: por una parte, el concepto testamentario de “fe”, entendido como el conocimiento de la verdad revelado a través de la palabra divina; por otra, la significación romana de fe como “lealtad de testimonio”, es decir la disposición a decir la verdad. Para el primero de los sentidos, cf. Bressolette, Claude, “Foi chrétienne”, *Dictionnaire des religions*, dirigido por P. Poupard. Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 707 ss; para el segundo, cf. Freyburger, Gérard, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu’à l’époque augustéenne*. Paris, “Les Belles Lettres”, 1986, p. 134 y ss; p. 219 y ss.

¹³⁴ *Psych.*, vv. 715-718: *Non tulit ulterius capti blasfemia monstri / virtutum regina Fides, sed verba loquentis / impedit et vocis claudit spiramina pilo / pollutam rigida transfigens cuspide linguam* (“No soportó más las blasfemias del monstruo capturado / la Fe, reina de las virtudes, pero impidió las palabras de la que hablaba / y cerró con la espada las exhalaciones de la voz / atravesando con la punta dura la lengua contaminante”).

¹³⁵ Las reminiscencias literarias son las representaciones de la Fama y la Furia Alecto en *Aen.* IV, vv. 173-190 y VII, vv. 415-418 respectivamente; la aparición del fantasma de Layo en *Theb.*, II, vv. 94-100 y la muerte de Rufino, ocurrida hacia el año 395 d. C., que fue descrita por el poeta Claudiano en *In Ruf.* de manera paradigmática. Para la representación de este *σπαράγγμος*, Claudiano tuvo en consideración los desmembramientos rituales sufridos por Penteo o Acteón (L. II, vv. 418-420), inclusive, el tópico del mártir cristiano muerto en la arena, cf. Malamud, *op. cit.* (102), p. 57. Sin embargo no se agota en estas referencias mítico-religiosas ya que recuerda la muerte del dictador de Alba, Metio Fufecio, ocurrida ante las puertas de la ciudad de Roma, a la que traicionó quebrando los acuerdos con el rey Tulio Hostilio (*Aen.* VIII, vv. 642-645 y T. Livio, I, 28, 7).

¹³⁶ *Id.*, vv. 719-725: *Carpitur innumeris feralis bestia dextris. / Frustratim sibi quisque rapit, quod spargat in auras, / quod canibus donet, corvis quod edacibus ultro / offerat, inmundis caeno exhalante cloacis / quod trudat, monstros quod mandet habere marinis. / Discissum foedis animalibus omne cadaver / dividitur, ruptis Heresis perit horrida membris.* (“La bestia salvaje es desgarrada por innumerables diestras. / A pedazos cada uno arrebatada para sí, para esparcirlo a los vientos, / para dárselo a los perros, para ofrecerlo a los cuervos voraces / incluso, para echarlo a las cloacas inmundas / de exhalante cieno, para mandar a los monstruos que tengan. / Todo el cadáver separado entre funestos animales / es dividido y la horrenda Herejía perece con los miembros quebrados.”).

Arcadio, terminó convirtiéndose en un enemigo del Estado, reducido poéticamente por Claudiano a una bestialidad contraria de la naturaleza humana.¹³⁷

Fue Claudiano el que en la *vituperatio* contra el prefecto pretoriano de Oriente¹³⁸ había descrito con tonalidades hiperrealistas su muerte, llevada a cabo por sus propios soldados. Precisamente, la obra que habría inspirado a Prudencio, *In Rufinum*, se comenzó a componer hacia el año 395, cuando, tras la ascunción de Arcadio, la figura de Rufino se constituyó en un opositor de los intereses occidentales, en particular, de las ambiciones expansionistas del vándalo Estilicón. Apenas pasadas cinco semanas del inicio del tercer consulado de Honorio, el 3 de enero del 396, tuvo lugar el asesinato de Rufino a la vista del emperador, en circunstancias tan confusas como monstruosas.¹³⁹ En cuanto al segundo libro del poema de Claudiano, fue acabado en el 397,¹⁴⁰ puesto que en su prefacio se hace mención de la batalla en la que Estilicón venció a los godos en Elis, en ese mismo año.¹⁴¹ Todas estas referencias históricas permiten, a su vez, formular una hipótesis sobre el tiempo de la escritura de la *Psychomachia*, pues existe

¹³⁷ Claudiano, *In Ruf.*, II, vv. 391-399: *Deriguit. Spes nulla fugae; seges undique ferri / circumfusa micat; dextra laevaue revinctus / haesit et ensiferae stupuit mucrone coronae, / ut fera, quae nuper montes amisit avitos / altorumque exul nemorum damnatur harenae / muneribus, commota ruit; vir murmure contra / hortatur nixusque genu venabula tendit; / illa pavet strepitus cuneosque erecta theatri / respicit et tanti miratur sibila vulgi.* (“Quedó inmóvil. No hay esperanza de fuga; el campo de hierro / derramado por todas partes vibra; atacado por derecha e izquierda / se inmovilizó y permaneció estupefacto por la punta de la corona que porta la espada, / como una fiera, que hace poco dejó los montes nativos / y exiliado de los profundos bosques es condenada a los oficios / de la arena, corrió conmovida; el varón por el contrario la exhorta / por el murmullo y apoyado en su rodilla arrojó el venablo; / aquella teme el estrépito y erguida vuelve a mirar / los bancos del anfiteatro y se admira de los silbidos del vulgo.”)

¹³⁸ Claudiano calificó a Rufino como un *prodigium cunctis inmanius hydris, / tigride mobilius feta, violentius Austris / acribus, Euripi fulvis incertius* (*In Ruf.*, I, vv. 89-91: “un prodigio más salvaje que todas las hidras juntas / más rápido que la madre tigresa, / más violento que los punzantes Austros, / más inquieto que las rojizas ondas del Europa”).

¹³⁹ El asesinato de Rufino, narrado a partir del hexámetro 348 del Libro II, representa el despedazamiento que sufrió el cuerpo del prefecto como un verdadero *sparagmos* (σπαραγμός) de resonantes implicancias políticas y morales; cf. *ibid.*, vv. 410-417: *Hi vultus avidos et adhuc spirantia vellunt / lumina, truncatos alii rapuere lacertos. / Amputat ille pedes, umerum quatit ille solutis / nexibus; hic fracti reserat curvamina dorsi; / hic iecur, hic cordis fibras, hic pandit anhelas / pulmonis latebras. Spatium non invenit ira / nec locus est odiis. Consumpto funere vix tum / deseritur sparsumque perit per tela cadaver.* (“Estos arrancan el rostro ávido y los ojos / que aún respiran, otros arrancaron los truncados músculos. / Amputa uno los pies, otro golpea el hombro con sueltos / látigos; uno abre las curvaturas de la espalda fracturada; / otro el hígado, otro las fibras del corazón, otro abre los anhelantes / escondrijos del pulmón. La ira no encuentra espacio / ni hay lugar para los odios. Apenas consumado el asesinato entonces / se abandona y perece por las flechas el cadáver esparcido.”).

¹⁴⁰ Claudiano pidió disculpas a Estilicón por haber demorado la composición de este segundo libro, aludiendo a una *tenuem [...] moram* (v. 16), ya que “grandes preocupaciones” (v. 13: *Inmensis [...] curis*) impidieron que continuara con la labor literaria. Cf. Pégolo, L., “Relaciones entre literatura y poder político en la épica de Claudio Claudiano”. *Argos*, 28, 2004, p. 47.

¹⁴¹ Los versos en los que Claudiano se refirió a la batalla de Elis son 11-12: *agnovitque novos absens Arethusa triumphos/ et Geticam sensit teste cruore necem* (“y la ausente Aretusa reconoció los nuevos triunfos/ y conoció la matanza gética a través del sangriento testimonio”).

un paralelismo contextual que acerca a ambos textos, donde la ideología imperial se superpone sobre lo poético.

Volviendo al plano literario, la *Discordia* es muerta y finaliza, entonces, el estado de conflicto; la *Fides* junto a la *Concordia* hacen un llamado a la paz¹⁴² con el propósito de restablecer el andamiaje social que sin su intervención se hubiera desarticulado hasta límites impredecibles. Por medio de ambas alegorías se representa la labor “salvífica” del emperador, al que Prudencio hizo corresponder con la imagen terrenal de Cristo. Sus funciones consisten en mantener una fe estable y en sostener el equilibrio del entramado institucional, sustentado en la unidad de las virtudes cristianas y en el orden interior del individuo. De esta forma se dirige la *Concordia* ante la multitud reunida en el campamento:

*Publica sed requies privatis rure foroque
constat amicitiiis. Scissura domestica turbat
rem populi titubatque foris quod dissidet intus.
Ergo cavete, viri, ne sit sententia discors
sensibus in nostris, ne secta exotica tectis
nascatur conflata odiis, quia fissa voluntas
confundit variis arcana biformia fibris. (vv. 755-761)¹⁴³*

El prevenirse de las herejías que se ocultan bajo engañosos ropajes¹⁴⁴ era la tarea que debía anteceder a la construcción del templo interior, motivo que Prudencio retomó de los poemas hexamétricos anteriores; en este caso, dicha labor se llevó a cabo sobre la base de las premisas arquitectónicas y plásticas del Tardoantiguo, en las cuales hay una

¹⁴² Según Rivero García, *op. cit.* (7), p. 404, n. 134, se trata de un himno a la paz que se inicia en el hexámetro 769. y se extiende hasta el 787.

¹⁴³ *Psych.*, vv. 755-761: “Pero la tranquilidad pública se basa en las amistades particulares / entre el campo y el foro. La división doméstica perturba / al estado y hace titubear afuera lo que disiente dentro. / Por lo tanto tened cuidado, varones, de que no haya un discurso discordante / en nuestros sentidos, para que una secta foránea / no nazca excitada por odios encubiertos, porque la voluntad con fisuras / confunde los secretas ambigüedades en variadas entrañas.”

¹⁴⁴ Desde el hexámetro 788 se suceden una serie de *exempla* neo-testamentarios con los que se compara a dos de los herejes de los cuales la cristiandad debe cuidarse: se trata de Arrio y de Fotino, obispo de *Sirmium*, en Panonia, quien afirmaba que Jesús había sido sólo un hombre santificado por el Espíritu Santo y elevado por Dios a la categoría de Cristo. Así se refirió el poeta sobre ellos: *Hac sese occultat Fotinus et Arrius arte, / inmanes feritate lupi.* (vv. 794-795: “Con estas artes se ocultan Fotino y Arrio, / lobos ingentes por su ferocidad.”). Hanna III, Ralph, “The Sources and the Art of Prudentius’ *Psychomachia*”, *CPh*, Vol. 72, Number 2, April 1977, p. 113, afirma que el nuevo templo de inspiración paulina reemplaza “la cárcel del ennegrecido corazón” (v. 906: *nigrantis carcer cordis*) donde se instala la herejía.

profusión de imágenes simbólicas, personas y escenas en abundancia, planificadas, en muchos casos, por las autoridades eclesiásticas locales.

Al respecto, recuerda Eco las teorías sobre la belleza elaboradas por Agustín en *De quantitate animae*, según las cuales lo bello es sinónimo de regularidad geométrica,¹⁴⁵ desde esta perspectiva cada figura compite en armonía y precisión formal hasta alcanzarse el grado óptimo en la perfección del círculo. Con el propósito de lograrlo, continúa afirmando Eco, se “tendía a reconducir el gusto de la proporción al sentimiento metafísico de la absoluta identidad de Dios.”¹⁴⁶ Estos principios también pueden hallarse en la poesía prudenciana:

*Aurea planitiem spatii percurrit harundo
dimensis, quadrent ut quattuor undique frontes,
ne comissuris distantibus angulus impar
argutam mutilet per dissona semetra normam. (vv. 826-829)*

*At domus interior septem subnixa columnis
[...]
construitur, quarum tegit edita calculus albens
in conum caesus capita [...] (vv. 868-871)¹⁴⁷*

A la preocupación por la forma se agrega una serie de alegorías numerológicas que transforman la construcción del templo en un paradigma teológico universal:¹⁴⁸ su representación a través de múltiples imágenes cromáticas y la enumeración abundante de piedras preciosas, metales nobles y flores convierte al objeto arquitectónico en una manifestación de la luz divina.¹⁴⁹ En consecuencia, puede concluirse que Prudencio se

¹⁴⁵ Eco, *op. cit.* (111), p. 58.

¹⁴⁶ *Ibid.*.

¹⁴⁷ *Psych.*, vv. 826-829: “Su áurea caña recorre la planicie midiendo / los espacios, para que los cuatro frentes formen un cuadrado por todas partes, / para que un ángulo desigual no mutile / con comisuras distantes la norma a través de simetrías disonantes”; vv. 868-871: “Pero la casa interior apoyada en siete columnas / [...] / se construye, de las cuales una piedra alba expuesta cubre / en forma de cono [...].”

¹⁴⁸ Entre otros números se repite insistentemente el tres y sus variantes (vv. 830-833: *tribus*, *triplex*, *tris*, *trina*, v. 843: *trinis*, v. 849: *trinum*), el cuatro y sus representaciones geométricas (v. 827: *quadrent*, *quattuor*, v. 843: *quadrua*, v. 849: *quadrina*), el doce como múltiplo de seis y otras variantes (v. 839: *bis sena*, v. 850: *duodenis*) y el siete (v. 868: *septem*). Esta simbología numérica, de origen judeo-cristiano, persistió en una obra de finales del siglo III; se trata del tratado de Victorino de Padua, llamado *De fabrica mundi* en el que también se fusionaron elementos profanos. Cf. Daniélou, *op. cit.* (43), pp. 116 ss.

¹⁴⁹ Entre las piedras preciosas que se mencionan en el texto, se encuentran el hiperónimo *gemma* (vv. 836 y 851), su sinónimo “piedras destellantes” (v. 865: *saxis stellantibus*) y un variado espectro de piedras exóticas y de gran valor, tales como “crisólito” (v. 854: *chrysolitus*), “zafiro” (v. 855: *sappirum*), “berilo” (v. 855: *beryllum*), “calcedonia” (v. 857: *calcedon*), “jacinto” (v. 857: *jacinto*), “amatista” (v. 860:

adelantó a ciertas teorías medievales de ilusión óptica según las cuales “la proporción del mundo no es sino el orden matemático en el que la luz, en su difundirse creativo, se materializa según las diversificaciones que le impone la materia”.¹⁵⁰

Por último, el poema concluye con una nueva reflexión sobre la naturaleza del alma que se halla en un permanente estado de tensión, en sus intentos de sofrenar las fuerzas oscuras que la hostilizan. La promesa, como es de esperar, está centrada en la *parousia* de Cristo, quien habrá de ocupar la cúspide del templo interior:

*Spiritibus pugnant variis lux atque tenebrae
distantesque animat duplex substantia vires,
donec praesidio Christus deus adsit et omnes
virtutum gemmas componat sede piata (vv. 908-911)¹⁵¹*

3. 2. 2. Himnodia, lirismo y martirologio: *Cathemerinon* y *Peristephanon*.¹⁵²

En estos dos himnarios, la intencionalidad lingüística predominante está representada, respectivamente, en la exaltación de la figura de Cristo y en la de los mártires que emularon su pasión redentora; si bien en Prudencio el carácter didáctico y apologético forma parte del espíritu de su obra en general, en *Cathemerinon* y

amethystina), “jaspe” (v. 860: *iaspis*), “cornalina” (v. 861: *sardium*), “topacio” (v. 861: *topazon*), “esmeralda” (v. 862: *smaragdina*), “crisopacio” (v. 865: *chrysopraxe*), “perla” (v. 873: *margaritam*). Aparece entre los materiales de construcción del templo, algunos relacionados con el vidrio, como la “púrpura cristalina” (v. 859: *ostro aquoso*), “vítrea piedra de cristal helado” (v. 869: *crystalli argentis vitrea de rupe*), otros como “la blanca piedra” (v. 870: *calculus albens*), metales nobles como el “oro” (vv. 838, 854), referencias a la “luz” (v. 845: *sol primus*, v. 847: *lux plena*, v. 853: *lux*, v. 856: *nitor medius*, v. 858: *lumine vicino*, v. 863: *lux herbida*, v. 865: *sidus*), diversidad de “almas vivientes de colores” (v. 852-853: *animasque colorum / viventes*), como tonalidad “mate” (v. 857: *hebes*), “azul intenso” (v. 858: *forte cyanea*), “verde” (v. 863: *virent*, v. 881: *viret*) y los mencionados púrpura y blanco. En cuanto a las flores se hallan en el texto “rosas teñidas de sangre y blancos lirios” (v. 881-882: *sanguine tinctis / rosis candentia lilia*), asimismo la palabra “flor” aparece en una *variatio* en los versos 883 y 885 (respectivamente *florem* y *floriferum*). / Sobre la coloración de las diferentes gemas, cf. Rivero García, *op. cit.* (7), pp. 409-410, n. 150; acerca de su significación, Gosserez, L., “Les images divines...”, p. 352, señala que representan a Cristo, la Iglesia y los santos, ofreciendo otra representación de los bienaventurados.

¹⁵⁰ Eco, *op. cit.* (111), p. 65, se refiere a las teorías de Grosseteste, el obispo de Lincoln, quien en su obra *De divinis nominibus* señalaba que la luz es bella por su propia naturaleza y por ello está proporcionada a sí misma. Por su parte Panofsky, E., *Renacimiento y renacimientos...*, pp. 205-206, recuerda que, entre los siglos XII y XIII, fue Roberto Grosseteste quien perpetuó y desarrolló la teoría de lo que se dio en llamar la *perspectiva* medieval, entendida como una teoría matemática de la visión.

¹⁵¹ *Psych.*, vv. 908-911: “La luz y las tinieblas luchan con espíritus diferentes / y nuestra sustancia doble anima fuerzas separadas, hasta que Cristo dios se haga presente en la protección y coloque / todas las gemas de las virtudes en la sede purificada”.

¹⁵² Se considerarán estos dos poemas para concluir este capítulo, estimando que el *Dittochaeon* o *Tituli Historiarum* ocupa un lugar incierto en la obra prudenciana, hasta tal punto que en uno de los códices, el V, se ubica después del epílogo; esto demostraría que podría haber sido escrito con posterioridad a los restantes poemas. Para las diferentes ubicaciones de este texto, cf. Cunningham, M., *Aurelii Prudentii...*, p. 390.

Peristephanon los propósitos están orientados, fundamentalmente, hacia la acción de gracias más que a la argumentación dialéctica. Sin la intervención ejemplar de Cristo y de aquellos que dieron testimonio de su devoción por su gesta redentora no podría sostenerse la unidad interior del individuo y del Imperio; es por ello que ambos textos sirven de sostén al cuerpo dogmático de la poesía prudenciana.

En primer lugar se desarrollarán algunos conceptos sobre *Peristephanon*, pues su mismo nombre, *Περὶ στεφάνων* (“Acerca de la corona”) no se desliga de la idea de combate que el poeta fue desplegando a lo largo de los cuatro libros hexamétricos que anteceden a este himnario y, en consecuencia su ubicación tras estos, obedece a la necesidad de confirmar los principios del dogma a través de figuras martiriales que intercederán para alcanzar la victoria final contra enemigos persistentes.

Florio recuerda que la “corona” o *stemma*, como la denominó Prudencio en *Perist.* I, 4, era un símbolo de la cultura grecolatina que se asociaba a la victoria militar y al triunfo en las competencias olímpicas y poéticas; no fue desconocido tampoco en la tradición judeocristiana, donde aparece como representación del poder concedido por la divinidad.¹⁵³ En este sentido, los mártires que se hicieron acreedores de la “corona” triunfal frente a la *superstitio* anticiparon con su conducta cuáles debían ser las acciones a seguir por parte de los cristianos contemporáneos a Prudencio, quienes también se enfrentaron a fuerzas hostiles a la fe;¹⁵⁴ por otra parte, la perfección de sus actos los convirtió en gemas de la misma corona que porta Cristo como *rex* y esposo de la Iglesia que es representada como engalanada esposa:¹⁵⁵

*Hoc genus mortis decorum, hoc probis dignum viris,
membra morbis exedenda texta venis languidis*

¹⁵³ Florio, *op. cit.* (108), pp. 36-37.

¹⁵⁴ Las cualidades del mártir cristiano se asimilan a las de los héroes de la epopeya clásica, privilegiándose fundamentalmente “el vigor del espíritu como alimento y sostén de las restantes cualidades.” Su tarea principal consiste en consagrar su existencia a fin de “continuar y transmitir la revelación de la divinidad operante en la creación.” Cf. Florio, *ibid.*, pp. 39-40. Asimismo Schroeder, *op. cit.* (53), p. 292, recuerda que Prudencio también asignaba la corona triunfal a las vírgenes que habían sabido vencer a las voluptuosidades del sexo, además de obtener la corona martirial, tal como sucede en *Perist.* XIV, v. 127, al referirse a la “doble diadema” ostentada por la pequeña Inés (*gemello cum diademate*).

¹⁵⁵ El motivo de la Iglesia como esposa de Cristo es un motivo desarrollado por la patología del siglo II. Según Rush, Alfred “Death as a Spiritual Marriage: Individual and Ecclesial Eschatology”. *VC* 26, 1972, pp. 81 ss., es un tema extremadamente complicado, ya que se fusiona una serie de textos procedentes del *Nuevo Testamento*, en particular las cartas paulinas *2Cor.* 11,2 y *Eph.* 5, 25, los *Salmos* y el *Cantar de los Cantares* (*Canticum Canticorum*). Fue Orígenes quien lo relacionó con la historia de la espiritualidad cristiana; se podría afirmar que fue el “padre” del matrimonio místico, al relacionarlo con su interpretación del *Cantar*. Daniélou, *op. cit.* (43), pp. 260-261, hace referencia al motivo nupcial en Cipriano, cuya influencia también provendría de la lectura sobre el *Cantar de los Cantares*.

*hostico donare ferro morte et hostem vincere. (I, vv. 25-27)*¹⁵⁶

*“Hoc est monile ecclesiae,
his illa gemmis comitur,
dotata sic Christo placet,
sic ornat altum verticem. (II, vv. 305-308)*¹⁵⁷

Pero la importancia del mártir cristiano no sólo reside en su transfiguración heroica, caracterizada por su resistencia ante la adversidad y el dolor, sino porque contribuyó al establecimiento de un nuevo tejido social entre la Iglesia y la vida urbana. Desde esta mirada, son muchos los ejemplos que brinda el *Peristephanon* para comprender de qué modo se robustecieron las relaciones entre el espacio que el mártir sacralizó con su sangre y las instituciones ciudadanas que se levantaron en torno de sus *reliquiae*. Al respecto así se refiere Castellanos al analizar el modo en que fueron reconocidos sus mártires por los habitantes de la Calahorra tardoantigua:

A partir del martirio de Emeterio y Celedonio la comunidad calagurritana encuentra referencia y representación espiritual en ambos mártires. Es muy acertada la idea manejada por Brigitte Beaujard en el sentido del interés del lenguaje hagiográfico. En él –observa esta autora– se manifiesta el frecuente uso de vocablos que indican posesión de los mártires y santos por parte de la ciudad. Ello distaba de constituir un recurso literario y contenía un importante trasfondo. La ciudad asimila a sus mártires. Éstos se convierten en estandarte de la comunidad, al tiempo que interceden por ésta ante la comunidad.¹⁵⁸

En este ejemplo en particular la fuente más importante para el análisis del culto a Emeterio y Celedonio es el poema prudenciano, ya que de él se desprende el carácter

¹⁵⁶ Prudencio, *Perist.* I, vv. 25-27: “Este es un género bello de muerte, este es digno de hombres probos, / ofrendar los miembros consumidos por las enfermedades y entretejidos por lánguidas venas / al hierro enemigo y vencer al enemigo con la muerte.”

¹⁵⁷ *Perist.* II, vv. 305-308: “Este es el collar de la iglesia, / con estas gemas ella se acompaña, / así con esta dote se complace Cristo, / así adorna alta cúspide.” También son los mártires los que resplandecen por la brillantez de las piedras preciosas obtenidas, cfr. vv. 557-560: *Videor videre inlustribus / gemmis coruscantem virum, / quem Roma caelestis sibi / legit perennem consulem.* (“Me parece ver a un hombre / que resplandece con gemas brillantes, / al que la Roma celestial eligió para sí / como cónsul peremne.”).

¹⁵⁸ Castellanos, S., *Calagurris Tardoantigua...*, p. 32. El texto de B. Beaujard que cita el autor lleva por título “Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l’époque romain”. *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*, Roma 27-28 octobre 1988, Roma, 1991, 176. / Como ejemplos de la protección y engrandecimiento de la ciudad a partir del culto a los santos, cfr. *Perist.* II, vv. 309-312; III, vv. 1-5, 211-215; IV, vv. 1-8, 89-100; VI, vv. 1-6, 157-159; VII, vv. 1-5; VIII, vv. 1-6; XIV, vv. 1-9.

guerrero y taumatúrgico de estos hombres “santos”,¹⁵⁹ que vehiculizaron las esperanzas de otros hombres acechados por diferentes males: algunos surgidos de emergentes sociales y económicos y otros que procedían del espectro moral y espiritual, incluso del personal.¹⁶⁰

*Nec rudem crudi laboris ante vitam duxerant
milites quos ad peremne cingulum Christus vocat,
sueta virtus bello et armis militat sacrariis. (I, vv. 31-33)*

*Hoc bonum salvator ipse quo fruamur praestitit,
martyrum cum membra nostro consecravit oppido,
sospitant quae nunc colonos Hiberus adluit. (vv. 115-117)¹⁶¹*

Por tratarse de este himno el primero de la colección, Prudencio determinó las líneas que habría de seguir en el resto de los poemas; es por ello que resulta de interés la recuperación del mencionado motivo del *miles Christi* tratándose ambos mártires de soldados imperiales que se transforman, una vez cumplido su viaje interior, en integrantes de una nueva milicia que escribe otro tipo de gesta, no terrenal sino celeste.¹⁶² La fe en la resurrección es el propósito a alcanzar y los restos, *reliquiae* del sacrificio al que fue sometido el mártir, asegura el cumplimiento de este objetivo; dicho propósito no sólo le pertenece al santo sino también a quienes establecen, de allí en más,

¹⁵⁹ El mártir como amuleto protector contra las fuerzas del mal, cf. *Perist.* IV, vv. 65-68: *Omnibus portis sacer immolatus / sanguis exclusit genus invidorum / daemonum et nigras pepulit tenebras / urbe piata.* (“La sagrada sangre inmolada / cerró todas las puertas al linaje de los demonios / envidiosos y empujó las negras tinieblas / de la urbe purificada.”); en forma semejante, el mártir contribuye con beneficios para la comunidad de los files, cfr. *Perist.* XIII, vv. 105-106: *Denique doctor humi est, idem quoque martyr in supernis. / Instruit hic homines, illinc pia dona dat patronus.* (“Finalmente es maestro en la tierra, él mismo también es mártir en los cielos. / Instruye aquí a los hombres, desde allí concede como patrono piadosos dones.”).

¹⁶⁰ Cf. *Perist.* V, vv. 545-548; VI, vv. 160-162; X, vv. 1136-1140; XIV, vv. 130-133.

¹⁶¹ *Perist.* I, vv. 31-33: “Y no habían conducido antes una vida ruda de cruel trabajo / los soldados a los que Cristo llama a su peremne servicio militar, / la virtud acostumbrada a la guerra y a las armas combate para los altares.”; vv. 115-117: “Este bien del que disfrutamos lo concedió el mismo salvador, / cuando consagró a nuestra ciudad los miembros de los mártires, / que protege ahora a los colonos que el Ebro baña.”

¹⁶² *Ibid.*, vv. 61-66: “*Sit satis quod capta primo vita sub chirografo / debitum persoluit omne functa rebus Caesaris, / tempus est deo rependi quidquid est proprium dei. / ‘Ite, signorum magistri, et vos, tribuni, absistite, / aureos auferte torques, sauciorum praemia, / clara nos hinc angelorum iam vocant stipendia.* (“Sea suficiente lo que la vida, capturada bajo la primera obligación, / haya pagado todo lo debido cumpliendo con las cuestiones del César, / es tiempo de pagar a dios cualquier cosa que es propia de dios. / ‘Id, jefes de estandartes, y vosotros, tribunos, alejaos, / llevad los áureos collares, los premios de los heridos, / ya a nosotros nos llaman de aquí las preclaras milicias de los ángeles.”). En *Perist.* V, vv. 293-294, llama a Vicente *O miles invictissime, / fortissimorum fortior*, (“Oh soldado el más invencible, / el más fuerte de los más fuertes.”).

una relación simpatética con las reliquias martiriales: cuanto más grave sea la rudeza de la vida mortal, se obtendrá un premio mayor tras la muerte.¹⁶³

La función del martirio se relaciona directamente con la expurgación lustral que se alcanza con el bautismo, otro de los núcleos temáticos exaltados en el *Peristephanon*.¹⁶⁴ El testimonio de fe cumplido en el sacrificio de la cruz representa el bautismo que Cristo recibió por la vía de la sangre, complementario del primero que se había cumplido en las aguas del Jordán; por lo tanto la sangre martirial es la confirmación bautismal del cristiano, aceptándola como parte del “ejercicio” que lo llevaría hacia la inmortalidad.¹⁶⁵ Ya superadas las persecuciones, el martirio se alegoriza en la soledad del desierto, buscando en la aniquilación de la carne, la figura supletoria del segundo bautismo. El monasticismo, entonces, modificó el imaginario del sacrificio, insistiendo en la necesidad de combatir el pecado por el dominio de los sentidos, así como los mártires lo habían hecho contra el dolor y la muerte:

*Pulchra res ictum sub ense persecutoris pati,
nobilis per vulnus amplum porta iustis panditur,
lota mens in fonte rubro sede cordis exilit. (I, vv. 28-30)¹⁶⁶*

Por otra parte, el culto a los mártires no fue elevado sólo por los monjes a la condición ejemplar que se requería para fortalecer el cristianismo del siglo IV; sino también desde el Estado imperial al que le interesaba resaltar la incidencia ideológica cultural en la ciudad. Ambas razones habrían influido sobre Prudencio para componer este himnario donde lo espiritual y lo personal se confunden con sus obligaciones de funcionario y el conocimiento de las tradiciones “pasionales” orales y literarias.¹⁶⁷ Las

¹⁶³ Schroeder, *op. cit.* (53), p. 291, señala lo siguiente: “El martirio es sin duda complemento y coronación de la virginidad, reafirmación heroica de la fe y de la virtud.” Cf. *Perist.* V, vv. 297-300: “*Spectator haec Christus deus / compensat aevo intermino / propriaeque collegam crucis / larga coronat dextera.* (“Cristo dios como espectador / compensa esto con un tiempo sin término / y con su mano pródiga / corona al colega de su propia cruz.”).

¹⁶⁴ *Perist.* IV, vv. 193-196: *Nos pio fletu, date, perluamus / marmorum sulcos quibus est operta / spes ut absolvam retinaculorum / vincla meorum.* (“Concédenos que nosotros lavemos con llanto piadoso / los surcos de los mármoles en los cuales fue abierta / la esperanza para que yo absuelva las cadenas / de mis grilletes.”).

¹⁶⁵ Florio, *op. cit.* (108), p. 57, señala con respecto a la muerte de los mártires que se trata de “ofrendar la vida en defensa de la fe” asegurando “el acceso a la vida verdadera, la vida eterna.”

¹⁶⁶ *Perist.* I, vv. 28-30: “Cosa bella es sufrir el golpe bajo la espada del perseguidor, / se abre la noble puerta para los justos a través de la amplia herida, / la mente lavada en la fuente roja se eleva del corazón.”

¹⁶⁷ El conocimiento que Prudencio tenía sobre el culto a los mártires hispánicos, particularmente los tarraconenses, se debería a su desempeño administrativo en *Hispania*. Sobre los posibles cargos desempeñados por el poeta en el *scrinium* imperial y su relación con las ciudades hispanorromanas, cf.

construcciones erigidas en las ciudades en relación con las celebraciones martiriales estaban destinadas a congregarse a los fieles, entretejiéndose lazos entre el individuo, la Iglesia y el poder político, los cuales parecían haberse desintegrado desde el momento en que se traspasó de los antiguos cultos a la religión cristiana. El propio poeta era consciente de esta operación transcultural, al recordar a la humanizada Roma la labor cumplida por su mártir Lorenzo, a modo de anticipación de las medidas tomadas por Teodosio en contra de los rituales politeístas:¹⁶⁸

*Haec sola derat gloria
urbis togatae insignibus,
feritate capta gentium
domaret ut spurcum Iovem,*

*non turbulentis viribus
Cossi Camilli aut Caesaris,
sed martyris Laurentii
non incruento proelio.*

*Armata pugnavit fides
proprii cruoris prodiga;
nam morte mortem diruit
ac semet inpendit sibi. (II, vv. 9-20)¹⁶⁹*

Asimismo la liturgia que se desarrolló en torno al culto a los santos y mártires propició el encuentro de los fieles a través de manifestaciones públicas, en forma de celebraciones y procesiones. Al respecto el himnario prudenciano es un reservorio de ejemplos en los que se testimonia la participación de los ciudadanos y, entre ellos, el mismo poeta, en la vida religiosa de las ciudades cristianas. De esta manera Prudencio evocaba cómo se veneraba a Eulalia con cantos junto al altar de la polémica basílica

San Bernardino, "Eulalia Emeritam suam amore colit: consideraciones en torno a la fiabilidad de un testimonio prudenciano (*Pe.* 3. 186-215), *Habis* 27, 1996, pp. 205-223.

¹⁶⁸ *Perist.* II, vv. 473-476: "Video futurum principem / quandoque qui servus dei / taetris sacrorum sordibus / servire Romam non sinat, (" Veo un día a un futuro príncipe / que como siervo de dios / no permita que Roma sirva / a la desagradable sordidez de tus rituales,")

¹⁶⁹ *Ibid.*, vv. 9-20: "Faltaba esta gloria sola / para las insignias de la ciudad togada, / que, capturada por la fiereza de los pueblos, / dominara al sucio Júpiter, / no con las fuerzas turbulentas de Cosso, Camilo o César, / sino con el combate sangriento del mártir Lorenzo. / La fe peleó armada / pródiga de su propia sangre; pues con la muerte destruyó a la muerte / y se sacrificó a sí misma para sí."

emeritense, o se refería a marchas procesionales hasta los *loca sacra* de la ciudad zaragozana:¹⁷⁰

*Ista comantibus e foliis
munera, virgo puerque, date!
Ast ergo sarta choro in medio
texta feram pede dactylico,
vilia marcida, festa tamen.*

*Sic venerarier ossa libet
ossibus altar et inpositum,
illa dei sita sub pedibus
prospicit haec populosque suos
carmine propitiata fovet. (III, vv. 206-215)¹⁷¹*

*Sterne te totam generosa sanctis
civitas mecum tumulis, deinde
mox resurgentes animas et artus
tota sequeris. (IV, vv. 197-200)¹⁷²*

Entre las *memoriae martyrum* a las que se aludió en el párrafo anterior cabe recordar las peregrinaciones que tenían lugar en diferentes topografías urbanas y rurales, donde el camino emprendido por el peregrino adquiría una significación alegórica asimilable al “viaje” heroico por el que había transitado el mártir. Todas las manifestaciones públicas que acompañaban este derrotero, el cual culminaba en el sitio del martirio o donde se hallaba el recuerdo martirial, formaban parte de un imaginario

¹⁷⁰ San Bernardino, *op. cit.* (167), pp. 207 ss., hace referencia a la polémica desatada por Javier Arce acerca de la existencia en Mérida de una basílica en honor de Eulalia. Según Sotomayor, M. “El arte...”, p. 897, no se conserva “en alzado” ninguna de las numerosas iglesias que se construyeron en España desde finales del siglo IV; tan solo se cuenta con testimonios epigráficos y arqueológicos que garantizan su existencia; algunas de ellas se erigieron a partir de la remodelación espacial de *villae* preexistentes.

¹⁷¹ *Perist.* III, vv. 206-215: “¡Virgen y niño, dad, estos regalos / de las hojas frondosas! / Pero yo en medio del coro llevaré / guirnarlas tejidas con pie dactílico, / insignificantes, marchitas, sin embargo festivas. / Así me place venerar los huesos / y el altar puesto sobre los huesos, / aquella colocada bajo los pies del dios / ve de lejos estas cosas y favorece / a sus pueblos propiciada por mi canto.” / Otros ejemplos de celebraciones populares se encuentran en *Perist.* XI, vv. 231-234, al hacerse referencia a la fiesta que recuerda a Hipólito, el trece de agosto, según el santoral y la conmemoración de los apóstoles Pedro y Pablo que Prudencio evocó en *Perist.* XII, vv. 57-64.

¹⁷² *Perist.* IV, vv. 197-200: “Prostérnate toda junto conmigo, / generosa ciudad, en los santos túmulos, / después, apenas resurjan las almas y los cuerpos / entera marcharás.” / Otro ejemplos de procesión se encuentra en *Perist.* XII, vv. 65-66.

espiritual que fue capitalizado por el poder episcopal. Prudencio, a través del *Peristephanon*, dio cuenta de sus visitas a Roma como si se tratara de un peregrino y de la relación que lo unía al obispo Valeriano de *Calagurris*, a quien demostró su devoción por los túmulos martiriales romanos:

*Hic mihi, cum peterem te, rerum maxima Roma,
spes est oborta prosperum Christum fore.
Stratus humi tumulo adolvebar quem sacer ornat
martyr dicato Cassianus corpore. (IX, vv. 3-6)¹⁷³*

*Plurima litterulis signata sepulcra loquuntur
martyris aut nomen aut epigramma aliquod,
sunt et muta tamen tacitas claudentia tumbas
marmora, quae solum significant numerum. (XI, vv. 7-10)¹⁷⁴*

No son estos los únicos ejemplos que probarían el viaje del poeta a Roma, con un carácter religioso, y las rutas¹⁷⁵ que habría tomado para llegar a la ciudad, estimada como el centro de la cristiandad, hacia la cual acudían gran número de peregrinos;¹⁷⁶

¹⁷³ *Perist.* IX, vv. 3-6: “Aquí, como me dirigiera hacia ti, Roma, la máxima del orbe, / nació la esperanza de que Cristo me sería favorable. / Extendido en la tierra, me arrojaba en el túmulo al que orna el sagrado / mártir Casiano con su cuerpo glorificado.”

¹⁷⁴ *Perist.* XI, vv. 7-10: “Muchísimos sepulcros señalados con pequeñas letras mencionan / o el nombre del mártir o algún epigrama, / pero hay mudos mármoles encerrando calladas tumbas / que significan un número solamente.”

¹⁷⁵ *Perist.* II, vv. 537-540: *Nos Vasco Hiberus dividit / binis remotos Alpibus / trans Cottianorum iuga / trans et Pyrenas ninguidos.* (“A nosotros divide el vasco Ebro / alejados por los Alpes dobles / tras las cumbres de los Cotianos / y tras los nevados Pirineos.”); en *Perist.* IX, vv. 1-2: *Sylla Forum statuit Cornelius; hoc Itali urbem / vocitant ab ipso conditoris nomine.* (“Cornelio Sila estableció un foro; los itálos lo llaman / ciudad a partir del nombre del fundador.”). En ambos pasajes se hace alusión a un camino para llegar a Italia desde el norte de España, desde la zona vasca, que implica el cruce por los Alpes pirenaicos, en el primer ejemplo y en el segundo, el poeta se referiría a la ciudad de Ímola, cercana a Bolonia, un enclave de época emiliana en la Italia septentrional que, en el siglo IV, formó parte de una fuerte red de ciudades episcopales en vías de cristianización. En cuanto a esta última, cf. Rivero García, *op. cit.* (7), p. 196, n. 252. El mismo autor, *op. cit.* (12), p. 16, n. 19, señala las *viae* por las cuales Prudencio accedería a Roma, encontrándose en Milán o bien, desde *Hispania*.

¹⁷⁶ *Perist.* XI, vv. 203-208: *Nec minus Albanis acies se candida portis / explicat et longis ducitur ordinibus, / exultant fremitus variarum hinc inde viarum, / indigena et Picens plebs et Etrusca venit. / Concurrunt Samnitis atrox, habitator et altae / Campanus Capuae iamque Nolanus adest,* (“Y no menos el blanco tropel en las puertas albanas / se extiende y se conduce en largas columnas, / son exultantes los clamores de una y otra parte de los caminos, / y viene el lugareño, el pueblo piceno y el etrusco. / Concorre el salvaje samnita, y el campano que habita / en la alta Capua y ya el nolano está presente.”). De manera semejante describe en la apertura del himno XII (vv. 1-4), a través de un interlocutor ficticio, cómo arriban a Roma los peregrinos durante las celebraciones de los apóstoles Pedro y Pablo: “*Plus solito coeunt ad gaudia; dic, amice, quid sit; / Romam per omnem cursitant ovantque.*” / “*Festus apostolici nobis redit hic dies triumphi / Pauli atque Petri nobilis cruore.*” (“ ‘Más de lo acostumbrado se

incluso, se podría especular sobre cuál era el estado espiritual de Prudencio en el momento de llevar a cabo este derrotero por los “lugares santos”.¹⁷⁷ Por otra parte en Roma se habría producido el encuentro con Paulino de Nola, con quien compartía una mirada semejante sobre el hecho literario y el modo de llevar adelante una nueva forma de espiritualidad. Como sostiene Guttilla, en la poesía prudenciana compuesta hacia los primeros años del siglo V, después de su viaje a Roma, se advierte la presencia personal de Paulino y de sus *carmina*.¹⁷⁸

En forma semejante a la experiencia romana, la permanencia de Prudencio en la corte de Milán lo habría puesto en contacto con la obra himnódica de Ambrosio, la cual se caracterizó no sólo por sus aspectos religiosos y poéticos, sino que funcionó como un dispositivo de integración social y consolidación del poder del obispo. Castellanos sostiene que fue Ambrosio quien inició el culto a los santos en la capital milanesa, en junio del año 386, cuando “halló” las *reliquiae* de Gervasio y Protasio:

Occidente va a asistir a la capitalización episcopal del culto a los santos y de todas las manifestaciones propias del mismo. Desde la dedicación de una basílica hasta la procesión en la calle, desde la composición de *vitae* hasta la acumulación de reliquias [...] ¹⁷⁹

El *Cathemerinon*, en consecuencia, es una proyección poética de las experiencias religiosas anteriormente señaladas, en la que se incluyen las innovaciones ambrosianas y otras fuentes, cristianas y no cristianas, a través de las cuales Prudencio anticipó las líneas apologéticas y teológicas cristocéntricas de sus restantes poemas. Se desprende que la ubicación que ocupa el “himnario de las horas”, en el orden de las

agrupan para los gozos; dime, amigo, qué cosa es; / a través de toda Roma corretean y gritan.” / “Vuelve para nosotros este día festivo del triunfo apostólico, / día noble por la sangre de Pablo y Pedro.”).

¹⁷⁷ *Perist.* IX, vv. 7-8: *Dum lacrimans mecum reputo mea vulnera et omnes / vitae labores ac dolorum acumina*, (“Mientras derramando lágrimas vuelvo a pensar conmigo mis heridas y todas / las angustias de la vida y las punzadas de los dolores,”); vv. 99-104: *Pareo; complector tumulum, lacrimas quoque fundo, / altar tepescit ore, saxum pectore. / Tunc arcana mei percenseo cuncta laboris, / tunc quod petebam quod timebam murmuro, / et post terga domum dubia sub sorte relictam / et spem futuri forte nutantem boni*. (“Obedezco; abrazo el túmulo, también derramo lágrimas, / el altar se entibia con la boca, la piedra con el pecho. / Entonces reconsidero todos los secretos de mi labor, / entonces murmuro lo que buscaba y lo que temía, / y el hogar dejado atrás bajo una suerte dudosa / y la esperanza quizás oscilante de un futuro bueno.”).

¹⁷⁸ Guttilla, Giuseppe, “Un probabile incontro a Roma di Paolino di Nola e Prudenziò”. *Aevum*, Anno LXXIX, Gennaio-Aprile 2005, 1, pp. 95-107.

¹⁷⁹ Castellanos, *op. cit.* (158), p. 37. El autor habla de la *inventio* por parte de Ambrosio de las reliquias de los mencionados mártires.

composiciones, es funcional a las características propias de una obertura,¹⁸⁰ es decir, las líneas temáticas que se advierten a partir de su lectura, como obra independiente, son las que se amplifican en el conjunto de la obra prudenciana.

Precisamente, en el *Cathemerinon* se exponen los ejes ideológicos que se establecieron al comenzar el capítulo anterior: la fidelidad a la concepción trinitaria y la consecuente lucha contra las heterodoxias como una estrategia para apartarse del pecado; pero, a diferencia de los poemas hexamétricos, la vía expresiva elegida por Prudencio es el lirismo exaltado de la himnodia judeocristiana y los procedimientos retóricos de la poesía pagana. Estas particularidades genéricas, sin embargo, no impidieron al poeta recurrir a ciertos aspectos didácticos, propios de la producción apostólica y patristica, y a la ejemplaridad tipológica de la hermenéutica bíblica.¹⁸¹

Sobre la organización interna de los poemas que integran este “preludio” himnódico se hablará más adelante, así como de la estructura compositiva de la obra; en cambio, puede afirmarse acerca de la significación del himnario que este constituye un bosquejo teológico en el que se ordenan cada uno de los motivos y los propósitos perseguidos por Prudencio, como poeta cristiano y nuevo “soldado de Cristo”. A modo de un calendario, en el *Cathemerinon* se establecen, por una parte, las obligaciones individuales del cristiano, en relación con un sistema diario de oraciones y, por otra, los *officia* a los que está unido como parte integrante de una comunidad piadosa. Esta se hallaba ordenada según los alcances de una renovación espiritual que modificó, en lo consuetudinario, las diversas representaciones culturales públicas y privadas.

La figura de Cristo es la que abre y cierra concéntricamente el himnario, instituyendo un ciclo que se inicia con la aparición de la luz del nuevo día como

¹⁸⁰ Según los tratadistas de las formas musicales, la “obertura”, también denominada “partita”, “ordre”, “suite”, etc, es una serie de piezas instrumentales o “tiempos” escritos todos en un mismo tono, que alternan el carácter y el ritmo. Cf. Bas, Julio, *Tratado de la forma musical*. Buenos Aires, Ricordi, 1947, p. 177. Asimismo, más adelante, p. 323, se define “obertura” como un trozo musical que precede y prepara un melodrama musical o un oratorio.

¹⁸¹ Al hablar de ejemplaridad tipológica se ha cometido una “hendíadis”, ya que se han reducido los sentidos moral y figurativo de la interpretación bíblica en uno solo. Daniélou, *op. cit.* (43), p. 250, distingue la tipología según la perspectiva de Tertuliano, quien reconoció en *Adversus Marcionem* III, 5, 4, un sentido espiritual a partir del ejemplo de Pablo. En el capítulo siguiente dedicado a los *exempla*, p. 269, señala que en la Patristica latina sus escritores interpretaban a los personajes bíblicos representando diferentes virtudes.

representación de su poder salvífico,¹⁸² y se clausura con el *adventus* luminoso del Niño,¹⁸³ cuyo esplendor permanece eternamente en oposición a las restantes luminarias celestes, en clara alusión al triunfo del cristianismo ante las creencias politeístas.¹⁸⁴ Los diversos aspectos temáticos, que se subordinan a un estricto teocentrismo cristológico de raíz trinitaria, se eslabonan de la siguiente manera a lo largo del *Cathemerinon*:

-La lucha contra el asedio del mal es expuesta dicotómicamente desde el primero de los himnos, disponiéndose de manera antitética el refulgir del Cristo-Sol, atento observador de la interioridad humana, frente a las tinieblas de la noche;¹⁸⁵ de este modo Prudencio anticipaba el motivo del *bellum intestinum* que desarrolló en *Hamartigenia* y *Psychomachia*:

*Sol ecce surgit igneus;
piget pudescit paenitet
nec teste quisquam lumine
peccare constanter potest. (II, vv. 25-28)*

*Sic nostra mox obscuritas
fraudisque pectus conscium
ruptis relectum nubibus
regnante pallescet deo. (vv. 9-12)¹⁸⁶*

¹⁸² *Cath.* I, vv. 9-12: *Post solis ortum fulgidi / serum est cubile spernere, / ni parte noctis addita / tempus labori adieceris.* (“Es tarde para dejar el lecho / después de salido el sol resplandeciente, / a menos que, agregada una parte a la noche, / se haya acrecentado el tiempo para el trabajo.”); vv. 21-24: *ut, cum coruscis flatibus / aurora caelum sparserit, / omnes labore exercitos / confirmet ad spem luminis.* (“para que, cuando la aurora se esparza / por el cielo con sus hálitos brillantes, / confirme, ante la esperanza de la luz, / a todos los que no se abandonan al reposo.”).

¹⁸³ En párrafos anteriores se señaló el hecho de que el *Cathemerinon* representa una forma de calendario en el que la figura de Cristo regula las horas del día y los momentos del año; al respecto puede afirmarse que el *adventus* del emperador, según Teja, R., *Emperadores...*, p. 21, era la fiesta por excelencia que regulaba el calendario del Imperio.

¹⁸⁴ *Cath.* XII, vv. 17-24: *Hoc sidus aeternum manet, / haec stella numquam mergitur / nec nubis occursu abdita / obumbrat obductam facem. / Tristis cometa intercitat / et, si quod astrum Sirio / fervet vapore, iam dei / sub luce destructum cadat.* (“Este astro permanece eterno, / esta estrella nunca se sumerge, / ni escondida por el encuentro de una nube, / ensombrece su faz oscurecida. / Perezca el triste cometa / y si algún astro se enciende / con el vapor de Sirio, ya bajo la luz del dios / caiga destruido.”).

¹⁸⁵ Schroeder, *op. cit.* (96), p. 186 afirma: “El *Cathemerinon* todo es un canto a la luz, identificada con Cristo, en contraste con las tinieblas que simbolizan el demonio y el pecado. Es especialmente significativo el binario matutino del comienzo, el vespertino del medio, y el navideño del final.”

¹⁸⁶ *Cath.* II, vv. 25-28: He aquí que surge el ígneo sol; / se enoja, se avergüenza, se arrepiante, / y ninguno, siendo la luz testigo, / puede pecar con tranquilidad.”; vv. 9-12: “Así en poco tiempo nuestra oscuridad / y el pecho conciente del engaño, / cubierto por nubes rotas, / empalidecerá cuando Dios reine.”

-En el mismo plano de severo control sobre lo corporal y su posibilidad de influir sobre el universo del alma, el *Cathemerinon* ejemplifica acerca de los excesos sexuales, alimenticios y otros relacionados con la voluptuosidad y externalidad femenina,¹⁸⁷ acercándose a las concepciones eremíticas que advertían sobre las acechanzas del demonio;¹⁸⁸ por lo tanto, la prevención vigilante y el permanecer despierto, asistido por la oración, “amurallaba” al cristiano que estaba sostenido por el agua bautismal y la sangre derramada en el martirio:

*Vigil vicissim spiritus,
quodcumque restat temporis
dum meta noctis clauditur,
stans ac laborans excubet.* (I, vv. 77-80)

*Durare nos tales iube
quales remotis sordibus
nitere pridem iusseras
Iordane tinctos flumine.* (II, vv. 61-64)

*Salvete flores martyrum
quos lucis ipso in limine
Christi insecutor sustilit
ceu turbo nascentes rosas!*

*Vos prima Christi victima,
grex inmolatorum tener,
aram ante ipsam simplices
palma et coronis luditis.* (XII, vv. 125-132)¹⁸⁹

¹⁸⁷ Cf. *Cath.* VII, vv. 148-150: *glaucos amictus induit monilibus / matrona demptis proque gemma et serico / crinem fluentem sordidus spargit cinis.* (“la matrona, dejadas sus joyas, viste verdosos mantos / y en lugar de gemas y sedas, esparce / insignificante ceniza en el cabello que cae.”). Prudencio describió la forma de representar el arrepentimiento de los ninivitas frente a la ira divina, entregándose al ayuno y a la renuncia de los lujos materiales.

¹⁸⁸ Prudencio no creía en un ayuno de extrema severidad, sino que consentía que cada uno lo llevara a cabo según sus posibilidades; cf. *Cath.* VIII, vv. 69-72: *Sufficit, quidquid facias, vocato / numinis nutu prius inchoare, / sive tu mensam renuas cibumque / sumere temptes.* (“Es suficiente, cualquier cosa que hagas, / al comenzar con la invocada señal de la voluntad divina, / ya si tú rechazas la mesa o si intentas tomar alimento.”).

¹⁸⁹ *Cath.* I, vv. 77-80: “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.”; *Cath.* II, vv. 61-64: “Ordena que nosotros permanezcamos tales como habías dispuesto que brilláramos antes, / después de removidas las

-La virginidad de María, que se expuso en *Apotheosis*, es afín a la construcción social y religiosa de las mujeres y hombres santos que se ejercitaban en la castidad; de allí que se procuraba instaurar nuevas formas de asexualidad con las que se perseguía la igualdad de los géneros. Este fenómeno, que fue considerado por Brown un subproducto de la aparición del ascetismo femenino,¹⁹⁰ se caracterizó por el hecho de que muchos de los compañeros espirituales de estos *virī et feminae Dei* pertenecían al sexo opuesto. No obstante, los peligros suscitados por la sensualidad alcanzaban a los cultores de la continencia, por eso es que Prudencio introdujo a María junto a la figura antitética de Eva para desarrollar el tema de la inocencia perdida por la intervención de la serpiente, considerada la representación de la tentación y el engaño sobre el espíritu.¹⁹¹

*Fit caro vivida sermo patris,
numine quam rutilante gravis
non thalamo neque iure tori
nec genialibus inlecebris
intemerata puella parit. (III, vv. 141-145)*

*Conscia culpa deum pavitans
sede pia procul exigitur;
innuba femina quae fuerat
coniugis excipit imperium
foedera tristia iussa pati. (vv. 121-125)¹⁹²*

indignidades, / al bañarnos en el río Jordán.”; *Cath.* XII, vv. 125-132: “¡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.” Sobre la relación del bautismo y el martirio, cf. *Cath.* IX, vv. 85-87: *O novum caede stupenda vulneris miraculum! / Hinc cruiris fluxit unda, lymfa parte ex altera; / lymfa nempe dat lavacrum, tum corona ex sanguine est.* (“¡Oh milagro nuevo de la herida en la muerte maravillosa! / De allí fluye la corriente de la sangre, de otra parte, agua; / si el agua concede la purificación, entonces la corona es de sangre.”).

¹⁹⁰ Brown, P., *El cuerpo...*, p. 363.

¹⁹¹ Prudencio, sumamente preocupado ante la malignidad de la serpiente como representación demoníaca, se valió de un amplio campo lexical para evocarla en el himno III; cf. v. 111: *draco perfidus* (“la pérfida serpiente”); v. 126-127: *Auctor et ipse doli coluber/ [...] Jimprobus* (“También la malvada culebra / autora ella misma del engaño”); vv. 147-148: *hoc erat aspidis atque hominis / digladiabile discidium* (“este era el divorcio descarnado / del áspid y del hombre”); v. 150: *vipera* (“víbora”); v. 153: *anguis* (“serpiente”); v. 181: *anguibus horrificis* (“para las espantosas serpientes”).

¹⁹² *Cath.* III, vv. 141-145: “Se hace carne vívida el Verbo del Padre, / que una doncella inmaculada pare, / grávida por una divinidad luminosa, / no seducida ni por el tálamo ni por la ley del lecho, / ni por el matrimonio.”; vv. 121-125: La culpa cómplice que teme a Dios / es echada lejos de la morada piadosa; / la mujer que había sido virgen / se sustrae al imperio del cónyuge, / obligada a soportar los tristes pactos.”

-El pudor y la inocencia del alma, como limitaciones impuestas a “las acechanzas del mundo”, contribuyen a sostener el templo interior, que Prudencio concibió plásticamente en *Psychomachia*.¹⁹³ Virtudes como la fe y la piedad atesoran en él “el doble alimento”¹⁹⁴ y, en consecuencia, vencida la ley del Tártaro por la potestad de la resurrección, se cumple la esperanzada conquista del paraíso que es representado en *Cath. V (Hymnus ad incensum lucernae)* con claridad virgiliana:¹⁹⁵

*Felices animae prata per herbida
 concentu pariles suave sonantibus
 hymnorum modulis dulce canunt melos,
 calcant et pedibus lilia candidis. (V, vv. 121-124)¹⁹⁶*

¹⁹³ *Cath. IV*, vv. 25-30: *Nec solus pudor innocensuae votum / templum constituunt perenne Christo / in cordis medii sinu ac recessu, / sed ne crapula ferveat cavendum est, / quae sedem fidei cibis refertam / usque ad congeriem coartet intus.* (“Y no sólo el pudor o el voto inocente / constituyen un templo perenne para Cristo, / en medio del seno profundo del corazón, / pero para que la indigestión no fermente, ha de cuidar / que el aposento de la fe, el cual se comprime dentro / hasta unirse, se reconforte con los alimentos.”). Previamente, en los versos 16-19, Prudencio explicó cómo el Espíritu es consagrado en la interioridad humana, infundiéndose a partir de Dios mismo: *Intrat pectora candidus pudica, / quae templi vice consecrata rident / postquam combiberint deum medullis.* (“Entra luminoso a los pechos pudorosos, que sonríen sucesivamente consagrados como templos, / después que bebieron a Dios en las entrañas.”).

¹⁹⁴ *Ibid.*, vv. 34-36, la voz lírica se refiere a la doble provisión que la divinidad concede al hombre: una, que alimenta al cuerpo, y la otra, que contribuye a fortalecer el espíritu: *Sed nos tu gemino fovens paratu / artus atque animas utroque pastu / confirmas, pater, ac vigore complas.* (“Pero tú, reanimándonos con una doble provisión, / fortificas los miembros, Padre, y llenas de vigor / las almas con uno y otro alimento.”). Por otra parte, Rivero García, *op. cit.* (7), p. 191, n. 482, analiza el título griego agregado a los *Tituli Historiarum (Dittochaeon)*, a través del cual se haría referencia al doble origen de las escenas, de ahí “doble alimento”, ya que el contenido de las mismas procede del *Antiguo y Nuevo Testamento*.

¹⁹⁵ En *Cath. III*, vv. 101-105, Prudencio representó el Edén con elementos tomados de Virgilio (*Aen. VI*, v. 638) y de *Gen. 2, 8* de la siguiente manera: *Tunc per amoena virecta iubet / frondicomis habitare locis, / ver ubi perpetuum redolet / prataque multicolora latex / quadrifluo celer amne rigat.* (“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.”).

¹⁹⁶ *Cath. V*, vv. 121-124: “Las almas felices cantan por los prados de hierba / un dulce concierto en pareja armonía, / mientras resuenan suavemente las melodías / himnódicas y con blancos pies pisan los lirios.” Cf. Virgilio, *Aen.*, VI, vv. 656-659: *Conspicit ecce alios dextra laevaue per herbam / vescentes laetumque choro Paeana canentes, / inter odoratum lauri nemus, unde superne / plurimus Eridani per silvam volvitur amnis.* (“He aquí que ve a otros por la hierba a derecha y a izquierda / mientras comen y cantan a coro un feliz peán, / entre un bosque oloroso de laurel, de donde hacia lo alto / una corriente abundante del Eridano se vuelve a través de la selva.”); vv. 703-709: *Interea videt Aeneas in valle reducta / seclusum nemus et virgulta sonantia silvae / Lethaeumque, domos placidas qui praenatat, amnem. / Hunc circum innumerae gentes populique volabant; / ac velut in pratis ubi apes aestate serena / floribus insidunt variis et candida circum / lilia funduntur;* (“Entretanto Eneas ve en el valle apartado / un bosque secreto y ramajes resonantes de selva / y a la corriente del Leteo, que fluye delante de las plácidas moradas. / Alrededor de este innumerables personas y pueblos volaban; / y como en los prados las abejas cuando en el sereno estío / se posan en variadas flores y se esparcen alrededor / de luminosos lirios;”). En cambio, en el himno X, dedicado a las exequias de los difuntos, la pintura del Paraíso (vv. 161-164) alude a la descripción bíblica de la intervención del demonio; pero, en lo que respecta a la “vía luminosa” evoca la “Vía Láctea” del *Somn. Scipionis* 3, 16: *Patet ecce fidelibus ampli / via lucida iam paradisi, / licet et nemus illud adire / homini quod ademerat anguis.* (“He aquí que se abre a sus fieles / la luminosa vía del

*Marcent suppliciiis tartara mitibus
exultatque sui carceris otio
umbrarum populus liber ab ignibus
nec fervent solito flumina sulphure. (vv. 133-136)¹⁹⁷*

-Siguiendo con otros aspectos escatológicos, las teorías sobre la naturaleza y el origen ígneo de las almas,¹⁹⁸ que se argumentan en los poemas hexamétricos, fueron defendidas por Prudencio en el *Cathemerinon* en diversas oportunidades. El poeta concibió la creación y la vida del hombre mortal como la asociación de dos elementos procedentes uno del fuego y otro de la materia;¹⁹⁹ por otra parte, la muerte es un estado intermedio que tiene como fin último alcanzar el espacio compuesto por el fuego estelar. Este se alberga en el mismo cuerpo de Cristo, del cual, conforme a una compleja simbología,²⁰⁰ se derivan los fuegos humanos:

*Spes eadem mea membra manet,
quae redolentia funereo
iussa quiescere sarcofago
dux parili redivivus humo
igneus Christus ad astra vocat. (III, vv. 202-205)²⁰¹*

amplio paraíso, / y es lícito para el hombre ir hacia aquel bosque / que había arrebatado la serpiente.”); cf. *Gen.* 3, 1-24; Schroeder, *op. cit.* (96), p. 188.

¹⁹⁷ *Cath.* V, vv. 133-136: “Languidecen los infiernos por sus calmos suplicios / y se regocija el pueblo, libre de los fuegos de las sombras / en el ocio de su cárcel y no hierven los ríos / con el acostumbrado azufre“. Ya en himno I, Prudencio se aventuró a afirmar la victoria sobre la muerte, vv. 69-72: *Tunc mortis oppresus vigor, / tunc lex subacta est tartari, / tunc vis diei fortior / noctem coegit cedere.* (“Entonces fue oprimido el vigor de la muerte, / entonces la ley del tártaro fue derogada, / entonces más fuerte el poderío del día / obligó a ceder a la noche.”).

¹⁹⁸ Prudencio llamó al alma, en el himno III, *lucis et aetheris indigena*, (v. 32: “originaria de la luz y el aire”).

¹⁹⁹ Precisamente, en el himno X, que es el poema dedicado a glorificar la resurrección cristiana (*Hymnus circa exequias defuncti*), se exalta la carne vencedora que se reproduce como las espigas y el alma que retorna a la fuente divina; cfr. vv. 121-124: *Sic semina sicca virescunt / iam mortua iamque sepulta, / quae reddita caespite ab imo / veteres meditantur aristas.* (“Así reverdecen las secas semillas / ya muertas y ya sepultadas, / que devueltas del más humilde césped, / preparan las antiguas espigas.”); vv. 129-132: *Animae fuit haec domus olim / [cui nobilis ex patre fons est,] / factoris ab ore creatae, / fervens habitavit in istis / sapientia principe Christo.* (“En otro tiempo esta fue la morada del alma, / [que tiene el origen noble del Padre,] / creada a partir de la boca del hacedor / siendo Cristo el primero, / ferviente, habitó la Sabiduría en ellos.”).

²⁰⁰ Según Rivero García, *op. cit.* (175), pp. 179-180, n. 76, se superponen en la concepción de Cristo variados imaginarios, uno procedente de la idea paulina de Jesús como piedra angular (1Cor., 10, 4) comparable a la piedra que se usaba para encender fuego; por otra parte, se advierten tres registros sobre la significación teológica y espiritual del fuego en relación con el resurgimiento de la luz según la liturgia pascual.

²⁰¹ *Cath.* III, vv. 202-205: “Esta misma esperanza mantiene mis miembros, / que exhalando olor fueron obligados / a descansar en un fúnebre sarcófago; / Cristo, conductor, vuelto a la vida de una tierra

*ne sciret homo spem sibi luminis
in Christi soliso corpore conditam,
qui dici stabilem se volvit petram,
nostris igniculis unde genus venit. (V, vv. 9-12)²⁰²*

-La argumentación a favor de los principios trinitarios encuentra en el *Cathemerinon* un espacio importante para su desarrollo; Prudencio, desde el himno primero (*Hymnus ad galli cantum*), destacó en Cristo el esplendor que emana del Padre,²⁰³ permitiendo descender los velos que oscurecen los sentidos, en particular, el del lenguaje.²⁰⁴ La eternidad del Hijo, que encuentra en la luz su razón de ser, hace que gobierne sobre los hombres, dotándolos con el vigor que proviene desde la divinidad misma:

*denique quod sumus aut agimus,
trina superne regat pietas. (III, vv. 19-20)²⁰⁵*

*Omnes quod sumus aut vigemus, inde est.
Regnat spiritus ille sempiternus
a Christo simul et parente missus. (IV, vv. 13-15)²⁰⁶*

A lo largo del himnario las teorías nicenas van tejiendo un entramado ideológico progresivo que en el himno IX, el último de la tercera tríada himnódica, alcanzan la mayor densidad teológica; allí, como se señaló en la primera parte, Cristo es reconocido,

semejante, / nos llama hacia los astros de fuego.” En el mencionado himno X se insiste en el retorno hacia los astros para los justos, una vez que hayan experimentado las penurias de este mundo; cfr. vv. 89-92: *Mors ipsa beatior inde est, / quod per cruciamina leti / via panditur ardua iustis / et ad astra doloribus itur.* (“De allí la muerte misma es más feliz, / porque a través de los tormentos del final / se abre un camino arduo para los justos / y por medio de los dolores, se marcha hacia las estrellas.”).

²⁰² *Cath.* V, vv. 9-12: para que el hombre no ignore que la esperanza de la luz / se fundó para sí en el cuerpo sólido de Cristo, / quien quiso ser llamado piedra firme, / de donde procede el origen de nuestros pequeños fuegos.” También en este punto se advierte una deuda importante de la poesía virgiliana en lo que respecta a la teoría ígena del alma; cfr. *Aeneis* VI, vv. 724-747.

²⁰³ En los himnos I y II aparece en seis oportunidades utilizado el término *lux* y en dos ocasiones y una, respectivamente, *lumen*. A estos cabe agregar una serie de vocablos que están asociados al mismo campo semántico, tales como *solis fulgidi* (“fulgurante sol”), *dies* (“día”), *coruscis flatibus* (“hálitos brillantes”), *aurora* en el himno I y *spiculo solis* (“rayito de sol”), *vultu nitentis sideris* (“rostro del astro resplandeciente”), *clarescent* (“brillarán”), *inlumina* (“ilumina”) en el himno II.

²⁰⁴ *Cath.* II, vv. 97-100: *Haec lux serenam conferat / purosque nos praestet sibi; / nihil loquamur subdolum, / volvamus obscurum nihil.* (“Que esta luz nos confiera la serenidad / y nos muestre puros para sí; / no hablemos de nada engañoso, / no tramemos nada oscuro.”).

²⁰⁵ *Cath.* III, vv. 19-20: “en fin, la piedad trinitaria rija desde lo alto / lo que somos o lo que hacemos.”

²⁰⁶ *Cath.* IV, vv. 13-15: “Todos lo que somos o lo que tenemos de fuerza, procede de allí. / Reina aquel espíritu sempiterno / enviado por Cristo y al mismo tiempo por el padre.”

según los conceptos joánicos, como el principio y el fin de todo lo creado, formando parte de un triple universo que está constituido por el cielo, la tierra y los abismos infernales.²⁰⁷ En esta compleja visión de la naturaleza del mundo, Cristo se encarna y demuestra, en los sucesivos milagros, que es el ungido por la palabra profética.²⁰⁸ El poema es, entonces, una síntesis de la acción y pasión cristológica representada en los *testimonia* evangélicos, convirtiéndose en el núcleo ideológico de la poesía prudenciana y, aún más, en el motivo del canto de la creación en su conjunto:

*Fluminum lapsus et undae, litorum crepidines,
imber aestus nix priuna, silva et aura, nox dies
omnibus te concelebrent saeculorum saeculis!* (IX, vv. 112-114)²⁰⁹

-La exaltación de Cristo como vencedor frente a las heterodoxias aparece expresado con mayor explicitud en los dos poemas finales, considerados los textos poéticos más antiguos que tienen como motivo el nacimiento del Niño y la epifanía crística;²¹⁰ en los dos himnos Cristo es celebrado como rey, encarnando la profecía de Malaquías (4, 2), por la cual el mesías es llamado “Sol de Justicia”.²¹¹ En función de su carácter regenerador, Prudencio, particularmente en el himno XI, apostrofó duramente a Judea por negarse a aceptar la divinidad transformadora del Niño, quien, con su venida,

²⁰⁷ Al igual que en *Ham.*, v. 249, la influencia lucreciana se advierte en el verso 14 al referirse a la *trina rerum machina*; cf. Lucrecio, V, 96: *moles et machina mundi*. (“la mole y la máquina del mundo”).

²⁰⁸ A partir del verso 28 se sucede la evocación de los milagros de Cristo: la conversión del agua en vino (vv. 28-30), la curación de los enfermos, incluyendo la ceguera (vv. 31-36), el aplacamiento de la tormenta marina (vv. 37-39); la cesación de la menorrea femenina (vv. 40-42), la resurrección de Lázaro (vv. 43-48), el caminar sobre las aguas (vv. 49-51), el retorno de la razón del extraviado (vv. 52-54), el exorcismo de los demonios sobre los animales (vv. 55-57) y la multiplicación de los panes y de los peces (vv. 58-60).

²⁰⁹ *Cath.* IX, vv. 112-114: “¡El deslizarse de los ríos y las ondas, el crepitar de los litorales, / la lluvia, el calor, la nieve, la escarcha, la selva y el viento, / la noche, el día te celebren por todos los siglos de los siglos!”

²¹⁰ Guillén, *op. cit.* (9), p. 144, n. 1 y p. 156, n. 1, considera a ambos himnos como los villancicos más antiguos que celebran el natalicio de Cristo, prologado, en el himno III del *Cathemerinon*, vv. 19-27 y más tarde desarrollado en *Apoth.*, vv. 555-614. Con respecto a las fechas de las dos celebraciones, ambas fueron instituidas como celebraciones durante el siglo IV, de las cuales Prudencio debe haber sido un testigo privilegiado, teniendo en cuenta su cercanía a la corte imperial.

²¹¹ *Mal.* 4, 2: *Et orietur vobis timentibus nomen meum Sol iustitiae*, (“nacerá para vosotros que teméis mi nombre, Sol de justicia.”); en forma semejante, *Lc.* 1, 78: *Per viscera misericordiae Dei nostri: / in quibus visitavit nos, oriens ex alto*: (“A través de las entrañas de la misericordia de nuestro Dios: / en las cuales nos visitará, naciendo desde lo alto.”) y *Jo.* 8, 12: *Ego sum lux mundi, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae*. (“Yo soy la luz del mundo, no deambula en las tinieblas, sino tendrá la luz de la vida.”).

extendió la gracia y el gozo por la tierra de manera semejante al que se aseguraba con la llegada del emperador a la ciudad²¹²:

*Judaea, tunc fulmen crucis
experta, qui sit senties
quem, te furoris praesule,
mors hausit et mox reddidit. (XI, vv. 113-116)²¹³*

La potestad divina del recién nacido condujo a los Magos persas²¹⁴ a reconocer en él al rey prometido de la estirpe de Abraham y de Jacob que reinaría sobre la Iglesia, entendida como comunidad universal; de esta manera Prudencio persistió en la defensa de la representación real de Cristo,²¹⁵ quien no sólo venció a la muerte y a las persecuciones, sino que se impuso a las viejas tradiciones supersticiosas, adoradoras de las Furias, las piedras o los leños:

*Quin et propago degener
ritum secuta inconditum,
quaecumque dirum fervidis
Bahal caminis coxerat,

fumosa avorum numina,
saxum metallum stipitem,
rasum dolatum sectile,*

²¹² Las manifestaciones de la regeneración natural provocadas por el nacimiento del niño fueron trabajadas por Prudencio a partir de diversos textos, entre ellos, *Isaias* 5-7 y Virgilio, *Egl.* IV, vv. 19-25. Los *adynata* (ἀδύνατα) provocados por la venida de quien es llamado *aeterne rex* (v. 78), se extienden desde los dímetros 73 al 76, confirmando de esta manera, la recreación del mundo como supremo don de su naturaleza mediadora (v. 16: *mediator et duplex genus*).

²¹³ *Cath.* XI, vv. 113-116: “Judea, entonces experimentada / en el rayo de la cruz, sentirás quién es / al que bajo el dominio de tu furor / la muerte arrebató y enseguida devolvió.”

²¹⁴ La figura de los magos persas, intérpretes de los cielos, conduce a reflexionar sobre la posibilidad de que Prudencio se estuviera refiriendo a los sacerdotes de Mitra, que recibían la denominación de *Magi*.

²¹⁵ La representación de Cristo como rey se construye en dos planos, en primer lugar, son los Magos quienes atestiguan su pertenencia a la estirpe de los reyes de Judea y posteriormente la voz lírica testimonia la figura real que los mismos Magos habían instituido; cf. *Cath.* XII, vv. 41-44: “*Hic ille rex est gentium / populi que rex Iudaici / promissus Abrahae patri / eiusque in aevuum semini.* (“Este es el rey de los gentiles / y el rey del pueblo judío / prometido al patriarca Abraham / y a su simiente por toda la eternidad.”); vv. 185-188: *Hic rex priorum iudicum, / rexere qui Iacob genus, / dominaeque rex ecclesiae / templi et novelli et pristini.* (“Este es el rey de los primeros jueces / que rigieron el linaje de Jacob / y es el rey de la iglesia dominante / del templo no sólo nuevo, sino también del antiguo.”).

El saludo final, encabezado por verbos que sugieren el goce y la alabanza por la llegada del Dios-rey,²¹⁷ constituye un llamado a todos los pueblos del orbe para que celebren a quien les ha conferido la redención frente a la caducidad de la materia:

*Gaudete, quidquid gentium est,
Iudaea Roma et Graecia,
Aegypte Thrax Persa Scyta;
rex unus omnes possidet.*

*Laudate vestrum principem
omnes, beati ac perditii,
vivi inbecilli ac mortui;
iam nemo posthac mortuus. (vv. 201-208)*²¹⁸

Esta referencia final a la resurrección se constituye como el nexa que permite unir el “himnario de las horas” a la *Apotheosis* cristológica y humana.

²¹⁶ *Cath.* XII, vv. 193-200: “Más aún la descendencia degenerada / seguidora de un rito sin orden / y de cuanto Baal salvaje / había cocido en los ardientes hornos. / Los númenes humeantes de los abuelos, / la piedra, el metal, el tronco, / pulida, tallado, labrado, / ha dejado en honor de Cristo.” Cf. *ibid.*, vv. 33-36: *Nam caeca vis mortalium / venerans inanes nenias / vel aera vel saxa algida / vel ligna credebat deum.* (“Pues la ciega fe de los mortales / venerando vacíos cantos fúnebres, / o creían que los bronces o las piedras frías / o los leños eran Dios.”).

²¹⁷ Los verbos a los que se hace referencia son *gaudete* y *laudate*, ambos pertenecen al campo semántico del “gocce y la felicidad” (*gaudium et laetitia*) que se instauran con la venida del emperador.

²¹⁸ *Ibid.*, vv. 201-208: “Regocijaos cualquiera sea el pueblo, / Judea, Roma y Grecia, / Egipto, Tracia, Persia, Escitia; / un único rey los gobierna a todos. / Alabad a vuestro príncipe / todos, felices y desesperados, / vivos, débiles y muertos; / ya nadie morirá en el futuro.”

3. 3. El *Cathemerinon*: incertidumbres cronológicas y filológicas.

La enumeración temática, con que se cerró el capítulo anterior, tuvo como propósito demostrar que, en el *Cathemerinon*, se encuentra expuesto el ideario de la obra prudenciana en su totalidad, por lo cual pueden sumarse a las denominaciones de “obertura”, “calendario”¹ y “preludio”² otras, como “exordio”³ y *praefatio*.⁴ Estas múltiples miradas, que permiten aproximarse al texto para su abordaje crítico, certifican el carácter polifónico de la poesía de Prudencio. La pluralidad de planos estéticos que se “en-cubren” y se “des-cubren” a lo largo de la lectura hacen del conjunto himnódico un

¹ Entre las denominaciones que pueden darse al *Cathemerinon*, cabría incluir la de “reloj solar” (ὥρολόγιον), tomando en consideración el hecho de que Jesús, según Ambrosio en *Exp. Luc.*, VII, 222, p. 92, simboliza el Día en un sentido místico. Cf. Daniélou, J., “La typologie millenariste...”, pp. 14-15 y *Teología...*, pp. 252 ss. En esta última obra, el autor recuerda que Justino llama a Jesús ἡμέρα, al igual que Clemente de Alejandría e Hipólito.

² *Praelusio* o *prolusio* es un término retórico utilizado para señalar metafóricamente lo que antecede al “combate” discursivo; así se refirió Cicerón en *De or.* 2, 325: *Atque eius modi illa prolusio debet esse, non ut Samnitium, qui vibrant hastas ante pugnam, quibus in pugnando nihil utantur, sed ut ipsis sententiis, quibus proluserint, vel pugnare possint.* (“Y aquel preludio debe ser de ese modo, no como el de los samnitas, que hacen vibrar las lanzas antes de la batalla, de las cuales no hacen ningún uso en el combate; sino que con los mismos discursos, con los que se anticiparon o bien pueden pelear.”)

³ Cicerón, *ibid.*, se detuvo largamente en la consideración del *exordium* y su importancia como inicio o comienzo de la obra; en 2, 315 ss. afirmó: *Hisce omnibus rebus consideratis tum denique id, quod primum est dicendum, postremum soleo cogitare, quo utar exordio. Nam si quando id primum invenire volui, nullum mihi occurrit nisi aut exile aut nugatorium aut vulgare aut commune. Principia autem dicendi semper cum accurata et acuta et instructa sententiis, apta verbis, tum vero causarum propria esse debent;* (“Finalmente, entonces, consideradas todas estas mismas cosas, eso, lo que debe decirse primero, suelo pensar que es lo último, para lo cual haré uso del exordio. Pues si alguna vez quise que eso se encontrara primero, nada se me ocurrió sino algo pobre o sin valor o vulgar o común. Mas los comienzos en el discurso siempre cuando son meditados, agudos e instructivos en las opiniones, son aptos en cuanto a las palabras, en verdad deben ser propios de las causas;”). Más adelante, en 2, 320 señaló: *Omne autem principium aut rei totius, quae agetur, significationem habere debebit aut aditum ad causam et communionem aut quoddam ornamentum et dignitatem; sed oportet, ut aedibus ac templis vestibula et aditus, sic causis principia pro portione rerum praepone* (“No obstante, todo comienzo de una cosa completa, que se ponga en juego, deberá tener una significación o bien un acercamiento hacia una causa y un carácter común, o bien alguna clase de ornamento y dignidad; pero es necesario, como en las casas y en los templos los vestíbulos y las entradas, que así se antepongan en las causas los principios proporcionalmente a las cosas”). Por último, en 2, 325, Cicerón sostuvo la necesidad de conectar el comienzo del discurso con el resto de la composición: *Conexum autem ita sit principium consequenti orationi, [...] sed cohaerens cum omni corpore membrum esse videatur.* (“Mas así esté conectado el comienzo al discurso siguiente, [...] pero que parezca ser un miembro coherente con todo el cuerpo”). / En *ad Heren.* 1, 4, 4 se consideró al exordio como una de las partes del discurso retórico: *exordium est principium orationis, per quod animus auditoris constituitur ad audiendum.* (“el exordio es el principio del discurso, por el cual el ánimo del que escucha se prepara para escuchar.”). Por otra parte, Quintiliano así se refería, en 4, 1, 1, 1 al *exordium*: *Quod principium Latine vel exordium dicitur, maiore quadam ratione Graeci videntur prohoemium nominasse, quia a nostris initium modo significatur, illi satis clare partem hanc esse ante ingressum rei de qua dicendum sit ostendunt.* (“Lo que en latín se dice principio o exordio, los griegos en una mayor consideración parecen haberlo llamado proemio, porque es señalado el inicio así por nosotros, ellos observan suficientemente claro que esta parte está antes del ingreso a la cosa de la que se ha de hablar.”)

⁴ Sobre la *praefatio*, Quintiliano, 2, 21, 20-21, señaló lo siguiente: *[...]; nam cum aliquid de quo dicamus accepimus, positam nobis esse materiam frequenter etiam praefatione testamur* (“[...]; pues cuando aceptamos algo acerca de los que hablamos, atestiguamos que la materia fue puesta por nosotros frecuentemente también en el prefacio”).

objeto complejo y completo; a éste la retórica, como codificadora de soluciones estilísticas o definida por Conte como “la habilidad para motivar el signo lingüístico”,⁵ confiere un sentido artístico capaz de producir diferentes efectos. En forma complementaria, las formulaciones discursivas, adquiridas sobre la base del imaginario regulado por la escuela, están subordinadas a una unidad cultural de tipo ideológico que refleja modos preconstituidos de lenguaje, sea este plástico, lingüístico o musical.

Los diferentes códigos y subcódigos se imbrican sin confundirse en forma completa, experimentando la ambigüedad sugerida por la alegoría al elaborar una red de significados que sucesivamente se reencuentran, se evocan o se distancian uno de otro. Por lo tanto, en la poesía de Prudencio coexisten, al igual que en el texto bíblico, hechos históricos y construcciones literarias, parábolas, analogías, símiles, lecciones morales y místicas que son consecuentes con la aplicación de las prácticas exegéticas. El resultado de tales prácticas no siempre permite revelar el sentido oculto del lenguaje simbólico, pero sí amplifican la significación de la palabra sobre la base de la intervención didáctica del poeta,⁶ que procuró dotar a su obra de un carácter soteriológico.⁷

Precisamente, la amplitud o prolongación del sentido del término *Cathemerinon*, que se relaciona con la organización del tiempo y el uso que se hace de éste en sus diversas parcializaciones, anticipa las obligaciones que le esperan al cristiano en la vida terrenal hasta alcanzar la inmortalidad;⁸ por lo tanto, su ubicación prologal le confiere un nuevo sentido: el de transformarse en un texto metapoético en el que se establecen los tópicos que han de considerarse a lo largo del espacio temporal, representado en la historia de la salvación. Desde esta perspectiva, entonces, la *Praefatio* y el *Epilogus* no son los únicos textos autorreferenciales que integran la obra prudenciana, sino que el *Cathemerinon* se constituye como un tercer metatexto; este, a diferencia de los

⁵ Conte, G. B., *The Rhetoric...*, p. 23, afirma: *defining rhetoric as ability to motivate the linguistic sign*.

⁶ Para Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México, Siglo XXI, 1998, p. 69, la alegoría es un procedimiento retórico de tipo didáctico que facilita el aprendizaje; pero, a diferencia del símbolo, una vez que ha cumplido su tarea puede ser eliminada.

⁷ Molina Gómez, *La exégesis...*, pp. 88 ss. señala que en la obra de Gregorio de Elbira se percibe un propósito de carácter soteriológico en la medida en que, a través de la interpretación bíblica, se puede alcanzar la salvación de los hombres, a pesar de los *obscuri nodi* o “pasajes oscuros” donde debe intervenir el intérprete o exégeta para aproximar a los fieles a una correcta interpretación.

⁸ Ricoeur, P., *Exégesis y hermenéutica*. Madrid, Cristiandad, 1976, p. 71, sostiene que la creación, entendida como una separación y discernimiento de los elementos, funciona como un pivote de la instauración del calendario.

anteriores, es un proemio de carácter místico basado en un “programa”, por medio del cual se accede progresivamente a verdades superiores con la ayuda de la alegoría.⁹

Por lo tanto, si se considera el “himario de las horas” como un segundo proemio y se tienen en cuenta las afirmaciones ciceronianas sobre la composición de los exordios de manera posterior al resto de la obra, podría estimarse que el *Cathemerinon* se habría concluido en una fecha cercana a la de los otros metatextos, lo que conduciría a revisar las hipótesis críticas acerca del tiempo de la escritura de los himnos.¹⁰ En particular Cunningham defiende, al respecto, la doble edición del himnario a manos del poeta,¹¹ hecho que también es avalado por Evenepoel, al mencionar una revisión de tipo “post-composicional” que la acercaría a la creación de la *Praefatio*.¹² En forma semejante, se refiere Rivero García al recordar la tesis de A. R. Spranger, en la cual se sostiene que los poemas del *Cathemerinon* serían el resultado de los viajes de Prudencio a Roma como peregrino; en consecuencia, los himnos habrían sido compuestos en “una redacción consecutiva” entre los años 401-402 y 404-405.¹³

Charlet, por su parte, aporta una datación sobre la composición de los himnos basándose en la “evolución estética” de su autor.¹⁴ Los más antiguos serían aquellos inspirados en la himnodia ambrosiana, particularmente el I y el II, que se caracterizan por su brevedad y por la utilización del dímeter yámbico y la estrofa impuesta por Ambrosio; de la misma época, entre los años 398-399, sería el himno VI en el que la incorporación de episodios bíblicos va cobrando una importancia creciente en el estilo himnódico prudenciano.

⁹ No resulta extraño que Prudencio utilizara el triple esquema exegético que la cultura hispanocristiana desarrolló durante el siglo IV. Al respecto, Molina Gómez, pp. 87 ss., señala que los sentidos que incluye dicho sistema son el profético, el histórico y el figurado a los que se puede añadir un cuarto sentido, el moral.

¹⁰ Toohey, Peter, “An Early Group of Poems in Prudentius’ *Liber Cathemerinon*”. *Mnemosyne*, Vol. XLIV, Fasc. 3-4, 1991, p. 400, n. 16, considera que el *Cathemerinon* se habría escrito hacia los años 404-405, que son las fechas estimadas de la composición de la *Praefatio*.

¹¹ En otro pasaje del prólogo, *Aurelii Prudentii...*, p. XXIII, 81, Cunningham parece confirmar la doble edición inicial del *Cathemerinon*: *Cum Praefatio ab A absit, cogitare licet textum libri Cathemerinon qui in eo codice habetur prioris editionis vel saltem alterius esse originis*. (“Aunque la *Praefatio* falta en A, es lícito pensar que el texto del libro *Cathemerinon* que se tiene en ese códice es de la primera edición o al menos de otro origen.”).

¹² Toohey, *id.*, menciona la opinión de W. Evenepoel aparecida en “Some literary and liturgical problems in Prudentius’ *Liber Cathemerinon*: On Jean-Louis Charlet, *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*. *RBPh* 64, 1986, pp. 84-85.

¹³ Rivero García, *La poesía...*, pp. 26-27, n. 44, cita la obra de Springer titulada: *Prudentius: Pilgrim and poet. The catacombs and their paintings as inspiration for the Liber Cathemerinon*. Diss. The Univ. of Wisconsin at Madison, 1984.

¹⁴ Charlet, J.-L., *La création...*, p. 191, afirma: *Cette évolution esthétique dans le Cathemerinon invite à proposer à titre d’hypothèse une chronologie relative de ces douze hymnes*. (“Esta evolución estética en el *Cathemerinon* invita a proponer a modo de hipótesis una cronología relativa de estos doce himnos.”).

Un segundo grupo estaría constituido por los himnos que presentan una narración épica en forma semejante a un *epyllion*: así sucede con los poemas IV, X y VII, que pertenecerían al período comprendido entre el 401 y 403. Finalmente, un tercer grupo, el de los denominados himnos “pindáricos” por la mezcla de tonos y géneros, habría sido escrito entre junio del 402 y una fecha posterior al 404. El crítico francés propone un orden cronológico para los poemas de este grupo según la complejidad y la extensión de los relatos sagrados incluidos: el III sería anterior al V y este al XII, estimándose como el poema en el que se reúnen los diferentes tipos poéticos utilizados a lo largo del himnario.

Charlet, no obstante, duda sobre la ubicación de algunos de los himnos, tales como el XI, al que considera cercano al primer grupo, por el hecho de que Prudencio utilizó para su composición la estrofa ambrosiana; el IX, que pertenecería al tercer conjunto de himnos por la mezcla de tonos poéticos, y el VIII que no se relacionaría con ninguna de las fases cronológicas establecidas, ya que se trataría de *une tentative originale, parallèle à l'évolution des autres hymnes*.¹⁵

Otro aspecto a tenerse en cuenta para determinar el tiempo de la escritura de algunos poemas del *Cathemerinon* es la comparación con la obra de escritores contemporáneos, entre los cuales se destacan Claudiano, Sulpicio Severo y Paulino de Nola. Precisamente, el himno II muestra similitudes estilísticas con el poeta de la corte de Estilicón, en particular con el *Epithalamium de nuptiis Honorii Augusti* (“Epitalamio sobre las bodas del Augusto Honorio”) que fue datado hacia febrero del 398; Prudencio habría imitado concientemente el hexámetro 110 de Claudiano,¹⁶ lo que confirmaría no sólo la tesis de Charlet sobre la fecha de composición de este himno, sino también las sostenidas por Lana y Rodríguez acerca del momento en que Prudencio habría comenzado a desarrollar su actividad literaria.¹⁷

En cuanto a la posibilidad de fechar otros himnos, se ha considerado que el VII fue compuesto posteriormente a la *Chronica* de Sulpicio Severo, que fue escrita en el

¹⁵ Charlet, *id.*, afirma: *comme l'hymne VIII, il constitue à lui seul une tentative originale, parallèle à l'évolution des autres hymnes*. (“como el himno VIII, constituye él mismo una tentativa original, paralela a la evolución de los otros himnos”).

¹⁶ Claudiano, *Epithal.*, vv. 111-112: “*quid tantum gavisus?*” ait; “*quae proelia sudas / improbe?*” (“¿qué tanto gozaste?” dice ella [Venus]; “¿qué combate sudas / malvado?”). Este verso fue tenido en cuenta por Prudencio al referirse al combate que Jacobo tuvo en la noche con el ángel, cf. *Cath.* II, v. 76: *sudavit impar proelium*. (“sudó un combate desigual”). Charlet, *op. cit.* (14), p. 95, n. 23, afirma que la relación entre el texto de Claudiano y el prudenciano fue establecida por Fletcher, G. B. A., “Imitationes vel loci similes in poetis latinis”, *Mnemosyne* 1933-1934, pp. 201-208.

¹⁷ Cf. Charlet, *ibid.*, p. 193.

400 y difundida hacia el 403, y a los *carmina* 24 y 22 de Paulino de Nola, los cuales datan de los años 400 y 401.¹⁸ La relación entre los textos está dada por el hecho de que Paulino, al igual que Prudencio, incluyó en los poemas mencionados el relato de Jonás¹⁹ al que le antecede, en el *carmen* 22, una referencia a Moisés y el cruce del Mar Rojo;²⁰ por otra parte, en el 24, el poeta galo conectó las peripecias vividas por el enviado de Dios en el vientre de la ballena con las experiencias hagiográficas de un ermitaño, de nombre Martiniano,²¹ y las del mismo Sulpicio.²² En consecuencia, se observan múltiples relaciones intertextuales, asistidas algunas por la cercanía cronológico-geográfica de los tres escritores y otras más lejanas pero no menos importantes, tales como la representación de la figura de Jonás y su catábasis en el *Evangelio de Mateo* (*Evangelium secundum Matthaeum*), donde Jesús identificó la permanencia del profeta en el vientre del gigantesco pez como una forma de permanencia en el sepulcro, a la espera de la resurrección.²³

¹⁸ En *PL*, T. LXI, los *carmina* de Paulino están fechados de la siguiente manera: sobre el 22 se señala que habría sido escrito antes del año 400, quizás en el 398 o 399 (*Scriptum ante annum 400, forte an. 398 aut 399.*) y con respecto al poema 24, se afirma que su escritura sería quizás del 400 (*Scriptum forte anno 400.*).

¹⁹ En el *carmen* 22 Paulino dedicó casi veinte versos al desarrollo de la aventura de Jonás que se inicia en Tarsos, para acabar aceptando su destino final en Nínive (vv. 99-118). En cuanto al poema 24, la extensión del relato es mayor, puesto que comprende desde el verso 169, introducido a través de una proposición comparativa, hasta el verso 244. En *Cath.* VII, Prudencio dedicó cuarenta y cinco versos al desarrollo del relato de Jonás, desde el verso 101 al 145.

²⁰ En el poema de Paulino no se menciona a Moisés, sino tan sólo la proeza del cruce dejando atrás las tropas del faraón, al que el poeta llamó *tyrannus* (vv. 90-91); en *Cath.* VII, vv. 36-45, Prudencio recordó la experiencia mosaica de la permanencia en el desierto, a la espera de la manifestación divina; sin embargo, en *Cath.* V, el episodio incluido es, precisamente, el cruce del Mar Rojo. En las representaciones plásticas cristianas, la figura de Jonás es destacada: Grabar, A., *Las vías...*, p. 18, distingue, entre las pinturas de las catacumbas y los sarcófagos romanos, pertenecientes a la primitiva pintura cristiana, la historia de Jonás contada en varios episodios sucesivos. Otro ejemplo plástico de contenido semejante, más cercano al momento de composición del himno prudenciano, puede observarse en la llamada arquilla de Brescia, donde se advierte la yuxtaposición de personajes procedentes de los dos Testamentos. Cf. *id.*, p. 129.

²¹ El naufragio de Martiniano es anunciado como el motivo del poema dedicado a Citherio; el protagonista sería un monje que eludió en reiteradas oportunidades la tentación de la carne. Cabe recordar que el himno VII de Prudencio, llamado *Hymnus ieiunantium* (“Himno de los que ayunan”), es la composición más larga del *Cathemerinon* dedicada a exaltar la continencia alimenticia y sexual.

²² En el epígrafe del poema se lee: *De naufragio Martiniani scribit ad Cytherium, quem laudat quod filium suum Sulpicio Severo instituendum tradiderit.* (“Escribe acerca del naufragio de Martiniano a Citerio, al que alaba porque trascendió que su hijo ha de ser preparado por Sulpicio Severo.”). Este paratexto revela la cercanía de las familias aristocráticas de la Galia, a las que han de agregarse los grupos terratenientes transpirenaicos como el de Prudencio, unidas por una comunión de intereses religiosos, además de los económicos y culturales.

²³ En *Mt.* 12, 40 se lee: *Sicut enim Ionas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, sic erit Filius hominis in corde terrae tribus diebus et tribus noctibus* (“Así pues como estuvo Jonás en el vientre de la ballena durante tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre en el corazón de la tierra durante tres días y tres noches”).

Sobre el mismo himno VII, Toohey señala que habría sido escrito al mismo tiempo que el IX y el XI,²⁴ entre los que existen similitudes estilísticas, tales como una extensa sección narrativa de carácter episódico, una estructura triádica compleja, compuesta por la introducción, el relato bíblico y la conclusión, y relaciones métricas relativamente cercanas.²⁵ Después de especular acerca de la datación de los himnos teniendo en cuenta el número de narraciones bíblicas insertas en su estructura,²⁶ Toohey concluye que los himnos mencionados en el párrafo anterior -a los que se suma el III- se habrían compuesto hacia el año 401.²⁷ Por otra parte, coincide con Charlet en que *Cath. V* pertenecería al 402 porque se pudieron reconocer en él referencias a *De bello Getico* de Claudiano, tales como la evocación de la batalla de Polentia, el carácter bárbaro de las tropas y las particularidades tiránicas de sus conductores.²⁸

De lo anterior se deduce que la posibilidad de establecer una cronología para los poemas del *Cathemerinon* resulta una empresa ardua y difícil, pues no se cuenta con muchos indicios que permitan delinear un derrotero compositivo, más aún cuando este está sometido, en apariencia, a otros fines creadores. No caben dudas acerca de la puesta en práctica de ciertos propósitos organizativos, a través de los cuales Prudencio estructuró la materia y los contenidos poéticos de su obra; por lo tanto, es sumamente

²⁴ Cf. Toohey, *op. cit.* (10), pp. 397 ss.

²⁵ Las relaciones métricas que pueden establecerse entre los himnos mencionados son las siguientes: en *Cath. VII* y *Cath. IX* se usan, respectivamente, metros relativamente largos como el trímetro yámbico y el tetrametro trocaico cataléctico; en *Cath. VII* y *Cath. XI*, la base métrica la constituye el yambo, puesto que en el himno XI se utiliza el dímetero yámbico acataléctico.

