



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN LETRAS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
MAESTRÍA EN LETRAS (LETRAS CLÁSICAS)

**EL ORIGEN PROFÉTICO DE LA POESÍA CRISTIANA EN LOS *EVANGELIORUM LIBRI* DE JUVENCO**

**TESIS**  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRA EN LETRAS (LETRAS CLÁSICAS)

PRESENTA:  
**KAREN SCARLETT DELGADO MÁRQUEZ**

TUTORA: DRA. MARÍA ALEJANDRA VALDÉS GARCÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, 2024.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.





**PROTESTA UNIVERSITARIA DE INTEGRIDAD Y  
HONESTIDAD ACADÉMICA Y PROFESIONAL**

**(Graduación con trabajo escrito)**

De conformidad con lo dispuesto en los artículos 87, fracción V, del Estatuto General, 68, primer párrafo, del Reglamento General de Estudios Universitarios y 26, fracción I, y 35 del Reglamento General de Exámenes, me comprometo en todo tiempo a honrar a la Institución y a cumplir con los principios establecidos en el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, especialmente con los de integridad y honestidad académica.

De acuerdo con lo anterior, manifiesto que el trabajo escrito titulado:

**EL ORIGEN PROFÉTICO DE LA POESÍA CRISTIANA EN LOS *EVANGELIORUM LIBRI* DE  
JUVENCO**

que presenté para obtener el grado de -----Maestría----- es original, de mi autoría y lo realicé con el rigor metodológico exigido por mi programa de posgrado, citando las fuentes de ideas, textos, imágenes, gráficos u otro tipo de obras empleadas para su desarrollo.

En consecuencia, acepto que la falta de cumplimiento de las disposiciones reglamentarias y normativas de la Universidad, en particular las ya referidas en el Código de Ética, llevará a la nulidad de los actos de carácter académico administrativo del proceso de graduación.

**Atentamente**

KAREN SCARLETT DELGADO MÁRQUEZ  
310015523

**(Nombre, firma y Número de cuenta de la persona alumna)**

\*

Este trabajo se realizó gracias a la beca nacional otorgada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) durante los semestres 2019-2, 2020-1, 2020-2 y 2021-1.

Se extienden agradecimientos especiales al Departament de Filologia Clàssica, Romànica i Semítica de la Universitat de Barcelona, a cargo del Dr. Ernest Emili Marcos Hierro, por el espacio brindado para la estancia de investigación realizada durante el semestre 2020-1.

## AGRADECIMIENTOS

Muchos años han pasado desde 2019, cuando ingresé a este posgrado. Tras un lustro de giros inesperados finalmente me encuentro aquí, abrazando y agradeciendo las vueltas del destino que han retardado algunas metas para que, en su lugar, llegaran nuevas lecciones y otras formas de alegría.

Quiero comenzar agradeciéndote a ti, mi padre, Jorge F. Delgado, porque el apoyo que me has brindado es simplemente invaluable, porque sigues siendo fuente de bendición en mi vida y porque me impulsas con tu ejemplo a ser mejor cada día.

Te agradezco también a ti, mi madre, Angélica Márquez, porque tu amor me acompaña de variadas formas, porque nuestro vínculo no cesa de brindarme aprendizajes y porque tus palabras de aliento me fortalecen para ser valiente.

Le doy las gracias a mi hermana, Lilian Paulina, mi persona favorita en el mundo entero, porque su existencia misma me brinda alegría, motivación y esperanza. Gracias también a mi hermano, Miguel Ángel, porque hemos crecido juntos y nuestro vínculo continúa brindándome incontables alegrías.

Agradezco a mi asesora, la Dra. Alejandra Valdés, por la paciencia y amabilidad en todo este proyecto, por impulsarme a concluir y por invitarme a círculos de investigación sobre autores cristianos. A mis lectores, el Dr. Bernardo Berruecos, la Dra. Yazmín Huerta, el Dr. Pedro Emilio Rivera y el Dr. José Luis Quezada, les agradezco sus valiosísimas sugerencias que sin duda enriquecieron la versión final de esta tesis. A su vez, extendiendo profundos agradecimientos al Dr. Ernest Emili y al Dr. Xavier Riu por su apoyo y recibimiento durante mi estadía en la Universitat de Barcelona.

Ahora, quiero agradecer de la forma más enfática a Patricio Castillo: Creo que mi titulación aún estaría lejana si no me hubieras acompañado durante aquella tarde de inspiración. Gracias sinceras, porque tu amistad es un espacio donde habita la confianza y la prosperidad.

Gracias también a ti, Danilo Gómez, porque los momentos importantes de mi vida están completos con tu presencia. Gracias por estar, por escucharme, por transitar conmigo cada cambio de estación y porque las mejores historias de esta amistad prometen aún estar por venir.

Gracias especiales a mi amiga la más querida, Oksana, porque me has acompañado en las temporadas más insólitas de estos años y porque sigo recalibrando el rumbo con la ayuda de tus palabras, consejos y charlas. También te agradezco a ti, Paty, hermanita, porque

este paso profesional se suma a una extensa trama de sucesos ininterrumpidos en los que nuestro vínculo nos ha visto crecer, aprender y celebrar: Soy afortunada de tener tu preciosa amistad.

Muchas gracias a Jhon, porque desde tierras santafereñas nos acompañamos con un cariño profundo. Mi querida Ekaterina, gracias por invitarme con tu ejemplo a buscar una vida significativa; el mundo es un lugar con encanto desde que habitas en él.

Gracias a Pablito, por compartir tantas veces la mesa, por escucharme y por cuidarme tiernamente con el regalo de tu amistad. A Evi y a cada una de mis compañeras yogui, porque su apoyo y contención es un auténtico tesoro. A Daniel Navarrete, por ponerle humor y gracia a este curioso instante de nuestra trayectoria académica. A Mireya Márquez y a mis primitivos favoritos por endulzar los días con buenos ratos y aventura.

Gracias a mi tío Luis (Pashito), porque en la infancia me presentaste el latín y la poesía de Venancio Fortunato sin saber que todo ello definiría mi futuro. Te dedico esta tesis como recordatorio de que el amor transforma destinos y despierta fascinación por las cosas buenas que nos rodean.

Gracias a mis propias fuerzas, que son más de las que a veces reconozco: Gracias por seguir latiendo, por seguir andando, por superar los miedos, por aferrarse a la esperanza y por atravesar con entereza el sinsentido hasta que todo encuentra su nuevo sitio.

Y gracias a ti, mi Eneas, porque siendo un cachorro descansaste en mi regazo mientras culminaba la tesis de licenciatura; ahora, con un ímpetu menguado, has permanecido conmigo hasta el final de este trabajo. Celebro tenerte aún dormido en mi regazo, tierno como en tus primeros años y brindándome con tus ojitos lindos el amor más puro.

## ÍNDICE

1. PRESENTACIÓN .....	9
2. ESTUDIO INTRODUCTORIO .....	16
2.1 Vida y obra de Juvenco en las fuentes clásicas.....	16
2.1.1 Juvenco .....	16
2.1.2 Aspectos formales de los <i>Euangeliorum Libri</i> .....	17
2.1.3 Recepción.....	20
2.1.4 Manuscritos, ediciones y traducciones .....	22
2.2. Contexto de composición de los <i>Euangeliorum Libri</i> .....	24
3. CREACIÓN POÉTICA EN LOS <i>EUANGELIORUM LIBRI</i> : EL PREFACIO .....	33
3.1. Caducidad del mundo y transitoriedad de las hazañas y obras humanas (1-14).....	33
3.2 Presentación de los temas que se narrarán en la obra (15-24) .....	36
3.3 Invocación a la divinidad (25-27).....	38
4. PROFECÍA: VÍNCULOS CON LA POESÍA EN LOS <i>EUANGELIORUM LIBRI</i> .....	44
4.1 <i>Uates</i> : Entre <i>sacerdos</i> , <i>propheta</i> y <i>poeta</i> .....	44
4.2 El término <i>uates</i> en la épica latina .....	50
4.3 Implicaciones del término <i>uates</i> en los <i>Euangeliorum Libri</i> .....	59
5. ESPÍRITU SANTO: VARIACIÓN LEXICOLÓGICA EN LOS <i>EUANGELIORUM LIBRI</i> .....	63
5.1 <i>Spiritus</i> .....	63
5.2 <i>Flatus</i> .....	70
5.3 <i>Spiramen</i> .....	74
5.4 <i>Spiracula</i> .....	77
5.5 <i>Flamen</i> .....	79
5.6 <i>Numen</i> .....	82
6. MENTE, CANTO E INSPIRACIÓN EN LOS <i>EUANGELIORUM LIBRI</i> .....	94
6.1 <i>Mens</i> .....	94
6.2 <i>Canentis... Dulcis Iordanis</i> .....	101
6.3 <i>Baptismum: Lauacrum</i> .....	106
7. CONCLUSIONES.....	114

8. BIBLIOGRAFÍA .....	117
9. APÉNDICE .....	123
9.1 Introducción .....	124
9.1 <i>De uita Iuuenci</i> .....	126
9.2 <i>De genere operum</i> .....	140
9.3 <i>De dissertationibus theologicis</i> .....	144
9.4 <i>De dissertationibus rethoricis</i> .....	156
9.5 <i>De receptione</i> .....	160

## 1. PRESENTACIÓN

En su obra más conocida, *Literatura europea y Edad Media latina (Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 1948)*, el romanista Ernst Robert Curtius afirmó que Prudencio fue el “primero de los grandes poetas cristianos.”<sup>1</sup> Parece haber pasado por alto que Cayo Vetio Aquilino Juvenco, presbítero hispano del siglo IV, escribió sus *Euangeliorum libri*<sup>2</sup> varios años antes de que el cristianismo viera florecer a la mayoría de sus poetas y que algunos de ellos tuvieron acceso a dicha composición.<sup>3</sup> Esta épica de cuatro cantos, que consiste en la versificación hexamétrica de los evangelios canónicos, trajo consigo importantes repercusiones literarias que bien ameritarían la incorporación de Juvenco en el repertorio de los “grandes poetas cristianos.” Las principales cualidades de su obra, expresadas por medio del propio contenido del poema y por las opiniones de diversos estudiosos antiguos y modernos (sobre los cuales se ha de profundizar en la introducción de este trabajo) pueden resumirse en los siguientes cuatro puntos:

1. Constituye una versión evangélica anterior a la *Vulgata*: En efecto, antes de que Jerónimo diera a conocer su traducción latina de las Sagradas Escrituras a inicios del siglo V, existían numerosas versiones de los evangelios que se difundían a lo largo del Imperio, conocidas bajo el nombre de *Vetus Latina* (aun cuando no se tratara de una colección de textos organizada y uniforme).<sup>4</sup> En este contexto que antecedió a la presentación de una versión canónica en latín, Juvenco emprendió la composición de su épica, de modo que su labor se convirtió muy pronto en una versión nueva y propia sobre la vida de Cristo (con todas las implicaciones exegéticas que podría suponer su trabajo poético), además de fungir como testimonio de las fuentes neotestamentarias que circulaban en la Hispania del siglo IV.

---

<sup>1</sup> Curtius (1948, p. 43).

<sup>2</sup> Para fines prácticos, en el presente trabajo se denominará a la obra juveniana *Euangeliorum Libri*, el mismo nombre que le han asignado las últimas tres ediciones del texto. Como mencionaremos más adelante (p. 15), el poema también ha recibido los nombres de *Euangelia quattuor uersibus* (o *hexametris uersibus*), *Euangelii uersi*, *Conscriptum rhetorice euangelium*, *Libri quattuor euangeliorum* e *Historia euangelica*.

<sup>3</sup> Green (2006, p. 129) afirma que algunos de los autores cristianos que alcanzaron renombre al final del Imperio estuvieron en contacto con la obra del hispano: “Some of Juvenco’s readers are known by name—Ausonius, Jerome, Paulinus of Nola, Prudentius and perhaps Orosius—.”

<sup>4</sup> Tal como resume Orbán (1995, p. 33), “la *Vetus Latina* es un nombre colectivo de las traducciones anteriores a Jerónimo escritas en Italia, norte de África, el sur de España y el territorio de Galia de (fragmentos de) la Biblia griega, es decir, del Antiguo Testamento (Septuaginta) y del Nuevo Testamento.” Ya que no existe absoluta certeza sobre la fuente bíblica que el poeta hispano empleó para la elaboración de su armonía evangélica, la obra juveniana supone un reto para los especialistas en las fuentes neotestamentarias previas a Jerónimo. Sobre las posibles versiones empleadas por Juvenco, véase también Otero (2009, pp. XXIII-XXXIII).

2. Puso fin al debate sobre la creación de poesía cristiana con formas y metros paganos: Antes de que el cristianismo contara con la legitimidad política que le otorgó el gobierno de Constantino durante el siglo IV, los escritores cristianos latinos ya se preguntaban si sería apropiado continuar con los modelos heredados por los autores clásicos para la composición de una poesía que alabara al dios cristiano y que propagara su fe.<sup>5</sup> Mientras que algunos escritores se declararon a favor de rescatar las formas poéticas de los siglos anteriores,<sup>6</sup> otros más consideraron que convenía desechar recursos cultivados por el paganismo.<sup>7</sup> En este ambiente de discusión nació la obra de Juvenco, por medio de la cual se puso pausa a este debate y comenzó la creación de poesía en los moldes fundados por la tradición grecolatina.

3. Se empleó como un método para educar y catequizar al pueblo cristiano: Desde sus mismos orígenes griegos, la poesía hexamétrica se convirtió en una herramienta de formación tanto literaria como técnica y moral en los círculos eruditos. En este sentido, el poema de Juvenco compartió la misma finalidad que sus antecesores en el género y actuó como un instrumento para educar a los cristianos, principalmente porque constituía un recurso del que carecía su religión hasta entonces, al mismo tiempo que se consolidó como un medio de catequización para grupos instruidos de la época que mostraban reticencia hacia el cristianismo.<sup>8</sup>

4. Con sus *Euangeliorum Libri*, Juvenco inauguró el género de la épica bíblica (*Bibelepos*) y dio origen a la tradición poética cristiana: Después de la composición de la obra juveniana, autores como Sedulio (s. V), Nono de Panópolis (ss. IV-V) y Arator (s. VI) adoptaron esta combinación de técnica y contenido para sus poemas, de acuerdo con la tradición épica cristiana de Juvenco.

---

<sup>5</sup> Hasta la llegada de Constantino, los autores cristianos desarrollaron principalmente el género de la apologética, es decir, discursos en defensa de su fe y en contra la persecución de la que eran objeto. Algunos de los nombres más relevantes dentro de la literatura latina cristiana son Tertuliano, Lactancio y Cipriano de Cartago.

<sup>6</sup> Puede tomarse como ejemplo a Lactancio, quien no consideraba perjudicial para la fe adornar el lenguaje, siempre que tuviera como principio adorar a Dios con todos los medios (véase *Inst.*, V, 21, 6). Asimismo, autores como Justino y Minucio ofrecieron argumentaciones en favor de rescatar las formas poéticas paganas.

<sup>7</sup> Algunos otros, como Tertuliano (*Praes. Her.*, II, 7, 7-18) condenaban la introducción de elementos paganos en la creación literaria cristiana. Esta misma postura fue presentada por Taciano y Arnobio.

<sup>8</sup> Este aspecto educativo es constantemente referido por los estudiosos de Juvenco. Como afirma Otero (2009, pp. XVII-XVIII): “Si en verso épico se habían escrito hasta entonces obras que eran empleadas para educar a los jóvenes en los valores tradicionales de la romanidad, de la misma manera, al emplear sus mismas convenciones narrativas y al imitar su estilo, se crea en ámbito cristiano una literatura paralela basada en textos cristianos.”

Asimismo, tras el surgimiento de la épica cristiana en hexámetros, otros poetas reconocidos como Prudencio y Venancio Fortunato comenzaron a experimentar con diversos modelos clásicos y abordaron los esquemas métricos empleados por autores áureos como Horacio y Ovidio.

Tal cantidad de contribuciones de los *Euangeliorum Libri* a la poesía y cultura cristiana se refleja en el reconocimiento que la obra obtuvo por parte de su comunidad desde tiempos tempranos: Los primeros elogios a Juvenco que se han conservado proceden de Jerónimo, su coetáneo, cuyos juicios favorables fueron respaldados posteriormente por autores medievales de distintos siglos, como el poeta Venancio Fortunato, el enciclopedista Isidoro de Sevilla, el gramático Alcuino de York, el autor aretino Francesco Petrarca, entre otros.<sup>9</sup> En épocas ulteriores, la admiración por la obra del hispano se reflejó en la abundancia de ediciones realizadas entre los siglos XV y XIX, cuyo número asciende hasta dieciocho publicaciones.<sup>10</sup> De este modo se confirma que, hasta fechas relativamente recientes, los *Euangeliorum Libri* tuvieron un rol preponderante en la formación poética de la comunidad cristiana.

Ahora bien, a pesar de que Juvenco ostenta con justa razón el título de “pionero de la épica cristiana”<sup>11</sup> y que hasta época renacentista se le consideró un autor sobresaliente, la mayoría de los estudiosos del siglo XX han mostrado desdén hacia su obra; por ejemplo, Curtius (1948), además de su ya citada valoración de los *Euangeliorum Libri*, afirmó que la epopeya bíblica “fue siempre – desde Juvenco hasta Klopstock– un género híbrido y de suyo inauténtico, un *genre faux*.”<sup>12</sup> A este juicio se han sumado diversos investigadores, como Christine Mohrmann (1961), quien considera que no hay naturalidad en el género y que estas composiciones no son más que una “mediocre technique of pedantic versifiers,” además de Reinhart Herzog (1975), quien considera que esta obra y en general la épica bíblica no se encuentran a la altura de sus antecesores latinos, puesto

---

<sup>9</sup> A propósito de la recepción de los *Euangeliorum Libri*, véase *infra*, pp. 20 y 21.

<sup>10</sup> Sobre las ediciones de la obra juveniana, véase *infra*, pp. 22 y 23.

<sup>11</sup> Así lo denomina Castillo (1998, p. 12) en su traducción al español de los *Euangeliorum Libri*: “Él es el pionero de la épica cristiana. Y el éxito de su empresa fue indiscutible, a juzgar por la cantidad de citas y alusiones que de su epopeya nos han transmitido autores del final de la Antigüedad, así como de toda la Edad Media y el Renacimiento.”

<sup>12</sup> Véase Curtius (1948, p. 653). Además de lo ya enunciado, el especialista añade estas líneas: “El hecho de que la epopeya bíblica gozara, a pesar de eso, de gran popularidad se explica sólo por la necesidad de contar con una literatura religiosa que pudiese compararse con la antigua y enfrentarse a ella.”

que “emphasizes the ‘Christian’ side at the expense of the ‘Classical’.”<sup>13</sup>

En este sentido, los filólogos modernos han expuesto opiniones opuestas a las de los escritores tardíos y medievales, ya por una supuesta falta de originalidad compositiva en el texto, ya por un aparente deterioro en la naturalidad y en el lenguaje que originalmente poseían las épicas clásicas. Dicho menosprecio hacia Juvenco se refleja también en la escasa producción de ediciones críticas y traducciones de su obra realizadas a lo largo del siglo XX.<sup>14</sup> Asimismo, los severos juicios hacia esta composición han generado repercusiones claras en las líneas de investigación que los estudiosos actuales abordan con mayor frecuencia; en efecto, los trabajos enfocados en los méritos poéticos y de composición constituyen una minoría en comparación con aquellos que abordan ámbitos de corte teológico y social, de modo que el poema juvenciano se ha tratado como una pieza histórica más que como una obra literaria. Asimismo, cuando se habla sobre las aportaciones compositivas de los *Euangeliorum Libri*, con frecuencia se limita a compararlos, en aspectos técnicos, con los poemas de Virgilio, dejando fuera el resto de influencias literarias, tanto clásicas como cristianas, además de las contribuciones propias del poeta que se muestran a lo largo de la épica.<sup>15</sup> Si bien los estudios históricos, teológicos y comparativos han aportado mucho para comprender la obra e interpretarla correctamente en su contexto, resulta importante profundizar en sus cualidades desde un enfoque literario y filológico, con el fin de otorgarle un sitio propio como poema latino y como inaugurador de su género.

La presente investigación se inserta en este contexto, bajo la premisa de que existen numerosos méritos poéticos en los *Euangeliorum Libri* que aún no han sido explorados y que van más allá de la técnica de imitación de Virgilio. En este sentido, nuestra propuesta surge primeramente de la observación aislada del poema juvenciano y, posteriormente, de la comparación del léxico con un número considerable de autores clásicos y con los evangelios; como resultado de este ejercicio, pudimos verificar que la cuidadosa selección del vocabulario poético no solo contribuyó a adaptar

---

<sup>13</sup> Tanto la postura de Mohrmann como la de Herzog aquí citadas han sido recapituladas a partir del artículo realizado por Malsbary (1985, p. 56).

<sup>14</sup> Castillo (1998) se encargó de realizar la primera traducción al español en prosa hace poco más de dos décadas. Antes sólo existían otras dos traducciones a lenguas modernas: una francesa, elaborada en verso por Tamisier en 1591, y una alemana de 1913, realizada por Knappitsch. La primera traducción al inglés se publicó hace menos de una década (Scott McGill, 2016), mientras que en italiano se realizaron tres versiones en 2011, 2012 y 2020. Asimismo, Otero propuso en 2009 una nueva versión prosaica en español.

<sup>15</sup> Sobre la influencia de Virgilio en la obra de Juvenco véanse, por ejemplo, los trabajos de Borrell (1991; 1992), Malsbary (1985) y Hardie (1993).

el contenido cristiano a las necesidades de la épica, sino que también logró resignificar escenas, personajes y elementos de su fe dentro de los cuatro cantos.

Dicha adaptación de la historia bíblica al género épico se registra en numerosos ámbitos y personajes; no obstante, las siguientes páginas dirigen la atención a aquellas modificaciones relacionadas con la inspiración poética, reflejada especialmente a través de la labor de los profetas, las atribuciones del Espíritu Santo y la función del bautismo. Aunque no se trata de un tema completamente ajeno a los estudios realizados sobre la obra de Juvenco,<sup>16</sup> nuestro trabajo ofrece un acercamiento literario que, en contraposición con el resto de las investigaciones, no se limita a enlistar las modificaciones lexicológicas o a explicarlas en función de su similitud con Virgilio, sino a demostrar las implicaciones que estas adaptaciones conllevan para la narración épica y para la propuesta juveniana sobre su propia inspiración.

Como se verá en las páginas siguientes, las adaptaciones lexicológicas relacionadas con el quehacer poético dieron por resultado una reformulación de las funciones de los profetas, del Espíritu Santo y del bautismo dentro del imaginario poético, de modo tal que le brindaron a la poesía cristiana un origen y autoridad divina. En efecto, el hispano, consciente de que sus *Euangeliorum libri* constituirían el inicio de una tradición poética que retomaría los moldes clásicos, empleó dos métodos para justificar el uso de metros paganos en su obra: El primero consistió en presentar un prefacio programático que anunciara la equivalencia entre el Espíritu Santo y la fuente de creación poética grecolatina. El segundo, ejecutado por medio la hibridación del léxico bíblico con el vocabulario épico, resignificó figuras, personajes y pasajes de la tradición judeocristiana relacionados con la profecía y la inspiración, para vincularlos con la creación de su épica. El desarrollo de este posicionamiento de Juvenco constituye la propuesta de la presente investigación.

Así pues, a lo largo de este estudio se abordarán los mecanismos empleados por Juvenco al plasmar su creación poética cristiana. Para cumplir este objetivo, nuestro trabajo partirá de una

---

<sup>16</sup> Castro Jiménez et al. (1989) ya identifican y enlistan las principales modificaciones lexicológicas de Juvenco sobre los profetas y el bautismo, entre muchos otros aspectos, brindándole especial atención a la influencia virgiliana. Por su parte, Otero (2009, p. XXIX) resume algunas de las posibles fuentes de las modificaciones léxicas realizadas por el hispano. Cabe destacar que en ninguno de estos trabajos se ofrece una propuesta sobre las implicaciones literarias de estos cambios al interior de la épica, sino que se consideran recursos poéticos vacíos de significado.

introducción sobre la vida del autor y su contexto histórico-cultural y, posteriormente, se desglosará en cuatro apartados principales: El primero de ellos retoma el prefacio para determinar, a partir del léxico, los propósitos generales de la obra y la justificación de Juvenco en torno a la creación de una épica cristiana. El segundo explora las relaciones entre la profecía y la poesía por medio del término juvenciano *uates*, cuyo análisis retoma sus apariciones en las épicas clásicas latinas y concluye con una comparación de las formas evangélicas *propheta* y *sacerdos*. El tercer punto se enfoca en la variedad de términos que el poeta emplea para designar al Espíritu Santo: *Spiritus*, *flatus*, *spiramen*, *spiracula*, *flamen*, *numen*; cada una de estas denominaciones es analizada a partir de sus contextos en las épicas latinas. Finalmente, el cuarto apartado dirige la investigación al punto de conexión entre la inspiración divina y lo humano, a través de aspectos como el bautismo (*lauacrum*), la mente humana (*mens*) y las aguas del río Jordán (*Iordanis*). Finalmente, presentamos un apéndice de los *Testimonia uitae atque artis* (en edición confrontada latín-español), los cuales brindan a los lectores un acercamiento a las fuentes antiguas, medievales y modernas que proporcionan información relevante sobre el poeta.

Para realizar el presente estudio y la traducción de los pasajes seleccionados, se empleó como texto base la edición Huemer (1891), ya que constituye la versión más actualizada y reciente de los *Euangeliorum Libri*; asimismo, para el análisis de términos específicos se comparó con las ediciones Marol (1886) y Arévalo (1792), además de la propuesta doctoral de Otero (2009). En las cuestiones correspondientes a las épicas clásicas, se tomaron en cuenta los poetas épicos y todas las obras de su *corpus*, principalmente Virgilio, Ovidio, Lucano, Estacio, Valerio Flaco y Silio Itálico. En los casos en que las epopeyas resultaron insuficientes para contextualizar un término, también se consideró la producción literaria de Ennio, Lucrecio, algunos autores elegíacos y prosistas.

Por otro lado, no existe unanimidad entre los especialistas al respecto de las versiones del evangelio a las que acudió Juvenco para realizar su obra (tal como expondremos más adelante); debido a ello, resulta complejo determinar cuál es el manuscrito o edición más apropiado para cotejarlo con los *Euangeliorum Libri*. Así pues, en este trabajo hemos decidido emplear *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae seu Vetus Italica* (Sabathier, 1951), ya que se trata de un trabajo muy frecuentado en los estudios juvencianos; asimismo, complementamos el cotejo de pasajes con algunos versículos de la *Vulgata Latina* (versión de Stuttgart de 1969) en su edición trilingüe, la cual contiene un aparato crítico tanto en griego como en latín y que abarca las

variantes de numerosos manuscritos de la *Vetus Latina*. Finalmente, consultamos algunos pasajes de la épica en tres códices, los cuales Otero (2009) resume como las fuentes más probables de la obra juveniana: El Codex Bobbiensis (k), el Codex Palatinus (e) y el Codex Bezae (d).

La traducción de los pasajes de los *Euangeliorum Libri* que se emplearon, así como de los *Testimonia vitae atque artis*, de los pasajes provenientes de las fuentes clásicas y de los evangelios, son originales de la autora de este trabajo. En todos los casos, se priorizó la fidelidad hacia el texto original y la claridad en la lengua de llegada. El resto de las consideraciones sobre este apartado se encuentran en la introducción del apéndice.

## 2. ESTUDIO INTRODUCTORIO

### 2. 1 Vida y obra de Juvenco en las fuentes clásicas

#### 2.1.1 Juvenco

Sobre la vida de Cayo Vetio Aquilino Juvenco, autor de los *Euangeliorum Libri*, pueden realizarse pocas afirmaciones; sin embargo, las certezas con las que contamos nos permiten ubicar su labor en el espacio y tiempo correctos. La primera fuente, para nuestra fortuna, proviene de las propias palabras del autor: En las últimas líneas del poema épico, Juvenco afirma que vivió bajo el gobierno de Constantino, específicamente cuando éste ya había derrocado a sus rivales políticos y se había posicionado como gobernante del Imperio reunificado: *Haec mihi pax Christi tribuit, pax haec mihi saeculi, / quam fouet indulgens terrae regnator apertae / Constantinus.*<sup>17</sup> Si las palabras del autor resultan verídicas, entonces su ἀκμή tuvo lugar en la primera parte del siglo IV d. C. En concordancia con las propias palabras del autor se encuentra el testimonio de Jerónimo de Estridón, Padre de la Iglesia y traductor de la Biblia, quien transmite en su colección de biografías *De uiris illustribus* que Juvenco floreció cuando el primer emperador cristiano se encontraba en el poder.<sup>18</sup> Estas palabras de Jerónimo dieron origen a un amplio número de testimonios que ubican en el mismo periodo a nuestro poeta; en efecto, la mayoría de fuentes antiguas, medievales y renacentistas parecen provenir exclusivamente de las palabras de Juvenco y de Jerónimo, de modo que estas dos obras constituyen las fuentes más confiables para acceder a información sobre el autor.<sup>19</sup>

Ahora bien, en cuanto a su lugar de procedencia ocurre una situación similar: Si bien esta noticia no proviene del poeta, todas las referencias posteriores concuerdan con las palabras que Jerónimo proporciona al respecto, a saber, que Juvenco nació en la provincia de Hispania.<sup>20</sup> Por su parte, el historiador latino Flavio Lucio Dextro afirmaba en su *Chronicon* que el poeta habría pasado los últimos días de su vida en el territorio actual de Salamanca, lo cual parece confirmarse por el

---

<sup>17</sup> E. L. IV, 806-809: “Esto me lo concede la paz de Cristo, me lo concede la paz del mundo que favorece indulgente Constantino, regidor de la extensa tierra.” Estas líneas además sugieren que Juvenco habría escrito su obra tiempo después del Concilio de Nicea, celebrado en el año 325. Véase apéndice, 1 y 16.

<sup>18</sup> Véase apéndice, 2: *Floruit sub Constantino principe.*

<sup>19</sup> Como puede comprobarse en la primera parte del apéndice (1-19), prácticamente la totalidad de los testimonios repiten —incluso con las mismas palabras— la información de Jerónimo. Sólo pocos autores posteriores, como Pedro Crinito (1475-1507), consideran que Juvenco desarrolló su labor poética bajo el mandato de Constancio y Constante, esto es, a mediados del siglo IV (véase apéndice, 14).

<sup>20</sup> Véase apéndice, 2.

propio nombre del autor: De acuerdo con Otero (2009), la forma *Vettius* podría vincular al poeta con el pueblo vetón, establecido en la parte central de Hispania.<sup>21</sup> A este dato se suman otras fuentes antiguas, precedidas por el testimonio de Jerónimo, que añaden que Juvenco nació en una familia noble y que se desempeñó como presbítero a lo largo de su vida; seguramente esta favorable situación familiar le permitió acceder a una educación privilegiada, tanto para la comprensión de las Sagradas Escrituras como para la apreciación de la literatura clásica.

Además de estos datos, no se cuenta con más información fidedigna sobre la vida de Juvenco. A pesar de ello, resulta interesante conocer el resto de datos biográficos que proporcionan otros autores antiguos; uno de ellos es Gregorio de Tours, quien sugiere que la obra juveniana nació como un encargo realizado por Constantino, lo cual supondría una relación cercana del hispano con el poder imperial.<sup>22</sup> De acuerdo con especialistas como Green (2006), resulta poco probable que la composición del poema se realizara a partir de una petición, aunque puede suponerse que Juvenco esperaba la aprobación del emperador, ya que le dirigió un elogio en los últimos versos de su obra.<sup>23</sup> Por otra parte, algunos otros testimonios afirman que el poeta debió formar parte del concilio de Elvira, celebrado en la primera mitad del siglo IV, pero no existen más fuentes que confirmen si realmente participó en esta celebración.<sup>24</sup>

### 2.1.2 Aspectos formales de los *Euangeliorum Libri*

De acuerdo con la mayoría de testimonios antiguos —que, como decíamos, parecen repetir las afirmaciones de Jerónimo—, la producción poética de Juvenco consistía en diversas obras: Poemas de contenido sacramental, escritos en hexámetros o dísticos elegíacos, así como una colección de himnos.<sup>25</sup> No obstante, en la actualidad sólo contamos con un trabajo literario y no resulta posible

---

<sup>21</sup> También se ha vinculado a Juvenco con la provincia de Iliberris (al sur de España), un territorio bético ampliamente romanizado donde el poeta podría haber tenido acceso a una formación clásica. Véase Otero (2009, p. X).

<sup>22</sup> Véase apéndice, 4.

<sup>23</sup> Green (2006, p. 3). Además, afirma que la iniciativa debió ser únicamente de Juvenco, aunque haya despertado el interés del Emperador después de su composición: "[...] there it looks as if Juvencus took the initiative, saluting and praising Constantine to dignify his work after its completion."

<sup>24</sup> El Concilio de Elvira tuvo lugar en la primera parte del siglo IV y constituyó el primer encuentro celebrado en el territorio de Ilíberis, Hispania. Sobre la presencia de Juvenco en este evento habla Flavio Lucio Dextro en su *Chronicon* (véase apéndice, 3).

<sup>25</sup> Jerónimo fue el primero en mencionar los poemas 'sobre el orden de los sacramentos' (*nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia*; véase apéndice, 3 y ss.). Por otra parte, Pedro Crinito constituye el primer autor que le atribuyó la composición de himnos (véase apéndice, 14).

determinar si el resto se encuentra perdido o si, más bien, nunca se escribió.<sup>26</sup> Lo cierto es que en la actualidad se conserva el poema más importante de su producción en estado íntegro: Una épica que narra las hazañas de la vida de Cristo (*Christi vitalia gesta*)<sup>27</sup> y que ha sido denominada bajo diversos títulos con el paso del tiempo: *Euangelia quattuor uersibus, hexametris uersibus, Euangelii uersi, Conscriptum rhetorice euangelium, Libri quattuor euangeliorum, Euangeliorum Libri, Historia Euangelica*, entre otros. Esta obra se compone de 3 mil 185 versos distribuidos en cuatro libros, además de 27 líneas de prefacio; a esto se suma una amplia cantidad de lecturas dobles, consignadas en algunos de los manuscritos más antiguos y que prevalecen en las ediciones más modernas de la épica.<sup>28</sup> Por otra parte, la división del poema en cuatro partes constituye una referencia clara a los cuatro evangelios canónicos, aunque la exposición del contenido se presenta como una versión lineal de la vida de Cristo. Los acontecimientos que se abordan a lo largo de la épica, en concordancia con la fuente bíblica, abarcan el tiempo previo al nacimiento de Juan el Bautista y los últimos encuentros de Jesús con los discípulos tras su resurrección.

A pesar de que los cuatro evangelios se ven reflejados en la obra juveniana, resulta evidente que la fuente principal para su composición fue el evangelio de Mateo y en menor medida los de Juan, Lucas y Marcos.<sup>29</sup> Ahora bien, es de suma importancia mencionar que esta composición se llevó a cabo en un tiempo en el que Jerónimo todavía no realizaba su celebrada traducción, es decir, aún no existía la versión canónica de la Biblia al latín que ha perdurado hasta la actualidad. Por este motivo, numerosos estudios han tratado de dilucidar cuál fue la fuente evangélica que el poeta utilizó para realizar su versificación: En primer lugar, se ha hablado sobre la posibilidad de que el poeta empleara fuentes griegas;<sup>30</sup> sin embargo, resulta difícil determinar las influencias de esta

---

<sup>26</sup> Johann von Heidenberg, autor del siglo XVI, aseguraba haber leído la obra hexamétrica y pentamétrica de Juvenco que incluía los dos libros sobre los sacramentos; sin embargo, no existe certeza sobre su composición. Véase apéndice, 13.

<sup>27</sup> *E. L., Praef.*, 29.

<sup>28</sup> En efecto, hay registro de lecturas dobles desde el códice de la Biblioteca Corpus Christi College de Cambridge, datado en el siglo VIII. Se trata de diversas reconstrucciones de un mismo verso cuyo origen se desconoce; tal como resume Otero (2009, pp. XCIII y ss.), la cuestión principal que suponen estas variaciones es si provienen del propio Juvenco o si corresponden a una edición posterior del poema. En concordancia con las ediciones modernas, en este trabajo consignamos dichas lecturas dobles cuando se presentan en los pasajes estudiados.

<sup>29</sup> Sobre la concordancia de los episodios narrados por Juvenco y el contenido evangélico, véase Otero (2009, pp. X-XII)

<sup>30</sup> Por ejemplo, Döpp y Geerlings (2006, p. 344) sugieren que Juvenco habría recibido influencias de las tradiciones griega y latina para la composición de su obra: "Giovenco adoperava i vangeli in una traduzione

lengua en su composición. Asimismo, se ha debatido si el *Diatessaron* de Taciano, una armonía evangélica realizada en tiempos del emperador Justino (cuyo idioma original se desconoce), podía haber fungido como modelo para Juvenco.<sup>31</sup> Finalmente, tampoco existen certezas sobre cuál de las tradiciones de la *Vetus Latina* (la europea, africana o irlandesa) sirvió como base de su épica,<sup>32</sup> o si, incluso, recurrió a un comentario alegórico de los evangelios.<sup>33</sup> En suma, no se cuenta con un consenso sobre la fuente bíblica a la que Juvenco tuvo acceso al realizar su composición.

En cuanto a los modelos paganos que Juvenco tomó para versificar el contenido evangélico, resulta evidente que la *Eneida* de Virgilio es su influencia principal, lo cual ya ha sido completamente demostrado por importantes especialistas de la obra juveniana.<sup>34</sup> A pesar de que la influencia de otros autores en la épica cristiana se ha estudiado en menor medida, los *Euangeliorum Libri* también cuentan con abundantes referencias a las obras de Ovidio, Estacio, Silio Itálico y Valerio Flaco, entre otros (como se observará en capítulos posteriores del presente trabajo), de modo que la composición constituye un reflejo de la rica educación del hispano y de su dominio de la literatura clásica.

Ahora bien, las causas por las que Juvenco realizó una versificación de contenido bíblico resultan bastante claras: De acuerdo con Otero (2009), los *Euangeliorum Libri* se usaron para educar a los cristianos con recursos literarios de los que carecía su religión y como un medio de catequización para grupos instruidos de la época.<sup>35</sup> En efecto, según las palabras de Fontaine (1981), los cristianos de aquel siglo solían recibir una educación tradicional clásica antes de su conversión, de modo que sentían una atracción por la literatura y poesía paganas.<sup>36</sup> Ante este panorama, los *Euangeliorum*

---

veterolatina, servendosi di quando in quando degli originali greci, ma anche di un commento biblico e di antiche tradizioni teologico-esegetiche.”

<sup>31</sup> La armonía evangélica de Taciano es ejemplo de un tipo de composición literaria que buscaba presentar la vida de Jesús bajo una sola línea narrativa y cronológica. De acuerdo con Otero (2009, pp. XXIII-XXVIII) existen suficientes elementos léxicos para vincular el trabajo de Taciano con la épica juveniana, lo cual concuerda con el estilo lineal en el que se presentan los acontecimientos de los *Euangeliorum Libri*.

<sup>32</sup> Véase Otero (2009, pp. XXVIII-XXXII).

<sup>33</sup> Así lo sugiere Weyman (1975, pp. 133-134) al señalar que diversos pasajes juvenianos, como el verso II, 754, muestran una interpretación clara del pasaje bíblico en concordancia con comentarios exegéticos precedentes.

<sup>34</sup> Los trabajos de Esperanza Borrell (1991 y 1992) son sólo un ejemplo de los estudios que se han elaborado al respecto del modelo virgiliano en la obra de Juvenco.

<sup>35</sup> Véase *supra*, p. 10.

<sup>36</sup> Como señala Fontaine (1981, p. 13), muchos cristianos sentían gusto por la literatura clásica tiempo antes de su conversión: “Les communautés chrétiennes n’étaient pas uniquement composées de sauvages et

*Libri* buscaron proporcionarle a este público erudito un poema épico que contara con las virtudes y belleza de la poesía pagana, pero que también promoviera los valores de su fe cristiana. Y, en efecto, tras dar a conocer su obra, Juvenco se convirtió en el primer poeta en colocar la sacralidad del evangelio en versos heroicos, tal como lo reconoce la tradición.<sup>37</sup> Finalmente, algunos estudiosos proponen que la intención general de la obra era sustituir el poema virgiliano por completo;<sup>38</sup> sin embargo, la épica de Juvenco alcanzó el efecto contrario, ya que convirtió al mantuano en un modelo de imitación para las siguientes generaciones de poetas cristianos.

### 2.1.3 Recepción

Esta obra obtuvo buena reputación desde tiempos tempranos,<sup>39</sup> tal como lo indican las fuentes antiguas. En el *Decretum Gelasianum*, documento escrito entre los siglos V-VI sobre los libros canónicos y las lecturas recomendables para el cristianismo, se expone un breve elogio a los *Euangeliorum Libri* y la aprobación religiosa para que fueran divulgados entre los creyentes.<sup>40</sup> En el siglo VI, Venancio Fortunato escribió una alabanza para diversos poetas cristianos, entre los cuales se encuentra Juvenco, y reconoció al hispano como el primero en usar la majestuosidad del metro heroico para narrar la historia evangélica. De una forma similar, Isidoro de Sevilla enalteció a nuestro autor en una de sus composiciones de corte poético.<sup>41</sup> Esta apreciación de la obra, así como de sus sucesoras en el género épico, se extendió a lo largo de la Edad Media, de acuerdo con los testimonios de Alcuino de York y Francesco Petrarca, quienes reconocieron la grandeza técnica de su poema.<sup>42</sup>

Cabe destacar que los *Euangeliorum Libri* se divulgaron a lo largo de la época medieval con cierta autoridad religiosa: Diversos autores antiguos, entre los que se encuentran los monjes Jonás de Bobbio y Beda el Venerable, así como Alcuino de York y Rábano Mauro, mencionaron el poema

---

d'alphabètes. Beaucoup de chrétiens, soit dans leur enfance, soit avant de se convertir, avaient connu les lettres profanes et les avaient aimées.”

<sup>37</sup> Véase apéndice, 21-25.

<sup>38</sup> Döpp & Geerlings (2006, p. 344): “L’opera di Gioenco doveva sostituire, nelle intenzioni, quella di Virgilio, e trovò numerosi lettori e imitatori (ad es. Prudenzio, Proba, Paolino di Nola, Orosio e Venanzio Fortunato).”

<sup>39</sup> Así lo enuncia Herzog (1975, p. 52): “Dies Faktum bereits zeugt dafür, daß sein Experiment für erfolgreich galt und schnell überregionale Verbreitung fand.”

<sup>40</sup> Véase apéndice, 46.

<sup>41</sup> Véase apéndice, 47-48.

<sup>42</sup> Véase apéndice, 49-52.

entre sus escritos, citaron alguno de sus versos o lo utilizaron como sustento para presentar escritos de contenido teológico.<sup>43</sup> Algunos otros estudiosos y gramáticos medievales, como el poeta anglosajón Aldhelmo de Sherborne (s. VII) y el abad franco Loup de Ferrieres (s. IX), ejemplificaron algún aspecto sobre métrica latina por medio de la misma obra.<sup>44</sup>

Esta abundancia de alusiones a Juvenco constituye una manifestación clara de que su obra fue leída, divulgada y valorada desde su creación hasta los inicios de la Edad Moderna.<sup>45</sup> No obstante, la admiración que predominaba durante esta época gradualmente comenzó a disminuir en años posteriores; en efecto, entre los siglos XIV y XVII, algunos humanistas acusaron a Juvenco de emplear un estilo simple (*poëta omnium Scriptorum simplicissimus*)<sup>46</sup> y se limitaron a reconocer la novedad que la composición representó en su tiempo; sin embargo, esta opinión adversa no constituía una totalidad, ya que algunos otros estudiosos continuaron elogiando las numerosas virtudes del poema.<sup>47</sup>

Es a lo largo de la primera parte de los siglos XIX y XX cuando la mayoría de las apreciaciones sobre la poesía de Juvenco se presentó contundentemente negativa. A pesar de que se le reconoce por dar origen al género de la épica cristiana,<sup>48</sup> una pléyade de investigadores ha despreciado las virtudes de su obra. Por ejemplo, el especialista Jacob Burckhardt (1853) habla de la “sequedad de las armonías evangélicas en verso, empezando por las del español Juvencio” como factor recurrente en las épicas bíblicas;<sup>49</sup> a estas palabras se adhieren las opiniones de estudiosos como Curtius, Mohrmann y Klopstock que hemos mencionado en líneas precedentes y que refieren a nuestro poeta como un suceso relevante en términos históricos, pero carente de relevancia literaria.<sup>50</sup> En este sentido, resulta claro que el posicionamiento de la filología moderna y actual se

---

<sup>43</sup> Véase apéndice, 26-39.

<sup>44</sup> Véase apéndice, 40-45.

<sup>45</sup> Müllken (2010, p. 42) reconoce que la innovación de Juvenco adquiere más relevancia si se observa la escasez de poemas cristianos primitivos que se conservan en la actualidad: “Keines dieser Gedichte erlangte jemals in der (früh) christlichen Tradition kanonische Anerkennung.”

<sup>46</sup> Así lo denominó el humanista del siglo XVII Gaspard de Barth (véase apéndice, 61). Algunas otras opiniones adversas sobre Juvenco durante la misma época se encuentran en el apéndice, 56, 62 y 63.

<sup>47</sup> El humanista alemán Hermann von dem Busche (1468-1534) realizó un elogio del poeta en su obra poética. Por su parte, el mantuano Battista Spagnoli (1447-1516) dedicó algunas palabras para reconocer la épica juvenciana. Véase apéndice, 54, 55 y 60.

<sup>48</sup> Castillo (1998, p. 12).

<sup>49</sup> Burckhardt (1853, p. 269).

<sup>50</sup> De acuerdo con Malsbary (1985, p. 55), una parte de las opiniones negativas surge de las clasificaciones de estudio de la poesía cristiana: “The Latin Christian biblical poets of late antiquity are customarily divided

ha contrapuesto en términos generales a la opinión de escritores tardíos y medievales y que, haciendo a un lado a Juvenco, ha dirigido mayor atención a otros poetas cristianos.

#### 2.1.4 Manuscritos, ediciones y traducciones

Los manuscritos conservados de los *Euangeliorum Libri* (y de los *Testimonia vitae atque artis* de Juvenco), así como las ediciones realizadas desde épocas tempranas hasta la actualidad, reflejan cómo ha cambiado la percepción sobre la obra a lo largo del tiempo. Por ejemplo, actualmente se conservan cerca de 58 manuscritos, fechados entre los siglos VIII y XVI, que transmiten el poema íntegro o alguno de sus libros; cabe destacar que un alto porcentaje de ellos corresponde al siglo IX, lo cual indica que el punto de mayor alcance para la obra juvenciana sucedió durante el Imperio Carolingio, una época destacada por la revalorización de la cultura clásica.<sup>51</sup> Asimismo, entre los siglos XV y XVI se realizaron al menos catorce ediciones, entre las cuales se destaca la versión elaborada por el humanista Aldo Manuzio, completada en el año 1502.

Ahora bien, la notable disminución de ediciones sobre la épica de Juvenco en siglos posteriores nos permite saber que también se encontraba en declive el interés de los estudiosos hacia la obra. De hecho, no se realizaron más trabajos de edición de los *Euangeliorum Libri* durante el siglo XVII; existen apenas dos pertenecientes al XVIII y otras dos al XIX. La versión de Huemer, concluida en el año 1891, fue la última versión a la que se tuvo acceso a lo largo de todo el siglo XX y del XXI; naturalmente, este vacío en el ámbito de la edición crítica también ha contribuido a que la difusión de la obra se lleve a cabo de manera escasa. Sin embargo, en los años recientes se han realizado esfuerzos por cambiar este panorama; por ejemplo, en el 2009, Eduardo Otero realizó una nueva edición de los *Euangeliorum Libri* como trabajo de su tesis doctoral, mientras que Donato de Gianni dio a conocer en 2020 su revisión crítica del texto (a partir de la edición de Huemer) y un comentario al libro IV.

---

into two groups: a) those who keep rather strictly to a 'paraphrase' of the scriptural narrative, and b) those who go 'beyond paraphrase' in order to develop imaginative and dramatic interest or allegorical and typological commentary. Thus Juvenus and 'Cyprianus' Gallus, the straightforward paraphrase-makers of the New and Old Testaments respectively, are set apart, usually with disparagement, from Proba, Sedulius, Victorius, Dracontius, Avitus, and Arator, the poets who are noted." Además de las citas ya mencionadas en la presentación de este trabajo, véase también Herzog (1975, p. XXXIV).

<sup>51</sup> Véase Otero (2009, pp. XLIX y ss.).

Con las traducciones de la obra juveniana sucede una historia bastante similar a la de sus ediciones, ya que existe un número muy reducido de versiones en lenguas modernas; además, éstas se encuentran mayoritariamente en prosa, de modo que las características poéticas que marcan la diferencia entre los *Euangeliorum Libri* y la Biblia suelen disiparse o perderse en absoluto. Castillo presentó en 1998 la primera traducción al español en prosa; antes de esta propuesta sólo existían dos versiones más de la obra juveniana: Una traducción francesa, presentada en verso, que vio la luz en 1591 bajo la tutela de P. Tamisier, y otra en alemán, publicada de 1913 y realizada por A. Knappitsch. Asimismo, la primera versión italiana, que llevó a cabo Francesca Galli, se dio a conocer en el año 2012, mientras que la primera traducción al inglés, de Scott McGill, se publicó muy recientemente, en el año 2016. Además, Otero propuso en 2009 una nueva versión prosaica en español y confrontada con el texto latino en conjunto con su edición crítica, mientras que De Gianni ofreció en 2020 una actualizada traducción al italiano.

## 2.2. Contexto de composición de los *Euangeliorum Libri*

Como mencionamos con anterioridad, la composición de la épica juveniana se situó bajo un poder imperial que, por primera vez en la historia, proveía seguridad a la fe cristiana. Desde la promulgación del Edicto de Milán, firmado por Constantino I (emperador de Occidente) y por Licinio (emperador de Oriente) en el año 312, los cristianos obtuvieron el derecho de profesar su fe con libertad, al mismo tiempo que se les otorgó la recuperación de las posesiones arrebatadas durante los gobiernos anteriores.<sup>52</sup> Este importante acontecimiento no sólo supuso una transformación significativa en beneficio del pueblo cristiano, sino que se tradujo en un punto de inflexión social a lo largo de todo el Imperio;<sup>53</sup> en efecto, no sólo le brindó espacio seguro al cristianismo, lo cual ya constituía una innovación en el contexto de la política romana, sino que incluso mostró un claro favorecimiento hacia dicho culto por medio de sus disposiciones y leyes.<sup>54</sup>

Ya sea por factores políticos y militares en beneficio del recientemente reunificado Imperio<sup>55</sup>, o bien, por las motivaciones personales de Constantino que ha transmitido la tradición (tales como su propia conversión al cristianismo, inmortalizada por Eusebio de Cesarea),<sup>56</sup> lo cierto es que esta apertura religiosa supuso un incremento exponencial del número de creyentes en el Imperio,<sup>57</sup> lo cual se tradujo en nuevas necesidades para la comunidad cristiana, tanto en términos sociales como culturales: Si bien estas circunstancias parecían un ambiente propicio para el nacimiento de diferentes formas de expresión literaria, los *Euangeliorum Libri* se consideran un salto audaz

---

<sup>52</sup> A propósito de este documento, Drake (2006, p. 121) afirma que su nombre no corresponde con sus verdaderas implicaciones: “Commonly known as the ‘Edict of Milan’ —even though in the form we have it, it was not an edict and was not issued in Milan— the document legalizes Christianity and promises restoration of property seized during Diocletian’s persecution.”

<sup>53</sup> Bjornlie (2016, p. 1) afirma que las divisiones históricas con las que hoy contamos para estudiar estos periodos están definidas por la importancia de Constantino en el Imperio: “The modern demarcation of the post-classical period is often inseparable from the reign of Constantine.”

<sup>54</sup> Tal como señala Drake (2006, p. 111): “The impact of Constantine on Christianity can be summarized fairly quickly: during the thirty years of his reign, more change took place in the status, structure and beliefs of the Christian Church than during any previous period of its history.”

<sup>55</sup> Como lo señala Bardill (2012, p. 218), probablemente una conversión abierta al cristianismo en los primeros años de su mandato no convendría a los intereses del Imperio, de modo que la adhesión de Constantino debió ser muy tardía: “Evidence provided by Constantine himself also suggest a late conversion. In his Oration to the Assembly of the Saints, the emperor indicates he was not an infant or even in his early youth when he became a Christian.”

<sup>56</sup> Euseb., *V. C.*, 30, 29.

