



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Poética y tradiciones discursivas de los Elogia funerarios en el corpus epigramático damasiano. Vol 2

Autor:

Warburg, Inés

Tutor:

Cavallero, Pablo A.

2010

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

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

**tesis
1511.2**

Tesis 15-1-1 V.2

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOLOGÍA CLÁSICA
SECCIÓN DE FILOLOGÍA MEDIEVAL

POÉTICA Y TRADICIONES DISCURSIVAS DE LOS *ELOGIA*

FUNERARIOS EN EL *CORPUS* EPIGRAMÁTICO

DAMASIANO

(CONTINUACIÓN)

Tesis de Doctorado

Doctoranda: LIC. INÉS WARBURG

Director: DR. PABLO A. CAVALLERO

Buenos Aires
2010

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

VII. DISCURSO ÉPICO-HAGIOGRÁFICO

INTRODUCCIÓN

306 Si en época tardoantigua “la sensibilidad hacia el *ethos* de cada uno de los géneros se atenúa notablemente respecto de la edad clásica”⁷⁵⁹, tanto más vale esta afirmación para los géneros literarios cristianos, donde el utilitarismo de la comunicación verbal toma el puesto del conservadurismo riguroso propio de los círculos intelectuales paganos. La mutación del canon tradicional en los géneros latinos del Bajo Imperio se presenta de manera paradigmática en las soluciones adoptadas por el género más noble y más antiguo de la literatura latina: el género épico. Tanto la épica nacional cultivada por Claudiano y por Coripo como la épica cristiana escapan a la definición clásica, aunque existe una tendencia de signo opuesto en la base de este alejamiento.

307 La primera, fusionada con el panegírico como *epos* encomiástico o panegírico épico, representa la cristalización de los géneros más convencionales de la poesía áulica y se encuentra fuertemente afectada por el tradicionalismo de la enseñanza gramatical⁷⁶⁰. Por su parte, la épica cristiana pone al descubierto su inclinación irreverente respecto del conservadurismo del canon tradicional, ya que la experiencia religiosa trasciende las convenciones terrenales⁷⁶¹ y exige la renovación *in melius* de todas las expresiones del ser humano: *nos, quod fuimus, iam non sumus, aucti / nascendo in melius*⁷⁶² (§ 541, 543).

308 Frente a la inmovilidad obstinada de una épica oficial de circunstancia, que niega la conmoción de los más recientes advenimientos políticos y religiosos del Imperio, la épica cristiana cobra impulso desde la Paz constantiniana para responder a la nueva situación socio-cultural que comportaba la creciente conversión a la Iglesia de la clase aristocrática. La poesía iniciada por Juvenco y Proba en el s. IV y continuada por Prudencio, Sedulio, Cipriano Galo, Draconcio, Avito y Arator, irrumpió como la solución más idónea a la

⁷⁵⁹ GARZYA, A. 1984.

⁷⁶⁰ MACCORMACK, S. G. 1981; CAMERON, A. 1970.

⁷⁶¹ A este propósito es sugestiva la consideración de San Agustín sobre el valor secundario de la corrección de la lengua, producto de una convención humana, frente a la salvación del cristiano que pide a Dios que perdone sus pecados. AVG. doctr. christ. 2, 13. *Utrum enim ignoscere producta an correpta tertia syllaba dicatur, non multum curat qui peccatis suis Deum ut ignoscat petit, quolibet modo illud verbum sonare potuerit. Quid est ergo integritas locutionis, nisi alienae consuetudinis conservatio, loquentium veterum auctoritate firmatae?* Sobre el valor de la norma clásica desde el punto de vista de las transformaciones lingüísticas del latín de los cristianos, cfr. MOHRMANN, C. 1948a.

⁷⁶² PRVD. psych. 83-84. Para los conceptos de “inmovilidad” y “renovación” de los géneros literarios latinos en el s. IV, cfr. FONTAINE, J. 1988b.

difícil cuestión de interacción cultural planteada agudamente en el reciente estudio de Francesco Stella⁷⁶³: cómo crear un código apto a la expresión de contenidos semíticos o heleno-semíticos con instrumentos de la tradición literaria occidental. Mientras que otras soluciones menos exitosas como la de calcar en lengua latina el estilo bíblico⁷⁶⁴ o la de sostener la división drástica entre las dos culturas fracasaron ante las expectativas del público culto romano, el género inaugurado por Juvenco dio origen a la corriente literaria que Herzog denomina el “tercer ciclo poemático de la literatura occidental”⁷⁶⁵.

309 Aunque el concepto de *Bibelepik* en tanto que paráfrasis poética de la Biblia no es estrictamente aplicable a la obra damasiana, la poética de los epigramas se vincula en sus lineamientos sustanciales con la épica bíblica, los cuales se manifiestan en la transposición de un asunto cristiano a una composición en metro heroico de corte romano antiguo. Los epigramas damasianos comparten con la épica bíblica el espíritu humanista, el interés renovado hacia la cultura profana, que después de las excesivas reservas de los primeros siglos cobra seguridad en época constantiniana y se afianza bajo el imperio de Teodosio (379-395) y de su hijo Honorio (395-423). En este período, la poesía latina cristiana alcanza su plenitud con Dámaso, Ambrosio, Paulino y Prudencio, mientras que sus contemporáneos Jerónimo y Agustín son representativos de la edad de oro de la prosa latina⁷⁶⁶.

310 El ideal humanístico de integración de las culturas heleno-semítica y occidental progresó acompañado por una continua tensión y objeciones ininterrumpidas. Relata Jerónimo que a pesar de su empeño por conducir una vida ascética, no podía sustraerse de las lecturas de Plauto y de Tulio. Horrorizado por el *incultus sermo* de los profetas, cayó enfermo y al borde de la muerte tuvo la famosa visión en la que, interrogado por el juez sobre su condición, respondió que él era cristiano: “Mientes”, dijo el juez, “eres ciceroniano, no eres cristiano: en efecto, donde está tu tesoro, allí también está tu corazón”⁷⁶⁷. El célebre pasaje de la carta a Eustoquio ejemplifica cuán ineludiblemente se

⁷⁶³ Stella plantea con profundidad el problema de la imitación intercultural y de las poéticas de la alteridad en la épica bíblica latina, con interesantes aportaciones a los enunciados de los estudiosos alemanes, Herzog y Thraede. Cfr. STELLA, F. 2006.

⁷⁶⁴ Entre los poemas ligados a las formas semíticas difícilmente accesibles pueden mencionarse la *Ephemeris* de Ausonio, los himnos de Mario Victorino o el *Psalmus responsorius* de factura anónima. Cfr. SIMONETTI, M. 1993; DI BERNARDINO, A. 1993.

⁷⁶⁵ HERZOG, R. 1975. Esta definición es retomada por Stella, cfr. STELLA, F. 2006.

⁷⁶⁶ Para la cronología de los poetas latinos del s. IV y las diferentes “generaciones”, cfr. FONTAINE, J. 1970.

⁷⁶⁷ HIER. epist. 22, 30. *Post noctium crebras vigilias, post lacrymas, quas mihi praeteritorum recordatio peccatorum ex imis visceribus eruebat, Plautus sumebatur in manus. Si quando in memetipsum reversus, Prophetas legere coepissem, sermo horrebat incultus; et quia lumen caecis oculis non videbam, non*

imponía a los cristianos del s. IV el impulso cultural de la antigua civilización romana. El humanismo de época teodosiana, según el cual se elaboró la poética que habría de garantizar la continuidad de la tradición literaria antigua durante todo el Medioevo, encuentra su justificación en las primeras tentativas sistemáticas de interacción cultural de edad constantiniana. Desde el punto de vista teórico, los escritores cristianos de la generación de Dámaso adhieren al postulado enunciado por Lactancio en los inicios del s. IV: unir sabiduría con religión, a fin de afirmar la fe todavía frágil de los ambientes literarios, puesto que el conocimiento de las letras ya no menoscaba en nada a la religión y a la justicia sino que las sirve del mejor modo posible⁷⁶⁸.

311 En consonancia con los postulados de Lactancio, Juvenco canta la “gesta vivificante de Cristo”⁷⁶⁹ por medio de un lenguaje capaz de abrir a la aristocracia ilustrada a la Palabra de Dios, el lenguaje de la tradición épica clásica consagrada para los romanos en la poesía de Virgilio. La síntesis de los cuatro relatos evangélicos de Juvenco lleva el germen de los futuros desarrollos del género literario cristiano por aquella mutación que convierte la epopeya clásica en la expresión meditativa del mensaje evangélico: la paráfrasis poética de la Biblia⁷⁷⁰. Desde la teoría y la práctica, la generación constantiniana ofrece a Dámaso la base de una poética neo-clásica, donde el *epos* virgiliano se pone al servicio de la fe para exaltar el heroísmo del Mesías mediante una “traducción” occidental del relato heleno-semítico, que distaba demasiado de la sensibilidad literaria del público aristocrático romano.

312 A la manera de una prolongación de la gesta bíblica, los mártires cristianos devienen en los epigramas damasianos sucesores de los héroes de la Biblia. Al trasladar las características de expresión de la épica bíblica a las inscripciones martiriales, Dámaso abre el camino a la formación de un género latino cristiano, donde, por una parte, la figura del

oculorum putabam culpam esse, sed solis. (...) Cum subito raptus in spiritu, ad tribunal iudicis pertrahor; ubi tantum luminis, et tantum erat ex circumstantium claritate fulgoris, ut proiectus in terram, sursum aspicere non audebam. Interrogatus de conditione, Christianum me esse respondi. Et ille qui praesidebat: Mentiris, ait, Ciceronianus es, non Christianus: ubi enim thesaurus tuus, ibi et cor tuum.

⁷⁶⁸ LACT. inst. 5, 1. *Nutant enim plurimi, ac maxime qui litterarum aliquid attigerunt. Nam et in hoc philosophi, et oratores, et poetae sunt, perniciosi quod incautos animos facile irretire possunt suavitate sermonis, et carminum dulci modulatione currentium. Mella sunt haec venenum tegentia. Ob eamque causam volui sapientiam cum religione coniungere, ne quid studiosis inanis illa doctrina possit officere; ut iam scientia litterarum non modo nihil noceat religioni atque iustitiae, sed etiam prosit quamplurimum, si is, qui eas didicerit, sit in virtutibus instructor, et in veritate sapientior.* Cfr. FONTAINE, J. 1988b.

⁷⁶⁹ IUVENC. 19. *Christi vitalia gesta.*

⁷⁷⁰ Cfr. CHARLET, J. L. 1985. “Ces ajouts demeurent exceptionnels, mais il portent en germes les développements futurs du genre littéraire chrétien que Juvencus a créé, non par une rupture avec l'épopée classique, mais plutôt par une mutation qui convertit cet *epos* à l'expression méditative du message évangélique: la paraphrase poétique de la Bible”.

mártir asume los rasgos heroicos de los personajes bíblicos y, por otra, los rasgos de los héroes épicos de la tradición occidental. Este género, estrechamente ligado a la paráfrasis poética de la Biblia, es conocido con el nombre de épica hagiográfica⁷⁷¹. Fue, por lo tanto, fundamental la contribución de Dámaso para el proceso de formación de la épica hagiográfica, que, a partir del s. V, gana espacio frente a la epopeya bíblica⁷⁷² como consecuencia de la fuerza expansiva del culto martirial lanzado por el obispo de Roma en la segunda mitad del s. IV.

313 La adopción de códigos épicos de fondo y de forma por parte de Dámaso para conmemorar las hazañas de los mártires de Roma constituye, en la delineación literaria del héroe cristiano, “un eslabón concurrente”, según la acertada frase introductoria que propone Rubén Florio al describir la importancia de los epigramas damasianos en relación con la poesía heroica de Prudencio⁷⁷³. Por otra parte, junto con los himnos ambrosianos, los epigramas de Dámaso constituyen el antecedente inmediato de la *passio metrica* inaugurada por Prudencio en el *Peristephanon*, en tanto que trasladan en código poético los géneros literarios “humildes” y específicamente cristianos de la prosa hagiográfica latina⁷⁷⁴.

314 En efecto, los epigramas damasianos se conectan con la literatura épica cristiana en un doble sentido. Por un lado, participan del espíritu neo-clásico de la épica bíblica, tan apreciado por los círculos aristocráticos cultivados pero, además, se aproximan a la tradición de la *passio* épica, es decir, a los relatos hagiográficos anónimos y en prosa de los últimos decenios del s. IV. Diferenciándose de las *passiones* primitivas⁷⁷⁵, la narración martirial de época damasiana adquiere una orientación particular que Delehaye denomina “épica”⁷⁷⁶. En las *passiones* épicas, el mártir posee una serie de condiciones sobrenaturales

⁷⁷¹ La epopeya hagiográfica de Paulino de Petricordia (segunda mitad del s. V) o de Venancio Fortunato (segunda mitad del s. VI) por las técnicas de expresión se encuentra muy próxima a la epopeya bíblica. Como advierte Charlet, no es casual que Venancio Fortunato se considere explícitamente heredero de Paulino de Petricordia pero, además, de Juvenco, Prudencio, Avito y Arator. Cfr. CHARLET, J. L. 1985.

⁷⁷² Para la “sustitución” de la epopeya bíblica por la epopeya hagiográfica, cfr. FONTAINE, J. 1981, p. 267.

⁷⁷³ Para una síntesis de los rasgos épicos de la poesía damasiana en relación con el *Peristephanon* de Prudencio, cfr. FLORIO, R. 2001, pp. 257-259.

⁷⁷⁴ Aunque la función litúrgica de los epigramas damasianos y de los himnos de Ambrosio está ausente en los himnos de Prudencio, el *Peristephanon* se inscribe en el mismo movimiento literario que traduce “en vers des genres littéraires souvent humbles et spécifiquement chrétiens”. Cfr. FUX, P. Y. 2003, p. 34.

⁷⁷⁵ Para una síntesis de la tipología martirial en los relatos hagiográficos desde los comienzos hasta fines del s. IV, cfr. SAXER, V. 1991.

⁷⁷⁶ DELEHAYE, H. 1966, pp. 172-173. “Le martyr n’est plus l’homme sujet à toutes les faiblesses, qui souffre lamentablement dans sa chair, tandis que son âme reste inébranlablement attachée à sa foi. C’est un être surhumain qui dispose à son gré de la force et de la faveur divines. Ce mortel qui, avant même d’avoir consommé son sacrifice, est entré dans la gloire, c’est, dans des proportions grandies, le héros d’*épopée*”.

por las cuales conquista la gloria antes de haber consumado el sacrificio. Impregnados de un tono marcadamente triunfalista, tales relatos magnifican la escala de virtudes convirtiendo al mártir en un héroe de “*race supérieure*”⁷⁷⁷. Los hagiógrafos del s. IV, más eruditos y humanistas que los del pasado, utilizan su dominio de la retórica para persuadir a los cristianos de que el mártir equivale al héroe de la epopeya que, con el precio de su vida, ha fundado una nación. A pesar de la concisión de los epigramas damasianos, es posible afirmar que su autor conocía bien los relatos hagiográficos, como se deduce, por ejemplo, de la inscripción de Eutiquio, que condensa en pocas líneas un relato en prosa completo⁷⁷⁸.

315 Mientras que suele mencionarse la relación de los epigramas damasianos con la poesía épica, cuanto menos en clave de *Quellenforschung*, es notable el silencio de la crítica literaria en lo relativo a la innovación de Dámaso al poetizar leyendas hagiográficas de gran aceptación popular difundidas oralmente. Aunque la hagiografía ha ofrecido cierta contribución al respecto, resulta necesario trasladar el asunto a la reflexión literaria, ya que la implicación de los relatos hagiográficos en las inscripciones martiriales permite definir la obra poética de Dámaso como “los primeros orígenes de una poesía de leyendas en verso”⁷⁷⁹. La singularidad de esta innovación literaria significó la irrupción del folklore en el campo de la poesía cristiana antigua. Sin renunciar a los códigos de la “poesía literaria”, los epigramas damasianos conceden espacio a la expresión de la religiosidad popular, estableciendo una sintonía novedosa con su público, que ya no puede limitarse a la élite cristiana, clérigos y laicos ilustrados y sensibles al *revival* poético de la Antigüedad clásica⁷⁸⁰. Si los artificios neo-clásicos responden al gusto de un público aristocrático, no es menos cierto que los elementos folklóricos otorgan a la poesía hexamétrica un fuerte matiz popular.

⁷⁷⁷ DELEHAYE, H. 1966, p. 172.

⁷⁷⁸ DELEHAYE, H. 1966, p. 225.

⁷⁷⁹ Fue Ebert quien esbozó esta idea en 1883. Cfr. EBERT, A. 1883. Posteriormente fue citado por Pricoco en una nota a pie de página, junto con otras afirmaciones sobre el “valor literario de los epigramas de Dámaso” pero no hay estudios al respecto. Cfr. PRICOCO, S. 1953.

⁷⁸⁰ Es frecuente la caracterización del público de los epigramas damasianos a partir de los elementos “cultos” sin consideración de aspectos menos canónicos como la poetización de leyendas populares y, en muchos casos, transmitidas oralmente. “To such ends Damasus ransacked the classical poets to create verses that might be aesthetically acceptable and conceptually challenging to Rome’s Christianizing elite, surroundings the martyrs with allusions to Virgil”, cfr. TROUT, D. E. 2003. “These inscriptions were, as Fontaine points out, written in Virgilian elegiac and thus communicated with a literate community in a form which was particularly understood by aristocrats”, cfr. BLAIR-DIXON, K. 2002. “Non sarà inutile ricordare come nella lotta al soglio pontificio, in antagonismo con Ursino, Papa Damaso fosse sostenuto dalla parte aristocrata e dai ceti più elevati. Sono appunto queste persone di cultura, i *sacerdotes Dei* colti, che egli cerca di recuperare alla Chiesa”, cfr. ROCCA, S. 1980.

316 Desde la perspectiva del discurso épico, confluyen en los epigramas damasianos dos tradiciones literarias desarrolladas por los autores cristianos a partir de la Paz constantiniana: las leyendas hagiográficas épicas y la poesía épica bíblica. Dámaso fue el primero en reunir las y la libertad con la que se relaciona con uno y otro género hace de su poesía un modelo de género literario nuevo, una de las obras literarias del s. IV que, como las *Confessiones* de Agustín para la autobiografía⁷⁸¹, se dispone como “tête de série” de la poesía épico-hagiográfica cristiana. Será, por lo tanto, la finalidad del presente capítulo el estudio de la proyección discursiva de la poesía de Dámaso, considerada bajo el aspecto de “eslabón concurrente” en el proceso de fragmentación y reconstitución del género épico en la literatura cristiana antigua, ya que la perspectiva de las tradiciones discursivas ofrece la posibilidad de establecer la “originalidad” del discurso epigramático damasiano según los cánones propios del período tardoantiguo en general y de la poesía cristiana en particular.

DISCURSO HAGIOGRÁFICO

El culto martirial

317 Pasado un siglo y medio de la muerte de Dámaso, el *Liber Pontificalis* destacaba la intensa labor pastoral del obispo de Roma a favor del culto de los mártires, labor que gravitó sobre la búsqueda y hallazgo de muchos cuerpos de santos, a los cuales también celebró con sus poemas⁷⁸². De la visión panorámica del suburbio de Roma en el año 384, se advierte un notable incremento de la presencia oficial de la Iglesia, cuya certificación proviene de los epigramas papales distribuidos en torno de la ciudad por medio de una acelerada estrategia pastoral (fig. 1). Con las distintivas inscripciones firmadas por el obispo de Roma, el culto de los mártires recibe la marca oficial del culto público, al tiempo que el santuario local alcanza el rango de meta de peregrinaje internacional⁷⁸³. La misma basílica intramuránea fundada por Dámaso en honor a San Lorenzo indica que el culto de

⁷⁸¹ El elocuente ejemplo de las *Confessiones* de San Agustín pertenece a Fontaine. Consideramos que la reflexión de Fontaine para la biografía puede aplicarse asimismo a los epigramas damasianos para la poesía épico-hagiográfica. Cfr. FONTAINE, J. 1988b. “Inclassables dans les genres littéraires antiques, les confessions font partie des oeuvres littéraires, qui au IV^e siècle sont à considérer comme des ‘têtes de série’, et constituent les modèles de genres littéraires nouveaux”.

⁷⁸² LP I, 212. *Hic multa corpora sanctorum requisivit et invenit, quorum etiam versibus declaravit*. Cfr. FERRUA, A. 1942, pp. 60-61.

⁷⁸³ Cfr. SAXER, V. 1995.

los mártires ya no es exclusivamente cementerial sino que comienza a desplazarse, además, hacia el centro de la ciudad⁷⁸⁴.

318 Cuando desde la visión panorámica se desciende a la visión particularizada de las tumbas acondicionadas por Dámaso, se observa una transformación sustancial del carácter del sepulcro que, por medio de la intervención damasiana, se convierte en tumba privilegiada por excelencia⁷⁸⁵. En el marco de la evolución arqueológica de las tumbas martiriales, la fase de intervención damasiana ocupa un lugar fundamental en el proceso de monumentalización de dichas tumbas, es decir, en el proceso por el cual una tumba de mártir termina por distinguirse de los sepulcros vecinos por los medios de construcción, ornamentos e inscripciones, destinados no sólo a otorgarle mayor relieve y apariencia sino también a designarla como el lugar donde reposan los restos mortales de un mártir⁷⁸⁶.

319 Por lo tanto, la monumentalización de los sepulcros venerados a cargo del obispo de Roma equivale a la oficialización del culto público rendido al mártir que allí reposa, pero no se limita a ello. Monumentalizar una tumba martirial significa también realizar una distinción del mártir respecto de los fieles ordinarios, un privilegio y una individualización de su culto particular ligado a su sepulcro y al día de su aniversario. Se verifica, entonces, la intención de enaltecer la condición de aquellos que por el mérito de su hazaña poseen un puesto especial dentro del horizonte de perfección cristiana.

320 Aquello que se observa desde la perspectiva de la intervención monumental, se constata también en la literatura hagiográfica: una evolución del culto martirial reflejada en la exaltación del modelo de santidad, por la que el mártir “est dévenue une espèce de surhomme”⁷⁸⁷. La remisión al modelo clásico de hombre extraordinario, dotado de cualidades más divinas que humanas, se vuelve ineludible. Si bien en los epigramas damasianos la inflexión sobrehumana aparece atenuada respecto de los relatos martiriales contemporáneos, el lenguaje virgiliano plasmado en el metro heroico alude inevitablemente a los héroes de la Antigüedad clásica. El matiz épico de los epigramas forma parte de un proyecto global, en el que Dámaso recupera mediante el culto de los

⁷⁸⁴ Cfr. BRANDENBURG, H. 2004, pp. 135-136.

⁷⁸⁵ Sobre el sentido de tumba privilegiada en los cementerios cristianos, cfr. REEKMANS, L. 1986b.

⁷⁸⁶ Cfr. SAXER, V. 1995. “Par ce terme [monumentalisation], les archéologues désignent le processus selon lequel une tombe de martyr finit par être distinguée de ses voisins au moyen de constructions, ornements et inscriptions, destinés non seulement à lui donner relief et apparence, mais encore à la designer comme le lieu où reposent les restes mortels d’un martyr”.

⁷⁸⁷ Cfr. SAXER, V. 1991.

mártires la gloria del pasado heroico de la Iglesia⁷⁸⁸. Por ello, la poesía de Dámaso se encuentra implicada en la cuestión sobre el origen del culto de los santos y su relación con la concepción mítico-religiosa del pasado.

321 Numerosas reflexiones sobre el origen del culto martirial provienen del campo de la antropología o de las religiones comparadas y, en líneas generales, presuponen una antropología religiosa común para paganos y cristianos: sobre la base de coincidencias formales se deduce que los santos asumen el rol de antiguos héroes y deidades que ocupaban el espacio intermedio entre los dioses y los hombres. Sobre este mismo postulado, también se considera el culto martirial como una especie de restauración del politeísmo dirigida por la Iglesia triunfante⁷⁸⁹. En esta cuestión, tiene gran peso la consideración del santo como un *tertium quid* entre la divinidad y los hombres, que lo asimila al héroe como mediador entre el más allá y el mundo terrenal. Una línea más sociológica y ampliamente difundida fue la que emprendió Peter Brown al definir el culto de los santos según las relaciones que rigen la sociedad secular: el culto martirial se difundió gracias a la apropiación de las clases dirigentes del Imperio, de modo que el rol intercesor de los santos constituye la transposición del poder de mediación a la élite cristiana, imagen visible del *patronus* celeste para sus clientes⁷⁹⁰ (§ 383-387).

322 Está fuera de la intención del presente trabajo establecer una polémica con las teorías mencionadas pero, dada la importancia del asunto y la amplia difusión del encuadre sociológico de Peter Brown, parece necesario aclarar que consideramos más pertinente enfocar la cuestión del culto de los santos como un fenómeno histórico y religioso complejo, con diferencias y similitudes en cada comunidad cristiana y que, en la ciudad de

⁷⁸⁸ Sobre la comparación de modelos heroicos clásicos y cristianos en Agustín, Ambrosio, Prudencio y Orosio, cfr. INGLEBERT, H. 1994.

⁷⁸⁹ Para una síntesis del tema, cfr. PIETRI, CH. 1991.

⁷⁹⁰ Dentro del análisis acerca del comienzo y función del culto de los santos en el cristianismo latino, Brown apenas se detiene en la tarea realizada por Dámaso a favor del culto martirial; la única mención significativa se refiere al epíteto de *auriscalpius matronarum*, que se le adjudica al pontífice en uno de los escritos difundidos por los partidarios del antipapa Ursino. Por dicha mención, Brown encuadra la pastoral de Dámaso en la teoría sociológica, según la cual la función del culto de los santos consiste en un fenómeno social, donde el santo es el *patronus*, la réplica invisible y celeste del patronazgo palpable ejercido en la tierra por el obispo: "Damase, le grand patron des catacombes, a toutes raisons d'être fier du surnom donné par ses ennemis, *Auriscalpius matronarum*, 'pince-oreille des matrones'. Car sans la constance discrète des efforts déployés par les évêques et leur oligarchie des diacres dont le dépit acide de Jérôme a gravé les performances dans les conversazioni des nobles maisons romaines, le culte des saints dans la ville de Rome n'aurait pas développé ses exubérances avec une telle apparence de facilité, jusqu'à ébouliner les contemporains de tout l'Occident latin". Cfr. BROWN, P. 1984, p. 52. Esta teoría se desarrolla particularmente en el capítulo *The friends of God*, BROWN, P. 1993, pp. 54-80. Resulta interesante la confrontación con la visión que expone Marrou, también en una obra de gran difusión, especialmente en el capítulo *El mundo invisible*, MARROU, H. I. 1980, pp. 97-104. Sobre el epíteto *auriscalpius matronarum*, cfr. § 449 y nota correspondiente.

Roma, tuvo un desarrollo propio y una modulación particular. No es posible aislar el culto martirial fuera de la espiritualidad cristiana, como si se tratara de una expresión independiente, ni examinarlo anacrónicamente como si la conversión de las masas fuera un efecto del mismo culto de los santos. Charles Pietri advierte que la historia de las conversiones masivas comprende, en primer lugar, la organización regular del catecumenato con tres años de formación y la obligación de asistencia a las celebraciones dominicales; los aniversarios de los mártires distribuidos irregularmente en el calendario aparecen progresivamente como un “supplément de religiosité”, una vez que la conversión había ya obtenido notables resultados⁷⁹¹.

323 En consecuencia, la relación del discurso épico-hagiográfico en los epigramas damasianos con el desarrollo del culto martirial será considerado desde la perspectiva hagiológica tradicional, aquella que comenzó por iniciativa de Bollandó en 1643 y por medio de la cual la hagiología, otorgando preeminencia al examen de las fuentes hagiográficas, ha realizado notables progresos a lo largo de los siglos⁷⁹². En el s. XX, los estudios de Deleyahe⁷⁹³, de menor difusión pública que otras teorías más impactantes, resultaron fundamentales para el desarrollo de la crítica hagiográfica actual; la solidez material y metodológica justifica la vigencia de sus contribuciones y de las numerosas aportaciones de quienes lo han sucedido.

324 El culto de los mártires se articula, pues, dentro de un sistema histórico complejo cuya evolución es indisoluble de los acontecimientos de orden teológico, político, social y cultural que afectaron a la comunidad cristiana de Roma desde el s. I al s. IV. Las expresiones triunfalistas y el desbordante entusiasmo hacia las víctimas de la fe sólo se desarrollaron acentuadamente a continuación de la Paz constantiniana, mientras que durante la denominada edad heroica de la Iglesia dominaba un sentimiento de angustia y de contenida admiración por los fieles cruentamente ajusticiados⁷⁹⁴; en Roma, la persecución neroniana parece haber causado la impresión de una gran catástrofe más que la exaltación victoriosa del triunfo de los apóstoles, tal como se exhibe en las manifestaciones monumentales y literarias de época damasiana.

325 Desde la perspectiva histórica, se pone en evidencia cómo la semejanza entre ciertos aspectos formales del culto a los héroes en edad clásica y del culto a los mártires

⁷⁹¹ Sobre la evolución del culto martirial en los primeros siglos del cristianismo, cfr. PIETRI, CH. 1991.

⁷⁹² Para una síntesis de la bibliografía hagiográfica hasta inicios del s. XX, cfr. GROSSI GONDI, F. 1919, pp. 86-97.

⁷⁹³ Cfr. DELEHAYE, H. 1933; DELEHAYE, H. 1955; DELEHAYE, H. 1966.

⁷⁹⁴ Cfr. DELEHAYE, H. 1933, pp. 1-3.

cristianos no resulta de un proceso evolutivo o de suplantación del segundo por el primero. Antes bien, el cristianismo se resguardó categóricamente de aquellas prácticas que, como el culto a los héroes y deidades paganas, se juzgaban como una abominable idolatría. Mientras que se admiten casi incondicionalmente las prácticas funerarias tradicionales, se abandonan por incompatibilidad con la religión cristiana todas las prácticas rituales ligadas al culto de antiguas divinidades, de modo que el culto martirial se desarrolla paulatinamente a partir del rito funerario del común de los mortales sin ningún lazo histórico entre el mártir cristiano y los antiguos héroes del paganismo⁷⁹⁵. La preparación del cuerpo del difunto, la traslación al cementerio fuera de la ciudad, el acto de la deposición, las respectivas celebraciones y la conmemoración del aniversario fue a grandes rasgos el conjunto de ritos funerarios paganos que adoptó sin grandes divergencias la comunidad cristiana de Roma⁷⁹⁶. Siendo idéntica la costumbre para todos los fieles con inclusión de los mártires, se debe concluir que el culto de la memoria del mártir encuentra su origen en el ceremonial funerario del período clásico y las analogías formales que se observan más tardíamente con el culto de los héroes antiguos deben ser examinadas a la luz de la evolución paulatina de la espiritualidad romano-cristiana (§ 371-372).

326 En principio, tampoco los sepulcros de los mártires poseían alguna distinción especial dentro de los cementerios cristianos. En el s. II, la única tumba martirial en Roma de cierta envergadura es la de Pedro en el cementerio del Vaticano y puede suponerse que Pablo poseía una análoga a la de Pedro en la vía Ostiense. A partir del año 313 la monumentalización de los sepulcros apostólicos comienza a extenderse a las tumbas martiriales y se hace regular con las intervenciones de Dámaso en la segunda mitad del s. IV⁷⁹⁷. En lo que respecta al culto funerario, la única diferencia notable respecto de los restantes fieles es la celebración del aniversario por parte de la comunidad; la continuidad del rito queda garantizada por más de una generación, límite natural para los aniversarios celebrados exclusivamente por el círculo familiar del difunto.

327 No obstante, según los documentos literarios y arqueológicos, las manifestaciones culturales fueron discretas y, en consonancia con la producción monumental, sólo para los

⁷⁹⁵ En su concepción primitiva, el culto de los héroes en la Antigüedad clásica se regía por determinadas leyes que lo distinguían del culto a los dioses. No obstante, en época cristiana ya no existía tal distinción y los héroes antiguos aparecen asimilados al rango de las divinidades, cuyo culto es considerado idolátrico por los cristianos que, en cambio, admiten como compatible la práctica de los ritos funerarios paganos. Cfr. DELEHAYE, H. 1933, pp. 24-48.

⁷⁹⁶ La modificación más significativa aparece en la conmemoración del aniversario de la muerte del difunto a cambio del aniversario del nacimiento. Cfr. RAMELLI, I. 2001.

⁷⁹⁷ Cfr. SAXER, V. 1995.

apóstoles puede verificarse una actividad devocional de relieve en el cementerio de la vía Appia. Desde la segunda mitad del s. III, los testimonios epigráficos de la vía Appia marcan el comienzo de una iniciativa de devoción personal de los fieles hacia los apóstoles Pedro y Pablo (fig. 30), que en el s. IV se hace extensiva a todos los mártires de Roma⁷⁹⁸. Al igual que para los romanos del período clásico, la costumbre de invocar la protección de las almas de los difuntos no fue ajena a los primeros cristianos⁷⁹⁹, pero la práctica devocional de invocación a los mártires debe asignarse a una fase más tardía de los santuarios romanos como se observa en el muro G del cementerio vaticano, en la cripta de los papas en Calixto y en las áreas veneradas de Priscilla, de Hipólito y de Eutiquio en el complejo de San Sebastián⁸⁰⁰.

328 Los epigramas de Dámaso revelan de modo paradigmático esta intensificación de la piedad colectiva donde la invocación al mártir se individualiza progresivamente hasta cristalizarse en la súplica íntima y personal al intercesor entre el creyente y Dios⁸⁰¹ (§ 492-493). El acento del culto en la intercesión de los santos coincide con la reacción cristológica antiarriana y la insistencia de los teólogos sobre la humanidad de Cristo y la trascendencia del Verbo (§ 503-505). Al tiempo que se afirma el rol de mediador e intercesor del Hijo, se define el rol de intercesión de los santos; los santos participan de la intercesión de Cristo, único y verdadero Mediador⁸⁰², y Dámaso se ocupa de subrayarlo. La victoria de los mártires es una demostración de la gloria de Cristo, *VINCERE QVOD POTVIT MONSTRAVIT GLORIA CHRISTI* (21, 3), su triunfo es el triunfo de Cristo, *CONFESSi gaudent Christi portaRE TRIUMFOS* (8, 8), y el testimonio del poder de su gloria, *CREDITE Per Damasum possit quid GLORIA CHRISTI* (8, 10).

329 Dentro del cuadro evolutivo del culto martirial, las inscripciones damasianas no sólo representan una conquista del espacio sino también una conquista del tiempo cristiano⁸⁰³. Los epigramas firmados por el obispo de Roma entrañan la multiplicación de

⁷⁹⁸ Cfr. PIETRI, CH. 1991.

⁷⁹⁹ Para ejemplos análogos de invocación a los difuntos en la epigrafía pagana y cristiana, cfr. DELEHAYE, H. 1933, pp. 100-105. Para ejemplos en la epigrafía cristiana, cfr. GROSSI GONDI, F. 1920, pp. 232-233; TESTINI, P. 1980, pp. 413-414.

⁸⁰⁰ Cfr. CARLETTI, C. 2002.

⁸⁰¹ *QVAERITVR INVENTVS COLITVR FOVET OMNIA PRAESTAT* (21, 11); *His Damasus supplex voluit sua reddere vota* (39, 10); *Saturnine tibi martyr mea vota rependo* (46, 12); *Care deo, ut foveas Damasum precor, alme Tiburti* (31, 5), *VT DAMASI PRECIB. FAVEAS PRECOR INCLYTA MARTYR* (37, 10); *Ut Damasi precib(us) faveas precor, inclyte martyr* (48, 5); *versib. his Damasus supplex tibi vota rependo* (59, 7).

⁸⁰² Esta es la teoría delineada por Pietri sobre la evolución del culto de los santos en los primeros siglos del cristianismo y a la cual adherimos en sus principios fundamentales. Cfr. PIETRI, CH. 1991.

⁸⁰³ PIETRI, CH. 1984.

espacios oficiales de veneración en el suburbio de la ciudad, a la vez que se recuperan los respectivos aniversarios para la conmemoración oficial de la comunidad cristiana mediante la consagración pública de numerosas celebraciones, ausentes en el primer calendario de la Iglesia que se ha conservado: la *Depositio Martyrum* y la *Depositio Episcoporum* del año 354⁸⁰⁴. Ambos documentos conforman un único calendario de los aniversarios de obispos y mártires celebrados por la Iglesia de Roma a mediados del s. IV y reflejan la preocupación por regular las fiestas en los santuarios martiriales, restableciendo las celebraciones eclipsadas probablemente por la gran violencia de la era de la persecución.

330 Entre el calendario filocaliano del 354 y el martirologio del s. V, los epigramas damasianos restituyen una fase intermedia en la evolución del calendario ferial de la Iglesia de Roma. Del cotejo de los epigramas damasianos con los calendarios romanos y con los poemas martirológicos de finales del s. IV e inicios del V, se extraen interesantes conclusiones, sintetizadas en el apelativo de “*promotor colendorum martyrum*” que Saxer otorga al papa Dámaso; las inscripciones se apoyan sobre las *Depositiones*, acentuando el carácter romano del santoral, y las enriquecen tal como se verifica en el *Martyrologium Hieronymianum*⁸⁰⁵. Mediante la incorporación de nuevas celebraciones, el año litúrgico encuentra un equilibrio con la conmemoración anual de los santos de la periferia urbana⁸⁰⁶: el día 2 de mayo para la memoria de Nereo y Aquiles en el cementerio de Domitilla; el día 2 de junio con la celebración de Marcelino y Pedro en el cementerio *ad duas lauros*; el día 2 de julio se recuerda a Eutiquio en la catacumba de San Sebastián y el 29 de julio a los mártires de Generosa sobre la vía Portuense; el 11 de agosto se añade Tiburcio a los aniversarios de la vía Labicana y el 30 de agosto son recordados Félix y Adaucto en el cementerio de Commodilla; el 29 de noviembre se incorporan los mártires de la catacumba de Trasón en la vía *Salaria nova*⁸⁰⁷.

331 Desde el punto de vista de la hagiografía, los epigramas damasianos son un documento insustituible: inauguran la celebración de nuevas fiestas, fijan la topografía sagrada en los cementerios suburbanos y consignan las más antiguas versiones de leyendas de santos⁸⁰⁸.

⁸⁰⁴ VALENTINI, R. – ZUCCHETTI, G. 1942, pp. 1-11.