²⁶ Toohey, p. 401, establece la siguiente clasificación: himnos en los que se incluyó una narración simple (I, IV y VIII), con un episodio narrativo (III, VII, IX y XI), con dos episodios (V y VI), con tres episodios (XII).

²⁷ El himno III de Prudencio muestra similitudes con el *carmen* 22 de Paulino en lo que respecta a la inspiración de la poesía cristiana: el poeta galo se refirió a “rechazar del corazón maduro a las livianas Camenas (v. 16: *Aspernare leves maturo corde Camoenas*); por su parte, el hispano instaba a la musa a despreciar las livianas hiedras” (v. 26: *Sperne, camena, leves hederas*).

²⁸ En *De bello Gothico*, vv. 284-288, Claudiano señalaba: *nunc vero geminis clades repetita tyrannis / famosum vulgavit iter nec nota fefellit / semita praestructum bellis civilibus hostem. / Per solitas venere vias, aditusque sequendos / barbarico Romana dedit discordia bello.* (“ahora en verdad la destrucción repetida nuevamente por los dos tiranos / hizo famoso al camino y no engañó la conocida / ruta al enemigo ejercitado en las guerras civiles. / Vinieron a través de las vías acostumbradas y la discordia romana / dio las entradas que habrían de seguir a la guerra bárbara.”). Prudencio así representó la acometida egipcia tras el pueblo fugitivo, *Cath. V*, vv. 37-40: *Hunc ignem populus sanguinis inclyti, / maiorum meritis tutus et inpotens, / suetus sub dominis vivere barbaris, / iam liber sequitur longa per avia.* (“El pueblo de inclita sangre, / protegido e impotente por los méritos de los mayores, / acostumbrado a vivir bajo bárbaros señores, / ya libre, sigue este fuego por extensos desiertos.”); más adelante, vv. 77-80, señalaba la tiranía de los opresores ya atrapados en las ondas marinas: *Currus tunc et equos telaque naufraga / ipsos et proceres et vaga corpora / nigrorum videas nare satellitem, / arcis iustitium triste tyrannicae.* (“Entonces se verán nadar los carros y los caballos / y los dardos como náufragos y a los mismos nobles / y los cuerpos errantes de los negros secuaces, / triste duelo de una fortaleza tiránica.”).

osado señalar un antes y un después en la escritura de uno u otro poema. En los capítulos siguientes, se procurará echar luz sobre la estructura perseguida por el poeta en lo que respecta al *Cathemerinon*, que no se corresponde con criterios cronológicos, sino con otro tipo de búsquedas de carácter teológico y artístico.

Similares dificultades se presentan cuando se pretende configurar las redes intertextuales que unen la poesía prudenciana con la de sus contemporáneos, los textos sagrados y los producidos por los autores de la Antigüedad pagana. La labor filológica sobre el reconocimiento de las fuentes y los probables “intertextos” conduce indirectamente a otra tarea no menor, la de la fijación del texto. Cunningham señala que en la discusión acerca de la interrelación entre los manuscritos prudencianos se advierten, en general, dos problemas: uno que atañe a la puntuación, lo que es esperable tratándose de un texto escrito en *scriptura continua*,²⁹ y otro que obedece [...] *the whole matter of imitation of earlier and contemporary Latin authors by Prudentius*.³⁰

El uso que el poeta cristiano haya hecho de los diversos subtextos puede asimilárselo al aprovechamiento que los poetas latinos republicanos hicieron de sus fuentes griegas, estableciéndose un vínculo semiótico y afectivo que no tiene la finalidad de superar los modelos, sino retornar a ellos a través del resguardo de la memoria, para su control y aplicación en un nuevo texto. La aceptación de la tradición, como condición preconcebida para la imitación y emulación de las matrices textuales, pone límites a la variación indiscriminada de las mismas; en consecuencia, aún cuando las alusiones o las referencias insertas en un discurso más reciente sean oscuras o abstrusas, las marcas del texto subyacente deben ser inequívocas para que el “contrato” semiótico, establecido entre el poeta y el lector, resulte efectivo por el hecho de compartir confluencias lingüísticas y culturales semejantes.³¹

²⁹ Sobre los problemas de puntuación identificados, se reconocen: en *Cath.* I, vv. 9-12 la posible continuación del mensaje bíblico sobre la presencia de Cristo, frente a la situación puntual del cristiano que ha de abandonar el lecho ante la salida del sol; sobre *Cath.* III, vv. 2-3 Cunningham señala, *op. cit.* (11), p. 11, el modo en que Heinsius, en su edición de la obra prudenciana de 1667, separó los términos que aluden a las características de Cristo, *omniparens* y *pie*; en *Cath.* XI, v. 42; más adelante, p. 61, el editor señala no hay un criterio uniforme sobre la puntuación al finalizar dicho verso, registrándose tres modos diferentes para la estrofa.

³⁰ Cunningham, M., “Notes on the Text of Prudentius”, *TAPHA*, 102, 1971, p. 61: “[...] al contenido general de la imitación de los autores latinos más tempranos y contemporáneos a Prudencio.”

³¹ Cf. Conte, *op. cit.* (5), pp. 37 ss; Hinds, Stephen, *Allusion and Intertexts*. Cambridge University Press, 1998, pp. 21 ss.

En la obra prudenciana también se pone en funcionamiento esta comunicación, que la crítica considera sustentada en una “retórica de la participación”;³² esta requiere de la experiencia lectora para decodificar las múltiples alusiones referenciales,³³ algunas de las cuales se hallan fusionadas de tal manera en el texto poético, que no se torna fácil determinar su extensión para una más correcta discriminación de las mismas.

A modo de ejemplo de cómo operó Prudencio con los textos precedentes y contemporáneos, se han de considerar algunos pasajes de la narración bíblica incluida en el himno V: se trata de la huida de Egipto del pueblo judío conducido por Moisés; todo el episodio tiene como “texto base” el relato de *Exodus* 14, 8-31, que también fue utilizado por Paulino en el *carmen* 22. Por otra parte, pueden reconocerse otros “intertextos” tomados de la *Aeneis* virgiliana y las *Silvae* de Estacio,³⁴ cuando se hace referencia, respectivamente, al movimiento a través del desierto (v. 41: *Qua gressum tulerant*, “a través de estos llevaban el paso”), en medio de la “noche azulada” (vv. 41-42: *caerulae / noctis*) que ve marchar a los fugitivos. Seguidamente, el narrador no ahorraría detalles para describir las tropas del Faraón,³⁵ cuyas armas y, en particular, los filosos dardos son ornados por el gentilicio “gnosios” o cretenses (v. 52: *calamis [...]* *Gnosiis*) que también utilizó Virgilio, Horacio en alguna de sus odas y, con variantes, Estacio en la *Silva* I, 6.³⁶

³² Hinds, *id.*, recuerda que Richard Thomas, “Virgil’s *Georgics* and the art of reference”, *HSCP* 90, p. 172, n. 8, se oponía a la utilización de la palabra “alusión” por encontrarla frívola, por lo cual la cambia por “referencia”. En particular no hay razones sumamente firmes para no estimar ambos términos como sinónimos, ya que la etimología de “alusión” y su relación con “lo lúdico” no la inhabilita para su utilización como variante técnica.

³³ Malamud, M., *A Poetics...*, p. 110, señala que es Sarah Spence, *Rhetorics of Reason and Desire: Vergil, Augustine, and the Troubadours*. New York, Ithaca, 1988, p. 61, la que se refiere a la “retórica de la participación”, como parte de la necesidad de participación de la audiencia para la interpretación de las imágenes pictóricas usadas por Prudencio. En forma semejante, puede extenderse esta técnica lectora para el reconocimiento de las alusiones o referencias literarias.

³⁴ Cf. Virgilio, *Aen.*, II, v. 753: *qua gressum extuleram* (“por donde llevara el paso”), *Silvae* I, 6, 85: *Vixdum caerula nox subibat orbem*, (“Apenas cuando la cerúlea noche se aproximaba al orbe”). A estas referencias clásicas, sigue otra tomada del “subtexto” más importante para la construcción del relato, que es el veterotestamentario, cf. *Ex.* 13, 21: *Dominus autem praecedebat eos ad ostendendam viam per diem in columna ignis: ut dux esset itineris utroque tempore*. (“Sin embargo el Señor los antecedía para mostrarles el camino a lo largo del día en la columna de fuego: a fin de que el conductor del camino estuviera en uno y otro tiempo.”). El texto resultante a partir de tales combinaciones textuales es el siguiente, cf. *Cath.* V, vv. 41-44: *Qua gressum tulerant castraque caerulae / noctis per medium concita moverant, / plebem pervigilem fulgore praevio / ducebat radius sole micantior*. (“A través de estos llevaban el paso / y los campamentos se movían rápidos; en medio / de la noche celeste, un rayo más brillante que el sol / conducía al pueblo vigilante con un resplandor anticipado.”). **Nota:** Se utiliza “negrita” para destacar las correspondencias entre los textos.

³⁵ A partir de la lectura de los versos 59-62, se advierte una particular acumulación de la vocal “i”, veintidós a lo largo de cuatro versos, con la que Prudencio pretendió representar fónicamente la agudeza de las armas perseguidoras.

³⁶ Cf. Virgilio, *Aen.*, V, vv. 306-307: *Gnosia bina dabo levato lucida ferro / spicula calatamque argento ferre bipennem*. (“Les concederé llevar dos lucidas flechas cretenses / de hierro pulido y un hacha de

Estas imágenes, tomadas de la ejercitada memoria poético-retórica del poeta cristiano, se combinan con otras que proceden de textos más cercanos, como la historia de Amiano Marcelino o los panegíricos de Claudiano. Prudencio tendió a representar los estandartes de las cohortes egipcias con la iconografía usada por los ejércitos imperiales romanos desde la época de Trajano. Los gigantescos dragones, a los que el viento dota de movimiento propio, también fueron descritos por el historiador tardoantiguo y el poeta cortesano,³⁷ quienes convirtieron la referencia épica en una ilusión cinematográfica; el calagurritano, por su parte, agregó a esto un elemento ideológico, pues el motivo de la serpiente, reiteradamente evocado en el himno III, debe ser interpretado como una alegoría demoníaca asociada a la figura del monarca egipcio y sus súbditos.³⁸

Pero, volviendo al primero de los problemas observados por Cunningham, el que se refiere a la puntuación del texto prudenciano, la crítica se ha extendido considerablemente en su análisis y, más aún, cuando esta dificultad se ve relacionada con posibles interpolaciones,³⁹ las cuales suelen clasificarse como errores involuntarios

doble filo incrustada en plata.”); Horacio, *Carmina* I, 15, vv. 17-18: *hastas et calami spicula Gnosii / vitabis* (“evitarás las lanzas y las flechas de caña / gnosia”); Estacio, *Sil.* I, 6, v. 89: *vincens Gnosiacae facem coronae*. (“vence el fuego de la corona cretense.”). El resultado en *Cath.* V de la fusión de estos textos modelos es el siguiente, cfr. vv. 49-52: *Sumunt arma viri seque minacibus / accingunt gladiis, triste canit tuba; / hic fidit iaculis, ille volantia / praefigit calamis spicula Gnosiiis*. (“Los hombres toman las armas y se ciñen / con sus espadas amenazantes, tristemente suena la tuba; este se confía en los dardos, aquel afila / las saetas voladoras de cañas gnosias.”).

³⁷ Amiano Marcelino, quien en *Rerum gestarum libri XXXI*, 16, 10, 7, se refirió al *adventus* triunfal de Constancio a la ciudad de Roma: *eumque post antegressos multiplices alios purpureis subtegminibus texti circumdedere dracones hastarum aureis gemmatisque summitatibus inligati*, (“después de precedidos otros de múltiples aspectos lo rodearon los dragones de las lanzas tejidos con entramados purpúreos y entrelazados en las puntas de oro con piedras preciosas”). Claudiano, en cambio, varió semánticamente la representación de los estandartes, en *In Ruf.* II, 177-178: *surgere purpureis undantes anguibus hastas / serpentumque vago caelum saevire volatu*. (“[parecen] surgir las lanzas ondeantes con las víboras purpúreas / y herir el cielo con el errante vuelo de las serpientes.”). Reiteró la figura de los “dragones” en *Panegyricus de tertio consulatu Honorii Augusti*, vv. 138-139: *hi volucres tollunt aquilas, hi picta draconum / colla levant, multusque tumet per nubila serpens* (“estos elevan las aladas águilas, estos levantan los pintados / cuellos de los dragones, y mucho la serpiente se hincha a través de las nubes”), en *Panegyricus de quarto consulatu Honorii Augusti*, v. 545: *ferventesque tument post terga dracones*. (“y los fogosos dragones se hinchan detrás de la espalda”).

³⁸ Prudencio, *Cath.* V, vv. 55-56: *conscendunt celeres signaque bellica / praetendunt tumidis clara draconibus*. (“y despliegan los bélicos estandartes, / distinguidos por sus hinchadas serpientes.”). De manera semejante pueden observarse en *C. Symm.* II, vv. 713-714, al referirse a la victoria imperial en Polentia: *Prima hasta dracones / praecurrit quae Christi apicem sublimior effert*. (“Avanzan delante de los dragones / las primeras lanzas que llevan el muy sublime monograma de Cristo.”) y en *Perist.* I, vv. 34-36, recordando la elección de los mártires Emeterio y Celedonio que abandonaron el ejército imperial para seguir a Cristo: [...], *eligunt signum crucis / proque ventosis draconum quos gerebant palliis / praeferunt insigne lignum quod draconem subdidit*. (“[...], eligen el signo de la cruz / y en lugar de las enseñas de los dragones infladas por el viento que llevaban / prefieren el insigne leño que sojuzgó al dragón.”).

³⁹ M. Cunningham “abre” su artículo, “The Problem of Interpolation in the Textual Tradition of Prudentius”, *TAPHA*, 99, 1968, p. 119, de la siguiente manera: *The matter of real, apparent, or alleged*

o bien deliberados.⁴⁰ La cuestión de los entredichos entre críticos como Cunningham y Gnilka sobre el origen de tales interpolaciones se ha convertido en una “para-historia” o “historia paralela” de la tradición textual de Prudencio.⁴¹

En este caso, la presencia de elementos “intrusos” debe ser estimada, en opinión de Cunningham, como parte de la fragilidad o debilidad humana que toma pasajes escritos en los márgenes, es decir, citas comentando algunos versos a partir de los cuales se habría buscado ilustrar o ejemplificar ciertas partes del texto.⁴² Contrariamente, para Gnilka, la obra de Prudencio está recorrida por un conjunto de interpolaciones malintencionadas que se habrían originado en hechos extraños al contexto, o, en la existencia de una tradición textual independiente con el prestigio y la autoridad de la que goza el códice *A*, *Parisinus* o *Puteanus*.⁴³

En general, se admite la existencia de un número muy importantes de códices, trescientos en total, de los cuales los más antiguos proceden de la primera mitad del siglo VI. Uno de estos es el aquí mencionado, escrito en capital rústica, con correcciones hechas en uncial o capital redonda por un *scriptorium* diferente;⁴⁴ el otro, es el denominado *B*, *Ambrosianus D 36 sup.* de la Biblioteca Ambrosiana de Milán,

interpolations in the textual tradition of Prudentius raises a number of problems both on a practical and a theoretical level, which I wish to discuss in some detail since they seem to have application to the general theory of the transmission of Latin texts from antiquity to the earlier middle ages. (“La cuestión de las reales, aparentes, o supuestas interpolaciones en la tradición textual de Prudencio suscita un número de problemas tanto a nivel práctico como teórico, los que yo deseo discutir al detalle en cuanto parecen tener aplicación en una teoría general de la transmisión de los textos latinos desde la antigüedad a la temprana edad media.”).

⁴⁰ Cf. Cunningham, *ibid.*, p. 120.

⁴¹ Cunningham, *op. cit.* (30), pp. 59-60. Entre los artículos de Christian Gnilka mencionados se encuentran “Zwei Textprobleme bei Prudentius”, *Philologus* 109, 1965, pp. 146-258 y “Notizen zu Prudentius”, *RhM* 109, 1966, pp. 84-94.

⁴² Estas glosas podían tener como finalidad destacar pasajes similares o contrastar cuestiones referidas a la prosodia, posibles imitaciones en las que Prudencio fuera el imitador o el imitado, pasajes en los que se compararan el tratamiento de un determinado tópico. Cf. Cunningham, *op. cit.* (39), p. 120. En la edición de *Aurelii Prudentii...*, p. XXII, afirma lo siguiente sobre los tipos de interpolaciones: *Interpolationum genera duo sunt, nam textus aut ex humana fragilitate aut dolo malo mutatur. Humanae fragilitatis esse aestimo primum quod per perturbationem vel oculi vel manus vel mentis accidit, deinde quod glossae pro textu ponuntur, postremo quod locos similes margini adscriptos et postea pro textu habitos in textu ipso descriptos esse invenimus.* (“Dos son los géneros de las interpolaciones, pues el texto es cambiado o por la fragilidad humana o por una mala intención. Estimo que es propio de la fragilidad humana primeramente porque sucede a causa de una perturbación o de la vista, o de la mano, o de la mente, luego porque las glosas se ponen en lugar del texto, por último porque encontramos que lugares semejantes fueron adjuntados al margen y después considerados en lugar del texto fueron transcritos en el mismo texto.”).

⁴³ Rivero García, *op. cit.* (13), p. 236, n. 662, afirma que Gnilka “viene librando una dura batalla” con el fin de demostrar la existencia de interpolaciones.

⁴⁴ El códice *A*, además de las dos manos que se reconocen en él, comprende otras, tales como *A2* y *A3* del siglo VI; *A4* del XI y una “mano que reescribe” -*manus rescribens* según Cunningham, *op. cit.* (11), p. XI, 5- denominada *A5*.

que está escrito en uncial a partir de un texto en cursiva.⁴⁵ Les siguen en importancia tres grupos de códices (Γ , Δ , Θ)⁴⁶ producidos casi con seguridad en el siglo IX, pero derivados probablemente del VI. En consecuencia queda demostrado, tal como afirma Cunningham, que el texto prudenciano consta de “cinco tradiciones muy completas”.⁴⁷

En lo que respecta al *Cathemerinon*, la tradición manuscrita demuestra que el *Puteanus* contiene el himnario de manera casi completa, seguido por el *Thuaneus* (T), el código más importante de la familia Γ , el *Egmondanus* (E), el código principal de la familia Δ y el *Sangallensis* (S), procedente de Θ , en estos dos últimos el ordenamiento de los himnos es semejante, pues los poemas XI y XII están ubicados tras *Perist.* X. Sin embargo, a pesar de estas diferencias, todos los códices siguen a A ,⁴⁸ aunque, dejando de lado al *Ambrosianus* en el que se advierte la falta de muchos himnos, parecería existir otra fuente seguida por Θ que habría efectuado modificaciones en *Cath.* X, entre los versos 9-16, tal como se advierte en S . Acerca de este pasaje, Rivero García sostiene que, tras la discusión crítica sobre la autoría prudenciana de los versos 9a-16a transmitidos por A , Cunningham y otros los consideran como parte de una primera redacción de los himnos, luego sustituidos por 9b-16b que son transmitidos por TE .⁴⁹ El

⁴⁵ El código *Ambrosianus* (B) fue perdiendo folios que fueron copiados posteriormente en el siglo IX, después de haber pasado de Italia a la zona de la Galia. Aquí perteneció a Dungal, un monje y poeta que lo anotó y lo hizo completar por dos copistas. Al respecto, así se refirió Cunningham, *op. cit.* (11), p. XIII, 21: *Codex Bobbiensis est; hinc inde manus insularis aliquid in margine scribit.* (“Es el código bobbiense; de ahí entonces una mano insular escribió algo en el margen.”). Cabe señalar, sin embargo, que la teoría de Cunningham, según Rivero García, *op. cit.* (13), pp. 234-235, fue superada por M. Ferrari, “*In Papija conveniant ad Dungalum*”, *IMU* 15, 1972, pp. 1-52, quien afirmaba que ese código, junto con otros, fueron donados por Dungal a Bobbio.

⁴⁶ La familia de códices comprendidos bajo la letra Γ son $TVNJZd$; la Δ , comprende $EGFq$ y por último la Θ , integrada por $StMUbXYg$.

⁴⁷ Cunningham, *op. cit.* (11), p. XX, 66: *Ad Prudentium edendum quinque traditiones pleniores [...] praesto sunt nobis: AB Γ Δ Θ .* (“Están a disposición de nosotros [...] cinco tradiciones muy completas para conocer a Prudencio: $AB \Gamma \Delta \Theta$ ”).

⁴⁸ La siguiente es la diagramación de Cunningham sobre la transmisión de los himnos del *Cathemerinon*, *ibid.*, pp. XXIII-XXIV, 82: *Res ita sunt:*

carmen C. 1, 2, 3, 4, 5, codices ATES; 6, ATE (desunt 12-81; adsunt GF) S; 7, AB (a 149) TES (desunt 36-105; adest M; 8, ABTES; 9, AB (1-91) TES; 10, 11, ATES; 12, AB (a 113) TES. De los códices mencionados, cabe recordar que el denominado G o *Guelferbytanus*, *Augusteus* 56.18 perteneciente al siglo IX, contenía la obra completa de Prudencio; pero ahora presenta muchas lagunas; en cuanto al F o *Parisinus* procede del mismo siglo y mantiene el mismo orden que el anterior. Por último el M o *Casinensis* 374, es un código más reciente, entre los siglos IX y XI. En este los himnos I, III-X se encuentran ubicados en otra parte, separadamente de los poemas hexamétricos; con respecto al poema XI, se lo halla después del *Epilogus*.

⁴⁹ Cf. Rivero García, *Prudencio...*, pp. 214-215, n. 198. Cunningham, *ibid.*, p. 53, se extiende ampliamente en el análisis de este pasaje, afirmando: *9a-16a A; 9b-16b TE; 9a-16a9b-16b S. Sane sciendum est versus et 9a-16a et 9b-16b Prudentianos esse me iudicasse. [...] Sed et hi versus et illi tam aequae Prudentium olent, ut iam pro Prudentianus acceperint Heinsius, Winstedt, Klingner alii. [...] Editiones alteras quae et verba mutata praebeant et usque hodie extent prolatas esse valde dubitat vir*

resultado de tal operación, que habría sido producto de la decisión del mismo autor, muestra los siguientes cambios:

- en los versos 9a / 9b se reemplaza *resoluta* por *rescissa*,
- la raíz del participio *resoluta* reaparece en el verbo *solvunt* del verso 10b,
- el sustantivo *aëra* en el verso 11a se reemplaza por *aura* en 12b; a su vez la forma verbal *petit* es trocada por *rapit*,
- el verso 12a se convierte en el 11b,
- en los versos 13a y 13b se cambia *sic* por *quia*,
- en el verso 15a se usa el participio *dissociata*, frente al infinitivo *dissociari* presentado por 15b.

Finalmente, al llevarse a cabo el análisis y posterior traducción de las estrofas anteriores en sus dos versiones, se concluye que Prudencio insistió en el carácter mortal del hombre y en una escatológica separación de los elementos contrapuestos que lo forman; en oposición a la primera edición, en la que se refirió de manera más general focalizando su atención en el retorno a los orígenes de cada uno de los componentes de la creación. Lo terrenal y lo celeste están asociados azarosamente, mientras el tiempo vital los mantiene unidos en disonancia con sus principios originarios; el hombre debió esperar el sacrificio de Cristo como reparación victoriosa sobre la muerte, que el poeta representó con patetismo a través de antítesis conceptuales y acumulación de sonidos semejantes⁵⁰ (vv. 15b-16b: *compactaque dissociari / dissona texta retexi*):

*[Resoluta sed ista seorsum
proprios revocantur in ortus; 10a
petit halitus aëra fervens,
humus excipit arida corpus.*

doctus G. Jachmann.[...] mihi videtur versus 9a-16a in priori editione libri Cathemerinon extitisse [...] et postea in eorum locum versus 9b-16b substitutos esse a Prudentio ipso. Idem accidisse de versu illo C. 10, 130 puto. ("9a-16a en A; 9b-16b en TE; 9a-16a9b-16b en S. En verdad es sabido que yo juzgué que no sólo los versos 9a-16a son prudencianos sino también los 9b-16b. [...] Mas no sólo estos versos sino aquellos huelen a Prudencio de tal manera que ya los aceptaron por prudencianos Heinsius, Winstedt, Klingner, otros. [...] Un varón docto como G. Jachmann duda mucho de que otras ediciones que presenten no sólo palabras cambiadas sino que existan hasta hoy hayan sido reveladas. [...] me parece que los versos 9a-16a existían en la primera edición del libro Cathemerinon [...] y posteriormente en el lugar de esos los versos 9b-16b fueron sustituidos por el mismo Prudencio. Pienso que sucedió lo mismo sobre aquel verso verso 130 del Cath. 10."). De este verso se cuentan dos versiones, una transmitida por A, que dice: [cui nobilis ex patre fons est,] ("[que tiene el origen noble del Padre,]"), la otra transmitida por TES: factoris ab ore creatae, ("creada a partir de la boca del hacedor").

⁵⁰ Prudencio alternó en la estrofa comprendida entre 9b-12b homofonías vocálicas finales: *seorsum / corpus; perimuntque / liquorem*, de manera más prolija que en la primera versión en la que se encuentran las siguientes terminaciones: *seorsum / ortus / fervens / corpus*.

*Sic cuncta creata necesse est
obitum tolerare supremum,
ut semina dissociata 15a
sibi sumat origo resorbens.]*

*Rescissa sed ista seorsum
solvunt hominem perimuntque; 10b
humus excipit arida corpus,
animae rapit aura liquorem,*

*quia cuncta creata necesse est
labefacta senescere tandem,
compactaque dissociari, 15b
et dissona texta retexi.⁵¹*

Un ejemplo semejante al anterior puede hallárselo al finalizar el himno V, en el que la tradición manuscrita reconoce como prudencianos los versos 161-164; sin embargo, Cunningham sospechó sobre la autoría de los mismos en su renombrada edición de 1966. Para justificar esta sospecha, el crítico señala la existencia de una nota de carácter esticométrico que se encuentra en el códice *S*; en ella, se advierte que el poema consta de ciento sesenta versos, por lo cual puede estimarse que los versos aludidos son producto de un reemplazo o una sustitución.⁵² A esto se suma la posibilidad de que se trate de una doxología, es decir, una fórmula de alabanza a la Trinidad agregada a los versos 157-160, con el propósito de parafrasear el contenido teológico de los mismos e, incluso, las formulaciones nicenas comprendidas en los asclepiadeos 153-156.⁵³

⁵¹ *Cath. X*, vv. 9a-16a: “[Pero esas cosas disueltas de manera separada / son vueltas a llamar a sus propios orígenes; / el hálito impetuoso busca las auras, / la tierra árida recibe el cuerpo. / Así es inevitable que todas las cosas creadas / toleren el supremo deceso, / para que el origen, al reabsorber las semillas / disociadas, las reasuma para sí.];” vv. 9b-16b: “Pero esas cosas abiertas en forma separada / disuelven al hombre y lo hacen morir; / la tierra árida recibe el cuerpo, / el aura arrebatada la fluidez al alma, / porque es inevitable que todas las cosas creadas / envejezcan destruyéndose finalmente, / y se disocien las cosas reunidas, / y se deshagan los tejidos diferentes.”

⁵² Cf. Cunningham, *op. cit.* (11), p. 28: *simul et re perpensa hos versus suppositicios putavi*. (“y al mismo tiempo pensé que después de considerada la cuestión estos versos habían sido reemplazados.”). Seguidamente a esta afirmación, el crítico señala la existencia de un signo que aparece al final del verso 164 en *S* que no comprende; pero presupone que se trata de un signo “fácilmente corrupto” (*corruptum esse facile*).

⁵³ La estrofa se completa de la siguiente manera, vv. 155-156: *lumen quod famulans offero suscipe / tinctum pacifici chrismatis unguine*, (“la luz, que ofrezco sirviéndote, recíbela / bañada en el óleo de la

Isidoro Rodríguez, por su parte, insiste en que las dos últimas estrofas clausuran, en lo que concierne al himno V, el pensamiento trinitario “frecuente en Prudencio”,⁵⁴ apelando a la semejanza con la siguiente doxología litúrgica: *Per dominum nostrum Iesum Christum, Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saeculorum* (“Por nuestro Señor Jesús Cristo, Hijo tuyo, que contigo vive y reina en la unidad del Espíritu Santo, Dios, por todos los siglos de los siglos.”).

El hecho de que se repita, como se verá más abajo, la preposición *per* en forma anafórica respondería a un hipotético deseo de imitar algunas de las características de la oración dirigida a la divinidad, por medio de la acción mediadora de Cristo. Al igual que la fórmula de Pablo διὰ Χριστοῦ, el sintagma *per Christum* era reiterado en la liturgia de la iglesia primitiva; sin embargo, a fines del siglo IV, su aparición era excepcional en oraciones dirigidas a Cristo en la antemisa. En lo que respecta al rezo privado, esta oración se conoció, al igual que la plegaria litúrgica dirigida al Padre “a través” de su Hijo, con el auxilio de la epistolografía paulina.⁵⁵

*per Christum genitum, summe pater, suum,
in quo visibilis stat tibi gloria,
qui noster dominus, qui tuus unicus
spirat de patrio corde paraclitum.*

*[per quem splendor honor laus sapientia
maiestas bonitas et pietas tua
regnum continuat numine triplici
texens perpetuis saecula saeculis.]*⁵⁶

pacífica unción.”). De lo anterior puede concluirse que las acciones de encendido de la vela al final del día forma parte de un rito de carácter votivo que se acompaña de la oración, expresada en las estrofas siguientes.

⁵⁴ Rodríguez, I., *Aurelio Prudencio*...p. 70, n. 157.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 71, afirma que en Pablo aparecen cuarenta y cinco veces las fórmulas dirigidas a la divinidad a través de Cristo; cf. *Col. I*, 16-20: *quoniam in ipso condita sunt universa in caelis, et in terra, visibilia, et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates: omnia per ipsum et in ipso creata sunt: [...] quia in ipso complacuit, omnem plenitudinem inhabitare: et per eum reconciliare omnia per ipsum, pacificans per sanguinem crucis eius, sive quae in terris, sive quae in caelis sunt.* (“porque en él mismo han sido fundadas las cosas del universo en los cielos, y en la tierra, las cosas visibles y las invisibles, ora los tronos, ora los dominios, ora los principados, ora las potestades: todas las cosas han sido creadas por él mismo y en él mismo: [...] porque en él mismo se complació que habitara toda la plenitud: y por él reconciliar todas las cosas a través de él mismo, pacificándolas a través de la sangre de su cruz, ora las cosas que están en las tierras, ora las que están en los cielos.”).

⁵⁶ *Cath. V*, vv. 157-164: “por medio de Cristo, tu hijo, sumo Padre / en quien está tu gloria visible para tí, / quien es nuestro señor, quien, tu hijo único, / sopla del corazón del Padre al Espíritu Santo, / [por el cual

No hay una opinión única y valedera, como se desprende de las hipótesis anteriores, sobre la pertenencia de esta estrofa a Prudencio; quizás, haya un mayor grado de verdad en la opinión de Rodríguez, a la que también parecería adherir Cunningham en su artículo del año 1971. La posibilidad de que se trate de una paráfrasis de los conceptos teológicos enunciados en el poema es una probabilidad aceptable, principalmente cuando la inclusión de oraciones cristológicas en el rezo privado es simultánea a la época en la que vivió Prudencio y compuso el *Cathemerinon* para celebraciones de carácter privado. La posterior incorporación a la liturgia pública podría hacer pensar en la interpolación de la estrofa sospechada; sin embargo, la frecuencia con que aparecen los textos paulinos en la obra del poeta calagurritano, haría pensar en la autoría prudenciana de tales versos, cuya función es la de reunir y clausurar el contenido trinitario antes desplegado.

Por último, se ejemplificarán otros dos problemas que atañen a la tradición manuscrita del texto; en ambos casos, los filólogos tuvieron en cuenta ciertas relaciones intratextuales e intertextuales sin que se pudiera arribar a una versión única: se trata de los participios *natus* y *recluso* en los versos 10 y 74 del *Cath.* IX.⁵⁷ En general, se renegó de la lectura del códice *A* para reemplazarla por variantes transmitidas por *B* y por un códice muy semejante a *E*: así por *natus* puede leerse *fusus* y por *repulso*, *recluso*. Rivero García defiende las modificaciones operadas sobre el *Puteanus* sustentando su elección sobre la base de concordancias con pasajes de *Apotheosis* y algunos poemas de Claudiano,⁵⁸ en cuanto al primer ejemplo, Heinsius había probado la versión del *Ambrosianus* al considerar que el participio *natus* podría haber sido el producto de una glosa, además de repetirse *fusus* en las construcciones *infusum gnatum* y *ore superfusus patrio* en *Apoth.*, vv. 23 y 668 respectivamente.⁵⁹

el esplendor, el honor, la alabanza, la sabiduría, / la majestad, la bondad y tu piedad, aseguran / la continuidad de tu reino por una triple voluntad divina, / tejiendo los siglos de los siglos a perpetuidad.]”

⁵⁷ *Cath.* IX, v. 10: *Corde natus [fusus] ex parentis ante mundi exordium* (“Nacido [derramado] del corazón del Padre antes del comienzo del mundo,”) y vv. 73-74: *Illa prompta ad inruentes, ad revertentes tenax / obice extrorsum repulso [recluso] porta reddit mortos* (“para los que salen; la puerta devuelve a los muertos roto [abierto] de fuera el cerrojo, / trastocada una vez la ley, ya el negro umbral que ha de pisarse nuevamente se abre.”).

⁵⁸ En la obra de Claudiano, cf. *Carminum minorum corpusculum*, XXXII, *De Salvatore*, vv. 2-3: *quem fudit ab alta / mente pater* (“al que el padre derramó / desde su mente suprema”) y en uno de los poemas considerados dudosos o espúreos que lleva el número XX, vv. 3-4: *quem misit ab astris / aequaevus genitor verbique in semina fusum* (“al que envió desde los astros / el padre de la misma edad y derramado en las semillas del verbo”).

⁵⁹ Cf. *Apoth.* vv. 22-23: *ipso / infusum vidit gnatum*. (“vio / al hijo emanado de él mismo.”), vv. 667-668: *qui spiritus olim / ore superfusus patrio volitabat in undis* (“el espíritu que en otro tiempo / revoloteaba emanado de la boca del padre por encima de las aguas”). Para otras apariciones del participio *fusus* y algunas variantes verboidales, cf. *Cath.* III, v. 25: *fusus ab usque patris gremio*. (“esparcido sin cesar

Pero Rivero García deja de lado en su análisis intratextual la recurrente aparición del participio *natus* al desarrollarse la defensa de los principios nicenos en *Apotheosis*, en particular, durante las argumentaciones en contra de los *unionitas*; a lo largo de trece hexámetros (vv. 239-251) se repite, en nueve oportunidades, el vocablo anteriormente mencionado: *nomine nati* (v. 239), *natum nosse deum* (v. 241), *natumque patremque* (v. 242), *natum / scimus ab innato* (vv. 245-246), *natus ut ex se / sive supernatus* (vv. 248-249), *nascendi nova materies* (v. 250), *natumque [...] ipsum* (v. 251).⁶⁰ Más adelante, en los versos 271 y 283, Prudencio volvió a utilizar en forma sustantivada el participio *natus*, ubicándolo casualmente en las dos oportunidades, en posición final.⁶¹

Como puede advertirse, la sorprendente reiteración del vocablo permite concluir que tomar una decisión sobre una u otra variante no resulta fácil, pues las razones esgrimidas por los filólogos no son definitivas ni contundentes, sino parciales; de manera semejante ocurre con el segundo de los ejemplos mencionados más arriba, en el que la crítica se debatió entre *repulso* y *recluso*. Una vez más es Rivero García el que valiéndose de la obra de Claudiano considera más aceptable la variante *recluso*,⁶² aunque esta fuera defendida con cierta parcialidad por el autor del tratado *De Dubiis Nominibus*.⁶³ Por otra parte, la variante transmitida por *A* fue aprobada por Pellegrino,⁶⁴ Silvia Jannaccone y Cunningham, quien señala la correcta lectura realizada por Jannaccone a partir de la autopsia del código,⁶⁵ aunque admite lo azaroso del pasaje que hace referencia a la acción de abrir y cerrar el gozne (*obix*) de la puerta que separa la vida de la muerte.⁶⁶

desde el regazo de Dios.”); *Apoth.* vv. 165-166: *ipsum / infundendo deum mortalia vivificantem* (“infundiéndole / al mismo dios que vivifica la parte mortal.”), vv. 687-688: *Hoc limum iubet inpositum de fonte lavari / Christus et infusa vultum splendescere luce*. (“Cristo ordena que este limo impuesto se lave en la fuente / y resplandezca su rostro con la luz derramada.”), vv. 809-810: *at deus ingens / atque superfusus trans omnia* (“pero dios ingente / y difundido a través de todas las cosas”), vv. 925-926: *iterumque renascimur intus / perfusi* (“y una y otra vez renacemos / derramados interiormente”).

⁶⁰ Asimismo debe tenerse en cuenta que en los versos 253-254 aparecen *gignendo* y *genitus*, de la misma correspondencia léxica de *natus*.

⁶¹ Se registra también *genitor* (v. 258), *gignere* (v. 260), *genitus genitor generaverit* (v. 269), *gignendo* (v. 277), *genuit* (v. 283), *genitor* (v. 286)

⁶² Cf. Claudiano, *De Cons. Stilich.* II, vv. 443-445: *Tum sponte reclusus / laxavit postes adamans, penetrabile profundum / panditur et sedes aevique arcana patescunt*. (“Entonces por su voluntad desatracado / el acero relajó sus jambas, se abre / el profundo interior y muestran las moradas y los secretos del tiempo.”).

⁶³ Cf. Rivero García, *op. cit.* (49), p. 210, n. 186.

⁶⁴ La edición de M. Pellegrino sobre el *Cathemerinon* y su traducción se titula *Inni della Giornata (Cathemerinon)*, Alba, 1954.

⁶⁵ El artículo de Silvia Jannaccone se titula “Le Par. 8084 de Prudence et la recensio de Mavortius”, *R.E.L.* 26, 1948, pp. 228-234.

⁶⁶ Pellegrino aprueba la variante de *A* (*repulso A probat Pellegrino*) y Meyer la transmitida por *B2ES* (*recluso B2ES probat Meyer*), Cunningham, *op. cit.* (30), p. 63, agrega *Sortiendum est*, es decir, que la

Debe admitirse que se plantea una disyuntiva irresoluble en apariencia, puesto que las opciones defendidas por los filólogos están fundadas en puntos de partida diferentes, oscilando entre el respeto por los códices más antiguos o la inclusión de otros textos que contribuyen a contextualizar la obra prudenciana para así fijar una variante. No ha de olvidarse, sin embargo, que la tradición manuscrita de Prudencio no es “pura ni simple”;⁶⁷ sus fuentes no son uniformes, ni los códices proceden de los mismos manuscritos, ni todos contienen los mismos poemas. En consecuencia, es necesario revisar la transmisión textual obra por obra en forma separada, advirtiéndose que la interrelación entre los manuscritos puede variar en un mismo poema, a causa de las glosas o las anotaciones marginales que presentan los códices.⁶⁸

Ante esta compleja situación codicológica, el camino a seguir en la fijación del texto prudenciano sigue siendo el diálogo entre los filólogos; mientras persista el interés por la poesía del calagurritano, otros lugares de la obra serán sometidos al estudio y al análisis con el fin de arribar a nuevas conclusiones, o tan sólo desarrollar otros interrogantes acerca de la tradición manuscrita que sean sometidos a las “metodologías detectivescas” de la Filología o al ingenio lúdico de la crítica textual. Precisamente, así se refería Cunningham al tratar el problema de la *contaminatio* en *Cath. X*, vv. 9-16:

*De contaminatione huiusmodi agere nihil prodest. Nam, ut dicunt qui iocos faciunt,
nihil interest utrum istud quod dicimus zebam animal equum esse album cum nigris clavis an
equum nigrum cum clavis albis dixeris.*⁶⁹

opción es elegir “echándolo a la suerte”. Señaló más atrás, en p. 61, dos artículos de Gustav Meyer, “Prudentiana”, *Philologus* 87, 1932, pp. 249-260 y pp. 332-357, y “Zu Prudentius”, *Philologus* 93, 1938, pp. 377-403; en el primero de estos, el crítico alemán defiende su posición sobre la variante *recluso*, citando *De Dubiis Nominibus* (GLK 5. 585. 30-31).

⁶⁷ Cf. Cunningham, *op. cit.* (11), p. XXIII, 80: *Porro nulli codices traditionem puram et simplicem tradunt.* (“Ahora bien ningún código transmite la tradición pura y simple”).

⁶⁸ *Ibid.*, 79 se afirma: *Sed facere non possumus quin prorsus nesciamus utrum carmina sua omnia in unum ediderit Prudentius necne. Ideo de traditione carminum singulorum agam.* (“Pero no podemos lograr que sepamos en verdad cuál de sus poemas editó Prudencio, todos en uno o no. Por esta razón me ocuparé de la tradición de cada uno de los poemas.”). Más abajo, en XXIII, 80, puede leerse: *In EGFq multis locis in marginibus legimus “alii libri habent” cum variis lectionibus.* (“En EGFq, en muchos lugares leemos en los márgenes ‘otros libros tienen’ con variadas versiones.”).

⁶⁹ *Ibid.*, XXIV, 83: “Sobre la contaminación de este tipo no es útil hacer nada. Pues, como dicen quienes hacen juegos, no importa cuál sea la diferencia si decimos que la cebra es un caballo blanco con rayas negras o se dice que es un caballo negro con rayas blancas.”

Cuarta Parte: ¿El *Cathemerinon* es un programa poético de vida monacal?

Aunque la respuesta a este interrogante formó parte de las hipótesis que la crítica prudenciana procuró probar, basándose en la falta de información sobre los últimos años de vida del poeta, tampoco hay certezas acerca de cuál fue su destino final tras la composición de su obra. Estudiosos como Fontaine advierten sobre la novedad del proyecto literario de Prudencio que estaría subordinado a un *propositum asceticum*, aunque esto no implicara la pertenencia a una orden monástica;¹ no obstante, otros como Charlet defienden la existencia de una comunidad de ascetas dedicada a la oración y al servicio divino donde el calagurritano se habría retirado.² Desde esta perspectiva, cabe la posibilidad de que los himnos del *Cathemerinon*, en particular los seis primeros que parecen cumplir con una preceptiva de oraciones, estuvieran destinados a una existencia de carácter conventual.³

Por el contrario, Rivero García considera que el hipotético ascetismo de Prudencio debe ser interpretado tan solo como un recurso literario y, en lo que respecta a las suposiciones sobre un retiro monástico, afirma que “nada podría decirse sobre el lugar en que pasó sus últimos días, si bien lo más natural es que fuera el mismo de su residencia habitual”.⁴ Sin embargo estas afirmaciones pueden replicarse sosteniendo que el poeta no necesariamente tuvo que trasladarse a una comunidad monástica para entregarse a una práctica ascética, ya que muchos integrantes de la clase terrateniente de su época se sumaron a este movimiento “de masas”, como fue inicialmente el monaquismo, cumpliendo los preceptos de una vida retirada en sus propios dominios. En cuanto al desarrollo en el *Cathemerinon* de ciertos motivos evocadores de la ascesis de las comunidades cenobíticas, cabe señalar que la cultura del siglo IV, como afirma Pricoco, “puso en el centro de la producción literaria los temas de carácter ascético.”⁵

¹ Fontaine, J., *Natssance...*, p.145.

² Charlet, J.-L., *La création...*, pp. 52-53.

³ Encuentra Ortega, A., *El hexámetro...*, p. 28, n. 9, menciona el estudio de Antonio Yelo Templado, “El ascetismo en la Calahorra de Prudencio”, *Calahorra. Bimilenario de la fundación. Actas del I Symposium de Historia de Calahorra*, Madrid, pp. 273-276, donde se pretende reconstruir a partir del texto las principales reglas de vida de esos ‘conventículos’.

⁴ Rivero García, L., *La poesía...*, pp. 17-18.

⁵ Pricoco, S., “Le trasformazioni...”, p. 750: *Tra IV e VI secolo il moto monastico trova diffusione crescente nell'Occidente, [...] invade visibilmente la cultura del tempo, ponendo al centro della produzione letteraria i temi dell'ascetismo e, più tardi, [...] avvia un'opera straordinaria di conservazione e trasmissione della cultura antica e di quella cristiana.* (“Entre los siglos IV y VI el movimiento monástico encuentra una difusión creciente en Occidente, [...] invade visiblemente la cultura de su tiempo, poniendo en el centro de la producción literaria los temas del ascetismo y, más tarde, [...] tendría una obra extraordinaria de conservación y transmisión de la cultura antigua y de la cristiana.”).

La creciente intervención episcopal en la vida de las ciudades tardoantiguas se hizo sentir entre los sectores de la dirigencia política; en España, desde las primeras décadas del IV, la autoridad espiritual que los obispos ejercieron sobre las élites hispano-romanas tuvo, como consecuencia, la adopción de normas que reglaban la vida cultural de los fieles y su sometimiento religioso a un severo esquema litúrgico. Las luchas intestinas en la Iglesia local, provocadas por la crítica severa del priscilianismo contra el poder corrupto de ciertos miembros del episcopado, movilizaron a las almas terrenales para obtener, a través de los *dona conscientiae*, los méritos que conducirían a la vida eterna.⁶

Prudencio se ajustó a este nuevo paradigma antropológico y social en el que confluyeron el verticalismo dogmático impuesto por el Estado teodosiano, la externalización en la vida ciudadana del poder clerical, que promovía peregrinaciones a los lugares santos, fundaciones de nuevos sitios de culto y la instalación de prácticas penitenciales de carácter público;⁷ a esto se agregó la expansión de un deseo irrefrenable hacia la meditación y la austeridad, surgido en oposición a las ambiciones de muchos clérigos y laicos. Esto no implicó, sin embargo, la renuncia a la tradición de la cultura clásica en la que se habían educado las poderosas familias cristianas, muchas de las cuales siguieron unidas a la defensa de las instituciones urbanas, cuando algunos de sus miembros se retiraban a vivir una forma renovada del *otium privatum*.

En la tensa relación con el pasado y las amenazantes disidencias que la Iglesia y el Estado no podían resolver, un hombre como Prudencio, que no resignó su participación en los acontecimientos dominantes de su época, elaboró una *via media* con la que procuró confirmar su fe, para lo cual hizo uso de la *parrhesia* propia del obispo⁸ y la *aurea mediocritas* que había consagrado la poesía horaciana.⁹ Incluso, en la obra poética del calagurritano se percibe la angustiosa preocupación que caracterizó a los “varones santos” al organizar la jornada ascética: debían armonizar las horas dedicadas

⁶ Cf. Fernández Ubiña, J., “Poder y corrupción...”, p. 177 ss.

⁷ Cf. Gabrielli, Ch., “Christianesimo e potere nell’Antichità: un esempio dalla Hispania Tarraconensis” (*Christianity and Power in the Antiquity: an example from Hispania Tarraconensis*). *Studia Historica*. Vol. 24, 2006. *Historia Antigua. Cristianismo y poder en la Antigüedad*, p. 217.

⁸ Gabrielli, *ibid.*, p. 219, así se refiere al uso de la *παρρησία* episcopal: *E grazia alla libertà di parola (‘parrhesia’), che rappresenta il punto di forza della funzione dell’ episcopus rispetto alle ordinarie magistrature civili, se non anche un’attrattiva di realizzazione di aspirazioni culturali, verranno superate certe resistenze alla penetrazione del nuovo credo religioso.* (“Y gracias a la libertad de palabra (*parrhesia*), se representa el punto fuerte de la función del obispo respecto a las magistraturas civiles ordinarias, si no también una atractiva realización de aspiraciones culturales, se vieron superadas ciertas resistencias en la penetración del nuevo credo religioso.”).

⁹ Cf. Encuentra Ortega, *op. cit.* (3), p. 29.

a las labores humanas con aquellas otras en las que se entregaban al culto de la divinidad;¹⁰ esta doble actividad, que incluía las acciones litúrgicas, la lectura, la meditación sobre los textos sagrados y los instrumentos de la retórica profana, fue desplegada en el *Cathemerinon*, en el que se anuncia el comienzo de un tiempo diferente, signado por la oración, el rigor y el temor de Dios.

¹⁰ Cf. Pricoco, *op. cit.* (5), p. 789.

4. 1. El *Cathemerinon* y sus relaciones con el género himnódico.

Quizás fuera la cercanía de la experiencia ambrosiana que Prudencio vivenció en su estancia en Milán;¹¹ o la revitalización de los votos bautismales al consagrarse a la defensa de la doctrina nicena, que había hallado en Hilario de Poitiers uno de sus primeros difusores; o la participación en prácticas litúrgicas públicas y privadas,¹² que facilitaron el afloramiento de una espiritualidad de tipo apocalíptico, los elementos que condujeron al calagurritano a la adopción del modelo himnódico que se había impuesto hacia la mitad del siglo IV.

La adecuación métrica de la estrofa compuesta por Ambrosio, favorecedora de la memorización y el canto, y el carácter laudatorio del himno, subordinado a un ideario cristocéntrico de estricto control dogmático, fueron utilizados por Prudencio en los dos poemas iniciales del *Cathemerinon*. Asimismo, respetuoso de la estructura anular que, por otra parte, se reconoce en la disposición “especular” de toda su obra,¹³ el hispano concluyó el himnario con dos textos en los que la rítmica ambrosiana y la temática cristológica dominan la forma y el fondo de ambas composiciones. Pero, a pesar de la asimilación de las matrices poéticas ambrosianas¹⁴ y de la imitación retórico-ideológica que permite estrechar la relación entre ambos poetas,¹⁵ la himnodia de Prudencio se caracteriza por peculiaridades que afectan la disposición de los recursos lingüísticos, la estructura de los poemas y del himnario en su conjunto y, en consecuencia, la tradición misma del género.

¹¹ La estrategia ambrosiana para la defensa de la doctrina nicena incluyó la práctica litúrgica del canto himnódico, el nombramiento en cargos clericales de actores sociales de procedencia local, la conformación de una red eclesiástico-epistolar de control religioso y la difusión de las reliquias apostólicas y martiriales. Cf. Zurutuza, H., “Fronteras étnicas e identidades religiosas en los ‘hombres de Iglesia’ de la Italia del Norte durante el siglo IV”, *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*. Barcelona, Universidad de Barcelona, Servicio de publicaciones, 2004, pp. 177-187.

¹² Cunningham, M., “Contexts...”, p. 58 recuerda que Agustín en *Miscellanea Agostiniana*, p. 58, menciona que los himnos eran parte de la celebración del culto a los mártires y de las peregrinaciones que se llevaban a cabo hasta los *loca sacra*.

¹³ Con la afirmación de disposición “especular” se pretende mostrar que el poeta ordenó los poemas estableciendo paralelismos entre ellos, de tal modo que la *Praefatio* se corresponde con el *Epilogus*, el primero y último de los textos, el *Cathemerinon* con el *Peristephanon*, ambos himnarios, la *Apotheosis* con la *Hamartigenia* y la *Psychomachia*, todos ellos poemas didácticos de carácter apologético y los dos libros de *Contra Symmachum*, de contenido histórico y finalidad apologética. En esta disposición de la obra prudenciana, la crítica en general deja de lado el *Dittochaeon* o *Tituli Historiarum* al que el poeta no se refirió en la *Praefatio*.

¹⁴ Aunque la himnodia más antigua que se compuso en Occidente, en métrica cuantitativa, fue la de Hilario de Poitiers, la crítica le concede a Ambrosio la paternidad del himno latino.

¹⁵ Según J. Bergman, Prudencio habría imitado la himnodia ambrosiana en doce oportunidades, las cuales son extensamente revisadas por Charlet, *op. cit.* (2), pp. 73-74, n. 83.

4. 1. 1. Las transposiciones de la himnodia ambrosiana.

a. Los himnos del advenimiento matinal: *Cathemerinon* I y II.

Para comenzar, cabe recordar la afirmación de Charlet sobre el *Cathemerinon* al que estima como *un ensemble organique savamment construit et subordonné par Prudence à une signification esthétique et spirituelle*,¹⁶ es decir, que el himnario está ordenado conforme a un diseño compositivo, a diferencia de los poemas aislados de Ambrosio en los que se pueden reconocer tres orientaciones temáticas referidas a las horas del día, a la celebración de las fiestas litúrgicas y, entre estas, las de recordación de los santos y el culto a los mártires.

Prudencio no adhirió a la temática “de las horas” con el único propósito de continuar la impronta ambrosiana, de raíz evangélica,¹⁷ sino con la intención de incluir los himnos en un esquema mayor, representando en cada uno de ellos los núcleos significativos de la historia de la salvación. Los dos primeros poemas, inspirados en la producción del obispo de Milán, anuncian con carácter cosmogónico el establecimiento de la luz en el universo y la consecuente separación del día y la noche.¹⁸ A través de esta disimetría, que trasciende los aspectos semánticos ya que las dos palabras no

¹⁶ Charlet, *ibid.*, p. 45: “un conjunto orgánico sabiamente construido y subordinado por Prudencio a una significación estética y espiritual.”

¹⁷ En diversos textos neotestamentarios, se registra la división de las horas en *prima*, *tertia*, *sexta*, *nona*, las cuales están relacionadas con distintos momentos de la pasión de Cristo, o bien, con hechos proféticos de los apóstoles: su origen podría ser de carácter militar luego asimilado por los monjes, quienes formaron la llamada *militia Christi*. Cf. Mt. 27, 45: *A sexta autem hora tenebrae factae sunt super universam terram usque ad horam nonam*. (“Mas desde la hora sexta se constituyeron las tinieblas sobre toda la tierra hasta la hora novena.”); Mc. 15, 25: *Erat autem hora tertia: et crucifixerunt eum*. (“Era entonces la hora tercera: y lo crucificaron.”); Jn. 19, 14: *Erat autem parasceve Paschae, hora quasi sexta, et dicit Iudaeis: Ecce rex vester*. (“Entonces era la vigilia de la Pascua, casi la hora sexta, y dice a los judíos: He aquí a vuestro rey.”); Act. 2, 15: *Non enim, sicut vos aestimatis, hi ebrii sunt, cum sit hora diei tertia* (“Pues, así como vosotros estimáis, estos no están borrachos, pues es la tercera hora del día”); 3, 1: *Petrus autem et Ioannes ascendebat in templum ad horam orationis nonam*. (“Entonces Pedro y Juan ascendían al templo a la hora novena de la oración.”); 10, 9: *Postera autem die, iter illis facientibus, et appropinquantibus civitati, ascendit Petrus in superiora ut oraret circa horam sextam*. (“Entonces al día siguiente, mientras aquellos caminaban y se acercaban a la ciudad, Pedro asciende a la parte superior para orar alrededor de la hora sexta.”).

¹⁸ En páginas anteriores se anticipó la referencia hecha por Daniélou, J., *Teología...*, p. 252 ss, acerca de la homología entre Cristo y el “día”. El pensador francés sostiene que tal expresión no pertenece a los textos neotestamentarios, sino que se halla en un pasaje de Marcelo de Ancira que cita Eusebio de Cesarea en *Contra Marcelo*, GCS 12, I, 2: *Εγώ εἰμι ἡ ἡμέρα* (“Yo soy el día”); a esto, se agregan alusiones a la estrella de la mañana (*ἑσπέρων*) y a otros nombres con los que se proclama a Cristo Jesús, tales como “Camino” y “Vía”. Por otra parte analiza la posibilidad de que la homología entre Cristo y el “día” sea una variante de la fórmula joánica (*Ioan.*, 12, 46): *Ego lux in mundum veni, ut omnis qui credit in me, in tenebris non maneat*. (“Yo vine al mundo como la luz, para que todos quienes crean en mí, no permanezcan en las tinieblas.”). “Día” era uno de los títulos del Verbo en las comunidades cristianas primitivas, lo cual debe interpretarse como una nota de carácter apocalíptico; cf. *2Petri* 1, 19: *Et habemus firmiorem prophetiam sermonem: cui benefacitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco donec dies elucescat, et lucifer oriatur in cordibus vestris*: (“Y tenemos un discurso profético más firme: para quienes hacéis bien atendiendo como lámparas que iluminan en un lugar oscuro hasta que el día salga a la luz, y la estrella de la mañana amanezca en vuestros corazones.”).

parecen oponerse sólo como dos formas de espacialidad temporal, se desarrollan un conjunto de motivos fuertemente articulados por diversas motivaciones físicas, intelectuales y morales, que en Prudencio se relacionan con el sueño, la vigilia, la reflexión sobre el pecado y la culpa, la elección del camino correcto frente a las mudanzas de lo mundanal.¹⁹

El nacimiento de la luz pone fin al sopor del mundo aún no creado, estableciendo, por una parte, los límites de cada momento del día y, por otra, las formas de las criaturas; se asiste entonces al despertar esplendoroso del cosmos que yacía en la oscuridad del sueño perpetuo de la muerte, unido a la noche hórrida del pecado.²⁰ Como podrá observarse en los dos textos himnódicos iniciales, Prudencio retomó las cadenas léxicas que habían sido trabajadas por Ambrosio en torno a la oposición “día / noche”,²¹ y amplificó el motivo celebratorio de la creación, incorporando nuevos términos al sistema semántico y simbólico que une a ambos motivos antagónicos, algunos de los cuales, como el de la aurora, proceden de la tradición literaria grecolatina:

*ut, cum coruscis flatibus
aurora caelum sparserit,*²²

¹⁹ Sobre las posibilidades de ampliación de la dicotomía “día / noche”, cf. Genette, G., *Figures...*, p. 110.

²⁰ Por otra parte, Fontaine, J., “Comprendre la poésie latine chrétienne: réflexions sur un livre récent”, *REL*, 1979, p. 78, señala en ocasión de la aparición del libro de Marion van Assendelft, *Sol ecce surgit igneus. A commentary on the morning and evening hymns of Prudentius (cathemerinon 1, 2, 5 and 6)*, Groningen, 1976, p. 78, que, a través de estos cuatro himnos, denominados “solares”, se recuerda a Cristo muerto y resucitado como parte de un ciclo simbólico que opone las tinieblas a la luz.

²¹ El himno ambrosiano en el que saluda a la divinidad como “eterno creador de las cosas” (*Aeterne rerum conditor*) es el *Hymnus I*. En este, el autor permaneció fiel a la concepción del *Gen. I*, 3-5 que considera al día opuesto a la noche como parte de la creación de Dios: *Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est lux. Et vidit Deus lucem quod esset bona: et divisit lucem a tenebris. Appellavitque lucem Diem, et tenebras Noctem: factumque est vespere et mane, dies unus.* (“Y dijo Dios: Que se haga la luz. Y la luz fue hecha. Y Dios vio que la luz era buena: y dividió la luz de las tinieblas. Y llamó a la luz Día, y tinieblas a la Noche: y hubo tarde y mañana, el día fue único.”). Ambrosio incluyó un sentido moral a la oposición entre las luces y las sombras: *Aeterne rerum conditor / noctem diemque qui regis / et temporum das tempora, ut alleves fastidium;* (vv. 1-4: “Eterno fundador de las cosas / que riges la noche y el día / y concedes los tiempos de los tiempos / para que alivianes el hastío;”); también pueden encontrarse juegos antinómicos entre los *Hymni I* y *II*, tales como *I*, v. 8: *a nocte noctem segregans* (“separando la noche de la noche”), *II*, 18-20: *diem caligo noctium, / fides tenebras nesciat, / et nox fide reluceat* (“al día lo sombrío de las noches, / la fe no conozca las tinieblas, / y la noche reluzca con la fe”).

²² No es esta la única imagen visual referida al surgimiento de la luz del día que Prudencio tomó de Virgilio; en lo que respecta a estos dímetros, el calagurritano tuvo en consideración *Aen. IV*, vv. 584-585 y *IX*, vv. 459-460: *Et iam prima novo spargebat lumine terras / Tithoni croceum linquens Aurora cubile.* (“Y ya con la nueva luz rociaba las tierras / la primera Aurora abandonando el azafranado lecho titonio.”). Por su parte, en el himno ambrosiano conocido con el número *VII* se presenta una fluctuación lexical, ya que se usan los términos *diluculum* y *aurora* para señalar el momento del despuntar del día: el primero, de raigambre ciceroniana pero también plautina, que aparece en los *Psalmi*, está asociado al surgimiento de la luz solar; y el segundo, perteneciente a la tradición poética grecolatina, está construido sobre la base del motivo mitológico; cf. vv. 25-26: *Laetus dies hic transeat, / pudor sit ut diluculum* (“Este día transite

*omnes labore exercitos
confirmet ad spem luminis.*

*Hic somnus ad tempus datus
est forma mortis perpetis;
peccata, ceu nox horrida,
cogunt iacere ac stertere. (Cath. I, vv. 21-28)*

*Caligo terrae scinditur
percussa solis spiculo
rebusque iam color redit
vultu nitentis sideris. (Cath. II, vv. 5-8)²³*

En la concepción prudenciana, el día y la noche no remiten únicamente a la presencia o ausencia natural de la luz, sino a paradigmas morales recurrentes destinados a convertirse en ideogramas convencionales: el día, anunciado por el esplendor celestial, asegura la esperanza de la gracia divina a todos aquellos que se entregan a las labores benéficas para el espíritu, consistentes en la vigilancia nocturna, la sobria rectitud y la castidad (*Cath. I*, vv. 7-8).²⁴ Frente a la actividad creadora de la luz, se destaca la pasividad perezosa de la noche y la obligación de permanecer en el estertor del caos informe, carente de color y de forma. Desde esta perspectiva, tal como señala José

feliz, / que el pudor sea como la aurora”) y vv. 29-30: *Aurora cursus provehit, / aurora totus prodeat*, (“Con la aurora avance el curso, / con la aurora progrese todo completo.”).

²³ *Cath. I*, vv. 21-28: “para que, cuando la aurora se esparza / por el cielo con sus hálitos brillantes, / de firmeza, ante la esperanza de la luz, / a todos los que no se abandonan al reposo. / Este sueño dado para un tiempo / es la representación de la muerte perpetua; / los pecados, como una noche estremecedora, / obligan a yacer y a dormir entre estertores.” *Cath. II*, vv. 5-8: “El velo sombrío de la tierra se abre / golpeado por un rayito de sol, / y ya el color vuelve a las cosas / ante el rostro del astro resplandeciente.”

²⁴ Estos dímetros prudencianos, en los cuales la palabra del ave vivifica el alma de los fieles, están inspirados en el *Hymnus II* de Ambrosio, vv. 14-16: *te vox canora concrepet, / te diligat castus amor, / te mens adoret sobria*. (“resuene en tí la voz canora, / te honre un casto amor, te adore una mente sobria.”). El pensamiento paulino funciona como “subtexto” en ambos poemas himnódicos, ya que el anuncio de la venida del día y la consecuente batalla que se dará a los espíritus nocturnos se encuentran en *Rom. 13*, 11-13: *Et hoc scientes tempus: quia hora est iam nos de somno surgere. Nunc enim propior est nostra salus, quam cum credidimus. Nox praecessit, dies autem appropinquavit. Abiiciamus ergo opera tenebrarum, et induamur arma lucis. Sicut in die honeste ambulemus: non in comessationibus, et ebrietatibus, non in cubilibus, et impudiciis, non in contentione, et aemulatione*: (“Y quienes saben de este tiempo: porque es la hora de que nosotros ya nos levantemos del sueño. Ahora pues está más cercana nuestra salvación que cuando la creímos. La noche avanzó, el día sin embargo se acerca. Abandonemos por lo tanto las obras de las tinieblas, y vistamos las armas de la luz. Así como en el día andemos con honestidad: no en orgías ni borracheras, no en camas ni impudicias, no en rivalidades ni disputas.”).

González Vázquez,²⁵ se explica por qué elementos que pertenecen al orden de la naturaleza física se convierten en símbolos de Cristo y del demonio respectivamente, que, a su vez, remiten a la lucha entre los preceptos del nicenismo teodosiano y la herejía en sus diferentes manifestaciones:

*Invisa nam vicinitas
lucis salutis numinis
rupto tenebrarum situ
noctis fugat satellites. (Cath. I, vv. 41-44)*

*Sic nostra mox obscuritas
fraudisque pectus conscium
ruptis resectum nubibus
regnante pallescet deo. (Cath. II, vv. 9-12)²⁶*

Prudencio, al igual que Ambrosio, asoció la figura de Cristo con dos representaciones: una, la solar, fusionada al canto del gallo, está construida sobre la base de imágenes visuales que plasman al Salvador como *lux* (*Cath. I*, vv. 2, 15, 24, 31 y 100), *sol* (v. 9), *dia* (vv. 20 y 71) y *aurora* (vv. 21-22); otra, la figura del juez, que en el himno I (v. 16) es sinónimo de vida y conductor hacia la vida celestial. El *Cath. II*, complemento ideológico del anterior, concluye con la referencia de Cristo-juez (v. 112) que asiste al combate del alma entre la oscuridad del engaño y el esplendor del día; tampoco falta en este poema la imagería luminosa que, por medio de *amplificaciones* retórico-poéticas, evocan a Cristo como *lux* (vv. 3, 17, 19, 27, 60, 75, 97 y 108), *sol* (vv. 6, 25 y 56) y *dies* (vv. 92 y 101) A estas imágenes se agregan otras, tales como *rex Eoi sideris* (v. 67: “rey del astro oriental”), cuyo rostro ilumina a las criaturas (v. 68: *vultu sereno inlumina*, “ilumina con tu rostro sereno”), y estrella de la mañana que pone claridad allí donde se halla la culpa (v. 77: *Sed cum iubar claresceret*, “Pero cuando el lucero aclara”).

²⁵ González Vázquez, José “El simbolismo de la luz / oscuridad en los himnos de Prudencio”, *Flor. II*, 6, 1995, p. 220.

²⁶ *Cath. I*, vv. 41-44: “Pues la vecindad odiosa / de la luz, de la salvación, de la voluntad divina, / quebrado el lugar de las tinieblas, / hace huir a los guardianes de la noche.”; *Cath. II*, vv. 9-12: “Así en poco tiempo nuestra oscuridad / y el pecho conciente del engaño, / cubierto por nubes rotas, / empalidecerá cuando Dios reine.”

Estas figuras cristológicas remiten a diversos imaginarios: la primera tiene sus antecedentes más directos en la himnodia ambrosiana,²⁷ en la que se han resemantizado y fusionado, por una parte, la dualidad joánica *lux-tenebrae* y una primitiva especulación sobre el Logos entendido como el “Día primordial”,²⁸ por otra, la temática apolínea y solar de la antigua poesía augustal²⁹ y la del *Sol Invictus*.³⁰ Cristo es también representado como Helios a través de numerosos recursos ígneos y luminosos que la

²⁷ En Ambrosio se reconocen las siguientes imágenes solares: en *Hymn. I*, vv. 9-12, Cristo aparece representado como la luminaria celeste que rige a las restantes, tal el caso de Lucifer, a la que se identifica ambiguamente como la estrella de la mañana y señor del inframundo: *Hoc excitatus Lucifer / solvit polum caligine, / hoc omnis errorum chorus / vias nocendi deserit*. (“Excitado por esto Lucifer / disuelve el cielo en la oscuridad, / por esto, todo el conjunto de planetas errantes / abandona los senderos del daño.”); en *Hymn. II*, vv. 2-3, se refiere a Cristo, a la manera horaciana, como la luz decorosa que viste el día: *vestiens / diem decoro lumine* (“que viste / el día con su luz decorosa”) y en *Hymn. IV*, v. 30, su luz renovadora acaba con la noche: *lumenque nox spirat novum* (“y la noche respira una luz nueva”). Entre los himnos considerados pseudo-ambrosianos, se destaca en el V, vv. 1-2, la invocación de la que es objeto Cristo-Dios como dador de luz al resto de los astros: *Illuminans Altissimus / micantium astrorum globos*, (“El Altísimo que ilumina / los globos de los astros brillantes.”); en el VII, vv. 1-7, Cristo recibe los atributos solares que el nicenismo reconoció en sus fórmulas más divulgadas: *Splendor paternae gloriae, / de luce lucem proferens, / lux lucis et fons luminis, / diem dies inluminans*. (“Esplendor de la gloria paterna, / que profiere la luz de la luz, / luz de luz y fuente de luz, / el día que ilumina el día. en el IX, vv. 9-10, parafraseando a Cicerón afirma: *Cedant tenebrae lumini, / et nox diurno sideri*; (“Cedan las tinieblas a la luz, / y la noche a la estrella diurna.”); en el X, vv. 1-2, la imagen solar está asociada a la ideología nicena y la relación entre las *personae* que integran la Trinidad: *Consors paterni luminis, / lux ipse lucis*, (“El que participa de la luz paterna, / la misma luz de la luz.”); en el XI, v. 3, se insiste en su carácter ígneo: *Iam sol recedit igneus*, (“Ya el sol se retira ígneo.”) y en el himno XII, v. 5, el poeta evoca al linaje luminoso de la deidad: *genus superni luminis* (“el linaje de la suprema luz”). Pero la representación solar de Cristo no resulta novedosa en el siglo IV, ya que, a finales del siglo II, en la obra de Minucio Félix, *Octavius* 32, 6-8 se reconoce tal apropiación: *ipsum solis artificem, illum luminis fontem possis sustinere, cum te ab eius fulgoribus avertas, a fulminibus abscondas? Deum oculis carnalibus vis videre, cum ipsam animam tuam, qua vivificaris et loqueris, nec aspicere possis, nec tenere? [...] Ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est. In solem adeo prorsus intende: caelo adfixus, sed terris omnibus sparsus est: pariter praesens ubique interest et miscetur omnibus, nusquam eius claritudo violatur*. (“¿Podrías soportar al mismo artífice del sol, a aquella fuente de luz, cuando te alejas de sus fulgores, te escondas de sus rayos? ¿Quieres ver a Dios con ojos carnales, cuando no puedes ver ni tener a tu propia alma, con la que eres vivificado y hablas? [...] En cualquier parte no sólo está próximo a nosotros, sino que está introducido en nosotros. En este punto mira de nuevo hacia el sol: está fijo en el cielo, pero está esparcido por todas las tierras: igualmente presente en cualquier parte se introduce y se mezcla en todas, nunca su claridad es violentada.”)

²⁸ *Ioan. 12, 46: Ego lux in mundum veni, ut omnis qui credit in me, in tenebris non maneat*. (“Yo vine al mundo como luz, para que quien crea en mí, no permanezca en las tinieblas.”).

²⁹ Horacio, *Carm. Saec.*, vv. 1-2., 9-10 y 61-62. / Cristo con características apolíneas, conduciendo un carro solar y lanzando flechas áureas, aparece en un mosaico de San Pedro en forma semejante al Cristo representado por Prudencio en *Cath. II*, vv. 5-8.

³⁰ Fontaine, J., “L’apport...”, pp. 344-345, n. 1 y 3, analiza las relaciones existentes entre la imagen ambrosiana del *poli rector* (*Hymn. II*, 2) y un pasaje de *Herc. Oet.* de Séneca, v. 1275: *summe pro rector poli*; más abajo hace lo mismo con los versos 2-3 (*vestiens / diem decoro lumine*) y la imaginería de los *campi laeti* de *Aen. VI*, vv. 640-641: *lumine vestit / purpureo*. Por su parte, Setaioli, A., “The Image...”, p. 132, señala que se asiste a una evolución de la concepción solar, perteneciente al culto imperial, que concluirá identificando a Cristo con el sol. Asimismo Bartsch, Shadi, *The Mirror of the Self. Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*. Chicago, University of Chicago Press, 2006, pp. 43 ss., recuerda la importancia de las metáforas oculares en la filosofía antigua, para la cual el sol es una representación del Bien.

iconografía plástica y arquitectónica del siglo IV puso al servicio de las formulaciones nicenas en pleno desarrollo.³¹

Junto a numerosas imágenes visuales, en el *Hymnus ad galli cantum* (*Cath. I*) se repiten otras de tipo auditivo que manifiestan la proximidad de la luz en la voz del ave, evocando el pasaje del *Evangelio de Mateo* (*Matth. 26, 34*) donde Jesús le anticipa a Pedro que lo negará en el momento de ser aprendido.³² En Ambrosio, se insiste en el carácter simbólico del gallo entendido como “un curador de almas”, por lo cual la representación ambrosiana terminará superponiéndose a la figura de Asclepio, el dios sanador, que tenía al gallo como su ave representativa y animal votivo.³³ Este carácter salvífico también es observable en la concepción de la divinidad vétero-testamentaria, tal como se advierte en el *Psalterio*:³⁴

³¹ Cf. Gosserez, L., “Les images...”, p. 338, n. 6; Sotomayor, M., “El arte...”, p. 896.

³² *Matth. 26, 34: Ait illi Iesus: Amen dico tibi, quia in hac nocte, antequam gallus cantet, ter me negabis.* (“Dice Jesús a aquel: te digo que así sea, porque en esta noche, antes que cante el gallo, tres veces me negarás.”). Más adelante, en 26, 40-41, Cristo amonesta a sus discípulos y, en particular a Pedro, por no permanecer despiertos junto a él: *Et venit ad discipulos suos, et invenit eos durmientes, et dicit Petro: Sic non potuistis una hora vigilare mecum? Vigilate et orate ut non intretis in tentationem.* (“Y viene hacia sus discípulos, y se acerca a esos que están durmiendo, y habla a Pedro: ¿Así que no pudisteis vigilar conmigo durante una hora? Vigilad y orad para no caer en la tentación.”).

³³ Matthews, T., *The Clash...*, p. 66, afirma que Asclepio era entendido como una deidad opositora a Cristo, quien también se caracterizaba por sus dones sanadores.

³⁴ *L. I, Psalm. 3, Oratio confidentis inter medios hostes* (“Oración del creyente en medio de los enemigos”), 9: *Domini est salus; / et super populum tuum benedictio tua.* (“Es la salvación del Señor; / y sobre tu pueblo tu bendición”); *Psalm. 11 (12), Contra hostes dolosos et superbos* (“Contra enemigos engañosos y soberbios”), 6: *Nunc exurgam, dicit Dominus. / Ponam in salutari;* (“Ahora surgiré, dice el Señor. / Pondré a salvo.”); *Psalm. 16 (17), Iustus innocens implorat auxilium Dei contra inimicos praepotentes* (“El justo inocente implora el auxilio de Dios contra enemigos prepotentes”), 7: *Mirifica misericordias tuas, / qui salvos facis sperantes in te.* (“Glorifica tus misericordias, / tú que pones a salvo a quienes te esperan.”); *Psalm. 17 (18), Gratiarum actio regis David pro salute et victoria* (“Acción de gracias del rey David por la salvación y la victoria”), 47: *Et exaltetur Deus salutis meae* (“Y sea exaltado el Dios de mi salvación”); *Psalm. 21 (22), Messiae extrema passio eiusque fructus* (“Extrema pasión del mediá y de su fruto”), 6: *Ad te clamaverunt, et salvi facti sunt;* (“A tí clamaron, y fueron salvados.”); *Psalm. 23 (24), Sollemnis ingressus Domini in sanctuarium* (“Ingreso solemne del Señor al santuario”), 5: *Hic accipiet benedictionem a Domino, / et misericordiam a Deo salutari suo* (“Este recibirá la bendición del Señor, / y la misericordia de Dios, su salvador”); *Psalm. 36 (37), Sors bonorum et malorum* (“La suerte de los buenos y de los malos”), 39: *Salus autem iustorum a Domino;* (“Mas la salvación de los justos es del Señor”); *Psalm. 39 (40), Gratiarum actio et novi auxilii petitio* (“Acción de gracias y pedido de nuevo auxilio”), 18: *Adiutor meus et protector meus tu es;* (“Tú eres mi socorro y mi protector.”); *L. II, Psalm. 49 (50), De recto Dei culto* (“Sobre el correcto culto de Dios”), 23: *Et illic iter quo ostendam illi salutare Dei.* (“Y allí está el camino por donde mostraré a aquel la salvación de Dios.”); *Psalm. 50 (51), Peccatoris paenitentis confessio, promissio, preces* (“Confesión, promesa, oraciones del pecador penitente”), 14: *Redde mihi laetitiam salutaris tui* (“Devuélveme la alegría de tu salvación.”); *L. III, Psalm. 84 (85), ‘Propinqua est salus nostra’* (“‘Está próxima nuestra salvación’”), 5: *Convertite nos, Deus salutaris noster* (“Conviértenos, Dios de nuestra salvación”); *Psalm. 88 (89), Promissiones divinae David datae, comparatae cum ruina domus David* (“Promesas divinas dadas a David, comparadas con la ruina de la casa de David”), 27: *Deus meus, et susceptor salutis meae.* (“Dios mío, también defensor de mi salud.”); *L. IV, Psalm. 94 (95), Invitatio ad laudem Dei et oboedientiam* (“Invitación a la alabanza y obediencia de Dios”), 1: *Iubilemus Deo salutaris nostro;* (“Alabemos jubilosos a Dios nuestro salvador”); *Psalm. 97 (98), Dominus victor, rex, iudex iustus* (“Señor victorioso, rey, juez justo”), 2: *Notum fecit*

*Hoc ipsa petra Ecclesiae*³⁵
canente, culpam diluit. (Hymn. I, vv. 15-16)

gallus iacentes excitat,
et somnolentos increpat,
gallus negantes arguit. (vv. 18-20)

*Gallo canendo, spes redit, (v. 21)*³⁶

En el himno prudenciano, el gallo trae con su canto la luz misma (*Cath. I, vv. 1-4*); en consecuencia, parafraseando el texto de Ambrosio, es reconocido como “el que despierta las almas” (v. 3: *nos excitator mentium*). No obstante, el poeta hispano se valió de una descripción naturalista para referirse al momento en que el gallo despierta a otras aves, resguardadas de las tinieblas nocturnas, reconociéndose en él al mensajero de la luz y la *figura* del juez de los mortales;³⁷ finalmente, sin mediación semántica alguna, su voz representa la de Cristo, quien amonesta con tono parenético sobre el fin de la noche y la necesidad de concluir el sueño que oprime el alma:

Sed vox ab alto culmine
Christi docentis praemonet
adesse iam lucem prope,
ne mens sopori serviat,

Dominus salutare suum; (“El Señor hizo conocida su salvación;”); *L. V, Psalm. 118 (119), Praeconium legis divinae* (“Elogio de la ley divina”), 94: *Tuus sum ego; salvum me fac,* (“Yo soy tuyo; sálvame”).

³⁵ Cristo como representación de la piedra (*lapis-λίθος*) tiene una extensa tradición que comienza en autores como Isaías, Commodiano y Justino para desarrollarse particularmente en Tertuliano (*Adv. Iudeos. 14, 3*, ed. A. Kroymann, CSEL 70, 1922, 251-331) y Cipriano, quien reconoce la presencia de tal *figura* en numerosos libros vétero-testamentarios, como *Dt. 32, 30; 2Sam. 22, 3; Is. 44, 8; Hab. 1, 12*. En cuanto a los *Psalmi* las apariciones que pueden registrarse de la imagen pétreo tienen como significado la firmeza, por lo cual se la aplica a Yavé por ejemplo en *L. I, Psalm. 17 (18), op. cit., 3: Dominus firmamentum meum, et refugium meum, et liberator meus*. (“El Señor es mi firmeza, y mi refugio, y mi liberador.”); *L. II, Psalm. 60 (61), Regis exsulantis preces et exauditio* (“Ruegos y solicitud al rey exultante”), 3: *in petra exaltasti me*. (“en la piedra me elevaste.”); en *L. V, Psalm. 117 (118), Gratiarum actio pro salute impetrata* (“Acción de gracias por la salvación obtenida”), 22: *Lapidem quem reprobaverunt aedificantes, / hic factus est in caput anguli*. (“La piedra que rechazaron los que edificaban, / se convirtió a qui en la cabeza del ángulo”).

³⁶ Ambrosio, *Hymn. I, vv. 15-16*: “Cantando este, la misma piedra de la Iglesia, / diluyó su culpa”; vv. 18-20: “El gallo hace levantar a los que yacen, / e increpa a los somnolientos, / el gallo argumenta a los que niegan.”; v. 21: “Al cantar el gallo, la esperanza vuelve.”.

³⁷ Prudencio, *Cath. I, vv. 13-16: Vox ista, qua strepunt aves / stantes sub ipso culmine / paulo ante quam lux emicet, / nostri figura est iudicis*. (“Esa voz, por la cual gorjean las aves / que están bajo el mismo techo, / poco antes que la luz brille, / es la figura de nuestro juez.”).

*ne somnus usque ad terminos
vitae socordis opprimat
pectus sepultum crimine
et lucis oblitum suae. (Cath. I, vv. 29-36)³⁸*

El concepto de *lux* en oposición a *tenebrae*, respetuoso del sentido sálmico de “vivir en la luz”,³⁹ anticipa la segunda de las representaciones cristológicas de estricto

³⁸ *Ibid.*, vv. 29-36: “Pero la voz de Cristo que nos enseña / desde lo alto del cielo, advierte / que la luz ya está casi presente, / para que el espíritu no sirva al sopor, / para que el sueño sin interrupción / hasta el final de una vida indolente, no oprima / el pecho sepultado en el error / y olvidado de su luz.”

³⁹ Cf. Schmasckenburg, R., *Dizionario di teologia biblica* diretto da Johannes Bauer. Brescia, Morcelliana, 1965, “Luce”. / En el *Psalterium* aparece el sentido iluminador de la potencia divina representado a través de la imagen solar o ígnea, o bien, personificada en el rostro de la deidad: *L. I, Psalm. 4, Oratio fidentis inter peccatores incredulos* (“Oración del fiel entre pecadores que no creen”), 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* (“Se ha gravado sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor”); *Psalm. 12 (13), Lamentatio iusti in Deum fidentis* (“Lamentación del justo que confía en Dios”), 4-5: *Respice, et exaudi me, Domine Deus meus. / Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in morte*; (“Mírame con atención, y escúchame, Señor Dios mío. / Ilumina mis ojos, para que nunca me duerma en la muerte;”); *Psalm. 15 (16), Deus, summum bonum, fons resurrectionis et vitae aeternae* (“Dios, sumo bien, fuente de resurrección y de vida eterna”), 11: *adimplebis me laetitia cum vultu tuo*: (“me colmarás de alegría con tu rostro;”); *Psalm. 17 (18), op. cit., 29: Quoniam tu illuminas lucernam meam, Domine; / Deus meus, illumina tenebras meas*. (“Porque tú iluminas mi lámpara, Señor; / Dios mío, ilumina mis tinieblas.”); *Psalm. 18 (19), Laus Dei creatoris et legislatoris* (“Alabanza del Dios creador y legislador”), 9: *praeceptum Domini lucidum, illuminans oculos* (“el precepto del Señor es lúcido, que ilumina los ojos”); *Psalm. 26 (27), Intrepida in Deum fiducia* (“Intrépida confianza en Dios”), 1: *Dominus illuminatio mea et salus mea* (“El Señor es mi iluminación y mi salvación”); *Psalm. 33 (34), Timor Dei eiusque praemium* (“Temor de Dios y su premio”), 6: *Accedite ad eum, et illuminamini*; (“Venid hacia él y os iluminaréis”); *Psalm. 35 (36), De pravitate humana et providentia divina* (“Acerca de la maldad humana y de la providencia divina”), 10: *Quoniam apud te est fons vitae, / et in lumine tuo videbimus lumen*. (“Puesto que junto a tí está la fuente de la vida, / y en tu luz veremos la luz.”); en *L. II, Psalm. 42 (43), Desiderium Dei et templi sancti eius* (“Deseo de Dios y de su templo santo”), 3: *Emitte lucem tuam et veritatem tuam; / ipsa me deduxerunt, et adduxerunt / in montem sanctum tuum, et in tabernacula tua*. (“Envía tu luz y tu verdad; / ellas mismas me condujeron y me llevaron / hacia tu monte sacro y hacia tus tabernáculos.”); *Psalm. 62 (63), Desiderium Dei, vitae et salutis nostrae* (“Deseo de Dios, de nuestra vida y salvación”), 2: *Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo*. (“Dios, Dios mío, te vigilo a partir de la luz.”); en *L. III, Psalm. 79 (80), Restitue vitam tuam devastatam* (“Restituye tu vida devastada”), 4: *Deus, coverte nos, / et ostende faciem tuam, et salvi erimus*. (“Dios, vuélvete hacia nosotros, / y exhibe tu rostro, y seremos salvados.”); *Psalm. 88 (89), op. cit., 37: Et thronus eius sicut sol in conspectu meo*, (“Y su trono como el sol ante mi mirada”); en *L. IV, Psalm. 96 (97), Dominus rex, falsos deos confundens, homines iustos extollens* (“Señor rey, que confundes a los falsos dioses, que elevas a los hombres justos”), 11: *Lux orta est iusto, / et rectis corde laetitia*. (“La luz ha nacido para el justo, / y la recta alegría del corazón.”); *Psalm. 103 (104), Laus Dei creatoris* (“Alabanza al Dios creador”), 1-2: *Confessionem et decorem induisti, / amictus lumine sicut vestimento*. (“Te vestiste de reconocimiento y decoro, / recubierto de luz como un hábito”); en *L. V, Psalm. 111 (112), Viri iusti beatitudo*, (“Felicidad del varón justo”), 4: *Exortum est in tenebris lumen rectis*, (“Surgió en las tinieblas la luz para los rectos.”); *Psalm. 117 (118), op. cit., 27: Deus Dominus, et illuxit nobis*. (Dios es el Señor, también nos iluminó.”); *Psalm. 118 (119), op. cit., 135: Faciem tuam illumina super servum tuum* (“Ilumina tu rostro sobre tu siervo”), 148: *Praevenerunt oculi mei ad te diluculo, / ut meditarer eloquia tua*. (“Se adelantaron mis ojos hacia ti en la aurora, / para meditar tus palabras.”); *Psalm. 138 (139), Deus ubique praesens, omnia videns* (“Dios presente en todas partes, viendo todas las cosas”), 11-12: *Et dixi: Forsitan tenebrae conculcabunt me; / et nox illuminatio mea in deliciis meis. / Quia tenebrae non obscurabuntur a te, / et nox sicut dies illuminabitur; / sicut tenebrae eius, ita et lumen eius*. (“Y dije: Quizás las tinieblas me oprimirán; / y la noche, mi iluminación en mi felicidad. / Porque las tinieblas no se oscurecerán por tí, / y la noche así como el día se iluminará; / así como sus tinieblas, así también su luz.”).

contenido moral, que será desarrollada en el *Hymnus matutinus* (*Cath.* II): el dualismo se profundiza, entendiéndose a cada uno de los elementos del par antinómico como partícipes del enfrentamiento alegórico en la interioridad del espíritu. La verdad, iluminada por la ley y la sabiduría divinas, luchará contra la ambigüedad del engaño que procede de la corruptibilidad de la materia humana. En este sentido Prudencio retomó la concepción judeocristiana de las dos vías con la que se inicia la *Didaché*,⁴⁰ y del juicio sobre el discernimiento del hombre que llevará a cabo Cristo en su doble simbología de “luz-sol”, “juez-ley” al final de los tiempos:

*Caligo terrae scinditur
percussa solis spiculo
rebusque iam color redit
vultu nitentis sideris. (Cath. II, vv. 5-8)*

*Tunc non licebit claudere
quod quisque fuscum cogitat,
sed mane clarescent novo
secreta mentis prodita. (vv. 13-16)
Speculator adstat desuper,*

⁴⁰ *Didaché* o *Didache* (“Doctrina de los doce apóstoles), 1: *Ὅδοι δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν.* (“Dos son los caminos, uno de la vida y otro de la muerte, pero mucha es la diferencia entre los dos caminos.”). En el apéndice a la *Didache* en su versión latina, se lee en el capítulo I: *Viae duae sunt in saeculo, / vitae et mortis, / lucis et tenebrarum.* (“Dos son las vías en el siglo, / el de la vida y el de la muerte, / el de la luz y el de las tinieblas.”). La imagen del justo camino es un motivo recurrente que aparece en textos véterotestamentarios, en particular, en *Deut.* 5, 33, determinando, a través de la palabra de Moisés, que la única senda posible es la establecida por la divinidad: *sed per viam, quam praecepit Dominus Deus vester, ambulabitis,* (“pero a través de la senda, que vuestro Dios el Señor estableció, andaréis”); también este motivo se reitera en los siguientes salmos: *L. I, Psalm. I, Iustorum sors bona, impiorum mala* (“La buena suerte de los justos, la mala de los impíos”), 6: *Quoniam novit Dominus viam iustorum; / et iter impiorum peribit.* (“Porque el Señor conoce la senda de los justos, / y se perderá el camino de los impíos.”); *Psalm. 17 (18), op. cit., 33: et posuit immaculatam viam meam;* (“y puso immaculada mi senda.”); *Psalm. 22 (23), Dominus pastor meus et hospes meus* (“El Señor es mi pastor y mi huésped”), 3: *Deduxit me super semitas iustitiae, propter nomen suum.* (“Me condujo sobre sendas de justicia, por su nombre.”); *Psalm. 24 (25), Petitio veniae et liberationis ex omnibus angustiis* (“Petición de gracia y de liberación de todas las angustias”), 4: *Vias tuas, Domine, demonstra mihi, / et semitas tuas edoce me.* (“Muéstrame tus sendas, / y enséñame tus senderos.”); *Psalm. 26 (27), op. cit., 11: Legem pone mihi, Domine, in via tua, / et dirige me in semitam rectam, propter inimicos meos.* (“Impóneme la ley, Señor, en tu senda, / y dirígeme hacia el recto camino, por causa de mis enemigos.”); *Psalm. 31 (32), Felicitas viri cui remissum est peccatum* (“Felicidad del varón para quien el pecado está en remisión”), 8: *et instruum te in via hac qua gradieris;* (“y te instruiré en esta senda por la cual avanzarás.”); *Psalm. 36 (37), op. cit., 5: Revela Domino viam tuam,* (“Revela al Señor tu senda.”); *L. IV, Psalm. 100 (101), 6: Ambulans in via immaculata, hic mihi ministrabat.* (“Ambulando en la senda immaculada, este era mi servidor.”); *L. V, Psalm. 118 (119), op. cit., 1: Beati immaculati in via, / quia ambulant in lege Domini.* (“Felices los immaculados en la senda, / porque ambulan en la ley del Señor.”).

*qui nos diebus omnibus
actusque nostros prospicit
a luce prima in vesperum.*

*Hic testis, hic est arbiter,
hic intuetur, quidquid est
humana quod mens concipit
hunc nemo fallit iudicem. (vv. 105-112)⁴¹*

Estas *imagines* cristológicas de naturaleza cósmica y mesiánica tienen sus antecedentes en autores como Novaciano y Cipriano, cuyo pensamiento floreció en tiempo de las crueles persecuciones anti-cristianas del siglo III. En el caso de Novaciano, Daniélou recuerda que en una de sus obras, titulada *De Trinitate*⁴² incluyó en la representación del mundo el motivo del carro cósmico, el cual es conducido por la divinidad. Dios, su cochero, es una figura dominante que rige (*rector*) y vigila el universo (*speculatur*) de acuerdo con una razón superior y perfecta; esta penetra todas las cosas según el concepto estoico y neoplatónico de la relación inmanente de las realidades espirituales con las criaturas.⁴³ En consecuencia, la divinidad es identificada con la Ley que mantiene el equilibrio entre los opuestos y reside en las alturas, desde donde gobierna el conjunto de la creación.⁴⁴ En cuanto a Cipriano, este enumeró en la última parte de su obra *Ad Quirinum* las concepciones apocalípticas que anuncian la *parousia* de Cristo, siguiendo el orden de los misterios cristológicos; así es que en el capítulo 28 se afirma “que el mismo juez ha de venir” (*quod ipse iudex venturus sit*)

⁴¹ *Cath.* II, vv. 5-8: “Lo sombrío de la tierra se abre / golpeado por un rayito de sol, / y ya el color vuelve a las cosas / ante el rostro del astro resplandeciente.”, vv. 13-16: “Entonces no será lícito esconder / la sordidez que cada uno piensa; / pero con la nueva mañana brillarán / los secretos revelados de la mente.”, vv. 105-112: “Quien observa está en lo alto, / quien nos mira a nosotros / y a nuestras acciones todos los días, / desde la primera luz hasta la noche. / Este es el testigo, este es el árbitro, / aquí penetra con la mirada cualquier cosa que existe / lo que el alma humana concibe; / a este juez ninguno engaña.”

⁴² En *De Trin.* confluyen los primeros capítulos del *Génesis* bíblico y obras tales como *De natura deorum* de Cicerón, *Quaestiones naturales* de Séneca y *De mundo* de Apuleyo.

⁴³ La inmanencia en Plotino es la condición para una verdadera trascendencia, ya que de lo contrario se cortarían los lazos que unen a los distintos seres engendrados y animados eternamente. Es sabido que el esquema plotiniano se sustenta en los conceptos de “reposo, procesión y conversión”, el cual está ligado íntimamente a la tríada “ser, vida, pensamiento”. Esta condición dinámica del ser supone la existencia de un movimiento alternativo, que los estoicos llamaron *τονική κίνησης*; este movimiento tónico se dirige hacia el exterior y el interior produciendo la grandeza y la cualidad de los individuos y, a su vez, la unidad y la sustancia de los mismos.