<sup>57</sup> Burckhardt (1853, p. 133): “Según Staudlin representarían la mitad de la población, según Matter una quinta parte, según Gibbon una vigésima, nada más, según La Bastie una doceava parte, lo que acaso se halle más cerca de la verdad. Pero, con más exactitud, habría que suponer, para el Occidente, una quinceava y, para el oriente, una décima parte.”

dentro de su tradición.<sup>58</sup> En efecto, aunque la épica de Juvenco refleja la sintonía que existía entre la fe y el gobierno —como se observa en su epílogo—, en realidad fue una pieza clave que establecería el rumbo de futuras expresiones poéticas, así como una respuesta a los debates de la comunidad al respecto de este tipo de creación. La relevancia de este extenso poema, así como la “audacia” de su composición, solo pueden comprenderse si se observa el panorama previo de la tradición poética latina, así como las necesidades primordiales de esta comunidad religiosa.

De los primeros tres siglos de cristianismo apenas se conserva una exigua cantidad de textos poéticos en latín, reflejo de las persecuciones que la comunidad sufría a manos del Imperio. Tal como señala Van der Nat, resultaba complejo valorar las producciones literarias cristianas en semejantes condiciones de hostilidad, en las cuales solo la apologética respondía a sus necesidades de subsistencia;<sup>59</sup> asimismo, la marcada inclinación por la vida ascética y el martirio hizo surgir en la comunidad un desprecio generalizado hacia los asuntos del mundo. Aunado a ello, el griego fungió como la lengua primordial de la fe cristiana en tiempos tempranos, debido a que se extendió con mayor lentitud en Occidente que en Oriente.<sup>60</sup> Finalmente, su religión se sostenía desde entonces en la viva palabra de Dios, la cual residía en el evangelio; en este sentido, la obra más relevante del cristianismo contenía un mensaje celestial que ninguna otra producción poética podría igualar.

Dichos factores originaron una actitud de rechazo hacia las formas de creación poéticas clásicas, así como a cualquier otra forma de expresión literaria, filosófica y cultural. En efecto, para buena parte de los creyentes, el lenguaje y el estilo de la poesía poseían un efecto cegador que podía

---

<sup>58</sup> Esta definición de la obra juveniana ha sido usada por diversos estudiosos de la época, como Mülke (2010, p. 42) y Deproost (1998, p. 112).

<sup>59</sup> Nat (1976, pp. 193-194) señala que todo escrito en prosa, aunque fuera literario, se sostenía en la justificación de la defensa de la fe, lo cual no podía suceder con la poesía: “Christliche Prosaschriften fanden - sofern sie sich als Kunstwerke zu erkennen gaben und als solche betrachtet wurden - ihre religiöse Rechtfertigung in der Verteidigung und Ausbreitung des Glaubens und in der Belehrung und Erbauung der Gemeinde. Hinsichtlich der poetischen Form und ihrer ästhetischen Reize liess sich eine derartige Rechtfertigung gar nicht oder jedenfalls viel weniger leicht plausibel machen.”

<sup>60</sup> Nat (1976, p. 191): “Die christliche lateinische Literatur ist verhältnismässig spät entstanden, weil sich die Religion im Westen langsamer ausbreitete als im Osten, ferner weil sie zu Anfang vor allem in jüdischen und griechisch sprechenden Kreisen propagiert wurde.” Asimismo, Nat (1976, p. 193) considera que uno de los factores que retrasó el desarrollo de una poesía elevada en el mundo cristiano es la escasa educación con la que contaba la mayoría de los cristianos: “Gleichwohl ist unleugbar, dass die grosse Mehrheit von ihnen aus einfachen, wenig gebildeten Leuten bestand.”

perjudicar su fe o contradecir sus principios.<sup>61</sup> Ejemplo de esta postura es la obra de Tertuliano, autor africano del siglo III que contaba con una eminente educación retórica. En el *Apologético*, aprovechó la oportunidad de expresar su desprecio hacia la creación poética pagana, la cual estaría en una situación más deplorable que la filosofía; en efecto, al hablar sobre la épica, señaló que su propio origen le ha permitido blasfemar contra la divinidad: *Exinde quis non poeta ex auctoritate principis sui dedecorator invenitur deorum?*<sup>62</sup> Asimismo, condenó la estética clásica, ya que desvirtúa el poderío celestial en beneficio de la forma: *Exinde quis non poetarum ex auctoritate principis sui in deos insolens aut uera prodendo aut falsa fingendo.*<sup>63</sup> Además, aseguraba que la poesía se encuentra por debajo de la filosofía en términos de dignidad: *Apud philosophos incerta, quia uaria; apud poetas omnia indigna, quia turpia.*<sup>64</sup> En sintonía con Tertuliano, el obispo y escritor Cipriano de Cartago repudió los artificios de la literatura precedente; por ello, en sus cartas aconsejaba escuchar siempre la verdad y huir de los recursos retóricos paganos que seducían a los creyentes: *Denique accipe non diserta sed fortia nec ad audientiae popularis inlecebram culto sermone fucata, sed ad diuinam indulgentiam praedicandam rudi ueritate simplicia.*<sup>65</sup>

No obstante, este desprecio hacia la estética clásica no se trataba de una absoluta generalidad, ya que buena parte de la comunidad cristiana (que iba transformándose con el correr de los años)<sup>66</sup> mostró su aprecio hacia diversos autores de la Antigüedad, entre los cuales Virgilio y Cicerón ocupaban un lugar destacado. Al haber recibido la misma educación que los paganos, consideraban que la tradición precedente no debía ser desechada por completo, sino que incluso

---

<sup>61</sup> Nat (1976, pp. 213-214): "Sprache und Stil der Dichtung sind nichts als Künstelei, die verfälschend und verblendend wirkt."

<sup>62</sup> Tert., *Apol.*, 14, 4: "¿Entonces, qué poeta no es considerado un difamador de los dioses a partir de la autoridad del primero [Homero]?"

<sup>63</sup> Tert., *Ad nationes*, I, 10, 40: "¿Así pues, cuál de los poetas no es insolente con los dioses, por la autoridad de su antecesor, ya sea sacrificando las verdades o inventando falsedades?"

<sup>64</sup> Tert., *Ad gentiles*, II, 1, 13: "Entre los filósofos las cosas son inciertas, pues resultan diversas; pero entre los poetas todas las cosas son indignas porque resultan vergonzosas."

<sup>65</sup> Cyr., *Ad Donat.* 2: "Finalmente, no aceptes las palabras elocuentes, sino las fuertes, ni recibas los discursos adornados para seducción de la audiencia del pueblo, sino los sencillos para predicar la divina indulgencia con la rudimentaria verdad."

<sup>66</sup> Así lo señala Nat (1976, pp. 194-195): "Die negative Einstellung gegenüber der antiken Kultur, die sich bei den frühen Christen, vor allem im Westen, so oft feststellen lässt, beginnt zu schwinden. Eine grössere Aufgeschlossenheit wird sogar notwendig."

podría ser usada en beneficio de la fe.<sup>67</sup> Un atisbo de esta opinión se observa en el *Octavius* de Minucio Félix; esta obra apologética no solo recurre a la retórica ciceroniana de forma abierta,<sup>68</sup> sino que también propone la posibilidad de separar la forma del contenido para encontrar a través de ella la verdad: *Diligenter quantum potest singula ponderemus, ut argutias quidem laudare, ea vero quae recta sunt, eligere, probare, suscipere possimus.*<sup>69</sup>

Un testimonio todavía más significativo nos brinda Lactancio, quien, en palabras de Sánchez (1990), “es un intelectual que en una época en crisis cree haber encontrado la verdad en la sabiduría que enseña la doctrina cristiana, pero que no olvida en absoluto el bagaje cultural de la ciencia pagana, ni olvida el papel que el Imperio Romano puede desempeñar en la salvación del mundo.”<sup>70</sup> Como parte de sus *Institutiones Diuinae*, el apologeta argumenta que los escritores latinos precedentes pueden ser leídos siempre que su lectura se realice desde una perspectiva cristiana; es así como nombra a Virgilio “el primero de nuestros poetas” (*nostrorum primus*)<sup>71</sup> y “el mejor poeta” (*summus poeta*),<sup>72</sup> mientras que reconoce en las palabras de Ovidio alusiones al Dios cristiano como el verdadero artífice del mundo.<sup>73</sup> A su vez, justificó la labor de los poetas paganos al asegurar que no se encontraba en su voluntad transmitir mentiras, pues *non ergo ipsas res gestas finxerunt poetae; quod si facerent, essent vanissimi: sed rebus gestis addiderunt quemdam colorem.*<sup>74</sup>

En medio de esta disputa, se desarrollaron algunos textos poéticos con contenido cristiano que se adaptaron a los moldes clásicos. El primero de ellos es un poema de breves dimensiones atribuido

---

<sup>67</sup> Cameron (1976, p. 24): “The bizarre practice of Vergilian centos, rewriting the Gospels in half-lines from Vergil, illustrates as well as anything the desire of Christians to appropriate what they could of the beauties of Vergil for their cause.”

<sup>68</sup> Nat (1976, p. 201) señala la posición abiertamente positiva hacia el mundo literario clásico de esta obra: “Der *Octavius* des Minucius Felix nimmt in der frühchristlichen Literatur in besondere Stelle ein. Die Dialogform, der Stil und der Inhalt verleihen dieser Apologie den Charakter eines hochliterarischen Erzeugnisses, wobei sie mit Nachdruck beansprucht, ein solches zu sein.”

<sup>69</sup> Minucius Felix, *Octavius* (XIV, 7): “Cuidadosamente sopesemos cada una de estas cosas cuanto sea posible, para que en efecto podamos alabar los artificios (del discurso), pero también elegir, probar y aceptar aquellas que son correctas.”

<sup>70</sup> Sánchez (1990, p. 30).

<sup>71</sup> Lact., *D. I.*, I, 5, 11: *Nostrorum primus Maro non longe fuit a ueritate.*

<sup>72</sup> Lact. *D. I.*, I, 19, 3 y III, 8, 28.

<sup>73</sup> Lact., *D. I.*, I, 5, 13: *Ovidius quoque in principio praeclari operis, sine ulla nominis dissimulatione, a Deo, quem fabricatorem mundi, quem rerum opificem vocat, mundum fatetur instructum.*

<sup>74</sup> Lact., *D. I.*, I, 11, 23: “No fueron los poetas, entonces, quienes inventaron estas mismas hazañas; pues, si lo hubieran hecho, serían muy falaces. Más bien, añadieron cierto color a las hazañas ya realizadas.”

a Lactancio, *De Phoenice*, el cual emplea hexámetros y realiza una alegoría de la resurrección de Cristo a través de la mítica ave fénix. Posteriormente y con una datación incierta (entre el siglo III y el V), el poeta Comodiano escribió un considerable número de composiciones poéticas con objetivos didácticos y formativos; entre ellas se encuentra un *Carmen apologeticum* o *Carmen de duobus populis* y sus *Instructiones*. Además, se conservan las *Odas de Salomón*, una serie de himnos anónimos, posiblemente escritos entre los siglos I y III con propósitos litúrgicos.<sup>75</sup>

Para el tiempo de Juvenco, como señalábamos al inicio de este capítulo, las circunstancias sociales de la comunidad cristiana se habían modificado sustancialmente: Por un lado, la predicación adquirió una postura más dispuesta a retomar los elementos literarios paganos, sobre todo para abrir las puertas a las familias conversas más instruidas;<sup>76</sup> por otro, los cristianos gradualmente volvieron a experimentar una cierta identificación con la cultura clásica, ya que formaba parte de sus hábitos intelectuales<sup>77</sup> y porque existía en cierta medida una influencia de la tercera sofística procedente de las composiciones griegas.<sup>78</sup> Además, de acuerdo con diversos autores, la literatura pagana parecía atravesar una aparente “decadencia”, misma que se refleja en la dispersión de nombres y obras que se conservan de la época.<sup>79</sup> Con este escenario a favor del desarrollo literario cristiano, nuestro poeta dio a conocer los *Euangeliorum Libri*, una obra épica sin precedentes y de grandes dimensiones, la cual se encontró con un público menos renuente a este tipo de creación literaria.

---

<sup>75</sup> Para conocer más sobre la poesía con contenido bíblico en la Antigüedad Tardía, véase Herzog (1975, p. XXV), quien enlista los fragmentos no canónicos que se conservan de dicha época.

<sup>76</sup> En palabras de Fontaine (1981, p. 13), “Il est apparent que la communauté en laquelle il est tenté d’entrer lui paraîtra moins rebutante, moins étrangère, s’il y reconnaît des hommes que leur christianisme n’a pas détachés de toute fidélité à la tradition romaine de culture.”

<sup>77</sup> De acuerdo con Fontaine (1980, p. 51), la disminución de las expectativas en el retorno inmediato de Cristo también influyó en la percepción de los valores paganos: “Mais il n’est pas moins vrai qu’après s’être globalement détournés de la civilisation hellénistique romaine et de toutes ses valeurs, dans une attente anxieuse du retour prochain du Christ, les chrétiens se sont progressivement retournés vers toutes les valeurs positives de cette civilisation qui devenait de plus en plus la leur.” Véase también de Labriolle (1920, pp. 8 y ss.).

<sup>78</sup> Tal como señala Pernot (2021, p. 179), “great Christian orators like Eusebius of Caesarea, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, Basil of Caesarea, Jhon Chrysostom, emerged: like the sophists before them, they combined knowledge and power and used rhetoric to fulfil their social and political duties.”

<sup>79</sup> De hecho, Gagliardi y Scuotto (1995, p. 9) enfatizaban la escasez de trabajos que se han realizado sobre este período: “Una storia dell’ultima poesia pagana latina resta infatti ancora da scrivere (almeno nella totalità delle sue manifestazioni).” Véase también Herzog (1975, p. 166): “Die gesamte erhaltene Poesie von Nemesian bis Ausonius kennt, das muß hervorgehoben werden, keinen erkennbaren oder gar dezidierten Paganen.” A su vez, Cameron (1976, p. 1) afirma: “The last quarter of the fourth century saw Christianity triumphant and paganism on the retreat. It also saw a resurgence of Latin literature, Christian and pagan alike.”

Como demostración de esta apertura propiciada por Juvenco, Jerónimo escribió poco después el libro *De Viris Illustribus*, considerado la primera historia de la literatura cristiana, en donde reconoció los triunfos de los primeros poetas de su fe. Además, durante las siguientes décadas y siglos, se consolidaron algunos de los más destacados poetas de la Antigüedad tardía, tales como Prudencio, Paulino de Nola y Venancio Fortunato, además de una cantidad considerable de autores a lo largo de la Edad Media.<sup>80</sup>

Ahora bien, aunque el cristianismo del siglo IV mostró buena disposición para acoger una poesía propia a partir de los recursos paganos, no existe unanimidad sobre esta apertura absoluta hacia la tradición clásica y sus moldes estéticos; de acuerdo con Markus (1974), en décadas posteriores a las de Juvenco, aún existían reservas por parte de las autoridades eclesiásticas en cuanto a las ventajas de aproximarse a estas obras o de utilizar sus medios retóricos en beneficio de la fe.<sup>81</sup> En este sentido, la elaboración de la épica juvenciana y de las producciones poéticas cristianas posteriores debieron ser recibidas con cierta cautela, aun cuando su contenido se alejara de los mitos y dioses romanos.

Pero así como una obra con valores acordes a la fe podría obtener más fácilmente la simpatía de una audiencia religiosa en esta época, la obra de Juvenco corría un riesgo mayor: A diferencia de cualquier otro tipo de manifestación poética, los *Euangeliorum Libri* se presentaron como una adaptación del texto más sagrado del cristianismo.<sup>82</sup> Naturalmente, este tipo de creación constituyó una innovación para su tiempo, incluso aunque partiera de los ejercicios escolares basados en la paráfrasis retórica (como han señalado ya algunos especialistas),<sup>83</sup> especialmente porque todavía existía un temor generalizado a cometer herejía. Prueba de ello es el testimonio de Sulpicio Severo (s. IV), quien narró la historia de la humanidad desde el comienzo hasta su época; este historiador, a pesar de haber recurrido al Antiguo Testamento como fuente, decidió omitir

---

<sup>80</sup> Sobre el progreso de la poesía latina de corte bíblico en la Edad Media, véase Smolak (2015, pp. 15 y ss.).

<sup>81</sup> Markus (1974, p. 3): "Christianity in the 350s shows very little inhibition about classical literature, and even about the pagan religious traditions of which it's as so often the vehicle."

<sup>82</sup> Mülke (2010, p. 36) señala que el desarrollo de la lírica cristiana tuvo una menor exigencia, toda vez que no empleaba directamente el contenido evangélico: "Diese poetische Gattung [...] unterlag ganz anderen Anforderungen und Ansprüchen als andere Genera, wie etwa die christliche Epigrammatik, welche Papst Damasus, Prudentius und Paulinus von Nola zu hoher Vollendung führten, oder wie der liturgische Hymnus, welcher, durch das biblische Vorbild der Psalmen eigentümlich legitimiert, eigenen Gesetzen zu gehorchen hatte."

<sup>83</sup> Herzog (1975, p. 60): "Gewöhnlich deutet poetische Paraphrase als schulisches Progymnasma seit der Antike auf sublitterarische Exerzitien."

todos los acontecimientos del evangelio con el fin de no mermar su contenido a costa de la forma: *Uerum haec, quae euangeliis ac deinceps apostolorum actibus continentur, attingere non ausus, ne quid forma praecisi operis rerum dignitatibus deminueret, reliqua exequar.*<sup>84</sup> En consonancia con esta preocupación por parte del autor cristiano, la recepción de la patrística a este tipo de contenidos parece mostrar que la poesía cristiana no formaba parte del plan de conversión o evangelización de la comunidad.<sup>85</sup>

Si bien los testimonios antiguos y gran parte de los estudiosos de Juvenco coinciden en el éxito de su epopeya evangélica, también existen algunas posturas que ponen en tela de juicio el triunfo inmediato del autor hispano: De acuerdo con Mülke (2010), testimonios como el de Jerónimo funcionaron como una primera defensa de la obra, la cual habría corrido un gran riesgo al tomarse licencias sobre la versión de los evangelios.<sup>86</sup> Por su parte, Nat (1976) señala que obras como los *Euangeliorum Libri* de Juvenco y el *Centón* de Proba (entre otras producciones poéticas de la época) en realidad fueron obras aisladas y que tuvieron que transcurrir varias generaciones para que surgieran poemas sucesivos con la misma forma.<sup>87</sup>

Sin embargo, la existencia de una tradición de épica bíblica hace ineludible que la obra de Juvenco había recibido reconocimiento dentro de los círculos cristianos posteriores. En efecto, tal como señala Deproost (1998), con la legitimización que obtuvieron los *Euangeliorum Libri* diversos autores adoptaron la misma combinación técnica-contenido y emplearon moldes clásicos en narraciones de episodios evangélicos.<sup>88</sup> Entre ellos se encuentran Sedulio (s. V), quien compuso un poema de cinco libros denominado *Carmen Paschale* sobre la pasión, muerte y resurrección de Cristo; Nono de Panópolis (ss. IV-V), a quien se le atribuye la autoría de una paráfrasis griega del evangelio de Juan; y Arator (s. VI), cuyo poema *De Actibus Apostolorum* relata las historias de los discípulos de Jesús tras su resurrección y ascensión. De acuerdo con Pollmann (2013), estos poetas lograron destacar porque no buscaron crear un mensaje cristiano con más acercamiento a la

---

<sup>84</sup> Sulp. Sev., *Chron.*, II, 27: “No obstante, dejaré de lado aquellas cosas que se hallan contenidas en los evangelios y sucesivamente en los Hechos de los Apóstoles, pues no me atrevo a mencionarlas, no vaya a ser que el estilo demerite alguna parte de la obra al quitarle las dignidades de sus contenidos.” Al respecto de este pasaje, véase Mülke (2010, pp. 27 y ss.).

<sup>85</sup> Véase Gärtner (2004, p. 425).

<sup>86</sup> Mülke (2010, pp. 36-38).

<sup>87</sup> Véase Nat (1976, p. 214).

<sup>88</sup> Deproost (1998, p. 112): “L’audace de ce premier projet épique chrétien, où le prêtre Juvenus héroïse d’emblée la figure centrale du christianisme, a légitimé par avance les futures épopées bibliques qui se succéderont, nombreuses, jusqu’à la fin de l’antiquité.”

verdad cristiana, sino porque recurrieron a la autoridad bíblica para hacerlo más atractivo y para elevar su poder transformador.<sup>89</sup>

En suma, los *Euangeliorum Libri* se consolidaron como una obra reconocida dentro de los círculos cristianos de su época y como los inauguradores de su propio género literario. Aunque en su contexto todavía no existía unanimidad acerca de la conveniencia de emplear estética pagana, esta épica se libró de cualquier acusación de herejía y se convirtió en ejemplo para obras posteriores. Ciertamente, el éxito de la obra radica en la técnica de creación de Juvenco, quien no solo realizó una justificación clara de su quehacer poético, sino que además empleó a su favor la historia del evangelio y los elementos paganos para generar un punto de conciliación entre ambos elementos.

Como veremos en las páginas siguientes, la épica juveniana recurre a una serie de afirmaciones que no buscan zanjar la problemática de los apologetas sobre el uso de modelos paganos con corte cristiano; por el contrario, se limita a retomar estas preocupaciones y a establecer claros límites entre su propio contenido y el de sus antecesores clásicos. En efecto, mientras que otros poetas como Proba justificaron su obra señalando que el mensaje de salvación ya se encontraba encriptado dentro de la poesía pagana, o como Prudencio, quien señaló que la poesía era la única forma de alabar a Dios al no poder hacerlo a través de los hechos,<sup>90</sup> el hispano presenta en su prefacio una justificación de la poesía cristiana como medio de salvación en el fin de los tiempos. Este conocido inicio de su obra prepara el camino para la presentación hexamétrica de los evangelios, la cual, a su vez, utiliza otros mecanismos internos de justificación (a través de las modificaciones en el léxico y de su asimilación con elementos de la tradición clásica),<sup>91</sup> y termina conformando una obra diferente a la historia bíblica, con su propio universo inspiratorio y con nuevas cualidades para la divinidad cristiana.

---

<sup>89</sup> Pollmann (2013, p. 326): “As regards the reader, Christian poetry established itself as a new authoritative and argumentative basis for enhancing the appeal of the relatively recently and established Christian identity and self-awareness.”

<sup>90</sup> Para conocer más detalles sobre la argumentación de Proba y de Prudencio, véase Gärtner (2004, pp. 426 y ss.).

<sup>91</sup> Según señala Mülken (2010, p. 41), la obra de Juvenco supuso importantes modificaciones al respecto de la fuente bíblica: “Seine Dichtung neben Textmodifikationen, welche im engeren Sinne als Konsequenz aus der Umsetzung der Prosa in Verse anzusehen sind, weiterreichende Änderungen, Tilgungen, Ergänzungen, auch inhaltliche Akzentuierungen und exegetische Deutungen inkorporierte.”

Así pues, a continuación partiremos de un análisis literario del prefacio juveniano y, posteriormente, dirigiremos la atención al interior de los cuatro cantos de los *Euangeliorum Libri* para estudiar las modificaciones en el léxico que se presentan en la obra sobre la inspiración poética.

### 3. CREACIÓN POÉTICA EN LOS *EUANGELIORUM LIBRI*: EL PREFACIO

Aunque los *Euangeliorum Libri* se anuncian como una versión fiel de los evangelios, no comienzan directamente con la historia de la vida de Cristo: Como hemos puntualizado anteriormente, la obra presenta un prefacio que, más que una mera introducción, constituye una revelación de todas las inquietudes del poeta al crear un relato épico para el cristianismo. Así pues, de forma separada a los cuatro libros, Juvenco introdujo 27 versos, cuyo contenido constituye la parte más estudiada y comentada de la totalidad del poema.<sup>92</sup>

Para iniciar nuestro recorrido por la obra juveniana, debemos dirigir nuestra primera mirada a esta pieza independiente de la épica, la cual puede ser dividida según aspectos temáticos y argumentativos. Para fines prácticos de este trabajo, a continuación la segmentaremos en tres partes:

#### 3.1. Caducidad del mundo y transitoriedad de las hazañas y obras humanas (1-14)

Immortale nihil mundi compage tenetur.  
Non orbis, non regna hominum, non aurea Roma,  
non mare, non tellus, non ignea sidera caeli,  
nam statuit genitor rerum irreuocabile tempus  
quo cunctum torrens rapiat flamma ultima mundum.  
Sed tamen innumeros homines sublimia facta  
et uirtutis honos in tempora longa frequentant,  
accumulant quorum famam laudesque poetae.  
Hos celsi cantus Smyrnae de fonte fluentes,  
illos Minciadae celebrat dulcedo Maronis.  
Nec minor ipsorum discurrit gloria uatum,  
quae manet aeternae similis dum saecula uolabunt  
et uertigo poli terras atque aequora circum  
aethera sidereum iusso moderamine uoluet.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Algunos de los análisis que se han realizado al respecto corren a cargo de filólogos como Carrubba (1993) y Fontaine (1981). Véase también Otero (2009, pp. XII-XV).

<sup>93</sup> E. L. *Praef.* 1-14: “No existe nada inmortal en la estructura del mundo: ni el orbe, ni los reinos humanos, ni la áurea Roma, ni el mar, ni la tierra, ni los astros ardientes del cielo. El Creador de todo colocó un tiempo irrevocable, en el cual la llama final consumirá con su fuego todo el mundo. A pesar de esto, a innumerables hombres celebran las sublimes hazañas y el honor de la virtud por largo tiempo, cuya fama y alabanza incrementan los poetas. A unos los alaban los eminentes cantos que fluyen desde la fuente de Esmirna; a otros, el dulzor de Marón el míncida. Y no transcurre en menor medida la gloria de los propios vates, la cual permanece similar a la gloria eterna mientras los siglos se deslicen y la vuelta del mundo haga girar el cielo estrellado alrededor de la tierra y del mar, según un orden establecido.”

En estas líneas de apertura, el poeta centra la atención en dos elementos que se contraponen entre sí: Por un lado, lo inmortal; por otro, la naturaleza perecedera del mundo que nos rodea. Primeramente, para permanecer fiel a la tradición épica precedente, Juvenco inicia su poema con la palabra que ha de caracterizar toda su obra: *Immortale*.<sup>94</sup> En efecto, esta inmortalidad es el elemento distintivo que sublimará sus *Euangeliorum Libri* por encima de las epopeyas que le anteceden, toda vez que su contenido temático se encuentra por encima de cualquier hazaña transitoria.

Ahora bien, inmediatamente después de la palabra inicial *immortale*, el poeta introduce un contraste que se extenderá por los primeros tres versos y que se caracteriza por una iteración de negaciones: *Immortale nihil y non orbis, non regna, non Roma, non mare, non tellus, non sidera*. Este comienzo resulta poco común en contraposición con los proemios de las obras épicas precedentes; aun con ello, ha sido comparada con algunos pasajes clásicos que presentan una estructura similar, o bien, que coinciden en términos de temática al abordar la brevedad de la vida; entre ellos se destacan *De rerum natura* de Lucrecio<sup>95</sup> y las *Metamorfosis* de Ovidio.<sup>96</sup> Del mismo modo, el poeta parece hacer referencia a una de las cartas de Pedro en el Nuevo Testamento, en la cual se alude a los acontecimientos que habrían de ocurrir el día del juicio final.<sup>97</sup> Si bien Juvenco recurre a motivos de la tradición clásica y cristiana, cuya fusión se convertirá en una constante de los *Euangeliorum Libri*, consideramos que el contenido del polisíndeton se dirige en sentido opuesto al de su forma, ya que busca desprenderse de cualquier vínculo con los modelos épicos anteriores. En efecto, más que encaminarse a presentar desde las primeras líneas el programa de su composición, para el poeta resulta más importante aclarar aquello que no se ha de cantar, como las hazañas de los héroes míticos sobre la Tierra, las guerras humanas, la grandeza del Imperio Romano o la didáctica de distintas ciencias. De acuerdo con el propio Juvenco, nada de lo que pudiera relatarse en un poema épico habría de permanecer

---

<sup>94</sup> Ya lo adelantaba en su estudio Carrubba (1993, p. 306): “Line 1 begins the epic with its key word, *immortale*, which immediately focuses our attention on the poem’s theme of immortality even as the first words of the *Iliad* (*menin*), of the *Odyssey* (*andra*), and of the *Aeneid* (*arma virumque*) identify their respective themes: anger, a man, and the arms and the man.”

<sup>95</sup> Lucr., I, 1014-6: *Nec mare nec tellus neque caeli lucida templa / nec mortale genus nec diuum corpora sancta / exiguum possent horai sistere tempus.*

<sup>96</sup> Ov., *Met.* I, 256-8: *Esse quoque in fatis reminiscitur adfore tempus, / quo mare, quo tellus correptaque regia caeli / ardeat et mundi moles operosa laboret.*

<sup>97</sup> 2 Petr 3, 7-107: *Caeli autem, qui nunc sunt, et terra eodem uerbo repositi sunt igni, seruati in diem iudicii et perditionis impiorum hominum ... adueniet autem dies Domini ut fur, in qua caeli magno impetu transient, elementa uero calore soluentur, et terra et opera, quae in ea inueniuntur.*

incólume tras la llegada del fin del mundo;<sup>98</sup> por este motivo, y con el objetivo de crear una obra perenne, estableció una separación con el contenido de las epopeyas previas y, al mismo tiempo, señaló que aquello que habría de cantar (es decir, la vida de Cristo) sobrepasa en vigor y vigencia a cada elemento natural o humano mencionado en los versos iniciales.

En seguida, los versos 6-14 abordan el renombre del poeta como elemento propiciador de la perdurabilidad. En estas líneas, el hispano detalla que la forma más efectiva para los hombres de acercarse a la inmortalidad se encuentra en la composición poética; como él mismo explica, por este método no sólo perdura la memoria de quienes existen en el relato, sino que los mismos autores se convierten en figuras de reconocimiento a través de los siglos. Esto se refleja, por ejemplo, en la fama que han alcanzado las epopeyas de Homero (aludido por medio de la fuente de Esmirna, *cantus Smyrnae de fonte fluentes*) y las obras de Virgilio (*Minciadae dulcedo Maronis*), cuya gloria se extenderá mientras exista el mundo. Esta idea del reconocimiento para el poeta tampoco constituye una innovación del hispano; por el contrario, se trata de un motivo común en la tradición clásica<sup>99</sup> que con Juvenco adquirirá nuevas fuerzas, ya que se impulsa de una fama sin alcance eterno para sobresalir a su objetivo de inmortalidad, como veremos en el apartado posterior.

Ahora bien, la mención de Homero y Virgilio en su prefacio nos permite establecer algunas otras afirmaciones: En primer lugar, al enunciar a los autores más relevantes de la épica griega y latina, Juvenco se reconoce a sí mismo como uno de ellos, esta vez como el iniciador de una nueva tradición poética propia del cristianismo. En segundo, la elección del término latino *uates* para nombrar a los poetas (*gloria uatum*) constituye un elemento clave que nos adelanta uno de los cambios lexicológicos que Juvenco llevará a cabo a lo largo de los *Euangeliorum Libri*; al introducir esta palabra en un contexto poético y, más adelante, en un ámbito religioso, el hispano anuncia la cercanía semántica que colocará entre el sacerdocio, la profecía y la poesía dentro del universo épico del cristianismo, como veremos a lo largo del capítulo siguiente. En tercer lugar, el hispano

---

<sup>98</sup> De acuerdo con Pollmann (2013, p. 317), al negar la eternidad de Roma, Juvenco no solo realiza una afirmación provocativa, sino que evidencia la incapacidad de los poetas paganos para hacer inmortal cualquier objeto, persona o reino que celebren en sus cantos.

<sup>99</sup> Así se observa, por ejemplo, en Ov., *Tr.* III, 3, 77-80: *Etenim maiora libelli / et diuturna magis sunt monumenta mihi; / quos ego confido, quamuis nocuere, daturus / nomen et auctori tempora longa suo.* Asimismo, los conocidos versos de Virgilio (*Aen.* X, 467-9) señalan que las obras de los hombres tienen el poder de extender su fama a través del tiempo: *Stat sua cuique dies, breve et irreparabile tempus / omnibus est vitae; sed famam extendere factis, / hoc virtutis opus.* Véase también Luc., IX, 980-984.

realiza un reconocimiento a sus antecesores y coloca a sus *Euangeliorum Libri* como continuadores del género épico desde la trinchera de la fe cristiana, de modo que estas líneas aligeran la hostilidad que podría haberse percibido en las tres líneas iniciales del prefacio hacia los motivos grecolatinos. Si bien parece haber una búsqueda de conciliación con la tradición clásica, el autor evitó llamar a Homero y a Virgilio por su nombre; posiblemente, esto revele una cierta reticencia a hablar abiertamente sobre las fuentes clásicas, con el fin de no expresar un entusiasmo excesivo hacia la tradición pagana,<sup>100</sup> la cual, como ya se ha visto anteriormente, aún recibía rechazo entre buena parte de la comunidad religiosa y continuaba siendo motivo de debate entre los escritores cristianos. Esta idea se consolida al dirigir la mirada a la siguiente sección del prefacio, donde la mención de la tradición poética griega y latina se convierte en un medio para que el poeta logre encumbrarse por encima de sus predecesores a través de la veracidad de su contenido.

### 3.2 Presentación de los temas que se narrarán en la obra (15-24)

quod si tam longam meruerunt carmina famam  
quae ueterum gestis hominum mendacia nectunt,  
nobis certa fides aeternae in saecula laudis  
immortale decus tribuet meritumque rependet,  
nam mihi carmen erit Christi uitalia gesta  
diuinum populis falsi sine crimine donum.  
Nec metus ut mundi rapiant incendia secum.  
Hoc opus, hoc etenim forsan me subtrahet igni  
tunc, cum flammiuma descendet nube coruscans  
iudex, altithroni genitoris gloria, Christus.<sup>101</sup>

En estos versos, Juvenco presenta el punto en que ha de centrarse su poema (*carmen*<sup>102</sup>), a saber, la narración de las hazañas de Cristo, las cuales han de brindar vida a todos los que creen en él

---

<sup>100</sup> Döpp & Geerlings (2006, p. 344) señalan que, con esta parte del prefacio, “la poesía e la letteratura cristiana hanno dunque una motivazione specificamente cristiana.”

<sup>101</sup> “Pero si merecieron una fama tan duradera sus poemas, los cuales mezclan ficciones con hazañas reales de hombres de otrora, nuestra fe firme nos otorgará el honor inmortal de la alabanza eterna por los siglos y nos retribuirá lo que nos merecemos, ya que mi poema, don divino para todos los pueblos, libre de engaño, tratará las hazañas de Cristo dadoras de vida. No tengo miedo de que las llamas terrenales me destruyan: será esta obra, esta, la que me libre del fuego cuando descienda sobre una nube de fuego, resplandeciente y como un juez, la gloria del Padre de excelso trono, Cristo.”

<sup>102</sup> Al respecto del término *carmen*, Deproost (1998, p. 110) señala que sus connotaciones “mágicas” dentro de la poesía profana debieron quedar atrás hace bastante tiempo; de cualquier modo, denota un “signe intéressant de cette nouvelle osmose culturelle, quand on connaît la prudence méticuleuse des générations antérieures à l’égard du vocabulaire propre aux pratiques religieuses, et notamment divinatoires, des païens.”

(*Christi uitalia gesta*).<sup>103</sup> Como hemos visto, el autor no introduce directamente la temática de su obra, sino que comienza enfatizando su separación del mensaje pagano; dicha separación se sostiene en la contraposición entre la falsedad que ofrece la tradición poética pagana y la veracidad de las historias narradas en los evangelios. En este sentido, las palabras *carmina [...] ueterum gestis hominum mendacia nectunt* parecen corresponder con diferentes afirmaciones sobre la naturaleza de la poesía épica, como se observa en la famosa confesión de las musas en la *Teogonía* de Hesíodo: “ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, / ἴδμεν δ’, εὔτ’ ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.”<sup>104</sup> Si la propia fuente de inspiración clásica reconoce su capacidad de mentir, entonces la narración de las gestas de Cristo resulta superior a cualquier composición poética precedente, puesto que constituye un discurso verdadero y libre de toda clase de mentiras (*falsi sine crimine*).

Por otra parte, al emplear un argumento *a minore ad fortiorem*,<sup>105</sup> Juvenco realiza un reconocimiento a la gloria que han alcanzado los poetas anteriores, al mismo tiempo que los coloca como base para aseverar que su obra ha de superarlos por la naturaleza de su contenido. En esta sección, Juvenco deja entrever su postura sobre la utilidad de preservar las obras paganas precedentes, ya que reconoce los méritos que han alcanzado en el plano de lo mortal;<sup>106</sup> a su vez, muestra que puede alcanzar mayores frutos a través de estos moldes métricos, siempre y cuando los emplee en beneficio de la evangelización.

Cabe destacar que el poeta también emplea estos versos para establecer sus *Euangeliorum Libri* como un regalo de naturaleza divina para los pueblos (*diuinum donum populis*); con estas palabras, Juvenco revela las expectativas generales que colocaba en su poema, es decir, que se difundiera a lo largo del mundo como un mensaje de salvación. Al mismo tiempo, hace patente que su composición no se trataba de un ejercicio meramente retórico, sino de un trabajo realizado

---

<sup>103</sup> De acuerdo con Deproost (1998, p. 111), la palabra *uitalia* se encuentra redefiniendo el acto heroico, el cual no se entenderá solo como el cumplimiento de una hazaña, sino como el acto de dar vida por los siglos de los siglos.

<sup>104</sup> Hes., *Teog.* 27-28: “Sabemos decir muchas falsedades que parecen verdaderas; pero sabemos, cuando queremos, cantar verdades.”

<sup>105</sup> Véase Pollmann (2013, p. 318).

<sup>106</sup> De acuerdo con Herzog (1975, p. XLV), este pasaje busca reclamar como propio el género de la épica y, al mismo tiempo, alejarse de dicha tradición al señalarla como falsificadora. Sin embargo, concordamos con Gärtner (2004, p. 432), quien asevera que no se trata de un rechazo absoluto a la poesía anterior, sino de un reconocimiento que le permite ensalzar hasta la gloria a su producción cristiana.

con motivaciones específicas y destinado a la evangelización.<sup>107</sup> Finalmente, al emplear el adjetivo *diuinum* para definir su producción literaria, Juvenco no solo habla sobre la naturaleza sagrada del evangelio, sino que además traslada dicha sacralidad a su obra y a toda composición con contenido cristiano.<sup>108</sup>

Unas líneas más adelante, el hispano enunció un par de objetivos de corte más personal: En primer lugar, afirma que al abordar la vida de Cristo recibirá un reconocimiento más perdurable que todo aquello que ha de perecer durante el juicio final (*nec metus ut mundi rapiant incendia secum*) y, de este modo, espera que su fama resulte mayor que la de todos los poetas precedentes. En segundo lugar, expresa un deseo de recibir la salvación de su alma por medio de sus *Euangeliorum Libri* cuando llegue el fin del mundo,<sup>109</sup> lo cual revela los objetivos soteriológicos de su composición y los vincula con sus propias creencias al respecto de los eventos enunciados en el libro del Apocalipsis.

### 3.3 Invocación a la divinidad (25-27)

ergo, age! Sanctificus adsit mihi carminis **auctor**  
spiritus et puro mentem riget **amne canentis**  
**dulcis Iordanis**, ut Christo digna loquamur.<sup>110</sup>

En lugar de comenzar con la invocación poética, Juvenco le dedica a esta sección los tres versos finales de su prefacio, en los cuales se evidencia una sustitución de las deidades tradicionales de la poesía, las musas, por el nombre del Espíritu Santo. Aunque existen muchas implicaciones literarias y religiosas en estas palabras (las cuales serán abordadas en capítulos posteriores), por ahora señalaremos que la divinidad cristiana no sólo funge como un medio inspirador, sino que parece convertirse en el verdadero *auctor* de los *Euangeliorum Libri*. En este sentido, Juvenco no solo se adhiere a los modelos presentados en la tradición poética latina, sino que también se

---

<sup>107</sup> Herzog (1975, p. XLVII) señala que la apertura de la *lex divina* al ornato estético no llega con la finalidad de consagrar la pieza como una obra literaria, sino como parte del proceso de edificación.

<sup>108</sup> De acuerdo con Smolak (2010, p. 112), esta sacralización de la poesía actúa como una respuesta legitimadora necesaria para el cristianismo: “Sie dürfte als eine Antwort auf den Legitimationsdruck zu verstehen sein, dem die Dichtung von Seiten vieler Christen wegen ihrer Nähe zur Welt der heidnischen Mythologie anfänglich ausgesetzt war.”

<sup>109</sup> De acuerdo con Gärtner (2004, p. 431), Juvenco establece así una justificación personal de la obra que sería retomada por autores como Prudencio y Orencio.

<sup>110</sup> *E. L.*, 25-27: “Así pues, ¡venga! Que me asista el Espíritu santificador como autor del poema, y que riegue la mente con la corriente pura del dulce Jordán canoro, para expresar palabras dignas de Cristo.” Como aclararemos en capítulos posteriores, la palabra *canentis* puede complementar al término *mentem* o modificar a *Iordanis*, lo cual compromete el sentido del pasaje. Para fines prácticos del trabajo ofrecemos esta traducción, aunque más adelante retomaremos la discusión sobre su sentido.

remonta a la naturaleza de la épica arcaica griega, en la cual, debido a las condiciones de oralidad en las que se encontraba la civilización, la musa se encargaba de traer a la memoria tanto la forma como el contenido de aquello que habría de cantarse y, por lo tanto, ésta se reconocía como la auténtica creadora del poema.<sup>111</sup> De este modo, al mencionar al Espíritu Santo como dios inspirador, el poeta redirige la invocación inicial hacia un plano completamente religioso, en el cual la divinidad cristiana toma una auténtica agentividad en la creación poética y deja de funcionar como un recurso meramente retórico.<sup>112</sup>

Una idea similar se expresa en el epílogo, al final del cuarto libro (IV, 802-805), donde el poeta asevera que la fe en Cristo también fue el medio de inspiración de los *Euangeliorum Libri* y la motivación para llevar a cabo la empresa de emplear en su discurso recursos poéticos paganos (*ornamenta terrestria linguae*).<sup>113</sup>

Otro aspecto destacable del pasaje radica en el propio nombre de la divinidad, aludida en este pasaje a través de la forma *Sanctificus spiritus*. Tal como señalamos sobre el término *uates*, Juvenco recurre en su prefacio a una modificación del léxico tradicional del lenguaje bíblico (generalmente presentado en los evangelios como *Spiritus Sanctus*) como un preámbulo de la amplia gama de variaciones lexicológicas con las que se referirá a la tercera persona de la Trinidad. En un capítulo subsecuente detallaremos a profundidad las implicaciones de estos cambios en el vocabulario; por ahora, baste decir que sus diferentes nombres en la épica juveniana no solo corresponden a aspectos estilísticos, sino que reflejan la amplificación de cualidades que el Espíritu Santo ha de poseer al interior de toda la obra y del imaginario poético cristiano.

Un fenómeno parecido ocurre con el Jordán, presentado al interior de la frase *puro mentem riget amne canentis / dulcis Iordanis*. Como mencionábamos, este verso nos revela otro elemento fundamental en el proceso inspiratorio de los *Euangeliorum Libri*: Si bien no existe una variación

---

<sup>111</sup> El ejemplo principal es el inicio de la *Ilíada*, en la cual Homero pide a la Musa que acuda a su llamado para comenzar a cantar: “Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος” (“Canta, oh diosa, la colera de Aquiles el péliba”). Sobre la relación existente entre las musas, la memoria y los discursos verdaderos en la Grecia Arcaica, véase Detienne (1981). Sobre los grados de oralidad en los que se desarrollaron las épicas durante la Grecia homérica, véase también Gentili (1996, pp. 23 y ss.).

<sup>112</sup> De acuerdo con Smolak (2010, p. 111), esta sección del prefacio tendría la finalidad de elevar la obra a un plano religioso, especialmente por su similitud con el pasaje de *Isaiás* (Is 6, 7); de este modo, la lectura de los evangelios que vendrá a continuación se asemeja a la labor de un diácono durante las celebraciones litúrgicas. Asimismo, Pollmann (2013, p. 211) señala que este procedimiento se ha repetido desde tiempos homéricos para brindarle respaldo de veracidad, autoridad y relevancia universal.

<sup>113</sup> *E. L.*, IV, 805.

en el nombre del río, sí aparece una adjetivación que se aparta de la sobriedad del estilo bíblico para enumerar sus nuevas características, tales como la transparencia de su corriente (*puro amne*), la dulzura (*dulcis*) y el vínculo con la musicalidad (*canentis*), cuya influencia en el poeta llega a través de la *mens* humana. Esta amplitud en la descripción de las aguas bautismales constituye un reflejo de las nuevas atribuciones con las que contará el sacramento dentro de su obra, especialmente en el aspecto de la creación literaria. Asimismo, la alusión a las corrientes del Jordán enfatiza una equivalencia entre los ríos mitológicos de la Antigüedad encargados de la inspiración y el sacramento del bautismo, por medio del cual todos los pueblos pueden convertirse en hijos de Dios;<sup>114</sup> con esta asimilación, Juvenco retoma las aguas como elemento inspirador y transforma el sacramento del bautismo, por metonimia con el Jordán, en un mecanismo que les permitirá a los cristianos contar con una autoridad divina para la creación y disfrute de la poesía.

En suma, el prefacio de los *Euangeliorum Libri* cumple con varios propósitos dentro del plan compositivo de Juvenco: En primer lugar, establece una justificación para la existencia de su obra bajo moldes clásicos; esta argumentación se estructura principalmente en A) un rechazo hacia las temáticas épicas anteriores por su incapacidad de trascender a la inmortalidad y por su falsedad, y B) un reconocimiento de la grandeza que puede alcanzar la poesía humana, tomando como ejemplo a Homero y Virgilio, y C) su inserción como sucesor del género épico, dentro del cual ha de destacarse por la veracidad de la historia evangélica. De este modo, el hispano responde a las inquietudes del entorno cristiano de su siglo y, al mismo tiempo, muestra un posicionamiento conciliador que rechaza ciertos puntos de la tradición poética mientras valida todo aquello que será de utilidad para su obra. En segundo lugar, el prefacio revela los objetivos de la composición: Difundir el mensaje cristiano entre los pueblos como un regalo de la divinidad y alcanzar la salvación de su propia alma cuando llegue el fin del mundo; bajo esta perspectiva, toda labor poética cristiana podría ser aceptada siempre que sirva como vehículo de propagación de la fe. En tercer lugar, otorga a los *Euangeliorum Libri* un signo de autoridad: Al invocar al Espíritu Santo como sustitución de la figura tradicional de la musa y al denominarlo *auctor* del poema, le proporciona a su composición un carácter sagrado irrefutable.

---

<sup>114</sup> En la antigua Grecia el agua fungía como un elemento estrechamente vinculado con el conocimiento y la sabiduría; de acuerdo con Bauzá (1997, p. 51), las fuentes, así como los ríos y los mares guardaban una conexión intrínseca con la inspiración poética, con el ejercicio profético y con las metamorfosis.

Tal como hemos adelantado, Juvenco no solo enuncia sus argumentos compositivos en el prefacio, sino que emplea el léxico de forma paralela con el fin de revelar el programa de mecanismos poéticos que desarrollará a lo largo del poema; en efecto, a través de estas modificaciones al vocabulario usual de las Sagradas Escrituras, el hispano nos adelanta el movimiento más arriesgado de su poema, a saber, que diversos elementos cristianos, tal como el Espíritu Santo (*Sanctificus spiritus*), el bautismo (*Jordanis*) y la labor profética/sacerdotal (*uates, mens*), entre otros, obtendrán nuevas cualidades, ajenas al evangelio y relacionadas con la inspiración, como parte del universo literario de los *Euangeliorum Libri*.

En concordancia con los objetivos y justificaciones planteadas a lo largo del prefacio, el hispano reforzó su argumentación inicial con el breve epílogo de las líneas finales del cuarto libro. Compuesto por once versos, este cierre sirve como un encomio final y como una continuación del prefacio, ya que funge como una nueva justificación para su método de creación poética:

Has mea mens fidei uires sanctique timoris  
cepit et in tantum lucet mihi gratia Christi,  
uersibus ut nostris diuinae gloria legis  
ornamenta libens caperet terrestria linguae.  
Haec mihi pax Christi tribuit, pax haec mihi saeculi,  
quam fouet indulgens terrae regnator apertae  
Constantinus, adest cui gratia digna merenti,  
qui solus regum sacri sibi nominis horret  
imponi pondus, quo iustis dignior actis  
aeternam capiat diuina in saecula uitam  
per dominum lucis Christum, qui in saecula regnat.<sup>115</sup>

Si bien existen varios aspectos que comentar sobre este fragmento, dedicaremos nuestra atención a los primeros cuatro versos, donde Juvenco celebra que logró llevar a buen término su empresa poética gracias a la fuerza de la fe y del temor de Dios (*fidei uires sanctique timoris*). En estas líneas, el poeta sugiere que la gracia de Cristo que habita en él (*gratia Christi*) constituyó la única cualidad que necesitaba para realizar la adaptación del mensaje evangélico, denominado aquí

---

<sup>115</sup> *E. L.*, IV, 802-812: “Mi mente tomó estas fuerzas de la fe y del santo temor, y la gracia de Cristo brilla para mí hasta tal punto que, a través de nuestros versos, la gloria de la divina ley toma gustosamente los ornamentos terrenales de la lengua. Esto me lo concede la paz de Cristo, me lo concede la paz del mundo que favorece indulgente Constantino, regidor de la extensa tierra, quien tiene presente una gracia digna por sus propios méritos; él solo, entre los reyes, se niega a que le sea impuesto el peso de un nombre sagrado, para que, al ser más digno con justos actos, alcance la vida eterna hasta los siglos divinos, por el Señor de la luz, Cristo, quien reina por los siglos.”

como *diuinae legis*, a las formas épicas paganas (*ornamenta terrestria linguae*). Con esta serie de afirmaciones, el hispano enlista las virtudes cristianas que le permiten desarrollar su épica con la intercesión de la divinidad y sugiere que el impulso creativo de los *Euangeliorum Libri* no provino de una motivación personal, sino que llegó hasta él por las cualidades de su fe. Con esta idea, vuelve a justificar la existencia de la poesía épica cristiana por medio de un recurso que ya anunciaba desde el prefacio: El verdadero *auctor* de la obra es exclusivamente la divinidad, pues es quien se encarga de otorgar las fuerzas para llevar a término esta empresa; a su vez, dota al poema de cualidades sagradas y de una autoridad incuestionable. A esta argumentación se suma la autoridad del propio Emperador Constantino, quien estableció la paz en el mundo (*pax haec mihi saeculi*) que ya se había alcanzado en el terreno espiritual gracias a la venida de Cristo (*pax Christi*).

Como se ha observado hasta ahora, el inicio y el final de la épica juveniana contienen diversos métodos de justificación sobre la existencia del poema, además de que enuncia sus objetivos de composición. A través de estos pasajes, podemos vislumbrar las inquietudes del poeta por conciliar la historia del evangelio con los elementos de la poesía pagana; al mismo tiempo, se nos revelan detalles sobre el contexto poético de la época, ya que una justificación solamente resulta necesaria cuando existe preocupación sobre el rechazo o aceptación que recibirá la obra. Para el desarrollo de ambos apartados, Juvenco recurre a argumentos relacionados con la procedencia de su llamado poético: De este modo, nos indica que la propia divinidad lo ha movido a usar los ornamentos del mundo para hablar sobre la vida de Cristo, que el Espíritu Santo es el verdadero *auctor* de la obra y que las virtudes de su fe le brindaron las fuerzas necesarias para llevar a buen término su propósito.

Ahora bien, las atribuciones de la divinidad cristiana como medio de inspiración en moldes paganos no se enuncian solamente en el prefacio y el epílogo; por el contrario, dichos pasajes son solamente el preámbulo de una serie de modificaciones a lo largo de los cuatro libros y que funcionan a través de un intercambio en el léxico tradicional de los evangelios por vocabulario procedente de la tradición clásica. Estas modificaciones, tal como enuncian diversos estudiosos de Juvenco, cumplen con la finalidad de aproximar en mayor medida (aunque de forma cautelosa) el contenido cristiano a la estética latina;<sup>116</sup> no obstante, su aplicación en la obra juveniana constituye mucho más que un intercambio retórico de palabras, ya que da origen a una serie de implicaciones dentro del imaginario literario de los *Euangeliorum Libri*, cuyos efectos repercuten

---

<sup>116</sup> Véase Otero (2009, p. XXIX).

en la forma de comprender las cualidades de la labor profética, la labor del Espíritu Santo y la génesis de la inspiración cristiana. Estos aspectos aún no han sido completamente explorados y, como anunciamos previamente, se configuran como el siguiente punto de estudio en nuestra investigación.

