

Una ilustre mujer entre los prohombres de Isidoro de Sevilla

An illustrious woman among the personages of Isidore of Seville

Estefanía Sottocorno

Universidad Nacional de Tres de Febrero
(ARGENTINA)
estefania1978@hotmail.com

Recibido: 18/11/2016

Revisado: 14/02/2017

Aprobado: 08/05/2017

RESUMEN

Proba es la única mujer-escritora considerada entre los hombres ilustres de los catálogos tardoantiguos cristianos, inspirados en modelos profanos. La poetisa cultivó el centón, un formato textual que recogía hexámetros virgilianos para exponer las Escrituras. Su trabajo se inscribe en la llamada épica bíblica y gozó de prestigio hasta el Renacimiento, a pesar de ciertas críticas adversas.

Palabras clave: Centón. Épica bíblica. Virgilio.

ABSTRACT

Proba is the only writer-woman considered among the illustrious men of Christian catalogues in Late Antiquity, inspired by profane models. The poetess wrote a cento, that collected Virgil's hexameters to expone Holy Writings. Her work is part of biblic epic tradition and was recognized until the Renaissance, despite the criticisms.

Keywords: Cento. Biblical epic. Virgil.

Introducción

Faltonia Betitia Proba es un personaje de la Roma imperial tardía que reviste gran interés para nosotros, por tratarse de una de las pocas representantes femeninas de los ámbitos letrados de su tiempo, de quien además nos ha llegado una obra íntegra, conocida como *Cento vergilianus de*

laudibus Christi (Proba, 2012) y pionera en la transferencia de los versos de Virgilio al interior de la escritura cristiana.

El término *cento* designaba el paño fabricado con retazos y, de hecho, los centones se aparejaban recogiendo hexámetros ya homéricos, ya virgilianos, para dar existencia a un nuevo producto, en el marco cultural de la Antigüedad tardía, cuando la formación escolar se apoyaba en un grupo de lecturas consideradas clásicas que se memorizaban, comentaban y utilizaban luego como modelos para las redacciones propias (Bažil, 2009, p. 79). En el caso de los centones cristianos, también se desplegaban aquellas habilidades hermenéuticas que permitían hallar en la literatura pagana prefiguraciones veladas de la Buena Nueva (Proba, 2012, p. 26). Así, se ha pretendido ver en la letra de Virgilio, especialmente en el tópico del niño- augurio de la *Égloga IV*, los indicios de una revelación manifiesta a la humanidad de manera gradual.

¿Quién era entonces Proba? Los datos biográficos de que disponemos no son todo lo abundantes que deseáramos en este plano. Nieta, hija, hermana y madre de cónsules, así como esposa de un prefecto de la ciudad de Roma (Ermini, 1909, pp. 7-11), Proba no integraba ciertamente ninguna comunidad monástica, sino que pertenecía a aquel sector de la aristocracia romana cuyos miembros optaron por el cristianismo como un *modus vivendi* alternativo a las tradiciones e instituciones paganas (Salamito, 2005), a un tiempo que su capital cultural seguía señalando la memorización de Virgilio como patrón de un comportamiento civilizado. En efecto, estos actores históricos supieron desplazar la escala meritocrática y la lucha por conquistar las alturas jerárquicas desde el plano burocrático al eclesiástico incipiente. Como indica C. Wickham (Wickham, 2002, p 70), obispos y curiales trabajan codo a codo en el manejo de las ciudades del siglo V, mientras que la elección de la vía ascética tampoco implicaba la pérdida del propio rango, como se aprecia en el caso de Paulino de Nola. Nacido en Burdeos, hacia el 353, Paulino había optado, en contra de la voluntad de su maestro Ausonio, por retirarse a un monasterio en Nola, Campania, donde sería consagrado obispo hacia el 409.

Proba, por su parte, se habría convertido hacia mediados del siglo IV, fecha en que hay que datar también su célebre *Cento vergilianus*. Ella misma nos hace testigos privilegiados del repudio de su antigua fe, cuando en el prólogo del mencionado texto alude a otro previo, sobre el conflicto entre Constancio II y el usurpador Magnencio, donde se deleitaba cantando las armas y los hechos violentos, tópicos de la épica profana que ahora elude sistemáticamente. Así, la invocación a las Musas se ve sustituida por la llamada dirigida al Espíritu Santo:

*nunc, deus omnipotens, sacrum, precor, accipe carmen
aeternique tui septuplicis ora resolve
spiritus atque mei resera penetralia cordis,
arcana ut possim vatis Proba cunctareferre...*

[Ahora, Dios omnipotente, te lo ruego, acepta mi poema sagrado,
libera las voces de tu séptuple Espíritu eterno
y abre el tabernáculo de mi corazón,
para que yo, la poeta Proba, pueda revelar todos los misterios...]

la fuente Castalia, por el sacramento del bautismo:

*Castalio sed fonte madens imitata beatos
quaesitiens hausit sanctae libamina lucis
hinc canere incipiam, praesens, deus, erige mentem...*

[Pero bautizada en la fuente Castalia para seguir el ejemplo de los santos,
yo, que cuando tuve sed, bebí las libaciones de la luz santa,
empezaré a cantar aquí. Asísteme, Dios mío, sustenta mi inspiración...]

Parece oportuno, en este punto, aludir a la recepción varia de la labor poética de nuestra autora, no sólo porque así podremos trazar alguna línea más de su escueto perfil biográfico, sino primordialmente para sopesar el impacto específico de sus aportes originales tanto como la valoración de los mismos por parte de una constelación de actores histórico-culturales mayoritariamente masculinos.

Es conocido, pues, que Jerónimo de Estridón menciona acremente su empresa literaria como cultora del centón en la *Epístola* 53 (Jerónimo, 1995), menoscabando el valor religioso y estético de la composición en cuestión. En esta carta, Jerónimo se dirige al mentado Paulino, futuro obispo de

Nola, quien se había convertido recientemente y buscaba, sin duda, enriquecerse con las palabras de aquel cristiano, modelo de erudición y ascesis. Asimismo, el *Decretum Gelasianum*, documento atribuido al pontífice Gelasio pero cuya forma definitiva se remonta a comienzos del siglo VI (Di Berardino, 1981 p. 158), registra nuestro centón entre los *libris non recipiendis*.

Menos conocido, en cambio, resulta el hecho de que Isidoro de Sevilla haya decidido incluir a esta singular mujer en un texto dedicado precisamente a los hombres ilustres de su tiempo –en las coordenadas geográficas y culturales que le dicta su enfoque particular, según veremos–, su catálogo *De viris illustribus*, sobre todo, teniendo en cuenta los antecedentes críticos al respecto. En todo caso, la tipología textual cultivada por Proba gozó de enorme fama hasta incluso el Renacimiento, cuando se llevaron a cabo numerosas ediciones, y el propio escrito de nuestra autora en particular contó con admiradores de la talla de Boccaccio y Sor Juana Inés de la Cruz, e imitadores tan notorios como la emperatriz Eudoxia, según se cree (Sánchez, 1998, p. 457).

El *De viris illustribus* de Isidoro de Sevilla y la tradición cristiana de la tipología textual

El Occidente tardoantiguo ve aflorar una tipología textual cristiana, los catálogos *De viris illustribus*, inspirada en modelos profanos, según declara en su prólogo programático Jerónimo de Estridón, iniciador de esta corriente (Jerónimo, 2002):

Fecerunt quidem hoc ídem apud Graecos, Hermippus Peripateticus, Antigonus Carystius, Satyrus doctor vir, et longe omnium doctissimus, Aristoxenus musicus; apud latinos autem Varro, Santra, Nepos, Hyginus et ad cuius nos exemplum vis provocare Tranquillus.