⁴⁴ Daniélou, *Los orígenes...*, pp. 205 ss. En cuanto a la imagen del carro cósmico, este tenía un antiguo origen platónico (*Fedro* 246e) que fue resemantizado por autores como Filón de Alejandría y Dión Crisóstimo. En ámbitos latinos aparece particularmente en Ambrosio (*De Abraham* II, *PL*, T. XIV, 441-524, 8, 54), asimilado al carro de Ezequiel.

cumpléndose las profecías de Isaías, Miqueas y otras incluidas en los *Psalmi* 49, 67 y 81.⁴⁵

En su carácter de juez, Cristo tiene la capacidad de penetrar en los sentidos de quien espera con piedad someterse a su poder; como consecuencia de este acto, la iluminación sobre la criatura humana provocará una mirada escrutadora, razón por la cual no tendrá posibilidades de esconder su comportamiento pecaminoso. Las imágenes

⁴⁵ En los textos proféticos mencionados puede leerse: *Is.* 43, 12: *Ego annuntiavi, et salvavi; auditum feci, / et non fuit in vobis alienus: / vos testes mei, dicit Dominus, / et ego Deus.* (“Yo lo anuncié, y salvé; hice lo escuchado, / y no fui un extraño para vosotros: / vosotros sois mis testigos, dice el Señor, / y yo soy su Dios.”); *Mich.* 4, 2-3: *Quia de Sion egredietur lex, / et verbum Domini de Ierusalem. / Et iudicabit inter populos multos,* (“Por que de Sión saldrá la ley, / y el verbo del Señor de Jerusalén. / Y juzgará entre muchos pueblos.”); *Psalm.* 49 (50), *op. cit.*, 6: *Et annuntiabunt caeli iustitiam eius, / quoniam Deus iudex est.* (“Y anunciarán la justicia de su cielo, / puesto que Dios es el juez.”), *Psalm.* 66 (67), *Ad finem gentibus annuntiandam petitur benedictio* (“Se pide la bendición para anunciar a los pueblos el fin”), 5: *Laetentur et exsultent gentes, / quoniam iudicas populos in aequitate, / et gentes in terra dirigis.* (“Las naciones estén felices y exultantes, / puesto que juzgas a los pueblos en la equidad, / y diriges a las naciones en la tierra”), *Psalm.* 80 (81), *Hymnus et admonitio in sollemni die festo* (“Himno y admonición en el solemne día festivo”), 5: *Quia praeceptum in Israel est, / et iudicium Deo Iacob.* (“Porque es un precepto en Israel, / y el juicio del Dios de Jacob.”). A estos salmos se agregan los siguientes: *L. I, Psalm.* 9 A, *Gratiarum actio pro devictis gentibus* (“Acción de gracias por los pueblos sometidos”), 9: *et ipse iudicabit orbem terrae in aequitate, / iudicabit populos in iustitia.* (“y él mismo juzgará el orbe de la tierra en equidad, / juzgará a los pueblos en la justicia.”); *Psalm.* 17 (18), *op. cit.*, 23: *quoniam omnia iudicia eius in conspectu meo, / et iustitias eius non repuli a me.* (“porque todos sus juicios estaban en mi mirada, / y no rechacé de mí su justicia.”); *Psalm.* 25 (26), *Innocens, falso accusatus, Deum iudicem invocat* (“El inocente, acusado por falso, invoca a Dios como juez”), 1: *Iudica me, Domine, quoniam ego in innocentia mea ingressus sum,* (“Júzgame, Señor, porque yo he caminado en mi inocencia.”); *Psalm.* 32 (33), *Laus potentiae et providentiae Dei* (“Alabanza de la potencia y providencia de Dios”), 5: *Diligit misericordiam et iudicium;* (“Ama la misericordia y el juicio.”); *Psalm.* 34 (35), *Petitio auxilii contra persecutores iniustos et ingratos* (“Pedido de auxilio contra perseguidores injustos e ingratos”), 24: *Iudica me secundum iustitiam tuam, Domine Deus meus,* (“Júzgame según tu justicia, Señor Dios mío”); *Psalm.* 36 (37), *op. cit.*, 28: *Quia Dominus amat iudicium,* (“Porque el Señor ama la justicia.”); *L. II, Psalm.* 57 (58), *Iniustorum iudicium increpatio* (“Increpación a los jueces injustos”), 12: *Et dicet homo: si utique est fructus iusto, / utique est Deus iudicans eos in terra.* (“Y dirá el hombre: así como existe el fruto para el justo, / así es como Dios juzgándolos en la tierra.”); *Psalm.* 70 (71), *‘Ne abiceris me tempore senectutis’* (“No me abandones en la vejez”), 2: *In iustitia tua libera me,* (“En tu justicia libérame.”); *Psalm.* 71 (72), *Regnum Messiae* (“Reino del Mesías”), 2: *Deus, iudicium tuum regi da, / et iustitiam tuam filio regis; / iudicare populum tuum in iustitia, / et pauperes tuos in iudicio.* (“Dios, da al rey tu juicio, / y al hijo del rey tu justicia; / juzga a tu pueblo en justicia, / y a tus pobres en equidad.”); *L. III, Psalm.* 74 (75), *Dominus est iustus iudex populorum* (“El Señor es el justo juez de los pueblos”), 3: *Cum accepero tempus, / ego iustitias iudicabo.* (“Cuando acepte que es el momento, / yo juzgaré con justicia.”); *Psalm.* 88 (89), *op. cit.*, 15: *Iustitia et iudicium praeparatio sedis tuae.* (“La justicia y el juicio es la preparación de tu sede.”); *L. IV, Psalm.* 93 (94), *Invocatio Dei, iusti iudicis, contra oppressores iniquos* (“Invocación a Dios, el justo juez, contra los opresores iníquos”), 2: *Exaltare, qui iudicas terras,* (“Levántate tú, que juzgas a las tierras.”); *Psalm.* 97 (98), *op. cit.*, 8: *Quoniam venit iudicare terram. / Iudicabit orbem terrarum in iustitia, / et populos in aequitate.* (“Porque viene a juzgar la tierra. / Juzgará al orbe de las tierras en la justicia, / y a los pueblos en la equidad.”); *L. V, Psalm.* 110 (111), 3: *Et iustitia eius manet in saeculum saeculi.* (“Y su justicia permanece en el siglo del siglo.”); *Psalm.* 118 (119), *op. cit.*, 40: *Ecce concupivi mandata tua; / in aequitate tua vivifica me.* (“He aquí que deseé tus mandatos; / vivificame en tu equidad.”). Por otra parte, en *Jn.* 12, 47-48, Cristo afirma: *Et si quis audierit verba mea, et non custodierit, ego non iudico eum; non enim veni ut iudicem mundum, sed ut salvificem mundum. Qui spernit me et non accipit verba mea, habet qui iudicet eum.* (“Y si alguno ha escuchado mis palabras, y no las guarda, yo no lo juzgo; pues no vine al mundo como juez, sino para salvar al mundo. Quien me desprecia y no acepta mis palabras, tien quien lo juzgue.”).

anticipatorias del juicio final son compartidas por los *Psalms*⁴⁶ y la himnodia ambrosiana;⁴⁷ en ambos textos, se establece una eslabonada sucesión de representaciones complementarias que se implican entre sí, ya que la luz de la potencia creadora, que definió de antemano el orden de las cosas, es también la que establece un sistema de premios y castigos, conforme a la condición redentora de la deidad. El *Psalterium* prefigura, en forma embrionaria, lo que para autores cristianos como Tertuliano y, más tarde, el mismo Ambrosio será la concepción de un alma dotada de sentidos que se conoce a sí misma y es capaz de interpretar la relación que la une a su creador y juez.⁴⁸ Prudencio, por su parte, recogió este ideario y, con una terminología cercana al obispo de Milán, expresó la *synaisthesis* (συναίσθησις) entre *deus* y *anima*:

*Intende nostris sensibus
vitamque totam dispice;
sunt multa fucis inlita
quae luce purgentur tua. (Cath. II, vv. 57-60)*

*Haec lux serenum conferat
purosque nos praestet sibi;
nihil loquamur subdolum,
volvamus obscurum nihil. (vv. 101-104)⁴⁹*

b. Las prevenciones nocturnas: *Cathemerinon* V y VI.

De manera semejante a lo analizado en *Cath.* I y II, el calagurritano repitió las formas de referirse a Cristo en los poemas que anuncian la caída del día; se trata de los himnos V y VI con los que se completa la tetralogía de los himnos solares inspirados en

⁴⁶ L. I, *Psalm.* 25 (26), *op. cit.*, 2: *Proba me, Domine, et tenta me*; (“Pruébame, Señor, tiéntame;”); *Psalm.* 32 (33), *op. cit.*, 15: *Qui finxit sigillatim corda eorum; / qui intellegit omnia opera eorum*. (“Quien creó uno a uno los corazones de ellos; / quien comprende todas las obras de ellos.”); L. V, *Psalm.* 138 (139), *op. cit.*, 1-3: *Domine, probasti me, et cognovisti me; / tu cognovisti sessionem meam et resurrectionem meam. / Intellexisti cogitationes meas de longe*; (“Señor, me probaste, y me conociste; / tú conociste mi pausa y mi resurrección. / Comprendiste mis pensamientos de lejos;”)

⁴⁷ Cf. Ambrosio, *Hymn.* I, vv. 25-30, (particularmente los versos 29-30 son parafraseados por Prudencio en *Cath.* I, vv. 97-100). En *Hymn.* VII, vv. 7-8: *Iubarque sancti spiritus / infunde nostris sensibus*. (“Y estrella del espíritu santo / penetra en nuestros sentidos.”).

⁴⁸ Acerca de la concepción del alma en Tertuliano, cf. Daniélou, *op. cit.* (44), p. 322.

⁴⁹ *Cath.* II, vv. 57-60: “Penetra en nuestros sentidos / y examina la vida entera; / hay muchas cosas manchadas de tinturas / que serán limpiadas con tu luz.”; vv. 97-100: “Esta luz confiera lo sereno / y nos muestre puros para sí; / no hablemos de nada engañoso, / no tramemos nada oscuro.”

las formulaciones sálmicas y ambrosianas.⁵⁰ Prudencio, valiéndose de la manipulación del lenguaje por medio de la cual los ecos de diferentes textos y tradiciones se interpolan en planos diversos, simbolizó la rección divina del cosmos y la instalación de la sucesión día-noche (*qui certis vicibus tempora dividis*) en la invención de la luz (*Inventor rutili [...] luminis*); esta, como parte de la obra del *dux bone*, confiere beneficios salvíficos a sus súbditos (*luce redde tuis, Christe, fidelibus!*).

Al igual que los salmos, según la interpretación de Gregorio de Nisa,⁵¹ los himnos prudencianos describen un progreso espiritual que, en el caso particular del “himno lucernario” (*Cath. V*), está representado desde una perspectiva cristológica donde se une el destino individual de la redención humana con la historia colectiva de la creación. La alianza que el dios véterotestamentario selló con su pueblo elegido estuvo plasmada en el alimento y el agua con que los nutrió en el desierto; sin embargo, el acabado final de la obra creadora, que Prudencio representó en la brillantez pictórica del cielo nocturno, es recién alcanzado en la encarnación de Cristo, al que se espera como a la luz del nuevo día.⁵²

*Quamvis innumero sidere regiam
lunarique polum lampade pinxeris,
incussu silicis lumina nos tamen
monstras saxigeno semine quarere

ne nesciret homo spem sibi luminis
in Christi solido corpore conditam,
qui dici stabilem se volvit petram,
nostris igniculis unde genus venit. (Cath. V, vv. 5-12)⁵³*

⁵⁰ En los himnos V y VI la relación con la himnodia ambrosiana reside en el contenido temático y simbólico de las representaciones cristológicas, no así en lo formal, puesto que métricamente el quinto poema está escrito en estrofas tetrásticas de asclepiadeos menores y el sexto, en dímetros yámbicos catalécticos.

⁵¹ Le Boulluec, Alain, “L’unité du texte: La visée du Psautier selon Grégoire de Nysse”, *Le texte et ses représentations*. Paris, E.L.A.T. 3, 1987, pp. 161 ss., analiza la visión de Gregorio sobre el *Salterio*, al que el Capadocio confiere una estructura unificadora y espiritual; a través del conjunto de salmos, el alma humana asciende en una anátesis progresiva que concluye en la visión salvífica de Cristo.

⁵² Hamman, A., “La prière chrétienne...”, p. 1202, recuerda que Cipriano en su obra, *De dominica oratione*, 35, establecía el ritmo del “himnario de las horas” a partir de la oración nocturna, ya que se reconocía a Cristo como el sol y el día verdaderos que persiste más allá de la huida de la luz.

⁵³ *Cath. V*, vv. 5-12: “Aunque has pintado tu trono / con innumerables astros y el cielo con la lámpara lunar, / no obstante nos enseñas a buscar la luz / con el golpe de la piedra, nacida la semilla de la roca, / para que el hombre no ignore que la esperanza de la luz / se fundó para sí en el cuerpo sólido de Cristo, / quien quiso ser llamado piedra firme, / de donde procede el origen de nuestros pequeños fuegos.”

La dicotomía “bien-mal”, plasmada en la antítesis *sole-chaos* (v. 3), hallará en el símbolo del *silex* la superación del cambio y la mudanza a la que están sometidas las cosas materiales, inclusive, el hombre encontrará la estabilidad de lo eterno en la transmutación humana de Cristo. La piedra que borra la culpa inicial, según Ambrosio, tiene otras simbologías: en el *Psalmus* 117 (118), 22 es el principio donde se asentará el reino mesiánico que los profetas anunciaron⁵⁴ y, con este mismo sentido, Jesús lo recuerda en la parábola de los pérfidos vendimiadores.⁵⁵ Por otra parte, también es una de las figuras con que se representa la tipología sacramental: el agua que mana de la roca en el episodio de *Exodus* 17, 6⁵⁶ simboliza el bautismo o la eucaristía, según

⁵⁴ Cf. *Is.* 28, 16: *Idcirco haec dicit Dominus Deus: / Ecce ego mittam in fundamentis Sion lapidem, / lapidem probatum, / angularem, pretiosum, in fundamento fundatum;* (“Por esta razón el Señor, Dios, dice estas cosas: / He aquí que yo enviaré en los fundamentos la piedra de Sión, / la piedra probada, / angular, preciosa, establecida en el fundamento;”).

⁵⁵ Cf. *Mt.* 21, 42-44: *Dicit illis Iesus: Numquam legistis in Scripturis: Lapidem quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli. A Domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris: ideo dico vobis, quia auferetur a vobis regnum Dei, et dabitur genti facienti fructus eius. Et qui ceciderit super lapidem istum, confringetur: super quem vero ceciderit, conteret eum.* (“Jesús dice a aquellos: ‘Nunca leísteis en las Escrituras: La piedra que rechazaron los que edificaban, esta se convirtió en la pieza angular. Esto fue hecho por el Señor, y es admirable ante nuestros ojos: por lo tanto digo a vosotros, puesto que el reino de Dios será apartado de vosotros, y le será dado al pueblo que produzca sus frutos. Y quien caiga sobre esta piedra, se despedazará: sobre quien en verdad caiga, lo consumirá’ ”); *Lc.* 20, 17-18: *Ille autem aspiciens eos, ait: Quid est ergo hoc quod scriptum est: Lapidem quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli? Omnis qui ceciderit super illum lapidem, conquassabitur: super quem autem ceciderit, comminuet illum.* (“Mas aquel mirándolos, dice: ‘¿Qué es entonces esto que está escrito: La piedra que rechazaron los que edificaban, esta se convirtió en la pieza angular? Todos quienes cayeran sobre aquella piedra, serán golpeados: mas sobre quien caiga, a aquel lo aplastará.’ ”). En *Rom.* 9, 33, Pablo recuerda el pasaje del profeta Isaías: *sicut scriptum est: Ecce pono in Sion lapidem offensionis, et petram scandali: et omnis qui credit in eum, non confundetur.* (“así como fue escrito: He aquí que pongo en Sión la piedra de la desaprobación, y la piedra del escándalo: y todos quienes crean en ella, no se confundirán.”) y en *1Petr.* 2, 7-8: *non credentibus autem lapis, quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli: et lapis offensionis, et petra scandali, his qui offendunt verbo, nec credunt in quo positi sunt.* (“mas para los que no creen la piedra, a la que rechazaron los que edificaban, esta se convirtió en la cabeza angular; y la piedra de la desaprobación, y la piedra del escándalo, para estos quienes ofenden con la palabra, y no creen en donde han sido puestos.”).

⁵⁶ *Ex.* 17, 6: *En ego stabo ibi coram te, supra petram Horeb: percutiesque petram, et exibit ea aqua, ut bibat populus.* (“He aquí que yo estaré allí delante de ti, sobre la piedra de Horeb: y golpearás la piedra, y saldrá agua de ella, para que beba el pueblo.”). Este pasaje de profunda significación simbólica reaparecerá en reiteradas oportunidades en el *Antiguo Testamento*; cf. *Deut.* 8, 15-16: *et ductor tuus fuit in solitudine magna et terribili, [...] qui eduxit rivus de petra durissima, et cibavit te manna in solitudine.* (“y tu conductor estuvo en la soledad grande y terrible, [...] quien extrajo ríos de la piedra durísima, y te alimentó con maná en la soledad.”); *Neh.* (*Liber Nehemiae* que es considerado el segundo *Libro de Esdra*, *Esdrae Secundus*) 9, 15: *Panem quoque de caelo dedisti eis in fame eorum, et aquam de petra eduxisti eis sitientibus.* (“Les diste también pan del cielo en su hambre, y le diste agua de la piedra para los sedientos.”); *Psalms.* 77 (78), *Dei beneficia, populi Israel ingratitude* (“Los beneficios de Dios, la ingratitude del pueblo de Israel”), 16: *Et eduxit aquam de petra, / et deduxit tamquam flumina aquas.* (“Y extrajo agua de la piedra, / e hizo descender los ríos del mismo modo que las aguas.”), 20: *Quoniam percussit petram, et fluxerunt aquae, / et torrentes inundaverunt.* (“Puesto que golpeó la piedra, y fluyeron las aguas, / y los torrentes inundaron.”); *Psalms.* 104 (105), *Deus promissa Abrahae data implens* (“Dios cumpliendo las promesas dadas a Abrahán”), 41: *Dirupit petram, et fluxerunt aquae, / abierunt in sicco flumina;* (“Rompió la piedra, y fluyeron las aguas, / se apartaron en el desierto los ríos.”); *Psalms.* 113 (114-115) A, *Mirabilia a Deo in Exodo patrata* (“Maravillas realizadas por Dios en el Éxodo”), 8: *Qui convertit petram in stagna aquarum, / et rupem in fontes aquarum.* (“Quien convirtió la piedra en

autores como Tertuliano y el mencionado Cipriano que fueron “los primeros en estudiar y exponer el tema en sí mismo.”⁵⁷

Precisamente Tertuliano, en *De baptismo* 9, 3, asimiló la imagen de la piedra al mismo Cristo y la del agua como parte de los dones salvíficos que el Redentor entrega a los hombres;⁵⁸ por lo tanto su acción redentora es la del héroe civilizador que, en este caso, enseña cómo, al encenderse la lámpara por medio del choque de las piedras, reemplaza la luz del día con el fin de espantar los peligros de la noche.⁵⁹ La dureza de la roca, a la que se refirió Prudencio evocando el pasaje paulino de *1Ad Corinthios* 10, 4,⁶⁰ es el resultado de la transformación del cuerpo crístico que prefigura no sólo el agua bautismal, sino también la sangre de la eucaristía; no obstante, la afirmación del poeta sobre la participación del hombre en la naturaleza ígnea del “cuerpo-roca” es un ejemplo de que, junto a las numerosas fuentes bíblicas y patrísticas citadas, permanecían vigentes a fines de la cuarta centuria las concepciones pitagóricas y platónicas sobre la

estanques de aguas, / y la roca en fuentes de agua.”); *Sap. (Liber Sapientiae* 11, 4: *Et data est illis aqua de petra altissima, / et requies sitis de lapide duro.* (“Y el agua les fue dada a aquellos desde la roca sumamente elevada, / y el descanso a la sed desde la dura piedra.”); *Is.* 43, 20: *quia dedi in deserto aquas, / flumina in invio,* (“porque di las aguas en el desierto, / ríos en un lugar impenetrable,”), 48, 21: *aquam de petra produxit eis; / et scidit petram, et fluxerunt aquae* (“produje para ellos agua de la piedra; / y corté la piedra, y fluyeron las aguas”).

⁵⁷ Daniélou, *op. cit.* (44), p. 262.

⁵⁸ Tertuliano, en *Bapt.* 9, 3, así analizó el motivo de la piedra de Horeb: *Haec est aqua quae e comite petra populo profluebat; si enim petra Christus, sine dubio in aqua Christo videbimus bendici.* (“Esta es el agua que fluía para el pueblo de la piedra que lo acompañaba; pues si la piedra es Cristo, sin duda veremos que en el agua seremos bendecidos por Cristo.”).

⁵⁹ Prudencio, *Cath.* V, vv. 25-28: *Splendet ergo tuis muneribus, pater, / flammis nobilibus scilicet atria / absentemque diem lux agit aemula, / quam nox cum lacero victa fugit peplo.* (“Por lo tanto resplandecen tus dones, padre, / los atrios con nobles llamas, sin duda, / y una luz igual, de la que la noche huye / con su peplo desgarrado, lleva adelante el día ausente.”).

⁶⁰ Pablo, *1Cor.* 10, 4: *et omnes eundem potum spiritualem biberunt (bibebant autem de spirituali, consequente eos, petra: petra autem erat Christus:)* “y todos bebieron esa misma bebida espiritual (mas bebían de la piedra espiritual que los seguía: empero la piedra era Cristo:”). Prudencio daba cuenta en los versos 9-12 de la “participación” del hombre del cuerpo de Cristo, lo que significaría, según el sentido paulino, que la humanidad forma parte del cuerpo místico a través del bautismo espiritual y por el hecho de haber bebido de él; cf. *1Cor.* 12, 12-13: *Sicut enim corpus unum est, et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt: ita et Christus. Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus, sive Iudaei, sive gentiles, sive servi, sive liberi: et omnes in uno Spiritu potati sunt.* (“Pues así como el cuerpo es uno, y tiene muchos miembros, entonces todos los miembros son del cuerpo aunque sean muchos, sin embargo el cuerpo es uno: así también Cristo. Pues en un Espíritu todos nosotros, judíos o gentiles, esclavos o libres, hemos sido bautizados en un cuerpo: y todos hemos bebido en un único Espíritu.”); 12-27: *Vos autem estis corpus Christi, et membra de membro.* (“Ahora bien vosotros sois el cuerpo de Cristo, y miembros de cada miembro.”). Cf. Ambrosio, *Hymn.* VII, vv. 21-23: *Christus nobis sit cibus, / potusque noster sit fides, / laeti bibamus sobriam / ebrietatem Spiritus.* (“Cristo sea para nosotros el alimento, / y nuestra bebida sea la fe, / felices bebamos la sobria / ebriedad del Espíritu.”).

esencia llameante de la divinidad, que es semejante a la de los astros y a la del alma humana.⁶¹

Pero las alusiones religioso-literarias no acaban aquí, ya que una de las particularidades del himno prudenciano es la multiplicación sincrética de referencias culturales diversas; en este caso cabe recordar que el tópico de la piedra anticipa la extensa narración del cruce del Mar Rojo a desarrollarse en la parte central del poema (vv.33-80), al tiempo que se entrelaza con otros relatos, particularmente con leyendas míticas que pretenden explicar la aparición del fuego y de la luz solar.⁶² Prudencio, quizás con la intención de dirigir su texto a cristianos recientemente convertidos o en vías de conversión, resignificó algunos de los mitemas que componían la narración mitraica: en algunos de estos aparecía Mitra, nacido virginalmente de la *petra genetrix* en las cercanías de un árbol y un arroyo sagrados; en otros, podía vérselo disparando flechas a una roca de la que brotaba agua con el fin de refrescar al peregrino sediento y suplicante.⁶³ De este modo el poeta sintetizó el poder comunicador de las imágenes creando un símbolo de naturaleza poliédrica por su multiplicidad semántica, que puede ser decodificado por diferentes receptores, para los cuales el mito pagano ha perdido entonces su carácter sacral.⁶⁴

La luz, entendida mitológicamente como un don de los dioses, es el motivo central de este himno en el que se alegoriza sobre los votos bautismales y eucarísticos,⁶⁵ a la vez que sirve a Prudencio como motivo conductor para argumentar, a partir de lo doctrinal, a favor del nicenismo teodosiano; Cristo es exaltado como el *inventor* del esplendor diurno e intercesor de la verdad representada en él; por ello la luz es exaltada

⁶¹ El himno III se cierra con la esperanza de que Cristo llame a los hombres a cumplir su destino ígneo en las estrellas, vv. 204-205: *dux parili redivivus humo / ignea Christus ad astra vocat*. (“Cristo, conductor, vuelto a la vida de una tierra semejante, / nos llama hacia los astros de fuego.”).

⁶² Las leyendas grecolatinas que se refieren al origen del fuego señalan que Zeus escondió el fuego en las entrañas de la piedra a partir del engaño cometido por Prometeo; así ha sido evocado por Hesíodo en *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, vv. 47-50 y Virgilio en *Georg.* I, v. 135.

⁶³ Cf. Campbell, Joseph, *Las máscaras de Dios. Mitología occidental*. Madrid, Alianza, 1992. T. III, pp. 287-288.

⁶⁴ Castro Jiménez, María Dolores, “Sincretismos en el uso de la mitología en la obra de Prudencio”, *CFC. EL* 1998, nº 15, p. 297, afirma que Prudencio hizo uso de la mitología “desde dos actitudes diferentes: el ataque apologético, que le lleva a rechazar y ridiculizar el panteón pagano y su culto, o el sincretismo, que le lleva a admitir y asumir, generalmente con un sentido trasladado y metafórico, la presencia de la mitología en su obra.”

⁶⁵ Este himno es uno de los más discutidos, según Charlet, *op. cit.* (2), pp 32-33, en lo que respecta a la coherencia compositiva. El crítico francés sostiene, por su parte, que la estructura temática del himno está sostenida por la idea de que la luz es un “beneficio divino”; otros críticos como Pellegrino y Fontaine (cf. p. 33, n. 29 y 30), basándose en la importancia de la luz y el encendido de las lámparas, han considerado al himno V de carácter pascual, ya que se puede establecer una relación entre la lucernaria cotidiana y la anual, característica de la vigilia pascual.

como el premio “más precioso” que la deidad ha tributado a los hombres. No obstante nada escapa a su rigor luminoso: penetra, como el poeta afirmó en *Cath.* II, en los sentidos y en la interioridad del alma humana, la cual ve reflejada su propia imagen, aún en la ficción creada por la lámpara.⁶⁶

*O res digna, deus, quam tibi roscidae
noctis principio grex tuus offerat,
lucem qua tribuis nil pretiosius,
lucem qua reliqua praemia cernimus!*

*Tu lux vera oculis, lux quoque sensibus,
intus tu speculum, tu speculum foris;
lumen quod famulans offero suscipe
tinctum pacifici chrismatis unguine. (vv. 149-156)⁶⁷*

A través de esta última estrofa, el poeta consiguió reunir un conjunto de homologías que definen a Cristo como luz del mundo y redentor del hombre, representación escatológica del día en medio de las tinieblas de la noche, civilizador de una humanidad sumergida en el error que elimina sus culpas por medio de una doble unción de agua y aceite. Al igual que las lucernas, el alma del hombre requiere del óleo para encenderse, lo que metonímicamente debe interpretarse como una descripción simbólica de la iniciación bautismal. Según Daniélou en *Reconocimientos clementinos* III, 67 se hace referencia a la unción con un aceite consagrado por la oración, precediendo al rito de inmersión en el agua; una vez cumplidos estas acciones rituales el bautizado puede “participar en las cosas santas”.⁶⁸ Para Prudencio, esto significa

⁶⁶ La luminosidad reflejada en el interior sugiere, a través de una transparencia vidriosa, un cielo tachonado de estrellas, reproducción del cielo nocturno al que se aludía en los asclepiadeos iniciales, cf. *Cath.* V, vv. 141-148: *Pendent mobilibus lumina funibus, / quae suffixa micant per laquearia, / et de languidulis fota natatibus / lucem perspicuo flamma iacit vitro. / Credas stelligeram desuper aream / ornatam geminis stare trionibus / et, qua bosforeum temo regit iugum, / passim purpureos spargier herperos.* (“Penden de las cuerdas móviles las luces / que brillan sujetas a través del artonado, / y la llama fomentada por líquidos de blanda suavidad / arroja su luz por el transparente cristal. / Crees que por encima está el espacio estrellado, / adornado por las Osas gemelas / y, en todas partes, por donde el Carro rige el yugo / del Bósforo, se esparce la purpúrea estrella de la tarde.”).

⁶⁷ *Ibid.*, vv. 149-156: “¡Oh cosa digna, Dios, que tu grey ofrezca / al comenzar la noche cubierta de rocío, / la luz en la que donas nada más precioso, / la luz con la que distinguimos los restantes dones! / Tú, luz verdadera para los ojos, también luz para los sentidos, / tú eres el espejo interior, tú el espejo por fuera; / la luz, que ofrezco sirviéndote, recíbela / bañada en el óleo de la pacífica unción.”.

⁶⁸ Daniélou, *op. cit.* (18), pp. 419 ss., señala otros textos más antiguos que el mencionado arriba, tal como el *Testamento de Leví* VIII, 4-5, en el que se describe cuáles son los rituales que se llevan a cabo para la instalación del gran sacerdote, entre ellos la unción con el óleo santo, la limpieza con agua pura, la ingesta

acceder al conocimiento de la doctrina considerada correcta, es decir: Cristo es hijo del Padre, en el que se hace visible su gloria, e inspira desde el corazón paterno al Espíritu Santo, denominado “Paráclito”.⁶⁹

La utilización de este epíteto para referirse al Espíritu Santo demuestra el respeto de la tradición patristica por parte del calagurritano, ya que este término, que aparece en el evangelio joánico en cuatro oportunidades,⁷⁰ formó parte de la terminología trinitaria de Tertuliano y Novaciano;⁷¹ incluso Quasten⁷² señala que se lo encuentra en una fórmula cristológica de los tiempos apostólicos repetida durante el rito bautismal: en la *Epistula Apostolorum*, compuesta a mediados del siglo II, puede leerse una profesión de fe de las *personae* de la Trinidad, llamando al Padre moderador del mundo, a Jesucristo el Salvador y al Espíritu Santo Paráclito, es decir, “intercesor”, ya que el sentido del término griego παράκλητος es el de *advocatus* o *rogatus*, de ahí “el que consuela, intercede o asiste”.⁷³

Esta función mediadora y consoladora del Espíritu fue ampliada por el apóstol Juan y por el mismo Tertuliano, quien, en su obra *De virginibus velandis* (“Acerca del velo de las vírgenes”), consideró que la tarea del Paráclito consiste en regular la disciplina de los fieles, interpretar los textos sagrados, reformar la inteligencia y

de pan y vino consagrados y el vestirse con un traje nuevo, calificado como santo y glorioso. También en el texto copto de la *Didaché X*, 7 se habla de una consagración del óleo después de la eucaristía.

⁶⁹ Cf. *Cath.* V, vv. 157-159. La estrofa se completa con el verso 160: *spirat de patrio corde paraclitum*. (“sopla del corazón del padre al paráclito.”).

⁷⁰ *Jn.* 14, 16: *Et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum*, (“Y yo rogaré al Padre, y daré a vosotros otro Paráclito”el que consuela’, para que permanezca con vosotros para la eternidad.”); 14, 26: *Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque dixerit vobis*. (“Mas el Espíritu Santo es el Paráclito/ ‘el que consuela’, al que enviará el Padre en mi nombre, aquel enseñará a vosotros todas las cosas, e inspirará todas las cosas cuantas habré dicho a vosotros.”); 15, 26: *Cum autem venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me*; (“Mas cuando venga el Paráclito”el que consuela”, al que yo enviaré del Padre a vosotros, espíritu de la verdad, el que procede del Padre, aquel dará testimonio de mí.”); 16, 7: *Sed ego veritatem dico vobis: expedit vobis ut ego vadam: si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos*. (“Pero yo digo a vosotros la verdad: conviene que me vaya: si no me voy, el Paráclito”el que consuela” no vendrá a vosotros; mas si me voy, lo enviaré a vosotros.”). En la *Epist. B. Ioannis Apostoli prima*, 2, 1, el apóstol se refiere a Cristo como el *advocatus*, es decir, el Paráclito: *Filioli mei, haec scribo vobis, ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Iesum Christum iustum*; (“Hijos míos, escribo a vosotros estas cosas, para que no pequéis. Pero si alguno ha pecado, tenemos al que nos asiste junto al Padre, al justo Jesucristo.”).

⁷¹ La mención del Paráclito aparece en los siguientes textos de Tertuliano: *De resurrectione carnis*, c. 63; *Adversus Praxean*, c. 1 y *De virginibus velandis*, c. 1; en cuanto a Novaciano, este sostuvo la inferioridad del Espíritu Santo, denominado Paráclito, en relación con Cristo en *De Trinitate*, 18.

⁷² Cf. Quasten, J., *Patrología I...*, p. 34.

⁷³ En el himno IX, atribuido a Ambrosio, también se utiliza el término *paraclitus* para referirse al Espíritu Santo, cf. 29-32: *Praesta, Pater piissime, / patrisque compar unice, / cum Spiritu paraclito / regnans per omne saculum*. (“Muéstrate, Padre sumamente piadoso, / único compañero del padre, / con el Espíritu paráclito/ que consuela / reinando a través de todos los siglos.”).

contribuir para alcanzar la perfección.⁷⁴ Esta última función no resulta ajena a las preocupaciones ascéticas prudencianas,⁷⁵ como así tampoco el rigor técnico doctrinal exhibido en las dos últimas estrofas del himno⁷⁶ en las que se sintetizan los fundamentos dogmáticos que Occidente propulsaba.⁷⁷

Con una doxología semejante se abre el *Hymnus ante somnum*, (*Cath.* VI), conformando un par poético-ideológico con el himno anterior,⁷⁸ por lo cual cabe pensar que la ubicación de los poemas en el himnario no es arbitraria, sino que se respetan las relaciones temáticas existentes entre los himnos aun cuando la composición de cada uno de ellos se haya realizado en momentos diferentes: Charlet, por ejemplo, considera que el himno V pertenece a la etapa de mayor complejidad compositiva en la que Prudencio fusionó todos los modos expresivos utilizados;⁷⁹ en cambio, el himno VI es considerado entre los poemas que presentan una evolución relativa al comparárselo con el estilo ambrosiano de los himnos I y II.⁸⁰ Sin embargo, a pesar de las diferencias estilísticas, Prudencio desarrolló una serie de analogías temáticas sobre la base del himno vespertino *Deus creator omnium*, (*Hymnus* II), tales como la necesidad del descanso nocturno, la plegaria considerada protectora frente a la hostilidad del sueño y la invocación trinitaria que conforta mientras se espera el retorno de la luz. Así mostraba Ambrosio cuáles eran los efectos reconfortantes del reposo sobre el cuerpo y el alma atormentada:

⁷⁴ Cf. Quasten, *op. cit.* (72), p. 604.

⁷⁵ El tema del itinerario espiritual es muy anterior a la aparición del monacato; “la vida del hombre,” según Colombas, G., *El monacato...*, p. 144, “y su progreso en la virtud habían sido considerados tradicionalmente como un camino, compuesto de diversos tramos.”

⁷⁶ Sobre el vocabulario técnico teológico usado por Prudencio en cuanto a que el Espíritu Santo “espira del corazón del Padre”, cf. Guillén, J., *Aurelio Prudencio...*, p. 72, nota al verso 160.

⁷⁷ En el himno ambrosiano que lleva el número XI, de carácter vespertino, se desarrolla también una síntesis expositiva doctrinal: *O lux beata Trinitas, / et principalis unitas, / iam sol recedit igneus, / infunde lumen cordibus.* (“¡Oh luz, bienaventurada Trinidad, / y unidad superior, / ya el sol se retira ígneo, / infunde la luz en nuestros corazones.”).

⁷⁸ La doxología, según opinión de Cunningham, M., *Aurelii Prudentii...*, p. 424, se desarrolla también en *Cath.* IV, vv. 1-15; en particular la doxología trinitaria, que se continuará en los himnos V y VI, comprende los versos 10-15: en estos se destacan ecos de la tradición sálmica al llamar a la divinidad *fons vitae* (v. 10), cf. *Psalm.* 35 (36), 10; de la tradición patristica de Tertuliano sobre su análisis de la Trinidad: el alma humana y el Espíritu reciben el “soplo” (*flatus*) de Dios. Prudencio exaltó al Padre como *infusor fidei* (v. 11); más abajo, siguiendo las afirmaciones de Pablo en el Aerópago, *Act.* 17, 28: *In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus*: (“Pues en él mismo [Dios] vivimos, y nos movemos, y somos:”), el calagurritano afirmó en el v. 13: *Omnes quod sumus et vigemus, inde est.* (“Todos lo que somos o lo que tenemos de fuerza, procede de allí.”). La estrofa se completa con una perífrasis de la fórmula *gloria Patri, et Filio, et Spiritui Sancto*, cfr. vv. 14-15: *Regnat spiritus ille sempiternus / a Christo simul et parente missus.* (“Reina aquel espíritu sempiterno / enviado por Cristo y al mismo tiempo por el padre.”).

⁷⁹ Charlet, *op. cit.* (2), p. 157.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 96 ss.

*Artus solutos ut quies
reddat laboris usui,
mentesque fessas allevet,
luctusque solvat anxios. (Hymn. II, vv. 5-8)⁸¹*

Por su parte el poeta español, escindiendo en dos estrofas los fines del descanso nocturno tras la fatiga del día, reelaboró los versos ambrosianos con múltiples ecos líricos, procedentes del pasado literario romano:

*Fluxit labor diei,
redit et quietis hora,
blandus sopor vicissim
fessos relaxat artus.*

*Mens aestuans procellis
curisque sauciata
totis bibit medullis
obliviale pochum. (Cath. VI, vv. 9-16)⁸²*

Si bien el retorno de las tinieblas está reglado por la divinidad, como afirmó Prudencio en los dímeters 21-24,⁸³ la ausencia de la luz sumerge al cristiano en la incertidumbre de la noche. Sus peligros están relacionados con la presencia de los ministros del demonio que incitan a liberar los malos pensamientos;⁸⁴ es por ello que, al igual que Ambrosio, *Hymn. II*, vv. 10-12, el calagurritano insistía en el uso de la oración y de los votos protectores para las almas que se hallan liberadas en el espacio del

⁸¹ Ambrosio, *Hymn. II*, vv. 5-8: "Para que el descanso devuelva / a las articulaciones relajadas al servicio del trabajo / y aliviane a las mentes cansadas, / y que disuelva las inquietas aflicciones."

⁸² *Cath. VI*, vv. 9-16: "Pasó el trabajo del día, / vuelve también la hora del descanso, / el blando sopor; por su parte / relaja los miembros cansados. / La mente que se agita en las tormentas, / herida por las preocupaciones, / bebe la copa del olvido / por las entrañas todas."

⁸³ *Ibid.*, vv. 21-24: *Lex haec data est caducis / deo iubente membris, / ut temperet laborem / medicabilis voluptas.* ("Esta ley fue dada a las cosas que caducan, / mientras el dios ordena que el deseo / que puede curar, atempere / la fatiga de los miembros.").

⁸⁴ Según Cunningham, *op. cit.* (78), p. 425, son opiniones populares de tipo folklórico las creencias en demonios nocturnos que, ayudados por las tinieblas, asaltan las almas desprevenidas; cf. *Cath. I*, vv. 37-38; también en el himno ambrosiano X, vv. 5-6, se hace mención a los demonios que huyen ante la partida de las *tenebrae*: *Aufer tenebras mentium, / fuga catervas daemonum.* ("Llévate en fuga las tinieblas de las mentes, / las catervas de demonios:").

sueño.⁸⁵ La actitud precavida, que el cristiano debe tener frente a la posibilidad de hundirse en los pecados nocturnos, permite extrapolar del himno ambrosiano un sentido moral, sentido que Prudencio también desarrolló en el *Hymnus matutinus* al incluir la referencia al combate nocturno que enfrenta a Jacob con el ángel (*Gen.* 32, 22-32):⁸⁶

*Exuta sensu lubrico,
te cordis alta somnient;
nec hostis invidi dolo
pavor quietos suscitet. (Hymn. II, vv. 25-28)⁸⁷*

La caída en el *error*, tan temida al vagar en el universo onírico, fue representada por Prudencio con la imagen de la serpiente a la que se agrega la del olvido (vv. 16 y 18: *obliviale poclum / vis Lethea*);⁸⁸ estos motivos se insertan en una cadena semántica dominada por sintagmas nominales y verbales que expresan el temor prudenciano a las simulaciones del inframundo (vv. 37-38: *Imitata [...] / facies [...] fingit*; v. 42: *dispar horror*; v. 46: *mendax imago*; v. 47: *animos pavore maestos*; v. 48: *ambage fallit atra*; v. 49: *rara culpa*; v. 50: *non polluit*; v. 54: *inpiavit*; v. 55: *pavore multo*; v. 56: *species [...] tremendas*). A través de esta gradación ascendente se profundiza la introspección moral, acercándose a los fines parenéticos del himno del obispo milanés; pero, se superpone a este otro plano más significativo y de mayor trascendencia escatológica:

*at qui coinquinatum
vitiis cor inpiavit,
lusus pavore multo*

⁸⁵ Cf. *Cath.* VI, vv. 29-32: *liber vagat per auras / rapido vigore sensus / variasque per figuras / quae sunt operta cernit*, (“vaga libre por las auras / la sensibilidad con rápido vigor / y ve a través de variadas representaciones, / aquello que fue ocultado.”).

⁸⁶ *Cath.* II, vv. 73-76: *Sub nocte Iacob caerula, / luctator audax angeli / eo usque dum lux surgeret / sudavit inpar proelium*. (“Bajo la noche sombría, / Jacob, el audaz luchador del ángel, / hasta el momento en que la luz surge, / sudó en un combate desigual.”); vv. 81-84: *Nutabat inguen saucium, / quae corporis pars vilior / longeque sub cordis loco / diram fovem libidinem*. (“Vacilaba la herida ingle, / la parte más vil del cuerpo / que favorece el vicioso deseo, / alejado, abajo del corazón.”).

⁸⁷ Ambrosio, *Hymn.* II, vv. 25-28: “Desembarazadas de un sentido peligroso, / las profundidades del corazón te sueñen; / ni con engaño el pavor / del envidioso enemigo / incite a los que están en reposo.”

⁸⁸ Prudencio añadió a las características asignadas al sueño un elemento más que acerca los efectos del sopor a los que provoca el olvido en el alma humana; para ello estableció una relación etimológica entre los adjetivos *obliviale* (de *oblivio* y *obliviscor*), considerado un *hápax* prudenciano, y *Lethea*, una voz de origen griego (λαηθάω) usada por Virgilio y Ovidio que remite al Leteo, el río infernal, y metonímicamente al olvido y al sueño.

species videt tremendas. (Cath. VI, vv. 53-56)⁸⁹

Las preocupaciones por las conductas humanas están subordinadas a la revelación de los arcanos del tiempo; Cristo, nuevamente, en la figura del juez supremo, se dispone a dar cuenta de los impiadosos y favorecer a los justos, consumando la esperanza de la resurrección:

*Quaesitor ille solus
animaeque corporisque
ensisque bis timendus
prima ac secunda mors est.*

*Idem tamen benignus
ultor retundit iram
paucosque non piorum
patitur perire in aevum. (vv. 89-96)⁹⁰*

Este texto himnódico con el que se cierra el día, es decir, una especie de alegoría sobre el fin de la historia, tiene como subtexto principal el *Apocalipsis* y, en función de ello, es que términos como *quies*, *sopor* y *somnus* deben ser entendidos no solo en un sentido denotativo, sino, fundamentalmente, en el hermenéutico.⁹¹ Prudencio recurrió a la revelación joánica⁹² con el propósito de incluir la realidad cotidiana del cristiano en el marco simbólico-interpretativo del método alegórico: la llegada de la noche llama al descanso físico y psíquico provocado por “la fuerza del Leteo”; pero la *quies amica* (v. 26) es también la instancia supraterrrenal donde se produce la liberación de la verdad.

⁸⁹ *Cath.* VI, vv. 53-56: “pero quien profanó su corazón / contaminado por los vicios, / burlado por un gran pavor / contempla las visiones que estremecen.”

⁹⁰ *Ibid.*, vv. 89-96: “Aquel es el único juez del alma y del cuerpo, / y la espada que debe ser temida dos veces / es la primera y la segunda muerte. / Sin embargo él mismo, benigno / vengador, mitiga la ira / y no deja que perezcan a perpetuidad / muchos de los piadosos.”

⁹¹ Molina Gómez, J. A., *La exégesis...*, p. 75, n. 200, afirma que el evangelio de Juan se sirve de la expresión alegórica, llamada *παρουσία*, para representar imágenes del pensamiento abstracto.

⁹² Los pasajes del *Apocalipsis* utilizados por Prudencio son los siguientes: 5, 6-9 para la referencia al “cordero empurpurado” que devela “el libro conocedor del futuro” (vv. 81-82: *ipsum [...] agnum / [...] purpurantem*); vv. 83-84: *conscium futuri / librum*); 1, 16; 19, 15 para representar la imagen de Cristo portando “una espada de doble filo” con la que “amenaza un doble golpe” (vv. 86: *gladius [...] anceps* y 88: *duplicem minatur ictum*); 2, 11; 20, 6 y 14 para referirse “a la primera y segunda muerte” (v. 92); 13 y 19 en la descripción del Anticristo que es presentado “como una bestia insaciable y devoradora de pueblos” (vv. 105-106: *Quam bestiam capacem / populosque devorantem*). No es el *Apocalipsis* el único texto bíblico que aparece como subtexto en este himno, pero sí el más evocado; los restantes son: *Gen.* 40-41; *Hebr.* 4, 12; *Ioh.* 5, 22; *Act.* 17, 31; *Phil.* 2, 9 y *2Thess.* 2, 4 y 8.

Debe recordarse que la palabra “verdad” en griego remite sustantivamente al “des-olvido” (ἀ-λήθεια), en concepciones filosóficas como la platónica; por lo tanto es comprensible que el pavor cristiano frente a las ficciones nocturnas esté relacionado con la imposibilidad de desembarazarse de una hipnosis eterna, análoga a la segunda muerte, la del olvido de Dios. Desde esta perspectiva tipológica, el último libro del *Nuevo Testamento* no se iguala a los restantes textos sagrados que componen la *Biblia*, pues, por medio de la acumulación de “antitipos” o alusiones vétero-testamentarias,⁹³ revela cuál es el verdadero significado de las *Escrituras*, eliminando, tal como señala Frye, “las cortinas del olvido en la mente.”⁹⁴

Por otra parte Prudencio demostró una vez más su filiación a la patristica latina arcaica, de naturaleza apocalíptica, al estructurar el himno VI en torno al motivo del descanso; este tema, según Daniélou, no se vincula con el reposo del alma tras la muerte, como aparece en las inscripciones paganas; sino que se relaciona con el descanso del séptimo día, el fin de la semana cósmica, o bien, de la jornada divina. Desde esta perspectiva, es sinónimo de vida eterna y de festividad ya que implica la entrada a la morada de Dios donde se alcanza la beatitud.⁹⁵ En el texto himnódico se opone “la dulce quietud” a “las sombras vanas” que amenazan con perpetuar al alma yaciendo entre las tinieblas, por lo cual se debe recurrir a la purgación del agua y el óleo bautismales a fin de repeler la astucia del sueño y la muerte:

*Sat est quiete dulci
fessum fovere corpus;
sat, si nihil sinistrum
vanae minentur umbrae.*

*Cultor dei, memento
te fontis et lavacri
rorem subisse sanctum*

⁹³ Frye, N., *El gran código...*, p. 104, define “antitipo” como una forma realizada en el *Nuevo Testamento* de lo ya anunciado en el *Antiguo*.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 162-163.

⁹⁵ Daniélou, *op. cit.* (44), pp. 36-37, señala cuáles son las fuentes de la apocalíptica judía y las del judeo-cristianismo arcaico que desarrollaron este tema, tal como *Libro V de Esdras*, II, 34 en el que se habla de la *requiem aeterna* como una donación de la divinidad a los fieles.

En este contexto sacramental se cierra el poema de manera análoga al comienzo del himno I: la voz del yo lírico completa el ciclo de rogativas cotidianas, valiéndose del poder dominante del exorcismo para invocar a Cristo y alejar los portentos pecaminosos del alma en reposo.⁹⁷ La luz deja paso a las tinieblas: es el momento que se repite en cada atardecer esperando el renacer del cosmos; y, para que la conciencia del devenir humano visualice en el firmamento el límite “separante” entre lo diurno y lo nocturno,⁹⁸ el cristiano cuenta con la oración y el signo de la cruz que, como auxiliares mágicos de carácter escatológico, lo protegen de la involución del caos mientras el cuerpo reposa vigilante:⁹⁹

discede, Christus hic est.

Hic, Christus est, liquesce!

Signum quod ipse nosti

damnat tuam catervam.

Corpus licet fatiscens

iaceat recline paulum,

Christum tamen sub ipso

meditabimur sopore. (vv. 145-152)¹⁰⁰

⁹⁶ *Cath.* VI, vv. 121-128: “Es suficiente reposar / el cansado cuerpo con dulce descanso, / es suficiente, si las sombras vanas / no amenazan nada siniestro. / Adorador de Dios, recuerda / que tú también recibiste el santo rocío / de la fuente y del baño, / que tú fuiste marcado con el crisma.”

⁹⁷ Prudencio reprodujo a través del uso de la palabra imperativa, dispuesta arquitecturalmente en el verso a través de entrecruzamientos sintácticos y juegos fónicos (homoiotéleuta y aliteraciones vocálicas) la energía creadora de la divinidad; asimismo respetó los momentos del ceremonial de la expulsión demoníaca, denominado εκβολή, consistentes en el ἀναγνωρισμός o reconocimiento de los demonios, la επιταγή u orden de abandonar el cuerpo del poseso y el έξοδος o salida definitiva. Cf. Gil, Luis, “El ceremonial de la palabra imperativa: De los Evangelios al exorcismo cristiano”, *CFC. E.G.* 9, 1999, pp. 163-167.

⁹⁸ Cf. Ricoeur, P., *Exégesis...*, pp. 65 ss.

⁹⁹ Gil, p. 176 afirma que, junto a la invocación del nombre de Cristo, las unciones con aceite y el mandato a los espíritus malignos, el signo de la cruz y la oración, principalmente el *Credo*, se utilizaban para llevar a cabo la expulsión de los demonios. Hamman, *op. cit.* (52), pp. 1211 ss., señala que el signo de la cruz con el que se abre la oración es en sí mismo una confesión de la fe escatológica de la “venida” de Cristo; más adelante insiste en que esta señal pertenece a la iniciación bautismal como forma de protección contra los ataques demoníacos, además de inmunizar los sentidos contra la tentación.

¹⁰⁰ *Cath.* VI, vv. 145-152: “márchate, Cristo está aquí, / aquí está Cristo, desvanécete! / El signo, que tú misma conociste, / daña tus hordas. / Aunque el cuerpo fatigado / yazga levemente reclinado; / sin embargo, bajo el mismo sueño, / en Cristo estaremos pensando.”

Prudencio, tal como se exhibe en los numerosos ejemplos transcritos, no destinó sus himnos al canto: la extensión, la polimetría, la pluralidad genérica y la complejidad de su estructura, que incluye el desarrollo de perípocas bíblicas, así lo demuestran. Sin embargo, supo conservar el “espíritu cantable” de la himnodia ambrosiana al complementar la búsqueda de simetrías sintácticas y sonoras, según los principios de la *concinntitas* ciceroniana,¹⁰¹ con una cuantiosa variación de las *figurae* discursivas;¹⁰² la tendencia a la autonomía expresiva de cada estrofa y de cada verso del himno se convirtió en regla compositiva, siendo deudor en este aspecto del obispo de Milán.¹⁰³

No obstante, Prudencio no se limitó a exaltar a la divinidad y darle gracias por los beneficios concedidos, propósitos esenciales en el canto himnódico: sólo fueron el punto de partida de un derrotero creador que lo llevaría por distintos géneros y fines pragmático-comunicativos; quizás la simpleza del verbo ambrosiano fuera aparente y el calagurritano interpretó su hondura exegética y desdobló los sentidos del texto, descubriendo la polifonía de la palabra sagrada que Ambrosio transmutó en poesía.¹⁰⁴

¹⁰¹ M. Tulio Cicerón, *Or.* 149, 3: *Collocabuntur igitur verba, aut ut inter se quam aptissime cohaereant extrema cum primis eaque sint quam suavissimis vocibus, aut ut forma ipsa concinnitasque verborum conficiat orbem suum*, (“Por lo tanto se colocarán las palabras, o bien para que las últimas ligen entre sí en la forma más apta con las primeras y esas sean de los más suaves sonidos, o bien para que la misma conformación y la simetría de las palabras compongan su conjunto,”); 220, 2: *formae vero quaedam sunt orationis, in quibus ea concinnitas est ut sequatur numerus necessario* (“en verdad existen ciertas conformaciones de la oración, en las cuales esa simetría es tal que sigue el ritmo necesariamente”).

¹⁰² Obsérvese cómo la siguiente estrofa ambrosiana del *Hymnus VII (Votis vocemus (5) et (6) Patrem. (1) / (1)(2)Patrem peremnis(6) gloriae,(3) / (2)Patrem potentis(6) gloriae:(3) / culpam(4) releget (6) lubricam (4))* se organiza sobre la base de múltiples efectos sonoros, obtenidos a través de la repetición de palabras, ubicadas al final y al comienzo de verso, tal como *Patrem* (1), la cual a su vez está dispuesta anafóricamente en (2); asimismo se advierten formas rimadas en versos sucesivos, como así también en el mismo verso (4). Por otra parte pueden advertirse ciertas consonancias (*votis-vocemus*) que se asemejan a una forma de paronomasia (5) y además, el hecho de que las voces que ocupan la posición media de los dímetros repiten alternadamente los siguientes timbres vocálicos (6): *o-e-e/ e-e-i/ o-e-i/ e-e-e*. Estos procedimientos también se repiten, por ejemplo, en los versos 73-76 de *Cath. I (Iam iám (1) quiéscant improbá, / iam (1) culpa fúrva obdórmiát, (3) / iam (1) nóxa léthalis suúm / (2)perpéssa sómnum márceát. (3))*. Los tres primeros versos se ven potenciados rímicamente por la repetición anafórica del adverbio, que representa la premura con que se insta a olvidar el imperio de la noche; en cambio, en el último dístico se representa la discontinuidad rítmica a través del encabalgamiento (2). Si se observan los finales de verso en ambas estrofas, se advierte la presencia de homoiotéleuta dispuestos en forma encadenada (*-or/-or; -iat/-eat*) (3), con lo cual puede afirmarse que la transición hacia una poesía de carácter rimado es ejemplificable en Prudencio, quien alterna lo popular y lo académico en forma análoga a lo elaborado por Ambrosio. Una concentración semejante de figuras de discurso pueden reconocerse también en *Cath. I*, vv. 5-8; vv. 17-20; vv. 35-36; 41-44; vv. 69-72; vv. 97-100; en *Cath. II*, vv. 1-4; 9-12; vv. 21-24; vv. 25-28; vv. 34-35; vv. 37-40; vv. 49-52; vv. 53-56; vv. 101-104; vv. 109-112; en *Cath. VI*, vv. 5-8; vv. 6-10; vv. 19-20; vv. 29-31; vv. 41-42; vv. 45-48; vv. 53-54; vv. 65-68; vv. 121-124; vv. 137-140; vv. 141-144; vv. 145-148.

¹⁰³ Cf. Charlet, *op. cit.* (2), pp. 92-93.

¹⁰⁴ Savon, H., “Maniérisme et allégorie...”, p. 203, señala que la práctica constante de la exégesis alegórica que llevó adelante Ambrosio se “solidariza” con cierta estética habituada a buscar en el enunciado otra cosa que no sea su sentido obvio e inmediato. Por otra parte, Cameron, Av., *Christianity...*,

4. 1. 2. Los ecos hilarianos en la “himnodia de las horas”.

a. *Lux aurea* en el renacer del cosmos: *Cathemerinon* XI.

Si bien no puede contarse con una visión de conjunto de la producción himnódica de Hilario por encontrarse en estado fragmentario,¹⁰⁵ su importancia para la historia del himno occidental es preeminente en la medida en que amplió las finalidades del poema, convirtiéndolo en un instrumento de comunicación dogmática y rigor teológico. El obispo de Poitiers tampoco se mantuvo al margen del desarrollo de la espiritualidad ascética oriental que se difundió rápidamente en Occidente, participando del corredor ideológico entre ambas partes del Imperio, que tuvo a la zona de la Galia como protagonista.

Dogma, retórica, himnodia y monaquismo fueron los contenidos que fluyeron a través de un conjunto de vasos comunicantes, tales como las rutas de peregrinación, los lugares de retiro y ejercicio espiritual, las aras de culto a santos y mártires. Prudencio se integró geográfica y socialmente a este fervoroso movimiento cultural de propaganda pro-nicena, del cual Hilario fue uno de sus más activos participantes; por lo tanto, es de esperar que también en el *Cathemerinon*, modelo de síntesis manierista y ejemplo de fusión de géneros y estilos, se registren las características de una himnodia cristológica que ya tenía entonces una divulgación popular.

En Hilario, precisamente, se destaca la necesidad de incorporar a Cristo en un contexto épico-narrativo para destacar la heroicidad ejemplar que iluminará a la humanidad. Este carácter didascálico, que se vale de la narración como núcleo discursivo, se halla también en la poesía ambrosiana; pero su brevedad y concentración temática impiden que el relato ejemplar se desarrolle, tal como ocurre en la himnodia de Prudencio. Sobre la tendencia del calagurritano a explicar el material teológico a través de una o más perícopas escriturarias, Charlet señala que un número considerable de los poemas del *Cathemerinon* están regidos por “una tentación épica” y, entre ellos, el XI y el IX tienen la impronta de la didáctica hilariana.¹⁰⁶

p. 67, señala que los rétores y exégetas cristianos estaban sumidos en una tensa paradoja que generaba dos impulsos difíciles de contener, ya que intentaban definir y explicar la doctrina en palabras corrientes sin falsearla desde el punto de vista de la corrección dogmática, procurando, a su vez, que formara parte del universo de la retórica clásica.

¹⁰⁵ Pellegrino, M., “La poesía...”, p. 1, recuerda que Giovanni F. Gamurrini publicó, en el año 1887, los tres fragmentos de los himnos de Hilario de Poitiers descubiertos por él en un códice de la biblioteca de la confraternidad de Santa María, en Arezzo. Fontaine, J., *Naissance...*, p. 83, recuerda que este manuscrito, muy reputado en la alta Edad Media, fue copiado en Monte Casino en el siglo IX.

¹⁰⁶ Cf. Charlet, *op. cit.* (2), 5, pp. 103-125 y 6, pp. 127-155.

El *Hymnus VIII Kalendas Ianuarias* (*Cath.* XI) es un texto conmemorativo de la festividad navideña que se incorporó a la liturgia occidental a fines del siglo IV y comienzos de la siguiente centuria, por lo cual puede estimarse que su composición es una consecuencia de la estrecha relación que unía a Prudencio con la vida religiosa de su época.¹⁰⁷ Ya Ambrosio había compuesto un himno en el que se exaltaba la venida soteriológica del niño anunciado (v. 1: *Veni redemptor gentium*), florecido del vientre virginal de María (v. 8: *fructusque ventris floruit*) y dispuesto a insuflar una luz nueva en la noche de los tiempos (v. 30: *lumenque nox spirat novum*).¹⁰⁸ Prudencio recogió esta inspiración respetando, incluso, los aspectos métricos y estróficos; pero no se limitó a la alabanza del recién llegado, sino que elaboró un esquema doctrinario en el que incluyó los temas sobresalientes del ideario niceno: la encarnación de Cristo, la redención y la estructura trinitaria.

No obstante, la tradición himnódica sobre el nacimiento de Cristo es más antigua: Hilario, en la introducción del himno I, *Ante saecula qui manes*, evocó al Salvador en su doble condición divina y humana por ser hijo de Dios y de la Virgen. Seguidamente, las cuatro estrofas iniciales (A-D) dan paso al cuerpo de la composición, donde se abandona la segunda persona para exponer las consideraciones doctrinales que importaban al poeta-teólogo: la naturaleza del Verbo y sus relaciones con el Padre, (estrofas E-P), y las relaciones de Dios con el mundo, (estrofas Q-R); por último el poema se cierra con una nueva invocación del Verbo celebrando la gloria de la divinidad.¹⁰⁹

Por su parte Ambrosio, ligado también a estas preocupaciones anti-arrianas, dejó entrever en el *Hymnus IV* la necesidad de incursionar en lo teológico, sin embargo la exigua extensión de sus poemas sólo le permitió esbozar el problema; en cambio Prudencio abogó por mantener la estructura hilariana de carácter catequizante, de tal manera que en *Cath.* XI pueden reconocerse diferentes actos de habla que incluyen la celebración a la divinidad, la explicación de las cuestiones doctrinales, la ejemplaridad

¹⁰⁷ La fecha de la celebración de la Navidad se fijó en Roma entre los años 325 y 354; se eligió el veinticinco de diciembre por ser el día del nacimiento del *Sol Invictus*, el octavo precedente a las "calendas" de enero. Coincidentemente, los seguidores de Mitra celebraban el nacimiento de su dios, considerado *genitor luminis*, el "portador de la luz". Ambos cultos tenían muchos adeptos entre la milicia y la aristocracia romana, razón por la cual Constantino aprovechó esta circunstancia para efectuar una simbiosis político-religiosa favorable al cristianismo en desarrollo.

¹⁰⁸ Ambrosio, *Hym.* IV, v. 1: "Ven redentor de los pueblos"; v. 8: "y floreció el fruto del vientre"; v. 30: "y la noche respira una luz nueva".

¹⁰⁹ Cf. Pellegrino, *op. cit.* (105), pp. 205-206.

testamentaria usada como un instrumento de argumentación y, finalmente, el retorno a la exaltación triunfal del comienzo.

Desde la apertura del poema, el cual puede considerárselo como un “himno natalicio” o *genethliakon* (γενεθλιακόν),¹¹⁰ se insiste sobre un meollo dogmático que se irá desarrollando a medida que se avance en el texto:¹¹¹ el niño, al que se insta a nacer, es hijo de una madre casta, privada de las relaciones maritales; por esto se anticipa la condición mediadora de Cristo, al proceder de una deidad que lo convierte en un ser de naturaleza dual:

*Emerge, dulcis pusio,
quem mater edit castitas
parens et expers coniugis
mediator et duplex genus! (Cath. XI, vv. 13-16)¹¹²*

Las estrofas siguientes, hasta el verso 52, ordenadas en pequeños grupos de dos,¹¹³ son funcionales a los propósitos teológicos del autor y, en función de estos, el contenido estrófico se subordina a una razón anti-herética: Cristo, como “fundador” y “artífice” del universo, retorna desde “el seno paterno” (vv. 25-32) para dar cumplimiento a la acción heroica de emancipar a los hombres del paganismo politeísta (vv. 33-40); en consecuencia, frente a la posibilidad de que fenezca “la obra paterna” de la creación (vv. 41-44), decide encarnarse en un cuerpo mortal y completar su labor

¹¹⁰ Cf. Rivero García, *op. cit.* (4), p. 64. Cairns, Francis, *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*. Great Britain, Edimburgh University Press, 1972, p. 135, define al *genethliakon* como un tipo genérico epidíctico.

¹¹¹ Hilario también, tras la introducción, se dedicó a las consideraciones dogmáticas trinitarias, tal como sucede en la estrofa G: *Grande loquimur, et Deum / verum: ut genitor, quicquid inest sibi, / aeternae decus gloriae / totum in unigenam ediderit Deum*. (“Hablamos de lo grande, y del Dios / verdadero: como el creador, cualquier cosa que está en él, / decoro de la eterna gloria / dio a luz al Dios entero, al nacido único.”).

¹¹² *Cath. XI, vv. 13-16*: “¡Emerge, dulce niño, / al que la madre castidad dio a luz, / una madre también privada de marido, / oh mediador y de doble naturaleza!”

¹¹³ En la primera estrofa de cada grupo se presenta el tema y en la segunda se lo amplifica, a excepción de los versos 41-44, que constituyen una transición para introducir el tema de la encarnación de Cristo: *Stragem sed istam non tulit / Christus cadentem gentium, / inpune ne forsani sui / patris periret fabrica*. (“Pero Cristo no soportó / esa ruina de los pueblos decadentes; / para que no pereciera quizás, / impunemente, la obra del Padre.”). Cf. sobre el *labor* redentor de Cristo en Ambrosio, *Hymn. III, vv. 29-32*: *Nos credimus natum Deum, / partumque Virginis sacrae, / peccata qui mundi tulit, ad dexteram sedens Patris*. (“Nosotros creemos que el hijo es Dios, / y es el fruto de la Virgen sagrada, / que soportó los pecados del mundo, / sentado a la derecha del Padre.”).

redentora de acabar con la muerte en el mismo momento de su nacimiento, al “aglutinarse la carne al verbo”¹¹⁴ (vv. 45-52):

*Sed ordinatis saeculis
rerumque digesto statu
fundator ipse et artifex
permansit in patris sinu, (vv. 25-28)*

*Nam caeca vis mortalium
venerans inanes nenas
vel aera vel saxa algida
vel ligna credebat deum. (vv. 33-36)*

*Mortale corpus induit,
ut excitato corpore
mortis catenam frangeret
hominemque portaret patri. (vv. 45-48)¹¹⁵*

Los versos anteriores, en los que se considera el nacimiento de Cristo como la clave para comprender la responsabilidad asumida en el momento de convertirse en un hombre mortal, se refuerzan por medio de otro tema que completa el cuerpo ideológico de la obra prudenciana: se trata de la virginidad de María, alegorizada en los dímetros 14-15, que provoca, a causa de su “púdica nobleza”, el retorno de la *lux aurea*. Prudencio, en este punto, retomó una de las preocupaciones mayores del pensamiento de Ambrosio, que era el de la anulación del deseo sexual para conservar la *integritas* del cuerpo alejado de la corrupción exterior; precisamente, el vientre mariano “representaba”, según Peter Brown, “todo lo que había de inviolado y sagrado en el mundo”:¹¹⁶

¹¹⁴ *Cath. XI*, vv. 49-52: *Hic ille natalis dies / quo te creator arduus / spiravit et limo indidit / sermone carnem glutinans.* (“Este es el día aquel del nacimiento / en el cual el altísimo creador / te sopló y te entregó a la tierra / aglutinando la carne a la palabra.”).

¹¹⁵ *Ibid.*, vv. 25-28: “Pero ordenados los siglos / y dispuesto el estado de las cosas, / el mismo fundador y artífice / permaneció en el seno del Padre,”; vv. 33-36: “Pues la ciega fe de los mortales / venerando vacíos cantos fúnebres, / o creían que los bronceos o las piedras frías / o los leños eran Dios.”; vv. 45-48: “Asumió un cuerpo mortal / con el fin de que una vez resurgido el cuerpo, / rompiera la cadena de la muerte / y llevara el hombre ante el Padre.”

¹¹⁶ Brown, P., *El cuerpo...*, p. 476.

*Sentisne, virgo nobilis,
matura per fastidia
pudoris intactum decus
honore partus crescere?*

*O quanta rerum gaudia
alvus pudica continet,
ex qua novellum saeculum
procedit et lux aurea! (vv. 53-60)¹¹⁷*

El renacer del mundo, ocurrido a partir del primer vagido del niño, había sido anunciado en textos de diversos autores, todos ellos pertenecientes a la cuenca mediterránea, por lo cual cabe pensar en la existencia de una matriz mitogenética única en el desarrollo del devenir cíclico de las edades. A. S. Brown sostiene que en el esquema hesiódico de las cinco razas humanas, incluido en *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, vv. 106-201, se han reconocido similitudes con otros mitos de declinación progresiva pertenecientes a fuentes orientales, de las cuales procedería la relación con los metales.¹¹⁸ No resulta extraño, entonces, que se hallen elementos comunes en los textos proféticos hebraicos y los grecolatinos en los que Prudencio se inspiró, haciéndolos converger en este himno convertido en un mosaico sincrético; en él, el lector culto podía reconocer los modelos aprendidos en su etapa de formación escolar, pero redistribuidos sobre un armazón nuevo como producto de la cristianización.

La descripción del universo transformado, al cumplirse el ciclo regenerativo de las edades, exhibe una serie de *adynata* (ἀδύνατα) que quiebra los límites de lo natural: la miel, las flores, el néctar surgidos en circunstancias poco propicias, la reconciliación de los animales, la virginidad de la madre y la venida del niño completan el cuadro áureo que la poesía tardía, ya desde la época constantiniana, reconstruyó a partir de las diversas corrientes milenaristas. Así, valiéndose de diversos subtextos,¹¹⁹ Prudencio reinterpretó, proféticamente, la edad dorada del cosmos:

¹¹⁷ *Cath.* XI, vv. 53-60: “¿Acaso no sientes, noble virgen, / madura a causa de la gravidez, / crecer el decoro intacto del pudor / con el honor del parto? / ¡Oh cuántos goces de las cosas / contiene el vientre pudoroso, / del cual procede el nuevo siglo / y la luz de oro!”

¹¹⁸ Brown, A. S., “From the Golden Age to the Isles of the Blest”, *Mnem.*, Vol. LI, Fasc. 4, 1998, pp. 386-387.

¹¹⁹ Entre los textos proféticos que pueden reconocerse en los versos 65-76 se encuentran: *Is.* 7, 14-15: *Propter hoc dabit Dominus ipse vobis signum: / Ecce virgo concipiet, et pariet filium. / Et vocabitur nomen eius Emmanuel. / Butyrum et mel comedet, / ut sciat reprobare malum, et eligere bonum.* (“Por

esto el mismo Señor dará a vosotros una señal: / He aquí una virgen concibirá, y parirá un hijo. / Y será llamado en cuanto a su nombre Emanuel. / Comerá cuajada y miel, / hasta que sepa reprobar el mal, y elegir el bien.”); 9, 2: *Populus qui ambulabat in tenebris, / vidit lucem magnam; / habitantibus in regione umbrae mortis, / lux orta est eis.* (“El pueblo que deambulaba en las tinieblas, / ve una gran luz; / para los que habitaban en la región de la sombra de la muerte, / la luz ha nacido para ellos.”); Jer. 11, 5: *Ut suscitem iuramentum quod iuravi patribus vestris, / daturum me eis terram fluentem lacte et melle,* (“Y cumpliré el juramento que juré a vuestros padres, / yo he de darles una tierra fluyendo de leche y miel.”); Ez. 36, 29-30: *Et salvabo vos ex universis inquinamentis vestris; / et vocabo frumentum et multiplicabo illud, / et non imponam vobis famem. / Et multiplicabo fructum ligni, et genimina agri, / ut non portetis ultra opprobium famis in gentibus.* (“Y salvaré a vosotros de todas vuestras inmundicias; / y llamaré al trigo y lo multiplicaré, / y no impondré a vosotros el hambre. / Y multiplicaré el fruto del árbol, y las semillas del campo, / para que no llevéis más allá el oprobio del hambre entre las naciones.”); Joel 3, 18: *Et erit in die illa, stillabunt montes dulcedinem, / et colles fluent lacte, / et per omnes rivos Iuda ibunt aquae; / et fons de domo Domini egredietur, / et irrigabit torrentem spinarum.* (“Y será en aquel día, destilarán los montes dulzura, / y las colinas fluirán de leche, / y a través de todos los ríos de Judea correrán las aguas; / y una fuente saldrá de la casa del Señor, / e irrigará el torrente de espinas.”); Mich. 5, 2-3: *Et tu, Bethlehem Ephrata, / parvulus es in millibus Iuda; / ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel, / et egressus eius ab initio, / a diebus aeternitatis. / Propter hoc dabit eos usque ad tempus in quo parturiens pariet;* (“Pero tú, Belén-Efratá, / eres pequeña entre las miles de Judá; / de ti me saldrá quien sea el dominador en Israel, / y su origen desde el inicio, / de los días de la eternidad. / Por esto dará a esos hasta el tiempo en el cual la parturienta lo parirá.”). En cuanto a los textos clásicos latinos, cabe mencionar: Virgilio, *Ecl. IV*, v. 2: *Non omnis arbusta iuvant humilesque myricae* (“No a todos agradan los arbustos y los humildes tamarindos”), vv. 5-9: *magnus ab integro saeculorum nascitur ordo; / iam redit Virgo, redeunt Saturnia regna; / iam nova progenies caelo demittitur alto. / Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum / desinet ac toto surget gens aurea mundo.* (“nace desde el comienzo el gran orden de los siglos; / ya regresa la Virgen, retornan los reinos saturnios; / ya una nueva progenie desciende desde el alto cielo. / Tú al niño que nace, por el que cesará primeramente la de hierro y surgirá en todo el mundo la raza áurea.”), vv. 18-23: *At tibi, prima, puer nullo munuscula cultu, / errantis hederas passim cum baccare tellus / mixtaque ridenti colocasia fundet acantho. / Ipsae lacte domum referent distenta capellae / ubera nec magnos metuent armenta leones; / ipsa tibi blandos fundent cunabula flores;* (“Pero para ti, niño, la tierra esparcirá como primeros pequeños dones / sin cultivo alguno, las hiedras que vagan por todos lados con el bácar / y la colocasia mezclada al sonriente acanto. / Las cabritas por sí solas llevarán a la casa las ubres distendidas / por la leche / ni los rebafios temerán a los grandes leones; / las cunas por sí solas esparcirán para ti blandas flores.”), v. 25: [...]; *Assyrium volgo nascetur amomum.* (“[...] nacerá abiertamente el amomo asirio.”), vv. 28-30: *molli paulatim flavescet campus arista / incultisque rubens pendebit sentibus uva / at durae quercus sudabunt roscida mella.* (“poco a poco el campo se volverá amarillo por la suave espiga y bermeja penderá la uva de las incultas zarzas / y las duras encinas sudarán mieles de rocío.”); Horacio, *Ep. I*, 16, vv. 43-50: *reddit ubi cererem tellus inarata quotannis / et inputata floret usque vinea, / germinat et numquam fallentis termes olivae / suamque pulla ficus ornat arborem, / mella cava manant ex ilice montibus altis / levis crepante lymphae desiliit pede. / Illic iniussae veniunt ad mulctra capellae / refertque tenta grex amicus ubera.* (“cuando la tierra sin arar retorna a ceres todos los años / y florece sin cesar la viña no podada, / germina también la rama de la oliva que nunca engaña / y el higo oscuro adorna su árbol, / las mieles manan de la cóncava encina en los altos montes / una leve linfa destila al crepitar el pie. / Acá vienen las cabritas desacostumbradas a las vasijas para traer leche / y la grey amiga vuelve a traer las ubres cargadas.”); Ovidio, *M. I*, vv. 107-112: *Ver erat aeternum placidique tepentibus auris / mulcebant zephyri natos sine semine flores. / Mox etiam fruges tellus inarata ferebat / nec renovatus ager gravidis caneat aristis; / flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant / flavaque de viridi stillabant illice mella.* (“La primavera era eterna y plácidos por las templadas auras / acariciaban los céfiros a las flores nacidas sin semilla. / Después también la tierra sin arar llevaba frutos / y el campo no renovado encanecía con pesadas espigas; / ya los ríos de leche, ya los ríos de néctar corrían / y las mieles amarillas destilaban de la verde encina.”). Prudencio también se valió de otros textos referenciales no mesiánicos cuando incluyó en la renovación del cosmos la transformación de las desérticas Sirtes, cuya fuente es horaciana; cfr. *Carm. I*, 22, v. 5; *II*, 6, v. 3; *II*, 20, v. 15; *Ep. 9*, v. 31. **Nota:** Se destaca con negrita, tanto en el texto prudenciano (pp. 368-371) como en los subtextos, las conexiones que se establecen entre ellos, algunas de las cuales son referencias directas que el poeta hispano imita, otras, en cambio, son alusiones que conservan el espíritu del universo transformado al retorno de la edad áurea.

*rus omne densis floribus
ipsasque harenas Syrtium
flagrasse nardo et nectare.*

*Te cuncta nascentem, puer,
sensere dura et barbara
victusque saxorum rigor
obduxit herbam cotibus.*

*Iam mella de scopulis fluunt,
iam stillat ilex arido
sudans amomum stipite,
iam sunt myricis balsama. (vv. 65-76)¹²⁰*

A este paréntesis descriptivo, le sigue la exaltación de la imagen popular del pesebre donde se encuentra el pequeño rey adorado por los animales¹²¹ que representan, alegóricamente, la humilde condición de los cristianos frente a la soberbia de quienes se niegan a reconocer al Mesías. Prudencio, continuando con la perspectiva escatológica de himnos anteriores, se atrevió a establecer una relación de causa-consecuencia entre el nacimiento del niño, que procede de un vientre virginal, y el juicio en el final de la sucesión cronológica. El mundo se derruirá porque, al igual que el tiempo, es un signo de la corruptibilidad de la materia y porque la prometida encarnación de la deidad asegurará la redención y la victoria sobre la muerte:

*cum vasta signum bucina
terris cremantis miserit
et scissus axis cardinem*

¹²⁰ *Cath.* XI, vv. 65-76: "Pienso que la tierra ha sembrado /todo el campo con abundantes flores / y ha perfumado las mismas arenas / de las Sirtes con néctar y nardo. / A tí, niño que naces, te sintieron / todas las cosas duras y bárbaras / y vencido el rigor de las rocas, / cubrió la hierba con duras piedras. / Ya fluyen las mieles desde los peñascos, / ya destila la encina sudando / amomo desde el tronco seco, / ya hay bálsamos en los tamarindos."

¹²¹ *Ibid.*, vv. 77-84: *O sancta praeseptis tui, / aeternae rex, cunabula / populisque per saeculum sacra / mutis et ipsis credita! / Adorat haec brutum pecus, / indocta turba scilicet, / adorat excors natio, / vis cuius in pastu sita est.* ("¡Oh santa cuna de tu pesebre, / rey eterno, y sagrada / para los pueblos a través de los siglos, / y reconocida por los mismos animales! / Esta turba indocta, es decir, / el bruto ganado la adora, / la adora una nación irracional, / cuya fuerza ha sido puesta en el pastar."

La no distinción entre el reino mesiánico en la tierra, que también es celebrado en los *Psalmi*, y el escatológico, que Cristo instala en su segunda venida, le valió a Prudencio el mote de “judaizante”;¹²³ sin embargo en la conclusión del himno, el poeta amonestó en particular a los judíos por negarse a reconocer en la figura del Niño al ungido por los profetas vétero-testamentarios. El *Cath.* XI es, sin dudas, una fiel transposición de la palabra mesiánica en la que su autor se arriesgó a poetizar aspectos no contemplados por la himnodia anterior y a profundizar en la fusión cultural y en la reescritura de mitos paralelos; en la intersección resultante, Prudencio trascendió el espíritu milenarista hebraico y la circularidad pagana para expresar una nueva teología que ubica a Cristo como centro del mundo y esperanza para los hombres piadosos.¹²⁴

b. El “himno de todas las horas”: *Cathemerinon* IX.

Con el mismo carácter cristocéntrico pero con una diagramación compositiva diferente, el titulado *Hymnus omnis horae* exhibe rasgos genéricos acordes con los propósitos épicos del autor, quien, como un vate inspirado, procedió a universalizar los hechos heroicos del dios hecho hombre. El tono triunfal, que se advierte en la exaltada introducción del poema, lo acerca a otra de las composiciones himnódicas hilariano: el tercer himno del manuscrito de Arezzo, el fragmentario *Adae carnis gloriosa* (“Gloriosa carne de Adán”).¹²⁵

Pero la relación entre ambos textos es aún más estrecha, ya que Prudencio adoptó, al igual que el obispo de Poitiers, el tetrámetro trocaico cataléctico;¹²⁶ esta

¹²² *Ibid.*, vv. 105-108: “cuando la enorme trompeta haya dado / la señal en las tierras que han de incendiarse, / y el eje roto haya soltado el extremo / del mundo que se desploma.”

¹²³ Para comprender las razones por las cuales Prudencio puede ser calificado como “judaizante”, deben tenerse en cuenta el uso que el calagurritano hizo de temas y motivos procedentes de la apocalíptica hebraica. Daniélou, *op. cit.* (18) pp. 43 ss., señala que en textos como los *Hodayot* de Qumrán, los *Oráculos Sibilinos* cristianos y algunos apocalipsis pseudo-evangélicos, como el *Apocalipsis de Pedro*, se mencionan las “cataratas de fuego” que acaban con el mundo, mientras Cristo asciende a los cielos y los pecadores son enviados al infierno..

¹²⁴ Cristo, en la imagen final de la *ekpyrosis* (ἐκπύρωσις) cósmica, se mostrará rodeado por una luz que no se desvanece juzgando a justos e impíos; cf. *Cath.* XI, vv. 109-112: *Insignis ipse et praeminens / meritis rependet congrua, / his lucis usum perpetis, / illis gehennam et tartarum.* (“Él mismo insigne y preminente / pagará una cantidad suficiente por sus méritos, / a estos el disfrute de la luz perpetua, / a aquellos el infierno y el tártaro.”).

¹²⁵ Si bien todos los himnos de Hilario contenidos en el manuscrito de Arezzo se encuentran en estado fragmentario, el himno III presenta mutilaciones muy importantes por lo cual resulta casi imposible determinar cuál es la cercanía que lo une al texto prudenciano.

¹²⁶ Charlet, J.-L., *L'influence...*, p. 99, señala que los septenarios trocaicos del himno III de Hilario son, en verdad, tetrámetros.

coincidencia métrica está condicionada por el género y por las características rítmicas dadas a ambos poemas:¹²⁷ el metro utilizado era el de los *carmina triumphalia* de la soldadesca, que acompañaba el paso de los generales victoriosos entonando versos satíricos.¹²⁸ No será el himno IX el único poema en el que Prudencio se valió de este metro subvirtiendo su tono picaresco, pues en *Peristephanon* I el martirio de los oficiales calagurritanos, Emeterio y Celedonio, fue narrado en tetrámetros trocaicos organizados en tercetos. Esta estrofa, la misma del “Himno de todas las horas”, formaría parte del legado hilariano que continuó con la tradición métrica trocaica de los viejos cómicos latinos, la misma que fue seguida por Varrón y Porcio Licinio, y por creadores tardíos como Ausonio e, inclusive, por poetas post-augustales como Séneca, Floro, Septimio Sereno y Tiberiano; también el *Pervigilium Veneris* fue compuesto según el esquema de este metro.¹²⁹

En cuanto al contenido, los dos poemas se proponen retomar el espíritu sálmico para celebrar, a través del canto, la victoria de Cristo sobre los obstáculos que atravesó en su vida terrena.¹³⁰ Prudencio, conciente de las transformaciones operadas por Hilario sobre el salmo davídico, continuó haciendo uso del contenido doctrinal y catequístico,

¹²⁷ Pellegrino, *op. cit.* (105), p. 223, considera al tetrámetro trocaico cataléctico como un metro sumamente popular en el que coincide el *ictus* tónico con el métrico.

¹²⁸ Suetonio, *Vitae Caesarum*, Iul. 49, 4, incluyó tres tetrámetros trocaicos que los soldados de Julio César habrían entonado durante el triunfo de su *dux*, tras la campaña en territorio galo. Por su disposición podría pensarse que conformaban una estrofa de tres versos: *Gallico denique triumpho milites eius inter cetera carmina, qualia currum prosequentes ioculariter canunt, etiam illud vulgatissimum pronuntiaverunt: Gallias Caesar subegit, Nicomedes Caesarem: / ecce Caesar nunc triumphat qui subegit Gallias, / Nicomedes non triumphat qui subegit Caesarem.* (“Finalmente después del triunfo en la Galia sus soldados, entre algunos poemas, como los que cantan juguetonamente mientras acompañan el carro, pronunciaron también aquello sumamente vulgar: César sometió a las Galias, Nicomedes a César: / he aquí que César que sometió a las Galias ahora obtiene los tributos triunfales, / Nicomedes que sometió a César no recibe los favores del triunfo.”).

¹²⁹ Séneca utilizó tetrámetros trocaicos en pasajes de *Med.*, vv. 740-751, *Phaed.*, vv. 1201-1212 y *Oed.*, vv. 223-232; en cuanto a Floro, se conservan los tetrámetros 412-419 de la *Anthologia Latina*. Con respecto a Septimio Sereno y Tiberiano, el fragmento 6 y el 1, respectivamente, están escritos según este esquema métrico. Ausonio, por su parte, empleó el septenario trocaico, aunque cuando usó el tetrámetro lo dispuso en dísticos, como en el *epigramma* 10. Con respecto al uso de este metro en *Cath.* IX, Cunningham, *op. cit.* (78), p. 47, transcribe las siguientes indicaciones que aparecen en los códices: *In A metrum ut solet in margine adscribit A3 sic: metrum trochaicum trimetrum archiloicum, et in tribus primis versibus metrum indicatum est in textu carminis punctis positus*, (“En A el metro como suele, A3 agrega así en el margen: ‘metro trocaico trímetro arquiloqueo’, y en los tres primeros versos se indicó el metro puestos los puntos en el texto del poema”). *In B sequitur metrum sic: sequitur metrum trochaicum archilocium monocolon quod per pedes duplices computatur. locis imparibus hos recipit pedes trocheum et tribrachyn et nonnumquam dactylum. locis vero paribus cum his quos memoravi. spondeum et anapestum. constat tetrametro catalectico.* (“En B sigue el metro así: ‘sigue el metro trocaico arquiloqueo de no más de un miembro que se computa por pies dobles. en los lugares impares acepta estos pies: troqueo, tríbraco y, alguna vez, dáctilo. de hecho en los lugares pares con estos que recordé. espondeo y anapesto. consta de tetrámetro cataléctico.’”). Nota: Se respetó, en particular en el texto latino, la grafía y la puntuación establecida por el editor.

¹³⁰ En el caso particular del himno III de Hilario, su argumento -la lucha de Cristo contra Satán- coincide con el del himno II.

apropiado para un himno de argumentación teológica. Entre otros elementos, incluyó la metáfora guerrera para evocar la gesta crística a la manera de un epinicio, e incorporó el carácter épico-lírico en la representación de los milagros del Salvador, como duelos taumatúrgicos contra la muerte y el pecado. El himno IX se inicia, precisamente, con la aceptación de la ascendencia bíblica y horaciana del proyecto hilariano por parte del yo poético, quien solicita los instrumentos musicales que una transmutada *camena* tañerá para acompañar troqueos cristianos:

*Da, puer, plectrum, choraeis ut canam fidelibus
dulce carmen et melodum, gesta Christi insignia.
Hunc camena nostra solum pangat, hunc laudet lyra. (vv. 1-3)¹³¹*

En esta estrofa, considerada programática por Rivero García,¹³² y la siguiente, Prudencio dio cuenta de las fuentes compositivas utilizadas que lo acompañarían a lo largo de toda su obra: por una parte el plectro y la lira, símbolos de la cuerda grecolatina que habría de ponerse al servicio de una voz antigua pero de renovado mensaje, la del *rex sacerdos* (v. 4) que representa al rey David, *archegetes* (ἀρχηγέτης) de toda poesía de contenido cristiano. El imaginario prudenciano, surgido de la fusión y la asimilación, representó a éste con las ínfulas del sacerdote pagano (v. 5), anticipando con su canto inspirado (v. 6) las probadas acciones milagrosas de Cristo que se enseñarían a los mortales:

*Facta nos et iam probata pangimus miracula,
testis est orbis nec ipsa terra quod vidit negat,
comminus deum docendis proditum mortalibus. (vv. 7-9)¹³³*

Tras las estrofas iniciales, siguen otras tres donde se comunica, en apretada síntesis, el núcleo ideológico de la composición, el mismo que, de manera fragmentaria, se fue disponiendo en los himnos anteriores y que se reiterará en los poemas hexamétricos; en primer, lugar se insiste en la eternidad de Cristo, *arche* (ἀρχή) y *telos* (τέλος) de la creación (vv. 10-12), que permite desentrañar las razones por las cuales

¹³¹ *Cath.* IX, vv. 1-3: “¡Niño, dame el plectro para cantar con fieles coreos / un dulce y melodioso himno, las insignes gestas de Cristo! / A este solo celebre nuestra camena, a este solo alabe la lira.”

¹³² Rivero García, *op. cit.* (4), p. 59.

¹³³ *Id.*, vv. 7-9: “Ya nosotros celebramos los hechos y los prodigios comprobados, / es testigo el orbe y la tierra no niega lo que vio, / que Dios fue revelado para enseñar de cerca a los mortales.”

Prudencio denominó a esta composición hímica “de todas las horas”:¹³⁴ se trata de un himno global que remite al estado prístino de la creación cósmica, de organización tripartita como reflejo de una deidad “trina” (vv. 13-15). Esta divinidad se encarna en la forma de un cuerpo sujeto a la caducidad de las cosas con el fin de rescatar de la muerte al hombre inicial, el *primoplastus*,¹³⁵ al que Prudencio concibió sometido a las cadenas del profundo Tártaro:

*Corporis formam caduci, membra morti obnoxia
induit, ne gens periret primoplasti ex germine,
merserat quam lex profundo noxialis tartaro.*(vv. 16-18)¹³⁶

La redención, en consecuencia, es la futura clausura de la obra creadora y será motivo de un segundo momento de panegírica exaltación de la figura crística, expresada a través del *makarismos* (μακαρισμός) con que se inicia la estrofa séptima (*O beatus ortus ille*);¹³⁷ esta es considerada de influencia hilariana (vv. 19-21) por la alabanza a la

¹³⁴ Guillén, *op. cit.* (76), p. 116, considera este himno, junto al X, formando parte de un binario independiente dentro del conjunto del *Cathemerinon*. Prudencio habría tenido una idea original, según el crítico, al componer una plegaria para todo el día extensiva a la vida misma. Con esto estaría cumpliendo con la exhortación evangélica de orar en forma permanente, tal como aparece en *Lc.* 18, 1: *oportet semper orare* (“es necesario orar siempre”); 21, 36: *vigilate itaque, omni tempore orantes* (“vigilad en consecuencia mientras oráis en todo tiempo”) y en *1Thess.* 5, 17: *sine intermissione orate* (“orad sin interrupción”); *Eph.* 6, 18: *orantes omni tempore* (“mientras oran en todo tiempo”). Sin embargo Guillén no analiza el poema desde una perspectiva escatológica, pues esta dimensión permitiría comprender el texto como una síntesis de los anteriores, cuya finalidad es insistir en la redención humana como consecuencia de un derrotero de perfección intelectual y litúrgica.

¹³⁵ Se trata de otro *hapax* prudenciano, un híbrido compuesto por dos raíces: una de procedencia latina, el adjetivo *primus*, -a, -um, y el helenismo *plastus*, -a, -um, del griego πλαστός, por lo cual puede traducirse “el primer modelado”.

¹³⁶ *Cath.* IX, vv. 16-18: “Tomó la forma del cuerpo caduco, los miembros sumidos en la muerte, / para que no pereciera la descendencia del primer hombre desde la raíz, / a quien la ley de la condenación lo sumergiera en el profundo tártaro.”

¹³⁷ Prudencio recurrió en otras oportunidades a la fórmula *beatus ille* para expresar la felicidad ante acontecimientos de diverso origen, cf. *Cath.* VII, vv. 216-217: *Satis beatus quisque dextram porrigit / laudis rapacem, prodigam pecuniae*, (“Suficientemente feliz es cualquiera que extiende / su diestra ávida de alabanza, pródiga de dinero,”); la procedencia de la misma es dual, ya que puede remitir al *Epodon* II, 1 de Horacio (*Beatus ille qui procul negotiis*), o bien a los *Psalmi*, cf. 1, 1: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum* (“Feliz el varón que no va en el consejo de los impíos”); 31 (32), 2: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*, (“Feliz el varón a quien el Señor no imputó el pecado,”); 33 (34), 9: *Gustate, videte quoniam suavis est Dominus; / beatus vir qui sperat in eo*. (“Gustad, ves porque el Señor es suave; / feliz el varón que espera en él.”); 39 (40), 5: *Beatus vir cuius est nomen Domini spes eius*, (“Feliz el varón cuyo nombre es la esperanza de su Señor,”); 40 (41), 2: *Beatus qui intellegit super egenum et pauperem*: (“Feliz quien comprende sobre el necesitado y el pobre,”); 64 (65), 5: *Beatus quem elegisti et assumpsisti*: (“Feliz al que elegiste y tomaste para ti”); 111 (112), 1: *Beatus vir qui timet Dominum*, (“Feliz el varón que teme al Señor,”); 118 (119), 1: *Beati immaculati in via, / quia ambulat in lege Domini*. (“Felices los immaculados en el camino, / porque marchan en la ley del Señor,”); 126 (127), 5: *Beatus vir qui implevit desiderium suum ex ipsis*: (“Feliz el varón que llenó su deseo de ellos mismos,”); 136 (137), 8: *Filia Babylonis misera! Beatus qui retribuisti nobis* (“¡Hija miserable de Babilonia! Feliz tú que nos retribuiste a nosotros”). Hilario utilizó en el himno I, v. 21 una variación de la

*virgo puerpera*¹³⁸ que dio a luz a “nuestra salvación” (*nostram salutem*). A partir de estos versos, se da inicio a un *genethliakon* o canto al nacimiento del *puer redemptor*.¹³⁹

Prudencio, atento a la importancia del salterio por entenderlo como el “prototipo” del canto celebratorio del Mesías,¹⁴⁰ se valió del verbo *psallo* -del que también hizo uso Horacio-¹⁴¹ para inscribir su poesía en la esencia misma del género himnódico; ya Hilario había asociado la palabra “himno” con la condición poética y musical que la figura davídica estableció en el diálogo con la divinidad, al anunciar al Cristo encarnado. Pero el himno hilariano no representaba sólo la voluntad de un único intérprete, sino que debía entenderse en una doble relación personal y colectiva, por lo cual el de Poitiers bregó por convertirlo en sinónimo de canto coral durante el desarrollo

misma fórmula (*Felix qui potuit fide*) que Pellegrino, *op. cit.* (105), p. 209, interpreta como *un motivo familiare alla sapienza antica* (“un motivo familiar de la sabiduría antigua”). Prudencio repitió esta fórmula en *Cath.* V, vv. 33-34: *Felix qui meruit sentibus in sacris / caelestis solii visere principem*, (“Feliz quien mereció ver en los sagrados espinillos / al príncipe del trono celestial.”).

¹³⁸ Charlet, *op. cit.* (2), p. 38, señala que Prudencio habría tomado la expresión *virgo puerpera* del himno II de Hilario, en el que se exalta la aventura heroica de Cristo en su descenso a los Infiernos.

¹³⁹ *Cath.* IX, v. 21: *et puer redemptor orbis os sacratum protulit!* (“y el niño redentor del orbe descubrió su rostro consagrado!”).

¹⁴⁰ En el *Psalterium* se advierten diversas formas para referirse a la condición musical de los mismos: se utilizan los verbos *psallo* en *Psalmi* 7 (8), 18; 9 (10), 12; 29 (30), 5; 46 (47), 7-8; 70 (71), 22; 80 (81), 3; 91 (92), 2; 100 (101), 1 y 107 (108), 2 y 4; *canto* en *Ps.* 56 (57), 8; 74 (75), 10; 95 (96), 1-2; 97 (98), 1; 100 (101), 1; 107 (108), 2; 136 (137), 3-4; 143 (144), 9 y 149, 1; *buccino* en *Psalmi* 80 (81), 4; los sustantivos referidos al canto, como *psalmus* en *Psalmi* 56 (57), 8 y 10; 60 (61), 9; 65 (66), 4 y 80 (81), 3; *hymnus* en *Psalmi* 64 (65), 2 y 136 (137), 3; *cantatio* en *Psalmi* 70 (71), 6; *canticum* en *Ps.* 91 (92), 4; 95 (96), 1; 97(98), 1; 136 (137), 3-4; 143 (144), 9 y 149, 1; *cantio* en *Ps.* 136 (137), 3; los diferentes instrumentos utilizados para acompañar el canto, tales como *psalterium* en *Psalmi* 48 (49), 5; 56 (57), 9; 80 (81), 3; 91 (92), 4; 107 (108), 3; 143 (144), 9 y 150, 3; *cithara* en *Psalmi* 56 (57), 9; 70 (71), 22; 80 (81), 3; 91 (92), 4; 107 (108), 3 y 150, 3; *tympanum* en *Ps.* 80 (81), 3 y 150, 4; *decachordus* en *Psalmi* 91 (92), 4 y 143 (144), 9; *tuba* en *Ps.* 80 (81), 4 y 150, 3; *organum* en *Ps.* 136 (137), 2 y 150, 4; *cymbalum* en *Ps.* 150, 5, repetido en dos oportunidades. En este último salmo, con el que se cierra el *Salterio*, se hace referencia a las “cuerdas” y al “coro”. En Hilario, además de la referencia en los versos prologales al canto himnódico y al *organum* con el que se lo entonará, se repite el término *hymnus* en la estrofa C del *Hymnus* I junto a los verbos *resono* y *concino*; en Ambrosio se insiste en el resonar de las voces al entonar los himnos, cf. *Hymni* I, v. 31; *te nostra vox primum sonet*, (“nuestra voz resuena a ti primero.”); II, v. 12-14: *hymnum canentes solvimus. / Te cordis ima concinant, / te canora vox concrepet*, (“mientras cantamos un himno nos liberamos. / Te cante lo más profundo del corazón, / la voz canora te haga resonar”); VI, v. 3: *ne vox sola Deo canat*, (“la voz sola no cante a Dios.”); VIII, v. 4: *laetis canamus mentibus*, (“cantemos con mente feliz.”); IX, v. 3: *nobis, Pater, canentibus* (“para nosotros, Padre, cantaremos”), v. 5: *Te lingua primum concinat*, (“A ti primero la lengua cante.”) y v. 15: *ne ore te canentium* (“de los que te cantan no con la boca”); X, v. 3: *noctem canendo rumpimus*, (“cantando rompimos la noche.”) y v. 12: *quod praenentes psallimus*. (“lo que entonamos acompañados de la lira mientras cantamos.”). En el *Cathemerinon* hay alusiones al canto con el que se suplica a la divinidad, además del himno IX, cf. II, vv. 50-52 en los que se hace referencia a la genuflexión del orante: *te voce, te cantu pio / rogare curvato genu / flendo et canendo discimus*. (“a tí con la voz, a tí con canto piadoso, / llorando y cantando / aprendimos a rogar de rodillas.”); III, vv. 81-82: *Quae veterum tuba quaeve lyra / flatibus inclyta vel fidibus* (“¿Qué trompeta de los antiguos o qué lira, / célebres por sus sonidos o por sus cuerdas, [...]?”); IV, v. 75: *grates reddimus et sacramus hymnos*. (“te damos gramos y consagramos himnos.”).