Con el objetivo de hacer visible este andamiaje compositivo de Juvenco, a continuación expondremos los principales elementos relacionados con el quehacer poético dentro de los *Euangeliorum Libri* que se anunciaron en el prefacio y que, además, sufrieron alguna modificación lexicológica al respecto de su correspondiente versión bíblica dentro del desarrollo de la épica. Los elementos que serán objeto de observación son los siguientes: A) el individuo receptor de la inspiración divina, esto es, el poeta o el profeta (*uates*); B) la fuente de inspiración poética cristiana, a saber, el Espíritu Santo; C) el vehículo o instrumento de la inspiración: Las aguas bautismales del Jordán y la mente del poeta (*puro mentem riget amne canentis /dulcis Iordanis*).

Finalmente, tras identificar las adaptaciones en el uso de términos épicos en estos tres ámbitos, se rastrearán las fuentes de la tradición épica latina pagana de la que provienen estos cambios, y se señalará de qué forma estas influencias resignificaron cada uno de estos términos en la obra juvenciana.

#### 4. PROFECÍA: VÍNCULOS CON LA POESÍA EN LOS *EUANGELIORUM LIBRI*

##### 4.1 *Uates*: Entre *sacerdos*, *propheta* y *poeta*

Tal como señalamos en el capítulo previo, Juvenco reconoció la labor de los poetas empleando el término *uates* para denominar a Homero y a Virgilio (e indirectamente a sí mismo, heredero de dicha tradición): *Hos celsi cantus Smyrnae de fonte fluentes, / illos Minciadae celebrat dulcedo Maronis. / Nec minor ipsorum discurrit gloria uatum*.<sup>117</sup> Naturalmente, se trata de un pasaje que discurre de forma ajena a la narración de la vida de Cristo; sin embargo, su mención en el prefacio nos adelanta que ha de configurarse como parte del léxico poético de la obra. De hecho, aunque se trata de un término no atestiguado en alguno de los evangelios canónicos, *uates* aparece en 20 ocasiones a lo largo de los *Euangeliorum Libri*; por tal motivo, su inserción en la obra constituye una innovación por parte de Juvenco y un alejamiento del vocabulario bíblico habitual.

Al respecto de este sustantivo, Otero ha señalado que funge específicamente como sustitución del término *propheta*;<sup>118</sup> sin embargo, esto solo refleja medianamente la realidad de los *Euangeliorum Libri*, pues la variedad de usos que se le pueden adjudicar resulta más amplia de lo que se sugiere a primera vista. Con el fin de explorar todas las implicaciones de esta inserción léxica, a continuación revisaremos aquellos pasajes en los que Juvenco empleó el término, además de su correspondiente bíblico.

Para comenzar la revisión partiremos del uso de *uates* como acepción del oficio de sacerdote, cuya recurrencia abarca la mitad de las apariciones del término. Así se observa, por ejemplo, al hablar sobre Zacarías, padre de Juan el Bautista y servidor en el templo, a quien le fue anunciado el nacimiento de su hijo por medio de un ángel (*trepidans uates*).<sup>119</sup> Del mismo modo, el término se inserta en el famoso episodio bíblico de Jesús perdido y hallado en el templo, donde se indica que fue encontrado entre un círculo de sacerdotes (*uatum choreis*).<sup>120</sup> Un caso similar ocurre durante la narración de la pasión de Cristo, en la cual se denomina a Caifás, el sumo sacerdote, como

---

<sup>117</sup> *E. L.*, *Praef.* 11: “A unos los alaban los eminentes cantos que fluyen desde la fuente de Esmirna; a otros, el dulzor de Marón el míncida. Y no acontece en menor medida la gloria de los propios poetas.”

<sup>118</sup> Véase Otero (2009, p. XXXIV): “En esta línea observamos cómo el poeta cristiano sustituye muchos de los términos propios del lenguaje cristiano por otros ajenos a este uso específico. De este modo, *uates* sustituye a *propheta*, *nuntius* o *minister* a *angelus*, *lauacrum* a *baptismum*, etc. Algunos de estos términos se encuentran ya en la épica tradicional, pero otros proceden de época tardía y otros géneros literarios.”

<sup>119</sup> Se trata del pasaje *E. L.*, I, 31. Véase también I, 47: *Inde domum remeat completo ex ordine uates /officio amissamque leuant promissa loquellam*.

<sup>120</sup> *E. L.*, I, 292: *Ad templum propere remeat uatumque choreis*. También véase I, 86; IV, 404 y IV, 523

*uatum princeps*;<sup>121</sup> asimismo, en diversas ocasiones, la palabra *uates* refiere a diversos sacerdotes o cargos de funcionarios del templo,<sup>122</sup> quienes poseen el título de *sacerdos* en los evangelios, como ocurre en la versión de Mateo: *Et congregauit omnes principes sacerdotum, et Scribas populi, et interrogauit ab eis ubi Christus nascitur*.<sup>123</sup>

Cabe mencionar que *uates* no es una forma restrictiva con la que Juvenco designa las labores de los servidores de los templos; como sucede a lo largo de diez menciones, la palabra *sacerdos* que prevalece en los textos bíblicos también se encuentra presente en la épica para denominar dicha profesión. Por ejemplo, en tres ocasiones hace referencia a Zacarías (*sacerdos Zacharias*<sup>124</sup>) con el mismo término usado en el evangelio de Lucas: *Fuit in diebus Herodis, regis Iudaeae, sacerdos quidam nomine Zaccharias*.<sup>125</sup> Asimismo, se denomina con este título a todos aquellos personajes bíblicos que llevan a cabo alguna función de tipo sacerdotal.<sup>126</sup>

El uso de esta palabra en la épica juveniana, por lo tanto, constituye una prueba de que *uates* no sustituye totalmente de la palabra *sacerdos*, como se ha asumido generalmente; sin embargo, los límites y diferencias entre ambos términos no resultan claros en todos los casos, puesto que se utilizan prácticamente en igual medida para denominar al mismo grupo de personajes. Aunque no exista en todos los casos un rasgo distintivo que pueda contribuir a establecer sus definiciones, pueden resultar ilustrativas algunas modificaciones del discurso de Juvenco en relación con el vocabulario del evangelio. Un caso en concreto es Zacarías, a quien el hispano le adjudica en distintas ocasiones tanto el nombre de *uates* como el de *sacerdos*; si bien en los *Euangeliorum Libri* se conserva el oficio de servidor del templo que se enuncia en el evangelio de Lucas, la reelaboración de un pasaje le atribuye algunas cualidades que no existen en el discurso bíblico. En efecto, la versión evangélica relata que el sacerdote recupera el habla (que había perdido como castigo por su falta de fe) cuando presentan a su hijo Juan en el templo y que, de inmediato, comienza a alabar a Dios: *Et continuo resolutum et apertum est os, et linguae eius, et loquebatur*

---

<sup>121</sup> *E. L.*, IV, 404: *Ergo ad concilium scribae plebisque uocatur / iam grauior numerus, qua uatum principis alte / pulchra Caiphaeae collucent atria sedis.*

<sup>122</sup> Algunas otras apariciones del término *uates* en su acepción de *sacerdos* se encuentran en II, 576 y III, 292.

<sup>123</sup> Mt 2, 4: “Y congregó a todos los jefes de los sacerdotes y a los escribas del pueblo, y les preguntó dónde nacería Jesús.” También véase Mt 12, 5; 20, 18 y 21, 14.

<sup>124</sup> El pasaje completo se encuentra en *E. L.*, I, 2: *Rex fuit Herodes Iudaea in gente cruentus, / sub quo seruator iusti templique sacerdos / Zacharias.* Véase también I, 27: *Olli confusa respondit mente sacerdos* y I, 44: *Interea populus miracula longa trahebat, / quid tantum templo uellet cessare sacerdos.*

<sup>125</sup> Lc 1, 5: “Hubo en los días de Herodes, rey de Judea, un sacerdote llamado Zacarías.”

<sup>126</sup> Estos pasajes se encuentran en *E. L.*, I, 4; II, 378; II, 574; III, 645; IV, 542; IV, 549; IV, 561 y IV, 632.

*benedicens Deum*.<sup>127</sup> Por su parte, Juvenco retoma este mismo episodio y lo reconstruye así en los siguientes versos:

mox etiam **adsuetam** penetrant spiracula mentem  
completusque **canit uenturi conscia** dicta [= *consciis aevi*].<sup>128</sup>

Como puede observarse, mientras que el discurso bíblico resulta conciso en su narración y enfatiza el contenido laudatorio hacia la divinidad, la versión épica de Juvenco añade una serie de elementos relacionados con la inspiración: Primero, menciona que las palabras del sacerdote provienen de una fuente relacionada con el Espíritu Santo (*penetrant spiracula y completus*); segundo, señala que Zacarías ya se encontraba acostumbrado a que el hálito divino entrara en su mente (*adsuetam mentem*), muy probablemente como alusión a sus encuentros con el ángel Gabriel; tercero, la idea de alabanza se sustituye por un discurso profético, introducido por dos elementos: El verbo *canere* (*canit*), que suele relacionarse con el contenido de tipo oracular, y la descripción de sus palabras como conocedoras del futuro (*uenturi conscia dicta*). De este modo, puede observarse que Zacarías actúa generalmente como sacerdote, en consonancia con sus atribuciones en los evangelios, pero en un momento de la narración juvenciana adquiere cualidades propias del quehacer profético. Como puede observarse en este ejemplo, *uates* no constituye una equivalencia íntegra del término *sacerdos*, sino que abarca una sección de las cualidades del orden sacerdotal y las integra como parte de su completa significación, además de sumarle algunos otros atributos relacionados con ciertas habilidades de los personajes que se desarrollan en la épica.

Ahora bien, el oficio del poeta y del sacerdote no constituyen los únicos significados contenidos en la palabra *uates*; en realidad, la acepción con la que se relaciona más tradicionalmente en esta obra es con la del profeta. En este sentido, a lo largo de los *Euangeliorum Libri* puede observarse que el término se aplica especialmente a la labor realizada por Juan el Bautista,<sup>129</sup> así como a diversos

---

<sup>127</sup> Lc 1, 64: “Inmediatamente su boca y su lengua se liberaron y se abrieron, y él hablaba bendiciendo a Dios.”

<sup>128</sup> E. L., I, 115-116: “Después unos soplos penetran su ya acostumbrada mente y, lleno de ellos, canta palabras sabedoras del futuro [él, conocedor de la época que ha de venir].” Se trata de un pasaje con doble lectura, es decir, con una misma recomposición escrita al margen de diversas familias de manuscritos (véase *supra* p. 18, nota 28). Esta variación, según se observa, supone un cambio estilístico, mas no una modificación en el contenido.

<sup>129</sup> E. L., I, 132: *Exhinc secretis in uallibus abdita semper / uita fuit puero, donec poscentibus annis / uatis ad officium pleno pubesceret aevo*. También véase I, 348.

profetas bíblicos, entre los que se encuentran Jonás<sup>130</sup> e Isaías,<sup>131</sup> además de algunos otros que también forman parte de la tradición veterotestamentaria.<sup>132</sup> Resulta importante decir que, al igual que ocurre con el término *sacerdos*, no existe una sustitución completa del término *uates* por *propheta*; esto quiere decir que el término usado en los evangelios también aparece en la épica juveniana y, de hecho, puede encontrarse en una recurrencia incluso mayor que la de *uates*, ya que se atestiguan 31 apariciones a lo largo de la obra.

El término *propheta* en los versos de Juvenco se emplea para designar el oficio desempeñado por diversos profetas del Antiguo Testamento mencionados en la épica, tales como Jonás,<sup>133</sup> Jeremías<sup>134</sup> y Daniel,<sup>135</sup> así como algunos otros cuyo nombre no se encuentra determinado.<sup>136</sup> Todos ellos fueron mencionados en la obra con la misma función que se manifiesta en el evangelio, es decir, con el objetivo de enunciar el cumplimiento de las profecías relacionadas con la llegada del Mesías. Por otra parte, esta misma palabra describe también el desempeño de algunos personajes pertenecientes al Nuevo Testamento, como Juan el Bautista,<sup>137</sup> de la profetisa Ana (quien recibió a Jesús durante su presentación en el templo),<sup>138</sup> y del propio Jesús, el cual posee dichas atribuciones en numerosos pasajes de los evangelios.<sup>139</sup>

Como puede observarse, este término corresponde en buena medida con el texto bíblico y no representa ninguna clase de adaptación lexicológica por parte de Juvenco. Por otro lado, el hecho de que su alternancia con la palabra *uates* se lleve a cabo en personajes similares, como Juan el Bautista, Jonás y diversos profetas veterotestamentarios, podría crear la apariencia de que no existen diferencias semánticas entre una y otra palabra. Ciertamente, a primera vista se emplean

<sup>130</sup> E. L., III, 235: *Maris immenso quondam uenere profundo, / belua cum tenuit uentris sub carcere uatem.*

<sup>131</sup> E. L., I, 313: *Esaias uates cecinit quod numine iussus.*

<sup>132</sup> Véanse los fragmentos I, 122; I, 141; I, 237; I, 275 y III, 63.

<sup>133</sup> E. L., II, 697: *Rebus stabunt sed signa futuris, / namque propheta cauo quantum sub pectore ceti / temporis absumpsit.* También véase II, 703.

<sup>134</sup> E. L., III, 268: *Hieremiam dixere alii paruisse prophetam.*

<sup>135</sup> El verso IV, 122 cuenta con una doble lectura; en el caso de una de sus versiones puede leerse el término *propheta*: *Quam propria Danihel testatur uoce prophetae.* Su segunda variante es la siguiente: *Quae Danihelis habet iussam uerissima uocem.*

<sup>136</sup> Véase E. L., I, 234; I, 471; I, 484; I, 678; I, 691; I, 711; II, 104; II, 357; II, 773; II, 825; III, 31; III, 144; IV, 46; IV, 78; IV, 133; IV, 138 y IV, 637.

<sup>137</sup> E. L., I, 125: *At tu, parue puer, sanctus dignusque propheta.* También véase I, 324; II, 532; II, 542; III, 50; III, 684 y III, 687.

<sup>138</sup> E. L., I, 214: *Mox ecce prophetae / femineam sancto complet spiramine mentem.* Sobre el tratamiento de este pasaje, véase Roberts (1985, p. 164).

<sup>139</sup> E. L., II, 278: *Sanctum te certum est esse prophetam.* También II, 299: *Omnia nam memorat sibimet sermone prophetae / gesserat ipsa prius quaecumque ex ordine dicta.*

de forma semejante en los *Euangeliorum Libri*: Ambas indican que el discurso profético proviene de una fuente divina (I, 275: *Dixit et alterius quondam praenuntia uatis / vox instincta Deo*<sup>140</sup> y I, 214: *Ecce prophetae / femineam sancto complet spiramine mentem*)<sup>141</sup> y aluden a la antigüedad del profeta como argumento de su autoridad (III, 633: *Hinc ueteris quondam fluxit uox nuntia uatis*<sup>142</sup> y II, 825: *Talia tum populo perplexis condita uerbis / promebat ueteris quo possent dicta prophetae / ordine saeculorum iussis concurrere rebus*).<sup>143</sup> Asimismo, utilizan un vocabulario profético propio de la tradición pagana, como el verbo *canere*, propio de discursos oraculares (I, 22: *Hoc est quod prisci cecinere ex ordine uates*<sup>144</sup> y IV, 637: *Haec quondam cooperta canens uox uera prophetae*).<sup>145</sup>

No obstante, así como se manifiestan similitudes en el uso de ambos términos, también existen algunas marcas sutiles en el léxico juvenciano que establecen diferencias entre sus significados. Por un lado, existe una selección de adjetivos que el poeta colocó como atribuciones de la palabra *propheta*; en varias ocasiones, enlista virtudes como características propias de este oficio: por ejemplo, cuando Juan el Bautista es llevado al templo por primera vez, se augura que ha de convertirse en un *sanctus dignusque propheta*;<sup>146</sup> más adelante, después de que fuera ejecutado por órdenes de Herodes, el hispano le atribuye al hijo de Zacarías el adjetivo *iustus*;<sup>147</sup> asimismo, cuando Jesús tiene un encuentro con la samaritana, recibe en palabras de la mujer la designación de *sanctus propheta*;<sup>148</sup> finalmente, cuando se hace alusión a algún conjunto de profetas antiguos, se les denomina *iusti sanctique prophetae*.<sup>149</sup> En este sentido, parece que en la épica juvenciana presenta una tendencia a enfatizar dos valores cristianos, a saber, la justicia y la santidad, como características propias de los profetas;<sup>150</sup> asimismo, ninguno de ambos adjetivos se empleó como

<sup>140</sup> *E. L.*, I, 275: “Habló también en otro tiempo la voz de un profeta, movida por Dios.”

<sup>141</sup> *E. L.*, I, 214: “He aquí que el ánimo femenino de la profetisa está pleno de un santo espiráculo.”

<sup>142</sup> *E. L.*, III, 633: “Desde ahí fluyó en otro tiempo la voz anunciadora del antiguo profeta.”

<sup>143</sup> *E. L.*, II, 825: “Mostraba al pueblo tales misterios ocultos en complicadas palabras para que las siguientes palabras del profeta pudieran con el tiempo confirmar sus enseñanzas.”

<sup>144</sup> *E. L.*, I, 22: “Esto es lo que vaticinaron en orden los antiguos profetas.”

<sup>145</sup> *E. L.*, IV, 637: “Estas cosas en otro tiempo reveló la certera voz vaticinadora del profeta.”

<sup>146</sup> Véase *E. L.*, I, 125.

<sup>147</sup> *E. L.*, III, 50: *Sanguine nam iusti primo compressa timore / abstinuit sitiens feritas.*

<sup>148</sup> *E. L.*, II, 278: *Sanctum te certum est esse prophetam.*

<sup>149</sup> *E. L.*, II, 773: *Nam multi ueteres iusti sanctique prophetae, / quae uobis clarent, orarunt cernere dona.* También véase *E. L.*, II, 104: *Voces veterum et sancti cecinere prophetae.*

<sup>150</sup> Si bien los adjetivos *iustus* y *sanctus* resultan bastante comunes a lo largo de los cuatro evangelios, no se configuran como una cualidad exclusiva o determinante de los profetas; de hecho, el primer adjetivo se utiliza para describir a numerosos personajes, tanto determinados como indeterminados, mientras que el segundo está reservado casi exclusivamente para el Espíritu Santo.

una atribución en las apariciones del término *uates*, de modo que constituyen una marca propia de los *prophetae* en la obra juveniana. Así pues, parece que el hispano tenía el objetivo de preservar sin alteraciones las cualidades cristianas mencionadas en el texto bíblico y evitar colocarlas en conjunción con sus alteraciones lexicológicas al respecto de la labor profética.

Además del uso de los adjetivos *sanctus* y *iustus*, también existen otros elementos lexicológicos en los *Euangeliorum Libri* que resultan recurrentes al momento de aludir a la profecía y que no se emplean junto a la palabra *uates*; se trata de un determinado grupo de términos relacionados con la ley, esto es, los sustantivos *lex* y *ius*, así como el verbo *iubere*. La presencia de este campo semántico vinculado con el oficio profético se puede hallar, por ejemplo, cuando Jesús les habla a sus discípulos sobre su misión en el mundo: *Non ego nunc priscae leges dissoluere ueni / uertere nec ueteres ponunt quae iussa prophetae*;<sup>151</sup> esto sucede de un modo similar en I, 678: *Haec legis suma est, hoc ius dixere prophetae*;<sup>152</sup> finalmente, en otro de sus discursos, Jesús exhorta a la gente a obedecer las palabras dictadas por los antiguos, en II, 357: *Discite nunc saltem iubeant quid uerba prophetae*.<sup>153</sup> Cabe destacar que se trata de los mismos términos empleados a lo largo de los evangelios,<sup>154</sup> de modo que tampoco representan alguna modificación o innovación lexicológica por parte de Juvenco.

Como se mencionó con anterioridad, él mismo denominó *diuina lex* al contenido de su obra en el epílogo,<sup>155</sup> de modo que, al igual que en el contexto bíblico, este campo semántico se encuentra vinculado con todos los preceptos de las Sagradas Escrituras, no sólo con aquellos relacionados con el don profético. En este sentido, otra de las diferencias entre el uso de *propheta* y *uates* en la épica juveniana radicaría en que el primer grupo contribuyó a la conformación de los preceptos de la fe cristiana, mientras que los segundos estarían específicamente vinculados con la cualidad de presagiar los acontecimientos futuros.

Hasta ahora, se ha observado que la palabra *uates* en la obra de Juvenco se emplea para designar tres funciones: La primera, utilizada exclusivamente en el prefacio, designa el oficio del *poeta*; la

---

<sup>151</sup> *E. L.*, I, 484: “Yo no vine ahora a abolir las antiguas leyes ni a anular los mandatos que establecen los antiguos profetas.”

<sup>152</sup> *E. L.*, I, 678: “Esto es lo más importante de la ley, los profetas enunciaron este mandato.”

<sup>153</sup> *E. L.*, II, 357: “Aprendan ahora por lo menos qué mandan las palabras del profeta.” Véase también II, 542.

<sup>154</sup> Así puede observarse, por ejemplo, en Mt 5, 17: *Noli putare quoniam ueni soluere legem aut prophetas: non ueni soluere sed adimplere.*

<sup>155</sup> *E. L.*, IV, 804: *Uersibus ut nostris diuinae gloria legis / ornamenta libens caperet terrestria linguae.*

segunda se emplea como sinónimo de *sacerdos*; la tercera, finalmente se coloca en el lugar del término bíblico *propheta*. Tal como hemos enfatizado, las formas *propheta* y *uates* suelen designar a los mismos personajes del relato evangélico, del mismo modo que *sacerdos* y *uates*, así que no resultan excluyentes entre sí; por el contrario, la inserción de *uates* en los *Euangeliorum Libri* funge más bien como una especificación de las funciones de los profetas cuando se alude a la labor de predicción y no a la dictaminación de las leyes y principios del cristianismo. En suma, no existe una exclusión de cualidades, sino un incremento o especificación de ellas en ciertos personajes o acontecimientos de la historia evangélica, como detallaremos más adelante.

Puesto que se tiene certeza de que Juvenco tomó la influencia estilística de toda la tradición hexamétrica latina precedente, resultará de suma utilidad reconocer el uso del término *uates* a lo largo de dichas obras, con el fin de entender con mayor amplitud la idea que Juvenco buscaba introducir en el discurso evangélico por medio de esta sustitución lexicológica. En este apartado se tomarán en cuenta aquellas obras cuya influencia es perfectamente identificable en los *Euangeliorum Libri*;<sup>156</sup> esto es, las épicas latinas precedentes a Juvenco (así como otras obras de los mismos autores o composiciones con la misma métrica).

#### 4.2 El término *uates* en la épica latina

La definición literal de esta palabra, de acuerdo en el diccionario Lewis & Short, es: “A foreteller, seer, soothsayer, prophet”, y la relaciona con la raíz sánscrita ‘*vad*’, que hace alusión al acto del habla (*loqui, dicere*). Por otro lado, la misma fuente ofrece como segunda acepción “a poet, a poetess” y, a su vez, se explica que este término corresponde a la forma más antigua de llamar a un poeta y que cayó en desuso, hasta que fue retomada por Virgilio.<sup>157</sup> A su vez, se ofrece un tercer significado, postaugústeo y de uso poco frecuente: “An oracle, i. e. a teacher, master, authority in any art or profession.” Ahora bien, en el Diccionario latino-español Blánquez se considera que esta palabra tiene un origen oscuro y que sus dos primeras acepciones son ‘adivino’ y ‘profeta’; también

---

<sup>156</sup> Para determinar las alusiones e influencias de los autores latinos precedentes a Juvenco, se tomó en consideración el trabajo de Otero (2009), quien consignó junto a su aparato crítico los versos que sirvieron como modelo a Juvenco en cada pasaje.

<sup>157</sup> Lewis & Short (1969), s. v. *uates*: “The oldest name for a poet; but it fell into contempt, and was discarded for poëta, until restored to honor by Vergil.”

se ofrece como un segundo significado ‘poeta’, siempre que éste se encuentre inspirado por los dioses. Finalmente, se proporciona como última acepción ‘oráculo’ o ‘maestro en un arte’.<sup>158</sup>

A pesar de que puede observarse una relación lexicológica entre la poesía y la profecía desde los mismos poemas de Ennio,<sup>159</sup> el significado más frecuente del término en las fragmentarias épicas previrgilianas es el de ‘adivino’, lo cual también se atestigua brevemente en *De rerum natura* de Lucrecio.<sup>160</sup> Así pues, es a lo largo de los poemas de Virgilio donde comienza a configurarse una alternancia en el sentido de la palabra entre los valores de un adivino y el de un poeta; por un lado, el término describe en sus *Geórgicas* el oficio de Proteo, divinidad primigenia del mar, quien posee el don de la omnisciencia (*nouit namque omnia uates, quae sint, quae fuerint, quae mox uentura trahantur*),<sup>161</sup> un poder que desde las épicas de Homero y de Hesíodo se consideraba íntimamente relacionado con las cualidades de las musas.<sup>162</sup> Por otra parte, en su *Eneida* existe una lista corta de personajes que poseen esta denominación en el sentido relacionado con la labor profética: Primero, el legendario augur Calcante;<sup>163</sup> en segundo sitio, Heleno, gobernante y adivino de origen troyano;<sup>164</sup> en tercero, la harpía Celeno, enemiga de los campamentos de Eneas, quien les presagió mayores dificultades durante su travesía;<sup>165</sup> en cuarto, Casandra, hija del rey Príamo y profetisa de Troya;<sup>166</sup> en quinto, la Sibila de Cumas, a quien este término se le atribuye en un mayor número de ocasiones;<sup>167</sup> finalmente, en sexto lugar, el propio Apolo, cuando se menciona

---

<sup>158</sup> Blánquez (1961, p. 1668), s. v. *uates*.

<sup>159</sup> Se emplea el término *uates* para hacer alusión a la labor profética, pero se acompaña del verbo *canere*, de cuya unión se piensa que surgió el verbo *uaticinor*. Sobre el uso de este sustantivo, véase Enn. VII, 207: *Uorsibus quos olim Faunei uatesque canebant*. Véase también XII, 374: *summum et studiosum robore belli / satin uates uerant aetate in agunda*.

<sup>160</sup> Lucr., I, 102: *Tutemet a nobis iam quouis tempore uatum / terriloquis uictus dictis desciscere quaeres*; véase también I, 109: *Si certam finem esse uiderent / aerumnarum homines, aliqua ratione ualere / Religionibus atque minis obsistere uatum*.

<sup>161</sup> Verg., G. IV, 392-393: “Pues todo lo conoce el vate: lo presente, lo que ya aconteció y lo que las cosas futuras han de traer.” Véase también Verg., G. IV, 87: *Est in Carpathio Neptuni gurgite uates / caeruleus Proteus* y IV, 450: *Uates ui denique multa / ardentis oculos intorsit lumine glauco*.

<sup>162</sup> Verg., G. IV, 392. En efecto, la omnisciencia de las Musas se encuentra aludida en los pasajes de Homero (*Il.*, II, 485-486: “ὄμεις γὰρ θεαὶ ἐστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα / ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδὲ τι ἴδμεν”). y de Hesíodo (*Teog.*, 38: “εἰρεῦσαι τὰ τ’ ἐόντα τὰ τ’ ἐσσόμενα πρό τ’ ἐόντα”).

<sup>163</sup> Verg., *Aen.* II, *Hic Ithacus uatem magno Calchanta tumultu protrahit in medios*.

<sup>164</sup> Verg., *Aen.* III, 358: *His uatem adgredior dictis ac talia quaeso*. También véase III, 463 y III, 712.

<sup>165</sup> Verg., *Aen.* III, 246: *Una in praecelsa consedit rupe Celaeno, infelix uates*.

<sup>166</sup> Verg., *Aen.* III, 187: *Aut quem tum uates Cassandra moueret?*

<sup>167</sup> Verg., *Aen.* III, 443: *Insanam uatem aspicias, quae rupe sub ima / fata canit*. En efecto, la alusión a la Sibila con este sustantivo se encuentra en una amplia gama de pasajes: III, 456; VI, 65; VI, 78; VI, 82; VI, 125; VI, 161; VI, 189; VI, 211; VI, 259; VI, 372; VI, 398; VI, 415; VI, 419 y VI, 562.

como la divinidad protectora de la Sibila.<sup>168</sup> Además de todos ellos, la palabra aparece en algunas ocasiones sin aludir a un personaje determinado.<sup>169</sup>

Ahora bien, aunque se trata de una minoría en cuanto a las acepciones de *uates*, resultan significativas las ocasiones en que el mantuano emplea el término para referirse a alguien que ejerce la labor de un poeta; esto sucede, por ejemplo, al mencionar a Museo, el cantor legendario y seguidor de Orfeo que residía en el inframundo.<sup>170</sup> De igual modo, en la segunda invocación mencionada en su épica dentro del libro VII, Virgilio se denomina a sí mismo *uates* para pedir la inspiración de Erato, una de las nueve musas, antes de comenzar a narrar las hazañas bélicas del héroe en territorio romano.<sup>171</sup> En este punto, resulta importante señalar que el mantuano sí estableció una diferenciación entre *uates* y *poeta*; así enuncia su postura en sus *Églogas*: *Et me fecere poetam / Pierides, sunt et mihi carmina, me quoque dicunt / uatem pastores; sed non ego credulus illis.*<sup>172</sup> En este pasaje, Virgilio señala que la labor de *poeta* constituye por su propio origen un don de las musas (denominadas aquí como piérides), quienes lo habrían consagrado para este oficio de un modo semejante al que relató Hesíodo en su *Teogonía*;<sup>173</sup> sin embargo, el término *uates* parece superar el nombre del oficio que por mandato divino le ha sido otorgado. Por lo tanto, como lo señala el mismo Virgilio, esta denominación de *uates* constituiría un reconocimiento más que un título o una profesión; asimismo, la obtención de este nombre derivaría de la demostración de un talento superior al de un poeta común.

Sucede de un modo similar con la poesía de Ovidio, en la cual este sustantivo se emplea con una recurrencia mayor a la que se presenta en las obras virgilianas. En diversos poemas de corte elegíaco (como en *Amores*, *Remedios para el amor*, *Arte de Amar*, *Las Tristes*, entre otros) puede observarse un estrecho vínculo entre el término *uates* y la labor poética; por ejemplo, el autor empleó recurrentemente este término para designarse a sí mismo<sup>174</sup> y a otros poetas,<sup>175</sup> como es el

---

<sup>168</sup> Verg., *Aen.* VI, 12: “Delius inspirat **uates** aperitque futura.”

<sup>169</sup> Véase Verg., *Aen.* IV, 65; IV, 464; V, 524; VI, 662; VII, 68; VII, 435; VII, 442; VIII, 340 y VIII, 627.

<sup>170</sup> Así ocurre en Verg., *Aen.* VI, 669: *Dicite, felices animae tuque optime uates.*

<sup>171</sup> Verg., *Aen.* VII, 41: *Tu uatem, tu, diua, mone.*

<sup>172</sup> Verg., *B.* IX, 34-38: “A mí me hicieron poeta las piérides, también tengo versos y me nombran vate los pastores, pero yo no les creo.”

<sup>173</sup> En efecto, Hesíodo relata de qué modo las musas lo consagraron como poeta al inicio de su *Teogonía*. Véase Hes., *Teog.* 1-35.

<sup>174</sup> Ov., *AA.* I, 29; II, 11; II, 165 y II, 739; *Met.* XV, 622; *Fast.* I, 25; I, 101; III, 177; III, 326; IV, 2; IV, 14; IV, 807; VI, 8; VI, 21 y VI, 484; *Tr.* V, 3, 31; V, 7, 22; V, 7b, 55 y V, 9, 10; *Pont.* II, 9, 65 y IV, 8, 67.

<sup>175</sup> Así sucede en Ov., *Am.* I, 8, 57: *Ecce, quid iste tuus praeter nova carmina uates / donat?* También véase *Am.* II, 1, 34; II, 4, 21; II, 18, 18; III, 1, 19; III, 6, 17; III, 9, 29 y III, 12, 41. Este uso también se manifiesta en *AA.*

caso de Tibulo, de Safo y del propio Homero,<sup>176</sup> además de algunos mitológicos, como Orfeo.<sup>177</sup> En otras ocasiones, la palabra *uates* enfatiza una conexión entre el poeta y diversas divinidades; este vínculo se efectúa generalmente en las invocaciones iniciales, en función del tema que ha de desarrollarse a lo largo de una obra o de un pasaje: Por lo general, se hace alusión a las musas cuando se inicia algún libro,<sup>178</sup> pero también a Cupido<sup>179</sup> y a Venus en los poemas de corte amoroso,<sup>180</sup> a Liber cuando se hace alusión al vino,<sup>181</sup> así como a Apolo para aludir a sus atributos curativos y proféticos.<sup>182</sup>

Por otro lado, cuando los relatos de Ovidio se tornan más históricos o mitológicos, como sucede frecuentemente en sus *Metamorfosis*, además de sus *Fastos* o *Heroidas*, el término *uates* suele acompañar a personajes relacionados con la labor adivinatoria u oracular; por ejemplo, se emplea esta palabra para designar a Cassandra<sup>183</sup> y a diversos adivinos de Troya.<sup>184</sup> También se denomina de este modo a Penteo, rey de Tebas;<sup>185</sup> a Anfiarao, adivino y regente de Argos;<sup>186</sup> a Proteo, el anciano del mar;<sup>187</sup> a la Sibila, ya mencionada en la *Eneida*;<sup>188</sup> a la Esfinge de Tebas;<sup>189</sup> entre muchos

---

III, 347; III, 408; III, 539; y III, 547; *Met.* XIII, 733; XV, 155; XV, 282 y XV, 879; *Fast.* I, 25 y III, 177; *Tr.* III, 14, 7; IV, 4, 17; IV, 10, 42 y IV, 10, 129; *Pont.* II, 1, 55; II, 5, 58; II, 9, 65; III, 4, 17; III, 4, 89; IV, 2, 1; IV, 2, 25; IV, 8, 43; IV, 8, 67 y IV, 16, 21; *Ib.* 246; 247; 525; 541 y 595.

<sup>176</sup> La alusión a Tibulo se encuentra en III, 9, 5: *Ille tui uates operis, tua fama, Tibullus / ardet in extructo, corpus inane, rogo*, así como en III, 9, 41. Por su parte, la alusión a Safo se halla en *Ep.* 15, 58: *Nam tua sum – uati consule, diua, tuae*, en *Ep.* 15, 205 y en *Tr.* III, 7, 20. Finalmente, la mención de Homero se encuentra en *Am.* III, 9, 26: *Adice Maeoniden, a quo ceu fonte perenni / uatum Pieriis ora rigantur aquis* y en *Tr.* I, 6, 21.

<sup>177</sup> *Ov.*, *Met.* XI, 2: *Carminum dum tali siluas animosque ferarum / Threicius uates et saxa sequentia ducit*. También en *Met.* X, 12; X, 89; X, 143; XI, 8; XI, 19; XI, 27; XI, 38; y XI, 68; *Pont.* II, 9, 53.

<sup>178</sup> Sobre la relación con las musas o píerides, véase *Ov.*, *Am.* I, 1, 6: *Pieridum uates, non tua turba sumus*. También véase *Am.* III, 9, 26; *AA.* III, 547 y *Met.* XV, 622.

<sup>179</sup> *Ov.*, *Am.* I, 1, 24: *'Quod' que 'canas, uates, accipe' dixit 'opus*. También en *Rem.* 3: *Parce tuum uatem sceleris damnare, Cupido*.

<sup>180</sup> *Ov.*, *Am.* III, 15, 1: *Quaere novum uatem, tenerorum mater Amorum*.

<sup>181</sup> *Ov.*, *AA.* I, 525: *Ecce, suum uatem Liber uocat*.

<sup>182</sup> *Ov.*, *Rem.* 767: *Quod nisi dux operis uatem frustratur Apollo, / Aemulus est nostri maxima causa mali*. También en *Am.* I, 8, 59 y *AA.* II, 496.

<sup>183</sup> *Ov.*, *Ep.* 5, 123: *A, nimium miserae uates mihi uera fuisti*.

<sup>184</sup> Por ejemplo, los adivinos de Troya en *Ov.*, *Ep.* XVI, 48; XVI, 49; XVI, 125; XVII, 239 y XXI, 235. También en *Met.* XIII, 335; y XIII, 720.

<sup>185</sup> *Ov.*, *Met.* III, 511: *Cognita res meritam uati per Achaidas urbes / attulerat famam, nomenque erat auguris ingens*. También en III, 527.

<sup>186</sup> *Ov.*, *Met.* IX, 407: *Subductaque suos manes tellure videbit / uiuus adhuc uates*.

<sup>187</sup> *Ov.*, *Met.* XI, 249: *Carpathius medio de gurgite uates / 'Aeacide,' dixit 'thalamis potiere petitis'*. También en *Fast.* I, 371.

<sup>188</sup> *Ov.*, *Met.* XIV, 129: *Respicit hunc uates et suspiratibus haustis / 'nec dea sum,' dixit 'nec sacri turis honore / humanum dignare caput*.

<sup>189</sup> *Ov.*, *Met.* VII, 761: *Et praecipitata iacebat / inmemor ambagum uates obscura suarum*.

otros personajes con las mismas atribuciones.<sup>190</sup> En este sentido, parece que el sustantivo *uates* en la poesía de Ovidio suele presentar dualidad en sus acepciones, ya que designa por igual la función del poeta con la del arte oracular.

Esta asimilación entre los significados resulta más evidente cuando el poeta adquiere las cualidades para presagiar: Esto se observa, por ejemplo, en sus *Metamorfosis*, donde augura el éxito venidero de su obra: *Si quid habent igitur uatum praesagia ueri, / protinus ut moriar, non ero, terra, tuus.*<sup>191</sup> También sucede de este modo cuando asegura en sus *Pónticas* que han de cumplirse las plegarias que había realizado a los dioses: *Quod precor eueniet —sunt quaedam oracula uatum—, / nam deus optanti prospera signa dedit.*<sup>192</sup> Ahora bien, el punto de enlace entre las funciones poéticas y adivinatorias a través de *uates* se encuentra explicado por el propio autor; en efecto, para Ovidio, los poetas cuentan con la habilidad de recibir su conocimiento de los dioses, se encuentran poseídos por alguna divinidad y su producción poética proviene de la inspiración de las musas: *Vatibus Aoniis faciles estote, puellae: / Numen inest illis, Pieridesque fauent.*<sup>193</sup> Así pues, para Nasón, su oficio de poeta sirve como un puente entre él y las divinidades; del mismo modo, al cantar temas relacionados con los dioses, rituales o cultos, considera que sus obras alcanzan cierto grado de sacralidad.<sup>194</sup>

Ahora bien, en lo que refiere a las épicas y poesía hexamétrica de la generación de plata, pueden observarse algunas adaptaciones del término en función de la temática. Por ejemplo, la *Farsalia* de Lucano atestigua el uso principal de la palabra *uates* relacionado con la labor profética;<sup>195</sup> en este sentido, a lo largo de la obra pueden encontrarse referencias a adivinos mitológicos con este sustantivo, como Proteo<sup>196</sup> y Femónoe (hija de Apolo e inventora del hexámetro).<sup>197</sup> Asimismo, se

---

<sup>190</sup> Ov., *Met.* III, 348; XIII, 320; XV, 435; *Fast.* I, 585; V, 97; VI, 535 y VI, 537.

<sup>191</sup> Ov., *Met.* IV, 10, 129: “Y si los presagios de los vates tienen algo de verdad, desde el momento en que muera no seré, tierra, tuyo en adelante.”

<sup>192</sup> Ov., *Pont.* II, 2, 55: “Sucederá lo que solicito —pues algún valor han de tener los oráculos de los vates—, ya que un dios ha dado a mis votos signos favorables.” Véase también Ov., *Pont.* III, 4, 89.

<sup>193</sup> Ov., *AA.* II, 547: “Sean benévolas, muchachitas, con los vates de Aonia: una divinidad habita en ellos y las píerides los inspiran.” Una idea similar se manifiesta en *Fast.* III, 168: *Si licet occultos monitus audire deorum / uatibus, ut certe fama licere putat / [...] dic mihi matronae cur tua festa colant.*

<sup>194</sup> Sirvan como ejemplo los pasajes Ov., *Fast.* VI, 8: *Fas mihi praecipue uoltus uidisse deorum, / uel quia sum uates, uel quia sacra cano*; *AA.* II, 408: *Sanctaque maiestas et erat uenerabile nomen / uatibus, et largae saepe dabantur opes* y *Am.* III, 9, 17: *At sacri uates et diuum cura uocamur; / sunt etiam qui nos numen habere putent.*

<sup>195</sup> De este modo sucede en Luc., V, 98; V, 115; VI, 628 y 813.

<sup>196</sup> Véase Luc., X, 510: *Insula quondam / in medio stetit illa mari sub tempore uatis / Proteos.*

emplea el término varias veces para denominar a la Sibila de Cumas (al igual que en la *Eneida*).<sup>198</sup> Del mismo modo, existe un énfasis en que este don oracular proviene del numen y de la voluntad de Apolo, y que de él emana hacia sus adivinos.<sup>199</sup>

También resulta destacable que la *Farsalia* posee una ampliación del sentido de *uates* en referencia al arte adivinatorio general; en efecto, no sólo abarca el don profético por medio de la palabra, sino que también incluye la labor de quienes interpretan las vísceras de los animales o el vuelo de las aves. Por ejemplo, de este modo se describe un ritual adivinatorio con el uso de animales: *Terruit ipse color uatem; nam pallida taetris / uiscera tincta notis gelidoque infecta cruore / plurimus asperso uariabat sanguine liuor*.<sup>200</sup> Estas habilidades corresponden con la labor de los augures durante la antigua Roma, así que el término equivaldría no sólo a una parte del arte adivinatorio, sino que se relacionaría con actos religiosos y sacerdotales.

Además de estos usos del término, también existen testimonios en los que *uates* adquiere el significado de poeta: Por ejemplo, esto ocurre cuando se hace referencia a personajes famosos que llevaron a cabo esta profesión.<sup>201</sup> Al igual que la poesía de Ovidio, la *Farsalia* cuenta con versos en los que el poeta realiza augurios al modo de un adivino, particularmente en lo que concierne al futuro de su propia obra: *Siquid Latiis fas est promittere Musis, / quantum Zmyrnaei durabunt uatis honores, / uenturi me teque legent*.<sup>202</sup> En estas líneas, el poeta le promete a César que tanto él como el poema han de sobrevivir al paso de los años y que su fama ha de perdurar.

Otro vínculo en la épica de Lucano entre los ámbitos de la poesía y la adivinación (en un sentido más cercano al de un augur) radica en su capacidad de hacer inmortales las historias de los hombres; así se expresa esta idea en el libro IX: *O sacer et magnus uatum labor! Omnia fato /*

---

<sup>197</sup> Véase Luc., V, 208: “sed, ut tumidus Boreae post flamina pontus /rauca gemit, sic muta leuant suspiria **uatem**.” También véase V, 124 y 218.

<sup>198</sup> Luc., I, 564: *Diraque per populum Cumanae carmina uatis / uolgantur*. Véase también en V, 183 y VIII, 824.

<sup>199</sup> De este modo se explica el origen del don profético en Luc., V, 85: *Ut uidit Paeon uastos telluris hiatus / diuinam spirare fidem uentosque loquaces / exhalare solum, sacris se condidit antris, / incubitque adyto uates ibi factus Apollo*. En el capítulo siguiente abordaremos los usos del término *numen* y sus implicaciones en la obra juveniana.

<sup>200</sup> Luc., I, 618: “Ya el color mismo llenó de pánico al vate; en efecto, las vísceras pálidas, pero moteadas de negras manchas e infectadas por coágulos sanguinosos, abigarraban con salpicaduras de sangre su extraordinaria lividez.”

<sup>201</sup> Luc., IX, 360; IX, 963; IX, 980 y IX, 984.

<sup>202</sup> Luc., IX, 984: “Si es lícito hacer alguna promesa a las musas latinas, todo el tiempo que perdure la gloria del vate de Esmirna, los venideros leerán mis versos y tus hazañas.”

*eripis et populis donas mortalibus aeuum*.<sup>203</sup> Como puede observarse, el poeta denomina ‘sagrada’ (*sacer*) la profesión de los poetas, y justifica esta aseveración explicando que por medio de sus obras logran que las grandes hazañas humanas vivan en la memoria de los pueblos y superen las barreras del tiempo para arrebatarse al destino la mortalidad irrefutable del tiempo.<sup>204</sup> En suma, en la *Farsalia* de Lucano pueden encontrarse como acepciones de *uates* el sentido de profeta y adivino en un aspecto más religioso y sacerdotal; al mismo tiempo, se usa para referir a los poetas, a quienes considera sagrados por dos motivos: El primero, por su capacidad de augurar su propio futuro, y segundo, ya que tienen la capacidad de dotar de inmortalidad a los sujetos que cantan en sus épicas.

Por otra parte, las obras de Estacio también muestran una dualidad en los significados del término; por un lado, en su *Tebaida*, se emplea para denominar adivinos a personajes que poseen esta función en la historia, como es el caso de Anfiarao, guerrero y adivino que predijo su propia muerte,<sup>205</sup> de Maeón, mensajero de los Siete ejércitos con dotes proféticas,<sup>206</sup> así como de Tiresias, el profeta más conocido del ciclo tebano,<sup>207</sup> y su hija Manto, quien poseía las mismas habilidades adivinatorias de su padre,<sup>208</sup> entre otros.<sup>209</sup> Asimismo, en los versos que se conservan de la *Aquileida*, Estacio emplea *uates* para nombrar a Calcante, el conocido adivino de los argivos.<sup>210</sup>

Cabe destacar que, cuando se designa la labor profética en estas épicas, no se limita a aquella proveniente de un dios, sino que también abarca diversas formas de adivinación que requieren de un intérprete experto, como la lectura de vísceras y la interpretación del vuelo de las aves (al igual que en la poesía de Lucano),<sup>211</sup> además de otras disciplinas adivinatorias no aludidas en las épicas

---

<sup>203</sup> Luc., IX, 980: “¡Oh sagrada y magnífica tarea la de los vates: todo lo arrebatas al destino y das a las gentes mortales inmortalidad!”

<sup>204</sup> Estos versos parecen haber tenido alguna influencia en la obra Juvenciana, quien retomó el gentilicio de Esmirna y la reflexión sobre la perdurabilidad de la poesía en el prefacio.

<sup>205</sup> Stat., *Theb.* II, 299: *Uiderat hoc coniunx perituri uatis, et aras / ante omnes epulasque trucem secreta coquebat / inuidiam*. También véase *Theb.* VII, 696; VIII, 1 y VIII, 201.

<sup>206</sup> Stat., *Theb.* III, 82: *Sed iam nudauerat ensem / magnanimus uates, et nunc trucis ora tyranni, / nunc ferrum aspectans*.

<sup>207</sup> Stat., *Theb.* II, 95: *Neu falsa uideri / noctis imago queat, longaeui uatis opacos / Tiresiae uultus uocemque et uellera nota / induitur*. También véase IV, 407; IV, 443 y IV, 491.

<sup>208</sup> Véase Stat., *Theb.* X, 616; X, 624; X, 643 y X, 723.

<sup>209</sup> Véase *Theb.* I, 42; II, 348; III, 450; III, 466; III, 501; III, 549; IV, 60; IV, 216 y X, 723.

<sup>210</sup> Stat., *Ach.* I, 493: *Increpitans magno uatem Calchanta tumultu / Protesilaus ait*.

<sup>211</sup> Así sucede, por ejemplo, en *Theb.* III, 501: *Postquam rite diu partiti sidera, cunctas / perlegere animis oculisque sequacibus auras, / tunc Amythaonius longo post tempore uates*.

latinas precedentes, como la nigromancia.<sup>212</sup> A su vez, se enfatiza de nueva cuenta la conexión entre Apolo y el arte adivinatorio.<sup>213</sup> De igual forma que en las épicas precedentes, en la *Tebaida* resulta inferior el número de ocasiones en que el término *uates* alude la labor de los poetas; de hecho, este uso sólo se observa en un pasaje del libro X, en el cual se presenta una invocación a las musas con el fin de que auxilién al autor para interpretar un canto más elevado: *Non mihi iam solito uatum de more canendum; / maior ab Aoniis poscenda amentia lucis: / mecum omnes audete deae!*<sup>214</sup>

Ahora bien, en otros poemas hexamétricos, como las *Silvas*, el sustantivo *uates* se emplea con una acepción distinta a la de las epopeyas. Si bien existen también alusiones al arte oracular, el significado más recurrente en estas composiciones es el de poeta<sup>215</sup> y suele emplearse para designar al propio Estacio,<sup>216</sup> a su coetáneo Lucano<sup>217</sup> y a algunos personajes mitológicos, como Arión y Orfeo.<sup>218</sup> Cabe señalar que en esta acepción del oficio poético también se presenta una relación con la divinidad inspiradora, que recurrentemente se trata de Apolo (al igual que para la labor profética).<sup>219</sup> De acuerdo con el autor, ambas áreas de inspiración están ya que proceden de una misma fuerza sobrenatural. Por ejemplo, al modo de Ovidio, Estacio expresa algunos presagios que desea ver realizados en el futuro; así lo hace en *Silv. V, 2, 172: Dicebam certe: uatum non irrita currunt / auguria.*<sup>220</sup> Sin embargo, aunque se trata de dos campos muy similares, queda manifiesto que la labor adivinatoria cuenta con un grado de sacralidad superior al de la poesía; así se expresa en *Silv. VI, 3, 120: Cedamus; chely, iam repone cantus: / uates sanctior incipit, tacendum est.*<sup>221</sup> Como se observa en ambos versos, el poeta silencia su instrumento de cuerdas (*chely*) como señal de respeto, puesto que comenzará a hablar un vate más sagrado (*uates sanctior*), a saber, la

<sup>212</sup> Pueden observarse como ejemplos los pasajes en *Theb. IV, 216; IV, 407; IV, 443 y IV, 491.*

<sup>213</sup> Véase *Stat., Theb. X, 624: Mox plenum Phoebus uatem et celerare iubentem.*

<sup>214</sup> *Stat., Theb. X, 829: "Ya no puedo [cantar] de la manera usual en que cantan los vates; un frenesí más poderoso debe ser convocado desde los bosques aonios. ¡Atrévase conmigo todas ustedes, diosas!"*

<sup>215</sup> *Stat., Silv. I, 2, 33: Pone o dulcis suspiria uates, / pone: tua est.* También en *I, 2, 46; 2, 94; 2, 97; 2, 98; 2, 201; 2, 220; 2, 239; 4, 117; II, 2, 69 y IV, 4, 101.*

<sup>216</sup> Véase *I, 4, 25.*

<sup>217</sup> *Stat., Silv. II, 7, 42: Puer o dicite Musis, / longaeuos cito transiture uates.*

<sup>218</sup> Así se menciona a Arión en *Silv. II, 2, 60: Iam Methymnaei uatis manus et chelys una / Thebais* y a Orfeo en *Silv. IV, 1, 25: Et omnibus Orpheus / afforet atque omnis pariter matertera uatem*, así como en *V, 1, 203: Qualis conspecta coniuge segnis / Odrysius uates positus ad Strymona plectris / obstupuit.*

<sup>219</sup> Así se observa en *Silv. I, 4, 117: "tamen ardua testor / sidera teque, pater uatum Thymbraee."*

<sup>220</sup> *Silv. V, 2, 172: "Ya lo decía yo: No son vanos, sin duda, los presagios de un vate." También en Silv. V, 2, 164: Sed uenies melior, uatum non irrita currunt / omina.*

<sup>221</sup> *Silv. IV, 3, 120: "Retirémonos; lira, detén ya tus cantos: Un vate más santo comienza (su canto), debemos callar."*

Sibila de Cumas. De este modo, Estacio considera que el oficio que realiza es el mismo que el de la profetisa; no obstante, el de ella se encuentra en un plano superior al del oficio poético.

Por otro lado, en lo que concierne a las *Argonáuticas* de Valerio Flaco, el término *uates* aparece con una recurrencia considerablemente menor en comparación con las épicas precedentes; a pesar de ello, resulta evidente que su uso esencialmente se centra en la designación de profetas y adivinos;<sup>222</sup> en particular menciona a la Sibila<sup>223</sup> y a algunos otros como Mopso<sup>224</sup> y Vano.<sup>225</sup> De nueva cuenta, se configura a Apolo como la divinidad protectora de este oficio y del cual emana este don hacia los adivinos.<sup>226</sup> Asimismo, esta palabra se utiliza —aunque con menor medida— para designar a algunos poetas en la obra;<sup>227</sup> entre los mitológicos destaca Orfeo, quien forma parte central del relato,<sup>228</sup> mientras que entre los autores históricos se alude a Virgilio.<sup>229</sup> Así pues, aunque coexisten las dos acepciones más comunes del término *uates* a lo largo de las *Argonáuticas*, no se presenta alguna explicación o diferenciación entre un grupo y otro de personajes, en contraposición con lo que se observa en sus antecesores épicos.