[Desde luego, eso mismo hicieron entre los griegos el peripatético Hermipo, Antígono de Caristo y el docto varón Sátiro y también el más docto, con mucho, de todos ellos, Aristoxeno el músico; y entre los latinos, Varrón, Santra, Nepote, Higinio y ese con cuyo ejemplo quieres estimularme, Tranquilo.]

A continuación, Jerónimo menciona un precedente dentro del ámbito cristiano, la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, que le suministró puntualmente la información bio-bibliográfica relativa a los hombres de letras destacables durante los cuatro primeros siglos de la cristiandad, esto es, los contenidos con los que rellenará el formato heredado de la literatura grecorromana.

Desde el punto de vista de las particularidades formales, pues, los *De viris illustribus* se presentan como una colección de noticias relativamente breves, con una estructura mínima de

organización interna de los datos, que tiende a mantenerse constante al interior de cada uno de estos conjuntos. Cada una de estas noticias breves o capítulos comprende un conjunto de datos determinados, teniendo en cuenta que la presencia simultánea de los mismos en una noticia representaría una suerte de expresión máxima, que sólo se da ocasionalmente. Estos datos se reducen, básicamente, a la acción del sujeto considerado, en el campo específico previamente delimitado –esto es, oratoria, gramática, retórica, letras cristianas–, lo cual puede incluir valoraciones de forma y/o fondo acerca del desempeño individual; la interacción con maestros, discípulos, colegas, rivales; la opción doctrinal, para el caso de los escritos cristianos –que comporta una condena, en tanto “herética”–; la eventual producción textual. Por lo demás, y siempre vinculada con lo anterior, la información de tipo personal abarca, como mínimo, el mero registro del nombre del sujeto, pero puede extenderse a aspectos como el lugar de procedencia, el emplazamiento funcional, los cargos desempeñados, la fecha de *floruit*, mención del lugar y la fecha de muerte.

En cuanto al papel central de la cohesión interna para los textos de cariz enciclopédico, como es aquí el caso, se ha afirmado de manera pertinente que “*sin un sistema interno de llamadas no es más que un osario hecho de membra disiecta*” (Rey, 1988, p. 19). Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre con nuestros manuales, diccionarios de lengua y otras obras de referencia actuales, que presentan sus materiales organizados a partir de criterios ya familiares –generalmente, el alfabético o el cronológico–, ya novedosos pero explicitados, para el caso de los *De vir. ill.*, este aspecto no parece estar dado de antemano. Por el contrario, el principio de ordenamiento parece definirse, en cada caso particular, por la interacción de los elementos dentro del propio sistema. De este modo, el nexo entre la secuencia de las unidades textuales será más o menos evidente, más o menos coherente a lo largo de las obras en cuestión, de naturaleza cronológica, geográfica, doctrinal, relativa a las fuentes de las que procede la información o mixta, es decir, una combinación de algunas de estas posibles vinculaciones. Se puede afirmar, con todo, que la clave de lectura global de los *De vir. ill.* cristianos parece ser la dimensión temporal. En efecto, esto es central en el trabajo fundante para la tipología en cuestión, a saber la *Historia Eclesiástica* de Eusebio, mientras que los textos pertenecientes al horizonte pagano muestran una tendencia a constituir diversos agrupamientos temáticos al interior de sus obras, teniendo siempre en cuenta que la lógica subrayada en cada caso es predominante, pero no exclusiva.

El catálogo de Jerónimo, cuyo objetivo explícito de ofrecer un modelo de cultura letrada cristiana que compita con la pagana está todavía en la línea de la literatura apologética, será continuado por el de Genadio de Marsella (De Marsella, 1896). En contraste con su antecedente, éste es un personaje prácticamente ignoto, del cual sólo conocemos lo que nos es dable conjeturar a partir de su propia obra, a saber, se trata de un sacerdote que estuvo activo en Marsella durante la segunda mitad del siglo V, oriundo quizás de la *pars orientalis* del imperio romano, probablemente en contacto con las fundaciones monásticas de Juan Casiano en el sur de Galia, simpatizante de las ideas de este último, que no siempre estarán en armonía con la ortodoxia occidental encarnada en la figura del obispo de Hipona, Agustín.

El escrito genadiano carece de prólogo, sin dudas porque su autor ha considerado como suficiente marca de *auctoritas* las autorreferencias de Jerónimo, explícitas al comienzo y final de su tratado –noticia autobiográfica–, y no estimó necesario “firmar” un trabajo del que, después de todo, no era más que un continuador. De hecho, existe evidencia interna a favor de que el *De vir. ill.* genadiano ha sido proyectado como la continuación del texto homónimo de Jerónimo. Así, en la noticia inicial, dedicada a Jacobo el Sabio, Genadio explica que Jerónimo no ha incluido a este escritor en su catálogo debido a su desconocimiento del siríaco. El marsellés parece, pues, haber asumido la tarea de llenar los blancos dejados por su antecesor, enfocado en el arco temporal que va de la Pasión de Cristo al decimocuarto año del emperador Teodosio, *i.e.* 392, como Jerónimo mismo nos dice, antes de continuar la secuencia cronológica para su propio listado. Así, aunque ahora de modo implícito, las siguientes nueve biografías de su colección están dedicadas a este propósito, ya que ninguna supera el límite establecido en el 392 d. C. A partir del capítulo XI, dedicado al monje Evagrio, el texto genadiano comienza a aportar datos posteriores a dicho límite, puesto que Evagrio muere hacia el 400 d. C. Por otra parte, el nacimiento de este último es contemporáneo del correspondiente al último biografiado en el texto de Jerónimo, su propio autor, nacido en torno al 347, con lo cual la secuencia cronológica del primer catálogo sería retomada aquí.

Asimismo, contamos con evidencia externa favorable a esta perspectiva. En efecto, en las *Institutiones divinarum litterarum* XVII, 2, un texto datado en los años siguientes a 560 (Amar, 1998, p.26), Casiodoro menciona explícitamente sendos *De viris illustribus*, atribuidos a Jerónimo y Genadio de Marsella, señalando al respecto: *hos in uno corpore sociatos dereliqui, ne per diversos codices cognoscendae rei tarditas afferatur*. Algunos años más tarde, hacia el 633 (Montero Díaz,

1951, p.11), Isidoro de Sevilla confirma el inventario de Casiodoro, en un pasaje de sus *Etimologías* VI, 6: *Hieronymus quoque atque Gennadius ecclesiasticos scriptores toto orbe quaerentes ordine persecuti sunt, eorumque studia in uno voluminis indiculo comprehenderunt.*

Disponemos también de la evidencia aportada por la tradición manuscrita. El código más antiguo que nos ha conservado ambos catálogos, *codex Bambergensis* B. IV. 21, datado durante la primera mitad del siglo VI, alude a *Gennadius presbyter massiliensis ecclesiae*, en su *incipit*, mientras que el *explicit* reza: *Explicit liber sancti Hieronymi vel quos subrogavit Gennadius de inlustribus viris.* La elección del verbo *subrogare*, por parte del copista, es más que elocuente, en la medida en que refiere a la acción de sustituir o, mejor aún, de erigirse como sucesor o sustituto.