¹⁴¹ Horacio, *C.* IV, 13, vv. 6-8: *ille virentis et / doctae psallere Chiae / pulcris excubat in genis*. (“aquel cantando acompañado de la cítara / esté atento en las bellas pupilas / de la verdeante y docta Quíos.”); *Ep.* II, 1, v. 33: *psallimus et luctamur Achivis doctius unctis*. (“cantamos y damos batalla a los griegos untados muy doctamente.”).

de la asamblea litúrgica.¹⁴² Así lo entendió también el calagurritano cuando prelude, con el canto de los ángeles,¹⁴³ el anuncio mesiánico sobre los milagros de Cristo:

*Psallat altitudo caeli, psallite omnes angeli,
quidquid est virtutis usquam psallat in laudem dei,
nulla linguarum silescat, vox et omnis consonet.*

*Ecce, quem vates vetistis concinebat saeculis,
quem profetarum fideles paginae sponderant,
emicat promissus olim; cuncta conlaudent eum! (vv. 22-27)¹⁴⁴*

Seguidamente, se “exhibe” un *tableau* narrativo compuesto de once escenas o cuadros yuxtapuestos en los que son representados los milagros de Cristo. Para su composición, Prudencio imitó la *brevitas* alejandrina ya utilizada en la creación de “medallones epigramáticos”, técnica histórico-narrativa que habían puesto en práctica autores como Ausonio,¹⁴⁵ Claudiano¹⁴⁶ y Septimio Severo, en la tan imitada *Vita*

¹⁴² Cf. Fontaine, *op. cit.* (105), p. 89.

¹⁴³ En *Cath.* IV, vv. 3-7, Prudencio escenificó a la divinidad entronizada, rodeada por diferentes tipos de ángeles, en forma semejante a las representaciones de la época en mosaicos, murales y sarcófagos: *laudem lingua deo patri rependat, / patri qui Cherubin sedile sacrum / nec non et Seraphin suum supremo / subnixus solio tenet regitque. / Hic est quem Sabaoth deum vocamus*; (“compense con la lengua la alabanza a Dios padre, / al padre, quien sostiene su sagrado sitio y rige, / apoyado en un supremo solio, / a querubines y también serafines. / Este es el que llamamos el dios de los ejércitos celestiales.”). Entre los salmos, hay algunos en los que se alude al creador sentado en su trono, cf. *Psalmi* 9 (10), *Gratiarum actio pro devictis gentibus* (“Acción de gracias por los pueblos vencidos”), 5: *Sedisti super thronum, qui iudicas iustitiam* (“Te sentante sobre el trono tú, que haces justicia”); *Psalmi* 28 (29), *Maiestas Dei in procella apparens* (“La majestad de Dios que aparece en la borrasca”); 46 (47), *Deus, rex victor, in thronum ascendit* (“Dios, rey victorioso, asciende en su trono”), 9: *Deus sedet super sedem sanctam suam*. (“Dios está sentado sobre su santa sede.”) y, en particular, *Psalmi* 79 (80), *idem* (1290), 2: *qui sedes cherubin*, (“que estás sentado por encima del querubín,”); en *Is.* 6, 1-3: *vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum; [...] Seraphim stabant super illud: [...]. Et clamabant alter ad alterum, et dicebant: Sanctus, sanctus, sanctus Dominus, / Deus exercituum*; (“vi al Señor sobre un solio excelso y elevado; [...] los Serafines estaban por encima de aquello: [...] y clamaban uno al otro, y decían: Santo, santo, santo es el Señor, / Dios de los ejércitos;”). En Ambrosio, *Hymn.* IV, v. 2 de la estrofa primera que aparece en el *Breviarium Cisterciense* se lee: *super Cherubim qui sedes* (“que estás sentado por encima de Querubín”). Con respecto al epíteto *Sabaoth*, cuya etimología remite a *exercitus* y *agmina*, puede referirse a los ejércitos angelicales sobre los cuales reina, al igual que sobre el orden universal.

¹⁴⁴ *Cath.* IX, vv. 22-27: “¡Cante salmos lo alto del cielo, cantad salmos ángeles todos, / cuanta cosa virtuosa existe en todo lugar, cante salmos en alabanza de Dios, / ninguna de las lenguas se silencie, toda voz suene en forma acorde! / ¡He aquí al que el vate cantaba en los antiguos siglos, / al que las fieles páginas de los profetas habían asegurado, / brilla el prometido en otro tiempo, todos lo alaban en conjunto!”

¹⁴⁵ Téngase en cuenta la obra de Ausonio dedicada a los emperadores romanos inspirada en la obra de Suetonio (*Ausonii de XII Caesaribus per Suetonium Tranquillum scriptis*), o la consagrada a describir a “las ciudades nobles” (*Ordo urbium nobilium*).

Martini. El poeta hispano, al centrarse en el carácter pregnante de gestos y detalles precisos, supo traducir la palabra en imagen, permitiendo al lector convertirse en un observador activo que asimila los conceptos doctrinarios a través de la inmediatez de lo icónico; por otra parte, cabe recordar que el motivo de los milagros de Cristo era muy usual en la decoración de utensilios cotidianos y sacrales, extendiéndose desde el siglo III al arte funerario, en particular, en bajorrelieves de sarcófagos y catacumbas.¹⁴⁷ La necesidad de expandir el mensaje evangélico entre los creyentes y futuros conversos hizo que los cristianos se apoderaran de la tradición iconográfica grecorromana para la representación del dogma, sobre todo, en la época de los Severos cuando otras religiones del contexto oriental se valían de la imagen para la captación de adeptos.¹⁴⁸ En consecuencia, motivos como el de las acciones milagrosas, a través de las cuales se transmitía la promesa salvífica, se tornaron sumamente populares, incluso, cuando el arte de contenido cristiano pasó a formar parte de las preocupaciones oficiales del Estado imperial.

Prudencio, siguiendo las tendencias plásticas de su época, usó la narración estilizada de los milagros como una forma de anticipación del descenso de Cristo a los Infiernos; para ello reagrupó de manera asindética la secuencia de los *mirabilia* crísticos, dedicando a cada una de las representaciones una estrofa o dos, conforme a la importancia escatológica de los hechos relatados; así se suceden la transmutación del agua en vino durante las bodas de Caná (vv. 28-30), las sanaciones del leproso (vv. 31-33) y del ciego (vv. 34-36), la atemperación de la tormenta (vv. 37-39) y la curación de la mujer sangrante (vv. 40-42); en este punto, en el centro del *tableau*, se ubica la resurrección de Lázaro, imagen que prefigura la victoria de Cristo sobre la muerte, (vv. 43-48), seguida del milagro de caminar sobre las aguas (vv. 49-51), los exorcismos sobre el endemoniado (vv. 52-54) y los cerdos gerasenos (vv. 55-57) y la multiplicación de los panes y de los peces, perícopa que desata un comentario de honda significación eucarística (vv. 58-63). Por último, resta una escena dedicada a la curación del sordo (vv. 64-66)¹⁴⁹ y la reflexión final sobre la potencia sanadora de Cristo, que contribuye a

¹⁴⁶ Claudiano incluyó la técnica de los medallones epigramáticos en los motivos mitológicos de los diversos “versos fesceninos” (*Fescennina de nuptiis Honorii Augusti*) que preludian el *Epithalamium de nuptiis Honorii Augusti*.

¹⁴⁷ Cf. Mathews, *op. cit.* (33), pp. 54 ss.

¹⁴⁸ Cf. Grabar, A., *Las vías...*, pp. 36-37.

¹⁴⁹ Algunos de los milagros representados por Prudencio formaban parte del repertorio iconográfico *standart*, tales como las bodas de Caná, la curación del paralítico, la resurrección de Lázaro, la sanación de la hemorragia femenina, la multiplicación de los panes y los peces, por lo cual Cristo era considerado como un *miracle-man*. Cf. Mathews, *id.*

iluminar otro aspecto de la encarnación del Verbo y su misión terrenal: el género humano, representado en los diferentes enfermos y privados de razón, encuentran la curación de su alma en la liberación de los sentidos espirituales.

Prudencio, quien tuvo en consideración diferentes tonos y géneros a fin de elaborar un “centón” basado en pasajes evangélicos y diversos subtextos grecolatinos,¹⁵⁰ focalizó sus intereses doctrinales en lo que se considera la clave de este himno pascual: Cristo es protagonista de la catábasis que lo sumerge en las tinieblas infernales, atravesando los límites de lo desconocido más allá de las puertas que se clausuran para no volverse abrir:

*Quin et ipsum, ne salutis inferi expertes forent,
tartarus benignus intrat; fracta cedit iamua,
vectibus cadis revulsis cardo dissolubilis. (vv. 70-72)¹⁵¹*

Desde el verso 73 y a lo largo de tres estrofas, Prudencio plasmó un universo de tonalidades claroscuras cuyas fuentes no provienen de las *Escrituras*, sino de las pinturas sepulcrales grecolatinas. En medio de la palidez reinante en el antro “de la noche eterna”,¹⁵² se ilumina la corona del martirio crístico, el milagro supremo y novedoso que transforma la sangre y el agua en líquidos reparadores de las heridas antiguas, heredadas por el hombre (vv. 85-87). Se advierte, entonces, una nueva exaltación de la simbología del bautismo y de la figura redentora de Cristo, que anticipa la idea vertebradora del himno siguiente y el tema dominante del *Peristephanon*:

*Solve vocem, mens sonora, solve linguam mobilem,
dic tropaeum passionis, dic triumphalem crucem,
pange vexillum notatis quod refulget frontibus. (vv. 82-84)¹⁵³*

¹⁵⁰ Charlet, *op. cit.* (2), pp. 112-117, analiza con detenimiento las fuentes cristianas y grecolatinas que Prudencio utilizó para la composición de este *tableau*, considerado barroco, precisamente, por la fusión de tendencias, géneros y estilos.

¹⁵¹ *Cath.* IX, vv. 70-72: “Y hasta entra bienaventurado al mismo tártaro / para que los recordados no fueran privados de su salvación, / cede quebrada la puerta, cae el gozne separable dados vuelta los cerrojos.”

¹⁵² *Ibid.*, v. 76: *mortis antra* (“los antros de la muerte”); v. 77: *stupentibus tenebris* (“en las tinieblas estupefactas”); v. 78: *tristia squalentis aetrae palluerunt sidera*. (“empalidecieron los tristes astros del rudo éter.”); v. 79: *lugubri ferrugine* (“de sucia herrumbre”); v. 81: *noctis aeternae chaos*. (“el caos de la noche eterna.”). Estas imágenes se oponen a los efectos de la claridad llevada por Cristo, cf. v. 76: *luce fulva* (“con luz dorada”); v. 77: *candidum diem* (“un día luminoso”).

¹⁵³ *Ibid.*, vv. 82-84: “¡Suelta la voz, alma sonora, suelta la lengua móvil, / cuenta el trofeo de la pasión, cuenta el triunfo de la cruz, / canta al estandarte que refulge en las frentes señaladas!”

La pintura del Infierno no concluye con la reflexión sobre el valor simbólico de la cruz, esta tiene sentido en la medida en que la historia de la salvación vuelva hacia atrás hasta el momento mismo en que el hombre adánico cae en el pecado original; por ello es que aparece, como en *Cath.* III (vv. 111-112 y 126-127) uno de los motivos recurrentes en Prudencio: la lucha contra el demonio animalizado en la figura de la serpiente;¹⁵⁴ en esta ocasión no es María que, con su virginidad, supera el *discidium* que separa al hombre del áspid (*Cath.* III, vv. 146-148), sino Cristo, quien con el sacrificio de su cuerpo, ejerce su poder taumatúrgico sobre el veneno:

*Vidit anguis immolatam corporis sacri hostiam,
vidit et fellis perusti mox venenum perdidit
saucius dolore multo, colla fractus sibila.* (vv. 88-90)¹⁵⁵

Por lo tanto, la muerte de Cristo tiene un carácter provisorio, pues el ocaso sufrido por la vida y el mundo termina al concluir los tres días que lo separan de la resurrección; la anábasis del héroe se cumple con su ascensión al cielo, la aventura monomítica¹⁵⁶ llega al final habiendo atravesado las diferentes etapas del ciclo: la separación de su lugar originario junto al Padre, el camino de pruebas al que fue sometido como consecuencia de la encarnación, el retorno que lo devolvió a la plenitud de la gloria.¹⁵⁷

*Post, ut occasum resoluit vitae et hominem reddidit,
arduum tribunal alti victor ascendit patris
inclytam caelo reportans passionis gloriam.* (vv. 103-105)¹⁵⁸

¹⁵⁴ En el himno III de Hilario, en el que se completa la catábasis del “nuevo Adán”, se hace referencia a la serpiente como el enemigo secular y “artífice de la siniestra muerte”, cf. vv. 4-6: *Hostis fallax saeculorum et dirae mortis artifex / iam consiliis toto in orbe viperinis consitis / ad salutem nil restare spei humanae existimat.* (“El engañoso enemigo de los siglos y artífice de la siniestra muerte / ya sembrados los consejos viperinos en todo el orbe / estima que nada resta para la salvación de la esperanza humana.”).

¹⁵⁵ *Cath.* IX, vv. 88-90: “Vio la serpiente a la víctima inmolada del sagrado cuerpo, / vio y al momento perdió el veneno de su hiel abrasada, / herida con mucho dolor, quebrada en sus cuellos silbantes.”

¹⁵⁶ Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito.* México, FCE, 1980, p. 35 define de la siguiente manera la palabra *monomito*: “El camino común de la aventura mitológica del héroe es la magnificación de la fórmula representada en los ritos de iniciación: *separación-iniciación-retorno*, que podrían recibir el nombre de unidad nuclear del monomito.”

¹⁵⁷ En el verso 107, se menciona a Cristo sentado a la derecha de Dios-Padre: *dexter in parentis arce* (“[estás] a la derecha en la fortaleza de tu padre”).

¹⁵⁸ *Id.*, vv. 103-105: “Después cuando se disipó el ocaso y devolvió al hombre, / ascendió victorioso el elevado trono del alto Padre, / llevando al cielo la inclita gloria de la pasión.”

El himno se cierra, siguiendo la estructura tripartita del texto hilariano, con la recuperación del tono laudatorio del comienzo: Cristo, por haber cruzado los umbrales de la muerte y de la vida, se ha convertido en el juez escatológico de los muertos y rey de los vivos (v. 106: *Macte iudex mortuorum, macte rex viventium*);¹⁵⁹ los hombres de diversas edades y géneros alaban la condición heroica del *dux salutis* (v. 94). Todos ellos reunidos en coros diversos, simétricamente dispuestos, conciertan sus voces en un reflejo de la armonía cósmica para cantar al dios muerto y resucitado:

*Te senes et te iuventus, parvulorum te chorus,
turba matrum virginumque, simplices puellulae
voce concordēs pudicis perstrepat concentibus.*

*Fluminum lapsus et undae, litorum crepidines,
imber aestus nix pruina, silva et aura, nox dies
omnibus te concelebrent saeculorum saeculis!* (vv. 109-114)¹⁶⁰

La naturaleza se une al canto, como parte de la creación redimida, para concelebrar la victoria sobre las dicotomías. La meditación teológica se fusiona con la alegría himnódica; en esta nueva etapa del himno cristiano no falta ninguna voz y en ello reside la transformación prudenciana.

¹⁵⁹ *Ibid.*, v. 106: “¡Gloria a ti juez de los muertos, gloria a ti rey de los vivos, [...]!”

¹⁶⁰ *Ibid.*, vv. 109-114: “A tí los ancianos y a tí la juventud, a tí el coro de los niños, / la turba de las madres y las doncellas, las tiernas niñitas, / que armoniosas con su voz, resuenan en púdicos acordes. / ¡El deslizarse de los ríos y las ondas, el crepitar de los litorales, / la lluvia, el calor, la nieve, la escarcha, la selva y el viento, / la noche, el día te celebren por todos los siglos de los siglos!”

4. 2. El *Cathemerinon* y la asimilación de la lírica académica.

4. 2. 1. El lirismo de Horacio en los himnos de “cada día”.

Así como la Roma republicana e imperial se afianzó a partir de la interacción con el pasado helénico, demostrando ser conciente de la apropiación cultural,¹ los intelectuales cristianos, Prudencio entre ellos, cimentaron sus creaciones sobre los fundamentos del pensamiento clásico, a pesar de las precauciones anti-paganas que manifestaron haber tenido en cuenta. No obstante, sostuvieron la *Romanitas* a través de un elaborado sentido de pertenencia a la tradición letrada que veneraban; estos hombres formados en una remozada *pietas* intelectual desarrollaron un sentimiento respetuoso de *verecundia* hacia el pasado, sin que esta se convirtiera en una conducta servil de adulación. Como consecuencia de dicho sentimiento, los textos sistematizados por las *scholae*, tras una rigurosa selección, eran los transmisores de la *doctrina* y despertaban una reverencia casi religiosa que era entendida como una cualidad moral. Esta *diligentia* gramatical y retórica, con la que se procuraba hacer frente al creciente cosmopolitismo imperial, contribuyó a dar forma a una equilibrada *concordia* entre el pasado y el presente, asegurándose la continuidad del orden social.²

Sin embargo, Prudencio y sus contemporáneos buscaron singularizarse por encima de las formas heredadas, sobre todo las impuestas por la intensa cultura manualística del siglo IV;³ la obediencia a tales formas les permitía reconocerse en un mismo plano de *amicitia* cultural, que no se vio afectada por las transformaciones ideológicas aportadas por el cristianismo. Por el contrario, estas ideas encontraron moldes más apropiados para su expansión por haber sido puestos en práctica en el pasado, constituyendo un reservorio de esquemas consagrados al que se acudía sin

¹ Virgilio, *Aen.* VI, vv. 847-850: *Excudent alii spirantia mollius aera, / (credo equidem)vivos ducent de marmore vultus; / orabunt causas melius, caelique meatus / describent radio et surgentia sidera dicent:* (“Otros fabricarán bronce que respiran más blandamente, / (creo por cierto) sacarán vivos rostros del mármol; / defenderán las causas mejor, y los caminos del cielo / describirán a través de su radio y señalarán los astros que surgen:”). El mantuano hace decir a su personaje cuál era su pensamiento sobre la superioridad de los griegos en lo concerniente a las artes plásticas, la oratoria y la astronomía. Horacio, por su parte, *Epist.*, II, 1, vv. 156-157: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes / intulit agresti Latio.* (“La Grecia capturada capturó al fiero vencedor e introdujo / las artes en el agreste Lacio.”). / Cf. Caballero de del Sastre, E.-A. Schniebs (ed.), *Enseñar y dominar. Las estrategias preceptivas en Roma.* Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2007, pp. 7-16.

² Cf. Kaster, R., “Macrobius and Servius: *Verecundia* and the Grammarian's Function.” *HSCP*, Volume 84, 1980, pp. 219-262.

³ Gianotti, Gian Franco, “I testi nella scuola”, *Lo spazio letterario di Roma Antica.* Volume II, Roma, Salerno Editrice, 1993, p. 452, señala que durante el siglo IV se realizaron numerosas compilaciones, siguiendo con la sistematización de textos escolares iniciada en las centurias anteriores; es el momento en que florecieron gramáticos como Nonio, Carisio, Diomedes, el mencionado Mario Victorino y Donato, creador de un manual dividido en dos partes (*Ars minor* y *Ars maior*) con el que se seguiría estudiando latín en Europa, durante la Edad Media.

recolo; estos códigos en común favorecieron el proceso de multiplicación de las miradas sobre la realidad a representar, ya que los artistas los superponían en un afán de encubrir el objeto artístico bajo el espejo multiplicador de la alegoría. La convergencia de planos diferentes profundizaba la ambigüedad semántica que el lento proceso de cristianización requería para eliminar las heterodoxias existentes.

Prudencio, fiel a la poesía del pasado grecolatino, no se despojó de su condición de humanista aunque, como se ha ejemplificado en numerosas oportunidades, su producción literaria exhibe el rigor apologético que requerían las superestructuras ortodoxas de su tiempo. Más allá de su convicción cristiana, era un poeta sensible a la belleza, la que se impuso sobre las exigencias político-dogmáticas. Es esta disputa entre ideología y poesía, una tensión, quizás, más difícil de superar que la dicotomía entre el paganismo y el cristianismo finalmente absorbida por la acomodación de los significados.

Desde las postrimerías del siglo V, tal como se atestigua en la citada epístola II,9 de Sidonio Apolinar, Prudencio era estimado como un poeta lírico semejante a Horacio; al respecto, Auerbach insiste en que el renombrado aristócrata galo, al analizar las relaciones existentes entre la literatura contemporánea y la del pasado romano, estableció dos líneas conectivas que unían a Agustín con Varrón por una parte y al calagurritano con el poeta augustal por otra.⁴ La tradición que fue construyéndose en torno a ambos a lo largo de la Edad Media contribuyó a que Prudencio fuera considerado un continuador del lirismo horaciano; sin embargo esa herencia estaría fundada en influencias sobrevaloradas que hacen pensar a los críticos que no se puede seguir llamando hoy al poeta español el “Horacio-Virgilio-Píndaro cristiano”.⁵

No obstante, las relaciones existen y una fuerte presencia del poeta de Venusia ya se ha advertido en la *Praefatio* y el *Epilogus*, los textos más horacianos de la obra poética de Prudencio; tampoco este lo dejó de lado en la composición de sus dos himnarios, pues Horacio era el modelo lírico a seguir y el calagurritano obró en consecuencia cristianizando la oda, imitando formalmente la arquitectura poemática o

⁴ Auerbach, E., *Lenguaje literario...*, p. 249.

⁵ Rivero García, L., *La poesía...*, p. 199, n. 510. / Rodríguez, I., *Aurelio Prudencio...*, p. 50, afirma lo siguiente: “A Prudencio no se le debe llamar ‘el Horacio o el Virgilio cristiano’ a secas, sino ‘el Horacio, Virgilio, Lucrecio, Píndaro, Juvenal cristiano’ y, más acertadamente, puede designárselo con una sola palabra: ‘el poeta cristiano’. Como observa Rand, en el delicado empleo de los diminutivos es él ‘el Catulo de los cristianos’, y en la descripción de las fiestas de San Hipólito y de los príncipes de los apóstoles es ‘el Ovidio cristiano’.” El artículo de E. K. Rand citado por Rodríguez se titula “Prudentius und Christian Humanism”, *TAPhA* 51, 1920, pp. 75 ss.

valiéndose de la antífrasis “para llegar”, como afirma Cristóbal, “a conclusiones diferentes o contrapuestas”,⁶ principalmente cuando el hedonismo horaciano, el exceso de referencias mitológicas y la futilidad de las esperanzas ultraterrenas eran inadecuados para expresar los fundamentos del dogmatismo teodosiano.

La polimetría exhibida en el *Cathemerinon* es, sin lugar a dudas, la característica más apreciada por la crítica como parte de la influencia de Horacio en el poeta español;⁷ ya se señaló oportunamente que la simetría estructural que presenta el himnario está enmarcada por el uso de la estrofa ambrosiana en su apertura y cierre, en forma semejante a lo que sucede en los *Carmina*,⁸ pues la oda I, 1 y la III, 30, principio y fin de la obra integrada por ochenta y ocho poemas, fueron compuestas en asclepiadeos menores encadenados en estrofas tetrásticas, como una forma de equilibrar armónicamente la composición en su conjunto. Al respecto, Fr. I. Rodríguez señala:

“Rara vez siguen dos odas de igual metro en Horacio. [...] El mismo criterio se observa en Prudencio. Tampoco él permite que sigan dos metros iguales. El binario primero y último del *Cathemerinon* están concebidos en el mismo metro *sencillo* –dímetro yámbico- para marcar la unidad de la obra, como Horacio, que sólo usa un metro *sencillo* –asclepiadeo menor- a fin de denotar la unidad de los tres libros publicados juntamente en el año 23 a. C.”⁹

Estas afirmaciones también fueron tenidas en cuenta por Rivero García quien defiende la alternancia entre metros sencillos y cultos en el *Cathemerinon*, la cual tendría su fuente de inspiración en Horacio.¹⁰ Así es que tras los rítmicos dímetros yámbicos iniciales de los himnos I y II, les sigue el tetrámetro dactílico bicataléctico o trímetro dactílico hipercataléctico, que Prudencio ordenó en estrofas pentásticas para componer el himno III. Este metro, tal como señala Charlet, es sumamente extraño; se

⁶ Cristóbal, V., “Horacio y Prudencio”..., p. 159.

⁷ Charlet, J.-L., *L'influence d'Ausone...*, p. 85, transcribe la opinión de Lavarenne en el prefacio a la edición de *Cathemerinon*, pp. XXXVI-XXXVII, sobre la influencia métrica de Horacio en Prudencio: *Dans le Cathémerinon, c'est Horace que Prudence semble prendre pour modèle. C'est en effet surtout à lui qu'il emprunte les rythmes variés dont il use.* (“En el *Cathemerinon*, es Horacio el que Prudencio parece tomar por modelo. Es en efecto sobre todo de él que toma en préstamo los ritmos variados que usa.”).

⁸ Griffiths, Alan, “The *Odes*. Just where do you draw the line?”, *Traditions & Contexts in the Poetry of Horace*. T. Woodman & D. Feeney (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 5, p. 66, afirma que existe una “trinidad” constituida por los tres libros de los *Carmina*, la que se caracteriza por el hecho de que Horacio adoptó para cada uno de ellos una diferente estrategia de apertura: el primero presenta el *maximum* de variaciones métricas; en el segundo alterna los así llamados “caballitos de batalla”, es decir, los versos alcaicos y sáficos, y en el tercero presenta un *minimum* de variantes, predominando la métrica alcaica.

⁹ Rodríguez, *op. cit.* (5), p. 27.

¹⁰ Rivero García, *op. cit.* (5), p. 226.

registra su uso sólo en tres poetas: Septimio Sereno, Ausonio y el calagurritano, no pudiendo determinarse con certeza quién fue el modelo del poeta hispano.¹¹ El tipo versal siguiente es el popular endecasílabo falecio que Catulo introdujo en la lírica romana a partir de la imitación de los poetas griegos arcaicos y alejandrinos; no obstante la popularidad de este metro, Prudencio habría innovado sobre la tradición al estructurarlo en estrofas trísticas o de tres versos.¹²

Con respecto al uso del asclepiadeo menor en el himno V, Prudencio lo dispuso en una estrofa tetrástica, a diferencia de Horacio y otros poetas como Séneca, Claudiano y Ausonio que lo emplearon en forma encadenada o *kata stixon*, demostrándose una vez más la capacidad creadora del calagurritano, característica de la tendencia academicista que representaba. En cuanto a la estructura métrica del himno VI, esta exhibe un tipo versal que estaba en boga en el siglo IV: se trata del dímetro yámbico cataléctico, utilizado inicialmente en los *cantica* plautinos para popularizarse más tarde entre autores como Séneca, Floro y Claudiano, incluso se lo encuentra también en la poesía de Petronio, Adriano y Símaco.

El himno VII fue compuesto en trímetros yámbicos, metro que Rodríguez considera “selecto”,¹³ proveniente además de una muy larga tradición en las letras romanas que incluye a los mencionados Catulo, Séneca, Petronio y a los tardíos Avieno, Ausonio y Paulino de Nola. Según Charlet el uso que Prudencio hizo de este metro es *una sorte de compromis entre celle des auteurs païens tardifs et celle de la poésie chrétienne*,¹⁴ puesto que se separó de los poetas más antiguos por la utilización del anapesto en el quinto pie y, como los tardoantiguos, mantuvo el esquema del trímetro; no obstante tomó elementos de Hilario y Ambrosio, tales como un uso menor de tríbracos, dáctilos y anapestos. Más allá de estos préstamos a nivel meticológico, una vez más debe destacarse la originalidad prudenciana en la composición estrófica, puesto que estructuró este tipo versal en estrofas pentásticas.¹⁵

¹¹ Charlet, *op. cit.* (7), pp. 96-97.

¹² Prudencio habría adoptado el modelo del endecasílabo seguido por Petronio, Estacio y Ausonio, y no el de Catulo y Marcial. Cf. Charlet, *ibid.*, p. 102.

¹³ Rodríguez, *id.* (5).

¹⁴ Charlet, *id.*, pp. 90-91: “una suerte de compromiso entre los poetas paganos tardíos y los de la poesía cristiana.”

¹⁵ Si bien Prudencio introdujo innovaciones en la organización estrófica del *Cathemerinon*, hay una preeminencia de estrofas de tipo tetrástico -ocho en total- en forma semejante a lo que ocurre en la lírica horaciana. Según Luque Moreno, J., “Las formas métricas ...”, p. 197, esta insistencia tetrástica podría ser el reflejo de “principios formales predominantes en los cantos populares romanos”.

Dejando de lado el himno IX, cuyo metro ya se analizó en el capítulo precedente, los dos himnos que restan presentan singularidades: en el poema VIII la estrofa sáfica utilizada por Prudencio se caracteriza por continuar con la evolución comenzada por Horacio cuatro siglos antes,¹⁶ aunque no debe olvidarse que la influencia más directa parece provenir de Ausonio, sobre todo, en lo que respecta al uso de palabras pentasilábicas para la composición del adonio.¹⁷ Por último y precediendo a la reiteración de la estrofa ambrosiana (*Cath.* XI y XII), Prudencio hizo uso de un metro muy exclusivo, el denominado paremiaco o dímetro anapéstico cataléctico, que se encuentra en Varrón, en poetas poco conocidos de los siglos II y III y también en Ausonio. Seguramente de este último proviene la inspiración del calagurritano, ya que el poeta galo dispuso de dicho metro en uno de los poemas de *Parentalia*,¹⁸ una suerte de canto fúnebre,¹⁹ compuesto de treinta *carmina*, destinado a conmemorar a los miembros de su familia; en forma análoga, Prudencio dedicó el himno X a recordar las exequias de los difuntos que habrían de resucitar, subvirtiéndose las leyes del Orco.²⁰

En suma, de la anterior revisión sobre los tipos versales y estróficos del *Cathemerinon*, puede concluirse que Prudencio era un conocedor de la métrica de Horacio y que la “imitó” a partir de los imitadores del poeta augustal, quienes fueron decisivos en la progresiva evolución de las estrofas horacianas, tal el caso de Séneca. Por otra parte, la polimetría demostrada en el “himnario de las horas” no depende de manera exclusiva del venusino, sino de los líricos de los siglos II y III que también se habían formado en las bases metrológicas de las centurias anteriores. En consecuencia, la forma en que Prudencio trató los metros horacianos e innovó a partir

¹⁶ Horacio tendió a “normalizar” la composición de la estrofa sáfica al incluir reglas que tornaron más rígida la estructura estrófica, a diferencia de los poetas griegos.

¹⁷ En *Ephem.* L. II, escrito en estrofa sáfica, el cuarto adonio, v. 16, es pentasilábico: *continuarit*; análogamente en el último adonio del *Cath.* VIII, v. 80, aparece el término *christicolarum*.

¹⁸ El poema XVII de *Parentalia*, titulado *Pomponius Maximus Herculanus sororis filius*, está compuesto en paremiacos, cf. vv. 1-5: *Nec gérmaná genitúm te / modulámine nénia trísti / tacitúm sine honóre relínquat, / super índole cúius adúlti / magnáe bona cópia láudis*. (“Ni a ti, hijo de mi hermana, / un canto fúnebre abandone / callado con su triste modulación / por debajo del cual con talento adulto / exista una buena ocasión de gran alabanza.”). Obsérvese la construcción de la estrofa tetrastrica en paremiacos que aparece en el texto de Prudencio, *Cath.* X, vv. 1-4: *Deus, ígneé fóns animárum, / duo quí sociáns eleménta, / vivíum simul ác moribúndum, / hominém, pater, éffigiásti*, (“Dios, fuente centelleante de las almas, / quien asociando los dos elementos, / Padre, diste forma al hombre vivo / y al mismo tiempo moribundo.”).

¹⁹ En el verso 2 del texto de Ausonio, el poeta menciona el tipo genérico de su composición con el vocablo *nenia*, usado con el mismo carácter fúnebre por Horacio en el *Carm.* II, 1, vv. 37-38: *Sed ne relictis, Musa, procaz iocis / Caeae retractes munera neniae*; (“Pero para que tú, Musa, después de abandonados los juegos / no renueves procaz los favores del triste canto de Cea;”) y II, 20, vv. 21-22: *Absint inani funere neniae / luctusque turpes et querimoniae*; (“Permanezcan lejos del sombrío funeral los tristes cantos / y los deshonorosos lutos y las lamentaciones;”).

²⁰ Cf. Charlet, *op. cit.* (7), pp. 97-98.

de ellos lo convierte en un deudor de los poetas imperiales tardíos y, en particular, de Ausonio.

Precisamente el *rhetor* burgalés recordaba en un texto dedicado a un nieto del mismo nombre, el *Liber protrepticus ad nepotem* (“Libro exhortativo a su nieto”), su aprendizaje de los metros horacianos, los que volverían a su memoria para acompañar al pequeño Ausonio en su experiencia escolar:

*Ecquando ista meae contingent dona senectae?
Quando oblita mihi tot carmina totque per aevum
conexa historiae, soccos aulaeque regum
et melicos lyricosque modos profando novabis
obductosque seni facies puerascere sensus?
Te praeunte, nepos, modulata poemata Flacci
altisonumque iterum fas est didicisse Maronem. (vv. 51-57)²¹*

Este pasaje ejemplifica de qué modo hombres de letras como Ausonio, considerado el último gran maestro de la poesía lírica, se formaron bajo la influencia de los gramáticos en la labor de conservación de la tradición literaria y, en particular, de la métrica cuantitativa. La influencia sobre Prudencio sería inevitable, entre otros motivos, por la cercanía geográfica que lo unía a las escuelas de retórica aquitanas y la presencia de maestros galos que enseñaron en las escuelas de las ciudades hispánicas, caracterizadas en el Tardoantiguo por una creciente aristocracia local. El mismo Ausonio enumeraba, en su *Commemoratio Professorum Burdigalensium* (“Commemoración a los profesores de Bordeaux”), a uno de los que ejerció la docencia en territorio español, su compatriota Dynamio, oriundo de Burdeos, que vivió y enseñó en *Ilerda*,²² o bien a otros que nacieron en *Hispania*, como el caso de Quintiliano, natural de Calahorra, hecho que otorgó fama a la ciudad pirenaica.²³

²¹ Ausonio, *Epist.* XXII, vv. 51-57: “¿Es que jamás llegan a mi senectud esos dones? / ¿Cuándo se me olvidaron tantos poemas y a través de los años tantos / eslabones de la historia, y las comedias y las representaciones de los reyes / y las melodías y los ritmos líricos volverás a decirlos nuevamente / y para hacer volver al anciano a la niñez el aspecto y los sentidos endurecidos? / Siendo tú el que marche adelante, nieto mío, está permitido una vez más aprender / los rítmicos poemas de Flaco y al altisonante Marón.”

²² Ausonio, *L. V*, XXIII. *Dynamio Burdigalensi qui in Hispania docuit et obiit* (“A Dynamio de Burdeos que enseñó y murió en España”), vv. 4-8: *parvula quem latebris fovit Hilerda suis, / quem locupletavit coniunx Hispania latentem; / namque ibi mutato nomine rhetor eras, / rhetor Flavini cognomine dissimulatus, / ne posset profugum prodere culpa suum.* (“al que la pequeña Lérída favoreció con sus refugios, / al que escondido una esposa enriqueció en España; / y pues allí cambiado el nombre eras rétor, / un rétor disimulado con el nombre de Flavinio, / para que la culpa no pudiera revelar a su prófugo.”).

Asimismo, los métodos de enseñanza que recurrían a la memorización de los textos seleccionados y la imitación de los mismos en la producción escrita, promovida desde la escuela, fueron los verdaderos forjadores de una literatura “centonaria” tal como se califica a la producción literaria tardoantigua;²⁴ pues la memoria funcionaba como una *dynamis* de recuperación textual de aquellos pasajes consagrados que, aún descontextualizados, establecían una conexión válida con la *auctoritas* lingüístico-literaria que permitía al creador tardío identificarse como un poeta, al término del proceso imitativo. Posiblemente estos autores no leyeran en forma completa las obras canónicas que emulaban en las *scholae*: el maestro era el que las atomizaba guiado por necesidades pedagógicas de tabulación y clasificación de ejemplos y de casos, con el propósito de formar hombres aptos para la administración burocrática y no para la creación artística. Sin embargo, puestos a poetizar, ocurriría aquello que G. B. Conte definió como la “refracción” de un texto anterior sobre uno posterior,²⁵ es decir, la iluminación de un fragmento que la memoria selectivamente trasplantaba, a modo de proyección, superponiéndolo a una nueva estructura textual hasta integrarlo a través de alusiones, reconocibles fácilmente, o bien, por medio de la transcripción de una cita.

La supervivencia de la tradición grecolatina en la Antigüedad Tardía tuvo como objetivo primordial otorgar confiabilidad a los nuevos textos que se creaban, despojándola de los componentes ideológicos originarios para su “re-apropiación”; el sistema normativo, establecido a partir de condicionamientos axiológicos e impuesto por gramáticos y rétores, operaba restrictivamente sobre las estructuras expresivas y tendía a superar las tensiones existentes entre épocas y poéticas, al limitar las posibilidades transgresoras de las estrategias compositivas. Por ello es que se licuan las dicotomías entre lo pagano y lo cristiano, y se acepta en la combinación discursiva la aplicación de resoluciones paradójicas para la representación de aspectos teóricos nuevos.²⁶

En función de este esquema de adaptación discursiva, parte de la crítica prudenciana oscila entre el reconocimiento pretencioso de sesenta y seis reminiscencias

Este rétor tuvo que irse de Bordeaux porque fue acusado de adulterio y fijó su residencia en la ciudad de Lérida, una de las más antiguas fundaciones romanas en la península.

²³ Ausonio, *ibid.*, I. *Tiberius Victor Minervius Orator*, vv. 7-8: *adserat usque licet Fabium Calagurris alumnum, / non sit Burdigalae dum cathedra inferior*. (“es lícito que sin interrupción Calahorra afirme a Fabio como su hijo, / mientras no sea la cátedra de Bordeaux inferior.”). *Fabius* es el *nomen* del famoso orador.

²⁴ Cf. Encuentra Ortega, A., *El hexámetro...*, p. 51.

²⁵ Cf. Conte, G. B., *The Rhetoric...*, p. 66.

²⁶ Cf. Cameron, Av., *Christianity...*, pp. 155 ss.

en el *Cathemerinon*, procedentes de las diferentes obras de Horacio,²⁷ y un reduccionismo riguroso que observa sólo cinco,²⁸ tratándose, en este caso, de verdaderas transcripciones textuales. De este conjunto de alusiones directas e indirectas, a nivel lexical, y del uso de reminiscencias retóricas que afectan a la arquitectura versal, se procurará echar luz en el análisis de algunas de ellas; entre las segundas cabe destacar:

a. La repetición anafórica de pronombres, adverbios y conjunciones en forma simétrica y paralela, combinada en series ordenadas; en estas se incluyen contrastes de imágenes y progresiones temáticas o *iuncturae*, características de la poesía horaciana.²⁹ Fue Horacio quien mejor explotó ciertos mecanismos de racionalización de

²⁷ Charlet, J.-L., *La création...*, p. 223 reconoce cincuenta y cuatro reminiscencias procedentes de los *Carmina*; una del *Carmen Saeculare*, referida al género himnódico en particular; una de la *Epist.* II, 2, v. 86: *verba lyrae motura sonum conectere digner?* (“¿sería digno enlazar palabras que han de moverse al son de la lira?”) con la que podría establecerse una relación con la posición poética adoptada por Prudencio en *Cath.* III; siete de los *Epodon* y tres a los *Sermones*.

²⁸ Cunningham, M. *Aurelii Prudentii...*, pp. 418-419, cita los siguientes pasajes de Horacio como parte de las fuentes tenidas en cuenta por Prudencio: *Carm.* I, 24, vv. 5-6: *Ergo Quintilium perpetuus sopor / urget*; (“Por lo tanto a Quintilio urge un perpetuo / sopor;”) en *Cath.* X, v. 60: *quae nunc gelidus sopor urget*. (“a las que ahora urge un gélido sopor.”); *Carm.* II, 2, vv. 14-16: [...], *nisi causa morbi / fugerit venis et aquosus albo / corpore languor*. (“[...] si la causa de la enfermedad / no huyó de las venas y un acuoso abatimiento del blanco cuerpo.”) en *Cath.* VIII, vv. 62-64: *deserant vires et aquosus albis / umor in venis dominetur aegrum / corpus enervans*, (“abandonan las fuerzas y el acuoso humor / no domine en las blancas venas / debilitando el cuerpo enfermo.”); *Carm.* IV, 2, v. 20: *munere donat* (“dona con premio”) en *Cath.* VIII, v. 32: *munere donat* (“dona con premios”); *Carm.* IV, 5, v. 5: *Lucem redde tuae, dux bone, patriae*. (“Conductor bueno, devuelve la luz a tu patria”) en *Cath.* V, v. 1: *Inventor rutili, dux bone, luminis*, (“¡Creador de la luz rutilante, conductor bueno,”) y v. 4: *lucem redde tuis, Christe, fidelibus!* (“devuelve, Cristo, la luz a tus fieles!”) y *Ep.* 2, v. 48: *dapes inemptas adparet*: (“se muestra que son manjares no comprados”) en *Cath.* IV, v. 58: *Cernit forte procul dapes inemptas*, (“Ve casualmente, de lejos, manjares no comprados.”). Por su parte Rivero García, *Prudencio...*, agrega en las notas a su traducción las siguientes reminiscencias horacianas; cf. p. 171, n. 51: *Carm.* III, 11, vv. 17-20: *Cerberus, quamvis furiale centum / muniant angues caput eius atque / spiritus taeter saniesque manet / ore trilingui* (“Cerbero, aunque un centenar de serpientes / fortifiquen su cabeza terrible / como un espíritu detestable y el veneno permanece / con su boca trilingüe”) en *Cath.* III, vv. 126-128: *Auctor et ipse doli coluber / plectitur inprobis, ut mulier / colla trilingua calce erat*; (“También la malvada culebra, autora ella misma del engaño, / recibe su castigo; que una mujer / triture con el talón el cuello de las tres lenguas.”); p. 194, n. 128: *Ep.* 5, v. 73: *Non usitatis, Vare, potionibus* (“Con pociones no habituales, Varo,”) y *Carm.* II, 20, v. 1: *Non usitata nec tenui ferar* (“No soy llevado por una tenue ni habitual [pluma]”) en *Cath.* VII, v. 56: *Non usitatis ortus hic natalibus*; (“Este no tuvo un origen entre habituales nacimientos”), destacándose en todos los casos la posición inicial del sintagma; p. 198, n. 137: *Carm.* IV, 13, v. 13: *nec Coae referunt iam tibi purpurae* (“ni retornan ya para ti las púrpuras de Cos”) en *Cath.* VII, vv. 156-157: *Rex ipse Coos aestuantem muricem / laenam revulsa dissipabat fibula*, (“El mismo rey, arrancada la hebilla, se despojaba / del manto quemante de múrices de Cos.”); p. 208, n. 176: *Ep.* 7, v. 15: *albus ora pallor inficit* (“la blanca palidez tife su rostro”) en *Cath.* IX, v. 41: [...]; *ora pallor deserit*. (“[...] la palidez abandona el rostro”); p. 220, n. 219: *Carm.* I, 5, 2: *perfusus liquidis urget odoribus* (“derramado urge con líquidos perfumes”) en *Cath.* X, v. 172: *liquido spargemus odore*. (“esparciremos con líquido perfume”). **Observaciones:** Se utilizó “negrita” en aquellos sintagmas o términos que presentan una transcripción casi textual por parte de Prudencio; por otra parte, se usó el “subrayado” para destacar aquellas palabras que pertenecen a campos semánticos semejantes.

²⁹ Cf. Horacio, *Carm.* II, 19, vv. 17-18: *tu flectis amnes, tu mare barbarum, / tu separatis uvidus in iugis* (“tú tuerces las corrientes, tú (tuerces) el mar bárbaro, / tú mojado en las cumbres separadas”). Cabe aclarar que, en esta oda, de estrofa alcaica, el poeta pretendió reproducir la musicalidad característica del

la poesía a través del uso de la *variatio*,³⁰ la antítesis y la simetría.³¹ Prudencio incorporó en su producción lírica ejemplos de estos patrones formales,³² a partir de los cuales elaboró una retórica “repujada” que se advierte particularmente en la repetición de recursos, quebrando los límites de la estrofa, en la acumulación de sucesivos *homoioleuta*³³ y en la incorporación del mencionado *poliptoton*:

*His nos lucratur quaestibus,
hac arte tantum vivimus,
haec inchoamus munera,
cum sol resurgens emicat. (Cath. II, vv. 53-56)³⁴*

*Tunc mortis oppressus vigor,
tunc lex subacta est tartari,
tunc vis diei fortior
noctem coegit cedere. (Cath. I, vv. 69-72)³⁵*

ditirambo, por lo cual acumula una serie de recursos fónicos y sintácticos que potencian los efectos rítmicos buscados. Son sumamente abundantes los ejemplos en los que Horacio dio cuenta de sus preocupaciones formales, en vista de la organización poemática y de la estricta proporción del verso. A estas líneas pueden agregarse otras, tales como: *Carm.* I, 5, vv. 9-11: *qui nunc te fruitur credulus aurea, / qui semper vacuam, semper amabilem / sperat*, (“quien ahora crédulo disfruta de ti la perfección, / quien siempre te espera libre, siempre / amable,”); II, 14, vv. 13-16: *Frustra cruento Marte carebimus / fractisque rauci fluctibus Hadriae, / frustra per autumnos nocentem / corporibus metuemus austrum*: (“En vano careceremos del cruento Marte / y de los rotos oleajes del ronco Adriático, / en vano durante los otoños temeremos / al austro nocivo para los cuerpos:”); I, 22, vv. 5-7: *sive per Syrtes iter aestuosas / sive facturus per inhospitalem / Caucasum* (“ora si ha de hacer el camino a través de las quemantes Sirtes / ora si a través del inhóspito / Cáucaso”);

³⁰ Luque Moreno, *op. cit.* (15), p. 199, hace extensible el uso de la *variatio* a cuestiones temáticas y no exclusivamente formales, que en ocasiones se yuxtaponen intencionalmente, ya que hay secuencias de poemas de contenido similar que se oponen a otros por los motivos tratados o los tonos utilizados.

³¹ Babcock, Charles, “*Carmina operosa: Critical Approaches to the ‘Odes’ of Horace, 1945-1975*”. *ANRW*. Berlin, W. de Gruyter, 1981, 31.3, pp. 1568 ss, cita, en cuanto al “diseño” de las odas horacianas, la obra de Collinge, N. E., *The Structure of Horace’s Odes*, London, 1961; asimismo señala que se puso especial énfasis en la función de los elementos formales y temáticos en relación con la estructura de los poemas, distinguiendo cuál es la forma del contenido y el contenido de la forma poética.

³² Ambrosio también hizo uso de muchos de estos recursos, tal como se advirtió en capítulos anteriores, por lo cual cabría afirmar que Prudencio sintetizó ambas poéticas, la de Horacio y la del obispo de Milán.

³³ Cf. *Cath.* IV, vv. 82-83: *Vexamur, premimur, malis rotamur; / oderunt lacerant trahunt lacessunt*; (“Somos atormentados, oprimidos, arrollados / por los males; nos odian, laceran, arrastran, ultrajan;”). La tradición de una poética “enjoyada” ya se advierte en Horacio, como sucede en *Carm.* II, 19, vv. 9-10, en la que poeta procuró generar rimas internas a través del uso del *homoioleuton*: *fas* (1) *pervicacis* (2) *est*(3) *mihi* (4) *Thyiadas* (1) / *vini*(4)*que* (5) *fontem* (5) *lactis* (2) *et* (3) *uberes* (5).

³⁴ *Cath.* II, vv. 53-56: “Con estos beneficios lucrarnos, / con este arte vivimos de tal modo, / emprendemos estos oficios, / cuando el sol que resurge, brilla.” / Construcciones análogas se observan en *Cath.* I, vv. 97-100; *Cath.* II, vv. 67 y 69; 109-110 y 112; *Cath.* III, vv. 86 y 88; vv. 146-147; vv. 166-168; *Cath.* VI, vv. 97, 99 y 101; vv. 105 y 107; vv. 126 y 128; *Cath.* VII, vv. 201-205; *Cath.* IX, v. 61; v. 109; *Cath.* X, vv. 5-7; vv. 53-54; *Cath.* XII, vv. 169, 173, 185 y 189.

³⁵ *Cath.* I, vv. 69-72: “Entonces fue oprimido el vigor de la muerte, / entonces la ley del tártaro fue derogada, / entonces más fuerte el poderío del día / obligó a ceder a la noche.” / La utilización de adverbios en forma simétrica y anafórica no es abundante; además del ejemplo anterior pueden agregarse

*seu pinus piceam fert alimoniam,
seu ceram teretem stuppa calens bibit. (Cath. V, vv. 19-20)³⁶*

b. Las combinaciones sonoras y juegos fónicos implementados a través de aliteraciones y paranomasias. Horacio, conciente de ser quien organizara la tradición de la lírica griega y de su fusión con la labor catuliana, fue un hábil artesano de la palabra poética y un conocedor de las múltiples posibilidades que la lengua latina había alcanzado en su época. Muchos de los recursos que la poesía imperial y tardía usó en la búsqueda de efectos, en la organización musical de las estructuras sintácticas y su relación con el verso y la estrofa, se encontraban ya en la poesía horaciana.³⁷ Por su parte, Prudencio fue el heredero de esta poética que contaba con siglos de antigüedad, sostenida, aunque artificiosamente por talleres de escritura escolares, y avalada por el gusto de una clase que se vanagloriaba de su identidad intelectual y del manierismo estilístico que caracterizaba su discurso. Se observará en los casos siguientes -tan solo una muestra de los numerosísimos ejemplos que se registran en el *Cathemerinon*- cómo el calagurritano hizo uso de oposiciones de timbres vocálicos y consonánticos para representar diversos esquemas binarios sobre los cuales organizó su poesía.³⁸

*aegros, soporos, desides,
castique, recti, ac sobrii (Cath. I, vv. 6-7)³⁹*

Haec hora cunctis utilis,

la serie de *iam* en los versos 73-75 del mismo himno y el adverbio *illic* encabezando dos estrofas de *Cath.* V, vv. 113 y 117.

³⁶ *Cath.* V, vv. 19-20: "ya ofrezca el pino su alimento resinoso, / ya beba la estopa caliente la delicada cera." / Se registra en el himnario otro ejemplo semejante en *Cath.* XI, vv. 35-36 con el triple uso de la conjunción correlativa *vel*.

³⁷ En *Carm.* I, 21, el himno a Apolo y Diana, Horacio combinó desde la primera estrofa series de vocales iguales por verso, produciendo además diversos *homoioteleuta* en el verso 1: *Dianam tenerae dicite virgines* ("Decid a Diana tiernas vírgines"); en los versos 7-8: *nigris aut Erymanthi / silvis aut viridis Cragi*; ("o en las negras selvas / del Erimanto o del verde Crago;") y en los versos 13-14 donde a las homofonías vocálicas se agregan otras de tipo consonántico: *hic bellum lacrimosum, hic miseram famem / pestemque a populo et principe Caesare in* ("aquí la guerra lagrimosa, aquí la misera hambre / y la peste desde el pueblo y el príncipe César").

³⁸ Estas afirmaciones se sustentan en los principios de la Estilística latina que intenta determinar, objetivamente, esquemas relacionales a partir de frecuencias regulares, capaces de aparecer como esquemas predominantes de una escritura; asimismo, tales frecuencias permiten definir los aspectos fundamentales de una modalidad literaria a partir de la cantidad, el acento de las palabras y el volumen verbal que no son necesariamente incidentales. Cf. Dangel, J., "Metrique et stylistique", *Liberalitas. Scripta varia*. Bruxelles, Latomus, 1998, p. 288.

³⁹ En este ejemplo Prudencio, por medio de variantes tímbricas y aliteraciones, acumuló vocales y consonantes iguales en el primero de los versos, para cambiarlas de lugar en el siguiente verso.

qua quisque, quod studet gerát, (Cath. II, vv. 37-38)⁴⁰

Te sine dulce nihil, domine,

nec iuvat ore quid adpetere, (Cath. III, vv. 11-12)⁴¹

Huic inclytus peremne

tribuit pater tribunal, (Cath. VI, vv. 97-98)⁴²

c. La enumeración o *priamel*, que Horacio imitó de poetas arcaicos como Safo y Píndaro,⁴³ se caracteriza principalmente por el hecho de que, tras una serie de opciones, el último miembro enumerado incide en una referencia personal o subjetiva. Prudencio se mantuvo fiel a este esquema, aunque puede señalarse una tendencia a enmarcar la enumeración con actos de habla reflexivos y directivos, tal como ocurre en la *priamel* del segundo himno, que recuerda a la elaborada por Horacio en el *Ep. II, vv. 1-8*:

Beatus ille qui procul negotiis,
ut prisca gens mortalium,
paterna rura bobus exercet suis,
solutus omni foenore,
nec excitatur classico miles truci,
nec horret iratum mare,
forumque vitat et superba civium
potentiorum limina.⁴⁴

⁴⁰ *Cath. II, vv. 37-38*: “Esta es la hora útil para todos, / en la cual cada uno realiza sus empeños,”. / En este ejemplo se puede apreciar cómo Prudencio estableció una simetría dividiendo el verso en dos partes iguales (v. 37), en las cuales reunió grupos fónicos vocálicos o consonánticos disímiles entre sí (*haec-hora/cu-tis-lis*). En el dímetero 38, la cesura provoca una asimetría; sin embargo, al igual que en el dímetero anterior, puede reconocerse un poliptoton.

⁴¹ *Cath. III, vv. 11-12*: “Sin tí no hay nada dulce, señor, / ninguna cosa que plazca llevar a la boca,”. / En forma análoga a los casos anteriores, Prudencio estructuró los versos con la misma cantidad de vocales iguales, en particular con la *e*.

⁴² *Cath. VI, vv. 97-98*: “El ínclito padre le atribuyó / el peremne tribunal a éste,”. / Los juegos fónicos establecen combinaciones de grupos consonánticos y vocálicos, ordenados de dos maneras diferentes: las vocales *u-i* junto a las consonantes *tr* y *b*; se destaca la reiteración de la oclusiva *p* y la utilización de una triple repetición de la vocal *e*, como se observa en la palabra *peremne*.

⁴³ Cf. Race, William H., *The Classical Priamel from Homer to Boethius*. Leiden, Brill, 1982; Cristóbal, *op. cit.* (6), p. 161. / Acerca de la influencia de los líricos griegos sobre Horacio, cf. Woodman, Tony, “*Biformis vates. The Odes, Catullus and Greek lyric*”, *op. cit.* (8), 4, pp. 56 ss.. El autor señala que la relación del poeta romano con los griegos, en particular con Alceo y Safo, no fue exclusivamente métrica, sino que existió una verdadera captación de las matrices técnicas arcaicas.

⁴⁴ Horacio, *Ep. II, vv. 1-8*: “Feliz aquel que lejos de los negocios, / como la antigua raza de los mortales, / trabaja los campos paternos con sus bueyes, / libre de toda ganancia, / ni es conmovido como el soldado

A diferencia de la enumeración horaciana, estructurada por la descripción breve y precisa de diferentes tipos humanos y sostenida filosóficamente por los principios del estoicismo romano y del *makarismos* del rústico, Prudencio la organizó en dos momentos: uno de reunión y otro de dispersión, ya que, de manera asindética, aparecen mencionadas las diferentes clases de hombres que desdeñaba el poeta cristiano y, a continuación, se despliegan las razones de tal desdén, fundado en razones espirituales y religiosas. En cada una de las partes de la *priamel* podrán observarse las reminiscencias estilísticas (1) y, más aún, las temáticas (2) que la acercan al texto horaciano:⁴⁵

miles (2) togatus navita (2)

opifex arator institor.(2)

Illum (1) forensis gloria,(2)

Hunc (1) triste raptat classicum,(2)

mercator (2) hinc (1) ac rusticus (2)

avara suspirant lucra.

At nos (1) lucelli ac faenoris (2)

fandique prorsus necii

nec arte fortes bellica (2)

te,(1) Christe, solum novimus. (Cath. II, vv. 39-48)⁴⁶

El marco reflexivo, del que se hablaba más arriba, está representado por un conjunto de dos estrofas en las que el uso del modo subjuntivo permite tomar distancia del mundo, en la búsqueda de otro tipo de *otium* que acerque al cristiano al verdadero

por la salvaje señal de la trompeta, / ni lo horroriza el airado mar, / y evita el foro y los soberbios / umbrales de los ciudadanos más poderosos.”

⁴⁵ Horacio también se valió del recurso de la *priamel* cuando en la oda I, 1 estableció cuáles eran los límites para su condición poética, frente a los diferentes tipos humanos que estaban sumergidos en el *negotium*. Se pueden reconocer, entonces, algunos puntos de coincidencia con el himno prudenciano; cf. vv. 13-17: *ut trabe Cypria / Myrtoum pavidus nauta secet mare, / luctantem Icaris fluctibus Africum / mercator metuens otium et oppidi / laudat rura sui*: (“para que, con una nave chipriota / el navegante temeroso corte el mar de Myrtos, / al combatiente Áfrico el comerciante que teme el ocio y alaba / los campos de su fortaleza: / Aunque se afirma que el modelo de la oda I, 1, es el que utilizó Prudencio para la enumeración del *Cath. II*; la confrontación entre los textos permite concluir que el poema más próximo es el épodo, si se tiene en cuenta el número mayor de reminiscencias epódicas que se hallan en el himno.

⁴⁶ *Cath. II, vv. 39-48*: “el soldado, el magistrado, el navegante, / el artesano, el campesino, el comerciante. / A aquel la gloria forense, / a este lo arrastra la triste trompeta guerrera, / por ello entonces el mercader y el labriego / suspiran por avaras ganancias. / Pero nosotros, incompetentes / y desconocedores en absoluto del lucro y de la usura, / ni esforzados en el arte de la guerra, / te conocemos, Cristo, a tí solo.” / **Observaciones:** Se utilizaron en estos pasajes los mismos criterios para destacar las reminiscencias que en p. 383, n. 28.

conocimiento representado en Cristo. La vida que le espera a los fieles está signada, según una enumeración opuesta a la anterior, por la severidad, el canto piadoso, el llanto y la genuflexión; por lo tanto las “artes” mundanales, aquellas que aspiran a la gloria terrena, son reemplazadas por las “artes” espirituales que se regocijan con la luz.

d. La tendencia a la progresión o “salto” que se registra en la lírica horaciana para trasponer lo natural a lo espiritual, lo concreto a lo abstracto, lo descriptivo a lo reflexivo. En Prudencio esto se percibe como un recurso narrativo para introducir la perícopa bíblica, a partir de la cual el himno se convierte en una *enarratio* exegética del texto sagrado. La introducción de segmentos narrativos, que es creciente en los himnos del último período como el III, V y XII, responde a finalidades parenéticas y teológicas asimilables, en cierto punto,⁴⁷ a las digresiones mitológicas incorporadas por Píndaro en el cuerpo central de sus odas, las cuales son conocidas como “saltos pindáricos”⁴⁸ o bien “rupturas de la narración”.⁴⁹ Por medio de estos recursos, se buscaba transgredir la leyenda original incorporando desviaciones cronológicas al entrelazarse dos tiempos, el de la atemporalidad mítica y el del contexto que coincide con el tiempo de la enunciación.

En el himno prudenciano, los *exempla* bíblicos producen un efecto semejante al provocado por las narraciones mitológicas en las odas de Píndaro, ya que cierto número de imágenes, en apariencia acronológicas, se conectan simbólicamente con el tópico de la composición; de este modo se despliega el sentido alegórico, fundamento de la concepción metonímica y conciliadora del Tardoantiguo.⁵⁰ En cuanto a Horacio, la mayor brevedad de las odas impide la inclusión de un relato; no obstante, la interrupción deliberada de la secuencia poética a través de la referencia mitológica o simbólica demuestra, en algunos casos, la preocupación por incidir en el ámbito moral del hombre:

⁴⁷ Race, W. H., “Elements of Style in Pindaric Break-Offs”, *AJPh*, 1989, N° 2, pp. 189 ss., afirma que uno de los medios para provocar la “espontánea” interrupción de la secuencia poética es introduciendo acciones y epifanías divinas, muchas de las cuales tienen carácter ejemplar. A menudo, a través de un asíndeton, el poeta abruptamente introduce el elemento narrativo, o bien, por una primera persona enfática o el uso de un imperativo exhortativo.

⁴⁸ Charlet, *op. cit.* (27), p. 158.

⁴⁹ Race, p. 190.

⁵⁰ Fry, N., *El gran código...*, p. 35, afirma que la metonimia permite volver a redactar fórmulas verbales contradictorias conciliando una con otra, a través de la inserción de frases intermedias que contribuyen a dar origen al comentario.

*Solvitur acris hiems grata vice veris et Favoni
trahuntque siccas machinae carinas, (Carm. I, 4, vv. 1-2)*

*Iam Cytherea choros ducit Venus imminente luna
iunctaeque Nymphis Gratiae decentes
alterno terram quatiunt pede, dum gravis Cyclopum
Volcanus ardens visit officinas. (vv. 5-8)*

*Pallida Mors aequo pulsat pede pauperum tabernas
regumque turris. O beate Sesti,
vitae summa brevis spem nos vetat inchoare longam; (vv. 13-15)⁵¹*

Prudencio, oponiéndose en forma contrastante a la angustia existencial de Horacio, resolvió la melancólica mirada sobre la finitud humana con la rotunda afirmación de que la muerte ha sido redimida por el sacrificio crístico. Este es el *exemplum* con el que el poeta advirtió a sus interlocutores en la espera de los *tempora iusta* (*Cath. X, v. 137*) que vendrán: la desintegración del cuerpo, al igual que el tiempo en su secuencia material, son reemplazados por la promesa de la inmortalidad:

*Non, si cariosa vetustas
dissolverit ossa favillis
fueritque cinisculus arens
minimi mensura pugilli,*

*nec, si vaga flamina et aurae
vacuum per inane volantes
tulerint cum pulvere nervos,
hominem periisse licebit.*

*Sed dum resolubile corpus
revocas, deus, atque reformas,*

⁵¹ Horacio, *Carm. I, 4, vv. 1-2*: “Se diluye el agudo invierno con el grato retorno de la primavera y del Favonio / las maquinarias navales arrastran las secas embarcaciones,”; *vv. 5-8*: “Ya la citérea Venus guía los coros, en la inminencia de la luna, / y las Gracias decorosas junto a las Ninfas / sacuden la tierra alternando los pies, mientras el grave Vulcano / ardiente examina los talleres de los Cíclopes.”; *vv. 13-15*: “La pálida Muerte golpea con igual pie las tabernas de los pobres / y las torres de los reyes. ¡Oh bienaventurado Sestio!, / el punto culminante de la vida breve prohíbe que nosotros emprendamos una esperanza larga”.

*quamam regione iubebis
animam requiescere puram? (Cath. X, vv. 145-152)⁵²*

Los dos últimos textos horacianos citados permiten observar otras tantas reminiscencias temáticas que unen a ambos poetas; por proximidad o lejanía, la obra de Horacio funcionaba como un referente válido para los creadores tardíos, incluso para cristianos dogmáticos a la manera de Prudencio. Entre sus mayores preocupaciones se encontraba el definirse poéticamente, es decir, establecer una posición equidistante entre el pasado pagano ya superado, pero prolífico por los modelos transmitidos, y una nueva cultura cristiana que debía satisfacer, a la vez, a receptores cultos y a otros sólo formados en la palabra bíblica. Para alcanzar la consumación de esta síncretis, Prudencio acudió a los siguientes motivos horacianos:

e. La construcción metaliteraria de la condición poética. Horacio comenzó a dar forma a su máscara poética a partir de la programática oda inicial, cuando aspiraba ser ubicado entre las estrellas por su pertenencia al *status* de los poetas líricos; también reclamó para sí, cuando ya era leído e imitado en Roma, el título de pionero e introductor de las formas métricas de la poesía griega arcaica, en medio de una confesión sumamente polémica a su histórico protector, el ilustre Mecenas.⁵³ Prudencio, por su parte, se esforzó por encauzar su poesía según los principios del academicismo retórico, aunque recurrió a la lozanía de la *humilitas piscatoria*; su paradójica solución, en contra del universo mitológico horaciano, radicó en entregarse a la inspiración de una *Musa* cristiana, docta en cantar según el arte de la métrica cuantitativa pero ajena a los placeres mundanales:

Sperne, camena, leves hederas,

⁵² *Cath. X*, vv. 145-152: “No, si la corrosiva vetustez / disuelva los huesos en escoria / y sea un puñado desechable de ceniza / la medida de lo mínimo que cabe en una mano, / y si las errantes brisas y las auras / que vuelan a través del vacío éter, / lleven entre polvo los nervios, / no será lícito que el hombre perezca. / Pero mientras vuelves a llamar, Dios, / al cuerpo descompuesto y le vuelves a dar forma, / ¿pues en qué región ordenarás / que descansa el alma pura?”

⁵³ Horacio, *Epist. I*, 19, vv. 21-29: *Libera per vacuum posui vestigia princeps, / non aliena meo pressi pede. [...]. Parios ego primus iambos / ostendi Latio, numeros animosque secutus / Archilochi, [...]; / ac ne me foliis ideo brevioribus ornes / quod timui mutare modos et carminis artem, / temperat Archilochi Musam pede mascula Sappho, / temperat Alcaeus, sed rebus et ordine dispar*, (“Yo puse primero las huellas libres por el vacío, / no presioné con mi pie las ajenas. [...]. Yo el primero mostré / al Lacio los yambos de Paros, seguí los los ritmos y el espíritu de Arquíloco, [...]; / y para que no así me adorne con hojas más breves / porque temí cambiar las medidas y el arte del poema, / temple con el pie la masculina Safo la musa de Arquíloco, / la temple Alceo, pero dispar en los asuntos y en el orden,”).

*cingere tempora quis solita es,
sertaque mystica dactylico
texere docta liga strofio
laude dei redimita comas. (Cath. III, vv. 26-30)⁵⁴*

La invocación a la *Camena*, como representación metonímica de la poesía en general, es una reminiscencia de Horacio,⁵⁵ quien en once oportunidades recurrió a esta ninfa de las fuentes,⁵⁶ posteriormente asimilada a las Musas griegas, en búsqueda de inspiración.⁵⁷ Con el mismo verbo con que el poeta augustal aconsejaba despreciar los oficios ajenos a la creación poética, en *Carm.* I, 1,⁵⁸ Prudencio decidía apartarse de las “livianas hiedras” con que los versificadores coronaban sus cabezas al igual que los dioses y los vencedores en los juegos. El poeta cristiano desplazó estos elementos hacia otro lugar en el plano simbólico, redistribuyéndolos conforme a sus fines dogmáticos, reñidos con la levedad de la poesía profana.⁵⁹

Más adelante retomaría la influencia del *Carm.* I, 1 horaciano, con el propósito de hallar instrumentos aptos para alabar la obra inefable de la divinidad; esta pregunta no sólo concernía a los medios que facilitarían su empresa, sino también los modos de

⁵⁴ *Cath.* III, vv. 26-30: “¡Desprecia, camena, las leves hiedras, / con las que solías ceñir tus sienes / y tú, docta en entretejer las místicas guirnaldas, / átalas con el lazo dactílico, / coronada tu cabellera con la alabanza de Dios!”

⁵⁵ En la obra horaciana aparecen las Camenas mencionadas, tanto en singular como en plural, más que en Ovidio, quien se refirió a ellas en ocho ocasiones; Tibulo, en tres oportunidades; Estacio en dos y una en Virgilio, al igual que en Séneca. Asimismo, cabe recordar que Livio Andronico, en los albores de la poesía romana, buscó inspiración a la *Camena* para su versión latina de la *Ὀδύσσεια* (*Odissia*, v. 1) homérica: *Virum mihi, Camena; insece versutum* (“Cuéntame, Camena, sobre el astuto varón”).

⁵⁶ Servio así se refería, en su comentario a la *Buc.* VII, v. 21, a las Camenas: *qui camenis fontem consecrarunt; nam eis non vino, sed aqua et lacte sacrificari solet*. (“quienes consagraron la fuente a las Camenas; pues a ellas solía sacrificarse no con vino, sino con agua y leche.”); previamente en el comentario a la *Buc.* III, v. 59: *Camenaes Musae, quibus a cantu nomen est inditum*. (“Las Camenas son Musas, a las que su nombre fue atribuido a partir del canto.”).

⁵⁷ Con el carácter de musa inspiradora se presenta en *Carm.* I, 12, v. 39; II, 16, v. 38; III, 4, v. 21; IV, 9, v. 8; *Serm.* I, 10, v. 45; *Epist.* I, 1, v. 1; I, 18, v. 47; I, 19, v. 5; *Ars*, v. 275; haciendo referencia a un nombre en *Carm.* IV, 6, v. 27 y como ninfa itálica en *Carm. Saec.*, v. 62.

⁵⁸ Cf. v. 21. En el verso 29 de esta oda se mencionan las hiedras como “premios de las doctas mentes” (*doctarum hederarum praemia frontium*), en forma semejante, en la *Epist.* I, 3, v. 25 se habla de “los premios de la hiedra vencedora” (*hederarum victricis praemia*); en cambio, en la oda I, 36, v. 20 se califica a las hiedras de “lascivas” (*lascivis hederis*).

⁵⁹ Prudencio percibió en esta resignificada *Camena* el espíritu transformador de la poesía cristiana, anunciador de una nueva era en el orden de las estructuras socio-políticas; incluso volvió a invocarla para cantar a Cristo, en la apertura del himno IX, vv. 1-3; junto con esta recurrencia paganizante, el calagurritano incorporó otro elemento horaciano: solicita al anónimo *puer* que le alcance el plectro para ponerse al frente de los troqueos con los que se entonarían la alabanza a la divinidad / Acerca de este *puer*, Daniélou, *Teología...*, p. 431, afirma que Cristo era denominado *παῖς*, es decir “servidor”, vinculado a la liturgia primitiva del “Siervo de Yaveh” y conectado, a su vez, con el texto mesiánico de Isaías a través de la denominación *παῖς θεοῦ*.

llevarla a cabo, lo que debe entenderse como una metáfora acerca de los moldes formales o genéricos tradicionales⁶⁰ que parecían no satisfacer a Prudencio:

*Quae veterum tuba quaeve lyra
flatibus inclyta vel fidibus
divitis omnipotentis opus
quaeque fruenda patent homini
laudibus aequiperare queat? (vv. 81-85)⁶¹*

f. El motivo del banquete y la exaltación del vino como inspiración. Horacio en la mencionada *Epist.* I, 19, señalaba la necesidad de contar con una Camena embriagada para que fuera eficaz en su labor inspiradora: así se había comportado la musa homérica y la del “padre Enio”; más aún, afirmaba que aquellos poemas nacidos de escritores, embebidos sólo en agua, no podrían sobrevivir:

*nulla placere diu nec vivere carmina possunt
quae scribuntur aquae potoribus; ut male sanos
adscriptis Liber Satyris Faunisque poetas,
vina fere dulces oluerunt mane Camenae;
laudibus arguitur vini vinosus Homerus;
Ennius ipse pater numquam nisi potus ad arma
prosiluit dicenda. (vv. 2-8)⁶²*

En el *Ars Poetica*, vv. 83-85, Horacio se refería metafóricamente a los temas líricos que la Musa había concedido a los poetas, con el propósito de definir el contenido de su canto; allí incluyó también el vino, motivo que, en abundancia, el poeta augustal incorporó en cada una de sus obras.⁶³

⁶⁰ Según Witke, Ch., “Prudentius and the Tradition...”, p. 521, Prudencio se estaría refiriendo a la poesía antigua, específicamente a la épica y la lírica, representadas a través de los dos instrumentos mencionados. Cf. Charlet, *op. cit.* (27), pp. 160-161, sobre el sentido simbólico tradicional de ambos instrumentos musicales y la relación con la poesía sálmica.

⁶¹ *Cath.* III, vv. 81-85: “¿Qué trompeta de los antiguos o qué lira, / célebres por sus sonidos o por sus cuerdas, / puede equiparar en alabanzas / la obra del rico Todopoderoso / y todo lo que es accesible al hombre para su disfrute?”

⁶² Horacio, *Epist.* I, 19, vv. 2-8: “ningún poema que son escritos por bebedores de agua / pueden agrandar ni vivir por mucho tiempo; cuando a poetas / malsanos Liber agregó a los Sátiros y los Faunos, / a vino generalmente olieron por la mañana las dulces Camenas; / por sus alabanzas al vino es se muestra el vinoso Homero; / el mismo padre Enio nunca sino bebido se lanzó / a cantar a las armas.”

⁶³ Pueden señalarse en los *Carmina* unas doce referencias al término *vinum*, cuatro en los *Epodi*, once en los *Sermones*, tres en las *Epistulae* e igual cantidad en el *Ars Poetica*. En cuanto a la palabra *merum* o

*Musa dedit fidibus divos puerosque deorum
et pugilem victorem et equum certamine primum
et iuvenum curas et libera vina referre.*⁶⁴

Por otra parte, la exaltación del vino como medio liberador de las ideas conduce a otro tema que es el raptó báquico o “locura teléstica” sobre la cual también se refirió Horacio, tal como se advierte en las odas I, 18, II, 19 y III, 25.⁶⁵ Sin embargo, uno de los contenidos en el que mejor expresó su deseo de “aprovechar el hoy” es el de la celebración del *convivium*: el banquete es representado en la obra horaciana como el ámbito natural de los poetas en el cual el disfrute de la vida y sus potenciales goces hacían olvidar, por un instante, que la existencia humana marchaba inexorablemente hacia la muerte.⁶⁶

*O fortes peioraque passi
mecum saepe viri, nunc vino pellite curas.
Cras ingens iterabimus aequor. (Carm. I, 7, vv. 30-32)*

*Absumet heres Caecuba dignior
servata centum clavibus et mero
tinget pavimentum superbo,*

“vino puro”, aparece quince veces utilizada en los *Carmina*, tres en los *Sermones* y otras tres en las *Epistulae*. Asimismo Horacio se refirió metonímicamente al vino llamándolo por sus diferentes tipos, tales como “Falerno” (*Carm.* II, 3), “Massico” (*Carm.* II, 7) o “Cecubo” (*Carm.* III, 28). En *Cath.* IX, vv. 28-30, Prudencio representó a Cristo participando en un banquete de características grecorromanas, con escanciadores y un *rex* o βασιλεύς del *convivium*; durante el transcurso de la celebración Jesús transmutó materialmente el agua en “noble Falerno”: *Cantharis infusa lymfa fit Falernum nobile, / nuntiat vinum minister esse promptum ex hydria, / ipse rex sapore tinctis obstupescit poculis.* (“El agua deslizada en los cántaros se vuelve noble Falerno, / el sirviente anuncia que se ha sacado vino del ánfora, / el mismo rey se paraliza por el sabor, impregnadas las copas.”). Es notoria la relación que puede establecerse entre el texto prudenciano y la oda II, 3 de Horacio en lo que respecta al plano lexical, ya que voces como *lympha* y *Falernum* aparecen en el *carmen* en los versos 8 y 12 respectivamente.

⁶⁴ *Ars*, vv. 83-85: “La Musa permitió a las lirás referirse a los dioses y a los hijos de los dioses / y al púgil victorioso y al caballo primero en el certamen / y a las preocupaciones de los jóvenes y a los vinos libres.”

⁶⁵ Cf. *Carm.* I, 18, vv. 11-13: *Non te, candide Bassareu, / invitum quatiā nec variis obsita frondibus / sub divom rapiam.* (“No a ti, brillante Basareo, / sacudiré involuntariamente ni insinuaré las cosas escondidas de los dioses / bajo diversas frondas.”); II, 19, vv. 1-2: *Bacchum in remotis carmina rupibus / vidi docentem –credite posteri–* (“Vi a Baco enseñando los poemas / en las rocas apartadas –creed vosotros, la posteridad–”); III, 25, vv. 1-3: *Quo me, Bacche, rapis tui / plenum? Quae nemora aut quos agor in specus / velox mente nova?* (“¿A dónde me arrastras, Baco, lleno / de ti? ¿Hacia qué bosques o hacia qué cavernas soy conducido / arrebatado por una mente nueva?”).

⁶⁶ Sobre el carácter consolador del *convivium* ante la muerte, cf. Davis, Gregson, *Polyhymnia. The Rhetoric of Horatian Lyric Discourse*. Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1991, p. 147.

pontificum potiore cenis. (Carm. II, 14, vv. 25-28)⁶⁷

Prudencio, en cambio, transformó el motivo del *poeta convivialis* y el banquete pagano en un piadoso encuentro con Cristo, quien, convertido en el moderador de los dulces apetitos del cristiano, cumple con el milagro de consustanciarse sacramentalmente en los alimentos y las discretas páteras; su fin es saciar el hambre y la sed de un nuevo tipo de comensal que tomaba distancia de la algarabía lúdica, característica del *convivium* profano, para regirse según los fundamentos de la doctrina trinitaria:

*Te sine dulce nihil, domine,
nec iuvat ore quid adpetere,
pocula ni prius atque cibos,
Christe, tuus favor inbuerit
omnia sanctificante fide.*

*Fercula nostra deum sapiant,
Christus et influat pateras,
seria ludicra verba iocos,
denique quod sumus aut agimus,
trina superne regat pietas.* (Cath. III, vv. 11-20)⁶⁸

Inclusive, los asistentes a este banquete místico debían dejar de lado los perfumes y las coronas de rosas que solían ornar sus sienes, porque otra forma de coronación tendría lugar a partir de la consagración bautismal; entonces el cristiano estaba preparado para consumir el néctar y la ambrosía del espíritu durante el ágape

⁶⁷ Carm. I, 7, vv. 30-32: “Oh varones fuertes y a menudo víctimas / conmigo de las peores cosas, ahora con el vino rechazad las preocupaciones. / Mañana emprendemos nuevamente el enorme mar.”; II, 14, vv. 25-28: “El heredero más digno consumirá los Cecubos / conservados bajo cien llaves y con el soberbio / vino teñirá el suelo, / mejor que en los banquetes de los pontífices.” Cf. *Ep.* 13, vv. 6-7: *tu vina Torquato move consule pressa meo: / cetera mitte loqui.* (“tú mueve los vinos prensados siendo mi Torcuato cónsul: / permíteme hablar de otras cosas.”).

⁶⁸ *Cath.* III, vv. 11-20: “Sin tí no hay nada dulce, señor, / ninguna cosa que plazca llevar a la boca, / si antes a las copas y a los alimentos, / tu favor, Cristo, no impregnó / todas las cosas con tu fe que santifica. / 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.”

eucarístico,⁶⁹ reproducción ritual de la comida pascual celebrada por Cristo junto a sus apóstoles.⁷⁰

*Hic mihi nulla rosae spolia,
nullus aromate flagrat odor,
sed liquor influit ambrosius
nectareamque fidem redolet
fusus ab usque patris gremio. (vv. 21-25)⁷¹*

No obstante el carácter dogmático y condenatorio con que Prudencio tiñó su toma de posición sobre las costumbres alimenticias y celebratorias de los no-cristianos, la *recusatio* al banquete pagano tiene su origen en algunas de las numerosas escenas horacianas: precisamente, en el *Carm.* I, 36, hay un expreso pedido del yo lírico para que no falten las guirnaldas entrelazadas con diversos materiales naturales, en el contexto de un *convivium* de bienvenida; de manera análoga, en el *Carm.* II, 7, el poeta describía el festejo por el retorno de su amigo Pompeyo Varo, enumerando los accesorios florales y los ungüentos con que se perfumaba a los comensales:

*neu desint epulis rosae
neu vivax apium neu breve lilium. (vv. 15-16)*

*[...], funde capacibus
unguenta de conchis. Quis udo
deproperare apio coronas*

⁶⁹ Bouyer, Louis, *Diccionario de Teología*. Barcelona, Herder, 1990, p. 36, define “ágape” (derivado del griego ἀγάπη, “amor-caridad”) como los banquetes fraternos de los primeros cristianos, en el curso de los cuales se celebraba la eucaristía.

⁷⁰ Doglio, Claudio, “Le parole eucaristiche di Gesù sul pane e sul vino”, *Opuscula XIV*, Genova, Università di Genova. Facoltà di Lettere, 2000, pp. 44 ss., identifica el motivo de la “Última Cena” con las características de un banquete pascual, es decir, se trata de “una comida cultural celebrada en un día bien preciso, una vez sola al año y con un ritual predeterminado.” (*un pasto culturale celebrato in un giorno ben preciso, una volta sola all’anno e con un rituale predeterminato.*) Según el autor este banquete pascual, denominado *seder*, tenía una estructura prefijada en cuatro momentos principales: tras los ritos iniciales se bendecía la primera copa de vino, recordando con esta los momentos salvíficos de los que gozó el pueblo; con la segunda copa tenía lugar la cena propiamente dicha con la ingesta del cordero y el pan ázimo; concluida la bendición de la tercera copa, llamada “cáliz de la bendición”, tenían lugar otros ritos pascuales con la inclusión de nuevos ruegos.

⁷¹ *Cath.* III, vv. 21-25: “Aquí no hay para mí ningún despojo de rosas, / no se siente ningún olor con aroma, / sino el licor de ambrosía penetra / y exhala el néctar de la fe / esparcido sin cesar desde el regazo de Dios.”

*curatve myrto? Quem Venus arbitrum
dicet bibendi? (vv. 22-26)⁷²*

En cuanto al consumo de vino durante estas celebraciones, este era muy abundante, y así lo manifestaba Horacio, quien se compararía con los orgiásticos edonios de la Tracia; en cambio Prudencio opinaba negativamente sobre la intemperancia en el beber, la cual junto con el lujo y la gula, corrompían no sólo el cuerpo sino que entorpecían el alma, obstaculizando la internalización de la *disciplina christiana*:

*Non ego sanius
bacchabor Edonis: recepto
dulce mihi furere est amico. (Carm. II, 7, vv. 26-28)⁷³*

*Hinc subiugatur luxus et turpis gula,
vini atque somni degener socordia,
libido sordens, inuerecundus lepos;
variaeque pestes languidorum sensuum
parcam subactae disciplinam sentiunt. (Cath. VII, vv. 11-15)⁷⁴*

Este control sobre las apetencias al que se refería Prudencio, opuesto al goce del universo pagano que el cristianismo primitivo desalentó efusivamente y el espiritualismo monástico sublimó a través del ayuno, se preparaba para participar de la “Cena del Señor”,⁷⁵ entendiéndose esta como una anticipación del banquete

⁷² *Carm.* I, 36, vv. 15-16: “ni falten las rosas en los banquetes / ni el el apio que vive mucho tiempo ni el endeble lirio.”; *Carm.* II, 7, vv. 22-26: “derrama los ungüentos / desde espaciosas conchas. ¿Quién se preocupa / en hacer de prisa las coronas de húmedo apio / o de mirto? ¿A quién Venus nombrará / como árboto en el beber?” También en la oda II, 3, vv. 13-14, Horacio se refería al vino y a otros elementos que formaban parte del banquete: *Huc vina et unguenta et nimium breues / flores amoenae ferre iube rosae*, (“Ordena traer acá los vinos y los ungüentos / y unas flores demasiado breues, las agradables rosas.”).

⁷³ *Carm.* II, 7, vv. 26-28: “Yo no deliraré / más razonablemente que los edonios: para recibir a mi amigo / es dulce enloquecer.”

⁷⁴ *Cath.* VII, vv. 11-15: “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.”

⁷⁵ Horacio también consideraba que era lícito acceder a través del canto a los alimentos sagrados, cuando se estaba bajo los efectos catárticos del rapto dionisiaco; cf. *Carm.* II, 19, vv. 9-12: *Fas pervicaces est mihi Thyiadas / vinique fontem, lactis et uberes / cantare rivos, atque truncis / lapsa cavis iterare mella*, (“Es lícito para mí cantar a las obstinadas Tíadas / y a la fuente de vino, y a los ríos abundantes / de leche, y también repetir que las mieles / se deslizaron de los troncos huecos.”).

escatológico que tendría lugar en el encuentro con la divinidad; al respecto, el apóstol Pablo así se refería a los fundamentos de la fe, que están implícitos en la comunión eucarística:

*Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis,
mortem Domini annuntiabitis donec veniat. (1Cor. 11, 26)*⁷⁶

Prudencio, siguiendo los dictados de la abstinencia corporal que el creciente ascetismo recomendaba, también proclamaba la existencia de un “doble alimento”, aquel que se consume repetidamente en el acto litúrgico, llamado a renovar el anuncio de la venida final del Salvador:

*Parcis victibus expedita corda
infusum melius deum receptant;
hic pastus animae est saporque verus.*

*Sed nos tu gemino fovens paratu
artus atque animas utroque pastu
confirmas, pater, ac vigore conples. (Cath. IV, vv. 31-36)*⁷⁷

g. La complementaridad simbólica entre los beneficios de la luz y el *iter tenebricosum* del mundo infernal. Si bien Horacio no estableció relación simbólica alguna entre la luz solar y las tinieblas infernales, Prudencio recurrió a la poesía horaciana, entre otras fuentes de inspiración, para elaborar la dicotomía ideológica que vertebrá temáticamente al *Cathemerinon*. Así es que el ruego dirigido a Augusto, al que se representa como una luminaria celeste en la oda IV, 5, fue reutilizado por el poeta hispano siguiendo la técnica del *puzzle*, con el objeto de alabar las bondades de Cristo como *inventor luminis* cuyo rostro acrecienta la luz del sol:

*Lucem redde tuae, dux bone, patriae:(1)
instar veris enim vultus ubi tuus (2)*

⁷⁶ Pablo, *1 Cor.* 11, 26: “Pues cuantas veces comáis de este pan, y bebáis del cáliz, anunciaréis la muerte del Señor hasta que vuelva.”

⁷⁷ *Cath.* IV, vv. 31-36: “Los corazones preparados con comidas moderadas / reciben mejor al dios manifestado; / este es el alimento del alma y el verdadero sabor. / Pero tú, reanimándonos con una doble provisión, / fortificas los miembros, Padre, y llenas de vigor / las almas con uno y otro alimento.”

*adfulsit populo, gratior it dies
et soles melius nitent.* (vv. 5-8)⁷⁸

Inventor rutili, dux bone, luminis,(1)

[...]

Lucem redde tuis, Christe, fidelibus! (1) (*Cath.* V, vv. 1 y 4)

Rebusque iam color redit

vultu nitentis sideris.(2) (*Cath.* II, vv. 7-8)⁷⁹

De manera opuesta y complementaria, Prudencio concibió la representación del camino hacia la morada infernal por “la vía de la negación” de las fuentes literarias que lo inspiraron, algunas de las cuales proceden de la más antigua tradición grecolatina. Rivero García, al respecto, enumera a diversos autores, tales como Hesíodo, Esquilo y Teócrito, que contribuyeron a elaborar el motivo de la senda sin retorno;⁸⁰ posteriormente Catulo se referió a esta como el *iter tenebricosum* (“el camino tenebroso”) y Virgilio, en cambio, fijó su mirada sobre las corrientes infernales al hablar de *inremeabilis unda* (“la onda irretornable”); Propercio, por su parte, se valió del recurso de la metáfora al calificarla de *adamante viae* (“caminos de acero”).⁸¹ Pero fue Horacio⁸² el inspirador de Prudencio quien afirmó, en *Cath.* IX, que la ley del Averno se había trastocado, permitiendo que el camino sin regreso volviera a transitarse:

⁷⁸ *Carm.* IV, 5, vv. 5-8: “Devuelve la luz a tu patria, conductor bueno: / pues cuando tu rostro semejante a la primavera / ilumina al pueblo, más grato transcurre el día / y los soles brillan mejor.” / En el verso 33, se vuelve a reiterar la invocación *dux bone*.

⁷⁹ *Cath.* V, vv. 1 y 4: “¡Creador de la luz rutilante, conductor bueno! / [...] Devuelve, Cristo, la luz a tus fieles.”; *Cath.* II, vv. 7-8: “y ya el color vuelve a las cosas / ante el rostro del astro resplandeciente.” / En los versos 67-68 del himno II, Prudencio repitió la imagen de Cristo como luminaria celeste cuyo rostro ilumina por la irradiación de su luz: *tu, rex, Eoi sideris / vultu sereno inlumina*, (“tú, rey, ilumina / con el rostro sereno de la estrella de Oriente.”); de manera semejante se refirió al rostro del Salvador en *Cath.* III, vv. 6-8: *Huc nitido, precor, intuitu / flecte salutiferam faciem / fronte serenus et inradia*, (“Dirige de frente hacia aquí, / te lo ruego, tu rostro salvífico / de mirada resplandeciente e irradia.”).

⁸⁰ Rivero García, *op. cit.* (28), pp. 210-211, n. 187.

⁸¹ Catulo, *Carm.* III, vv. 11-12: *qui [passer] it per iter tenebricosum / illuc, unde negant redire quemquam*. (“quien [el gorrión] va a través de un camino tenebroso / hacia allá, de donde niegan que alguno vuelva”); Virgilio, *Aen.* VI, v. 425: *evaditque [Aeneas] celer ripam inreabilis undae*. (“y rápido evade [Eneas] la ribera de la onda irretornable.”); Propercio, IV, 11, vv. 7 y 4: *ubi portitor aera recepit, / non exorando stant adamante viae*. (“cuando el guardián de la puerta recibe las monedas, / no permanecen firmes rogando los caminos de acero”); vv. 3 y 8: *Cum semel infernas intrarunt funera sedes, / obserat eversos lurida porta rogos*. (“Una vez que entraron los cadáveres a las sedes infernales, / se cierra la lívida puerta a los ruegos abatidos.”).

⁸² La oda I, 28 no es el único poema en el que Horacio manifestaba la posición epicúrea sobre la imposibilidad de retornar de la muerte; de la siguiente manera lo hacía en *Carm.* I, 24, vv. 15-18: *Num vanae redeat sanguis imagini, / quam virga semel horrida / non lenis precibus fata recludere / nigro compulerit Mercurius gregi?* (“¿Acaso vuelve la sangre a la imagen vana, / a la que una vez con la hórrida

*Quin et ipsum, ne salutis inferi expertes forent,
tartarum benignus intrat; fracta cedit ianua,
vectibus cadit revulsis cardo dissolubilis.*

*Illa prompta ad inruentes, ad revertentes tenax
obice extrorsum repulso porta reddit mortuos
lege versa et limen atrum iam recalcandum patet. (Cath. IX, vv. 70-75)⁸³*

Particularmente, en los versos 15-16 de la oda I, 24, de manifiesta influencia catuliana, el poeta augustal se refería de esta manera “a la senda de la muerte que se ha de pisarse una vez”:

*sed omnis una manet nox
et calcanda semel via leti⁸⁴*

Para Prudencio la muerte es transitoria, a diferencia de la noche perpetua que espera a las almas según los poetas “paganos”; en cambio, la noche de los sentidos y la ausencia de la luz desatan en el calagurritano el terror ante el pecado. El sueño, como mensajero del universo nocturno, invita a beber de la copa del olvido para sumergirse en las imágenes que la mente produce, mientras el cuerpo se entrega al descanso. En el himno VI, los sintagmas *obliviale poculum* (v. 16) y *Lethea vis* (v. 18) remiten a los siguientes pasajes horacianos y virgilianos:

*Olivioso levia Massico
ciboria exple, (Carm. II, 7, vv. 21-22)*

varilla / el inmoderado Mercurio obligó con ruegos / a la negra grey recluir a los hados?”); en el ya citado *Carm. IV, 7, vv. 21-24: Cum semel occideris et de te splendida Minos / fecerit arbitria, / non Torquate, genus, non te facundia, non te / restituet pietas.* (“Una vez que mueras y sobre ti haga Minos / el espléndido juicio, / no te restituirá la descendencia, Torcuato, ni la elocuencia, / ni la piedad;”); en el *Carm. II, 14, vv. 8-9*, Horacio calificó a la corriente de la Estigia como “una onda triste” (*tristi / unda*).

⁸³ *Cath. IX, vv. 70-75: “Y hasta entra bienaventurado al mismo tártaro / para que los recordados no fueran privados de su salvación, / cede quebrada la puerta, cae el gozne separable dados vuelta los cerrojos. / Aquella puerta disponible para los que se precipitan, tenaz / para los que salen; la puerta devuelve a los muertos roto de fuera el cerrojo, / trastocada una vez la ley, ya el negro umbral que ha de pisarse nuevamente se abre.”*

⁸⁴ *Carm. I, 28, vv. 15-16: “pero a todos aguarda una única noche / y la senda de la muerte que ha de ser pisada una sola vez”. En Catulo, Carm. V, vv. 5-6: nobis, cum semel occidit brevis lux, / nox est perpetua una dormienda.* (“una vez que la breve luz cae, / una única noche perpetua ha de ser dormida por nosotros.”).

*Mollis inertia cur tantam diffuderit imis
oblivionem sensibus,
pocula Lethaeos ut si ducentia somnos
arente fauce traxerim,
candide Maecenas, occidis saepe rogando: (Ep. XIV, vv. 1-5)⁸⁵*

*[...], Lethaei ad fluminis undam
securos latices et longa oblivia potant. (Aen. VI, vv. 714-715)⁸⁶*

Estos hexámetros virgilianos anticipan que se ha de pasar al análisis de otra de las fuentes poéticas romanas, que Prudencio transitó en la elaboración de un camino personal. En el caso particular de Horacio, le “concedió” al lírico hispano la armoniosa elaboración del verso y la musicalidad de la métrica helénica. La no repetición de las formas versales y estróficas le permitió enriquecer la alternancia rítmica; la holgura técnica, que contribuyó a desplegar el reservorio de las figuras retóricas, transformó la poesía prudenciana en objeto exquisito, aproximándose a los requisitos del arte de la orfebrería.

En fin, Horacio y Prudencio, a pesar de los contrastes ideológicos que los colocan en los extremos de dos universos contrarios y sensiblemente irreconciliables, se acercaron en el perseverante afán de alcanzar un refinamiento estético que, desde la palabra y el verso, recorre la construcción de la estrofa y la estructura del poema para su inserción en una obra carente de fisuras internas.

4. 3. 2. El “virgilianismo” de Prudencio.

Virgilio fue, sin duda, el autor más leído en las *scholae* desde que se convirtió, como señala Gianotti, en el paradigma más importante “de la literatura nacional y su presencia no sería puesta en discusión jamás”;⁸⁷ sólo en los comentarios⁸⁸ de críticos como Cornuto, maestro de Persio y Lucano, se advierten algunas consideraciones negativas hacia el estilo virgiliano que manifiestan un cambio de gusto en la

⁸⁵ *Carm.* II, 7, vv. 21-22: “Completa las copas livianas / con el Másico que hace olvidar,”; *Ep.* XIV, vv. 1-5: “¿Por qué la liviana inercia diseminó tanto olvido en lo más profundo de los sentidos, / que si yo enfilara por la boca ardiente las copas / que conducen a los sueños del Leteo, / brillante Mecenas, caes a menudo rogando:”).

⁸⁶ *Aen.* VI, vv. 714-715: “[...], hacia la corriente del río Leteo, / beben seguros licores y largos olvidos.”

⁸⁷ Gianotti, *op. cit.* (3), p. 447: *questi autori [Virgilio, Orazio e Ovidio], Virgilio in testa, diventano paradigmi della letteratura nazionale e la loro presenza non verrà mai veramente rimessa in discussione.*

⁸⁸ Cornuto fue autor de libros sobre Virgilio y de un comentario sobre la obra del mantuano.

intelectualidad de la época neroniana.⁸⁹ Por el contrario, este “anti-virgilianismo” fue sólo un condimento arcaizante de impronta “esnobista” que habría de quedar en el pasado, cuando la *renovatio Imperii* constantiniana puso en marcha la recuperación de la cultura augustal.

Prudencio, haciéndose eco de la notable permanencia de Virgilio entre los escritores y pedagogos tardíos, incluyó numerosos pasajes del mantuano en su producción poética, sumamente respetuosa de las predilecciones literarias del momento que ubicaban al creador de *Aeneis* por encima de los restantes autores del canon. Un ejemplo de esto es el reconocimiento que la crítica prudenciana hace de las numerosas citas y reminiscencias procedentes de la obra virgiliana, halladas en el *Cathemerinon*: Charlet habla de un centenar de alusiones; Rivero García, en cambio, más discreto en su registro, menciona cerca de cincuenta; por su parte, Cunningham, con el rigor que lo caracteriza, reconoce sólo veintiuna.⁹⁰ A pesar de la diferencia numérica, cabe destacar

⁸⁹ Cf. Timpanaro, Sebastiano, *Virgilianisti antichi e tradizione indiretta*. Firenze, Leo S. Olschki editore, MMI, pp. 26-27.