Finalmente, Silio Itálico en *Guerras Púnicas* usa el mismo sustantivo para designar mayoritariamente el oficio profético o para nombrar a diversos adivinos mitológicos e históricos;<sup>230</sup> entre ellos destacan Hannon,<sup>231</sup> el dios marino Proteo<sup>232</sup> y la Sibila.<sup>233</sup> Como sucede en todas las épicas anteriores, esta labor adivinatoria se relaciona con un don procedente de Febo<sup>234</sup> y requiere una cierta posesión o inspiración por parte de la divinidad.<sup>235</sup> Del mismo modo, se alude bajo la

---

<sup>222</sup> Así sucede en: Val. Flac., I, 28; II, 316 y III, 301.

<sup>223</sup> Val. Flac., I, 5: *Phoebe, mone, si Cumaeae mihi conscia uatis / stat casta cortina domo.*

<sup>224</sup> Val. Flac., I, 383: *Hic uates Phoebique fides non vana parentis / Mopsus.* También en IV, 546.

<sup>225</sup> Véase Val. Flac., VI, 114: *ducit ab Hyrcanis uates sacer agmina lucis / Uanus.*

<sup>226</sup> Val. Flac., IV, 445: *Aut memorem mea quod uates insedit Apollo / pectora.*

<sup>227</sup> Véase por ejemplo Val. Flac., II, 217.

<sup>228</sup> Val. Flac., I, 277: *Thracius hic noctem dulci testitudine uates / extrahit.* También en IV, 342 y en IV, 348.

<sup>229</sup> Val. Flac., III, 397: *Memori iam pridem cognita uati / est procul ad Stygiae devexa silentia noctis.*

<sup>230</sup> Sil. Ital., I, 685: *Prouidus haec ritu uatis fundebat ab alto / pectore praemeditans Fabius surgentia bella.* También en II, 298; III, 5; III, 697; VI, 288; VIII, 100; IX, 61; XVI, 132; XVI, 590 y XVI, 653.

<sup>231</sup> Sil. Ital., II, 285: *Nec nunc obsessa demum et fumante Sagunto / haec serus uates Hannon canit.*

<sup>232</sup> Sil. Ital., VII, 421: *Immanis in antro / conditur abrupto Proteus ac spumea late / cautibus obiectis reiectat caerulea uates.* También en VII, 436 y VII, 494.

<sup>233</sup> Sil. Ital., IX, 58: *Cecinit Cymaea per orbem / haec olim uates et te praesaga tuosque / vulgavit terris proauorum aetate furores.* Otras referencias a la sacerdotisa y el fantasma de la Sibila se encuentran en XIII, 417; 422; 436; 516; 752 y 874.

<sup>234</sup> Sil. Ital., II, 99: *Castulo Phoebei seruat cognomina uatis.* Asimismo, denomina bajo este nombre a Apolo en XII, 330: *Et ipse / Delius auertet propiora pericula uates.*

<sup>235</sup> Sil. Ital., III, 697: *Inde ubi mandatas effudi pectore uoces, / ecce intrat subitus uatem deus.*

misma denominación a algunos poetas legendarios y reales, como Orfeo,<sup>236</sup> Homero<sup>237</sup> y Ennio (quien no sólo actúa como su modelo, sino que forma parte activa del poema como personaje).<sup>238</sup> En este sentido, para el autor épico la labor de los poetas tiene alcances divinos en un nivel similar al de la adivinación; de hecho, los poetas arcaicos contaban con la capacidad de ejecutar obras dignas de Febo y de las diosas del Helicón: *Hic Phoebos digna et Musis uenerabere uatum / ora excellentum, sacras qui carmine siluas / quique Syracosia resonant Helicon camena.*<sup>239</sup> Con estos versos, Silio inserta un breve elogio a sus modelos precedentes, y señala que todos ellos merecen su reconocimiento, puesto que sus obras están a la altura del don que las divinidades inspiradoras les concedieron.

#### 4.3 Implicaciones del término *uates* en los *Euangeliorum Libri*

Como ha podido observarse en este recorrido por el uso del término *uates* en los poemas latinos, existe una asimilación entre diversas funciones relativas a la conexión humana con la divinidad. En primer lugar, se emplea recurrentemente para designar a figuras o sujetos con habilidades proféticas y suele definir a un grupo cerrado de personajes: La Sibila ocuparía el sitio principal, puesto que aparece prácticamente en todas las épicas y recibe invariablemente esta denominación, y después, se encontrarían Proteo, Casandra y Calcante, entre otros. Asimismo, resulta común que reciban este título aquellas figuras cuyo oficio se relaciona con Apolo, toda vez que actuaba protector y patrón de los adivinos.

En segundo lugar, podemos señalar que los autores épicos también emplean este sustantivo con el fin de aludir al oficio de los poetas; sin embargo, este uso es reducido en comparación con aquel que alude al don profético. Esto puede deberse a que las épicas latinas presentan pocos personajes que desempeñen esta labor dentro de sus narraciones en comparación con los profetas,<sup>240</sup> quienes

---

<sup>236</sup> Sil. Ital., XI, 473: *Pallida regna / Bistonius uates flammisque Acheronta sonantem / placuit plectro et fixit reuolubile saxum.* También en XII, 398.

<sup>237</sup> Sil. Ital., XIII, 794: *'Si nunc fata darent, ut Romula facta per orbem / hic caneret uates, quanto maiora futuros / facta eadem intrarent hoc' inquit 'teste nepotes.*

<sup>238</sup> Sil. Ital., XII, 409: *Sacer hic ac magna sororum / Aonidum cura est et dignus Apolline uates.*

<sup>239</sup> Sil. Ital., XIV, 28: "Aquí las voces, dignas de Febo y las musas, de destacados poetas con cuyo canto retumban los bosques sagrados y el Helicón resuena con la Camena de Siracusa."

<sup>240</sup> Este caso no aplicaría, por ejemplo, en el relato de Valerio Flaco, puesto que Orfeo es poeta y forma parte de los personajes protagónicos de las *Argonáuticas*, ni con Silio Itálico, quien insertó en la trama de sus *Guerras Púnicas* al poeta Ennio.

podrían considerarse una parte constitutiva del género, puesto que no se prescinde de ellos en ninguna de estas obras en la tradición latina. A pesar de esta circunstancia, en las escasas alusiones que existen de los poetas dentro de las epopeyas, este término se emplea generalmente para vincular al poeta con la divinidad inspiradora.

Ahora bien, en la poesía hexamétrica de corte no épico, como en las *Églogas* y *Geórgicas* de Virgilio, en las elegías de Ovidio y en las *Silvas* de Estacio, las circunstancias se tornan exactamente opuestas a las de las epopeyas, puesto que se presenta una recurrencia mayor de alusiones a los poetas y menor en cuanto a los profetas; es en estas obras donde puede encontrarse una parte importante de explicaciones que justifican la combinación de ambos campos semánticos. Como se ha visto, en numerosas ocasiones la palabra *uates* constituye un encomio o un reconocimiento dirigido a otros poetas, legendarios o reales. También es recurrente la idea de que, al componer sus poemas, sus autores se encuentran inspirados o poseídos por alguna divinidad, y que de esta forma alcanzan la categoría de ‘sagrados’; asimismo, puesto que abordan temas religiosos o divinos, se hallan más próximos a los mensajes de los dioses, de un modo similar al de los profetas. Otro motivo por el cual se reconoce el arte poético como una labor cercana al ámbito de la profecía radica en que, con la perdurabilidad de sus composiciones, los autores logran hacerse inmortales a ellos mismos, así como a los hombres y a las hazañas que entonan en sus cantos; esta característica relacionada con la fama perenne que surge de la poesía también explica por qué los poetas emprenden la tarea de presagiar el futuro que les espera a ellos mismos o a sus obras. A pesar de ello, existe siempre un respeto hacia el don profético y se considera que guarda un grado alto de sacralidad.

Por otro lado, si bien existe una constancia en cuanto al uso de este término que permite clasificar dos acepciones primordiales, no puede negarse que cada uno de los autores aquí estudiados dotó a este sustantivo de características distintas, más específicas o amplias con respecto de sus antecedentes literarios; en este sentido, se ha observado que su significado podía en ocasiones aludir al oficio de los augures y a otras disciplinas de los oficios religiosos, o bien, que se reducía al acto de posesión o inspiración de la divinidad.

Así pues, si se realiza una comparación de todos los usos del término a lo largo de la épica latina con lo que se atestigua en los *Euangeliorum Libri*, puede observarse que en la obra cristiana también existen múltiples usos para el término, que abarcan tanto el ámbito profético, como el

sacerdotal y el poético. Pero no sólo se manifiesta esta variabilidad de significados, sino que también realiza una apropiación del término para los fines del cristianismo; como ya se mencionaba anteriormente, esta palabra en ningún momento sustituye en su totalidad el vocabulario bíblico —es decir que continúan apareciendo las palabras tradicionales de *propheta* y *sacerdos*—, sino que se alterna con éste en diferentes momentos del relato; en este sentido, para Juvenco resultaba claro que las funciones propias del arte profético, de acuerdo con las palabras del evangelio, habían llegado a su punto de culminación con el cumplimiento de la venida de Juan el Bautista:

lex omnis summam Baptistae ad tempora cepit

atque **prophetarum** finis concluditur idem.<sup>241</sup>

En estas líneas, que encuentran su correspondencia con un pasaje del evangelio de Mateo,<sup>242</sup> el poeta repite las palabras de Jesús, las cuales nos indican que la labor de los profetas ya había encontrado su consumación por medio de Juan el Bautista; como se observó algunas páginas atrás, la palabra *lex* en la épica juvenciana y en el lenguaje bíblico designa al mensaje tanto profético como dogmático de las Sagradas Escrituras.

No obstante, Juvenco añade una afirmación que no se encuentra explicitada en la versión bíblica: Después de la llegada de Juan el Bautista, ha llegado el fin de los profetas. Al realizar la elección de mantener en este pasaje la palabra *propheta* en lugar de sustituirla por *uates*, Juvenco no sólo respeta el vocabulario evangélico, sino que además transforma el mensaje de este episodio: Si bien en el siglo de Jesús se da por concluido el deber profético y el cumplimiento de la palabra divina, la labor de los *uates*, en lo sucesivo, podría permanecer en la historia evangélica con los dos sentidos restantes: El de sacerdote, como sucede con los encargados del templo en su versión épica, así como el de poeta, como él mismo designó a sus predecesores literarios en el prefacio. De este modo, ambas labores serían las vías por las cuales se podría preservar una parte de esta profesión profética; en este sentido, Juvenco se colocaría a sí mismo como el sucesor de profetas veterotestamentarios y como continuador de la vocación de Juan el Bautista bajo los dos aspectos que las Sagradas Escrituras lo permiten: En el sacerdocio (oficio que él desempeñaba) y en la

---

<sup>241</sup> *E. L.*, II, 541-542: “Toda la ley alcanzó su culminación en tiempos de Juan el Bautista y se establece el mismo final de los profetas.”

<sup>242</sup> Véase Mt 11, 13: *Omnes enim Prophetiae et lex, usque ad Ioannem, prophetauerunt.*

creación poética, como él mismo lo instauró por medio de sus *Euangeliorum Libri* y como lo indicaba también la tradición latina que le sirvió como modelo.

Ahora bien, para contar con el apoyo de la autoridad divina que sustente su labor como *uates*, es preciso que también existan modificaciones en torno a las formas en las que el Espíritu Santo interactúe con el hombre para hacerle llegar el mensaje divino. A continuación detallaremos cómo se desarrollan estos mecanismos en los *Euangeliorum Libri* en torno a las cualidades divinas que permiten la inspiración poética.

## 5. ESPÍRITU SANTO: VARIACIÓN LEXICOLÓGICA EN LOS *EUANGELIORUM LIBRI*

Del mismo modo que existe una adaptación de las funciones del *poeta*, del *propheta* y del *sacerdos* evangélico en la obra de Juvenco, podemos afirmar que el poeta también realiza una ampliación en las funciones del Espíritu Santo. Esto ya se adelantaba en la invocación del prefacio, donde la divinidad cristiana ocupó el lugar de las musas clásicas;<sup>243</sup> sin embargo, sus nuevas cualidades no se manifiestan únicamente en la mención inicial de la obra, sino que continuaron como una adaptación lexicológica del nombre de la divinidad a lo largo de los *Euangeliorum Libri*. En efecto, como se verá a continuación, en los términos empleados en los evangelios no existen variaciones para evocar a la tercera persona de la Trinidad, ya que el nombre *spiritus* constituye la única palabra que lo denomina,<sup>244</sup> mientras que, por el contrario, en la épica de Juvenco se encuentra una amplia gama de variaciones para designarlo.

Por otra parte, en contraposición con los mecanismos empleados para la designación de los sustantivos *propheta*, *sacerdos* y *poeta*, cuyo intercambio lexicológico se reduce exclusivamente al término *uates*, el nombre del Espíritu Santo cuenta con una considerable ampliación en sus variantes, ya que se alterna con cinco sustantivos: *Numen*, *spiramen*, *spiracula*, *flamen* y *flatus*. A continuación se expondrá de qué modo cada uno de estos términos contribuye al enriquecimiento de las cualidades de la divinidad y cómo esto contribuye a la justificación de la creación de su poema épico.

### 5.1 *Spiritus*

Utilizado como denominación única del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento, este término aparece por primera vez en la épica juveniana dentro de la invocación del prefacio: “**Sanctificus** adsit mihi carminis **auctor / spiritus**.”<sup>245</sup> En este pasaje, y a lo largo de toda la historia evangélica, el hispano demuestra que no tiene la intención de realizar una sustitución completa del nombre de la divinidad (aun cuando usa el adjetivo poco usual *sanctificus* en sustitución de *sanctus*),

---

<sup>243</sup> *E. L. Praef.* 25, véase *supra*, p. 38.

<sup>244</sup> Cuando se utiliza la palabra *paraclitus* a lo largo de los evangelios canónicos, no constituye un sinónimo del Espíritu Santo, sino que alude a una cualidad propia del mismo que se inserta sin intenciones estilísticas, sino más bien de contenido. Como ejemplo, véase Jn 15, 26 y 16, 7.

<sup>245</sup> *E. L. Praef.* 26: “Que me asista el Espíritu santificador como autor del poema.” La misma modificación de *spiritus* con el sustantivo *auctor* se encuentra en *E. L.*, I, 198 y II, 117.

puesto que utiliza esta palabra en mayor medida que otros términos: Se emplea en 18 ocasiones, mientras que los sustantivos restantes aparecen en un total de 19 pasajes.

Entre todas sus apariciones, se destacan aquellas en las que el poeta acompañó *spiritus* con modificadores; por ejemplo, el adjetivo *sanctus* (el más común en los evangelios canónicos) se utiliza en una mención durante las predicaciones de Jesús: *Spiritus at **sanctus** tantum cuicumque profana / uerborum rabie uiolabitur, irreuocatis / suppliciis nunc et semper torrebitur ignis.*<sup>246</sup> También se utiliza el adjetivo *purus* en palabras del arcángel Gabriel, cuando le anuncia a María la próxima concepción de Jesús: *Virtus celsa Dei circumuolitabit obumbrans / **spiritus** et ueniet **purus**.*<sup>247</sup>

En otras ocasiones, *spiritus* no se encuentra acompañado por un adjetivo, sino por complementos con valor instrumental; un ejemplo se muestra en la predicción del nacimiento de Juan el Bautista: *Quem **Spiritus** ipsis / uisceribus matris complebit **numine** **claro**.*<sup>248</sup> Del mismo modo, existen algunos versos en los que el sustantivo se presenta sin ninguna clase de modificador; así se observa en las palabras del ángel dirigidas a José: ***Spiritus** impleuit sancto cui uiscera fetu.*<sup>249</sup>

Ahora bien, algunos de los pasajes de la obra juveniana en los que se utiliza este sustantivo no aluden al Espíritu Santo, sino a una extensión o propiedad del alma humana. Así se atestigua en diversos pasajes de la épica; por ejemplo, cuando María, madre de Jesús, eleva una alabanza a Dios al visitar a su prima Isabel: *Vix gaudia tanta / **spiritus iste** capit, quod me dignatus in altum / erigit ex humili celsam,*<sup>250</sup> o bien, en una de las bienaventuranzas, Jesús elogia a quienes son pobres de espíritu: *Felices humiles, pauper quos **spiritus** ambit.*<sup>251</sup> Por otro lado, este término también se emplea para designar a los demonios o espíritus malignos, por ejemplo, cuando un joven

---

<sup>246</sup> E. L., II, 628: “Pero cualquiera por quien el Espíritu Santo sea deshonrado con la rabia profana de las palabras arderá ahora y siempre con los irrevocables suplicios del fuego.”

<sup>247</sup> E. L., I, 69: “La excelsa virtud de Dios volará en torno a ti cubriéndote y vendrá el espíritu puro.”

<sup>248</sup> E. L., I, 21: “Al cual el Espíritu Santo llenará en las mismas entrañas de su madre con su preclaro poder divino.”

<sup>249</sup> E. L., I, 140: “El Espíritu llenó sus entrañas con un santo retoño.” También en I, 358; 197; 198; 289; 466 y 624.

<sup>250</sup> E. L., I, 98: “Este espíritu mío apenas puede contener tantos gozos, ya que [Dios], concediéndome honores, por ser humilde me coloca como excelsa en lo más alto.”

<sup>251</sup> E. L., I, 454: “Felices los humildes, a quienes un espíritu de pobreza los envuelve.” Véase también I, 743 y IV, 500.

endemoniado se aproxima a Jesús, la escena se describe del siguiente modo: *Occurrit miseram cui mentem spiritus ater / horrenda implebat lacerans uirtute furoris.*<sup>252</sup>

En sus apariciones bíblicas, este nombre de la divinidad se encuentra aludido con el término *spiritus*, traducción del sustantivo griego ‘πνεῦμα’ (‘brisa, respiración, inspiración divina’, frecuentemente acompañado del adjetivo ἅγιος, ‘devoto a los dioses’, ‘sagrado’, ‘santo’)<sup>253</sup> que corresponde a una adaptación de la forma hebrea *ruagh* (רוח), cuyo significado es ‘soplo’, ‘viento’ y ‘alma’. Como bien resume Spinoza (1670), este término en el Antiguo Testamento se utiliza para referir a siete diferentes elementos: 1) aliento, 2) ánimo o respiración, 3) valentía y fuerzas, 4) virtud y aptitud, 5) opinión del alma, 6) mente o alma y, finalmente, 7) las partes del mundo.<sup>254</sup> De todas estas acepciones veterotestamentarias, sólo se conservaron un par de ellas en los testimonios que ofrece el Nuevo Testamento, y algunos otros significados no atestiguados en los textos veterotestamentarios se añadieron a los existentes.

En efecto, en la versión latina de los evangelios canónicos la palabra *spiritus* se emplea mayoritariamente para designar al Espíritu Santo, pero no se trata de una acepción única del término, sino que también designa ocasionalmente al alma humana; por ejemplo, bajo las alabanzas dictadas por María frente a su prima Isabel: *Exultauit spiritus meus in Deo salutari meo*,<sup>255</sup> o bien, al hálito de vida, como se observa en la descripción del último aliento de Cristo: *Jesus autem iterum clamans uoce magna, emisit spiritum.*<sup>256</sup> Por otro lado, se utiliza también para nombrar las fuerzas infernales o los demonios que se apoderan de la mente de los hombres; bajo este uso, generalmente se encuentra acompañado de adjetivos que lo determinan (*spiritus immundus* o *spiritus malus*);<sup>257</sup> finalmente, el término puede adquirir de manera excepcional el valor de aparición fantasmal o angelical, por ejemplo, cuando Jesús aparece ante sus discípulos tras su resurrección: *Conturbati autem, et in timore missi, putauerunt se spiritum uidere.*<sup>258</sup> Ahora

---

<sup>252</sup> E. L., II, 45: “Acudió un joven al que un espíritu terrible llenaba su mente mísera lacerando con temible fuerza de furor.”

<sup>253</sup> Véanse sus respectivas entradas en Lidell & Scott (1901), s. v. πνεῦμα.

<sup>254</sup> Spinoza (1670), pp. 86-88.

<sup>255</sup> Lc 1, 47: “Y se regocija mi espíritu al saludar a Dios, mi salvador.”

<sup>256</sup> Mt 27, 50: “Mas Jesús, habiendo clamado con gran voz, exhaló el espíritu.” Véase también Mt 5, 3; 22, 43; 26, 41; Lc 1, 17; 1, 80; 8, 55; 23, 46; Mc 14, 38 y Jn 19, 30.

<sup>257</sup> Véase Mt 8, 16; 10, 1; 12, 43; 12, 45; En el evangelio de Lucas, véase 4, 36; 6, 18; 7, 21; 8, 2; 8, 29; 9, 39; 9, 43; 10, 20; 11, 24; 11, 26; 13, 11. En la versión de Marcos: 1, 23; 1, 26; 1, 27; 3, 11; 3, 30; 5, 2; 5, 8; 5, 12; 5, 13; 6, 7; 7, 25; 9, 16; 9, 19 y 9, 24.

<sup>258</sup> Lc 24, 37: “Perturbados y conducidos por el temor, pensaban que veían un espíritu.” Véase también Lc 24, 39.

bien, en los casos en los que los evangelios canónicos sí aluden al Espíritu Santo, este nombre se encuentra frecuentemente acompañado de modificadores; el adjetivo más usual es *sanctus*<sup>259</sup> y en menor medida se hallan otros atributos como *Spiritus meus* o *Spiritus Patris* (cuando es Jesús quien lo nombra),<sup>260</sup> *Spiritus bonus*,<sup>261</sup> *Spiritus ueritatis*,<sup>262</sup> *Spiritus Dei*<sup>263</sup> y *Spiritus Domini*,<sup>264</sup> cuya variación, como se ha visto, se replica de manera muy escasa en la obra juveniana; asimismo, existen múltiples testimonios en los que este sustantivo no se encuentra acompañado de formas adjetivales.<sup>265</sup> Resulta importante recalcar en este punto que no existen variaciones significativas en el estilo de cada evangelio canónico y que sus cuatro autores emplearon de un modo similar este término, así como sus respectivos modificadores.

Ahora bien, en lo que concierne al significado de *spiritus* en las obras clásicas, podemos observar un sentido considerablemente distinto; en el diccionario Lewis & Short, su definición general corresponde a ‘respiración’ o ‘soplo de aire’ (“a breathing or gentle blowing; a breath, breeze”),<sup>266</sup> y se vincula semánticamente con los sustantivos *aura* y *flatus*. A pesar de tratarse de una palabra usual en la literatura, no cuenta con la misma recurrencia en lo que respecta a la épica latina: En la poesía de Virgilio se presenta en muy escasas ocasiones (se atestiguan solamente cuatro menciones en la *Eneida*) y denota distintas acepciones; por un lado, se emplea para designar la potencia del aire, por ejemplo, cuando se hace referencia al viento Bóreas: *Velut Edoni Boreae cum spiritus alto / insonat Aegaeo*;<sup>267</sup> por otro, puede aludir en un sentido metafórico al orgullo o la arrogancia, tal como en el reconocimiento de la diosa Iris por su semblante celestial: *Diuini signa decoris / ardentisque notate oculos, qui spiritus illi, / qui uultus uocisque sonus uel gressus eunti*;<sup>268</sup> finalmente, se usa para nombrar la respiración de los seres vivos o su aliento de vida, tal como cuando Eneas prometió su eterno recuerdo a la reina Dido: *Nec me meminisse pigebit Elissae / dum*

<sup>259</sup> Así sucede en: Mt 1, 18; 1, 20; 3, 11; 12, 32; 28, 19; Lc 1, 15; 1, 35; 1, 41; 1, 67; 2, 25; 2, 26; 3, 16; 3, 22; 4, 1; 10, 21; 12, 10; 12, 12; Mc 1, 8; 3, 29; 12, 36; 13, 11; Jn 1, 33; 14, 26; 20, 22.

<sup>260</sup> *Spiritus meus* en Mt 12, 18; una idea similar en Mc 2, 7 y 8, 12. *Spiritus Patris*: Mt 10, 20.

<sup>261</sup> *Spiritus bonus* en Lc 11, 13;

<sup>262</sup> En Jn 14, 17; 15, 26 y 16, 13.

<sup>263</sup> *Spiritus Dei* en Mt 3, 16 y 12, 28.

<sup>264</sup> *Spiritus Domini* en Lc 4, 18.

<sup>265</sup> Para apariciones del término *Spiritus* sin modificadores véase Mt 4, 1; 12, 31; Lc 2, 27; 4, 1; 4, 14; Mc 1, 10; 1, 12; Jn 1, 32; 1, 33; 3, 5; 3, 6; 3, 8; 3, 34; 4, 23; 4, 24; 6, 64; 7, 38; 11, 33 y 13, 21.

<sup>266</sup> Véase Lewis & Short (1969), s. v. *spiritus*.

<sup>267</sup> Verg., *Aen.* XII, 365: “Tal como cuando el soplo del Bóreas de Edonia resuena en el profundo Egeo.” Véase también *Aetna* 111, 154, 213, 217, 295, 324, 343, 561, 567 y *Dirae* 22.

<sup>268</sup> Verg., *Aen.* V, 648: “Fíjense en los signos de su divino decoro y en sus ojos que arden, qué arrogancia tiene, qué rostro y qué sonido de su voz y su paso al andar.”

*memor ipse mei, dum spiritus hos regit artus.*<sup>269</sup> En una ampliación de esta última acepción, *spiritus* constituye también una fuerza creadora universal y, en unidad con *mens*, se considera la entidad primaria que dota de vida y de movimiento a todo lo existente; así lo define el mantuano en palabras de Anquises, cuando en el inframundo le revela a Eneas el resurgimiento de las almas después de la muerte: *Principio caelum ac terras camposque liquentis / lucentemque globum lunae Titaniaque Astra / spiritus intus alit.*<sup>270</sup> De acuerdo con estas palabras, un *spiritus* común a toda la creación provee de energía o sustento no sólo a los seres humanos y a los animales, sino también a entidades inanimadas como el cielo, el suelo y la tierra misma.

Estos significados del término *spiritus*, que en la épica virgiliana se mencionan sólo en una ocasión respectivamente, encuentran mayor frecuencia en las obras de Ovidio. Si bien sólo tiene una recurrencia de siete apariciones en las *Metamorfosis*, en sus poemas elegíacos se atestigua un mayor número de usos; en ellas, se presentan acepciones como la potencia del viento<sup>271</sup> y la respiración de los seres vivos.<sup>272</sup> Sin embargo, éstas constituyen una minoría en comparación con otros significados, como el hálito que abandona el cuerpo al morir;<sup>273</sup> así se manifiesta, por ejemplo, en uno de sus poemas de sus *Tristes*, donde el poeta predice cuál será el destino de su alma tras su muerte en el exilio: *Nam si morte carens vacua volat altus in aura / spiritus, et Samii sunt rata dicta senis, inter Sarmaticas Romana vagabitur umbras.*<sup>274</sup> En este pasaje, que alude a la filosofía de Pitágoras sobre la metempsicosis, Ovidio anticipa que su alma vagará en busca de otro cuerpo una vez que abandone el propio. Finalmente, y sólo en una de las elegías, el autor le atribuye a esta palabra un sentido no empleado por el mantuano, a saber, el del soplo de inspiración divina: *Est deus in nobis, et sunt commercia caeli: / Sedibus aetheriis spiritus ille uenit.*<sup>275</sup> En estas palabras, el latino explica que el origen de la poesía no es otro sino un espíritu

---

<sup>269</sup> Verg., *Aen.* IV, 336: “Ni me pesará acordarme de Elisa mientras me acuerde mí mismo, mientras mi espíritu rija estos miembros.” Véase también Verg. *B.* IV, 54; *G.* III, 506; IV, 300; *Culex* 182; *Aetna* 472.

<sup>270</sup> Verg., *Aen.* VI, 726: “En un principio al cielo, a las tierras y a los campos de agua, así como al globo brillante de la Luna y a los astros titánicos, los alimento un espíritu desde adentro.”

<sup>271</sup> Ov., *Met.* XV, 303: *Ceu spiritus oris / tendere vesicam solet.*

<sup>272</sup> Ov., *Met.* VI, 294: *Oraque compressit, nisi postquam spiritus ibat* y VII, 820: *Spiritus iste tuus semper captatur ab ore.*

<sup>273</sup> Ov., *Met.* VIII, 524: *Inque leves abiit paulatim spiritus auras.* Véase también *Tr.* I, 5, 11; *Tr.* V, 6, 19; *Ep.* X, 121; *AA.* III, 741 y III, 746.

<sup>274</sup> Ov., *Tr.* III, 3, 62: “Pues si al carecer de muerte vuela mi espíritu alto en el aire vacío y las palabras del anciano de Samos son factibles, vagará entre las sombras de los sármatas mi sombra romana.” Véase también Ov., *Met.* XV, 167; *Tr.* IV, 3, 41 y V, 9, 38.

<sup>275</sup> Ov., *AA.* III, 550: “Hay un dios dentro de nosotros y tenemos comunicación con el cielo: Este espíritu proviene de sedes etéreas.” Un sentido similar se encuentra en *Am.* III, 1, 30: *Inplebit leges spiritus iste meas.*

que baja desde el Olimpo y entra en contacto con los poetas; en este sentido, el *spiritus* funge como un vehículo entre la divinidad y los hombres.

Ahora bien, en lo que refiere a las épicas de la generación de plata, *spiritus* persiste como un término de escasa frecuencia; de hecho, Lucano lo emplea únicamente en seis pasajes a lo largo de su *Farsalia*, aunque en estos escasos testimonios la variación de significados es considerable: Al igual que sus antecesores, este sustantivo designa el aliento o respiración<sup>276</sup> y la fuerza vital de la naturaleza.<sup>277</sup> Asimismo, puede adquirir el sentido de alma, por ejemplo, en una descripción de la doctrina druida de la transmigración: *umbrae / non tacitas Erebi sedes Ditisque profundi regit idem spiritus artus / orbe alio;*<sup>278</sup> en estos versos, el poeta explica que el *spiritus* vaga fuera del cuerpo hasta que logra habitar en uno nuevo.

Por otro lado, tres fragmentos más muestran el término como equivalente de la fuerza de los vientos,<sup>279</sup> y si bien esta acepción no parece reflejar algún cambio significativo en el uso atestiguado entre sus predecesores épicos, resulta destacable que este elemento, en su calidad de soplo, puede constituir un medio por el cual una divinidad profética se introduce en el cuerpo humano para inspirarlo; así se describe la posesión de Febo sobre el cuerpo de la profetisa Femónoe: *Insueti concepit pectore numen, / quod non exhaustae per tot iam saecula rupis / spiritus ingessit uati.*<sup>280</sup> En estas palabras, el *spiritus* no corresponde propiamente a una parte de la divinidad, sino a un instrumento que auxilia al *numen* para concederle a la sacerdotisa la habilidad de profetizar. Sobre este pasaje se hablará en líneas posteriores; por ahora, baste decir que el *spiritus* constituye en la poesía de Lucano un elemento esencial para el proceso de inspiración.

Ahora bien, este término no se atestigua en la épica de Valerio Flaco, pero sí aparece (aunque en muy escasas ocasiones) en los poemas de Estacio; en efecto, el poeta utiliza este sustantivo en su *Tebaida* con los mismos matices generales que emplearon los épicos precedentes, tales como el viento,<sup>281</sup> el aliento de vida<sup>282</sup> y el alma;<sup>283</sup> asimismo, *spiritus* se emplea para designar el soplo

---

<sup>276</sup> Luc., VII, 609: *Ast illi suffecit pectora pulsans / spiritus in uocem morientiaque ora resoluit.*

<sup>277</sup> Luc., IV, 643: *Quisquis inest terris in fessos spiritus artus / egeritur, Tellusque uiro luctante laborat.*

<sup>278</sup> Luc., I, 456: “Las sombras no se dirigen a las calladas sedes del Érebo ni a los reinos pálidos del profundo Dite: El mismo espíritu rige los miembros en otro sitio.”

<sup>279</sup> Luc., V, 132 y IX, 472.

<sup>280</sup> Luc., V, 165: “Recibió en su pecho inexperto al numen que el soplo de la roca, todavía no agotado aún por ya tantos siglos, entró en la profetisa.”

<sup>281</sup> Stat., *Theb.* X, 99: *Terrarumque inclinat spiritus herbas.* Véase también *Silu.* III, 2, 44.

inspirador de una divinidad profética: *Umbrisne an supero dimissus Apolline complet / spiritus?*<sup>284</sup> Finalmente, en las *Púnicas* de Silio Itálico el sustantivo se emplea en siete ocasiones, de las cuales seis aluden al aliento o al hálito,<sup>285</sup> mientras que una sola refiere al viento.<sup>286</sup>

En suma, las épicas latinas exponen una variación semántica amplia que abarca los significados generales del viento y la respiración, así como otros más específicos, a saber, el aliento de vida, el alma, la fuerza vital y divina que es intrínseca al universo, e incluso inspiración poética y profética en algunos casos. Si comparamos estas acepciones con aquellas de la fuente bíblica, resulta patente que este término cuenta con mayor amplitud semántica en el mundo clásico; asimismo, podemos comprobar que sus similitudes con la lista de significados elaborada por Spinoza para el Antiguo Testamento son mayores que las divergencias.

Por estos motivos, y por tratarse del término exacto que aparece en los evangelios, podría suponerse que el término *spiritus* contenía todos los significados que Juvenco requería para su poema; sin embargo, como ya se ha anticipado, el hispano insertó una variación considerable de sustantivos para este fin. Al respecto de ello, Quadlbauer sugiere que el poeta decidió modificar el nombre del Espíritu Santo para manifestar su piedad cristiana y su temor a la divinidad.<sup>287</sup> Además de esta posibilidad, se trata de una palabra de escasa recurrencia en las épicas latinas precedentes; por ello, es probable que Juvenco buscara una sustitución más apropiada para el género épico dentro de su obra y que denotara en mayor medida las nuevas cualidades y características de las que deseaba dotarlo en su obra. Así pues, a continuación ahondaremos en el sentido de cada una de las variaciones que el autor introdujo en sus *Euangeliorum Libri* para nombrar a la divinidad.

---

<sup>282</sup> Stat., *Theb.* VI, 361: *Tunc aperit quis fulmen agat, quis sidera ducat / spiritus, unde animi fluiiis, quae pabula uentis, / quo fonte inmensum uiuat mare.* Véase también XI, 55.

<sup>283</sup> Stat., *Theb.* X, 781: *Nam spiritus olim / ante Iouem et summis apicem sibi poscit in astris.*

<sup>284</sup> Stat., *Theb.* IV, 587: “¿De las sombras o de lo alto lo llena ese espíritu enviado de Apolo?”

<sup>285</sup> Sil. Ital., V, 455; VI, 53; 126; XIII, 646; XIV, 602; XVI, 393 y 545.

<sup>286</sup> Sil. Ital., VI, 176: *Ecce e uestibulo primisque e faucibus antri / Tartareus turbo atque insano saeuior Euro / spiritus erumpit.*

<sup>287</sup> Quadlbauer (1975, pp. 194-195). Véase también Otero (2009, p. XV).

## 5.2 *Flatus*

Se trata del término que sustituye a *spiritus* en el mayor número de ocasiones, toda vez que así ocurre a lo largo de nueve pasajes de los *Euangeliorum Libri*.<sup>288</sup> De estas apariciones, en tres testimonios sustituye completamente el término *spiritus*; por ejemplo, así sucede al describir el bautismo de Jesús, cuando se escuchó desde el cielo la voz de Dios Padre: *Tunc uox missa Dei longum per inane cucurrit / ablutumque undis Christum flatuque perunctum / adloquitur*.<sup>289</sup> Asimismo, con este nombre Jesús le explica a Nicodemo a lo largo de su predicación en qué consiste volver a nacer espiritualmente: *Quisque igitur iustae repetit primordia uitae, / hunc similem sancti flatus reuiuiscere certum est*.<sup>290</sup> De nueva cuenta, se utiliza para nombrar a la tercera persona de la Trinidad cuando expulsa demonios del cuerpo de los hombres: *Expulsus si quando fugit de pectore daemon, / quem turbat sanctus purgato corpore flatus, / ille uenenatis collustrat passibus oras*.<sup>291</sup> Finalmente, también se utiliza *flatus* para referir cuando el Espíritu Santo concedió a sus profetas y poetas veterotestamentarios la inspiración: *Cur illum dicere Dauid / diuino flatu scriptum est Dominumque Deumque, / quod proprio patrem non aequum est dicere nato?*<sup>292</sup> En este ejemplo, el *diuino flatu* hace alusión a la divinidad como el medio por el cual surgieron las palabras del rey David inscritas en sus salmos.

Ahora bien, en las apariciones restantes no se realiza una sustitución completa de *spiritus*, sino que *flatus* solamente modifica el nombre de la divinidad o lo amplifica; así sucede, por ejemplo, en

---

<sup>288</sup> En algunos manuscritos, el pasaje II, 25 muestra una *lectio* con esta palabra: *Conscondunt nauem uentoque inflata [flatuque] tumescunt / uela*. Sin embargo, siguiendo la última edición del texto juvenciano, esta variante no será tomada en consideración. Véase Otero (2009, p. 126).

<sup>289</sup> *E. L.*, I, 361: “Entonces la voz de Dios, enviada desde lejos, corrió por el vacío y le habló a Cristo, lavado por las aguas y ungido con el soplo.” Las versiones evangélicas no repiten el hecho de que Jesús fue ungido con el Espíritu, ni muestran un diálogo entre el Padre y el Hijo: Mt 3, 17: *Et ecce uox de caelis*. Mc 1, 11: *Et uox facta est de caelis*. Lc 3, 22: *Et uox de caelo facta est*. Jn 1, 33: *Et ego nesciebam eum, sed qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit*.

<sup>290</sup> *E. L.*, I, 203: “Todo el que regrese a los orígenes de su justa vida, es cierto que, similar al santo soplo, vuelve a vivir.” En el evangelio de Juan (3, 8) se lee: *Sic est omnis qui natus est ex Spiritu*.

<sup>291</sup> *E. L.*, II, 715: “Si en algún momento huye expulsado del pecho un demonio, al cual el santo soplo sacude tras purificar el cuerpo, éste inspecciona regiones con sus venenosos pasos.” En la versión de Mateo no se realiza mención del Espíritu Santo (Mt 12, 43): *Cum autem immundus spiritus exierit ab homine, ambulat per loca arida*.

<sup>292</sup> *E. L.*, IV, 49: “¿Por qué está escrito que David, por medio del divino soplo, le dice ‘Señor y Dios’ ya que no es conveniente que el padre le diga así a su propio hijo?” En el evangelio de Marcos se menciona de este modo: *Ipse Dauid dixit in Spiritu Santo: Dixit Dominus Domino meo* (Mc 12, 35). Por su parte, la versión de Mateo se enuncia sin mención al Espíritu Santo (Mt 22, 45): *Si ergo Dauid uocat eum Dominum, quomodo filius eius est?*; de igual manera sucede en la versión de Lucas (Lc 20, 42): *Ipse enim Dauid dicit in libro Psalmorum: Dixit Dominus Domino meo*.

la descripción del bautismo de Jesús: *Corporeamque gerens speciem descendit ab alto/ Spiritus aeriam simulans ex nube columbam / et **sancto flatu** corpus perfudit Iesu.*<sup>293</sup> En estos versos, el Espíritu Santo extiende su soplo a Jesús, por medio del cual lo rocía durante su consagración pública. Más adelante, el sustantivo *flatus* actúa como una entidad que surge a partir del Espíritu Santo: *Terrenum corpus terreno corpore natum est. / Spiritus haud aliter **similem** generat sibi **flatum**. Spiritus hic Deus est cui parent omnia mundi.*<sup>294</sup> En este sentido, el *flatus* corresponde a una forma engendrada de la divinidad pero se configura de forma independiente. El siguiente ejemplo pertenece al episodio en el cual Jesús envía a sus discípulos a evangelizar en nombre de Trinidad: *Nomine sub sancto patris natiq̄ue lauate, / **uiuifici** pariter currant spiramina **flatus**.*<sup>295</sup> Como puede verse en este pasaje, *flatus* es un elemento procedente del Espíritu Santo, el cual no se denomina como *spiritus*, sino *spiramina* (término que se abordará algunas líneas más adelante).

Finalmente, debemos mencionar que, al igual que *spiritus*, el sustantivo *flatus* puede aludir a los espíritus malignos o demonios; así se manifiesta cuando Jesús explica a sus discípulos el nombre de un grupo de espíritus infernales: *Nam nomen Legio est nobis multosque sub uno / nomine consociat **flatus** uis sola nocendi.*<sup>296</sup> Sin embargo, esto sucede solo en un testimonio a lo largo de toda la épica juveniana.

Como se ha visto, este sustantivo se atestigua sin ninguna clase de modificador, pero ocasionalmente también se encuentra acompañado de modificadores como *sanctus*, *divinus* y

---

<sup>293</sup> E. L., I, 359: “Y portando una forma corpórea descendió desde lo alto el Espíritu, tomando la apariencia de una etérea paloma desde una nube y roció el cuerpo de Jesús con su soplo.” En Mt 3, 16 se describe del siguiente modo: *Et uidit Spiritum Dei descendentem sicut columbam et uenientem super se*. Asimismo, la descripción en Mc 1, 10: *Et statim ascendens de aqua uidit apertos caelos et Spiritum tamquam columbam descendentem in ipsum*. En Jn 1, 32: *Vidi Spiritum descendentem quasi columbam de caelo, et mansit super eum*. Finalmente, en Lc 3, 22: *Et descendit Spiritus Sanctus corporali specie sicut columba super ipsum*. Como se observa, en ninguna versión se inserta alguna clase de modificador para el Espíritu Santo.

<sup>294</sup> E. L., II, 157: “Un cuerpo terrenal ha nacido a partir de un cuerpo terrenal. No de otra forma el Espíritu genera de sí mismo un soplo. Este espíritu es Dios, a quien obedecen todas las cosas del mundo.” Su versión evangélica se halla en Jn 3, 6: *Quod natum est ex carne caro est, et quod natum est ex Spiritu, spiritus est*.

<sup>295</sup> E. L., IV, 797: “Laven [a los hombres] en nombre del Padre y del Hijo, igualmente corran los vientos del soplo dador de vida.” Véase Mt 28, 19: *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in Nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*.

<sup>296</sup> E. L., II, 59: “Pues nos llamamos ‘Legión’ y una sola fuerza de daño reúne a muchos soplos bajo un mismo nombre.” Véase Mc 5, 9: *Et interrogabat eum: «Quod tibi nomen est?» Et dicit ei: «Legio nomen mihi est, quia multi sumus»*. También Lc 8, 30: *Interrogauit autem illum Iesus dicens: «Quod tibi nomen est?» At ille dixit: «Legio», quia intrauerunt daemonia multa in eum*.

*uiuificus*;<sup>297</sup> de ellos, los dos últimos constituyen una innovación de Juvenco, toda vez que no aparecen en ninguna ocasión dentro de los evangelios. Esta variación en los adjetivos del término enfatiza la naturaleza divina de la tercera persona de la Trinidad y su irrefutable capacidad de otorgar la vida, así como la equivalencia semántica entre *spiritus* y *flatus*.

Tal como adelantamos en líneas anteriores, el término *flatus* no se emplea en ninguna ocasión a lo largo de los evangelios, de modo que su inserción constituye una modificación por parte de Juvenco al respecto del léxico bíblico. Ahora bien, los antecedentes clásicos en los que se atestigua el uso de dicho sustantivo muestran una semántica distinta de la que le otorgó el poeta en sus *Euangeliorum Libri*. En efecto, desde su definición en el diccionario Lewis & Short, puede anticiparse que las acepciones clásicas se diferencian de la versión juveniana: Así pues, *flatus* proviene del verbo *flare*, ‘soplar’ (‘to blow’), que a su vez procede del griego φλαίνω, ‘fluir hacia adelante’ (‘to stream forth’); su significado general es soplo, respiración o resoplido (‘a blowing, breathing, snorting’) y se considera de uso mayormente poético. En este sentido, se comporta como sinónimo de los sustantivos *flamen*, *flabra*, *uentus* y *aura*; a su vez, también puede entenderse en casos particulares como ‘aliento’ (‘a breath, breeze’) y, en otras ocasiones, como ‘orgullo o altivez’ (‘pride, haughtiness’).<sup>298</sup>

Si bien aparece en las épicas latinas, no se trata de un término muy recurrente; Virgilio lo emplea sólo en tres ocasiones en su *Eneida*, y el mismo número en el resto de sus obras, generalmente para designar al viento cuando procede del mar: *Venti posuere omnisque repente resedit / flatus, et in lento luctantur marmore tonsae*.<sup>299</sup> Asimismo, en un pasaje designa la respiración de los animales: *Aduentumque pedum flatusque audiuit equorum*.<sup>300</sup> Del mismo modo, Marón lo emplea en una ocasión con el sentido de orgullo o altivez para describir la actitud de Drances contra Turno: *Det libertatem fandi flatusque remittat*.<sup>301</sup> Como puede verse, en la épica virgiliana *flatus* no cuenta con una amplia recurrencia, pero en sus pocas menciones abarca todo el espectro de significados posibles para el término.

---

<sup>297</sup> Sin ninguna clase de modificador, véase *E. L.*, I, 361. En lo que refiere a la adjetivación con *sanctus*, véase *E. L.*, II, 203 y II, 715; asimismo, con el modificador *diuinus*, véase *E. L.*, IV, 49 y con *uiuificus*, véase *E. L.*, IV, 797.

<sup>298</sup> Véase Lewis & Short (1969), s. v. *flatus*.

<sup>299</sup> Verg., *Aen.* VII, 28: “Se depusieron los vientos y de pronto cede todo soplo, y luchan los remos con el duro mármol.” Véase también *Aen.* IV, 442; *G.* II, 339 y III, 111.

<sup>300</sup> Verg., *Aen.* XI, 911: “[Turno] escuchó el avance de los pies y el resoplido de los caballos.”

<sup>301</sup> Verg., *Aen.* XI, 346: “Que conceda la libertad de hablar y que deponga su orgullo.”

Por su parte, Ovidio lo emplea solo en cinco ocasiones a lo largo de sus poemas: Tres en las *Metamorfosis* y dos en sus *Fastos*. En todos ellos se atestiguan usos equivalentes a los significados vistos en el corpus virgiliano: Cuatro de estos pasajes le otorgan a *flatus* el significado de aire (de nueva cuenta, en relación con el mar: *Flatuque secundo / lucibus isse nouem et terram aspexisse petitam*),<sup>302</sup> mientras que el testimonio restante corresponde al sentido de respiración para describir el acercamiento silencioso de Priapo hacia Lótida: *Ipsa sui flatus ne sonet aura cauet*.<sup>303</sup>

Cabe destacar que el término *flatus* apareció con una recurrencia ligeramente mayor en las épicas posteriores: Lucano, por ejemplo, lo empleó en nueve ocasiones a lo largo de su *Farsalia*; todas sus apariciones presentan el significado de viento y se utiliza particularmente en pasajes de referencia al mar o en las tormentas.<sup>304</sup> Por su parte, Estacio empleó el término en su *Tebaida* a lo largo de siete fragmentos, además de cuatro usos más localizados en sus *Silvas*; por lo que toca a la obra épica, esta palabra brinda el significado de ‘respiración’ en cinco ocasiones,<sup>305</sup> mientras que las dos restantes adquieren el sentido de orgullo, por ejemplo, para denominar las soberbias palabras de Níobe contra la descendencia de Leto: *Una dies similis fato specieque malorum / aequa fuit, qua magniloquos luit impia flatus / Tantalus*.<sup>306</sup> En las *Silvas* también se emplea esta acepción en una ocasión, aunque en las restantes se utiliza únicamente para denominar al viento.<sup>307</sup>

En lo que refiere a Valerio Flaco, el término se utiliza a lo largo de once pasajes, en los cuales predominan dos significados: En seis ocasiones el de respiración<sup>308</sup> y, en tres ocasiones, el de orgullo o altivez.<sup>309</sup> También aparece, aunque en un solo verso, la acepción de viento,<sup>310</sup> mientras que en otro se designan así las fosas nasales de los toros de bronce que enfrenta Jasón: *Inuadit*

<sup>302</sup> Ov., *Met.* XIV, 226: “Con soplo favorable avanzaron por nueve días y vieron la tierra deseada.” Véase también *Met.* XII, 418; XV, 302 y *Fast.* II, 775.

<sup>303</sup> Ov., *Fast.* I, 428: “Tiene cuidado de que su respiración no genere ruido.”

<sup>304</sup> Luc., I, 219: *Et madidis Euri resolutae flatibus Alpes*. Véase también II, 455; 620; IV, 63; V, 413; 559; 566; IX, 332 y X, 240.

<sup>305</sup> Stat., *Theb.* IV, 774: *Pallorque uiros flatusque soluti / oris habet*. Véase también III, 427; VI, 473; 604 y 873; *Silu.* I, 1, 21.

<sup>306</sup> Stat., *Theb.* III, 192: “Un solo día similar en el destino fue también igual en la apariencia de los males, en el cual la hija de Tántalo impía libera su orgullo grandilocuente.”

<sup>307</sup> Stat., *Silu.* II, 2, 118: *Tunc rapidi ponunt flatus, maria ipsa vetantur / obstrepere*. Véase también III, 2, 43 y 2, 30.

<sup>308</sup> Así sucede en Val. Flac. II, 130: *Et innumerum flatus cum fingis equorum*. Véase también II, 508; III, 278; VII, 583.

<sup>309</sup> Val. Flac., III, 631: *Tali mentem pars maxima flatu / erigit*. También en III, 624 y 699.

<sup>310</sup> La acepción de “viento” se halla en III, 732: *Flumina conticuere, iacet cum flatibus aequor*.

*totusque incumbit Iason / desuper atque suis defixum flatibus urget.*<sup>311</sup> Finalmente, el poeta Silio Itálico lo empleó en 21 ocasiones a lo largo de sus *Púnicas*; 17 de ellas aluden al viento,<sup>312</sup> mientras que las acepciones de ‘respiración’ y ‘vanagloria’ se presentan en dos pasajes cada una,<sup>313</sup> de modo que, aunque el número de apariciones de este sustantivo incrementó, el sentido de su uso permaneció constante desde sus menciones virgilianas.

Como puede verse, la palabra *flatus* designa en términos generales la idea de aire que corre, ya sea a través del mar o por medio de la respiración desde sus primeras apariciones épicas, y en casos más específicos, la vanagloria o el orgullo. En todos los usos vistos, este elemento no funciona como vehículo de la divinidad para interactuar con los humanos, por lo cual no existen motivos de corte religioso que justifiquen el uso que Juvenco realizó del sustantivo en sus *Euangeliorum Libri*. En este sentido, todo parece indicar que el hispano realizó la variación de sustantivos con la palabra original *spiritus* a fin de enfatizar la naturaleza aérea de esta persona de la Trinidad, tal como se refleja en las obras épicas latinas; sin embargo, resulta importante señalar que la sustitución de *spiritus* con este término podría entenderse también una desacralización del nombre de la divinidad cristiana, toda vez que carece de relación con este campo semántico en las épicas precedentes.

### 5.3 *Spiramen*

A diferencia del término *flatus*, que aparece una decena de veces en la obra juveniana, *spiramen* únicamente se emplea en tres ocasiones a lo largo de los *Euangeliorum Libri*. En el primer fragmento, no sustituye enteramente a *spiritus* para denominar a la divinidad, sino que se encuentra en función de modificador; así se observa cuando la narración introduce el encuentro de la profetisa Ana con el niño Jesús y sus padres en el templo: *Mox ecce prophetae / femineam sancto complet spiramine mentem.*<sup>314</sup> Este suceso solo es relatado en uno de los cuatro evangelios canónicos; se trata de la versión de Lucas, en la que no se menciona al Espíritu Santo: *Et haec ipsa*

<sup>311</sup> Val. Flac., VII, 601: “Jasón lo ataca, lo somete desde arriba con todo su cuerpo y, clavado de sus fosas nasales, lo presiona.”

<sup>312</sup> Sil. Ital., I, 471: *Sonat ille procul flatuque tumescens / curuatis pauidas tramittit Cycladas undis*. Véase también I, 601; II, 379; 527; III, 491; VII, 241; 409; IX, 506; 508; X, 248; XII, 137; XIV, 390; XV, 163; XVII, 250; 268 y 505.

<sup>313</sup> Con el significado de ‘respiración’, véase Sil. Ital., XVI, 421: *Flatusque uapore / terga premi* y V, 433. Con el sentido de vanagloria, véase Sil. Ital. II, 288: *Ingenitum noscens uirus flatusque paterno* y XVII, 119.

<sup>314</sup> E. L., I, 215: “He aquí que después llena la mente femenina de una profetisa con su santo viento.”