⁸⁰⁵ Cfr. SAXER, V. 1986. “On pourrait tout aussi bien l'appeler *promotor colendorum martyrum*. Car ce culte continuera à se développer après lui et grâce à lui”.

⁸⁰⁶ Sobre la organización del tiempo cristiano en Roma, cfr. PIETRI, CH. 1984.

⁸⁰⁷ Sobre el cotejo de los aniversarios de los santos recordados en los epigramas damasianos con los calendarios de Roma, cfr. SAXER, V. 1986.

⁸⁰⁸ Cfr. DELEHAYE, H. 1933, p. 261. “Nous savons, en effet, que Damase (366-384) s'occupe de remettre en honneur les tombeaux des martyrs et il y a lieu de penser que ses travaux aboutirent parfois à des découvertes

332 Al mismo tiempo que las inscripciones damasianas constituyen el documento hagiográfico más significativo de una fase medular de la evolución del culto martirial en Roma, ocupan un espacio privilegiado en la génesis de la literatura hagiográfica en lengua latina, es decir, en la producción, desarrollo y difusión de los monumentos escritos inspirados por el culto de los santos y destinados a su promoción⁸⁰⁹. En las dos grandes ramas de la literatura hagiográfica, la poesía de Dámaso ejerció un influjo notable, de modo que, tanto en las producciones cultas de los escritores eclesiásticos como en las gestas y leyendas populares y anónimas, los epigramas se imponen como fuente primordial de información histórica sobre los mártires de Roma y como modelo literario del retrato heroico del martirio para la poesía cristiana occidental.

333 Para comprender la influencia de los epigramas damasianos en el cuadro de la producción de la literatura hagiográfica latina, es preciso detenerse en la restauración del culto martirial, resumida en la conocida frase *multa corpora sanctorum requisivit et invenit, quorum etiam versibus declaravit*⁸¹⁰. De este modo, el *Liber Pontificalis* le reconocía a Dámaso el mérito de haber rescatado una tradición debilitada para la memoria de la Iglesia de Roma; así, el presbítero León en el santuario de Hipólito, *LAETA DEO PLEBS SANCTA CANAT QVOD MOENIA CRESCVNT / ET RENOVATA DOMVS MARTYRIS IPPOLITI / ORNAMENTA OPERIS SVRGVNT* auctore daMASO (35¹, 1-3); así, el papa Vigilio en la vía Salaria, *martyribus quONDAM RITE SACRATA PIIS / quos monstrante deO daMASVS SIBI PAPA PROBATOS / affixo monuit carmine iure coli* (41, 4-6), y también al proyecto de restauración del culto martirial parece referirse la inscripción dedicada a Dámaso, recientemente recuperada en la región de la ex Vigna Chiaraviglio sobre la vía Appia⁸¹¹. Ya entonces, la posteridad encontraba en Dámaso al gran promotor del culto de los mártires, en tanto que destacaba el doble valor monumental y literario de su obra.

que le calendrier ne faisait pas sentir. Il est superflu d'ailleurs d'insister sur l'importance de l'oeuvre épigraphique de Damase, au point de vue de l'hagiographie. Ses petits poèmes, si gauchement versifiés, outre qu'ils renferment parfois la plus ancienne version connue de la légende du saint, aident singulièrement à fixer la topographie de la Rome souterraine".

⁸⁰⁹ Adoptamos el sentido amplio de "literatura hagiográfica" según la definición tradicional de los bolandistas: "Il faudra donc réserver ce nom à tout monument écrit inspiré par le cult des saints, et destiné à le promouvoir". Cfr. DELEHAYE, H. 1955, p. 2.

⁸¹⁰ LP I, 212. Cfr. DELEHAYE, H. 1933, pp. 71-72.

⁸¹¹ Para el análisis reconstructivo de esta inscripción, cfr. COLAFRANCESCO, P. 2004.

334 En una contribución reciente, Sàghy cuestiona con agudeza la problemática de las inscripciones damasianas como primer testimonio escrito del culto de los santos en Roma: la maniobra política de Dámaso habría consistido en silenciar deliberadamente su débito con la tradición cultural romana para apropiarse del control sobre los santos mediante la estrategia retórica del “mito del pasado perdido”. El artificio de la *tabula rasa* habría servido para afirmar la autoridad del obispo, garantizando la supervisión del culto, eclipsando las devociones de los rivales y subrayando la unidad del culto promovido⁸¹² (§ 509-510). La idea es sugestiva, aunque parece difícilmente probable que Dámaso haya tenido la intención deliberada de ocultar las fuentes de información sobre el culto martirial.

335 Sobre los monumentos arqueológicos preexistentes, Sàghy señala, en particular, los complejos funerarios imperiales de época constantiniana. Si bien no existen referencias textuales a tales monumentos en los epigramas que allí se encontraban, lo cual, por otra parte, resultaría fuera de la norma, la situación misma de las intervenciones damasianas, muy modestas en comparación con las imponentes construcciones de comisión imperial, más que negarles su existencia, las ratifican con la firma oficial de la Iglesia⁸¹³. Respecto de las fuentes escritas anteriores a la época damasiana, no hay otro documento relevante fuera del mencionado calendario del 354 y, por otra parte, Dámaso suele hacer referencia a la información recibida de la tradición oral.

336 No hay, por lo tanto, prueba de que Dámaso haya silenciado voluntariamente la tradición cultural de Roma. Por el contrario, tanto las intervenciones arquitectónicas como las epigráficas son testimonio de los esfuerzos del pontífice por potenciar y encauzar la devoción popular ya propagada intensamente desde la Paz constantiniana. Cuando Dámaso se lamenta de la falta de noticias o lo sugiere en la parquedad del texto, se da la coincidencia de que no se conocen otros datos sobre esa veneración particular además de los que ofrece su propio epigrama. Más allá de estas discrepancias con la teoría de la *tabula rasa*, consideramos valiosa la idea de Sàghy sobre la estrategia retórica del “mito del pasado perdido”, estrategia que, en nuestra opinión, encuentra su base en el hecho

⁸¹² SÀGHY, M. 2008. “There was a cultural tradition on which Damasus relied, but he deliberately obscured his indebtedness to it. To claim that martyrs sank into oblivion was a political manoeuver. The myth of the ‘lost past’ was a part of a rethorical strategy that assured the bishop’s control over the saints (...) The artifice of making a *tabula rasa* had significant advantages for the bishops: a mayor step towards establishing their authority, it guaranteed their supervision of the cult, helped eclipse rival devotions, and highlighted the unity of the cult they were promoting”.

⁸¹³ Cfr. GUYON, J. 1986a; GUYON, J. 1986b. Guyon toma en consideración las intervenciones damasianas en la vía Labicana, haciendo hincapié en la modestia de estas obras “à l’ombre de la basilique impériale”. Para Guyon, la presencia de las firmas pontificales en las fundaciones imperiales adquiere un valor simbólico.

concreto de que Dámaso estaba verdaderamente desprovisto de la información que dice desconocer y que, de ninguna manera, se puede afirmar que la silenció deliberadamente.

337 Patente en las obras monumentales de los santuarios romanos, la recuperación de los cuerpos de mártires se hace explícita en el epigrama *n. 47, EXTREMO TUMULUS LATUit sub aggere montis, / HUNC DAMASUS MONSTRAt servat quod membra piorum* (47, 1-2), donde el túmulo de Proto y Jacinto se hallaba oculto aparentemente a causa de un derrumbe. Más representativa es la inscripción de Eutiquio, *QVAERITVR INVENTVS COLITVR* (21, 11), cuyo lugar de sepultura le fue revelado a Dámaso en circunstancias poco claras, *NOCTE SOPORIFERA TVRBANT INSOMNIA MENTEM* (21, 9) (§ 275).

338 Entre los sepulcros recuperados por Dámaso, es posible que se cuenten los de Félix y Aداucto en la catacumba de Commodilla⁸¹⁴. Como en el caso de Eutiquio, el aniversario de los mártires de Commodilla es ignorado por la *Depositio Martyrum* y la expansión de su santuario fue impulsada sólo a partir de la intervención damasiana en los sepulcros venerados. En adición a la importancia del hallazgo y del impulso monumental, la inscripción contiene la más antigua noticia sobre la existencia de tales mártires, a la vez que constituye el estadio primitivo de una larga tradición literaria, a la cual aporta el primer núcleo del relato hagiográfico desarrollado en las posteriores narraciones legendarias. A pesar de las divergencias propias del género y de la distancia secular, la *passio* de Félix y Aداucto del s. VII delata la presencia del epigrama damasiano en el origen de la elaboración del relato legendario⁸¹⁵. Una distorsión del epigrama, en especial del primer verso *O semel adque iterum vero de nomine Felix* (7, 1), dio lugar a la inserción de dos hermanos presbíteros de nombre Félix en la leyenda hagiográfica: *Fuere autem duo fratres, nomine et opere Felices, ambo presbyteri* (§ 194).

339 Pero dónde más se advierte el hipotexto damasiano es en la construcción misma del relato con la presentación del martirio de Félix, en primer lugar, y la imitación de Aداucto hacia la conclusión del epigrama, *qua ad caelum victor paritER PROPERavit Aداuctus* (7, 5). El énfasis de la narración legendaria recae en este verso damasiano, amplificando con minuciosos particulares las circunstancias en las que Aداucto decidió morir decapitado junto con Félix. Mientras que éste era llevado al patíbulo, un joven se separó de la multitud confesando la fe cristiana; puesto que nadie lo conocía, se le dio el nombre de *Aداuctus*

⁸¹⁴ FERRUA, A. 1942, p. 99.

⁸¹⁵ AA.SS. augusti VI.

por haber acompañado a Félix en el martirio⁸¹⁶. Para confirmación de que la poesía de Dámaso fue efectivamente conocida por el primitivo autor de la *passio*, la narración se concluye con una descripción del santuario de los mártires bastante aproximada a la situación topográfica del cementerio de Commodilla⁸¹⁷.

340 Aunque la leyenda conserva los elementos esenciales del primer texto damasiano – presentación de Félix, desprecio del diablo, confesión de Cristo, martirio junto con Aداucto y sepultura en la vía Ostiense–, están ausentes en el epigrama los discursos, los detalles del suplicio y las intervenciones sobrenaturales que dan su tinte característico y uniforme al género de la *passio* épica⁸¹⁸. Esta ausencia de inverosimilitudes es regular en todo el *corpus* damasiano, así como la falta de contradicciones y anacronismos significativos tan propios de la leyenda hagiográfica anónima. Los esfuerzos de Dámaso por atenerse al acontecimiento histórico son inusuales y, como advertía de Rossi a finales del s. XIX, la comparación con las *passiones* hagiográficas ayuda a demostrarlo: si se compara, por ejemplo, su elogio de Nereo y Aquiles con las posteriores actas apócrifas, el elogio de Saturnino con aquello que se relata de este mártir en las actas de San Ciríaco y del papa Marcelo, el elogio de éste con sus actas o el elogio del papa Eusebio con los detalles legendarios del *Liber Pontificalis*, aparece claramente que los poemas epigráficos de Dámaso son absolutamente distintos de los relatos legendarios que circulaban en Roma en el s. V y en los primeros años del s. VI⁸¹⁹.

341 Más aún, la información contenida en los epigramas se presenta bajo una forma marcadamente historicista que, más allá de su valor histórico objetivo, constituye un rasgo esencial de la poética de Dámaso. Las formas dubitativas, la insistencia por indicar las fuentes aún cuando se trata de sucesos de notoriedad pública y, sobre todo, la reserva ante el dato incierto revelan, como decía Leclerq, “des scrupules critiques plus dignes d’un archiviste que d’un poète”⁸²⁰. Si la información es escasa, Dámaso se limita a indicar en un breve elogio la presencia del mártir en el respectivo sepulcro, como en las inscripciones de Tiburcio y de Gorgonio de la vía Labicana o, incluso, lo manifiesta abiertamente, como en

⁸¹⁶ *Mox et ipse ab officio praefecti comprehensus, pariter dato sibi osculo, cum beato Felici decollatus est. Huius nomen quia non invenerunt Christiani, postmodum Adauctum eum appellaverunt, quod sancto martyri Felici auctus fit ad coronam, ipsique pro fidei confessione corona martyri aucta.*

⁸¹⁷ *Christiani itaque noctu venientes, in eodem loco, ubi arbor fletat, quae cadens nimiam terrae altitudinem aperuerat, eos sepelierunt. Quorum corpora volentes pagani exinde effodere, quicumque manus apposuerunt, a diabolo correpti sunt. Ubi postea pacis tempore basilica fabricata est, et Martyrum memoria digne excolta.* Cfr. GROSSI GONDI, F. 1919, p. 45.

⁸¹⁸ Para las características de la *passio* épica, cfr. DELEHAYE, H. 1966, pp. 173-226.

⁸¹⁹ DE ROSSI, G. B. 1863-1894 (1883, p. 28).

⁸²⁰ LECLERQ, H. 1920, p. 156.

el elogio de un grupo de mártires desconocidos del cementerio de Trasón: *Sanctorum quicumq. legis venerare sepulcrum; / Nomina nec numerum potuit retinere vetustas* (42, 1-2).

342 Es presumible que en el caso del relato de Hipólito, donde el anacronismo es evidente, Dámaso mismo dudara de la exactitud de su fuente, ya que se muestra prudente al añadir la aclaración *Haec audita refeRT DAMasus* (35, 8), es decir, que Dámaso refiere en su epigrama aquello que le fue transmitido oralmente (§ 512). En el epigrama de Marcos dice escribir aquello que es de público conocimiento, *vita fuit Marci quam novimus omnes* (50, 1), en tanto que en el elogio del papa Marcelo aclara que antes de transmitirlo a los fieles se cercioró de que todo pudiese tenerse por seguro, *Haec breviter Damasus voluit conperta referre, / Marcelli ut populus meritum cognoscere possit* (13, 7-8).

343 La recuperación de la tradición oral y su conversión a la poesía epigráfica monumental es un hecho de capital importancia en el cuadro de la literatura cristiana antigua, subestimado por la crítica literaria, más inclinada a la recolección de referencias clásicas que a este proceso de interdiscursividad operado en el interior de la tradición literaria cristiana. Así como para la épica bíblica la crítica literaria reclama la existencia de procesos de imitación propios de la tradición cristiana, consideramos que el proceso de codificación de la tradición oral en una forma literaria largamente consolidada bajo el signo de la cultura escrita debe ser valorado como un fenómeno interno y original de la literatura cristiana tardoantigua: un proceso difícil de describir ante la volatilidad del texto de partida, pero tan activo en la poesía latina de la generación teodosiana que, considerado seriamente, emerge como un factor fundamental en la mutación de los géneros cristianos tardoantiguos, íntimamente ligado al principio de *renovatio* propuesto por Fontaine, según el cual un nuevo concepto de comunicación “desplaza las líneas” del sistema clásico hacia nuevas formas de expresión⁸²¹.

344 Mientras que para la Edad Media la investigación moderna ha mostrado la importancia y la riqueza de la doble corriente de intercambios entre el folklore y la cultura de los eruditos de aquella época⁸²², faltan para el período tardoantiguo y, en especial, para la poesía teodosiana estudios literarios profundizados sobre el intercambio entre el folklore paleocristiano y la literatura culta contemporánea. En su *Storia della letteratura latina cristiana*, Amatucci señaló que “Damaso cercò di fondere i migliori elementi popolari

⁸²¹ Para el concepto de *renovatio*, cfr. FONTAINE, J. 1988b.

⁸²² ZUMTHOR, P. 1989, pp. 141-164.

propri di questo genere poetico (Atti apocrifi) con elementi letterari”⁸²³, pero su advertencia no ha tenido mayores ecos en la crítica literaria del s. XX.

345 En una civilización que había vuelto a ser mucho más oral de lo que a menudo se tiende a concebir⁸²⁴, las tradiciones locales sobre los mártires de las últimas persecuciones debían de conservarse entre los miembros de cada comunidad cristiana y sólo así se explica que los grandes poetas de edad teodosiana –Dámaso de Roma, Ambrosio de Milán, Paulino de Nola y Prudencio de Calahorra– hayan consignado en su poesía antiguas versiones legendarias desconocidas en la tradición escrita. Los autores de las *passiones* compuestas entre finales del s. IV y el s. VI podían hacer uso de la misma tradición oral o volverse a la autoridad de la primera generación de poetas hagiográficos⁸²⁵. Dámaso había nacido en el seno de una familia cristiana en el año 304; la última persecución de Diocleciano, ocurrida en el primer decenio del s. IV, debía de subsistir vivamente en la comunidad de Roma durante la niñez y juventud del obispo y de ello da testimonio en las inscripciones métricas de los cementerios subterráneos.

346 En el epigrama de Marcelino y Pedro, Dámaso resume la primera versión conocida de una fecunda sucesión de textos hagiográficos sobre los mártires del cementerio *ad duas lauros* sobre la vía Labicana. El obispo de Roma dice haber obtenido la información directamente de boca del mismo verdugo de los mártires durante su juventud, *Marcelline tuum pariter Petriq. sepulcrum / percussor retulit Damaso mihi cum puer essem* (28, 1-2). Esta particularidad debió de impresionar profundamente al autor anónimo del s. VI, gracias al cual se conserva el texto de la inscripción damasiana, ya perdida al momento de la redacción de las síloges epigráficas⁸²⁶.

347 Con más precisión en el acto del martirio que lo habitual, el epigrama relata que el verdugo había recibido del rabioso perseguidor el mandato de cortarles los cuellos entre los matorrales para que nadie pudiese saber de la sepultura, *haec sibi carnificem rabidum mandata dedisse, / sentibus in mediis vestra ut tunc colla secaret, / nec tumulum vestrum quisquam cognoscere posset* (28, 3-5). Con las propias manos excavaron el sepulcro, donde yacieron ocultos en el antro, *Vos alacres vestris MANibus fodisse sepulcra / candidule, occultos POST quae iacuisse sub antro* (28, 6-7). Movida por la piedad de los mártires, *Lucilla* enterró los santísimos restos allí donde más les placía, *postea*

⁸²³ AMATUCCI, A. G. 1929, p. 180.

⁸²⁴ Cfr. FONTAINE, J. 1980a. El mismo proceso de “centonización” de la poesía clásica manifiesta la importancia de la oralidad en la composición de la poesía latina del s. IV, cfr. ZIOLKOWSKY, J. M. 2005.

⁸²⁵ GROSSI GONDI, F. 1919, p. 14.

⁸²⁶ *AA. SS. iunii I.*

commonitAM VEstra pietate Lucillam / hic placuisse magis saNCTIssima condere membra
(28, 8-9).

348 De acuerdo con los intereses de las leyendas épicas, la *passio* de Marcelino y Pedro desarrolla extensamente los particulares del proceso y ejecución del martirio, añadiendo llamativas intervenciones sobrenaturales, que son ajenas al interés de Dámaso por circunscribirse al hecho sustancial de que el martirio tuvo lugar sin importar mayormente cómo. De aquí que el texto damasiano se insinúa en la leyenda del s. VI hacia la conclusión del relato, en la que se narra la decapitación de los mártires en la “*Silva nigra*”, luego llamada “*Silva candida*”, donde aquellos excavaron la tumba con sus propias manos⁸²⁷. Luego de detallar la elevación milagrosa de las almas al cielo, vuelve la narración al oscuro informe de Dámaso sobre el hallazgo de los cuerpos por parte de la cristiana *Lucilla*⁸²⁸ e intenta darle una explicación; *Lucilla*, junto con otra noble romana de nombre *Firmina*, tuvo una visión en la que Marcelino, Pedro y Tiburcio, otro de los mártires celebrados por Dámaso en la misma catacumba, indicaban el sitio donde deseaban ser enterrados, es decir, *in inferiore parte in crypta*, lugar donde se hallaba la inscripción damasiana del cementerio *ad duas lauros*⁸²⁹. Sólo entonces, el autor de la leyenda afirma que Dámaso, siendo lector, aprendió todas estas cosas de aquellos que decapitaron a los mártires y que, siendo obispo, lo declaró en su sepulcro con los versos que transcribe a continuación: *Hae omnia Damasus, cum Lector esset, puerulus didicit ab eo qui eos decollaverat, et postea sanctus Episcopus in eorum sepulcro his versiculis declaravit.*

349 En edad carolingia, se compuso una *passio* métrica que reproduce los hechos del epigrama damasiano ya modificados por la leyenda en prosa⁸³⁰ y que conserva la memoria

⁸²⁷ *Cumque Vicarius omnia quae gesta fuerant cognovisset iussit eos duci ad Silvam nigram quae hodie in honorum Sanctorum Silva candida appellatur, et in eadem ambos pariter decollari. Cumque ventum fuisset in media Silva, ipsi sibi manibus suis mundaverunt locum a spinis in quo orantes et sibi dantes pacis osculum, genu posito decollati sunt.*

⁸²⁸ Sobre este personaje y su relación con el personaje de Lucina mencionado en el *Liber Pontificalis*, cfr. REUTTER, U. 1999, p. 123.

⁸²⁹ *Hi autem qui decollaverunt eos, testificabantur, se vidisse animas eorum, exeuntes de corpore, quasi virgines, ornatas gemmis et auro, splendidissimis vestibus indutas, atque Angelorum manibus sublevatas, ad caelos per auras ferri gaudentes. Erant autem Lucilla et Firmina Christianissimae feminae, parentes S. Tiburtii Martyris, cuius nobilitas et in terris inter Senatores magna fuit, et inter Martyres magnificentior probatur in caelis. Hae dum amore parentis Martyris sepulcro non recederent, et sibi construxissent cubiculum, atque ibi noctuque perseverarent; apparuit eis in visu S. Tiburtius, cum his duobus Martyribus; et instruxit qualiter ambularent, et corpora eorum de Silva nigra auferret, atque ibi iuxta se in inferiori parte in crypta sepelirent: quibus adiutorio fuerunt duo Acolythi Ecclesiae Romanae.*

⁸³⁰ *AA. SS. iunii I. Quo cum eos deduxerint daemonum satellites, / illi laeti et alacres laudantesque Dominum, / locum suae passioni largiorem faciunt: / nam et spinas atque vepres evellebant manibus / ipsi suis, ut purgando terram puram redderent, / sacrum erat quae illorum exceptura sanguinem. / Tunc ornates, atque pacis sibi dantes osculum, / genuflexo percussorem patienter perferunt, / ac proiecta gravi petunt caelum*

del poema del papa Dámaso compuesto sobre el relato que éste mismo aprendió del verdugo de los mártires cuando era todavía un niño: *Haec ut gesta referuntur, retulisse afferunt / illum ipsum, qui eosdem interemit Martyres, / et ab illo didicisse Damasum Pontificem, / cum aetate puerili, per eadem tempora, / sub magistro ministraret, et ad magnum cresceret / rerum culmen, tunc Romana Lector in Ecclesia; / post haec cuncta memorasse, ac mandasse litteris, / cum illius almae sedis obtineret apicem, / et in tota Principatu polleret Ecclesia.*

350 Muy valioso en lo que concierne a la tradición oral recogida en los epigramas damasianos es el testimonio del poema *n. 37* dedicado a Santa Inés en la vía Nomentana. Dámaso cita la fuente primordial en que se basa la narración de su poema: la información oral que transmitieron los padres de Inés a la posteridad, *Fama REFERT SANCTOS DVDVM RETVLISSE PARENTES (37, 1)*⁸³¹. En la descripción del anuncio de una disposición persecutoria contra los cristianos, *AGNEM CVM LVGVVBRES CANTVS TVBA CONCREPVISSET (37, 2)*, puede reconocerse el cuarto edicto de Diocleciano de marzo del año 304.

351 Si el martirio de Santa Inés tuvo lugar entre los años 304 y 305, fecha en la que se coloca el nacimiento del papa Dámaso, los datos que éste dice haber recibido del relato ya popular de los padres de la santa deben ser identificados, por la proximidad no sólo temporal sino también espacial del hecho histórico, con una etapa germinal de la leyenda hagiográfica romana, la cual habría de difundirse profusamente durante todo el Medioevo occidental⁸³². Acerca de la datación de la inscripción damasiana sólo es posible afirmar que fue realizada después del año 368. Entre esta fecha y los inicios del s. V, existen otras tres importantes versiones sobre el martirio de Inés, no siempre acordes en todos los detalles con el epigrama de la catacumba romana. Del año 377 es la versión ambrosiana, el himno de Prudencio se data hacia el año 400 y en la primera mitad del s. V, la *passio* anónima,

carnis farcina. / Quorum ipse, qui eosdem magnos Christi Martyres / ferro iussus iugulavit, se vidisse fassus est, / carnis vinculis absolutos evolasse spiritus / forma quasi virginali, tectos veste fulgida, / auro quoque rdiantes ac gemmarum lumine, / angelorum coruscantum circumdatos agmine, / laetabundos cum immensa lucis affluentia, / supra cuncta penetrando celsa mundi sidera, / sublevatos ad aeterna caeli regna candere. / Duae quaedam referuntur Romae natae feminae, / una dicta est Lucilla, Firminaque altera, / veram puris retinentes Christi fidem cordibus; / quae propincae ter beati Martyris Tiburtii, / ad illius sacrosanctum affidentes tumulum, / Deo gratas vigilando ducebant excubias. / Quibus ipse, cum beatis semet comitantibus / Marcellino atque Petro, manifeste retulit / per soporem, ubi sacra iacuissent corpora / eorundem electorum: atque simul admonet, / ut euntes absque mora, illa statim auferant, / et in crypta suum prope curent corpus ponere. / Quae praeceptis obsequentes, Nigram silvam adeunt, / sublatisque Beatorum inde portant cineres; / et in specu deponentes, iusso loco tumulant.

⁸³¹ FERRUA, A. – CARLETTI, C. 1985, p. 41.

⁸³² Cfr. FUX, P. Y. 2003, p. 464.

similar a las versiones anteriores pero mucho más detallada y exhaustiva en datos y particularidades sobre las circunstancias del martirio y el retrato heroico de la santa⁸³³.

352 Según la tendencia a la síntesis propia de los epigramas damasianos, la edad de Inés no es explícita como en el *De virginibus*, sino que se sugiere en la idea de haber afrontado el martirio ni bien abandonó el regazo de su nodriza, *NVTRICIS GREMIVM SVBITO LIQVISSE PVELLAM / SPONTE TRVCIS CALCASSE MINAS RABIEMQ. TYRANNI* (37, 3-4). En relación con la transmisión de la leyenda, es sugestivo el hecho de que el personaje de la nodriza, ausente en las otras versiones del s. IV, reaparece con un cierto protagonismo en la *passio* del s. V. No menos notable es el tema de la desnudez de la mártir, que en el epigrama de Dámaso ocupa un lugar especial, *NVDAQVE PROFVSVM CRINEM PER MEMBRA DEDISSE, / NE DOMINI TEMPLVM FACIES PERITVRA VIDERET* (37, 7-8). Sólo en la *passio* anónima aparece el eco del epigrama damasiano, según el cual la cabellera cubrió el cuerpo desnudo para que la mirada humana no viera el templo del Señor (§ 481).

353 El punto más controvertido en la comparación de las diferentes versiones de la leyenda es el género del martirio que sufrió la santa. Mientras que en el epigrama damasiano se deduce que la joven fue sometida al *vivicomburium*, *VREERE CVM FLAMMIS VOLVISSET NOBILE CORPVS* (37, 5), para Ambrosio fue decapitada y para Prudencio entregó su vida bajo el filo de la espada después de haber sido llevada a un lupanar; semejante al de Prudencio es el sacrificio presentado en la *passio* anónima, la cual se distancia en este dato del epigrama damasiano. A pesar de las discrepancias entre las diferentes versiones del relato, los elementos esenciales de la leyenda son constantes: la corta edad de la mártir, cuya fe y castidad son desafiadas por la autoridad romana; la tortura y muerte; el reconocimiento del mérito y de la ejemplaridad de la joven cristiana como modelo de santidad.

354 No obstante, la posibilidad de confrontar cuatro versiones antiguas de la misma leyenda hagiográfica permite constatar un fenómeno que, desde el punto de vista de la tradición discursiva, trasciende el problema de la historicidad del relato o de la fijación de una versión precisa en un tiempo y espacio determinados: el fenómeno de interacción entre tradición escrita y tradición oral en las producciones literarias cristianas de finales de la Antigüedad. Siendo Beresford un estudioso de la leyenda de Santa Inés en la literatura medieval castellana, supo destacar aquello que suele mencionarse como si se tratara de una

⁸³³ AMBR. *virginit.* 1, 2; PRVD. *perist.* 14; AA. *SS. ianuarii* II.

información insustancial o sencillamente se pasa por alto, es decir, la intervención de la tradición oral en las versiones de Dámaso, Ambrosio y Prudencio como forma esencial de comprender las variaciones y, al mismo tiempo, la afinidad de la leyenda en cada una de las tres composiciones⁸³⁴.

355 Mediante una expresión análoga a la del epigrama de Santa Inés, *quod fama refert*, Dámaso consigna la más antigua noticia sobre la leyenda del mártir Hermes, celebrado en la *Depositio Martyrum* el 28 de agosto en catacumba de Bassilla sobre la vía *Salaria vetus*. Según la tradición oral del s. IV, Hermes era originario de Grecia y por haber sufrido el martirio en la Urbe consiguió la ciudadanía romana: *Iam duDVM, Quod fama refert, te Graecia misit / sanguINE Mutasti patriam, civemque fratrem* (48, 1-2). De la tradición del s. IV no se conserva más que el epigrama damasiano, ya que la *passio* más tardía ofrece una versión claramente estereotipada del relato hagiográfico sin ningún punto de contacto con la información suministrada por Dámaso. Más imperiosa es la frase *CREDITE Per Damasum* (8, 9) con la que el papa se hace garante de la leyenda de los mártires militares Nereo y Aquiles del cementerio de Domitilla.

356 Asimismo la inscripción de Nereo y Aquiles constituye el único testimonio de la antigua leyenda hagiográfica, compatible, por otra parte, con el dato histórico de la persecución de Diocleciano en su fase inicial (295-298), dirigida principalmente contra los cristianos que estaban en el ejército⁸³⁵. Sin embargo, como en el caso de la leyenda de Hermes, la *passio* del s. V, desconociendo el relato transmitido por el epigrama damasiano, presenta a Nereo y Aquiles como eunucos de Flavia Domitilla⁸³⁶.

357 Un caso paradigmático de supervivencia de la tradición oral a través de los epigramas damasianos es la inscripción dedicada a Tarsicio, único testimonio tardoantiguo sobre la leyenda del célebre mártir de la Eucaristía según la tradición del s. IV⁸³⁷. Sólo en el s. VII las fuentes topográficas consignan la presencia de la tumba de Tarsicio en el cementerio de Calixto sobre la vía Appia⁸³⁸. La leyenda de Tarsicio retorna en una *passio* tardía, compuesta hacia el s. VI, cuyo autor, al menos en el estado primitivo del texto,

⁸³⁴ "It may also be that Prudentius, like Ambrose before him, gained much of the finite detail of his work from the various oral traditions that would have been circulating in Rome at the time. This, perhaps, is the only way of understanding why the works of the three authors, intended as they were for different purposes, should reveal such a limited number of thematic or intellectual discrepancies". Cfr. BERESFORD, A. M. 2007, pp. 20-21.

⁸³⁵ Relata Eusebio de Cesárea que la persecución de Dioclesiano se inició "con los hermanos que estaban en el ejército". Cfr. *Historia Ecclesiastica* 8, 1, 7.

⁸³⁶ *AA. SS.* mai III.

⁸³⁷ DELEHAYE, H. 1933, p. 285.

⁸³⁸ VALENTINI, R. – ZUCCHETTI, G. 1942. *et ibi sanctus Tarsicius et sanctus Geferinus in uno tumulo iacent.*

depende en absoluto del epigrama damasiano⁸³⁹. En líneas generales, la *passio* reitera con pocas modificaciones el contenido de los cuatro versos de la inscripción.

358 Si Dámaso se limita a indicar que Tarsicio se negó a entregar los sacramentos de Cristo a los “profanos”, *Tarsicium sanctum Christi sacramenta gerentem / cum male sana manus premeret vulgare profanis* (15, 6-7), la *passio* hace de Tarsicio un acólito del papa Esteban, asediado por soldados paganos: *Alia enim die invenerunt milites paganorum acolythum, nomine Tharsicium, Christi Corporis sacramenta portantem; quem tenentes pagani atque discutientes, quid gereret, ut indicaret*. Reinterpretando la expresión clasicista de *prodere quam canibus rabidis caelestia membra* (15, 9) sobre la bíblica *nolite dare Sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos* (Matth. 7, 6), el autor de la *passio* hace explícito el género del martirio por lapidación, omitido en el epigrama del s. IV, *ipse animam potius voluit dimittere caesus* (15, 8): *At ille, indignum iudicans porcis prodere margaritas, nequaquam voluit prodere sacrosancta Mysteria. Quem fustibus ac lapidibus tamdiu mactaverunt, quousque exhalaret spiritum*.

359 La propuesta de Ferrua, retomada luego por Carletti, consiste en suponer que Tarsicio murió apedreado como el protomártir Esteban, *Judaicus populus Stephanum meliora monentem / perculerat saxis, tulerat qui ex hoste tropaeum* (15, 3-4), y que esta similitud debe de haber sugerido a Dámaso la dedicación conjunta en el único elogio *n. 15*⁸⁴⁰. Tal hipótesis implica la existencia del elemento de la lapidación en la tradición oral del s. IV, a partir de la cual Dámaso compuso su epigrama sin mención de dicho elemento, puesto que la asociación con Esteban por una muerte común era un hecho públicamente conocido. Implica, además, que este elemento sobrevivió en la tradición oral independientemente del epigrama damasiano, de manera que pudo ser recuperado en la leyenda del s. VI.

360 Si bien la hipótesis resulta atractiva, parece más factible conjeturar que el autor de la *passio*, que por cierto conocía el epigrama de Dámaso, se inspiró en la lapidación de Esteban para transferirla a Tarsicio con quien compartía el elogio del cementerio de Calixto. Ya sea que Dámaso disponía de este elemento en la antigua versión de la leyenda, ya sea que tardíamente la infirió o añadió a partir del epigrama el autor de la *passio*, la confrontación de los textos ofrece un interesante punto de partida para la reflexión acerca

⁸³⁹ AA. SS. augusti I. Cfr. FERRUA, A. 1942, p. 118.

⁸⁴⁰ FERRUA, A. 1942, p. 118. La misma idea es retomada por Carletti. Cfr. FERRUA, A. – CARLETTI, C. 1985, p. 18. “Per la figura e le vicende di Tarsicio, Damaso trova un antecedente nel protomartire Stefano: è probabile che la comparazione sia stata suggerita al pontefice dal fatto che, anche Tarsicio, come Stefano, morì per lapidazione”.

de la relación entre la tradición oral y popular y una obra de compostura clásica y erudita como las inscripciones métricas del obispo de Roma⁸⁴¹.

El retrato del mártir en los epigramas damasianos

361 Al trazar el retrato del mártir, prevalece el estilo “lapidario”, aquel que Baumgartner define como “la simplicidad, la fuerza y la dignidad monumental” de una obra que inaugura la poesía épica hagiográfica en Roma, proyectando un ideal de santidad para el que sólo importa la trayectoria espiritual de la tierra al cielo⁸⁴². A diferencia del retrato exuberante de las *passiones* populares o de la destreza barroca con la que Prudencio plasma el universo martirial del *Peristephanon*, el mártir damasiano se configura a través de una austeridad neo-clásica propiamente retórica, literaria e ideológica⁸⁴³.

362 Si falta en Dámaso el gusto pictórico y la abundancia de detalles, tan difundidos en la literatura popular y culta contemporánea, no debe atribuirse a la naturaleza epigramática de su poesía; en epigramas paganos y cristianos no es extraño hallar una adornada evocación de la vida del difunto con toda clase de figuras y tópicos marginales⁸⁴⁴. Mediante el ejemplo del epigrama de Eutiquio, Fontaine demuestra cómo Dámaso ofrece al peregrino una “vision simplifiée” del estilo de vida cristiana y de sus valores, un recorrido completo del imaginario martirial, sintético y sólidamente argumentado: *propositio* de la pasión gloriosa, *demonstratio* de escenas dramáticas, una *laudatio* y una breve *suasoria* donde el culto se propone bajo una forma imperativa⁸⁴⁵.

363 La profunda coherencia del *corpus* epigramático se revela en este esquema levemente modificado en cada una de las poesías martiriales. La pasión gloriosa supone el combate, la confesión, el suplicio, la victoria y el premio eterno; la combinación de estos elementos, a menudo concatenados muy velozmente y fundidos en una o dos imágenes dominantes de gran densidad significativa, conforma el retrato del mártir en los epigramas damasianos. Cuando alguno de los elementos no se halla explícitamente enunciado en la poesía, conviene distinguir si se trata o no de un caso de elipsis en tanto que fenómeno de

⁸⁴¹ Otro punto de contacto entre la misma *passio Stephani* (AA. SS. augusti I.) y los epigramas damasianos se encuentra en el relato del martirio del papa Esteban. La descripción de la *passio* corresponde, en realidad, al martirio del papa Sixto II según se relata en el epigrama n. 17, dedicado por Dámaso a este último en el cementerio de Calixto. Cfr. FERRUA, A. 1942, p. 123-124.

⁸⁴² BAUMGARTNER, A. 1905, p. 125. Cfr. FONTAINE, J. 1986.

⁸⁴³ Para las tendencias estéticas en la poesía latina tardía, cfr. CHARLET, J. L. 1988.

⁸⁴⁴ PRICOCO, S. 1953.

⁸⁴⁵ FONTAINE, J. 1986.

la *brevitas*, tan natural a la economía sintáctico-semántica de los epigramas. Es necesario, por otra parte, encontrar las motivaciones poéticas de la elisión siempre que exista una suspensión sistemática de un cierto elemento a favor del enunciado de otro.