⁹⁰ En *Cath.* I, Cunningham reconoce los siguientes versos virgilianos de *Aeneis*: L. II, v. 290: *ruit alta a culmine Troja*. (“se derrumba la alta Toya desde su cúspide.”) que se repite con variantes en el dímetro 29: *Sed vox ab alto culmine* (“Pero la voz desde la alta cúspide”); L.VIII, v. 411: *noctem addens operi* (“agregando la noche a la obra”) en el verso 11: *ni parte noctis addita* (“a menos que, agregada una parte a la noche”) y VIII, v. 456: *et matutini volucrum sub culmine cantus*. (“y bajo el techo, los cantos matutinos de las aves.”) en los versos 13-14: *aves / stantes sub ipso culmine* (“las aves / que están bajo el mismo techo”). En *Cath.* III se advierten las siguientes citas: *Aen.* II, v. 264: *et ipse doli fabricator Epeos*. (“sino también el mismo Epeo, fabricante del engaño.”) en el verso 126: *Auctor et ipse doli coluber* (“También la malvada culebra, autora ella misma del engaño,”); IV, v. 12: *Credo equidem (nec vana fides) genus esse deorum*. (“Creo ciertamente (y no es una confianza vana) que es linaje de los dioses”) en el verso 196: *Credo equidem (neque vana fides)* (“Creo ciertamente (y no es vana mi fe)”); VI, v. 638: *Devenere locos laetos et amoena virecta* (“Vinieron hacia los lugares felices y amenos jardines”) que se repite en el verso 101: *Tunc per amoena virecta iubet* (“Entonces, por jardines amenos ordena”); VI, v. 730: *igneus est ollis vigor* (“Aquellas cosas tienen un vigor ígneo”) en el verso 186: *Oris opus, vigor igneolus* (“La obra de la boca, el vigor del fuego”); VIII, vv. 82-83: *candida per silvam cum fetu concolor albo / procubuit viridique in litore conspicitur sus*; (“a través de la selva, cándida, del mismo color con su cría blanca / se recostó una cerda y se mira en el verde litoral;”) se repiten las referencias cromáticas en el verso 155: *gramine concolor in viridi*. (“del mismo color en la verde gramilla”); *Ecl.* 4, v. 7: *Iam nova progenies caelo demittitur alto*. (“Ya una nueva progenie desciende del alto cielo.”) en el verso 136: *Ecce venit nova progenies*, (“He aquí que viene la nueva progenie,”) y *Geor.* III, vv. 537-538: *Non lupus insidias explorat ovilia circum / nec gregibus nocturnus obambulat*: (“El lobo no explora las trampas alrededor de los oviles / ni de noche rodea a los rediles.”) en los versos 158-159: *Inpavidus lupus inter oves / tristis obambulat* (“El lobo, entre ovejas no temerosas, / triste deambula”). En *Cath.* IV se señalan los siguientes pasajes: *Aen.* X, v. 723: *Impastus stabula alta leo ceu saepe peragrans* (“como un león no alimentado que recorre a menudo los profundos establos”) en el verso 99: *inpasti licet inruant leones*, (“aunque arrojen leones no alimentados,”); XII, v. 829: *Olli subridens hominum rerumque repertor*: (“Sonriéndole a ella, el descubridor de los hombres y las cosas:”) en el verso 9: *rerum conditor et repertor orbis*, (“fundador de las cosas y descubridor del orbe,”) y *Geor.* IV, v. 133: *dapibus mensas onerabat inemptis*. (“llenaba las mesas con manjares no comprados.”) en el verso 58: *Cernit forte procul dapes inemptas*, (“Ve casualmente, de lejos, manjares no comprados,”). En cuanto a *Cath.* V se advierte la reminiscencia de un hexámetro de *Aeneis*: II, v. 753: *qua gressum extuleram* (“por donde sacaba el paso”) en el verso 41: *Qua gressum tulerant* (“A través de estos llevaban el paso”); en *Cath.* VIII se reconocen los siguientes versos de la épica virgiliana: VI, v. 437: *Nunc et pauperiem et duros perferre labores!* (“¡Ahora soportar no solo la pobreza sino las duras fatigas!”) en el verso 6: *duros tuleris labores*,

que el *Himnario de las horas* es uno de los textos más virgilianos, si se tiene en consideración la obra completa del calagurritano.⁹¹

De la vasta poesía del mantuano, Prudencio escogió la pintura de la naturaleza, los idílicos paisajes rurales que evocaban la vida simple de utópicos pastores, la normativa de la labor agraria sujeta a la circularidad de las estaciones, las luces y las sombras del universo escatológico plasmadas en gigantescos bajorrelieves de profunda significación religiosa; no falta, inclusive, la cinematográfica representación de las acciones bélicas ni la mesiánica esperanza en *aurea aetas*. En la elección de estos motivos pueden presuponerse diversas formas de lectura que un lector formado realizaba sobre el texto base; quizás deba dejarse de lado aquella práctica lectora que sólo procuraba el goce literario, para tener en cuenta la lectura concentrada y atenta que comenzó a elaborarse en el Tardoantiguo, sometida a dispositivos de control normativo con los que se pretendía alcanzar la captación total del texto.

Virgilio, como los restantes autores del canon, debía cumplir funciones orientativas y dar respuestas a través de su obra, por ello es que se lo leía con el fin de establecer las normas del lenguaje, en sus registros oral y escrito; en consecuencia, el “placer del texto” cedió a la labor interpretativa que fue ganando espacios en las escuelas y en los lugares donde se hallaban reclusos ascetas y monjes. El texto era repetido una y otra vez hasta reducirlo a conceptos y expresiones fragmentarizadas: en forma análoga a lo que ocurrió con las *Escrituras* y el Derecho, sucedió con Virgilio, el más apreciado de los escritores de la latinidad, cuya obra se vio transformada en un

(“has soportado duras fatigas,”) y *Geor.* I, vv. 151-152: *segnisque horreret in arvis / carduus*; (“e indolente se irguiera el cardo / en los campos;”) en el verso 44: *carduus horrens* (“el erizado cardo”). En *Cath.* IX solo se reconoce una evocación de *Geor.* IV, vv. 392-393: *novit namque omnia vates / quae sint, quae fuerint, quae mox ventura trahantur*; (“pues el vate conoce todas las cosas / que son, las que fueron, las que en poco tiempo vendrán son traídas;”) en el verso 12: *omnium quae sunt fuerunt quaeque post futura sunt*. (“de todas las cosas que son, fueron y que serán después.”); también en *Cath.* X se señala un único pasaje de *Eneida*; se trata de IV, v. 555: *rebus iam rite paratis*. (“ya bien preparadas las cosas.”) en el verso 71: *dapibus iam rite paratis* (“ya preparados bien los convites”). En *Cath.* XI aparece una reminiscencia: *Aen.* VII, vv. 100: *qua sol [...] recurrens* (“por donde el sol volviendo”) en el verso 2: *sol iam recurrens* (“ya el sol volviendo”) y dos en *Cath.* XII: *Aen.* II, v. 697: *signantemque vias; tum [...] sulcus / dat lucem*, (“y señalando caminos; entonces [...] un surco / da luz,”) y V, v. 526: *signavitque viam flammis* (“y señaló un camino con llamas”) en los dímetros 55-56: *qua stella sulcum traxerat / claramque signabat viam*. (“por donde la estrella había trazado un surco / y señalaba un camino luminoso.”).

⁹¹ Como resultado del registro efectuado por Cunningham, se arriba a las siguientes conclusiones: el texto que mayor número de *loci* virgilianos presenta es el *Contra Symmachum*, con veinticinco pasajes; seguido por el *Cathemerinon*, con veintiuno; en tercer lugar se encuentra *Apotheosis*, con quince; seguida por *Hamartigenia* con catorce y *Psychomachia* con doce; por último se halla *Peristephanon*, con ocho, y finalmente *Dittochaeum*, con sólo dos pasajes.

conjunto de manuales, citas y comentarios escolares como resultado de estas prácticas intensivas de lectura.⁹²

a. La pintura de animales y la representación de los ciclos naturales. Virgilio era afecto a la representación de la fauna itálica, sobre todo si esta estaba relacionada con los espacios campesinos; la aguda observación de la naturaleza y la certeza de que todas las cosas retornan cíclicamente⁹³ convirtió al mantuano en un hábil paisajista que supo fusionar el realismo, heredado del arte etrusco e italiota, y el esfumino del impresionismo pictórico, desarrollado por el segundo estilo pompeyano. En el caso particular de las artes plásticas, la vista de los receptores se concentraba en unas pocas imágenes y en algunos temas dominantes que contribuían a intensificar, en el contexto espacial, las grandes visiones paisajísticas de temática bucólica y sagrada.

Virgilio supo adaptar en los diferentes géneros que abordó las tendencias estéticas del manierismo helenístico a las nuevas exigencias del arte augustal; este se encontraba subordinado a un programa “piadoso” y ordenado, en concordancia con los planteamientos ético-políticos sostenidos por el régimen. La proyección de este ideario artístico sobre el material iconográfico y poético contribuyó a que se desarrollara en el receptor una idea alegórica, que, como señala Zanker, “invitaba a la meditación mediante gestos y ademanes, sin que con ello se intentara transmitir un mensaje determinado.”⁹⁴ En el siglo IV, en el florecimiento de la literatura exegética y de la incorporación en ella de nociones de fisiología y etiología animal,⁹⁵ Prudencio incorporó las escenas naturales virgilianas a sus *imagines* hermenéuticas, de tal manera que los claroscuros de la antinomia luz-oscuridad fueron resemantizados funcionalmente según la dicotomía nicena. En función de ella es que, en *Cath.* I, vv. 13-15, las aves alborotadas que preanuncian la aparición del sol, representan la algarabía de los cristianos ante el fin de la noche del pecado; en *Aen.* VIII, vv. 411 y 455-456, se

⁹² Cf. Cavallo, G., “Entre el volumen...”, pp. 132-133.

⁹³ Cf. *Georg.* I, vv. 247-251: *Illic, ut perhibent, aut intempesta silet nox / semper et obtenta densentur nocte tenebrae, / aut redit a nobis Aurora diemque reducit; / nosque ubi primus equis Oriens adflavit anhelis, / illic sera rubens accendit lumina Vesper.* (“Allí, como cuentan, o hace silencio la noche desfavorable / siempre y las tinieblas se condensan en una noche prolongada, / o retorna desde nosotros la Aurora y vuelve a conducir el día; / y cuando primero Oriente nos sopló con sus caballos anhelantes, / allí asciende Véspero enrojeciendo las tardías luces.”).

⁹⁴ Zanker, P., *Augusto y el poder...*, p. 331.

⁹⁵ Cicarese, Maria Pia, “Il simbolismo dell’aquila. Bibbia e zoologia nell’esegesi cristiana antica”. *CCC*, Anno XIII, N° 3, 1992, pp. 299 ss., señala que las nociones fisiológicas y etiológicas arriban al mundo cristiano con la difusión de la obra aristotélica y, en particular, en el mundo latino a través de la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo. También los cristianos desarrollaron literatura científica procurando demostrar la armónica perfección de la obra divina, tal como ocurrió con las obras de Basilio y Ambrosio.

contextualizan las acciones humanas y su relación con el descanso según la natural percepción animal ante la llegada del día.

En forma semejante, la pintura de la aurora (vv. 21-24) mantiene una estrecha relación con el naturalismo virgiliano;⁹⁶ asimismo el despertar de la vida ante la aparición de la luz, que ha sido plasmado mitológicamente desde la poesía homérica,⁹⁷ fue asimilado por Prudencio a la *parousia* crística que se renueva cíclicamente cada mañana.⁹⁸ La noche, por su parte, ensombrece la creación borrándole el color a las cosas;⁹⁹ de ahí que se celebre la recuperación de las formas como una consecuencia de la acción de los rayos solares que exhiben la coloración del fuego.¹⁰⁰ Todas estas pinceladas son reconocibles por la fusión de la palabra y el color que caracterizó a Virgilio y que Prudencio incorporó a la alabanza himnódica con una doble intención: conectarse con sus “iguales”, de idéntica formación académica, a través de fragmentos textuales fácilmente reconocibles, e incorporar su poesía a una tradición prestigiosa que contribuiría al acrecentamiento de su valor literario.

En el *Hymnus ante cibum* (*Cath.* III), se suceden numerosas referencias zoológicas; en primer lugar aparecen mencionadas las abejas, a las que Virgilio dedicó gran parte del libro IV de *Georgica* anticipando el tratamiento de este tema en el libro II, vv. 212-213 y posteriormente en los hexámetros 452-453.¹⁰¹ Prudencio, al respecto,

⁹⁶ A las reminiscencias señaladas en el Cap. 4. 1, p. 335, n. 22, pueden agregarse los siguientes hexámetros de *Georg.* I, vv. 328-329, en los que se reproducen los efectos luminosos de los relámpagos en la oscuridad de la noche; se advierte el uso del adjetivo *coruscus* al igual que en el texto prudenciano: *Ipse pater media nimborum in nocte corusca / fulmina molitur dextra*; (“El mismo padre en medio de la noche de las nubes / prepara con su mano derecha los resplandecientes rayos;”) y vv. 445-447 en los que el poeta combinó la referencia mitológica con el claroscuro pictórico y la imagen cromática: *Aut ubi sub lucem densa inter nubila sese / diversi rumpent radii aut ubi pallida surget / Tithoni croceum linquens Aurora cubile*, (“O cuando bajo la luz entre las densas nubes / se rompen rayos diversos o cuando la pálida Aurora surge / abandonando el lecho azafranado de Titón;”).

⁹⁷ Lida, M. R., *La tradición clásica...*, pp. 121 ss., recuerda numerosas “fórmulas de visión relista” que Virgilio adaptó para expresar la llegada de la aurora, a partir de las dos corrientes principales de la filosofía helenística, la estoica y la epicúrea. Estas se dan principalmente en las *Eglogae* y las *Georgica*; en *Aeneis*, en cambio, se reduce a una personificación artística.

⁹⁸ El sintagma *mane [...] novo* (*Cath.* II, v. 15) también es de inspiración virgiliana; cf. *Georg.* III, v. 325: *[...] dum mane novum, dum gramina canent*, (“mientras por la mañana nuevamente, mientras las gramillas encanecen;”) con variantes en *Georg.* I, v. 43: *Vere novo*; (“En la nueva primavera”)

⁹⁹ Virgilio así expresó el avance de las sombras nocturnas en *Aen.* VI, vv. 271-272: *[...] ubi caelum condidit umbra / Iuppiter et rebus nox abstulit atra colorem*. (“[...] cuando Júpiter escondió el cielo en la sombra / y la negra noche quitó el color a las cosas.”)

¹⁰⁰ La expresión “igneo sol” es considerada típicamente virgiliana; cf. Rivero García, *op. cit.* (28), p. 162, n. 20. Algunos de los pasajes sugeridos por el crítico español, donde se advierte el uso de esta frase, es *Georg.* IV, v. 426-427: *[...] et medium sol igneus orbem / hauserat*, (“[...] y el igneo sol había agotado / la mitad del orbe;”).

¹⁰¹ *Georg.* II, vv. 212-213: *Nam ieiuna quidem clivosi glarea ruris / vix humilis apibus casias roremque ministrat*, (“Pues ciertamente la grava infecunda del campo escarpado / apenas suministra laurel y rocío a las abejas;”) y II, vv. 452-453: *[...] nec non et apes examina condunt / corticibusque cavis vitiosaeque*

retomó las consideraciones que los antiguos hacían sobre cierto aspecto misterioso que rodeaba la vida de las abejas y la producción de la miel, incluso, insistió sobre su celibato, al que el mantuano se refirió señalando que no sometían sus cuerpos a los designios de Venus, ni aún para procrear:¹⁰²

*Mella recens mihi Cecropia
nectare sudat olente favus;
haec opifex apis aërio
rore liquat tenuique thymo
nexilis inscia conubii. (Cath. III, vv. 71-75)¹⁰³*

El animal que se menciona a continuación es la serpiente, que contrasta con las abejas por diferentes razones: en primer lugar, porque representa la oposición a la divinidad que había confiado a los hombres el universo para satisfacción de sus necesidades; en segundo lugar, porque desnuda la falta de ingenio humano para sucumbir a la curiosidad engañosa y al despertar del apetito sexual. Frente a la amenaza diabólica del reptil, se construye la imagen positiva de las abejas, cuya etiología cumple con las expectativas de una cristiandad entregada al ascetismo y al control de los sensaciones. Aunque la inspiración de los versos 111 ss. procede de *Gen. 3*,¹⁰⁴ seguramente Prudencio no soslayó el texto virgiliano en el cual los reptiles son denominados a partir de un abundante campo lexical, además de tenerse en cuenta diversidades genéricas, terrenos aptos para su desarrollo, instrucciones para su captura, y formas de cuidado ante su veneno.¹⁰⁵ A las fuentes vétero-testamentarias y clásicas,

ilicis alveo. (“[...] y así las abejas establecen los enjambres / en las cortezas huecas y en la cavidad de un roble carcomido.”).

¹⁰² *Ibid.* IV, vv. 197-201: *Illum adeo placuisse apibus mirabere morem, / quod neque concubitu indulgent nec corpora segnes / in Venerem solvunt aut fetus nixibus edunt; verum ipsae e foliis natos, e suavibus herbis / ore legunt,* (“Sobre todo te maravillarás de que aquella costumbre agradaba a las abejas, / en cuanto a que ni eran complacientes con el acoplamiento ni indolentes entregan los cuerpos / a Venus o exponen sus crías a la nieve; en verdad ellas mismas levantan con la boca a los hijos de las hojas, / de las suaves hierbas.”).

¹⁰³ *Cath.* III, vv. 71-75: “El reciente panal destila para mí / las mieles cécropes con néctar oloroso, / esta abeja hacedora licua / del rocío del aire y del delgado tomillo, / desconocedora del lazo del matrimonio.”

¹⁰⁴ *Gen.* 3, 1: *Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae quae fecerat Dominus Deus. Qui dixit ad mulierem: Cur praecepit vobis Deus non comederetis de omni ligno paradisi?* (“Pero también la serpiente era más astuto que todos los seres creados de la tierra que había hecho el Señor Dios. Esta dijo a la mujer: ¿Por qué Dios ordenó a vosotros que no comierais de todo árbol del paraíso?”).

¹⁰⁵ *Georg.* I, v. 129: *Ille [Iuppiter] malum virus serpentibus addidit atris* (“Él [...] agregó el malvado veneno a las negras serpientes”); II, vv. 214-216: *et tofus scaber et nigris exesa chelydris / creta negant alios serpentibus agros / dulcem ferre cibum et curvas praebere latebras.* (“y la áspera toba y la arcilla consumida / por las negras víboras venenosas niegan que otros campos acarreen / dulce alimento a las serpientes y provean de curvados refugios”; en *Georg.* III, Virgilio dedicó un extenso pasaje para referirse

también hay que sumar los aportes de la zoología exegética que consideraba a la serpiente como la alegoría del demonio:¹⁰⁶

*Hic draco perfidus indocile
virginis inlicit ingenium
ut socium malesuada virum
mandere cogeret ex vetitis
ipsa pari peritura modo. (vv. 111-115)*

*Auctor et ipse doli coluber
plectitur improbus, ut mulier
colla trilingua calce terat;
sic coluber muliebri sonum
suscipit atque virum mulier. (vv. 126-130)¹⁰⁷*

Para referirse al modo de acabar con el más temido de los animales, según el imaginario cristiano, Prudencio recurrió a la fusión de los subtextos antes mencionados con diferentes pasajes de *passiones* martirológicas y versiones bíblicas diversas, algunas anteriores a la *Vulgata*,¹⁰⁸ con el fin de entretejer un marco sublime a la figura de María,

a la serpiente que se acerca a los establos (vv. 414-420) y, particularmente, a aquella que habita en los bosques de Calabria, caracterizada por grandes manchas y por hallarse en la cercanía de las corrientes de agua (vv. 425-439). Se destaca la riqueza lexical para denominar al reptil: *graves chelydros* (v. 415: “las malsanas víboras”), *vipera* (v. 417), *coluber* (v. 418) y *ille malus Calabris in saltibus anguis* (v. 425: “aquella malvada serpiente en los bosques de Calabria”); sobre esta última Virgilio observó, al igual que lo haría posteriormente Prudencio, cómo brilla al sol su “boca de tres lenguas” (v. 439: *linguis [...] ore trisulcis*).

¹⁰⁶ En el *Hexameron* ambrosiano, *dies VI, sermo IX 6, 38*, se hace referencia a la muerte de la serpiente como un equivalente de “la muerte del maligno”; asimismo se menciona la experiencia de “pisar la cabeza” del animal como una forma de hacer expulsar el veneno. Esta manera de acabar con el reptil se halla en Virgilio, *Georg. III*, vv. 416-417 y en Ovidio, *Met. X*, vv. 23-24.

¹⁰⁷ *Cath. III*, vv. 121-122: “Aquí la pérfida serpiente seduce / el ingenio indócil de la joven, / para que, como consejera del mal, ella misma / pereciera del mismo modo, obligó a comer / de los frutos prohibidos al varón, su compañero.”; vv. 126-130: “También la malvada culebra, autora ella misma del engaño, / recibe su castigo, que una mujer / triture con el talón el cuello de las tres lenguas; / así la culebra se somete a la mujer / y la mujer al varón solamente.”

¹⁰⁸ En *Gen. 3, 14-15*, la *Vulgata* así se refiere a la condena de la serpiente: *Et ait Dominus Deus ad serpentem: Quia fecisti hoc, / maledictus es inter omnia animantia, et bestias terrae: / super pectus tuum gradieris, et terram comedes cunctis diebus vitae tuae. / Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius: / ipsa conteret caput tuum, / et tu insidiaberis calcaneo eius.* (“Y dice el Señor Dios a la serpiente: ¿Por qué hiciste esto, / maldita eres entre todos los seres animados, y las bestias de la tierra: / sobre tu pecho avanzarás, y comerás tierra durante todos los días de tu vida. / Pondré enemistad entre ti y la mujer, y tu descendencia y su descendencia: / ella misma destruirá tu cabeza, / y tú emboscarás a su talón.” / Palla, Roberto, “Sulla versione di ‘Gen.’ 3, 15-16 seguita da Prudenzio”, *CCC Anno II*, N° 1, pp. 92 ss., enumera otros textos que Prudencio habría tenido en cuenta para *Cath. III*, tales como las *passiones* de *Vibia Perpetua (Pass. Perp. et Fel.) 4, 7: calcavi illi [draco] caput et ascendi.* (“le pisé la cabeza [a la serpiente] y subí”) y 18, 7: *Perpetua psallebat caput iam Aegyptii calcans;* (“Perpetua ya

quien, con el poder de su vientre inmaculado, es la dominadora de todos los venenos. La imagen de la Virgen que termina con la serpiente, a la que el poeta captó de manera hiperrealista en el retorcimiento de la muerte, es la representación alegórica de la lucha entre dos fuerzas cosmogónicas opuestas:

*Edere namque deum merita
omnia virgo venena domat,
tractibus anguis inexplicitis
virus inerme piger revomit
gramine concolor in viridi. (vv. 151-155)¹⁰⁹*

Tras la destrucción de la serpiente, ocurren diferentes acciones maravillosas (ἀδύνατα) que tienen como protagonistas a animales carnívoros, en clara alusión a la necesidad de cambiar los hábitos alimenticios de los cristianos, abandonando la ingesta de alimentos sanguinolentos. Las modificaciones en la etiología zoológica provocarán las transgresiones a las leyes naturales que, por efecto de la virginidad de María, auguran el fin del pecado y acercan a los fieles el cumplimiento de la promesa escatológica. Nuevamente confluyen en el texto del calagurritano las fuentes proféticas vétero-testamentarias¹¹⁰ y las clásicas, en particular las virgilianas,¹¹¹ con el propósito

entonaba himnos mientras pisaba la cabeza del Egipcio;”) y *Fructuosus* (*Pass. Fruct.*) 7, 2: *O beati martyres [...], qui coronati sunt diademate et corona immarcescibili eo quod diaboli caput calcaverunt.* (“Oh mártires bienaventurados [...], quienes fueron coronados con la diadema y la corona que no se marchita por la razón de que pisaron la cabeza del diablo.”); la *Epist.* 58, 9 de Cipriano: [...], *ut cum serpens calcari a nobis obteri coeperit, mordere et subplantare non possit.* (“[...], para que, cuando la serpiente comience a ser destruida con el talón por nosotros, no pueda morder ni estropear.”); el pasaje I, 6, 3 de la obra de Tertuliano *De cultu feminarum: Sic calcabit diaboli caput, dum de capite eius cervicibus suis aut et ipsi capiti ornamentum struit.* (“Así pisará la cabeza del diablo, mientras que de su cabeza el ornamento destruya a su cuello o también a la misma cabeza.”) y las versiones bíblicas que difieren entre sí por el uso del sintagma *calcabit caput* que no aparece en la *Vulgata* y tampoco en la versión de la *Septuaginta* (φέρήσει κεφαλὴν) y sí en la *Vetus Latina*. Esta versión habría sido tenida en cuenta también por Ambrosio en el citado *Hexameron*.

¹⁰⁹ *Cath.* III, vv. 151-155: “La virgen merecedora de dar a luz a Dios / domina todos los venenos: / la serpiente sin posibilidad de estirarse / vomita repugnante su veneno inofensivo / del mismo color, en la verde gramilla.”

¹¹⁰ Cf. Is. 11, 6-9: *Habitabit lupus cum agno, / et pardus cum haedo accubabit; / vitulus, et leo, et ovis, simul morabuntur, / et puer parvulus minabit eos, / vitulus et ursus pascentur, / simul requiescent catuli eorum; / et leo quasi bos comedet paleas. / Et delectabitur infans ab ubere super foramine aspidis; / et in caverna reguli, / qui ablactatus fuerit manum suam mittet. / Non nocebunt, et non occident / in universo monte sancto meo, / quia repleta est terra scientia Domini, / sicut aquae maris operientes.* (“Habitará el lobo con el cordero, / y la pantera se acostará con el cabrito; / el ternero, y el león y la oveja vivirán al mismo tiempo, / y un niño pequeño los ayudará, / la vaca y el oso pacerán, / juntos descansarán sus cachorros; / y el león como un buey comerá paja. / Y el infante de pecho se deleitará sobre la abertura del áspid; / y en la caverna de la serpiente, / el que fuera destetado pondrá su mano. / No dañarán, y no matarán / en todo mi monte santo, / porque la tierra está llena de la ciencia del Señor, / así como las aguas

de alabar a Cristo como el pacificador de las costumbres humanas; el Redentor es representado a través del *oximoron*, en la forma del cordero, no temeroso de los lobos ni de los leones, y de la paloma poderosa que hace huir a las aves de rapiña:

*Quae feritas modo non trepidat
territa de grege candidulo?
Inpavidas lupus inter oves
tristis obambulat et rabidum
sanguinis inmemor os cohibet.*¹¹²

*Agnus enim vice mirifica*¹¹³
*ecce leonibus imperitat,*¹¹⁴

del mar que la cubren.”). **Observación:** Se destaca con “negrita” las relaciones observadas entre el subtexto profético y el himno prudenciano.

¹¹¹ Cf. *Ecl.* II, v. 63: *Torva leaena lupum sequitur, lupus ipse capellam*, (“La torva leona sigue al lobo, el mismo lobo sigue a la cabrita.”); IV, v. 22: *nec magnos metuent armenta leones*; (“ni los rebaños temerán a los grandes leones.”); V, vv. 60-61: *Nec lupus insidias pecori nec retia cervis / ulla dolum meditantur*; (“Ni el lobo prepara trampas al ganado ni el engaño ninguna red / a los ciervos.”); VIII, v. 52: *Nunc et oves ultro, fugiat lupus, et aurea durae / mala ferant quercus narcisso floreat alnus. / Pinguia corticibus sudent electra myricae*. (“Ahora también las ovejas estén más allá, huya el lobo, las duras encinas / llevarán manzanas de oro, florezca el aliso de narciso. / Los tamarindos exsudarán jugoso ámbar de las cortezas.”) y *Georg.* II, vv. 149-152: *Hic ver adsiduum atque alienis mensibus aestas; / bis gravidae pecudes, bis pomis utilis arbor. / At rabidae tigres absunt et saeva leonum / semina*, (“Aquí la primavera es frecuente y hay calor en los otros meses; / dos veces el ganado está preñado, dos veces el árbol es útil para los frutos. / Mas están ausentes los rabiosos tigres y el salvaje linaje / de los leones.”); III, vv. 539-540: *timidi dammae cervique fugaces / nunc interque canes et circum tecta vagantur*. (“las gamas temerosas y los ciervos que se dan a la fuga / ahora vagan entre los perros y alrededor de las casas.”). También en Horacio, *Carm.* III, 18, v. 13 se habla de la unión entre el lobo y las ovejas: *inter audacis lupus errat agnos*. (“entre audaces corderos vaga el lobo.”).

¹¹² En los siguientes pasajes virgilianos pueden apreciarse las “pinturas” naturales, en las que el lobo amenazante ocupa el primer plano de la escena: *Ecl.* III, v. 80: *Triste lupus stabulis*, (“Es una cosa funesta el lobo para los establos.”); *Georg.* I, vv. 485-486: *et altae / per noctem resonare lupis ululantibus urbes*. (“y las altas ciudades / resonaban a través de la noche por los lobos que ululaban.”); *Aen.* IX, vv. 59-64: *Ac veluti pleno lupus insidiatus ovili / cum fremit ad caulas ventos perpessus et imbres / nocte super media; tuti sub matribus agni / balatum exercent; ille asper et improbus ira / saevit in absentes; collecta fatigat edendi / ex longo rabies et siccae sanguine fauces*; (“Y como un lobo insidioso en el rebaño completo / cuando gruñe a los rediles padeciendo vientos y lluvias / sobre la media noche; seguros bajo sus madres los corderos / lanzan su balido; aquel áspero e improbo por la ira / se ensaña contra los ausentes; lo fatigan la rabia de comer / guardada desde hace tiempo y las fauces secas de sangre.”).

¹¹³ El cordero no puede faltar en las referencias agrarias del mantuano, aún en la *Aeneis* donde, en general, el universo campesino aparece representado a través del recurso del símil; cf. *Ecl.* I, vv. 7-8: *illius [deus] aram / saepe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus*; (“el ara de aquel dios / bañará a menudo un cordero de nuestros rebaños.”); *Aen.* IX, vv. 565-566: *quaesitum aut matri multis balatibus agnum / Martius a stabulis rapuit lupus*. (“o al cordero buscado por la madre con muchos balidos / un lobo de Marte raptó de los establos.”).

¹¹⁴ El león, al igual que el águila, tienen en los textos exegéticos diferentes significados, positivos o negativos, como es en el caso del himno de Prudencio; en la *Eneida*, el león es visto como una presa de valor en la caza a causa de su fiereza y coraje, oponiéndose en este punto a la debilidad de los animales agrícolas; cf. IV, vv. 158-159: *spumantemque dari pecora inter inertia votis / optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem*. (“y desea que le sea dado en sus votos entre los inertes rebaños / un espumante jabalí, o que un león rojizo descienda del monte.”); IX, vv. 792-794: *Ceu saevum turba leonem / cum*

*exagitansque truces aquilas*¹¹⁵
per vaga nubila perque notos
*sidere lapsa columba fugat.*¹¹⁶

Tu mihi, Christe, columba potens,
sanguine pasta cui cedit avis,
tu niveus per ovile tuum
agnus hiare lupum prohibes
*subiuga tigridis ora*¹¹⁷ *premens.* (vv. 156-170)¹¹⁸

La amonestación final del himno, encaminada hacia el cierre de la composición, vuelve a recordar la relación entre la comida y el pecado inducido por las serpientes;

telis premit infensis, at territus ille, / asper, acerba tuens, retro redit (“Como la turba al salvaje león / cuando lo presiona con dardos hostiles, pero aquel aterrorizado, / áspero, observando acerbamente, vuelve hacia atrás”).

¹¹⁵ En *Aen.* IX, v. 751-756, el águila es mostrada como un animal de vuelo poderoso, instinto feroz y costumbres carnívoras: *Utque volans alte raptum cum fulva draconem / fert aquila implicuitque pedes atque unguibus haesit, saucius at serpens sinuosa volumina versat / arrectisque horret squamis et sibilat ore / arduus insurgens, illa haud minus urget obunco / luctantem rostro, simul aethera verberat alis*; (“Y cuando volando en lo alto un águila roja / lleva raptada una víbora y enredó las patas y adhirió con las garras / pero la herida serpiente tuerce sus anillos sinuosos / y se eriza con las escamas erguidas y silba con su boca / levantándose alta, aquella no menos la aprieta luchando / con el corvo pico, al tiempo que azota con sus alas el aire;”).

¹¹⁶ Son numerosos los pasajes de la *Eneida* en el que aparecen palomas como símbolo de la desprotección y el temor, cf. II, v. 516: *praecipites atra ceu tempestate columbae*, (“como en la negra tempestad las precipitadas palomas,”); V, vv. 213-217: *Qualis spelunca subito commota columba, [...], fertur in arva volans plausumque exterrita pennis / dat tecto ingentem; mox aere lapsa quieto / radit iter liquidum celeres neque commovet alas*: (“Como la paloma sacada súbitamente de la cueva, / [...] / es llevada volando hacia los campos y espantada de su techo / hace un ingente ruido con las plumas; apenas deslizándose por el aquietado aire / toca al paso un camino líquido y no mueve las rápidas alas,”); XI, vv. 721-724: *Quam facile accipiter saxo sacer ales ab alto / consequitur pennis sublimem in nube columbam / comprehensamque tenet pedibusque eviscerat uncis; / tum cruor et vulsae labuntur ab aethere plumae*. (“Cuan fácilmente el halcón, el ave sagrada desde el alto peñasco / persigue a la paloma por sus plumas alzada en una nube / y la tiene apresada y la eviscera con sus patas y sus garras; / entonces la sangre y las plumas arrancadas se deslizan por el aire.”).

¹¹⁷ En cuanto al tigre, este aparece en el imaginario virgiliano unido a otras bestias salvajes y peligrosas, cf. *Georg.* III, v. 248: *tum saevus aper, tum pessima tigris*: (“entonces el salvaje jabalí, el sumamente malvado tigre,”); IV, vv. 407-408: *fiet enim subito sus horridus atraque tigris / squamosusque draco et fulva cervice leaena*, (“pues se volverá de imprevistamente el cerdo erizado y el tigre negro / la sierpe escamosa y la leona de cerviz roja,”); o bien desarrollando su ferocidad entre las indefensas ovejas, cfr. IX, v. 730: *immanem veluti pecora inter inertia tigrim*. (“como un inmenso tigre entre inertes rebafios.”).

¹¹⁸ *Cath.* III, vv. 156-170: “¿Qué fiereza no tiembla así / aterrorizada por la blanquita grey? / El lobo, entre ovejas no temerosas, / triste deambula y, olvidado de la sangre, / refrena su boca rabiosa. / Pues el cordero, en una mutación prodigiosa, / he aquí que manda sobre los leones, / y la paloma que se desliza por los astros / hace huir, a través de las errantes nubes y los notos, / persiguiéndolas, a las águilas violentas. / Tú, Cristo, eres para mí la poderosa paloma / a quien cede el ave alimentada en la sangre; / tú eres el cordero níveo que impides al lobo / tener la boca abierta en medio del redil, / oprimiendo las bocas del tigre bajo el yugo.”

estas son provocadoras de la corruptibilidad del cuerpo aunque no del espíritu, al que el vigor¹¹⁹ del soplo divino redimirá asegurando el camino hacia los astros:

*Sit satis anguibus horrificis,
liba quod in pia corporibus
a! miseram peperere necem;* (vv. 181-183)

*Oris opus, vigor igneolus
non moritur,* (vv. 186-187)

*dux parili redivivus humo
igne Christus ad astra vocat.* (vv. 204-205)¹²⁰

b. Los trabajos agrícolas y la vida campesina. El mundo de los pastores es el modelo que Virgilio adoptó del alejandrinismo con el fin de plasmar la ucronía de una Italia arcaica que desconocía los excesos del *luxus* y se entregaba confiada a los designios de la naturaleza procurando, a través del *labor*, transformar las reglas de los dioses. Los agricultores, que tan bien conocía a partir de la experiencia paterna, fueron representados según los conceptos de *ataraxia* (ἀταραξία) y *apatheia* (ἀπαθεία), que recomendaban estoicos y epicúreos, abasteciéndose con los frutos de una tierra generosa poco afecta a la curiosidad transgresora de las ciudades. En consecuencia, el transcurrir de los días estaba destinado a enfrentarse a la diversidad de “cuidados” (*curae*) que exigía del género humano austeridad y *disciplina*.

Prudencio, inspirado en los principios de la abstinencia ascética, consideraba edificante sumarse a una existencia moderada que se disponía a dar batalla a las tentaciones demoníacas; para esto el control de las pasiones se iniciaba con la imposición de rigores culinarios. En la poesía del mantuano, la naturaleza es pródiga por la diversidad de sus productos, pero restringe al campesino a vivir según la

¹¹⁹ El concepto del *vigor caelestis* es la expresión de una fuerza activa, según Cipriano, que animaba a mártires y vírgenes a enfrentar a los victimarios, durante los procesos condenatorios; en época de Prudencio, esta vitalidad debe entenderse como una δύναμις que ayuda a enfrentarse al demonio en sus intentos de tentar a los sentidos. Sobre las diferentes interpretaciones sobre el concepto de *vigor*, cf. Daniélou, J., *Los orígenes...*, pp. 365-371.

¹²⁰ *Id.*, vv. 181-183: “Sea suficiente para las espantosas serpientes, / lo que las impiadas libaciones hayan causado, / ¡ay!, una mísera muerte a los cuerpos;”; vv. 186-187: “La obra de la boca, el vigor ígneo / no muere;”; vv. 204-205: “Cristo, conductor, vuelto a la vida de una tierra semejante, / nos llama hacia los astros de fuego.”

alternancia de las estaciones y las estrellas;¹²¹ por lo tanto no siempre se tiene una mesa variada, aunque sí mantenida con dones “no comprados”.¹²² El hombre, perteneciente al *durum genus* según Virgilio,¹²³ debió aprender a domeñar el cosmos constituido por los diferentes espacios naturales, a fin de obtener los beneficios esperados: observó el cielo, hincó el arado en la tierra, alimentó sus rebaños, surcó los mares.

El calagurritano cantó también a la naturaleza y, a través de ella, al artífice¹²⁴ que la entregó ordenada a los hombres después de cumplido su plan creador;¹²⁵ aquí se percibe una clara referencia a la creación, que la divinidad exalta y santifica en el *Genesis*,¹²⁶ y a los *clarissima mundi lumina*, que Virgilio evocó como ordenadores de las labores humanas:¹²⁷

*Ipse homini quia cuncti dedit,
quae capimus dominante manu,
quae polus aut humus aut pelagus
aëre gurgite rure creant,*

¹²¹ *Georg.* I, vv. 73-76: *aut ibi flava seres mutato sidere farra, / unde prius laetum siliqua quassante legumen, / aut tenuis fetus viciae tristisque lupini / sustuleris fragilis calamos silvamque sonantem.* (“o allí sembrarás los rubios trigales, una vez cambiadas las estrellas, / de donde antes mostraste la legumbre feliz al golpearse la vaina, / o los frutos de la tenue arveja y del poco apreciado lupín, / las frágiles cañas y el bosque que resuena.”).

¹²² La pintura del pastor coricio representa la austeridad deseada que serviría de ejemplo para recuperar los valores de una Italia pasada y, quizás, sólo existente en el imaginario del poeta; en este retrato, Virgilio se propuso demostrar que las limitaciones de la vida agraria y la cercanía de la naturaleza bastaban para igualar al anciano con reyes poderosos, puesto que no necesitaba llenar su mesa con alimentos comprados; cf. *Georg.* IV, vv. 132-133: *regum [Corycius senex]aequabat opes animis, seraque revertens / nocte domum dapibus mensas onerabat inemptis.* (“[el anciano coricio] igualaba con su ánimo las riquezas de los reyes, y volviendo / por la noche tarde a su casa llenaba las mesas con manjares no comprados.”) y Horacio, *Ep.* II, v. 48: *dapes inemptas apparet,* (“se prepara manjares no comprados.”). Prudencio recurrió a este pasaje para referirse a la vida sencilla del profeta Hababuc o Ámbaco, quien fue visto producir sus propios alimentos por el ángel que ayudó a Daniel; cf. *Cath.* IV, vv. 58-60: *Cernit forte procul dapes inemptas, / quas messoribus Ambacum profeta / agresti bonus exhibebat arte.* (“Ve casualmente, de lejos, manjares no comprados, / los que el buen profeta Ámbaco preparaba / con arte rústico para los segadores.”).

¹²³ *Georg.* IV, v. 63.

¹²⁴ Cf. *Cath.* III, vv. 34-35: *quam data munera si recinat / artificem modulata suum?* (“que si canta a su artífice modulando / repetidamente los dones dados?”).

¹²⁵ Guerrero Fuster, Antonio, “La sacralización del tiempo en Prudencio”. *Lengua e historia. Antigüedad y cristianismo.* XII. *Scripta fulgentina.* Año V, Nº 9-10, Murcia, 1995, pp. 208, afirma que en el *Cathemerinon* se advierte una nueva concepción del tiempo, a través de la cual Prudencio reflexionó sobre la creación y la redención, incluyendo en su visión la tradición clásica y bíblica de contenido cosmogónico y mitológico.

¹²⁶ *Gen.* 2, 1: *Igitur perfecti sunt caeli et terra, et omnis ornatus eorum.* (“Entonces fueron terminados los cielos y la tierra, y todo su adorno.”) y 2, 3: *Et benedixit diei septimo et sanctificavit illum, quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret.* (“Y bendijo al séptimo día y lo santificó, porque en ese mismo día había cesado de toda su obra que Dios creó al hacerla.”).

¹²⁷ *Georg.* I, vv. 5-6: *Vos, o clarissima mundi / lumina, labentem caelo quae ducitis annum;* (“Vosotros, oh clarísimas luminarias / del mundo, que conducís el año que se desliza por el cielo;”).

A partir del concepto de *labor improbus*,¹²⁹ Prudencio plasmó la transformación de la naturaleza en una serie pictórica, extendida a lo largo de dos grupos de tres estrofas; en estas se advierte el cumplimiento del principio bajtiniano que consideraba la acción de comer inseparable a la de trabajar. El encuentro del hombre con el mundo del trabajo y su lucha con él, concluían finalmente en la absorción de los alimentos,¹³⁰ sobre los cuales el poeta cristiano elaboró una preceptiva en la que recomendaba la ingesta de vegetales.¹³¹ En consecuencia, naturaleza y cultura se enfrentan dialécticamente, aún cuando se consideran conceptos “ambivalentes”.¹³² Desde esta perspectiva, el mundo natural puede ser salvaje, hostil o benéfico, tal como se lo exhibe en el texto himnódico; el segundo resulta deseable para los hombres, quienes, a través de la aplicación de técnicas de cultivo, cacería, pesca, recolección, procedimientos de cocción y conservación de alimentos, intervienen en la apropiación de los “bienes divinos” para su usufructo personal, determinando el nivel de alimentación de una comunidad.

Prudencio recurrió a la descripción de muchos de estos procedimientos culturales superando, con el conocimiento del texto virgiliano,¹³³ la maldición bíblica que pesaba sobre el trabajo. En el primer grupo estrófico, del que se hacía mención más arriba, se encuentran referencias acerca de la astucia humana para atrapar pájaros (vv. 41-42: *Callidus inlaqueat volucres / aut pedicis dolus aut maculis*) haciendo uso de la pez de los árboles (vv. 43-44: *inlita glutine corticeo / vimina*);¹³⁴ engañar peces con

¹²⁸ *Cath. III*, vv. 36-40: “Porque él mismo [el artífice divino] dio al hombre todas las cosas / que tomamos con una mano soberana, / las que el cielo, o la tierra, o el mar / crían en el aire, en el abismo marino, en el campo; / estas cosas las subordinó a mí y a mí me subordinó a él.”

¹²⁹ Cf. *Georg. I*, vv. 145-146: *Labor omnia vicit / improbus* (“El trabajo ímprobo venció / todas las cosas.”).

¹³⁰ Cf. Bajtin, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. México, Taurus, 1990, p. 253.

¹³¹ Esta preceptiva está inserta entre los dos grupos estróficos señalados arriba, correspondiendo a los versos 56-65 en los que también se observan elementos virgilianos, tales como “la fecunda vaina de legumbres de todo tipo” (vv. 63-64: *siliqua / feta legumine multimodo*) que recuerda el hexámetro 74 de *Georg. I*.

¹³² Cf. Kirk, G. S., *El mito. Su significación y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona, Paidós, 1985, p. 176.

¹³³ Virgilio había probado su solvencia lírica, a la hora de representar el trabajo humano, en la utopía rural de las *Bucólicas* y el didactismo hesiódico y lucreciano en las *Geórgicas*, culminando la reflexión sobre la vida agraria con la pintura estoica del anciano de Coricia y la “aparición” mítico-maravillosa de las abejas.

¹³⁴ *Cath. III*, vv. 41-42: “El astuto engaño enlaza a los pájaros / o con trampas o con mallas,”; vv. 43-44: “los mimbres untados / con la pez de la corteza de los árboles,”. / La influencia virgiliana en esta estrofa se remite a pasajes de *Georg. I*, v. 139: *tum laqueis captare feras* (“entonces con lazos atrapar a las fieras”) y v. 271: *insidias avibus moliri* (“construir trampas para las aves”) y *Georg. IV*, v. 160: *et lentum de corticeo gluten* (“y la lenta pez de la corteza”). La estrofa prudenciana también registra influencias de

redes (v. 47: *texta greges sinuosa trahunt*), o cañas (v. 48: *piscis item sequitur calamum*)¹³⁵ y desarrollar diversas actividades agrarias relacionadas con el cultivo de granos (v. 51-52: [...] *ager* [...] / *dives aristiferae segetis*), vid (vv. 53-54: *hic ubi vitea pampineo / bracchia palmitum luxuriant*) y oleaginosas (v. 55: *pacis alumna ubi bacca viret*).¹³⁶

En la segunda serie de tres estrofas, Prudencio se dedicó a describir el ordeño de los animales (vv. 66-67: *Spumea mulctra gerunt niveos / ubere de gemino latices*) y la posterior realización del queso (vv. 68-70: *perque coagula densa liquor / in solidum coit et fragili / lac tenerum premitur calatho*),¹³⁷ la producción de la miel (vv. 71-72: *Mella recens mihi Cecropia / nectare sudat olente favus*;) que las abejas hacen del aire y del tomillo (vv. 73-74: *aërio / rore liquat tenuique thymo*),¹³⁸ y la recolección de las

Horacio, cf. *Ep.* II, vv. 33-36: *aut amite levi rara tendit retia, / turdis edacibus dolos, / [...] et advenam laqueo gruem / [...] captat [...]*. (“o por medio de una del gada varilla tiende finas redes, / engaños para los voraces tordos, / [...] y con el lazo a la pasajera grulla, / captura.”).

¹³⁵ *Ibid.*, v. 47: “las redes sinuosas arrastran cardúmenes,”; v. 48: “también el pez sigue a la caña,” / En cuanto a los procedimientos para pescar, cabe recordar un símil horaciano en *Epist.* I, 7, v. 74: *occultum visus decurrere piscis ad humum*, (“ha sido visto acudir como pez al anzuelo escondido.”).

¹³⁶ *Ibid.*, vv. 51-52: “El campo / rico de mieses, fértiles en espigas,”; vv. 53-54: “aquí, donde los brazos de la vid / abundan en brotes de pámpanos”; v. 55: “al tiempo que reverdece la oliva nutrida en la paz.” / Las reminiscencias virgilianas en esta estrofa son múltiples, caben mencionarse: *Ecl.* V, vv. 32-33: *Vitis ut arboribus decori est, ut vitibus uvae, / [...], segetes ut pinguibus arvis*, (“Como las vides es adorno para los árboles, como las uvas para las vides, / [...], como las mieses para los fértiles campos,”); *Georg.* I, v. 54: *Hic segetes, illic veniunt felicius uvae*, (“Aquí las mieses, allí crecen más felizmente las uvas”), I, v. 112: *luxuriam segetum tenera depascit in herba* (“hace brotar la abundancia de las mieses en la tierna hierba”), I, v. 302: *et lauri bacas oleamque cruentaque myrta*, (“las bayas de laurel y la oliva y los mirtos de color sanguíneo,”); II, vv. 5-6: [...], *tibi pampineo gravidus autumno / floret ager*, (“[...] para ti grávido por el otoño de pámpanos / florece el campo,”). También en esta estrofa se registra la influencia del *Ep.* II, v. 9: *Ergo aut adulta vitium propagine* (“Por lo tanto o con el crecido sarmiento de las vides”).

¹³⁷ *Ibid.*, vv. 66-67: “Las vasijas espumosas portan / los niveos licores de una doble ubre,”; vv. 68-70: “y a través de densos coágulos, / el líquido se solidifica / y la leche tierna se aprieta en frágil canasto.” Acerca de las vasijas de ordeño donde se recoge la leche se registran en Virgilio: *Ecl.* III, v. 30: *bis venit ad mulctram*, (“viene dos veces a la vasija de ordeño,”), V, v. 67: *Pocula bina novo spumantia lacte* (“Dos tazas espumantes de leche nueva”); *Georg.* III, vv. 176-177: *nec tibi fetae / more patrum nivea implebunt mulctria vaccae*, (“y para ti las vacas que han parido / no llenarán las niveas vasijas de ordeño según la costumbre de los padres,”), III, v. 309: *quam magis exhausto spumaverit ubere mulctra*, (“cuanto más ha de espumar la vasija de ordeño de la ubre agotada,”). Hay una referencia a la fabricación del queso en *Ecl.* I, v. 34: *pinguis et ingratae premeretur caseus urbi*. (“y un grasoso queso es prensado para la ingrata ciudad.”) y en el verso 81: *pressi copia lactis*; (“la abundancia de la leche prensada”). Particularmente Virgilio describió todo el proceso en *Georg.* III, vv. 400-403: *Quod surgente die mulsere horisque diurnis, / nocte premunt; quod iam tenebris et sole cadente / sub lucem exportant calathis –adit oppida pastor- / aut parco sale contingunt hiemique reponunt*. (“Lo que ordeñaron al salir el sol y en las horas del día, / lo prensan por la noche; lo que ya durante las tinieblas y al caer el sol / al alba lo colocan en los canastos –el pastor lo lleva a las ciudades- / o con sal moderada lo condimentan y lo dejan reposar hasta el invierno.”).

¹³⁸ *Ibid.*, vv. 71-72: “El reciente panal destila para mí / las mieles cécropes con néctar oloroso,”; vv. 73-74: “del rocío del aire y del delgado tomillo,”. / En cuanto a la recolección de la miel y su producción por parte de las “milagrosas” abejas, Virgilio le dedicó el libro IV de *Georgica*, de donde se extraen los siguientes pasajes: vv. 1-2: *Protenus aërii mellis caelestia dona / exsequar*. (“A continuación seguiré los celestes dones de la miel aérea,”); vv. 101-102: *dulcia mella premes, nec tantum dulcia quantum / et liquida* (“prensas las dulces mieles, ni tan dulces cuanto / también líquidas”); vv. 140-141: *et spumantia*

frutas en abundancia que provienen de los bosques (vv. 76-77: *Hinc quoque pomiferi nemoris / munera mitia proveniunt;*)¹³⁹. La mirada del poeta cristiano sobre la vida agraria concluye con una imagen impresionista, plena de color y suave movimiento que recuerda muchas de las pinceladas breves y efectistas de la lírica virgiliana.¹⁴⁰

*Arbor omnis tremefacta suum
deciduo gravis imbre pluit
puniceosque iacit cumulos.* (vv. 78-80)¹⁴¹

No acaban, sin embargo, en *Cath.* III, las escenificaciones de la vida rural con las que Prudencio alegorizó sobre la prudencia en el comer y en el beber, según los principios de un creciente ascetismo.¹⁴² También, en el poema VIII, titulado *Hymnus post ieiunium* (“Himno para después del ayuno”), el poeta reconoció los beneficios del ayuno ante el peligro de caer en el pecado, incluyendo para su ejemplificación la parábola de la oveja perdida. Aunque el motivo escatológico y exegético del “Buen pastor” tiene como subtextos dos pasajes del *Nuevo Testamento*,¹⁴³ las reminiscencias

cogere pressis / mella favis: (“y recogían las mieles abundantes / de los apretados panales”); v. 169: *redolentque thymo fragantia mella.* (“y las mieles fragantes exhalan el perfume del tomillo”); v. 177: *Cecropias innatus apes amor urget habendi* (“el innato amor urge en tener las abejas cécropes”); v. 270: *Cecropumque thymum et grave olentia centaurea.* (“y el tomillo cécrope y los fuertes olores del centauro.”); *Aen.* I, v. 432: *cum liquentia mella* (“cuando las líquidas mieles”); v. 433: *dulci distendunt nectare cellas,* (“distienden con dulce néctar las celdas,”); repite en el hexámetro 436, el verso 169 de *Georgicon.*

¹³⁹ *Ibid.*, vv. 76-77: “De allí provienen también / los dulces dones del bosque frutal,”. / Los árboles frutales se convirtieron para Virgilio en uno de los motivos de las *laudes Italiae* de la *Geórgicas*, ya anticipado en las *Églogas*, cf. *Ecl.* I, v. 80: *sunt nobis mitia poma.* (“yo tengo suaves frutos.”); *Georg.* IV, v. 134: *atque autumno carpere poma,* (“y en el otoño tomar las frutas,”). También Horacio en *Ep.* II, v. 17 evocó la relación de los frutos con la vida agraria: *cum decorum mitibus pomis caput* (“cuando la cabeza adornada con suaves frutos”).

¹⁴⁰ Sobre la pintura paisajística de carácter impresionista, cf. el final de *Ecl.* I, 82-83: *et iam summa procul villarum culmina fumant / maioresque cadunt altis de montibus umbrae.* (“y ya la parte más alta de los techos de las villas humean / y caen sombras mayores desde los altos montes.”); *Georg.* IV, vv. 53-55: *illae [apes] continuo saltus silvasque peragrant / purpureosque metunt flores et flumina libant / summa leves.* (“aquellas [las abejas] continuamente vagan por las forestas y los bosques / y recolectan flores púrpuras y liban leves la superficie de los ríos.”).

¹⁴¹ *Ibid.*, vv. 78-80: “el árbol, sacudida su pesada carga, / se precipita en una caída lluviosa / y esparce coronas purpúreas.”.

¹⁴² El himno VIII constituye junto con el anterior un par poético dedicado a analizar las bondades del ayuno, que no alcanza los extremos puestos en práctica por los Padres del desierto. Prudencio señalaba, incluso, que no era necesario perder el desaliño y otros cuidados que perjudicaran el semblante, cf. *Cath.* VIII, vv. 21-22: *Addit et ne quis velit invenusto / sordidus cultu lacerare frontem,* (“Y agrega que ninguno, sórdido, quiera / lacerar la frente con un refinamiento desafortunado,”); vv. 25-28: “*Terge ieiunans*” ait “*omne corpus / neve subducto faciem rubore / luteus tinguat color aut notetur / pallor in ore.* (“‘Al ayunar’, dice, ‘limpia todo tu cuerpo, /ni tñia la cara un color amarillo / una vez retirado el rubor o la palidez / se note en el rostro.’”).

¹⁴³ Los textos evangélicos, sobre los cuales pueden establecerse relaciones de intertextualidad, son *Luc.* 15, 4-7 y *Mt.* 18, 12-14.

virgilianas persisten, en particular aquellas en las que se señalan las preocupaciones de los pastores en el cuidado de los rebaños ovinos y caprinos.¹⁴⁴

Entre los cuidados que debe asumir el conductor de la grey, se encuentra la precaución de no dejar los animales en la *aspera silva*, a merced de plantas dañinas para la salud del vellón y de un forraje excesivamente grasoso;¹⁴⁵ o bien es la tierra, abandonada por las potencias divinas, la que no favorece el crecimiento de un follaje beneficioso y se llena de cardos y de agudas espinas.¹⁴⁶ Prudencio, por su parte, reconoció en estas imágenes las pinceladas sombrías que le permitieron representar la sordidez del pecado y, de manera novedosa, una desalentadora pintura del Infierno en la que reemplazó los castigos eternos del Averno clásico, por la infertilidad de una tierra enferma y hostil, que somete al hambre a sus indefensas criaturas:

*Ille ovem morbo residem gregique
perditam sano, male dissipantem
vellus adfixis vepribus per hirtae
devia silvae (Cath. VIII, vv. 33-36)*

*Reddit et pratis viridique campo,
vibrat inpexis ubi nulla lappis
spina nec germen sudibus perarmat
carduus horrens, (vv. 41-44)¹⁴⁷*

¹⁴⁴ Cf. *Georg.* III, vv. 286-287: [...] : *superat pars altera curae, / lanigeros agitare greges hirtasque capellas.* (“[...] : resta otra parte de la preocupación, / tratar las greyes de ovejas y las hirsutas cabras.”).

¹⁴⁵ *Ibid.* I, vv. 151-154: *[ut] segnisque horreret in arvis / carduus; intereunt segetes, subit aspera silva, / lappaeque tribolique, inter nitentia culta / infelix lolium et steriles dominantur avenae.* (“[para que] se irguiera en los campos inactivos / el cardo; desaparecen los sembradíos, avanza la áspera selva, / las bardanas y los abrojos, entre los cultivos florecientes / dominan la cizaña y las estériles avenas.”); vv. 271-272: *incendere vepres / balantumque gregem fluvio mersare salubri.* (“incendiar los espinos / y sumergir a la grey de los que balan al río saludable.”); III, vv. 384-385: *Si tibi lanitium curae, primum aspera silva / lappaeque tribulique absint; fuge pabula laeta.* (“Si tienes preocupación por los animales con lana, primeramente estén lejos el áspero bosque, las bardanas y los abrojos; huye de los alimentos grasosos.”); v. 444: *et hirsuti secuerunt corpora vepres.* (“y cortaron los cuerpos los hirsutos espinos.”).

¹⁴⁶ Cf. *Ecl.* V, vv. 35-39: *ipsa Pales agros atque ipse Apollo. / Grandia saepe quibus mandavimus hordea sulcis, / infelix lolium et steriles nascuntur avenae; / pro molli viola, pro purpureo narcisso / carduus et spinis surgit paliurus acutis.* (“la misma Pales y el mismo Apolo abandonaron los campos. / A menudo en los surcos adonde mandamos las gruesas cebadas, / nacen la infértil cizaña y las estériles avenas; / en lugar de la suave violeta, en lugar del purpúreo narciso / surge el cardo y un arbusto de agudas espinas.”).

¹⁴⁷ *Cath.* VIII, vv. 33-36: “Aquel, a la oveja rengueante por la enfermedad / y pérdida del sano rebaño, / que malamente pierde el vellón / a causa de los espinos que se le fijan / por el camino equivocado de la selva hirsuta.”; vv. 41-44: “Y la regresa a los prados y al verde campo, / donde ninguna espina se clava en las enmarañadas / bardanas ni el erizado cardo arma / su brote con púas.”.

c. **El Averno y los *campi laeti***. El pasaje anterior anticipó, aunque de manera transitoria, la cercanía existente entre la representación de los reinos subterráneos por parte del mantuano y las pinturas prudencianas sobre la oposición entre el Paraíso y el Infierno. Los versos transcritos del *Cath.* VIII demuestran la transformación progresiva de los imaginarios pagano-cristianos, inaugurando nuevas concepciones en lo que respecta a los premios y castigos que habrían de esperar las almas tras la muerte. Prudencio demostró ocupar una posición mediadora en esta tensión cultural, ya que, a lo largo de los doce himnos del *Cathemerinon*, recorrió las imágenes conocidas de la escatología grecorromana, aquellas que los textos y las artes plásticas habían divulgado, junto a otras extraídas del universo bíblico y las novedades que su imaginación creadora hizo surgir, como producto de una instancia de fusión y síncretismo.

La primera representación edénica se encuentra inserta en el himno III, con el que se inicia la historia de la salvación. En la pintura del calagurritano, particularmente en el verso 101, se aúnan las fuentes virgilianas y bíblicas; estas últimas, a su vez, se extienden a través de toda la estrofa hasta su finalización (v. 105). Como en muchos otros de los ejemplos analizados, la descripción del espacio paradisiaco ejemplifica la superposición textual e ideológica de la poesía académica y religiosa del siglo IV; así es que Prudencio privilegió, por una parte, la verde placidez de los *loci amoeni* que el mantuano había plasmado en la catábasis de Eneas,¹⁴⁸ y, por otra, las rápidas corrientes de los ríos que cruzan prados rebozantes de color, eternamente perfumados, tal como se describen en *Gen.* 2, 8-10:¹⁴⁹

*Tunc per amoena virecta iubet
frondicomis habitare locis,
ver ubi perpetuum redolet*

¹⁴⁸ *Aen.* VI, vv. 638-639: *devenere locos laetos et amoena virecta / fortunatorum nemorum sedesque beatas*. (“vinieron hacia los lugares felices y amenos jardines / de los afortunados bosques y las moradas bienaventuradas.”).

¹⁴⁹ *Gen.* 2, 8-10: *Plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis a principio, in quo posuit hominem quem formaverat. Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu, et ad vescendum suave: [...]. Et fluvijs egrediebatur de loco voluptatis ad irrigandum paradisum, qui inde dividitur in quatuor capita*. (“Mas Dios, el Señor, había plantado el paraíso del Edén desde el principio, en el cual puso al hombre al que había formado. Y Dios, el Señor, produjo de la tierra todo tipo de árboles bello para ver, y suave para alimentarse: [...]. Y un río salta del lugar del Edén para irrigar el paraíso, el cual de allí se divide en cuatro corrientes.”). / Al comparar ambos textos puede reconocerse la proximidad entre uno y otro, diferenciándose en lo lexical, puesto que Prudencio sofisticó el lenguaje bíblico, adoptando, una vez más, el uso de adjetivos compuestos a la manera de Enio, Lucrecio y el mismo Virgilio, imitador de los dos anteriores. Cf. el comienzo de *Cath.* III, vv. 1-2, en los que acumula cuatro términos compuestos para referirse a Cristo: *crucifer, lucisator, omniparens, verbigena*, manteniendo en la parte media de los versos, dos palabras de dos sílabas: *bone, pie*.

prataque multicolora latex
quadrifluo celer amne rigat. (vv. 101-105)

La siguiente referencia al Paraíso, que se registra en *Cath. V*, reviste un carácter más complejo debido al academicismo retórico de la poesía de Prudencio que tiende a representar, a través de la sinestesia, una plurivalencia de imágenes que sensibiliza los sentidos del receptor: se confunden los colores en forma contrastante, se mezclan los perfumes de árboles exóticos, se acumulan sonidos semejantes procurando representar con aliteraciones la frescura de las aguas. No obstante el exotismo de la descripción, cuya fuente más directa es el *locus amoenus* de donde fue raptada la Perséfone ovidiana,¹⁵⁰ muchas de las reminiscencias proceden de Virgilio, en particular, el modo en que las almas de los bienaventurados ocupan los prados ultraterrenales, cantando himnos al son de instrumentos de cuerda, mientras pisan el suelo tapizado por la brillantez de los lirios:

*Illic purpureis tecta rosariis*¹⁵¹
*omnis flagrat humus caltaque pinguis*¹⁵²
*et molles violas et tenues crocos*¹⁵³
fundit fonticulis uda fugacibus.

*Illic et gracili balsama surculo*¹⁵⁴

¹⁵⁰ Cf. *Fast.* IV, vv. 420-442.

¹⁵¹ El uso del sustantivo *rosaria* aparece sólo una vez en Virgilio y tres veces en Ovidio, coincidiendo ambos en la referencia a los rosales de *Paestum* que florecen dos veces al año; en el caso del mantuano, la inclusión del término se contextualiza en la descripción del pequeño jardín del *senex* de Coricio, cf. *Georg.* IV, v. 120: *biferique rosaria Paesti* (“los rosales de Pesto florecido dos veces”), y en *Met.* XV, v. 708, se corresponde con el error de Eneas en la búsqueda del *Latium*: *tepidique rosaria Paesti* (“y los rosales de la templada Pesto”). Con respecto al color púrpura de las rosas, Virgilio utilizó dicha tonalidad en la pintura de las *sedes beatas*, cf. vv. 640-641: *campos aether et lumine vestit / purpureo*; (“el éter viste también viste los campos / con luminosidad purpúrea”); Ovidio, por su parte, en *Fast.* V, v. 363, así se refirió en el marco de las celebraciones de la *Floralia*: *‘vel quia purpureis collucent floribus agri*, (“o porque lucen los campos con flores purpúreas”).

¹⁵² Con respecto a las caléndulas o maribellas, aparecen mencionadas en Virgilio, *Ecl.* II, v. 50: *mollia luteola pingit vaccinia caltha* (“pinta los suaves jacintos con la amarilla caléndula”); en Ovidio, se incluye esta flor en el paradisiaco jardín donde se encuentran Perséfone y sus doncellas, *Fast.* V, v. 37: *illa legit calthas*, (“ella elige caléndulas”).

¹⁵³ En este verso, construido simétricamente, se observan dos reminiscencias: una virgiliana, *Ecl.* V, v. 38: *pro molli viola*, y otra ovidiana, *ibid.*, v. 442: *ipsa crocos tenues liliaque alba legit*. (“ella misma elige tenues azafranes y blancos lirios”).

¹⁵⁴ El término *balsama* aparece una sola vez en Virgilio, en *Georg.* II, vv. 119-120, en ocasión de referirse a la diversidad botánica según los lugares, destacándose el bálsamo por su procedencia oriental: *Quid tibi odorato referam sudantia ligno / balsamaque* (“¿Qué cosa te referiré en cuanto a los bálsamos / que sudan de la madera olorosa.”); con respecto a la palabra *sarculus*, esta se encuentra también en la obra del mantuano mencionada en una sola oportunidad, cf. *ibid.*, v. 87: *nec sarculus idem* (“ni el mismo retoño”).

*desudata fluunt raraque cinnama*¹⁵⁵
spirant et folium fonte quod abdito
praelambens fluvius portat in exitum.

Felices animae prata per herbida
concentu pariles suave sonantibus
hymnorum modulis dulce canunt melos,
*calcant et pedibus lilia candidis.*¹⁵⁶ (vv. 113-124)¹⁵⁷

A estas tres estrofas le siguen simétricamente otras tres en las que se representa el dominio de los castigos eternos, cuya descripción se inspira en la mitología grecolatina: es recordada la geografía del Averno virgiliano y post-virgiliano al mencionarse la “laguna Estigia” (v. 126: *sub Styge*)¹⁵⁸ y los “estanques del Aqueronte” (v. 128: *stagnis [...] ex Acherunticis*);¹⁵⁹ por otra parte, completando la referencia al Flegetonte de *Cath.* III (v. 199: *de Flegetonte*),¹⁶⁰ Prudencio imaginó el Tártaro como la cárcel¹⁶¹ de fuego donde los réprobos son

¹⁵⁵ Con respecto a la canela (*cinnamum*), el vocablo no aparece en Virgilio ni en Horacio, sino en Ovidio (en cuatro ocasiones) y en algunos de los post-virgilianos, tal como Lucano (en una ocasión). Sin embargo el pasaje prudenciano está inspirado en un contemporáneo como Claudiano, quien en el epitalamio dedicado a Honorio y Serena, hizo una descripción de la residencia de Venus, cf. vv. 94-96: *Panchaeaque turgent / cinnama, [...] / tarda que sudanti prorepunt balsama rivo.* (“y se hinchan las canelas / de Arabia, [...] / y los bálsamos se expanden lentos hacia una exudante corriente.”).

¹⁵⁶ *Aen.* VI, v. 644: *pars pedibus plaudunt choreas et carmina dicunt.* (“[otra] parte pulsán danzas con los pies y cantan himnos.”); vv. 656-657: *Conspicit ecce alios dextra laeva que per herbam / vescentes laetumque choro Paeana canentes.* (“He aquí que contempla a otros a derecha e izquierda a través de la hierba / que comen y que cantan un himno feliz en corro.”). Con respecto al tapiz florido que Prudencio sugirió por medio de una hipálage, en el verso 124, cf. los hexámetros 708-709 en los que el mantuario comparó a las almas de los bienaventurados con abejas: *floribus insidunt variis et candida circum / lilia funduntur;* (“se posan en flores variadas y se esparcen / alrededor de cándidos lirios.”).

¹⁵⁷ *Cath.* V, vv. 121-124: “Las almas felices cantan por los prados de hierba / un dulce concierto en pareja armonía, / mientras resuenan suavemente las melodías / himnódicas y con blancos pies pisan los lirios.” (Nota: Se efectúa la traducción de los versos no transcriptos con anterioridad.).

¹⁵⁸ Las representaciones del infierno entre los paganos comparten una geografía semejante, aún cuando varíen las épocas de los autores: en Virgilio hay veintiuna referencias a la laguna Estigia, de las cuales ocho pertenecen a *Aen.* VI; en una de ellas se sugieren las penas que sufren los condenados (v. 374: *Stygias [...] aquas amnemque severum*), al igual que en *L.* XII, v. 816: *Stygii caput implacabile fontis,* (“por el manantial implacable de la fuente estigia.”). En Lucano, también se encuentra la misma cantidad de referencias; en cambio, en Ovidio, se hallan cuarenta y nueve menciones a la Estigia y un número semejante -cuarenta y uno- en Estacio. Sin embargo la mayor cantidad de apariciones se encuentra en Séneca, cincuenta y cinco. En la visión del filósofo se aúna la idea del Tártaro y su laguna como una cárcel sombría en medio del fuego, cf. *Her. Fur.*, v. 104: *poenas petite violatae Stygis;* (“buscad los castigos de la violada Estigia.”), *Tro.*, v. 430: *Stygis profundae claustra* (“los claustros de la profunda Estigia”), *Phaed.*, v. 1180: *per Stygia, per amnes igneos* (“a través de la Estigia, a través de las corrientes de fuego”).

¹⁵⁹ En relación con la Estigia, la corriente del Aqueronte es mencionada en pocas oportunidades entre los autores mencionados: Virgilio, ocho; Ovidio, cinco; Lucano, uno; Séneca, nueve y Estacio, siete.

¹⁶⁰ Con respecto al Flegetonte, Séneca recurrió a su nombre en seis ocasiones, más que los restantes autores ejemplificados, insistiendo en su carácter ígneo, cf. *Phaed.*, v. 1227: *Phlegethon nocentes igneo cingens vado.* (“El Flegetonte rodeando a los castigados con un vado de fuego.”); *Thy.*, v. 1018: *Phlegethon harenas igneus totas agens* (“El Flegetonte llevando ígneo todas las arenas”).

abrasados en ríos de azufre.¹⁶² Sin embargo esta sincrética evocación infernal, en la que convergen las visiones paganas y cristianas, no resulta una antítesis de la pintura anterior, sólo su complemento, en la medida en que la resurrección de Cristo y su propio martirio en la cruz, las mayores bienaventuranzas concedidas a los hombres,¹⁶³ produce en los condenados una mitigación de los sufrimientos:

*Marcent suppliciis tartara mitibus
exultatque sui carceris otio
umbrarum populus liber ab ignibus
nec fervent solito flumina sulphure. (vv. 133-136)¹⁶⁴*

En relación con esta visión más moderada del Infierno y la posibilidad de que los cristianos se rediman venciendo sobre la muerte, Prudencio anticipó, en *Cath.* VII, vv. 101-130, la catábasis de Cristo y su posterior ascenso al reino celestial en el motivo de Jonás, el que escapando de la responsabilidad que Dios le había asignado, fue engullido por una ballena. El hecho de que se efectúe una lectura alegórica de este episodio deriva de la afirmación del mismo Jesús que identificó, según el *Evangelio*

¹⁶¹ Son numerosas las recurrencias al vocablo Tártaro y sus derivados: en Virgilio, se encuentran veintiuna, destacándose la consideración del mantuano como sede de tristes sombras, cf. *Aen.* V, vv. 733-734: *non me impia namque / Tartara habent, tristes umbrae*; (“pues no me tienen los impíos / Tártaros, tristes sombras;”); en Ovidio, diecinueve, destacándose también la referencia a las sombras, cf. *Met.* VI, v. 676: *Tartareas [...] umbras*; en Lucano, sólo ocho, aunque no se registran diferencias en cuanto a la concepción del Tártaro como lugar de castigo, cf. III, v. 17: *in multas laxantur Tartara poenas*; (“se extienden los Tártaros en muchos castigos;”); en Séneca son treinta y una las menciones, en las que se sostiene su carácter tenebroso, como en *Her. F.*, v. 436: *tenebrae [...] Tartarae*; por último en Estacio, al igual que en Séneca, la cantidad es la misma. En Claudiano, el Infierno también es un sitio donde se castiga a los condenados según el juicio de Minos, obligándolos a soportar el hostigamiento de animales feroces, cf. *In Ruf.* II, vv. 482-483: *exaequat damnum meritis et muta ferarum / cogit vincla pati*. (“igualada el daño a los méritos y obliga a soportar / las cadenas mudas de las fieras.”).

¹⁶² Entre los poetas consultados, probables fuentes del texto prudenciano, el único que consideró al Tártaro como un lugar sulfuroso fue Estacio, quien en *Theb.* I, v. 91, así se refería a la *Tartarei regina: lambere sulphureas permiserat anguibus undas*. (“había permitido a las serpientes lamer las corrientes sulfurosas.”). En cambio, en el *Apocalipsis*, Juan afirmó insistentemente sobre la presencia del azufre y el fuego en el fin de los tiempos, cf. 9, 18: *occisa est tertia pars hominum de igne, et de fumo, et sulphure, quae procedebant de ore ipsorum*. (“fue muerta la tercera parte de los hombres de fuego, de humo y de azufre, que procedían de la boca de ellos mismos.”); 14, 10: *et cruciabitur igne, et sulphure in conspectu angelorum sanctorum, et ante conspectu Agni*: (“y será crucificado por el fuego, y por el azufre a la vista de los ángeles santos y ante la vista del Cordero.”) y 21, 8: *pars illorum erit in stagno ardenti igne et sulphure: quod est mors secunda*. (“una parte de ellos estará en el estanque ardiente de fuego y azufre: esto es la muerte segunda.”).

¹⁶³ Prudencio retomó en *Cath.* V, vv. 129-132 los motivos de la oposición entre la luz y las tinieblas, la noche y el día: *non sicut tenebras de face fulgida / surgens océano lucifer inluit, / sed terris domini de cruce tristibus / maior sole novum restituens diem*. (“así como el lucero que surge del océano / no llena las tinieblas con su luz refulgente, / sino que mayor que el sol, al restaurar el nuevo día, / en las tierras entristecidas por la cruz del señor.”).

¹⁶⁴ *Ibid.*, vv. 133-136: “Languidecen los infiernos por sus calmos suplicios / y se regocija el pueblo, libre de los fuegos de las sombras / en el ocio de su cárcel y no hierven los ríos / con el acostumbrado azufre.”

de Mateo, la permanencia del profeta en el vientre del pez como una forma de permanencia en el sepulcro, a la espera de la resurrección.¹⁶⁵ De esta referencia neotestamentaria se desprende que la inspiración del calagurritano no procedió del universo pagano sino del bíblico, representando simbólicamente en las entrañas del cuerpo monstruoso del cetáceo el Infierno como tumba del alma.

A lo largo de cuatro estrofas, comprendidas entre los versos 114-130, el poeta se detuvo en la pintura de Jonás pasando entre los dientes del animal (*cassos dentium/ eludit ictus.../ ne retentam mordicus/ offam molares dissearent umidi*),¹⁶⁶ para luego deambulabar entre los escondrijos intestinales de la fiera, que aluden sin nombrarlo, al mundo abrasador de la ultratumba:

*Ternis dierum ac noctium processibus
mansit ferino devoratus gutture,
errabat¹⁶⁷ illic per latebras viscerum,
ventris meandros circumibat¹⁶⁸ tortiles
anhelus extis intus aestuantibus. (Ídem, vv. 121-125)¹⁶⁹*

Cabe recordar que, desde la perspectiva de Mijail Bajtin,¹⁷⁰ el reino de la muerte puede plasmarse como una gran boca, por lo cual también se relaciona con el acto de deglutir. Por otra parte, el texto bíblico califica el vientre del “gran pez”¹⁷¹ como el sitio de los infiernos,¹⁷² compartiendo la “significación topográfica de lo ‘bajo’

¹⁶⁵ Mt. 12, 40: *Sicut enim Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, sic erit Filius hominis in corde terrae tribus diebus et tribus noctibus.* (“Así pues como estuvo Jonás en el vientre de la ballena durante tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre en el corazón de la tierra durante tres días y tres noches”).

¹⁶⁶ *Cath. VII*, vv. 116-117: “elude / los golpes inútiles de los dientes”, vv. 118-119: “para que los húmedos molares / no destrozaran a mordiscos el bocado retenido,”.

¹⁶⁷ El errar en las entrañas del gran pez representa el camino del laberinto, al que también se refirió Virgilio al plasmar en las paredes del templo cumeo el *inextricabilis error* que le esperaba al troyano, cf. *Aen. VI*, v. 27.

¹⁶⁸ En *Phoen.*, v. 606, Séneca recurrió a la imagen errante y sinuosa del río griego: *Maeandros arvis flectit errantes aquas* (“en los campos [felices] el Menandro dobla las errantes aguas”). Esta sinuosidad, trasladada al plano moral, es la imagen que aparece entre los autores cristianos, tal como se da en el texto prudenciano, donde se acumula, además de los términos señalados, el adjetivo *tortiles*.

¹⁶⁹ *Id.*, 121-125: “Transcurridos tres días y tres noches / el devorado permaneció en la garganta de la fiera, / deambulaba allí por los escondrijos de las vísceras, / recorría los tortuosos meandros del vientre / sofocado por las entrañas que ardían en su interior.”

¹⁷⁰ Bajtin, *op. cit.* (129), p. 271.

¹⁷¹ *Jn. 2*, 1: 2:1 *et praeparavit Dominus piscem grandem ut deglutiret Ionam* (“y el Señor preparó un gran pez para que devorara a Jonás”).

¹⁷² En *De rerum natura*, III, v. 1012, Lucrecio asimiló la figura del Tártaro a un animal que despidе fuego por sus fauces: *Tartarus horriferos eructans faucibus aestus!* (“¡Tártaro que vomita horriferos fuegos por sus fauces!”).

corporal”¹⁷³ con los rasgos propios del cuerpo grotesco, cuyas manifestaciones fisiológicas más importantes residen en el comer y en el beber.

El cuerpo monstruoso, instituido como una metáfora, se articula en una analogía que tiene dos orientaciones: una, la que recorre la tradición clásica de la representación laberíntica y otra, que desemboca en la pintura infernal del Medioevo, la cual, en cierta medida, es heredera del Averno al que se considera como lugar de castigo y expurgación. Con respecto a la primera de estas alternativas, existía una creencia en Creta y Babilonia que consideraba el laberinto y el espiral asociados con los órganos internos de la anatomía humana; de manera semejante ocurría con el mundo de las tinieblas, siendo uno el microcosmos del otro.¹⁷⁴ En cuanto a la segunda de las perspectivas, se estimaba la boca como la manifestación más acabada del cuerpo grotesco que conduce, según Bajtin,

a los infiernos corporales. La imagen de la absorción y la deglución, imagen ambivalente muy antigua de la muerte y de la destrucción, está relacionada con la boca abierta.¹⁷⁵

La imagen de la boca como paso hacia la interioridad del vientre también es identificada por Campbell con la idea de un viaje hacia nuevas esferas de renacimiento;¹⁷⁶ si bien el motivo del “vientre de la ballena” es entendido como “una forma de autoaniquilación”,¹⁷⁷ el héroe va hacia adentro para renacer en otra instancia de la edificación del “templo interior”.¹⁷⁸ Para el autor la entrada al templo y la zambullida en la boca de la ballena son “aventuras idénticas” desde una perspectiva alegórica, pues ambas denotativamente expresan, en lenguaje pictórico, el acto que es el centro mismo de la vida crística, el de la renovación de la vida.¹⁷⁹

Finalmente, en *Cath.* VIII, poema que, junto al anterior, completa el binomio himnódico dedicado al ayuno y a otras conductas ascéticas, se incluye la última referencia al Paraíso Terrenal que estructuralmente preanuncia, junto con las

¹⁷³ Bajtin, *id.*

¹⁷⁴ Campbell, J., *Las máscaras...*, p. 94. El artículo de Jackson Knight mencionado por el autor es “Maze Symbolism and the Trojan Games”. *Antiquity* VI (diciembre 1932), pp. 445-458.

¹⁷⁵ Bajtin, p. 292.

¹⁷⁶ Campbell, J., *El héroe...*, p. 88.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 89.

¹⁷⁸ Campbell, p. 91, reproduce una página de la *Biblia Pauperum* del siglo XV, que muestra premoniciones de la historia de Jesús en el *Antiguo Testamento*; entre ellas el episodio de Jonás introduciéndose en la boca de un pez.

¹⁷⁹ Bajtin, *op. cit.* (129), p. 335, afirma: “Todo lo acabado, casi eterno, limitado y obsoleto se precipita hacia lo “inferior” terrestre y corporal para morir y renacer en su seno.”

anteriores, la vuelta a la edad áurea provocada por el nacimiento del Niño sagrado. En el marco evangélico de la parábola sobre la oveja perdida, Prudencio plasmó una nueva pintura sobre el Edén estableciendo un equilibrio simétrico con el resto de las descripciones escatológicas, ya que la oscuridad yerma y maloliente del Infierno se ve doblegada por la fertilidad de una naturaleza pródiga con la que se alegoriza la promesa de la vida eterna:

*sed frequens palmis nemus et reflexa
vernāt herbarum coma, tum perennis
gurgitem vivis vitreum fluentis
laurus obumbrat.* (vv. 45-48)¹⁸⁰

La inspiración, una vez más, es virgiliana;¹⁸¹ particularmente, la referencia a la posición casi central del laurel es evocadora de la pintura de los *campi laeti* donde gozan las almas que esperan su retorno a un cuerpo mortal.¹⁸² Prudencio innovó sobre estas imágenes entre luces y sombras, agregando la nota acerca de la inmortalidad del laurel y la vívida fluidez de las aguas que transparentan la claridad vítrea de la moral cristiana. El reverdecer de la naturaleza es una metáfora de la resurrección que forma parte de los dones que el fiel pastor (v. 49: *fide pastor*) entrega a su grey: la oveja enferma es devuelta al rebaño, así como el cristiano es retornado al Paraíso del que nunca debió ser exiliado.

Con este juego alusivo de fuentes diversas, que en algún momento de la historia entre paganismo y cristianismo se consideraron antitéticas, Prudencio delimitó los alcances de una poética de entendimiento y justa mediación entre discursos opuestos. La integración de los extremos dicotómicos no resultó riesgosa para el poeta español porque fue resuelta desde el plano retórico; las disputas de antaño y las tensiones culturales y religiosas, que reaparecen en ocasiones en el texto prudenciano, se han transformado en motivos literarios. La importancia del hecho poético radica en su fidelidad a las convicciones íntimas que lo provocaron, permitiendo al poeta asumir la

¹⁸⁰ *Cath.* VIII, vv. 45-48: “pero el bosque abundante en ramas y la retornada / cabellera de hierbas reverdece, entonces el laurel / peremne ensombrece el vítreo torbellino de agua / de vívidos torrentes.”

¹⁸¹ Si bien Prudencio no recurrió únicamente a la mirada pictórica del mantuario para plasmar las descripciones de ultratumba, predomina la visión del claroscuro virgiliano al que el español transformó a partir los contrastes barrocos que desarrollaron los poetas de la época flaviana.

¹⁸² *Aen.* VI, vv. 658-659: *inter odoratum lauri nemus, unde superne / plurimus Eridani per silvam volvitur amnis.* (“entre el bosque perfumado de laurel, desde el cual, a lo alto / se vuelve a través de la selva la copiosa corriente del Eridano.”).

tradición heredada y la lengua reconocida como propia; es por esta natural consustanciación con los autores del pasado romano que Prudencio contribuyó a la literatura latina, participando desde su condición de creyente y hombre político de los avatares de su tiempo.

4. 3. La estructura compositiva del *Himnario de las horas*.

Entre las innovaciones que Prudencio introdujo en la himnodia occidental, cabe señalar la implementación de recursos exegéticos en la composición de textos, en los que predomina la alabanza a la divinidad junto a la espera epifánica. La inclusión del *exemplum* alegórico en los himnos que integran el *Cathemerinon* representa un aporte significativo en la evolución del género, en la medida en que el poeta trascendió los límites de la exaltación lírica para acercarse a otras especies literarias, cuyas finalidades pragmáticas eran afines a la producción homilética y apologética.

El himno prudenciano exhibe los avances producidos en la interpretación textual que, desde los comienzos del cristianismo, se había instaurado metodológicamente en el proceso de conversión, extendido a los diversos estratos sociales del Imperio; la representación semiológica de la palabra sagrada a través de un personaje y de sus acciones facilitaba, pedagógicamente, la comprensión del signo mediatizado por otra cadena signica. En el centro de la composición himnódica se halla el relato ejemplar y didáctico,¹ que no se opone al acto de glorificación de Cristo, sino que facilita al receptor la comprensión gradual de la historia soteriológica del hombre. Para que este se ilumine sobre cuál es el camino a seguir, es que se incluyen las perícopas bíblicas, las que responden al estatuto primordial de la teología trinitaria, concediendo a la figura del Hijo el carácter de “actuante” paradigmático en la lucha contra el pecado y la muerte. Es en función de este supremo paradigma que los restantes personajes del texto bíblico se encuentran ubicados en diversos niveles, subordinados a la centralidad del único héroe de la gesta salvadora.²

Aunque Prudencio no fue original en la interpretación de los textos escriturarios a los que recurrió, pues no hizo otra cosa más que trasladar las visiones interpretativas de los exégetas de su tiempo, se enfrentó al sentido múltiple de la palabra sagrada eligiendo cómo construir, a partir de su carácter polisémico, un conjunto de textos que se articularon coherentemente según la historia bíblica y la sacralización del tiempo

¹ Según Charlet, J.-L., *La création...*, pp. 61-62, todos los himnos del *Cathemerinon* presentan un similar esquema compositivo constituido en cinco partes: 1) en la “introducción” se incluye una alabanza a la divinidad o bien una “exhortación” a la misma; 2) en la segunda, el poeta desarrolló el “tema de la meditación” alegórica, moral o simbólica; 3) la tercera parte se caracteriza por la inclusión de la “perícopa bíblica” tomada de uno de los dos testamentos; 4) en la penúltima sección, se retoma el “tema” propiamente dicho que tiene carácter “parenético”; 5) se cierra el himno, generalmente, con una “oración” a la divinidad.

² Ricoeur, P., *Exégesis...*, p. 43, considera que Israel es el actuante principal de la gran gesta narrada en el *Antiguo Testamento*; sin embargo, poniendo la mirada sobre la significación del *Nuevo*, es Cristo quien vino a reemplazar el contenido de la historia salvífica.

humano. En consecuencia, se advierte en el *Cathemerinon* los dos aspectos tradicionales de la exégesis testamentaria: el filológico-textual, que en Prudencio se relaciona con la selección de los pasajes y su conexión con las partes líricas y parenéticas del himno; y el teológico, que se vale de la alegoría para iluminar a través de la transferencia de sentidos los pasos que el cristiano realizará para alcanzar la revelación final.³ El calagurritano, conciente del recurso figurativo del que hacía uso, se refirió de esta manera a la necesaria incorporación del *exemplum* para ilustrar a los hombres, los receptores de una cadena de *interpretantes*⁴ que decidió traducir en discurso poético:

*Fit namque peccatum prius
quam praeco lucis proximae
inlustret humanum genus
finemque peccandi ferat. (Cath. I, vv. 53-56)⁵*

Los dímetros anteriores demuestran que el poeta cumplía con la función de *locutor* de la palabra divina, reconstruyendo en lenguaje humano su sentido originariamente pedagógico: el dios se comunica a través de figuras o imágenes que los artistas reproducen en diferentes códigos y registros, con el único propósito de impedir que la criatura más preciada de la creación siguiera morando en las tinieblas. Prudencio desempeñó su labor de exégeta no sólo por el hecho de ser garante de las fuentes sagradas, sino por ser su intérprete, demostrando la intención de reproducir con fidelidad los significados “ocultos” bajo el ropaje de las letras y las formas. Sin embargo, su condición exegetica no lo ubicaba por encima de los mortales, ya que advertía que, para interpretar los textos, requería del didactismo de la divinidad:

*Hae nos docent imagines
hominem tenebris obsitum, (Cath. II, vv. 85-86)⁶*

³ Cf. Bouyer, L., *Diccionario...*, “Exégesis”, pp. 269-270.

⁴ Ricoeur, *op. cit.* (2), p. 47, justifica desde la teoría de Charles S. Peirce el empleo lato de la palabra hermenéutica: “todo signo, en su relación con el objeto, está mediatizado por otro signo que es su *interpretante*. En esta relación triangular objeto-signo-interpretante, la cadena de los interpretantes es virtualmente infinita, y de ahí la relación sin fin de interpretaciones de cualquier relación entre signo y objeto en una serie abierta de signos.”

⁵ *Cath.* I, vv. 53-56: “Pues el pecado sucede antes / de que el heraldo de la luz próxima / ilumine al género humano / y lo conduzca al fin del pecado.”

⁶ *Cath.* II, vv. 85-86. Véase traducción, Segunda Parte, Cap. 2.3, p. 161, n. 33.

Las observaciones metapoéticas, con las que Prudencio revelaba a sus lectores el método exegético puesto en práctica, no se reiteran a lo largo de todos los himnos del *Cathemerinon*, tan sólo en aquellos que ocupan un lugar peculiar en el conjunto himnódico; como se ejemplificó más arriba se encuentran en los dos primeros poemas, los cuales constituyen el marco prologal que previene a los cristianos sobre la reinstauración de la luz y con ella la posibilidad de que se iluminen las prefiguraciones crísticas. Resulta notable que en *Cath.* VI, con el que se cierra el primer ciclo de poemas e, incluso, la jornada consagrada a la oración, el poeta haya recurrido nuevamente a la referencia figurativa ante el inminente regreso de las sombras y el sueño:⁷

*Fac, cum vocante somno
castum petis cubile,
frontem locumque cordis
crucis figura signet. (vv. 129-132)⁸*

También Prudencio demostró su fidelidad a los procedimientos alegóricos en *Cath.* XII, poema que da sentido al resto de los himnos, ya que en él se glorifica la esperanza de la vida eterna para todos aquellos que reconozcan, como los *magi*, “peritos intérpretes” (v. 27: *periti interpretes*), las señales del único astro cuyo esplendor no caduca.⁹ La certeza de ser “más antiguo que el cielo y el caos” (v. 40: *antiquius caelo et chao*) confirma la naturaleza divina del Niño recién llegado y el cumplimiento de la profecía: esta lo había alabado como “promesa para el padre Abraham” (v. 43: *promissus Abrahae patri*) y “flor del linaje davídico” (vv. 49-50: *Iam flos subit Daviticus / radice Iessea editus*). Así lo anticipaba el poeta:¹⁰

*Illic licebit visere
signum peremnis gloriae. (vv. 3-4)*

Hoc sidus aeternum manet,

⁷ En *Cath.* I, vv. 25-26 se afirma que “el sueño es la representación de la muerte perpetua” (*somnus [...] / est forma mortis perpetis*);

⁸ *Cath.* VI, vv. 129-132: “Haz que, cuando al llamar el sueño / busques el casto lecho / la figura de la cruz / señale la frente y el lugar del corazón.”

⁹ *Cath.* XII, vv. 37-38: *Inlustre quiddam cernimus, / quod nesciat finem pati*, (“Observamos algo ilustre / que admite desconocer su fin.”)

¹⁰ *Ibid.*, vv. 49-50: “Ya se alza la flor del linaje davídico / nacida de la raíz de Jesús”; estos versos del texto prudenciano están directamente inspirado en *Is.* 11, 1: *Et egredietur virga de radice Iessee, / et flos de radice eius ascendet*. (“Y saldrá la rama de la raíz de Jesús, / y la flor de su raíz ascenderá.”).

haec stella numquam mergitur (vv. 17-18)¹¹

El himno está sostenido estructuralmente por otros signos que representan el *adventus* de Cristo, al que se reconoce como rey por encima de los restantes astros¹² y encarnación de la promesa escatológica.¹³ A diferencia de los otros poemas, en los que la narración bíblica ejemplifica las diferentes *stationes* de la vida cristiana, en éste se procede a revelar el sentido último de cada relato que preanuncia “la virtud del reino”¹⁴ (vv. 65-66: *Agnosce clara insignia / virtutis ac regni tui*),¹⁵ en la prefiguración del Verbo (vv. 67-68). Es en función de la claridad del texto que Prudencio insistió en ejemplificar el hecho epifánico con personajes bíblicos como Moisés y Josué, a los que se recuerda llamándoles salvadores del pueblo de Israel; Cristo también debió luchar contra los enemigos históricos de su pueblo y, fundamentalmente, contra las hostigaciones espirituales del demonio, el único y verdadero enemigo de los hombres; por ello es llamado “el conductor que libera de las tinieblas de la muerte”:¹⁶

Sic stulta Faraonis mali

edicta quondam fugerat

Christi figuram praeferens

Moses, receptor civium. (vv. 141-144)¹⁷

¹¹ *Ibid.*, vv. 3-4: “Allí será lícito contemplar / la señal de su perenne gloria.”; vv. 17-18: “Este astro permanece eterno, / esta estrella nunca se sumerge.”

¹² *Ibid.*, vv. 41-44: *Hic ille rex est gentium / populique rex Iudaici / promissus Abrahae patri / eiusque in aevum semini.* (“Este es el rey de los gentiles / y el rey del pueblo judío / prometido al patriarca Abraham / y a su simiente por toda la eternidad.”). Como monarca los *magi* lo tributan con ofrendas, cf. vv. 63-64: *stratique votis offerunt / tus myrram et aurum regium.* (“y postrados ofrecen con votos / incienso, mirra y oro real.”). En cuanto a la interpretación simbólica de estos dones, Juvenco fue el primero que los analizó en *Evang.* I, 250: *tus, aurum, myrrham regique hominique Deoque dona ferunt.* (“llevan incienso, oro, mirra, los dones para el rey, el hombre y el Dios.”)

¹³ El tributo de la mirra que entregan los Magos al Niño también se coloca en el sepulcro al inhumar a los muertos, con lo cual su nacimiento es la anticipación de la resurrección de los hombres, cf. vv. 69-72: *Regem deumque adnuntiant / thesaurus et flagrans odor / turis Sabaei, at myrreus / pulvis sepulcrum praedocet.* (“Anuncian al rey y al dios / el tesoro y el fragante olor /del incienso sabeo; pero el polvo de la mirra / hace conocer de antemano el sepulcro.”). También Prudencio se refirió al ritual del derramamiento de la mirra en *Cath.* X, vv. 51-52: *aspersaque myrra Sabaeo / corpus medicamine servat.* (“y guarda el cuerpo rociada la mirra / con bálsamo sabeo.”).

¹⁴ Molina Gómez, J. A., *La exégesis...*, pp. 105 ss., afirma que en lo que respecta al simbolismo de los nombres, Gregorio de Elbira observaba que términos como *virtus*, *thesaurus*, *verbum*, entre otros, representan a Cristo como el que posibilita la revelación de los arcanos sagrados a la comunidad creyente.

¹⁵ *Cath.* XII, vv. 65-68: “Conoce las claras señales / de tu virtud y de tu reino.”

¹⁶ *Ibid.*, vv. 163-164: *dux noster hoste saucio / mortis tenebris liberat.* (“nuestro conductor, una vez aniquilado el enemigo, / nos libera de las tinieblas de la muerte.”).

¹⁷ *Ibid.*, vv. 141-144: “Así de los estultos edictos del malvado Faraón, / en otro tiempo había huído / el que anticipa la figura de Cristo, / Moisés, quien recuperó a sus compatriotas.” / Sobre la figura del Faraón, cabe recordar que Gregorio de Elbira, exégeta contemporáneo de Prudencio, señalaba en *Epit.* II, 25, pp. 193-196, que en él se alegorizaba la figura del demonio, a cuyo yugo estaba sometido el mundo.