*orans, confitebatur Domino: et loquebatur de illo omnibus, qui spectabat redemptionem Ierusalem.*<sup>315</sup> Como puede observarse, Juvenco introdujo el sustantivo *spiramen* junto al adjetivo *sanctus* en ablativo, de modo que constituye un instrumento de la divinidad, la cual no se encuentra aludida abiertamente en este pasaje.

En el segundo ejemplo, que procede de la predicación de Juan el Bautista sobre el Mesías, se utiliza la misma fórmula en el cierre de verso: *Abluet ille hominis sancto spiramine mentem / flammaramque globis purgabit noxia corda.*<sup>316</sup> En estos versos se describe cómo el Espíritu Santo llega a la mente de los hombres por medio del bautismo de Jesús (en contraposición con el bautismo de agua que realiza Juan) y es descrito en los cuatro evangelios, los cuales mencionan abiertamente a la divinidad; por ello, resulta evidente la sustitución de la palabra *spiritus* en favor del término *spiramen* dentro del poema juvenciano.<sup>317</sup>

Finalmente, en el tercer fragmento se realiza un intercambio parcial del nombre del Espíritu Santo con *spiramen*: *Nomine sub sancto patris natiq̄e lauate, / uiuifici pariter currant spiramina flatus.*<sup>318</sup> En este pasaje, el término se encuentra en su forma plural<sup>319</sup> y halla su correspondencia en el siguiente versículo del evangelio de Mateo: *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in Nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*<sup>320</sup> Como se observa, el término está determinado por *uiuifici flatus*, de modo que *spiramen* constituye un medio o propiedad del Espíritu Santo para bendecir a los hombres.

---

<sup>315</sup> Lc 2, 38: “Y ella misma orando confesaba al Señor y hablaba sobre él a todos los que esperaban la redención de Jerusalén.”

<sup>316</sup> *E. L.*, I, 340: “Él lavará la mente del hombre con su santo viento y limpiará los corazones dañinos con círculos de llamas.”

<sup>317</sup> Las fuentes bíblicas para este pasaje se encuentran en: Mt 3, 11: *Ipse uos baptizabit in Spiritu Sancto, et in igni.* También en Mc 1, 8: *Ego baptizo uos in aqua, ipse autem baptizabit uos in Spiritu Sancto.* Asimismo, en Lc 3, 16: *Ipse uos baptizabit in Spiritu Sancto, et igni.* Finalmente, en Jn 1, 33: *Super quem uideris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est, qui baptizat in Spiritu Sancto.*

<sup>318</sup> *E. L.*, IV, 797: “Laven [a los hombres] en nombre del Padre y del Hijo, igualmente corran los vientos del sople dador de vida.”

<sup>319</sup> Resulta importante destacar que algunas familias de manuscritos no emplean la forma *spiramina*, sino *spiracula* o incluso *spiramincaula*; si bien la última de estas palabras rompe las reglas métricas, el término *spiraculum* en plural también se emplea en los *Euangeliorum Libri* en I, 115. En este trabajo conservamos la lectio elegida por Otero (2009, p. 450), que también constituye la elegida por la edición precedente (Huemer, 1891, p. 145).

<sup>320</sup> Mt 28, 19: “Así pues, avanzando enseñen a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.”

El diccionario Lewis & Short vincula este vocablo con el verbo *spiro*, ‘respirar’ o ‘soplar’ (‘to breathe, blow’) y lo define como un ‘orificio para respirar’, ‘un pasaje para la respiración’ o ‘viento’ (‘a breathing-hole, pasage for the breath, air-hole. Thrill, vent’); en un sentido más abstracto, puede adquirir el sentido de respiración o soplo (‘a breathing, a blowing’) en época posclásica.<sup>321</sup> Asimismo, se define como un término poético y de muy raro uso.

En efecto, se emplea en muy escasas ocasiones a lo largo de la literatura latina, pero todavía con mayor escasez en lo que refiere a la poesía épica: Existe un testimonio en los fragmentos de Ennio,<sup>322</sup> mientras que ni Virgilio ni Ovidio lo utilizaron en sus respectivas composiciones, aunque sí emplearon algunas formas similares, como *spiramentum* y *respiramen*.<sup>323</sup> En tiempos posteriores sí se atestigua su presencia, aunque constituyen pocos ejemplos; en cuanto las obras de los poetas argénteos, Lucano lo presenta en tres pasajes y designa con ella los orificios de la nariz: *Hic aures, alius spiramina naris aduncae / amputat*,<sup>324</sup> así como los agujeros de la tierra por los que el aire encuentra un escape en dos ocasiones: *Sunt qui spiramina terris / esse putent magnosque cauae compagis hiatus*.<sup>325</sup>

Por su parte, el poeta Estacio emplea este término en cuatro pasajes de su *Tebaida* con acepciones significativamente diferentes; en todos ellos refleja la idea de destello, aunque en cada caso refiere a un elemento distinto, como al fulgor del fuego de una antorcha: *Tectumque adgressa propinquae / pastorale casae reficit spiramina fessi / ignis, et horrendos inrumpit turbida campos*.<sup>326</sup> Asimismo, este sustantivo denomina en la obra de Lucano los destellos que despide el caduceo de Mercurio, los rayos del sol y el soplo musical que emiten los instrumentos de aire nacidos del boj.<sup>327</sup> En todos estos ejemplos puede constatar que *spiramen* no es considerado un elemento potente, como sucedía frecuentemente con *flatus*, sino una potencia suave, según lo denotan sus adjetivos y modificadores (*blandus, uarius, fessus [ignis]*), además de que tiende a presentarse con mayor frecuencia en su forma plural.

---

<sup>321</sup> Véase Lewis & Short (1969), s. v. *spiramen*.

<sup>322</sup> Véase Enn. *Ann.* VII, 222: *Sulpureas posuit spiramina Naris ad undas*. En este caso, el término hace referencia a las fosas nasales.

<sup>323</sup> Sobre *spiramentum*, véase Verg., *Aen.* IX, 580; *G.* I, 90 y IV, 39, así como Ov., *Met.* XV, 343. En cuanto a *respiramen*, véase Ov., *Met.* XII, 142.

<sup>324</sup> Luc. II, 183: “Éste le amputa las orejas, otro los orificios de su ganchuda nariz.”

<sup>325</sup> Luc. X, 247: “Hay quienes consideran que la tierra tiene respiraderos y grandes aberturas de la cóncava estructura.” Véase también VI, 90.

<sup>326</sup> Stat., *Theb.* XII, 268: “Entrando en la morada pastoril de una choza cercana, reaviva los destellos de su cansada tea y se precipita perturbada hacia los terribles campos.” Véase también *Theb.* II, 70 y IV, 96.

<sup>327</sup> Véase respectivamente Luc. II, 70; IV, 96 y VIII, 222.

Al igual que los poetas áureos, Valerio Flaco tampoco empleó este sustantivo en sus *Argonáuticas*, aunque presenta la variante *adspiramen* en una ocasión, acompañado con el adjetivo *blandus* que Estacio también había empleado en su obra.<sup>328</sup> Finalmente, Silio Itálico lo utilizó en un solo pasaje de sus *Púnicas* para denominar así la respiración de la tierra proveniente de los gigantes: *Tradunt Herculea prostratos mole Gigantas / tellurem iniectam quater, et spiramine anhelo / torrer late campos*.<sup>329</sup> En este pasaje, debido al verbo que lo acompaña (*torrer*), se entiende que esta respiración no se forma únicamente de aire, sino de un fuego que, a pesar de provenir de una fuente poderosa, exhala con una corta fuerza (*anhelus*).

En suma, a pesar de que el término *spiramen* se define en términos generales como un paso o salida para el aire, en la mayoría de las fuentes épicas no denota esta acepción. Por el contrario, la idea principal que trasluce a partir de su uso alude a los destellos de luz o al propio fuego; este sentido tendría especial concordancia con los *Euangeliorum Libri*, donde se alude al bautismo con Espíritu Santo y fuego en el que se inserta el término. Cabe resaltar que la sustitución de *spiritus* por *spiramen* en la obra juveniana no solo le brinda a la divinidad cristiana una conexión mayor con otros elementos (además del aire), sino que también le adjudica un carácter liviano y no violento, contrario a lo que podrían denotar sustantivos épicos como *uentus* o *flamen*.

#### 5.4 *Spiracula*

Este término se emplea solamente en una ocasión a lo largo de los cuatro cantos de la obra juveniana, en una referencia al momento en que Juan el Bautista es presentado en el templo; en dicha narración, Zacarías recupera el habla y profiere alabanzas a Dios:

mox etiam adsuetam penetrant **spiracula** mentem  
 completusque canit uenturi conscia dicta [= conscius aevi].<sup>330</sup>

Como puede observarse, se trata de una mención del sustantivo en plural y sirve para realizar una alusión clara al Espíritu Santo, aunque en la versión bíblica del evangelio de Lucas (la única que

<sup>328</sup> Val. Flac., VI, 465: *Da, precor, artificis blanda adspiramina formae / ornatusque tuos terra caeloque potentes!*

<sup>329</sup> Sil. Ital., XII, 144: “Dicen que los Gigantes, postrados por la mole de Hércules, sacuden la tierra despeñada y que los amplios campos se queman con su jadeante soplo.”

<sup>330</sup> E. L., I, 115: “Después unos soplidos penetran su ya acostumbrada mente y, lleno de ellos, canta palabras sabedoras del futuro [él, conocedor de la época que ha de venir].”

remite a este episodio) no existe tal mención de la divinidad.<sup>331</sup> En este verso de los *Euangeliorum Libri*, el Espíritu es la fuerza que se introduce en la mente del profeta y quien lo inspira a recitar sus propias palabras inspiradas.

De acuerdo con el Lewis & Short, el significado general de esta palabra es ‘respiradero’, ‘orificio de aire’ o ‘espiráculo’ (‘a breathinghole, air-hole, vent, spiracle’), de modo que comparte similitudes con *spiramen* en su definición; se indica además que es una palabra poética y procedente de la prosa post-augústea.<sup>332</sup> En realidad, *spiraculum* es un término de uso sumamente escaso; dentro de las obras en prosa se encuentra en menos de cinco ocasiones: Una mención se localiza en un fragmento de Varrón, otras dos en los tratados de Plinio el Viejo y tres veces en las obras de Apuleyo.<sup>333</sup>

En cuanto a sus apariciones en las obras épicas (y, en general, en toda la poesía latina), existen apenas algunas pocas menciones: La primera corresponde a Lucrecio, quien lo utilizó para designar los respiraderos del éter (*spiracula mundi*) por los que fluyen los elementos hacia la tierra.<sup>334</sup> La segunda mención se halla en el libro VII de la *Eneida*; en este pasaje, Virgilio describe la salida de aire por donde se expiden los vapores desde el inframundo: *Hic specus horrendum et saeui spiracula Ditis / monstrantur, ruptoque ingens Acheronte uorago / pestíferas aperit fauces.*<sup>335</sup> En este pasaje, la mención de Dis como la divinidad a quien pertenecen los *spiracula* permite suponer que el sentido del término es cercano al de respiración, tal como también lo indica Servio en su comentario a dichos versos.<sup>336</sup>

Por otro lado, el uso de este término no se atestigua en las obras de Ovidio, ni en las correspondientes a Lucano, Estacio y Silio Itálico. Sólo vuelve a emplearse en las *Argonáuticas* de Valerio Flaco, en los versos que narran los momentos previos al rapto de Hilas: *Iamque ex oculis aufertur uterque, / cum puerum instantem quadripes fessaque minantem / tela manu procul ad*

---

<sup>331</sup> Este pasaje bíblico se narra únicamente en Lc 1, 63: *Apertum est autem ilico os eius et linguae eius, et loquebatur benedicens Deum.*

<sup>332</sup> Véase Lewis & Short (1969), s. v. *spiraculum*.

<sup>333</sup> Véase Varro, fr. 456, 1; Plin., *HN*, I, 2a, 130; II, 208, 2; Apul., *Met.* VI, 18, 4; *Plat.* I, 16, 16; *Mund.* 17, 21.

<sup>334</sup> Lucr., VI, 493: *Per magni circum spiracula mundi / exitus introitusque elementis redditus extat.*

<sup>335</sup> Verg., *Aen.* VII, 568: “Se muestra esta caverna terrible y los respiraderos del salvaje Dis, y donde el Aqueronte rompe su corriente, un abismo enorme abre sus pestilentes fauces.”

<sup>336</sup> Véase Seru., *Aen.* VII, 568: *SPIRACVLA DITIS aditus, a spirando. antiqui codices 'piracula' habent, quae dicta sunt ἀπὸ τῶν περάτων, hoc est a finibus inferorum.*

*nitidi spiracula fontis / ducit et intactas levis ipse superfugit undas.*<sup>337</sup> Como se observa en este caso, la palabra *spiracula* designa el espacio por el cual una fuente de agua expide sus corrientes, de un modo similar al efecto de las casadas. Al igual que en los casos anteriores, el sustantivo se emplea solamente en su forma plural.

Los motivos de su mención en la obra juveniana pueden radicar, por un lado, en causas métricas, ya que en todos los precedentes épicos que usaron *spiracula* lo colocaron en el penúltimo pie del hexámetro, del mismo modo que se muestra en el poema del hispano; por otro lado, los usos que se muestran desde Lucrecio hasta Valerio Flaco designan espacios físicos por los cuales la naturaleza expulsa todo tipo de elementos, como aire, agua, además de exhalaciones del inframundo; sin embargo, en ninguna ocasión aluden al elemento que se expulsa, sino únicamente el punto de origen desde donde se genera la exhalación. En este sentido, Juvenco utiliza el término de un modo distinto, al colocarlo frente a un verbo de movimiento como *currere*, ya que transforma un término que designa espacio en el del elemento que fluye a través de la divinidad.

### 5.5 *Flamen*

Se trata de un término distinto a los anteriores, ya que se utiliza para designar al propio viento en la obra juveniana además de aludir al Espíritu Santo. De hecho, solo se utiliza en una ocasión para denominar a la divinidad; esto sucede en la narración del encuentro entre María y su prima Isabel: *Et simul exsiluit mater concussa tremore, / diuinae uocis completa est flamine sancto.*<sup>338</sup> Si bien se hace referencia a la tercera persona de la Trinidad (lo cual resulta claro con la adjetivación usada por el hispano), su influencia procede de María (*diuinae uocis*), lo cual se contrapone a la versión de los evangelios, en la que la escena transcurre de un modo parcialmente diferente: *Et factum est, ut audiuit salutationem Mariae Elisabeth, exsultauit infans in utero eius, et repleta est Spiritu Sancto Elisabeth.*<sup>339</sup> Además de este pasaje, se atestiguan otras cuatro apariciones del sustantivo a lo largo de los cuatro cantos, pero ninguno de ellos corresponde con la palabra

---

<sup>337</sup> Val. Flac., III, 553: “Y ya se perdieron ambos de la vista, cuando al niño que lo apremiaba y lo amenaza con un arma cansada que lleva en su mano, el cuadrúpedo ciervo lo conduce lejos hacia los respiraderos de una fuente brillante y él mismo salta ligero a las olas intactas.”

<sup>338</sup> E. L., I, 85: “Y de inmediato saltó la madre, turbada por un temblor, se llenó con el sople sagrado de la voz divina.”

<sup>339</sup> Este pasaje bíblico se describe en: Lc 1, 41: “Y sucedió que cuando Elizabeth escuchó el saludo de María, el niño saltó en su vientre, y quedó llena del Espíritu Santo.”

*spiritus* de la fuente bíblica. Por el contrario, se utilizan para describir la fuerza destructiva de los vientos; un ejemplo yace en la parábola sobre el derrumbe de una casa con cimientos frágiles: *Hunc similem faciam, uolucris qui fulcit arena / fundamenta domus, primo cui flamine uenti / et pluuiam effusis coepit cum incumbere riuis.*<sup>340</sup> O bien, en el episodio en que Jesús camina sobre las aguas, cuando los discípulos se enfrentan a una tempestad durante su traslado en barco: *Puppis medio sulcabat in aequore fluctus / iactata aduerso surgentis flamine uenti,*<sup>341</sup> y algunos versos más adelante vuelve a presentarse esta forma, ahora en plural: *Et dubitata fides uerbis mulcatur amaris / ascensaeque rati contraria flamina cedunt.*<sup>342</sup> Finalmente, la palabra *flamen* designa al viento en una metáfora que refiere al Espíritu Santo dentro del discurso dado a Nicodemo: *Hic, ubi uult, quocumque uolat uocemque per auras / iactat, sed nescis quae sint exordia uocis / quamque petant eius currentia flamina partem.*<sup>343</sup> Como puede verse, en todos estos fragmentos citados, el término *flamen* se encuentra en el penúltimo pie de verso y cuenta con modificadores relacionados con la fuerza del viento (*contraria, currentia*).

Cabe destacar que este sustantivo tampoco se atestigua en ninguno de los evangelios, así que los únicos antecedentes para el poema juvenciano se encuentran en las fuentes clásicas. En el diccionario Lewis & Short, *flamen* se define en términos generales como ‘soplo’ o ‘ráfaga’ (‘a blowing, blast’) y se considera que su equivalente griego es πνεῦμα. También puede referir la idea

---

<sup>340</sup> E. L., I, 724: “Lo consideraré similar a quien sostiene en la arena volátil los cimientos de su casa, la cual ante la primera ráfaga del viento y lluvia comienza a inclinarse con los ríos desbordados.” Esta parábola se relata en Mt 7, 26-27: *Et omnis qui audit uerba mea haec et non facit ea, similis erit uiro stulto, qui aedificauit domum suam supra arenam. Et descendit pluuiam et uenerunt flumina et flauerunt uenti et irruerunt in domum illam, et cecidit, et fuit ruina eius magna.* Así también en Lc 6, 48: *Qui autem audiuit et non fecit, similis est homini aedificanti domum suam supra terram sine fundamento, in quam illisus est fluuius, et continuo cecidit, et facta est ruina domus illius magna.*

<sup>341</sup> E. L., III, 99: *La nave surcaba las corrientes en medio del océano, lanzada por la ráfaga contraria del viento que se levantaba.* Este pasaje se describe así en Mt 14, 24: *Nauicula autem iam multis stadiis a terra distabat, fluctibus iactata, erit contrarius uentus.* Del mismo modo se narra en Mc 6, 48: *Et uidens eos laborantes in remigando, erat enim uentus contrarius eis.* Así también en Jn 6, 18: *Mare autem, uento magno flante, exurgebat.* En las tres versiones, la elección léxica corresponde únicamente al término *uentus*.

<sup>342</sup> E. L., III, 124: “Y su fe puesta en duda es reprochada con amargas palabras, y las ráfagas contrarias ceden a la nave que fue ascendida.” Este pasaje se narra en Mt 14, 32: *Et cum ascendissent in nauiculam, cessauit uentus.* Véase también Mc 6, 51: *Et ascendit ad illos in nauem, et cessauit uentus.* En el episodio que describe Juan, no se menciona el momento en que se calman las aguas (Jn 6, 21): *Volebant ergo accipere eum in nauem, et statim fuit nauis ad terram in quam ibant.*

<sup>343</sup> E. L., II, 201: “Éste, cuando lo desea, vuela por todas partes y lanza su voz a través de las auras, pero no sabes cuáles son los orígenes de dicha voz ni a qué sitio se dirigen sus ráfagas que corren.” Estas palabras se hallan en la descripción de Juan (Jn 3, 8): *Spiritus ubi uult spirat, et uocem eius audis, sed non scis unde ueniat et quo uadat; sic est omnis qui natus est ex Spiritu.*

de un vendaval, brisa, viento ('a gale, breeze, wind').<sup>344</sup> Se utiliza en tres ocasiones en la *Eneida*, y en ellas alberga el sentido de viento, particularmente el relacionado con las tempestades: *Ferunt sua flamina classem*.<sup>345</sup> En cuanto a Ovidio, hay una recurrencia de ocho apariciones en sus *Metamorfosis*, mientras que en sus obras hexamétricas hay cerca de seis menciones;<sup>346</sup> en todos los testimonios de sus poemas, el único significado que se manifiesta es el de corriente de aire, tal como cuando el poeta expresa la enemistad entre los vientos: *Uix nunc obsistitur illis, / cum sua quisque regat diuerso flamina tractu*.<sup>347</sup> Con el mismo sentido, el término se utiliza para designar un aire que produce leves movimientos, ya sea en la ropa o en las ramas de los árboles; así se narra, por ejemplo, la vibración de las ropas de Dafne al huir de Apolo: *Obuiaque aduersas uibrabant flamina uestes*.<sup>348</sup> Asimismo, en lo referente a la obra hexamétrica del poeta, este sustantivo se halla mayoritariamente en el quinto pie del hexámetro, en la misma posición en que se localiza en los pasajes virgilianos.

Ahora bien, Lucano sólo lo emplea en una ocasión en su *Farsalia* para designar las corrientes de aire provenientes del Bóreas,<sup>349</sup> mientras que Estacio lo hace en seis pasajes de su *Tebaida*; en esta obra *flatus* designa igualmente al viento, unas veces para describir el soplo de las tempestades,<sup>350</sup> y otras para compararlo con la agitación de las armas, por ejemplo, en la descripción del fin de una batalla: *Tunc modus armorum, pariterque exhausta quierant / flamina, confusoque dies respexit Olympo*.<sup>351</sup> Asimismo, en la épica de Valerio Flaco sólo se registran cuatro pasajes con esta palabra; en todas ellas se realiza una referencia a los vientos, principalmente aquellos que conducen a la nave Argos: *Grataque iam fessis descendunt flamina remis*.<sup>352</sup> Finalmente, Silio Itálico es el poeta latino que mayor uso le concedió al término, ya que se atestiguan doce menciones de *flamen* en

<sup>344</sup> Véase Lewis & Short (1969). s. v. *flamen*.

<sup>345</sup> Verg., *Aen.* V, 832: "Sus vientos transportan la nave." Véase también IV, 241 y X, 97 y *Ciris*, 404.

<sup>346</sup> Muchas menciones que no se tomaron en consideración para este apartado corresponden al término *flamen* que alude a un oficio sacerdotal; este uso se encuentra en *Fast.* II, 21; 282; III, 137; IV, 910 y 938.

<sup>347</sup> Ov., *Met.* I, 59: "Ahora difícilmente les opone resistencia, ya que cada uno rige sus corrientes de aire por distinto territorio." Véase también I, 263; XI, 664, XIII, 184; *Fast.* II, 455; III, 599; *Am.* I, 6, 54; *Ep.* X, 114 y *AA.* III, 99.

<sup>348</sup> Ov., *Met.* I, 528: "Los vientos del camino hacían agitarse sus ropas que chocaban con ellos." Véase también *Met.* II, 875; VII, 629 y XI, 600.

<sup>349</sup> Luc., V, 217: *Sed, ut tumidus Boreae post flamina pontus / rauca gemit, sic muta leuant suspiria uatem*. Al igual que en la poesía de Ovidio, Lucano emplea *flamen* en una ocasión para referir a la función sacerdotal en I, 604.

<sup>350</sup> Stat., *Theb.* III, 257: *Abacto flamine nubes / mulcet iners aestas*. Véase también III, 672; V, 421 y X, 914.

<sup>351</sup> Stat., *Theb.* V, 295: "Entonces el modo de las armas reposa al igual que los vientos cansados, y el día observó desde el mezclado Olimpo." Véase también VII, 809.

<sup>352</sup> Val. Flac., VII, 25: "Y gratos vientos descienden sobre los remos cansados." Véase también II, 429; IV, 98 y V, 683.

sus *Púnicas*, sin embargo, todas ellas designan la potencia del aire sin ninguna variación con respecto de sus predecesores.<sup>353</sup> Cabe destacar que, desde la obra de Lucano hasta la de Silio Itálico, la colocación del sustantivo se realiza en el penúltimo pie del verso, ya sea con su forma plural *flamina* o con la singular *flamine*, salvo en unas escasísimas ocasiones, en las que se coloca a inicio del hexámetro.

De acuerdo con los usos estudiados hasta ahora, *flamen* se configura como una fuerza natural que, según sea la voluntad de los dioses, puede convertirse en una potencia violenta, o bien, en un instrumento de beneficio para los hombres. Esto mismo se manifiesta en la obra juveniana, en la cual *flamen* muestra esta dualidad de acepciones.

## 5.6 *Numen*

Todos los términos que han sustituido el nombre bíblico del Espíritu Santo y que hemos estudiado hasta ahora guardan una estrecha relación con el significado primordial de *spiritus*, esto es, la idea de aire, soplo o respiración; si bien se han observado algunos matices propios de cada sustantivo, el campo semántico de su inserción continúa siendo similar. No obstante, como ya se anunciaba en las primeras líneas de este apartado, Juvenco empleó también el uso de la palabra *numen* en lugar del nombre de la divinidad; se trata posiblemente del término más interesante, ya que cuenta, a diferencia de los otros nombres, con una carga religiosa estrechamente relacionada con la religiosidad pagana.

Las ocurrencias del término a lo largo de los *Euangeliorum Libri* se presentan en siete pasajes. De este número, cuatro constituyen referencias claras al Espíritu Santo en escenas en que alguna persona recibe inspiración divina; por ejemplo, así sucede en la narración del encuentro entre la profetisa Ana y Jesús con sus padres en la entrada del templo: *Quae numine iussa / cognouit Christum et simili sermone locuta est.*<sup>354</sup> Este ordenamiento de la labor profética por parte de la divinidad, designado con el nombre *numen*, también se expone en otros versos; así se designa la

---

<sup>353</sup> Sil. Ital., II, 291; IV, 323; V, 504; VI, 527; VII, 243; VIII, 97; IX, 358; IX, 491; XI, 483; XII, 7; XVI, 364 y XVII, 207.

<sup>354</sup> E. L., I, 219: “Ella, siguiendo las órdenes de la divinidad, reconoció a Cristo y le habló con un discurso similar.” Este pasaje se describe en Lc 2, 38: *Et hace ipsa orans, confitebatur Domino: et loquebatur de illo omnibus qui expectabant redemptionem Ierusalem.* Como ya se ha mencionado anteriormente, en esta versión evangélica no se menciona ninguna intervención por parte del Espíritu Santo.

profecía de Jeremías sobre la matanza de niños inocentes en tiempos de Jesús: *Quam bonus Hieremias diuino numine iussus / complorat*.<sup>355</sup> De un modo similar, con el mismo cierre de verso, se introduce la profecía realizada por Isaías sobre el advenimiento de Juan el Bautista: *Esaias uates cecinit quod numine iussus*,<sup>356</sup> en el caso de los cuatro evangelios, este pasaje es descrito sin la mención de la divinidad.<sup>357</sup>

Por otro lado, como ya se ha visto con otros sustantivos, existen algunos testimonios en los que *numen* no sustituye el Espíritu Santo, sino que se entiende como un instrumento o materia que emana de él; por ejemplo, al anunciarle a Zacarías las virtudes que tendría su hijo Juan el Bautista al nacer, el ángel Gabriel afirma que la divinidad insuflará en él su inspiración: *Sobrius aeternum, clausum quem Spiritus ipsis / uisceribus matris complebit numine claro*.<sup>358</sup> Por medio de este pasaje, podemos ver que el nombre *Spiritus* está explicitado en el texto, mientras que *numen* adquiere una función instrumental. En sus apariciones restantes de los *Euangeliorum Libri*, el término no designa al Espíritu Santo, sino que puede aludir a otra persona de la Trinidad; por ejemplo, cuando Isabel recibe a María en su casa, afirma que la ha visitado la madre de la divinidad, refiriéndose a Jesús: *Unde meam tanto uoluit Deus aequus honore / illustrare domum, quam mater numinis alti / uiseret?*<sup>359</sup> De igual forma, para aludir a Cristo se presenta este término en sustitución de su nombre durante la adoración de los Reyes Magos: *Sese stellae fulgentis ab ortu / admonitos uenisse uiam quo supplice dextra / exortum terris uenerabile numen adorent*.<sup>360</sup> En otro testimonio, *numen* se emplea para denominar a alguno de los ángeles de Dios que baja a la Tierra; así se describe cuando Zacarías, padre de Juan el Bautista, explica con señas que ha sido

<sup>355</sup> E. L., I, 264: “Llora el buen Jeremías, ordenado por la sagrada divinidad.” La narración de este pasaje sólo se conserva en la versión de Mateo (Mt 2, 15): *Ut adimpleretur quod dictum est a Domino per Prophetam dicentem*.

<sup>356</sup> E. L., I, 313: “El vate Isaías cantó esto ordenado por la divinidad.”

<sup>357</sup> La descripción de esta escena se halla en los cuatro evangelios; Mt 3, 3: *Hic est enim, de quo dictum est per Isaiam prophetam dicentem*. Mc 1, 2: *Sicut scriptum est in Isaia propheta*. Lc 3, 4: *Sicut scriptum est in libro prouerbiorum Isaiae prophetae*. Jn 1, 23: *Ego sum vox clamantis in deserto: Parate uiam Domini, sicut dixit Isaias propheta*. Como se observa, en ninguna de estas versiones se hace alusión clara al Espíritu Santo.

<sup>358</sup> E. L., I, 22: “Siempre estará sobrio aquel a quien, encerrado en las mismas entrañas de su madre, el Espíritu Santo llenará con su preclara divinidad.” El pasaje bíblico se encuentra en Lc 1, 15: *Erit enim magnus coram Domino, et uinum et siceram non bibet, et Spiritu Sancto replebitur adhuc in utero matris suae*.

<sup>359</sup> E. L., I, 89: “¿Por qué Dios justo quiso con semejante honor alumbrar mi casa, la cual visita la madre de la alta divinidad?” Este testimonio del evangelio se conserva Lc 1, 43: *Et unde hoc mihi ut ueniat mater Domini mei ad me?*

<sup>360</sup> E. L., I, 232: “Ellos advertidos por el surgimiento de una brillante estrella acudían al camino para adorar con mano suplicante a la venerable divinidad surgida en las tierras.” Este pasaje se localiza también en Mt 2, 10-11: *Videntes autem stellam gauisi sunt gaudio magno ualde. Et intrantes domum inuenerunt puerum cum Maria matre eius, et procidentes adorauerunt eum*.

visitado por el arcángel Gabriel: *Progressus trepide numen uidisse supernum / nutibus edocuit miserae et dispendia uocis.*<sup>361</sup>

Naturalmente, esta palabra no tiene recurrencias en los textos bíblicos, ya que su acepción principal se vincula estrechamente con la religiosidad latina. Por su parte, el diccionario Lewis & Short relaciona *numen* con la raíz griega del verbo νεύω, ‘asentir con la cabeza.’ También se encuentra asociado con la forma correspondiente en latín, *nuo*, de acuerdo con algunos gramáticos de la Antigüedad: *Numen quasi nutus dei ac potestas dicitur.*<sup>362</sup> De este modo, la etimología del término se relacionaría con su principal acepción en la época clásica, voluntad, mandato o poder de los dioses (‘the divine will, the will or power of the gods, divine sway’). Por otra parte, el término constituye en casos particulares un sinónimo de divinidad (‘godhead, divinity, deity, divine majesty’).<sup>363</sup> Los prosistas latinos también ofrecen definiciones análogas para el término: Varrón afirma que *numen dicunt esse imperium, dictum ab nutu.*<sup>364</sup> A su vez, Cicerón lo define como un intermediario entre hombres y dioses: *Numen interdictumque deorum immortalium.*<sup>365</sup>

Este término, en comparación con todos los que se han estudiado en páginas anteriores, resulta mucho más recurrente a lo largo de las épicas latinas; prueba de ello es que Virgilio lo empleó en 60 ocasiones a lo largo de su *Eneida*, además de seis ocasiones más en las *Bucólicas* y *Geórgicas*. La primera aparición en el texto épico se encuentra desde la misma invocación inicial a la musa: *Musa, mihi causas memora, quo numine laeso / quidue dolens regina deum tot uoluerit casus / insignem pietate uirum, tot adire labores / impulerit.*<sup>366</sup> Como puede observarse, su mención en el inicio del poema denota el sentido de voluntad divina como una cualidad o deseo que emana de Juno; esta misma idea puede atestigüarse en numerosos pasajes de la épica.<sup>367</sup> Asimismo, es

---

<sup>361</sup> *E. L.*, I, 45: “Al avanzar temblorosamente informó con gestos que había visto una divinidad celeste y la pérdida de su miserable voz.” Este episodio se narra en *Lc* 1, 22: *Egressus autem non poterat loqui ad illos, et cognouerunt quod uisionem uidisset in templo; et ipse erat innuens illis, et permansit mutus.* Queda patente que la palabra *numen* en la versión juveniana es la sustitución del término *uisionem* del evangelio.

<sup>362</sup> Paul., *ex Fest.* p. 173, 51: “Se denomina *numen* casi al asentimiento de un dios y a su potestad.”

<sup>363</sup> Lewis & Short (1966), s. v. *numen*.

<sup>364</sup> Varr., *L. L.* VII, 85, 2: “Dicen que el *numen* es el poder, llamado así a partir del asentimiento.”

<sup>365</sup> Cic., *Pis.* II, 13, 29: “*Numen* e intermediario de los dioses inmortales.”

<sup>366</sup> Verg., *Aen.* I, 8: “Musa, recuérdame las causas, con qué voluntad divina herida o con qué dolor la reina de los dioses impulsó al hombre distinguido por su piedad a caer en tantas desgracias, a enfrentar tantas penas.”

<sup>367</sup> La idea de voluntad véase en Verg., *Aen.* I, 133; II, 123; 183; 233; 336; 396; 703; 777; IV, 269; V, 56; 466; VI, 266; 368; VII, 584; VIII, 78; IX, 661; X, 31 y XII, 188.

posible encontrar el sustantivo *numen* en su forma plural para indicar que cada dios puede contar con múltiples designios; así se demuestra en las palabras de Eneas ante el profeta Heleno, a quien nombra conocedor de los designios de Apolo: *'Troiugena, interpres diuum, qui numina Phoebi [sentis].*<sup>368</sup> Por otro lado, existen numerosos ejemplos en la *Eneida* en los que *numen* adquiere el sentido de poder divino o manifestación de un dios; por ejemplo, en la descripción del templo de Juno en Cartago: *Hic templum Iunoni ingens Sidonia Dido / condebat, donis opulentum et numine diuae.*<sup>369</sup> Finalmente, en otros fragmentos resulta evidente que este nombre funge como sinónimo de una divinidad; un ejemplo se expone en las palabras de Juno contra Venus sobre las hazañas de Cupido: *Egregiam uero laudem et spolia ampla refertis / tuque puerque tuus (magnum et memorabile numen).*<sup>370</sup> Como se constata en estos versos, los propios dioses pueden usar este nombre para hablar sobre sí mismos o sobre otras divinidades. Asimismo, el término puede hacer referencia a entidades no olímpicas que reciben adoración o por las cuales se levanta juramento, tales como la laguna Estigia, el fuego, las naves convertidas en ninfas, los hados, entre otros.<sup>371</sup>

Ahora bien, en la poesía de Ovidio el número de apariciones de *numen* resulta todavía mayor; sólo en las *Metamorfosis* se atestiguan 70 apariciones, mientras que en los poemas de corte elegíaco suman prácticamente 150 menciones. Los usos que se muestran a lo largo de estos pasajes coinciden en gran medida con aquellos que ya se observaban en la épica virgiliana; en primer lugar, se atestiguan múltiples versos en los que dicho término refiere a una propiedad de la divinidad, ya sea con la idea de voluntad, como en la descripción de la transformación humana de las rocas: *Inque breui spatio superiorum numine saxa / missa uiri manibus faciem traxere uirorum,*<sup>372</sup> ya sea con el matiz de manifestación divina o poder de un dios, del mismo modo que se observa en las palabras de Dafne hacia su padre: *Si flumina numen habetis, / qua nimium placui,*

<sup>368</sup> En plural véase Verg., *Aen.* III, 359: "Nacido en Troya, intérprete de los dioses, que percibes los deseos de Febo." Véase también I, 666; II, 123; 233; VII, 297; XI, 901.

<sup>369</sup> Verg., *Aen.* I, 447: "Aquí la sidonia Dido instauraba un enorme templo de Juno, rico en dones y en la manifestación de la diosa." Véase también I, 666; II, 623; III, 372; 437; 543; IV, 204; 611; V, 768; VI, 50; 324; VII, 119; 310; 385; VIII, 382; 574; IX, 247; XI, 232 y XII, 180.

<sup>370</sup> Verg., *Aen.* IV, 94: "Realmente trajeron una egregia alabanza y grandes despojos tú y tu niño (grande y memorable divinidad)." Como sinónimo de divinidad véase I, 603; II, 141; 155; 674; 735; III, 264; 634; 697; IV, 382; 521; VI, 68; VII, 571; VIII, 186; 512; X, 221; 375; XII, 182 y 201.

<sup>371</sup> La mención de la laguna Estigia se halla en Verg., *Aen.* VI, 324; las Erinias, en VII, 571; el río Tíber, en VIII, 78; las naves convertidas en ninfas marinas, en X, 221; los hados, en *B.* VI, 47.

<sup>372</sup> Ov., *Met.* I, 411: "En poco tiempo y por el designio de los dioses, las piedras enviadas por manos de hombre generaron una imagen de hombres." La misma idea de voluntad divina se observa también Ov., *Met.* V, 17; VI, 4; 542; VIII, 739; X, 690; XI, 134; 263; en lo que refiere a obras elegíacas con este mismo matiz, véase *Fast.* III, 706; *Tr.* I, 2, 8; *Pont.* I, 1, 43; II, 1, 16; 1, 47; 8, 38; IV, 9, 133; *Ep.* V, 5; XVI, 18; 130; XX, 100; XI, 236 y 239.

*mutando perde figuram!*<sup>373</sup> estos dos usos predominantes del término resultan más evidentes cuando la palabra se presenta en plural, del mismo modo que sucede en la *Eneida*.<sup>374</sup> Ahora bien, son todavía más recurrentes los pasajes en los que *numen* sustituye el nombre de la divinidad; por ejemplo, así se les denomina a los dioses que acuden suplicantes ante el Sol para que no retire su luz de la Tierra: *Talia dicentem circumstant omnia Solem / numina, neue uelit tenebras inducere rebus*.<sup>375</sup> Al igual que en la épica virgiliana, cuando *numen* cumple esta función, no necesariamente alude a divinidades olímpicas, sino a distintas fuerzas del mar, del inframundo, de las fuentes o del campo, tal como se muestra en la siguiente enumeración: *Sunt mihi semidei, sunt, rustica numina, nymphae / faunisque satyrique et monticolae siluani*.<sup>376</sup>

Aunque no existen cambios sustanciales en relación con el uso virgiliano, Ovidio amplía las cualidades de *numen* y lo presenta como una entidad que otorga la divinidad a los semidioses o descendientes de entes olímpicos; así se describe, por ejemplo, la petición de Venus a Júpiter para que le otorgue a Eneas una naturaleza divina: *Aeneaeque meo, qui te de sanguine nostro / fecit auum, quamuis paruum des, optime, numen*.<sup>377</sup> De acuerdo con estas palabras, Eneas no podía considerarse propiamente divino a pesar de haber nacido de una deidad; por el contrario, para poder obtener esa cualidad resultaba necesario que fuera concedida por el propio Júpiter. Asimismo, *numen* se utiliza también para afirmar que a una persona, tanto del ámbito religioso

<sup>373</sup> Ov., *Met.* I, 545: “Si ustedes los ríos tienen poder divino, ¡destruye mi apariencia, con la cual he gustado excesivamente, por medio de una transformación!” Véase también III, 291; IV, 417; V, 279; VI, 44; VI, 172; en los *Fastos*, véase II, 506; 642; III, 296; V, 250; 674; 684; VI, 102; 241; véase también *Tr.* I, 10, 46; IV, 4, 17; V, 3, 16; V, 8, 8; 10, 52; *Pont.* I, 1, 56; *Am.* II, 18, 17; III, 1, 2; 3, 12; 3, 43; 13, 8; *Ep.* IV, 50; XI, 150; XII, 119; *AA.* III, 55.

<sup>374</sup> Véase *Met.* III, 291; VI, 4; 44; 315; XV, 47; 546; 675; 680; *Fast.* III, 376; 421; IV, 253; 865; V, 328; VI, 537; *Tristia* I, 2, 88; II, 1, 573; III, 5, 26; *Pont.* IV, 8, 23; 8, 30; *Am.* II, 8, 18; III, 9, 18; *Ep.* II, 43; III, 53; XII, 78 y *AA.* I, 203.

<sup>375</sup> Ov., *Met.* II, 395: “Todos los dioses se colocan de pie alrededor del Sol que decía tales cosas, para que no quiera poner en tinieblas a las cosas existentes.” Este uso de *numen* como sinónimo de divinidad se halla en numerosos pasajes: *Met.* I, 327; 368; 377; II, 428; 653; 659; III, 524; 560; 611; 638; IV, 8; 421; 452; 532; 702; V, 566; VI, 203; 313; 338; IX, 281; 316; 371; 701; X, 239; 278; 430; 484; 488; XI, 392; 540; XIII, 461; XV, 28; 622; 693 y 724. También se atestigua su aparición con este matiz en *Fast.* I, 90; 248; 267; 334; 483; V, 146; 333; 574; VI, 4; 23; 92; 251; 260; 460 y 524. Véase también *Tr.* I, 1, 74; 2, 12; 3, 31; 5, 44; II, 1, 14; 1, 108; III, 6, 23; *Pont.* I, 2, 105; 4, 40; 6, 29; II, 1, 47; 2, 14; 2, 28; 2, 109; 8, 10; 8, 15; 8, 51; III, 1, 97; 6, 21; IV, 9, 108; 13, 24; 15, 24; *Am.* I, 8, 86; III, 3, 4; *Ep.* II, 24; VII, 87; XIII, 132; XIV, 321; XV, 108; XVI, 18; XX, 181; 212; 215; *AA.* I, 321 y 640.

<sup>376</sup> Ov., *Met.* I, 192: “Tengo semidioses, divinidades campestres, ninfas y faunos, sátiros y silvanos del monte.” La misma idea se halla en *Met.* I, 320; II, 16; V, 369; 428; VI, 331; 392; VII, 95; 248; VIII, 786; X, 17; XIV, 328; 674; En los *Fastos*, véase II, 277; 307; III, 392; 303; IV, 760; V, 30; 250; 262; 674; VI 92; 102; 241; 323; *Tr.* I, 4, 25; 9, 49; II, 1, 53; *Pont.* II, 2, 41; 8, 6; 8, 27; 8, 67 y *Am.* II, 18, 17.

<sup>377</sup> Ov., *Met.* XIV, 589: “A mi Eneas, que a ti te hizo abuelo por mi sangre, le otorgues, oh tú, el mejor, una naturaleza divina, aunque sea pequeña.” También se utiliza con los césares divinizados; véase *Fast.* I, 6; 282; 536; II, 642; 842; III, 421; 426; *Tr.* II, 1, 223; 1, 573; III, 5, 26; 8, 13; IV, 8, 50; V, 2, 45; 10, 52; 11, 20; *Pont.* I, 2, 73; 10, 42; II, 8, 6; 8, 38; III, 1, 163; IV, 6, 10 y 13, 26.

como del político, se le considera divina; así se habla, por ejemplo, de la Sibila de Cumas: '*Seu dea tu praesens, seu dis gratissima,*' dixit, / '**numinis instar** eris semper mihi.'<sup>378</sup> En este mismo sentido, la cualidad divina puede transmitirse ocasionalmente a los hombres; si bien se observa este fenómeno con la estirpe de los césares, también se utiliza para dotar de un origen a las obras de los poetas: *At sacri uates et diuum cura uocamur; / sunt etiam qui nos **numen** habere putent.*<sup>379</sup> De acuerdo con Ovidio, su habilidad poética procede de la divinidad y son los dioses quienes los dotan con su inspiración. De este modo, en la poesía ovidiana se refleja una cercanía mayor entre las fuerzas de los dioses y los hombres, particularmente sobre aquellos que ejercen las tareas de un poeta, ya que el contenido de sus obras está dictado por una deidad.

Por lo que toca a la poesía de plata, Lucano utiliza el término en 49 pasajes de su *Farsalia* y, al igual que sus antecesores, lo emplea con mayor recurrencia como sinónimo de deidad;<sup>380</sup> en este sentido, resulta frecuente su uso para hablar de divinidades locales, como la propia Roma: *Uestalesque foci summique o **numinis instar** / Roma, faue coeptis.*<sup>381</sup> En cuanto a los matices de 'voluntad divina' y de 'poder divino', que habían acaparado buena parte de los usos en las épicas precedentes, en la obra de Lucano se encuentran disminuidos en su número;<sup>382</sup> esto se evidencia en lo concerniente al primer matiz, ya que distingue en varios pasajes el uso de *numen* con el de *fauor*, por ejemplo, en la descripción del carácter de Julio César: *Successus urguere suos, instare fauori / **numinis.***<sup>383</sup>

También resulta destacable que, a lo largo de esta épica, existe un mayor número de pasajes en los que se enuncia que el *numen* posee la capacidad de entrar al cuerpo humano para inspirarlo; un ejemplo de este uso se encuentra en la invocación inicial de la obra, dirigida al emperador Nerón, quien, en su calidad de entidad divina, tiene el poder de entrar al cuerpo de Lucano para actuar

<sup>378</sup> Ov., *Met.* XIV, 124: "Ya seas tú una diosa manifiesta, ya seas la más grata para los dioses —dijo—, serás siempre para mí como una divinidad." Véase también *Am.* III, 3, 12; 9, 18; *Ep.* III, 105; XII, 78 y XIII, 159.

<sup>379</sup> Ov., *Am.* II, 9, 18: "Pero los poetas somos llamados sagrados y objeto de cuidado de los dioses; hay algunos que incluso piensan que nosotros tenemos naturaleza divina." La misma idea se desarrolla también en otro de sus poemas (Ov., *Tr.* IV, 4, 17): *Iuppiter ingeniis praebet sua numina vatium, / seque celebrari quolibet ore sinit.* Véase también Ov. AA. III, 548.

<sup>380</sup> Luc., I, 50. Como sinónimo de deidad, I, 81; I, 380; I, 452; I, 608; II, 44; IV, 194; V, 86; 103; 203; 233; 400; 499; 581; 658; 695; 756; VI, 253; 314; 446; 523; VII, 199; 446; 456; VIII, 142; 458; IX, 158; 551; 575 y X, 16.

<sup>381</sup> Luc., I, 199: "Fuegos vestales y ¡oh, Roma! Igual a una alta divinidad." También se describen así las divinidades locales en III, 416; la Fortuna, en VIII, 860; Júpiter Amón, en IX, 521; las serpientes, en IX, 727.

<sup>382</sup> Con el matiz de 'voluntad', véase Luc., I, 349; VI, 598; VII, 219. Con la idea de 'poder divino', véase Luc., V, 73; 117; 142; VII, 169 y IX, 548.

<sup>383</sup> Luc., I, 149: "Él forzaba sus propios éxitos y el favor de la divinidad." Véase también II, 86 y IX, 574.

como su inspirador: *Sed mihi iam numen; nec, si te pectore uates / accipio, Cirrhaea uelim secreta mouentem / sollicitare deum.*<sup>384</sup> En este pasaje no sólo se indica que el emperador ha alcanzado una naturaleza divina después de su muerte, sino que, en calidad de *numen*, cuenta con las cualidades necesarias para dictar el contenido de una obra. Del mismo modo que en el ámbito poético, una entidad divina con esta denominación tiene la capacidad de insuflar en el cuerpo humano la capacidad profética; de este modo se describe la posesión de Apolo en su sacerdotisa: *Hoc ubi uirgineo conceptum est pectore numen, / humanam feriens animam sonat ora que uatis / soluit.*<sup>385</sup> En este mismo sentido, resulta sumamente interesante que el *spiritus* constituya un medio que puede hacer emanar al *numen* inspirador: *Et insueto concepit pectore numen, / quod non exhaustae per tot iam saecula rupis / spiritus ingessit uati.*<sup>386</sup> Como puede verse, en el contexto del quehacer profético la divinidad se transporta por medio de un soplo para llegar al cuerpo humano; este pasaje, que ya había sido mencionado con anterioridad, conjunta ambos términos y se asemeja semánticamente al episodio de los *Euangeliorum Libri* en el que se predice el don de la profecía del que gozará Juan el Bautista (I, 21-2: *Clausum quem Spiritus ipsis / uisceribus matris complebit numine claro*).<sup>387</sup>

Ahora bien, en la *Tebaida* de Estacio se registran 44 apariciones de *numen* y tres en su *Aquileida*; al igual que en el caso de Lucano, existe una predominancia del uso como sinónimo de divinidad.<sup>388</sup> Bajo esta acepción, *numen* refiere por lo general a dioses locales<sup>389</sup> o humanos que experimentaron un proceso de divinización tras su muerte; así sucede, por ejemplo, tras el deceso de Meneceo: *Mihi flebile semper / numen eris; ponant aras excelsaque Thebae / templa dicent.*<sup>390</sup> También hay algunos testimonios, aunque escasos, en los que *numen* encierra la idea de la voluntad divina; de este modo se denomina la interpretación de los designios divinos por medio de las vísceras: *Quis mihi sidereos lapsus mentemque sinistri / fulguris, aut caesis saliat quod numen in extis, / quando*

<sup>384</sup> Luc., I, 63: “Pero tú ya eres para mí una divinidad y, si te recibo en mi pecho como un poeta, no querría traer al dios que agita los secretos de Cirra.” Véase también: V, 97; V, 117; V, 142 y V, 163.

<sup>385</sup> Luc., V, 97: “Cuando este numen ha ingresado en su pecho virginal, agitando su alma humana la hace resonar y libera su boca de profeta.”

<sup>386</sup> Luc., V, 163: “Recibió en su pecho inexperto el poder divino, el cual el soplo de la roca, no agotada después de tantos siglos, hizo entrar en la profetisa.”

<sup>387</sup> “Al cual el Espíritu Santo llenará en las mismas entrañas de su madre con su preclaro poder divino.”

<sup>388</sup> Sinónimo de divinidad en II, 61; III, 470; 615; IV, 184; 578; 723; V, 25; 109; VI, 94; 631; 692; 919; VII, 30; VIII, 173; 191; 224; IX, 549; X, 237; 282; 334; 361; 367; 899; XI, 485; XII, 486; 498; 561; *Ach.* I, 504 y II, 73.

<sup>389</sup> Divinidades de las fuentes, en III, 347; divinidades desconocidas, en III, 498; de ríos, en IV, 255 y 684; de la ciudad, en IX, 628.

<sup>390</sup> Meneceo en *Theb.* XII, 78: “Para mí siempre serás una divinidad que he de llorar; que te pongan altares y que te dediquen excelsos templos de Tebas.” Véase también *Silv.* I, 2, 32 en alusión a Vespasiano.

*iter, unde morae, quae saeuis utilis armis.*<sup>391</sup> Por otra parte, el matiz de poder divino aparece con una recurrencia más reducida.<sup>392</sup>

Ahora bien, de modo semejante a la poesía de Lucano, existen varios casos en los que *numen* actúa en las obras de Estacio como una fuerza que puede alcanzar a los hombres y transferirse a ellos: *Aonidum diues largitor aquarum, / clare Giganteis etiamnum, Asope, fauillis, / da numen dextrae.*<sup>393</sup> En cuanto a las cuestiones de composición, predominan las formas de cierre de verso *sine numine* y también *magno numine*. Cabe destacar que en la épica de este autor se observa la forma conjunta del participio *iussus* con el ablativo de *numen* que ya se presentaba en la obra de Juvenco: *Una tamen tacitas, sed iussu numinis, undas.*<sup>394</sup> Si bien no se trata de la misma cláusula, sí constituye la primera coincidencia de aparición de los términos.

En lo que refiere a las *Argonáuticas* de Valerio Flaco, se manifiesta una disminución en la recurrencia del término, ya que aparece únicamente en 24 ocasiones, sin mostrar algún significado particularmente distinto a los precedentes. Dentro de dichos pasajes, resulta frecuente el uso de *numen* con los matices mencionados hasta ahora, tales como la voluntad divina, por ejemplo, en la narración de las moradas del inframundo repartidas por Plutón: *Pater ipse profundi / has etiam sedes, haec numine tradidit aequo / regna.*<sup>395</sup> Del mismo modo, *numen* puede referir a las cualidades que denotan ámbitos sensoriales; con esta palabra se indica el sitio hacia donde las divinidades dirigen su atención o su mirada: *Advertere dei defixaque numina ponto, / quid scopulis praeclusa ratis, quid dura iuventus / expediat.*<sup>396</sup> En otros pasajes, este término indica la idea de poder divino o de manifestación de una deidad; así se indica la intervención de Apolo: *Sceptra tui toto Pelias sub numine Phoebi [tenens].*<sup>397</sup> Al igual que los poetas anteriores, también lo emplea en

---

<sup>391</sup> Stat., *Theb.* VIII, 178: “¿Quién a mí la trayectoria de las estrellas y el designio de un rayo a la izquierda, o qué voluntad divina se esparce en las entrañas sacrificadas?” La misma idea de voluntad se halla en *Theb.* I, 494; II, 152; III, 699; VI, 49; VIII, 336; IX, 770 y XII, 420.