364 Como en las *passiones* literarias en prosa, es un rasgo esencial en la representación del mártir el tema del combate físico y espiritual, cuya prueba tangible queda encarnada en el imaginario de la persecución. Al modo de un verso-sentencia, la imagen más distintiva de la persecución, “el tiempo en que la espada traspasó las pías entrañas de la madre”, concentra la metonimia y la alegoría, la evocación bíblica de las entrañas de la misericordia de Dios (*Lc.* 1, 78) junto con la referencia clásica a la *Magna mater*⁸⁴⁶. Los mártires son introducidos así en una temporalidad mítica, donde la lucha física entendida como aceptación del sufrimiento corporal sin ejercicio de la violencia cobra un valor de ejemplaridad que anuncia el florecimiento de la espiritualidad ascética en plena era teodosiana y que, además, resulta emblemático para la resistencia de los fieles cristianos a la milicia imperial (§ 378-382). La figura del *tyrannus*, imprescindible en las leyendas hagiográficas en prosa, también en los epigramas representa la violencia injusta, la amenaza visible del sufrimiento corporal. La opción del cristiano entre el César y Dios implica la entrega voluntaria a la *feritas tyranni*: *ExteMPLO pariter PVLSI feritAte tyranni* (18, 6); *finibus expulsus patriae est feritate tyranni* (40, 6); *SPONTE TRVCIS CALCASSE MINAS RABIEMQ. TYRANNI* (37, 4); *HippolyTVS FErtVR PREMERENT CuM IVSSA tyranni* (35, 1); *Cum lacerat pia membra fremit Gratianus ut hostis* (46, 7) (§ 550-552).

365 Pero no hay, como en las *passiones*, ni prodigios ni intervenciones divinas; tampoco acompaña al mártir una multitud de fieles. Sólo con su virtud intacta triunfa sobre el tirano asistido por el poder de Cristo. Únicamente en el epigrama de Inés aparece la nota psicológica, el inmenso temor que, no obstante, es superado por las pequeñas fuerzas de la mártir, *VIRIB. INMENSVM PARVIS SVPERASSE TIMOREM* (37, 6). Análogamente, la lucha contra el diablo es afrontada con una fe pura, *qui intemerata fide, contempto principe mundi* (7, 2)⁸⁴⁷.

366 A diferencia de la literatura hagiográfica primitiva, donde el combate contra el diablo era individual y se renovaba en cada mártir, en los epigramas damasianos la victoria sobre el enemigo es definitiva y universal⁸⁴⁸. En coincidencia con las *passiones* épicas

⁸⁴⁶ *Tempore quo gladius secuit pia viscera matris* (nn. 17, 31, 35, 43, 46). Cfr. FONTAINE, J. 1986.

⁸⁴⁷ *egregius martyr, contempto principe mundi* (31, 2); *hinc virtute pares, contempto pincipe mundi* (39, 7); *confessi Christum, superato principe mundi* (43, 4).

⁸⁴⁸ Cfr. SAXER, V. 1991.

posteriores a la Paz de la Iglesia, Dámaso se apropia del tema eusebiano de la muerte de los mártires como la victoria de la Iglesia, *VNICA IN HIS GAUDET ROMANAE GLORIA plebis* (25, 6). No se hace referencia a una lucha interna, a las tentaciones y a la debilidad humana; el diablo es un enemigo sobre el cual el mártir lleva los símbolos de la victoria, *HIC COMITES XYSTI PORTANT QVI EX HOSTE TROPAEA* (16, 4)⁸⁴⁹.

367 Ya incorporado a la épica cristiana por Faltonia Proba, el cliché metafórico *ex hoste tropaea* de ascendencia virgiliana, renueva el imaginario del guerrero victorioso de Dios⁸⁵⁰. Aunque el *topos* del *miles christianus* se encuentra en la antigua literatura cristiana, se define más nítidamente en las *passiones* del s. IV⁸⁵¹. También los epigramas se asocian a la temática del combate espiritual, desarrollando un lenguaje metafórico de la guerra (§ 549-557). Éste posee un especial relieve en la inscripción dedicada a los mártires militares Nereo y Aquiles del cementerio de Domitilla pero se extiende, además, a los restantes mártires de las catacumbas romanas a partir del despliegue de un vocabulario triunfal del combate cuyo precedente bíblico se encuentra en los versículos de Pablo “he luchado la noble lucha, he finalizado la carrera, he mantenido la fe; por lo demás, reservada me está la corona de justicia, con la cual me galardonará en aquel día el justo juez”⁸⁵².

368 No obstante, la novedad de los epigramas consiste en la *conversio epica* del tópico paulino, mediante la cual el combate de los mártires evoca el modelo heroico de la Antigüedad⁸⁵³. Unido, pues, al *topos* del soldado victorioso se encuentra el *topos* del mártir como atleta de la fe. A partir de mediados del s. III, la metáfora agonística del “atleta de Cristo” y del “atleta de la fe”, alentada por las celebraciones de los juegos circenses, se convirtió en una de las descripciones más populares de las víctimas de la persecución. En Roma, Constantino dio un fuerte impulso a la metáfora del certamen pero nunca alcanzó el grado de aceptación de las iglesias de Oriente y África, donde las celebraciones de los mártires competían con los juegos en el s. IV⁸⁵⁴. Sin embargo, es posible que el desarrollo de una arquitectura triunfal de los mártires en Roma, basada en un plano con forma de

⁸⁴⁹ *perculerat saxis, tulerat qui ex hoste tropaeum* (15, 4). Cfr. PRICOCO, S. 1953.

⁸⁵⁰ PROBÆ cento praef. 5; VERG. georg. 3, 32.

⁸⁵¹ Cfr. SAXER, V. 1991.

⁸⁵² *Tim.* 4, 7-8. *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi: in reliquo reposita est mihi iustitiae corona, quam reddet mihi Dominus in illa die, iustus Iudex.*

⁸⁵³ Para la relación del modelo del santo con el héroe antiguo según la temática del combate espiritual, cfr. FREDUILLE, J. C. 1997.

⁸⁵⁴ Cfr. HEID, S. 2007.

circo⁸⁵⁵, haya sido sugerido por la idea de la victoria de los mártires sobre el diablo. En las basílicas de planta *circiforme*, construidas por iniciativa imperial desde la época constantiniana, las intervenciones de Dámaso fueron regulares y constituyen la venia papal a los grandes santuarios del suburbio romano (fig. 44).

369 A los juegos guerreros y deportivos de los héroes épicos parece aludir a través del verbo *rapere* la inscripción del diácono Esteban, *martyrium primus rapuit levita fidelis* (15, 5), en la que se trasluce la imagen de una especie de competición por alcanzar primero el martirio⁸⁵⁶ (§ 251-252). En el epigrama de la catacumba de Commodilla se dice que Aداucto, victorioso, alcanzó a Félix en la trayectoria hacia el paraíso, *qua ad caelum victor paritER PROPERavit Aداuctus* (7, 5), evocando las carreras de los juegos atléticos. En el epigrama dedicado a Sixto II, se revela el ingenio del poeta cuando emplea la metáfora agonística para la lucha del anciano obispo en competencia con los fieles, quienes para evitarle el sufrimiento de la decapitación quisieron poner en su lugar la cabeza, *militibus missis populi tunc colla dedere* (17, 4), pero rápidamente el viejo comprendió que querían robarle la palma y fue el primero en ofrecer su propia cabeza, *Mox ubi cognovit senior quis tollere vellet / palmam, seq. suumq. caput prior optulit ipse* (17, 5-6).

370 En sintonía con las representaciones iconográficas de las catacumbas romanas en las que apóstoles y mártires con la palma son coronados por Cristo⁸⁵⁷, los epigramas damasianos recurren a la simbología de la corona y de la palma para manifestar el triunfo del combate: *HIC VICTOR MERUIT Palmam prior ille corOnam* (47, 6); *sanguine quod proprio XPI meruere coronas* (39, 9) (§ 482). A través de la recompensa recibida, los mártires son el ejemplo de una escatología anticipada, el ejemplo de una inmortalidad gloriosa anterior a la resurrección de los cuerpos, idea que comienza a desarrollarse con precisión entre los siglos IV y V⁸⁵⁸.

371 Puesto que en el combate mismo el mártir da testimonio de la victoria única de Cristo sobre la muerte, el triunfo es un hecho consumado. Combate, victoria y premio son los aspectos de una sola realidad: el testimonio del Protomártir en sentido ontológico que es Cristo, *CREDITE Per Damasum possit quid GLORIA CHRISTI* (8, 9)⁸⁵⁹. Clave

⁸⁵⁵ Cfr. LA ROCCA, E. 2000.

⁸⁵⁶ Cfr. FONTAINE, J. 1986.

⁸⁵⁷ Cfr. DE SANTIS, P. 2000; SEVERINI, F. 2000.

⁸⁵⁸ Cfr. PIETRI, CH. 1991; VAN UYTFANGHE, M. 1991.

⁸⁵⁹ *Ostendit Christus, reddit qui praemia vitae* (17, 8); *sanguinis ob meritum Xpumq. per astra secuti / aetherios petiere sinus regnaque piorum* (20, 4-5); *VINCERE QVOD POTVIT MONSTRAVIT GLORIA CHRISTI* (21, 3); *aetheris alta petit Christo comitante beatus* (31, 3); *dEvoTVS CHRISTO peteret cuM*

fundamental para comprender la heroicidad del mártir es la motivación cristocéntrica; el poder del Señor se manifiesta a través de sus testigos, que se distinguen radicalmente de la orientación autárquica del héroe antiguo⁸⁶⁰. Acorde con la literatura hagiográfica popular, la figura del soldado y la del atleta configuran, entonces, el retrato poético del mártir de acuerdo con el modelo único de victoria consumado en la pasión de Cristo. La *imitatio Christi* es la regla de la vida y de la muerte del santo que se define en el instante solemne en que confiesa la divinidad del Maestro; la confesión de Cristo es la que autentifica el testimonio, es decir, que no se es mártir porque se muere sino que se muere porque se es mártir⁸⁶¹.

372 Por ello, la *confessio Christi* se coloca como un elemento esencial de los epigramas damasianos. La confesión no sólo precede el suplicio sino que ella misma hace de los mártires merecedores del suplicio: *cogere non potuit Xpm te, sancte, negare / ipse tuis precibus meruit confessus abire* (46, 9-10); *CONFESSi gaudent Christi portaRE TRIUMFOS* (8, 8); *SIC NOSTer meruit confessus martyr VT esseT* (35, 7); *confessi Christum, superato principe mundi, / aetheriam petiere domum, regnaq. piorum* (43, 4-5). Cabe señalar, en primer lugar, la fuerza del término *confiteri* con el significado de ‘confesión de fe al precio de la vida’ según una evolución semasiológica propia del latín cristiano⁸⁶². Desde los primeros siglos del cristianismo, este vocablo adquirió una variada polisemia: al inicio se difundió con el significado de ‘confesión de la fe’ y, más tarde, fue predominante la idea de ‘confesión de los pecados’, en tanto que el sentido escriturístico de ‘glorificar’ o ‘alabar’ a Dios⁸⁶³ quedó relegado al latín bíblico y desapareció del lenguaje corriente. Unido al término *Christus*, el sentido de *confiteri* como se utiliza regularmente en el período preconstantiniano, es empleado por Dámaso para declarar la condición que habilita el martirio. Tan primordial es esta concepción en el retrato del mártir damasiano que el sufrimiento no parece tener tanto peso por sí mismo sino por la confesión de Cristo que lo hace acreedor del suplicio.

373 En efecto, entre los elementos pertinentes de la trayectoria que convierte al cristiano en un héroe de la fe, el suplicio suele ser elidido contra la inclinación

REGNA PIOrum (35, 4); *respicit interior, sequitur si praemia XPI* (39, 5); *pro reditu cleri Christo prestante triumphans* (42, 4).

⁸⁶⁰ Cfr. FREDOUILLE, J. C. 1997.

⁸⁶¹ Cfr. SAXER, V. 1991.

⁸⁶² Sobre la polisemia del término *confiteor* en los primeros siglos del cristianismo, cfr. MOHRMANN, C. 1948b.

⁸⁶³ V. gr. Rom. 10, 9. *Quia si confitearis in ore tuo: Dominum Iesum! et in corde tuo credideris quod Deus illum excitavit ex mortuis, salvus eris.*

descriptivista de las *passiones* épicas populares y de la poesía hagiográfica pictórica de Prudencio⁸⁶⁴. La falta de la mención explícita del sufrimiento corporal y muerte, allí donde se espera su presencia, confiere a los epigramas un carácter marcadamente hermético. En el pasaje de la confesión al premio se oculta un elemento de enlace fundamental, cuyo efecto inmediato es la sorpresa ante la tensión entre la expresividad de lo enunciado y la elipsis del elemento esperado. Así, los mártires Nereo y Aquiles arrojan sus armas para llevar el estandarte de Cristo, *PROIciunt clipeos, faleras telaQ. CRUENTA, / CONFESsi gaudent Christi portaRE TRIUMFOS* (8, 7-8). En la expresión esencialmente triunfalista del martirio predomina la alusión y la insinuación evasiva del sufrimiento corporal como en el epigrama de Hipólito, donde, finalizado el discurso indirecto en el que el santo aconseja al pueblo seguir la fe católica, *QVAESISSet populus ubinam proceDERe posSEt, / CATHoLICam dixisse fidem sequerentur VT OMNES* (35, 5-6), se proclama el martirio sin solución de continuidad, *SIC NOStEr meruit confessus martyr VT esseT* (35, 7).

374 La sublimación de la muerte a través de las metáforas del rapto celestial, *SANCTORVM SVBITO RAPVIT QVOS REGIA Caeli* (25, 2); *SVBLIMES ANIMAS RAPVIT SIBI REGIA CAELI* (16, 3), de la carrera hacia el cielo, *qua ad caelum victor paritER PROPERavit Adauctus* (7, 5), o del impulso espontáneo hacia los reinos celestiales, *confessus Christum caelestia regna petisti* (7, 3); *aetherios petiere sinus regnaque piorum* (20, 5); *AETHERIAS PETIERE DOMOS REGNAQ PIORum* (25, 5), prevalece sobre la idea desgarradora del dolor y de la destrucción corporal, insistiendo en un movimiento ascendente y desmaterializado hacia la beatitud definitiva.

375 Donde el martirio se declara con la figura de la sangre, nada parece remitir a una imagen cruenta y realista de la muerte. Más bien se presenta en su pleno sentido simbólico y sacramental, conforme a la antigua concepción cristiana del bautismo de sangre, superior al bautismo de agua que lava la mancha del pecado pero no previene contra el retorno de la debilidad humana⁸⁶⁵. Por la sangre, Saturnino cambió el nombre, la patria y el linaje, *sanguine mutavit patriam nomenq. genusq.* (46, 4), es decir que recibió el sacramento del martirio, el nacimiento de los santos que lo hizo ciudadano romano, *Romanum civem Sanctorum fecit origo* (46, 5)⁸⁶⁶. Intensamente sacramental es la simbología del poema de Eutiquio; arrojado en un barranco, la santa sangre lava todas las heridas del tremendo

⁸⁶⁴ Sobre la descripción del sufrimiento del mártir en Prudencio, cfr. FUX, P. Y. 2003, pp. 15-18.

⁸⁶⁵ Cfr. DELEHAYE, H. 1933, p. 4.

⁸⁶⁶ El sentido sacramental de la sangre aparece, además, en *sanguINE Mutasti patriam, civemque fratrem* (48, 2); *SANGUINE PURPUREO SEqueris Hyacinthe prObatUS* (47, 4); *sanguinis ob meritum Xpumq. per astra secuti* (20, 4); *sanguine quod proprio XPI meruere coronas* (39, 9).

poder de la muerte, *MITTITVR IN BARATHRVM SANCTVS LAVAT OMNIA SANGVIS / VVulnera quae intvlerat mortis metvenda potestas* (21, 7-8)⁸⁶⁷.

376 Aunque no faltan referencias al suplicio en el retrato martirial, Dámaso evita la descripción particularizada, sensible y estática, apartándose de las modulaciones ecfrásticas de la tradición alejandrina. Por otra parte, toma distancia respecto de las *passiones* en prosa, en las que, a partir del 380 aproximadamente, se advierte una recrudescencia de las penas y una delectación morbosa en su aplicación, lo cual ha de ser una de las características esenciales de la literatura martirológica⁸⁶⁸. En los epigramas damasianos, “jamais la *decollatio* ou le *vivicomburium* ou la *damnatio ad bestias* ne sont évoqués dans leur horreur réaliste”⁸⁶⁹.

377 Son tres los epigramas donde la mención del suplicio tiene un rol más relevante: los epigramas de Eutiquio, *n. 21*, de Marcelino y Pedro, *n. 28*, y de Inés, *n. 37*. Aún así, lejos están de la descripción realista de las leyendas en prosa. En la sucesión de los tormentos de Eutiquio, coronada con la simbología bautismal del martirio, se reconoce el contexto alegórico del dolor corporal, enunciado al modo de un trofeo⁸⁷⁰ como en el elogio de Lorenzo, *Verbera carnifices flammis tormenta catenas / vincere Laurenti sola fides potuit* (33, 1-2). Bajo la evocación del imaginario clásico, la noción del suplicio y de la muerte se expresa a través de metáforas y perífrasis de gran complejidad simbólica, en las que el patetismo del tormento es sublimado por la nobleza del lenguaje épico.

378 Si bien la tipología del mártir es el modelo de santidad privilegiado en el *corpus* epigramático, Dámaso propone otro ideal propicio para la imitación de su tiempo: el ideal de santidad incruenta, plasmado en los modelos del asceta y del obispo sucesor del mártir. Desde los primeros siglos, los cristianos distinguen al que ha cumplido el último sacrificio del confesor al cual el perseguidor no le ha quitado la vida⁸⁷¹ y tal distinción se ve reflejada claramente en las dos listas de *depositiones* del *Cronógrafo* del año 354: la *Depositio*

⁸⁶⁷ Para Ferrua, el sentido de estos versos es *obscurum*, ya que, pasando por alto el sentido simbólico del bautismo de sangre, busca una interpretación literal que claramente no termina de explicar la poesía: *Intellego post tormenta privationis somni et cibi animadversum esse, certe morti datum per vulnera, dein corpus in barathrum proiectum etiam sanguine manans copioso*. Cfr. FERRUA, A. 1942, p. 148. Eguiarte remite los versos a la metáfora zoomórfica de la *Eneida*, en la que la lucha entre los toros representa la lucha entre Eneas y Turno. La sangre es el símbolo de la lucha en la que se decide entre la vida y la muerte. En el caso de Eutiquio, la sangre representa su batalla y la paciencia para conseguir la victoria sobre el demonio que actúa a través de los perseguidores. Cfr. EGUIARTE, E. A. 2007. De acuerdo con nuestra interpretación simbólica del bautismo de sangre, la sangre representa el testimonio mismo de la pasión de Cristo, testimonio que más que el bautismo de agua lava las heridas de la muerte, es decir, el pecado y la debilidad humana.

⁸⁶⁸ SAXER, V. 1991.

⁸⁶⁹ FONTAINE, J. 1986.

⁸⁷⁰ FONTAINE, J. 1986.

⁸⁷¹ Cfr. PIETRI, CH. 1991.

Episcoporum, que consigna los aniversarios de los obispos de Roma desde el año 254, y la *Depositio Martyrum*, que incluye junto con los restantes mártires a los obispos que murieron con efusión de sangre⁸⁷². Sin embargo, con el fin de las persecuciones se impone progresivamente la tipología del santo no sangrante y la literatura hagiográfica de la era teodosiana expresa este ideal de espiritualidad ascética, que será dominante a partir del s. V. En consonancia con los poetas de la era teodosiana, Dámaso adhiere a la concepción del mártir cotidiano, de un modelo que permitirá a los cristianos sentirse próximos a los mártires de la era de la persecución por una existencia de austeridad y renuncia de los valores mundanos.

379 A través del epitafio compuesto para su hermana Irene, evoca el ideal de santidad cumplido en el mérito de la virginidad y en las excelentes costumbres de una piedad digna de admiración, *egregios mores vitae praecesserat aetas; / propositum mentis pietas veneranda puellae* (11, 6-7); por una vida consagrada a Dios, Irene se hace digna de la vida eterna y podrá interceder por Dámaso cuando venga el Señor, *Nunc veniente deo nostri reminiscere virgo, ut tua per Dominum prestet mihi facula lumen* (11, 14-15). El *propositum mentis* de la hermana del obispo de Roma es el testimonio de una generación que descubre en la vida ascética la sucesión espiritual de los mártires. Al tiempo que la disciplina monástica gana los mejores adeptos entre la nobleza romana, los poetas cristianos reaniman las gestas de los héroes del pasado insinuando otra vía de perfección imitable para los contemporáneos (§ 495-496).

380 En Nola, la tumba del obispo Félix es venerada desde la segunda mitad del s. IV y Paulino le dedica una serie de poemas en cada aniversario al confesor que afrontó el sufrimiento sin haber muerto con efusión de sangre: *Nam confessor obit poenas non sponte lucratus / acceptante Deo fidam pro sanguine mentem*⁸⁷³. También Dámaso se dirige al obispo de Nola, no mártir y no romano, en una de sus poesías. Pero además, al expresar su vínculo íntimo y personal con el santo, anuncia la práctica de la “poesía de devoción”, de la creación poética como ejercicio espiritual, precisada hacia el fin del s. IV por Paulino y por Prudencio⁸⁷⁴. Cuando Dámaso insiste en la diligencia de San Félix en socorrer a todo aquel que se lo solicita, sin permitir que nadie vuelva sin haber obtenido su auxilio, *qui ad te sollicite venientibus omnia prestas, / nec quemquam tristem pateris repedare viantem* (59, 3-4), delinea una imagen del santo que concuerda con el modelo que desde finales del

⁸⁷² VALENTINI, R. – ZUCCHETTI, G. 1942.

⁸⁷³ PAVL. NOL. carm. 14, 5-6.

⁸⁷⁴ FONTAINE, J. 1986.

s. IV propone la patrística para los obispos cuya santidad ya no depende necesariamente de la interrupción violenta de la vida.

381 En relación con las virtudes del obispo, la tradición de los Padres subraya la diligencia a favor de su comunidad y la intervención en las necesidades materiales y espirituales de los fieles⁸⁷⁵. A diferencia de los anacoretas y cenobitas que privilegian la práctica de ejercicios espirituales en soledad, la figura del obispo se impone como un modelo de caridad para el pueblo de Dios. Es el caso de todos los epigramas papales compuestos por Dámaso. El ideal de santidad se enriquece por la combinación de nuevos carismas, de donde resulta el ideal del “buen pastor”⁸⁷⁶, particularmente delineado desde la segunda mitad del s. IV. Así como de Sixto, uno de los papas mártires más venerados en la Antigüedad, se destaca la solicitud del pastor que vela por la integridad de su rebaño, *pastoris meritum, numerum gregis ipse tuetur* (17, 9), Marcelo y Eusebio, para quienes no consta el fin por el extremo sacrificio, son presentados como ejemplos de abnegación y servicio con la comunidad cristiana de Roma.

382 La presentación de ambos obispos no responde por completo al retrato martirial característico de los epigramas damasianos. A cambio de la trayectoria desde la confesión al premio, sugerida por metáforas bélicas del triunfo definitivo y por una serie de imágenes celestiales y desmaterializadas, y de las fórmulas relativas a la veneración martirial prevalece en los poemas de Eusebio y Marcelo el paradigma del pastor comprometido con su grey, del *rector* que no teme enfrentar la intransigencia de los sectores más fanáticos de la Iglesia ni se intimida ante la despótica autoridad estatal para defender la paz de la comunidad. Y esta entrega al pueblo es digna de reconocimiento, *Marcelli ut populus meritum cognoscere possit* (40, 8) (§ 487-488, 518-522).

383 Fue, por cierto, en torno a este rol protector de los santos y en particular de los obispos que surgió en las últimas décadas del s. XX una insistencia algo excesiva acerca de las relaciones entre el obispo y la comunidad cristiana sobre el modelo sociológico de las relaciones entre el *patronus* y sus *clientes*. Por un proceso de espiritualización del léxico relativo a las instituciones temporales, en ciertas ocasiones, los santos reciben después de la muerte el título de *patronus*, los fieles se dirigen a ellos mediante el término *commendo* o se designan *alumnus* o *socius* de quien esperan la mediación⁸⁷⁷. A este respecto caben dos importantes aclaraciones. Por una parte, la transferencia del término *patronus* desde el

⁸⁷⁵ FREDOUILLE, J. C. 1997.

⁸⁷⁶ FONTAINE, J. 1981, p. 116.

⁸⁷⁷ Cf. PIETRI, CH. 1991.

campo institucional al campo religioso ya había sido operada por los paganos antes que por los cristianos y, por otra, los testimonios de esta terminología institucional aplicada al santo mientras aún está con vida son mucho más escasos que lo que la crítica sociológica pretende reflejar⁸⁷⁸.

384 Impulsada por Peter Brown, la teoría según la cual el mártir toma todas las características de un personaje del Bajo Imperio para constituir la réplica invisible y celeste del patronazgo palpable ejercido en la tierra por el obispo compromete a Dámaso como el gran patrono de las catacumbas. Éste, como Paulino en Nola o como Ambrosio en Milán, habría contribuido a la transformación de la figura del mártir por medio de la intensificación de vínculos personales establecidos entre los *impresarii* del culto con sus amigos protectores e invisibles⁸⁷⁹. Peter Brown, concentrado en la parte oriental del Imperio, hace una breve referencia a Dámaso en el desarrollo de su conocido volumen sobre el origen y la función del culto de los santos en la cristiandad latina. En lo que atañe a la mención de Dámaso, Brown vuelve sobre la idea expuesta en 1971 en *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*⁸⁸⁰. Más de veinte años después, Peter Brown admite los límites de su teoría, reconociendo la necesidad de ampliar el cuadro del mundo religioso de la Antigüedad Tardía y de examinar las fuentes en su justo contexto histórico: “Before I do this, however, it is as well to begin with a frank admission. I am far less certain that I once was –now over twenty years ago– when I first wrote on ‘The Rise and Function of the Holy man’, as to how exactly to fit the holy man into the wider picture of the religious world of late antiquity. On looking back, I think that, in 1971, I had been content to see him in close up, as it were. In doing so, I was following almost too closely the grain of our principal sources (on which I worked most intensely at that time) –the vivid *Lives* of individual holy men, usually written, by their disciples, after their death. (...) Seen in terms of these sharply delineated actions, the holy man himself is placed, like a figure in a Chinese landscape, against a mist-laden and seemingly measureless

⁸⁷⁸ Con respecto a la crítica de presentar de manera sistemática las relaciones entre el obispo y la comunidad cristiana sobre el modelo de las conexiones entre el *patronus* y los *clientes*, cfr. FREDUILLE, J. C. 1997.

⁸⁷⁹ Cfr. BROWN, P. 1984, pp. 48-59.

⁸⁸⁰ “No holy man was active in Dark Age Rome, but the charged power of the body of a long buried martyr was thought enough to strike a workman dead in the catacomb chamber. (...) These impersonal agents had become the bearers of the supernatural among men. Seen in this way, the victory of Christianity in Late Roman society was not the victory of the One God over many: it was the victory of men over the institutions of their past”. Cfr. BROWN, P. 1971.

background”⁸⁸¹. No es habitual encontrar semejante retractación y reconocimiento de las grietas metodológicas que condujeron a una tesis poco afortunada (§ 321-322).

385 Sin embargo, la superada teoría de Brown tuvo tal difusión que en estudios relativamente recientes sobre el obispo de Roma –y a pesar de las serias objeciones planteadas por gran parte de los estudiosos de la Antigüedad tardía– puede reconocerse el sello de su fuerte posición sociológica. Es el caso de la Tesis presentada en la Universidad de Buenos Aires en 1995 sobre el culto a los mártires en el s. IV según las inscripciones damasianas⁸⁸², uno de los intentos más significativos de aplicación de la teoría de Brown a las inscripciones del papa Dámaso. A través de una confusa relación entre la elección de mártires, de altos estratos según la autora, y la necesidad de justificar el acceso al papado se llega a la conclusión de que Dámaso “es el Señor, el mediador entre un mundo más alto y su pueblo, él mismo alejado de ese mundo etéreo pero infinitamente más cercano que alguien del montón”⁸⁸³. Sin distinción entre los epitafios familiares, los epigramas papales y los martiriales, se afirma que Dámaso apuntaba a una “sacralización” de sí mismo y de su entorno para elevarse a un plano intermedio entre el pueblo y los mártires de Cristo⁸⁸⁴.

⁸⁸¹ BROWN, P. 1995, p. 59.

⁸⁸² FERRARO, E. 1995.

⁸⁸³ FERRARO, E. 1995, p. 30. En cuanto a la elección de los mártires celebrados en los epigramas afirma Ferraro: “Para proceder a la apertura de las catacumbas al público, ampliando corredores y derribando muros como ya hemos comentado, Dámaso tuvo que proceder a la remoción de cuerpos ignorados que él mismo recuerda en su poema de las fuentes vaticanas. ¿Quiénes serían estos mártires innominados, venerados, pero rotulados todos bajo el anonimato? Es indiscutible que hubo ya en Dámaso una selección consciente y para mí no es casual que no aparezcan mártires esclavos ni de oficios menores entre los que merecieron epitafio, de igual modo que en la misma época conocemos los nombres de damas discípulas de Jerónimo y todas son nobles: es evidente que en el siglo IV el cristianismo ya no era la religión de las clases subalternas sino que había establecido una fuerte alianza con los estratos más elevados de la sociedad romana”, pp. 26-27. En primer lugar, es grave la errónea interpretación del epigrama del Vaticano, n. 3, que no está dedicado a la conmemoración de los mártires sino a las obras de saneamiento de la colina, donde existía un cementerio suburbano *sub divo*. No son, pues, “mártires innominados” sino los restos de los difuntos del cementerio aquellos que Dámaso nombra en su poema, *CORPORA MVLTORVM CINERES adq. ossa rigabant* (3, 2) y no se menciona en absoluto una “remoción de cuerpos”. Más serias son las consecuencias de la afirmación “indiscutible” acerca de la profesión y de la clase social de los mártires conmemorados por Dámaso. Fuera de los mártires pertenecientes a la jerarquía eclesiástica, se recuerda únicamente la profesión de los mártires militares Nereo y Aquiles. De ningún otro mártir se menciona la profesión y es posible que tampoco Dámaso la conociera. No hay indicios textuales acerca de la clase social de los mártires pero los datos arqueológicos coinciden en que las tumbas en su etapa inicial se caracterizan por la condición sencilla de las sepulturas, en general simples nichos excavados directamente en la toba, bien distintas de los sepulcros de difuntos de las clases acomodadas, que suelen distinguirse por la riqueza de la arquitectura, por la ornamentación, por los sarcófagos en mármol o por los epitafios de alta calidad de ejecución. Por último, cabe subrayar que las zonas acondicionadas por Dámaso en las catacumbas se destacan precisamente por la capacidad de albergar a las “clases subalternas”, hecho que documenta la novedosa concepción de sepultura de privilegio en el ámbito de los cementerios del suburbio romano.

⁸⁸⁴ FERRARO, E. 1995, p. 31. “No sólo está sacralizando su persona sino también la de su familia, padre, madre, hermana y los antiguos Papas: por un lado se eleva con ellos a un plano intermedio entre el pueblo y los mártires de Cristo; por otro, muestra a ese pueblo su triunfo facilitando el acceso a las galerías, abriendo

386 De esta manera, la función soteriológica del santo aparece más como una construcción del poder institucional, de los *impresarii* del culto martirial, que como una concepción fundamental de la dinámica antropológica y teológica del cristianismo primitivo. Desde el extremismo sociológico, la función del santo como intercesor celeste entre los hombres y Dios, tal como se lee claramente en las inscripciones damasianas, no es más que una especie de invención unilateral generada por la alta jerarquía eclesiástica para constituirse ella misma en réplica terrestre del patronazgo invisible de los santos con el pueblo cristiano.

387 Que Dámaso supo capitalizar las creencias religiosas de su tiempo y, en particular, la creencia en el rol intercesor de los mártires a favor de la causa dogmática y política del obispado de Roma parece un hecho suficientemente probado. Pero desarraigar este fenómeno de las creencias religiosas de la Roma cristiana del s. IV para encuadrarlo en un marco de relaciones sociológicas sin fundamento en las fuentes literarias disponibles implica, además de la grave descontextualización del documento epigráfico, un abordaje “actualizante” de la cultura antigua, incompatible con la vía histórico-filológica, desde la cual, según nuestra consideración, se debe partir con la finalidad de arribar a una conclusión que traicione en la menor medida de lo posible los textos producidos en el pasado.

DISCURSO ÉPICO

Consideraciones teóricas

388 El carácter épico fue, desde la Antigüedad, el aspecto más destacado de los epigramas a partir del pasaje de Jerónimo, *Damasus, Romanus urbis episcopus, elegans in versibus componendis ingenium habuit et brevia opuscula heroico metro edidit*⁸⁸⁵, y de todas las críticas que recibió la poesía de Dámaso, la más reiterada y seria es la imitación constante de Virgilio. A instancias de una concepción idealística y paradigmática de la Antigüedad clásica, los estudiosos del s. XIX abordaron la poesía tardoantigua desde la confrontación estática con los modelos del pasado. El excesivo empeño que se puso en la investigación de las fuentes clásicas, ignorando el panorama sincrónico de las producciones

claraboyas para que la luz permitiese distinguir las tumbas, practicando corredores aún a riesgo de destruir muros y construyendo en los puntos claves, sobre la superficie, nuevos templos”.

⁸⁸⁵ HIER. vir. ill. 103.

más tardías, condujo a la desnaturalización de la poesía latina del s. IV, cuyo procedimiento fundamental es precisamente la *retractatio* de los autores antiguos⁸⁸⁶.

389 A la luz de la *Quellenforschung*, los epigramas damasianos aparecen ante Carl Weyman, escrupuloso recopilador de citas y alusiones de poetas cristianos, como el documento de “una piedad sincera más que de un gran talento”⁸⁸⁷. Maximilianus Ihm, en el prólogo a la edición de 1895, entiende que Jerónimo llama *elegans* a Dámaso por los “vestigios de elegancia” insinuados a través de la imitación de un “poeta elegante”, es decir, de Virgilio⁸⁸⁸. En la actualidad, resulta sumamente curioso el enrevesado intento de Cosimo Stornajolo por excusar tanto la falta de ingenio del “hombre práctico y férvido creyente” como el juicio positivo de Jerónimo. Entre los numerosos justificativos para Dámaso, sobresale la falta de un “tema adecuado a la epopeya en la grandiosa obra del Cristianismo”⁸⁸⁹. Por lo tanto, “aunque hubiese sido un genio en poesía, no habría podido ni siquiera entonces ofrecernos un monumento igual a su ingenio”⁸⁹⁰. Como sus contemporáneos, Stornajolo reconoce a Dámaso cierta habilidad formal, gracias a la elección del hexámetro, “la forma más perfecta y reciente, aquel que sonó más armonioso en el más perfecto clasicismo por obra de Virgilio”⁸⁹¹. Con la síntesis de Antonio Ferrua, en 1942, la crítica “clásico-céntrica” alcanza su punto máximo y, felizmente, también su fin⁸⁹².

⁸⁸⁶ Realizamos una síntesis de los principales estudios acerca de la poesía damasiana y su relación con la literatura clásica y, en especial, Virgilio. La misma postura de estos estudios se reitera de manera similar en otros trabajos menos significativos y en las historias de la literatura latina cristiana. Por ejemplo, Alfred Gudeman sostiene que “estos epigramas no tienen valor poético alguno ni en cuanto al contenido ni, lo que es aún más sorprendente, en cuanto a la forma, que acusa muy pronunciados defectos”. El traductor español añade en letra más pequeña “He aquí la servil imitación, pretendida, de la poesía virgiliana” y cita una referencia a Virgilio en un epigrama damasiano. Cfr. GUDEMAN, A. 1928, pp. 52-53. No difiere mucho de la opinión de Raby: “These short poems, which are mainly in hexameters, contain many sins against pure prosody and show little or no poetical feeling. (...) This brief account of Christian-Latin verse in the third and fourth centuries has shown that the main tradition followed by the Christian poets was that of the declining classical world”. Cfr. RABY, F. J. E. 1953.

⁸⁸⁷ WEYMAN, C. 1896. *sincerae potius pietatis quam magni ingenii*.

⁸⁸⁸ IHM, M. 1895b, pp. VII-VIII. *habuit autem elegans in versibus componendis ingenium teste Hieronymo cuius elegantiae re vera vestigia adsunt, quippe cum 'elegantem' poetam ille sit imitatus, Vergilium*.

⁸⁸⁹ STORNAJOLO, C. 1886. “Non esistendo adunque un soggetto atto all'epopea nella grandiosa opera del Cristianesimo, come alcuno non ha fondo guardando potrebbe darsi a credere, non è da dedurne da ciò il poco valore poetico dal Pontefice S. Damaso. Io certo non voglio conchiudere che S. Damaso avesse avuto ingegno ad un poema sufficiente, mentre io non potrei sostenerlo con nessun argomento serio. L'ho voluto soltanto far notare perchè se ne tenga conto nel giudicare della giustezza dell'elogio di S. Girolamo”.

⁸⁹⁰ STORNAJOLO, C. 1886. “Laonde anche ad essere stato un genio in poesia, non avrebbe neppure allora potuto offrirci un monumento eguale al suo ingegno”.

⁸⁹¹ STORNAJOLO, C. 1886. “Ma tra i diversi ritmi degli esametri egli preferisci la forma più perfetta e più recente, quello che suonò più armonioso nel più perfetto classicismo per opera di Virgilio”.

⁸⁹² FERRUA, A. 1942, p. 12. *Damasum vere poetam fuisse nemo contendet qui eius carmina legerit: sunt enim perobscura, locutiones paucas, praesertim in antiquis expilatas, ad omnem rem torquent, eadem ad nauseam repetunt, et quo plura congerunt verba eo pauciores sententias aperiunt, nisi fortasse conduunt, sententiarum*

390 En 1954, Salvatore Pricoco emprende la tarea de revisar el valor literario de los epigramas de Dámaso y, por primera vez, se aprecia “el diálogo con los grandes espíritus clásicos”⁸⁹³, apreciación que ya había sido sugerida por Aurelio Amatucci en el contexto de su *Storia della letteratura latina cristiana* de 1929⁸⁹⁴. Sumido en la tarea de rebatir los juicios de una crítica cristalizada en la subordinación de la poética tardoantigua al modelo inmejorable del pasado, Pricoco padece, no obstante, el peso del viejo esquema de contraste con las obras canónicas de la Antigüedad; si Dámaso imita a Virgilio, lo hace de una manera particular, que excluye el intento centonario. Todavía no aflora el actual concepto de originalidad en la recreación tardoantigua pero, al menos, se insinúa la idea de “diálogo” y se supera la noción puramente formal de imitación virgiliana.