*Licetne Christum noscere
Tanti per exemplum viri?
Dux ille caeso Aegyptio
absoluit Istrahel iugo, (vv. 157-160)¹⁸*

No son estas las únicas representaciones alegóricas vétero-testamentarias que se encuentran en este himno; Prudencio, a través de ellas, alcanzó el *climax* en cuanto a develar el sentido oculto de los textos sagrados. En ellos se disponen los modos por los cuales el cristiano arribará a su destino final que es el de la redención. Precisamente, Molina Gómez, en su análisis sobre la obra de Gregorio de Elbira, afirma que “los acontecimientos del *Antiguo Testamento* son la referencia de carácter último para comprender el mundo hecho por Dios”;¹⁹ son estos hechos los *signa* seguidos por los *magi*, testigos del plan salvífico que concluye en el nacimiento de Cristo. De este doble juego de representaciones o *illustrationes* simbólicas, puede concluirse que los sabios persas son la *allegoria* del género humano que sigue las huellas del derrotero prefijado, hasta comprender la “imagen de la verdad” constituida en la “pintura de la *figura* de Cristo:

*Iure ergo se Iudae ducem
vidisse testantur magi,
cum facta priscorum ducum.
Christi figuram pinxerint. (vv. 181-184)²⁰*

Prudencio dispuso los poemas del *Cathemerinon* imitando el modo en que la divinidad lo hizo con la historia del mundo y la de los hombres: los hechos del pasado comparten el mismo significado que los futuros, solo se diferencian porque están encubiertos por un significante, en apariencia distante, que el exégeta desentraña

También en los textos litúrgicos de carácter funerario e, incluso, en textos martirológicos aparecen las figuras de Moisés y el Faraón egipcio que representan el combate del alma contra el pecado; cf. Ntedika, J., *L'évocation...*, pp. 72 ss.

¹⁸ *Cath.* XII, vv. 157-160: “Acaso es lícito conocer a Cristo / a través del ejemplo de un varón tan grande?/ Aquel caudillo absolvió a Israel del yugo, / después de haber abatido a Egipto;”. / Con respecto a esta última ejemplificación, Rivero García, L., *Prudencio...*, pp. 231-232, n. 267, afirma que no hay coincidencia entre los críticos acerca de la homología entre Cristo y Josué; particularmente, el crítico español considera que Prudencio defendió esta prefiguración por el hecho de que hay una homonimia entre los nombres de Jesús y Josué en la *Septuaginta* y en versiones bíblicas anteriores a la *Vulgata* que el calagurritano habría consultado.

¹⁹ Cf. Molina Gómez, *op. cit.* (14), p. 90.

²⁰ *Id.*, vv. 181-184: “Por eso, con derecho, los magos atestiguan / haber visto al conductor de Judá, / porque los hechos de los antiguos caudillos / representaron la figura de Cristo.”

haciendo emerger a la superficie las imágenes subyacentes, a menos que la luz penetre para recordar cuál es la verdadera filiación entre los hechos y los personajes. El calagurritano “enhebró” cada himno conformando un texto o una pintura de dimensiones mayores que la mirada del receptor decodifica junto al poeta, porque ambos percibieron el orden divino que desemboca en Cristo; incluso, el himnario reproduce la instancia escrita de una peregrinación interior que, pasando por diferentes *loca sacra*, acaba unificándolos en el encuentro con la “Tierra Santa”,²¹ que da fin al exilio del alma.

4. 3. 1. Motivos alegóricos: Las *figurae* bíblicas.

Ninguno de los poemas del himnario está exento de la aparición de un relato o personajes bíblicos que contribuyen a explicar las verdades que, desde lo factual y literal, se elevan hasta alcanzar un sentido más profundo de esencia escatológica y religiosa.²² Como los primeros escritores patrísticos, influidos por la tradición de Filón y los escritos de Pablo, Prudencio se orientó para la elección de esos personajes en ciertos pasajes vétero-testamentarios y, en menor medida, aplicó su método alegórico sobre algunos pasajes significativos del *Nuevo Testamento*, tal como ocurrió con Clemente de Alejandría.

a. Las imágenes paradigmáticas en *Cathemerinon* I y II.

Entre los personajes neo-testamentarios, el poeta hispánico recurrió al apóstol Pedro, una de las figuras más representativas de la iconografía cristiana primitiva, quien es el protagonista de un ciclo figurativo ligado al motivo de la negación de Cristo y al canto del gallo.²³ Otras representaciones del apóstol, pertenecientes a los siglos III y IV, lo muestran, grabado junto a Pablo, en medallones de bronce en los que se suplía el retrato de Cristo; con estas obras de orfebrería se procuraba imitar ciertos medallones romanos contemporáneos en los que se mostraban los rostros de dos emperadores, dioses o héroes como los Dioscuros. También Pedro aparece en otros ciclos cristianos

²¹ Elsner, Jás, “Piety and Passion: Contest and Consensus in the Audiences for Early Christian Pilgrimage”, en J. Elsner-I. Rutherford (edt.), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Great Britain, Blackwell, 2007, 16, p. 426, afirma que existía en el siglo IV un proyecto por el cual Jerusalén era el paradigma cristiano de la *Holy City* que implícitamente representaba el modelo de la unidad cristiana.

²² Cf. Molina Gómez, *op. cit.* (14), p. 80.

²³ Este ciclo conocido con el nombre de “petrino” aparece más de setenta veces en monumentos figurativos de la primera mitad del siglo IV; cf. *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* dirigido por Angelo di Berardino. Salamanca, Ed. Sígueme, 1991, pp. 1734-1735.

haciendo manar agua de una roca como Moisés, lo cual lo liga estrechamente a la figura de Cristo y al tema de la salvación.²⁴

De todas estas formas plásticas, Prudencio eligió la primera, reconociendo el pecado del apóstol y previniendo a los hombres sobre la necesidad de mantener la mente inocente ante la debilidad de la carne, para que el espíritu continúe al servicio de la fe (*Cath. I*, vv. 59-60: *cum mens maneret innocens / animusque servaret fidem*).²⁵ El canto del gallo, la voz salvífica de Cristo, es el signo que se anticipa a la falta e instaura la esperanza ante su venida (vv. 47-48: *qua nos soporis liberi / speramus adventum dei*),²⁶ recordándole que lo acompañará aún cuando se niegue a reconocerlo:

*Quae vis sit huius alitis
salvator ostendit Petro
ter antequam gallus canat
sese negandum praedicans. (vv. 49-52)²⁷*

Una vez establecida la relación entre el momento en que ocurre la negación —el pecado cometido por la laxitud moral de la lengua— y la voz del ave que se manifiesta amonestando, la posibilidad de pecar se diluye (v. 64: *peccare iustus destitit*)²⁸ y queda en el recuerdo de los hombres (v. 65: *Inde*) la acción del personaje bíblico. Este se transforma en paradigma a la manera del ritual o de la palabra consagrada en la narración mítica, de tal modo que, cuando se escucha el gallo cantar al retornar el día, se sabe que Cristo venció al Infierno porque ha resucitado:

*Inde est quod omnes credimus
illo quietis tempore
quo gallus exultans canit
Christum redisse ex inferis. (vv. 65-68)²⁹*

²⁴ Cf. Grabar, A., *Las vías...*, pp. 71-74.

²⁵ *Cath. I*, vv. 59-60: “mientras el alma permanecía inocente / y el ánimo servía a la fe.”

²⁶ *Ibid.*, vv. 47-48: “por la cual nosotros, libres del sopor, / esperamos la venida del dios.”

²⁷ *Ibid.*, vv. 49-52: “Qué fuerza es la de esta ave, / el salvador la muestra a Pedro / anunciándole que antes que cante el gallo, / habrá de negarlo tres veces.” / Para este episodio, cf. *Matth.* 26, 34.

²⁸ *Ibid.*, v. 64: “el justo desistió del pecado.”

²⁹ *Ibid.*, vv. 65-68: “De ahí es que todos creamos / que en aquel tiempo de reposo, / en el cual el gallo canta exultante, / Cristo regresó de los infiernos.”

La aparición del siguiente personaje ejemplar reviste algunas diferencias con la perícopa bíblica anterior: primeramente porque se trata de un personaje vétero-testamentario, lo que demostraría la intención prudenciana de considerar los dos testamentos como si fuera el *Antiguo* una anticipación “pre-cognitiva” del *Nuevo*; en segundo lugar, porque la inclusión del episodio sagrado, la lucha de Jacob con el ángel (*Gen.* 32, 24-32), no presenta ninguna partícula conectiva o término contextual que lo anticipa, sino que la reflexión sobre el carácter parenético del pasaje está pospuesta.³⁰ No obstante las diferencias, en ambos relatos se advierte una significación común: la atención vigilante en la que debe persistir el cristiano frente a las proteicas hostigaciones del pecado.

En el caso particular del combate descrito en *Cath.* II, vv. 73-84, el enfrentamiento alude significativamente a la necesidad de aplacar los *furores* carnales que asaltan al alma “bajo la noche sombría” (v. 73: *Sub nocte [...] caerulea*). Sin embargo el texto bíblico no haría referencia a un combate de tipo espiritual: el relato, sumamente antiguo y de carácter folklórico, permitiría comprender algunas soluciones etiológicas relacionadas con la alimentación de los israelitas; en particular, Frazer subraya la oscuridad de la narración que habría sido despojada de ciertos rasgos paganos por los compiladores del *Genesis*.³¹

Con la aparición de la literatura pasional y otros textos litúrgicos funerarios, el encuentro entre el patriarca y el ángel se transformó en una *figura* de la *psychomachia* interior, que se resuelve favorablemente para el cristiano a través de la eficacia de la oración.³² Prudencio insistió en la contrición del llanto piadoso y en el aprendizaje, a través de la mediación del canto himnódico,³³ de cómo emerger del abismo nocturno³⁴ y

³⁰ La posibilidad de que el combate de Jacob con el ángel sea una anticipación reside en el hecho de que Dios tiene la capacidad de transformar las cosas (cf. vv. 69-72), así como modificó el nombre del patriarca por el de Israel (cf. *Gen.* 32, 28).

³¹ Cf., Frazer, J., *El folklore...*, pp. 336 ss. Entre los rasgos paganos aludidos por el autor se encuentra la lucha contra el espíritu del río molesto, en este caso, por el paso de hombres y animales que se encontraban junto a Jacob.

³² Cf. Ntedika, *op. cit.* (17), p. 77.

³³ Cf. *Cath.* II, vv. 45-48.

³⁴ El texto bíblico dice que Jacob quedó solo en el vado donde pasó la noche, luego de hacer cruzar el río a sus mujeres, sirvientes y animales, 32, 22-23: *Cumque mature surrexisset, tulit duas uxores suas, et totidem famulas cum undecim filiis et transiit vadum Iacob. Traductisque omnibus quae ad se pertinebant mansit solus: et ecce vir luctabatur cum eo usque mane.* (“Y como se hubiera levantado prematuramente, tomó a sus dos esposas, a un igual número de esclavas con sus once hijos y Jacob atravesó el vado. Transpasadas todas las cosas que le pertenecían, permaneció solo: y he aquí que un hombre luchaba con él sin interrupción hasta la mañana.”). Sobre este vado en el que el patriarca luchó obstinadamente con la divinidad, Frazer, *id.*, p. 335, afirma lo siguiente: “Siguiendo la bajada, desciende todavía otros empinados seicientos metros, aproximadamente, para encontrarse, en un ambiente casi de invernadero, en medio de una vegetación lujuriantes y semitropical, en plenas profundidades del gran valle

del camino equivocado, al que las tinieblas y la ceguera³⁵ parecen condenar a los “rebeldes”.³⁶ La llegada del día, como es de esperar, concede la calma al cuerpo y, al igual que Jacob, alcanza la salvación porque no se amilanó y resistió la mirada de la divinidad.³⁷

*Erit tamen beatior,
intemperans membrum cui
luctando claudum et tabidum
dies oborta invenerit. (vv. 89-92)³⁸*

b. *Cathemerinon* III y los comienzos de la historia del mundo.

Tras las advertencias morales de los dos primeros poemas y el reclamo, por parte del autor, de la observancia de la oración, el himno III instala uno de los temas centrales del *Cathemerinon*, el de la Encarnación como tributo divino y causa de la prometida Redención de los hombres. Al respecto, Prudencio interpretó el motivo de la caída en el pecado original como el primer estadio de la futura recuperación de la gracia.³⁹ Al igual que en Gregorio de Elbira, la historia temporal comenzó con la transgresión de la ley divina por parte de Adán, poniendo en marcha los procesos históricos que tendrían como fin alcanzar las tan ansiadas respuestas soteriológicas.⁴⁰ Es así que en el contexto del Paraíso Terrenal, descrito según los cánones de la poesía académica, el poeta fijó la atención en dos elementos tomados del texto bíblico: el árbol en medio del Edén y la primera pareja humana que recibe de la divinidad la prohibición de comer de sus frutos:

del Yabbok. [...] A ambos lados, los acantilados se elevan casi perpendicularmente a gran altura; allá arriba, a gran distancia, se divisa el cielo azul, por encima de los precipicios y los rápidos declives. En el fondo del imponente abismo se desliza la poderosa corriente del Yabbok.”

³⁵ Cf. *Cath.* II, vv. 93-96.

³⁶ El dímeter 88 habla sobre las fuerzas rebeldes que pierden la lucha porque no ceden ante la divinidad; sin embargo, en el subtexto bíblico, Jacob aparece como vencedor frente al misterioso ser sobrenatural, cf. 32, 28: *quoniam si contra Deum fortis fuisti, quanto magis contra homines praevaleris?* (“¿puesto que fuiste fuerte contra Dios, cuánto más prevalecerás contra los hombres?”).

³⁷ *Gen.* 32, 30: *Vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea.* (“Vi a Dios cara a cara, y mi alma se salvó.”).

³⁸ *Cath.* II, vv. 89-92: “Sin embargo será más feliz / aquel para quien el día recién aparecido / encuentre el miembro intemperante, / desamparado y consumido por la lucha.”

³⁹ Bouyer, *op. cit.* (3), “Caída”, p. 129, afirma que “la caída se tradujo, pues, en un oscurecimiento del mundo entero, en el que el espíritu del hombre se hizo extraño a Dios [...]. En el hombre, los teólogos distinguen la pérdida de los dones sobrenaturales, inseparables de la gracia misma, de la pérdida de los dones praeternaturales, que originariamente colaboraron con la gracia en perfeccionar la naturaleza, pero cuya ausencia no impide recobrar la gracia.”

⁴⁰ Cf. Molina Gómez, *op. cit.* (14), p. 116.

*“Haec tibi nunc famulentur” ait,
 “usibus omnia dedo tuis,
 sed tamen aspera mortifero
 stipite carpere poma veto
 qui medio viret in nemore”.*(vv. 106-110)⁴¹

A partir de la escenificación mítica del “bosquecillo o arboleda frutal”⁴² en el que se halla el árbol mortífero,⁴³ se suceden cuatro estrofas; en cada una de estas la imagen se detiene, como en un bajorrelieve,⁴⁴ en la serpiente, que representa las fuerzas del caos engañando a la mujer (vv. 111-115); en el pecado propiamente dicho que descubre el horror de la desnudez y la necesidad del pudor (vv. 116-120); en la conciencia de la culpa y la expulsión del Paraíso (vv. 121-122) y, por último, en la maldición de Jehová hacia el género humano (vv. 123-125) y la víbora, autora del engaño (vv. 126-130). La visualización de estos momentos pregnantes, plenos de dramatismo, tiene como propósito explicar el comportamiento de una posteridad “viciosa” que, a partir de entonces (v. 131: *dehinc*), fue conducida hacia el mal y la muerte por la imitación de estos arquetipos:

*His ducibus vitiosa dehinc
 posteritas ruit in facinus,
 dumque rudes imitatur avos,
 fasque nefasquesimul glomerans
 in pia crimina morte luit.* (vv. 131-135)⁴⁵

⁴¹ *Cath.* III, vv. 106-110: “Esto ahora está a tu servicio” dice, / “te lo entrego todo para tu usufructo, / pero, sin embargo, te prohíbo arrancar / los frutos amargos del árbol portador de la muerte, / que reverdece en medio del bosque.”

⁴² Filoramo, G., en el diccionario patrístico dirigido por di Berardino, *op. cit.* (23), pp. 1695 ss., afirma que el término hebraico *pardes*, que aparece en el *Antiguo Testamento*, tiene el significado que se señaló arriba; ya en la *Septuaginta*, este vocablo se traduce por *παράδεισος*, con el que se aludía al parque de los reyes persas con el significado religioso que se extiende a *Gen.* 2, 3, entendido como parte de la obra que Dios bendijo y santificó en el séptimo día. En la *Vulgata* persiste la palabra *paradisus*.

⁴³ En *Gen.* 2, 9 se afirma: *lignum etiam vitae in medio paradisi, lignumque scientiae boni et mali*. (“también [había plantado] el árbol de la vida en medio del paraíso, y el árbol de la ciencia del bien y del mal.”).

⁴⁴ Grabar, *op. cit.* (24), p. 22, sostiene que el motivo de la Redención es evocado por la imagen del pecado original; en su representación aparecen Adán y Eva con la serpiente, separados por el árbol. Más adelante, en pp. 27-28, señala que este mismo motivo se encuentra en las pinturas funerarias de las catacumbas, estrictamente enlazado al tema de la salvación, ocupando un lugar central como ocurre en el sarcófago de Junio Baso (s. IV).

⁴⁵ *Cath.* III, vv. 131-135: “De allí con estos conductores / la posteridad viciosa se precipita al crimen, / mientras imita a sus rudos antepasados, / mezclando al mismo tiempo lo lícito y lo ilícito, / expía los impíos crímenes con la muerte.”

A pesar del rigor demostrado por Prudencio al hablar sobre la criminalidad impiadosa de los mortales, no hay pesimismo, pues, a esta estrofa oscura y sentenciosa, le sigue otra donde se anuncia el nacimiento de una “nueva progenie” que, como la virgiliana, no se doblegará a los vicios corporales. Este hombre se opone al primero por la materia de la que está hecho y porque Cristo, encarnado en un cuerpo mortal, ha mediado para que recuperara su verdadero origen, que es el de los astros. Pablo, en *1Cor.* 15, 47, recordaba de esta manera la segunda posibilidad que tiene la raza humana para alcanzar la salvación: *Primus homo de terra, terrenus: secundus homo de caelo, caelestis.* (“El primer hombre de tierra, es el terrenal: el segundo hombre del cielo, es el celestial.”). Esta sentencia apostólica fue recreada por el poeta español:

*Ecce venit nova progenies,
aethere proditus alter homo,
non luteus velut ille prius,
sed deus ipse gerens hominem
corporeisque carens vitiis. (vv. 136-140)⁴⁶*

Prudencio, obediente a los principios de la antropología paulina, no olvidó el hecho de que el hombre debe cargar con dos orígenes y es esa dualidad la que provoca la tensión interior, finalmente superada en la reparación escatológica. También en la misma epístola, Pablo se refería a la doble naturaleza humana: *Igitur, sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis.* (15, 49: “Por lo tanto, así como llevamos la imagen de lo terreno, llevemos también la imagen de lo celestial.”), a la que el espíritu divino socorrerá regenerándola por el ejercicio de la penitencia y la iniciación sacramental:

*Viscera mortua quin etiam
post obitum reparare datur
eque suis iterum tumulis
prisca renascitur effigies
pulvureo coeunte situ. (vv. 191-195)⁴⁷*

⁴⁶ *Ibid.*, vv. 136-140: “He aquí que viene la nueva progenie, / otro hombre nacido del cielo, / no del lodo como aquel primero, / sino que es el mismo Dios que lleva la figura humana / y que carece de los vicios del cuerpo.”

⁴⁷ *Ibid.*, vv. 191-195: “Más aún nos es dado reparar / después del deceso las vísceras muertas, / y de sus túmulos una y otra vez / renace la primitiva imagen, / al reunirse en la herrumbre polvorienta.”

c. Las prefiguraciones crísticas de Daniel, Moisés y José.

Las representaciones de estos tres personajes vétero-testamentarios en el *Cathemerinon* demuestran el profundo conocimiento de Prudencio sobre las producciones exegéticas, ya que en estas se anticipaba la Encarnación de Cristo a través de las acciones que los habían tenido como protagonistas. La iconografía tampoco los dejó de lado: en las pinturas murales de las primeras catacumbas cristianas, en un estilo ligero y agradable, aparecía la figura de Daniel en el foso de los leones,⁴⁸ como así también en los sarcófagos de los magistrados romanos en los que se incluían escenas judiciales.⁴⁹ En cuanto a Moisés, su figura formó parte de los grandes ciclos de frescos de la sinagoga de Doura –siglo III- que simbolizaban, en conjunto, el destino del pueblo elegido; más adelante, ya en el V, los artistas que concibieron los mosaicos de Santa María la Mayor, plasmaron al patriarca, al igual que a Abraham, con características triunfales.⁵⁰ Con respecto al motivo de los sueños de José, este se incorporó a un repertorio de tipo histórico que, sugerido en las imágenes de los templos sinagogaes, floreció en las pinturas narrativas del período teodosiano.⁵¹

Prudencio, por su parte, conciente de que cada uno de ellos ocupan un lugar de privilegio en la historia de la salvación, focalizó el aspecto heroico de las acciones que protagonizaron transformándolas, desde una perspectiva literaria, en verdaderas “epopeyas en miniatura.”⁵² En un contexto de creciente espiritualidad donde la mirada del exégeta se iguala a la del fervoroso creyente, las narraciones dejan entrever una superposición de estilos -procedentes de Lucrecio, de los *carmina maiora* de Catulo⁵³ y del popular Virgilio-⁵⁴ los cuales se fusionan con términos específicamente cristianos.

⁴⁸ Grabar, *op. cit.* (24), p. 18.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 53.

⁵¹ *Ibid.*, p. 96.

⁵² Cf. Charlet, *op. cit.* (1), p. 133.

⁵³ En la estrofa introductoria del *exemplum* de Daniel aparecen dos adjetivos compuestos, el primero de los cuales (v. 37), *praecluens* (“celebre”), es de un uso sumamente restringido, sólo se lo registra, además de Prudencio, en un pasaje (2240) de la obra del gramático Terencio Mauro, contemporáneo de Marco Aurelio (*G.L.*, VI 396 Keil), y en la *Res gestae Alexandri Magni Macedonis translatae ex Aesopo Graeco*, editit M. Rosellini, 2004, I, 34, perteneciente al historiador africano Julio Valerio, de fines el siglo IV; el segundo de los términos (v. 38), *raucisonos* (“rugientes”) aparece en Lucrecio, II, v. 619 y V, v. 1084 y en el *carmen* LXIV de Catulo, v. 263. Ambos poetas continuaron la tradición de Quinto Enio, quien, según la edición de Skutch en *Sedis incertae Annalium fragmenta*, L. XXXIX, v. 486, dice: *Et pereunte viro raucum somus aere cucurrit* (“Y mientras perecía el varón un rugiente sonido atravesó por el aire”). Enio, como se advierte, usó libremente el género del sustantivo en un sintagma que los escritores posteriores transformaron en una palabra compuesta; incluso Prudencio, continuando con este rasgo estilístico, lo utilizó, al igual que otros adjetivos compuestos.

⁵⁴ En cuanto a las reminiscencias virgilianas, Charlet, *id.*, recuerda el uso del verbo *inlabor* en *Aen.* III, v. 89, para referirse a la forma que la divinidad “desciende” en el hombre. El mismo verbo fue utilizado por

En el caso del relato de **Daniel** (*Prophetia Danielis*, 14),⁵⁵ incluido en *Cath. IV, Hymnus post cibum*, Prudencio extrajo del relato los núcleos narrativos correspondientes al momento en que el profeta, tras negarse a adorar a los ídolos babilónicos, es arrojado al foso de los leones para ser devorado;⁵⁶ a su auxilio va Habacuc, también profeta, quien es llevado por un ángel al lugar donde se hallaba Daniel y lo alimenta hasta que el rey de Babilonia, Ciro el Persa (*Cyrus Perses*) advierte cuán grande es el poder de la divinidad. Este pasaje de la historia del personaje, es decir, el capítulo 14, forma parte de un apéndice histórico de origen deuterocanónico que debió existir, al igual que el capítulo 13 dedicado a la figura de Susana, en un original hebreo o arameo atestiguado por las tradiciones judeo-alejandrina y cristiana.

El calagurritano incorporó la secuencia narrativa a la trama himnódica después de agradecer el “doble alimento”, material y espiritual, que recibe el cristiano como don divino (vv. 34-36); a través de la frase conectiva *Sic olim* (v. 37) la narración bíblica cobra una significación dual, pues, por una parte, se pone en condición de igualdad a Daniel y a los seguidores de Cristo y, por otra, se instituye el tiempo mítico apropiado para desarrollar la narración milagrosa de la liberación del profeta, asistido por el poder de Dios ante el desconcierto del soberano:⁵⁷

*Sic olim tua praecluens potestas
inter raucisonos situm leones*

Ambrosio en el himno *Splendor paternae gloriae*, v. 5. También Prudencio se refirió a la figura de Daniel como un *vir* heroico a la manera de Eneas.

⁵⁵ Daniel, de quien no se tienen otros datos biográficos que el libro profético que lleva su nombre, se presenta como un joven hecho prisionero tras la caída de Judea y deportado a Babilonia, hacia el año 605 a. C.; a él y a tres amigos judíos se los encuentra en la corte de Nabuconodotor, la de Baltasar, hijo de Nabuconodotor (aunque también con ese nombre se identifica a Daniel) y, por último, la del rey Darío. Se lo presenta, en los primeros seis capítulos del libro, como intérprete de sueños proféticos y visiones; la segunda parte presenta una orientación distinta: aquí tiene otra visión, la de las cuatro bestias de metales diferentes, a través de las cuales, se alegoriza sobre la sucesión de los imperios a lo largo de la historia del mundo; cf. Momigliano, A., *De paganos...*, pp. 80-88.

⁵⁶ Antes de finalizar la primera parte, 6, 1-28, se incluye por primera vez el episodio de Daniel en el foso de los leones, arrojado allí por el rey Darío. En este caso es un ángel quien, enviado por la divinidad, cierra la boca de los hambrientos leones, a diferencia de lo que ocurre en el apéndice cuando aparece el profeta Habacuc; cf. *Dan. 6, 22: Deus meus misit angelum suum, et conclusit ora leonum, et non nocuerunt mihi, quia coram eo iustitia inventa est in me;* (“Mi Dios envió su ángel, y cerró la boca de los leones, y no me dañaron, porque la justicia hacia mí ha sido encontrada en su presencia;”).

⁵⁷ En la *Vulgata* se cierra el libro de Daniel evocando la liberación del profeta que provocó, entre los hombres, el temor ante la divinidad, cf. 14, 42: *Tunc rex ait: Paveant omnes habitantes in universa terra Deum Danielis, quia ipse est salvator, faciens signa et mirabilia in terra, qui liberavit Danielem de lacu leonum.* (“Entonces el rey dice: Se espantan todos los habitantes en el universo del Dios de Daniel, porque él mismo es el salvador que, haciendo señales y cosas maravillosas en la tierra, liberó a Daniel del foso de los leones.”). De manera semejante se cierra la primera parte con la intervención del rey Darío; cf. *Dan. 6, 25-27.*

inlapsis dapibus virum refovit. (vv. 37-39)⁵⁸

En las dos estrofas siguientes se resumen las causas que llevaron a Daniel a una situación de riesgo para su vida, que recuerda la obstinación de los cristianos ante el martirio: por permanecer fiel a los preceptos divinos es arrojado a la cárcel y a una muerte segura; no obstante el sacrificio tiene su recompensa final, la cual debe ser entendida según criterios soteriológicos. El alma del cristiano que, para resistir a las herejías y a las perturbadoras tentaciones mundanas, debe estar acompañada por la protección de los sacramentos y la gracia divina,⁵⁹ se ve representada en la *figura* del profeta, opositor a la idolatría de la cruel Babilonia y vencedor de los leones, hambrientos de perdición:

*Illum fusile numen execrantem
et curvare caput sub expolita
aeris materis nefas putantem*

*plebs dirae Babylonis ac tyrannus
morti subdiderant, feris dicarant
saevis protinus haustibus vorandum. (vv. 40-45)⁶⁰*

Como otros animales, el león tiene una simbología ambigua en la literatura exegética, que, en este caso, responde a una de las tantas imágenes del demonio; sin embargo, los felinos son sometidos porque “la piedad y la fe siempre seguras” (v. 46: *O semper pietas fidesque tuta!*) fortalecen a quien se dispone a esperar la salvación. Los leones, al igual que sumisas ovejas, descansan junto a Daniel como si se tratara del “buen pastor”. Podría entonces afirmarse que este himno IV, en el que se da gracias por recibir el alimento divino, está dispuesto simétricamente al VIII, el cual está dedicado al ayuno; la figura de Cristo como el “buen pastor” es la que redime a las almas perdidas. Un poema se refleja en el otro como dos imágenes que, traslúcidas, permiten entrever

⁵⁸ *Cath.* IV, vv. 37-39: “Así, en otro tiempo, tu poder sumamente célebre / alimentó al varón, puesto entre rugientes leones, / con manjares deslizados hacia él.”

⁵⁹ Cf. *ibid.*, vv. 32-33: *infusum melius deum receptant; / hic pastus animae est saporque verus.* (“reciben mejor al dios manifestado; / este es el alimento del alma y el verdadero sabor.”).

⁶⁰ *Ibid.*, vv. 40-45: “A aquel que execraba la divinidad fundida en metal / y que pensaba que era un sacrilegio inclinar la cabeza / ante la masa de bronce pulido, / la plebe y el tirano de la cruel Babilonia / lo habían sometido a la muerte, lo habían entregado / a las fieras salvajes para ser devorado pronto a pedazos.”

formas superpuestas: Daniel, *dei alumnum* (v. 49), permanece “intacto” ante la rabia de las fieras; Cristo, *impiger pastor* (*Cath.* VIII, v. 37), se enfrenta a los lobos para recomponer su redil. Leones y ovejas se complementan porque ambos son expurgados del hambre⁶¹ y de las espinas que arruina el vellón.

El profeta, indigente en el encierro de la cárcel, busca a través de la oración la ayuda sobrenatural (vv. 52-54);⁶² entonces se incorpora al relato otro personaje que representa la asistencia de la gracia: se trata de Ámbaco o Habacuc,⁶³ enviado por la divinidad para alimentar al condenado, por medio del cual Prudencio plasmó el sentido del sacramento eucarístico como “don definitivo de la vida verdadera”.⁶⁴ Las acciones previas al cumplimiento de la misión nutricia constituyen la preparación para el festín, en particular las rogativas que se alzan hacia la deidad. Al respecto, Daniélou señala que “los textos judeocristianos presentan una iniciación cristiana que se termina con la comida eucarística”; para llegar a esta el iniciado debía lavarse en agua pura y ayunar para luego acceder a la enseñanza del “Padre Nuestro”.⁶⁵

La mirada del narrador cambia ubicándose en el oficiante del milagro: Ámbaco es “tomado” literalmente de los cabellos y llevado por los aires hasta el foso⁶⁶ para alimentar al necesitado Daniel. El carácter ritual de la comida se completa con la palabra hebrea *Amen*, última expresión en el marco de la liturgia eucarística, que señala la afirmación de la fe y la fidelidad divina hacia los fieles. Es también la expresión del cumplimiento de la promesa, esperada por los judíos pero realizada entre los cristianos; desde esta perspectiva, el término “amén” es uno de los nombres de Cristo por ser este testigo fiel de los bienes concedidos al pueblo de Dios.⁶⁷ En cuanto a la palabra *alleluia*,

⁶¹ *Ibid.*, vv. 49-51: *Adstant comminus et iubas reponunt, / mansuescit rabies fameque blanda / praedam rictibus ambis incruentis.* (“Se tienden junto a él y reposan sus melenas, / se amansa la rabia y siendo el hambre blanda, / rodea a la presa con las fauces abiertas sin sangre.”)

⁶² *Ibid.*, vv. 51-53: *Sed cum tenderet ad superna palmas / expertumque sibi deum rogaret / clausus iugiter indigensque victus,* (“Pero, él, encarcelado por largo tiempo y carente de comida, / como tendiera las palmas hacia el cielo / y rogara para sí al dios buscado.”)

⁶³ El nombre Ámbaco (v. 59) para Habacuc, que no parece ser el mismo que figura entre los profetas menores, corresponde a la versión de los *Setenta* y, tal vez, a la latina que usaba el poeta. Cf. Rivero García, *op. cit.* (18), p. 177, n. 70.

⁶⁴ Cf. Bouyer, *op. cit.* (3), “Eucaristía”, p. 263.

⁶⁵ Daniélou, J., *Teología...*, pp. 427-428.

⁶⁶ *Cath.* IV, vv. 55-57: *iussus nuntius advolare terris, / qui pastum famulo daret probato, / raptim desilit obsequente mundo.* (“un mensajero, ordenado a volar a la tierra / para que diera de comer al siervo ya probado, / descendió raudamente desde el cielo complaciente.”); vv. 61-63: *Huius caesarie manu prehensa / plenis, sicut erat, gravem canistris / suspensum rapit et vehit per auras.* (“Tomada su cabellera con la mano / pesada por las canastillas llenas, así como era, / lo arrebató suspendido y lo lleva a través de las auras.”). En el texto bíblico la expresión “tomar del cabello” es literal, cf. 14, 35: *Et apprehendit eum angelus Domini in vertice eius, et portavit eum capillo capitis sui,* (“Y el ángel del Señor lo tomó en la punta, y lo llevó del cabello de su cabeza.”).

⁶⁷ Cf. Daniélou, p. 434.

también hebraica, se relaciona con el vocablo *eucharistia* (εὐχαριστία) por el hecho de que se puede traducir por “acción de gracias”, ya que en el *Nuevo Testamento* reemplazó a la palabra *berakah*, con la cual los judíos piadosos pronunciaban su homenaje a la palabra divina “no sólo como revelación, sino como acontecimiento en el que Dios se comunica”:⁶⁸

*“Sumas laetus” ait “libensque carpas
quae summus pater angelusque Christi
mittunt liba tibi sub hoc periclo”.*

*His sumptis Danielus excitavit
In caelum faciem ciboque fortis
“Amen” reddidit, “alleluia” dixit. (vv. 67-72)⁶⁹*

Con los versos anteriores se cierra este *epyllion* cristiano, mediante el cual Prudencio explicó las razones de la liturgia eucarística; esta se encuentra constituida por oraciones de gracias y cantos himnódicos que evocan las palabras agradecidas de Daniel por el alimento recibido;⁷⁰ asimismo, conforme a la simetría sostenida por el poeta, la fórmula de cierre del ejemplo narrativo es similar a la que sirvió de introducción (v. 73: *Sic nos*):

*Sic nos muneribus tuis refecti,
Largitor deus omnium bonorum,
Grates reddimus et sacramus himnos. (vv. 73-75)⁷¹*

La alegoría sobre los dones testimoniados por la gracia y la celebración eucarística se extiende también al himno V, con la narración del éxodo hebreo liderado

⁶⁸ Cf. Bouyer, *id.* (64). También McKinnon, J., *Musique,...*, p. 27, relaciona el vocablo *alleluia* con el júbilo del “tiempo pascual”; pero no puede precisar que en el siglo IV se cante anticipando la liturgia eucarística.

⁶⁹ *Cath. IV*, vv. 67-72: “‘Tómalo alegre’ dice ‘y come de buen grado / las libaciones que el padre y el ángel de Cristo / envían para tí en este trance.’ / Tomados estos, Daniel levantó / su rostro al cielo y fortalecido por el alimento, / ‘Amén’ replicó, ‘aleluya’ dijo.”

⁷⁰ *Dan. 14*, 36-37: *Et clamavit Habacuc, dicens: Daniel, serve Dei, tolle prandium quod misit tibi Deus. Et ait Daniel: Recordatus es mei, Deus, et non dereliquisti diligentes te.* (“Y clamó Habacuc, diciendo: Daniel, siervo de Dios, levanta la comida que te envió Dios. Y dice Daniel: Me recordaste, Dios, y no abandonaste a quienes te aman.”).

⁷¹ *Cath. IV*, vv. 73-75: “Así nosotros reconstituídos por tus dones, / Dios, donador de todos los bienes, / te damos gracias y consagramos himnos.”

por Moisés y el posterior cruce del Mar Rojo, episodios que Prudencio plasmó, al igual que en el poema anterior, según la “coloratura” de la épica virgiliana y post-virgiliana.⁷² Por medio de este *excursus* ejemplar se entrelazan dos temporalidades que conviven en el tejido narrativo, provocando “rupturas” en el relato: el tiempo de la enunciación, que coincide con la llegada de la noche y el encendido de las *lucernae*, es desplazado por la atemporalidad de la perícopa bíblica.

El episodio es introducido por una interrogación retórica de finalidad didáctica y carácter expositivo que pregunta sobre el “origen de la luz”. La respuesta no se hace esperar: la perspectiva del narrador se detiene en la *figura* del patriarca y su visión de la zarza ardiente, a la que glorifica en forma anticipada por los beneficios que recibirá de la divinidad.⁷³

*Sed quis non rapidi luminis arduam
manantemque deo cernat originem?
Moses nempe deum spinifero in rubo
vidit conspicuo lumine flammeum. (vv. 29-32)⁷⁴*

La narración prudenciana es una extensa paráfrasis que tiene como fuente la primera parte de *Exodus*;⁷⁵ su propósito es el de mostrar las señales de la gracia divina que libera al alma de “las cadenas” del mundo y del pecado, representadas en el sometimiento que los egipcios mantenían sobre los judíos.⁷⁶ Moisés, al igual que Cristo, es el elegido para conducir a su pueblo hacia la salvación, observando el “fuego que no quema” en medio de las tinieblas del desierto;⁷⁷ para Prudencio, el carácter ígneo de

⁷² Cf. Charlet, *op. cit.* (1), pp. 133-137.

⁷³ A través del recurso del *makarismos*, Prudencio anticipó con encendido espíritu sálmico, no ajeno a la retórica grecolatina, el himno con el que Moisés celebraría la liberación de su pueblo, cfr. vv. 33-34: *Felix qui meruit sentibus in sacris / caelestis solii visere principem*, (“Feliz quien mereció ver en los sagrados espinillos / al príncipe del trono celestial.”).

⁷⁴ *Cath.* V, vv. 29-32: “¿Pero, quién no distingue en Dios / el origen elevado y de dónde mana la rápida luz? / Es un hecho cierto que Moisés vio a Dios que llameaba / con luz conspicua en una zarza espinosa.”

⁷⁵ El *excursus* prudenciano se extiende desde el verso 33 al 80.

⁷⁶ Moisés recibe de la divinidad la orden de descalzarse, cf. *Ex.* 3, 5: *solvo calceamentum de pedibus tuis: locus enim, in quo stas, terra sancta est*. (“desata el calzado de tus pies: pues el lugar, en el que estás, es tierra santa.”). De la siguiente manera (vv. 35-36), Prudencio simbolizó el imperio de la santidad, representado en el fuego, y la necesidad de desnudar los pies para pisar la tierra sacralizada: *iussus nexa pedum vincula solvere / ne sanctum involucris pollueret locum*. (“ordenado a desatar / las anudadas ataduras en los pies, para que no se ensuciara / el lugar santo con los calzados.”).

⁷⁷ *Ex.*, 3, 2: *Apparuitque ei Dominus in flamma ignis de medio rubi: et videbat quod rubus arderet, et non combureretur*. (“Y le apareció a él el Señor en la llama del fuego, desde el medio de la zarza: y veía cómo ardía la zarza, y no se quemaba.”).

esta “rayo” se reproduce en el “fulgor anticipado” de la gloria que supera a la luz solar a causa de su brillantez:

*plebem pervigilem fulgore praevio
ducebat radius sole micantior.* (vv. 43-44)⁷⁸

A partir del asclepiadeo 45, la escena cambia con la inclusión del coordinante *sed*; la mirada se traslada hacia el bando egipcio produciéndose un *crescendo* del tono épico. Las tropas del Faraón se disponen a detener el paso de los fugitivos, de manera semejante como ocurre con las fuerzas demoníacas que hostigan el camino del alma hacia su redención. Si bien el poeta opuso a egipcios y hebreos con el propósito de ejemplificar la lucha interior, la oposición entre el “pueblo de ínclita sangre” (v. 37: *populus sanguinis inclyti*) y los “bárbaros señores” (v. 39: *dominis [...] barbaris*) también puede entenderse desde una perspectiva histórica, pues el peligro germano, siempre latente en las fronteras, era una amenaza cierta que se cernía sobre la unidad política y religiosa del Imperio.

Aunque el relato se inspira en los capítulos 13 y 14 del *Exodus*, su concepción plástica está trabajada según el estilo de la miniatura alejandrina, en la que pueden reconocerse dos secuencias sistematizadas por medio de la yuxtaposición de imágenes: el llamado a las armas por parte del Faraón, contextualizado en torno al campamento guerrero (vv. 45-56),⁷⁹ y la persecución de los fugitivos que concluye con el milagro de las aguas que se abren (vv. 57-80).⁸⁰ En ambos momentos, la inspiración virgiliana es la

⁷⁸ *Cath.* V, vv. 43-44: “[...], un rayo más brillante que el sol / conducía al pueblo vigilante con un resplandor anticipado.”

⁷⁹ El catálogo de las armas y el contexto guerrero incluyen: “las espadas amenazantes” y “la tuba” resonando “tristemente” (vv. 49-50: *minacibus / [...] gladiis, triste [...] tuba*); “los dardos” y “las saetas voladoras de cañas gnosias” (vv. 51-52: *iaculis, [...] volantia / [...] calamis spicula Gnosii*); “los escuadrones de infantería” (v. 53: *cuneis [...] pedestribus*); “los carros, los caballos y rápidas ruedas” (v. 54: *currus [...] et equos et volucres rotas*); “los bélicos estandartes distinguidos por sus hinchadas serpientes” (vv. 55-56: *signaque bellica / [...] tumidis clara draconibus*).

⁸⁰ La embestida furiosa del enemigo y de su tiránico conductor (v. 61: *Hostis durus [...] cum duce perfido*) acaba en el abismo de las pasiones desenfrenadas que Prudencio representó en la imagen amplificada del torbellino: hombres y armas se confunden en medio del mar que vuelve sobre sí arrastrándolo todo a su paso, como una enorme boca que devora el mundo para retornar desde el caos transgresor al orden transgredido, cf. vv. 73-80: *Ibant praecipiti turbine percita / fluctus per medios agmina regia, / sed confusa dehinc unda revolvitur / in semet revolans gurgite confluo. / Currus tunc et equos telaque naufraga / ipsos et proceres et vaga corpora / nigrorum videas nare satellitum, / arcis iustitium triste tyrannicae.* (“Iban los ejércitos reales agitados / a través del oleaje en un precipitado remolino; / pero desde allí se resuelve la onda confusa, / al volver hacia sí misma confluendo en el abismo. / Entonces se verán nadar los carros y los caballos / y los dardos como náufragos y a los mismos nobles / y los cuerpos errantes de los negros secuaces, / triste duelo de una fortaleza tiránica.”).

que prevalece, de tal modo que la relación con el subtexto bíblico sólo se sostiene en el plano del contenido, ya que se advierte una profunda romanización del relato en los aspectos lingüísticos y retóricos. Prudencio llevó a cabo una “recreación original” a partir de los modelos instituidos por la tradición, los cuales se fueron transformando en progresivas recreaciones y variaciones academicistas. Virgilio, Ovidio, Propertio, Séneca, Lucano, Estacio, Ausonio, Claudiano, entre otros, fueron evocados por el calagurritano para describir el armamento de los egipcios, para denominar a estos haciendo gala de recursos metonímicos, para engalanar la narración con numerosas *iuncturae*, para comunicar imágenes entrecruzando códigos.⁸¹

Tras la narración del hecho milagroso de profunda significación moral, el poema sufre una nueva “ruptura” discursiva, interrumpiéndose en este caso el tono épico para introducir un apóstrofe dirigido a Cristo, el cual se encuentra en el centro mismo de la composición. La ubicación de este cambio de inspiración y de modalidad genérica no es arbitraria, sino que demuestra una aproximación al himno con el que Moisés eleva su canto a Dios⁸² e insiste, desde el orden niceno, acerca de la centralidad de la figura crística, cuyo poder resulta inefable para toda lengua humana:⁸³

*Quae tandem poterit lingua retexere
laudes, Christe, tuas? qui domitam Faron
plagis multimodis cedere praesuli
cogis iustitiae vindice dextera. (vv. 81-84)⁸⁴*

Este paréntesis lírico permite al poeta introducir otro motivo, el de las alabanzas a la divinidad por los beneficios otorgados a los hebreos, durante su permanencia en el desierto; para ello Prudencio utilizó dos textos vétero-testamentarios diferentes en los que se exalta el carácter sobrenatural de la ayuda recibida. Una vez más es *Exodus* el subtexto al que se acude para afirmar que fue Cristo /Dios el que posibilitó el cruce (vv.

⁸¹ Charlet, *op. cit.* (1), pp. 170-174, repasa la imagería prudenciana a la luz de la más completa tradición épica, destacando los numerosos préstamos que unen al poeta español con los subtextos canónicos.

⁸² Cf. *Ex.* 15, 1-21. En particular (6-7), se insiste en la “diestra” divina como instrumento ejecutor de su justicia: *Dextera tua, Domine, magnificata est in fortitudine: / dextera tua, Domine, percussit inimicum.* (“Tu diestra, Señor, fue magnificada en la fortaleza: / tu diestra, Señor, golpeó al enemigo.”).

⁸³ El himno consta de ciento sesenta y cuatro versos, distribuidos en cuarenta y una estrofas; el vocativo *Christe* está en el asclepiadeo ochenta y dos, es decir, en el centro mismo del poema.

⁸⁴ *Cath.* V, vv. 81-84: “¿Finalmente qué lengua volvería a tejer / tus alabanzas, Cristo? Tú que obligas a ceder / con plagas diversas a la domada Faros / por medio de la diestra vengadora de la justicia.”

85-88);⁸⁵ en cambio, las tres estrofas siguientes, comprendidas entre los asclepiadeos 89-104, revelan otro texto base, *Numerus*. De este, se extraen los episodios de la piedra que fluye agua (20, 11),⁸⁶ la caída del maná (11, 9)⁸⁷ y de las codornices procedentes del cielo (11, 31-32),⁸⁸ por medio de los cuales se anticipan las alusiones sobre los sacramentos del bautismo y la eucaristía.⁸⁹

Sin embargo, conforme a la técnica del *pachtwork* que caracterizó a la poesía tardoantigua, Prudencio entrelazó los dos libros bíblicos, pues incluyó entre los pasajes de *Numerus* uno más de *Exodus*, en el que el madero dado a Moisés transforma las aguas amargas en dulces (15, 25).⁹⁰ Esta perícopa es la que señala el carácter transformador del leño, símbolo del poder de la cruz; por esta se concede la perfección

⁸⁵ Prudencio recordó cómo la conducción de Cristo hizo desaparecer a los impíos, cf. vv. 86-88: [...], *ut reflu in salo / securus pateat te duce transitus / et mox unda rapax ut voret impios*. (“[...]para que, siendo tú el conductor, / se abra un paso seguro en el agua que se retira / y para que apenas la onda rapaz devore a los impíos.”).

⁸⁶ *Num.* 20, 11: *Cumque elevasset Moyses manum, percutiens virga bis silicem, egressae sunt aquae largissimae, ita ut populus biberet et iumenta* (“Y como Moisés hubiera elevado la mano, golpeando con la vara dos veces la piedra, salieron aguas sumamente abundantes, de modo que bebieran el pueblo y los jumentos.”). Por su parte, Prudencio destacó la significación salvífica del agua que calma la sed en el desierto, cf. vv. 89-92: *Cui ieiuna eremi saxa loquacibus / exundant scatebris, et latices novos / fundit scissa silex, quae sitientibus / dat potum populis axe sub igneo*. (“Para este las rocas áridas del desierto / exudan en locuaces cascadas, y la golpeada piedra / derrama nuevos líquidos que da de beber / a los sedientos pueblos bajo un cielo de fuego.”).

⁸⁷ *Ibid.*, 11,9: *Cumque descenderet nocte super castra ros, descendebat pariter et man.* (“Y como descendiera por la noche el rocío sobre los campamentos, descendía igualmente también el maná.”). El calagurritano representó en la imagen nívea del maná el alimento espiritual que había mencionado en el himno anterior, cf. vv. 97-100: *Inplet castra cibus tunc quoque ninguidus / inlabens gelida grandine densius; / his mensas epulis hac dape construunt / quam dat sidereo Christus ab aethere*. (“Entonces también un alimento nival llena los campamentos, / penetrando más densamente que el helado granizo; / preparan las mesas con estos manjares, con este banquete / que da Cristo desde el éter sideral.”).

⁸⁸ *Ibid.*, 11, 31: *Ventus autem egrediens a Domino, arreptans trans mare coturnices detulit, et demisit in castra itinere quantum uno die confici potest, ex omni parte castrorum per circuitum, volabantque in aere duobus cubitis altitudine super terram*. (“Pero un viento que procedía del Señor, levantó arrastrando codornices tras el mar, y las dejó en los campamentos cuanto en un día de camino puede reunirse, desde cada parte del campamento en círculo, y volaban en el aire con la altura de dos codos sobre la tierra.”). Prudencio, atendiendo a su talento poético, se valió de numerosos recursos para reproducir el milagro: uso de adjetivos compuestos, *iuncturae* que procuran generar sensaciones disímiles, *litotes* y juegos fónicos, cf. vv. 101-104: *Nec non imbrifero ventus anhelitu / crassa nube leves invehit alites, / quae, difflata in humum cum semel agmina / fluxerunt, reduci non revolant fuga*. (“Y también el viento con un hálito portador de lluvias / arrastra en una espesa nube livianos pájaros, / que, una vez que las bandadas dispersas se deslizaron / hacia la tierra, no vuelven al vuelo en retornada huida.”).

⁸⁹ La referencia al agua que fluye debe interpretarse como una relación con el rito bautismal, ya que la mención de las cascadas y aguas “locuaces” confirma lo señalado por la *Didache* VII, 1-3, sobre la necesidad de bautizar en aguas vivas y que corren; sobre este milagro también se hace mención en el *Psalms*. 77 (78), 20. En cuanto al maná, es llamado *panem angelorum* (“pan de los ángeles”) en el mismo salmo (25); en consecuencia la exégesis neo-testamentaria lo considera una prefiguración eucarística, cf. *Jn.* 6, 31: *Patres nostri manducaverunt manna in deserto, sicut scriptum est: Panem de caelo dedit eis manducare*. (“Nuestro padres comieron maná en el desierto, así como fue escrito: Les di pan desde el cielo para comer.”).

⁹⁰ *Ex.* 15, 25: *At ille clamavit ad Dominum, qui ostendit ei lignum: quod cum misset in aquas, in dulcedinem versae sunt*: (“Pero él llamó al Señor, quien le mostró un leño: como lo hubiera llevado a las aguas, se volvieron dulces:”).

al cristiano, que se redime a través del bautismo representado en el agua y la eucaristía prefigurada en la miel.⁹¹

*Instar fellis aqua tristifico in lacu
fit ligni venia mel velut Atticum;
lignum est quo sapiunt aspera dulcius,
nam praefixa cruci spes hominum viget. (vv. 93-96)⁹²*

Estas prefiguraciones “descubren” dos sentidos, dispuestos en dos planos simultáneos: uno de carácter pedagógico, pues la recurrencia al texto consagrado sirve al cristiano para que reconozca cuál es la etiología del dogma, los principios que lo conforman y la liturgia que los sacraliza; el otro, de carácter místico o anagógico, ya que la perícopa bíblica ilumina la significación escatológica de la eucaristía y de la Encarnación de Cristo. Sobre esta Bouyer señala que, “al alimentarnos del único pan vivo, del único pan bajado del cielo para dar vida al mundo”,⁹³ se cumple aquello que afirmó Jesús: “Yo soy el pan vivo, que descendió del cielo. Si alguno ha comido de este pan, vivirá para siempre: y el pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo”.⁹⁴ Así se refirió Prudencio, insistiendo en la unicidad de la potencia divina que alimenta piadosamente a sus criaturas:

*Haec olim patribus praemia contulit
insignis pietas numinis unici,
cuius subsidio nos quoque vescimur
pascentes dapibus pectora mysticis. (vv. 105-108)⁹⁵*

Los *praemia*, concedidos a los hombres por la divinidad, cumplen además una función “profiláctica” al protegerlos de los pecados y sus diversas manifestaciones, muchas de las cuales asaltan el alma en la oscuridad de la noche. El corazón humano se

⁹¹ Sobre las referencias eucarísticas de la leche y de la miel, cf. Daniélou, *op. cit.* (65), p. 429.

⁹² *Cath.* V, vv. 93-96: “El agua como hiel en un lago que entristece / se vuelve, por la gracia del madero, como la miel ática; / el madero es por lo cual lo áspero tiene un gusto más dulce, / pues cobra vigor la esperanza de los hombres fijada a la cruz.”

⁹³ Bouyer, *op. cit.* (3), p. 265.

⁹⁴ *Jn.* 6, 51-52: *Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum: et panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.*

⁹⁵ *Cath.* V, vv. 105-108: “En otro tiempo la insigne piedad de un dios único / confirió estos premios a nuestros padres, / por cuyo asilo también nos alimentamos, / paciendo los corazones con místicos manjares.”

torna impiadoso al ser sometido a las maquinaciones del sueño, que falsamente se corporizan en imágenes pavorosas. En este contexto del himno VI, Prudencio incluyó el episodio vétero-testamentario que protagoniza **José**, quien, al igual que los anteriores personajes bíblicos analizados, está encarcelado en condición de esclavo. De los extensos pasajes de *Genesis* donde se narra su historia (*Pars Quarta, Historia Ioseph et fratrum*, 37-50), se plasmaron sólo algunos de los momentos más representativos en los que el patriarca revela los arcanos oníricos del Faraón y dos de sus servidores (*Gen.* 40-41).

En cuatro estrofas el poeta hispano iluminó un número igual de cuadros en los que se pueden observar las siguientes situaciones:

-José en la cárcel de Putifar, eunuco del Faraón, junto a dos sirvientes, interpretando sus sueños (vv. 57-60): Prudencio se preocupó aquí por presentar a los tres personajes conformando una escena estática, mientras deja de lado el contenido de los sueños y su interpretación.⁹⁶

*Hoc patriarcha noster
sub carceris catena
geminis simul ministris
interpres adprobavit. (vv. 57-60)⁹⁷*

-la comprobación de lo interpretado por el patriarca: uno de los eunucos vuelve a servir al soberano, mientras que el otro es colgado en la cruz y devorado por las aves de rapiña (vv. 61-64); en este caso, Prudencio aprovechó los componentes descriptivos del pasaje bíblico para dividir la estrofa en dos partes simétricas, según la suerte corrida por cada uno de los sirvientes.⁹⁸

*Quorum regressus unus
dat poculum tyranno,
ast alterum rapaces
fixum vorant volucres. (vv. 61-64)⁹⁹*

⁹⁶ Los versos de esta estrofa sintetizan los acontecimientos narrados en *Gen.* 40, 1-19.

⁹⁷ *Cath.* VI, vv. 57-60: “Esto, nuestro patriarca / encadenado en la cárcel, / reconoció como intérprete / a dos sirvientes, al mismo tiempo.”

⁹⁸ La segunda estrofa del *exemplum* es la síntesis de *Gen.* 40, 20-23.

⁹⁹ *Id.*, vv. 61-64: “Uno de los cuales después que regresó / sirve las copas al tirano; / pero al otro, colgado, / lo devoran las aves de rapiña.”

-José, como intérprete de los sueños del Faraón, lo precave sobre el hambre futura que sufrirá su pueblo: Prudencio, al igual que en la primera estrofa del *exemplum*, redujo el episodio testamentario a la imagen de los dos personajes, sugiriendo, por una parte, la perplejidad del soberano que es aquejado por sueños, en apariencia, indescifrables y, por otra, la necesidad de acopiar granos:¹⁰⁰

*Ipsum deinde regem
perplexa somniantem
monuit famem futuram
clausis cavere acervis. (vv. 65-68)¹⁰¹*

-El nombramiento que recibe el patriarca por los servicios prestados al Faraón: Prudencio, nuevamente, confirmando estatismo a la representación, mostró a José investido con la vara de gobernador. Cabe aclarar que el calagurritano modificó sensiblemente las insignias que le fueron otorgadas al personaje, ya que en el texto bíblico se habla de un anillo (41, 42: *annulum*), vestimentas de lino muy fino (*id.*: *stola byssina*) y un collar de oro (*id.*: *torquem auream*):¹⁰²

*Mox praesul ac tetrarches
regnum per omne iussus
sociam tenere virgam
dominae resedit aulae. (vv. 69-72)¹⁰³*

El ejemplo de José es una señal de la providencia que muestra el plan creador concebido por Dios a través de los textos sagrados, guardianes de las verdades que los profetas proclamaron por siempre. Prudencio, haciéndose eco de esta sabiduría, enmarcó el relato en el contexto de la ambigüedad de los sueños y lo introdujo en el texto hímnico a partir del pronombre demostrativo *hoc*; también la divinidad se comunica por la intermedio de la ensoñación y unge a quienes protege para interpretar su mensaje correctamente, con el fin de que se alcance un bien mayor. Es así que Cristo

¹⁰⁰ Los versos 65-68 representan el episodio del sueño del Faraón y su interpretación por José, cf. *Gen.* 41, 1-39.

¹⁰¹ *Cath.* VI, vv. 65-68: "Luego al mismo rey, / que soñaba cosas oscuras, / advirtió precaverse del hambre futura / guardando pilas de granos."

¹⁰² Para los versos 69-72, Prudencio contó como subtexto los pasajes 41, 40-49.

¹⁰³ *Id.*, vv. 69-72: "Ordenado más tarde gobernador / y tetrarca, por todo el reino / llegó a tener la vara / asociada de la corte real."

/ Dios está presente en las imágenes oníricas atento a que los arcanos se revelen, tal como ocurrió con José y como sucedió posteriormente con Juan, el apóstol, cuyas visiones permiten completar el sentido último de la creación contenido en el *Apocalypsis*.¹⁰⁴

*O quam profunda iustis
arcana per soporem
aperit tuenda Christus
nebulis videt remotis (vv. 73-76)*¹⁰⁵

d. Las imágenes del ayuno en *Cathemerinon* VII.

En lo que respecta a la inclusión de relatos alegóricos, este himno reviste un carácter de excepcionalidad, dado que se registran en él cinco episodios bíblicos que ocupan ciento veinte versos de los doscientos veinte que tiene en total. Sin embargo, no es el único aspecto para destacar: se trata del poema más extenso del himnario, en el cual las narraciones ejemplares revisten un tratamiento desigual, generándose disimetrías estructurales que no guardan relación alguna con los personajes representados. A diferencia de otros poemas caracterizados por el equilibrio de las partes, este himno amplifica los espacios destinados a la alegoría por medio de los cuales se busca llamar la atención sobre el tema, que no es otro que el ayuno.

La ubicación central que ocupa el himno VII, teniendo en cuenta el resto del himnario, agrega una significación aún mayor a su universo temático, tradicionalmente desarrollado por la literatura ascética. Es evidente que cualquiera sea la hipótesis enunciada sobre la estructura en conjunto del *Cathemerinon*, este poema, el primero de la segunda parte del himnario,¹⁰⁶ se ilumina porque en él se pretende dar forma definitiva a un ideario de creciente control de los excesos, que, como se verá, no solo se trata de los alimenticios; este programa, que incluye la lectura de los textos sagrados, la

¹⁰⁴ Las representaciones apocalípticas constituyen el segundo grupo temático, de tipo anagógico, que el poeta incluyó en su poema.

¹⁰⁵ *Id.*, vv. 73-76: “¡Oh qué profundos arcanos / Cristo descubre a los justos, / para que sean observados a través del sopor, / qué claros, qué inefables!”

¹⁰⁶ Mucho se ha escrito sobre cuál pudo haber sido el plan temático de Prudencio para dar forma al *Cathemerinon*; pero de la lectura del himnario se desprende que se yuxtaponen dos “ciclos” de poemas: el primero destinado a celebrar los distintos momentos del día y el segundo, menos coherente, se proyecta temáticamente sobre otras celebraciones o prácticas, como la del ayuno, desarrollada en los himnos VII y VIII. Con respecto al VII, la crítica ha tomado posiciones diferentes teniendo en cuenta su propia confesión religiosa, es decir, se acepta o no la posibilidad de que el ayuno esté relacionado con prácticas de este tipo realizadas durante la cuaresma, o bien durante la semana, o que formen parte de una ascesis penitencial. Cf. Charlet, *op. cit.* (1), pp. 53-54.

oración continua, la contrición penitencial, la comunión eucarística y el ayuno, se transforma en la nueva *paideia* de hombres que, a la manera de Prudencio, estaban dispuestos a seguir para alcanzar la resurrección prometida.

Como modelos de este ideario ascético, particularmente en lo que respecta a la ingesta de comida y bebida, el himno VII exhibe a los siguientes personajes que demostraron sofrenar los deseos corporales:¹⁰⁷ el profeta Elías, el que se destaca por su sosegado retiro y su maravillosa ascensión posterior (vv. 26-35); Moisés, quien, tras permanecer cuarenta días en el desierto, escuchó a la divinidad e interpretó su mensaje (vv. 36-45); Juan el Bautista, cuya historia es narrada a lo largo de siete estrofas (vv. 46-80), es el que se adelanta a la aventura heroica del mismo Cristo y anticipa su bautismo; Jonás, quien, tras sufrir la experiencia penitencial de permanecer en el vientre de la ballena (vv. 101-130), vuelve a la ciudad de Nínive (vv. 81-100), para presenciar la destrucción de la urbe pecaminosa y el arrepentimiento de sus habitantes (vv. 131-175) y, por último, es Cristo el que mejor enseña con su ayuno, en las soledades desérticas, cómo el cuerpo se libera del fraude y el engaño nacido de los sentidos (vv. 176-195).

El material alegórico, tan ampliamente desplegado en el himno, está estructurado en tres partes, según lo dispuesto por el mismo Prudencio, a través de dos intervenciones metapoéticas: la primera en la que declara haber extraído ejemplos del *Antiguo Testamento* (vv. 81-82: *Referre prisca stemma nunc ieiunii / libet fidei proditum volumine*),¹⁰⁸ y la segunda, más extensa, donde se amonesta por haber buscado *imagines* del pueblo remoto, cuando sólo debía mirar hacia Cristo, el ungido por los profetas, quien ocupa el centro de las miradas de los fieles patentizando la promesa del *adventus* divino.¹⁰⁹

*Sed cur vetustae gentis exemplum loquor,
pridem caducis cum gravatus artibus
Hisus dicato corde ieiunaverit,*

¹⁰⁷ Los versos 11-15 anticipan los “combates” que el alma deberá enfrentar contra las representaciones del pecado: *luxus et turpis gula* (v. 11: “el lujo y la vergonzante gula”); *vini atque somni degener socordia* (v. 12: “la indigna indolencia del vino y también del sueño”); *libido sordens, invecundus lepos* (v. 13: “el despreciable deseo, el desvergonzado humor”); *variaeque pestes languidorum sensuum* (v. 14: “y las variadas pestes de los lánguidos sentidos”). En los versos 18-20, se amplifican los efectos contrarios señalados anteriormente. El espíritu debe estar libre para quien desee que se le revelen las cosas “más rectamente”, cf. vv. 24-25: *liberque fluxu laxiore spiritus / rerum parentem rectius precabitur*. (“y libre el espíritu por un soplo más vasto, / rogará más rectamente a quien revela las cosas.

¹⁰⁸ *Cath.* VII, vv. 81-82: “Place referir ahora el origen del antiguo ayuno / revelado en el fiel volumen.”

¹⁰⁹ Cf. *Matth.* 1, 23: *Ecce virgo in utero habebit, et pariet filium: et vocabunt nomen eius Emmanuel, quod est interpretatum Nobiscum Deus*. (“He aquí que una virgen tendrá en el útero, y parirá un hijo: y lo llamarán con el nombre de Emanuel, que ha sido interpretado como Dios con nosotros.”).

En la primera parte, que comprende las tres *figurae* iniciales, sobresale principalmente el carácter heroico que el poeta confirió a **Elías**, "el antiguo sacerdote" (v. 27: *vetus sacerdos*), observante de penitencias y ayunos, que son señalados como medios eficaces para evitar la "frecuente criminalidad de las faltas" (v. 29: *criminum frequentiam*). La segregación, el aislamiento y el silencio del casto y árido desierto se oponen al fragor del mundo (v. 28: *fragore ab omni [...] remotum et segregem* y v. 30: *casto fruentem syrtium silentio*);¹¹¹ es allí donde el profeta permanece durante cuarenta días con la intención de elevar su espíritu hacia la divinidad, quien lo "alimenta" espiritualmente en sueños, superando su deseo de muerte.¹¹² La segunda estrofa muestra a Elías como triunfante protagonista de la anábasis teofánica que lo conduce hacia las alturas (v. 31: *in auras*),¹¹³ arrebatado del mundo en un carro ígneo (vv. 31-32: *igneis iugalibus / curruque raptus[...] praepete*),¹¹⁴ a modo de recompensa por su quietud y continencia (v. 34: *[ne] dirus quietum mundus adflaret virum*).¹¹⁵

El segundo de los personajes que aparece en el *tableaux* narrativo es **Moisés**, unido al anterior a través de procedimientos asindéticos, en lo que concierne a la sintaxis de las imágenes; su representación no alcanza la heroicidad épica de Elías,¹¹⁶

¹¹⁰ *Cath.* VII, vv. 176-180: "¿Pero por qué hablo del ejemplo de un antiguo pueblo, / cuando hace algún tiempo Jesús cargando con miembros que caducan, / ayunó consagrado su corazón, / anunciado por bocas proféticas / que es Emanuel o bien 'Dios con nosotros'?"

¹¹¹ *Ibid.*, v. 28: "[...] apartado y aislado de todo fragor" y v. 30: "gozando con el casto silencio de las Sirtes."

¹¹² Cfr *3Reg.* 19, 4-5: *et perrexit in desertum, viam unius diei. Cumque venisset, et sederet subter unam iuniperum, petivit animae suae ut moreretur, et ait: Sufficit mihi Domine, tolle animam meam:[...] et obdormivit in umbra iuniperi: et ecce angelus Domini tetigit eum, et dixit illi: Surge, et comede.* ("y se marchó al desierto, a camino de un día. Como hubiera llegado, y se sentara debajo de una retama, pidió a su alma morir, y dice: Es suficiente para mí, Señor, eleva mi alma: [...] y se durmió en la sombra de la retama: y he aquí que un ángel del Señor lo tocó, y le dijo: Levántate y come.").

¹¹³ El episodio de la ascensión de Elías está tomado de *4Reg.* 2, 11: *Cumque pergerent, et incidentes sermocinarentur, ecce currus igneus, et equi ignei diviserunt utrumque: et ascendit Elias per turbinem in caelum.* ("Y sucedió mientras caminaron y conversaron que un carro ígneo y caballos de fuego dividieron uno y otro: y Elías ascendió a través de un torbellino hacia el cielo."). Las imágenes de la ascensión de un héroe o de un dios en un carro tirado por briosos corceles, en línea oblicua hacia el cielo, fueron utilizadas por los artistas imperiales para glorificar al emperador o a otros integrantes de la familia real; los cristianos, a su vez, asimilaron estos esquemas visuales para representar a Elías y a Cristo. Cf. Grabar, *op. cit.* (24), p. 42.

¹¹⁴ *Cath.* VII, vv. 31-32: "arrebatado / por caballos de fuego y en un rápido carro,"

¹¹⁵ *Ibid.*, v. 34: "el mundo vicioso [no] insuflara al varón pacífico,". La estrofa se refiere a la necesidad de mantenerse apartado del mundo para no sufrir su "contagio" (v. 33: *contagio*); en particular el verso 34 está dispuesto de tal modo de oponer el salvajismo mundanal frente a la quietud sensitiva del héroe.

¹¹⁶ Aun cuando Charlet, *op. cit.* (1), p. 140, afirma que el color épico en estas estrofas está menos marcado que el ejemplo de Elías, se advierten notorios epicismos, tales como la perífrasis con que se

sino, por el contrario, se lo muestra como el “fiel intérprete” de una divinidad terrible (v. 37: *tremendi fidus interpres throni*) que, antes (v. 44: *donec*) de hacer conocer su voz (v. 44: *loquentis voce [...] dei*) y espantar a su servidor con la potencia cegadora de su luz (v. 45: *expavit ignem non ferendum visibus*),¹¹⁷ lo sometió al hambre y a las lágrimas (v. 40: *omni carentem [...] substantia* y vv. 41-43: *Victus [...] solus in lacrimis fuit; / nam flendo pernox inrigatum pulverem / humi madentis ore pressit cernuo*).¹¹⁸ Estas prácticas eran parte de los deberes ascéticos que Prudencio exaltó en otros himnos, coincidiendo con la metodología monástica que aspiraba a la perfección espiritual con la ayuda divina y el esfuerzo humano.¹¹⁹

El tercero de los personajes ejemplares es el mencionado **Juan el Bautista**, con el cual Prudencio demostró que el *Antiguo Testamento* se completa en el *Nuevo*, constituyendo ambos una totalidad destinada a narrar la historia de los hombres, dispuestos a recibir al Mesías como acto supremo de la creación divina; en este caso, la *parousia* crística está representada en la semblanza biográfica del Bautista que repite, en un sentido heroico, los pasos de la vida de Cristo. En las dos primeras estrofas se presenta la misión del profeta, al que se denomina como “no menos capaz en este arte” del ayuno (v. 46: *huius artis haud minus potens*), por cuya vía prepara el camino “recto” (v. 50: *dedit sequendam calle recto lineam*).¹²⁰ de la espiritualidad para que Jesús se encarne en un cuerpo mortal:¹²¹

designa a la divinidad en el v. 36: *caeli principem septemplex* (“al príncipe del séptuple cielo”), estructura en la que se destaca el adjetivo compuesto creado por Virgilio (*Aen.* XII, v. 925) y que también usó Tertuliano (*Adversus Valentinianos* 20, ed. A. Kroymann, CSEL 47, 1906). Cabe destacar también el empleo de los términos virgilianos *interpres* y *tremendus* y el adjetivo *cernuus* (v. 43).

¹¹⁷ *Cath.* VII, v. 45: “temió al fuego que no habrían de soportar sus ojos.”

¹¹⁸ El subtexto bíblico en el que se basó Prudencio es nuevamente el *Exodus*; pero, en este caso, los pasajes tomados son 24, 18, en el que se hace referencia a los cuarenta días y otras tantas noches que Moisés permaneció en medio de la neblina, habiendo ascendido al monte: *Ingressusque Moyses medium nebulae, ascendit in montem: et fuit ibi quadraginta diebus, et quadraginta noctibus*. (“Y después de haber entrado Moisés en medio de la neblina, ascendió a la montaña: y estuvo allí durante cuarenta días y cuarenta noches.”); 33, 23 en el la divinidad revela al patriarca su gloria: *tollamque manum meam, et videbis posteriora mea: faciem autem meam videre non poteris*. (“y elevaré mi mano, y verás mis hechos posteriores: sin embargo no podrás ver mi rostro.”) y 34, 28 en el que se afirma que durante su permanencia en el monte Sinaí no ingirió ninguna clase de alimento ni de bebida: *Fuit ergo ibi cum Domino quadraginta noctes: panem non comedit, et aquam non bibit, et scripsit in tabulis verba foederis decem*. (“Por lo tanto allí estuvo con el Señor por cuarenta noches: no comió pan, y no bebió agua, y escribió en las tablas las diez palabras del pacto.”). Prudencio, por su parte, agregó el motivo de la compunción de las lágrimas, cf. vv. 41-43: “[...] el alimento estuvo sólo en sus lágrimas, / pues llorando toda la noche, oprimió el polvo regado / de la tierra humedecida con su rostro postronado.”

¹¹⁹ Cf. Colombas, G. M., *El monacato...*, p. 163.

¹²⁰ *Id.*, v. 50: “dio la línea a seguir en sentido recto.”

¹²¹ Los textos sagrados utilizados por el poeta proceden de *Matth.* 3, 1-4 y *Luc.* 3, 3-6 que, a su vez, constituyen una paráfrasis de la profecía de Isaías. En estos pasajes se muestra a Juan el Bautista predicando en el desierto de Judea, amonestando a los hombres para que hagan penitencia ante la proximidad del reino de los cielos; en ambos *Evangelios* puede leerse: *Vox clamantis in deserto: / Parate*

*Hanc obsequellam praeparabat nuntius
mox ad futuro construens iter deo,
clivosa palnis, confragosa ut lenibus
converterentur neve quidquam devium
inlapsa terris invenerit veritas. (vv. 51-55)¹²²*

Las tres estrofas siguientes se detienen en algunos momentos de la vida del profeta: en particular, Prudencio destacó su nacimiento maravilloso (v. 56: *Non usitatis ortus hic natalibus*);¹²³ acorde con su carácter heroico –su madre, Isabel, ya era una mujer senil (vv. 57-58: *oblita lactis iam vieto in pectore / matris tetendit serus infans ubera*);¹²⁴ estos *adynata*, concebidos según el gusto alejandrino de la variación y amplificación del texto base, ayudan a comprender la predicación del Bautista en “las manifiestas soledades” del desierto (v. 61: *in patentes [...] solitudines*), cumpliéndose aquello que el arcángel Gabriel dijo a su padre Zacarías: que el poder de Elías lo ayudaría a transformar los corazones ante el *adventus Christi*.¹²⁵

Para dar cumplimiento a la preparación del espíritu, puso en práctica el rigor de la penitencia corporal con el propósito de establecer una oposición entre el espacio eremítico y el urbano, conciente de que este último sólo conduce a la contaminación de los sentidos (vv. 64-65: *horrens inquinari ac pollui / contaminatis oppidorum moribus*);¹²⁶ en consecuencia, cambió su ropaje (vv. 62-63: *amictus hirtis bestiarum pellibus / saetisue tectus hispida et lanugine*)¹²⁷ y se sometió a la abstinencia alimenticia ingiriendo sólo una comida diaria (v. 68: *in usque serum [...] vesperum*),¹²⁸ consistente

viam Domini: / rectas facite semitas eius. (“La voz del que clama en el desierto: / Preparad el camino del Señor: / haced rectas sus sendas.”).

¹²² *Cath. VII*, vv. 51-55: “El mensajero preparaba este servicio / construyendo el camino del dios que vendría en poco tiempo, / de manera que se convirtiera lo montañoso en llano, / lo inaccesible en fácil o que la verdad deslizada / a la tierra, no encontrara nada erróneo.”

¹²³ *Ibid.*, v. 56: “Este no tuvo un origen entre habituales nacimientos;”.

¹²⁴ *Ibid.*, vv. 57-58: “el infante tardío extendió los senos olvidados de leche / en el pecho marchito de su madre”.

¹²⁵ Cf. *Luc. 1, 13: Ait autem ad illum angelus: Ne timeas Zacharia, [...]; et uxor tua Elisabeth pariet tibi filium, et vocabis nomen eius Ioannem.* (“Pero dice el ángel a aquel: No temas Zacarías, [...]; y tu mujer Isabel parirá para ti un hijo, y lo llamarás Juan.”); 14-15: *et multi in navitate eius gaudebunt; erit enim magnus coram Domino:* (“y muchos gozarán en su nacimiento; pues será grande frente al Señor.”); 17: *et ipse praecedet ante illum in spiritu et virtute Eliae:* (“y él mismo precederá antes que aquel en el espíritu y la virtud de Elías.”); 18: *Et dixit Zacharias ad angelum: Unde hoc sciazm? Ego enim sum senex, et uxor mea processit in diebus suis.* (“Y dijo Zacarías al ángel: ¿De dónde yo lo sabré? Pues yo soy anciano, y mi mujer avanzó en sus días.”).

¹²⁶ *Cath. VII*, vv. 64-65: “aterrorizándose por corromperse y mancharse / a causa de las costumbres contaminadas de las ciudades.”

¹²⁷ *Ibid.*, vv. 62-63: “vestido con las hirsutas pieles de las bestias, / o cubierto de cerdas y áspera lana.”

¹²⁸ *Ibid.*, v. 68: “hasta bien entrada la tarde.”

en insectos y miel silvestre (vv. 69-70: *rarum locustis et favorum agrestium / liquore pastum corporis suetus dare*.)¹²⁹

La descripción de este programa ascético es funcional al surgimiento de un nuevo tipo de hombre que echó por tierra al varón urbano, acostumbrado a los lujos y refinamientos de una vida sometida a la molicie y el placer; la *urbanitas*, cuyos principios Prudencio puso en duda a través de su personaje, se mostraba ajena a las búsquedas de salvación, para las cuales se preparaba una humanidad dispuesta a iluminar su alma. El episodio cúlmine de la existencia de Juan -el bautismo- es recreado por el calagurritano a lo largo de diez versos, estructurados sobre dos ejes conceptuales. Uno de ellos exhibe el estado del alma ganada por las antiguas faltas (v. 73: *veterum piatas [...] errorum notas*),¹³⁰ o bien “la mácula de los crímenes” (v. 76: *labe [...] criminum*), o “la escoria” (v. 80: *purgamine*) que oscurece los pensamientos. El otro hace referencia a las acciones llevadas a cabo para purificar el espíritu en el contexto del “río consagrado” (v. 72: *sacrato in flumine*) donde tendrá lugar la inmersión (v. 76: *ex lavacro*): *lavit* (v. 73) y *defaecaverat* (v. 74) y las consecuencias benéficas que el “baño” trae a quienes se ven “renacidos” (v. 77: *renati*): *refulgens* (v. 75), *splendeat* (v. 78) y *praenitens* (v. 80).¹³¹ El bautismo clausura el episodio del Bautista con la afirmación evangélica de que es “el primer predicador y maestro de la nueva salvación”:¹³²

*Hortator ille primus et doctor novae
fuit salutis; (vv. 71-72)*

Tras la intervención del narrador para ordenar el material alegórico (vv. 81-82), se pasa a la segunda parte del “bajorrelieve” poético en el que se incluye la historia de **Jonás y los ninivitas**. En este relato, Prudencio manejó muy libremente el contenido del libro profético de tal modo que puede hablarse de acronologías narrativas; la deformación temporal propuesta por el autor modifica el orden de los acontecimientos,

¹²⁹ *Ibid.*, vv. 69-70: “acostumbrado a dar a su cuerpo un poco de alimento / de langostas y líquido de los silvestres panales.”

¹³⁰ Por medio de un entrecruzamiento sintáctico y conceptual, Prudencio mostró el tortuoso camino del pecado, v. 73: “las manchas conocidas de los antiguos errores”.

¹³¹ “Limpiar” el alma se homologa con “sacar brillo” al metal noble que la compone; en función de esto son las comparaciones que se incluyen en los versos 77-79.

¹³² En *Luc. 3, 3* se sostiene cuál era la significación del bautismo según la predicación de Juan: *Et venit in omnem regionem Iordanis praedicans baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum*. (“Y fue por toda la región del Jordán, predicando un bautismo de penitencia para la remisión de los pecados.”).

anticipando el perdón del dios iracundo (vv. 84-85), a la manera del Júpiter tonante,¹³³ y la descripción de los pecados de los antiguos ninivitas (vv. 86-90), en particular, su falta de religiosidad.¹³⁴ En consecuencia, la referida aventura de Jonás en el vientre de la ballena (vv. 114-130) queda ubicada en el centro del tríptico, destacando su significación escatológica, es decir, se trata de una prospección de la resurrección de Cristo. Por último, se detallan de manera pictórica las imágenes penitenciales de los habitantes de la Nínive, quienes procuraban alcanzar la misericordia divina alentando un conjunto de rituales públicos y comunitarios, entre los cuales se destacan el ayuno, la lamentación y el alejamiento de toda clase de lujo (vv. 141-175).

Este extenso episodio, concebido según las técnicas preciosistas alejandrinas, tiene contenido bíblico y usos cristianos; pero su estilo es académicamente grecolatino. Prudencio se detuvo en detallar, verso a verso, el olvidado refinamiento de las matronas ninivitas que dan muestras de dolor fúnebre como las romanas; los ancianos “padres”, los aristocráticos senadores de la *Urbs*, desciñen sus prendas en medio de la turba sin consuelo, donde las vírgenes cambian sus vestimentas y se velan el rostro mientras los niños se suman al lamento popular:

*glaucos amictus induit monilibus
matrona demptis proque gemma et serico
crinem fluentem sordidus spargit cinis.* (vv. 148-150)¹³⁵

*Squalent recincta veste pullati patres
saetasque plangens turba sumit textiles,
inpexa villis virgo bestialibus
nigrante vultum contegit velamine,
iacens harenis et puer provolvitur.* (vv. 151-155)¹³⁶

¹³³ Cf. vv. 94-95: *nimbos crepantes et fragosos turbines / vibrans tonantum nube flammaram quatit.* (“lanzando nimbos crepitantes y torbellinos fragorosos, / los azota con una nube de llamas atronadoras.”).

¹³⁴ *Ibid.*, vv. 86-90: *Gens insolenti praepotens iactantia / pollebat olim, quam fluentem nequiter / corrupta vulgo solverat lascivia, / et inde bruto contumax fastidio / cultum superni neglegebat numinis.* (“En un tiempo, un pueblo prepotente en su insolente jactancia, / era muy poderoso, al que deslizándose de manera indigna / la corrupta lascivia había desatado sin distinción, / y por ello obstinado a causa de su bochornosa repugnancia, / era indiferente al culto de una voluntad divina superior.”).

¹³⁵ *Ibid.*, vv. 148-150: “la matrona, dejadas sus joyas, viste verdosos mantos / y en lugar de gemas y sedas, esparce / insignificante ceniza en el cabello que cae.”

¹³⁶ *Ibid.*, vv. 151-155: “Los senadores, vestidos de luto, están sucios / con sus prendas desceñidas y la turba, llorando, / toma para sí rudas cerdas tejidas; la virgen despeinada, / con pieles de bestia, oculta su rostro con un negro velo / y el niño se revuelca mientras yace en la arena.”

El rey, con las características de un monarca oriental, reemplaza el exquisito manto de púrpura -semejante al que portaba Eneas-¹³⁷ las gemas de gusto femenino y la hebilla de la reina cartaginesa¹³⁸ por la ceniza con que ensucia sus cabellos, en un intento de agradar a la rigurosa deidad, que exigía un soberano más preocupado por la continencia que por una externalidad exuberante:

*Rex ipse Coos aestuantem murices
laenam revulsa dissipabat fibula,
gemmas virentes et lapillos sutiles
insigne frontis exuebat vinculum
turpi capillos inpeditus pulvere. (vv. 156-160)¹³⁹*

La escena siguiente, comprendida en dos estrofas (vv. 161-170), está destinada a exaltar la práctica del ayuno¹⁴⁰ tanto en jóvenes (v. 162: *ieiuna mensas pubis omnis liquerat*)¹⁴¹ y lactantes (v. 163: *negato lacte*),¹⁴² así como en los animales (v. 170: *vacuis querellae personant praesepibus*),¹⁴³ demostrando que la universalidad de la abstinencia alimenticia tiene su origen en la alianza de todas las criaturas creadas: estas se unen para refrenar la profecía siniestra que se cierne sobre la ciudad pecadora (vv. 172-173: *temperans oraculum / prosper sinistrum*).¹⁴⁴

Finalmente, se pasa a la tercera parte, tras la estrofa de transición que moviliza las conciencias de los receptores hacia un presente más cercano; se incluye, como se

¹³⁷ La “opulenta” (*Aen. IV*, v. 263: *dives*) Dido había obsequiado a Eneas “un manto” que “ardía de múrce tirio” (*id.*, v. 262: *Tyrioque ardebat murice laena*), además de haber engalanado “las telas con tenue oro” (*id.*, v. 264: *tenui telas [...] auro.*).

¹³⁸ En el retrato de la reina Dido, en el cual aparece ataviada con el deslumbramiento orientalizador de una amazona, se destaca la fibula de oro con que sujeta su manto de púrpura, cf. *ibid.*, v. 139: *aurea purpuream subnectit fibula vestem*. (“una hebilla de oro ata por debajo su vestimenta purpúrea”).

¹³⁹ *Cath. VII*, vv. 156-160: “El mismo rey, arrancada la hebilla, se despojaba / del manto quemante de múrce de Cos, / de gemas verdeantes y sutiles piedras preciosas, / se deshacía de la insignia atadura de su frente / enredados sus cabellos con desagradable polvo.”

¹⁴⁰ Prudencio introdujo la escena dedicada a la práctica del ayuno con una estructura nominal de carácter normativo: *Nullus bibendi, nemo vescendi memor*, (v. 161: “Ninguno se acuerda de beber, nadie de alimentarse”).

¹⁴¹ *Id.*, v. 162: “toda la juventud que ayuna había abandonado las mesas.”

¹⁴² *Ibid.*, v. 163: “al negárseles la leche”. La escena de los pequeños ayunantes se completa con la mirada piadosa y tierna del poeta que a través de diminutivos e imágenes compungidas da a entender que no todos deben padecer a causa del ayuno, cfr. vv. 163-165: [...] *vagientium / fletu madescunt parvulorum cunulae, / sucum papillae parca nutrix derogat*. (“y hasta las cunitas se humedecen con el llanto / de los pequeños que gimen [...], / la parca nodriza les priva del jugo del seno.”).

¹⁴³ *Ibid.*, v. 170: “resuenan lamentaciones en los pesebres vacíos.” / Los pastores, en este caso, a diferencia de la concepción del “buen pastor” del himno VIII que sostiene a su ganado con cuidados particulares, son quienes someten al *vagum pecus* a todo tipo de privaciones.

¹⁴⁴ *Ibid.*, vv. 172-173: “propicio, atemperando / su oráculo siniestro.”

afirmó más arriba, la *figura* de **Cristo** soportando las tentaciones de su cuerpo mortal, durante su permanencia en el desierto (vv. 186-187: *Inhospitali namque secretus loco / quinis diebus octies labentibus*).¹⁴⁵ Como los ayunantes que le precedieron en la tortuosa historia de la salvación, el dios hecho hombre demostró su capacidad de vencer al demonio que se admira de la firmeza anímica del héroe.¹⁴⁶ A lo largo de tres estrofas, Prudencio se valió de su convicción dogmática para desplegar conceptos como el sano ayuno (v. 189: *salubri [...] ieiunio*) que asiste al cuerpo, considerado un “vaso débil por la apetencia de los goces” (v. 190: *vas adpetendis imbellicum gaudiis.*); este receptáculo mortal está constituido por “fango corrupto” (v. 191: *limum tabidum*) y sometido a “tanto trabajo” (v. 192: *tantum laboris*) a causa de su encarnación terrenal; no obstante la persistente exploración de la astucia demoníaca, la heroicidad crística venció, precisamente, no sólo porque supo acabar con la tentación (v. 195: *increpata fraude post tergum ruit*),¹⁴⁷ sino porque devoró el deseo mismo de devorar. Es este el ejemplo dado a los hombres y la finalidad himnica consiste en que el espíritu humano lo imite.¹⁴⁸

*cum vorandi vicerit libidinem,
late triumfet imperator spiritus. (vv. 199-200)¹⁴⁹*

e. La representación de la piedad ante la muerte en *Cathemerinon X*.

Este poema, tal como afirma Rivero García, “un bello himno dedicado al misterio de la muerte y resurrección del hombre”, cierra el espacio dedicado a consagrar las grandes celebraciones del año litúrgico, en particular, la que evoca el triunfo de Cristo sobre la finitud del tiempo y la materia. En este contexto celebratorio de la eternidad por venir, Prudencio se dedicó a instruir a sus receptores sobre cómo había que cuidar el sepulcro,¹⁵⁰ precisamente, porque la muerte es transitoria. El texto muestra que, junto con la instrucción, se instituye el ritual funerario (los lienzos blancos, la mirra

¹⁴⁵ *Ibid.*, vv. 186-187: “Y pues, separado en un lugar inhóspito / habiendo pasado cuarenta días,”.

¹⁴⁶ El poeta llamó al demonio *miratus hostis* (v. 191).

¹⁴⁷ *Id.*, v. 195: “el fraude se derrumba sobre sus espaldas.”

¹⁴⁸ El último ejemplo de ayuno está inspirado en la perícopa de *Matth.* 4, 1-11, en la que se narra la apasionada lucha de Jesús en el desierto, sometido a las tentaciones del demonio. El ayuno fue la fortaleza que le impidió a sus sentidos y a su alma sucumbir.

¹⁴⁹ *Id.*, vv. 199-200: “para que el espíritu triunfe ampliamente como un emperador / cuando venza el deseo de devorar.”

¹⁵⁰ *Cath. X*, vv. 45-46: *Hinc maxima cura sepulcris / inpenditur*, (“De allí la máxima preocupación es consagrada / a los sepulcros.”).

y el bálsamo sabeo; las piedras excavadas, los monumentos y el cúmulo de tierra)¹⁵¹ que se transmutará en un acto de piedad hacia Cristo muerto y resucitado:

*Qui iacta cadavera passim
miserans tegit aggere terrae,
opus exhibet ille benignum
Christo pius omnipotenti, (vv. 61-64)¹⁵²*

A la meditación religiosa sobre cómo habrán de realizarse los funerales apropiados (vv. 65-68), sigue el *exemplum* bíblico que tiene como protagonista a Tobit, el padre de Tobías, a quien Prudencio llamó, de una manera deliberadamente épica, *sator ille, sacer ac venerabilis heros*.¹⁵³ La narración breve, como si se tratara de una comparación amplificada, viene a demostrar que el cumplimiento de las exequias fúnebres será recompensado por la divinidad.

En sólo tres estrofas, el poeta plasmó la piedad del anciano, quien había sido cautivo de los asirios hasta que volvió a Judea durante el reinado de Saquerdón. La escena, recordada en los versos 71-72, hace referencia al pedido que Tobit hace a su hijo Tobías de hallar a un hombre misericordioso entre los judíos de Nínive, para compartir su mesa durante la fiesta de Pentecostés.¹⁵⁴ Sólo halla a un muerto que había sido ajusticiado en la plaza, Tobit abandona su mesa, ya dispuesta,¹⁵⁵ y se encarga de preparar el funeral y su posterior enterramiento.¹⁵⁶

*dapibus iam rite paratis
ius praetulit exequiarum.*

Iam stantibus ille ministris

¹⁵¹ *Ibid.*, vv. 49-50: *Candore nitentia claro / [...] lintea* (“unos lienzos / relucientes de brillante blancura.”); vv. 51-52: *aspersaque myrra Sabaeo / [...] medicamine* (“[...] rociada la mirra / con bálsamo sabeo.”); v. 53: *saxa cavata* (“las piedras excavadas”); v. 54: *pulchra [...] monumenta* (“los hermosos monumentos”); v. 62: *aggere terrae* (“con un montón de tierra”).

¹⁵² *Ibid.*, vv. 61-64: “Quien, misericordioso, cubre sin distinción / los cadáveres arrojados con un montón de tierra, / aquel, piadoso, cumple una obra benigna / a Cristo omnipotente.”

¹⁵³ Cf. vv. 69-70. Tal como señala Charlet, *op. cit.* (1), pp. 129-130, n. 8 y 9, los términos usados por Prudencio ya se encontraban en autores como Tertuliano, Ambrosio y Juvenco.

¹⁵⁴ Cf. *Tob. 2, 1-2: [...], cum esset dies festus Domini, et factus esset prandium bonum in domo Tobiae, dixit filio suo: Vade, et adduc aliquos de tribu nostra, timentes Deum, ut epulentur nobiscum.* (“[...], como fuera el día festivo del Señor, y hubiera hecho una buena comida en casa de Tobías, dijo a su hijo: Anda, y trae algunos de nuestra tribu, temerosos de Dios, para que coman con nosotros.”)

¹⁵⁵ Prudencio utilizó la repetición del adverbio *iam* (vv. 71 y 73) para demostrar el momento en que la mesa está servida y el acto simultáneo de su abandono.

¹⁵⁶ En el *Liber Tobiae* corresponde a 2, 3-9.

La suprema piedad de Tobit de entregar “los huesos al llorado sepulcro” (v. 76: *fleto [...] ossa sepulcro*) habría de sufrir una prueba: pierde la visión de sus ojos que será recobrada cuando su hijo Tobías los unte con la hiel de un pez.¹⁵⁸ Prudencio, anticipando la primera explicación didáctica del ejemplo, en los versos 81-84,¹⁵⁹ expuso, a través de la oposición entre la luz del sol que se desconoce (v. 80: *lumina nescia solis*) y la amargura de la hiel (v. 80: *inlita felle*),¹⁶⁰ la necesidad de soportar todo tipo de sufrimiento a fin de alcanzar la perfección por una vía dolorosa:

*Veniunt mox praemia caelo
pretiumque rependitur ingens*, (vv. 77-78)¹⁶¹

Los “premios del cielo” no se obtienen con gratuidad; esta es la moraleja que progresivamente se desprende del texto, en primer lugar, porque el cristiano debe resignarse a las amarguras del mundo y prestar atención a los “reinos celestiales” (v. 86: *caelestia [...] regna*) que constituyen el destino final para el hombre. Desde esta mirada esperanzadora, la noche de los sentidos, las asperezas de la materia y la muerte misma¹⁶² son tan sólo provisionarias; aunque Prudencio aseveró sobre el carácter “arduo” y doloroso del camino que se presenta a los justos (v. 91: *via panditur ardua iustis*); estos cumplen un ciclo al retornar, así como se afirma en el himno III,¹⁶³ a la eternidad ígnea de las estrellas (v. 92: *ad astra doloribus itur*).

¹⁵⁷ *Cath.* X, vv. 71-74: “ya preparados bien los convites, / prefirió el deber de las exequias. / Aquel, ya estando los sirvientes de pie, / dejó las copas y los platos”.

¹⁵⁸ Cf. *Tob.* 11, 13-15: *Tunc sumens Tobias de felle piscis, linivit oculos patris sui. [...] Quam apprehendens Tobias traxit ab oculis eius, statimque visum recepit.* (“Entonces Tobías tomando de la hiel del pez, frotó los ojos de su padre. [...] Tomándola Tobías extrajo de los ojos de él, y al instante recibió la visión.”).

¹⁵⁹ *Cath.* X, vv. 81-84: *Iam tunc docuit pater orbis / quam sit rationis egenis / mordax et amara medella, / cum lux animum nova vexat.* (“Ya entonces enseñó el padre del orbe, / cuán mordaz y amarga / es la medicina de la pobre razón / cuando una luz nueva sacude el ánimo.”).

¹⁶⁰ Daniélou, J., *Los orígenes...*, p. 71, afirma que el pez que pesca Tobías es un símbolo de Cristo y la hiel que saca de él es la ley cristiana, primero amarga y después transformada en dulzura. De ahí que se establece un juego fónico entre las palabras *fel* y *mel* que tiene un significado trinitario.

¹⁶¹ *Id.*, vv. 77-78: “Pronto vienen los premios desde el cielo / y se recibe un ingente precio.”

¹⁶² Cf. vv. 87-88: *quam nocte et vulnere tristi / toleraverit aspera mundi.* (“antes que haya tolerado las asperezas del mundo / en la noche y con una triste herida.”); v. 89: *Mors ipsa beatior inde est,* (“De allí la muerta misma es más feliz.”).

¹⁶³ Cabe recordar que *Cath.* III se cierra con una alusión esperanzadora sobre la Reencarnación al afirmarse que “Cristo llama hacia los astros ígneos” (v. 205: *igneus Christus ad astra vocat*).

4. 3. 2. Motivos ascéticos.

La referencia escatológica que encierra el verso 92 del *Cath. X*, sobre la necesidad de transitar un camino de sufrimientos, no hace otra cosa que confirmar la presencia de un amplio campo de significación ascética con el que Prudencio recorrió la totalidad del himnario; la certeza de que la metodología de un martirio virtual aseguraba el reencuentro con los orígenes astrales del alma formó parte de la ideología del poeta español, quien, como se ha dicho en otras ocasiones, estuvo atento a los cambios operados en el imaginario religioso y social de su época, del cual el movimiento ascético-monacal fue uno de los protagonistas.