<sup>392</sup> Stat., *Theb.* VII, 103; VII, 732; *Ach.* I, 697.

<sup>393</sup> Stat., *Theb.* VII, 732: “Tú, dador de las riquezas de las aguas de Aonia, Asopo, preclaro todavía por las cenizas de los gigantes, dale tu poder divino a mi diestra.” Véase también X, 676.

<sup>394</sup> Stat., *Theb.* IV, 723: “Sin embargo, sólo ella (recorre) las olas silenciosas, pero por orden de la divinidad.”

<sup>395</sup> Val. Flac., II, 606: “El mismo padre de lo profundo también estas sedes, estos reinos me los entregó con su voluntad ecuánime.” Como sinónimo de voluntad, véase Val. Flac., I, 674; II, 485; 606; III, 235; 664; IV, 101; V, 483; VIII, 195 y XVI, 654.

<sup>396</sup> Val. Flac., IV, 667: “Advirtieron esto los dioses y dirigieron sus poderes divinos hacia el mar (para ver) qué sería de la nave encerrada entre rocas, qué emprenderá la resistente juventud.”

<sup>397</sup> Val. Flac., V, 483: “Teniendo Pelias los cetros bajo el numen de tu Febo.” Véase también III, 664.

su épica como un sinónimo de la divinidad; de este modo se denomina, por ejemplo a una diosa del mar: *Magni numen maris excitat Helle*.<sup>398</sup>

Finalmente, en la obra de Silio Itálico, los usos de *numen* continúan con las funciones expuestas por los autores épicos anteriores: A lo largo de sus 51 apariciones, corresponde mayoritariamente a la idea de sinónimo de divinidad.<sup>399</sup> Dentro de este sentido, resultan más comunes los casos en los que refiere a dioses no olímpicos; así se describe, por ejemplo, la conversión de Juno en una deidad de un lago: *Cum Iuno in stagni numen conuersa propinqui*.<sup>400</sup> Por otro lado, se atestigua también la acepción de propiedad de los dioses, principalmente en sus formas en plural, como en la siguiente oración dirigida a las deidades de la noche: *Di longae noctis, quorum iam numina nobis / mors instans maiora facit, precor*.<sup>401</sup> De nueva cuenta, *numen* forma parte de los campos semánticos del poder divino<sup>402</sup> y de la voluntad.<sup>403</sup> Si bien las acepciones que aparecen en *Púnicas* se asemejan en gran medida a las expuestas anteriormente, cabe destacar que en esta obra se explicita que un *numen* también puede transmitirse a los hombres; así se observa en *inuadit mentes et pectora nota pererrat / immittitque animis numen*.<sup>404</sup> En este mismo sentido, la palabra puede aplicarse para designar la propiedad divina que entra en el cuerpo de los poetas; por ejemplo, así se habla sobre los honores de Homero: *'Non falleris:' inquit / docta comes Triuiaie / meruit deus esse uideri, / et fuit in tanto non paruum pectore numen [...]*.<sup>405</sup> Como puede verse, la inserción del *numen* en el cuerpo del poeta le generó al mismo un aspecto divino y una consideración semejante por parte de las demás personas y sus sucesores, lo cual ya se afirmaba desde las obras de Ovidio.

En suma, si bien este término fue modificándose con el tiempo, sus primeras acepciones prevalecieron a lo largo de la épica como la voluntad divina, o bien, como una manifestación del

---

<sup>398</sup> Val. Flac., I, 50: "Y Helle me agita, divinidad del inmenso mar." Como sinónimo de divinidad véase también II, 48; 432; III, 639; 711; IV, 411; 540; 549; V, 38; 245; VII, 323; 391; VIII, 225 y XVII, 548.

<sup>399</sup> Como sinónimo de divinidad: Sil. Ital. I, 329; II, 486; III, 14; IV, 725; 739; VI, 113; 123; 589; 681; VII, 50; VIII, 46; 100; 183; 201; 220; 228; 239; XIII, 53; 124; 317; 623; XIV, 1; 410; 438; XV, 202; XVI, 87; XVII, 5; 36; 50; 183; 325.

<sup>400</sup> Sil. Ital., IV, 725: "Juno, convertida en la divinidad de una fuente cercana." También en VI, 416 se hace referencia a la divinidad del monte Tarpeya y en VI, 113, a los manes.

<sup>401</sup> Sil. Ital., VIII, 140: "Dioses de la larga noche, cuyos poderes divinos la muerte cercana nos los hace mayores, les ruego." Véase también I, 93; VIII, 46; X, 346 y XVII, 13.

<sup>402</sup> Sil. Ital., I, 118; I, 512; III, 691; VI, 609; VIII, 43; 140 y XIV, 663.

<sup>403</sup> Con la idea de voluntad, véase Sil. Ital., III, 116 y X, 346.

<sup>404</sup> Sil. Ital., II, 516: "Entró en sus mentes; recorre pechos conocidos para él y e infundió sus poderes divinos en sus ánimos."

<sup>405</sup> Sil. Ital., XIII, 787: "¿No estás equivocado?' dijo la sabia compañera de la diosa Trivia: 'Él se ganó parecerse a un dios y había una divinidad no exigua en semejante pecho.'"

poder divino; de este modo, puede remplazar la palabra *deus* o el nombre de cualquier deidad. Asimismo, existe una tendencia a colocar esta palabra como referencia a entidades no olímpicas o divinidades menores, generalmente aquellas propias del campo, de las fuentes y del inframundo, así como a los humanos que después de su muerte recibieron como recompensa la divinización (por lo común, esto se manifiesta con los emperadores, los políticos y con los familiares cercanos ya fallecidos).

De todas sus apariciones, las que corresponden con más cercanía a la semántica que empleó Juvenco son aquellos pasajes que ya se encontraban desde la poesía augústea pero que se desarrollaron con mayor amplitud a lo largo de la poesía de plata, a saber, aquellos que exponen que el *numen* funge como la propiedad divina que entra en el cuerpo con el fin de insuflarle inspiración. Como se ha visto, es por medio de este elemento que los profetas reciben la voluntad de los dioses para transmitirla a los demás mortales, al mismo tiempo que se manifiesta en los poetas con el fin de inspirarlos. En este sentido, el uso de *numen* se configura como una innovación de Juvenco para el mundo de la literatura cristiana, ya que es la encargada de generar la idea de comunicación entre lo divino y lo terrenal en lo que refiere a la labor de los poetas y profetas.

\*\*\*

Después de este recorrido por los términos empleados por Juvenco para aludir al Espíritu Santo, así como su semántica en los textos bíblicos y en las épicas latinas precedentes, podemos ofrecer las siguientes conclusiones: En primer lugar, nuestro poeta procuró, en la medida de lo posible, mantener intacto el nombre evangélico de la divinidad para respetar el lugar que le corresponde dentro del universo religioso cristiano; por ello, encontramos el sustantivo *Spiritus* en numerosas ocasiones al interior de los *Euangeliorum Libri*, en concordancia con el único término usado en los evangelios. Ahora bien, los motivos específicos por los cuales introdujo sinónimos de su nombre pueden ser de distinta naturaleza: Algunos de ellos se justificarían por la necesidad de adaptar el discurso bíblico al género épico según los modelos de las obras precedentes, como es el caso de los sustantivos *flatus* y *numen*; sin embargo, no podríamos afirmar lo mismo de otros vocablos, como *spiramen* y *spiracula*, los cuales aparecen exiguamente en los antecedentes poéticos de Juvenco. Para el caso de estos términos podríamos afirmar que su aparición recurrente en los mismos pies de verso constituye un argumento a favor de factores estilísticos.

Ahora bien, si la multiplicidad de nombres para la divinidad no solo obedece a motivos de métrica y estilo, según sugiere buena parte de los estudiosos, ¿qué otras motivaciones podrían justificar su aparición en esta obra cristiana? Todo parece indicar que el poeta consideraba indispensable resaltar la conexión de la divinidad con las fuerzas de la naturaleza; por ello, resulta probable que sus nuevas denominaciones denotaran alguna relación con el aire, tal como las ráfagas de las tormentas, la suavidad del viento, los respiraderos de fuego, entre otros. A través de esta sinonimia, el poeta convierte al *spiritus* en una divinidad que domina cualquier manifestación de este elemento natural, incluyendo aquellas auras que actúan como medio para la inspiración. Al mismo tiempo, le otorga nombres correspondientes a distintos momentos de exhalación; en efecto, formas como *spiritus* y *flatus* corresponden en perfecta sintonía con la respiración y la corriente de aire, mientras que *spiramen* y *spiracula* guardan mayor relación con los orificios por los cuales fluyen las corrientes de viento; de este modo, resulta patente la intención de Juvenco de desdoblar los niveles de contacto entre la divinidad y el ser humano, así como establecer una fuente original de la que surgen todas las irradiaciones de la tercera persona de la Trinidad. Puesto que se trata de una divinidad cuyo nombre debe ser especialmente respetado, tal como advierten las Sagradas Escrituras,<sup>406</sup> nuestro poeta evita hacer una modificación directa de sus cualidades y, por el contrario, solo amplifica sus características físicas con el fin de brindarle mayor rango de acción dentro de la recreación de la historia evangélica.

Por otra parte, resulta claro que la denominación de *numen* no obedece a motivaciones relacionadas con la naturaleza, a diferencia de los términos restantes. No obstante, su aparición en múltiples pasajes refuerza nuestra teoría sobre la amplificación indeterminada de virtudes del Espíritu Santo; en efecto, al ser un solo *spiritus* del que emanan todas las otras formas de aire, esta divinidad poseerá, al igual que en los modelos épicos precedentes, la capacidad de llegar al ser humano no de forma directa, sino a través de una extensión de sí mismo; así pues, aunque la fuente original de toda inspiración es la tercera persona de la Trinidad, sus atributos al respecto de la creación poética aparecerán de forma indirecta a lo largo de los *Euangeliorum Libri*.

Finalmente, vale la pena destacar otro fenómeno del poema juveniano al respecto de esta elección léxica: Aunque se ha asumido que las modificaciones en esta épica obedecen a una imitación sustancial de la obra virgiliana, en esta ocasión se muestra una mayor sintonía con los usos de autores como Lucano, Estacio, Valerio y Silio Itálico, con quienes las temáticas no solo

---

<sup>406</sup> Véase Mt 12, 31-33.

poseen mayor coincidencia, sino que también guardan mayores similitudes en el ámbito métrico. Ya que estos escritores de época argéntea mostraron una mayor amplitud para el significado de la inspiración divina (puesto que no solo abarcaba la labor profética, sino también la sacerdotal y adivinatoria), es probable que Juvenco mostrara más afinidad con estos contenidos, toda vez que él mismo representaba, con su vocación sacerdotal y poética, el nuevo camino para la inspiración cristiana.

Una vez establecido el objeto de la inspiración (*uates, propheta, sacerdos*) y la fuente de la que procede (*spiritus, spiramen, flatus, spiracula, flamen y numen*), resulta preciso comprender los mecanismos por los cuales se lleva a cabo este proceso inspiratorio en los *Euangeliorum Libri*; para ello, en las siguientes páginas se retomarán algunos de los elementos restantes que Juvenco modificó desde los evangelios canónicos para resignificarlos al interior de su épica.

## 6. MENTE, CANTO E INSPIRACIÓN EN LOS *EUANGELIORUM LIBRI*

Para comenzar este apartado, es conveniente redirigir la mirada a los versos finales del prefacio juvenciano, en los cuales se invoca al Espíritu Santo como la divinidad propicia para la creación poética cristiana:

ergo, age! sanctificus adsit mihi carminis auctor  
spiritus et puro mentem riget amne canentis  
dulcis Iordanis, ut Christo digna loquamur.<sup>407</sup>

Como lo señalamos en el estudio del prefacio, estos tres versos evidencian uno de los mecanismos de adaptación de la épica latina a las necesidades cristianas: Por un lado, existe una sustitución de las musas con el Espíritu Santo y, por otro, se le dota de propiedades poéticas al Río Jordán, el cual brinda sus fuerzas creativas al hombre a través de la mente (*mens*). Puesto que ya hemos abordado las nuevas implicaciones del Espíritu Santo en los apartados anteriores, a lo largo de las siguientes páginas nos dispondremos a profundizar en el segundo punto del análisis, el cual se centra en tres mecanismos enunciados en este pasaje y empleados por Juvenco para describir el proceso inspiratorio: El sustantivo *mens*, el participio *canentis* y los modificadores de *dulcis Iordanis*. Como se verá en las siguientes páginas, el uso de estas formas léxicas en el prefacio constituye un adelanto de los cambios que Juvenco reflejará en toda su historia evangélica para dotarla de diferentes matices y cualidades poéticas.

### 6.1 *Mens*

Nuestro punto de partida es el sustantivo *mens*, cuya aparición en el prefacio constituye el lugar de recepción del mensaje divino para el poeta. Su relevancia dentro del proceso poético juvenciano se revela en los versos finales del cuarto libro (que citamos con anterioridad): En este pasaje, el poeta reconoce que su mente recibió las fuerzas para realizar toda la composición épica a partir de sus virtudes cristianas:

“Has mea **mens** fidei uires sanctique timoris  
cepit et in tantum lucet mihi gratia Christi,

---

<sup>407</sup> *E. L.*, 25-27: “Así pues, ¡venga! Que me asista el Espíritu santificador como autor del poema, y que riegue mi mente con la corriente pura del canoro dulce Jordán, para expresar palabras dignas de Cristo.”

uersibus ut nostris diuinae gloria legis  
ornamenta libens caperet terrestria linguae.”<sup>408</sup>

Como se observa en estos versos, *mens* es el receptáculo que le permite al ser humano crear un mensaje cristiano compatible con los modelos propios de la tradición grecolatina. Si bien estas líneas finales de la épica no mencionan al Espíritu Santo como inspirador, Juvenco sí postula que su empresa poética llegó a buen término debido a su cercanía con los preceptos de la divinidad (*gratia Christi*). Ahora bien, el hecho de que el epílogo encuentre concordancia lexicológica con el prefacio nos revela que el autor no usó *mens* de forma casual, sino que constituye un elemento indispensable para explicar el proceso inspiratorio de su obra; sin embargo, esta palabra no tiene un sentido restringido al ámbito poético, sino que posee una amplia variedad de acepciones y usos que se contraponen con el vocabulario propio de la tradición neotestamentaria.

En efecto, *mens* posee una recurrencia importante dentro de los *Euangeliorum Libri*, ya que aparece en 71 pasajes diferentes. En contraposición, los evangelios canónicos muestran apariciones escasas del término y problemáticas en cuanto a su transmisión, ya que en la *Vulgata* suma solo siete recurrencias en total, mientras que en las distintas versiones de la *Vetus Latina* la cifra disminuye. Un ejemplo de ello es el famoso pasaje en que Jesús dicta a sus discípulos el mandamiento más importante de su ley; mientras que la *Vulgata* dice: *Ait illi Jesus: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua*,<sup>409</sup> la *Vetus Latina* tiende a preferir: *Ait illi Jesus: Diliges Dominum Deum tuum in toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota uirtute tua*. La versión de la *Vulgata* emplea *mens* como traducción del término griego δίανοια (cuyo significado general es “thought, intention, purpose, notion, opinion, intelligence, understanding, the thought or meaning of a Word”)<sup>410</sup> y constituye una referencia al emblemático mandamiento de *Deuteronomio*, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et*

---

<sup>408</sup> *E. L.*, IV, 802-805: “Mi mente tomó estas fuerzas de la fe y del santo temor, y la gracia de Cristo brilla para mí hasta tal punto que, a través de nuestros versos, la gloria de la divina ley toma gustosamente los ornamentos terrenales de la lengua.”

<sup>409</sup> Mt 22, 37: “Le dijo Jesús: Amarás al Señor tu Dios, con todo tu corazón, toda tu alma y toda tu mente. Este es el máximo y primer mandamiento.” Véase también Lc 10, 27: *Et ille respondens dixit illi: Diliges Dominum Deum tuum in toto corde tuo, et ex tota anima tua, et in omni fortitudine tua (Vulgata agrega: ex omni mente tua): et diliges proximum tuum tanquam teipsum* y Mc 12, 30: *Et diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota uirtute tua (Vulgata cambia: mente tua). Hoc est primum mandatum.*

<sup>410</sup> Liddell & Scott (1901), s. v. δίανοια.

*ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua*,<sup>411</sup> con la clara omisión del término *mens* neotestamentario.

En cuanto a las cuatro apariciones restantes de *mens* en los evangelios, dos se utilizan en un mismo pasaje, cuando Jesús expulsa a un demonio llamado Legión que atormentaba la mente de un hombre poseído: *Et uenerunt ad Iesum: et uiderunt illum hominem, qui uexabatur a daemonio, sedentem, uestitum, et sanae mentis sobrium: et timuerunt*;<sup>412</sup> a su vez, las otras dos apariciones pertenecen exclusivamente a la versión de san Lucas para referir, por un lado, la intención en el corazón de los soberbios (*mente cordis sui*)<sup>413</sup> y, por otro, la incertidumbre de las mujeres tras la desaparición de Cristo en el sepulcro (*mente consternatae essent*).<sup>414</sup> En suma, se trata de una palabra poco común en las versiones bíblicas y, cuando se emplea, refiere a la parte humana que es capaz de experimentar el temor, la influencia del pecado y la posesión demoníaca.

Al comparar esta baja recurrencia de *mens* en los evangelios con los 71 pasajes que se atestiguan en la obra juveniana, resulta evidente que el autor sustituyó el léxico evangélico en numerosos pasajes de su obra.<sup>415</sup> Tal mecanismo de cambios en el vocabulario es más visible al acercarnos a la narración épica de la predicación sobre el mandamiento, donde Juvenco decide omitir el término *mens* que sí estaba presente en los modelos evangélicos: *Sublimem caeli Dominum deuotio cordis / diligit: est istaec uirtus firmissima legis*.<sup>416</sup> Aunque sí lo encontramos, por ejemplo, como descripción de la mente humana atormentada en el episodio del demonio Legión (*Miseram cui mentem spiritus ater horrenda implebat lacerans uirtute furoris*),<sup>417</sup> lo cierto es que el término alcanza una amplitud de significados mayor a la de los evangelios.

En primer lugar, podemos observar que *mens* en los *Euangeliorum Libri* se emplea en una decena de ocasiones para referir a posesiones demoníacas que, en los evangelios canónicos, generalmente

---

<sup>411</sup> Dt 6, 5: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza.”

<sup>412</sup> Mc 5, 15: “Llegaron ante Jesús y vieron a aquel que era atormentado por un demonio, sentado y vestido, y sobrio de mente sana, y temieron.” Véase también Lc 8, 35.

<sup>413</sup> Lc 1, 51: *Fecit potentiam in brachio suo dispersit superbos mente cordis sui*.

<sup>414</sup> Lc 24, 4: *Et factum est dum mente consternatae essent de isto ecce duo uiri steterunt secus illas in ueste fulgenti*.

<sup>415</sup> Estos usos se suman a la recurrencia de adjetivos con la misma raíz, como *amens* y *demens*.

<sup>416</sup> E. L., IV, 40-42: “Que la devoción del corazón ame al altísimo Señor del cielo: Es la más firme virtud de esta ley.”

<sup>417</sup> E. L., II, 45-46: “Al cual un espíritu oscuro le llenaba su mísera mente mientras la hería con la fuerza de su furor.”

se describen como *daemonium habere* o *uexatur a daemonio*.<sup>418</sup> En todos estos ejemplos juvenianos, la *mens* es la parte humana que sufre los efectos adversos del espíritu maligno;<sup>419</sup> no obstante, así como es capaz de experimentar posesiones, también puede encontrar la curación gracias a la palabra de Jesús, según constata el siguiente pasaje: *Talia saluator uerbis caelestibus edit / et uirginis et mentem discusso daemone uirtus / complexam impleuit donis fecunda salutis*.<sup>420</sup> También resulta relevante el hecho de que el propio demonio cuenta con su propia *mens*, la cual es, a su vez, susceptible a sufrir una posesión por parte de otras entidades: *Mox liuor daemonis atram / cum terrore rapit mentem nec defuit aegro / temptandi interea Christum uersutia fallax*.<sup>421</sup>

Por otro lado, *mens* se utiliza en una decena de pasajes para designar la parte humana que es proclive al pecado, por lo cual se acompaña de adjetivos como *maligna*, *insana*, *noxia* y *praetumida*.<sup>422</sup> De acuerdo con el siguiente pasaje, también alberga los pensamientos dañinos y se contamina tras cometer actos impuros: *Quae uero interno concepta e pectore promunt / ora hominum, mentem possunt aspergine labis / polluere*.<sup>423</sup> Y así como es capaz de experimentar el pecado, también retoma su cualidad bíblica de percibir el temor,<sup>424</sup> según se describe cuando el mensajero de Dios aparece frente a los pastores: *Ponite terrorem mentis, mea sumite dicta, / pastores, quibus haec ingentia gaudia porto*.<sup>425</sup>

Además de los matices previos de *mens*, Juvenco introduce algunos otros que no se constatan en el evangelio, tal como sinónimo de fe,<sup>426</sup> variante de alma<sup>427</sup> y la capacidad de elaborar un plan.<sup>428</sup> Asimismo, uno de los usos más interesantes es aquel que designa la capacidad humana de comprender la palabra divina; de este modo se atestigua, por ejemplo, al final de diversas

<sup>418</sup> Algunos ejemplos de estos pasajes en las versiones evangélicas se encuentran en Mt 8, 16; 8, 28; 8, 33; 9, 32; 11, 18; 12, 22 y 15, 22; Lc 4, 33; 7, 33 y 8, 27; Mc 1, 32 y 5, 15; Jn 7, 20; 8, 48; 8, 52 y 9, 21.

<sup>419</sup> Como ejemplo se enlistan aquí los siguientes pasajes: I, 367; 446; II, 4; 45; 63; 718; 723; III, 180; 193 y 369.

<sup>420</sup> E. L., III, 192-195: "El salvador dijo tales cosas con palabras celestes y su virtud fecunda de dones de salvación llenó la mente de la joven tomada por el demonio expulsado."

<sup>421</sup> E. L., I, 368: "Después la malicia arrebató la mente oscura del demonio y no le faltó el atrevimiento falaz de tentar a Cristo."

<sup>422</sup> Los pasajes correspondientes son: I, 521; 528; II, 233; 239; 441; 625; III, 151; 167; 508; y IV, 285.

<sup>423</sup> E. L., III, 166-167: "No obstante, las cosas que, concebidas al interior de su corazón, expresan las bocas de los hombres, pueden manchar la mente con la aspersión del error."

<sup>424</sup> Véase E. L. I, 27; I, 33; 40; 59; 164; III, 116 y IV, 101.

<sup>425</sup> E. L., I, 164-165: "Depongan el terror de su mente, tomen mis palabras, pastores, a quienes les traigo estas inmensas alegrías."

<sup>426</sup> E. L., II, 152; 220; III, 108; 540; IV, 43; 344 y 772.

<sup>427</sup> Aunque existen muy pocos casos con este significado, pueden citarse como ejemplo los pasajes E. L., II, 80 y 487.

<sup>428</sup> E. L., II, 82; 308; III, 684; 726; 729; IV, 9 y 606.

predicaciones y parábolas, en las cuales se evidencia la carencia de *mens* de los seguidores de Jesús para entender el mensaje: *Audiat haec aures mentis qui gestat apertas*.<sup>429</sup> Este uso del término, que se puede rastrear en al menos 13 ocasiones, se asemeja al sentido que el poeta le brindó en su prefacio para señalar la parte humana que recibe la inspiración divina; en el mismo sentido, *mens* constituye un rasgo capaz de percibir el mensaje de Dios y de ser limpiado por las aguas del Bautismo: *Abluet ille hominis sancto spiramine mentem / flammaramque globis purgabit noxia corda*.<sup>430</sup>

Ahora bien, la amplitud de significados para *mens* en la obra juveniana corresponde en mayor medida con el sentido de la palabra en la época clásica que con la tradición bíblica. De acuerdo con el diccionario Lewis & Short, el término puede definirse como “the mind, disposition, feeling, character, heart, soul”; asimismo, hace referencia al entendimiento humano, el discernimiento y las facultades intelectuales.<sup>431</sup> Dentro de la poesía épica precedente, *mens* constituye una palabra recurrente que es empleada con diversos sentidos. Por ejemplo, en la *Eneida* de Virgilio se atestiguan cerca de 75 apariciones del término, mayoritariamente para designar la parte humana que percibe la incertidumbre, el enojo y el miedo;<sup>432</sup> asimismo, se utiliza para designar un plan humano y la voluntad divina.<sup>433</sup> Por otra parte, *mens* también funge como el punto de inspiración profética que conecta a los dioses con el hombre; así lo demuestra el pasaje del libro VI, cuando Virgilio describe el proceso de adivinación de la Sibila: *[Sibyllae] magnam cui mentem animumque / Delius inspirat uates aperitque futura*.<sup>434</sup> Finalmente, el término se configura como uno de los conceptos más relevantes de la épica, al ser designado como la fuerza que le da vida al mundo: *Totamque infusa per artus / mens agitat molem et magno se corpore miscet*.<sup>435</sup>

---

<sup>429</sup> *E. L.*, II, 754: “Que escuche estas cosas quien lleve abiertos los oídos de su mente.” Véase también: I, 761; II, 189; 206; 212; 276; 754; 758; 761; 783; III, 163; 324; IV, 30 y 564.

<sup>430</sup> *E. L.*, I, 340: “Él lavará la mente del hombre con su santo espíritu y limpiará los corazones dañados con los globos de las flamas.”

<sup>431</sup> Lewis & Short (1969), s. v. *mens*.

<sup>432</sup> Véase, por ejemplo, Verg. *Aen.* II, 407; 588 y XII, 599.

<sup>433</sup> Verg., *Aen.* I, 676; II, 795; IV, 105; 319; V, 649; VI, 133; 727; VII, 163; 56; IX, 234; XI, 314; y XII, 841.

<sup>434</sup> Verg., *Aen.* VI, 11: “[Sibila], cuya mente y ánimo inspira el vate delio y le muestra los acontecimientos venideros.” Además de este pasaje, existen otros versos virgilianos que relacionan la labor profética con la *mens*. Ejemplo de ello son IV, 65; VII, 273 y X, 501.

<sup>435</sup> Verg., *Aen.* VI, 727: “Una mente esparcida por las articulaciones agita toda la mole y se mezcla con un ingente cuerpo.”

Un uso similar se observa en las obras de Ovidio; en sus *Metamorfosis*, además de aludir a la parte humana que resguarda la intención, la disposición y las emociones,<sup>436</sup> *mens* también refiere a la capacidad del hombre para ‘recordar’ por medio de la intervención divina y para profetizar. Así se describe la adivinación de Heleno revelada a Eneas: *Nate dea, si nota satis praesagia nostrae / mentis habes, non tota cadet te sospite Troia.*<sup>437</sup> Por otro lado, sus *Fastos* son otro testimonio poético que evidencia la cualidad de la *mens* humana para percibir el mensaje divino; un ejemplo de ello se halla en la narración del encuentro con Jano, quien le dictó al poeta el contenido de su obra: *Disce metu posito, uates operose dierum, quod petis, et uoces percipe mente meas.*<sup>438</sup>

En lo que corresponde a las epopeyas posteriores, el uso del término continuó siendo sumamente empleado para denominar distintas capacidades humanas y divinas. En la épica de Lucano, *mens* aparece en 63 ocasiones para designar el ánimo, la determinación, la voluntad y el entendimiento del hombre. Ahora bien, algunos otros usos del término evidencian que se trata del punto receptor de la inspiración adivinatoria: Al hablar sobre la sacerdotisa que finge recibir los augurios, señala: *Nulla confusae murmure uocis / instinctam sacro mentem testata furore.*<sup>439</sup> De un modo similar, dicho elemento se convierte en la parte humana que alberga el saber poético; esto resulta patente cuando el poeta le pide a su propia *mens* que huya de ciertos eventos que es preciso aludir en el poema: *Hanc fuge, mens, partem belli tenebrisque relinque.*<sup>440</sup>

A su vez, las obras de Estacio brindan un testimonio similar al expuesto por Juvenco en términos de inspiración poética. Así se observa en el proemio de la *Tebaida*, donde el poeta refiere a su *mens* como el punto receptor de la inspiración poética, procedente del monte de las musas: *Fraternas acies alternaque regna profanis / decertata odiis sontesque euoluere Thebas / Pierius menti calor incidit.*<sup>441</sup> Otra invocación a la divinidad reitera la intervención de la *mens* para recibir el mensaje divino: *Tuque, o nemoris regina sonori, / Calliope, quas ille manus, quae mouerit arma / Gradius,*

---

<sup>436</sup> Véase Ov., *Met.* III, 99; VIII, 36; X, 301; XII, 363 y XV, 63.

<sup>437</sup> Ov., *Met.* XV, 439-440: “Hijo de diosa, si te son suficientemente conocidos los presagios de mi mente, no caerá toda Troya contigo a salvo.”

<sup>438</sup> Ov., *Fast.* I, 101-2: “Aprende, tras deponer tu miedo, vate que labora cada día, lo que solicitas, y recibe en tu mente mis palabras.” Ejemplos similares de esta obra se encuentran en V, 10 y VI, 6. Véase también *Ibis*, 69.

<sup>439</sup> Luc., V, 150: “Ella atestigua que su mente es impulsada con sagrado furor sin emitir ningún murmullo de su voz confusa.” Véase también II, 15; VII, 187 y 203.

<sup>440</sup> Luc., VII, 552: “Huye de esta parte de la guerra, mente, y abandónala en las tinieblas.” Ejemplos similares se encuentran en V, 167 y IX, 564.

<sup>441</sup> Stat., *Theb.* I, 3: “El calor pierio incita a mi mente a narrar las tropas hermanas, los mutuos reinos enfrentados por odios profanos y la criminal Tebas.”

*quantas populis solauerit urbes, / sublata molire lyra: neque enim altior ulli / mens hausto de fonte uenit.*<sup>442</sup>

Si bien en las *Argonáuticas* Valerio Flaco no emplea la palabra para hablar de la inspiración poética, también recurre a ella para hablar del conocimiento profético y de la capacidad humana de revelar la voluntad divina: *Tantumque nefas mens conscia uatum / conticuit patriae exitium crudele senectae / et tot acerba canens?*<sup>443</sup> De un modo similar, en las *Púnicas* de Silio Itálico se emplea *mens* para hablar de la parte humana que recibe el saber divino: *Nec uatum mentes agitare et praescia corda / cessatum super imperio.*<sup>444</sup>

En suma, podemos constatar que Juvenco amplificó la palabra bíblica *mens* y le aplicó la diversidad de usos y connotaciones propias de la tradición clásica. Si bien este cambio semántico aplica para una extensa gama de sentidos, resulta significativo que se trata de un término muy usado en contextos de inspiración profética, desde la poesía virgiliana hasta la épica argénteo; asimismo, sus apariciones en los *Euangeliorum Libri* concuerdan con los pasajes de algunas épicas (especialmente de Estacio y Silio Itálico), en las que este elemento forma parte fundamental del proceso inspiratorio para la creación de poesía. Volviendo la mirada a los pasajes en los que Juvenco emplea el término, resulta evidente que se trata de una parte intelectual del ser humano que es capaz de estar en sintonía con la divinidad y, por lo tanto, de recibir el mensaje inspirado: Tal es el caso de personajes bíblicos como Zacarías, María, los pastores y los discípulos. Al involucrar su propia *mens* en el prefacio y en el cierre de su poema, el hispano se inserta en esta larga tradición de escritores inspirados, pero también en la herencia de personajes bíblicos que fueron capaces de reconocer la voluntad de Dios y la naturaleza gloriosa de Cristo.

Para autentificar este entendimiento divino, el poeta no solo cita al Espíritu Santo como autor, sino que alude a las aguas bautismales del Jordán y les asigna la cualidad de brindarle los medios para vislumbrar su poema. Al respecto de este punto, volveremos nuestros pasos a las líneas finales del prefacio juveniano para explorar las atribuciones épicas que el poeta otorgó al sacramento del bautismo y sobre el río Jordán.

---

<sup>442</sup> Stat., *Theb.* IV, 38: “Y tú, ¡oh, reina del sonoro bosque, Calíope! Narra qué manos agitó el mismo Gradivo y qué armas, cuántas ciudades desoló para los pueblos, una vez levantada la lira para moverla, pues ninguna mente más elevada llega desde la desbordante fuente.”

<sup>443</sup> Val. Flac., III, 301: “¿Y la mente concedora de los vates calló tanto crimen, destrucción cruel de la vieja patria, al cantar tantas desgracias?” Véase también I, 329.

<sup>444</sup> Sil. Ital., III, 5: “Ni [dejó de] agitar la mente de los vates y los corazones proféticos sobre el poder.”

## 6.2 *Canentis... Dulcis Iordanis*

Para comenzar, es preciso dirigir la mirada hacia la anfibología del texto. Por su posición, el término *canentis* puede expresar, por un lado, que el poeta es el responsable del canto, y por otro, que el río Jordán posee cualidades canoras. Si bien la primera de estas posibilidades constituye una lectura lógica, lo cierto es que el ordenamiento de los elementos en ambos versos deja abierta la posibilidad a la segunda opción: En efecto, la colocación del participio *canentis* dentro de la oración nos permite suponer que el poeta sí buscaba describirse a sí mismo como el cantor de la obra, toda vez que había recibido estas cualidades musicales directamente de las aguas del Jordán; al mismo tiempo, el río contaría con nuevas características poéticas dentro de los *Euangeliorum Libri*. En otras palabras, *canentis* se encuentra cumpliendo las dos funciones: La de adjetivar al propio poeta y amplificar las funciones del bautismo.

En concordancia con esta doble lectura, podemos observar cómo en los versos 26 y 27 del prefacio, el propio poeta, aludido en la última línea del prefacio, expresa que ha de comunicar sus versos de forma enunciativa a través del habla (es decir, no con un verbo musical, sino con el verbo *loqui*): *Puro mentem riget amne canentis / dulcis Iordanis, ut Christo digna loquamur*.<sup>445</sup> Con esta selección y disposición del léxico, resulta patente que el hispano no buscaba atribuirse a sí mismo la creación del carácter musical de su *carmen*, sino demostrar que el Espíritu Santo, a través de las aguas bautismales, era el lugar de origen del ritmo poético de los *Euangeliorum Libri*.

Ahora bien, esta no es la única ocasión en que Juvenco recurrió a la forma verbal en su épica; por el contrario, empleó diversas formas de *canere* en otras seis ocasiones para describir pasajes de la historia evangélica. En cada una de estas apariciones del término, el verbo se utiliza para describir la acción de los profetas (*propheta* y *uates*) al momento de dar a conocer el futuro; ejemplo de ello es la profecía de Isaías al respecto de la llegada de Cristo *Esaias uates cecinit quod numine iussus*<sup>446</sup> y Zacarías, quien augura la relevancia de su hijo Juan el Bautista para los designios divinos: *Mox etiam adsuetam penetrant spiracula mentem / completusque canit uenturi conscia dicta*.<sup>447</sup>

---

<sup>445</sup> E. L. Praef. 26-27: “Que riegue la mente con la corriente pura del dulce Jordán canoro, para expresar palabras dignas de Cristo.”

<sup>446</sup> E. L., I, 313: “El vate Isaías cantó esto ordenado por la divinidad.”

<sup>447</sup> E. L., I, 114-116: “Después unos hálitos penetran su mente acostumbrada y, lleno (del espíritu), revela palabras sabedoras del futuro.” Otros ejemplos se encuentran en los versos I, 123; 140; II, 104 y IV, 637.

Además de este uso, Juvenco recurre a otros términos de la misma raíz, como *canorus*, adjetivo usado para referirse al rey veterotestamentario David,<sup>448</sup> y *cantus*, sustantivo que nombra la obra de Homero,<sup>449</sup> el canto en la casa del rey Herodes<sup>450</sup> y el sonido del gallo.<sup>451</sup> Finalmente, el participio de *cantare* se emplea en una ocasión para hablar sobre la oración pronunciada por los discípulos.<sup>452</sup>

Al comparar las apariciones de estos términos musicales con el léxico de sus correspondientes episodios bíblicos, podemos constatar que Juvenco no buscó realizar una equivalencia exacta entre términos. En efecto, los cuatro evangelios solo presentan el verbo *canere* en dos versículos, mientras que la forma *cantare* aparece en un total de 11 pasajes y el sustantivo *cantus* se registra en un solo fragmento. Si bien resulta evidente una mayor cantidad de usos en contraposición con el poema juvenciano, lo cierto es que su uso se restringe prácticamente a un episodio de las distintas versiones evangélicas; se trata del momento en que Jesús profetiza que su discípulo Pedro lo ha de negar tres veces antes de que cante el gallo: *Amen amen dico tibi non cantabit gallus donec me ter neges*.<sup>453</sup> Asimismo, es oportuno señalar que el evangelio nunca emplea el verbo *canere* o sus variantes para referir eventos relacionados con la profecía, tal como lo hace Juvenco; por este motivo, resulta evidente que el hispano tomó como modelo a sus precedentes clásicos para realizar dicha asimilación temática. Al respecto de este punto, consideramos oportuno acudir a las épicas latinas para conocer bajo qué contextos emplean palabras relacionadas con el canto (*canere*, *cantus*, *canorus*, etc.).

En primer lugar dirigiremos nuestra atención a la *Eneida*: En su obra, Virgilio recurre a este campo semántico para describir acciones relacionadas con la labor musical humana y divina (tal como observamos al inicio del poema, *arma uirumque cano*).<sup>454</sup> Además, el canto está estrechamente relacionado con el sonido de las aves,<sup>455</sup> con los instrumentos musicales y con la señal de guerra.<sup>456</sup>

---

<sup>448</sup> E. L., I, 149: *Urbs est Iudaeae Bethleem Dauida canorum* y II, 570: *Legistis certe in templo Dauida canorum.*

<sup>449</sup> E. L., Praef. 9: *Hos celsi cantus Smyrnae de fonte fluentes, / illos Minciadae celebrat dulcedo Maronis.*

<sup>450</sup> E. L., III, 57: *Compositas lusit cantu modulante choreas.*

<sup>451</sup> E. L., IV, 583: *Plausum quatiens sub culmine tecti, / ales prosequitur cantu.*

<sup>452</sup> E. L., IV, 457: *Exin cantato sanctis concentibus hymno / montis Oliueti conscendunt culmina cuncti.*

<sup>453</sup> Jn 14, 38: "En verdad, en verdad te digo que no cantará el gallo hasta que me niegues tres veces." Véase también Jn 18, 27; Lc 22, 34; 22, 60; 22, 61; Mc 13, 35; 14, 72; Mt 26, 34; 26, 74 y 26, 75. Además de estos usos referentes al episodio del gallo, se atestiguan los versículos Lc 7, 32 y Mt 6, 2.

<sup>454</sup> Verg., *Aen.* I, 1: "Canto a las armas y al hombre." Véase también I, 742; II, 239; VII, 641 y X, 163.

<sup>455</sup> Verg., *Aen.* I, 398; VII, 34; VII, 702; VIII, 456 y XII, 864.

No obstante, el mayor número de apariciones de dichos términos se centra en acciones vinculadas con la labor profética; por ejemplo, al hablar sobre la Sibila de Cumas, el mantuano señala que ella *Rupe sub ima / fata canit foliisque notas et nomina mandat*.<sup>457</sup> Del mismo modo, en al menos una docena de pasajes, el mantuano recurre a *canere* y a sus derivados con el fin de referir a momentos en que un sacerdote o una divinidad revela hechos del futuro.<sup>458</sup> Finalmente, *canere* alude en dos ocasiones los poderes mágicos de Umbrón para adormecer a las víboras con sus cantos: *Vipereo generi et grauiter spirantibus hydris / spargere qui somnos cantuque manuque solebat*.<sup>459</sup>

A su vez, en las *Metamorfosis* Ovidio muestra usos similares a los que se expresan en la épica virgiliana. De hecho, la mayor parte de sus apariciones designa acciones relacionadas con el canto, ya sea de algún ser humano o divinidad, ya del propio poeta; un ejemplo son los pasajes en los que introduce una nueva temática en sus relatos: *Nunc opus est levioe lyra, puerosque canamus / dilectos superis*.<sup>460</sup> En menor medida, el poeta recurre a esta forma verbal para aludir el canto de guerra y los sonidos de los animales.<sup>461</sup> Asimismo, la relación de *canere* con la acción de vaticinar se reduce a dos recurrencias, por ejemplo, para hablar sobre las profecías de Heleno: *Haec Helenum cecinisse penatigero Aeneae*.<sup>462</sup> Finalmente, las cualidades del canto como remedio o encantamiento se observan en diversos pasajes, como aquel en que se describen las cualidades musicales de Orfeo (*cunctaque tela forent cantu mollita*).<sup>463</sup>

Ahora bien, en lo que concierne a la poesía de Lucano, el número de apariciones del verbo *canere* disminuye considerablemente y se emplea de igual manera para describir la acción del poeta al

<sup>456</sup> Verg., *Aen.* V, 113: *Tuba commissos medio canit aggere ludos*. Véase también VI, 172; VII, 513; IX, 503; IX, 618 y X, 310.

<sup>457</sup> Verg., *Aen.* III, 444: “Bajo la profunda caverna canta los hados y ordena los signos y los nombres con el follaje.”

<sup>458</sup> Véase Verg., *Aen.* II, 176; III, 155; 366; 373; 444; 457; V, 524; VI, 76; 99; VII, 271; VIII, 285; 340 y 534.

<sup>459</sup> Verg., *Aen.* VII, 753-754: “[Umbrón] quien solía esparcir el sueño al género de las serpientes y víboras de ponzoñoso aliento con su canto y sus manos.” Véase también *Aen.* VII, 757.

<sup>460</sup> Ov., *Met.* X, 152: “Ahora requerimos de una lira más ligera, y cantamos a los niños amados por los dioses.” Véase también Ov., *Met.* I, 340; 561, II, 8; IV, 761; V, 4; 319; VII, 138; 433; X, 150; 152; 300; XI, 155; XII, 155; XV, 455.

<sup>461</sup> Al respecto del canto de guerra, véase Ov., *Met.* III, 704. Por otro lado, las referencias a los instrumentos musicales se encuentran en Ov., *Met.* VIII, 238; XIV, 430; y XV, 792.

<sup>462</sup> Ov., *Met.* XV, 450: “Estas cosas le vaticinó Heleno a Eneas portador de los penates.” Véase también *Met.* XIII, 455. Otras obras de Ovidio también atestiguan el uso de *canere* bajo el mismo sentido de vaticinar; véase *Tr.* V, 3, 17; 3, 26 y *Ep.* XVI, 49.

<sup>463</sup> Ov., *Met.* XI, 15: “Y todas las armas fueron reblandecidas por su canto.” Otros pasajes con un sentido similar se encuentran en *Met.* IV, 49; VII, 195; 201; 330 y XIV, 302.

realizar su épica (*Bella per Emathios plus quam ciuilia campos / iusque datum sceleri canimus*)<sup>464</sup> y para referir al sonido de instrumentos musicales, los rezos a la divinidad o al canto de guerra.<sup>465</sup> Por otra parte, existe un par de pasajes en que el verbo se emplea en un contexto profético, mientras que en otros, adquiere el sentido de “anunciar”; por ejemplo, cuando un rumor corre por la ciudad: *Talis fama canit tumidum super aequora Persen / construxisse uias*.<sup>466</sup> Además, el sustantivo *cantus* se emplea en al menos siete ocasiones para referir a los encantamientos y hechizos.<sup>467</sup>

Por otra parte, al igual que sus predecesores, Estacio recurrió a *canere* para referirse a su propia actividad poética, como se refleja en los versos iniciales de su *Tebaida*: *Unde iubetis / ire, deae? gentisne canam primordia dirae [...]*?<sup>468</sup> En menor medida, sus épicas recurren a esta raíz para aludir a actividades como anunciar y encantar.<sup>469</sup> A su vez, el vaticinio se describe con este verbo en al menos tres ocasiones, por ejemplo, para enunciar la labor profética de Tiresias: *Sibi callidus ista / Tiresias nataeque canat*.<sup>470</sup> De forma similar, *canere* se encuentra al inicio de la épica de Valerio Flaco: *Prima deum magnis canimus freta pervia natis / fatidicamque ratem*<sup>471</sup> y se emplea para denotar acciones relacionadas con la poesía y la música.<sup>472</sup> Por otro lado, se utiliza para aludir al acto profético en al menos tres pasajes,<sup>473</sup> mientras que el sustantivo *cantus* aparece en ocho ocasiones como sinónimo de oración o hechizo.<sup>474</sup>

Por su parte, Silio Itálico emplea en menor medida el verbo *canere* y, en mayor medida, el sustantivo *cantus*; ambos términos se utilizan en escenas similares, referentes al canto y a la

<sup>464</sup> Luc., I, 2: “Cantamos las guerras más que civiles a lo largo de los campos emathios, y la justicia obtenida por el crimen.” Véase también VII, 734 y IX, 643.

<sup>465</sup> Acerca de los instrumentos musicales, véase Luc., VI, 130 y 166. Además, *canere* como sinónimo de “rezar” aparece en I, 566. Finalmente, el canto de guerra se atestigua en IV, 486.

<sup>466</sup> Luc., II, 672: “Tal fama canta que el soberbio Perses había construido caminos sobre el mar.” Otra aparición del verbo con el mismo sentido se puede encontrar en I, 457.

<sup>467</sup> Véase, por ejemplo, la siguiente lista de pasajes: Luc., VI, 492; 505; 523; 581; 693; 708; IX, 895 y 914.

<sup>468</sup> Stat., *Theb.* I, 4: “¿Desde dónde ordenan ir, diosas? ¿Cantaré los inicios del ominoso pueblo?” Más ejemplos de este uso se encuentran en Stat. *Theb.* I, 33; 695; II, 652; IV, 157; VI, 335 y VIII, 228, o bien, en *Ach.* I, 3; 54 y 188.

<sup>469</sup> Sobre *canere* como sinónimo de anunciar, véase *Theb.* III, 646; X, 190 y 725. A su vez, su uso bajo el sentido de encantar se encuentra en *Theb.* IV, 504 y IX, 733.

<sup>470</sup> Stat., *Theb.* X, 725: “Tiresias el ingenioso cante estas cosas para sí y para su hija.” Véase también III, 646 y X, 190.

<sup>471</sup> Val. Flac., I, 1: “Cantamos los primeros mares atravesados por los grandes hijos de los dioses y la nave fatídica.”

<sup>472</sup> Véase Val. Flac., I, 105; III, 158; IV, 351; 387; V, 217; 443 y VI, 94.

<sup>473</sup> Val. Flac., I, 28; 234 y IV, 533.

<sup>474</sup> Estos pasajes se encuentran en Val. Flac., I, 62; III, 448; VII, 184; 492; VIII, 85 y 354.

inspiración poética, tal como en la descripción de su antecesor Ennio: *Hic canet inlustri primus bella Itala uersu / attolletque duces caelo*.<sup>475</sup> A su vez, la forma verbal cuenta con importante recurrencia cuando hace alusión al vaticinio; por ejemplo, para aludir a la labor de la Sibila: *Cecinit Cymaea per orbem / haec olim uates*.<sup>476</sup> Finalmente, otros pasajes al canto en el contexto de los encantamientos, los anuncios y el llamado a la guerra.<sup>477</sup>

Tras observar los usos de *canere* y sus derivados en las épicas clásicas latinas, podemos aseverar que se trata de una raíz que reúne una gran variedad de implicaciones; si bien el sentido musical predomina en estas obras, lo cierto es que dichos términos constituyen un reflejo de la estrecha relación que guardaban la profecía y la poesía en la Antigüedad. De modo similar al mecanismo empleado con los términos *uates*, *propheta* y *poeta*, la forma *canere* evidencia la naturaleza de toda inspiración, la cual procede de la entidad divina y posee cualidades sobrehumanas; por ello, no debe sorprendernos que sustantivos como *cantus* no limiten sus acepciones a episodios vinculados con la música, sino que aparezcan en mayor medida con el significado de encantamiento, hechizo u oración ritual. De nueva cuenta, Juvenco aprovecha la amplitud de significados de esta familia de palabras para añadirla a diversos pasajes de sus *Euangeliorum Libri*; así pues, no solo recurre a ella en los escasos pasajes en los que lo requiere el evangelio, sino que emplea otras de sus acepciones para vincularlas especialmente con la labor de los profetas.

Tal como ya nos lo adelantaba en su prefacio, el hispano considera que su ejercicio poético se sustenta en las cualidades canoras del bautismo; no obstante, al acudir al mismo término para describir las palabras de personajes como Isaías y otros profetas, Juvenco nos sugiere que en el mundo cristiano tampoco existe una diferencia profunda entre estos campos de inspiración que se describían con una sola palabra en la Antigüedad clásica. De esta forma, la autoridad divina que dictó las Sagradas Escrituras es ahora quien le brinda potestad de crear una obra de carácter poético.

Ahora bien, como mencionamos al inicio de este apartado, el poeta tuvo la cautela de no considerarse el responsable del canto; por el contrario, se posicionó como el receptor de un

---

<sup>475</sup> Sil. Ital., XII, 410: “El primero cantará las guerras de Roma con verso ilustre y elevará sus dirigentes hasta el cielo.” Véase también II, 435; 472; IV, 86; VI, 669; VIII, 593; IX, 345; XII, 35; 341; XIII, 789 y XIV, 1.

<sup>476</sup> Sil. Ital., IX, 57: “Otrora cantó la profetisa de Cumas estas cosas a través del orbe.” Véase también II, 385; IV, 131; IX, 57; 61; 548; X, 407; XIII, 409; 500 y XV, 121.

<sup>477</sup> Sobre el poder del canto como hechizo, véase Sil. Ital., I, 97; III, 301 y V, 353. Su uso como alusión al anuncio o rumor se atestigua en IV, 5, mientras que el canto de guerra aparece en II, 131; IV, 170 y V, 223.

contenido que en realidad fue dictado por el Espíritu Santo (*sanctificus adsit mihi carminis auctor spiritus*) y, a su vez, le cedió todas las características musicales al río Jordán (*puro mentem riget amne canentis dulcis Iordanis*), mientras que su propia voz se describe de forma meramente enunciativa (*ut Christo digna loquamur*). Con esta cuidadosa selección de palabras, Juvenco colocó en la divinidad toda la potestad sobre la música y sobre el contenido de su obra.

Con la finalidad de completar el análisis del proceso inspiratorio en la obra juveniana, a continuación abordaremos las descripciones de las aguas bautismales en *los Euangeliorum Libri*; de este modo, nos disponemos a conocer el resto de cualidades que el poeta les asignó en contraposición con los evangelios canónicos.

### 6.3 *Baptismum: Lauacrum*

Para cerrar su proceso inspiratorio, Juvenco le solicita al Espíritu Santo que purifique su mente a través del Jordán, lo cual es descrito en las líneas que ya hemos estudiado en el apartado anterior: *Puro mentem riget amne canentis / dulcis Iordanis*. Además de estar posicionado en un sitio que lo vincula con el participio *canentis*, este río es mencionado con otras cualidades o características; entre ellas se encuentra el sintagma *puro amne* y el adjetivo *dulcis*. Como en otros pasajes que mencionamos en capítulos previos, esta abundante adjetivación nos adelanta que la épica juveniana también realizará modificaciones importantes en el uso del término y en comparación con sus apariciones dentro de los evangelios canónicos.

Comencemos por una revisión de los testimonios bíblicos: Por un lado, *Iordanes* es un nombre recurrente que aparece en al menos 15 ocasiones a lo largo de los cuatro evangelios. Si bien algunas de estas menciones son meramente locativas, la mayoría de sus apariciones guarda relación con la labor de Juan el Bautista, o bien, con el famoso episodio del bautismo de Jesús;<sup>478</sup> por este motivo, para la tradición cristiana no solo constituye uno de los escenarios más emblemáticos, sino que se convierte por antonomasia en una referencia al sacramento del bautismo, por medio del cual todos los individuos pueden ser llamados hijos de Dios. Sobre este punto hablaremos líneas más adelante. Por ahora, cabe destacar que en ninguno de estos versículos evangélicos la mención del río se encuentra acompañada de adjetivos, ni establece alguna conexión con el ámbito musical, lo cual concuerda con el estilo austero del Nuevo Testamento.

---

<sup>478</sup> Véanse, por ejemplo, los pasajes: Jn 1, 28; 3, 26; 10, 40; Lc 3, 3; 4,1; Mc 1, 5; 1, 9; 10, 1; Mt 3, 5; 3, 6 y 3, 13.