391 Aunque centrados en aspectos muy puntuales de la poesía damasiana, los sucesivos trabajos de Luigi Alfonsi, Antonio Nazzaro y Silvana Rocca sirvieron para avanzar en la línea de una hermenéutica de forma y de contenido y de una recuperación profunda de los valores fundamentales de la poesía clásica y de la misma poesía cristiana⁸⁹⁵. En su “piccola aggiunta” al *Tityrus christianus*, Alfonsi destaca cómo no se trata sólo de una cuestión de forma clásica sino de profundo contenido; el arte clásico no es sólo una “meditación” sobre *falsas fabulas*, sino la posibilidad de penetración en realidades más profundas⁸⁹⁶. Nazzaro, aún reconociendo el interés de la interpretación de Alfonsi, prefiere entrever en el mismo poema no tanto una función de recuperación de la *Égloga* virgiliana, sino de polémica y de declarada contraposición a los valores ideológicos y literarios no cristianos⁸⁹⁷. El tema es retomado por Rocca, quien realiza una síntesis de la función del *incipit* virgiliano en los epigramas, concluyendo que existe en la mayor parte de éstos una “*memoria incipitaria*”, una exigencia de abrir el discurso polarizando sobre el *incipit* la disponibilidad del lector a

aculeis, orationis vi et acrimonia perpetuo destituta, ut metricas maculas nec paucas nec leves praeteream. Excusatio tamen sit Damaso quod ea aetate plures versus faciebant qui non minus Musis inuisi essent.

⁸⁹³ PRICOCO, S. 1953. “Damaso quindi, come i grandi scrittori cristiani, ha continuato, pur nella sua opera necessariamente schematica, il dialogo con i grandi spiriti classici e non deve porsi accanto a mediocri centonisti”.

⁸⁹⁴ AMATUCCI, A. G. 1929, p. 180. “si vale di frasi tolte dai poeti classici e tra questi dà la preferenza a Virgilio seguendo in ciò la tendenza degli autori anonimi di elogia a lui anteriori, ma, dove questi avevano centonizzato il Mantovano, Damaso getta invece un suo pensiero nell’espressione virgiliana”.

⁸⁹⁵ ALFONSI, L. 1975; NAZZARO, A. V. 1977; ROCCA, S. 1980.

⁸⁹⁶ ALFONSI, L. 1975. “Non è solo questione di forma classica, del che già Damaso stesso, anche nel rimprovero, darebbe l’esempio, ma di più profondo contenuto: l’arte in sé —ed era quella classica— non è solo una “meditazione” su falsas fabulas, ma anche possibilità di penetrazione su realtà più profonde”.

⁸⁹⁷ NAZZARO, A. V. 1977. “Diciamo subito che la suggestiva interpretazione dell’Alfonsi, pur ricca di spunti e suggerimenti interessanti, non ci trova d’accordo. Non ci sembra, infatti, che Damaso utilizzi il notissimo incipit della I Ecloga virgiliana in funzione di recupero, quanto piuttosto di polemica e di dichiarata contrapposizione a valori ideologici e letterari non cristiani”.

experimentar toda sugestión posible, ampliada luego por la presencia, que a veces puede ser muy reducida, de otras señales⁸⁹⁸.

392 Para una valoración global y al mismo tiempo profunda de la relación entre los epigramas damasianos y la épica virgiliana hubo que esperar hasta la lúcida contribución de Jacques Fontaine, expuesta en 1984 durante el simposio realizado en el Pontificio Instituto de Arqueología Cristiana con motivo del XVI centenario de la muerte del papa Dámaso I⁸⁹⁹. Al interpretar las palabras de Jerónimo, Fontaine explica cómo debe entenderse la expresión “metro heroico”, cuya traducción “en hexámetros” resultaría una injuria para el helenismo *heroicus*: la adopción del metro heroico señala formalmente el proyecto de celebrar el heroísmo cristiano a través del vocabulario, los ritmos y la sensibilidad propia de la epopeya antigua. Las nociones de reescritura y de intertextualidad son incorporadas a la crítica de la poesía damasiana, de manera que para Fontaine los virgilianismos deben ser juzgados dentro de las profundidades de una lengua épica de más de medio milenio de poesía propiamente latina⁹⁰⁰. Después de tal contribución, no hubo más que algún aporte aislado y parcial en esta dirección⁹⁰¹.

393 Por el contrario, desde los estudios de Reinhart Herzog, de Michael Roberts y del mismo Jacques Fontaine, la crítica literaria ha realizado importantes avances en el campo de la épica bíblica⁹⁰². El camino iniciado por Herzog recibió, desde entonces, ajustes y rectificaciones, como se puede observar especialmente en los trabajos de Jean Louis Charlet, de Paul Agustin Deproost y de Francesco Stella⁹⁰³. A pesar de las divergencias específicas de cada autor, es posible señalar, a grandes rasgos, algunos criterios comunes y superadores de las posturas dominantes hasta mediados del s. XX.

394 En primer lugar, la refutación definitiva de aquella idea enunciada por Ernst Robert Curtius en su consagrada *Literatura europea y Edad Media latina*: “La epopeya bíblica fue siempre –desde Juvenco hasta Klopstock– un género híbrido y de suyo inauténtico, un *genre faux*. La Salvación cristiana, tal como la presenta la Biblia, no tolera una forma pseudo-antigua; ésta no sólo la priva de su configuración vigorosa, única, autoritativa, sino

⁸⁹⁸ ROCCA, S. 1980. “Esiste dunque, nella maggior parte della produzione epigrammatica di Damaso, una “memoria incipitaria”, un’esigenza di aprire il discorso polarizzando sull’incipit la disponibilità del lettore a subire ogni possibile seggestione, ampliata poi dalla presenza, che a volte può essere anche molto ridotta, di altri segnali”.

⁸⁹⁹ FONTAINE, J. 1986. La idea había sido esbozada en 1981, cfr. FONTAINE, J. 1981, pp. 119-120.

⁹⁰⁰ FONTAINE, J. 1986.

⁹⁰¹ Cfr. EGUIARTE, E. A. 2007.

⁹⁰² HERZOG, R. 1975; ROBERTS, M. 1985; FONTAINE, J. 1981.

⁹⁰³ CHARLET, J. L. 1988; DEPROOST, P. A. 1997; STELLA, F. 2006.

que, además, el género clásico adoptado y sus convenciones verbales y métricas la falsifican. El hecho de que la epopeya bíblica gozara, a pesar de eso, de tan gran popularidad se explica sólo por la necesidad de contar con una literatura religiosa que pudiese compararse con la antigua y enfrentarse a ella; se llegó de este modo a una transacción.”⁹⁰⁴ Contra tales prejuicios clasicistas, se subraya la interacción cultural de la poesía latina tardía a través de un esquema literario denominado ‘triángulo hermenéutico’, que resulta del encuentro de una triple tradición bíblica, virgiliana y cristiana.

395 En segundo lugar, se pone en evidencia cuestiones que derivan de la preeminencia de la técnica imitativa, no sólo respecto de la Antigüedad clásica, sino también respecto de los procesos imitativos dentro de la misma poesía cristiana. En tercer lugar, la crítica coincide en rechazar la antítesis entre sustancia cristiana y forma pagana, proponiendo la síntesis entre educación clásica, común a paganos y cristianos, y espiritualidad romano-cristiana. Por último, se reitera en relación con la épica virgiliana una clave de lectura signada en términos de paráfrasis, poesía, *epos*, mutación e historia del género, comentarios y meditación, donde quedan implicadas todas las categorías tradicionales de la epopeya clásica⁹⁰⁵. Si bien los epigramas damasianos, por origen, tema, forma y función, no pueden ser encuadrados dentro del género que se denomina ‘épica bíblica’, sostenemos que los mencionados criterios se aplican también al género ideado por Dámaso, motivado, en principio, por una aspiración estética común, en cuya base se encuentra la imitación de la épica virgiliana.

396 Ante la afirmación corriente de que Virgilio constituye la *koiné* literaria del período posclásico, conviene puntualizar que la asimilación en la literatura latina cristiana fue desapareciendo en los primeros siglos y que sólo a partir de la Paz constantiniana tanto la prosa como la poesía se reenlazan con la tradición docta, adoptando estrategias retóricas análogas a las de la poesía pagana. Si Tertuliano, Minucio Félix o Cipriano muestran cierta reticencia, cuando no hostilidad, hacia la poesía virgiliana, la carga negativa retrocede durante la edad constantiniana y, en la edad posconstantiniana, Virgilio deviene la *auctoritas* por excelencia de la poesía cristiana y, en parte, también de la prosa⁹⁰⁶.

397 Por otro lado, está bastante extendida la idea de que la “cristianización” de Virgilio fue operada por Lactancio en el libro séptimo de las *Divinae Institutiones*, al colocar “al autor de la cuarta *ecloga* entre los profetas antiguos del Cristianismo, junto con Hermes

⁹⁰⁴ CURTIUS, E. R. 1955, II, p. 653.

⁹⁰⁵ Cfr. DEPROOST, P. A. 1997.

⁹⁰⁶ Para una síntesis de la influencia de Virgilio en la literatura cristiana antigua, cfr. GALLICET, E. 1986.

Trismegisto, las Sibilas y el medo Istaspe⁹⁰⁷. Sin embargo, Lactancio hace una clara distinción entre Virgilio, “el primero de los nuestros que no estuvo lejos de la verdad”, y los profetas⁹⁰⁸; los poetas paganos “ignoraban el misterio del divino sacramento” y “la mención de la resurrección futura les había sido transmitida con un oscuro rumor”, por lo tanto, sin un conocimiento seguro de la verdad, repiten lo que han oído, “como Virgilio que dijo: *sit mihi fas audita loqui*”⁹⁰⁹.

398 En este período, la “cristianización” de Virgilio, más que en Lactancio, se propone explícitamente en la *Oratio ad sanctorum coetum*, atribuida a Constantino, en la cual se incluye una versión griega en hexámetros de la cuarta égloga, que se aparta arbitrariamente del texto latino a fin de adaptarla al comentario cristiano que se desarrolla en el discurso⁹¹⁰. No es posible afirmar que la interpretación que hacía de Virgilio un cristiano *ante litteram*, que habría anunciado la venida de Cristo a la par de los profetas, fue aceptada de manera unánime e inmediata, pero en comparación con la actitud reservada de los escritores preconstantinianos, es innegable que la “cristianización” oficial de Virgilio, según la transmite Eusebio de Cesárea, debió de causar un fuerte impacto en la formación intelectual de la generación de Dámaso.

399 En la edad constantiniana, se constata la elaboración de un proyecto de integración de códigos semíticos y occidentales, que abarca todas las formas de expresión de la civilización romana tardoantigua. Las interpretaciones de Lactancio y de Eusebio de Cesárea son un reflejo de un programa político-religioso de interacción entre las Sagradas Escrituras y la tradición literaria de Roma, en el cual la paráfrasis bíblica de Juvenco constituye la primera manifestación significativa en el campo de la poesía latina⁹¹¹. Compuestos entre el 329 y el 330, los *Evangeliorum libri IV* ofrecen en el prefacio los lineamientos de la nueva poética cristiana: si los poetas paganos, representados por Homero y Virgilio, urdiendo mentiras sobre las gestas de antiguos hombres, merecieron una gloria casi eterna, con mayor razón merecen la gloria inmortal aquellos que con una fe

⁹⁰⁷ FONTAINE, J. 1980b, p. 66. Cfr. GALLICET, E. 1986.

⁹⁰⁸ LACT. inst. 1, 5. *Nostrorum primus Maro non longe fuit a veritate; cuius de summo Deo, quem mentem ac spiritum nominavit haec verba sunt: Principio coelum, ac terras, camposque liquentes, Lucentemque globum lunae, Titaniaque astra, Spiritus intus alit; totamque infusa per artus Meus agitat molem, et magno se corpore miscet.*

⁹⁰⁹ LACT. inst. 7, 22. *Aliter enim, quam res habet, traditur a poetis: qui licet sint multo antiquiores quam historici, et oratores, et caetera genera scriptorum; tamen quia mysterium divini sacramenti nesciebant, et ad eos mentio resurrectionis futurae obscuro rumore pervenerat, eam vero temere ac leviter auditam in modum commentitiae fabulae prodiderunt. Et tamen iidem testati sunt, non auctorem se certum, sed opinionem sequi; ut Maro qui ait: sit mihi fas audita loqui.*

⁹¹⁰ COMPARETTI, D. 1937, I, pp. 122-124.

⁹¹¹ FONTAINE, J. 1981, pp. 67-80; CHARLET, J. L. 1985; NAZZARO, A. V. 2008.

segura cantan las gestas vivificantes de Cristo⁹¹². El poeta declara el ideal del “canto excelso” al mismo tiempo que señala su limitación: la mendacidad de las hazañas de los hombres, en contraposición a las verdaderas hazañas de Cristo. La épica bíblica anuncia, a través de Juvenco, las premisas de una poética que ha de exhibirse a través de ciertos mecanismos de composición propios de la traducción de una cultura con el lenguaje de otra. En este sentido, es más radical la invitación de Faltonia Betitia Proba a leer la Biblia a través de su *cento vergilianus*, ya que el mismo Virgilio cantó la historia de Cristo⁹¹³ (§ 473-476).

Interacción del referente clásico y del referente bíblico

400 Desde el comienzo, la poesía cristiana plantea la cuestión de la “jerarquía de funciones entre las influencias bíblicas, en posición superior de motor de la escritura, y las influencias clásicas, en posición secundaria de *palabras*, de repertorio de los elementos necesarios para la formación de un código nuevo”⁹¹⁴. Al examinar la presencia de las Escrituras en la poesía damasiana, lo que sobresale en primera instancia es precisamente la subordinación de la referencia bíblica a la clásica en el plano denotativo, mientras que en el plano connotativo la referencia clásica queda subordinada al concepto bíblico y cristiano. Sin embargo, no existe una división más o menos neta entre ambos planos al modo del centón virgiliano de Proba. En los epigramas damasianos, el lenguaje bíblico opera también en el plano denotativo –aún si lo hace en posición secundaria–, integrándose con la referencia clásica, que adquiere valores diferentes de la tradición que ella representa. Además, tanto en el plano denotativo como en el connotativo la gama de cercanía respecto del modelo de referencia es variada y, en muchos casos, difícil de definir⁹¹⁵.

401 El auto-epitafio de Dámaso suele considerarse el único ejemplo de referencia evidente y sistemática al patrimonio bíblico, no sólo dentro del *corpus* damasiano, sino

⁹¹² IUVENC. 1-27. Cfr. NAZZARO, A. V. 2008.

⁹¹³ PROBAE cento 23. *Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi*.

⁹¹⁴ STELLA, F. 2006.

⁹¹⁵ En relación con las Escrituras en los epígrafes papales, A. E. Felle traza un esquema de posibilidades de referencias en el lenguaje denotativo (citación directa, citación adaptada, citación mediata, citación aproximativa, citación sintética, citación de jerga, proverbial o formular) y en el lenguaje connotativo (concepto, paráfrasis, alusión, llamada, reminiscencia, reflejo inconsciente). Cfr. FELLE, A. E. 2008. En el caso de las inscripciones damasianas, las mismas posibilidades se pueden aplicar, además, a las referencias clásicas.

también dentro de la producción epigráfica funeraria de los obispos de Roma⁹¹⁶. En comparación con los elogios martiriales, en los que se alude frecuentemente a la *Eneida*, Antonio E. Felle destaca la utilización explícita del repertorio escriturístico⁹¹⁷. Por lo tanto, el análisis del auto-epitafio puede ilustrar, en alguna medida, la influencia del lenguaje clásico, que se halla en apariencia retraído ante una influencia excepcionalmente superior de las Escrituras en el plano denotativo.

402 En efecto, si se examina detenidamente el poema, la interacción de las referencias bíblicas con la poesía clásica se demuestra mucho más activa de lo que a primera vista parece. Es evidente que *Qui gradiens pelagi fluctus compressit amarus* (12, 1) alude al episodio neotestamentario de la marcha de Cristo sobre las aguas (*Matth.* 14, 25; *Mc.* 6, 48; *Io.* 6, 19⁹¹⁸). No obstante, desde el punto de vista de la citación textual, el verso damasiano toma distancia del referente bíblico *ambulans supra mare*, a la vez que se aproxima a la expresión con la que Virgilio sintetiza el poder de Neptuno sobre el piélago: *saepe furores / compressi et rabiem tantam caelique marisque*⁹¹⁹. Además, la utilización del epíteto *amarus* como calificación del mar también es propia de Virgilio, así como de Estacio⁹²⁰. En la poesía damasiana, la idea del imperio de Dios sobre las fuerzas del cosmos queda así reforzada en relación con el texto bíblico por la remisión al imaginario sobrenatural de la *Eneida* y al ámbito lexical clásico para significar la corriente indómita del mar.

403 En el verso siguiente, *vivere qui prestat morientia semina terrae* (12, 2), se intensifica la idea de la omnipotencia de Cristo con un claro envío a la creencia en la resurrección. Dámaso recurre nuevamente a una imagen cósmica, donde el poder divino convulsiona el orden de la naturaleza. Aunque no falta el referente dogmático y bíblico, incluso en la figura de la semilla que muere para recobrar la vida (*Io.* 12, 24; *I Cor.* 15,

⁹¹⁶ FELLE, A. E. 2008; CHARLET, J. L. 1985; FONTAINE, J. 1981, pp. 115-116.

⁹¹⁷ “É noto che nei suoi *elogia martyrum* Damaso attinge frequentemente all’Eneide virgiana: colpisce che per il proprio epitaffio invece il pontefice –che secondo la tradizione invitò Girolamo a porre mano alla realizzazione di una nuova e unica traduzione latina della Sacra Scrittura– utilizzi attentamente l’ampio repertorio scritturistico con il chiaro obiettivo di richiamarsi ad episodi, immagini ed eventi narrati nel testo sacro tutti sapientemente funzionali al concetto espresso nell’ultimo verso: la fede del vescovo di Roma nella risurrezione finale”. Cfr. FELLE, A. E. 2008.

⁹¹⁸ *Matth.* 14, 25. *Quarta autem vigilia noctis venit ad eos ambulans supra mare; Mc.* 6, 48. *Et videns eos laborantes in remigando, erat enim ventus contrarius eis, circa quartam vigiliam noctis venit ad eos ambulans super mare, et volebat praeterire eos; Io.* 6, 19. *Cum remigassent ergo quasi stadia viginti quinque aut triginta, vident Iesum ambulantem super mare et proximum navi fieri, et timuerunt.*

⁹¹⁹ VERG. *Aen.* 5, 801-802.

⁹²⁰ VERG. *ecl.* 10, 4-5. *sic tibi, cum fluctus subterlabere Sicanos, / Doris amara suam non intermisceat undam; STAT. Theb.* 9, 370-371. *nec ponto summtota intrabat amaram / Dorida, possessum donec iam fluctibus altis; STAT. silv.* 2, 2, 18-19. *et e terris occurrit dulcis amaro / nympha mari.* Cfr. WEYMAN, C. 1905, p. 8.

36)⁹²¹, al menos desde un punto de vista estructural se siente el influjo de Virgilio, de Tibulo y principalmente de Ovidio, cuando evoca las mortales simientes de las que habrían de nacer nuevos hombres surgiendo desde la tierra⁹²². Con *solvere qui potuit letalia vincula mortis* (12, 3) queda reforzado el concepto del dominio de Cristo sobre la muerte (Act. 2, 24; I Cor 15, 54)⁹²³, pero no debe dejar de señalarse la remisión a la *Eneida* en *eripui, fateor, leto me et vincula rupi*⁹²⁴. Sigue una evocación directa del episodio neotestamentario en el que Cristo obra el milagro de resurrección de Lázaro, quien se reencuentra con su hermana Marta pasados tres días después de su muerte (Io. 11, 39-44)⁹²⁵: *post tenebras, fratrem post tertia lumina solis / ad superos iterum Martae donare sorori* (12, 4-5).

404 Una vez más la “citación” bíblica deja espacio, en el plano de la denotación, al lenguaje clásico. La expresión *post tenebras* se encuentra conectada con el uso metafórico del término *tenebrae*, ya empleado por Virgilio con el sentido de ‘la oscuridad experimentada por la pérdida de la visión a causa de la muerte’⁹²⁶. También es virgiliana la perífrasis *tertia lux* para el cálculo del tercer día, que Dámaso emplea en la poesía dedicada a Pablo, así como la expresión *lumine solis* en posición final dentro del hexámetro⁹²⁷. En cuanto al léxico relacionado con el mundo del más allá, además de la acepción de *tenebrae*, cabe mencionar la de *superi* con el significado de ‘los habitantes del mundo superior’, es decir, de los vivos en contraposición a los muertos tal como se utiliza en el canto VI de la *Eneida*⁹²⁸. El epigrama concluye con la profesión de fe en la resurrección final, *post cineres Damasum faciet quia surgere credo* (2, 6), de honda raíz escriturística

⁹²¹ Io. 12, 24. *Amen, amen, dico vobis: Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert. I Cor. 15, 36. Insipiens, tu quod seminas non vivificatur nisi primus moriatur; et quod seminas, non corpus futurum est seminas, sed puta tritici aut alicuius ceterorum.*

⁹²² VERG. Aen. 10, 463. *victoremque ferant morientia lumina Turni. TIB. 1, 7, 31 Primus inexpertae commisit semina terrae. OV. met. 3, 105 spargit humi iussos, mortalia semina, dentes.*

⁹²³ Act. 2, 24. *quem Deus suscitavit solutis doloribus mortis, iuxta quod impossibile erat teneri illum ab ea. I Cor 15, 54. Cum autem corruptibile hoc induerit incorruptelam, et mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo qui scriptus est: Absorta est mors in victoria.*

⁹²⁴ VERG. Aen. 2, 134.

⁹²⁵ Io. 11, 39. *Ait Iesus: Tollit lapidem. Dicit ei Martha, soror eius qui mortuus fuerat: Domine, iam fetet, quatruiduanus enim est. Io. 11, 44. Prodiit qui fuerat mortuus ligatus pedes et manus institis, et facies illius sudario erat ligata. Dicit Iesus eis: Solvite eum et sinite eum abire.*

⁹²⁶ VERG. Aen. 11, 823-824. *hactenus, Acca soror, potui: nunc vulnus acerbum / conficit, et tenebris nigrescunt omnia circum. Cfr. SOUTER, A. 1968, s. v. ‘tenebrae’.*

⁹²⁷ *tertia lux caeli tenuit paradisus euntem* (1, 14). VERG. Aen. 3, 117. *tertia lux classem Cretaeis sistet in oris; 7, 130. quare agite et primo laeti cum lumine solis.*

⁹²⁸ VERG. Aen. 6, 481. *hic multum fleti ad superos belloque caduci; 6, 568. quae quis apud superos furto laetatus inani. Cfr. SOUTER, A. 1968, s. v. ‘superus’.*

(Io. 11, 25-26)⁹²⁹. Para expresarla, Dámaso recurre, no obstante, al patrimonio de la poesía profana y, enlazando el léxico clásico de ultratumba, escoge el uso metafórico de *cineres* como ‘el estado de existencia después de la vida terrena’, más allá del procedimiento funerario de cremación o inhumación empleado para la sepultura. Con este mismo sentido, la expresión *post cineres* se encuentra en Ovidio y en Estacio⁹³⁰.

405 El auto-epitafio, el “más bíblico” de los epigramas damasianos, se enlaza, pues, como los elogios martiriales, con la tradición poética clásica. Los préstamos de la poesía antigua forman un entramado de imágenes relacionadas con las interferencias entre la potencia divina y el orden cósmico y con las creencias en el mundo de ultratumba. Es evidente, entonces, que la poesía clásica no opera solamente en un plano formal, sino que modifica el sentido de las evocaciones bíblicas, mediante el potenciamiento de imágenes y metáforas que pertenecen a campos semánticos análogos del lenguaje clásico y del lenguaje bíblico. La antítesis entre sustancia pagana y forma cristiana queda, por lo tanto, descartada.

Procesos de imitación secundaria

406 Sin embargo, existe una jerarquía de funciones entre las referencias clásicas y las referencias bíblicas. En el nivel de la connotación, los préstamos clásicos se subordinan a las evocaciones bíblicas, que constituyen el “motor de escritura” de la profesión de fe del obispo de Roma. Respecto de la técnica imitativa, conjuntamente con la jerarquía de funciones entre el referente bíblico y el de la literatura clásica, es necesario tener en cuenta un ulterior aspecto propio de los mecanismos de alusión de una tradición secundaria o terciaria como la de la poesía latino-cristiana: es el concepto de “innerchristliche Traditionsbildung”, que Herzog reclama para la épica bíblica, y que está caracterizado por la “sekundäre Imitation innerhalb der christlichen Spätantike”⁹³¹.

407 A fin de exponer el proceso de la imitación secundaria dentro de la poesía cristiana, resultan ilustrativos los numerosos ejemplos en los que Dámaso selecciona citas y alusiones clásicas, ya incorporadas a la tradición poética cristiana por Cayo Juvenco y por Faltonia Proba. Retomando los versos del auto-epitafio *post tenebras, fratrem post tertia*

⁹²⁹ Io. 11, 25-26. *Dixit et Iesus: Ego sum resurrectio et vita: qui credit in me, et si mortuus fuerit, vivet, et omnis qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum.*

⁹³⁰ OV. Pont. 4, 16, 3. *famaque post cineres maior venit et mihi nomen.* STAT. silv. 2, 1, 97. *quid te post cineres deceptaque funera matris.* Cfr. SOUTER, A. 1968, s. v. ‘cinis’

⁹³¹ HERZOG, R. 1975, p. 207. Cfr. STELLA, F. 2006.

lumina solis / ad superos iterum Martae donare sorori / post cineres Damasum faciet quia surgere credo (12, 4-6), es posible formar una red de concordancias entre las composiciones del s. IV, en la que el modelo virgiliano toma la posición de arquetipo primordial⁹³².

408 Al formular la resurrección de Cristo, tanto Proba, *tertia lux gelidam caelo dimoverat umbram: / Iamque pedem referens superas veniebat ad auras*, como Juvenco, *Adfixusque cruci post tertia lumina surget* apelan al lenguaje de la *Eneida*⁹³³. De esta manera, el auto-epitafio no sólo se conecta con la épica clásica, sino también con la épica cristiana, a partir de la cual un verso de corte clásico como *post tenebras, fratrem post tertia lumina solis* adquiere fuertes connotaciones simbólicas ligadas al tema bíblico y dogmático de la resurrección. Por otra parte, cuando se establece la relación con Juvenco, la expresión *post tenebras* se tiñe de matices teológicos, cristalizados en la metáfora del triunfo de la luz sobre la oscuridad, que en el s. IV se generaliza para subrayar el tono triunfalista de la poesía religiosa, política o político religiosa⁹³⁴.

409 Dentro del mecanismo de concordancias, resulta interesante observar que entre el modelo primigenio de la *Eneida*, *sol medium caeli conscenderat igneus orbem*⁹³⁵, y la imagen de la ascensión celeste de Proiecta, *AETHERIAM CVPIENS CAELI CONSCENDERE LVCEM* (51, 8), se coloca como eslabón inmediato la paráfrasis evangélica de Juvenco en *Quisque cupit celsam caeli conscendere sedem* y en *aetheriam liber conscendet in aulam*⁹³⁶. En la *iunctura* damasiana *conscendere lucem*, construida con el infinitivo en *-erere* delante de *lucem* en posición final del hexámetro, Jacques Fontaine reconoce un eco virgiliano de *albescere lucem* y *abrumpere lucem*, que se encuentran en el contexto fúnebre del suicidio de Dido, personaje femenino como la difunta del poema damasiano⁹³⁷.

⁹³² Para este concepto estudiado en la poesía de Draconcio, cfr. STELLA, F. 2006.

⁹³³ PROBAC cento 649-650. IUVENC. 3, 589. Además, en relación con la reconstrucción del templo, IUVENC. 2, 167. *Hoc, ego restituum, cum tertia lumina solis.*

⁹³⁴ IUVENC. 1, 127-129. *Illius et populum duces per lumen apertum: / Errorem per te spernent mortisque tenebras / abrumpent omnes, tua qui praecepta sequentur.* En la poesía dedicada por Dámaso a San Pablo, la metáfora se conecta con la “ceguera” del apóstol antes de la conversión, *cum lacerat sanctae matris pia foedera caecus, / post tenebras verum meruit cognoscere lumen* (1, 5-6). En este caso el referente bíblico es claro: *Act. 9, 3. Et cum iter faceret contigit ut appropinquaret Damasco, et subito circumfulsit eum lux de caelo; Act. 26, 18. aperire oculos eorum, ut convertantur a tenebris ad lucem et de potestate Satanae ad Deum.* Cfr. FERRUA, A. 1942, p. 84. Sobre la metáfora de la luz como expresión de la tendencia triunfalista de la poesía latina del s. IV, cfr. CHARLET, J. L. 1988.

⁹³⁵ VERG. Aen. 8, 97.

⁹³⁶ IUVENC. 3, 400; 2, 195.

⁹³⁷ VERG. Aen. 4, 586; 4, 631. Cfr. FONTAINE, J. 1986.

410 También se establece una relación intertextual compleja en el v. 15 del poema dedicado a Pablo: *conloquiis Domini fruitur, secreta reservat* (1, 15). Al relatar la visión del apóstol dice Dámaso “goza de los coloquios del Señor, guarda sus secretos”, en alusión al texto evangélico *et audivit arcana verba quae non licet homini loqui* (II Cor. 12, 4). Según el procedimiento imitativo regular de la poesía damasiana, el lenguaje no concuerda con la Biblia sino con la tradición poética latina. *Conloquiis Domini fruitur*, es una paráfrasis de la expresión *fruitur deorum conloquio* de la *Eneida*, formulada puntualmente en el contexto del sueño-visión del rey Latino: *et varias audit voces fruiturque deorum / conloquio atque imis Acheronta adfatur Avernis*⁹³⁸. Una vez más se constata que el contexto de la “citación” no es ajeno al nuevo contexto de la poesía damasiana, de manera que el referente clásico modela no sólo la forma, sino también el contenido del referente bíblico. Por la evocación de la *Eneida*, el tema de la visión de Pablo adquiere un nuevo matiz –el deleite de una conversación placentera con la divinidad–, ausente en el relato evangélico, que tiende a concentrarse en el aspecto pasmoso y deslumbrante del encuentro en el camino de Damasco (*Act.* 9, 1-9). En efecto, como puntualiza Francesco Stella en relación con la épica bíblica, las dinámicas de la imitación configuran no sólo un proceso de elaboración del código, sino también una verdadera intervención modelizante sobre los contenidos culturales⁹³⁹.

411 En cuanto a *secreta reservat*, en la poesía clásica se encuentran ejemplos del término *secreta* aplicado a procesos misteriosos del ámbito de los dioses, confiados excepcionalmente a un hombre, especialmente en la poesía de Lucano, *at Figulus, cui cura deos secretaque caeli / nosse fuit*, o como atributo en *tum, qui fata deum secretaque carmina servant*⁹⁴⁰. Sin embargo, existe una relación⁹⁴¹ más próxima con la poesía de Juvenco, en la que de manera sistemática se reutilizan las fórmulas clásicas con una modulación espiritualizante del término *secreta*, por ejemplo, en *Et simul his dictis caeli secreta revisunt* y en *Ordine cuncta tamen cordis secreta reservant*⁹⁴¹. Por lo tanto, la expresión damasiana *secreta reservat* no es tanto una *interpretatio christiana* de la épica clásica, al menos no *ex novo*, sino más bien una expresión afianzada en la tradición de la épica latina clásica y cristiana, que traduce eficazmente el referente bíblico *et audivit arcana verba quae non licet homini loqui* (II Cor. 12, 4).

⁹³⁸ VERG. Aen. 7, 90-91.

⁹³⁹ Cfr. STELLA, F. 2006.

⁹⁴⁰ LUCAN. I, 639-640; I, 599.

⁹⁴¹ IUVENC. I, 175; I, 304.

412 Un fenómeno de imitación análogo ocurre en las fórmulas *intemerata fides* (7, 2; 34, 2) y *mira fides rerum* (8, 5; 1, 11; 46, 6). Ambas se remontan a las frases *intemerata fides, oro, miserere laborum y tibi maxima rerum / verborumque fides*⁹⁴² de la *Eneida*; la exclamación *mira fides* en posición inicial del verso se reitera en las *Silvae* de Estacio⁹⁴³. Relacionar las frases damasianas con la poesía clásica, ignorando la convergencia de intertextos cristianos, como a menudo sucedió en el pasado, equivale a reducir un código expresivo complejo en la fría usurpación de citas introducidas forzosamente en el nuevo contexto de la poesía martirial cristiana. Cuando Dámaso incluyó dichas fórmulas en sus epigramas, el vocablo *fides* ya estaba consolidado en la lengua de los cristianos con el significado de ‘fe católica’, que es explícito en el poema dedicado a Hipólito: *CATHoLICam dixisse fidem* (35, 6). *Fides* pertenece al conjunto más antiguo de cristianismos semasiológicos, es decir, de aquellas palabras que ya existían en la lengua latina común pero que adoptan un sentido diferente en el latín especial de los cristianos⁹⁴⁴. Más aún, tanto *mira fides* como *intemerata fides* son expresiones que Tertuliano, acérrimo adversario de la literatura profana, había incorporado a la prosa cristiana a inicios del s. III⁹⁴⁵. En el s. IV, ingresan tempranamente a la poesía latina: *intemerata fides* aparece en el centón de Proba y *mira fides* es empleada por Juvenco⁹⁴⁶.

413 Es notable el pasaje en el que Amiano Marcelino, conocido por su resistencia a la fe cristiana y crítico del pontificado de Dámaso⁹⁴⁷, se sirve del latín de los cristianos para aludir a los mártires torturados por los paganos de Alejandría en tiempos del emperador Juliano: “No contenta con esto, la multitud inhumana condujo hacia la costa los mutilados cadáveres de los asesinados sobre camellos y, habiéndolos cremado en el fuego, arrojó sus cenizas al mar, temiendo, como exclamaba, que recogieran los restos y construyeran templos con las reliquias como para aquellos que, obligados a abandonar la religión, soportaron penas terribles hasta alcanzar una muerte gloriosa con su fe invulnerable [*intemerata fide*] y ahora son llamados mártires”⁹⁴⁸. Christine Mohrmann señala que el uso

⁹⁴² VERG. Aen. 2, 143; 9, 279-280.

⁹⁴³ STAT. silv. 3, 3, 21; 4, 4, 81.

⁹⁴⁴ MOHRMANN, C. 1948a; MOHRMANN, C. 1949.

⁹⁴⁵ TERT. adv. Marc. 2, 4; 3, 8. Sobre la actitud polémica de Tertuliano hacia la literatura profana, cfr. GALLICET, E. 1986.

⁹⁴⁶ IUVENC. 1, 113; PROBÆ cento 473.

⁹⁴⁷ AMM. 27, 3.

⁹⁴⁸ AMM. 22, 11, 10. *quo non contenta multitudo inmanis dilaniata cadavera peremptorum camelis inposita vexit ad litus isdemque subdito igne crematis cineres proiecit in mare id metuens, ut clamabat, ne collectis supremis aedes illis exstruerentur ut reliquis, qui deviare a religione compulsi pertulere cruciabiles poenas, ad usque gloriosam mortem intemerata fide progressi, et nunc martyres appellantur.*

irónico de esta terminología en Amiano Marcelino es índice de una cierta irritación hacia el particularismo lingüístico de los cristianos por parte de los paganos, que son conscientes de la existencia de una lengua especial de la comunidad cristiana⁹⁴⁹. Amiano Marcelino parece, pues, ser consciente del sentido que los cristianos dan al giro virgiliano *intemerata fide*, es decir, la fe que confiesa a Cristo hasta el extremo de alcanzar una “muerte gloriosa”. Este sencillo ejemplo ilustra hasta qué punto resulta inadecuado juzgar el proceso imitativo de los epigramas damasianos a través de la búsqueda estática de concordancias entre la poesía clásica y la poesía cristiana del s. IV. En este y en tantos otros casos, Dámaso emplea giros de la épica antigua ya impregnados de significaciones cristianas en sus elementos individuales y en su semántica combinatoria.

414 El problema de la *interpretatio christiana* está unido al proceso de espiritualización de fórmulas de la épica clásica, que también debe ser interpretado a la luz de la épica cristiana predamasiana. En *conscendit raptus martyr penetralia Christi* (1, 13), la juntura *penetralia Christi* al final del hexámetro aparece en primera instancia como una transposición sustitutiva de *penetralia Vestae*⁹⁵⁰. Pero en el epigrama la fórmula se halla metaforizada respecto del sentido virgiliano y clásico del ‘espacio más interno de un santuario o templo’⁹⁵¹. La desmaterialización del término *penetralia* se observa, además, en el verso *...virtus tenuit penetralia cordis* (50, 5). Puesto que la misma articulación *penetralia cordis* está presente en Juvenco y en Proba⁹⁵², el texto virgiliano ha de colocarse necesariamente como un modelo primordial, aunque gravado de interpretaciones posteriores, que están latentes en la poesía del papa Dámaso.

415 En relación con Proba, el proceso es diferente en las fórmulas damasianas de origen clásico *ex hoste tropaeum* (15, 4) o *ex hoste tropaea* (16, 4) y *foedera pacis* (18, 7; 40, 4) o *pia foedera* (1, 5). En el centón de Proba, *ex hoste tropaea* y *pia foedera pacis* son empleadas en el contexto del imaginario de la guerra⁹⁵³. Como en el verso de Virgilio *et duo rapta manu diverso ex hoste tropaea*⁹⁵⁴, el giro *ex hoste tropaea* conserva en el centón el sentido de ‘los trofeos del enemigo adquiridos por la victoria en la guerra’ y *foedera pacis* significa ‘un trato formal de paz entre dos partes’ como en la *Pharsalia* de Lucano⁹⁵⁵.

⁹⁴⁹ MOHRMANN, C. 1947a.

⁹⁵⁰ VERG. Aen. 9, 259.

⁹⁵¹ Cfr. SOUTER, A. 1968, s. v. ‘penetralis’.

⁹⁵² JUVENC. 4, 7; PROBAE cento praef. 11.

⁹⁵³ PROBAE cento praef. 5. *insignis clipeos nulloque ex hoste tropaea*; PROBAE cento praef. 1. *Iamdudum temerasse duces pia foedera pacis*.

⁹⁵⁴ VERG. georg. 3, 32.

⁹⁵⁵ Luc. IV, 205.