El *Cathemerinon* parece echar luz sobre algunos principios del universo conceptual monástico que funcionan, en el conjunto poético, a la manera de ejes ordenadores de los temas himnódicos. Desde el primero de los himnos, hay una intención de sumir el espíritu en la renuncia de los goces corporales, representados en el sueño y la molicie, para adoptar un régimen de vida austero y casto más asequible al ideal de perfección, imaginado por los padres de la espiritualidad. Esta manera de concebir la existencia como un combate contra el pecado y los demonios que lo estimulan está sostenida en una práctica virtuosa en continuo *crescendo*; inspirada en el martirio de Cristo, exhorta “a mantener la mente elevada hacia el cielo y hacer y pensar las cosas de acuerdo con el reino”.¹⁶⁴

La oración continua o *rumatio*,¹⁶⁵ que mantiene la mente vigilante ante el asedio demoníaco, la continencia sexual, un régimen alimenticio de carácter vegetariano adecuado a la práctica del ayuno, la contrición del alma representada en el llanto, las vigilias nocturnas y la entonación de himnos constituyen los pasos a seguir en una existencia cristiana vivida seriamente en el esfuerzo y el sacrificio. Prudencio, conocedor y practicante de ese modelo de vida, los incluyó en el himnario junto a los ejemplos alegóricos, precisamente, por la eficacia para ilustrar diferentes aspectos doctrinarios, incluso, los ascéticos. García Colombas señala, al respecto, que colecciones ejemplares existían desde la época republicana, las cuales eran el fruto de autores progimnásticos que las utilizaban según un conjunto riguroso de reglas formales. Los escritores eclesiásticos se valieron de ellas combinándolas con ejemplos tomados del dogma cristiano y del *Antiguo Testamento*.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Colombas, *op. cit.* (119), p. 29.

¹⁶⁵ Cf. Castillo Maldonado, P., “*Gastrimargia y abstinencia...*”, p. 34.

¹⁶⁶ Cf. Colombas, p. 91.

También los padres del monacato usaban los paradigmas conocidos por medio de los procedimientos alegóricos, pues la *Biblia* era el espejo donde el monje debía reflejarse; esto explica que una figura tan importante de la espiritualidad oriental como Pacomio empezaba su primera catequesis, recordando las eximias virtudes de los patriarcas Abrahán, Isaac, Jacob y José. En forma semejante, Basilio se refería a las vidas de los bienaventurados transmitidas por los textos sagrados como “estatuas animadas de la vida según Dios” que eran objeto de imitación.¹⁶⁷ El calagurritano también participó de esta corriente autoral que veneraba la autoridad escrituraria como fuente de sabiduría e inspiración didáctica y parenética, además de sostener la misma convicción que animó a la Iglesia primitiva sobre la unidad de ambos *Testamentos*. Estos, según un principio de economía salvífica, exhibían los arquetipos de la historia de Israel que preanunciaban la misión y pasión de Cristo; los exégetas y, coincidentemente, los monjes bucearon en la palabra divina, que era su verdadera regla, con el propósito de “reconocerse” en los modelos ascéticos que exhibían los textos.

Estos dos planos semióticos, el alegórico y el del ejercicio espiritual, se descubren en el *Cathemerinon* ante la mirada de receptores atentos a la multiplicidad de sentidos, que la literatura y el arte tardoantiguos acostumbraban a proyectar en diferentes códigos. Desde esta perspectiva polisémica, cada uno de los ejemplos introducidos por Prudencio pueden desentrañarse según las claves de la espiritualidad monástica:

-**la negación de Pedro** en *Cath. I* es una amonestación sobre la necesidad de mantener el espíritu vigilante frente a las acechanzas del “mundo”. La vigilancia o *νήπις*, como la denominaban los ascetas orientales, era una actitud interior prudente y sobria que mantenía el corazón en resguardo. Prudencio acompañaba este examen de conciencia con otros medios, tales como sobrias rogativas atentas y constantes para que Cristo se haga presente:

*Hisum ciamus vocibus
flentes precantes sobrii;
intenta supplicatio
dormire cor mundum vetat. (vv. 81-84)¹⁶⁸*

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 92.

¹⁶⁸ *Cath. I*, vv. 81-84: “Hagamos venir a Jesús con nuestras voces / mientras lloramos, rogando, temperantes, / la súplica sostenida / prohíbe dormir al corazón limpio.”

-**la misteriosa lucha de Jacob con el ángel** en *Cath. II* está relacionada con la renuncia a la actividad sexual, castidad o *egkrateia* (ἐγκράτεια), una de las virtudes ascéticas fundamentales, complementaria de otras actividades espirituales como la oración permanente y la contemplación. Casiano, quien entendió la castidad como la victoria sobre el espíritu de la fornicación, demostraba que la noche y el sueño son espacios peligrosos para la continencia; en consecuencia, el ideal monástico consistía en el desprendimiento del instinto carnal que podía manifestarse en experiencias oníricas eróticas.¹⁶⁹ Prudencio también se refirió a la peligrosidad de la *libido* que se ensañaba con “la parte más vil del cuerpo” (v. 82: *corporis pars vilior*); no obstante la pureza del alma, el canto piadoso y la sumisión representada en el acto de ponerse de rodillas para llorar ante la divinidad contribuía a llevar adelante el “combate invisible”, en el que el cristiano estaba inmerso (vv. 48-52).

-**el episodio de Adán y Eva y su desobediencia inspirada por la serpiente** inicia, en *Cath. III*, una serie poética dedicada al motivo del control *gulosos* que está íntimamente ligado al *furor* erótico; de ahí que el exceso de alimentación inicia el camino hacia los pensamientos impuros que afloran durante el reposo nocturno. Este era el temor mayor para los monjes e, incluso, para filósofos como Porfirio y otros neoplatónicos que recomendaban el vegetarianismo, ante el desasosiego de que la voracidad animalice al espíritu humano.¹⁷⁰ Prudencio, por su parte, daba cuenta de la necesidad que tiene el cristiano de someter el apetito del cuerpo, cuando afirmaba que la divinidad es la que atenua la *libido* con la promesa de la salvación; pero, para esto, el estómago debe permanecer libre de alimentos inconvenientes:

*Da, locuples deus, hoc famulis
rite precantibus, ut tenui
membra cibo recreata levent,
neu piger inmodicis dapibus
viscera tenta gravet stomachus.*(vv. 171-175)¹⁷¹

Este nuevo género de vida, planteado en la relación con las cosas materiales, se conecta con la ascensión del espíritu hacia Dios y la búsqueda del paraíso perdido en el

¹⁶⁹ Cf. Foucault, M., “La lucha...”, pp. 44 ss.

¹⁷⁰ Cf. Castillo Maldonado, *op. cit.* (165), p. 43.

¹⁷¹ *Cath. III*, vv. 171-175: “Danos, Dios opulento, esto a los servidores / que te ruegan ritualmente, que los miembros / restablecidos por el ligero alimento se alivianen, / y que el estómago perezoso no cargue las vísceras / distendidas por manjares inmoderados.”

momento de la “caída” en el pecado; es por ello que el motivo del paraíso apareció en la literatura monástica desde sus más primitivos orígenes, reemplazando el Edén bíblico con otras formas de representación en la soledad de la celda. Tal como afirma Colombas, el pensamiento monástico se refirió al segundo Adán que es el mismo Cristo, quien se encarnó para conducir de nuevo al hombre al paraíso y “restaurarlo a su primer estado”. Desde esta perspectiva, hay que interpretar la afirmación prudenciana de que surgió una progenie libre de vicios (vv. 136-140) sustentada en la carne vívida del Verbo divino (v. 141).

-el ejemplo de Daniel, como sumiso abstinente que espera la presencia de la gracia, es uno de los buenos paradigmas de ayuno y oración que brinda las *Sagradas Escrituras*;¹⁷² Prudencio, entonces, en *Cath. IV*, sostenía que el agradecimiento por el alimento espiritual consistía en el canto himnódico (vv. 75-77). También la satisfacción de las necesidades fisiológicas estaban compensadas por las piadosas profecías de los vates bíblicos que proferían la *parousia*, alentando la esperanza escatológica en el *refrigerium* eterno:

*Nil est dulcius ac magis saporum,
nil quod plus hominem iuvare possit
quam vatis pia praecinetis orsa. (vv. 94-96)¹⁷³*

-el episodio del cruce del Mar Rojo debe ser estimado por su polisemia en la medida en que, desde una mirada exegética, se lo ha relacionado con el sacramento del bautismo¹⁷⁴ y con aspectos morales homiléticos;¹⁷⁵ en cuanto a lo espiritual, representa la renuncia del monje o del asceta que, frente a la llamada divina (la *figura* de la zarza ardiente), elige seguirla en busca del paraíso perdido.¹⁷⁶ Las dificultades y los obstáculos que Moisés y su pueblo deben enfrentar durante su travesía en el desierto

¹⁷² Daniélou, *op. cit.*, (160), pp. 269-271, analiza las diferentes interpretaciones asignadas al episodio de Daniel, entre ellas la del perfecto mártir que acepta el sacrificio antes de renegar de Dios.

¹⁷³ *Cath. IV*, vv. 94-96: “Nada es más dulce ni más sabroso, / nada puede agradar más al hombre / que las piadosas palabras de un vate que predice.”

¹⁷⁴ El bautismo, según Bouyer, *op. cit.*, (3), p. 113, es la representación de la vida nueva relacionada con dos aspectos complementarios de muerte y de vida; ambos están ligados a los simbolismos del agua: el primero, que responde al episodio del cruce del Mar Rojo, es el de las aguas vivas, símbolo de la presencia divina en medio de Israel.

¹⁷⁵ En Lucífero, obispo de Cagliari, la figura de Moisés representa la lucha contra las herejías y, en Zenón de Verona, el personaje es utilizado como un modelo de fe para analizar cuestiones morales en sus homilías bíblicas. Ambos exégetas desarrollaron su pensamiento a partir de la segunda mitad del siglo IV.

¹⁷⁶ Colombas, *op. cit.* (119), pp. 277 ss., transcribe el pensamiento del escritor sirio Filoxeno de Mabburg, quien representó en sus *Homilías* el cruce del Mar Rojo como el momento en que se produce el cambio existencial del monje, de la noche de la esclavitud a la luz del día alcanzada en el desierto.

constituyen las pruebas, grados o estadios de una vía dificultosa encaminada a la perfección.

En *Cath. V*, el *exemplum* de Moisés está inserto en el contexto temático de la oración vespertina que predispone el espíritu para hacer frente al peligro nocturno, cuando, con el encendido de las lámparas, se imita la luz de la zarza cuya luz no se apaga. La protección sacramental y la de otros ejercicios espirituales, a los que Prudencio calificó de “piadosos goces”, arman al cristiano para arremeter contra sus peores enemigos que esperan agazapados en la conciencia:

*Nos festis trahimus per pia gaudia
noctem conciliis vota que prospera
certatim vigili congerimus prece
extractoque agimus liba sacrario. (vv. 137-140)¹⁷⁷*

-el relato protagonizado por José, el intérprete de los sueños, incluido en *Cath. VI*, guarda relación con el himno anterior y con los dos poemas iniciales por el hecho de que en todos ellos se recomienda al cristiano pertrecharse bien para el combate interior; la noche, protectora del pecado, puede transformarse en el espacio donde se efectúe el encuentro con la divinidad a partir de las velas nocturnas.¹⁷⁸ El alma, predispuesta a transitar el camino hacia la perfección, recibe los signos crípticos de los arcanos que solo se manifiestan en todo su esplendor a los puros de corazón, tal como ocurre con Juan, el Evangelista:

*O quam profunda iustis
arcana per soporem
aperit tuenda Christus,
quam clara, quam tacenda!*

*Evangelista summi
fidissimus magistri
signata quae latebant*

¹⁷⁷ *Cath. V*, vv. 137-140: “Nosotros pasamos la noche a través de piadosos goces / en solemnes concilios y amamos a porfía / los votos esperanzados en la oración nocturna / y realizamos libaciones una vez elevado el santuario.”

¹⁷⁸ Las vigiliias nocturnas eran una de las prácticas espirituales más antiguas y más generalizadas de la Iglesia antigua. Los fieles solían pasar en vela parte de la noche del sábado al domingo y las vigiliias de las grandes solemnidades litúrgicas y de las fiestas de los mártires locales.

-los múltiples ejemplos (Elías, Moisés, Juan el Bautista, Jonás y los ninivitas, y Jesucristo) sobre el tema del ayuno, en *Cath.* VII, revelan la preocupación de Prudencio por esta práctica espiritual, a la que le concedió un lugar de relevancia, porque refleja cuál es el grado de esfuerzo humano al que se debe aspirar en la permanente imitación del modelo crístico. No obstante, puede leerse en el final del poema que el ayuno podría reemplazarse por la limosna, para aquellos cuya salud u otras circunstancias les impidieran someterse a la abstinencia en el comer. El calagurritano, en este sentido, se mostró mesurado y no adscribió a posturas extremistas, al afirmar que es suficiente para el cristiano contar con la generosidad:

Est quippe et illud grande virtutis genus:

operire nudos, indigentes pascere,

opem benignam ferre supplicantibus,

unam paremque sortis humanae vicem

inter potentes atque egenos ducere. (vv. 211-215)¹⁸⁰

-la serie de himnos dedicados al motivo del ayuno se cierra en *Cath.* VIII, donde la representación de Cristo como el **Buen Pastor** es una referencia más al prometido fin del exilio del alma que retorna, con el auxilio del sacrificio crístico, a su lugar de origen: el Paraíso recobrado en la figura del rebaño. Prudencio aludió con ternura a los favores “del maestro eterno”¹⁸¹ que los cristianos reciben para saciar el apetito espiritual; pero el martirio de Cristo tiene una dimensión sobrehumana que nada puede igualarlo: ni los ayunos, ni la oración sostenida “día y noche”;¹⁸² en consecuencia la moderación se impone, mientras se conserve la pureza del alma:

¹⁷⁹ *Cath.* VI, vv. 73-80: “¡Oh qué profundos arcanos / Cristo descubre a los justos, / para que sean observados a través del sopor, / qué claros, qué inefables! / El apóstol sumamente fiel / al sumo maestro, / ve en las remotas nubes / las señales que están ocultas.”

¹⁸⁰ *Cath.* VII, vv. 211-215: “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.”

¹⁸¹ *Ibid.*, vv. 17-20: *Tantus aeterni favor est magistri, / doctor indulgens ita nos amico / lactat hortatu, levis obsquella ut / mulceat artus.* (“Tanto es el favor del maestro eterno, / de tal manera nos nutre quien enseña indulgente / con una exhortación amiga, que el leve regalito / suaviza los miembros.”).

¹⁸² *Ibid.*, vv. 55-56: *teque contemptis epulis rogemus / nocte dieque,* (“te roguemos noche y día / después de haber menospreciado los banquetes.”).

*Sit bonum, supplex precor, et medellam
conferat membris animumque pascat
sparsus in venas cibus obsecrantum
christicolarum! (vv. 77-80)¹⁸³*

-**la imitación de Cristo** es el tema vertebrador del *Cath. IX* donde se glorifica al Salvador por medio del canto y la oración a toda hora (vv. 1-3), con el fin de alcanzar la Resurrección. Según Bouyer,¹⁸⁴ “en ella se manifiesta Cristo como el hombre celestial al que debemos hacernos semejantes,” por eso es que el cristiano recibe “el alimento” destinado a vivificarlo a través del Espíritu, llenando la vacuidad del vientre con la estimulación de lo eterno:

*Tu cibus panisque noster, tu peremnis suavitas;
[...]
nec lacunam ventris inplet, sed fovet vitalia. (vv. 61-63)¹⁸⁵*

El himno siguiente completa didácticamente el núcleo temático de la Resurrección con el ejemplo de **la piedad de Tobit y su hijo**, quienes son imágenes del sufrimiento que antecede a la iluminación de la verdadera doctrina. El asceta o el monje eligen la vía estrecha del dolor que asegura el cumplimiento de la promesa escatológica. Esta, que se repite a lo largo de todos los himnos del *Cathemerinon*, consiste en la victoria sobre la muerte y la oscuridad, concluyendo de esta forma el exilio del alma:

*Illic, precor, optime ductor,
famulam tibi praecipe mentem
genitali in sede sacrari,
quam liquerat exul et errans. (vv. 165-168)¹⁸⁶*

-el luminoso himno XI no fue concebido por Prudencio según los fundamentos de la espiritualidad ascética, aún cuando se enuncian llamadas de atención a los pecadores

¹⁸³ *Ibid.*, vv. 77-80: “¡Que sea bueno, te ruego suplicante, / y que confiera a los miembros una reparación, / y que el alimento esparcido en las venas, alimente el espíritu / de quienes moran en Cristo cuando te rezan!”

¹⁸⁴ Bouyer, *op. cit.* (3), “Resurrección”, p. 580.

¹⁸⁵ *Cath. IX*, vv. 61-63: “Tú eres nuestro alimento y nuestro pan, tú la suavidad peremne; / [...] / y no llena la cavidad del vientre, sino que estimula lo vital.”

¹⁸⁶ *Ibid.*, vv. 165-168: “De allí, te ruego, óptimo conductor, / aconseja al alma servidora / consagrarse en su sede original, / la que había abandonado exiliada y errante.”

para que, volviendo sobre sí mismos, busquen en **la contrición y las lágrimas la tranquilidad de sus conciencias**.¹⁸⁷ La exaltación del vate ante el nacimiento de Cristo se exterioriza en manifestaciones de gozo, pues la esperanza salvífica se representa en la imagen estática del pesebre y la simpleza de las criaturas que veneran al dios renacido. En consecuencia, el poema cumple con la función parenética de disponer los espíritus para asistir a la teofanía del himno XII.

En este poema, con el que se alcanza la perfección en cuanto a la simbología numérica, la estructura circular del himnario y la ascensión espiritual, Prudencio anunció:

-**los signos del reino celestial**, a la manera de los profetas vétero-testamentarios (vv. 85-88);¹⁸⁸

-**la aterradora visión del asesinato de los inocentes en Belén**, donde palpita anticipadamente la expurgación del alma por la vía de la sangre desarramada,

-**la necesidad del martirologio** para que en el sufrimiento renazcan porque es Cristo quien renace (vv. 135-136);¹⁸⁹

-**la absolución de los pecados** representada en la liberación de Egipto, al que se compara con las tinieblas de la muerte (vv. 163-164),¹⁹⁰ y la certeza de que las almas renacerán para siempre en **un segundo bautismo**:

Hic expiatam fluctibus

lebem marino in transitu

repurgat undis dulcibus

lucis columnam praeferens. (vv. 165-168)¹⁹¹

¹⁸⁷ *Cath.* XI, vv. 101-104: *peccator intueberis / celsum coruscis nubibus / deiectus ipse et inritis / plangens reatum fletibus*, (“pecador, lo verás excelso / entre las nubes resplandecientes, / despreciado tú mismo y llorando / tu pecado con lágrimas inútiles.”).

¹⁸⁸ *Cath.* XII, vv. 85-88: *Hunc et profetis testibus / hisdemque signatoribus / testator et sator iubet / adire regnum et cernere*, (“A este también, siendo los profetas testigos / y notarios ellos mismos, / el testificador y creador ordena / que se haga cargo de su reino y lo examine.”).

¹⁸⁹ *Ibid.*, vv. 135-136: *Unus tot inter funera / inpune Christus tollitur*. (“Cristo se eleva sin daño / único entre tantas muertes, “).

¹⁹⁰ *Ibid.*, vv. 163-164: *dux noster hoste saucio / mortis tenebris liberat*. (“nuestro conductor, una vez aniquilado el enemigo, / nos libera de las tinieblas de la muerte.”).

¹⁹¹ *Ibid.*, vv. 165-168: “Este vuelve a purificar en las dulces ondas / a la plebe redimida de las olas / en el tránsito por el mar, / yendo adelante de una columna de luz.”

CONCLUSIONES

El *Cathemerinon*: una construcción sincrética del Tardoantiguo.

En el conflictivo siglo IV d. C., Aurelio Prudencio Clemente fue uno de los autores más representativos; *vir romanus*, dotado de una sólida formación retórico-académica y fiel al *cursus honorum* que todo miembro de las élites aristocráticas cumplía para incorporarse a las estructuras del poder imperial. Fue también un hombre de profundas convicciones religiosas, vigoroso defensor del ideario dogmático niceno, ordenado ejecutor de su proyecto poético y mediador conciente entre géneros, estilos e imaginarios diferentes.

Como ciudadano del Imperio, se comprometió activamente con las instituciones judiciales y administrativas a las que fue destinado, después de haber atravesado el rigor de las *scholae* que lo instruyeron en las tradiciones literarias del pasado grecolatino. En su doble condición de hombre político y poeta inspirado, fue protagonista de los procesos de asimilación o acomodación en los que la Iglesia cristiana participó, perseguida hasta comienzos del siglo IV, para luego convertirse en una institución dependiente de las decisiones imperiales; el poeta, incluso, se hizo eco de las paradojas ideológicas que se desataron entre los grupos de poder seglar y episcopal. Junto con los obispos, los nuevos *cives Dei*, cristianos como Prudencio pugnaron por defender el cuerpo doctrinario que se fijó en medio de disputas dogmáticas interminables.

Asimismo su cercanía con el pensamiento político-religioso de Teodosio le permitió formar parte del círculo íntimo del emperador. El rigorismo dogmático impuesto por este soberano hispano influyó en su producción lírica y apologética que defendió a ultranza la concepción trinitaria, combatió los restos de paganismo y discutió sobre problemas de ortodoxia, temiendo la propagación de numerosas heterodoxias que jaqueaban la unidad imperial. Tal como se desprende de su obra, Prudencio nunca permaneció al margen de los destinos de la Iglesia, que no eran muy diferentes de los del Imperio. Desde su puesto en la cancillería teodosiana estuvo al tanto de los numerosos conflictos que hostigaban las fronteras interiores y exteriores del orbe romano, más aún, cuando estas últimas permanecían en alerta ante el avance de los pueblos germánicos.

Mientras tanto, otros “cultores de Cristo” buscaban en el silencio y la soledad del desierto un lugar para encontrarse con la palabra sagrada y recobrar el Edén, del cual sentían que habían sido expulsados. Así nace el monasticismo como medio de

sublimación del martirio crístico y vía de sacrificio, resignificando el *otium* grecolatino e instituyendo, en las *villae* de las familias cristianas ligadas al poder económico y político del Imperio, sitios donde esperar el “fin de los tiempos”. Prudencio, como Martín de Tours, Paulino de Nola y muchos otros, procuraron edificar sus conciencias en el retiro y la oración sostenida.

Estas prácticas, al igual que el ayuno, el evergetismo hacia los necesitados, la contrición del alma y las vigiliias nocturnas, eran parte de las *virtutes* que debía mostrar un varón piadoso, al tiempo que participaba de una nueva espacialidad urbana simbolizada en las reliquias de pasados martirologios. Prudencio fue uno de estos *homines novi* que se integró a una renovada *civitas*, la cual exhibía orgullosa sus victorias contra el pecado y sus *satellites*; esta nueva *militia* surgía como protectora del orbe romano-cristiano con el fin de oponerse a enemigos lábiles y poderosos por sus incontables estratagemas. Los “soldados de Cristo” demostraban su fortaleza en el ejercicio de sus conciencias acostumbradas al asedio del demonio; se mostraron, entonces, como los nuevos mártires que sublimaban, en la renuncia de los placeres materiales, su compromiso con la fe.

La decisión de entregarse al hacer literario como una extensión de su compromiso político-religioso en la lucha contra el arrianismo y otras formas de *superstitio* y herejía, completa el retrato de Prudencio como un actor social consustanciado con el espíritu de una época dedicada a fusionar el conocimiento oratorio, heredado de la *paideia* tradicional, con el ejercicio de la polémica dogmática, en defensa de la simbología trinitaria. En consecuencia, la poesía prudenciana, nacida en un contexto de violencia e intolerancia doctrinal, se sumó a esta situación paradójica en la que se superpusieron lenguajes y variedades estilísticas, pues, tal como sucedió con las producciones de los intelectuales cristianos, necesitaba de un reservorio de *figurae* ya experimentadas para dar forma a nuevos contenidos que, invariablemente, entraban en tensión con los anteriores.

Estos contenidos, sin embargo, no irrumpieron de manera forzada en el pensamiento de la época, pero su influencia fue constante e ininterrumpida, ya que se asistía a un creciente anquilosamiento de las matrices culturales que obligó a la sociedad imperial a renovar sus posibilidades de adaptación ante los cambios filosóficos y religiosos que se fueron produciendo desde el siglo II d. C. Los vaivenes en el avance o retroceso de las fuerzas sociales y políticas dieron forma a una etapa histórica de límites

indefinidos que se resistía a abandonar las estructuras retóricas del pasado, pero, que veía en él un impedimento para alcanzar la salvación del alma humana.

Este período, que los historiadores llaman *Antigüedad Tardía* o *Tardoantiguo*, entre otras nomenclaturas, se superpuso al pasado grecolatino para conformarse, finalmente, como un “mirador” experimental donde se proyectarían las posteriores matrices socio-políticas y culturales del Medioevo cristiano. La definición -aún no concluida- de la *tardía Antigüedad* se fue construyendo a partir de la absorción de un modelo dominante, procedente de la Antigüedad helenística y romana, y de otras entidades culturales periféricas que pugnaban por establecerse en un nuevo mapa ideológico en mutación.

En función de estas transformaciones, puede afirmarse que la polifonía de la obra prudenciana, fundamentalmente la que se visualiza en el *Cathemerinon*, no difiere frente al modo en que fueron plasmadas otras representaciones tardoantiguas, tales como las nuevas urbes que, a la manera de Constantinopla, surgieron bajo signos religiosos contrarios a las élites de cuño senatorial; o los nuevos centros de poder, como los surgidos en la Galia y el norte de Italia, que comenzaron a desplazar a Roma y a ciudades otrora dominantes; o el apego estético a los nuevos lenguajes retórico-iconográficos¹ que se caracterizaron por la superposición de diversos códigos artísticos que anticipaban la aparición de una cultura dominada por el *palimpsesto*. Al igual que este soporte textual, el *Cathemerinon* permite traslucir escrituras múltiples, relacionadas con diferentes estratos literarios. En el intento por decodificarlos y determinar su origen, se produce la anulación de una tradición frente a otra que procura construir distintos niveles de significación simbólica, según la competencia de cada receptor.

Como reflejo sincrético de todas estas tensiones, en apariencia irreconciliables, se concluye que la obra prudenciana representa un conjunto variado de luces y sombras que se esfuerzan por mantenerse escindidas, diversificadas y, por momentos, se iluminan oponiéndose unas a otras. Este juego de claroscuros, que diluye los contornos del objeto creado para dar la impresión de que el fondo y la forma entran en conflicto, es lo que define a las expresiones artísticas y literarias tardoantiguas. A esto debe sumarse el problema de la evolución de los contenidos que obligó a los géneros y los

¹ Grabar, *Las vías...*, pp. 52 ss., recuerda, como modelo de producción plástica tardoantigua los mosaicos del arco triunfal de Santa María la Mayor, con escenas formando ciclos enteros en espiral sobre los fustes de las columnas, debieron generar un efecto inusitado entre sus contemporáneos. Del examen iconográfico de estos mosaicos, resulta la existencia de semejanzas con los monumentos imperiales contemporáneos y otras procedentes del arte cristiano oriental

estilos, tan resistentes a los cambios, a comprometerse paulatinamente a trascender sus límites dando origen a otros nuevos, más adecuados para representar el dinamismo transformador de las nuevas condiciones sociológicas, políticas y doctrinarias.

No obstante la conmoción de los estilos retóricos, que el cristianismo adoptó para transmitir los textos sagrados, Prudencio, formado según los criterios de emulación e imitación de los autores canónicos, adaptó el lenguaje de la prédica y la conversión al utilizado por integrantes de la llamada “cuadría de los *prattomenoi*” (*quadriga* de los *πραπτόμενοι*),² como Virgilio y Cicerón. También siguió a Horacio, estimado por su arte métrica y los principios de su poética literaria; a Ovidio, que sentó las bases de un nuevo orden genérico-estilístico; a Séneca y Lucano, de quienes imitó la oscuridad de las imágenes representativas de una poética que se articula en torno a la noción de *furor*; y a los *novi auctores* de la época flaviana y antonina que fueron, todos ellos, los referentes de las clases educadas, es decir, los miembros de la burocracia imperial y los “pastores” de una Iglesia en crecimiento.

Precisamente, el *Cathemerinon* representa la combinación estilística de los fundamentos de la *paideia* retórica y el ideario doctrinal, como gran parte de la producción literaria, filosófica y homilética de la patristica occidental. Para consumir la síncreisis de ambos modelos, Prudencio tuvo en cuenta la experiencia poética de Hilario de Poitiers y Ambrosio de Milán, quienes habían dotado de calidad literaria al primitivo himno cristiano de origen sálmico, en un intento de incorporar los principios dogmáticos de la propaganda anti-arriana a la liturgia de la comunidad eclesial. No obstante, el poeta hispano fue más lejos en su afán de exaltar la figura luminosa de Cristo, como Hijo y Verbo, a quien dedicó un conjunto himnódico de alcances “totalizadores”, en lo que respecta a la implementación de variantes poéticas y al entrecruzamiento discursivo. Junto al deseo de revitalizar el *psalterium*, que Hilario y Ambrosio habían impulsado, se integró, en su obra, la estudiada polimetría de la lírica horaciana y la poesía virgiliana en sus diversos géneros: bucólico, didáctico y épico.

Este encuentro complejo y controversial de imaginarios en disputa fue resuelto por la habilidad mediadora de Prudencio que contribuyó, en forma sustancial, a la evolución de los viejos esquemas de la tradición grecolatina, para su adaptación a los nuevos contenidos procedentes del universo escriturario. Es por ello que, a pesar de la sujeción doctrinaria y bíblica demostrada en sus himnos, fue un humanista preocupado

² De Nonno, M., “Le citazioni...”, p. 611.

por mantener las producciones artísticas del pasado porque tenía la certeza de que habían sido creadas por hombres sensiblemente rendidos a la belleza de las formas.

Por último, cabe recordar que la literatura tardoantigua incorporó el complejo ejercicio de la hermenéutica bíblica que Orígenes y sus seguidores habían puesto en práctica en las centurias pasadas; Prudencio, como ellos, procuró establecer niveles semánticos diferentes en el análisis de las *Escrituras* que alentaban la participación del lector según sus posibilidades decodificadoras, a la manera de una *ascesis in profundis* que tenía como límite la comprensión de los misterios escatológicos. A lo largo del *Cathemerinon*, se dedicó a la profundización de sus capacidades exploratorias del texto sagrado; a través del uso del método alegórico, transfirió los sentidos de un texto a otro sin que esto supusiera renunciar a los modelos de la tradición profana. Aunque la trasposición de significados era uno de los artificios literarios de los que se valió al resemantizar la poesía “pagana”, la alegoría en Prudencio formó parte de un equilibrado sistema teológico, en el que la Encarnación y la Resurrección de Cristo eran los núcleos vertebradores de su producción himnódica.

La *Biblia*, como texto fundante, le aportó la “materia prima” para comprender que el hombre es el protagonista de la historia salvífica del mundo y que su función reside en develar las claves de ese protagonismo. Su poesía, en general, y el *Cathemerinon*, entendido como prólogo que ordena y anticipa los restantes ejes doctrinales, comparten con la literatura patristica la certeza de que el texto sagrado presupone una triple interpretación: profética, tipológica y espiritual. Estas tres miradas paralelas conducen a proyectar los significados de manera tal, que la verdad anunciada por los profetas está velada en los episodios vétero-testamentarios que anticipan la *parousia* crística. Para desentrañar esa verdad huidiza que exige sacrificios y renunciamientos, los himnos del *Cathemerinon*, en su conjunto, permiten visualizar los estadios de la *ascesis* espiritual a la que todo cristiano debe comprometerse con la esperanza de alcanzar la redención prometida.

De todo esto da cuenta el *Cathemerinon*, pues fue pensado como un proyecto de vida cristiana, afín a los intereses de una clase escolarizada y devota a la que perteneció su creador, convencido de que su condición de *vates* era un camino complementario de su vocación espiritual. Prudencio sabía que el ejercicio de la poesía era también una forma de sacrificio que elevaba a la divinidad, a la manera de una ofrenda sincera y alejada de toda liviandad. Demostró, como pudo advertirse a lo largo de esta

investigación, que, con los esquemas heredados se podía revalorizar la palabra bíblica, tan denostada por los intelectuales paganos a causa de su simpleza y desnudez ornamental. Para ello, fusionó dos tradiciones poéticas: una, establecida canónicamente por los *rhetoires*; otra, más cercana, transmitida por la labor exegética de los Padres de la Iglesia; con ellas, creó un nuevo modelo himnódico que era el producto de una observación más amplia de la experiencia litúrgica. Por eso es que en el *Cathemerinon*, en forma semejante a otras obras tardoantiguas, los ecos son múltiples y no se agotan con una sola mirada.

Las obras nacidas de una conciencia “sincrética” como la de Prudencio obligan a sus receptores a volver sobre ellas una y otra vez para mostrar de qué modo fueron resignificadas una imagen, una palabra, una cita, una reminiscencia. Resta, entonces, colocar el punto final que es sólo provisorio, como toda lectura y las aproximaciones que de ellas resulten.

Apéndice
Traducción de *Himnos para cada día**

*Para la realización de la presente traducción se tuvieron en cuenta las siguientes ediciones: *Obras completas de Aurelio Prudencio*. José Guillén-Isidoro Rodríguez (ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1950 y Luis Rivero García, *Prudencio. Obras*. 2 t., Madrid, Gredos, 1997.

I. “Himno para el canto del gallo”.

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 5
enfermizos, somnolientos, desidiosos
y vigilad castos, rectos y continentes;
ya estoy próximo!”

Es tarde para dejar el lecho
después de salido el sol resplandeciente, 10
a menos que, agregada una parte a la noche,
se haya acrecentado el tiempo para el trabajo.

Esa voz, por la cual gorjean las aves
que están bajo el mismo techo,
poco antes que la luz brille, 15
es la figura de nuestro juez.

Persuade a abandonar la quietud
a nosotros, protegidos por hórridas tinieblas
y cubiertos por indolentes cobertores,
cuando ya, ya está por venir el día, 20

para que, cuando la aurora se esparza
por el cielo con sus hálitos brillantes,
confirme, ante la esperanza de la luz,
a todos los que cumplieron con su labor.

Este sueño dado para un tiempo 25
es la representación de la muerte perpetua;
los pecados, como una noche estremecedora,
obligan a yacer y a dormir entre estertores.

Pero la voz de Cristo que nos enseña 30
desde lo alto del cielo, advierte
que la luz ya está casi presente,
para que el espíritu no sirva al sopor,

para que el sueño sin interrupción
hasta el final de una vida indolente, no oprima
el pecho sepultado en el error 35
y olvidado de su luz.

Dicen que los demonios errabundos,
alegres en las tinieblas de las noches,
aterrorizados por el cantar del gallo
temen y desaparecen hacia todas partes. 40

Pues la vecindad odiosa
de la luz, de la salvación, de la voluntad divina,
quebrado el lugar de las tinieblas,
hace huir a los guardianes de la noche.

Conocen, previsores, que éste es el signo 45
de la esperanza prometida,
por la cual nosotros, libres del sopor,
esperamos la venida de Dios.

Qué fuerza es la de esta ave,
el salvador la muestra a Pedro 50
anunciándole que, antes que cante el gallo,
habrá de negarlo tres veces.

Por cierto la falta sucede antes
de que el heraldo de la luz próxima
ilumine al género humano 55
y lo conduzca al fin del pecado.

Quien lo negó al fin lloró,
después de deslizar la infamia de su boca,
puesto que el alma permanecía inocente 60
y el ánimo servía a la fe.

Y después no dijo ninguna cosa
semejante por el deslíz de la lengua
y, conocido el canto del gallo,
el justo desistió del pecado.

De ahí es que todos creemos 65
que en aquel tiempo de reposo,
en el cual el gallo canta exultante,
Cristo regresó de los infiernos.

Entonces fue oprimido el vigor de la muerte,
entonces la ley del Tártaro fue derogada, 70
entonces más fuerte el poderío del día
obligó a ceder a la noche.

Ya, ya se aquieten las maldades,
ya se duerma la culpa sombría,
ya languidezca el crimen letal 75
que soportó su sueño.

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. 80

Hagamos venir a Jesús con nuestras voces
mientras lloramos, rogando, temperantes,
la súplica sostenida
prohíbe dormir al corazón limpio.

Con los miembros recogidos 85
el profundo olvido oprimió,
apesadumbró y sepultó el sentido
que vagaba en los sueños vanos.

Ciertamente existen lo falso y lo frívolo
que por la gloria del mundo 90
llevamos adelante como durmientes;
vigilemos, aquí está la verdad.

El oro, la voluptuosidad, el placer,
las riquezas, los honores, la prosperidad,
cualquier cosa malvada que nos envanezca, 95
al llegar la mañana no son nada.

Tú, Cristo, deshace el sueño,
tú rompe las ataduras de la noche,
tú absuelve el antiguo pecado,
y llénanos con tu nueva luz 100

II. "Himno de la mañana".

¡Noche, tinieblas y oscuridades,
confusión y turbación del mundo,
la luz entra, el cielo alborea,
sepárense, Cristo viene!

El velo sombrío de la tierra se abre 5
golpeado por un rayito de sol,
y ya el color vuelve a las cosas
ante el rostro del astro resplandeciente.

Así, en poco tiempo, nuestra oscuridad
y el pecho conciente del engaño, 10
cubierto por nubes rotas,
empalidecerá cuando Dios reine.

Entonces no será lícito esconder
la sordidez que cada uno piensa;
pero, con la nueva mañana, brillarán 15
los secretos revelados de la mente.

Antes de la luz, el ladrón peca
impunemente en un tiempo sombrío,
mas la luz, contraria al delito,
no permite ocultar su fechoría. 20

El fraude hábil y astuto
ama cubrirse de tinieblas,
y el adúltero secreto aprovecha
la noche, apta para sus desvergüenzas.

He aquí que surge el ígneo sol; 25
se enoja, se avergüenza, se arrepiente,
y ninguno, siendo la luz testigo,
puede pecar con tranquilidad.

¿Quién no se ruboriza
al beber indignamente de mañana, 30
cuando el deseo se atempera
y el libertino se vuelve casto?

Ahora, ahora se vive severamente,
ahora ninguno ejercita el placer,
ahora todos dan color a sus ineptitudes 35
con una mirada seria.

Esta es la hora útil para todos,
en la cual cada uno realiza sus empeños:
el soldado, el magistrado, el navegante,
el artesano, el campesino, el comerciante. 40

A aquel, la gloria forense,
a este lo arrastra la triste trompeta guerrera,
por otra parte el mercader y el labriego
suspiran por avaras ganancias.

Pero nosotros, incompetentes 45
y desconocedores en absoluto del lucro y de la usura,
ni esforzados en el arte de la guerra,
te conocemos, Cristo, a tí solo.

A tí con mente pura y sencilla,
a tí con la voz, a tí con canto piadoso, 50
llorando y cantando
aprendimos a rogar de rodillas.

Con estos beneficios lucrarnos,
con este arte solamente vivimos,
emprendemos estos oficios, 55
cuando el sol que resurge brilla.

Penetra en nuestros sentidos
y examina la vida entera;
hay muchas cosas manchadas de tinturas
que serán limpiadas con tu luz. 60

Ordena que nosotros permanezcamos
tales como habías dispuesto que brilláramos antes,
después de removidas las indignidades,
al bañarnos en el río Jordán.

Toda cosa que la noche del mundo 65
desde entonces tiznó con negras nubes,
tú, rey, ilumínala
con el rostro sereno del astro oriental.

Tú, santo, que tiñes la oscura pez 70
con la blancura de la leche
y haces del ébano un cristal,
expía los lívidos pecados.

Bajo la noche sombría,
Jacob, el audaz luchador del ángel,
hasta el momento en que la luz surge, 75
sudó en un combate desigual.

Pero cuando el lucero del alba comienza a brillar,
rengueando, mientras su rodilla se deja caer,
y, vencido su débil fémur,
perdió la fuerza de la culpa. 80

Vacilaba la herida ingle,
la parte más vil del cuerpo
que favorece el vicioso deseo,
alejado, abajo del corazón.

Estas imágenes nos enseñan 85
que el hombre cubierto por las tinieblas,
si por casualidad no cede ante Dios,
pierde sus rebeldes fuerzas.

Sin embargo será más feliz
aquel para quien el día recién aparecido 90
encuentre el miembro intemperante,
desamparado y consumido por la lucha.

Finalmente, que se aleje la ceguera,
la que por tanto tiempo a nosotros mismos
nos trajo arrastrando hacia el precipicio 95
con pasos malintencionados, a través de un error desviado.

Esta luz nos confiera lo sereno
y nos muestre puros para sí;
no hablemos de nada engañoso,
no tramemos nada oscuro. 100

Así discurra todo el día,
que la lengua mendaz, las manos,
o los ojos impúdicos no pequen,
que la falta no corrompa nuestro cuerpo.

Quien observa está en lo alto, 105
quien nos mira a nosotros
y a nuestras acciones todos los días,
desde la primera luz hasta la noche.

Este es el testigo, este es el árbitro,
aquí penetra con la mirada cualquier cosa que existe, 110
lo que el alma humana concibe;
a este juez ninguno engaña.

III. "Himno para antes de la comida."

¡Oh buen portador de la cruz, sementera de la luz,
padre de todas las cosas, piadoso, originado en el Verbo,
nacido de un cuerpo virginal,
pero poderoso en el padre antes
de que existieran las estrellas, la tierra, el mar!

5

Dirige, de frente, hacia aquí,
te lo ruego, tu rostro salvífico
de mirada resplandeciente e irradia,
para que sea lícito tomar estos manjares
en honor de tu nombre.

10

Sin tí no hay nada dulce, Señor,
ninguna cosa que plazca llevar a la boca,
si antes a las copas y a los alimentos,
tu favor, Cristo, no impregnó
todas las cosas con tu fe que santifica.

15

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 hacemos.

20

Aquí no hay para mí ningún despojo de rosas,
no se siente ningún olor con aroma,
sino el licor de ambrosía penetra
y exhala el néctar de la fe
esparcido sin cesar desde el regazo de Dios.

25

¡Desprecia, camena, las leves hiedras,
con las que solías ceñir tus sienes
y tú, docta en entretejer las místicas guirnaldas,
átalas con el lazo dactílico,
coronada tu cabellera con la alabanza de Dios! 30

¿Qué servicio más digno
puede dar el alma generosa,
originaria de la luz y el aire,
que si canta a su artífice modulando
repetidamente los dones dados? 35

Porque él mismo dio al hombre todas las cosas
que tomamos con una mano soberana,
las que el cielo, o la tierra, o el mar
crían en el aire, en el abismo marino, en el campo;
estas cosas las subordinó a mí y a mí me subordinó a él. 40

Astuto enlaza a los pájaros
el engaño, o con trampas o con mallas;
los mimbres untados
con la pez de la corteza de los árboles
entorpecen el plumaje y les impiden alejarse. 45

He aquí que las redes sinuosas arrastran
a través de los mares cardúmenes que vagan por las olas,
también el pez sigue a la caña
tras ser arrebatado por el anzuelo que hiere,
lastimada la boca, pronta a creer que era alimento. 50

El campo rico de mieses, fértiles en espigas,
reparte nobles riquezas,
aquí, donde los brazos de la vid
abundan en brotes de pámpanos,

al tiempo que reverdece la oliva nutrida en la paz. 55

Para los cultores de Cristo sirve
esta opulencia y los satisface en todo,
pues, que se aparte lejos el hambre aquella
que goza en lacerar
el festín sanguinoliento procedente del ganado. 60

Para los pueblos indómitos sean las salvajes
comidas por la muerte de las bestias,
a nosotros el follaje de hortalizas, a nosotros la fecunda
vainita de legumbres de todo tipo,
nos alimente en las mesas inocentes. 65

Las vasijas espumosas portan
los niveos licores de una doble ubre,
y, a través de densos coágulos,
el líquido se solidifica
y la leche tierna se aprieta en frágil canasto. 70

El reciente panal destila para mí
las mieles cécropes con néctar oloroso,
esta abeja hacedora licua
del rocío del aire y del delgado tomillo,
desconocedora del lazo del matrimonio. 75

De allí provienen también
los dulces dones del bosque frutal,
el árbol, sacudida su pesada carga,
se precipita en una caída lluviosa
y esparce coronas purpúreas. 80

¿Qué trompeta de los antiguos o qué lira,
célebres por sus sonidos o por sus cuerdas,

puede equiparar en alabanzas
la obra del rico Todopoderoso
y todo lo que es accesible al hombre para su disfrute? 85

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. 90

Con el corazón que calienta el hálito interior,
que estremece la vena escondida,
y la lengua rápida oculta bajo la boca,
golpea la cavidad resonante,
sea mi alabanza al Padre que está en los cielos. 95

Por esto tu mano, santo,
nos formó del terrón húmedo
después de meditada su imagen,
y para que fuera pensada la materia,
sopló e inspiró el alma con la boca. 100

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. 105

“Esto ahora está a tu servicio” dice,
“te lo entrego todo para tu usufructo,
pero, sin embargo, te prohibo arrancar
los frutos amargos del árbol portador de la muerte,
que reverdece en medio del bosque.” 110

Aquí la pérfida serpiente seduce
el ingenio indócil de la joven,
para que, como mala consejera, obligara a comer
a su compañero de los frutos prohibidos,
ella misma que habría de perecer de igual modo. 115

Después del alimento, ven
que los cuerpos de ambos se descubrieron
(no es lícito haberlo conocido) y el error culpable los ruborizó;
preparan vestidos con hojas entretrejidas
para que el pudor oculte su vergüenza. 120

La culpa cómplice que teme a Dios
es echada lejos de la morada piadosa;
la mujer que había sido virgen
soporta el imperio del cónyuge,
obligada a padecer los tristes pactos. 125

También la malvada culebra, autora ella misma del engaño,
recibe su castigo, que una mujer
triture con el talón el cuello de las tres lenguas;
así la culebra se somete a la mujer
y la mujer al varón, solamente. 130

De allí con estos conductores
la posteridad viciosa se precipita al crimen,
y, mientras imita a sus rudos antepasados,
mezclando al mismo tiempo lo lícito y lo ilícito,
expía los impíos crímenes con la muerte. 135

He aquí que viene la nueva progenie,
otro hombre nacido del cielo,
no del lodo como aquel primero,
sino que es el mismo Dios que lleva la figura humana

y que carece de los vicios del cuerpo. 140

Se hace carne vívida la palabra del Padre,
que una doncella sin mancha pare,
grávida por una divinidad luminosa,
no seducida ni por el tálamo ni por la ley del lecho,
ni por el matrimonio. 145

Este era aquel antiguo odio,
este era el divorcio descarnado
del áspid y del hombre,
que así es aplastada la víbora,
abatida por los pies femeninos. 150

La virgen merecedora de dar a luz a Dios
domina todos los venenos:
la serpiente sin posibilidad de estirarse
vomita repugnante su veneno inofensivo
del mismo color, en la verde gramilla. 155

¿Qué fiereza no tiembla así
aterrorizada por la blanquita grey?
El lobo, entre ovejas no temerosas,
triste deambula y, olvidado de la sangre,
refrena su boca rabiosa. 160

Pues el cordero, en una mutación prodigiosa,
he aquí que manda sobre los leones,
y la paloma que se desliza por los astros
hace huir, a través de las errantes nubes y los notos,
persiguiéndolas, a las águilas violentas. 165

Tú, Cristo, eres para mí la poderosa paloma
a quien cede el ave alimentada en la sangre;

tú eres el cordero níveo que impides al lobo
tener la boca abierta en medio del redil,
oprimiendo las bocas del tigre bajo el yugo. 170

Danos, Dios opulento, esto a los servidores
que te ruegan ritualmente, que los miembros
restablecidos por el ligero alimento se alivianen,
y que el estómago perezoso no cargue las vísceras
distendidas por manjares inmoderados. 175

Esté lejos la amarga bebida,
que no agrade haber tomado con la mano
lo que es pernicioso o prohibido;
también el mismo gusto tenga moderación,
para que proteja al hígado, libre de daño. 180

Sea suficiente para las espantosas serpientes,
lo que las impiadas libaciones hayan causado,
¡ay!, una mísera muerte a los cuerpos;
que se contente haber podido matar, a causa del crimen,
por una vez la creación de Dios. 185

La obra de la boca, el vigor ígneo
no muere, porque formado por el soplo divino
y al fluir desde el trono elevado
del Padre creador,
tiene la fuerza de la límpida razón. 190

Más aún nos es dado reparar
después del deceso las vísceras muertas,
y de sus túmulos una y otra vez
renace la primitiva imagen,
al reunirse en la herrumbre polvorienta. 195

Creo ciertamente (y no es vana mi fe)
que los cuerpos viven según la costumbre del alma,
pues recordé hace poco que el Dios con forma corpórea
retornó con paso ligero desde el Flegetonte
a los reinos superiores. 200

Esta misma esperanza mantiene mis miembros,
que exhalando olor fueron obligados
a descansar en un fúnebre sarcófago;
Cristo, conductor, vuelto a la vida de una tierra semejante,
nos llama hacia los astros de fuego. 205

IV. “Himno para después de la comida”.

Después de alimentadas las vísceras y tomado el alimento
que exige la débil ley del cuerpo,
compense con la lengua la alabanza a Dios padre,

al padre, quien sostiene su sagrado sitial y rige,
apoyado en un supremo solio, 5
a querubines y también serafines.

Este es el que llamamos el Dios de los ejércitos celestiales,
libre de principio y carente de fin,
fundador de las cosas y descubridor del orbe,

fuente de vida que fluye desde la límpida cima, 10
el que inculca la fe, semilla del pudor,
vencedor de la muerte, autor de la salvación.

Todos lo que somos o lo que tenemos de fuerza, procede de allí.
Reina aquel espíritu sempiterno

enviado por Cristo y al mismo tiempo por el padre. 15

Entra luminoso a los pechos pudorosos,
que sonríen sucesivamente consagrados como templos,
después que bebieron a Dios en las entrañas.

Pero si algún vicio o engaño siente
nacer entre las vísceras ya consagradas, 20
como de un santuario sucio, huye rápido.

Pues el horror conciente por una culpa quemante,
se inflama en forma detestable con un vapor denso
y rechaza pérfido el bien ofendido.

Y no sólo el pudor o el voto inocente 25
constituyen un templo perenne para Cristo,
en medio del seno y el fondo del corazón,

pero para que la indigestión no fermente, se ha de cuidar
que el aposento de la fe, el cual se comprime dentro
hasta unirse, se reconforte con los alimentos. 30

Los corazones preparados con comidas moderadas
reciben mejor a Dios manifestado;
este es el alimento del alma y el verdadero sabor.

Pero tú, reanimándonos con una doble provisión,
fortificas los miembros, Padre, y llenas de vigor 35
las almas con uno y otro alimento.

Así, en otro tiempo, tu poder sumamente célebre
alimentó al varón, puesto entre rugientes leones,
con manjares deslizados hacia él.

A aquel que excecaba la divinidad fundida en metal 40
y que pensaba que era un sacrilegio inclinar la cabeza
ante la masa de bronce pulido,

la plebe y el tirano de la cruel Babilonia
lo habían sometido a la muerte, lo habían entregado
a las fieras salvajes para ser devorado pronto a pedazos. 45

¡Oh piedad y fe siempre seguras!
Lamen al varón los indómitos leones
y temen, sin tocarlo, al alimentado por Dios.

Se tienden junto a él y reposan sus melenas,
se amansa la rabia y siendo el hambre blanda, 50
rodea a la presa con las fauces abiertas sin sangre.

Pero, él, encarcelado por largo tiempo y carente de comida,
como tendiera las palmas hacia el cielo
y rogara para sí a Dios buscado,

un mensajero, ordenado a volar a la tierra 55
para que diera de comer al siervo ya probado,
descendió raudamente desde el cielo complaciente.

Ve por casualidad, de lejos, manjares no comprados,
los que el buen profeta Ámbaco preparaba
con arte rústico para los segadores. 60

Asida su cabellera con la mano
pesada por las canastillas llenas, así como era,
lo arrebató suspendido y lo lleva a través de las auras.

Entonces él mismo es raptado al mismo tiempo y desliza
el alimento lentamente hacia la fosa de los leones 65

y ofrece los manjares que entonces llevaba;

“Tómalos alegre” dice “y come de buen grado
las libaciones que el padre y el ángel de Cristo
envían para tí en este trance.”

Tomados estos, Daniel levantó 70
su rostro al cielo y fortalecido por el alimento,
“Amén” replicó, “aleluya” dijo.

Así nosotros reconstituidos por tus dones,
Dios, donador de todos los bienes,
te damos gracias y consagramos himnos. 75

A nosotros recludos, sin duda,
por la acción de un mundo impotente
como por un tirano sombrío, tú nos riges y ahuyentas la fiera
que brama en torno nuestro e intenta devorarnos
afilando los dientes enajenados de furor, 80
porque a tí único rogamos, sumo Dios.

Somos atormentados, oprimidos, arrollados
por los males; nos odian, laceran, arrastran, ultrajan;
la fe está unida a suplicios inicuos.

Y no falta, sin embargo, el remedio para los tormentos; 85
pues al languidecer la ira de un león salvaje,
manan más allá los alimentos infundidos.

Si alguno quisiera hacerlos penetrar a estos
en la interioridad de las venas, bebiendo ávidamente
no con gusto delicado, sino a boca llena, 90

este, saciado por el profeta santo,
tomará los alimentos de los hombres justos,
quienes recogen el fruto para un señor eterno.

Nada es más dulce ni más sabroso,
nada puede agradar más al hombre 95
que las piadosas palabras de un vate que predice.

Tomados estos, aunque la insolente potestad
lo juzgue malvado y pida su muerte,
aunque arrojen leones no alimentados,

nosotros que reconocemos siempre al padre como señor 100
a ti, Cristo Dios, hablaremos de la unidad
y constantemente llevaremos tu cruz.

V. “Himno para cuando se enciende la lámpara.”

¡Creador de la luz rutilante, conductor bueno,
que divides el tiempo en períodos seguros,
una vez oculto el sol, ataca el hórrido caos,
devuelve, Cristo, la luz a tus fieles!

Aunque has pintado tu trono 5
con innumerables astros y el cielo con la lámpara lunar,
no obstante nos enseñas a buscar la luz
con el golpe de la piedra, nacida la semilla de la roca,

para que el hombre no ignore que la esperanza de la luz
se fundó para sí en el cuerpo sólido de Cristo, 10
quien quiso ser llamado piedra firme,
de donde procede el origen de nuestros pequeños fuegos.

A estos alimentamos en los candiles, empapados
con el rocío del perfumado aceite o con antorchas secas,
y también preparamos los haces de juncos, 15
impregnados antes en la miel prensada de los panales floridos.

La llama vivaz tiene fuerza, ya produzca
la ahuecada lámpara de arcilla su jugo para el ebrio pabilo,
ya ofrezca el pino su alimento resinoso,
ya beba la estopa caliente la delicada cera. 20

El néctar destila hirviente gota a gota
del líquido vértice, en lágrimas perfumadas,
porque la fuerza del fuego hace llorar
una lluvia ardiente desde la húmeda cumbre.

Por lo tanto resplandecen con tus dones, Padre, 25
los atrios de nobles llamas, sin duda,
y una luz igual, de la que la noche huye
con su peplo desgarrado, lleva adelante el día ausente.

¿Pero, quién no distingue en Dios
el origen elevado y la fuente de la arrebatadora luz? 30
Es un hecho cierto que Moisés vio a Dios que llameaba
con luz conspicua en una zarza espinosa.

Feliz quien mereció ver en los sagrados espinillos
al príncipe del trono celestial, ordenado a desatar
las anudadas ataduras en los pies, para que no se ensuciara 35
el lugar santo con los calzados.

El pueblo de ínclita sangre,
protegido e impotente por los méritos de los mayores,
acostumbrado a vivir bajo bárbaros señores,
ya libre, sigue este fuego por extensos desiertos. 40

A través de estos llevaban el paso
y los campamentos se movían rápidos; en medio
de la noche celeste, un rayo más brillante que el sol
conducía al pueblo vigilante con un resplandor anticipado.

Pero el rey de la ribera del Nilo, ardiendo en envidiosa cólera, 45
ordena que un batallón sumamente fuerte
marche a la guerra con rápidas cohortes,
y hace sonar la trompeta a sus tropas guarnecidas en hierro.

Los hombres toman las armas y se ciñen
con sus espadas amenazantes, suena la tuba tristemente; 50
este se confía en los dardos, aquel afila
las saetas voladoras de cañas gnosias.

La turba se une en escuadrones de infantería,
una parte monta rauda los carros, los caballos
y las rápidas ruedas, y despliegan los bélicos estandartes, 55
distinguidos por sus hinchadas serpientes.

De allí, ya desconocedor de la antigua servidumbre,
el pueblo oscurecido por los aires calientes de Pelusia,
cansado, finalmente se había asentado como huésped
del mar purpúreo, en los rojos litorales. 60

El fiero enemigo se hace presente con el pérfido comandante,
y se arroja al combate con fuertes varones;
por otra parte, Moisés, firme, instruye a los suyos
para ir al mar con pasos intrépidos.

Las aguas separadas ofrecen un lugar a los viajeros, 65
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.

Asimismo la negra juventud, irritada
por odios tormentosos bajo un rey impío, 70
sedienta en derramar la sangre hebrea,
se atreve a confiar en el abismo del mar.

Iban los ejércitos reales agitados
a través del oleaje en un precipitado remolino;
pero desde allí se resuelve la onda confusa, 75
al volver hacia sí misma, confluyendo en el abismo.

Entonces se verán nadar los carros y los caballos
y los dardos como náufragos y a los mismos nobles
y los cuerpos errantes de los negros secuaces,
triste duelo de una fortaleza tiránica. 80

¿Finalmente qué lengua volvería a tejer
tus alabanzas, Cristo? Tú que obligas a ceder
con plagas diversas a la domada Faros,
por medio de la diestra vengadora de la justicia.

Tú que prohibes resonar al mar inaccesible 85
con rápidas corrientes para que, siendo tú el conductor,
se abra un paso seguro en el agua que se retira
y para que, apenas, la onda rapaz devore a los impíos.

Para éste las rocas áridas del desierto
exudan en locuaces cascadas, y la golpeada piedra 90
derrama nuevos líquidos que da de beber
a los sedientos pueblos bajo un cielo de fuego.

El agua como hiel en un lago que entristece
se vuelve, por la gracia del madero, como la miel ática;
el madero es por que lo áspero tiene un gusto más dulce, 95
pues cobra vigor la esperanza de los hombres fijada a la cruz.

Entonces también un alimento nival llena los campamentos,
penetrando más densamente que el helado granizo;
preparan las mesas con estos manjares, con este banquete
que da Cristo desde el éter sideral. 100

Y también el viento con un hálito portador de lluvias
arrastra en una espesa nube livianos pájaros,
que, una vez que las bandadas dispersas se deslizaron
hacia la tierra, no vuelven al vuelo en retornada huida.

En otro tiempo la insigne piedad de un Dios único 105
confirió estos premios a nuestros padres,
por cuyo asilo también nos alimentamos,
paciendo los corazones con místicos manjares.

Él, dirigiendo al pueblo a través de divididos torbellinos,
llama a los cansados a causa de los mares de la vida 110
y, a las almas arrojadas por mil fatigas,
ordena ascender a la patria de los justos.

Allí toda la tierra cubierta de rosales purpúreos
se enciende y extiende las ricas maravillas
y las tiernas violetas y los tenues azafranes, 115
humedecida por rápidas fontanas.

Allí también fluyen los bálsamos
destilados del grácil retoño y las raras canelas
perfuman y la hoja que, desde la fuente escondida,
lleva el río al deslizarse hasta su desembocadura. 120

Las almas felices cantan por los prados de hierba
un dulce concierto en pareja armonía,
mientras resuenan suavemente las melodías
himnódicas y con blancos pies pisan los lirios.

A menudo, existen también celebrados reposos 125
a las penas de la Estigia, para las almas réprobas,
en aquella noche, en la cual el sagrado Dios
volvió de los estanques del Aqueronte a las regiones superiores,

así como el lucero que surge del océano
no llena las tinieblas con su luz refulgente, 130
sino que mayor que el sol, al restaurar el nuevo día,
en las tierras entristecidas por la cruz del Señor.

Languidecen los infiernos por sus calmos suplicios
y se regocija el pueblo, libre de los fuegos de las sombras
en el ocio de su cárcel y no hierven los ríos 135
con el acostumbrado azufre.

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 santuario. 140

Penden de las cuerdas móviles las luces
que brillan sujetas a través del artesonado,
y la llama fomentada por líquidos de blanda suavidad
arroja su luz por el transparente cristal.

Crees que por encima está el espacio estrellado, 145
adornado por las Osas gemelas
y, en todas partes, por donde el Carro rige el yugo
del Bósforo, se esparce la purpúrea estrella de la tarde.

¡Oh cosa digna, Dios, que tu grey ofrezca
al comenzar la noche cubierta de rocío, 150
la luz en la que donas nada más precioso,
la luz con la que distinguimos los restantes dones!

Tú, luz verdadera para los ojos, también luz para los sentidos,
tú eres el espejo interior, tú el espejo por fuera;
la luz, que ofrezco sirviéndote, recíbela 155
bañada en el óleo de la pacífica unción,

por medio de Cristo, tu hijo, sumo Padre
en quien está tu gloria visible para tí,
quien es nuestro señor, quien, tu hijo único,
sopla del corazón del Padre al Paráclito, 160

[por el cual el esplendor, el honor, la alabanza, la sabiduría,
la majestad, la bondad y tu piedad, aseguran
la continuidad de tu reino por una triple voluntad divina,
tejiendo los siglos de los siglos a perpetuidad.]

VI. "Himno antes del sueño".

¡Ven, Padre supremo,
al que nadie vio jamás,
y tú, Cristo, Verbo del Padre,
y tú, Espíritu benigno!

¡Oh esencia única de esta Trinidad, 5
única luz,
Dios peremne de Dios,
Dios enviado por uno y otro!

Pasó el trabajo del día,
vuelve también la hora del descanso, 10
el blando sopor; por su parte
relaja los miembros cansados.

La mente que se agita en las tormentas,
herida por las preocupaciones,
bebe la copa del olvido 15
por las entrañas todas.

Serpentea por todo el cuerpo
la fuerza del Leteo y no permite
que permanezca para los míseros,
ningún sentido del dolor enfermo. 20

Esta ley fue dada a las cosas que caducan,
mientras Dios ordena que el deseo
que puede curar, atempere
la fatiga de los miembros.

Pero, mientras el descanso amigable 25
recorre todas las venas
y aplaca con un sueño que inunda
al pecho que descansa,

vaga libre por las auras
la sensibilidad con rápido vigor 30
y ve a través de variadas representaciones,
aquello que fue oculto,

porque la mente no encadenada a las preocupaciones,
que tiene su origen en el cielo,
y fuente pura del éter 35
no sabe yacer inerte.

Ella misma modela para sí,
mientras imita especies multiformes
a través de las cuales, corriendo súbitamente,
disfruta con el tenue acto. 40

Pero un dispar horror
fatiga los sentidos de los que sueñan.
Ahora el esplendor insinúa
que da a conocer las cosas futuras;

en general la mendaz imagen, 45
después de disipar lo verdadero,
engaña a las almas acongojadas por el pavor
con negra ambigüedad.

A este una rara culpa de las costumbres
no mancha con frecuencia, 50
a este una luz serena centelleante
enseña las cosas que están latentes;

pero quien profanó su corazón
contaminado por los vicios,
burlado por un gran pavor 55
contempla las visiones que estremecen.

Nuestro patriarca
encadenado en la cárcel
reconoció, como intérprete, esto
al mismo tiempo para los dos sirvientes. 60

Uno de ellos, después que regresó,
sirve las copas al tirano;
pero al otro, colgado,
lo devoran las aves de rapiña.

Luego al mismo rey, 65
que soñaba cosas oscuras,
advirtió precaverse del hambre futura
guardando pilas de granos.

Ordenado más tarde gobernador
y tetrarca, por todo el reino 70
llegó a tener la vara
asociada a la corte real.

¡Oh qué profundos arcanos
Cristo descubre a los justos,
para que sean observados a través del sopor, 75
qué claros, qué inefables!

El evangelista sumamente fiel
del sumo maestro,
ve en las remotas nubes
las señales que están ocultas, 80

al mismo cordero del Tonante,
empurpurado a causa de su muerte,
quien, único, devela
el libro conocedor del futuro.

Una espada de doble filo 85
arma bien su mano potente
y fulgurando en una y otra parte,
amenaza un doble golpe.

Aquel es el único juez
del alma y del cuerpo, 90
y la espada que debe ser temida dos veces
es la primera y la segunda muerte.

Sin embargo él mismo, benigno
vengador, mitiga la ira
y no deja que perezcan a perpetuidad 95
muchos de los piadosos.

El ínclito padre le atribuyó
el peremne tribunal a éste,
ordenó que él obtuviera
el nombre por encima de todo nombre. 100

Este es el poderoso destructor
del poderoso Anticristo,
quien trae el bello trofeo
del monstruo furente.

Este, como una bestia insaciable 105
y devoradora de los pueblos,
a quien, como una Caribdis de sangre,
Juan excecra.

Para esta, precisamente, que se atrevió
a usurpar el nombre consagrado, 110
derrotada por el verdadero Cristo
pide el profundo abismo.

Con un sopor tal el justo héroe
relaja su mente
que recorre todo el cielo 115
con espíritu sagaz.

Nosotros no merecemos nada de esto,
a quienes una culpa rigurosa domina,
a la cual la sucia ambición
de las cosas malas, envicia. 120

Es suficiente reposar
el cansado cuerpo con dulce descanso,
es suficiente, si las sombras vanas
no amenazan nada siniestro.

Adorador de Dios, recuerda 125
que tú también recibiste el santo rocío
de la fuente y del baño,
que tú fuiste marcado con el crisma.

Haz que, cuando al llamar el sueño 130
busques el casto lecho,
la figura de la cruz
señale la frente y el lugar del corazón.

La cruz ahuyenta todo crimen,
de la cruz huyen las tinieblas,
el alma consagrada a tal signo 135
no sabe vacilar.

¡Lejos, oh, lejos, portentos
de los sueños errantes!
¡Esté lejos, impostor
de la astucia sumamente vivaz! 140

¡Oh tortuosa serpiente
que por mil meandros
y por engaños tortuosos
agitas los corazones quietos,
márchate, Cristo está aquí, 145
aquí está Cristo, desvanécete!
El signo, que tú misma conociste,
daña tus hordas.

Aunque el cuerpo fatigado
yazga levemente reclinado; 150
sin embargo, bajo el mismo sueño,
en Cristo estaremos pensando.

VII. “Himno de los que ayunan”.

¡Oh Nazareno, luz de Belén, Verbo del Padre,
a quien hizo nacer el parto de un vientre virginal,
estés presente, Cristo, ante nuestras castas abstinencias
y, rey sereno, mira nuestro día festivo
mientras te ofrecemos en sacrificio la víctima de los ayunos! 5

En verdad nada más puro que este misterio,
por el cual es purificada la fibra de un corazón vivificado,
por el cual son domadas las entrañas inmoderadas,
para que la gordura que evacua la fétida indigestión
no oprima el ingenio de la mente sofocada. 10

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. 15

Pues, si no reprimes convenientemente tus miembros
con el ayuno, reblandeciéndose en forma licenciosa
por la bebida y la comida, sucede que el marchito destello
de una noble mente se entorpece por una diversión continua
y el espíritu perezoso se duerme en las entrañas. 20

Por lo tanto refrénense las concuspicias de los cuerpos
y brille por dentro la límpida prudencia;
así perspicaz por su excitada agudeza
y libre el espíritu por un soplo más vasto,
rogará más rectamente a quien revela las cosas. 25

Con tal observancia creció Elías,

el antiguo sacerdote, huésped del árido campo,
quien apartado y aislado de todo fragor,
dicen, que desdeñó la frecuencia de las faltas,
gozando con el casto silencio de las Sirtes. 30

Pero voló pronto hacia las auras, arrebatado
por caballos de fuego y en un rápido carro,
para que el mundo vicioso no insuflara de bajezas
a causa de su influencia cercana, al varón pacífico,
insigne en otro tiempo por sus reconocidos ayunos. 35

Moisés, el fiel intérprete del trono estremecedor,
no pudo ver al príncipe del séptuple cielo
antes de que el sol, recorriendo los astros,
cuarenta veces en redondo,
lo observara carente de todo alimento. 40

Para el que suplicaba, el alimento estuvo sólo en sus lágrimas,
pues llorando toda la noche, oprimió el polvo regado
de la tierra humedecida con su rostro posternado,
hasta que tocado por la voz de Dios que le hablaba,
temió al fuego que no habrían de soportar sus ojos. 45

Juan, no menos capaz de este arte,
quien volvió atrás los caminos tortuosos,
se adelantó al hijo de Dios eterno
y, corrigiendo las sendas sinuosas,
dio la línea a seguir en sentido recto. 50

El mensajero preparaba este servicio
construyendo el camino de Dios que vendría en poco tiempo,
de manera que se convirtiera lo montañoso en llano,
lo inaccesible en fácil, o que la verdad deslizada
a la tierra, no encontrara nada erróneo. 55

Este no tuvo un origen entre habituales nacimientos;
el infante tardío extendió los senos olvidados de leche
en el pecho marchito de su madre
y no fue dado a luz en un parto senil, antes de que proclamara
a la virgen encinta de Dios. 60

Después aquel se retiró a soledades manifiestas
vestido con las hirsutas pieles de las bestias,
o cubierto de cerdas y áspera lana,
aterrorizándose por corromperse y mancharse
a causa de las costumbres contaminadas de las ciudades. 65

Allí, parco por la consagrada abstinencia,
el varón de severa práctica rechazaba
la bebida y la comida hasta bien entrada la tarde,
acostumbrado a dar a su cuerpo un poco de alimento
de langostas y líquido de los silvestres panales. 70

Aquel fue el primer predicador
y maestro de la nueva salvación, pues en el río consagrado
lavó las manchas conocidas de los antiguos errores;
pero, después de impregnados había purificado los miembros,
el espíritu se infundía refulgente desde el cielo. 75

Disminuida la mácula de los crímenes,
iban renacidos por este bautismo no de otra manera
que si lo bello del oro en bruto refulge en el filón remozado,
o si la luz del metal argénteo brilla
resplandeciendo serenamente tras pulir la escoria. 80

Place referir ahora el origen del antiguo ayuno
revelado en el fiel volumen,
que el rayo amansado del benigno Padre
dispensó piadosamente, reprimidos los fuegos,

a los habitantes de la ciudad que habría de ser destruida. 85

En un tiempo, existía un pueblo muy poderoso,
prepotente en su insolente jactancia, al que deslizándose de manera indigna
la corrupta lascivia se había desatado sin distinción,
y por ello obstinado a causa de su bochornosa repugnancia,
era indiferente al culto de una voluntad divina superior. 90

Finalmente, harta de su perpetua indulgencia,
la severidad se excita por justos motivos,
arma su diestra con el fuego de su espada,
lanzando nimbos crepitantes y torbellinos fragorosos,
los azota con una nube de llamas atronadoras. 95

Pero, mientras se concede un plazo para la penitencia,
si acaso quisieran dominar y reducir
el ímprobo deseo y las antiguas necesidades,
el terror que puede doblarse suspendió su azote
y la sentencia pronunciada se detuvo un poco. 100

El manso vengador anima al profeta Jonás
para que vaya como mensajero del castigo inminente;
pero habiendo comprendido aquel que el juez amenazante
prefería salvar que herir y castigar,
emprendió secretamente una fuga encubierta hacia Tarsos. 105

Una vez preparado los puentes, sube a la elevada nave,
se desata la popa amarrada a una húmeda cuerda,
se va hacia altamar. El océano se vuelve tormentoso,
entonces se inquiere la causa de tanto peligro,
se decide la suerte enviada al vate que huye. 110

De todos, sólo el reo fue ordenado perecer,
cuyo crimen había expresado la urna removida,

precipitado, se lo hace rodar y es sumergido en lo profundo.
Atrapado de allí por las fauces de una ballena,
es engullido vivo en la cavidad del espacioso vientre. 115

Rápidamente la presa es traspasada, elude
los golpes inútiles de los dientes, atravesando sin peligro
la lengua sin sangre, para que los húmedos molares
no destrocen a mordiscos el bocado retenido,
pasa a través de toda la boca y se desliza por el paladar. 120

Transcurridos tres días y tres noches,
permaneció devorado en la garganta de la fiera,
deambulaba allí por los encondrijos de las vísceras,
recorría los tortuosos meandros del vientre,
sofocado por las entrañas que ardían en su interior. 125

Al cumplirse la tercera noche, es arrojado
intacto, a causa de las arcadas del monstruo que vomita;
de allí por donde el oleaje se rompe al terminar de murmurar
y la espuma de brillante blancura golpea las salobres rocas
ahuecadas, eructado sale y queda atónito al verse a salvo. 130

Forzado, con paso muy rápido, vuelve hacia los ninivitas,
a los cuales, cuando los hubo increpado
imputándoles como censor los vergonzosos oprobios,
“Creedme”, dice, “la ira del sumo vengador pende
y la llama quemará la ciudad en poco tiempo.” 135

A continuación se dirige a la cima de un elevado monte
para ver desde allí el humo concentrado de la confusa ruina
y el estrago de la desastrosa devastación;
protegido por las ramas de un retoño de muchos nudos
y gozando de una pequeña sombra surgida de repente. 140

Pero después de que la ciudad acongojada agotó
la herida de un nuevo dolor, ay, se agita en forma suprema;
las amplias murallas recorren en grupos
la plebe y el senado, ciudadanos de toda edad,
la juventud pálida, las mujeres, lamentándose. 145

Agrada aplacar a Cristo que se estremece
con públicos ayunos; se desprecia la costumbre de comer,
la matrona, dejadas sus joyas, viste verdosos mantos
y en lugar de gemas y sedas, esparce
insignificante ceniza en el cabello que cae. 150

Los senadores, vestidos de luto, están sucios
con sus prendas desceñidas y la turba, llorando,
toma para sí rudas cerdas tejidas; la virgen despeinada,
con pieles de bestia, oculta su rostro con un negro velo
y el niño se revuelca mientras yace en la arena. 155

El mismo rey, arrancada la hebilla, se despojaba
del manto quemante de múrices de Cos,
de gemas verdeantes y sutiles piedras preciosas,
se deshacía de la insignia atadura de su frente
enredados sus cabellos con desagradable polvo. 160

Ninguno se acuerda de beber, nadie de alimentarse,
toda la juventud que ayuna había abandonado las mesas,
y hasta las cunitas se humedecen con el llanto
de los pequeños que gimen al negárseles la leche,
la parca nodriza les priva del jugo del seno. 165

La preocupación solícita de los pastores encierra
también a los propios rebaños, para que el ganado vagabundo
no toque la grama mojada de rocío con su boca,
o para que no agote el agua de la fuente estrepitosa;

resuenan lamentaciones en los pesebres vacíos. 170

Ablandado Dios por estas y otras cosas tales, refrena
brevemente la ira, propicio, atemperando su oráculo siniestro;
pues la clemencia bien dispuesta no liberó
difícilmente el pecado de los mortales que suplican
y se vuelve protección de los que lloran. 175

¿Pero por qué hablo del ejemplo de un antiguo pueblo,
cuando hace algún tiempo Jesús cargando con miembros que caducan,
ayunó consagrado su corazón,
anunciado por bocas proféticas
que es Emanuel o bien “Dios con nosotros”? 180

Él hizo libre por la ley mesurada de la virtud
a este cuerpo blando por naturaleza
y capturado bajo el yugo laxo de las voluptuosidades,
redentor de la criatura esclava
y vencedor del deseo antes reinante. 185

Y pues, separado en un lugar inhóspito
habiendo pasado cuarenta días, no reclamó
dispensa alguna de alimentos, sabiendo
que volvía firme, con el saludable ayuno,
al vaso débil por los apetecibles goces. 190

Admirado el enemigo de que pudiera sostener
el corrupto fango y soportar tanto trabajo,
el observador explora con hábil arte
si Dios fue recibido en los miembros terrenales,
pero, después de manifestado, el fraude se derrumba sobre sus espaldas. 195

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. 200

Esto es lo que la enemiga malignidad envidia,
lo que el gobernante del mundo y el cielo aprueba,
lo que hace propicia el ara del altar,
lo que aviva la fe del corazón que duerme,
lo que lima la sucia herrumbre de los pechos. 205

Derramada la corriente no se extingue así la llama
ni las nieves se derriten así con el sol que calienta,
como el campo erizado de las turbias culpas
se desvanece deshecha por el nutricio ayuno,
si se mezcla siempre una blanda generosidad. 210

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 única e igual suerte del destino humano. 215

Suficientemente feliz es cualquiera que extiende
su diestra ávida de alabanza, pródiga de dinero,
si su mano izquierda desconoce el dulce acto.
A aquel bienes permanentes lo colman sin cesar
y enriquece el fruto centuplicado al que presta con interés. 220

VIII. “Himno para después del ayuno”.

Cristo, guía de tus siervos,
quien moderándonos con muelles riendas,

levemente nos refrenas y con una ley favorable
nos contienes protegidos,

cuando tú mismo, llevando la carga embarazosa 5
del cuerpo, has soportado duras fatigas,
acaricias más a tus siervos con ejemplos
que con un mandato indiferente.

La novena hora hace rodar el sol sumiso
habiendo recorrido apenas tres partes del día, 10
resta una cuarta porción de luz
en el eje inclinado.

Nosotros damos rienda suelta a la fiesta,
reclamado el alimento de un breve voto
y disfrutamos de las mesas abundantemente llenas 15
en las que se impregna el deseo bien dispuesto.

Tanto es el favor del maestro eterno,
de tal manera nos nutre quien enseña indulgente
con una exhortación amiga, que el leve regalito
suaviza los miembros. 20

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.

“Al ayunar”, dice, “limpia todo tu cuerpo, 25
ni tiña la cara un color amarillo
una vez retirado el rubor, o la palidez
se note en el rostro”.

Nos cubrimos de manera más recta con un alegre pudor,

todo lo que hacemos para honrar al padre; 30
Dios observa lo oculto y dona con premios
lo que está escondido.

Aquel a la oveja rengueante por la enfermedad
y perdida del sano rebaño, que malamente pierde el vellón
a causa de los espinos que se le fijan 35
por el camino equivocado de la selva hirsuta,

como el pastor diligente, insiste en llamarla
y la lleva cargándola en los hombros después
de desembarazarse de los lobos, tornándola de allí, limpia,
la regresa al redil. 40

Y la regresa a los prados y al verde campo,
donde ninguna espina se clava en las enmarañadas
bardanas, ni el erizado cardo arma
su brote con púas;

pero el bosque abundante en ramas y la retornada 45
cabellera de hierbas reverdecen, entonces el laurel
peremne ensombrece el vítreo torbellino de agua
de vívidos torrentes.

¿Por estos dones, fiel pastor,
qué servicio podrá compensarte? 50
Ningún voto de los que ruegan compensa
el precio de la salvación.

Aunque atenuemos voluntariamente los miembros
bien constituidos por el rechazo desacostumbrado
del alimento, y te roguemos noche y día 55
después de haber menospreciado los banquetes,

siempre es vencida la preocupación menor
de los que obsequian y no iguala el regalo del Creador,
quebranta también al cañamazo de lodo
una práctica más grande de la labor. 60

Por lo tanto, para que no abandonen
las fuerzas gastadas al limo frágil y el acuoso humor
no domine en las blancas venas,
debilitando el cuerpo enfermo,

se impone un modo laxo y libre de abstinencia 65
para todos y no nos impele el severo terror;
su potestad obliga a querer
a cada uno.

Es suficiente cualquier cosa que hagas,
al comenzar con la invocada señal de la voluntad divina, 70
si tú ya rechazas la mesa o si intentas
tomar alimento.

Asiente, Dios propicio, y observa
con rostro complacido, como confiamos
que esto será favorable para nosotros, 75
el que tomemos alimentos consagrados.

¡Que sea bueno, te ruego suplicante,
y que confiera a los miembros una reparación,
y que el alimento esparcido en las venas, alimente el espíritu
de quienes moran en Cristo cuando te rezan! 80

IX. “Himno de todas las horas”.

¡Niño, dame el plectro para cantar con fieles coreos
un dulce y melodioso himno, las insignes gestas de Cristo!
A este solo celebre nuestra camena, a este solo alabe la lira.

Es Cristo, que habría de venir pronto, a quien el rey,
el sacerdote con sus ínfulas, cantaba con su voz, la lira y el tamboril 5
consumiendo a través de las entrañas el espíritu que fluye del cielo.

Ya nosotros celebramos los hechos y los prodigios comprobados,
es testigo el orbe y la tierra no niega lo que vio,
que Dios fue revelado para enseñar de cerca a los mortales.

Nacido del corazón del Padre antes del comienzo del mundo, 10
llamado alfa y omega, él mismo es fuente y término
de todas las cosas que son, fueron y las que serán después.

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. 15

Tomó la forma del cuerpo caduco, los miembros sumidos en la muerte,
para que no pereciera la descendencia del primer hombre, desde la raíz,
a quien la ley del castigo había sumergido en el profundo Tártaro.

¡Oh bienaventurado aquel nacimiento, cuando la fecunda virgen,
portadora del fruto, dio a luz a nuestra salvación y el Espíritu Santo 20
y el niño redentor del orbe descubrió su rostro consagrado!

¡Cante salmos lo alto del cielo, cantad salmos ángeles todos,
cuanta cosa virtuosa existe en todo lugar, cante salmos en alabanza de Dios,
ninguna de las lenguas se silencie, toda voz suene en forma acorde!

¡He aquí al que el vate cantaba en los antiguos siglos, 25
al que las fieles páginas de los profetas habían asegurado,
brilla el prometido en otro tiempo, todos lo alaban en conjunto!

El agua deslizada en los cántaros se vuelve noble Falerno,
el sirviente anuncia que se ha sacado vino del ánfora,
el mismo rey se paraliza por el sabor, impregnadas las copas. 30

“Mando que sean purificados los miembros ulcerados por la enfermedad
y las podredumbres de las vísceras”, dijo, ratifica lo que había ordenado.
Las expurgaciones de las heridas limpian la piel manchada.

Tú unges con limo saludable y con el néctar de tu boca,
los ojos ya sepultados en las tinieblas peremnes; con este remedio 35
la luz fue devuelta al instante después de abrirse las órbitas.

Increpas al viento enfurecido porque en las tristes tormentas
revuelve el mar desde el fondo del abismo y atormenta a la nave errabunda;
aquel se conforma a los mandatos, la ola mitigada se calma.

Una mujer toca furtivamente el extremo de la vestimenta sagrada, 40
al momento la salud la siguió; la palidez abandona el rostro,
se detiene el flujo que manaba con sangre continua.

Había visto a un jovencito raptado por la muerte de la dulce juventud,
al que la madre huérfana hacía los funerales con llantos supremos;
“Levántate”, dijo, aquel se levanta y parándose cerca es devuelto a su madre.45

Ordena que Lázaro, carente ya del cuarto sol, ya escondido
en el sepulcro, recobre su vigor una vez retornado el aliento;
entra el hálito nuevamente, devuelto al asiento fétido de las pasiones.

Transita por las aguas del mar, pisa la superficie de las olas,
el líquido que se mueve ofrece una vía que pende en el abismo 50

y la onda oprimida no sucumbe bajo las huellas.

Acostumbrado a rechinar los dientes bajo las cadenas
en un antro sepulcral, el aquejado de la mente, agitado por furores salvajes,
se precipitó y cayó suplicante cuando advirtió que Cristo estaba presente.

Después de expulsada de caprichosos demonios la peste multiforme, 55
se apodera de las sórdidas inmundicias de una piara de cerdos
y el rebaño, que se torna furioso, se sumerge en las negras aguas.

¡Llevad en seis pares de canastos los restos de los platos!
Ya fueron alimentados suficientemente miles de comensales
una vez devorados cinco panes y dos peces. 60

Tú eras nuestro alimento y nuestro pan, tú, la suavidad peremne;
no sabe sentir hambre en adelante quien se somete a tu banquete
y no llena la cavidad del vientre, sino que estimula lo vital.

El pasaje de los cerrados oídos y que desconoce los sonidos,
Limpia, según los preceptos de Cristo, cada uno de los densos obstáculos, 65
capaz de disfrutar de las voces y accesible a los susurros.

Cede toda enfermedad, se ahuyenta toda debilidad,
habla la lengua a la que habían atado silencios vetustos
y el enfermo feliz lleva su camastro a través de la ciudad.

Y hasta entra bienaventurado al mismo Tártaro 70
para que los recordados no fueran privados de su salvación,
cede quebrada la puerta, cae el gozne separable, dados vuelta los cerrojos.

Aquella puerta disponible para los que se precipitan, tenaz
para los que salen; la puerta devuelve a los muertos roto de fuera el cerrojo,
trastocada una vez la ley, el negro umbral que ha de pisarse nuevamente ya se
abre. 75

Pero mientras Dios ilumina con luz dorada los antros de la muerte,
mientras se distingue un día luminoso en las tinieblas estupefactas,
empalidecieron los tristes astros del rudo éter.

El sol huyó y sucio de lúgubre herrumbre
abandonó el eje ígneo y lamentándose se escondió; 80
se dice que se horrorizó del caos propio de la noche eterna.

¡Suelta la voz, alma sonora, suelta la lengua móvil,
cuenta el trofeo de la pasión, cuenta el triunfo de la cruz,
canta al estandarte que refulge en las frentes señaladas!

¡Oh milagro nuevo de la herida en la muerte maravillosa!, 85
de allí fluye la corriente de la sangre, de otra parte, agua;
si el agua concede la purificación, entonces la corona es de sangre.

Vio la serpiente a la víctima inmolada del sagrado cuerpo,
vio y, al momento, perdió el veneno de su hiel abrasada,
herida con mucho dolor, quebrada en sus cuellos silbantes. 90

¿De qué te sirvió en las cosas nuevas, profana serpiente,
haber golpeado con tu engañosa astucia primeramente lo que se transforma?
Borró la culpa el cuerpo mortal después de recibido Dios.

El guía de la salvación se entregó a un breve uso de la muerte,
para que se acostumbrara en otro tiempo a devolver a los muertos 95
sepultados, una vez rotas las cadenas de los antiguos pecados.

Entonces los patriarcas y muchos santos, seguidores del guía
fundador que ya regresa precisamente al tercer día,
toman las vestiduras de la carne y salen de su tumba.

Verías condenarse los miembros de las áridas cenizas, 100
calentarse el frío polvo tras restablecerse las venas,

cubrirse los huesos, los nervios y las entrañas con la ligazón de la piel.

Después, cuando se disipó el ocaso de la vida y devolvió al hombre,
ascendió victorioso el elevado trono del alto Padre,
llevando al cielo la ínclita gloria de la pasión. 105

¡Honor a tí juez de los muertos, honor a tí rey de los vivos,
quien por tus virtudes estás a la derecha en la fortaleza de tu Padre,
que vendrás de allí como justo vengador de todos los crímenes!

A tí los ancianos y a tí la juventud, a tí el coro de los niños,
la turba de las madres y las doncellas, las tiernas niñitas 110
que, armoniosas con su voz, resuenan en púdicos acordes.

¡El deslizarse de los ríos y las ondas, el crepitar de los litorales,
la lluvia, el calor, la nieve, la escarcha, la selva y el viento,
la noche, el día te celebren por todos los siglos de los siglos!

X. “Himno en torno a las exequias del difunto”.

Dios, fuente centelleante de las almas,
quien asociando los dos elementos,
Padre, diste forma al hombre vivo
y al mismo tiempo moribundo,

tuyos son, rector, tuyos uno y otro, 5
por tí se produce la cópula de estos,
por tí, mientras se une lo animado,
no solo te sirve el espíritu, sino también la carne.

[Pero esas cosas disueltas de manera separada
son vueltas a llamar a sus propios orígenes; 10a

el hálito impetuoso busca las auras,
la tierra árida recibe el cuerpo.

Así es inevitable que todas las cosas creadas
toleren el supremo deceso,
para que el origen, al reabsorber las semillas 15a
disociadas, las reasuma para sí.]

Pero esas cosas abiertas en forma separada
disuelven al hombre y lo hacen morir; 10b
la tierra árida recibe el cuerpo,
el aura arrebatada la fluidez al alma,

porque es inevitable que todas las cosas creadas
envejezcan destruyéndose finalmente, 15b
y se disocien las cosas reunidas,
y se deshagan los tejidos diferentes.

Tú, Dios sumamente bueno, preparado
para abolir esta muerte,
muestras el camino inviolable a tus siervos,
por donde resurgen los miembros perdidos. 20

Para que, mientras las cosas nobles están ligadas
a las caducas, encerradas como en una cárcel,
una parte se muestre más poderosa que aquella,
la cual trae la semilla desde del éter.

Si acaso la voluntad terrenal 25
conoce y captura el pesado lodo,
el ánimo también vencido por el peso,
sigue hacia abajo los miembros.

Pero si memorioso del origen ígneo

rechaza las influencias indolentes, 30
arrastra consigo hospitalarias vísceras
y retorna igualmente hacia los astros.

Pues porque vemos descansar
el cuerpo vacuo sin mente,
resta un breve espacio para que recomience 35
la asociación de una elevada inteligencia.

Vendrán pronto los siglos
cuando el calor compañero vuelva a visitar los huesos
y animados por la viva sangre
vista los antiguos aposentos. 40

Los torpes cadáveres que yacían
hace tiempo putrefactos en los túmulos,
serán elevados hacia las auras aladas,
acompañando las almas primeras.

De allí la máxima preocupación es consagrada 45
a los sepulcros, de allí recibe el último honor
para los miembros disgregados,
y adorna los ámbitos de la ceremonia fúnebre.

Es costumbre extender unos lienzos
relucientes de brillante blancura, 50
y guarda el cuerpo, rociada la mirra
con bálsamo sabeo.

¿Acaso qué quieren para sí las piedras excavadas,
qué cosa quieren los hermosos monumentos,
si no es que se confía a ellos, 55
la cosa no muerta pero dada al sueño?

En esto se afana la piedad previsora
de los cristianos, en tanto creyendo
que pronto todas las cosas estarán vivas,
a las que ahora urge un gélido sopor. 60

Quien, misericordioso, cubre sin distinción
los cadáveres arrojados con un montón de tierra,
aquel, piadoso, cumple una obra benigna
para Cristo omnipotente,

porque esa misma ley nos avisa que todos 65
demos un gemido bajo una única suerte,
y nos duelen en la muerte de otro
similares funerales.

Aquel, sembrador del santo Tobías,
héroe sagrado y venerable, 70
ya preparados bien los convites,
prefirió el deber de las exequias.

Aquel, ya estando los sirvientes de pie,
dejó las copas y los platos
y dispuesto por un afán de hacer los funerales, 75
entregó los huesos al llorado sepulcro.

Pronto vienen los premios desde el cielo
y se recibe un ingente precio,
pues Dios serena los ojos desconocedores
del sol con un ungüento de hiel. 80

Ya entonces enseñó el Padre del orbe,
cuán mordaz y amarga
es la medicina de la pobre razón
cuando una luz nueva sacude el ánimo.

Enseñó también que ninguno 85
mira los reinos celestiales,
antes que haya tolerado las asperezas del mundo
en la noche y con una triste herida.

De allí la muerte misma es más feliz,
porque a través de los tormentos del final 90
se abre un camino arduo para los justos
y, por medio de los dolores, se marcha hacia las estrellas.

Así los cuerpos mortificados
vuelven a sus mejores años
y el organismo reanimándose después 95
de la muerte, no concibió fatigarse.

A estos rostros que, entonces, pálidos por la corrupción
recubre de un color blanco,
ahora la sangre más graciosa
que cualquier flor, teñirá con una piel fresca. 100

Ya después ninguna vejez envidiosa
desgarrará el decoro de la frente,
y la seca delgadez no debilitará
los brazos, después de haber consumido su fuerza.

La enfermedad también pestífera 105
que ahora destruye los miembros anhelantes,
conduciendo entonces sus tormentos,
los expiará entre mil cadenas.

A esta, a la distancia, desde el alto éter
la carne vencedora y ya peremne, 110
gimiendo sin fin, verá
los dolores que ella misma ha agitado.

¿Por qué la turba sobreviviente,
lamentándose, mezcla inapropiados alaridos?
¿Por qué un dolor irracional acusa
con el llanto leyes tan bien fundadas?

115

¡Cesa ya, triste congoja,
suspended las lágrimas, madres!
Ninguno llore a sus hijos,
esta muerte es la renovación de la vida.

120

Así reverdecen las secas semillas
ya muertas y ya sepultadas,
que devueltas del más humilde césped,
preparan las antiguas espigas.

¡Ahora, tierra, recibe al que ha de purificarse
y acoge a este en tu suave regazo!
Te encomiendo los miembros de un hombre
y te confío los nobles restos.

125

En otro tiempo esta fue la morada del alma,
[que tiene el origen noble del Padre,]
creada a partir de la boca del hacedor
siendo Cristo el primero,
ferviente, habitó la Sabiduría en ellos.

130a

130b

Tú cubre el cuerpo depositado,
aquel, memorioso, reclamará
sus dones como creador y fundador
y representación de su propio rostro e imagen.

135

Así cuando vengan los tiempos justos,
cuando Dios colme toda esperanza,
es necesario que devuelvas, abriéndote,

la figura como te la transmito. 140

No, si la corrosiva vetustez
disuelve los huesos en escoria
y es un puñado desechable de ceniza
la medida de lo mínimo que cabe en una mano,

y si las errantes brisas y las auras 145
que vuelan a través del vacío éter,
llevan entre polvo los nervios,
no será lícito que el hombre perezca.

Pero mientras vuelves a llamar, Dios,
al cuerpo descompuesto y le vuelves a dar forma, 150
¿pues en qué región ordenarás
que descanse el alma pura?

Agregada al regazo del santo anciano
descansará, como está Eleazar,
al que rodeado con flores por doquier, 155
contempla desde lejos al rico que arde.

Seguimos tus preceptos, Redentor,
con los cuales triunfante de la negra muerte,
encomiendas al ladrón compañero de la cruz
que te siga a través de tus huellas. 160

He aquí que se abre a sus fieles
la luminosa vía del amplio paraíso,
y es lícito para el hombre ir hacia aquel bosque
que había arrebatado la serpiente.

De allí, te ruego, óptimo conductor, 165
aconseja al alma servidora

consagrarse en su sede original,
la que había abandonado, exiliada y errante.

Nosotros agasajaremos los huesos cubiertos
con violetas y numerosa fronda, 170
y la inscripción y las frías piedras
esparciremos con líquido perfume.

XI. “Himno para la octava calenda de enero”.

¿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?

¡Ay qué gracia fugaz 5
devolvía el presuroso día,
qué luz casi desaparecida se había extinguido
después de haberse reducido poco a poco!

El cielo brille más feliz,
se gratifique también la gozosa tierra; 10
asciende el resplandor paso a paso de nuevo
las anteriores órbitas.

¡Emerge, dulce niño,
al que la madre castidad dio a luz,
una madre también privada de marido, 15
oh mediador y de doble naturaleza!

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, 20

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.

Pero, ordenados los siglos 25
y dispuesto el estado de las cosas,
el mismo fundador y artífice
permaneció en el seno del Padre,

hasta que rotados dieron vuelta
más allá de miles de años 30
y él mismo, considerado digno,
visitara por un tiempo el orbe pecador.

Pues la ciega fe de los mortales
venerando vacíos cantos fúnebres,
o creían que los bronces, o las piedras frías, 35
o los leños eran Dios.

Mientras seguían pérfidos estas cosas,
cayeron bajo la ley del ladrón
y se zambulleron a una vida
abandonada en el abismo humeante. 40

Pero Cristo no soportó
esa ruina de los pueblos decadentes;
para que no pereciera, quizás
impunemente, la obra del Padre

asumió un cuerpo mortal 45

con el fin de que una vez resurgido el cuerpo,
rompiera la cadena de la muerte
y llevara el hombre ante el Padre.

Este es aquel día natal
en el cual el altísimo creador 50
te sopló y entregó a la tierra
aglutinando la carne a la palabra.

¿Acaso no sientes, noble virgen,
madura a causa de la gravidez,
crecer el decoro intacto del pudor 55
con el honor del parto?

¡Oh cuántos goces de las cosas
contiene el vientre pudoroso,
del cual procede el nuevo siglo
y la luz de oro! 60

Aquel vagido muestra
el inicio de un orbe que reverdece,
pues entonces renacido el mundo,
empujó el sórdido letargo.