Notemos que la misma omisión de indicaciones preliminares y autobiográficas es observable en el *De vir. ill.* de Isidoro de Sevilla, cuya intención de continuar, a su vez, el trabajo de Genadio se pone de manifiesto en el empeño por no repetir la información transmitida por éste. Ildefonso de Toledo, por su parte, se ocupa de Isidoro en la noticia VIII de su *De vir. ill.* El toletano, que redactó su texto tras suceder a Eugenio III en la sede episcopal, como él mismo afirma, tampoco incluye allí una noticia autobiográfica, si bien nos ha dejado un prefacio donde se presenta como continuador del trabajo emprendido por Jerónimo y retomado por Genadio e Isidoro:

Virorum ad notationem illorum [...] vir beatus atque doctissimus Hieronymus presbyter plene dicitur adnotasse [...] Hunc secutus Gennadius renotationis ordinem textu simili percucurrit. Deinceps vir prudentissimus Hispalensis sedis Isidorus episcopus, eodem ductu, quosque viros optimos reperit in adnotationem subiunxit [...] ego conatus sum illorum admiscere memoriae gloriosae....

[El beato y muy docto sacerdote Jerónimo, según se dice, dejó registro sobre aquellos hombres [...] Genadio lo sucedió, siguiendo el orden del registro, en un texto similar. A continuación, el muy prudente Isidoro, obispo de Sevilla, asentó el registro de los hombres doctos que halló [...] yo he intentado contribuir a la memoria gloriosa de aquellos...]

C. Codoñer Merino (1964, pp. 26-41) ha realizado un registro de los manuscritos que transmiten esta sucesión de tratados homónimos, comenzado por el más antiguo, Montpellier H 406, del siglo IX, con la serie Jerónimo – Genadio – Isidoro. Entre los más antiguos que contienen también el texto

de Ildelfonso, menciona los códigos León Cat. 22, Madrid BAH 80, ambos del siglo IX; Escorial d.I.1, Escorial d.I.2, del siglo X.

El catálogo de Isidoro de Sevilla ha sido datado por Codoñer Merino entre el 615 y el 618. Como hemos dicho, sabemos por *Etym.* VI, 6 que su autor no sólo conocía los *De vir. ill.* de Jerónimo y Genadio, sino que también los concebía como obras que formaban una unidad. Por ello, aunque su trabajo no vaya precedido por un prólogo, cuando escoge el título para el mismo y, más aún, cuando da a las noticias que lo componen, el formato característico que se observa en las de Jerónimo y Genadio, se asume, indudablemente, como continuador de estos dos. Isidoro parece haber trabajado a partir de la recensión breve del catálogo genadiano, puesto que evita repetir la información aportada por la misma, mientras que, por el contrario, se ocupa de alguno de los escritores que figuran en las recensiones largas:

Viri	Genadio	Isidoro
Apringio, obispo de Beja		XVII
Avito, obispo		XXIII
Cereal	XCVII	
Cesáreo de Arles	LXXXVII	
Draconcio, obispo		XXIV
Euguipio, abad		XIII
Euquerio de Lyon	LXIV	XV
Eutropio		XXXII
Evagrio, monje	XI	
Evagrio, otro	LI	
Facundo de Hermiana		XIX
Fastidio	LVII	
Faustino	XVI	
Fausto de Riez	LXXXVI	
Filipo, sacerdote	LXIII	
Fulgencio de Ruspe		XIV
Gelasio de Roma	XCV	
Genadio de Constantinopla	XCI	
Genadio de Marsella	CI	
Gregorio, papa		XXVII
Jacobo el Sabio	I	
Juan Crisóstomo	XXX	VI
Juan de Constantinopla		XXVI
Juan de Gerona		XXXI
Juan de Jerusalén	XXXI	

Juan gramático	XCIII	
Heliodoro, sacerdote	VI	
Heliodoro, sacerdote de Antioquía	XXIX	
Helvidio	XXXIII	
Hidacio, obispo de Hispania		II
Hilario de Arles	LXX	XVI
Honorato de Constantina	XCVI	
Honorato de Marsella	C	
Inocencio, obispo de Roma	XLIV	
Isaac	XXVI	
Isaac, sacerdote de Antioquía	LXVII	
Julián de Eclana	XLVI	
Julio, obispo de Roma	II	
Justiniano, emperador		XVIII
Justiniano, obispo de Valencia		XX
Justo, obispo de Urgel		XXXIV
Leandro, obispo de Sevilla		XXVIII
Leo, obispo de Roma	LXXI	
Leporio	LX	
Liciniano de Cartago		XXIX
Luciano	XLVII	
Macario el Egipcio	X	
Macario, otro	XXVIII	
Macrobio	V	
Martín de Dumio		XXII
Máximo de Zaragoza		XXXIII
Máximo de Turín	XLI	
Moquimo	LXXII	
Museo	LXXX	
Nestorio	LIV	
Nicetas de Remesiana	XXII	
Olimpio	XXIII	
Oresiesis	IX	
Orosio	XL	
Osio de Córdoba		I
Pacomio	VII	
Pascasio de Sicilia		XI
Pastor, obispo	LXXVII	
Paulino	LXIX	
Paulinus disc. Ephraem	III	
Paulino de Nola	XLIX	
Paulino, sacerdote		IV

Paulo, Obispo	XXXII	
Paulonas	III	
Pedro de Edesa	LXXV	
Pelagio	XLIII	
Petronio, obispo de Bolonia	XLII	
Pomerio	XCIX	XII
Posidioafricano		VIII
Primasioafricano		IX
Proba		V
Próspero de Aquitania	LXXXV	
Proterio alejandrino		X
Prudencio	XIII	
Rufino	XVII	
Sabatio	XXV	
Salviano	LXVIII	
Samuel	LXXXIII	
Sedulio, sacerdote		VII
Servus Dei	LXXXVIII	
Severiano	XXI	
Severo, obispo de Málaga		XXX
Severo, apodado Sulpicio	XIX	
Siagrio	LXVI	
Sidonio Apolinar	XCIII	
Simpliciano, obispo	XXXVII	
Siricio, obispo de Roma		III
Teodoreto de Ciró	XC	
Teodoro de Ancira	LVI	
Teodoro, sacerdote de Antioquía	XII	
Teodoro, sacerdote	VIII	
Teodulo	XCII	
Teófilo de Alejandría	XXXIV	
Ticonio	XVIII	
Timoteo Eluro	LXXIII	
Timoteo, obispo	LVIX	
Ursino	XXVII	
Vicente de Lérins	LXV	
Vicente, sacerdote	LXXXI	
Víctor de Cartenna	LXXVIII	
Víctor de Tununa		XXV
Victorino, rétor	LXI	
Victorio de Aquitania	LXXXIX	
Vigilancio, sacerdote	XXXVI	

Vigilio, diácono	LII	
Vigilio, Obispo	XXXVIII	
Vitelio	IV	
Voconio	LXXIX	

Como se observa a partir del cuadro, Isidoro ha dedicado sendas noticias a dos sujetos de los que ya se había ocupado la recensión breve de Genadio, a saber, Euquerio de Lyon e Hilario de Arles. La reiteración se explica, probablemente, por la voluntad del autor de completar la información transmitida por aquella recensión. En efecto, en la noticia sobre Euquerio, Genadio había mencionado tres de sus escritos, el *De contemptu mundi*, sus exposiciones acerca de ciertos pasajes problemáticos de las Escrituras y su compilación de textos de Casiano, pero había omitido su célebre *De laude eremi*. Isidoro, en cambio, se refiere exclusivamente a este texto: *edidit ad Hilarium Arelatensem antistitem, heremi deserta petentem, unum opusculum de laude eiusdem heremi*. La brevísima nota acerca de Hilario de Arles, colocada inmediatamente después de la de Euquerio, no parece sino un apéndice aclaratorio en relación al dedicatario del aludido *De contemptu mundi*.