El contexto de los epigramas de Dámaso indica que los préstamos clásicos son alterados por la evolución semasiológica del latín cristiano. En este sentido, se constata que los epigramas “rozan el arte del centón, pero se reservan más a menudo la libertad de una creación poética, más sutilmente alusiva y distante respecto de los préstamos que éstos toman de Virgilio”⁹⁵⁶.

416 En la literatura cristiana, el término *tropaeum* conserva la relación con la metáfora de la victoria, aunque evoluciona hasta cristalizarse en dos sistemas semasiológicos: el de la cruz de Cristo y el del mártir⁹⁵⁷. Por analogía con la victoria de Cristo sobre el diablo, *tropaeum* alude en el segundo sistema a la victoria del mártir sobre el diablo. Por otra parte, debido a un tabú popular, el término *diabolus* suele ser reemplazado en la literatura cristiana latina por términos como *adversarius*, *malignus*, *malus*⁹⁵⁸. Dámaso resuelve la interdicción con el término *hoste*, unido a *tropaeum* con la carga simbólica de la lengua especial del latín cristiano. La coincidencia con Virgilio actúa, pues, como una contraseña de la hazaña heroica; la coincidencia con Proba justifica la cita en la tradición poética cristiana. Pero en los epigramas el giro épico *ex hoste tropaeum* sintetiza con eficacia un concepto clave de la ideología damasiana: la victoria del mártir sobre el Enemigo (§ 555).

417 De la misma manera, las junturas *pia foedera* y *foedera pacis* desplazan el sentido clásico, convirtiéndose en metáforas de valor eclesiológico y dogmático, con las que se expresa la unidad de la ley en la comunidad cristiana. La idea de la superioridad de ley de la Iglesia respecto de la ley del Estado constituye el contexto de la fórmula *pia foedera* en el epigrama de San Pablo: *cum lacerat sanctae matris pia foedera caecus* (1, 5). El sentido de *pia foedera* como ‘la ley propia de los cristianos’ se expresa claramente en el *Carmen contra paganos*, un poema anónimo de época damasiana, en el que un senador pagano es acusado de intentar disolver los *pia foedera legis* realizados por los creyentes⁹⁵⁹. En los elogios papales de Eusebio y Marcelo, defensores de la unidad de la Iglesia, la frase *foedera pacis* designa la verdadera unión que implica la cesación de todas las divisiones y se opone al *schisma*⁹⁶⁰: *inteGRA Cum rector seRVaret foEDera pacis* (18, 7); *seditio, caedes, solvuntur foedera pacis* (40, 4). Así, la expresión clásica, formulada por Proba como *pia foedera pacis*, entra en conexión con la terminología técnica de la antigua comunidad cristiana de Roma (§ 518-519).

⁹⁵⁶ FONTAINE, J. 1986.

⁹⁵⁷ MOHRMANN, C. 1954.

⁹⁵⁸ MOHRMANN, C. 1947b.

⁹⁵⁹ *Carmen contra paganos*, 85. Cfr. MAZZARINO, S. 1980, p. 437.

⁹⁶⁰ MOHRMANN, C. 1949.

Funciones del referente clásico

418 Hasta aquí hemos verificado el encuentro de la tradición bíblica, clásica y cristiana en los epigramas de Dámaso, de acuerdo con un esquema hermenéutico que éstos comparten con la poesía épica bíblica. Otro problema inherente a la técnica imitativa es la función de las referencias clásicas en relación con los elementos culturales de la poesía precristiana. Tampoco este aspecto ha sido profundizado anteriormente y sólo para la poesía no epigráfica *n. 2* se estableció un debate acerca de la función de recuperación o de polémica de la bucólica virgiliana y de la poesía clásica en general⁹⁶¹. Esta parece ser la única poesía del *corpus* damasiano en la que la citación virgiliana es susceptible de ser interpretada en función polémica, en tanto que el código lingüístico clásico es “desideologizado” de sus valores originarios en función de la expresión de valores antitéticos⁹⁶².

419 Influido tal vez por el epigrama *n. 2*, Antonio Nazzaro encuentra la confirmación de una intención polémica respecto del modelo en el epigrama *n. 4* del Baptisterio Vaticano⁹⁶³. Contrariamente, Silvana Rocca sostiene que entre el *Tityrus* virgiliano y el *Tityrus* damasiano no hay una postura polémica, sino una tensión que se realiza entre dos modos de lenguaje desde donde nace la construcción poética y extiende la misma interpretación al *incipit* virgiliano en el conjunto de la obra poética damasiana⁹⁶⁴. Por lo que respecta a nuestra posición, coincidimos con Nazzaro en la función polémica del epigrama *n. 2*, mientras que nos parece acertada la interpretación de Rocca para los restantes epigramas damasianos (§ 468-469).

420 En efecto, Dámaso no recupera elementos clásicos para negar la presencia de los respectivos contenidos con un objetivo ofensivo hacia la cultura pagana o defensivo de la fe cristiana. Al analizar el aspecto apologético de los epigramas respecto del mundo secular, resulta evidente que Dámaso sustituye la polémica por la proclamación triunfante de la fe. Si tiene algo que objetar al mundo secular, lo hace veladamente y sólo a un aspecto muy puntual de la política teodosiana: el ejercicio de la violencia en la *militia castrorum* (§ 549-550, 558). Frente a ello, propone una máxima por excelencia de la cultura romana antigua: la *pietas* como justificación moral y religiosa contra la efusión de

⁹⁶¹ ALFONSI, L. 1975; NAZZARO, A. V. 1977; ROCCA, S. 1980.

⁹⁶² NAZZARO, A. V. 1977.

⁹⁶³ NAZZARO, A. V. 1977.

⁹⁶⁴ ROCCA, S. 1980.

sangre. El principio enunciado por Séneca, *homicidia compescimus et singulas caedes: quid bella et occisarum gentium gloriosum scelus?*⁹⁶⁵, se manifiesta en la obra de Virgilio a través del epíteto *impius* para las armas, para los soldados y para Marte⁹⁶⁶.

421 Entre los procedimientos de imitación, la sustitución de conceptos del referente clásico es uno de los más frecuentes y opera, en general, sobre los conceptos de la esfera religiosa pagana incompatibles con la religión cristiana, como las mencionadas transposiciones de *fruitur deorum conloquio* por *conloquiis Domini fruitur* o de *penetralia Vestae* por *penetralia Christi*. En el primer caso, se realiza una transposición de tipo monoteísta. En el segundo caso, no sólo se trata de una sustitución de un elemento pagano por otro cristiano, sino que la juntura se modifica en una dirección espiritualizante. Así, al elogiar la castidad de la joven Proyecta, se rememora la virtud de Camila con un reemplazo coherente con el código del epitafio damasiano: *sola contenta Diana*⁹⁶⁷ se convierte en *SOLO CONTENTA PVDORE* (51, 4).

422 La sustitución puede, además, traducir una fórmula ambivalente en una fórmula de expreso contenido teológico y dogmático, al modo de *possit quid vivida virtus*⁹⁶⁸ en *possit quid GLORIA CHRISTI* (8, 9). El verso de la *Eneida* referido a Júpiter *tum pater omnipotens rerum cui prima potestas* es incorporado casi en bloque al centón de Proba, *tum pater omnipotens, rerum cui summa potestas*, ya que se ajusta en gran medida a los contenidos de la nueva fe⁹⁶⁹. No obstante, la sustitución de Proba representa una importante mutación semántica: *prima* expresa una prioridad relativa, mientras que *summa* excluye la posibilidad de que la *potestas* sea compartida con otra divinidad. Dámaso acoge la modificación, acentuando la connotación dogmática del verso de Virgilio-Proba. Puesto que los epigramas suelen subrayar la divinidad del Hijo contra las declaraciones subordinacionistas de la doctrina arriana, la expresión es aplicada a Cristo, *hinc mihi provecto Xps cui summa potestas* (57, 3). El reemplazo del *pater* virgiliano constituye una fuerte sugestión para el lector capaz de entrever la proclamación de la igualdad de las dos personas de la Trinidad a través de la modificación del modelo de referencia (§ 507).

⁹⁶⁵ SEN. epist. 15, 95, 30.

⁹⁶⁶ VERG. ecl. 1, 70. *impius haec tam culta novalia miles habebit*; georg. 1, 511. *saevit toto Mars impius orbe*; Aen. 6, 612-613. *quique arma secuti / impia*; 12, 31. *arma impia sumpsit*. Cfr. FONTAINE, J. 1980a.

⁹⁶⁷ VERG. Aen. 11, 582.

⁹⁶⁸ VERG. Aen. 11, 386.

⁹⁶⁹ VERG. Aen. 10, 100; PROBAE cento 64.

423 Mediante la transformación de la forma virgiliana *deum praecepta secuti*⁹⁷⁰ en *Christi praecepta secutus* (1, 9), Dámaso evoca el giro *Christum sequi*, de clara ascendencia evangélica (*Io.* 1, 43) y fundamental en la espiritualidad cristiana antigua. Jacques Fontaine descubrió que ciertos versos damasianos no se explican sin la interferencia de las resonancias virgilianas del término *sequi*, empleado, sobre todo, en plural masculino al final del hexámetro⁹⁷¹. La hazaña de los Apóstoles, que siguieron a Cristo a través de los astros, *sanguinis ob meritum Xpumq. per astra secuti* (20, 4), y la de los diáconos de Sixto, *RECTORIS SANCTI MERITVMQVE FIDEMQ Secuti* (25, 4), trae el recuerdo de los compañeros que siguieron a Eneas en su empresa heroica⁹⁷².

424 El epigrama del Baptisterio Vaticano, *n.* 4, se conservó con importantes lagunas que impiden el análisis completo de la función del *incipit* virgiliano *non haec humanis opibus, non arte magistra*⁹⁷³. Dado el contexto monumental de la inscripción, es posible relacionar la intervención sanadora de Venus con las aguas bautismales del santuario del apóstol Pedro. El paralelismo entre la diosa y Pedro se completa con otra alusión al mundo clásico del último verso del epigrama damasiano, *vincula nulla tenent* (4, 6): la libertad espiritual que procede de las aguas de la fuente bautismal es evocada mediante la imagen del puerto sosegado de Eneas, donde no hay necesidad de amarras ni anclas para las naves: *hic fessas non vincula navis / ulla tenent, unco non alligat ancora morsu*⁹⁷⁴ (§ 484).

425 Como señala Ursula Reutter, las fórmulas de piedad martirial reciben la influencia del lenguaje de piedad propio de la poesía clásica⁹⁷⁵. La *commendatio* final del epigrama del mártir Tiburcio, *Hic tibi sanctus honor semper laudesq. manebunt. / Care deo, ut foveas Damasum precor, alme Tiburti* (31, 4-5), combina elementos derivados de invocaciones religiosas de los personajes de Virgilio. El cuarto verso es una paráfrasis del canto a Dafnis, *semper honos nomenque tuum laudesque manebunt*⁹⁷⁶, en tanto que *care deo* parece ser una sustitución de la fórmula *cara deum suboles*⁹⁷⁷. El uso de *foveo* en relación con la protección recibida de parte de los dioses está presente en la *Eneida* y en las

⁹⁷⁰ VERG. georg. 4, 448.

⁹⁷¹ FONTAINE, J. 1986.

⁹⁷² VERG. Aen. 3, 156. *nos te Dardania incensa tuaque arma secuti*; 10, 672. *quid manus illa virum, qui me meaque arma secuti?*; 9, 204. *magnanimus Aeneas et fata extrema secutus*. La misma idea se reitera en *respicit interior, sequitur si praemia XPI* (39, 5) y *CATHOLICAM dixisse fidem sequerentur VT OMNES* (35, 6).

⁹⁷³ VERG. Aen. 12, 427. Cfr. ROCCA, S. 1980.

⁹⁷⁴ VERG. Aen. 1, 168-169.

⁹⁷⁵ REUTTER, U. 1999, pp. 157-158.

⁹⁷⁶ VERG. ecl. 5, 78. Se reitera en relación con Dido, cfr. VERG. Aen. 1, 609.

⁹⁷⁷ VERG. ecl. 4, 49.

inscripciones damasianas se emplea en relación con la protección recibida de parte de los mártires: *QVAERITVR INVENTVS COLITVR FOVET OMNIA PRAESTAT* (21, 11)⁹⁷⁸. Además, es frecuente en la poesía clásica el término *almus* como epíteto de los dioses. En realidad, *alma* suele acompañar en la *Eneida* a las deidades femeninas⁹⁷⁹, de donde parece haberse inspirado Dámaso para su elogio a Santa Inés, *O VENERANDA MIHI SANCTVM DECVS ALMA PVDORIS / VT DAMASI PRECIB. FAVEAS PRECOR INCLYTA MARTYR* (37, 9-10).

426 La súplica es análoga a la del elogio de Hermes, *Ut Damasi precib(us) faveas precor, inclyte martyr* (48, 5). El paralelo entre los epigramas se advierte en el uso del verbo *precor*, del cual depende la construcción *ut Damasi precibus faveas*, semejante a *ut Damasum foveas*. Aunque *prex* es un cristianismo semasiológico de gran difusión, frente a *oratio*, la innovación es menos radical, ya que el sentido de ‘oración a una divinidad’ se encuentra en el latín clásico y Virgilio lo emplea con frecuencia⁹⁸⁰. También *faveo* pertenece al léxico de piedad de la poesía virgiliana, en tanto que presente en los ruegos para obtener una disposición favorable o propicia por parte de los dioses⁹⁸¹. En relación con la fórmula *inclyte martyr* al final del hexámetro, la alusión a la *Eneida* es evidente en la invocación a Marte, (*iam melior, iam, diva, precor*), *tuque inclute Mavors*, y en la alocución de la Sibila a Eneas en *tum vates sic orsa loqui: dux inclute Teucrum*⁹⁸².

427 La caracterización de *supplex* para quien venera los altares de los dioses es distintiva de los personajes de la *Eneida*⁹⁸³. La remisión aparece claramente en aquellos epigramas que incluyen una fórmula devocional en la que Dámaso se presenta a sí mismo como *supplex* ante la tumba o altar del mártir⁹⁸⁴. A través de estas fórmulas, se revela el

⁹⁷⁸ VERG. Aen. 1, 279-282. *quín aspera Iuno, / quae mare nunc terrasque metu caelumque fatigat, / consilia in melius referet, mecumque fovebit / Romanos, rerum dominos gentemque togatam*. Aplicado a los mártires, aparece también en la poesía pseudo-damasiana n. 73, *Diaconus hic Tigridas tumulo custode fovetur* (73, 5).

⁹⁷⁹ Como epíteto de Venus en VERG. Aen. 1, 618; de Ceres en VERG. georg. 1, 7; de Febe en VERG. Aen. 10, 215-216; de Cibeles en VERG. Aen. 10, 220.

⁹⁸⁰ VERG. Aen. 2, 689. *Iuppiter omnipotens, precibus si flecteris ullis*; 3, 437. *Iunonis magnae primum prece numen adora*. Cfr. SOUTER, A. 1968, s. v. ‘prex’. Sobre los usos de *orare* y *precari* en contexto pagano y cristiano, cfr. LÖFSTEDT, E. 1959, pp. 72-74.

⁹⁸¹ VERG. georg. 1, 18. *adsis, o Tegeae, favens, oleaeque Minerua*; ecl. 4, 10. *casta fave Lucina; tuus iam regnat Apollo*. Cfr. SOUTER, A. 1968, s. v. ‘faveo’.

⁹⁸² VERG. Aen. 12, 179; 6, 562.

⁹⁸³ VERG. Aen. 1, 48-49. *et quisquam numen Iunonis adorat / praeterea, aut supplex aris imponet honorem?*; 4, 204-205. *dicitur ante aras media inter numina divum / multa Iovem manibus supplex orasse supinis*; 5, 744-745. *Pergameumque Larem et canae penetralia Vestae / farre pio et plena supplex veneratur acerra*; 9, 624. *ante Iovem supplex per vota precatus*.

⁹⁸⁴ *Haec Damasus cumulat supplex altaria donis* (33, 3); *His Damasus supplex voluit sua reddere vota* (39, 10); *ornavit supplex, cultu meliore decorans* (44, 3); *versib. his Damasus supplex tibi vota rependo* (59, 7).

aspecto propiamente cultural de las inscripciones, dispuestas en el espacio venerado como signo tangible de un voto realizado al mártir a cambio de la concesión de un favor. Coherente con la técnica de recuperación positiva de la poesía clásica, Dámaso transfiere el tópico virgiliano del *supplex* y del *reddere vota* ante el altar de los dioses a la poesía martirial, bien manifiesto en la adaptación de Virgilio *vota facit cumulatque altaria donis* en la inscripción a San Lorenzo, *Haec Damasus cumulat supplex altaria donis* (33, 3) o en el verso de Ovidio, *cinge comam lauro votaue redde Iovi*, trasladado a *Martyribus sanctis reddit sua vota sacerdos* (42, 5) y a *His Damasus supplex voluit sua reddere vota* (39, 10)⁹⁸⁵.

428 Agotada la carga inercial del repertorio tópico clásico, la poesía cristiana le da un nuevo impulso, que proviene sustancialmente de la interacción de textos bíblicos y patrísticos considerados desde el punto de vista del contenido como superiores a aquellos que han transmitido los elementos verbales del *topos*⁹⁸⁶. Que en los epigramas la función de las referencias no es de antítesis y contraposición con la cultura pagana se vuelve evidente, sobre todo, en la adaptación de tópicos ligados al mundo religioso antiguo. Por medio de la evocación de un modelo consagrado, Dámaso afianza el dogma y el culto cristianos en la tradición literaria latina, al mismo tiempo que descarta los elementos lingüísticos proclives a destruir la atmósfera clásica y romana. En los epigramas, por ejemplo, la terminología cristiana derivada de la lengua griega es reemplazada sistemáticamente⁹⁸⁷, en consonancia con la poesía cristiana neo-clásica que prefiere el giro virgiliano, a menudo enigmático o enrevesado en su nuevo contexto, al helenismo corriente en el latín de los cristianos⁹⁸⁸.

Son semejantes *Martyribus sanctis reddit sua vota sacerdos* (42, 5) y *Saturnine tibi martyr mea vota rependo* (46, 12).

⁹⁸⁵ VERG. Aen. 11, 50; OV. am. 1, 7, 36.

⁹⁸⁶ Cfr. STELLA, F. 2006.

⁹⁸⁷ El término *ecclesia* es sustituido por *plebs* o *populus*. Dámaso, en tanto que obispo de Roma, se presenta a sí mismo como *antistes Christi* en una ocasión y en dos epigramas como *sacerdos*. El término preferido es el latino *rektor*, que se reitera en cinco poemas, mientras que el helenismo *episcopus* no se emplea jamás dentro de la poesía métrica sino que es consignado marginalmente en la firma en prosa. Es un ejemplo elocuente la inscripción donde Dámaso registra su propio *cursus honorum* como *exceptor*, *lector*, *levita*, *sacerdos*; no sólo sustituye *sacerdos* por *episcopus* sino que opta por *levita* antes que el habitual helenismo *diaconus*. Una segunda variante para evitar el préstamo *diaconus* es el término *comes* en tanto que ‘compañero’ del obispo, empleado para los diáconos de Sixto sepultados en el cementerio de Calixto y para Felicísimo y Agapito sepultados en el cementerio de Pretextato sobre la vía Appia; en este último epigrama se utiliza también el equivalente latino *minister*. Se destaca, además, la sustitución de *discipulus* por *apostolus* o *magister*, la de *diabolus* por la perífrasis evangélica, *princeps mundi* o por *hostis* dentro de la expresión virgiliana *ex hoste tropaea* o la de *lavacrum* por *baptisma* en la inscripción del Baptisterio Vaticano.

⁹⁸⁸ Cfr. MOHRMANN, C. 1950.

CONCLUSIÓN

429 La importancia del discurso épico-hagiográfico en los epigramas damasianos, junto con su notable repercusión en el desarrollo de la literatura cristiana antigua, no aparece de ningún modo reflejada en la producción de estudios críticos específicos. Por primera vez en la historia de la literatura latina se conjuga la tradición épica antigua con la tradición hagiográfica propiamente cristiana, inaugurando un nuevo género literario que habrá de gozar de una enorme difusión durante todo el Medioevo: la poesía épico-hagiográfica.

430 La poesía damasiana, más que otros textos hagiográficos en prosa y en verso del mismo siglo, se encuentra íntimamente relacionada con el culto de los santos por su vínculo con el espacio sagrado y su funcionalidad para-litúrgica en el contexto de las celebraciones martiriales en los cementerios del suburbio de Roma. De aquí que consideramos necesario establecer un marco hagiológico adecuado para el estudio del discurso hagiográfico, ya que, como observamos, la aplicación de una teoría desvinculada del fenómeno histórico-religioso del culto de los santos en el s. IV puede trasladar serias distorsiones al análisis filológico-literario de los textos hagiográficos.

431 Dentro de la evolución del culto martirial de Roma, los epigramas damasianos son el testimonio de la intensificación de la piedad colectiva, cristalizada en la súplica íntima y personal al intercesor entre el creyente y Dios. Las inscripciones reflejan una reacción general contra el arrianismo mediante la afirmación del rol de mediador e intercesor del Hijo y de la definición del rol de intercesión de los santos: los santos participan de la intercesión de Cristo, único y verdadero Mediador. Por otra parte, los epigramas firmados por Dámaso representan el mayor paso en la conquista del espacio y del tiempo cristianos durante la segunda mitad del s. IV, ya que inauguran la celebración de numerosas fiestas y fijan la topografía sagrada en los cementerios suburbanos.

432 En lo que respecta a la relación de los epigramas con la tradición hagiográfica latina, hemos centrado la atención en un aspecto hasta el momento bastante silenciado pero de capital importancia dentro del cuadro de la literatura cristiana antigua: la recuperación de la tradición oral y su conversión a la poesía epigráfica monumental. Consideramos que este proceso de codificación de la tradición oral en una forma literaria largamente consolidada bajo el signo de la cultura escrita debe ser valorado como un fenómeno interno y original de la tradición literaria cristiana. En nuestra opinión, este proceso constituye un factor fundamental en la mutación de los géneros tardoantiguos.

433 Al definir el retrato del mártir, se puso en evidencia la profunda coherencia del *corpus* epigramático, que presenta un esquema levemente modificado en cada una de las poesías martiriales. La pasión gloriosa supone el combate, la confesión, el suplicio, la victoria y el premio eterno; la combinación de estos elementos, a menudo concatenados muy velozmente y fundidos en una o dos imágenes dominantes de gran densidad significativa, conforma el retrato del mártir en los epigramas damasianos. Procuramos, además, señalar las relaciones con la literatura hagiográfica contemporánea. Es una característica de la poesía damasiana la falta de referencias detalladas del suplicio en el retrato martirial como en las modulaciones efrásticas de la tradición alejandrina o en las *passiones* anónimas en prosa. Si bien la tipología del mártir es el modelo de santidad privilegiado en el *corpus* epigramático, Dámaso propone el ideal de santidad no sangrante, plasmado en los modelos del asceta y del obispo sucesor del mártir.

434 En cuanto al discurso épico clásico en los epigramas damasianos, nos enfrentamos con una de las cuestiones más susceptibles de debate en la poesía cristiana tardoantigua. El primer problema que se plantea es la falta de un marco teórico adecuado para establecer las relaciones entre el referente clásico y la producción epigráfica damasiana. Trasladamos, pues, algunos de los criterios generales de la teoría de la *Bibelepik* al género ideado por Dámaso, con la finalidad de proponer un nuevo enfoque que resultara lo suficientemente sólido como para superar definitivamente las posturas que dominaron la crítica damasiana hasta mediados del s. XX. Por lo tanto, analizamos el tema de la interacción y la jerarquía de funciones entre las influencias bíblicas y las influencias clásicas, el proceso de imitación dentro de la misma tradición literaria cristiana y, por último, las funciones del referente clásico en relación con los elementos culturales precristianos. Si bien la cuestión merece un tratamiento todavía más amplio, esperamos haber ofrecido un punto de partida válido para la compleja problemática de la imitación de Virgilio en la poesía epigráfica del s. IV.

VIII. DISCURSO POLÍTICO-TEOLÓGICO

INTRODUCCIÓN

435 Si los epigramas damasianos constituyen un aporte esencial en el cuadro evolutivo de la poesía latina tardoantigua, se debe, en gran medida, al acierto de haber consagrado en términos cristianos uno de los medios de comunicación por excelencia de la civilización romana: la inscripción monumental en verso⁹⁸⁹. Controversias de índole diversa signaron el pontificado de Dámaso, desde su obstaculizada elección como obispo de Roma en el 366 hasta las hostiles pretensiones de la Iglesia Oriental manifiestas en el canon III del concilio constantinopolitano del 381. Tanto la experiencia de una larga crisis en el seno de la Iglesia local como las polémicas internacionales de orden dogmático y político de la *Catholica*, definieron el estilo de una pastoral enérgica sobre la línea de la unidad de la Iglesia y de su independencia⁹⁹⁰, reflejada en su doble producción epistolar y epigráfica.

436 De la lectura confrontada de las cartas y los epigramas surge una concepción unitaria de la ideología político-religiosa damasiana fundada en la sede romana de Pedro y en el sucesor viviente del apóstol que garantiza la unidad de la fe a todos los cristianos del Imperio. En ambos casos Dámaso inaugura un medio de expresión novedoso para la difusión política y dogmática del papado apelando, no obstante, a formas discursivas largamente consolidadas en el mundo romano antiguo. En efecto, las epístolas ponen de manifiesto el primer caso de un pontífice que intenta dar una definición del derecho cristiano, con una jerarquización de argumentos y de fuentes de acuerdo con el orden jurídico secular, dando lugar a un nuevo género literario en la literatura cristiana antigua: las cartas escritas y firmadas por los romanos pontífices.

437 Más que otros géneros desarrollados por los Padres de Iglesia, las epístolas, por su misma naturaleza doctrinaria y reguladora del orden institucional, “documentan la influencia de la mentalidad político-jurídica romana en el latín de los cristianos y constituyen, en fin, un caso ejemplar de adaptación cristiana de un género literario profano, es decir, la adopción de formas de la legislación imperial por la legislación decretal de la

⁹⁸⁹ FONTAINE, J. 1981, p.111. “Oeuvres romaines, écrites d’abord par un Romain de Rome et pour les Romains, ces inscriptions en vers accueillent et christianisent l’un des moyens de communication majeurs de la civilisation romaine: celui qui donne sa plénitude de sens au mot de monumentum”.

⁹⁹⁰ PIETRI, CH. 1986.

sede apostólica”⁹⁹¹. Así como las inscripciones monumentales recuperan una forma de expresión oficial, destinada desde la Antigüedad a la inmortalización de los ciudadanos de élite y a los magistrados y, por tanto, sospechosa a los ojos del cristianismo primitivo⁹⁹², también las cartas traducen la ósmosis intelectual que se establece entre el clero y la aristocracia en el seno del progreso de la conversión⁹⁹³.

438 Sin embargo, una principal distinción entre los dos medios empleados por el Papa procede del público destinatario de uno y otro discurso. Mientras que el repertorio epistolar, concebido en el ámbito de la cancillería pontificia, se dirige a la alta jerarquía eclesiástica y extranjera con prescripciones, argumentos y dictámenes sobre cuestiones relativas al dogma y a la disciplina eclesiástica, los epigramas son, en cambio, “obras romanas, escritas ante todo por un romano de Roma y para los romanos”⁹⁹⁴. Prescindiendo con gran habilidad de los áridos argumentos de la exégesis y de la teología, Dámaso se sirve de un medio altamente pedagógico y popular para encauzar el culto martirial de la plebe romana al servicio del primado petrino⁹⁹⁵. La función propagandística de sus epigramas, en tanto que estrategia retórica dirigida a comunicar y persuadir al gran público, es un asunto comúnmente aceptado. Varían, sin embargo, las interpretaciones acerca de la intención que movió al Papa a utilizar este recurso: se sostiene que el propósito primordial de las inscripciones monumentales era el de unificar la Iglesia de Roma, lacerada por divergencias de carácter cismático y herético, o bien el de legitimar la propia autoridad del Papa frente a grupos opositores igualmente ortodoxos⁹⁹⁶.

439 Partiendo, pues, del presupuesto de que Dámaso se sirvió de un medio de comunicación clásico para llevar a cabo la propaganda de su ideología político-religiosa en ámbito romano, será necesario indagar de qué manera la forma discursiva tradicional se vio afectada y modificada hasta tal punto que el *corpus* epigramático representa la primera mutación cristiana de un género tan antiguo y tan romano como la epigrafía monumental.

⁹⁹¹ STUDER, B. 1993.

⁹⁹² FONTAINE, J. 1981, p.113.

⁹⁹³ PIETRI, CH. 1986.

⁹⁹⁴ FONTAINE, J. 1981, p. 111, cfr. nota al inicio de este capítulo.

⁹⁹⁵ Sobre la noción de propaganda pontifical es fundamental la contribución de Pietri. Cfr. PIETRI, CH. 1961. “Bien avant le pape Léon, la glorification de la Rome apostolique se met au service de l'idéologie pontificale. L'intérêt de Damase pour les martyrs n'était pas seulement celui d'une pieuse archéologie. Grâce à ce pape, la grandeur nouvelle de Rome, capitale des martyrs, commence à servir la cause du Primat”.

⁹⁹⁶ Sobre las diferentes posiciones acerca de la intención propagandística de Dámaso, cfr. BLAIR-DIXON, K. 2002. “A number of scholars, following Pietri, have suggested that Damasus gathered and wrote the verses of the saints in an effort to promote the unity of the church to schismatic groups (...) Damasus' connection to the saints can, instead, show how he employed the martyrs to argue for his own authority”.

440 Puesto que se trata de verificar las particularidades del género en tanto que medio de comunicación y propaganda, el principal factor de cambio, común a todos los géneros latinos cristianos del Bajo Imperio, que ha de tenerse en cuenta es, sin duda, la novedosa idea de comunicación que trajo aparejada el advenimiento del cristianismo a su existencia legal⁹⁹⁷. El problema de la comunicación está implícito en la misión apostólica de anunciar el mensaje y de proclamarlo públicamente⁹⁹⁸. Si Dios es también Palabra enviada a los hombres, toda palabra humana ha de estar al servicio de la Palabra a fin de afirmar claramente el mensaje a todo el orbe. El pontífice declara la trascendencia de la predicación del *verbum veritatis* en el *Decretum Damasi* al enunciarla junto con el martirio como fundamento de la jerarquía de las sedes apostólicas⁹⁹⁹. De tal concepción de la comunicación verbal deriva que por su misma vocación la literatura cristiana es, ante todo, un apostolado¹⁰⁰⁰. Por este “ministerio de la palabra” toda teoría tradicional de la comunicación por el lenguaje es sometida ineludiblemente a un proceso de revisión paulatina¹⁰⁰¹.

441 En sus rupturas y continuidades respecto del canon literario antiguo, la reformulación de los géneros cristianos hace su irrupción de modo manifiesto y singular a continuación de la Paz constantiniana, cuando la libertad de culto y de palabra rescata a la Iglesia de su marginalidad, cuando el cristianismo –no obstante su situación de grupo todavía minoritario– comienza una conquista del espacio y del tiempo de la sociedad romana. En esta ocupación progresiva de todos los ámbitos de expresión religiosa y cultural de la civilización antigua, la actividad de Dámaso durante los casi veinte años que duró su pontificado goza de una posición de privilegio.

⁹⁹⁷ Cfr. FONTAINE, J. 1988b.

⁹⁹⁸ *Matth.* 24, 14. *Et praedicabitur hoc Evangelium Regni in universo orbe in testimonium omnibus gentibus.*; *Mc.* 16, 15. *Et dixit eis: Euntes in mundum universum praedicate Evangelium omni creaturae.*

⁹⁹⁹ DECR. Damas. *Secunda autem sedes apud Alexandriam beati Petri nomine a Marco eius discipulo atque evangelista consecrata est, ipseque in Aegypto directus a Petro apostolo verbum veritatis praedicavit et gloriosum consummavit martyrium.*

¹⁰⁰⁰ ALFONSI, L. 1974. “Ed è che per la sua stessa vocazione la letteratura cristiana non è solo, anzi lo è solo subordinatamente, letteratura: mentre prima di tutto è apostolato”.

¹⁰⁰¹ Para la aplicación del concepto de género literario a la literatura latina cristiana de finales del s. IV es esencial la contribución específica de Fontaine. Cfr. FONTAINE, J. 1988b. “L’édifice séculaire des genres littéraires antiques risquait ainsi d’être gravement ébranlé par le fait que le christianisme apportait avec lui une conception entièrement neuve de la communication. (...) Ce caractère pour ainsi dire ‘théocentrique’ de la parole bouleverse toute théorie humaine de la communication par le langage, et donc les divers codes littéraires traditionnels, déjà menacés de l’intérieur par leur formalisme croissant”.

442 Al carácter esencialmente comunicativo de la epigrafía clásica monumental se le superpone un llamado a la proclamación y divulgación del mensaje, implícito en todos los discursos orales y escritos de la literatura cristiana antigua. Los epigramas damasianos, depositarios de esta doble herencia clásica y cristiana, poseen la intención intrínseca de que el mensaje sea difundido. Por lo tanto, está claro que los epigramas guardan una relación particularmente activa con el público; de este mismo vínculo se establece automáticamente el equilibrio entre las normas de la retórica y de los géneros literarios con el *populus* al cual está destinado el texto¹⁰⁰².

443 Antes de establecer cuál era el público de las inscripciones monumentales y en qué medida fue tenido en cuenta por el Papa a la hora de componer los versos, es preciso recordar que Dámaso no sólo se dirigía a sus contemporáneos sino que pretendía que sus poemas fueran leídos y comprendidos a través de los siglos, *quae Damasi teneant proprium per saecula nomen* (57, 7). Esta aspiración a la perdurabilidad obliga a relativizar –aunque no a excluir– el aspecto pragmático de su poesía, es decir, la finalidad propagandística de las inscripciones en tanto que estrategia discursiva focalizada en la promoción o legitimación de la propia autoridad del obispo de Roma. Al inscribir los epigramas en las basílicas y cementerios romanos, Dámaso se consideraba portador de un mensaje cuya dignidad habría de conservar su nombre para las generaciones futuras.

444 A partir del nivel de lectura más literal y evidente, se establece una primera restricción en cuanto a la calidad de los destinatarios de sus inscripciones: Dámaso no escribe para todo el pueblo de Roma, escribe para su propia comunidad. Consciente de guiar un grupo minoritario en la capital donde los lazos de poder son mayoritariamente paganos¹⁰⁰³, el Papa no se comporta como el jefe de una comunidad establecida en la cristiandad¹⁰⁰⁴. En la medida en que prosperó la cristianización de la sociedad romana, los sucesivos obispos de la Urbe adquirieron una notable autoridad religiosa y también civil. Pero Dámaso, limitándose a sus funciones de obispo de Roma –como lo demuestra su

¹⁰⁰² ALFONSI, L. 1974.

¹⁰⁰³ El análisis de la población aristocrática según la evidencia cuantitativa demuestra que los aristócratas de Roma y de Italia eran predominantemente paganos en las últimas décadas del s. IV. Cfr. SALZMAN, M. R. 2000, pp. 77-78. "Thus the evidence from my study concerning patterns of family origin, property holding, and location of office reinforces the impression from other literary and historical sources that the majority of aristocrats in Rome and Italy remained pagan into the last two decades of the fourth century. Hereditary patronage lent further support to this predominantly pagan aristocracy".

¹⁰⁰⁴ PIETRI, CH. 1986.

prudente actitud frente al paganismo—, se presenta a sí mismo como *antistes Christi*¹⁰⁰⁵, *rector*¹⁰⁰⁶, *episcopus*¹⁰⁰⁷, *sacerdos*¹⁰⁰⁸, pastor de un pueblo inferior en fuerza política y aún en proceso de conversión. Por otra parte, a diferencia de Siricio (384-399) que se declara *episcopus ecclesiae sanctae* y de Inocencio (401-417) que utiliza la fórmula *sancta atque apostolica ecclesia romana*, Dámaso prefiere una terminología menos teológica y más bíblica¹⁰⁰⁹ para delinear la imagen del pueblo cristiano destinatario de su poesía¹⁰¹⁰.

445 Si bien en las epístolas aparece reiteradamente el término *ecclesia*¹⁰¹¹, en los epigramas es sustituido por un vocabulario más neutro y a la vez más familiar al uso del pueblo romano. Junto con el término *plebs*¹⁰¹², la denominación de *populus*¹⁰¹³ para designar a los fieles es la más recurrente. Muy personal es la formulación *Tempore quo gladius secuit pia viscera matris*, que por la insistencia con que retorna en los *carmina* de la vías Appia, Labicana, Tiburtina y Salaria¹⁰¹⁴ debía funcionar al lado de la *sphragis* damasiana como sello de la autoría del Papa. Los cristianos son llamados *pia viscera matris*, es decir, los hijos de la Iglesia asesinados en tiempos de persecución. La terminología eclesiológica se completa con una analogía de raíz bíblica donde los fieles son equiparados a la grey custodiada por su pastor, *pastoris meritum, numerum gregis ipse tuetur* (17, 9) (§ 487).

446 Así calificado, el pueblo cristiano aparece como el destinatario evidente de los epigramas damasianos. Cabe preguntarse si dentro de esta comunidad existía algún grupo al cual Dámaso privilegiaba como público de su poesía. Partiendo de la idea de que el

¹⁰⁰⁵ n. 4, 4.

¹⁰⁰⁶ n. 7, 6; n. 15, 2; n. 25, 8; n. 42, 3; n. 44, 2.

¹⁰⁰⁷ n. 18, 1; n. 24, 3; n. 32, 6; n. 46, 15.

¹⁰⁰⁸ n. 42, 5.

¹⁰⁰⁹ PIETRI, CH. 1986.

¹⁰¹⁰ Para las designaciones de la comunidad cristiana en las inscripciones paleocristianas, cfr. GROSSI GONDI, F. 1920, pp. 125-128.