Pienso que la tierra ha sembrado 65
todo el campo con abundantes flores
y ha perfumado las mismas arenas
de las Sirtes con néctar y nardo.

A tí, niño que naces, te sintieron
todas las cosas duras y bárbaras 70
y vencido el rigor de las rocas,
cubrió la hierba con duras piedras.

Ya fluyen las mieles desde los peñascos,
ya destila la encina sudando
amomo desde el tronco seco, 75
ya hay bálsamos en los tamarindos.

¡Oh santa cuna de tu pesebre,
rey eterno, y sagrada
para los pueblos a través de los siglos,
y reconocida por los mismos animales! 80

Esta turba indocta, es decir,
el bruto ganado la adora,
la adora una nación irracional,
cuya fuerza ha sido puesta en el pastar.

Pero, aunque concurra hacia el pesebre 85
con fiel espíritu,
el pueblo gentil y los animales
también reconozcan lo que fue bruto,

lo niega la progenie de los patriarcas
que detesta a Dios presente; 90
creerías que, ebria de venenos
o fuera de sí, es raptada por las furias.

¿Por qué te despeñas a través del crimen?
¡Reconoce, si algo de una mente
íntegra te queda, 95
al conductor de tus príncipes!

A este, al que el refugio de la cuna
y la partera y la virgen fecunda
y una infancia débil
dieron como rey a los pueblos, 100

pecador, lo verás excelso
antre las nubes resplandecientes,
despreciado tú mismo y llorando
tu pecado con lágrimas inútiles,

cuando la enorme trompeta haya dado 105
la señal en las tierras que han de incendiarse,
y el eje roto haya soltado el extremo
del mundo que se desploma.

Él mismo insigne y preminente
pagará una cantidad suficiente por sus méritos, 110
a estos el disfrute de la luz perpetua,
a aquellos el Infierno y el Tártaro.

Judea, entonces experimentada
en el rayo de la cruz, sentirás quién es
al que bajo el dominio de tu furor 115
la muerte arrebató y enseguida devolvió.

XII. “Himno de la epifanía”.

¡Cuantos buscáis a Cristo,
levantad los ojos hacia lo alto!
Allí será lícito contemplar
la señal de su perenne gloria.

Esta estrella, que vence a la rueda 5
del sol con belleza y luminosidad,
anuncia que ha venido a la tierra
Dios con carne terrenal.

Aquella no se unió en las noches,
siguiendo la luna mensual, 10
sino sola, como poseedora del cielo,
regula el curso de los días.

Aunque las estrellas de la Osa
con movimientos que retornan sobre sí
no quieren oponerse, sin embargo se ocultan 15
muchas veces bajo las nubes.

Este astro permanece eterno,
esta estrella nunca se sumerge,
ni escondida por el encuentro de una nube,
ensombrece su faz oscurecida. 20

Perezca el triste cometa
y, si algún astro se enciende
con el vapor de Sirio, ya bajo la luz de Dios
caiga destruído.

He aquí del seno del orbe persa, 25
de donde el sol toma la puerta,
los magos, experimentados intérpretes,
observan el estandarte real.

Cuando refulgió este, los restantes
globos celestes se apagaron, 30
ni el bello Lucifer se atrevió
a contraponer su belleza.

“¿Quién es”, preguntan, “ese rey
tan grande que impera sobre los astros,
delante del cual tiemblan así las estrellas, 35
a quien sirven la luz y el aire?”

Observamos algo ilustre
que admite desconocer su fin,
sublime, excelso, sin límite,
más antiguo que el cielo y el caos. 40

Este es el rey de los gentiles
y el rey del pueblo judío
prometido al patriarca Abraham
y a su simiente por toda la eternidad.

Pues el primer padre de los creyentes, 45
el sacrificador de su único hijo,
supo en otro tiempo que su descendencia
habría de igualar a las estrellas.

Ya se alza la flor del linaje davídico
nacida de la raíz de Jesé 50
y, reverdeciendo a través de la rama
del cetro, ocupa la cumbre de las cosas.”

Les siguen luego los que percibieron
fijados sus rostros en lo alto,
por donde la estrella había trazado un surco 55
y señalaba un camino luminoso.

Pero el astro quedó suspendido
sobre la cabeza de un niño
y, descendiendo con una luz inclinada,
mostró la cabeza consagrada. 60

Después que los magos vieron esto,
exponen los regalos orientales
y, postrados, ofrecen con votos
incienso, mirra y oro real.

Conoce las claras señales 65
de tu virtud y de tu reino,
oh niño, para quien el Padre
predestinó una triple naturaleza.

Anuncian al rey y a Dios 70
el tesoro y el fragante olor
del incienso sabeo; pero el polvo de la mirra
hace conocer de antemano el sepulcro.

Este es el sepulcro con el que Dios,
mientras permite que el cuerpo se extinga
y lo reanima una vez sepultado, 75
destruyó la cárcel de la muerte.

¡Oh Belén, tú sola
la mayor de las grandes ciudades;
a esta sola le tocó dar a luz
al conductor encarnado de la salvación! 80

Nacido del sumo Padre,
es creado como único heredero;
hombre por el soplo del Tonante
y Dios mismo bajo sus miembros.

A este también, siendo los profetas testigos 85
y ellos mismos notarios,
el testificador y creador ordena
que se haga cargo de su reino y lo examine,

el reino, que rodea todas las cosas,
las divinas, las del mar y las de la tierra 90
desde el nacimiento del sol hasta su ocaso,
y hasta el Tártaro y más allá del cielo.

El tirano escucha muy ansiosamente
que ha llegado el príncipe de los reyes
para reinar bajo el nombre de Israel
y ocupar el trono de David. 95

Exclama fuera de sí al mensajero:
“¡Un sucesor me acosa, somos rechazados,
guardia, ve, toma la espada,
inunda las cunas con sangre! 100

Muera todo infante varón,
escruta los senos de las nodrizas
y entre los pechos maternos,
el niño ensangrienta la espada.

Sospecho un fraude de todas las parturientas 105
a lo largo de Belén,
que ninguna sustraiga furtivamente
su prole de género masculino.”

Luego, el verdugo atraviesa
furibundo con su espada retenida 110
los cuerpos recién alumbrados
y escudriña las nuevas almas.

En las diminutas articulaciones
el homicida encuentra un lugar, apenas,
por donde la llaga penetra abierta 115
y es mayor el puñal que el cuello.

¡Oh bárbaro espectáculo!
La cerviz golpeada sobre las rocas
esparce el cerebro de leche
y vomitá los ojos a través de las heridas, 120

o palpitando, el infante es sumergido
en el agua profunda,
por la cual bajo las apretadas fauces
burbujean la onda y el aliento.

¡Estad a salvo, flores de los mártires, 125
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, 130
inocentes ante la misma ara,
jugáis con la palma y las coronas.

¿Por qué se acrecienta tanto lo sacrílego?
¿Qué crimen le asiste a Herodes?
Cristo se eleva sin daño 135
único entre tantas muertes,

entre los ríos de sangre
de sus coetáneos, él solo, intacto;
al hierro que privaba de nueras,
engañó el nacido de la virgen. 140

Así de los estultos edictos del malvado Faraón,
en otro tiempo había huído
el que anticipa la figura de Cristo,
Moisés, quien recuperó a sus compatriotas.

Se había garantizado e instituido una ley, 145
por la cual no estaba permitido a las madres
levantar la prenda del niño
una vez que se liberaran del peso del vientre.

La inteligencia de una partera cuidadosa,
piadosamente rebelde contra el tirano, 150
guarda al pequeño, disimulando,
para esperanza de una gloria poderosa,

al que tomó el creador
del orbe como su intérprete,
por quien transmitiera la ley 155
anotada en las tablillas de piedra.

¿Acaso es lícito conocer a Cristo
a través del ejemplo de un varón tan grande?
Aquel caudillo absolvió a Israel del yugo,
después de haber abatido a Egipto; 160

pero a nosotros sometidos a continuidad
al pesado imperio de la equivocación,
nuestro conductor, una vez aniquilado el enemigo,
nos libera de las tinieblas de la muerte.

Este vuelve a purificar en las dulces ondas 165
a la plebe redimida de las olas
en el tránsito por el mar,
yendo adelante de una columna de luz.

Este, con los brazos extendidos hacia lo alto,
que fue entonces el símbolo de la cruz, 170
oprime sublime a Amelec
mientras su ejército combate.

Por esto, es cierto, Jesús es más verdadero,
quien, vencedor después de largas peregrinaciones,
distribuyó las prometidas yugadas 175

a quienes comparten la misma tribu,

quien finalmente estableció y fijó
en el lecho de la corriente que vuelve a fluir,
tres veces cuatro piedras,
el antiguo origen de los apóstoles.

180

Por eso, con derecho, los magos atestiguan
haber visto al conductor de Judá,
porque los hechos de los antiguos caudillos
representaron la figura de Cristo.

Este es el rey de los primeros jueces
que rigieron el linaje de Jacob
y es el rey de la Iglesia dominante
no sólo del templo nuevo, sino también del antiguo.

185

A este honran los descendientes de Efrén,
a este, la sagrada casa de Manadés,
y elevan su pensamiento todas las tribus,
las semillas de los dos veces seis hermanos.

190

Incluso una descendencia degenerada
seguidora de un rito sin orden
y de cuanto Baal salvaje
había cocido en los ardientes hornos,

195

los númenes humeantes de los abuelos,
la piedra, el metal, el tronco,
pulido, tallado, labrado,
ha dejado en honor de Cristo.

200

Regocijaos cualquiera sea el pueblo,
Judea, Roma y Grecia,

Egipto, Tracia, Persia, Escitia;
un único rey los gobierna a todos.

Alabad a vuestro príncipe
todos, felices y desesperados,
vivos, débiles y muertos;
ya nadie morirá en el futuro.

205

Ediciones completas de la obra de Prudencio.¹

- Editio Princeps*, hacia el año 1490: *Opera Aurelii Clementis Prudentii*.
- Aurelii Prudentii Clementis, viri consularis, libelli*. Cum commento Antonii Nebrissensis. Hacia el año 1512.
- Aurelii Prudentii Clementis, vir consularis opera*. I. Weitzius (ed.), Hannover, 1613.
- Aurelii Prudentii Clementis quae extant*. Heinsius, N., Amsterdam, 1667.
- M. Aurelii Clementis Prudentii V. C. Carmina*. F. Arevalus (ed.), 2 vol., Roma, 1788-1789. (= *Patrologia Latina*, T LIX, 60).
- Aurelii Prudentii Clementis quae exstant carmina*. A. Dressel (ed.), Leipzig, 1860.
- Aurelii Prudentii Clementis Carmina*. J. Bergman (ed.), Vienne-Leipzig, 1926. (= *Corpus Scriptorum Ecclesiastorum Latinorum* 61).
- Aurelii Prudentii Clementis carmina*. Maurice P. Cunningham (ed.), Turnholt, Brepols, 1966 (*Corpus Christianorum, series latina*, vol. 126).

Ediciones completas bilingües.

- Cathemerinon Liber*. Maurice Lavarenne (ed.), Paris, "Les Belles Lettres", 1943, t. I. (2° ed., 1955).
- Apotheosis. Hamartigenia*. Maurice Lavarenne (ed.), Paris, "Les Belles Lettres", 1945, t. II. (2° ed., 1961).
- Psychomachia. Contra Symmachum*. Maurice Lavarenne (ed.), Paris, "Les Belles Lettres", 1948, t. III. (2° ed., 1963).
- Peristephanon liber. Dittochaeon, Epilogus*. Maurice Lavarenne (ed.), Paris, "Les Belles Lettres", 1951, t. IV. (2° ed., 1963).
- Prudentius*. H. J. Thompson (ed.), 2 vol. Cambridge, Harvard University Press. "Loeb Classical Library", 1949, 1953, 1962.
- Obras completas de Aurelio Prudencio*. Guillén, José-Isidoro Rodríguez (ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1950.

Traducciones de la obra de A. Prudencio, en particular del *Cathemerinon*.

- Argenio, R., *Cathemerinon. Inni della giornata*. Milano-Roma, 1959 (2° edic. 1964).
- Bossi, E., *Inni della giornata*. Bologna, 1970.

¹ Se consignan algunas de las ediciones completas, en general una por siglo desde la aparición de la *editio princeps* aparecida a finales del siglo XV.

- Charlet, Jean-Louis, *Prudence, Liber Cathemerinon. Livre d'heures*. Provence, Publications Université de Provence, 1988.
- Eagan, Michael C., *The Poems of Prudentius, I: The hymns*. "Fathers of the Church" XLIII, Washington, Cath. Univ. of America, 1962.
- The Poems of Prudentius, II: Apologetic and didactic poems*. "Fathers of the Church" L II, Washington, Cath. Univ. of America, 1965.
- Pellegrino, Michele, *Inni della Giornata*. Coll. Verba Seniorum, 1954.
- Rivero García, Luis, *Prudencio. Obras*. 2 t., Madrid, Gredos, 1997.
- Sciuto, F., *Inni quotidiani aggiunti la Praefatio e l'Epilogus*. Catania, Centro di Studi sull'antico Cristianesimo, 1955.
- Slavitt, David, *The Cathemerinon, or The daily round by Aurelius Prudentius Clemens*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996.

Ediciones bíblicas.

-Griega:

- Vetus Testamentum Graece secundum Septuaginta interpretes ex auctoritate Sixti quinti pontificis maximi editum*. Lipsiae, 1879.
- Vetus Testamentum graecum iuxta Septuaginta interpretes*. Parisiis, 1882.
- Novum Testamentum graece*. E. Nestle (ed.), Stuttgart, 1953.
- Septuaginta*. A. Rahlfs (ed.), Stuttgart, 1979.

-Vetus latina:

- Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones antiquae seu Vetus Italica*. P. Sabatier (ed.), Reims, 1743, 3 t. (reed., 1976).
- Vetus latina hispana*. T. A. Ayuso Marazuela (ed.), Madrid, 1953, 1962, 1967.

-Vulgata:

- Biblia Vulgata. Concordantia*. Autuerpiae, 1581.
- Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V pontificis maximi iussu recognita, et Clementis VIII auctoritate edita, versiculis distincta et ad singula capita argumentis aucta indiceque Epistolarum & Evangeliorum locupletata. Apud Jacobum Naulacum*. Coloniae, 1578.
- La Sagrada Biblia*. 2 t., Buenos Aires, 1864.
- Novum Testamentum Jesu Christi*. Parisiis, 1584.
- Novum Testamentum Jesu Christi Domini Nostri, ex interpretatione Theodori Beza*, 1872.

-*Biblia Vulgata*. A. Colunga-L. Turrado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946 (12° impr, 2005).

-*Biblia Sacra. Vulgata*. R. Weber (ed.), 2t., Stuttgart, 1969, 2 t.

-*Novum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi*. I. Wordsworth.-H. I. White, Oxford, 1889.

Otros textos consultados.

-*Ad Herennium*. Texte établi et traduit par Guy Achard, Paris, "Les Belles Lettres", 1997.

-Ambrosius, *De Noe*. *Patrologia Latina*, T. XIV, 381-438.

-----*Early Christian Hymns*. Ed. A. S. Walpole, Cambridge, 1922.

-----*Enarrationes in XII Psalmos davidicos*. *Patrologia Latina*, T. XIV, 963-1238.

-----*Hexaemeron*. *Patrologia Latina*, T. XIV, 133-288.

-----*Himni. Ambrosius 3*. *Patrologia Latina*, T. XVI, 1469-1471

-----*Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis*. *Patrologia Latina*, T. XVI, 1049-1053.

-Apulée, *Opuscules Philosophiques (Du Dieu de Socrate, Platon et sa Doctrine, Du Monde) et Fragments*. Ed. J. Beaujeu, "Les Belles Lettres", 1973.

-Apuleius Madaurensis, *Metamorphoses 1-11*, recognovit R. Helm, Stuttgart, Teubner, 1992.

-----*Florida. Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt*. Vol. 2, Fasc. 2, ed. R. Helm, Leipzig, Teubner, 1929.

-Aristóteles, *Περὶ ποιητικῆς (Poética)*. Texto, noticia preliminar, traducción y notas de José Alsina Clota. Barcelona, Bosch, 1985.

-Aurelius Augustinus, *De civitate Dei libri XXII*. *Patrologia Latina*, T. XLI, 13-804.

-----*De doctrina Christiana libri IV*. *Patrologia Latina*, T. XXXIV, 15-122.

-----*Enarrationes in Psalmos*. *Patrologia Latina*, T. XXXVI-XXXVII.

-----*Libri duo Retractationum*. *Patrologia Latina*, T. XXXII, 583-656.

-----*Obras de San Agustín. II Las confesiones*. Texto bilingüe, edición crítica y anotada por Ángel Custodio Vega. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMLXXIX.

- Ausonius*, with an English translation by Hugh G. Evelyn-White, 2 vol., London-Cambridge, Massachusetts, William Heinemann Ltd.-Harvard University Press, 1951.
- Calcidius, in Timeum*. Ed. J. H. Waszink-P. J. Hensen, Leiden, 1961.
- M. Porcius Cato, *De agri cultura. M. Poci Catonis De agri cultura ad fidem Florentini codicis deperditi*. Ed. A. Mazzarino, Leipzig, Teubner, 1982.
- Catullus*, ed. G. P. Goold, London, Duckworth, 1983.
- M. Tullius Cicero, *Cato Maior, Laelius*. Ed. K. Simbeck. Leipzig, Teubner, 1961.
- De oratore*. Texte établi et traduit par Edmond Courbaud, Paris, "Les Belles Lettres", 1985.
- De inventione*. Ed. E. Stroebel, Stuttgart, Teubner, 1977.
- De officiis. M. Tulli Ciceronis scripta quae mansuerunt omnia*. Fasc. 48, ed. A. Atzert, Leipzig, Teubner, 1932.
- De optimo genere oratorum. De inventione, De optimo genere oratorum, Topica*. Ed. H. M. Hubbell, Loeb Classical Library, 1949.
- De Republica. M. Tulli Ciceronis scripta quae mansuerunt omnia*. Part. 4. Vol. 2, ed. C. F. W. Mueller, Leipzig, Teubner, 1890.
- In Catilinam. M. Tulli Ciceronis Orationes*. Vol. 1, ed. A. C. Clark, New York, Oxford University Press, 1905.
- Orator. M. Tulli Ciceronis scripta quae mansuerunt omnia*. Fasc. 5, ed. P. Reis, Leipzig, Teubner, 1932.
- Pro Archia poeta. M. Tulli Ciceronis Orationes*. Vol. 6, ed. A. C. Clark, Oxford Classical Text, 1911.
- Cicéron, *Traité des Lois*, ed. G. de Plinval, Paris, "Les Belles Lettres" (C.U.F.), 1968.
- M. Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes. M. Tulli Ciceronis scripta quae mansuerunt omnia*. Fasc. 44, ed. M. Polhenz, Leipzig, Teubner, 1918.
- Cicerone, *Somnium Scipionis*. Introduzione e commento di Alessandro Ronconi. Florencia, Le Monnier, 1967.
- Claudian*, with an English translation by Maurice Platnauer, 2 vol., London-New York, William Heinemann-G. P. Putnam's sons, 1922.
- Commodiano recognovit Ernestus Ludwig *Carmen apologeticum*. Lipsiae in aedibus B. G. Teubner, MDCCCLXXVII.
- Commodianus, *Carmen de duobus populis (seu Carmen apologeticum)*. A. Salvatore, *Corona Patrum* 5, Torino, SEI, 1977.

- Courtney, Edward, *The Fragmentary Latin Poets*. Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* (“Doctrina de los doce apóstoles”). *Padres apostólicos*, ed. Daniel Ruiz Bueno, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1993.
- Q. Ennius, *The Annals of Quintus Ennius*. Edited with introduction and commentary of Otto Skutsch. Oxford, Clarendon Press, 1985.
- A. Gellius, *Noctes Atticae 1-20. A. Gelli Noctes Atticae*, Vols. 1-2, ed. K. Marshall, Oxford Clarendon Press, 1968.
- Genadio de Marsella, *De viris illustribus. Patrologia Latina*, T. LVIII, 1059-1120.
- Gregorio de Nisa, *Πρώτον Βιβλίον εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν*. (“*Tractatus prior in Psalmorum Inscriptiones. Patrologia Graeca*”, T. XLIV.
- Hesiod, *Theogonia*. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Oxford, Clarendon Press, 1966.
- Works and Days*. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Oxford, Clarendon Press, Ed. M. L. West, 1978.
- S. Eusebius Hieronymus, *De viris inlustribus liber. Accedit Gennadii catalogus virorum inlustrium. Ex recensione Guglielmi Herdingii*. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, MCMXXIV.
- De viris illustribus. Patrologia Latina*, T. XXII-XXIII.
- Epistulae*. Texte établi et traduit par J. Labourt, I-VIII, Paris, “Les Belles Lettres”, Paris, 1949-1963.
- Hilario de Poitiers, *Hilarius II. Patrologia Latina*, T. X, 529-530.
- De hymnis sancti Hilarii episcopi Pictaviensis*. Ed. A. L. Feder, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 65, 1915, 207-223.
- Q. Horatius Flaccus, *Q. Horati Flacci Opera*. Ed. F. Klingner, Leipzig, Teubner, 1959.
- Q. Horati Flacci Opera*. Ed. D. R. Shackleton Bailey, Stuttgart, Teubner, 1995.
- D. Iunius Iuvenalis, *Saturae. A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae*. Ed. W. V. Clausen, Oxford Clarendon Press, 1959.
- C. Vetius Iuencus, *Evangeliorum libri. Patrologia Latina*, T. XIX, 53-346.
- Juan Crisóstomo, Ὁμιλίαι. *Patrologia Graeca*, T. LXII.
- L. Cecilius Firmianus Lactantius, *De mortibus persecutorum. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 27, Viena, 1897.

- T. Livius, *Ab urbe condita*. Ed. W. Heraeus; R. S. Conway; C. F. Walters; K. Johnson; A. H. Mc Donald; W. Weissenborn; M. Mueller, Oxford Clarendon Press, 1908-1969.
- M. Annaeus Lucanus, *Bellum civile. M. Annaei Lucani Belli civilis Libri decem*, editorum in usum edidit A. E. Housman, Oxford Classical Text, 1927.
- T. Lucretius Caro, *De rerum natura libri sex*. Ed. C. Bailey, 3 vols., Oxford, 1947.
- Macrobe, *Commentaire au Songe de Scipion, Livre I*. Texte établi, traduit et comenté par M. Arnsen-M. Marchetti. Paris, "Les Belles Lettres", 2001.
- A. Theodosius Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*. Ed. J. Willis, Leipzig, Teubner, 1979.
- M. Valerius Martialis, *Epigrammata*. Ed. D. R. Shackleton Bailey. Stuttgart, Teubner, 1990.
- M. Minucio Félix, *Octavio*. Ed. Alfredo Juan Schroeder. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 2007.
- Orígenes, *Selecta in Psalmos. Patrologia Graeca*, T. XII.
- P. Ovidius Naso, *Fasti. P. Ovidi Nasonis Fastorum Libri sex*, ed. E. H. Alton; D. E. W. Wromell; E. Courtney, Oxford Classical Text, 1978.
- Metamorphoses. Ovid, Metamorphoses in two volumes*. Ed. F. J. Miller-G. P. Goold, Oxford, 1977-1984.
- Passio Fructuosi, Auguri et Eulogii*, en *The Acts of the Christian Martyrs*, ed. H. Musurillo, Oxford, 1972.
- Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. Ed. C. J. van Beek, t. 1, Nimega, 1936.
- Paulinus Nolanus, *Epistulae. Patrologia Latina*, T. LXI, 202-206.
- Carmina. Patrologia Latina*, T. LXI, 202-206.
- Platón, *Diálogos*. Ed. Néstor L. Cordero, Madrid, Gredos, 1988.
- Platon, *Oeuvres complètes*. Texte établi et traduit par Édouard des Places, S. J. Paris, "Les Belles Lettres", 1951.
- C. Plinius Secundus, *Naturalis Historia. C. Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII*. Vols. 1-5, ed. C. Mayhoff, 1892-1909.
- C. Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae. C. Plini Caecili Secundi Epistolarum Libri decem*. Ed. R. A. B. Mynors, Oxford, 1966.
- Plotin, *Ennéades*. Texte établi et traduit par Emile Bréhier, Paris, "Les Belles Lettres", 1956.
- Plotino, *Textos fundamentales*. Introducción y traducción de Ma. Isabel Santa Cruz. Buenos Aires, EUDEBA, 1998.

- Properce, *Élégies*. Texte établi et traduit par D. Paganelli. Paris, "Les Belles Lettres", 1980.
- M. F. Quintiliano, *Institutionis oratoriae libri duodecim*. M. Winterbotton, Oxford Clarendon Press, 1970.
- C. Sallustius Crispo, *Crispi Catilina, Iugurtha, Fragmenta ampliora*. Ed. A. Kurfess, Leipzig, Teubner, 1957.
- L. Annaeus Seneca Iunior, *L. Annaei Senecae Tragoediae incertorum auctorum Hercules [Oetaeus], Octavia*. Ed. O. Zwierlein, Oxford, 1987.
- Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*. Vols. 1-2, ed. L. D. Reynolds, Oxford Clarendon Press, 1965.
- Sénèque, *Questions Naturelles*, Vols. 1-2, ed. P. Oltramare, Paris, "Les Belles Lettres" (C.U.F.), 1929.
- The Elder Seneca, *Declamations in Two Volumes*. Vol. 2, ed. M. Winterbottom, Harvard University Press, 1974.
- M. Servius Honoratus, *Vergilii carmina commentarii*, recensuerunt Georgius Thilo et Hermannus Hagen. Georgius Thilo, Leipzig, Teubner, 1881.
- Sidonius, *Poems and Letters*. Ed. W. B. Anderson, Cambridge, Harvard University Press, 1936.
- P. Papinius Statius, *Silvae*. Ed. A. Marastoni. Leipzig, Teubner, 1961.
- P. Papini Stati Thebaidos. Libri XII*. Ed. D. E. Hill. Leiden, Brill, 1983.
- C. Suetonius Tranquillus, *De grammaticis et rhetoribus. C. Suetoni Tranquilli praeter Caesarum libros reliquae*. Part. 1, ed. G. Brugnoli, Leipzig, Teubner, 1960.
- De vita Caesarum. C. Suetoni Tranquilli, Opera*. Vol. 1, ed. M. Ihm, Leipzig, Teubner, 1908.
- C. Tacitus, *Dialogus de oratoribus. Cornelii Taciti Opera Minora*. Ed. H. Furneaux, Oxford Clarendon Press, 1939.
- Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*. Ed. Theodor Mommsen und Paul Meyer, Berlin, 1905.
- Tertullien, *Apologétique*. Texte établi et traduit par P. Waltzing y A. Severyns. Paris, "Les Belles Lettres", 1929.
- Q. Septimius Florentius Tertullianus, *De cultu feminarum*. Ed. A. Kroymann, Corpus Scriptorum Ecclesiastorum Latinorum 70, Viena, 1942, 59-95.

-----*De baptismo*. Ed. A. Reifferscheid-G. Wissowa, *Scriptorum Ecclesiarum Latinorum* 20, Viena, 1890.

-----*De pallio*. Ed. Marie Turcan. *Collection Sources Chrétiennes*. Creponne, 2006.

-M. Terentius Varro, *De lingua latina. M. Terenti Varronis De linguae latinae quae supersunt*. Ed. G. Goetz-F. Schoell, Leipzig, Teubner, 1910.

-----*Res Rusticae. M. Terenti Varronis Rerum Rusticarum Libri tres*. Ed. G. Goetz, Leipzig, Teubner, 1929.

-P. Vergilius Maro, *P. Vergili Maronis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit R. A. B. Mynors. Oxford, 1969.

-Marius Victorinus, *De Trinitate Hymni. Patrologia Latina*, T. VIII, 1139-1146.

Bibliografía.

Enciclopedias y Diccionarios.

-*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Principat*. H. Temporini, W. Haase (ed). Berlin-New York, W. de Gruyter, 1972-, 37 tom.

-Bailly, Anatole, *Dictionnaire grec-français*. Paris, Hachette, 1988.

-Blaise, Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Turnholt, Brepols, 1954.

-----*Lexicon Latinitatis Medii Aevi*. Turholt, Brepols, 1998.

-Bouyer, Louis, *Diccionario de Teología*. Barcelona, Herder, 1990 (6ª reimpr.)

-*Cahiers de civilisation médiévale*. Poitiers: Université de Poitiers. Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 1958-.

-Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris, Klincksieck, 1968-1980.

-*Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*. H. Cancik, H. Schneider (ed). Stuttgart: Metzler, 1996-.

-*Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana* dirigido por Angelo di Berardino. 2 t., Salamanca, Ed. Sígueme, 1991.

-*Dictionnaire des religions sous la direction de Paul Poppard*. Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

-*Dizionario di teologia biblica*, diretto da Johannes Bauer. Brescia, 1965.

-Ernout, A.-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. Paris, Klincksieck, 1985.

- Forcellini, Egidio, *Lexicon Totius Latinitatis*. Padua, 1940.
- Gaffiot, Felix, *Dictionnaire latin français*. Paris, Hachette, 1988.
- Liddell, G.-R. Scott, *A Greek-English lexicon with a revised supplement*. Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Monumenta Germaniae Historica*. Hannover-Berlin, Gesellschaft für Deutschlands altere Geschichtskunde, 1826.
- Magnavacca, Silvia, *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires-Miño y Dávila, 2005.
- Niermeyer, Jan F., *Mediae latinitatis lexicon minus*. Leiden, Brill, 1954-1964.
- Oxford Latin Dictionary*. Glare, P. G. W. (ed). Oxford, Clarendon Press, 1985.
- Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*. Sous la direction de Charles Pietri et Luce Pietri. Paris, École française de Rome, 2000.
- Smith, William, *Dictionary of the Bible*. 4 vols., Boston, 1869.
- The Bible Dictionary*. Cassel, Peter Galpin & Co., London, Paris and New York, 1883.
- Thesaurus Linguae Latinae*. Editus auctoritate et consilio Academiarum Quinque Germanicarum Berilinesis, Gottingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis. Lipsiae, Germaniae, B. G. Teubner, 1900-.
- Watson, Duane F., *The Anchor Bible Dictionary*. New York-Doubleday, 1992.

Obras de consulta

- Alföldi, Andreas, *The Conversion of Constantine and Pagane Rome*, Oxford, The Clarendon Press, 1969.
- Ariès, Philippe y otros, *Sexualidades occidentales*. Buenos Aires, Paidós, 1987.
- Ariès, Ph.-G. Duby (dir), *Historia de la vida privada. Imperio Romano y Antigüedad Tardía*. España, Taurus, 1990.
- Auerbach, Erich, *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*. Barcelona, Seix Barral, 1969.
- Babcock, Charles, "Carmina operosa: Critical Approaches to de 'Odes' of Horace, 1945-1975". *ANRW*. Band II, 31.3, Berlin, W. de Gruyter, 1981, pp. 1560-1611.
- Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. México, Taurus, 1990.
- El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica*. Madrid, Alianza, 1994.
- Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI, 1995.

- Barchiesi, Alessandro, *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*. Roma-Bari, Laterza, 1994.
- Bartsch, Shadi, *Ideology in Cold Blood. A Reading of Lucan's Civil War*. Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- The Mirror of the elf. Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire*. Chicago, University of Chicago Press, 2006.
- Bas, Julio, *Tratado de la forma musical*. Buenos Aires, Ricordi, 1947.
- Bassols de Climent, Mariano, *Sintaxis histórica de la lengua latina*. Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948.
- Sintaxis latina*. 2t. Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956.
- Fonética latina*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.
- Benveniste, Émile, *Problemas de lingüística general*. 2 t., México, Siglo XXI, 1988.
- Bloom, Harold, *El canon occidental*. Barcelona, Anagrama, 1995.
- Bonhefoy, Yves, *De la poésie*. Saint-Denis, Presses Universitaires de France, 2001.
- Bowra, Cecil, *Pindar*. Oxford, Oxford University Press, 1964.
- Caballero de del Sastre, Elisabeth-Alicia Schniebs (ed.), *Enseñar y dominar. Las estrategias preceptivas en Roma*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2007.
- Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Las máscaras de Dios*. 4t. Madrid, Alianza, 1992.
- Cairns, Francis, *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*. Great Britain, Edimburgh University Press, 1972.
- Cassin, Barbara, *L'effet sophistique*. Paris, Gallimard, 1995.
- Cavallo, Guglielmo (dir.), *Libros, editores y público en el mundo antiguo. Guía histórica y crítica*. Madrid, Alianza, 1995.
- Cavallo, Guglielmo-Roger Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid, Taurus, 1998.
- Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito*. Buenos Aires, Amorrortu eds., 1972.
- Cizek, Eugen, *Histoire et historiens à Rome dans l'Antiquité*. Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1995.

- Celentano, Ma. S.-P. Chiron et Ma.-P. Noel, *Skhéma / Figure: formes et figures chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature*. Paris, Ed. Rue d'Ulm, 2004.
- Comotti, Giovanni, *Music in Greek and Roman Culture*. Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1999.
- Connor, P., "The Actual Quality of Experience: An Appraisal of the Nature of Horace's 'Odes'". *ANRW*, Band II, 31.3, Berlin, W. de Gruyter, 1981, pp. 1612-1639.
- Conte, Gian Biagio, "Saggio d'interpretazione dell'*Eneide*: ideologia e forma del contenuto". *MD* 1, 1978, pp. 11-48.
- The rhetoric of imitation*. New York, Cornell University Press, 1996.
- Conte, G. B.-A. Barchiesi, "Imitazione e arte allusiva. Modi e funzioni dell'intertestualità". *Lo spazio letterario di Roma Antica*, I. Roma, 1993, pp. 81-114.
- Corrigan, Kevin, "Amelius, Plotinus and Porphyry on Being Intellect and the One. A Reappraisal". *ANRW*, Band II 36.2, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1987, pp. 975-993.
- Crusius, Federico, *Iniciación en la métrica latina*. Barcelona, Bosch, 1987.
- Cumont, Franz, *After Life in Roman Paganism*. New York, Yale University Press, 1922.
- Lux perpetua*. Paris, Guenther, 1949.
- Curtius, Ernst R., *Literatura europea y Edad Media latina*. 2t. México, Fondo de Cultura Económica, 2004 (3ª reimpr.).
- Dangel, Jacqueline, *Histoire de la langue latine*. Paris. Presses Universitaires de France, 1995.
- "Rhétorique et poésie à Rome (Art et parole)", *Helmantica* 50, 1999, pp. 185-208.
- Davis, Gregson, *Polyhymia. The Rhetoric of Horatian Lyric Discourse*. Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California, 1991.
- Depew, Mary & Dirk Obbink (edit.), *Matrices of Genre. Authors, Canons, and Society*. Cambridge, Massachusetts-London, England, Harvard University Press, 2000.
- Devoto, Giacomo, *Storia della lingua di Roma*. Bologna, Lucino Capelli Editore, 1948.
- Il linguaggio d'Italia. Storia e struttura linguistiche italiana dalla preistoria ai nostri giorni*. Milán, Rizzoli, 1974.

- Domínguez del Val, U., *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana*. T. II, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1997.
- Dominik, William J., "Roman Poetry and Rhetoric: A Reminder of the Affinity between the two Arts". *Akroterion* 37, 2, 1992, pp. 61-67.
- Ducrot, O.-T. Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. México, Siglo XXI, 1995.
- Eco, Umberto, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Barcelona, Lumen, 1989.
- Ernout, Alfred, *Aspects du vocabulaire latin*. Paris, Klincksieck, 1954.
- Ernout, A.-F. Thomas, *Syntaxe Latine*. Paris, Klincksieck, 1989 (2ª edit, 7ª reimpr.).
- Estefanía, Dulce-A. Pociñas (eds.), *Géneros literarios romanos (Aproximación a su estudio)*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1996.
- Estebáñez Calderón, Demetrio, *Diccionario de términos literarios*, Madrid, Alianza, 1999.
- Fedeli, Paolo, "Le intersezioni dei generi e dei modelli". *Lo spazio letterario di Roma Antica*, I, Roma, 1993, pp. 375-397.
- Fernández, Pedro, *Historia de la liturgia de las horas*. Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 2002.
- Fletcher, G. B. A., "Imitationes vel loci similes in poetis latinis", *Mnemosyne* 1933-1934, pp. 201-208.
- Frazer, James, *El folklore en el Antiguo Testamento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Freyburger, Gerard, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*. Paris, "Les Belles Lettres", 1986.
- Fry, Northrop, *El gran código*. Barcelona, Gedisa, 1988.
- Anatomía de la crítica*. Caracas, Monte Ávila, 1991.
- Genette, Gerard, *Figures II*. Paris, Seuil, 1969.
- Palimpsestos. La literatura de segundo grado*. Madrid, Taurus, 1989.
- "Fronteras del relato". *Análisis estructural del relato*. México, Premia Editora, 1991, pp. 196-209.
- Giardina, Andrea (edit.), *Storia di Roma dall'Antichità a oggi. Roma antica*. Roma-Bari, Laterza, 2000.
- Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media*. Madrid, Gredos, 1972.
- Giqueaux, Eduardo, *El mito y la cultura*. Buenos Aires, Castañeda, 1979.

- Greimas, A. J.-J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid, Gredos, 1982.
- Goulet-Cazé, Marie Odile (ed.), *Le commentaire. Entre tradition et innovation*. Paris, Broché, 1999.
- Gualandri, Isabella, "Per una geografia della letteratura latina". *Lo spazio letterario di Roma Antica*. Roma, Salerno Editrice, 1993, pp. 469-505.
- Habinek, Thomas, *The Politics of Latin Literature: Writing, Identity and Empire in Ancient Rome*. New Jersey, University of Princeton, 1998.
- Hardie, Philip, *The Epic Successors of Vergil. A Study in the Dynamics of a Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Hauser, Arnold, *Historia social de la literatura y del arte*. 3 t., España, Labor, 1983.
- Heath, Malcolm, "Receiving the κῶμος: The Context and Performance of Epinician". *American Journal of Philology*, 1988, Vol. 109, N° 2, pp. 180-195.
- Hellegouarc'h, Joseph (ed.), *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris, "Les Belles Lettres", 1972.
- Liberalitas. Scripta varia*. Bruxelles, Latomus, 1998.
- Highet, Gilbert, *La tradición clásica*. 2 t., México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Hinds, Stephen, *Allusion and Intertext. Dynamics of Appropriation in Roman Poetry*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Hofmann, Heinz (ed.), *Latin Fiction: The Latin Novel in Context*. New York, Kindle Edition, 1999.
- Hofmann, J. B.-A. Szantyr= J. H. Schmalz-J. B. Hofmann, *Lateinische Syntax und Stilistik*. Nueva edición por A. Szantyr, Munich, 1965.
- Hurst, André, "Aspects du Temps chez Pindare". *Pindare. Entretiens sur L'Antiquité Classique*. "Fondation Hardt". Geneve, 1985, pp. 155-205.
- Jitrik, Noé, *Los grados de la escritura*. Buenos Aires, Manantial, 2000.
- Kennedy, G. A., *The Art of Rhetoric in the Roman World*. New Jersey, Princeton, 1972.
- Greek Rhetorics under Christian Emperors*. New Jersey, Princeton, 1983.
- The Cambridge History of Literary Criticism*. USA, Cambridge University Press, 1997.
- Kirk, G. S., *El mito. Su significación y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona, Paidós, 1985.

- Köhnken, Adolf, "Pindar as Innovator: Poseidon, Hippios and the Relevance of the Pelops Story in *Olimpian P*". *Classical Quaterly*, Vol. XXIV, N° 2, December 1974, pp. 109-206.
- Kristeva, Julia, *Σημιοτική (Semiótica)*. 2 t., Madrid, Fundamentos, 1981.
- Kristeva, Julia y otros, *Travesía de los signos*. Buenos Aires, Ediciones la Aurora, 1985.
- Havet, Louis, *Manuel de critique verbale appliquée aux textes latins*. Paris, 1911.
- Labriolle, Pierre de, *Histoire de la littérature latine chrétienne*. París, "Les Belles Lettres", 1947.
- Lausberg, H, *Manual de retórica literaria*. 3 t., Madrid, Gredos, 1966.
- Lázaro Carreter, Fernando, *Diccionario de términos filológicos*. España, Gredos, 1998.
- Lee Too, Yun (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*. Brill. Leiden-Boston-Köln, 2001.
- Lefkowitz, Mary R., "Who sang Pindar's Victory Odes?" *American Journal of Philology*, 1988, Vol. 109, N° 1, pp. 1-11.
- Lepore, Ettore, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della Tarda Repubblica*. Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storico, 1954.
- Lewis, C. S., *La alegoría del amor*. Buenos Aires, EUDEBA, 1969.
- Lida de Malkiel, María Rosa, *La tradición clásica en España*. Barcelona, Ariel, 1975.
- Lindsay, W. M., *Early Latin Verse*. Oxford, The Clarendon Press, 1922.
- Lucot, R., "Rythmes Horatiens". *Pallas* XI, 1962, pp. 181-187.
- Luque Moreno, Jesús, *Arsis, thesis, ictus. Las marcas del ritmo en la música y en la métrica antiguas*. Granada, Universidad de Granada, 1994.
- "Las formas métricas de la lírica horaciana". *Florentia Iliberritana*, 7, 1996, pp. 187-211.
- "Métrica y estilística: líneas generales". *Florentia Iliberritana*, 10, 1999, pp. 201-210.
- Marouzeau, Jules, *Quelques aspects de la formation du latin litteraire*. Paris, "Les Belles Lettres", 1949.
- Traité de stylistique latine*. Paris, "Les Belles Lettres", 1954 (3° ed.).
- Marrou, Henri I., *Historia de la educación en la Antigüedad*. Buenos Aires, EUDEBA, 1965.
- Martindale, Charles (ed), *The Cambridge Companion to Virgil*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

- Mc Dermott, E. A., "Greek and Roman Elements in Horace's Lyric Program". *ANRW*. Band II, 31.3, Berlin, W. de Gruyter, 1981, pp. 1640-1672.
- Meillet, Antoine, *Esquisse d'une histoire de la langue latine*. Paris, Klincksieck, 1966.
- Meillet, A.-J. Vendryes, *Grammaire comparée des langues classiques*. Paris, Librairie ancienne Honoré Champion, 1948.
- Mortara Garavelli, Bice, *Manual de retórica*. Madrid, Cátedra, 1998.
- Moussy, Claude, *Gratia et sa famille*. Paris, Presses Universitaires Blas Pascal, 1966.
- Musti, Domenico, "Il pensiero storico romano". *Lo spazio letterario di Roma antica*. Volume I, Roma, Salerno Editrice, 1989, pp. 177-240.
- Nicolet, Claude, "Consul togatus. Remarques sur le vocabulaire politique de Cicéron et de Tite-Live". *Revue des Études Latines*, T. 38 (1960), 1961, pp. 236-263.
- Nougaret, Louis, *Traité de Métrique Classique*. Paris, Klincksieck, 1963.
- Ommundsen, Wenche, *Metafictions? Reflexivity in Contemporary Texts*, Malasia, Melbourne University Press, 1993.
- Paglialunga, Esther, *Manual de teoría literaria clásica*. Mérida, Universidad de Los Andes, 2001.
- Panofsky, Erwin, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*. Madrid, Alianza, 1994.
- Pégolo, L.-Cardigni, J., *La música de las esferas. Textos de Cicerón, Macrobio y Favonio*. Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación, 2006.
- 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*. Vol. 2, Buenos Aires, 2006.
- Race, William, *The Classical Priamel from Homer to Boethius*. Leiden, Brill, 1982.
- "Elements of Style in Pindaric Break-offs". *American Journal of Philology*, 1989, Vol. 110, N° 2, pp. 189-209.
- Renéville, Rolland de, *L'expérience poétique*. Neuchâtel, A la Baconnière, 1938.
- Ricoeur, Paul, *Exégesis y hermenéutica*. Madrid, Cristiandad, 1976.
- La metáfora viva*. Buenos Aires, Megápolis, 1977.
- Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de discursos*. México, Siglo XXI, 1998.
- Sobre la traducción*. Buenos Aires, Paidós, 2005.
- Rist, J. M., *Plotinus: the Road to Reality*. Cambridge at the University Press, 1967.

- Roberts, Michael, "The Use of Myth in Latin Epitaphia", *Transaction of American Philology Association* 119, 1989, pp. 321-348.
- Roman, Luke, "The Representation of Literary Materiality in Martial's *Epigrams*", *Journal of Roman Studies* Vol. XCI, 2001, pp. 115-144.
- Ronconi, Alessandro, "*Malum carmen e malus poeta*". *Filologia e linguística*. Roma, 1968.
- Rubio Fernández, Lisardo, *Introducción a la sintaxis estructural del latín*. I y II, Barcelona, Ariel, 1966/1976.
- Nueva sintaxis latina simplificada*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1995.
- Serbat, G., *Les structures du latin: le système de la langue classique: son évolution romanes*. Paris, Picard, 1994.
- Severino Croatto, José, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires, Ediciones la Aurora, 1984.
- Steiner, George, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Gramáticas de la creación*. Madrid, Siruela, 2002.
- Thomas, Richard, "Callimachus, the *Victoria Berenices* and Roman Poetry". *Classical Quaterly*, Vol. 33, N° 1, 1983; pp. 92-113.
- Todorov, Tzvetan, *Crítica de la crítica*. Barcelona, Paidós, 2005.
- van Dijk, Theun, *La ciencia del texto*. Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Vasaly, Ann, *Representations. Images of the World in Ciceronian Oratory*. USA, University California Press, 1996.
- Wills, Jeffrey, "Divided Allusion: Virgil and the *Coma Berenices*". *Harvard Studies of Classical Philology*, Vol. 98, 1998, pp. 277-305.
- Woodman, T. & D. Feeney, *Traditions & Contexts in the Poetry of Horace*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Winsor Leach, Eleanor, *The Rhetoric of Space. Literary and Artistic Representations of Landscape in Republican and Augustan Rome*. New Jersey, Princeton, 1991.
- "Reconstructing Discourse: Readings of Gender, Identity, and Ideology in Ancient Art". *Classical Philology*, N° 1, January 1999, Volume 94, pp. 89-98.
- Zamboni, Alberto, "Dal latino tardo agli albori romanzi: dinamiche linguistiche della transizione". *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto*

Medievo; 3-9 aprile, 1997. Tomo Secondo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studio sull' Alto Medioevo. Spoleto, 1998, pp. 619-698.

-Zanker, G., "Enargeia in the Ancient Criticism of Poetry". *Rheinisches Museum für Philologie*, 1981, pp. 297-311.

-Zanker, Paul, *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, Alianza, 1992.

Estudios generales

-A.A.V.V., *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.

-A.A.V.V., *Histoire et historiens dans l' Antiquité. Entretiens sur l' Antiquité Classique*. T. IV, Genève. "Fondation Hardt", 1956.

-Addabo, Anna Maria "Carmen" magico e "carmen" religioso." *Civiltà Classica e Cristiana*. Anno XII, N° 1, Aprile 1991, pp. 11-26.

-Alfonsi, Luigi, "Ambrogio "ciceronianus". *Vigiliae Christianae* 20, 1966, pp. 83-85.

-Ando, Clifford, "Decline, Fall, and Transformation." *Journal of Late Antiquity* Vol. 1, N° 1, Spring 2008, pp. 31-60.

-Arce, Javier, *El último siglo de la España romana: 284-409*. Madrid, Alianza, 1982.

-Azzara, Claudio, *Las invasiones bárbaras*. Granada, Universidad Granada-Valencia, 2004.

-Banniard, Michel, *Genèse culturelle de l' Europe. V^a-VIII^a siècle*. Paris, Éditions du Seuil, 1989.

-Barnes, T. D., "Christians and Pagans in the Reign of Constantius". *Entretiens sur l' Antiquité Classique. L' Eglise et L' Empire au IV^o Siècle*. V, "Fondation Hardt", Genève, 1989, pp. 301-343.

-----"Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy". *Journal of Roman Studies*, 85 1995, pp. 135-147.

-Basson, André F., "Tradition and Originality in Late Latin Literature: Classical Literary Genres in Paulinus of Nola". *Scholia*, Vol. 8, 1999, pp. 79-95.

-Berardino, Angelo di y otros, *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

-Blázquez Martínez, José Ma., "La romanización de los astures, cántabros y vascones en el Bajo Imperio. Estado de la cuestión". *Gerión* 2004, 22, N° 2, pp. 493-504.

- Boeft, J. den-A. Hilhorst, *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*. Leiden, Brill, 1993.
- Boesch Gajano, Sofia, "L'agiografia, en Morfologie Sociale e Culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo". *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo*. Tomo Secondo, Spoleto, 1998, pp. 797-843.
- Bouyer, Louis, *The Meaning of Sacred Scripture*. Paris, University of Notre Dame Press, 1958.
- Bowersock, G. W., "Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the second Century. Le culte des souverains dans l'empire romain". *Entretiens sur l'Antiquité Classique* 19, "Fondation Hardt", Genève, 1972, pp. 177-212.
- Bradbury, Scott, "Constantine and the Problem of anti-pagan Legislation in the fourth Century". *American Journal of Philology* 89, 1994, pp. 120-139.
- Bravo, Gonzalo, "Prosopographia theodosiana (I): en torno al llamado 'clan hispano'". *Gerión*, Nº 14, 1996, pp. 381-398.
- Brown, Peter, "Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy". *Journal of Roman Studies*, 51, 1961, pp. 1-11.
- Augustine of Hippo*. Berkeley, University of California Press, 1967.
- The World of Late Antiquity: A.D. 150-750*. London, Thames & Hudson, 1971.
- The Making of Late Antiquity*. Harvard of University Press, 1978.
- The Cults of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, 1981.
- Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley, University of California Press, 1982.
- Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*. University of Wisconsin Press, 1992.
- El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona, Muchnik, 1993.
- El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona, Crítica, 1997.
- "Vers la naissance du Purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Age." *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Paris, 1997, pp. 1247-1261.
- Bureau, Bruno, "Littera: "Sens" et "signification" chez Ambroise, Augustin et Cassiodore". *Lingua Latina. Recherches linguistiques du Centre A. Ernout. Conceptions*

Latines du Sens et de la Signification. Presses de l' Université de Paris-Sorbonne, 1999, pp. 213-237.

-Cameron, Alan, "Theodosius the Great and the Regency of Stilicho". *Harvard Studies of Classical Philology* 73, 1969, pp. 247-280.

-----"Paganism and Literature in Late Fourth Century Rome". *Christianisme et Formes Littéraires de L'Antiquité Tardive en Occident. Entretiens sur l'Antiquité Classique*. "Fondation Hardt", Genève, 1977, pp. 1-40.

-----"Poetae novelli", *Harvard Studies of Classical Philology*, Vol. 84, 1980, pp. 127-175.

-Cameron, Averil, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*. Berkeley, University of California Press, 1991.

-----*El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía 395-600*. Barcelona, Crítica, 1998.

-Capponi, Filippo, *Studi Cristiani*. Genova, Università di Genova. Facoltà di Lettere, 1997.

-Castellanos, Santiago, *Calagurris Tardoantigua. Poder e ideología en las ciudades Hispanovisigodas*. Murcia, Ministerio de Educación y Cultura, 1999.

-Castillo Maldonado, Pedro, "Gastrimargia y abstinentia gulosa en la normativa monástica hispanovisigótica (I): Leandro de Sevilla". *Florentia Iliberritana*, 13, 2002, pp. 33-52.

-----"Gastrimargia y abstinentia gulosa en la normativa monástica hispanovisigótica (II): Isidoro de Sevilla". *Florentia Iliberritana*, 15, 2004, pp. 29-55.

-Castro, Eva, "De San Agustín a Beda: la estética de la poesía rítmica". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* N° 13, 1997, pp. 91-106.

-Cataudela, Quinto, "Spunti e motivi cristiani nella poesia pagana antica". *Vigiliae Christianae* 29, 1975, pp. 161-190.

-Cavallo, Guglielmo, "Qualche annotazione sulla trasmissione dei classici nella Tarda Antichità". *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, Vol. 125, 1997, fasc. 2, pp. 205-219.

-Charlet, Jean-Louis, "Comment lire le *De Raptu Proserpinae* de Claudien". *Revue des Études Latines* 78 (2000). Paris, 2001, pp. 180-194.

-Chastagnol, André, "Les Espagnols dans l'aristocratie gouvernementale de Théodose", *Les Empereurs romains d'Espagne. Actes du Colloque International du Centre National*

de la Recherche scientifique. Madrid-Italia 31 marzo-6 aprile, 1964. Paris, 1965, pp. 265-307.

-Cicarese, Maria Pia, "Il simbolismo dell'aquila. Bibbia e zoologia nell'esegesi cristiana antica". *Civiltà Classica e Cristiana*, XIII, N° 3, 1992, pp. 295-333.

-Cochrane, Ch. N., *Cristianismo y cultura clásica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

-Codoñer, Carmen, "Latín cristiano, ¿lengua de grupo?". *Nova Tellus*, N° 3, 1985, pp. 111-126.

-Colombas, García M., *El monacato primitivo*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.

-Colot, Blandine, "Analyse su sens et discours chrétien chez les auteurs latins du IV^e Siècle". *Lingua Latina. Recherches linguistiques du Centre A. Ernout. Conceptions Latines du Sens et de la Signification*. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, pp. 239-252.

-Contreras, C. A., "Christian Views of Paganism". *ANRW*, Band II, 23.2, Berlin, W. de Gruyter, 1980, pp. 974-1022.

-Costanza, Salvatore, "Da Giovenco a Sedulio. I proemi degli "Evangeliorum libri" e del "Carmen Paschale". *Civiltà Classica e Cristiana*. Anno VI, N° 3, Dicembre, 1985, pp. 253-286.

-Courcelle, Pierre, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe a Cassiodore*. Paris, Bibl. Des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1943.

-Cracco Ruggini, Lellia, "Rome in Late Antiquity: Clientship, Urban Topography, and Prosopography". *Classical Philology* Vol. 98. Number 4, October, 2003, pp. 366-382.

-Crouzel, Henri, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*. Paris, Tèqui, 1991.

-Daniélou, Jean, "La typologie millenariste de la semaine dans le Christianisme primitif". *Vigiliae Christianae*. Vol. II, 1948, pp. 1-16.

-----"Les deuze apotres et le zodiaque". *Vigiliae Christianae*. Vol. XIII, 1959, pp. 14-21.

-----*Teología del judeocristianismo*. Madrid, Cristiandad, 2004.

-----*Los orígenes del cristianismo latino*. Madrid, Cristiandad, 2006.

-De Nonno, Mario, "Le citazioni dei grammatici". *Lo spazio letterario di Roma Antica*. Volume II, Roma, Salerno Editrice, 1993, pp. 597-646.

-Devon, H. W., "Mystery Concepts in Primitive Christianity and in its Environment". *ANRW*. Band II, 23.2, Berlin, W. de Gruyter, 1980, pp. 1248-1284.

- Dmitriev, Sviatoslav, "Good Emperors and Emperors of the Third Century", *Hermes* 132. Jahrgang, 2004. Heft 1, pp. 211-224.
- Dodds, E. R., "Numenius and Ammonius". *Les sources de Plotin*. Tome V, *Entretiens sur l' Antiquité Classique*. Genève, "Fondation Hardt", 1957, pp. 1-32.
- Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Madrid, Cristiandad, 1975.
- Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza, 1983.
- Doglio, Claudio, "Le parole eucaristiche di Gesù sul pane e sul vino", *Opuscula XIV*, Genova, Università di Genova. Facoltà di Lettere, 2000, pp. 31-67.
- Downing, F. G., "Cosmic Eschatology in the First Century: 'Pagan', Jewish and Christian". *L' Antiquité Classique* 64, 1995, pp. 99-109.
- Duval, Yves-Marie, "Formes profanes et formes bibliques dans les oraisons funèbres de Saint Ambroise". *Entretiens sur L' Antiquité Classique. Christianisme et Formes Littéraires de L' Antiquité Tardive en Occident*. "Fondation Hardt", Genève, 1977, pp. 235-301.
- Eco, Umberto, *Arte y belleza en la estética medieval*. Barcelona, Lumen, 1997.
- Elsner, Jás, "Image and Ritual: Reflections on the Religious Appreciation of Classical Art". *Classical Quaterly* 46 (II), 1996, pp. 515-531.
- "Inventing Christian Rome: the role of early Christian art". *Rome the Cosmopolis*. Catherine Edwards-Greg Woolf (ed.) Cambridge, Cambridge University Press, pp. 71-99.
- Elsner, J.-I. Rutherford (edt.), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Great Britain, Blackwell, 2007.
- Escribano Paño, María Victoria, "De his qui super religione contendunt: la constitutio 16, 4, 2 (388) del *Codex Theodosianus*", 13, *Antiquité Tardive.*, 2005, pp. 265-279.
- "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, Universidad de Salamanca, 2006, pp. 143-159.
- "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.

- Estefanía Álvarez, Dulce, "El panegírico poético latino a partir de Augusto: algunas calas". *Myrtia. Revista de Filología Clásica*, nº 13, 1998, pp. 151-175.
- Feeney, Dennis, *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts and Beliefs*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Fernández López, María Concepción, *Sidonio Apolinar, humanista de la Antigüedad Tardía: su correspondencia. Antigüedad y Cristianismo XI*. Murcia, Universidad de Murcia, 1994.
- 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. 161-184.
- Fontaine, Jacques, *Aspects et problèmes de la prose d'art au III siècle*. Torino, Bottega d'Erasmus, 1968.
- "L'apport de la tradition poétique romaine a la formation de l'hymne latine chrétienne". *Revue des Études Latines*, T. LII (1974), Paris, 1975, pp. 318-355.
- "Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IV^e Siècle: Ausone, Ambroise, Ammien." *Christianisme et formes littéraires de L'Antiquité Tardive en Occident. Entretiens sur l'Antiquité Classique*. VIII, "Fondation Hardt", Genève, 1977, pp. 425-482.
- Naissance de la poésie dans l'Occident Chrétien*. Paris, 1981.
- "Christianisme et paganisme dans le Christianisme antérieur a Constantin." *Revue des Études Latines*, T. LIX, (1981), Paris, 1982, pp. 53-58.
- "Evenepoel, Prudentius, *Liber Cathemerinon*". *Gnomon* LVI, 1984, pp. 76-79.
- Fraschetti, Augusto, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*. Roma-Bari, Laterza, 1999.
- "Veniunt modo reges Romam". *Journal of Roman Archaeology*. Supplementary Series Number 33. U.S.A., 1999, pp. 235-248.
- Frend, William H. C.: "The Church in the Reign of Constantius II (337-361). Mission-Monasticism-Workshop". *L'Eglise et L'Empire au IV^e Siècle. Entretiens sur l'Antiquité Classique*. III, "Fondation Hardt", Genève, 1989, pp. 73-111.
- Freyburger, Gerard, "Prière silencieuse et prière murmurée dans la religion romaine". *Revue des Études Latines*. T. 79 (2001), Paris, 2002, pp. 26-36.
- Fumagalli, Vito, *Solitudo carnis. El cuerpo en la Edad Media*. Madrid, Nerea, 1990.

-Gabielli, Chantal, "L'aristocrazia senatoria ispanica, nel corso del III e del IV secolo d. C., dall'aavento di Settimio Severo alla morte di Teodosio (193 d. C.-395 d. C.)". 13-14, *Studia Historica. Historia Antigua*. Ediciones Universidad de Salamanca, 1995-1996, pp. 331-377.

-----"Christianesimo e potere nell'Antichità: un esempio dalla Hispania Tarraconensis" (*Christianity and Power in the Antiquity: an example from Hispania Tarraconensis*). *Studia Historica*. Vol. 24, 2006. *Historia Antigua. Cristianismo y poder en la Antigüedad*, pp. 205-219.

-Gamble, Harry Y., *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*. New Haven and London, Yale University Press, 1995.

-García Bazán, Francisco, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*. Buenos Aires, Castañeda, 1978.

-García de la Fuente, Olegario, *Latín bíblico y latín cristiano*. Madrid, Ediciones CEES, 1994.

-García-Hernández, Benjamín (ed.), *Latín vulgar y tardío. Homenaje a Veikko Väänänen (1905-1007)*. Madrid, Ediciones Clásicas, 2000.

-García Moreno, Luis A., "Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas". *HABIS*. Universidad de Sevilla, 24, 1993, pp. 179-192.

-Garrido González, Elisa, *Los gobernadores provinciales en el Occidente bajo-imperial*. Madrid, 1987.

-Geymonat, Mario, "I critici". *Lo spazio letterario di Roma Antica*. Volume III, Roma, Salerno Editrice, 1990, pp. 117-135.

-Gianotti, Gian Franco, "I testi nella scuola", *Lo spazio letterario di Roma Antica*. Volume II, Roma, Salerno Editrice, 1993, pp. 421-466.

-Gil, Luis, "El ceremonial de la palabra imperativa: de los Evangelios al exorcismo cristiano." *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos*, N° 9, 1999, pp. 163-183.

-Grabar, André, *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*. Madrid, Alianza, 1994.

-Grandgent, C. H., *Introducción al latín vulgar*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952.

-Gruzelier, Claire E., "Claudian: Court Poet as Artist". *The Imperial Muse*. Australia, 1990, pp. 299-318.

-Gualandri, Isabella, "L'hereditá tardo-antica". *Lo spazio letterario del Medioevo*. Vol. II, T. 1. "Il Medioevo Latino", Roma, Salerno Editrice, 1992, pp. 15-44.

- Gutmann, Joseph, "Early Synagogue and Jewish Catacomb Art and its Relation to Christian Art". *ANRW*. Band II, 21.2, Berlin, W. de Gruyter, 1984, pp. 1313-1342.
- 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, pp. 107-157.
- Hagendahl, Harald, "Jerome and the Latin Classics". *Vigiliae Christianae* 28, 1974, pp. 216-227.
- Halsberghe, G. H., "Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3^e siècle après J. C.". *ANRW*. Band II, 17.3, Berlin, W. de Gruyter, 1984, pp. 2203-2223.
- Hamman, Adalbert, "La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences". *ANRW*. Band II, 23.2, Berlin, W. de Gruyter, 1980, pp. 1190-1247.
- Hanson, R. P. C., "The Reaction of the Church to the Collapse of the Western Roman Empire in the Fifth Century". *Vigiliae Christianae* 26, 1972, pp. 272-287.
- Harl, Marguerite, "Origène et la sémantique du langage biblique". *Vigiliae Christianae* 26, 1972, pp. 161-187.
- Hårleman, Einar, "La littérature gallo-romaine vers la fin de l'Empire d'Occident", *Eranos* 76, 1978, pp. 157-169.
- Jaeger, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Jones, A. H. M., *The Decline of the Ancient World*, Oxford, 1966.
- Jones, Donald L., "Christianity and the Roman Imperial Cult". *ANRW*. Band II, 23.2, Berlin, W. de Gruyter, 1980, pp. 1023-1053.
- Jordán Montés, Juan 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*. VIII, Murcia, 1991, pp. 183-199.
- Kaster, Robert, "Servius and *Idonei Auctores*", *American Journal of Philology* 99, 1978, pp. 181-209.
- "The Grammarian's Authority". *Classical Philology* Volume 75, Number 3, July, 1980, pp. 216-241.
- Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*. Berkeley, University of Californian Press, 1988.
- Konstan, David, "La piedad divina desde el paganismo hasta el cristianismo. *Phaos*, 2001, 1, pp. 115-128.

- Lanata, G. (cura), *Il Tardoantico alla soglie del duemila. Diritto, religione, società*. Genova, ETS, 2000.
- Laroche, R. A., "Popular Symbolic / Mystical Numbers in Antiquity". *Latomus* 54-3, 1995, pp. 568-576.
- Lazzeroni, Romano, "Contributo allo studio della preistoria del Carmen latino". *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Serie II. Vol. XXVIII, 1959, Fasc. I-II*, pp. 120-139.
- Lease, Gary, "Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations". *ANRW. Band II, 23.2*, Berlin, W. de Gruyter, 1980, pp. 1306-1332.
- Le Boulluec, Alain, "L'unité du texte: La visée du Psautier selon Grégoire de Nysse", *Le texte et ses représentations*. Paris, E.L.A.T. 3, 1987.
- Leonardi, Claudio, "Agiografia". *Lo spazio letterario del Medioevo. V. II, T. 1, "Il Medioevo Latino"*. Roma, Salerno Editrice, 1992, pp. 421-462.
- Linage Conde, Antonio, "Algunos textos sobre el monacato en la Hispania de Teodosio". *Cuadernos de Historia de España*, 1998-1999, pp. 7-16.
- Lobrichon, Guy, "Gli usi della Bibbia". *Lo spazio letterario del Medioevo. Vol. II, T. 1. "Il Medioevo Latino"*, Roma, Salerno Editrice, 1992, pp. 523-562.
- Loi, Vincenzo, "El termine 'mysterium', nella letteratura latina cristiana prenicena". Parte I. *Vigiliae Christianae* 19, 1965, pp. 210-232.
- Parte
II. *Vigiliae Christianae* 20, 1966, pp. 25-44.
- López Silva, José Antonio, "Sistema literario cristiano y tradición clásica: el género historiográfico". *Ianua* 2, 2001, pp. 135-155.
- "El influjo del latín de los cristianos en la evolución general de la lengua latina." *Ianua* 4, 2003, pp. 115-126.
- Lubac, Henri de, *Exégese Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Paris, Aubier, 1964.
- McCormick, Michael, *Eternal victory. Triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- McKinnon, James, *Musique, chant et psalmodie. Les textes de l'Antiquité chrétienne*. Tournhout, Brepols, 2006.
- Mac Mullen, Rumsey, "Imperial Bureaucrats in the Roman Provinces". *Harvard Studies of Classical Philology* Volume 68, 1964, pp. 305-315.

- Christianizing the Roman Empire (A. D. 100-400)*. New Haven, Yale University Press, 1984.
- Mac Mullen, R.-E. N. Lane, *Paganism and Christianity 100-425*. Minneapolis, 1992.
- Christianity & Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. Yale University Press. New Haven and London, 1997.
- Maier, Franz *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*. México, Siglo XXI, 1989.
- Mariner Bigorra, Sebastián, “La difusión del Cristianismo como factor de latinización”. *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VI Congrès International d’ Etudes Classique*. Madrid, Septiembre, 1974. “Les Belles Lettres”, 1976, pp. 271-282.
- Martínez Gázquez, J.-R. Florio (Coord.), *Antología del latín cristiano y medieval. Introducción y textos*. Bahía Blanca, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 2006.
- Matthews, John, “Gallic Supporters of Theodosius”. *Latomus* 30,1971, pp. 1073-1099.
- Western Aristocracies and the Imperial Court: A.D. 364-425*. Oxford, Clarendon Press, 1975.
- Mathews, Thomas, *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*. New Jersey, Princeton, 1993.
- Mazzarino, Santo, *Antico, tardoantico ed era costantiniana*. Bari, Laterza, 1974.
- Il basso impero. Antico, tardoantico ed era costantiniana*. Volume secondo, Bari, Dedalo, 1980.
- L’Impero romano 1*. Roma-Bari, Laterza, 1998.
- L’Impero romano 2* Bari, Laterza, 1999.
- Meijering, E. P., “God Cosmos History. Christian and Neo-Platonic Views on Divine Revelation”. *Vigiliae Christianae* 28,1974, pp. 248-276.
- Mohrmann, Christine, “Le latin commun et le latin des Chrétiens” *Vigiliae Christianae* 1, 1947, pp. 1-12.
- “Quelques observations linguistiques a propos de la nouvelle version latine du Psautier.” *Vigiliae Christianae* 1, 1947, pp. 114-128.
- “Problèmes stylistique dans la littérature latine chrétienne”. *Vigiliae Christianae* 9, 1955, pp. 222-246.
- “La langue et le style de la poésie latine chrétienne”. *Revue des Études Latines* 25, 1947, pp. 280-297. Reeditado en *Études sur le latin des*

Chrétien. T. I: "Le latin des Chrétien". Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1961, pp. 151-244.

-----*Études sur le latin des chrétiens*. I-IV, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958-1977.

-Molina Gómez, J. A., *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elbira*. XVII, *Antigüedad Cristiana*, Murcia, Universidad de Murcia, 2000.

-Momigliano, Arnaldo (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford, Barburg Studies, 1963.

-----*De paganos, judíos y cristianos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

-Morgan, Teresa, "Eusebius of Caesarea and Christian Historiography", *Athenaeum*. Volume Novantatreesimo, 2005, Fasc. 1, Pavia, pp. 193-208.

-Moss, Ann, "Latin Liturgical Hymns of the Reformation Crisis". *Humanistica Lovaniense. Journal of Neo-Latin Studies*. Vol. XL, 1991, pp. 73-111.

-Musti, Domenico, "Simbologia della vittoria dall'ellenismo a Costantino" *Rivista di Filologia e Istruzione Classica*, Volume 128, 2000, Fasc. 1, Torino, pp. 42-55.

-Norberg, Dag, *Introduction a l'étude de la versification latine médiévale*. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1958.

-Ntedika, Joseph, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de Patristique et de Liturgie latines (IV^o-VIII^o S.)*. Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1971.

-Nugent, Susan Georgia, "Ausonius: "Late-Antique" Poetics and "Post-Modern" Literary Theory". *The Imperial Muse*. Australia, 1990, pp. 236-260.

-Paglialunga, Esther, "Figuras y tropos en las Sagradas Escrituras: el tratado del Venerable Beda". *Praesentia*, N° 2/3, 1998-1999.

-Palmer, Robert, "Bede as Textbook Writer: A Study of his *De Arte Metrica*". *Speculum. A Journal of Mediaeval Studies*. October, 1959, pp. 573-584.

-Pastorino, Agostino, "I 'temi spirituali' della vita monastica in Giovanni Casiano". *Civiltà Classica e Cristiana*. Anno I, N° 1, Aprile 1980, pp. 123-172.

-Pavlovskis, Zoja, "Statius and the Late Latin Epithalamia", *Classical Philology* 60, 1965, pp. 164-177.

-Pecere, Oronzo "I meccanismi della tradizione testuale". *Lo spazio letterario di Roma Antica*. Volume III, Roma, Salerno Editrice, 1990, pp. 297-386.

- Pégolo, Liliana y otros, "La estratificación como una forma de intertextualidad en los *Commentarii* de Servio". *Nova Tellus*, 23. 1, 2005, pp. 165-181.
- "Topografía y 'topothesia' en los *Commentarii* de Servio: el caso particular de España". *Anales de Filología Clásica*, 2005-2006, 18/19, pp. 109-124.
- Pellegrino, Michele, "La poesia di Sant'Ilario di Poitiers". *Vigiliae Christianae* 1, 1947, pp. 201-226.
- Philippart, Guy, "Martirologi e leggendari". *Lo spazio letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo latino*. Vol. I, T. II, Roma, Salerno Editrice, 1992, pp. 605-639.
- Phillips, Charles, "The Sociology of Religious Knowledge in the Roman Empire". *ANRW*, Band II, 16.3, Berlin, W. de Gruyter, 1986, pp. 2677-2773.
- Piccaluga, Guilia, "I testi magico-sacrali". *Lo spazio letterario di Roma Antica*. Vol. I, Roma, Salerno Editrice, 1993, pp. 37-62.
- Pricoco, Salvatore, "Le trasformazioni del monachesimo occidentale fra Tarda Antichità e Alto Medioevo". *Morfologie Sociale e Culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*. Tomo Secondo. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo. Spoleto, 1998, pp. 745-791.
- Quasten, Johannes, *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- *Patrología II. La edad de oro de la literatura patristica griega*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1962. Versión electrónica con adaptación de Carlos Etchevarne.
- Quispel, Gilles, "The Discussion of Judaic Christianity". *Vigiliae Christianae* 22, 1968, pp. 81-93.
- 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.
- Randsborg, K., *The First Millenium AD in Europe and the Mediterranean. An Archaeological Essay*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Richardson, John S., *Hispania y los romanos*. Barcelona, Crítica, 1996
- Riquelme Otálora, José, *Estudio semántico de "purgare" en los textos latinos antiguos*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1987.
- Ripoll, G.-J. Gurt (eds.), *Sedes regiae (ann. 400-800)*. Barcelona, 2000.
- Rivero García, Luis, "Pervivencia literaria de los *Medicamina faciei femineae* de Ovidio". *Habis* 26, 1995, pp. 145-152.

- Rush, Alfred C., "Death as a Spiritual Marriage: Individual and Ecclesial Eschatology". *Vigiliae, Christianae* 26, 1972, pp. 81-101.
- 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.
- San Bernardino, Jesús, "Secreción y triunfo de una religión romana. A propósito de una obra colectiva reciente". *HABIS* 25, 1994, pp. 247-254.
- Savon, H., "Maniérisme et allégorie dans l'oeuvre d'Ambroise de Milan". *Revue des Études Latines*, T. LV, 1977, pp. 203-221.
- Schilling, Robert, "Ce que le Christianisme doit à la Rome Antique". *Revue des Études Latines*, 62, 1984, pp. 223-244.
- Schrijnen, Joseph, "Le latin chrétien devenu langue commune". *Revue des Études Latines* 12, 1934, pp. 96-116.
- Segal, A. F., "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment". *ANRW*. Band II, 23.2, Berlín, W. de Gruyter, 1980, pp. 1333-1394.
- Setaioli, Aldo, "The Image of Light from Pagan Religious Thought to Christian Prayer". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 2001, 20. pp. 127-138.
- Simón, Francisco Marco, "¿Taurobolios vascónicos? La vitalidad pagana en la Tarraconense durante la segunda mitad del siglo IV". *Gerión*, nº 15, 1997, págs. 297-321.
- Simonetti, Manlio, *La crisi arriana nel IV secolo*. Roma, Istituto Patristico Agustinianum, 1975.
- Sotomayor, M.-J. Fernández Ubiña (coor.), *Historia del Cristianismo. I. El mundo antiguo*. Granada, Universidad de Granada, 2003.
- Tanner, R. G.: "The Arval Hymn and Early Latin Verse". *Classical Quaterly*, Vol. XI, Nº 2, November 1961, pp. 209-238.
- Teja, Ramón, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid, Trotta, 1999.
- "Iglesia y poder: El mito de Constantino y el papado romano". *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*. Vol. 2, Buenos Aires, 2006.
- "Fuge, tace, quiesce: el silencio de los Padres del desierto." *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2007, XIX, pp. 201-207.
- Timpanaro, Sebastiano, *Virgilianisti antichi e tradizione indiretta*. Firenze, MMI.

- Tripolitis, Antonia, "Phos Ilaron Ancient Hymn and Modern Enigma". *Vigiliae Christianae* 24, 1970, pp. 189-196.
- Turcan, Robert, "Le culte impèrial au III^e siècle". *ANRW*. Band II, 16.2, Berlin, W. de Gruyter, 1978, pp. 996-1084.
- Väänänen, Veikko, *Introducción al latín vulgar*. Madrid, Gredos, 1985.
- Vilella, Josep, "Rang i procedència geogràfica dels vicaris i governadors de la Diocesis Hispaniarum (300-409)." *Fonaments* 8, 1992, pp. 79-97.
- "Las cartas del epistolario de Q. Aurelio Símaco enviadas a Hispania." *Cassiodorus* 2, 1996, pp. 51-72.
- Villa, Claudio, "I classici". *Lo spazio letterario del Medioevo*. Vol. 1, T 1. "Il Medioevo Latino". Roma, Salerno Editrice, 1992, pp. 479-522.
- Violante, María Lucía, "Il 'corpo-prigione' in alcune epigrafi funerarie cristiane fra IV e VII secolo". *Civiltà Classica e Cristiana*. Anno III, N° 2, Ag. 1982, pp. 247-267.
- Vogel, Cornelia J. de, "The *Sóma-Séma* Formula: its Function in Plato and Plotinus compared to Christian Writers". *Neoplatonism and Early Christian Thought*. London, 1981.
- Wiens, D. H., "Mystery Concepts in Primitive Christianity and in its Environment". *ANRW*. Band II, 23.2, Berlín, W. de Gruyter, 1980, pp. 1248-1284.
- Wills, G., "Augustine's Hippo: Power Relations (410-417)". *Arion*, Spring/ Summer 1999. Boston University, pp. 98-119.
- Wilson, Nigel, "Tradizione classica e autori cristiani nel IV-V secolo". *Civiltà classica e cristiana*, Anno VI, 2, agosto, 1985, pp. 137-159.
- Yarbro Collins, Adela, "Numerical Symbolism in Apocalyptic Literature". *ANRW*, Band II, 21.2, Berlin, 1984, pp. 1221-1287.
- Zurutuza, Hugo, "Fronteras étnicas e identidades religiosas en los "hombres de Iglesia" de la Italia del Norte durante el siglo IV". *Actas de las Jornadas "Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*. Zaragoza, 2003/ Barcelona, 2004.
- Zurutuza, H-H. Botalla, (comps.), *Paganismo y Cristianismo. Pervivencias y mutaciones culturales (siglos III-X)*. Rosario, Homo Sapiens, 1995.
- El hilo de Ariadna. Del tardoantiguo al tardomedioevo*. Rosario, Homo Sapiens, 1996.
- Centros & márgenes simbólicos del Imperio Romano*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1998.

-----Centros & márgenes simbólicos del Imperio Romano (2ª parte). Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2001.

Estudios particulares sobre Prudencio

-Aldana García, Ma. J.-P. Herrera Roldán, "Prudencio entre mozárabes cordobeses: algunos testimonios". *Latomus* 56, 1997, pp. 765-783.

-Alfonsi, Luigi, "Il cammino interiore di Prudenzio nelle Odi Quotidiane". *Euphrosyne* III, 1961, pp. 233-240.

-Assendelft, M. M. van, *Sol ecce surgit igneus. A commentary on the morning and evening. Hymns of Prudentius*. Groningen, 1976.

Barnes, T. D., "The Historical Setting of Prudentius' *Contra Symmachum*". *American Journal of Philology* 97, 1976, pp. 373-386.

-Callu, Jean-Pierre, "Date et genèse du premier livre de Prudence contre Symmaque". *Revue des Études Latines*, T. LXIX (1981), Paris, 1982, pp. 235-259.

-Castellán, Ángel, "Roma y España en la visión de Prudencio". *Cuadernos de Historia de España*, 17, Buenos Aires, 1952, pp. 20-49.

-Castro Jiménez, María Dolores, "Sincretismos en el uso de la mitología en la obra de Prudencio". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 1998, N° 15, pp. 297-311.

-Charlet, Jean-Louis, "L'apport de la poésie chrétienne à la mutation de l'épopée antique: Prudence précurseur de l'épopée médiévale". *Bolletín de l'Association Guillaume Budé* 39, 1980, pp. 207-217

-----*L'influence d'Ausone sur la poésie de Prudence*. Provence, Publications Université de Provence, 1980.

-----*La création poétique dans le "Cathemerinon" de Prudence*. Paris, "Les Belles Lettres", 1982.

-----"Henke, Studien Z. Romanushymnus des Prudentius". *Gnomon*, LVI, 1984, pp. 552-554.

-----"La poésie de Prudence dans l'esthétique de son temps". *Bolletín de l'Association Guillaume Budé*, 1986, pp. 368-386.

-Cristóbal, Vicente, "Horacio y Prudencio". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 1998, N° 15, pp. 157-169.

-Cunningham, Maurice, "The Problem of Interpolation in the Textual Tradition of Prudentius". *Transactions of American Philology Association*, 99, 1968, pp. 119-141.

-----“Notes on the Texts of Prudentius”. *Transactions of American Philology Association* 102, 1971, pp. 59-69.

-----“Contexts of Prudentius Poems”. *Classical Philology*, Vol. 71, N° 1, January, 1976, pp. 56-66.

-Deproost, Paul-Augustin., “Le martyre chez Prudence: Sagesse et tragédie”. *Philologus* 143, 1999, 1, pp. 161-180.

-Encuentra Ortega, Alfredo, *El hexámetro de Prudencio. Estudio comparado de métrica verbal*. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2000.

-Evenepoel, William, “Explanatory and Literary Notes on Prudentius *Hymnus ante Somnium*”. *Revue Belge de Philologie et d’Histoire*, LVI, 1, 1978, pp. 55-70.

-----“Some literary and liturgical problems in Prudentius’ *Liber Cathemerinon*: On Jean-Louis Charlet, *La création poétique dans le Cathemerinon de Prudence*. *Revue Belge de Philologie et d’Histoire* 64, 1986, pp. 84-85.

-Fernández López, Jorge, “*Rhetor invitus*: Prudencio entre la fe, la tradición y la retórica.” *Berceo*, N° 143, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2002, pp. 21-29.

-Florio, Rubén, *Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el Peristephanon de Prudencio*. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2001.

-Fontaine, Jacques, “La Femme dans la poésie de Prudence”. *Revue des Études Latines*, T. XLVII (1970), París, 1971, pp. 55-83.

-----“Comprende la poésie latine chrétienne: réflexions sur un livre récent”. *Revue des Études Latines*, T. LVI (1979), París, 1980, pp. 74-85.

-Fux, Pierre-Ives, *Les sept passions de Prudence (Perist. 2, 5, 9, 11-14). Introduction générale et commentaire*. Thèse N° 517. Genève, Université de Genève, 2003.

-Gnilka, Christian, *Prudentiana I*. Munich / Leipzig, 2001.

-González Blanco, Antonio, “Prudencio y la historia del valle medio del Ebro a comienzo del siglo V. Notas a propósito de un debate planteado”. *Gerión* V, 1987, pp. 359-368.

-----“La Calahorra de Prudencio.” *Kalakorikos* 1, 1996, pp. 57-67.

-González Vázquez, José “El simbolismo de la luz / oscuridad en los himnos de Prudencio”, *Florentia Iliberritana* 6, 1995, pp. 217-227.

-González Vega, Felipe, “La latinidad del comentario a Prudencio de Antonio de Nebrija”. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 1999, N° 16, pp. 321-361.

- Goosens, R., “*Vilis Sapientia* (Prudence, *Hamartigenia*, 402)”. *Latomus*. Volume 6, 1947, pp. 197-205.
- Gosserez, Lorenze, “Les images divines de Prudence et l’art paléo-chrétien”. *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, 4, 1999, pp. 337-353.
- Grebe, Sabine, “How to attract the Pagan Aristocracy of Rome to Christian Poetry: Poetology in Prudentius’ *Psychomachia*. *Latin vulgaire-latin tardif VIII*. Actes du VIII colloque international sur le latin vulgaire et tardif. Oxford, 6-9 septembre 2006, édités par Roger Wright. Hildesheim-Zürich-New York, Olms-Weidmann, pp. 204-214.
- Guerrero Fuster, Antonio, “La sacralización del tiempo en Prudencio”. *Lengua e historia. Antigüedad y cristianismo*. XII. *Scripta fulgentina*. Año V, Nº 9-10, Murcia, 1995, pp. 205-212.
- Guttilla Giuseppe, “Un probabile incontro a Roma di Paolino di Nola e Prudenzio”. *Aevum*, Anno LXXIX, Gennaio-Aprile 2005, 1, pp. 95-107.
- Hanna, Robert III, “The Sources and the Art of Prudentius”. *Classical Philology*, Vol. 72, Nº 2, April, 1977, pp. 108-115.
- Jannacone, Silvia, “Le Par. 8084 de Prudence et la recensio de Mavortius”, *Revue des Études Latines* 26, 1948, pp. 228-234.
- Kubiak, David Payne, “Epic and Comedy in Prudentius’ Hymn to St. Eulalia (“Per.” 3)”. *Philologus* 142, 1998, 2, pp. 308-325.
- Lana, Italo, *Due capitoli prudenziani: La biografia, la cronologia delle opere, la poetica*. *Verbum Seniorum*, collana di testi e studi patristici, n.s. 2. Rome, Editrice Studium, 1962.
- Lavarenne, Maurice, *Étude sur la langue du poète Prudence*. Paris, 1933.
- Ludwig, W., “Die christliche Dichtung des Prudentius und die Transformation des klassischen Gattungen”. *Christianisme et formes littéraires de l’Antiquité Tardive en Occident*. VIII, Genève, “Fondation Hardt”, 1977, pp. 303-363.
- Luque Moreno, Jesús, *La versificación de Prudencio*. Granada, Universidad de Granada, 1978.
- Magazzú, Claudio, “Rassegna di studi prudenziani (1967-1976)”. *Bollettino di Studi Latini* 7, 1977, pp. 105-134.
- Malamud, Martha, *A Poetics of Transformation. Prudentius and Classical Mythology*. Cornell University Press, 1989.
- “Making a virtue of perversity: the poetry Prudentius”. *The Imperial Muse*. Australia, 1990.

- Mariner Bigorria, Sebastián, "Prudencio y Venancio Fortunato: influencia de un metro." *Helmantica* 26, 79-81, 1975, pp. 333-340.
- Martínez Pastor, Marcelo, "Simbolismo de "dies" en la poesía de Prudencio" *Roma al siglo XX* (Ana M. Aldama Roy, ed.). T. 1 Madrid, UNED, 1996, pp. 363-371.
- Miró Vinaixa, Mónica, "Paganos y herejes en la obra de Aurelio Prudencio. Estado de la cuestión". *Congreso Internacional: La Hispania de Teodosio*. Vol. 1, Salamanca, 1997, pp. 179-192.
- Moreno Martínez, José Luis, "Aurelio Prudencio y el debate sobre el Altar de la Victoria". *Kalakorikos* 7, 2002, pp. 79-102.
- Moya, E. G., "Características prosódicas de la poesía de Prudencio. Aportaciones de F. Arévalo." *Estudios de métrica latina*. Vol. I-II. Granada, Universidad de Granada, 1999, pp. 409-423.
- O'Donnell, J., "Macklin Smith. Prudentius' *Psychomachia*: A Re-examination". *American Journal of Philology*, XCIX, 1978, pp. 257-260.
- O'Sullivan, Sinead, *Early Medieval Glosses on Prudentius' Psychomachia. The Weitz Tradition*. Leiden, Brill, 2004.
- Palla, Roberto, "Sulla versione di "Gen." 3, 15-16 seguita da Prudenzió". *Civiltà Classica e Cristiana*. Anno II, N° 1, Aprile 1981, pp. 87-97.
- Palmer, Ann M., *Prudentius on the Martyrs*. Oxford, Oxford Classical Monographs, 1989.
- Pégolo, Liliana, "Tradición clásica y resignificación cristiana en la era de Teodosio. Los himnos de Prudencio". Zurutuza, H.-H. Botalla (ed), *Centros & márgenes simbólicos del Imperio Romano (2ª parte)*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2001.
- "La alegoría cívico-militar de la *Fides* en la *Psychomachia* de Prudencio". *Discurso, poder y política en Roma*. Del Sastre-Rabaza (comps.), Rosario, 2003, pp. 271-282.
- Pucci, J., "Prudentius' Reading of Horace in the *Cathemerinon*". *Latomus* 50, 1991, pp. 677-690.
- Rapisarda, Emanuele, "Influssi lucreziani in Prudenzió". *Vigiliae Christianae*, 4, 1950, pp. 46-60.
- Rivero García, Luis, *La poesía de Prudencio*. Huelva-Cáceres, Universidad de Huelva-Universidad de Extremadura, 1996.

- Rodríguez Herrera, Isidoro, *Poeta Christianus. Esencia y misión del poeta cristiano en la obra de Prudencio*. München, Univ. Diss, 1936. Salamanca, Universidad Pontificia, 1981.
- Salvatore, A., "Qua ratione Prudentius aliqua Cathemerinon libri carmina conscribens Horatium Vergiliumque imitatus sit". *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Università di Napoli 6, 1956, pp. 119-140.
- San Bernardino, Jesús, "Eulalia emeritam suam amore colit: consideraciones en torno a la fiabilidad de un testimonio prudenciano (Pe. 3.186-215)". *Habis* 27 (1996), pp. 205-223.
- Schroeder, Alfredo Juan, "Del 'Eliseo' de Virgilio al 'Paraíso' de Prudencio". *Actas del VII Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Buenos Aires, 1986, pp. 401-416.
- "La escatología del poeta latino-cristiano Prudencio". *Letras* N° XI-XII. Diciembre 1984- Abril 1985, pp. 182-194.
- "La mujer en la poesía de Prudencio. *Limes* 9-10, 1997-1998, pp. 286-298.
- Shanzer, Danuta, "The date of composition of Prudentius' *Contra Orationem Symmachi liber*". *Rivista di Filologia e Istruzione Classica* 117, 1989, pp. 442-462.
- Solmsen, Friedrich, "The Conclusion of Theodosius' Oration in Prudentius' *Contra Symmachum*." *Philologus* 109 / 3-4, 1965, pp. 310-313.
- "The Powers of Darkness in Prudentius' "Contra Symmachum". A Study of his Poetic Imagination". *Vigiliae Christianae* 19, 1965, pp. 237-257.
- Toohey, Peter, "Prudentius 'Cath.' 2.72 and the Stanza". *Mnemosyne*, Vol. XLII, 1989, pp. 498- 501.
- "An Early Group of Poems in Prudentius *Liber Cathemerinon*". *Mnemosyne*, Vol. XLIV, Fasc. 3-4 (1991), pp. 395-403.
- "Concentric Patterning in Some Poems of Prudentius' *liber Cathemerinon*". *Latomus*, 52.1, 1993, pp. 138-150.
- Thraede, Klaus, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius*.. Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- Verdière, Raoul, "Notes de lecture". *Latomus* 30, 1971, pp. 390-392.
- Vessey, D. W. T. C.: "Prudentius, Shakespeare, and the Seven Ages of Man: a Note". *Classical Philology*, Vol. LXVIII, N° 3, July 1973, pp. 208-211.
- Vidal Manzanares, César, "Prudencio: los judíos en la obra de su padre hispano." *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, T. 6, 1993, pp. 529-542.

- Witke, Charles, "Prudentius and the Tradition of Latin Poetry". *Transactions of American Philology Association* 99,1968, pp. 509-525.
- Yazina, Olga M., "La imagen de gobernante ideal en las obras de Prudencio." *Gerión*, 2007, Nº 1, pp. 471-476.
- Yelo Templado, Antonio, "El ascetismo en la Calahorra de Prudencio", *Calahorra. Bimilenario de la fundación. Actas del I Symposium de Historia de Calahorra*, Madrid, pp. 273-276.
-

ÍNDICE

-Agradecimientos.....	p.1.
-Introducción	
1. Aurelio Prudencio en el marco de la literatura latina.....	pp.2-11.
2. Poeta y <i>civis Dei</i> : una construcción del Tardoantiguo.....	pp. 11-17.
-Primera Parte: El <i>Imperium Romanum Christianum</i>.....	pp. 18-20.
1.1. De Diocleciano a Constantino (284-324). a. La crisis del siglo III y la instauración de la Tetrarquía. b. La sucesión tetrárquica y el ascenso de Constantino. c. La conversión de Constantino y la construcción del Imperio Cristiano.....	pp. 21-47.
1.1.1. La sucesión post-constantiniana.....	pp. 47-51.
1.1.2. El advenimiento de Teodosio.....	pp. 51-55.
1.2. Las transformaciones culturales.....	pp. 56-66.
1.3. Dogma y herejía: la embestida arriana. a. Orígenes, Plotino y los antecedentes de la concepción trinitaria. b. La controversia arriana. c. Las formulaciones trinitarias en el <i>Cathemerinon</i>	pp. 67-87.
1.4. El monasticismo en Occidente: del anacoretismo al cenobio.....	pp. 88-105.
-Segunda Parte: ¿Existe una literatura cristiana?.....	pp. 106-116.
2.1. La pluralidad genérico-discursiva del Tardoantiguo. a. El entrecruzamiento de los géneros. b. Las novedades genérico-discursivas del género narrativo.....	pp. 117-135.
2.2. Retórica: tradición e innovación. a. Retórica y homilía. b. Retórica y poesía. c. Retórica y poesía en la Antigüedad tardía.....	pp. 136-152.
2.3. La poesía tardoantigua: de lo profano y lo sagrado. a. La producción épica: la epopeya tardoantigua. b. Otras variantes de la poesía hexamétrica. c. La poesía lírica y los <i>carmina minora</i>	pp. 153-183.
2.4. Los orígenes complejos de la himnodia cristiana. a. Los antecedentes del himno cristiano. b. Problemas genéricos en torno a la composición himnódica. c. La tradición himnódica y su contribución al surgimiento de la poesía rítmica.....	pp. 184-210.
2.4.1. Hilario, Mario Victorino y Ambrosio: la propaganda antiarriana.....	pp. 210-227.
-Tercera Parte: La conversión poética de Prudencio.....	pp. 228-232.
3.1. <i>Praefatio</i> y <i>Epilogus</i> : las claves autobiográficas. a. Temporalidad y confesión. b. <i>Humilitas</i> y poesía. c. Hipótesis filológicas: Confusiones en torno a la <i>Praefatio</i> y el <i>Epilogus</i>	pp. 233-254.
3.2. Funcionalidad político-religiosa de la obra prudenciana.	

3.2.1. Los poemas hexamétricos. a. La historicidad del <i>Contra Symmachum</i> . b. <i>Apotheosis</i> : la lucha contra las heterodoxias. c. <i>Hamartigenia</i> y <i>Psychomachia</i> : alegorías del pecado y de la disidencia ideológica.....	pp. 255-294.
3.2.2. Himnodia, lirismo y martirologio: <i>Cathemerinon</i> y <i>Peristephanon</i>	pp. 294-312.
3.3. El <i>Cathemerinon</i> : incertidumbres cronológicas y filológicas.....	pp. 313-329.
-Cuarta Parte: ¿El <i>Cathemerinon</i> es un programa poético de vida monacal?.....	pp. 330-332.
4.1. El <i>Cathemerinon</i> y sus relaciones con el género himnódico.	
4.1.1. Las transposiciones de la himnodia ambrosiana. a. Los himnos del advenimiento matinal: <i>Cathemerinon</i> I y II. b. Las prevenciones nocturnas: <i>Cathemerinon</i> V y VI.....	pp. 333-358.
4.1.2. Los ecos hilarianos en la “himnodia de las horas”. a. <i>Lux aurea</i> en el renacer del cosmos: <i>Cathemerinon</i> XI. b. El “himno de todas las horas”: <i>Cathemerinon</i> IX.....	pp. 359-375.
4.2. El <i>Cathemerinon</i> y la asimilación de la lírica académica.	
4.2.1. El lirismo de Horacio en los himnos de “cada día”. a. La repetición anafórica de pronombres, adverbios y conjunciones en forma simétrica y paralela, combinada en <i>series</i> ordenadas. b. Las combinaciones sonoras y los juegos fónicos implementados a través de aliteraciones y paranomasias. c. La enumeración o <i>priamel</i> . d. La tendencia a la progresión o “salto” que se registra en la lírica horaciana para trasponer lo natural a lo espiritual, lo concreto a lo abstracto, lo descriptivo a lo reflexivo. e. La construcción metaliteraria de la condición poética. f. El motivo del banquete y la exaltación del vino como inspiración. g. La complementaridad simbólica entre los beneficios de la luz y el <i>iter tenebricosum</i> del mundo infernal.....	pp. 376-400.
4.2.2. El “virgilianismo” de Prudencio. a. La pintura de animales y la representación de los ciclos naturales. b. Los trabajos agrícolas y la vida campesina. c. El Averno y los <i>campi laeti</i>	pp. 400-423.
4.3. La estructura compositiva del <i>Himnario de las horas</i>	pp. 424-428.
4.3.1. Motivos alegóricos: las <i>figurae</i> bíblicas. a. Las imágenes paradigmáticas en <i>Cathemerinon</i> I y II. b. <i>Cathemerinon</i> III y los comienzos de la historia del mundo. c. Las prefiguraciones crísticas de Daniel, Moisés y José. d. Las imágenes del ayuno en <i>Cathemerinon</i> VII. e. La representación de la piedad ante la muerte en <i>Cathemerinon</i> X.....	pp. 429-457.
4.3.2. Motivos ascéticos.....	pp. 458-465.
-Conclusiones	
El <i>Cathemerinon</i> : una construcción sincrética del Tardoantiguo.....	pp. 466-471.
-Apéndice.....	pp. 472-538.

- Ediciones y traducciones de la obra de Prudencio, en particular del *Cathemerinon*.....pp. 539-540.**
- Ediciones bíblicas.....pp. 540-541.**
- Otros textos consultados.....pp. 541-546.**
- Bibliografía. Enciclopedias y Diccionarios. Obras de consulta. Estudios generales. Estudios particulares sobre Prudencio.....pp. 546-574.**