Por otro lado, los *Euangeliorum Libri* recurren al nombre del Jordán solamente en cinco ocasiones, incluyendo la mención del prefacio. De ellas, cuatro aparecen acompañadas de una descripción de sus aguas; por ejemplo, al describir el bautismo de Jesús, Juvenco se expresa del siguiente modo: *Properis per siluam passibus ipsum / cernit Iordanis ueneranda lauacra petentem.*<sup>479</sup> A su vez, al plantear espacios geográficos, el poeta detalla las características del río a través de diversos adjetivos y sintagmas, como se observa en el primer libro: *Galilaeaque plebes, quos et Iordanes dirimit stagnante fluento*<sup>480</sup> y *Iudaeamque petit, qua pinguis rura silenter / agmine Iordanes uiridis perrumpit amoeno.*<sup>481</sup>

La adhesión de dichos adjetivos o sintagmas a la descripción del Jordán puede tener una intención meramente descriptiva de las características geográficas de la región; tal es el caso de la forma *stagnante fluento*, la cual se emplea en una mención incidental del río. Ambas palabras aparecen en pocas ocasiones a lo largo de la tradición épica latina y nunca se encuentran de forma conjunta hasta la versión de Juvenco. Por una parte, el participio *stagnans* se atestigua solo en una ocasión en la *Eneida* para aludir al río Heloro,<sup>482</sup> mientras que las obras de Lucano, Estacio y Valerio Flaco en ningún verso emplean el término, ya que se decantan por el sustantivo *stagnum*; a su vez, Silio Itálico lo usa en varias ocasiones para referirse a las aguas de diversas ubicaciones geográficas, como el Mar Mediterráneo, el río Bagrada, las orillas de Cartago e incluso, las lagunas del Averno.<sup>483</sup> Por otra parte, el participio *fluentum* tiene una recurrencia mucho menor a la del término anterior y, en sus menciones, alude a distintas corrientes de agua, como el Janto (hogar de Apolo), el Tíber y la Estigia en la *Eneida*,<sup>484</sup> así como al Tesino y el Trasimeno en las *Púnicas*.<sup>485</sup>

En otros casos, la incorporación de adjetivos no parece ser tan incidental en los *Euangeliorum Libri*, lo cual resulta patente al observar a sus antecesores poéticos. Un ejemplo de ello es el sintagma *agmine amoeno*, cuyo adjetivo aparece en contadas ocasiones dentro de la tradición

---

<sup>479</sup> *E. L.*, I, 347: “Observa que aquél avanza con rápidos pasos a través del bosque hacia los venerables baños del Jordán.”

<sup>480</sup> *E. L.*, I, 451: “[...] Y la gente de Galilea, a los que también divide el Jordán con su corriente desbordada.”

<sup>481</sup> *E. L.*, I, 461: “Se dirige a Judea, en donde el verde Jordán atraviesa silenciosamente los fértiles campos con su amena corriente.”

<sup>482</sup> Véase Verg., *Aen.* III, 698: *Et inde / exsupero praepingue solum stagnantis Helori*. Véase también Verg., *G.* IV, 228, donde el autor emplea el término para el río Nilo. Véase también Ov., *Met.* I, 324.

<sup>483</sup> Silio Itálico habla sobre el Mediterráneo en III, 48; sobre el Bagrada, en VI, 143; sobre Cartago, en X, 89; y sobre el Aqueronte, en XII, 127, XIII, 398 y XIV, 587. Otros usos se encuentran en V, 73; VI, 36; IX, 617; XII, 43 y XIII, 398.

<sup>484</sup> Véase Verg., *Aen.* IV, 143, VI, 327 y XII, 35, respectivamente.

<sup>485</sup> Estas apariciones se encuentran en Sil. Ital. XII, 548 y XIV, 150.

épica. Mientras que Lucrecio acude a su uso para hablar sobre el Helicón (monte consagrado a las musas),<sup>486</sup> Virgilio lo emplea en un par de ocasiones para referir a los Campos Elíseos, donde habita el padre de Eneas: *Non me impia namque / Tartara habent, tristes umbrae, sed amoena piorum concilia Elysiumque colo.*<sup>487</sup> Asimismo, el mantuano nombra *amoenus* al río Tíber (personificado y glorificado en la Eneida),<sup>488</sup> además del río Adigio.<sup>489</sup> Por su parte, Ovidio no emplea el término en sus *Metamorfosis*, aunque sí introduce la forma opuesta, *inamoenus*, para describir el reino de Hades.<sup>490</sup> Dentro de la tradición de plata, el término continuó apareciendo con escasez: Estacio únicamente utilizó su antónimo *inamoenus* para hablar sobre el Cocito, el deplorable río del inframundo: *Inamoenum forte sedebat / Cocyton iuxta.*<sup>491</sup> Por su parte, la obra de Lucano no ofrece testimonios de esta palabra, mientras que las *Argonáuticas* de Valerio Flaco emplea el adjetivo de la misma forma que Virgilio, para hablar sobre los Campos Elíseos: *Lucet uia late / igne dei, donec siluas et amoena piorum / deueniant camposque.*<sup>492</sup> Finalmente, Silio Itálico nombra así al monte Álgido<sup>493</sup> y acude al mismo cierre de verso virgiliano para hablar sobre el lugar de los afortunados: *His laeti rediere duces loca amoena piorum.*<sup>494</sup>

De este modo, resulta claro que Juvenco empleó el adjetivo *amoenus* al describir al río Jordán con la finalidad de inscribir sus cualidades en la misma línea que se asocia con los Campos Elíseos; bajo este entendido, sus aguas no solo constituyen un paraje agradable a la vista en el sentido físico, sino que también nos brindan una mayor posibilidad de alcanzar la vida eterna.

Hasta este punto, hemos centrado nuestra atención en las cualidades físicas del Río Jordán y dejado de lado su relación con el sacramento del bautismo, probablemente la cualidad más relevante de este escenario bíblico. Como mencionamos algunas líneas más arriba, las aguas de

---

<sup>486</sup> Véase Lucr., I, 117: *Ennius ut noster cecinit, qui primus amoeno / detulit ex Helicone perenni fronde coronam.*

<sup>487</sup> Verg., *Aen.* V, 734: “Pues no me poseen los impíos Tártaros, desdichadas sombras, sino que yo habito los encantadores encuentros de los píos Eliseos.” Véase también Verg. *Aen.* VI, 638.

<sup>488</sup> Verg., *Aen.* VII, 30: *Hunc inter fluuio Tiberinus amoeno / uerticibus rapidis et multa flauus harena / in mare prorumpit.* Véase también *Aen.* VIII, 31.

<sup>489</sup> Verg., *Aen.* IX, 680: *Quales aëriae liquentia flumina circum / siue Padi ripis Athesim seu propter amoenum / consurgunt geminae Quercus.*

<sup>490</sup> Ov., *Met.* X, 15: *Ad Styga Taenaria est ausus descendere porta / porque leues populos simulacraque functa sepulcro / Persephonen adiit inamoenaque regna tenentem / umbrarum dominum.*

<sup>491</sup> Stat., *Theb.* I, 89: “Quizá se asentaba junto al desagradable Cocito.”

<sup>492</sup> Val. Flac., I, 842: “El camino brilla ampliamente con el fuego del dios hasta que se encuentran los bosques y los amenos campos de los píos.”

<sup>493</sup> Sil. Ital., XII, 536: *Nec amoena retentant / Algida nec iuxta Iunonis tecta Gabinae.*

<sup>494</sup> Sil. Ital., XIII, 703: “Alegres por estas cosas, los generales regresaron al lugar agradable de los píos.”

esta corriente fueron el sitio donde Jesús fue bautizado y donde, hasta antes de su llegada, Juan el Bautista llevaba a cabo su labor; por este motivo, las menciones que Juvenco hace del Jordán también pueden considerarse un vínculo con el sacramento. De este modo, resulta conveniente hacer una revisión de los valores que el poeta le brindó a este rito cristiano dentro de su obra.

En primer lugar, resulta de suma importancia mencionar que los términos bíblicos *baptismus*, *baptismum* y *baptisma* (entendidos como “lavado”, “ablución” o “baño”) no se encuentran presentes en ningún pasaje de los *Euangeliorum Libri* de Juvenco.<sup>495</sup> Esto se contrapone con la amplísima abundancia de pasajes de los cuatro evangelios canónicos en los que podemos atestiguar el uso de dichos sustantivos o de su forma verbal *baptizare*: En efecto, sus menciones acumulan un total de 10 pasajes en la forma nominal, mientras que el verbo aparece en 41 versículos. A su vez, estas palabras constituyen un equivalente de los vocablos griegos βάπτισμα y βαπτίζω (procedente de βάπτω), los cuales guardan relación con el acto de sumergir en el agua.<sup>496</sup>

Al tratarse de términos tan recurrentes en los evangelios, resulta claro el alejamiento de la fuente bíblica a la ahora de introducir el sacramento del bautismo; salvo en una ocasión en la que nombra *Baptista* a Juan el Bautista, esta raíz se encuentra ausente en el poema épico. Como sustitución, el poeta decidió introducir distintas formas nominales; quizá, la más importante de todas ellas es la forma plural de *lauacrum*, ya que aparece en recurrentes ocasiones dentro de la obra y no se emplea en ningún momento como parte del lenguaje evangélico. Un ejemplo de este uso lo podemos hallar en el primer canto, cuando el poeta introduce la labor bautismal de Juan el Bautista a orillas del Jordán:

Zachariae suboles desertis uallibus omnes  
ad deponendas maculas clamore uocabat,  
**fluminis** ut liquidi caperent miranda **lauacra**,  
quis animae uirtus abluta sorde niteret.<sup>497</sup>

---

<sup>495</sup> Solamente un manuscrito atestigua dos versos distintos a la tradición juvenciana en los que aparece la palabra *baptisma*; sin embargo, tal como señala Otero (2009, p. 476), se trata de dos inserciones que “no encajan con la estructura del discurso.”

<sup>496</sup> Lewis & Short (1969), s. v. βάπτισμα y βαπτίζω.

<sup>497</sup> *E. L.*, I, 309-312: “La descendencia de Zacarías llamaba con su grito a todos por los desiertos valles para quitarse las manchas, con el fin de que tomaran los admirables lavados del transparente río, cuya virtud del alma brillaría una vez limpiada la impureza.”

A este pasaje se suman otros tres testimonios que pertenecen a la misma escena. Uno de ellos explica cómo el pueblo se arremolinaba en el río para recibir el bautismo: *Ergo aderant populi passimque hinc inde ruentes / complebant ripas auidique lauacra petebant.*<sup>498</sup> En el segundo, se alude al primer acercamiento de Jesús hacia Juan: *Properis per siluam passibus ipsum/ cernit Iordanis ueneranda lauacra petentem.*<sup>499</sup> Unos pocos versos más adelante encontramos el tercer ejemplo, donde el término *lauacra* se menciona en voz de Juan el Bautista, quien le dirige estas palabras a Jesús poco antes de suministrarle el bautismo: *Tune meis manibus dignaris mergier undis, / cum tua me melius possint mundare lauacra?*<sup>500</sup> Esta repetición del término *lauacrum* dentro de la misma escena bíblica hace patente la disposición de Juvenco por convertirlo en la sustitución poética del nombre del bautismo; asimismo, al introducir las formas plurales en lugar de la flexión singular, el poeta nos revela que este sacramento obtendrá nuevas y diversas cualidades en beneficio de su discurso poético. Sobre este punto volveremos más adelante.

Por ahora baste observar la elección léxica de *lauacrum*. Se trata de una palabra muy poco común dentro la literatura latina; de hecho, sus apariciones en las obras clásicas se reducen a unas pocas decenas; la mayoría de ellas se encuentran en *El Asno de Oro* de Apuleyo, mientras que las pocas menciones restantes proceden de las *Noches Áticas* de Aulo Gelio y de la *Historia Augusta*. A su vez, resulta de especial interés que el término elegido por Juvenco no procede de la tradición épica ni del lenguaje poético propio del latín, lo cual se hace evidente al considerar que no fue usado en ninguna ocasión dentro las obras versificadas conocidas en dicha lengua. La situación no cambia de forma significativa en la tradición cristiana; aunque existen varios escritores que recurrieron a esta forma para hablar sobre el acto bautismal (tal como Zenón de Verona, Hilario de Poitiers y Cipriano de Cartago),<sup>501</sup> lo cierto es que *lauacrum* nunca fungió como un sustituto de la palabra evangélica *baptismum*, ya que ambas formas coexistieron dentro de sus escritos, a diferencia de la obra juvenciana, donde no se emplea la forma bíblica ni una sola vez.

---

<sup>498</sup> *E. L.*, I, 320: “Por lo tanto, los pueblos se hacían presentes y apresurándose dispersos de un lado a otro, llenaban las riberas y se dirigían ansiosos hacia los baños.”

<sup>499</sup> *E. L.*, I, 346-7: “[Juan] lo reconoce mientras avanza con rápidos pasos a través del bosque hacia las aguas del Jordán dignas de veneración.”

<sup>500</sup> *E. L.*, I, 350: “¿Acaso tú consideras digno ser sumergido en las olas por mis manos, cuando mejor podrían tus lavados limpiarme a mí?”

<sup>501</sup> Otero (2009) menciona dos pasajes en los que se atestigua el término *lauacrum* (siempre en su forma singular): Hil. *in Matth.* 2.5 y Cypr. *Iaps.* 24. También alude a la teoría de Testard (p. 8), quien afirma que “C’est le terme latin de la langue religieuse chrétienne, que l’on a tenté de substituer aux néologismes grecs pour désigner le baptême chrétien et qui est employé en ce sens.”

Así pues, ya que no se trata de una palabra bíblica ni de origen épico, *lauacrum* parece desprenderse de los dos principios esenciales de los *Euangeliorum Libri*, a saber, conservar la naturaleza del evangelio y adaptar el contenido a las formas poéticas latinas. Las razones de este cambio, al igual que en otros ejemplos que hemos analizado con anterioridad, se vinculan con una modificación en las funciones que posee el sacramento dentro de la obra juveniana.

Por una parte, podemos atestiguar que el bautismo se describe en términos similares a los de la fuente bíblica y que, aunque con vocabulario diverso, continúa vinculándose con el acto de lavar los pecados (así lo observamos, por ejemplo, en el pasaje ya estudiado *fluminis ut liquidi caperent miranda lauacra, / quis animae uirtus abluta sorde niteret*).<sup>502</sup> Pero, por otro lado, también se vuelve el punto de encuentro en el que elementos como el Espíritu Santo y la mente humana (*mens*), modificados en su terminología por Juvenco, interactúan entre sí dentro de un escenario poético; un testimonio se observa en los versos siguientes, cuando Juan el Bautista describe el poder del bautismo de Cristo: *Abluet ille hominis sancto spiramine mentem / flammaramque globis purgabit noxia corda*.<sup>503</sup> Asimismo, al introducir las líneas finales de su relato bíblico, Juvenco redispone las palabras de Jesús enunciadas por los evangelistas, según las cuales invita a los discípulos a enseñar su palabra y a bautizar a través de cada nombre de la Trinidad:

nomine sub sancto patris natique **lauate**,  
uiuifici pariter currant spiramina flatus  
ablutisque dehinc nostra insinuate docentes  
praecepta, ut uitam possint agitare perennem.<sup>504</sup>

En este pasaje, el Espíritu Santo se encuentra modificado por los términos *spiramina* y *uiuifici flatus*, mientras que *baptizantes* es sustituido por *ablutis* y *lauate*. Además de estas adecuaciones de su discurso, Juvenco añade la finalidad del bautismo: Poner en buena disposición a la gente para escuchar las enseñanzas cristianas, las cuales les brindan la única vía para alcanzar la vida eterna.

---

<sup>502</sup> E. L., I, 311-312: “Para que tomaran los admirables lavados del transparente río, que la virtud del alma brillaría una vez limpiada la impureza.”

<sup>503</sup> E. L., I, 340: “Él lavará la mente del hombre con su santo soplo y limpiará los corazones dañinos con círculos de llamas.”

<sup>504</sup> E. L., IV, 795-798: “Laven [a los hombres] en nombre del Padre y del Hijo, igualmente corran los vientos del soplo dador de vida y de allí, formándolos, enséñenles nuestros preceptos a quienes han sido purificados para que puedan obtener una vida perenne.”

Bajo esta presentación de su discurso, el poeta deja ver que las aguas del Jordán, de las que nace el bautismo, le brindaron la indicación a su mente (*mens*) para colocar en hexámetro los contenidos del evangelio. Pero no solo eso: Este mismo sacramento que ha de inspirar a los nuevos poetas cristianos es el medio necesario para que su público reciba de forma adecuada su poema épico; en efecto, las enseñanzas de los *Euangeliorum Libri* únicamente se encuentran al alcance de aquellos que han acudido a las fuentes bautismales. De esta forma, Juvenco sacraliza su propia poesía y sugiere que el mensaje bíblico no ha de entorpecerse a través del hexámetro siempre que el Espíritu Santo haya abierto ya la mente de sus oyentes.

En este punto queda patente el último de los mecanismos trazados al interior de su épica para justificar el origen y la autoridad de su poesía: Los *Euangeliorum Libri* se han convertido en la materialización de un mensaje divino cuya validez resulta irrefutable por proceder del Espíritu Santo. Juvenco, al ser sacerdote de Cristo (*uates*) y al haber recibido el bautismo, posee las capacidades suficientes para comprender con claridad las palabras de Dios, quien no solo cuenta con la absoluta autoría del contenido, sino también de la forma hexamétrica del poema. Bajo la lógica que presenta esta argumentación, el mensaje de los evangelios tendrá la misma efectividad incluso con los moldes de la tradición clásica, toda vez que la divinidad cristiana en persona ha dispuesto esta vía de transmisión del mensaje de salvación para sus creyentes.

Al mismo tiempo, el hispano convierte a los receptores del poema en un elemento indispensable para que el entendimiento de la palabra de Dios se lleve a cabo de forma idónea: En efecto, si la *mens* de los hombres posee la capacidad de ser influenciada tanto para el bien como para el mal, el bautismo constituye la única forma posible en la que una persona podrá tener la disposición correcta para aproximarse al poema épico y descubrir en él los valores del cristianismo. En este sentido, el acercamiento a la obra puede darse exclusivamente bajo las condiciones que presenta Juvenco: Una vez contando con el sacramento que transforma a los hombres en hijos de Dios, el Espíritu Santo se encargará de disponer a sus fieles para tener la debida apertura ante la composición hexamétrica.

Finalmente, esta argumentación invita a sus lectores a visitar las fuentes bautismales como medio de salvación y, a su vez, exime al propio poeta de cualquier posible acusación de blasfemia; puesto que la divinidad se configura como la autora de los *Euangeliorum Libri* y como la única vía para entender de forma clara el mensaje bíblico, las interpretaciones de la versión juveniana que

pongan en entredicho su conveniencia o su sacralidad solo evidenciarán un alejamiento entre el lector y la tercera persona de la Trinidad. De este modo, la labor de Juvenco se encuentra en el mismo nivel de importancia que la de sus lectores, ya que él comparte la misma tarea que su público: Interpretar la clara voluntad del Espíritu bajo los dones que les ha procurado el bautismo.

## 7. CONCLUSIONES

Como hemos visto hasta ahora, Juvenco no limitó al prefacio su justificación de la poesía épica cristiana, sino que extendió sus argumentos a lo largo de los *Euangeliorum Libri* para perpetuar sus argumentos a través de sutiles modificaciones a la palabra de Dios. Cada uno de estos mecanismos fueron anunciados desde las líneas iniciales del poema, donde el hispano reveló algunas de las palabras que serían clave en la composición, así como los procedimientos por los cuales accedió a la inspiración poética.

El primero de estos mecanismos fue trazado con la palabra *uates*, empleada inicialmente para Homero y Virgilio. Si bien el prefacio reveló su uso como equivalente de poeta, el resto de la épica mostró la verdadera naturaleza del término en el lenguaje juvenciano: Se trata de un término que adquirió las cualidades heredadas de la tradición clásica y argéntea, cuyo sentido se extendió por los campos semánticos de sacerdote y profeta. Al aplicar esta forma a escenas bíblicas con profetas como Isaías y Zacarías, además de la profetisa Ana, el hispano demostró que dichos personajes del evangelio son sus verdaderos antecesores (más que los poetas épicos) y que, una vez cumplida la labor profética enunciada en la historia de los evangelios, él mismo podría continuar con su labor desde la trinchera del sacerdocio y de la poesía. En este sentido, la argumentación de Juvenco se centra en colocarse como sucesor de la tradición profética y en exaltar las cualidades poéticas en conjunción con el sacramento del sacerdocio.

El segundo mecanismo se vio reflejado en las variaciones usadas para nombrar al Espíritu Santo. Como se anunciaba desde el prefacio, Juvenco acudiría a la tercera persona de la Trinidad para solicitarle que fungiera como *auctor* del poema y como el responsable de su inspiración poética. Esta resignificación de la divinidad se llevó a cabo a través de diversas modificaciones léxicas y de una amplitud de denominaciones para el mismo elemento bíblico. En esta ocasión, Juvenco empleó tanto la forma tradicional *Spiritus* como otra serie de términos para demostrar que no buscaba realizar una sustitución de la divinidad, sino un incremento en su posibilidad de acción. A través de formas como *flatus*, *spiramen*, *flamen*, *spiracula* y *numen*, el poeta estrechó los lazos del Espíritu Santo con las fuerzas de la naturaleza y demostró que de él pueden emanar distintos tipos de conexiones con el ser humano, entre las cuales se encuentra el vínculo con el quehacer profético y poético. Cabe destacar que este es uno de los procedimientos distintivos del estilo de Juvenco: La múltiple denominación del sujeto nos revela que, aunque en esencia es el mismo, poseerá un sinfín de nuevas virtudes dentro de su universo creativo.

Finalmente, la conexión de la *mens* humana con el bautismo (*lauacrum*) se convirtió en el tercer mecanismo por el cual Juvenco creó una nueva forma de recibir la inspiración poética. En lo correspondiente a *mens*, atestiguamos que el poeta empleó dicha forma (de escaso uso bíblico) para convertirla en una parte del ser humano susceptible a percibir diversas manifestaciones de lo divino y lo maligno. A través de esta palabra, el poeta retoma la tradición clásica que refiere a los procesos de inspiración, tanto proféticos como poéticos; al mismo tiempo, aprovecha su existencia en el relato bíblico para resignificarlo y convertirlo en el nuevo espacio por el cual todo poeta cristiano ha de recibir la indicación divina de componer poemas en favor de la fe. Al ser de naturaleza humana, la *mens* es proclive a influenciarse por ideas no cristianas; por tal motivo, el sacramento del bautismo (reconfigurado bajo la palabra *lauacrum*) se convierte en un elemento indispensable que garantiza a su público una lectura acertada del mensaje divino, el cual puede llegar a los hombres en la forma del canto (*canentis*) sin demeritar la grandeza de la verdad cristiana. Así pues, este procedimiento del hispano se centra en el argumento de autoridad: Su poema está protegido de cualquier posibilidad de cometer blasfemia por proceder de la divinidad misma, quien posee la verdadera autoría de los *Euangeliorum Libri*. Asimismo, el Espíritu Santo se encargó de dotarle las fuerzas para la enunciación del poema a través de la conexión que estableció con el hispano a través del bautismo; dicho sacramento también les otorga a los fieles la posibilidad de alcanzar una correcta interpretación de la obra a través de los dones que le brinda su bautismo; a su vez, los lectores de la épica están obligados a entender el texto de forma correcta toda vez que hayan recibido el mismo sacramento.

En suma, el poema juvenciano reúne una serie de justificaciones de distintas naturalezas, anunciadas con igualdad en su prefacio, para alcanzar una misma finalidad: Demostrar que el mensaje divino puede expresarse en metros paganos, siempre que cumpla una serie de condiciones que el propio Juvenco explicita: Que el poeta constituya un auténtico heredero de la tradición de los profetas (culminada con Juan el Bautista) al actuar como sacerdote e intérprete del mensaje divino, que el individuo ceda su lugar como autor en favor de la divinidad y que, tanto el creador como los receptores de la obra, posean cualidades cristianas a través del bautismo que les permitan estar alejados del vicio del pecado para acercarse de forma indicada a la riqueza cristiana que supone su composición. Si bien se trata de cambios en pequeñas dimensiones (toda vez que la narración de la historia evangélica permanece incólume), establecen suficientes bases sobre las cuales puede existir un poema cristiano que mantenga la grandeza de la fe con la belleza de los metros paganos.

Además de estas implicaciones sobre el universo literario e inspiratorio de Juvenco, nuestro trabajo también ha llegado a otras conclusiones que echan luz sobre la naturaleza compositiva de los *Euangeliorum Libri*: Contrario a lo que se afirma en la mayoría de los estudios precedentes, esta épica cristiana no se resume a una imitación del modelo virgiliano. De hecho, en muchas ocasiones se pudo corroborar que las tendencias métricas y la influencia en el léxico, así como la semántica de diversos términos, correspondió en mayor medida a los poetas de épocas posteriores, tales como Lucano, Estacio y Valerio Flaco; incluso, muchos de los cambios en la terminología relacionada con la divinidad ni siquiera provienen exclusivamente de la influencia clásica, sino que conjuntan de forma armoniosa elementos de la herencia cristiana y de la tradición épica. En este sentido, la obra juveniana constituye un reflejo de la evolución del vocabulario épico y de la resignificación de diversos motivos literarios, además del diálogo existente entre las diversas composiciones que conforman este género latino.

A modo de cierre, podemos afirmar que los *Euangeliorum Libri* de Juvenco son un ejemplo de aquellas piezas que saben enriquecerse de sus dos fronteras culturales y que utilizan a su favor los elementos de ambas tradiciones para construir un universo propio. Al mismo tiempo, este poema funciona como un eslabón literario que favorece de forma sustancial al *corpus* de los dos espacios culturales que hace converger: En efecto, a través de argumentos literarios, sostenidos en la estética heredada por la literatura clásica, el cristianismo encontró el camino idóneo para comenzar a construir un lenguaje poético que conviviera armoniosamente con los dogmas de su fe; por otro lado, la tradición latina halló en el género de la épica bíblica una nueva forma de supervivencia dentro del universo cristiano, el cual decidió preservar durante los siglos siguientes la belleza de sus formas con una mirada menos reticente. Por todo ello, no resultaría errado considerar a Juvenco uno de los autores que transformó el rumbo de la historia de la literatura, ya que su propuesta poética contribuyó en gran medida a que el mundo de su siglo, cada vez más dominado por la cultura cristiana, resignificara la cultura clásica y la aceptara como parte de aquella riqueza estética que vale la pena preservar.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

### EDICIONES Y TRADUCCIONES

- ARÉVALO, F. (1972). *C. Vettii Aquilini Iuveni Hispani Presbyteri Evangelicae Historiae Libri IV*. Roma: J. P. Migne (PL).
- CASTILLO, M. (1998). *Juvenco. Historia Evangélica*. Introducción, traducción y notas de M. Castillo. Madrid: Gredos.
- GALLI, F. (2012). *Giovenco. I libri de vangeli*. Introduzione, traduzione e note a cura di F. Galli. Roma: Città Nuova.
- HUEMER, J. (1981). *Gai Vetti Aquilini Iuveni Euangeliorum Libri Qvattvor*. Praga: Bibliopola Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis.
- KNAPPITSCH, A., C. (1913). *Uetti Aquilini Iuveni euangeliorum libri quattuor*. In sermonem Germanicum transtulit et enarrauit Antonius Knappitsch. Graz: K.K. Universitäts.
- MCGILL, S. (2016). *Juvenus' Four Books of the Gospels: Euangeliorum Libri Quattuor*. London: Routledge Later Latin Poetry.
- OTERO, E. (2009). *C. Vetti Aquilini Iuveni Evangeliorvm Libri Qvattvor. Edición Crítica* (Tesis doctoral). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- TAMISIER, P. (1591). *Le sacrée poésie et histoire évangélique de Juvenus*. Lyon: Benoist Rigaud.

### FUENTES CLÁSICAS

- APULEIUS MADAURENSIS (1940). *Les Métamorphoses*. Ed. D. S. Robertson, P. Vallette (Vols. 1–3). París: Les Belles Letres.
- \_\_\_\_\_ (1973). *Opuscles Philosophiques (Du Dieu de Socrate, Platon et sa Doctrine, Du Monde) et Fragments*. Ed. J. Beaujeu. París: Les Belles Letres.
- CICERO (1909). *M. Tulli Ciceronis Orationes*. Ed. A. C. Clark (vol. 4). Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1933). *M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Ed. T. Schiche. Leipzig: Teubner.
- CLAUDIUS AELIANUS (1864). *De natura animalium libri XVII, varia historia, epistolae, fragmenta*. Ed. R. Hercher (vol. 1). Leipzig: Teubner.
- ENNIUS (1985). *The Annals of Q. Ennius*. Ed. O. Skutsch. Oxford: Clarendon Press.

- EUSEBIO de Cesárea. (1994). *Vida de Constantino*. Introd. trad. y notas de M. Gurruchaga. Madrid: Gredos.
- HESIODUS (1967). *Fragmenta Hesioidea*. Eds. R. Merkelbach and M. L. West. Oxford: Clarendon Press.
- HOMERUS. (1931). *Ilias*. Ed. T. W. Allen. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (1962). *Homeri Odyssea*. Ed. P. von der Mühl. Basel: Helbing & Lichtenhahn.
- IUVENALIS (1959). *A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis Saturae*. Ed. W. V. Clausen. Oxford: Oxford University Press.
- LACTANCIO (1990). *Lactancio, Instituciones Divinas*. Introducción, traducción y notas de E. Sánchez. Madrid: Gredos.
- LUCANUS. (1927). *M. Annaei Lucani Belli Civilis Libri Decem*. Ed. A. E. Housman. Oxonii: Blackwell.
- LUCRETIUS (1962). *De Rerum Natura Libri Sex*. Ed. J. Martin. Stuttgart-Leipzig: Teubner.
- MAURUS SERVIUS HONORATUS (1881). *Servii Grammatici Qui Feruntur in Vergilii Carmina Commentarii*. Ed. G. Thilo (Vols. 1–2). Leipzig: Teubner.
- OVIDIUS (1977). *Ovid in Six Volumes*. Ed. G. Showerman & G. P. Goold (vol. 1). Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (1984). *Ovid: Metamorphoses in Two Volumes*. Ed. F. J. Miller & G. P. Goold. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (1978). *P. Ovidi Nasonis Fastorum Libri Sex*. Ed. E. H. Alton, D. E. W. Wormell, & E. Courtney. Leipzig: Teubner.
- \_\_\_\_\_ (1978). *P. Ovidius Naso: Tristia. Kommentar*. Ed. G. Luck. Heidelberg.
- \_\_\_\_\_ (1977). *Pontiques*. Ed. J. André. París: Les Belles Lettres.
- SEXTUS POMPEIUS FESTUS (1913). *De Verborum Significatione. Sexti Pompei Festi De Verborum Significatu Quae Supersunt cum Pauli Epitome*. Ed. W. M. Lindsay. Leipzig & Stuttgart: Teubner.
- SILIUS ITALICUS (1905). *Corpus Poetarum Latinorum*. Vol. 3. Ed. W. C. Summers (In Postgate's *Corpus Poetarum Latinorum*). London.
- STATIUS (1954). *Achilleid*. Ed. O. A. W. Dilke. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (1983). *P. Papini Stati Thebaidos Libri XII*. Ed. D. E. Hill. (vol. 79). Mnemosyne Supplements.
- \_\_\_\_\_ (1970). *P. Papini Stati Silvae*. Ed. A. Marastoni. Leipzig: Teubner.

- PLINIUS SECUNDUS (1909). *C. Plini Secundi Naturalis Historiae Libri XXXVII*. Ed. C. Mayhoff (Vols. 1-5). Leipzig: Teubner.
- VALERIUS FLACCUS (1980). *Gai Valeri Flacci Setini Balbi Argonauticon Libros Octo*. Ed. W. W. Ehlers. Stuttgart: Teubner.
- VARRO (1907). *Grammaticae Romanae Fragmenta*. Ed. G. Funaioli. Leipzig: Teubner.
- \_\_\_\_\_ (1910). *M. Terenti Varronis De Linguae Latinae Quae Supersunt*. Ed. G. Goetz & F. Schoell. Leipzig: Teubner.
- VERGILIUS (1972). *P. Vergili Maronis Opera*. Ed. R. A. B. Mynors. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1966). *Appendix Vergiliana*. Ed. F. R. D. Goodyear. Oxford: Clarendon Press.

## ESTUDIOS

- BARDILL, J. (2012). *Constantine, divine emperor of the Christian golden age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAUZÁ, H. F. (1997). *Voces y visiones: poesía y representación en el mundo antiguo*. Buenos Aires: Biblos.
- BLÁNQUEZ, A. F. (1961). *Diccionario latino-español*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena.
- BJORNLIE, M. S. (Ed.). (2016). *The Life and Legacy of Constantine: Traditions Through the Ages*. Routledge: London & New York.
- BORREL, V. (1991). *Las palabras de Virgilio en Juvenco*. Barcelona: Aurea Saecula.
- \_\_\_\_\_. (1992). "Originalidad de Juvenco en el tratamiento de la fuente virgiliana (Juven. 1. 27)". En *Actes del Xe Simposi de la Seccio Catalana de la Societat Espanyola d'Estudis Classics*, pp. 261-265.
- BOVER, J. & O'CALLAGHAN, J. (1977). *Nuevo Testamento Trilingüe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BURCKHARDT, J. (1853). *Del paganismo al cristianismo: la época de Constantino el Grande*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- CAMERON, A. (1976). "Paganism and Literature in Late Fourth Century Rome". In M. Fuhrmann (Ed.), *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident* (vol. 23). Vandoeuvres-Genève: Entretiens sur l'Antiquité Classique.
- CARRUBBA, R. W. (1993). "The Preface to Juvenus' Biblical epic: A Structural Study". *The American Journal of Philology*, 114(2), 303-312.
- CASTRO JIMÉNEZ, M. D. et al. (1989). "Sobre el estilo de Juvenco", *CFC*, 22, pp. 133-148.

- CURTIUS, E. R. (1948). *Literatura europea y Edad Media latina*. Traducción de M. F. Alatorre y A. Alatorre. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- DEPROOST, P. A. (1998). "Ficta e facta. La condamnation du mesonge des poètes dans la poésie latine chrétienne". *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 44(1), pp. 101-121.
- DETIENNE, M. (1981). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Traducción de Juan José Herrera. Ciudad de México: Sexto Piso.
- DÖPP, S. & GEERLINGS, W. (Eds.) (2006). *Dizionario di letteratura cristiana antica*. Roma: Città Nuova.
- DRAKE, H. A. (2006). "The impact of Constantine on Christianity". En N. Lenski (ed.): *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 111-136.
- FONTAINE, J. (1980). *Études sur la poésie tardive d'Ausone a Prudence*. París: Collection d'Études anciennes.
- \_\_\_\_\_. (1981). *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du IIIe au VIe siècle*. París: Institut d'études augustiniennes.
- GAGLIARDI, D. & SCUOTTO, E. (1995). *La poesia pagana tardoantica: Antologia degli ultimi autori latini dai novelli a Massimiano*. Napoli: Loffredo.
- GÄRTNER, T. (2004). "Die Musen in Dienste Christi: Strategien der Rechtfertigung christlicher Dichtung in der lateinischen Spätantike". *Vigiliae Christianae*, 58(4), pp. 424-446.
- GENTILI, B. (1996). *Poesía y público en la Grecia Antigua*. Barcelona: Quaderns Crema.
- GREEN, R. (2006). *Latin Epics of the New Testament: Juvenius, Sedulius, Arator*. Oxford: Oxford University Press.
- HERZOG, R. (1975). *Die Biblepik der lateinischen Spätantike: Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*. München: Fink.
- de LABRIOLLE, P. C. (1920). *Histoire de la littérature latine chrétienne*. París: Les Belles Lettres.
- LEWIS, C. T., FREUND, W., & SHORT, C. (1969). *A Latin dictionary: Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary*, Clarendon Press. Tomado de: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=uates&la=la#Perseus:text:1999.04.0059:entry=uates-contents>.
- LIDDELL, H. G. & SCOTT, R., G. R. (1901). *Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- MACMULLEN, R. (1989). *La diffusione del cristianesimo nell'Impero romano*. Roma: Laterza.
- MALSBARY, G. (1985). "Epic exegesis and the use of Vergil in the early biblical poets". *Florilegium* (vol. 7), pp. 55-83.

- MARKUS, R. A. (1974). "Paganism, Christianity and the Latin Classics in the Fourth Century". En J. W. Binns (ed.): *Latin Literature of the Fourth Century*. London & Boston: Routledge & Kegan Paul, pp. 1-21.
- MOHRMANN, C. (1961). *Études sur le latin des chrétiens, Vol. II, Latin chrétien et médiéval*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- MÜLKE, M. (2010). "«Ne quid forma praecisi operis rerum dignitatibus deminueret» (Sulp. Sev., "cron.", 2, 27): Welche literarische Form ist dem Wirken Jesu un der Apostel angemessen?". *Annali della Scuola Normale Superiore de Pisa. Classe di Lettere e Filosofia, Serie 5* (Vol. 2, No. 1, Censura, riscrittura, restauro), pp. 25-43.
- van der NAT, P. G. (1977). "Zu den Voraussetzungen der christlichen lateinischen Literatur: die Zeugnisse von Minucius Felix und Laktanz." En M. Fuhrmann, (Ed.), *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident* (vol. 23). Vandoeuvres-Genève: Entretiens sur l'Antiquité Classique, 23, pp. 191-225.
- ORBÁN, A. P. (1995). "Juvenius als Biblexeget und als Zeuge der "afrikanischen" Vetus-Latina-Tradition: Untersuchungen der Bergpredigt (Mt. 5 1-48) in der Vetus Latina und in der Versifikation des Juvenius (I 452-572)". *Vigiliae Christianae* 49(4), pp. 334-552.
- PERNOT, L. (2021). "The concept of a Third Sophistic: Definitional and Methodological Issues". *Rhetorica* (Vol. 39, No. 2), pp. 177-187.
- POLLMANN, K. (2013). "Establishing authority in Christian poetry of Latin late antiquity". *Hermes*, 141(3), pp. 309-330.
- QUADLBAUER, F. (1974). "Zur Inuocatio des Iuvenius (praef. 25-37)", en Quispel, G. *Tatian and the Gospel of Thomas*. Studies in the history of the Western Diatessaron. Leiden: Brill, pp. 79-82.
- ROBERTS, M. (1985). *Biblical epic and rhetorical paraphrase in late antiquity*. Liverpool: Francis Cairns.
- SMOLAK, K. (2010). "Der Dichter in Verkleidung: Ein Streifzug durch christliche Dichtung der lateinischen Spätantike." *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series* 95(2), pp. 99-112.
- TESTARD, M. (1990). "Juvenius et le sacré dans un épisode des Euangeliorum libri IV". *BAGB*, 49, pp. 3-31.
- \_\_\_\_\_. (2015). "The 'Epigrammatic' epic. Ekkehart's *IV versus ad picturas* and the poetic tradition." *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae*, 25(2), pp. 73-95.
- WEYMAN, C. (1975). *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*. Hildesheim & New York: Georg Olms Verlag.



## 9. APÉNDICE

### *Testimonia uitae atque artis Iuuenci*

## 9.1 Introducción

En el presente apéndice se encuentran consignados, con su respectiva traducción confrontada, los *Testimonia vitae atque artis Iuveni*, una recopilación de fuentes clásicas, medievales y renacentistas sobre la vida y la obra poética de Juvenco. Su presentación se encuentra en las ediciones de los *Euangeliorum Libri* de Arévalo (1792) y de Huemer (1891) y de Otero (2009). Por una parte, el trabajo de Arévalo no sólo reúne los fragmentos clásicos, sino que además compendia las biografías de Juvenco escritas durante el Renacimiento, en un apartado que denominó *Elogia et testimonia scriptorum de Iuenco*. Por su parte, la colección de Huemer presenta sólo los pasajes más antiguos y los que considera más importantes dentro de la tradición para escribir una biografía del poeta, como los fragmentos de Jerónimo, de los que proceden prácticamente todas las fuentes ulteriores; los testimonios restantes están consignados a pie de página, debido a que el editor no los consideró relevantes. Finalmente, Otero los menciona como parte de su introducción a la vida de Juvenco, tanto en el texto principal como en notas al pie, de acuerdo con la importancia de cada fuente.

Estas tres recopilaciones tienen la virtud de ordenar los pasajes cronológica y temáticamente, así como de exponerlos en latín, su idioma original; sin embargo, ninguno ha optado por traducirlos. Debido a esta circunstancia, y con el fin de acercar a un público más amplio al estudio de Juvenco, se ha decidido proporcionar al lector una traducción de estas fuentes de alto valor histórico y literario.

Para la elaboración de este apartado se consideraron en primer lugar las tres ediciones ya mencionadas; posteriormente, se rastreó el nombre de Juvenco en dos plataformas de búsqueda: El programa *Diógenes* y la herramienta digital *Corpus Corporum* de la Universidad de Zúrich. Como resultado de este proceso, el número de fragmentos recopilados alcanza 64 fuentes. Debido a que en el *corpus* seleccionado existen fragmentos repetidos o con diferencias léxicas mínimas, se decidió modificar su distribución y reagruparlos en cinco secciones temáticas:

- I. *De vita Iuveni*, fuentes biográficas de Juvenco;
- II. *De genere operum*, características formales de los *Euangeliorum Libri*;
- III. *De dissertationibus theologicis*, fuentes en las que los *E. L.* sirvieron para disputas de tipo teológico;

IV. *De dissertationibus rethoricis*, aquellos en los que el poema de Juvenco se tomó como ejemplo para aspectos de métrica y retórica; y

V. *De receptione*, opiniones y elogios a la obra de Juvenco desde tiempos antiguos hasta la edad moderna.

Asimismo, dentro de cada una de estas secciones temáticas se optó por el orden cronológico de los pasajes. A cada testimonio se le ha asignado un número de referencia para el apartado 1, “Vida y obra de Juvenco”, en el que se ha realizado un comentario detallado sobre los datos que estos fragmentos abonan a la biografía del poeta. Asimismo, se consignó en cada pasaje el nombre del autor, sus fechas de nacimiento y muerte, así como el título completo de su obra y su ubicación precisa en ella cuando esta información fue asequible.

Las notas a pie de página en el apartado latino abordan los aspectos lexicológicos. Por ejemplo, en los fragmentos medievales, se anotaron aquellas palabras que poseen un significado distinto al del latín clásico; asimismo, se añadió información sobre las citas mencionadas en estas fuentes. Por otro lado, las notas al texto en castellano poseen principalmente un carácter histórico, de modo que aclaran aspectos fundamentales de los personajes mencionados, principalmente de los autores cristianos y gobernantes del Imperio, así como de los acontecimientos históricos relevantes de cada época.

En cuanto al tipo de traducción que presentan los *Testimonia*, se primó la claridad del contenido por encima de la forma y de los recursos retóricos y poéticos, ya que la finalidad de la traducción en el presente apéndice es proporcionar una fuente histórica que le permita al lector reconstruir la vida de Juvenco a partir de los testimonios que se han preservado a lo largo del tiempo. Asimismo, se ha respetado la latinización de los nombres de los autores en la versión original, mientras que en la traducción se han colocado sus equivalentes al español.

El presente trabajo proporciona a los estudiosos en Juvenco, independientemente de sus áreas de interés, una herramienta para la reconstrucción de su vida, de su contexto y de su recepción. De esta manera, los estudios clásicos ofrecen con esta traducción una herramienta para la discusión y la construcción del conocimiento interdisciplinario.

*9.1 De uita Iuenci*

1. Iuencus, *Euangeliorum Libri*, IV, 806-812.

haec mihi pax Christi tribuit, pax haec mihi saeculi,  
quam fouet indulgens terrae regnator apertae  
Constantinus, adest cui gratia digna merenti,  
qui solus regum sacri sibi nominis horret  
imponi pondus, quo iustis dignior actis  
aeternam capiat diuina in saecula uitam  
per dominum lucis Christum, qui in saecula regnat.

2. Hieronymus (347-420), *De uiris Illustribus*, LXXXIV.

Iuencus, nobilissimi generis Hispanus, presbyter, quattuor euangelia hexametris uersibus paene ad uerbum transferens quattuor libros composuit, et nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia. Floruit sub Constantino principe.

3. Flavius Lucius Dexter (371-444), *Chronicon Omnimodaе Historiae*, 31, 485-6.

A. C. 337. A. R. 1088. Salmanticae in Vectonibus S. Iuencus presbyter moritur, qui iuxta nonnullos interfuit concilio Iliberritano.

### 9.1 Sobre la vida de Juvenco

1. Juvenco, *Euangeliorum Libri*, IV, 806-812.

Esto me lo concede la paz de Cristo, me lo concede la paz del mundo  
que favorece indulgente Constantino,<sup>505</sup> regidor de la extensa tierra,  
quien tiene presente una gracia digna por sus propios méritos;  
él solo, entre los reyes, se niega a que le sea impuesto el peso de un nombre sagrado,  
para que, al ser más digno con justos actos, alcance la vida eterna  
hasta los siglos divinos, por el Señor de la luz, Cristo, quien reina por los siglos.

2. Jerónimo (347-420), *De viris illustribus*, LXXXIV.

Juvenco, presbítero hispano de noble familia, compuso cuatro libros vertiendo casi literalmente los evangelios en hexámetros, así como algunas cosas relativas al orden de los sacramentos en este mismo metro. Floreció bajo el gobierno de Constantino.

3. Flavio Lucio Dextro (371-444), *Chronicon Omnimodaе Historiae*, 31, 485-6.

Murió entre los vetones de Salamanca el santo Juvenco, quien formó parte del Concilio de Elvira,<sup>506</sup> entre algunos otros.

---

<sup>505</sup> Flavio Valerio Aurelio Constantino (272-337 d. C.), también conocido como Constantino I o Constantino el Grande, fue emperador del Imperio Romano entre los años 306 y 337. Conocido por la tradición como el primer gobernante cristiano de Roma, celebró en 313 el Edicto de Milán, en el que se estableció la libertad de culto para el cristianismo. Constantino también reunificó el Imperio, dividido hasta entonces en cuatro poderes, y estableció como capital a Constantinopla, llamada así en su honor (antes Bizancio). Asimismo, es santo de la iglesia oriental ortodoxa.

<sup>506</sup> El Concilio de Elvira o de Ilíberis se celebró en Hispania, entre los años 300 y 324. Este encuentro constituyó el primero llevado a cabo en esta región. Fue uno de los más importantes de las provincias, ya que fungió como antecedente del Primer Concilio ecuménico.

4. Gregorius Turonensis (538-594), *Historia Francorum*, I, 36.

A uicessimo primo enim eius imperii anno Hieronymus praesbyter addidit indicans Iuencum praesbiterum euangelia uersibus conscripsisse rogante supradicto imperatore (sc. Constantino).

5. Freculphus episcopus Lexouiensis (820-850), *Chronicum*, 106, 1201D.

Iuencus nobilissimi generis Hispanus praesbyter quatuor euangelia hexametris uersibus pene ad uerbum transferens quatuor libros composuit et nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia. Floruit sub Constantino principe.

6. Ado Viennensis († 875), *Chronicum sub Constantino*, 123, p. 92.

Retius Augustodunensis episcopus celeberrimae famae habetur et Iuencus presbyter Hispanus qui hexametris uersibus quatuor libros euangelii composuit.

7. Hermannus Contractus (1013-1054), *Chronicon*, 143, 78B.

Iuencus presbyter claruit.

4. Gregorio de Tours (538-594), *Historia Francorum*, I, 36.

En el año veintiuno de su gobierno, el presbítero Jerónimo<sup>507</sup> indicó que Juvenco, presbítero, había escrito los evangelios en verso por encargo del emperador antes mencionado (es decir, Constantino).

5. Freculfo de Lisieux (820-850), *Chronicum*, 106, 1201D.

Juvenco, presbítero hispano de muy noble familia, compuso cuatro libros vertiendo casi literalmente los cuatro evangelios en hexámetros, así como algunas cosas relativas al orden de los sacramentos en este mismo metro. Floreció bajo el gobierno de Constantino.

6. Adón de Viena (†875), *Chronicum sub Constantino*, 123, p. 92.

Reticio de Autun fue considerado un obispo de mucho renombre,<sup>508</sup> así como Juvenco, presbítero hispano que compuso los cuatro evangelios en hexámetros.

7. Hermann de Reichenau (1013-1054), *Chronicon*, 143, 78B.

Brilló el presbítero Juvenco.

---

<sup>507</sup> Eusebio Sofronio Jerónimo (340-420 d. C.), conocido también como Jerónimo de Estridón, es uno de los cuatro padres latinos de la Iglesia occidental. Tradujo la Biblia del griego y el hebreo al latín; su traducción, la *Vulgata*, se publicó a finales del siglo IV y fue declarada en 1546 la versión oficial de la Iglesia Católica.

<sup>508</sup> Reticio o Recio de Autun, primer obispo de la misma provincia, en Francia, fue un escritor galo-romano de inicios del siglo IV. Formó parte de diversos sínodos de su época por órdenes del emperador Constantino.

8. Hermannus Contractus (1013-1054), *Chronicon*, 143, 78D.

331. His temporibus Eusebius Caesariensis episcopus et Iuencus poeta et plurimi doctores claruerunt.

9. Conradus Hirsaugiensis (1070-1150), *Dialogus super auctores*, p. 41.

Fuit auctor idem temporibus Constantini principis, Hispanus idem et nobilissimi generis, hexametris uersibus quatuor libros de euangeliis pene uerbum ad uerbum transferens et nonnulla eodem metro ad sacramentum ordinem pertinentia.

10. Hugo de Sancto Victore (†1141), *Eruditio didascalica*, 176, 787A.

Scriserunt et alii catholici viri multa, et insignia opera; [...] Hieronymus presbyter, Origenes, cuius scripta nec omnino refutat, nec per omnia recipit Ecclesia, Orosius, Sedulius, Prudentius, Iuencus, Arator et Ruphinus, qui multos libros edidit, et interpretatus est quasdam scripturas.

8. Hermann de Reichenau (1013-1054), *Chronicon*, 143, 0078D

331. En estos tiempos florecieron el obispo Eusebio de Cesarea,<sup>509</sup> el poeta Juvenco y muchos otros doctores.

9. Conrado de Hirsau (1070-1150), *Dialogus super auctores*, p. 41.

Fue escritor en los tiempos del emperador Constantino; hispano de noble familia, [compuso] los cuatro evangelios en hexámetros, traduciéndolos casi palabra por palabra, así como algunas cosas pertinentes al orden de los Sacramentos en el mismo metro.

10. Hugo de san Víctor (†1141), *Eruditio didascalica*, 176, 787A.

Escribieron también otros católicos muchas célebres obras; [...] el presbítero Jerónimo, Orígenes, cuyos escritos la Iglesia no refuta absolutamente ni acepta por completo,<sup>510</sup> Orosio,<sup>511</sup> Sedulio,<sup>512</sup> Prudencio,<sup>513</sup> Juvenco, Arator<sup>514</sup> y Rufino,<sup>515</sup> quien publicó muchos libros e interpretó algunas escrituras.

---

<sup>509</sup> Eusebio de Cesarea (263-339), fue obispo de esta localidad, en Palestina. Gracias a sus relatos sobre el cristianismo primitivo, se le conoce como el padre de la historia de la Iglesia.

<sup>510</sup> Orígenes (185-254) es considerado uno de los tres pilares de la teología cristiana junto a san Agustín y santo Tomás. Fue un autor y apologeta prolífico, aunque se ha conservado poco del total de sus escritos.

<sup>511</sup> Paulo Orosio (siglo V), sacerdote, historiador y teólogo hispano. Su obra más famosa es la *Historia aduersus paganos*, en la que buscó remontarse a los orígenes del hombre.

<sup>512</sup> Celio Sedulio (siglo V) fue un sacerdote y poeta latino. Escribió el *Carmen Paschale*, poema épico sobre la vida de Jesús. Por su contemporaneidad con el poema de Juvenco y por el parecido temático de sus obras, suele editarse junto a los *Euangeliorum Libri*.

<sup>513</sup> Aurelio Prudencio Clemente (348-410) de origen hispano, es considerado uno de los mejores poetas cristianos de la Antigüedad. Entre sus obras destaca el *Peristephanon*, una colección de himnos sobre mártires, así como la *Psychomachia*, poema sobre la lucha del alma humana contra los vicios.

<sup>514</sup> Arator (siglo VI), poeta cristiano que escribió *De Actibus Apostolorum*, un poema sobre los apóstoles.

<sup>515</sup> Tiranio Rufino de Aquilea (siglo IV) fue un escritor cristiano de obras apologéticas.

11. Honorius Augustodunensis (†1158), *De scriptoribus ecclesiasticis*, 172, 206B.

Iuuenus nobilissimi generis Hispanus presbyter quatuor euangelia hexametris uersibus quatuor libris composuit et nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia. Floruit sub Constantino.