¹⁰¹¹ Nótese el contexto de carácter fuertemente dogmático donde es aplicado el término *ecclesia*: DAMAS. EPIST. pontif. 2. *Nos autem qui integros et prefectos salvatos nos scimus, secundum catholicae ecclesiae professionem perfectum deum suscepisse hominem perfectum*; DAMAS. EPIST. pontif. 3. *Si qui autem dixerit, verbum pro humano sensu in domini carne versatum, hunc catholica ecclesia anathematizat*; DECR. Damas. *Post has omnes propheticas et evangelicas atque apostolicas quas superius deprompsimus scripturas, quibus ecclesia catholica per gratiam Dei fundata est, etiam illud intimandum putavimus quod, quamvis universae per orbem catholicae diffusae ecclesiae unus thalamus Christus sit, sancta tamen Romana ecclesia nullis synodicis constitutis ceteris ecclesiis praelata est.*

¹⁰¹² ROMANAE GLORIA plebis (25, 6); quem Damasus rector longo post tempore plebis (44, 2); caedibus adsiduis cuperet discernere plebem (1, 4). También se encuentra en PLEBS SANCTA CANAT (35¹, 1) y en ut domini plebem opera MAIORA TENERENT (47², 6).

¹⁰¹³ SCINDITur IN Partes POPVLVS gliscente furore (18, 4); meLIOR POPuLISQ. PARATVM (19, 4); QVAESISset populus ubinam proceDERe poSSEt (35, 5); Marcelli ut populus meritum cognoscere possit (40, 8); ...sravit populus quod disceret omnis (50, 3).

¹⁰¹⁴ nn. 17, 31, 35, 43, 46.

metro épico tradicional es uno de los medios de celebración más apreciados por la aristocracia¹⁰¹⁵, se ha puesto el acento en la intención de atraer a un público culto, a clérigos y a laicos aristócratas cuya adhesión era necesaria para consolidar la unidad de la Iglesia de Roma en medio de los desacuerdos con los partidos rebeldes y cismáticos¹⁰¹⁶. De manera más explícita que en el estilo virgiliano de los epigramas, los puntos de contacto entre el pontífice y las personalidades eminentes de su tiempo aparecen reflejados en el funcionamiento de las comisiones privadas en las obras monumentales damasianas¹⁰¹⁷.

447 Numerosas firmas de miembros de la jerarquía eclesiástica acompañan las obras de Dámaso en los santuarios suburbanos¹⁰¹⁸. Los trabajos de la colina Vaticana fueron administrados por el levita Mercurio¹⁰¹⁹. Por medio del presbítero *Verus* se restauró el sepulcro de Félix y Aducto en la catacumba de Commodilla¹⁰²⁰. No es posible conocer el nombre de un presbítero que se ocupó del santuario de Abdon y Sennen¹⁰²¹. En la basílica del mártir Hipólito intervino el presbítero *Leo*¹⁰²², mientras que en los arreglos de la cripta de Proto y Jacinto participaron Leopardo y Teodoro¹⁰²³. Otro presbítero, cuyo nombre no se conservó en la inscripción fragmentaria *n. 49*², parece haber intervenido en la basílica de Valentín sobre la vía Flaminia. En el mismo orden de inscripciones relativas a exponentes eclesiásticos ligados a la actividad del pontífice debe mencionarse el *titulus n. 18*² hallado en San Martín *in Montibus* con la firma de Furio Dionisio Filocalo donde se leen algunos nombres de miembros del clero con las respectivas fechas de deposición.

¹⁰¹⁵ FONTAINE, J. 1986.

¹⁰¹⁶ BLAIR-DIXON, K. 2002. "These inscriptions were, as Fontaine points out, written in Virgilian elegiac and thus communicated with a literate community in a form which was particularly understood by aristocrats (...) Damasus' commissioning of inscriptions and basilicas was a gesture of self-promotion that had a long tradition in the Roman world". ROCCA, S. 1980. "Abbiamo fatto riferimento al lettore, al pubblico cui questo epigramma è rivolto. Non sarà inutile ricordare come nella lotta al soglio pontificio, in antagonismo con Ursino, Papa Damaso fosse sostenuto dalla parte aristocrata e dai ceti più elevati. Sono appunto queste persone di cultura, i *sacerdotes Dei* colti, che egli cerca di recuperare alla Chiesa".

¹⁰¹⁷ PIETRI, CH. 1986; SPERA, L. 1994.

¹⁰¹⁸ A partir de la nomenclatura, se deduce que el colegio diaconal, reclutado por el mismo Dámaso, provenía en su mayor parte de familias clericales. A su modo, conformaban una élite diferente del círculo aristocrático. Cfr. PIETRI, CH. 1986. Para información prosopográfica del clero durante el pontificado de Dámaso, cfr. PIETRI, CH. 1977.

¹⁰¹⁹ *HAEC CVRAVIT MERCVRIVS levita fidelis (3, 10)*.

¹⁰²⁰ *Presbyter his Verus, DAMASO RECTore iubente / composuit tumulum sanctorum limina adornans (7, 6-7)*.

¹⁰²¹ Cfr. inscripción *n. 5*.

¹⁰²² *HAEC OMNIA NOVA QQ VIDIS LEO presbyter HORNAT (35¹, 7)*.

¹⁰²³ *hoc Theodorus opus constrVCXIT PRESBYTER INSTANS (47², 5)*.

448 Los orígenes del mismo Filocalo¹⁰²⁴, quien se designa *Damasi papae cultor atque amator*, también orientan hacia las relaciones de Dámaso con la aristocracia laica. Por otra parte, su compleja y elegante caligrafía, considerada en el contexto de las formas simplificadas de las catacumbas paleocristianas, sugiere el desarrollo de una nueva escritura de élite que permitía una clara diferenciación respecto de las producciones poco formales de los grupos sociales más sencillos¹⁰²⁵ (§ 125, 234). Existen en el mismo sentido de la aristocracia laica dos referencias epigráficas fundamentales: el *carmen n. 51* dedicado a Proiecta, quien con su marido *Turcius Secundus* es asociada al conocido cofre nupcial hallado en el Esquilino¹⁰²⁶, y la inscripción *n. 4¹*, en la cual una cierta *Anastasia clarissima femina* llevó a cabo una decoración marmórea del baptisterio de San Pedro. Aunque no resulta abundante la información directa sobre la cooperación de la aristocracia con el programa damasiano, parece suficiente para admitir que las acusaciones de sus adversarios –no obstante la magnificación de las imputaciones– se asentaban sobre la concreta circunstancia de que un grupo de alto prestigio socio-económico sostenía materialmente la causa del pontífice.

449 Después de las primeras desavenencias que siguieron a la controvertida elección de Dámaso¹⁰²⁷, los secuaces de Ursino publicaron una crónica de carácter panfletario que buscaba movilizar al episcopado italiano a favor del partido anti-damasiano¹⁰²⁸. Las acusaciones comprenden desde el ejercicio de violencia desmedida en la ciudad hasta las conexiones malintencionadas del papado con el poder político y la aristocracia. A la inclinación de Dámaso por persuadir a las matronas romanas de ceder sus testamentos al

¹⁰²⁴ Sobre los lazos de Filocalo con la aristocracia a raíz de un posible nexo de éste con Melania, cfr. CAMERON, A. 1992. "No ordinary professional calligrapher or lapicide ever won such fame or such equality with his patrons. We are surely bound to conclude that Filocalus was not in fact a man who earned his living by his skills. He was a man of respectable (if not aristocratic) origins and comfortable means who simply chose to spend his time doing what he did so well. Others of his class wrote letters and poems; Filocalus copied their work, wether on vellum or stone. This is why his aristocratic patrons were willing to let him share the credit for the finished product".

¹⁰²⁵ Sobre la escritura filocaliana como punto de partida del desarrollo de una escritura de élite en respuesta a la demanda de las comisiones eclesiásticas, cfr. DE RUBEIS, F. 2000.

¹⁰²⁶ La fórmula *Secunde et Proiecta vivatis in Chris[to]* inscrita en el tesoro indica que tanto *Proiecta* como *Turcius Secundus* eran cristianos. Para la identificación de la *Proiecta* de la inscripción con la del cofre, cfr. CAMERON, A. 1985. *Secundus* parece haber sido el primer miembro de la familia aristocrática de los *Turcii* en Roma que se convirtió al cristianismo. Cfr. SALZMAN, M. R. 2000, pp. 80-81. Sobre el tesoro del Esquilino, cfr. PAINTER, K. S. 2000.

¹⁰²⁷ Para una cronología de los eventos en relación con los partidos anti-damasianos en Roma, cfr. REUTTER, U. 1999, pp. 33-61.

¹⁰²⁸ Sobre la necesidad de interpretar con cautela los panfletos publicados por los enemigos del pontífice, cfr. PIETRI, CH. 1986.

patrimonio de la Iglesia¹⁰²⁹ parece aludir, al menos indirectamente, el apodo de *matronarum auriscalpius*¹⁰³⁰, es decir, “halagador de los oídos de las matronas”¹⁰³¹. A medida que se acrecentaba la conversión de las familias senatoriales, la práctica del evergetismo a favor de la comunidad cristiana debió de acrecentarse notablemente hasta tal punto que el 30 de julio del 370 los emperadores Valentiniano, Valente y Graciano dirigieron una admonición al mismo Dámaso. El decreto, que debía ser leído en las iglesias de Roma, acusaba a los clérigos de apoderarse de las herencias de las viudas y pupilas y prohibía a los eclesiásticos aceptar dones de parte de éstas o recibir fideicomisos¹⁰³². Del mismo procedimiento de lucro a expensas de las matronas, *ditentur oblationibus matronarum*, Dámaso es denunciado desde el flanco pagano por Amiano Marcelino¹⁰³³, en tanto que el *Libellus Precum*, presentado ante el emperador en el año 383 o 384, retoma las recriminaciones por la suntuosidad de los partidarios del obispo de Roma opuesta al espíritu de austeridad y mortificación vivido por los adversarios del papado¹⁰³⁴.

450 En contraste con el intercambio entre el obispado y los ambientes de elevada condición socio-económica, la misma fuente que denuncia la conducta aristocrática de Dámaso explica cómo estaba conformado el conjunto de fieles movilizado para defender la sede pontificia mediante la ocupación de las iglesias, la vigilancia de los cementerios y el impedimento de los conciliábulos de los clanes cismáticos. Frente a los ursinianos que se

¹⁰²⁹ SPERA, L. 1994; REUTTER, U. 1999, pp. 177-180.

¹⁰³⁰ Avell. 1, 9. *Saepe igitur eadem plebs adunata in basilica Liberii clamabat dicens 'Christiane imperator, nihil te latet. Omnes episcopi Romam veniant. Agatur causa. Quintum iam bellum Damasus fecit. A sede Petri homicidas foras!' Dei autem populus episcopos convenire multis precibus exorabat, ut memoratum tanta impietate maculatum sententia iusta percellerent; quem in tantum matronae diligebant, ut matronarum auriscalpius diceretur.*

¹⁰³¹ Sobre la interpretación de *auriscalpius matronarum*, cfr. FONTAINE, J. 1988a. Según la interpretación de Fontaine el mote no deriva del compuesto con la raíz *aurum* sino *auris* (*scalpere aures matronarum*) y, por lo tanto, estaría más relacionado con sus dotes como poeta que con su avidez por obtener el oro de las matronas. De todos modos, el apodo malicioso está dirigido a las actividades mundanas de Dámaso. “Cette stratégie de la collecte des fonds destinés à faire servir le ‘nerf de la guerre’ à la propagation de la foi passait sans doute plutôt par la séduction littéraire, et l’art de ‘chatouiller l’oreille’ des bienfaitrices”.

¹⁰³² *Cod. Theod.* 16, 2, 20. *Ecclesiastici aut ex ecclesiasticis vel qui continentium se volunt nomine nuncupari, viduarum ac pupillarum domos non adeant, sed publicis exterminentur iudiciis, si posthac eos adfines earum vel propinqui putaverint deferendos. Cesemus etiam, ut memorati nihil de mulieris, cui se privatim sub pretexto religionis adiunxerint, liberalitate quacumque vel extremo iudicio possint adspici et omne in tantum inefficax sit, quod alicui horum ab his fuerit derelictum, ut nec per subiectam personam valeant aliquid vel donatione vel testamento percipere.*

¹⁰³³ AMM. 27, 3, 14. *Neque ego abnuo, ostentationem rerum considerans urbanarum, huius rei cupidos ob impetrandum quod appetunt, omni contentione laterum iurgare debere, cum id adepti, futuri sint ita securi, ut ditentur oblationibus matronarum, procedantque vehiculis insidentes, circumspicte vestiti, epulas curantes profusas, adeo ut eorum convivia regales superent mensas.*

¹⁰³⁴ Avell. 2. *Habeant basilicas auro coruscantes et pretiosorum marmorum ambitione vestitas, vel erectas magnificentia columnarum. Habeant quoque porrectas in longum possessiones ob quas et fides integra periclitata est.*

autodefinen como un grupo minoritario, fiel y santo, los partidarios del Papa son denominados *imperita multitudo*, es decir, ignorante muchedumbre, una mayoría organizada que reunía a los *quadrigarii, arenarii y fossores*¹⁰³⁵. Así como precedentemente el pueblo había convocado una manifestación en el circo para reclamar a Constancio el retorno desde el exilio del pontífice Liberio¹⁰³⁶, los trabajadores del anfiteatro y del circo, la mano de obra de los cementerios suburbanos y una “multitud de ignorantes” daba el apoyo popular a Dámaso contra el antipapa Ursino (§ 510).

451 La documentación arqueológica sobre las áreas funerarias reestructuradas por Dámaso ofrece un cuadro general de la posición socio-económica del público más próximo de las inscripciones conmemorativas. Desde su fase inicial o a continuación de las obras, los proyectos damasianos contemplaban la creación de nuevos sepulcros en la cercanías de las tumbas martiriales¹⁰³⁷. En observancia de la creencia popular de que el cuerpo *exanimus* no es insensible¹⁰³⁸, se aceleró significativamente el fenómeno de las sepulturas *ad sanctos*. En la medida en que la sepultura junto a las reliquias reflejaba el ascenso del difunto hacia una selectísima *societas*, la obtención de un espacio de inhumación *ad sanctos* constituía un verdadero privilegio. Ahora bien, al hablar de “sepulturas de privilegio” conviene distinguir –y esta distinción resulta de suma importancia– entre sepulturas de personas privilegiadas por su ubicación en la sociedad y sepulturas privilegiadas por su colocación en el cementerio¹⁰³⁹. A partir de las intervenciones damasianas en las catacumbas romanas, se advierte un notable incremento de la primera categoría de sepulturas, es decir, de tumbas de personajes ilustres, destacadas por su relevancia monumental, pero que, además, poseían una ubicación de relieve en el contexto del espacio venerado. Puede suponerse que éstas eran ocupadas por los principales

¹⁰³⁵ Avell. 1, 7. *Tunc Damasus cum perfidis invitat arenarios quadrigarios et fossores omnemque clerum cum securibus gladiis et fustibus et obsedit basilicam hora diei secunda septimo Kalendarum Novembrium die Gratiano et Dagalaifo cons. et grave proelium concitavit.*

¹⁰³⁶ Es significativo que los partidarios de Ursino omitan tan importante episodio. Cfr. PIETRI, CH. 1986. Por otra parte, en el 357 un grupo de matronas aristocráticas también se había presentado ante Constancio con el mismo propósito de pedir el retorno de Liberio. Cfr. FONTAINE, J. 1988a.

¹⁰³⁷ SPERA, L. 1994; FIOCCHI NICOLAI, V. 1998, pp. 52-56.

¹⁰³⁸ Esta concepción del cuerpo *exanimus*, totalmente opuesta a la idea agustiniana de la insensibilidad del cuerpo del difunto, funda la creencia popular en la eficacia directa de la inhumación *ad sanctos*. Cfr. DUVAL, Y. 1991.

¹⁰³⁹ Reekmans enfatiza esta distinción diferenciando dos categorías de privilegio relacionadas respectivamente con una categoría de orden social y otra de orden religioso: “Avec la première catégorie de tombeaux, on étudie la condition sociale des inhumés, et son place donc sur le point de vue sociologique. En ce qui concerne la deuxième catégorie, disons immédiatement que l'emplacement privilégié des tombeaux en Italie et en plusieurs autres pays a paru à travers toutes les communications de notre colloque comme déterminé par des idées et des convictions religieuses”. Cfr. REEKMANS, L. 1986b.

evergetas de la Iglesia de Roma y, en modo particular, por aquellas *matronae* que asumían un compromiso pecuniario a favor del proyecto del pontífice¹⁰⁴⁰, recibiendo como compensación la pertenencia después de la muerte a una élite aún más prestigiosa que la terrena.

452 No obstante, tanto desde el punto de vista conceptual como cuantitativo, las disposiciones sepulcrales de tipo comunitario, técnicamente idóneas para acoger un gran número de tumbas utilizando el menor espacio posible, son todavía superiores en época damasiana. Frente a soluciones extremadamente económicas, intensivas y anónimas, donde los fieles renunciaban a connotar su propia individualidad con tal de convertirse en beneficiarios de la proximidad a la tumba venerada, el concepto de sepultura de privilegio se manifiesta en toda su originalidad. Como muy justamente expresó Reekmans¹⁰⁴¹, “voilà un des aspects les plus frappants de l’inhumation privilégiée *ad sanctos* dans les catacombes romaines”, en alusión al hecho sorprendente de que los sepulcros venerados de papas y mártires están rodeados por tumbas de gente simple.

453 De este modo, en la sencillez decorativa y epigráfica de la catacumba de Commodilla, desarrollada como un extenso cementerio *ad sanctos* a partir de la intervención de Dámaso en la tumba de Félix y Adauto, se advierte que el privilegio de poseer una sepultura junto a los mártires era obtenido por fieles de un nivel considerablemente modesto¹⁰⁴². Muy profusa en relación con otros cementerios aparece la documentación epigráfica de esta catacumba sobre la presencia y el rol de los *fossores* entre la mitad del s. IV e inicios del s. V¹⁰⁴³. Además de las excavaciones y preparación de las tumbas y sepelios, la corporación de los *fossores* se ocupaba de los contratos de venta de las sepulturas. Es significativo que la catacumba de Commodilla, especialmente ligada a la promoción del culto martirial por parte de Dámaso, ofrezca con generosidad la identificación de numerosos miembros de esta agrupación cuya actividad parece haber sido

¹⁰⁴⁰ SPERA, L. 1994.

¹⁰⁴¹ REEKMANS, L. 1986b.

¹⁰⁴² Tumbas para deposiciones múltiples, constituidas por pozos profundos excavados en el pavimento de las galerías y ocupados de manera intensiva con lóculos en las paredes y tumbas superpuestas a *cappuccina* en la cavidad de los pozos, muestran de modo evidente el carácter “pobre” de las sepulturas en las cercanías del sepulcro martirial acondicionado por Dámaso. Cfr. FIOCCHI NICOLAI, V. 1998.

¹⁰⁴³ Se conoce la identidad de al menos catorce *fossores* en el cementerio de Commodilla, lo cual, en contraste con la epigrafía particularmente escasa de este catacumba, resulta especialmente relevante. Cfr. CARLETTI, C. 1994a, pp. 19-20.

eficaz e indispensable para la estrategia del gobierno pontificio durante su contienda con los reductos disidentes y cismáticos¹⁰⁴⁴.

454 Ante el panorama social del contexto donde se hallaban las inscripciones monumentales, resultaría verdaderamente desconcertante que Dámaso –relegando los intereses de la gente simple, la cual no sólo ocupaba y frecuentaba asiduamente los cementerios, sino que además adhería activamente a su política de cohesión de la Iglesia romana– hubiese compuesto sus epigramas en función de un público instruido y aristocrático que podía aprehender cabalmente las sutilezas de su poética neo-clásica. Cabe señalar que a partir de la documentación epigráfica se observa que la mayor parte de la sociedad cristiana de Roma estaba constituida por inmigrantes, individuos del mundo del trabajo, ampliamente más numerosos que los *nobiliiores*¹⁰⁴⁵.

455 Ciertamente, no se puede descartar que el Papa, integrante de la alta sociedad letrada de la ciudad, haya puesto sus habilidades literarias al servicio de una pastoral que encontraba la mayor resistencia en el ambiente senatorial pagano o bien cristiano pero conformista¹⁰⁴⁶. Tampoco Dámaso podía ignorar las inclinaciones poéticas de los círculos aristocráticos, la reverencia por los modelos clásicos, la devoción a Virgilio y el gusto por la técnica centonaria, cuya representante más célebre es la noble matrona Faltonia Proba, esposa de Clodio Adelfio, *praefectus urbis* en el 351. De hecho, en el plano de la crítica literaria, la poesía damasiana aparece no pocas veces asociada a las producciones centonarias de la época¹⁰⁴⁷. La apelación intencional a una “memoria docta”¹⁰⁴⁸ por medio del recuerdo de Ovidio, de Lucrecio y, principalmente, de Virgilio a fin de expresar realidades espirituales del cristianismo con el cuidado de evitar todo aquello que pudiese destruir la ilusión de una poesía clásica estaba dirigida, sin duda, al público ilustrado. Este sector de la comunidad cristiana, al cual se orientaba el “lobby” pontificio para recaudar el sustento material de la Iglesia, gozaba de una formación cultural y estética adecuada al registro más elevado de los *carmina* damasianos.

456 Sin embargo, ninguno de los epigramas posee tal complejidad que en conjunto no pudiese ser comprendido, al menos parcialmente y en su mensaje sustancial –el de la celebración de los héroes de la fe–, por la generalidad de los cristianos que frecuentaban

¹⁰⁴⁴ PIETRI, CH. 1986.

¹⁰⁴⁵ Cfr. BATTELLI, G. 1989.

¹⁰⁴⁶ FONTAINE, J. 1988a.

¹⁰⁴⁷ Cfr. NAZZARO, A. 1977.

¹⁰⁴⁸ Este argumento es aplicado por Rocca al epigrama *n. 2* pero extiende el mismo concepto a los otros epigramas damasianos con reminiscencias virgilianas. Cfr. ROCCA, S. 1980.

los cementerios suburbanos. Por otra parte, el recurso tan aplicado de la auto-citación, podía cumplir con la función pedagógica de volver familiares y explícitas, a fuerza de su misma reiteración en contextos cada vez más indicativos, ciertas fórmulas aparentemente oscuras desde la lectura única y aislada de cada uno de los epigramas.

457 Si tomamos, a modo de ejemplo, una fórmula poco sencilla como *Tempore quo gladius secuit pia viscera matris*¹⁰⁴⁹, es probable que un número reducido de lectores estuviera en grado de remitirla a los versos virgilianos *tempore quo primum Phrygia formabat in Ida / Aeneas classem et pelagi petere alta parabat*¹⁰⁵⁰ y de relacionarla, a su vez, con el discurso que sigue de Cibeles *genetrix, ipsa deum fertur genetrix Berecynthia magnum*¹⁰⁵¹, justamente cuando Dámaso se refiere a la madre Iglesia¹⁰⁵². Pero el tono épico de la poesía, bien identificable por el empleo del hexámetro heroico, debía de ser fácilmente percibido por una cantidad considerable de romanos de escasa instrucción y, en cuanto al sentido inmediato de la frase —el tiempo en que la Iglesia fue perseguida—, no debía de causar mayores dificultades, dado su contexto en cada uno de los cinco epigramas conservados y el ambiente donde se leían originariamente, es decir, los santuarios de los cristianos muertos en tiempos de persecución.

458 En consonancia con la estratificación social de las áreas funerarias valorizadas por Dámaso mediante obras arquitectónicas y epigráficas, donde emergen algunas tumbas de relieve monumental de un panorama modesto y uniforme, los epigramas debían ser recitados por la gran masa de peregrinos y familiares de los difuntos que reposaban en las catacumbas romanas. De la misma manera que acontecía durante las celebraciones litúrgicas dominicales, el mensaje era comprendido de acuerdo con los diferentes niveles de iniciación a los misterios cristianos: quienes poseían un más alto grado de instrucción, podían estimar las sutilezas de una poesía entreverada de insinuaciones al mundo profano con las nociones de la nueva religión. Pero sostener que los epigramas estaban dirigidos a la aristocracia laica y eclesiástica con perjuicio de los sectores menos cultivados, estaría en contradicción con el mismo espíritu propagandístico del mensaje cristiano en general y de la política damasiana de unificación a pequeña y gran escala en particular.

459 A este propósito, cabe destacar que los epigramas damasianos no son obras poéticas destinadas al deleite mundano a la manera de otras composiciones cristianas o paganas del

¹⁰⁴⁹ *nn.* 17, 31, 35, 43, 46.

¹⁰⁵⁰ VERG. Aen. 9, 80-81.

¹⁰⁵¹ VERG. Aen. 9, 83.

¹⁰⁵² Cfr. ROCCA, S. 1980.

mismo siglo, cuyo público no se veía necesariamente implicado en las propuestas éticas o religiosas de la poesía. Los epígrafes damasianos constituyen un memorial en el doble sentido antiguo y cristiano del término: un memorial dirigido a perpetuar la memoria de los héroes desaparecidos durante la persecución y un memorial litúrgico por el cual se actualiza la presencia del sufrimiento de Cristo en la pasión de los mártires¹⁰⁵³. De la recitación litúrgica o paralitúrgica de las inscripciones martiriales se desprende, por el mismo carácter paradójico de la comunicación del *mysterium* de la fe, que toda la comunidad debe ser partícipe de la predicación de la palabra y de su *recitatio* pública y, sin embargo, el núcleo del mensaje para todos permanece indescifrable. En este espacio sacralizante de la poesía, y, acorde con el intento eclesiológico de Dámaso por delinear la imagen de una *plebs sancta*, regida por principios independientes de aquellos que imperan en la sociedad civil, los epigramas actualizan la memoria de la pasión de los mártires en Cristo, proponiendo un modelo de heroísmo para todos los fieles todavía vivos y, para los difuntos, el privilegio de acceder a una santa *societas*¹⁰⁵⁴, a un grupo cerrado y selecto que, en su reflejo cementerial, estaba constituido primordialmente por individuos de escasos y modestos recursos materiales.

EL DISCURSO BÍBLICO

460 Desde sus orígenes, los géneros literarios cristianos se vieron afectados por el principio de renovación propuesto por el concepto evangélico de palabra pública. En la teoría y en la práctica, se inició un proceso de transformación respecto de los géneros tradicionales, consolidado en la denominada “edad de oro” de la literatura patristica latina. En efecto, los autores cristianos del s. IV añadieron a su educación clásica una doble cultura que los distingue y aproxima a la tradición: la cultura de los traductores de la Biblia latina y la de los autores cristianos latinos de los siglos precedentes¹⁰⁵⁵. Esta doble serie de modelos, por continuidad o por contraste con los modelos tradicionales, modificó los códigos discursivos de la Antigüedad clásica, cuyo canon respondía de manera insuficiente y limitada a las exigencias teológicas, pastorales y exegéticas del libro por excelencia de la cultura cristiana antigua; primero, la traducción griega de los Setenta, luego, la *Vetus latina*

¹⁰⁵³ FONTAINE, J. 1980a.

¹⁰⁵⁴ DUVAL, Y. 1991.

¹⁰⁵⁵ FONTAINE, J. 1988b.

y más tarde, a instancias del papa Dámaso¹⁰⁵⁶, quien encargó a Jerónimo el proyecto filológico más ambicioso de esta generación, la *Vulgata*¹⁰⁵⁷.

461 Desde el Pentateuco hasta el Apocalipsis, la Escritura proponía una diversidad de modelos discursivos muy dispares y ajenos al sistema helénico adoptado por la crítica literaria y desarrollado durante toda la Antigüedad clásica hasta los gramáticos latinos del s. IV. La Biblia y la Patrística latina conformaron el tejido de una nueva civilización cristiana, la cual adquirió una delineación más o menos precisa en los escritores y poetas del s. IV y terminó de cristalizarse en el pensamiento unificado del Medioevo occidental¹⁰⁵⁸.

462 Durante el pontificado de Dámaso, se trazaron principios tan medulares para la hermenéutica bíblica como la redacción del primer elenco completo de los libros canónicos vetero y neotestamentarios¹⁰⁵⁹. A través de la correspondencia epistolar del Papa con Jerónimo, se pone de manifiesto la preocupación del primero por cuestiones exegéticas, acerca de las cuales reclama un comentario del biblista más autorizado de su tiempo¹⁰⁶⁰. Una de las innovaciones más radicales de Dámaso debe reconocerse en su afán por latinizar, no sólo las Escrituras con la promoción de la *Vulgata*, sino también los textos litúrgicos de la oración colectiva y los documentos del canon eclesiástico. Si bien la latinización de la comunidad cristiana en Roma fue temprana, el contacto con el griego debió de interrumpirse de manera drástica con la transferencia de la liturgia eucarística a la lengua vernácula bajo el pontificado de Dámaso¹⁰⁶¹.

¹⁰⁵⁶ Aunque la obra de Jerónimo está dedicada a Dámaso y existen numerosos testimonios de la insistencia del último a favor de la dedicación de Jerónimo a la exégesis, hay quienes sostienen que la iniciativa del pontífice tuvo una función secundaria en la traducción y revisión de las Escrituras, cfr. GRIBOMONT, J. 1985. Contra esta opinión, cfr. JAY, P. 1985.

¹⁰⁵⁷ Parece oportuno recordar una reflexión de P. Claudel ampliamente citada, cfr. GRIBOMONT, J. 1993, p. 265. "Tenemos la dicha de poseer en la *Vulgata* una traducción de los libros sagrados que es un monumento de poesía, que no dudaría personalmente en considerar la obra maestra de la literatura latina. Si no es inspirada en su acepción teológica, ciertamente es inspirada en su acepción literaria".

¹⁰⁵⁸ FRANCESCHINI, E. 1962.

¹⁰⁵⁹ Para la edición y el comentario del documento conocido como *Decretum Damasi*, cfr. TURNER, C. H. 1900; REUTTER, U. 1999, pp. 491-555.

¹⁰⁶⁰ DAMAS. EPIST. pontif. 9. *Neque vero ullam puto digniorem disputationis nostrae confabulationem fore, quam si de scripturis inter nos sermocinemur, id est, ut ego interrogem, tu respondeas. (...) Quid sibi vult, quod in Genesi scriptum est: omnis, qui occiderit Cain, septem vindictas exsolvet? Si omnia deus fecit bona valde, quare Noe de mundis et inmundis animalibus praecepit, cum inmundum bonum esse nihil possit et in novo testamento post visionem, quae Petro fuerat ostensa dicenti: absit, domine, quoniam commune et inmundum numquam introivit in os meum, vox de caelo responderit: quod deus mundavit, tu ne commune dixeris?*

¹⁰⁶¹ MOHRMANN, C. 1977, p. 193.

463 Esta reforma fue decisiva para el desenvolvimiento de una pastoral orientada a tomar el control de la vida cotidiana del pueblo¹⁰⁶², puesto que el conocimiento del griego sufría un proceso de vertiginoso debilitamiento en el mundo cristiano occidental¹⁰⁶³. No obstante, lejos de desestimar el valor de la lengua por la que habían sido evangelizadas las comunidades primitivas y con la cual se había forjado el fundamento intelectual de la incipiente religión, Dámaso se aboca a la lectura de los textos griegos a la par de los latinos, a fin de desentrañar asuntos de difícil resolución exegética. Es elocuente la epístola en la que el Papa acude a la *hebraica veritas*¹⁰⁶⁴: luego de haber buscado sin éxito un sentido unívoco para la expresión evangélica *hosanna filio David*¹⁰⁶⁵ en los comentarios escritos en latín y griego, recurre a Jerónimo para que le proporcione su significado entre los hebreos, cuya lengua evidentemente ignoraba¹⁰⁶⁶.

Los epigramas damasianos y la poesía bíblica

464 Existen, pues, múltiples documentos de índole diversa que otorgan a Dámaso un papel preponderante en el giro provocado por la introducción de los libros sagrados en la vida intelectual de Roma en época tardoantigua. Uno de los testimonios más salientes consiste en el *carmen n. 1, Versus in beatum Paulum apostolum*, compuesto por el Papa como prefacio de las epístolas paulinas cuya revisión había encargado a Jerónimo¹⁰⁶⁷. Menos velada que en los epigramas cementeriales, la dependencia escriturística del poema es un documento de erudición de los textos neotestamentarios. Acudiendo, como es habitual en el estilo damasiano, a la auto-citación de fórmulas diseminadas en las

¹⁰⁶² PIETRI, CH. 1986.

¹⁰⁶³ En la literatura de la Iglesia romana, el griego permanece en uso hasta el s. III. Cuando terminaron las importaciones masivas de esclavos orientales, el latín retoma su preponderancia entre las clases inferiores, en tanto que la cultura helénica desciende también en los medios dirigentes. Para una precisión de esta disminución del uso de la lengua griega en Roma, es posible recurrir a la documentación epigráfica, cfr. GRIBOMONT, J. 1985

¹⁰⁶⁴ Para el significado de la *hebraica veritas* según Jerónimo, cfr. COLETTE, E. 1985.

¹⁰⁶⁵ *Matth.* 21, 9.

¹⁰⁶⁶ DAMAS. EPIST. pontif. 8. *Commentaria cum legerem Graeco Latinoque sermone in evangeliorum interpretatione a nostris, id est orthodoxis, viris olim ac nuper scripta de eo, quod legitur: ossanna filo David, non solum diversa, sed etiam contraria sibimet proferunt. Dilectionis tuae ardenti illo strenuitatis ingenio abscessis opinionibus ambiguitatibusque subpiosis, quid se habeat apud Hebraeos, vivo sensu scribas, ut de hoc, sicut et de multis, tibi curae nostrae in Christo Iesu gratias referant.*

¹⁰⁶⁷ Hay razones de peso para sostener la autoría damasiana de esta poesía con la *sphragis* incluida en el texto (*Versibus his breviter, fateor, beatissime doctor, / sancte, tuos Damasus volui monstrare triumphos. 1, 25-26*) y, asimismo, atribuida a su mano en códices muy antiguos y autorizados, entre los cuales se destaca el *Fuldensis* (F), anterior al 546. Cfr. FERRUA, A. 1942, pp. 81-87.

inscripciones martiriales y al metro heroico, los versos del pontífice constituyen la primera biografía poética del apóstol Pablo¹⁰⁶⁸.

465 De acuerdo con una tendencia ética y estética predominante en la poesía latina cristiana del s. IV, Dámaso se vuelve al modelo virgiliano para la expresión de un asunto bíblico, de manera que en la descripción de la *visio Pauli* prevalece el lenguaje derivado del repertorio clásico. Siguiendo la doctrina de Cristo, *Christi praecepta secutus* (1, 9) –en referencia al verso *deum praecepta secuti*¹⁰⁶⁹ de las *Geórgicas*–, el apóstol prefirió cambiar el nombre de *Saulus* por el de *Paulus* (*Acta* 13, 9). Después de haber sido transportado a las alturas, *subito trans aethera vectus* (1, 11) –*trans aethera vectae*¹⁰⁷⁰–, llegó al paraíso envuelto por la tercera luz del cielo (*II Cor.* 12, 1-3), donde gozó de los coloquios del Señor (*II Cor.* 12, 4), *conloquiis Domini fruitur* (1, 15) –*fruiturque deorum conloquio* en la *Eneida*¹⁰⁷¹. Muy similar resulta el mecanismo poético del epigrama *In laudem Davidis*, antepuesto a diversas versiones del salterio, cuya firma damasiana es, no obstante, discutida¹⁰⁷².

466 Más extraordinaria que en las inscripciones conmemorativas de los santuarios martiriales es, sin duda, la remisión al poeta profano en un epigrama de argumento estrictamente bíblico y destinado a anteceder un texto sagrado. Tal singularidad impone una reflexión que trasciende las consideraciones acerca de un estilo literario, de una moda intelectual que traduce las Escrituras con las reglas métricas y lexicales del género épico. Esta práctica, exacerbada en los ejercicios centonarios de la nobleza cristiana, es sólo el reflejo de una aspiración más profunda dentro de un fenómeno de sincretismo cultural muy complejo¹⁰⁷³, donde la Biblia es depositaria de una revelación exclusiva, y, por tanto, irreductible a la autoridad de otros libros que, como los Homero o Virgilio, ocupaban todavía un puesto preeminente en la vida espiritual de los escritores latinos tardoantiguos. Por otra parte, esta “traducción” virgiliana del relato bíblico por parte de Dámaso puede proponerse como una respuesta práctica a las discusiones establecidas por los Padres sobre el valor estético de las Escrituras frente a la perfección formal de los grandes escritores paganos (§ 399-400).

¹⁰⁶⁸ Sobre las referencias bíblicas de este poema con bibliografía y una traducción en castellano, cfr. RECIO VEGANZONES, A. 1986.

¹⁰⁶⁹ VERG. *georg.* 4, 448.

¹⁰⁷⁰ VERG. *Aen.* 7, 65.

¹⁰⁷¹ VERG. *Aen.* 7, 90.

¹⁰⁷² FERRUA, A. 1942, pp. 223-224; CHARLET, J. L. 1996.

¹⁰⁷³ FREDOUILLE, J. C. 1985.

467 La actividad poética de Dámaso se sitúa, precisamente, en el vértice de esta encrucijada entre la renovación radical suscitada por la recepción de los libros de la Biblia como texto sacro con la correspondiente especulación por parte de los Padres de la Iglesia y los productos culturales de la civilización grecolatina precristiana. Mientras que hasta finales del s. III domina la cautela respecto de la calidad mediocre del latín bíblico, en los inicios del s. IV, Arnobio¹⁰⁷⁴ o Lactancio¹⁰⁷⁵ no escondieron la decepción provocada por los primeros contactos con la Biblia. Hacia finales del mismo siglo se acentuó el conflicto, en parte porque los intelectuales paganos llevaron la polémica anti-cristiana a un plano más intelectual y literario que en el pasado¹⁰⁷⁶, en parte porque como nunca en los siglos precedentes pedían el Bautismo miembros de las clases elevadas que ya traían consigo un vasto patrimonio de cultura profana.