Las noticias isidorianas sobre Juan y Pomerio, por el contrario, son claramente independientes de las atribuidas a Genadio. Así, mientras que en la recensión extensa del *De vir. ill.* genadiano encontramos un catálogo de los títulos de Juan, Isidoro presenta los textos de este a través de breves descripciones, utilizando incluso la primera persona:

Genadio XXX	Isidoro VI
<p>...scripsit [...] <i>De compunctione animae liber unus, Neminem posse laedi nisi a semet ipso, In laudem beati Pauli apostoli volumen egregium, De excessibus et offensione Eutropii praefecti praetorio...</i></p> <p>...escribió [...] un libro <i>Sobre la compunción del alma, Nadie puede ser injuriado a no ser por sí mismo</i>, un volumen excelente <i>En honor del beato apóstol Pablo, Sobre los</i></p>	<p><i>Legimus eiusdem etiam librum alium, cuius praenotatio est: neminem posse laedi ab alio nisi a semet ipso. Ad personam quoque cuiusdam nobilissimae matronae Gregoriae reperitur opus eius insigne de conversatione vitae et institutione morum sive de compugnancia virtutum ac vitiorum. Est etiam et alius liber eiusdem apud latinos de compunctione cordis. Alter quoque scriptus ad quemdam Eutropium, cum palatio pulsus ad altarium confugisset.</i></p> <p>Hemos leído de él también otro libro, cuyo título es: <i>Nadie puede ser injuriado a no ser por sí mismo</i>. Existe una obra notable dirigida a la muy noble matrona Gregoria, <i>Sobre la transformación de la vida y la institución de las costumbres o Sobre la batalla de las virtudes y los vicios</i>. Circula también otro</p>

excesos y la desventura de Eutropio, prefecto del pretorio...	libro entre los latinos, <i>Sobre la compunción del corazón</i> . Además, otro dirigido a un tal Eutropio, escrito cuando fue expulsado de palacio y se refugió entonces en los altares.
---	--

Ambas noticias sobre Pomerio registran la atribución a este de un tratado en forma de diálogo, compuesto por ocho libros. La superposición parcial de los datos sugiere que las sucintas descripciones de cada uno de éstos son autónomas:

Genadio XCIX	Isidoro XII
<p><i>...libros octo [...] quorum primus continet, quid sit anima vel qualiter ad imaginem Dei credatur facta; secundus, utrum anima incorporea an corporea debeat credi; tertius, undesit anima primi hominis facta; quartus, utrum anima, quae nascituro corpori infundenda est, nova fiat sine peccato, an ex substantia animae primi hominis, velut propago ex radice producto etiam peccatum primae animae secum originaliter trahat; quintus recapitulationem libri quarti disputationis, et quaesit facultas animae, id est, possibilitas, et quodeam ex singulari voluntate obtineat; sextus, unde sit iuxta apostolici dictum adversitas carnis et spiritus; septimus de differentia vitarum, mortium, resurrectionum carnis et animae; octavus; de his quae sub fine mundi futura praedicata sunt, absolutiones quaestionum, quae de resurrectione proponi solent.</i></p> <p>...compuso ocho libros [...] de los cuales el primero investiga qué es el alma y de qué manera se cree que ha sido hecha a imagen de Dios; el segundo, si se debe creer que el alma es corpórea o incorpórea; el tercero, cuál es el origen del alma del primer hombre; el cuarto, si el alma, que es insuflada en el cuerpo en el momento del nacimiento, es hecha nueva y sin pecado, o a partir de la sustancia del alma del primer hombre, como un vástago nacido de la raíz y que lleva consigo, desde su nacimiento, el pecado del primer hombre; el quinto constituye una recapitulación de lo discutido en el libro cuarto y</p>	<p><i>...octo libros [...] conscripsit quorum primus continet, quid sit anima vel qualiter credatur ad Dei imaginem facta. In secundo loquitur, utrum anima corporea an incorporea sit. In tertio disserit, primo homini unde sit anima facta. In quarto utrum nova anima sine peccato fiat, an peccatum primi hominis ex illo propagata originaliter trahat. In quinto describit, quae sit facultas animae. In sexto eloquitur unde sit ea discordia qua carni spiritus vel caro spiritui adversatur. In septimo autem scribit de differentia vitarum ac mortium, vel resurrectione carnis et animae et de eius resurrectione. In octavo loquitur de his, quae in fine mundi futura sunt, vel de questionibus quae solent de resurrectione proponi, sive de finibus bonorum atque malorum.</i></p> <p>...escribió ocho libros [...] de los cuales el primero investiga qué es el alma y de qué manera se cree que ha sido hecha a imagen de Dios. En el segundo, se plantea si se debe creer que el alma es corpórea o incorpórea. En el tercero se discute cuál es el origen del alma del primer hombre. En el cuarto, si el alma es hecha nueva y sin pecado o si, difundida a partir de él, trae originalmente el pecado del primer hombre. En el quinto se describe la facultad del alma. En el sexto se explica de dónde procede la discordia por la que el espíritu enfrenta a la carne o la carne</p>

se pregunta, además, cuál es la facultad del alma, es decir, su posibilidad, y cómo se origina a partir de la voluntad; el sexto, de dónde procede la adversidad entre la carne y el espíritu, según el apóstol; el séptimo versa sobre la diferencia entre la carne y el espíritu respecto de la vida, la muerte y la resurrección; el octavo, redactado en forma de respuestas a las preguntas que surgen en torno a la resurrección, se ocupa de las cosas que, según se predica, tendrán lugar al final de los tiempos...

al espíritu. En el séptimo, en cambio, se expone la diferencia entre la vida y la muerte o la resurrección de la carne y la del alma. En el octavo se habla de aquello que tendrá lugar al final de los tiempos o bien de las cuestiones que suelen surgir acerca de la resurrección o los destinos de buenos y malos.

Frente a sus modelos, entonces, el escrito jeronimiano busca configurar un perfil tanto específico como novedoso de autor, inserto en los marcos de la institución y la doctrina cristianas –*ego in nostris faciam*–, pero a la vez experto en unas prácticas discursivas, en principio, foráneas a los marcos aludidos: *philosophos et eloquentes*. Cabe preguntarse cuánto hay de ideal o ficticio en la proyección de estos elementos formales de la erudición pagana sobre la producción de los letrados cristianos, especialmente, en aquellas noticias donde el acento está puesto en los contenidos transmitidos, antes que en las formas.