12. Bartolomeus Platina (1421-1481), *Vitæ Pontificum, Marco I. Pontifice*.

Constantini temporibus fuit Iuuenus, Hispanus presbyter, genere nobilis; qui tetravangelia hexametris uersibus fere ad uerbum transferens, quatuor libris composuit. Scripsit et quaedam eo genere metri ad Sacramentorum ordinem pertinentia.

13. Iohannes Trithemius (1462-1516), *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum*, p. 203.

Iuuenus presbyter, natione Hispanus, uir nobilis atque doctissimus philosophus, poeta, rhetor et theologus insignis et non minus conuersatione quam scientia scripturarum ecclesiae uenerabilis, edidit pro aedificatione legentium tam metro quam prosa multa praeclara uolumina, sed pauca eorum ad notitiam meam peruenerunt. Legi opus insigne quod hexametris pentametrisque uersibus composuit, de quatuor euangeliis libros quatuor, de sacramentis libros duos; caetera quae composuisse dicitur, ad manus nostras non uenerunt. Claruit sub Constantino magno et filiis eius anno domini CCCXXX.

11. Honorio de Autun (†1158), *De scriptoribus ecclesiasticis*, 172, 206B.

Juvenco, presbítero hispano de noble familia, compuso los cuatro libros de los evangelios en hexámetros, así como algunas cosas pertinentes al orden de los sacramentos en este mismo metro. Floreció bajo Constantino.

12. Bartolomeo Platina (1421-1481), *Vitæ Pontificum, Marco I. Pontifice*

En los tiempos de Constantino vivió Juvenco, presbítero hispano, de noble familia, quien, vertiendo casi literalmente los cuatro evangelios en hexámetros, compuso cuatro libros. Escribió también algunas cosas pertinentes al orden de los sacramentos en este tipo de metro.

13. Johann von Heidenberg (1462-1516), *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum*, p. 203.

Juvenco, presbítero hispano, hombre noble y filósofo doctísimo; poeta, rétor y teólogo insigne, y no menos venerable en la conversación que en el conocimiento de las escrituras de la Iglesia; publicó en favor de la edificación de sus lectores muchos preclaros volúmenes tanto en verso como en prosa, pero pocos de ellos llegaron a mi conocimiento. Leí su insigne obra, la cual compuso en hexámetros y pentámetros: Cuatro libros sobre los cuatro evangelios y dos libros sobre los sacramentos; el resto de obras que se dice que compuso no ha llegado a mis manos. Floreció bajo Constantino el Grande y sus hijos en el año 330 del Señor.

14. Petrus Crinitus (1475-1507), *De poetis Latinis*, PL 19, 45-46.

Iuuenius poeta, natione Hispanus, familia insigni maximeque illustri natus est, ut ab Hieronymo traditur. Praecipue floruit imperantibus Constantio et Constante: qua tempestate in eloquentia apud Latinos clari fuerunt Tiberianus Nazarius et Flavius Vopiscus, qui de gestis Romanorum principum libros composuit. Inter alia poemata, quae dicuntur ab alio edita, scripsit quatuor euangelia hexametris uersibus. [...] Iuuenius aliquot hymnos fecit, quibus facile indicauit se optime meritum de religione Christiana. Neque dubium est, fuisse illum inter sacerdotes christianos, ut ueteres auctores testantur. Diuus Hieronymus alicubi repetit Iuuenii carmina eumque ut eruditum et elegantem poetam commendat.

15. Lilius Gregorius Gyraldus (1479-1552), *Historiae poëtarum Graecorum ac Latinorum*, V, p. 621.

Iuuenius erat sacerdos Hispanus, nobili generatus, Constantini M. temporibus; quod ipse in sui operis calce testatum reliquit. Scripsit, quae in manibus habemus, quatuor Euangelia, paene, ut Hieronymus ait, aduerbum transferens. Composuit et alia nonnulla eodem metro, ad sacramentorum ordinem pertinentia; quae nunc sunt deperdita.

14. Pietro Crinito (1475-1507), *De poetis Latinis*, PL 19, 45-46.

Juvenco, poeta hispano, nacido de familia insigne y muy ilustre, según se sabe gracias a Jerónimo. Floreció principalmente bajo los emperadores Constancio y Constante,<sup>516</sup> en cuyo tiempo se destacaron entre los latinos por su elocuencia Tiberio Nazario<sup>517</sup> y Flavio Vopisco,<sup>518</sup> quien compuso obras sobre las gestas de los emperadores romanos. Entre los otros poemas que se dice que fueron publicados por otro, escribió cuatro evangelios en hexámetros. [...] Juvenco escribió algunos himnos, en los cuales fácilmente dio muestras de ser un hombre digno de la religión cristiana. Y no hay ninguna duda de que él estuvo entre los sacerdotes cristianos, como testimonian los autores antiguos. San Jerónimo en algún lugar menciona sus poemas y lo encomia como poeta erudito y elegante.

15. Lilio Gregorio Giraldi (1479-1552), *Historiae poetarum Graecorum ac Latinorum*, V, p. 621.

Juvenco fue un sacerdote hispano de familia noble en los tiempos de Constantino el Grande, lo cual deja testimoniado él mismo en el apéndice de su obra. Escribió cuatro evangelios (los que ahora tenemos en las manos) casi, como dice Jerónimo, vertiendo palabra por palabra. Compuso también algunas otras cosas en este metro, pertinentes al orden de los sacramentos, que ahora están perdidas.

---

<sup>516</sup> Constancio (317-361 d. C.) y Constante (323-350 d. C.) fueron los sucesores de Constantino, su padre, y emperadores del Imperio Romano hasta sus respectivas muertes. Su ascenso al poder significó una nueva división del orden totalitario heredado de su antecesor.

<sup>517</sup> Tiberio Nazario fue un escritor del siglo IV del que no se tienen muchas noticias. Se sabe que en el año 326 d. C. pronunció un panegírico en honor de Constantino.

<sup>518</sup> Flavio Vopisco fue uno de los escritores de la *Historia Augusta*, del siglo III. Se le atribuyen además otros escritos de corte historiográfico sobre los emperadores de su tiempo.

16. Georgius Fabricius (1516-1571), *Poëtarum veterum ecclesiasticorum opera Christiana*, pp. 75-76.

Iuencus presbyter Hispanus, generis (ut ait D. Hieronymus) nobilissimi; sed et genus et patria ignoratur. Evangelia Libris quatuor versibus hexametris, Matthaëum Evangelistam secutus, paene ad verbum transtulit, de quibus in *Carmine Bucolico* Poëta Aretinus: *Carmina vidi / Hic hominis, pariterque aquilae, bovis atque leonis, / Hispanum nostra modulantem voce Iuencum.*<sup>519</sup>

Vixit sub Constantino M., eo tempore, quo *Fundator securitatis aeternae* dictus est, Maxentio et Licinio superatis: ad quod allusit idem Iuencus, cum eum nominat *Pacem Svi Saecvli*. Opus suum edidit finitis bellis intestinis, circa annum Christi 331, ut Prosper annotavit. Lectione Iuenci D. Hieronymus delectatus fuit, quia ante ipsum paucos alios Poetas habuit. In Matthaëum ita scribit: Pulcherrime (etc.). Prologus Iuenci, nescio qua temeritate aut negligentia, operibus Ausonii antehac insertus fuit, cum ex Ioanne Trithemio potuisset error deprehendi. Lectionis diversitatem in Iuencum Basileae impressum collegerat Theodorus Poelmannus, ex editione, ni fallor, Rotomagensi, aut ex MSto, quod cum ea editione consensit: id autem MStum e Bibliotheca Gandavense fuisse, ipse postea annotavit. Iuencus Constantini, Imp. Suorum temporum meminit: Pontificis Silvestri mentionem omittit, quia eius nondum fuit regia in imperio aut orbe Christiano potentia atque auctoritas.

---

<sup>519</sup> *Ecloga X*, 13. Véase testimonio 51.

16. Georg Fabricius (1516-1571), *Poëtarum veterum ecclesiasticorum opera Christiana*, pp. 75-76.

Juvenco fue un presbítero hispano de muy noble familia (como dice san Jerónimo), pero se ignora tanto su ascendencia como su proveniencia. Vertió los evangelios en cuatro libros en hexámetros, siguiendo al evangelista Mateo casi palabra por palabra, sobre los cuales dice en su *Carmen Bucólico* el poeta Aretino:<sup>520</sup> *Yo vi aquí a Juvenco / modular sus cantos con nuestra voz, / como un hombre, un águila, un buey y un león.*

Vivió bajo Constantino el Grande, en el tiempo en el que obtuvo el nombre de "Fundador de la seguridad eterna", una vez pasado el tiempo de Majencio y Licinio:<sup>521</sup> hizo alusión a este nombre también el propio Juvenco, cuando lo nombra "Paz de su siglo". Su obra se publicó cuando concluyeron las guerras intestinas, en torno al año 331, como anotó Próspero.<sup>522</sup> En la lectura de Juvenco se deleitó san Jerónimo, porque antes de él tuvo a pocos poetas. En el evangelio de Mateo escribe de esta forma: "Bellísimo [...]". El prólogo de Juvenco, no sé por qué atrevimiento o descuido, precedía las obras de Ausonio,<sup>523</sup> a pesar de que el error pudo haberse encontrado desde Juan Tritemio.<sup>524</sup> Theodor Poelmann<sup>525</sup> había reunido en el Juvenco impreso en Basilea las diversas lecturas de esta edición, si no me equivoco, de Rotomagense, o del manuscrito que está hecho con esa edición. Él mismo posteriormente indicó que el manuscrito procedía que la Biblioteca Gandavense. Juvenco sí hace mención de Constantino, el emperador de esos tiempos; no menciona al papa Silvestre,<sup>526</sup> porque todavía no tenía potestad o autoridad regia en el Imperio o en el orbe cristiano.

---

<sup>520</sup> Se trata de Francesco Petrarca (1304-1374), reconocido poeta lírico y humanista italiano. Su concepción humanista intentó armonizar el legado grecolatino con las ideas del cristianismo.

<sup>521</sup> Marco Aurelio Valerio Majencio fue emperador romano del 306 al 312. Por su parte, Flavio Galerio Valerio Liciniano Licinio (c. 250 - 325) ostentó el mismo cargo entre 308 y 324. Ambos tuvieron enfrentamientos con Constantino poco antes de que éste obtuviera el poder absoluto del Imperio.

<sup>522</sup> Próspero de Aquitania (c. 390- c. 455) fue un escritor y discípulo de san Agustín. Es el continuador de la crónica universal iniciada por san Jerónimo.

<sup>523</sup> Décimo Magno Ausonio (310-395) poeta y rétor latino, maestro de Paulino de Nola. Aunque cristiano, su obra se incluye casi toda en la tradición pagana.

<sup>524</sup> Johannes Trithemius (1462-1516) monje alemán, fundador de la sociedad secreta *Sodalitas Celtica* dedicada al estudio de las lenguas, las matemáticas, la astrología y la magia de los números.

<sup>525</sup> Theodor Poelmann (siglos XVI-XVII) fue un humanista y editor de textos clásicos latinos.

<sup>526</sup> Silvestre I fue papa de la Iglesia Católica a inicios del siglo IV. En su pontificado el emperador Constantino I comenzó a involucrarse activamente en el gobierno de la Iglesia.

17. Gerardus Joannes Vossius (1577-1649), *De poetis Latinis*, III, p. 54.

Iuencus presbyter, nobilis Hispanus, claruit iisdem (Constantini M.) temporibus, teste Hieronymo: nempe circa ann. CCCXXXI, ut est apud Prosperum. *Evangelicam historiam*, Matthaeum secutus, libris IIII versu hexametro expressit. Ex eo et B. Hieronymus *Comment. In Matthaeum* hunc versum laudat: *Aurum, tus, myrrham, regique, hominique, Deoque.*<sup>527</sup>

18. Iohannis Gerhardus (1582-1637), *Patrologia*, p. m. 201.

Iuencus Presbyter floruit tempore Constantini, circa annum 330. Fuit Hispanus. Scripsit libros IV Carminum, quibus *Evangelicam historiam* est complexus; qui exstant Tom. IIX. Biblioth. Patrum. Hieronymus hoc opus Iuenci laudat in *Catal. Script. Illustr.*, in *Epistola ad Magnum*, et in *Comment. Cap. 7. Matth.* Edidit simili versuum genere, hexametro scilicet, Tractatum de Ordine Sacramentorum.

19. Andreas Wilkius (1562-1631), Ἑορτογραφία, p. 201.

Iuencus Presbyter Hispanus, familia insigni maximeque illustri natus, a D. Hieronymo traditur; sed et patria et genus ignoratur. Vixit circiter annum Christi 332, secundum Osiandrum; quanquam G. Fabricius ex Prospero notet annum 331, sub Constantino Magno, eo potissimum tempore, quo Maxentio et Licinio superatis, Fundator, dictus est aeternae securitatis. Ad quod Poëta alludit ipse in operis sui calce: *Haec mihi pax Christi tribuit, pax haec mihi saeculi, /quam fovet indulgens terrae regnator apertae Constantinus.*<sup>528</sup> *Evangelicam Historiam IIII Libris, versibus Hexametris paene ad verbum transtulit, etc.*

---

<sup>527</sup> *E. L.*, I, 250.

<sup>528</sup> *E. L.*, IV, 806-809.

17. Gerardo Juan Vosio (1577-1649), *De poetis Latinis*, III, p. 54.

Juvenco, presbítero, hispano noble, floreció en estos mismos tiempos (de Constantino el Grande), como atestigua Jerónimo, sin duda en torno al año 331, como fue dicho por Próspero. Compuso su *Historia Evangélica* en cuatro libros con hexámetro, siguiendo a Mateo. De esta obra también el beato Jerónimo en su *Comentario a Mateo* alaba este verso: *Oro, incienso y mirra al rey, hombre y Dios*.

18. Johann Gerhard (1582-1637), *Patrologia*, p. m. 201.

Juvenco, presbítero, floreció en el tiempo de Constantino, cerca del año 330. Fue hispano. Escribió cuatro libros de cantos, en los cuales abarcó la historia evangélica; los que sobreviven son los tomos XII de la Biblioteca de los Padres. Jerónimo alaba esta obra de Juvenco en su *Catálogo de Escritores Ilustres*, en su *Epístola a Magno* y en su *Comentario a Mateo*. Publicó también un tratado sobre el orden de los Sacramentos con el mismo tipo de versos, es decir, en hexámetro.

19. Andreas Wilke (1562-1631), Ἑορτογραφία, p. 201.

Juvenco fue un presbítero hispano, nacido de una familia insigne e ilustre, según lo dicho por san Jerónimo; sin embargo, se desconocen tanto su patria como su linaje. Vivió en torno al año 332 del Señor, según Osiandro,<sup>529</sup> aunque G. Fabricio<sup>530</sup> señale a partir de Próspero el año 331, bajo el gobierno de Constantino el Grande, en el momento preciso en el que se le conoció como fundador de una eterna tranquilidad, tras haber derrotado a Magencio y Licinio. A propósito de lo cual el mismo poeta aludió al final de su obra: *Esto me lo concede la paz de Cristo, me lo concede la paz del mundo que favorece indulgente Constantino, regidor de la extensa tierra*. Vertió la *Historia Evangélica* en cuatro libros en hexámetros, casi palabra por palabra.

---

<sup>529</sup> Andreas Osiander (1498-1552) fue un teólogo y editor literario protestante alemán.

<sup>530</sup> G. Fabricio fue uno de los editores de Juvenco. Realizó esta labor en el año de 1564, bajo el título de *Poetarum ueterum ecclesiasticorum opera Christiana, et operum reliquiae atque fragmenta*.

## 9.2 *De genere operum*

20. Hieronymus (347-420), *Chronicon*, 329, II, p. 192.

Iuencus presbyter, natione Hispanus, Euangelia heroicis versibus explicat.

21. Hieronymus (347-420), *Epistola ad Magnum*, 70, 5, I, p. 428.

Iuencus presbyter sub Constantino historiam Domini Salvatoris versibus explicavit nec pertimuit evangelii maiestatem sub metri leges mittere.

22. Paulus Alvarus Cordubensis (807-861), *Epistolae*, 121, 422A.

Iuencus presbyter sub Constantino historiam Domini Salvatoris versibus explicavit: nec pertimuit Evangelii potestatem sub metri legem. coram ex scriptis suis et vires manifestatae sunt, et voluntates.

23. Paulus Alvarus Cordubensis (807-861), *Epistolae*, 121, 432D.

Quod vero Iuencum asseris Evangelium sub metrica misisse lege, audi hoc in laudem eum fecisse Christi, ut quidquid ex hoc inesse sibi dolebat sordidum, per laudem Dei pulchrum redderet atque excultum.

## 9.2 Sobre el género de sus obras

20. Jerónimo (347-420), *Chronicon*, 329, II, p. 192.

Juvenco, presbítero hispano, desarrolla los evangelios con versos heroicos.

21. Jerónimo (347-420), *Epistola ad Magnum*, 70, 5, I, p. 428.

Juvenco, presbítero, relató bajo el gobierno de Constantino la historia del Señor nuestro Salvador en versos, y no dudó en expresar la majestad del evangelio bajo las normas métricas.

22. Álvaro de Córdoba (807-861), *Epistolae*, 121, 422A.

Juvenco, presbítero, explicó en versos la historia del Salvador, nuestro Señor, bajo el gobierno de Constantino, y no temió (mostrar) la potestad del evangelio bajo la ley del metro. Abiertamente sus fuerzas y deseos se manifestaron a partir de sus escritos.

23. Álvaro de Córdoba (807-861), *Epistolae*, 121, 432D.

Tú aseguras que Juvenco puso el evangelio bajo un esquema métrico; ten en cuenta que él hizo esta obra para alabanza de Cristo, para que volviera a ser hermoso y pulido todo aquello que a él le doliera por estar sucio a partir de esto.

24. Ekkehardus Uraugiensis (c.1085-c.1125), *Chronicon universale*, 154, 705D.

333. Iuvencus presbiter Hyspanus evangelia versibus composuit.

25. Sicardus Cremonensis (1155-1215), *Chronica Universalis*, 2, 2, 43, 57.

Iuvencus presbiter Hyspanus evangelia versibus dictavit heroycis.

24. Ekkheardo de Aura (c.1085-c.1125), *Chronicon Universale*, 154, 705D.

En el año del Señor 333, Juvenco, presbítero hispano, compuso los evangelios en versos.

25. Sicardo de Cremona (1155-1215), *Chronica Universalis*, 2, 2, 43, 57.

Juvenco, presbítero hispano, dictó los evangelios en versos heroicos.

### 9.3 *De dissertationibus theologicis*

26. Hieronymus (347-420), *Commentarius in Matthaeum*, I 2, 11, uol. VII, p. 14.

Pulcherrime munerum sacramenta Iuencus presbyter cum uersiculo comprehendit: *Tus aurum myrrham, regique hominique deoque Dona ferunt.*<sup>531</sup>

27. Ionas Bobiensis (600-c.659), *Vita Columbani*, 87, 1024C.

Huic soboles nulla erat, ut Iuencus de Zacharia et Elisabeth ait: *Gratius ut donum iam desperantibus esset.*<sup>532</sup>

---

<sup>531</sup> *E. L.*, I, 250.

<sup>532</sup> *E. L.*, I, 9.

### 9.3 Sobre disputas teológicas

26. Jerónimo (347-420), *Commentarius in Matthaeum*, I 2, 11, uol. VII, p. 14.

Juvenco, presbítero, comprendió muy bellamente los sacramentos de los dones diciendo: *Oro, incienso, mirra, al rey, hombre y Dios, le entregaron como regalos.*

27. Jonás de Bobbio (600-c.659), *Vita Columbani*, 87, 1024C.

No tenía descendencia, como Juvenco dijo sobre Zacarías e Isabel: *Este don sería más grato a ellos, ya sin esperanza.*

28. Beda (672-735), *Libellus precum*, 94, 516C.

Aggrediar pro viribus de pluribus pauca, de maximis modica, de innumerabilibus miraculis metrico carmine contingere aliqua, auctoritate scilicet sanctorum Patrum fretus, qui multa in laudibus divinis metrica adplausuerunt, ex quibus praefulgidorum virorum, Hilarii videlicet Pictavensis, Sedulii quoque ac Iuvenci presbyterorum, nec non et Aratoris Romanae Ecclesiae subdiaconi, atque Eldelmi et Prosperi discurrens virentia prata, paradisi genas inde sumens comptis floribus herbas, quibusdam flosculis meae imbecillitatis pro viribus locis et suis opportunitatibus interpolatis, hanc tantillam intexui coronam vernantem.

29. Alcuinus (730-804), *Contra Felicem Urgellitanum*, 101, 128B.

In hoc namque opusculo catholicae fidei veritatem ex sanctorum Patrum certissimis probare testimoniis nisus sum, id est, beati Hieronymi, atque sancti Augustini,<sup>533</sup> Gregorii papae Romani, Hilarii Pictaviensis episcopi, Leonis quoque papae, et Fulgentii episcopi, Ambrosii quoque Mediolanensis episcopi; sed et fortissimi contra Nestorium militis beati Cyrilli; Petri etiam Ravennensis episcopi, et beati Bedae presbyteri, Gregoriique Nazianzeni; nec non et Isidori Hispaniensis et Iuvenci eiusdem provinciae scholastici.

---

<sup>533</sup> El texto parece hacer distinción entre los términos *beatus* y *sanctus*, que en estos contextos suelen funcionar como sinónimos. Tomando en cuenta la distinción moderna de ambos términos en la tradición católica, *beatus* estaría un grado por debajo de *sanctus*, que refiere al título obtenido tras la canonización.

28. Beda el Venerable (672-735), *Libellus precum*, 94, 516C.

A partir de mis fuerzas, yo abordaré de entre muchos temas, sólo pocos; de los más importantes, los más sencillos, para tratar algunos de los milagros innumerables en un poema métrico, confiado en la autoridad de los santos Padres, quienes alabaron métricamente muchos de ellos con divinas alabanzas. He recorrido los prados verdes de los más brillantes hombres: Hilario de Poitiers,<sup>534</sup> los presbíteros Sedulio y Juvenco, sin olvidar a Arator, subdiácono de la Iglesia Romana, a Eldelmo<sup>535</sup> y Próspero; tras reunir sus flores, he tomado hierbas nacidas en el paraíso, y con unas florecillas de mi debilidad, entremezcladas en vez de sus verdes y fértiles lugares, entretejé esta pequeña corona primaveral.

29. Alcuino de York (730-804), *Contra Felicem Urgellitanum*, 101, 128B.

En esta obrita me pareció que la verdad de la fe católica se prueba desde los certísimos testimonios de los santos Padres, esto es, del beato Jerónimo y san Agustín,<sup>536</sup> del papa romano Gregorio,<sup>537</sup> el obispo Hilario de Poitiers, también el papa León y el obispo Fulgencio,<sup>538</sup> el obispo Ambrosio de Milán;<sup>539</sup> pero también el potentísimo militar contra Nestorio, san Cirilo,<sup>540</sup> el obispo Pedro de Rávena,<sup>541</sup> y el presbítero san Beda, y Gregorio Nacianceno,<sup>542</sup> sin dejar de lado a Isidoro de Sevilla<sup>543</sup> ni a Juvenco, erudito de la misma provincia.

---

<sup>534</sup>Hilario de Poitiers (siglo IV) fue un obispo, escritor, padre y doctor de la Iglesia, así como uno de los mayores perseguidores del arrianismo.

<sup>535</sup> Probablemente haga referencia a Aldhelmo (c. 639-709), obispo de Sherborne, poeta latino y erudito de la escritura anglosajona, así como contemporáneo de Beda.

<sup>536</sup> Agustín de Hipona (354-430), santo, padre y doctor de la Iglesia Católica. Escribió obras de corte teológico, moral y filosófico, entre las que destacan *Ciuitas Dei* y sus *Confessiones*.

<sup>537</sup> Gregorio Magno (540-604), papa, padre y doctor de la Iglesia Católica. Escribió obras teológicas y morales, así como poemas. También contribuyó a la recopilación de los primeros cantos cristianos.

<sup>538</sup> León I (390-461) fue papa de la Iglesia, conocido por convencer a Atila, el rey de los hunos, de retirarse de Roma. Por su parte, Fulgencio de Cartagena (siglo VI) fue un obispo hispano y doctor de la Iglesia.

<sup>539</sup> Ambrosio de Milán (c. 340-397) obispo, padre y doctor de la Iglesia, fue un escritor y orador latino.

<sup>540</sup> Cirilo de Alejandría (c. 370-444) fue patriarca de Alejandría, así como escritor de apologías y comentarios a los evangelios.

<sup>541</sup> Pedro Crisólogo (c. 406-450), fue un escritor y obispo de Rávena, padre y doctor de la Iglesia.

<sup>542</sup> Beda el Venerable (c. 672-735) fue un monje benedictino de Wearmouth, quien escribió la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. A su vez, Gregorio Nacianceno (329-389), poeta, escritor y obispo de Constantinopla. Gracias a su conocimiento de la tradición clásica, fue uno de los mejores oradores cristianos.

<sup>543</sup> Isidoro de Sevilla (556-636), escritor y compilador cristiano, santo y padre de la Iglesia católica. Compuso numerosos trabajos de tipo enciclopédico; su obra más conocida son las *Etymologiae*.

30. Alcuinus (730-804), *De divinis officiis*, 101, 1179A.

Haec dona Iuencus presbyter metro conclusit: *Aurum, tus, myrrham, Regique, Deoque hominique, Dona ferunt.*<sup>544</sup>

31. Alcuinus (730-804), *Adversus Felicem libri VII*, II, 6.

At si mundi doctoribus ceteris uobis non libet credere, uestris saltem doctissimis uiris credite. Cecinit Iuencus presbyter et doctissimus Hispaniae scholasticus in carmine euangelico hoc modo:

*Nam tua concipient caelesti viscera iussu  
Natum, quem regnare Deus per saecula cuncta.  
Et propriam credi sobolem gaudetque iubetque  
Huic ubi sub lucem dederis, sit nomine Iesus.*<sup>545</sup>

Floruit uir iste temporibus Constantini principis. Videtis quidem ista; necdum ista adoptionis vel nuncupationis haeresis in Hispania fuit. Aut istum, qui apud uos doctissimus exstat magister, haereticum iudicate, qui dicit hunc Deum esse et proprium filium Dei, qui ex Virgine natus est; aut si illum recipere uultis, uestram sententiam damnate, uel magis corrigite ex eius sensu, consentanea qui profert testimonia sanctis Patribus, qui diuersis mundo temporibus per singula floruerunt loca.

---

<sup>544</sup> *E. L.*, I, 250.

<sup>545</sup> *E. L.*, I, 60-64.

30. Alcuino de York (730-804), *De divinis officiis*, 101, 1179A.

Estos dones Juvenco, presbítero, concluyó en metro: *Oro, incienso y mirra al rey, Dios y señor, como dones le llevaron.*

31. Alcuino de York (730-804), *Adversus Felicem libri VII*, II, 6.

Pero si a ustedes no les gusta creer en el resto de los doctos del mundo, al menos crean en sus hombres doctísimos. Juvenco, presbítero y doctísimo escolástico hispano, cantó en su *Carmen Evangélico* del siguiente modo (I, 6o):

Pues tus entrañas concebirán por orden celeste un hijo,  
A quien Dios, por todos los siglos, le ordena reinar  
y se complace en que sea considerado su descendencia;  
A él, cuando dieras a luz, sea dado el nombre Jesús.

Este hombre floreció en tiempos del emperador Constantino. Ustedes al menos pueden ver estas cosas; esta doctrina de la adopción o designación del heredero existió en Hispania. O a éste, quien está entre ustedes como un maestro doctísimo, júzguenlo como hereje; quien dice que él es Dios y el propio hijo de Dios, quien nació de la Virgen; o si quieren aceptarlo, condenen su opinión, o más bien corríjanse a partir del sentido, de quien profiere testimonios acordes a los santos Padres, los cuales florecieron en distintos tiempos en el mundo por todos los lugares.

32. Alcuinus (730-804), *Epistolae*, 126.

Ait enim quidam Poëta de opere carminis Evangelici: *Hoc opus hoc etenim forsā me subtrahet igni, / tunc cum flammia iudex descendet ab arce.*<sup>546</sup>

33. Rabanus Maurus (780-856), *De clericorum institutione*, 107, 396A.

Quamobrem non est spernenda haec, quamvis gentilibus communis ratio, sed quantum satis est perdiscenda, quia utique multi evangelici viri, insignes libros hac arte condiderunt, et Deo placere per id satagerunt, ut fuit Iuvencus, Sedulius, Arator, Alcimius, Clemens, Paulinus et Fortunatus, et caeteri multi.

34. Paschasius Radbertus (785-860), *Expositio in Matthaëum*, 120, 127B.

Fuerunt namque isti, ut ferunt, de terra Persarum, velut Iuvencus noster canit: Tumque iubet Persas extendere gressus, specialiter tamen Evilat, ubi abundat aurum optimum, habitasse creduntur.

---

<sup>546</sup> *E. L.*, I, 23-24.

32. Alcuino de York (730-804), *Epistolae*, 126.

Pues dijo el poeta sobre su obra del poema Evangélico: *Esta obra probablemente me arrebató del fuego, cuando el juez descienda de su fortaleza que vomita fuego.*

33. Rabano Mauro (780-856), *De clericorum institutione*, 107, 396A.

Por este motivo, no deben despreciarse estas cosas, aunque sea la razón común para los paganos, sino que debe aprenderse cuanto sea suficientemente, ya que de cualquier modo muchos hombres evangélicos fundaron insignes libros con este arte, y por medio de esto hicieron lo suficiente para agradar a Dios, como fueron Juvenco, Sedulio, Arator, Alcimo,<sup>547</sup> Clemente,<sup>548</sup> Paulino<sup>549</sup> y Fortunato,<sup>550</sup> y muchos otros restantes.

34. Pascasio Radberto (785-860), *Expositio in Matthaem*, 120, 127B.

Así pues, existieron estos, según cuentan, sobre la tierra de los persas, tal como nuestro Juvenco canta: “Entonces les ordena a los persas que sigan su camino”; creían que habitaban especialmente Havila,<sup>551</sup> donde abunda buen oro.

---

<sup>547</sup> Podría tratarse de Alcimo Avito Aletio, escritor de siete poemas de la *Antología Palatina*, o bien, del poeta Alcimo Avito, obispo de Viena y reconocido poeta cristiano épico del siglo IV (véase Testimonio 48).

<sup>548</sup> Muy probablemente hace referencia al poeta hispano del siglo IV, Aurelio Prudencio Clemente (véase Testimonio 10).

<sup>549</sup> Poncio Ancio Meropio, mejor conocido como Paulino de Nola (355- 431), senador romano, poeta y obispo de Nola, Francia, venerado como santo de la Iglesia Católica. Escribió epístolas y poemas, los cuales constituyen uno de los primeros ejemplos de poesía en la literatura cristiana.

<sup>550</sup> Venancio Honorio Clemenciano Fortunato, o bien, Venancio Fortunato (536-610.) fue un escritor y poeta, así como obispo de Poitiers y santo de la Iglesia Católica. Escribió textos hagiográficos e himnos de corte litúrgico aún utilizados en la actualidad. La tradición lo considera el último poeta romano del Imperio.

<sup>551</sup> Este término parece hacer referencia a una región mencionada en el Antiguo Testamento (Gn 2: 10-11).

35. Paschasius Radbertus(785-860), *Expositio in Matthaem*, 120, 814B.

Et licet fulgur uniuersa quae sub celo sunt penetret ac perterreat penetrabilior tamen dies illa erit ac terribilior quae omnia celorum mouebit arcana et inferorum uniuersa penetrabit i<m>a nec non et mundi cuncta turbabit elementa. De quo Iuuenius presbiter mirum libri sui principium dedit quod: *immortale nihil mundi conpage tenetur / non orbis non regna hominum non aurea Roma / non mare non tellus non ignea sidera celi.*<sup>552</sup>

36. Zacharias Chrysopolitanus (†c. 1150), *De concordia evangelistarum*, 186, 14D.

Aliter Iuuenius: *Matthaeus instituit virtutum tramite mores, et bene vivendi iusto dedit ordine leges.*<sup>553</sup>

37. Zacharias Chrysopolitanus (†c. 1150), *De concordia evangelistarum*, 186, 40C.

Singuli namque evangelistarum nihilominus Iuuenius, Sedulius, egregii versificatores, circa eandem materiam versantes, praepostero ordine plurima narravere.

---

<sup>552</sup> *E.L.*, I, 1-3

<sup>553</sup> *E. L.*, Praef., 1-2.

35. Paschasius Radbertus, *Expositio in Matthaeum*, 120, o814B (auctor 785-860)

Y aunque todo el fulgor que está bajo el cielo nos atraviere y, más vulnerable aún, nos aterrorice, aquel día será el más terrible, el cual moverá lo antiguo de los cielos, y atravesará todas juntas las cosas de los infiernos, y también turbará los elementos. Sobre esto el presbítero Juvenco dio un asombroso inicio a su libro: “Nada mortal es contenido en unidad; ni el orbe, ni los reinos de los hombres, ni la áurea Roma, ni el mar, ni la tierra ni las estrellas ígneas del cielo.”

36. Zacarías de Besanzón (†c. 1150), *De concordia evangelistarum*, 186, 14D.

En otra parte Juvenco: Mateo instituyó las leyes de las virtudes de una forma, y dio con un justo orden las leyes para vivir bien.

37. Zacarías de Besanzón (†c. 1150), *De concordia evangelistarum*, 186, 40C.

Cada uno de los evangelistas, tal como Juvenco y Sedulio, egregios versificadores, versados en esta misma materia, narraron muchas cosas en un orden invertido.

38. Vincentius Bellovacensis (c. 1190-1264), *Speculum doctrinale*, 5, 65, 2.

Iuvenus libro I: *Felices puro qui celum corde tuentur, / Visibilis deus his per secula cuncta manebit.*<sup>554</sup>

39. Vincentius Bellovacensis (c. 1190-1264), *Speculum doctrinale*, 5, 79, 8.

Iuvenus libro I: *Felices humiles, pauper quos spiritus ambit, Illos nam celi regnum sublime receptat.*<sup>555</sup>

---

<sup>554</sup> *E. L.*, I, 463.

<sup>555</sup> *E. L.*, I, 454.

38. Vicente de Beauvais (c. 1190-1264), *Speculum doctrinale*, 5, 65, 2.

Juvenco, en su libro I: “Felices quienes miran el cielo con corazón puro: el Dios visible los conservará por todos los siglos.”

39. Vincentius Bellovacensis (c. 1190-1264), *Speculum doctrinale*, 5, 79, 8.

Juvenco, en su libro I: “Felices los humildes, a los que rodea un espíritu pobre, pues a ellos los recibirá el alto reino del cielo-”

#### 9.4 *De dissertationibus rethoricis*

40. Aldhelmus Schireburnensis (640-709), *De septenario et de metris*, 89, 205D.

Veniunt nihilominus a secunda coniugatione, quando tribrachys in iambum transmutatur, id est, cum significationes verbi activi et neutralis in participia praesentis temporis convertuntur, *doceo docens, careo carens, rigeo rigens, faveo favens, sileo silens, caleo calens, rubeo rubens*, ut Iuvenius: *Si ruber astrifero procedit vesper Olympo*<sup>556</sup> et Vergilius: *vento semper rubet aurea Phoebe*.<sup>557</sup>

41. Aldhelmus Schireburnensis (640-709), *De metris et enigmatibus*, 59, 220.

Iuvenius Hispanus primo prologi versu huius rei notitiam pandit: *Immortale nihil mundi compage tenetur*<sup>558</sup> (scanditur ita: immor. taleni. hilmun. dicom. pagete. netur) et infra: *Accumulant quorum famam laudesque poetae*.<sup>559</sup>

42. Aldhelmus Schireburnensis (640-709), *De septenario et de metris*, 89, 224B.

Ut Iuvenius: *Foveam si forte pecuscula vestra inciderit*,<sup>560</sup> item *lepusculus, pedunculus, homunculus*, vel *homuncio*, vel *homullulus*, aut *homullus*, ut Cicero: *Homullus ex argilla et luto fictus*.<sup>561</sup>

---

<sup>556</sup> E. L., III, 225.

<sup>557</sup> Verg., G., I, 431.

<sup>558</sup> E. L., I, 1.

<sup>559</sup> E. L., I, 8.

<sup>560</sup> E. L., II, 589.

<sup>561</sup> Cic., Verr., 25, 29.

#### 9.4 Sobre las disertaciones retóricas

40. Aldhelmo de Sherborne (640-709), *De septenario et de metris*, 89, 205D.

Vienen, no obstante, de la segunda conjugación, cuando un tribraquio se convierte en yambo, esto es, cuando los significados de un verbo activo y neutro se convierten en participios de tiempo presente: *Doceo* en *docens*, *careo* en *carens*, *rigeo* en *rigens*, *faveo* en *favens*, *sileo* en *silens*, *caleo* en *calens*, *rubeo* en *rubens*, como lo hace Juvenco: “Si el rojo vesper avanza desde el Olimpo que lleva los astros” y Virgilio: “La dorada Febe siempre se enrojece con el viento.”

41. Aldhelmo de Sherborne (640-709), *De metris et enigmatibus*, 59, 220.

El hispano Juvenco, en el primer verso de su prólogo, extiende la noticia de este asunto: “Nada mortal es contenido en unidad” (se escancian de este modo: *immor.taleni. hilmun. dicom. pagete.netur*), y más abajo: “Se acumulan la fama y alabanzas del poeta.”

42. Aldhelmo de Sherborne (640-709), *De septenario et de metris*, 89, 224B.

Como Juvenco: “Si sus orejillas cayeran por casualidad en un hoyo”; del mismo modo: *lepusculus* (conejillo), *pedunculus* (piecillo), *homuncio* (hombrecillo), *homullulus* (hombrecillo), o *homullus* (hombrecillo), como Cicerón: “un hombrecillo creado de la arcilla y del lodo”.

43. Beda (672-735), *De arte metrica*, 90, 155B.

Est enim longa in hoc Iuveni: *Difficile est terris affixos divite gaza*.<sup>562</sup>

44. Lupus Ferrariensis (c.805-c.862), *Epistolae*, 119, 451D.

Item Iuvenius: *Ne sanctum canibus dederitis, neve velitis*,<sup>563</sup> licet quidam praeteritum perfectum subiunctivi et futurum differre scribant.

45. Rabanus Maurus (780-856), *Excerptio de Arte grammatica Prisciani*, 111, 621D.

Est enim longa in hoc Iuveni: *Difficile est terris affixos divite gaza*,<sup>564</sup> brevis in hoc eiusdem: *Et gaza distabat rerum possessio fulgens*.<sup>565</sup>

---

<sup>562</sup> *E. L.*, III, 522.

<sup>563</sup> *E. L.*, I, 664.

<sup>564</sup> *E. L.*, III, 522.

<sup>565</sup> *E. L.*, III, 499.

43. Beda el Venerable (672-735), *De arte metrica*, 90, 155B.

Ésta es una sílaba larga en Juvenco: “Es difícil que los que están clavados en las tierras por la riqueza [abandonen] su tesoro.”

44. Loup de Ferrières (c.805-c.862), *Epistolae*, 119, 451D.

El mismo Juvenco: “No entregarás el santo a los perros, ni quieras [...]”, aunque algunos escriban que difieren el pretérito perfecto de subjuntivo y el futuro.

45. Rabano Mauro (780-856), *Excerptio de Arte grammatica Prisciani*, 111, 621D.

Esta sílaba, pues, es larga en Juvenco: “Es difícil que los que están clavados en las tierras por la riqueza [abandonen] su tesoro”; pero es breve en este otro: “y su tesoro distaba, refulgiendo como posesión de las cosas”.

## 9.5 *De receptione*

46. *Decretum Gelasianum*, 250.

Item Iuenci nihilominus laboriosum opus non spernimus sed miramur.

47. Venantius Honorius Fortunatus (536-610), *Vita S. Martini*. 1,14-15.

Primus enim docili distinguens ordine carmen  
Majestatis opus metri canit arte Iuencus;  
Hinc quoque conspicui radiavit lingua Seduli;  
Paucaque perstrinxit florente Orientius ore;  
Martyribusque pius sacra haec donaria mittens,  
Prudens prudenter Prudentius immolat actus.

48. Isidorus Hispalensis (556-636), *Carmina*, 10,1-4.

Perlege facundi studiosium carmen Auiti.  
Ecce Iuuencus adest Seduliusque tibi,  
Ambo lingua pares, florentes uersibus ambo  
Fonte euangelico pocula larga ferunt.

### 9.5 Sobre su recepción

46. *Decretum Gelasianum*, 250.

De igual modo, no despreciamos en absoluto la laboriosa obra de Juvenco, sino que la admiramos.

47. Venancio Fortunato (536-610), *Vita S. Martini*. 1,14-15.

Juvenco canta el primero su obra con la majestuosa técnica del metro;  
Aquí también brilló la lengua del conspicuo Sedulio;  
Y Oriencio<sup>566</sup> apenas tocó con sus florecientes labios un poco de este tema;  
Con su piedad, envió regalos santos a los mártires  
Y, con prudencia, inmoló prudente sus hechos Prudencio.

48. Isidoro de Sevilla (556-636), *Carmina*, 10,1-4.

Lee por completo el esforzado poema del elocuente Avito.<sup>567</sup>  
He aquí que están junto a ti Juvenco y Sedulio,  
Ambos iguales en su lengua, ambos florecientes en sus versos;  
Llevaron una copa larga de la fuente evangélica.

---

<sup>566</sup> Probablemente se trata de Oriencio de Auch (primera mitad del siglo V), venerado como santo en la Iglesia Católica, a quien la tradición le atribuye una colección de salmos.

<sup>567</sup> Sexto Alcimo Ecdicio Avito (siglo IV) fue obispo de Viena, santo, poeta y escritor cristiano. Escribió, entre otras obras, un poema épico llamado *Libelli de spiritualis historiae gestis*, sobre la narración bíblica del pecado original.

49. Alcuinus (730-804), *Carmina*, 101, 843C.

Quid quoque Sedulius, vel quid canit ipse Iuencus,  
Alcimus et Clemens, Prosper, Paulinus, Arator,  
Quid Fortunatus, vel quid Lactantius edunt.

50. Hugo Trimbergensis (1230-1235), *Registrum multorum auctorum*, 408 s.

Iuencus, euangelicus etiam poeta,  
Sequitur Sedulium sub equali meta,  
Quem et in catalogo Ieronimus laudauit  
Et de breuiloquio satis commendauit.  
Scripsit hic in tempore regis Constantini  
Qui et cultor exstitit operis diuini :  
*Inmortale nil mundi conpage tenetur,*  
*Non mare, non tellus, non ignea sidera celi | Nam...*<sup>568</sup>

51. Petrarcha (1304-1374), *Bucolicum Carmen*, X.

Mira loquar supraque fidem; sed carmina vidi  
hic hominis pariterque aquilae, bovis atque leonis,  
Hispanum nostra modulantem voce Iuencum.

---

<sup>568</sup> *E. L.*, I, 1-3

49. Alcuino de York (730-804), *Carmina*, 101, 843C.

Qué canta Sedulio, o qué canta el mismo Juvenco,  
Alcimo y Clemente, Próspero, Paulino y Arator,  
Qué Fortunato, o qué escribió Lactancio.

50. Hugo von Trimberg (1230-1235), *Registrum multorum auctorum*, 408 s.

Juvenco, evangélico además de poeta,  
bajo una meta común sigue a Sedulio,  
a quien Jerónimo también elogió en su catálogo  
y resaltó su concisión con suficiencia.  
Escribió en el tiempo del emperador Constantino,  
Quien también se mantuvo como cultivador de la obra divina:  
*Nada en el mundo entero es inmortal,*  
*Ni el mar, ni la tierra, ni los astros ígneos del cielo, | pues...*

51. Petrarca (1304-1374), *Bucolicum Carmen*, X.

Diré cosas admirables por encima de la fe:  
Yo vi aquí a Juvenco modular sus cantos con nuestra voz,  
como hombre, águila, buey y león.

52. Theodulfus Aurelianensis Episcopus (c. 750-821), *Carminum libri sex*, I.

Cura decens patrum nec erat postrema priorum,  
Quorum sunt subter nomina scripta, vide;  
Sedulius, Rutilus,<sup>569</sup> Paulinus, Arator, Avitus,  
Et Fortunatus, tuque Iuence tonans.

53. Luitprandus (1602), *De vitis Pontificum*, c. 51.

Item Orosii Historiam laudat et opus Sedulii et Iuenci.

54. Iohannes Baptista Mantuanus (1448-1516), *Parthenices Mariana*, 27-28.

Volo ante istorum oculos Iuencum Hispanum staturere, quem inter illustres viros et in doctissimorum virorum catalogo Hieronymus enumerat; ut accidat eis, quod a Persio dicitur: *Virtutem ut videant intabescantque relicta*.<sup>570</sup> Prodite o Zoili nostri! Videte virum sacris initiatum mysteriis lauro coronatum, Musis undique cinctum, lyram tenentem: currite ad rarum hoc et grande spectaculum: sed cavete, ne repente culpetis! Laudatur ab Hieronymo: hic igitur immensam evangelicae legis maiestatem versibus inclusit heroicis.

---

<sup>569</sup> Según lo indica en líneas posteriores este texto, *Rutilus* (rojizo) es un epíteto, no un nombre propio.

<sup>570</sup> *Satyrae*, III, 38.

52. Teodulfo de Orléans (c. 750-821), *Carminum libri sex*, I.

Un cuidado acorde a sus padres y que no era el último,  
cuyos nombres están escritos abajo, observa:  
Sedulio, Rutilo, Paulino Arator, Avitus,  
y Fortunato, y tú, tonante Juvenco.

53. Luitprando (1602), *De vitis Pontificum*, c. 51.

De igual modo, alaba la *Historia* de Orosio y la obra de Sedulio y Juvenco.

54. Battista Spagnoli (1448-1516), *Parthenices Mariana*, 27-28.

Quiero frente a los ojos de éstos presentar al hispano Juvenco, a quien Jerónimo enumera entre los hombres ilustres y en el catálogo de hombres doctísimos; para que les suceda como fue dicho por Persio: *Para que vean la virtud y se desgasten las cosas restantes.*<sup>571</sup> Avanza, ¡oh, Zoilo nuestro!,<sup>572</sup> vean al hombre iniciado en los sagrados misterios, coronado con laurel, completamente ceñido por las musas, que tiene la lira, corran a este extraño y gran espectáculo, pero tengan cuidado: ¡No lo culpen de súbito! Es alabado por Jerónimo, pues éste encerró la inmensa majestad de la ley evangélica en versos heroicos.

---

<sup>571</sup> Aulo Persio Flaco, (34-62), fue un poeta latino conocido por sus sátiras.

<sup>572</sup> Zoilo (400-320 a. C.) fue un gramático griego, filósofo cínico y crítico literario de Anfípolis, en Macedonia, reconocido por ser un severo crítico de los poemas homéricos.

55. Herman Buschius (1468-1534), *Epigramma in Iuencum presbyterum*, PL 19, 32.

applaudat reduci tellus Hispana Iuenco,  
neglectum cuius squalor edebat opus.  
qui modo canitie uultus abeunte beatos  
induit, et forme pristina membra suae.  
fulget Apollineis iterum coma digna corymbis,  
et manus auratam pulsat eburna lyram.  
Desine mirari supplex; si moverit Orpheus  
Tartara, et inferni flebile nomen agri;  
Vana quidem sunt haec; sed gloria tanta Iuenco  
Advolet, aetherium qui movet ore Deum.

56. Iohannes Peter Lotichius (1598-1669), *Bibliothecae Poëticae Pars I.*, p. 76.

Nequicquam carmen pangit juvenile Iuencus;  
Digna canit uates carmina vate sene.  
Presbyter hinc patres ovat inter, et inter Iberos  
Threiciæ Vates arbiter usque lyrae est.

57. Ermoldus Nigellus (781-826), *De rebus gestis Ludovici Pii*, 105, 0571B.

Si Maro, Naso, Cato, Flaccus, Lucanus, Homerus, Tullius, et Macer, Cicero, sive Plato; Sedulius, nec non Prudentius, atque Iuencus, Seu Fortunatus, Prosper et ipse foret: Omnia famosis vix possent condere chartis, atque suum celebre hinc duplicare melos.

55. Hermann von dem Busche (1468-1534), *Epigramma in Iuvenicum presbyterum*, PL 19, 32.

Que aplauda la tierra hispana a Juvenco, que retorna, cuya aspereza producía una obra descuidada. Él, cuando se va la canicie, sólo se adorna con apariencias alegres y los prístinos miembros de su forma. Brilla de nuevo su cabello digno de las guirnaldas de Apolo, y su mano toca la lira dorada de marfil. Tú, suplicante, deja de admirarte. Si Orfeo moviera el Tártaro y el deplorable nombre del campo infernal, ¡qué vanas son estas cosas! Pero que vuele una gloria tan grande hacia Juvenco, quien conmueve al Dios etéreo con su voz.

56. Johann Peter Lotichius (1598-1669), *Bibliothecae Poëticae Pars I*, p. 76.

Sin razón Juvenco pintó un carmen juvenil; dicho vate cantó sus poemas dignos del arte de un vate viejo. Este presbítero alaba a los padres y entre los uates iberos de Treicia es un árbitro hasta de la lira.

57. Ermoldo Nigello (781-826), *De rebus gestis Ludovici Pii*, 105, 0571B.

Si existiera Marón, Nasón, Catón, Flaco, Lucano, Homero, Tulio y Macer, Cicerón o Platón; Sedulio, también Prudencio, y Juvenco, Fortunato y el mismo Próspero: Todas las cosas difícilmente se podrían fundar con cartas famosas, o de allí duplicar su célebre canto.

58. Wandalbertus Prumiensis (813-c.870), *Textus sequentis metrici operis*, 121, 583B.

Volitat Iuencus, illi Coniunctis spatiis Arator haeret, Prudentique Deum canendo vivis.

59. Notkerus Balbulus (c.840-912), *De interpretibus divinarum Scripturarum*, 131, 1000B.

Iuencum et Sedulum oratorem, hymnosque Ambrosianos scio quia iam memoriae commendasti.

60. Eustathius Svartius (c. 1616), *Analectorum Libri III, SV*.

Quem nos tractaturi diximus, is erit bonus Iuencus, Constantini Imperatoris pii pius lenisque Praeco.

61. Caspar Barthius (1587-1658), *Adversaria*, XII, 1.

Iuencus est poëta omnium Scriptorum simplicissimus, tamen qui plus in sinu gerat, quam fronte pollicentur.

58. Vandalberto de Prüm (813-c.870), *Textus sequentis metrici operis*, 121, 583B.

Revolotea Juvenco, Arator se acerca a él con espacios unidos, y vives cantando al Dios de Prudencio.

59. Notker de San Gall (c.840-912), *De interpretibus divinarum Scripturarum*, 131, 1000B.

Conozco a Juvenco y Sedulio, orador, así como los himnos ambrosianos, ya que tú me los recordaste.

60. Eustathius Swartius (c. 1616), *Analectorum Libri III*, SV.

El que dijimos que vamos a tratar, este será el buen Juvenco, pío y suave heraldo del emperador Constantino.

61. Gaspard de Barth (1587-1658), *Adversaria*, XII, 1.

Juvenco es el poeta más simple de todos los escritores, aunque lleva más en su corazón de lo que promete en su frente.

62. Caspar Barthius (1587-1658), *Adversaria*, XI, 23.

Sunt apud me membranae veteres librorum quatuor Aquilii Iuveni, quos ille, Matthaeum potissimum ducem secutus, Evangelicam historiam complectentes, metro simplici, sed adeo non illatine scripsit, ut etiam antiquae ejus linguae ante Maronis aevum usitatae non pauca in eo sint vestigia; unde ego conjectura ducor, plerosque barbarismos, qui in eo scriptore sunt, monachorum esse barbarorum.

63. Caspar Barthius (1587-1658), *Adversaria*, XLIII, 23.

Iuencus poëta est non paulo eruditior, quam vulgo putent, quamvis stilum premat, et verba ipsa sacri Evangelii retinere laboret.

62. Gaspard de Barth (1587-1658), *Adversaria*, XI, 23.

Están en mi casa las viejas membranas de los cuatro libros de Juvenco Aquilino, los cuales, él, abrazando la historia evangélica y siguiendo como modelo principalmente a Mateo, con un metro simple, escribió a la manera latina, que incluso sus lenguas antiguas empleadas frente a la edad de Marón son en él un vestigio no menor, de allí yo conjeturo que la mayoría de barbarismos presentes en este escritor son propios de los monjes bárbaros.

63. Gaspard de Barth (1587-1658), *Adversaria*, XLIII, 23

El poeta Juvenco es mucho más erudito de lo que piensa el vulgo; aunque oprima su estilo y se esfuerce en retener las mismas palabras del sagrado evangelio.