468 Se multiplican, entonces, los intentos por justificar la simplicidad de estilo de las Escrituras, al tiempo que las reacciones frente a los clásicos paganos se vuelven más netas y diversificadas. En tanto que Agustín¹⁰⁷⁷ invita a aceptar todo aquello que no contrasta con la fe cristiana, puesto que es metal precioso encontrado por los paganos en las minas donde lo ha puesto la divina providencia, Jerónimo¹⁰⁷⁸, al parecer más intransigente, se

¹⁰⁷⁴ ARNOB. nat. 1, 58. *Sed ab indoctis hominibus et rudicus scripta sunt, et idcirco non sunt facile auditione credenda. Vide ne magis haec fortior fortior causa sit, cur illa sint nullis coinquinata mendaciis, mente simplici prodita, et ignara lenociniis ampliare. Trivialis et sordidus sermo est. Numquam enim veritas sectata est fucum, nec quod exploratum et certum est, circumduci se patitur orationis per ambitum longiorem. Collectiones, enthymemata, definitiones, omniaque illa ornamenta, quibus fides quaeritur assertionis, suspicantes adjuvant, non veritatis liniamenta demonstrant. Caeterum qui scit, quid sit illud quod dicitur, nec definit, nec colligit, neque alia sectatur artificia verborum, quibus capi consueti sunt audientes, et ad consensum rei circumscriptionis necessitate traduci.*

¹⁰⁷⁵ LACT. inst. 5, 1. *Haec imprimis causa est cur apud sapientes et doctos et principes huius mundi Scriptura Sancta fide careat, quod prophetae communi ac simplici sermone, ut ad populum, sunt locuti. Contemnuntur itaque ab iis qui nihil audire vel legere nisi expolitum ac disertum volunt, nec quicquam inhaerere animis eorum potest nisi quod aures blandiori sono permulcet. Illa vero quae sordida videntur, anilia, inepta, vulgaria existimantur.*

¹⁰⁷⁶ Para las posibles motivaciones de este cambio de actitud en los escritores cristianos del s. IV, cfr. FREDOUILLE, J. C. 1985.

¹⁰⁷⁷ AVG. doctr. crist. 2, 40. *sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores, et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos; quod eorum tanquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt, et quo perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre christianus ad usum iustum praedicandi Evangelii.*

¹⁰⁷⁸ HIER. epist. 21, 13. *Daemonum cibus est carmina Poetarum, saecularis sapientia, Rhetoricorum pompa verborum. Haec sua omnes suavitate delectant: et dum aures versibus dulci modulatione currentibus capiunt, animam quoque penetrant, et pectoris interna devinciunt. Verum ubi cum summo studio fuerint ac labore perlecta, nihil aliud, nisi inanem sonum, et sermonum strepitum suis lectoribus tribuunt: nulla ibi saturitas, nulla refectio iustitiae reperitur. (...) Nonne tibi videtur sub aliis verbis dicere, ne legas Philosophos, Oratores, Poetas; nec in eorum lectione requiescas? Nec nobis blandiamur, si in eis, quae sunt scripta, non credimus, cum aliorum conscientia vulneretur, et putemur probare, quae dum legimus, non reprobamus.*

lamenta en una epístola a Dámaso de que se prefieran los sonidos vacuos y los estrépitos de palabras a la plenitud de la verdad y al reparo de la justicia.

469 Otra modulación de la misma polémica se encuentra en el poema *n. 2, Versus ad fratrem corripendum*, atribuido a Dámaso, el cual, como el *n. 1*, no estaba destinado a ser inscripto sobre la piedra. Dirigido a un Tí tiro cristiano, *Tityre, tu fido recubans sub tegmine Christi (2, 1)*, el epigrama damasiano retoma la temática bucólica para advertir acerca del peligro de aficionarse a *falsas fabulas*, causa de perdición para las almas; las Escrituras, por el contrario, sacian las entrañas con castos manjares, *quin potius sacras animo spirare memento / scripturas, dapibus satiant quae pectora castis (2, 8-9)*. Debido a la tensión propuesta en el plano del contenido y en el plano del lenguaje, este epigrama se coloca en el centro de la discusión actual sobre la función de la poesía bucólica latina en ambiente cristiano, la cual, como es sabido, osciló entre el extremo de la condena y la aceptación como medio de difusión de la nueva fe¹⁰⁷⁹. El Tí tiro damasiano ha sido presentado por la crítica literaria ya como la recuperación de algunos valores fundamentales de la bucólica¹⁰⁸⁰, ya como declarada contraposición a los valores ideológicos y literarios no cristianos¹⁰⁸¹. Estas posturas encontradas confirman un carácter paradójico inherente a la constitución del poema, que exhorta a abandonar la misma categoría de literatura que sirve como modelo de la admonición¹⁰⁸². Bajo este signo de contradicción connatural a la literatura latina cristiana, “Damaso risente l’influsso di

¹⁰⁷⁹ Sobre esta discusión referida al poema damasiano *n. 2*, cfr. ALFONSI, L. 1975; NAZZARO, A. 1977; ROCCA, S. 1980.

¹⁰⁸⁰ Alfonsi encuentra en esta poesía una conciliación de la ideología clásica y cristiana: “E si direbbe che Damaso voglia appunto (...) recuperare alcuni valori fondamentali della bucolica e della stessa poesia classica. (...) In questo senso il Tityro damasiano può coltivare, in nome dell’arte classica, poesia biblica e cristiana, direi quasi, perseguendo, oltre le esterne e superficiali parvenze, il senso più profondo della poesia del Tityro virgiliano: il canto della riconoscenza e della pace, il senso di una realtà aggiunta e sicura nel possesso pieno delle certezze qui indiscusse, la *Domini gratia*, che deve ‘conservare’ *semper* (v. 10) Tityro cristiano”. Cfr. ALFONSI, L. 1975.

¹⁰⁸¹ Contrariamente a Alfonsi, Nazzaro considera que se trata de una ruptura entre dos realidades poéticas encontradas: “L’analisi dell’epigramma conferma, ci pare, l’impressione che il Tityro damasiano non è la prosecuzione e la trasposizione cristiana del Tityro virgiliano. Tra le due realtà poetiche non c’è continuità, ma rottura”. Cfr. NAZZARO, A. 1977.

¹⁰⁸² Sobre los intelectuales cristianos y su relación con la literatura clásica, Davidson afirma: “Such men were far too deeply imbued with the influence of texts of their classical education ever to break with their cultural inheritance. Arguments about dangers of classical literature were not only undermined by the very literary style in which they were expressed; they were increasingly qualified by demonstrations of how the best features of that literature could be taken up and made new by the injection of Christian content. Thus we find a cultivated Christian such as Paulinus of Nola adapting the genres of classical poetry to present the Christian message for his educated believing and non-believing friends”. Cfr. DAVIDSON, I. J. 1995.

Virgilio, proprio nel momento in cui denuncia la mortale seduzione del suo canto bucolico¹⁰⁸³ (§ 418-419).

470 Aquella epístola del año 383 en la que Jerónimo denuncia ante el Papa a los sacerdotes que, abandonando el Evangelio y los profetas, leen comedias, cantan *amatoria bucolicorum versuum verba* y tienen siempre a Virgilio en sus manos¹⁰⁸⁴ constituye, junto con el epigrama atribuido a Dámaso, la constatación de una realidad: por un lado, el atractivo de los *auctores* profanos en ambiente eclesiástico y, por otro, el texto sagrado pleno de verdad y justicia, pero escrito en un latín tan rústico que repelía el gusto de las personas cultas¹⁰⁸⁵. A juzgar por la preeminencia del lenguaje derivado de los autores clásicos respecto del propiamente bíblico en los epigramas damasianos, incluso en la formulación de conceptos estrictamente evangélicos, es posible presumir que tampoco el obispo de Roma se sustraía a la fascinación de las letras paganas. En este sentido, es posible sostener con Vives¹⁰⁸⁶ que en el Títero virgiliano –identificado habitualmente con un miembro del clero¹⁰⁸⁷– “se escondía el mismo Dámaso que quiso reprocharse su excesiva afición a la literatura pagana”.

471 En efecto, en ciertos epigramas, no se le concede espacio alguno a la inspiración bíblica, o se lo hace muy veladamente, mientras que la referencia clásica se antepone de modo tan evidente que podrían ser calificados de “cripto-cristianos”¹⁰⁸⁸. Es el caso del elogio *n. 51* dedicado a la noble *Proiecta*, donde la joven se hace acreedora de un catálogo de virtudes bien adaptables a su *alter ego* pagano¹⁰⁸⁹. Cualquier alusión escriturística, al menos remota o indirecta, queda desplazada a partir del célebre *incipit*¹⁰⁹⁰ de corte virgiliano *QVID LOQVAR AVT SILEAM PROHIBET DOLOR IPSE FATERI (51, 1)*¹⁰⁹¹, al

¹⁰⁸³ NAZZARO, A. 1977.

¹⁰⁸⁴ HIER. epist. 21, 13. *At nunc etiam Sacerdotes Dei, omissis Evangeliiis et Prophetis, videmus comoedias legere, amatoria bucolicorum versuum verba canere, tenere Virgilium: et id quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere voluptatis.*

¹⁰⁸⁵ FRANCESCHINI, E. 1962.

¹⁰⁸⁶ VIVES, J. 1954, p. 437.

¹⁰⁸⁷ FERRUA, A. 1942. *Diacono videtur Damasus haec scribere: horum enim erat psalmos et evangelium in ecclesia cantare (...). Non nego tamen haec posse aptari perinde monacho in cenobio videtur.* Cfr. NAZZARO, A. 1977; ROCCA, S. 1980.

¹⁰⁸⁸ Esta denominación es empleada por Charlet en relación con los poemas damasianos que carecen de referencias bíblicas, cfr. CHARLET, J. L. 1985.

¹⁰⁸⁹ SANTORELLI, P. 1991.

¹⁰⁹⁰ Para el empleo del *incipit* clásico en la poesía damasiana, cfr. ROCCA, S. 1980.

¹⁰⁹¹ VERG. ecl. 6, 74. *quid loquar, aut Scyllam Nisi, quam fama secuta est*; VERG. Aen. 3, 39. (*eloquar an sileam?*) *gemitus lacrimabilis imo.*

igual que en el epigrama n. 3 del Vaticano, *CINGEBANT LATICES MONTEM teneroq. meatu / CORPORA MVLTORVM CINERES adq. ossa rigabant* (3, 1-2)¹⁰⁹².

472 Aunque Dámaso pertenecía a una familia sacerdotal, su formación poética¹⁰⁹³ permite aproximarlo al círculo de intelectuales cristianos que pasaron de la literatura profana a la exégesis y al cual está dirigida la censura de Jerónimo¹⁰⁹⁴ por tergiversar la palabra de los profetas y apóstoles mediante un discurso adornado. Si a cambio de las habituales reprobaciones, Dámaso recibió el elogio de Jerónimo¹⁰⁹⁵ *—elegans in versibus componendis ingenium habuit—*, debe atribuirse al irreprochable propósito de sus inscripciones métricas puestas al servicio de la promoción de la fe cristiana. Unida a la poesía neo-clásica en la aspiración estética de “romanizar” el mensaje evangélico según el registro de la épica tradicional, la obra damasiana se distingue, no obstante, por su inserción concreta en la vida religiosa de la comunidad cristiana de Roma. En tanto que destinados a la celebración litúrgica de los mártires en los recintos venerados, los epigramas pertenecían a un tiempo y a un espacio sagrados, que los enaltecía sobre las composiciones mundanas cultivadas por la aristocracia cristiana, aquellas que Jerónimo consideraba *puerilia y circulatorum ludo similia*¹⁰⁹⁶.

473 En los epigramas damasianos convergen, pues, dos grandes orientaciones de la poesía cristiana tardoantigua, categorizadas como “poesía litúrgica” y “poesía literaria”, donde romanidad y cristianismo se funden en una simbiosis que ha de asegurar la perpetuidad del legado de la Antigüedad¹⁰⁹⁷. A la segunda tendencia, caracterizada por la destinación profana de composiciones generalmente en hexámetros de temática cristiana, corresponde una forma poética inaugurada por Juvenco en época constantiniana: la paráfrasis hexamétrica de la Biblia¹⁰⁹⁸. A partir de la Paz de la Iglesia, las antiguas familias

¹⁰⁹² VERG. Aen. 5, 288; 5, 787; 9, 251.

¹⁰⁹³ A juzgar por la correspondencia entre Dámaso y Jerónimo, puede deducirse que la formación exegetica del primero no está a la altura de su educación poética. Es preciso tener en cuenta que entre éstos existía una distancia de dos generaciones. Esto explicaría la formación semejante en lo referente a la cultura poética pero distante en cuanto a la exégesis bíblica, la cual adquirió un fuerte impulso a partir de la segunda mitad del s. IV cuando Dámaso era ya adulto. Cfr. FONTAINE, J. 1988a.

¹⁰⁹⁴ HIER. epist. 53, 7. *Taceo de meis similibus, qui si forte ad Scripturas sanctas, post saeculares litteras venerint; et sermone composito aurem populi mulserint, quidquid dixerint, hoc legem Dei putant: nec scire dignantur, quid Prophetarum, quid Apostolorum senserint; sed ad sensum suum incongrua aptant testimonia; quasi grande sit, et non vitiosissimum docendi genus, depravare sententias, et ad voluntatem suam Scripturam trahere repugnantem.*

¹⁰⁹⁵ HIER. vir. ill. 103.

¹⁰⁹⁶ HIER. epist. 53, 7.

¹⁰⁹⁷ Sobre las dos grandes tendencias de la poesía latina cristiana en el s. IV, cfr. FUX, P. Y. 2003; FONTAINE, J. 1981.

¹⁰⁹⁸ Para los aspectos generales de las paráfrasis poéticas de la Biblia, cfr. FONTAINE, J. 1981; CHARLET, J. L. 1985; SMOLAK, K. 2000.

de la aristocracia romana en vías de conversión experimentaban las contrariedades derivadas de un movimiento intelectual cristiano inferior a la medida de sus propias exigencias culturales¹⁰⁹⁹.

474 A la necesidad de suplir tales deficiencias se encuentra íntimamente ligado el surgimiento de la paráfrasis poética de la Biblia. Los cuatro libros del presbítero Juvenco¹¹⁰⁰ de “nobilísima ascendencia”¹¹⁰¹ están dirigidos a sensibilizar el gusto del público aristocrático, trasladando el contenido de los evangelios a la forma expresiva de la epopeya clásica. Unos treinta años después de Juvenco, tuvo lugar la primera paráfrasis poética del Antiguo Testamento: el centón virgiliano de la aristócrata romana Proba¹¹⁰². En cuanto a la aceptación de esta clase de composiciones, parecen haber gozado de un gran prestigio tanto en ambiente laico como eclesiástico. Un rigorista ortodoxo como Jerónimo aprobaba la obra de Juvenco y despreciaba la de Proba, quien más que poetizar la Biblia con un lenguaje virgiliano, pretende demostrar que el mismo Virgilio ha cantado la historia santa, *Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi*¹¹⁰³. Más tarde, un dictamen semejante al de Jerónimo se revela en el *Decreto Gelasiano*¹¹⁰⁴ al admitir la obra de Juvenco entre los *opuscula recipienda*, mientras que la de Proba es enumerada entre los libros apócrifos condenados por la Iglesia católica.

475 Que la poesía de Juvenco y de Proba fue conocida por Dámaso, no sólo se infiere del éxito de los autores en la segunda mitad del s. IV —el mismo emperador Arcadio pidió desde Constantinopla una copia del centón de Proba para la instrucción de sus hijos y descendientes— sino también en las referencias textuales de los mismos epigramas damasianos¹¹⁰⁵. Finalizado el pontificado de Dámaso, Paulino y Prudencio asentaron

¹⁰⁹⁹ CHARLET, J. L. 1985.

¹¹⁰⁰ Para una síntesis de la obra de Juvenco con referencias bibliográficas, cfr. DI BERNARDINO, A. 1993, pp. 314-317; VON ALBRECHT, M. 1999, pp. 1232-1234.

¹¹⁰¹ Los datos biográficos más completos y seguros de Cayo Vetio Juvenco se deben a Jerónimo, quien afirma que el presbítero compuso cuatro libros transponiendo en versos hexámetros los cuatro evangelios casi, *paene*, a la letra, dejando entender que no se trata exactamente del texto sacro. HIER. vir. ill. 84. *Iuencus, nobilissimi generis, Hispanus presbyter, quattuor Evangelia hexametris versibus paene ad verbum transferens, quattuor libros composuit, et nonnulla eodem metro ad Sacramentorum ordinem pertinentia. Floruit sub Constantino principe.*

¹¹⁰² Cfr. DI BERNARDINO, A. 1993, pp. 318-323.

¹¹⁰³ PROBAE cento 23.

¹¹⁰⁴ *Decretum Gelasianum III. Item Iuenci nihilominus laboriosum opus non spernimus, sed miramus; Decretum Gelasianum IV. Notitiam librorum apocriforum, qui non recipiuntur. (...) Centonem de Xpo Virgilianis convaginatum versibus, apg.*

¹¹⁰⁵ Es significativo que en la mayoría de los casos se trata de locuciones procedentes de autores clásicos utilizadas por Proba y Juvenco en contexto cristiano. IVVENC. 1, 304, *cordis secreta reservant: conloquiis Domini fruitur, secreta reservat*, (1, 15); IVVENC. 1, 113, *mira fides: Mira fides* (8, 5); IVVENC. 2, 168, *tertia lumina solis: tertia lumina solis* (12, 4); IVVENC. 1, 207, *Israhelitarum cumulatae gloria plebis: ROMANAE*

definitivamente las bases para el desarrollo de la paráfrasis poética de la Biblia. En los siglos V y VI, su difusión se vio favorecida por el auxilio de la *Vulgata* cuya versión latina era más satisfactoria que los antiguos textos de las *Veteres Latinae*. Sedulio abarcó toda la historia santa, abandonando el cuadro cronológico y topográfico de la narración y con Draconcio, la paráfrasis bíblica aparece integrada en una obra espiritual de alabanza a Dios¹¹⁰⁶.

476 Puesto que la materia de los epigramas damasianos es indirectamente bíblica, la deuda de Dámaso con los predecesores en este género no ha de buscarse en la técnica misma de la paráfrasis escriturística sino, sobre todo, en la transposición de un asunto cristiano a una composición poética en metro heroico de acuerdo con los códigos discursivos de la épica clásica. Más aún, lo verdaderamente asombroso de los epigramas compuestos por el obispo de Roma es la notable escasez de referencias directamente escriturísticas, hasta tal punto que su ausencia debe ser señalada como uno de los rasgos más significativos de la poética damasiana, ya que la expresión del contenido religioso debió ser sustituida mediante un registro discursivo distinto del de la literatura propiamente cristiana. En su reciente estudio teológico sobre la obra del papa Dámaso, Ursula Reutter hace explícita esta perplejidad frente al limitado empleo de terminología y citas bíblicas en las inscripciones martiriales: “Betrachtet man die Epigramme unter theologischen Gesichtspunkten, fällt auf, daß der Autor kaum Bibelzitate oder biblische Sprache verwendet. Besonders in den Märtyreinschriften vermiß man biblische Terminologie und Bezugnahme”¹¹⁰⁷. Parece oportuno insistir en la idea de que este proceso de sustitución en el campo de la expresión poética es sintomático de un proceso cultural más amplio de sustitución de la cultura clásica por la cultura cristiana. Desde esta perspectiva, el vacío casi total de referencias explícitamente bíblicas en los epigramas damasianos adquiere la valencia de un recurso poético de alta complejidad: el de la reinterpretación del mensaje cristiano en términos de la cultura clásica y profana (§ 399).

GLORIA plebis, (25, 6); *IVVENC.* 4, 7, *penetralia cordis: penetralia cordis* (50, 5); *IVVENC.* 2, 195, *aetheriam liber conscendet in aulam*; 3, 400, *quisque cupit celsam caeli conscendere regnum: AETHERIAM CVPIENS CAELI CONSCENDERE LVCEM* (51, 8); *PROBAE* cento praef. 11, *penetralia cordis: penetralia cordis* (50, 5); *PROBAE* cento praef. 1, *pia foedera pacis: foEDera pacis* (18, 7); *PROBAE* cento praef. 5, *ex hoste tropaea: ex hoste tropaeum* (15, 4).

¹¹⁰⁶ CHARLET, J. L. 1985; DI BERNARDINO, A. 1993, pp. 381-385; VON ALBRECHT, M. 1999, pp. 1234-1236.

¹¹⁰⁷ REUTTER, U. 1999, p. 141.

Referencias escriturísticas y dogmáticas

477 Como contrapartida de este expediente dominante en las inscripciones conmemorativas, el reducido grupo de menciones escriturísticas emerge con un valor emblemático, recuperando el carácter cristocéntrico que signó la doctrina marcadamente soteriológica de la Iglesia en época preconstantiniana. Donde mejor se manifiesta la esencialidad de la fe en la resurrección por la acción salvífica de Cristo es en la amalgama de alusiones neotestamentarias que conforman los seis hexámetros del epitafio compuesto por Dámaso para sí mismo.

478 Sin abandonar las reminiscencias a la poesía clásica¹¹⁰⁸, se alternan cuatro referencias bíblicas, de las cuales deriva una de las composiciones del Papa más celebradas tanto en la edad antigua como en la actualidad¹¹⁰⁹ (§ 210, 401-405). La omnipotencia del Salvador es evocada por medio de dos pares de imágenes cristológicas en orden ascendente. La primera pareja, de fuertes resonancias cósmicas, alude a la marcha de Cristo sobre las aguas (*Matth. 14, 25*), *Qui gradiens pelagi fluctus compressit amaros* (12, 1) y a las palabras del Señor acerca de su propia resurrección (*Io. 12, 24*)¹¹¹⁰, *vivere qui prestat morientia semina terrae* (12, 2). En el verso tercero se arriba al punto de inflexión del epigrama, donde el poeta invoca desde su propia tumba a aquel que pudo vencer los lazos mortales del sepulcro, *solvere qui potuit letalia vincula mortis* (12, 3), y devolver el hermano a Marta luego de tres días (*Io. 11, 43*), *post tenebras, fratrem post tertia lumina solis / ad superos iterum Martae donare sorori* (12, 4-5). El epitafio se concluye con la profesión de fe de Dámaso en la resurrección de la carne, sintetizando de manera ejemplar uno de los dogmas más representativos de la epigrafía funeraria cristiana¹¹¹¹, *post cineres Damasum faciet quia surgere credo* (2, 6). En ningún otro epigrama se encuentra formulada de modo tan íntimo y personal esta concepción neotestamentaria de la resurrección de los muertos, puesto que la explícita mención al mismo dogma del epigrama n. 39, *iudicet ut vivos rediens pariterq. sepultos* (39, 3) posee importantes connotaciones de orden teológico y político, aun cuando la referencia bíblica es evidente¹¹¹² (§ 507).

¹¹⁰⁸ Para las referencias clásicas y posdamasianas en esta poesía, cfr. WEYMAN, C. 1905, pp. 7-11.

¹¹⁰⁹ PRICOCO, S. 1953.

¹¹¹⁰ También se alude al pasaje sobre la resurrección de Pablo (*I Cor. 15, 35-38*).

¹¹¹¹ GROSSI GONDI, F. 1920, pp. 238-239; TESTINI, P. 1980, pp. 430-432; ILCV 3458-3486.

¹¹¹² *II Timoth. 4, 1. Testificor coram Deo et Christo Iesu, qui iudicaturus est vivos ac mortuos, per adventum ipsius et Regnum eis.*

479 Más recurrente en el *corpus* damasiano es la noción de esperanza en la vida eterna. En el caso de los mártires, la idea de espera se transmuta en una certeza de la consecución del premio celeste¹¹¹³. De todas formas, la declaración de la vida eterna como un hecho ya consumado es frecuente en epitafios de fieles ordinarios¹¹¹⁴. En la inscripción dedicada a su hermana Irene, n. 11, Dámaso dice no haber temido la muerte de ésta, puesto que merecía el cielo, *quem sibi cum raperet melior tunc regia caeli / non timui mortem caelum quod liber adiret* (11, 11-12). Precisamente a este epigrama corresponde una segunda mención neotestamentaria a propósito de la esperanza del mismo Dámaso en la vida eterna. Cediendo espacio a una vacilación ausente en los epigramas martiriales o en el de su propia hermana, Dámaso ruega a Irene, consagrada virgen, que cuando llegue su hora lo ilumine con su antorcha en el camino hacia el Señor, *Nunc veniente deo nostri reminiscere virgo, / ut tua per Dominum prestet mihi facula lumen* (11, 14-15)¹¹¹⁵. Es clara la remisión a la parábola de las vírgenes prudentes que, tomando sus lámparas, salieron al encuentro del esposo (*Matth.* 25, 1) (§ 495-496).

480 En el ámbito de la epigrafía de contenido dogmático, existen múltiples ejemplos de inscripciones doxológicas¹¹¹⁶, es decir, aquellas que exaltan la gloria de Dios, de Cristo, de la Trinidad o del Espíritu Santo, celebrando las cualidades propiamente divinas como la majestad, la omnipotencia, la justicia. Por lo general, las inscripciones recurren de manera indirecta a los libros santos, denotando un conocimiento del léxico, del imaginario y de los episodios de la historia sagrada que no proviene de la recepción personal de la Biblia. Mediatizado por la enseñanza de la catequesis y las celebraciones litúrgicas, el empleo indirecto de las Escrituras en la epigrafía cristiana constituye un documento de la “aculturación bíblica”¹¹¹⁷ de la sociedad romana. El análisis cuantitativo de citas escriturísticas en la producción epigráfica de Roma demuestra cómo la lectura directa y

¹¹¹³ Sin embargo, en estas menciones no predominan las fórmulas derivadas del patrimonio escriturístico: *tertia lux caeli tenuit paradisi euntem* (1, 14), *qua ad caelum victor pariter PROPERavit Adauctus* (7, 5), *SVBLIMES ANIMAS RAPVIT SIBI REGIA CAELI* (16, 3), *aetherios petiere sinus regnaque piorum* (20, 5), *SANCTORVM SVBITO RAPVIT QVOS REGIA Caeli* (25, 2), *ad caelum pariter pietas quos vexit euntes* (32, 5), *dEvoTVS CHRISTO peteret cuM REGNA PIORum* (35, 4), *aeternam petiere domum regnaque piorum* (39, 8), *aetheriam petiere domum, regnaq. piorum* (43, 5), *TE PROTUM RETINET MELior sibi regia caeli* (47, 3). Cfr. TESTINI, P. 1980, p. 432.

¹¹¹⁴ PIETRI, CH. 1985b.

¹¹¹⁵ Nótese, además, el empleo de la expresión de uso litúrgico *per Dominum*, derivada también de las Escrituras (*Rom.* 5, 1).

¹¹¹⁶ TESTINI, P. 1980, pp. 435-440.

¹¹¹⁷ Para los conceptos de aculturación y cultura bíblica en relación con la epigrafía cristiana, cfr. PIETRI, CH. 1985b.

personal de la Biblia estaba reservada a un núcleo muy reducido al cual le estaba confiada la decodificación y difusión del texto escrito¹¹¹⁸.

481 A este distinguido grupo pertenecía el obispo de Roma. Por consiguiente, los epigramas damasianos se aproximan en la utilización de expresiones doxológicas al cuadro epigráfico romano, a la vez que se apartan de la praxis tradicional por el recurso directo a las Escrituras para formular la gloria divina. Tratándose de epigramas martiriales, es natural el predominio de expresiones de alabanza cristológicas, ya que el martirio es la *imitatio Christi*¹¹¹⁹ por excelencia, el testimonio de la pasión de Cristo, único vencedor sobre la muerte. Como consta en el Evangelio, es el mismo Dios que combate y triunfa en los mártires (*Matth.* 10, 19-20), de manera que el giro damasiano *possit quid GLORIA CHRISTI* (8, 9)¹¹²⁰ transforma el clásico *possit quod vivida virtus*¹¹²¹ en una aclamación doxológica de raíz escriturística¹¹²². De acuerdo con esta premisa fundante de la imitación extrema de Cristo, relata Dámaso que la mártir Inés cubrió su cuerpo desnudo con su larga cabellera para que la mirada de los mortales no viera el templo del Señor, *NE DOMINI TEMPLVM FACIES PERITVRA VIDERET* (37, 8) (§ 352). La expresión *templum Domini*, que en las epístolas paulinas designa el cuerpo de los cristianos (*I Cor.* 3, 16; *I Cor.* 6, 19; *II Cor.* 6, 16), aparece en abierta contraposición a la *facies peritura*, fórmula de larga tradición clásica¹¹²³ para destacar la condición mortal de los hombres.

482 Evitando los crudos particulares del suplicio, comunes a las *passiones* populares y a la poesía culta martirial, el mártir damasiano es representado preferentemente en la victoria de Cristo¹¹²⁴, sintetizada mediante tres notas esenciales: la confesión de Cristo, la victoria por la muerte y el premio obtenido (§ 361-375). En *qui intemerata fide, contempto principe mundi, / confessus Christum caelestia regna petisti* (7, 2-3)¹¹²⁵, la confesión de Cristo aparece ligada al desprecio por el diablo, nombrado mediante la perifrasis evangélica, *princeps mundi* (*Io.* 12, 31). Finalmente, también la recompensa de la muerte en Cristo,

¹¹¹⁸ FELLE, A. E. 1995. "Deludente appare dal punto di vista quantitativo il contributo del pure ampio patrimonio delle iscrizioni cristiane di Roma: di circa 45.000 epigrafi attualmente censite, soltanto una percentuale estremamente ridotta (attorno allo 0,05 %) accoglie nel proprio testo presenze bibliche".

¹¹¹⁹ SAXER, V. 1991; PIETRI, CH. 1991.

¹¹²⁰ La expresión se reitera en *temptatus sensit posset quid gloria Christi* (1, 7); *VINCERE QVOD POTVIT MONSTRAVIT GLORIA CHRISTI* (21, 3).

¹¹²¹ VERG. *Aen.* 11, 386.

¹¹²² Para la referencia clásica, cfr. WEYMAN, C. 1905, p. 27; REUTTER, U. 1999, p. 74. Para la referencia bíblica, cfr. FERRUA, A. 1942, p. 104.

¹¹²³ Para las referencias de la expresión *facies peritura* en la literatura clásica, cfr. WEYMAN, C. 1905, p. 39.

¹¹²⁴ PRICOCO, S. 1953.

¹¹²⁵ Además: *confessi Christum, superato principe mundi* (43, 4); *CONFESSi gaudent Christi portaRE TRIUMFOS* (8, 8); *ipse tuis precibus meruit confessus abire* (46, 10).

manifiesta en el merecimiento de la corona y de la palma, *HIC VICTOR MERUIT PALMAM prior ille corOnam* (47, 6)¹¹²⁶, tiene un referente bíblico (*Apoc.* 2, 10; 7, 9), aunque este recurso fue muy difundido en la epigrafía, así como en variadas soluciones iconográficas, para la representación triunfal del martirio (§ 370). Otras expresiones cristológicas de origen escriturístico pueden señalarse en las fórmulas *sancto pro NOmine passus* (48, 3)¹¹²⁷ y *te custos Christi perfectus amicus* (50, 6)¹¹²⁸ (§ 246).

483 Dentro de la categoría de inscripciones cristianas relativas a los dogmas de la fe, existe una clasificación especial para aquellas que se refieren a los sacramentos, ya que su estrecha relación con el ritual litúrgico las distingue de las restantes¹¹²⁹. Mientras que los textos epigráficos paleocristianos, privados de la intención de prescribir una suma de la doctrina cristiana¹¹³⁰, se caracterizan por la tendencia a revelar de manera espontánea los contenidos de la fe, las inscripciones del pontífice se distinguen por la voluntad deliberada de divulgar las afirmaciones dogmáticas entre los miembros de la Iglesia de Roma. Pese a que las inscripciones, como es natural y adecuado al género epigramático, carecen del desarrollo doctrinario sistemático propio de las epístolas y documentos sinodales, es innegable que Dámaso se sirvió de este medio más popular y convincente para propagar los dogmas irrecusables de la fe cristiana, como la vida eterna o la resurrección de la carne, y también aquellos más controvertidos, ligados particularmente a la fe nicena y al primado petrino. De esta manera, las menciones de los sacramentos y de la vida moral de la Iglesia poseen en los epigramas damasianos un carácter intencional y preceptivo que, unido al conocimiento directo del texto sagrado y de las reflexiones teológicas de los Padres de la Iglesia, los aparta de la práctica epigráfica habitual.

484 El epígrafe que mejor ejemplifica esta síntesis de exégesis bíblica, funcionalidad litúrgica y declaración dogmática al servicio de la propaganda política damasiana fue colocado por el pontífice en el baptisterio de la basílica de San Pedro. El texto incompleto del epigrama *n. 4* inicia con un verso enteramente virgiliano¹¹³¹, *non haec humanis opibus*,

¹¹²⁶ Además: *sanguine quod proprio XPI meruere coronas* (39, 9); *palmam, seq. suumq. caput prior optulit ipse* (17, 6).

¹¹²⁷ La fórmula *pro nomine sancto* tiene su referencia en el uso frecuente en las Escrituras de *nomen Christi* o *nomen Domini*. En particular, *Acta* 4, 10. *notum sit omnibus vobis et omni plebi Israel quia in nomine Iesu Christi Nazareni, quem vos crucifixistis, quem Deus suscitavit a mortuis, in hoc iste asta coram vobis sumus. Acta* 4, 12. *Et non est in alio aliquo salus, nec enim nomen aliud est sub caelo datum in hominibus in quo oportet nos salvos fieri.*

¹¹²⁸ *Io.* 15, 15.

¹¹²⁹ TESTINI, P. 1980, p. 417.

¹¹³⁰ TESTINI, P. 1980, p. 429; MAZZOLENI, D. 2002, p. 34.

¹¹³¹ Cfr. ROCCA, S. 1980.

*non arte magistra (4, 1)*¹¹³², que en la *Eneida* aparece referido a la intervención sanadora de Venus, la cual no procede ni de un poder humano ni de un arte maestra (§ 424). En contraste con el *incipit* absolutamente clásico, el segundo verso conservado, *sed prestante Petro cui tradita ianua caeli est (4, 3)*, posee un explícito referente neotestamentario en *Matth. 16, 19: Tibi dabo claves Regni caelorum, et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum in caelis, et quodcumque solveris super terram erit solutum in caelis*. Dado el contexto monumental de la inscripción en el baptisterio de la basílica vaticana, donde el obispo de Roma administraba el rito iniciático de la fe cristiana, la referencia bíblica cobra una fuerte dimensión ideológica dentro de la cual el santuario del apóstol Pedro ocupaba un puesto preeminente¹¹³³.

485 Durante el pontificado de Dámaso, la eclesiología romana se concentró especialmente en la idea del origen del ministerio episcopal de Roma en Pedro, el apóstol privilegiado al que le habían sido confiadas las puertas del cielo. Tal acentuación de la ideología del primado petrino se debió en gran medida a las pretensiones de la Iglesia constantinopolitana que, si bien proclamó el primado de Roma en el concilio del año 381, al mismo tiempo le negó su auténtica razón de ser, una tradición apostólica establecida desde Pedro y transmitida de un obispo a otro¹¹³⁴. Por otra parte, la tradición única de la fe custodiada por la sede de Pedro garantizaba aquella unidad de la Iglesia de Roma quebrantada por grupos intransigentes y cismáticos y que el pontífice anhelaba reconstruir¹¹³⁵. A la luz de tales problemáticas, cobra relieve la mutación del versículo paulino *unus Dominus, una fides, unum baptisma (Eph. 4, 5)* operada por Dámaso en el epigrama del baptisterio Vaticano: *Una Petri sedes, unum verumq. lavacrum (4, 5)*¹¹³⁶.

486 Transformada en sentido “romano”¹¹³⁷, la declaración dogmática insiste sobre la unidad de la disciplina eclesiástica fundada en la única sede de Pedro y en el único y verdadero Bautismo (§ 527). Un eco del dogma declarado en la inscripción del baptisterio de San Pedro proviene de la epístola en la que Jerónimo, ante las contrariedades teológicas de la Iglesia de Antioquía, debió dirigirse a Dámaso, para que la cátedra de Pedro y la fe

¹¹³² VERG. Aen. 12, 427.

¹¹³³ DE BLAAUW, S. 1994, p. 454.

¹¹³⁴ PIETRI, CH. 1972.

¹¹³⁵ PIETRI, CH. 1986.

¹¹³⁶ En el plano lingüístico, cabe señalar la preferencia por el término latino *lavacrum* para designar la regeneración espiritual, en sintonía con una resistencia generalizada en la epigrafía latina más temprana por el empleo del préstamo griego *baptisma*. Cfr. SCHRINJEN, J. 1977, pp. 42-43; TESTINI, P. 1980, p. 418.

¹¹³⁷ CHARLET, J. L. 1985.

apostólica le señalaran dónde estaba la fuente indicada¹¹³⁸. En cuanto a las repercusiones epigráficas, el epigrama del Vaticano es el primero de dos series de inscripciones métricas dogmáticas. La primera incluye los epígrafes consagrados a baptisterios¹¹³⁹, entre las cuales se destaca el *carmen* de Sixto III (432-440)¹¹⁴⁰, todavía visible en el aula bautismal de San Juan de Letrán y en cuyo texto resuena el dogma damasiano: *Unus fons, unus spiritus, una fides*. La segunda serie inaugurada por Dámaso corresponde a las inscripciones métricas que evocan el dogma del primado de Pedro¹¹⁴¹, como aquella que fue colocada por Simplicio (468-483) en el pórtico de la basílica vaticana¹¹⁴².

487 Con este último dogma se encuentra relacionado un grupo de inscripciones damasianas, sobre todo las papales, que insiste de manera más o menos explícita sobre la suma autoridad del obispo de Roma. En el epígrafe del *Titulus* urbano de San Lorenzo, n. 57, Dámaso expresa abiertamente el origen divino de su cargo en la Iglesia romana: el honor de la sede apostólica¹¹⁴³ le fue concedido por el mismo Cristo, a quien pertenece la suma potestad, *hinc mihi provecto Xps cui summa potestas, / sedis apostolicae voluit concedere honorem* (57, 3-4). Entre las funciones de quien ocupa la sede apostólica, Dámaso acentúa las de enseñar y guiar al pueblo de Dios. Si la autoridad del pontífice procede de Dios, a éste corresponde la misión de transmitir los preceptos indiscutibles, puesto que divinos, de la fe. Esta potestad catequética de los dogmas “celestiales” por parte del obispo de Roma aparece de manera manifiesta en el epigrama dedicado al pontífice Sixto II, n. 17, junto a su sepulcro de la cripta de los papas en el cementerio de Calixto: *hic positus rector caelestia iussa docebat* (17, 2). Nótese que el término *docere* retorna en la inscripción n. 18 del mismo cementerio, en relación con la enseñanza del papa Eusebio sobre el perdón de los pecados, *EVSEbius misEros docuit sua crimina flere* (18, 3). La misión de enseñar los preceptos divinos supone el deber de guiar la vida espiritual de los fieles asumiendo las últimas consecuencias, como el exilio en el caso de Eusebio o la

¹¹³⁸ HIER. epist. 15. *Quoniam vetusto Oriens inter se populorum furore collisus, indiscissam Domini tunicam, et desuper textam, minutatim per frusta discerpit: et Christi vineam exterminant vulpes, ut inter lacus contritos, qui aquam non habent, difficile, ubi fons signatus, et hortus ille conclusus sit, possit intelligi: ideo mihi cathedram Petri et fidem Apostolico ore laudatam censui consulendam: inde nunc meae animae postulans cibum, unde olim Christi vestimenta suscepi.*

¹¹³⁹ GROSSI GONDI, F. 1920, pp. 334-340.