Es claro, pues, que la inclusión de los evangelistas, los apóstoles y los padres apostólicos en este canon se justifica a partir de unos criterios selectivos que prescinden de la pericia estrictamente literaria. De hecho, tomando en consideración los capítulos consagrados a estos sujetos, se observa que la valoración positiva de su actividad literaria se sustenta básicamente en dos factores de naturaleza diversa. La situación cronológica, por ejemplo, sirve como factor de legitimación para estos individuos, puesto que se trata aquí o bien de aquéllos que tuvieron trato directo con Jesús, o bien de los discípulos o seguidores de éstos, o bien de los sucesores inmediatos de Pedro en Roma. Así, entre las numerosas fórmulas apositivas que comprenden los capítulos en cuestión, se encuentran las que subrayan estas vinculaciones personales

En contraste con el trabajo de Jerónimo, en cambio, el de Genadio muestra un especial interés por los escritos de carácter formativo en la tradición monástica, así como por aquellos sujetos, orientales y occidentales, que la representan. En este sentido, el catálogo genadiano se inscribe en la oposición a la predestinación agustiniana, floreciente en ámbitos monásticos, ligados a un modelo de ascesis particular. Como se indicó anteriormente Isidoro de Sevilla e Ildefonso de

Toledo escriben sus *De vir. ill.* a modo de continuación de la tradición del género, tal como había hecho Genadio respecto de Jerónimo.

Formalmente, las noticias de estos catálogos permanecen fieles al marco que había delimitado Jerónimo y Genadio, por su parte, había asumido. En principio, en ambos casos la organización interna obedece a la sucesión diacrónica, si bien es sensible, en el texto isidoriano, una interrupción de la misma, debida a la inclusión de los dos personajes que hemos ya mentado: Euquerio de Lyon e Hilario de Arles. Ahora bien, en cuanto a la información plasmada en las noticias, se puede observar que, mientras el escrito de Isidoro tiende a mantener el paradigma precedente, esto es, preferencia de la información bibliográfica por sobre la biográfica, el texto de Ildefonso tiende a invertir los términos.

Sin lugar a dudas, esta modificación en relación con las pautas del género tiene que ver con la coyuntura de la iglesia toletana de la primera mitad del siglo VI, que pretendía consolidar su condición metropolitana (Codoñer Merino, 2009, p. 250). En este contexto, el catálogo de Ildefonso reviste un carácter propagandístico, manifiesto ya desde su extenso prólogo. Se ha señalado, pues, en las noticias de este texto un deslizamiento hacia la hagiografía. Es interesante observar, con todo, que Ildefonso parece tener conciencia de sus infracciones al código textual, puesto que indica, en repetidas ocasiones, cuándo el sujeto del que se está ocupando no ha escrito nada:

<i>Aurasius Toletanae ecclesiae pontifex</i>	<i>Plus illi intentio in defensione veritatis quam in scribendi exercitio mansit</i>
<i>Iohannes in pontificatu Maximum secutus</i>	<i>Vir in sacris litteris eruditus, plus verbis intendens docere quam scriptis</i>
<i>Helladius post Aurasium sedis adeptus est locum</i>	<i>Scribere renuit, quia quod scribendum fuit, quotidianae operationis pagina demonstravit</i>

La situación geográfica de Isidoro le permite explicar a Codoñer M. (2009, p.252) parte de las preferencias de este autor en la confección de su catálogo. En efecto, los autores que tiende a incluir son aquellos que habían producido su obra en regiones que mantenían contactos fluidos con Hispania, esto es, África, Roma y Constantinopla. A partir del estudio de la tradición manuscrita, esta autora ha adjudicado a Isidoro sólo las treinta y tres noticias de la recensión breve, impugnando la tesis de G. von Dzialowski según la cual las recensiones extensas también pertenecen a Isidoro. Por el contrario, supone que el nombre de Pedro de Lérida puede explicar la presencia de sujetos relacionados con la condena de los Tres Capítulos, una vez que ésta ha perdido

su interés para las capas letradas, pero no así para las populares. Esta propuesta cuestiona, a su vez, la de F. Schütte, según la cual Ponciano era el continuador de Isidoro (Codoñer Merino, 1964, pp. 30-33).

El género de los catálogos de hombres ilustres tuvo cultores con posterioridad a los hispánicos. Así, entre el VII y el IX, se efectúa una traducción al griego, cuyo autor fue identificado por Erasmo con Sofronio; entre los siglos XI y XII, se escriben el Anónimo de Melk y los correspondientes a Sigeberto de Gembloux, Honorio de Autun y Pedro de Montecasino; en el siglo XIV, Petrarca produjo el suyo, mientras que en el XV se publicó el de Trithemio.

Proba entre los hombres ilustres

La situación de Proba en este territorio exclusivamente masculino es curiosa. De hecho, se trata de la única mujer incluida en toda la tradición de los catálogos tardoantiguos y altomedievales, y además se la incluye a pesar de que carga con dos condenas gravosas en su contra, la de Jerónimo y la del *Decretum Gelasianum*, como dijimos anteriormente.

El conjunto de las personalidades destacadas por Isidoro es bastante heterogéneo, de modo que junto a figuras de gran relevancia política, como el emperador Justiniano, y eclesiástica, como Juan Crisóstomo y Gregorio Magno, encontramos una serie varia de obispos algo menos conspicuos, sacerdotes, un abad y Proba, cuya seña particular le es conferida en razón de su matrimonio: *Proba, uxor Adelphi proconsulis*. Y de hecho sus credenciales en este terreno son formidables, pues se hallaba emparentada con Anicios y Petronios (Ermini, 1909, p.7).

Ahora bien, a continuación del dato de su alianza, Isidoro agrega: *femina inter viros ecclesiasticos idcirco posita sola pro eo quod in laude Christi versata est, componens centonem de Christo virgilianis coaptatum versiculis*. Vale decir, el sevillano estima como mérito sobrado de su parte la composición de un poema cristiano a partir de hexámetros virgilianos, a tal punto que enfrenta la censura del decreto citado, haciendo la siguiente concesión: *Cuius quidem non miramur studium sed laudamus ingenium*. El término '*studium*' se podría traducir por 'esfuerzo', 'celo', 'aplicación'; 'inclinación', 'simpatía', y en la tradición textual que estamos enfocando es utilizado a menudo en referencia al empeño intelectual, *quis tanto studio legat, quanto ille scripsit* (Genadio, c. XXXIX), pero también al tesón de los monjes en el cumplimiento de la disciplina cotidiana, *qualis quisque ad officium regiminis veniat, vel qualiter dum venerit vivere vel docere subiectos studeat* (Isidoro, c. XXVII). La palabra '*ingenium*', en cambio, alude a la habilidad para redactar y traducir

versos o prosa –en Jerónimo y Genadio se combina regularmente con el adjetivo ‘*elegans*’; en Genadio suele funcionar como complemento del verbo ‘*agitare*’.

El paralelo más interesante en relación al enunciado de Isidoro lo encontramos en el catálogo genadiano (c. XXXI): *Iohannes, Hierosolymorum episcopus, scripsit Adversum obtrectatores studii sui librum, in quo ostendit se Origenis ingenium, non fidem secutum*. En principio, *studium* refiere aquí a la labor intelectual de Juan II, obispo de Jerusalén, o mejor a la orientación de la misma, en este caso, su interés por el pensamiento de Orígenes, que Jerónimo tanto le criticó. De hecho, él fue quien recibió en Jerusalén a los monjes desplazados de Egipto por compartir ese mismo interés, en ocasión de la crisis origenista de fines del siglo IV. Luego sigue una estructura paralela a la de Isidoro, donde se contrasta el *ingenium* con otro aspecto del escritor observado, a saber, su fe. Las advertencias sobre la imperfecta ortodoxia de Orígenes son frecuentes durante este período y, sin dudas, la transmisión de su obra se resintió a causa de aquéllas (Crouzel, 1998, p.238). En todo caso, se aprecia la agudeza mental del alejandrino.

Isidoro, entonces, teniendo presente que el centón de Proba *inter apochryphas scripturas insertum*, juzga pertinente discriminar lo provechoso –la destreza compositiva – de lo condenable.

La épica cristiana

En este punto, cabe preguntarse qué es exactamente lo condenable en el *studium* de nuestra poetisa. Nos equivocáramos al suponer que se trata de la reutilización de la métrica y el léxico propios de la épica profana para expresar unos contenidos cristianos. En efecto, esta operatoria registra un antecedente visible en el trabajo de Juvenco, los *Evangeliorum libri*, presuntamente publicados luego del concilio de Nicea, hacia el año 330, en un clima cultural propicio para el florecimiento de las letras cristianas. El texto cuenta 3211 hexámetros distribuidos en un prefacio y cuatro libros, despliega recursos expresivos característicos de los representantes del *mainstream* latino Ennio, Ovidio, Estacio, Lucano, Horacio, Catulo y, sobre todo, Virgilio, pero sigue principalmente el relato del *Evangelio de Mateo* (Castillo Bejarano, 1998, pp. 13-15). En el prefacio (vv. 19-24), su autor declara el propósito de la obra, sentando las bases de la llamada épica bíblica o cristiana: cantar las hazañas del único y verdadero héroe, Cristo, trascendiendo quizás la condición mortal, en contraste con la gloria efímera que los poetas paganos pueden conferirse a sí mismos y a sus personajes perecederos, tejiendo mentiras y artificios afines a sus objetos:

Nam mihi carmen erit Christi vitalia gesta,

*Divinum in populis falsi sine crimine donum.
Nec metus, ut mundi rapiant incendia secum
Hoc opus; hoc etenim forsán me subtrahet igni
Tunc, cum flammiuoma descendet nube coruscans
Iudex, altithroni genitoris gloria, Christus.*

[Pues mi canto serán las hazañas de Cristo,
regalo divino para los pueblos, sin atisbo de engaño.
Y no tengo miedo de que el incendio del mundo arrastre consigo
esta obra; pues ella tal vez me sustraerá al fuego
entonces, cuando de una nube que vomite llamas descienda relumbrante
el juez, la gloria del Padre que se sienta en el alto trono, Cristo] (La traducción española
corresponde a M. Castillo Bejarano [1998]).

Ahora bien, Jerónimo, que tan irritado se muestra frente a Proba, coloca a Juvenco entre sus hombres ilustres (c. LXXXIV), *quattuor evangelia hexametris versibus paene ad verbum transferens, quattuor libros composuit*, y también lo recuerda en su carta 70 *ad Magnus, historiam Domini salvatoris versibus explicavit; nec pertimuit evangelii maiestatem sub metri leges mittere*. El *Decretum Gelasianum*, por lo demás, inventaría estos libros entre los legítimos.

Isidoro, por su parte, enumera otros tres poetas cultores de esta épica peculiar en su catálogo, sin manifestar las reservas que muestra en el caso de Proba. Luego del capítulo consagrado a ella, menciona a Sedulio (c. VII): *edidit tres libros dactilico heroico metro compositos*. Estos libros conforman su *Carmen paschale*, una narración versificada de los *mirabilia* de Cristo, datada entre los años 420 y 430, que el *Decretum Gelasianum* incorpora entre sus obras dilectas, calificando a su autor como *vir venerabilis*. El poeta, que recibió una formación filosófica probablemente en ámbito itálico, transmite un programa literario semejante al de Juvenco, en su dedicatoria al presbítero Macedonio: tras su conversión, se ha abocado a enhebrar loas al Salvador, utilizando el recurso métrico en vistas a una mayor difusión de su obra, considerando que los lectores encontrarían menos dificultoso el acceso a este formato. En esta declaración, vislumbramos uno de los tópicos centrales del discurso cristiano acerca de su vinculación con la cultura grecorromana, el de la bastedad exterior que oculta a los ojos carnales la verdadera riqueza, ya en las letras, ya en las

costumbres. En el mismo sentido apunta la descripción de su humilde pero nutritivo “festín pascual”, que nada tiene que ver con los derroches dispuestos para los voluptuosos:

*Paschales quicumque dapes conviva requiris,
dignatus nostris accubitare toris,
pone supercilium si te cognoscis amicum,
nec quaeras opus hic codicis artificis:
sed modicae contentus adi sollemnia mensae
plusque libens animo quam satiare cibo.*

[Tú que buscas este banquete pascual como un convidado,
juzgando digno tenderte en nuestros lechos,
depón tu orgullo, si te consideras un amigo,
y no busques aquí la obra del código artificioso:
conténtate, en cambio, con las celebraciones de una mesa modesta,
satisfecho con el espíritu más que con la comida] (Di Berardino, 1981, p.382).

El siguiente autor de versos heroicos del que Isidoro se ocupa es un miembro de la aristocracia gala, Avito, obispo de Vienne (c. XXIII): *edidit quinque libellos heroico metro compositos, quorum primus est de origine mundi, secundus de originali peccato, tertius de sententia Dei, quartus de transitu maris Rubri*. La labor literaria e incluso diplomática de Avito, teniendo en cuenta su perseverancia en el trato con el rey Gundobado, tuvo como principal objetivo lograr la conversión de los burgundios arrianos, instalados en el territorio de la que fuere su sede episcopal a partir de 490. Finalmente, la causa de Avito recibió impulso de parte del hijo y sucesor de aquel soberano, Segismundo. Los *Carmina de spiritalis historiae gestis*, como titula el autor sus hexámetros en la *Epístola* 51, dirigida a Apolinaris –hijo de Sidonio Apolinar, con quien Avito estaba emparentado–, fueron compuestos hacia finales del s. V, siguiendo la huella de Juvenco, Sedulio y Draconcio, con remisiones evidentes a Lucano, Ovidio y, por supuesto, Virgilio, entre otros literatos paganos. Sin embargo, fueron recuperados y publicados más tarde, tras la alteración del ritmo cotidiano que supuso la incursión de Godesigel y Clovis en Vienne (Hecquet-Noti, 1999, p. 32).

El poeta declara a Apolinaris haberse entregado a la escritura épica con afán lúdico y como distracción de actividades más serias: *libellos quos inter occupationes seria et magis necessaria conscribendi nihilominus tamen de spiritalis historiae gestis etiam lege poematis lusi*. No obstante,

todo en la letra de la epopeya parece desmentir tal propósito, reduciéndolo a una manifestación de *humilitas*. En principio, el reemplazo de la gesta profana por la heroicidad bíblica, encarnada en Adán, Noé, Moisés y finalmente Cristo, lo coloca entre los representantes de la llamada épica cristiana:

*Hos igitur satis est caelum potuisse mereri
membrorum sub lege sitos: sed non tamen illud
segnius admirer, sancti quod tempora Noe
unius ob meritum natis nuribusque tuendis
orbis in exitio potuerunt ferre salutem.*

[Es, pues, muy admirable que éstos (Henoc, Elías) pudieran merecer el cielo aún sometidos a la ley del cuerpo: sin embargo, no es menos admirable que los tiempos del venerable Noé, en razón de sus méritos y en beneficio de sus hijos y nueras, reservaran la salvación frente a la catástrofe universal] (IV, 185 – 190).

Igualmente grave es la preocupación por denunciar a quienes se apartan de la ortodoxia, v.g., arrianos y pelagianos; mientras que la consistencia de la clave alegórica de su exposición está muy lejos de la despreocupación lúdica.

Por último, Isidoro presenta sucintamente a Draconcio, *composuit heroicis versibus Hexameron creationis mundi*. Este poeta pertenecía a una familia encumbrada y recibió una educación acorde a su estatus social, que lo habilitó a desempeñar cargos públicos. Vivió en Cartago, en el África vándala de Guntamundo, más tolerante que sus predecesores Genserico y Hunerico respecto del cristianismo, esto es, entre los años 486 – 496. Con todo, dedicó su *Satisfactio* a este soberano, que lo encarceló, disgustado por sus elogios al emperador oriental Zenón, y sólo consiguió la libertad durante el reinado de Trasamundo. Se trata de un poema en dísticos elegíacos, donde se insiste sobre la idea de pecado, apelando a recursos estilísticos y alusiones mitológicas pertenecientes a la literatura grecorromana.

La obra que menciona Isidoro, el *Hexameron*, es una compilación reunida en la Hispania visigótica a comienzos del s. VII, que incluía parte de la *Satisfactio* y el libro I del *De laudibus Dei* (Di Berardino, 2002, p.59). Draconcio redactó algunos otros poemas dentro del registro épico, pero centrados en siluetas del acervo pagano, tales como Aquiles, Orestes, Helena y Medea, en cuya

letra se ha reconocido la influencia de Lucano, Ovidio, Virgilio y hasta de la técnica de los musivarios, activos por entonces en aquella geografía (Bodelón, 2000, p. 145). En cambio el *De laudibus Dei*, compuesto durante su reclusión, se inserta, precisamente, en la vertiente de la épica cristiana. De hecho, consta de unos dos mil hexámetros, agrupados en tres libros, mediante los cuales el poeta canta la gloria de la divinidad una y trina, creadora del mundo y redentora de la humanidad:

*Qui cupit iratum placidumque scire Tonantem,
Hoc carmen, sed mente legat, dum voce recenset.
Agnoscet quem templa poli, quem moenia caeli
Auctorem confessa suum veneranter adorent [...]
Omnia quae veniunt, bona gaudia tristia saeva,
Descendunt ex arce Dei, de sede Tonantis,
Qua pietas aeterna manet, lux spiritus ardor,
Arce, ubi dicuntur laudes sine fine perennes.*

[Quien desee conocer al Tonante ya iracundo, ya apacible
Que pronuncie este canto, mientras lee mentalmente.
Reconocerá a aquél que los templos celestiales y las murallas del cielo
Adoran con veneración, considerándolo como su creador [...]
Todo lo que sucede, bueno, alegre, triste, cruel,
Desciende desde la altura de Dios, sede del Tonante,
Donde mora la piedad eterna, luz, espíritu, resplandor,
Altura donde se cantan incesantemente loas perennes] (I, 1-22).

Simpatía por Virgilio

Se ha entendido a menudo el trabajo centenario de Proba como una reacción frente a la decisión tomada por el emperador Juliano en 362 de prohibir a los cristianos enseñar las letras clásicas, aduciendo que no deberían transmitir aquello que juzgan nocivo para sus oyentes (Balderas Vega, 2006, pp. 66-68). La misma tensión agonal- apologética se observa en el ya comentado prólogo del catálogo de Jerónimo, detractor de Proba. Con todo, la relación personal de aquél con la cultura pagana es especialmente conflictiva y hace manifiestas algunas zonas sensibles en vistas de sincretismos más o menos acabados.

Efectivamente, es posible recoger numerosas opiniones del propio Jerónimo acerca de la inanidad o, peor aún, de la nocividad de la elocuencia profana, frente a las Escrituras, cuya preeminencia es indiscutible en tanto palabra sagrada, aunque se sirvan con frecuencia de expresiones sencillas y carentes de elegancia. Así, en la *Epístola 22*, dirigida a Eustoquia hacia el 384, relatando el abandono de los bienes terrenales, menciona la dificultad que encontró para dejar de lado su biblioteca y la consecuente ensoñación, donde se ve a sí mismo frente a un juez que lo acusa de ser ciceroniano antes que cristiano.

En una carta destinada a Marcela (*Ep. 29*), ese mismo año, argumenta que para disertar sobre las Escrituras, no son necesarias las palabras, sino las ideas; si se busca la elocuencia, entonces aconseja leer a Demóstenes y a Cicerón, pero si se buscan los misterios divinos, hay que enfrentarse a un texto que puede resultar muy poco estimulante para una mente pulida. El mismo contraste entre forma y fondo emerge en *De vir. ill. CXIV*, en referencia a la obra de Epifanio: *scripsit adversum omnes haereses libros et multa alia, quae ab eruditis propter res, a simplicioribus propter verba quoque lectitantur*.

En el texto de la mentada carta que Jerónimo envía a Paulino (*Ep. 53*), defiende la existencia de una verdadera sabiduría, que si bien se caracteriza por una simplicidad extrema –al punto que el remitente teme que su destinatario pueda considerarla ofensiva– y el completo desconocimiento de los recursos estilísticos, tiene su fuente misma en la divinidad. Precisamente, Pedro y Juan, dos exponentes de este tipo particular de *sapientia* –para los cuales Jerónimo reserva las palabras de Pablo: “Si en mi modo de hablar soy inculto, no así en la ciencia”–, se cuentan entre los *viri illustres* del catálogo jeronimiano.

En la carta destinada a Panmaquio (*Ep. 57*), y datada en el 396, vuelve sobre los aspectos ejemplares que encarnan los apóstoles, puntualizando al pasar que la mera rusticidad –entiéndase, sin el trasfondo de la santidad– no constituye un registro a fomentar. Por el contrario, el cultivo de un saber estrictamente cristiano, la *ciencia de las Escrituras*, queda cabalmente justificado como medio idóneo para hacer frente a los embates procedentes del campo enemigo. En este punto, Jerónimo insiste sobre el grado de especialización y el manejo de unas reglas concretas que esta ciencia implica, rechazando el ejercicio acrítico del comentario bíblico y su presunta accesibilidad indiscriminada (*Ep. 53, 7*).

Así, hacia el 398 y en respuesta a Magno (*Ep. 70*), un romano dedicado a la oratoria, nuestro autor justifica la profusión de datos procedentes de la tradición pagana, sensible en sus obras,

enumerando como antecedentes notables en esta vía a una serie de escritores, diferenciados básicamente en dos grupos, los de lengua griega y los de lengua latina. Así, tras unos párrafos introductorios, donde se alude incluso a los rollos de Moisés, los Proverbios y las cartas del apóstol Pablo como exponentes autorizados del recurso a un acervo cultural de cariz profano, se da inicio al repertorio de autores, cuya mención se acompaña de comentarios más o menos breves acerca de la presencia de contenidos paganos en sus textos. Y si bien este listado coincide fundamentalmente con el de los escritores valorados en su *De vir. ill.* en base a la calidad formal de su producción, algunos de los artículos llaman la atención, por el carácter *ad hoc* que reviste su formulación. En efecto, la referencia a un Pablo versado en la literatura griega contrasta intensamente con el prototipo de la sencillez estilística, sin duda, muy familiar al público de Jerónimo. Por lo demás, el énfasis puesto en la destreza estilística de algunos de estos autores, a saber, Cuadrato, Hipólito, Dionisio de Alejandría, Malquión, Atanasio de Alejandría, Tito de Bostra, Lactancio, Hilario, Juvenco, resulta un tanto excesivo, teniendo en cuenta el juicio emitido sobre los mismos en el texto anterior del *De vir. ill.* Igualmente funcional al propósito de la carta se revela la opinión vertida sobre la ilustración de Victorino: *in libris suis, licet desit eruditio, tamen non deest eruditionis voluntas*.

Si el objetivo último de la tarea asumida por el *De vir. ill.* de Jerónimo era el de contrarrestar las acusaciones de rusticidad dirigidas precisamente en contra de la actividad literaria emanada de los hombres de iglesia, es claro que la competencia no puede jugarse de manera absoluta en el plano formal. De hecho, la habilidad en el manejo del significante aparece ahora, necesariamente, en vínculo estrecho con la transmisión de unos contenidos precisos y puede incluso estar ausente, dado que la antigüedad y la conveniencia de los textos legitiman la estimación de sus autores como *viri illustres*. Recurriendo a la ya citada misiva a Panmaquio, cabe establecer al respecto una diferencia entre la *verdadera sabiduría*, por un lado, y la *ciencia de las Escrituras*, por el otro. Así, mientras que los sujetos que han sido discípulos de Cristo o de los apóstoles constituyen exponentes de la primera categoría, los escritores posteriores lo son de la segunda, puesto que han tenido que reemplazar un conocimiento de tipo directo por el trabajo sobre la textualidad. Por supuesto, esto último exige unas competencias lingüísticas y hermenéuticas del todo innecesarias para los integrantes de los círculos cercanos a Cristo. Erich Auerbach (1958, p. 36) ha puesto de manifiesto, en relación con las resonancias particulares que adquiere el adjetivo *humilis* en los ámbitos cristianos, cómo a la valoración estilística se superpone la del propio objeto del *sermo*, creando un efecto a primera vista paradójico. Así, al nivel estilístico inferior ya no corresponde un

contenido igualmente bajo, de acuerdo con la concepción ciceroniana, antes bien, a un discurso que puede ser comprendido por todos los oyentes, corresponde el objeto más elevado, a saber, la propia idea de salvación.

A modo de conclusión

De lo anterior se infiere que, siendo común a la serie de los poetas épicos cristianos identificados la simpatía por Virgilio, no se puede ver en ésta la causa del rechazo explícito hacia Proba por parte de algunas fuentes de la Antigüedad tardía. Amén de las armas blandidas en el campo del desafío apologético, algunas plumas cristianas habían amalgamado en forma más espontánea los contenidos y los formatos profanos. Aquellos poetas, hemos visto, procedían de sectores socialmente aventajados y sin duda habían gozado de los más altos niveles de formación disponibles en sus contextos, en ocasiones, lo sabemos, previamente al contacto con el cristianismo asumido en la adultez. Y de hecho éste es el caso de Proba, en cuya composición está ausente ese alto grado de conflictividad inherente al propio trabajo de Jerónimo, más allá de su decisión programática de sustituir ciertos tópicos clásicos por los de su nuevo credo, *v.g.*, las Musas por Cristo, según hemos dicho. La poetisa delimita un espacio común a ambas tradiciones, donde la diferencia se cifra en términos cuantitativos, antes que cualitativos, la distancia entre Virgilio y su propio presente se mide por la mayor o menor nitidez del nuevo mensaje de redención: lo que para el mantuano no puede aún ser sino profecía neblinosa, resplandece para Proba con la autoevidencia y legitimidad de la Revelación. La observación de Jerónimo apunta claramente al tratamiento acríptico y despreocupado de este gradualismo:

Quasi non legerimus Homero centonas et Vergilio centonas, ac non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere Christianum, quia scripserit: iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna, iam nova progenies caelo demittitur alto.

[Como si no hubiéramos leído los centones de Homero y de Virgilio, como si nosotros no pudiéramos llamar 'cristiano sin Cristo' a Marón por haber dicho: "Ya vuelve la virgen, ya vuelve el reinado satúrneo, y del lato cielo es enviada una nueva progenie"] (*Ep.* 53, 7).

Referencias

- Avito. *Carmina*. Hecquet-Noti, N. (Ed.). (1999) París: Les éditions du Cerf.
- Auerbach, E. (1960). *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina en el Medioevo*. Milano: Feltrinelli.
- Balderas, G. (2006). *Jesús, cristianismo y cultura en la Antigüedad y en la Edad Media*. México: Universidad Iberoamericana.
- Bažil, M. (2009). *Centones christiani. Métamorphoses d'une forme textuelle dans la poésie latine chrétienne de l'Antiquité tardive*. Turnhout: Brepols.
- Bodelón, S. (2000). Épica y lírica vándala: Draconcio. *Entemu* (12).
- Casiodoro. (1998). *Iniciación a las Sagradas Escrituras*. Amar, Pío B. S. (Ed.). Madrid: Ciudad Nueva.
- Codoñer, C. (2009). Los *De viris illustribus* de la Hispania visigótica. Entre la biografía y la hagiografía. En Valcárcel Martínez, V. (Ed.), *Las biografías griega y latina como género literario*, Vitoria: Universidad del País Vasco.
- Crouzel, H. (1998). *Orígenes. Un teólogo controvertido*. Madrid: BAC.
- Di Berardino, A. (1981). *Patrología* III. Madrid: BAC.
- _____ (2000) *Patrología* IV. Madrid: BAC.
- De Marsella, G. (1896). *De viris illustribus*. Richarson, E. C. (Ed.). Leipzig: TU.
- De Toledo, I. (2007). *De viris illustribus*. Codoñer Merino, C. (Ed.). Turnhout: Brepols.
- De Sevilla, Isidoro (1964). *De viris illustribus*. Codoñer Merino, C. (Ed.). Salamanca: CSIC.
- _____ (1951) *Etimologías*. Díaz y Díaz, M. C. (Ed.). Madrid, BAC.
- Jerónimo. (2002). *De viris illustribus*. Bejarano, V. (Ed.). Madrid: BAC.
- _____ (1995) *Epístolas*. Valero, J. B. (Ed.). Madrid: BAC.
- Ermini, F. (1909). *Il centone di Proba e la poesia centonaria latina*. Roma: Loescher.
- Jones, A. H. M., Martindale, J. R. y Morris, J. (1971) *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Juvenco. (1998). *Historia evangélica*. Castillo Bejarano, M. (Ed.). Madrid: Gredos.
- Moussy, C. y Camus C. (Eds.). (1988). *Draconcio. Oeuvres*. París: Les Belles Lettres.
- Proba. (2012). *Cento vergilianus de laudibus Christi*. La Fico Guzzo, M. L. (Ed.). Bahía Blanca: Universidad del Sur.

- _____ (2015) *Poema sagrado sobre los méritos de Cristo*. Cabezas Cabello, M. J. (Ed.). Madrid: Ciudad Nueva.
- Rey, A. (1988). *Enciclopedias y diccionarios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salamito, J.-M. (2005). *Les vituoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*. Grenoble: Millon.
- Sánchez, F. J. (1998). *Imitatio* e intertextualidad centónica en la lírica religiosa barroca. En Trives, E. R. (Ed.), *Estudios de lingüística textual: homenaje al profesor Muñoz Cortés*, Universidad de Murcia.
- Sedulio. (2013). *Carmen paschale*. Springer, C. (Ed.). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Wickham, C. (2002). La sociedad. En McKitterick, R. (Ed.), *La Alta Edad Media. Europa 400-1000*, Barcelona: Crítica.