¹¹⁴⁰ ILCV 1513.

¹¹⁴¹ GROSSI GONDI, F. 1920, pp. 343-344.

¹¹⁴² ICVR II, 55. *Qui regni claves et curam tradit ovilis, / qui coeli terraeque Petro commisit habenas, / ut reseret clausis, ut solvat vincla ligatis, / Simplicio nunc ipse dedit sacra iura tenere, / praesule quo cultus venerandae cresceret aulae.*

¹¹⁴³ Este parece ser el primer testimonio de la tan difundida locución *sedes apostolica*. Cfr. FERRUA, A. 1942, pp. 211-212.

muerte en el de Sixto, el cual ofreció primero su cabeza para que la impaciente ferocidad de los esbirros no dañara a quienes recibían sus preceptos, *caput prior optulit ipse, / inpatiens feritas posset ne laedere quemquam* (17, 6-7). Por este motivo, el papa Sixto es digno, como Jesucristo, de ser llamado pastor, puesto que vela por la integridad de su rebaño, ya en la tierra y luego desde el merecido paraíso, *pastoris meritum, numerum gregis ipse tuetur* (17, 9).

488 El referente bíblico en el cual se funda esta imagen analógica entre el Buen Pastor y su vicario en la tierra es bien conocido por el pasaje evangélico de Juan, en el que luego de la triple interrogación de Cristo y las sucesivas respuestas de Pedro, se reitera en las tres ocasiones el mandato del Señor: “apacienta mis ovejas”¹¹⁴⁴. En consonancia con el relato de Juan, donde al mandato de apacentar el rebaño sigue el anuncio del martirio de Pedro¹¹⁴⁵, en el epigrama damasiano subyace la idea de que la dignidad de pastor del rebaño exige que el sucesor en la sede siga a Cristo como Pedro, es decir, hasta la muerte por el martirio. La función de guía propia del sumo pontífice también se pone se manifiesto en el epigrama n. 25 del cementerio de Pretextato dedicado a Felicísimo y Agapito, diáconos del papa Sixto II. Éstos, siguiendo los méritos y la fe del santo rector, *RECTORIS SANCTI MERITVMQVE FIDEMQ* *Secuti* (25, 4), alcanzaron el paraíso, ya que bajo la guía de Sixto merecieron los triunfos de Cristo, *QVOD DVCE TVNC XYSTO XPI MERVERE TRIVMphos* (25, 7).

489 Prosiguiendo con las menciones a los sacramentos en las inscripciones damasianas, el epígrafe que conserva una ulterior referencia al sacramento del Bautismo también estaba ubicado en la zona del Vaticano: *INVENIT FONTEM PRAEBEt qui dona salutis* (3, 9). Es evidente que los *dona salutis* ofrecidos por la fuente deben ser entendidos en sentido espiritual —en tanto que el agua de la fuente del Bautismo concede el don de la vida eterna (Io. 4, 14)¹¹⁴⁶—, ya que la inscripción se hallaba muy posiblemente junto al venero de agua localizado durante los trabajos damasianos en la colina vaticana y cuya función era surtir la fuente bautismal propiamente dicha, donde se encontraba el epigrama n. 4.

¹¹⁴⁴ Io. 21, 15-17. *Cum ergo prandissent, dicit Simoni Petro Iesus: Simon Ioannis, diligis me plus his? Dicit ei: Etiam, Domine, tu scis quia amo te. Dicit ei: Pasce agnos meos. Dicit ei iterum secundo: Simon Ioannis, diligis me? Ait illi: Etiam, domine, tu scis quia amo te. Dicit ei: Pasce oves meas. Dicit ei tertio: Simon Ioannis, amas me? Contristatus est Petrus quia dixit ei tertio: Amas me? Et dicit ei: Domine, tu omnia scis, tu scis quia amo te. Dicit ei: pasce oves meas.*

¹¹⁴⁵ Io. 21, 18-19. *Amen, amen dico tibi: Cum esses iunior, cingebas te ipsum et ambulabas ubi volebas; cum autem senueris, extendes manus tuas, et alius te cinget et ducet quo non vis. Hoc autem dixit significans qua morte glorificaturus esset Deum. Et hoc cum dixisset, dicit ei: Sequere me.*

¹¹⁴⁶ Io. 4, 14. *qui autem biberit ex aqua quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum, sed aqua quam dabo ei fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.*

490 Dada la extrema escasez de testimonios epigráficos relativos a la Eucaristía en ámbito romano¹¹⁴⁷, la única mención damasiana a este sacramento cobra una relevancia significativa: por primera vez en los escritos hagiográficos aparece documentada la veneración a San Tarsicio, héroe de la Eucaristía, agredido hasta el martirio por defender las especies consagradas de las manos sacrílegas, *cum male sana manus premeret vulgare profanis, / ipse animam potius voluit dimittere caesus* (15, 7-8). En efecto, el epigrama damasiano constituye el núcleo del relato hagiográfico a partir del cual se desarrolló la célebre leyenda del mártir Tarsicio¹¹⁴⁸ (§ 357-360). Mientras llevaba el sacramento de Cristo, *Tarsicium sanctum Christi sacramenta gerentem* (15, 6), prefirió abandonar su alma a entregar los “miembros celestes” a los perros rabiosos, *prodere quam canibus rabidis caelestia membra* (15, 9).

491 A través del popular relato de Tarsicio, Dámaso proclama el dogma de la Eucaristía, según el cual mediante la invocación de Dios el pan común se convierte en el cuerpo de Cristo. De esta manera, el epigrama n. 15 del cementerio de Calixto, representa un valioso testimonio del misterio supremo de la fe cristiana, escasamente representado en el arte y en las inscripciones de las catacumbas romanas¹¹⁴⁹, pero de amplio desarrollo en los textos patrísticos doctrinales¹¹⁵⁰. Por otra parte, la asociación de Tarsicio con el protomártir Esteban –según el autor de la *passio* a causa de una muerte similar por lapidación¹¹⁵¹–, ofrece ocasión a Dámaso para aludir a uno de los pocos episodios neotestamentarios recordados en los epigramas: la predicación de Esteban en el sanedrín (*Acta* 6, 8-15), *Judaicus populus Stephanum meliora monentem* (15, 3), por cuya causa fue apedreado (*Acta* 7, 54-60), *perculerat saxis, tulerat qui ex hoste tropaeum* (15, 4),

¹¹⁴⁷ GROSSI GONDI, F. 1920, pp. 236-237; pp. 341-344; TESTINI, P. 1980, pp. 421-427. Sobre la Eucaristía en la iconografía paleocristiana con una mención al epigrama damasiano, cfr. WILPERT, J. 1938, p. 100.

¹¹⁴⁸ AA. SS. augusti I. Cfr. DELEHAYE, H. 1933, p. 285.

¹¹⁴⁹ Sobre la Eucaristía en el arte paleocristiano con una mención especial al epigrama damasiano, cfr. WILPERT, J. 1938, p. 100.

¹¹⁵⁰ Véase como ejemplo un texto doctrinario atribuido a Ambrosio y contemporáneo a la redacción de los epigramas damasianos, PS. AMBR. sacr. 4: *Ergo auctor sacramentorum quis est, nisi Dominus Iesus? De coelo ista sacramenta venerunt; consilium enim omne de coelo est. Vere autem magnum et divinum miraculum quod populo pluit Deus manna de coelo, et non laborabat populus, et manducabat. Tu forte dicis: Meus panis est usitatus. Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum: ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi. Hoc igitur astruamus. Quomodo potest qui panis est, corpus esse Christi? Consecratione. Consecratio autem quibus verbis est, cuius sermonibus? Domini Iesu. Nam et reliqua omnia quae dicuntur in superioribus, a sacerdote dicuntur, laudes Deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro caeteris: ubi venit ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum.*

¹¹⁵¹ AA. SS. augusti I. *invenerunt milites paganorum acolitum Tarsitum Christi corporis sacramenta portantem; quem tenentes pagani atque discutientes, ut quid gereret iudicaret, ille indignum iudicans porcis tradere noluit prodere sacrosancta mysteria, quem fustibus ac lapidibus tamdiu mactaverunt quoadusque exhallaret spiritum.*

obteniendo la dignidad de primer mártir desde el advenimiento del cristianismo, *martyrium primus rapuit levita fidelis* (15, 5).

492 Un dogma fundamental del proyecto pastoral del papa Dámaso es el dogma de la comunión de los santos. Más que cualquier otra comunidad cristiana, la Iglesia de Roma pone el acento en la comunión de los santos, cuya evolución comienza a insinuarse desde la primitiva veneración a los apóstoles, cuando el antiguo rito funerario del *refrigerium* toma una significación diferente. Mientras que los paganos se dirigían a las tumbas para beneficio de sus propios muertos, en el rito cristiano, son los vivos quienes buscan recibir el favor de los apóstoles difuntos¹¹⁵². La doctrina sobre la intercesión de los santos en el momento de la resurrección y del juicio final¹¹⁵³, sustenta todo el programa damasiano, desde la voluntad de circundar la Urbe con una vasta red de santuarios martiriales hasta la dedicación de los epigramas dirigidos a conmemorar el sacrificio en Cristo de quienes prestan un auxilio decisivo para la salvación de las almas (§ 327-328).

493 Sólo en época damasiana el dogma de la comunión de los santos, adquiere una formulación teológica e ideológica compleja¹¹⁵⁴ que ha de fundamentar la intensa práctica de la inhumación *ad sanctos* y del peregrinaje masivo a los santuarios martiriales¹¹⁵⁵. Vale recordar la extensa región del cementerio de San Sebastián impulsada por Dámaso en torno al sepulcro del mártir que todo lo otorga: *QVAERITVR INVENTVS COLITVR FOVET OMNIA PRAESTAT* (21, 11). Fundada en la unidad de los miembros de un solo cuerpo de Cristo (*I Cor.* 12,12), la creencia en la intervención de los santos a favor de los fieles determinó la consolidación de una pastoral que “capitalise un patrimoine céleste, dans un communion des saints avec l’Église d’ici-bas”¹¹⁵⁶. En el s. IV, la epigrafía funeraria refleja la difusión de esta creencia¹¹⁵⁷, según la cual las tres partes de la Iglesia –la militante, la purgante y la triunfante– intercambian sus ruegos y oraciones a Dios.

¹¹⁵² PIETRI, CH. 1991.

¹¹⁵³ Para las referencias generales al martirio en el Nuevo Testamento, cfr. PRIETO RAMIRO, R. 2006.

¹¹⁵⁴ Aunque el dogma de la comunión de los santos fue incorporado más tarde al símbolo apostólico, existía a finales del s. IV, sobre todo, una intensísima práctica cultural y una extensa doctrina que sostenían esta creencia, como es evidente en los sermones de Agustín de Hipona. Cfr. AVG. serm. 225. *Martyres vere colunt, qui eos imitantur. Quotiescumque, fratres charissimi, sanctorum martyrum solemnna celebramus, ita ipsis intercedentibus exspectemus a Domino consequi temporalia beneficia, ut ipsos martyres imitando accipere mereamur aeterna. Ab ipsis enim in veritate sanctorum martyrum solemnna celebrantur, qui ipsorum martyrum exempla sequuntur. Solemnitates enim martyrum exhortationes sunt martyriorum; ut imitari non pigeat, quod celebrare delectat. Sed nos volumus gaudere cum sanctis; et tribulationem mundi nolumus sustinere cum ipsis. Qui enim sanctos martyres, in quantum potuerit, imitari noluerit, ad eorum beatitudinem non poterit pervenire.*

¹¹⁵⁵ REEKMANS, L. 1986b; DUVAL, Y. 1991.

¹¹⁵⁶ PIETRI, CH. 1991.

¹¹⁵⁷ DUVAL, Y. 1991.

494 De todas las relaciones de oración atestiguadas entre los miembros de la Iglesia¹¹⁵⁸, aquella que domina en los epigramas damasianos es naturalmente la oración dirigida a los mártires a favor de los supérstites. Donde más claramente se manifiesta la creencia en la intercesión es en la declaración personal de Dámaso al santo de Nola que todo lo concede a quienes a él acuden, *qui ad te sollicite venientibus omnia prestas* (59, 3). Bajo el patrocinio de San Félix, los enemigos de Dámaso fueron dispersados, *te duce servatus mortis quod vincula rupi, / hostibus extinctis fuerant qui falsa locuti* (59, 5-6), y en acción de gracias recibió como voto los versos del Papa, *versib. his Damasus supplex tibi vota rependo* (59, 7). Existe un grupo de epigramas donde esta última fórmula, en la que Dámaso suplicante requiere el auxilio de los mártires –tal vez en relación con las desavenencias en la Iglesia de Roma– se reitera con pocas variantes¹¹⁵⁹ (§ 508-510).

495 Otro caso particular de oración a los difuntos es aquel donde Dámaso adjudica a su hermana Irene un estado de beatitud análogo al de los mártires, acudiendo a ella por su propia salud espiritual¹¹⁶⁰. Una vez finalizado el período de las grandes persecuciones, cuando el martirio ya no es posible, muta progresivamente el ideal de santidad hacia un ascetismo heroico de renuncia a las pasiones carnales y lícitas, a fin de obtener una mayor unión con Dios. De aquí que para un cristiano de fines del s. IV, el ejemplo de Inés, mártir y virgen, representara un modelo insuperable de renuncia y santidad, *O VENERANDA MIHI SANCTVM DECVS ALMA PVDORIS* (37, 9). Hubiese sido realmente iluminador para la interpretación de este asunto en los epigramas contar con aquellas composiciones de Dámaso acerca de la virginidad cuya lectura recomendó Jerónimo a Eustoquio en una epístola¹¹⁶¹. Al parecer, sobre este tema tan discutido en la segunda mitad del s. IV el Papa había compuesto una obra en prosa y otra en verso, perdidas por completo, por lo que sólo restan las menciones de unos pocos epigramas, sobre todo, de los epitafios familiares. A diferencia de la consagración a Dios por parte de sacerdotes y clérigos, la virginidad es buscada en sí misma como el mejor medio de santificación, de manera que tenía mayor valor el ascetismo de una virgen que la continencia de un clérigo¹¹⁶².

¹¹⁵⁸ GROSSI GONDI, F. 1920, pp. 229-233.

¹¹⁵⁹ *His Damasus supplex voluit sua reddere vota* (39, 10); *Saturnine tibi martyr mea vota rependo* (46, 12); *Care deo, ut foveas Damasum precor, alma Tiburti* (31, 5); *VT DAMASI PRECIB. FAVEAS PRECOR INCLYTA MARTYR* (37, 10); *Ut Damasi precib(us) faveas precor, inclyte martyr* (48, 5).

¹¹⁶⁰ *Nunc veniente deo nostri reminiscere virgo, / ut tua per Dominum prestet mihi facula lumen* (11, 14-15).

¹¹⁶¹ HIER. epist. 22. *Si tibi placet scire, quot molestiis virgo libera, quot uxor adstricta sit, lege Tertulliani ad amicum philosophum et de virginitate alios libellos et beati Cypriani volumen egregium et papae Damasi super ac re versu prosaque composita et Ambrosii nostri quae nuper ad sororem scripsit opuscula.*

¹¹⁶² Para las fuentes del s. IV sobre ascetismo y virginidad, cfr. FERNÁNDEZ CATÓN, J. M. 1962, pp. 51-66.

496 Así es como Dámaso hace merecedora segura del cielo a Irene, quien había dado sus votos a Cristo, probando con su santo pudor el mérito de la virginidad, *Voverat haec sese χρο CVM VITA MANeret, / virginis ut meritum sanCTVS PVDOR ipse probaret* (11, 3-4); así es como Jerónimo puede escribir acerca de la muerte de Blasilla: *quae cum Christo vivit in caelis*¹¹⁶³. Diferente es la situación de Lorenza, madre de Dámaso, que vivió sesenta años “en Dios”, es decir, en castidad —o porque era viuda o porque su marido se había consagrado a la continencia clerical. La expresión *DEO VIXIT* (10, 3), derivada del uso escriturístico¹¹⁶⁴, es empleada en el epigrama con el significado de “consagración a Dios”, análoga a la fórmula *sacrata dEO* (11, 1) utilizada en el epitafio de Irene. Un tercer ejemplo de castidad en los epigramas damasianos se encuentra en la inscripción de la joven Proyecta, de la cual se dice que, casada por una única vez, era bella en su decoro y con el solo pudor se contentaba, *PVLCRA DECORE SVO SOLO CONTENTA PVDORE* (51, 4). Es posible que Dámaso considerase a Proyecta como una de aquellas *virgines saeculares* que sin haber contraído una consagración perpetua guardaban la perfecta virginidad hasta el matrimonio¹¹⁶⁵.

EL DISCURSO APOLOGÉTICO

497 Junto con el florecimiento de la poesía bíblica y la himnodia religiosa, en la segunda mitad del s. IV, resurgió en Roma la poesía didáctica, apologética o polémica. Debido al carácter propagandístico de las inscripciones damasianas, dirigidas a difundir el culto a los mártires y, a través de éste, a defender la fe cristiana, se ha insistido en su lazo de unión con esta corriente de inspiración apologética¹¹⁶⁶. Fundada bajo el signo de la persecución, la Iglesia de Roma tuvo desde los inicios la necesidad de una defensa. Resulta, pues, previsible que en los primeros siglos predomine la literatura apologética en todas sus especies: dialógica, actuaria, homilética y epistolar. La impronta jurídica que había signado los escritos apologéticos de la Antigüedad, desde el modelo platónico hasta el ciceroniano, se impuso en los discursos en defensa de la nueva religión¹¹⁶⁷.

¹¹⁶³ HIER. epist. 39, 8. Cfr. REUTTER, U. 1999, p. 147.

¹¹⁶⁴ FERRUA, A. 1942, p. 107.

¹¹⁶⁵ FERNÁNDEZ CATÓN, J. M. 1962, p. 53.

¹¹⁶⁶ Para la clasificación de los epigramas damasianos como poesía apologética, sobre todo, cfr. CHARLET, J. L. 1985.

¹¹⁶⁷ Sobre la adaptación del género apologético clásico en la literatura cristiana, cfr. ALFONSI, L. 1974.

498 No obstante, en congruencia con la mutación sistemática de los códigos clásicos de los géneros literarios operada por la literatura cristiana¹¹⁶⁸, también el canon tradicional para la arenga jurídica y la protréptica filosófica se reemplaza gradualmente por la suplantación de códigos adecuados al nuevo concepto de comunicación. Dos formas que entre los griegos se habían cultivado por separado, como el escrito apologético y el discurso de propaganda, se combinan en el *Apologeticum* de Tertuliano, dando lugar al surgimiento de un nuevo género literario¹¹⁶⁹. Minucio Félix, aún más duro que Tertuliano en su crítica al paganismo y al estado romano, abrió una nueva fase en la apología latina mediante la argumentación filosófica para demostrar que el cristianismo es la única religión científicamente sostenible¹¹⁷⁰. Después de la Paz de la Iglesia, el discurso apologético cambia sensiblemente la estrategia defensiva. En los inicios, el discurso se orientaba, sobre todo, hacia factores ofensivos externos a la comunidad cristiana. Se trataba de responder a las acusaciones procedentes del flanco pagano, tales como el ateísmo, el incesto o la antropofagia, y de proclamar la legitimidad de una religión ilícita, por la cual a menudo los fieles eran procesados y sentenciados a muerte.

499 Si bien con la paz religiosa no desapareció la tensión con el paganismo, aún muy activo en el s. IV, es natural que la polémica haya cambiado de tono. Mientras que en época preconstantiniana las representaciones culturales cristianas son el producto de un sector marcadamente minoritario, perseguido y marginal, a finales del s. IV, la aristocracia pagana, advirtiendo el resuelto avance de un grupo que amenazaba con destruir el orden clásico, reacciona con energía. A tales reacciones responden los escritos anti-paganos de época posconstantiniana. Tres composiciones anti-paganas en verso pueden situarse en el ambiente senatorial romano próximo al papa Dámaso¹¹⁷¹.

500 En los años de su pontificado o poco después, un cristiano del círculo aristocrático compuso en Roma el poema anónimo denominado *Carmen contra paganos*¹¹⁷². Más que

¹¹⁶⁸ Sobre la mutación de los géneros literarios en la literatura latina cristiana del s. IV, cfr. FONTAINE, J. 1988b.

¹¹⁶⁹ VON ALBRECHT, M. 1999, pp. 1392-1393.

¹¹⁷⁰ VON ALBRECHT, M. 1999, p. 1419.

¹¹⁷¹ CHARLET, J. L. 1985.

¹¹⁷² Dolbeau atribuye este poema a Dámaso e identifica a Praetextato, cónsul en el 385, con el destinatario de la sátira. La atribución se basa en la mención *Damasi episcopi vesus de Praetextato praefecto urbis* de un manuscrito medieval de Lobbes, en la datación del poema y en la correspondencia de ciertas expresiones (*concepta venena, mille nocendi vias, pia foedera*) presentes en los epigramas damasianos. Cfr. DOLBEAU, F. 1981. Cracco-Ruggini pone de manifiesto la falsedad de tal atribución y afirma: "Il n'est d'ailleurs pas inutile de réfléchir sur un aspect en apparence assez étrange de la psychologie de Damase, auquel personne n'a jusqu'à maintenant prêté l'attention qu'il mérite: je veux parler de la familiarité, de la coopération étroite et de l'estime du pontife pour ce moine passionné et bagarreur impitoyable qui, venu d'une province lointane,

una defensa del cristianismo este poema es “una sátira despiadada que no desdén rebajarse a la lengua vulgar”¹¹⁷³: se ridiculiza sarcásticamente el culto de los dioses paganos, sus rencillas y su vida impúdica. Por el contrario, el *Carmen ad quendam senatorem* consiste en una decorosa admonición, donde la doctrina cristiana se insinúa sutilmente, mientras que el *Carmen ultimum*, falsamente atribuido a Paulino de Nola, abunda en referencias escriturísticas. Estas composiciones debieron ser conocidas por Prudencio¹¹⁷⁴, quien años más tarde retomó la tradición poética latina de corte polémico en su invectiva al paganismo, *Contra Symmachum*, en memoria de la controversia entre el obispo de Milán y el célebre senador pagano. En las inscripciones damasianas, la tensión con la antigua religión de Estado se manifiesta sólo indirectamente, como la evocación de un pasado tormentoso, *Tempore quo gladius secuit pia viscera matris (17, 1)*, que realza el tono triunfalista de los epigramas martiriales.

501 Dámaso demostró una gran habilidad política al evitar, por una parte, la polémica abierta con los grupos paganos vigentes en su época y, por otra, con el poder imperial que intervenía activamente en los asuntos eclesiásticos: en los epigramas, ambos sectores aparecen identificados en aquel nefasto pasado de las persecuciones, vivo en la memoria de la generación del Papa. Desacreditado el poder estatal, se propone un modelo de Iglesia triunfante, más independiente del Estado, regida por sus propias leyes y designada por la providencia para regir y tutelar la nueva Roma, fundada sobre la sangre del martirio de Pedro y de Pablo. La propuesta de Dámaso sugiere el cambio de matiz asumido por la apología a finales del s. IV. La relación de la Iglesia con el Estado será, pues, uno de los tres argumentos principales que ha de considerarse desde el punto de vista del discurso apologético y propagandístico.

502 En los otros dos argumentos también se pone de manifiesto la transformación de los códigos discursivos según las exigencias propias de la situación teológica y política de la Iglesia de Roma. Uno de los exponentes más representativos de la producción literaria cristiana del s. IV es precisamente el discurso polémico sobre contenidos dogmáticos de la

s'était lancé dans les conflits romains. Il y a là quelque chose d'étonnant, si l'on considère que Damase tenait fort à offrir de lui-même une image mesurée et pacifique dans le cadre d'une propagande étalée durant les années de son long pontificat et diffusée par des épigrammes soigneusement gravées en des points stratégiques de la géographie pieuse chrétienne, comme l'a bien mis en lumière Paul-Albert Février dans une de ses dernières études. Des formules et une propagande identiques à celles des épigrammes damasiennes se retrouvent d'ailleurs dans le *Carmen*, dans son éloge de la paix et de l'unité de l'Église que le préfet avait menacées en provoquant des apostasies et qui sont opposées par l'auteur à la *quies* publique, la seule que se personnage s'était préoccupé de préserver". CRACCO-RUGGINI, L. 1998.

¹¹⁷³ DI BERNARDINO, A. 1993, pp. 397-398.

¹¹⁷⁴ CHARLET, J. L. 1985.

fe, acentuado por la crisis arriana y la querrela donatista. En sintonía con la polémica teológica de la época, en la que se multiplican los grupos herejes y cismáticos, Dámaso hace su aportación a la exposición de la doctrina de la “verdadera” fe, no sólo a través de numerosas epístolas, sino también por medio de las inscripciones conmemorativas: este argumento será desarrollado en primer lugar. Después de éste, se tratará la cuestión relativa a la defensa de la Iglesia de Roma y de la autoridad del pontífice no ya frente a sectores disidentes en cuestiones esenciales de fe, sino frente a las restantes comunidades eclesíásticas y, principalmente, frente a la constantinopolitana que, profesando la ortodoxia de la fe nicena, insinúa enérgicamente sus aspiraciones de independencia respecto de la autoridad romana. Por último y en estrecha dependencia con el segundo, se expondrá el tercer argumento ya mencionado sobre la Iglesia y el Estado.

Cisma y herejía en los epigramas damasianos

503 En el plano de las controversias doctrinales, ninguna tuvo tan graves consecuencias en la organización de la Iglesia antigua como la polémica suscitada por los secuaces de Arrio en el s. IV¹¹⁷⁵. La materia teológica en discusión estaba centrada en la relación entre el Padre y el Hijo y la condición divina de Éste. Mientras que la línea arriana sostenía la subordinación del Hijo respecto del Padre, la ortodoxia occidental proclamaba la consustancialidad entre las dos personas divinas de la Trinidad. Dos términos otorgan la nota distintiva a cada una de las facciones: *homoousios*, que equivale a consustancial, y *homoiousios*, es decir, de sustancia semejante. El primer término fue consagrado en la fórmula antiarriana del concilio de Nicea del 325. Entre los principales defensores de esta fórmula en la segunda mitad del s. IV, se cuentan los obispos occidentales Hilario de Poitiers, Ambrosio de Milán, Liberio y Dámaso, ambos de Roma. En Oriente se destacan por su adhesión a la fe nicena Basilio de Cesárea, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa.

504 Al ocupar la sede de Roma, Dámaso se dedicó inmediatamente a la resolución del conflicto arriano, disipado en gran medida cuando en el año 381 Teodosio sancionó el símbolo de Nicea en el canon I del concilio de Constantinopla. Poco después de su elección, en el 368, tuvo lugar en Roma un primer sínodo sobre el problema de los obispos que en el 359 habían firmado la fórmula filoarriana del conciliábulo de Rímini. Entre los

¹¹⁷⁵ Para este asunto con bibliografía sobre la literatura arriana y antiarriana, cfr. SIMONETTI, M. 1993.

años 370 y 371, se llevó a cabo un segundo sínodo romano sobre el mismo asunto, del cual se conserva la primera epístola damasiana conocida como *Confidimus quidem*¹¹⁷⁶. En el documento, dirigido a los obispos de Iliria, Dámaso condena duramente a quienes, rechazando la igualdad en deidad, virtud y sustancia de las personas de la Trinidad, suscribían la “blasfemia de los arrianos”¹¹⁷⁷. Al combatir con tanto fervor la doctrina subordinacionista, es probable que Dámaso se defendiera, además, de las acusaciones de simpatía con el bando filoarriano.

505 En ámbito romano, esta doctrina de gran aceptación en Oriente era repudiada hasta tal punto que tanto los rivales del Papa como sus partidarios aplicaban la etiqueta de “arriano” para desacreditar al grupo opositor¹¹⁷⁸. La acusación que los ursinianos hacían recaer sobre Dámaso tiene su origen en la injerencia de Constancio II en los asuntos de la Iglesia occidental durante el pontificado de Liberio (352-366)¹¹⁷⁹. Cuando Dámaso era todavía diácono, el papa Liberio –en cuyo epitafio se exalta su celo por la fe nicena¹¹⁸⁰– fue condenado al exilio por negar toda concesión al credo impuesto por el emperador Constancio. El emperador favoreció, entonces, la sustitución de Liberio por un obispo ilegítimo de nombre Félix. Para justificar su legitimidad en la sede de Roma, Ursino alega que Dámaso fue electo en la línea del antipapa Félix, mientras que él mismo se proclama sucesor del ortodoxo Liberio¹¹⁸¹. Por lo tanto, dentro de la Iglesia local, la afirmación de la ortodoxia antiarriana representa la legitimación del obispo de Roma.

506 Desde el punto de vista de la producción literaria, la crisis arriana dio un importante impulso al desarrollo de la apologética cristiana, innumerables composiciones en prosa y en verso que exaltan o combaten la profesión del concilio de Nicea. En lo que respecta a la

¹¹⁷⁶ Sobre estos sínodos con los respectivos documentos, cfr. REUTTER, U. 1999, pp. 262-333.

¹¹⁷⁷ DAMAS. EPIST. pontif. 1. *Nam cum dudum ereticorum virus, ut nunc iterum coepit obrepere, ac praecipue Arrianorum blasphemia pullulare coepisset, maiores nostri CCCXVIII episcopi atque ex vice sanctissimi episcopi urbis Romae directi apud Nicaeam confecto concilio hunc murum adversus arma diabolica statuerunt atque hoc antidoto mortalia pocula propulsarunt, ut patrem filium spiritumque sactum unius deitatis, unius virtutis, unius figurae, unius credere oportet substantiae, contra sentientem alienum a nostro consortio iudicantes.*

¹¹⁷⁸ BLAIR-DIXON, K. 2002. “Invoking heretical labels to describe one’s opponents was not unusual in Late Antiquity. Indeed this strategy parallels the rhetorical technique invoked by Christian authors involved in factional disputes elsewhere. For example, Ambrose referred to Damasus’ opponents as “Arians” and the Ursinians themselves presented Damasus as the descendent of an Arian heretic”.

¹¹⁷⁹ PIETRI, CH. 1986.

¹¹⁸⁰ ILCV 967. *in sinodo cunctis victor superatis iniquis / sacrilegis, Nicena fides elata triumphat. / contra quam plures certamen sumpseris unus, / catholica precincte fide, possederis omnes. / vox tua certantis fuit: haec sincera salubris / atque: nec hoc metuo neque illud committere opto.*

¹¹⁸¹ Avell. 1, 5. *Tunc presbyteri et diacones Ursinus Amantius et Lupus cum plebe sancta, quae Liberio fidem servaverat in exilio constituto, coeperunt in basilica Iuli procedere et sibi Ursinum diaconum pontificem in loco Liberii ordinari deprecant; periuri vero in Lucinis Damasum sibi episcopum in loco Felix expostulant.*

poesía, la doctrina trinitaria de Nicea se encuentra particularmente ligada a la himnodia religiosa, inaugurada en Occidente por dos contemporáneos del papa Dámaso: Hilario de Poitiers y Mario Victorino. Hasta la segunda mitad del s. IV, la poesía cristiana occidental sólo poseía himnos de inspiración bíblica. Exiliado en Oriente, Hilario conoció los himnos doctrinales de herejes y ortodoxos para combatir al adversario y difundir lo propio. A su regreso, introdujo en Occidente la poesía hímnica, especialmente proyectada como medio de propaganda doctrinal¹¹⁸². También exaltan la fe nicena los himnos de Mario Victorino, tan célebre por su cátedra de retórica que obtuvo una estatua en el foro¹¹⁸³. Dámaso debió de conocer los himnos de Victorino cuando se desempeñaba como diácono de Liberio. Entre las obras poéticas doctrinales de la segunda mitad del s. IV, cabe añadir por su proximidad con la obra de Dámaso, la *Oratio matutina* de Ausonio. En la introducción al poema de metro clásico, se conjuga el prólogo de San Juan con el credo niceno¹¹⁸⁴.

507 Aunque menos evidente que en el *corpus* epistolar, no faltan indicios en los epigramas martiriales de la resolución con la que Dámaso se adhería a la profesión de fe nicena. El ejemplo más elocuente proviene de la inscripción n. 39 de la catacumba de Priscilla dedicada a los mártires Félix y Felipe. Siendo la escatología una cuestión intrínseca al culto de los santos¹¹⁸⁵, Dámaso aprovecha el epigrama conmemorativo de los mártires para difundir entre los fieles la interpretación ortodoxa del concilio de Nicea: *Qui natum passumq. deum repetisse paternas / sedes adq. iterum venturum ex aethere credit, / iudicet ut vivos rediens pariterq. sepultos (39, 1-3)*. Lo relevante desde el punto de vista teológico-dogmático es la reformulación de la fe bautismal romana operada por Dámaso, a fin de subrayar la divinidad del Hijo contra las declaraciones subordinacionistas de la doctrina arriana¹¹⁸⁶. Efectivamente, omite el nombre de Cristo, refiriéndose a éste directamente como Dios: “quien cree que Dios nació y padeció, regresó a las mansiones paternas y ha de volver de nuevo desde el empíreo”¹¹⁸⁷. Puesto que el credo era una

¹¹⁸² SIMONETTI, M. 1993, p. 62.

¹¹⁸³ SIMONETTI, M. 1993, pp. 81-85.

¹¹⁸⁴ DI BERNARDINO, A. 1993, pp. 330-332.

¹¹⁸⁵ VAN UYTFANGHE, M. 1991.

¹¹⁸⁶ Para otras orientaciones teológicas del epigrama, cfr. REUTTER, U. 1999, p. 143.

¹¹⁸⁷ En lo referente a la traducción del primer verso de este epigrama, por las importantes implicancias del sentido del texto damasiano, consideramos que sería oportuno atenerse en la mayor medida posible al original latino. En la traducción de Vives, “Quien cree que Dios hijo padeció y regresó a la mansión” (VIVES, J. 1954, p. 471), así como en la de Testini, “Chi crede che il figlio di Dio abbia patito ed ascaso alla sede” (TESTINI, P. 1980, p. 435), el sentido fuertemente dogmático de la expresión latina queda debilitado. Se mantiene, en cambio, en la traducción “Chi crede che un Dio nacque e soffrì e tornò” (FERRUA, A. – CARLETTI, C. 1985, p. 43), y en la de Reutter, “Wer glaubt, daß Gott geboren wurde, litt und heimkehrte” (REUTTER, U. 1999, p. 96).

materia fundamental y obligatoria de la iniciación cristiana, la acentuación de Dámaso respecto del texto litúrgico debía de ser advertida por los lectores del epigrama¹¹⁸⁸. También en la inscripción dedicatoria de San Lorenzo *in Damaso* se pone de relieve la divinidad de Cristo, *Haec Damasus tibi, Xpe deus, nova tecta dicavi* (58, 1). Como en el documento sinodal *Confidimus quidem*, en ambos epigramas se proclama la igualdad de las dos personas de la Trinidad mediante un expediente sintético y efectivo para propagar la dogmática romana.

508 Al término del pontificado de Liberio, existían hondas divisiones entre los obispos orientales a causa de las controversias trinitarias. En Occidente la situación era distinta. Aunque los arrianos mantenían una fuerte posición en las sedes de Milán y Sirmium, Liberio había logrado reconciliar a los felicianos en Roma¹¹⁸⁹, donde la doctrina de Arrio nunca obtuvo un consenso significativo. Más bien, las divisiones por esta causa en Roma se debieron a posturas radicales y exacerbadas, a la ortodoxia rigorista que combatía con intransigencia el arrianismo y rechazaba cualquier actitud conciliatoria, como aquella adoptada por Dámaso después del concilio de Rímini con los obispos que querían volver a la confesión de la fe nicena¹¹⁹⁰. A causa de estas “blandas” medidas, los luciferianos se negaron a entrar en comunión con el obispo de Roma¹¹⁹¹.

509 Con el nombre de luciferiano se designa al acérrimo movimiento proniceno inspirado en la causa extremista de Lucífero de Cagliari. Según atestigua el prefacio del *Libellus Precum* presentado ante el emperador Teodosio por dos presbíteros anti-damasianos, el partido del antipapa Ursino condena enfáticamente la herejía arriana, al tiempo que invoca junto con los nombres de Liberio, Eusebio de Vercelli e Hilario de

¹¹⁸⁸ De la misma catacumba de Priscilla proviene una inscripción métrica que se destaca por la fórmula en la que el Padre y el Hijo se equiparan como Dios omnipotente. ILCV 2392b. *Eucharis est mater, pius et pater est [mihi Celsus] / vos precor, o fratres, orare huc quando veni[tis] / et precibus totis patrem natumque rogatis. / sit vestrae mentis Agapes carae meminisse, / ut deus omnipotens Agapem in saecula servet.*

¹¹⁸⁹ PIETRI, CH. 1986.

¹¹⁹⁰ En la epístola *Confidimus quidem* consta que luego de condenar con firmeza la herejía arriana, Dámaso intentó mitigar el proceder de aquellos obispos que “no habían entendido” que lo firmado en Rímini era contrario a la fe nicena, invitando a los que “sucumbieron por presión” a unirse en comunión con la sede de Roma. DAMAS. EPIST. pontif. 1. *Sed et in ipso exordio ab isdem ipsis qui hoc apud Ariminum innovare vel tractare cogebantur, emendatum est, ut subreptum sibi alia disputatione faterentur idcirco quod non intellexissent patrum sententiae apud Nicaeam firmatae esse contrarium. Neque enim praeiudicium aliquod nasci potuit ex numero eorum qui apud Ariminum convenerunt, cum constet neque Romanum episcopum, cuius ante omnes fuit expectanda sententia, neque vincentii, qui tot annos sacerdotium inlibate servavit, neque aliorum huiusmodi statutis consensum aliquem commodasse, cum praesertim, ut diximus, idem ipsi qui per inpositionem succubuisse videbantur, idem consilio meliore displicere sibi fuerint potestate.*

¹¹⁹¹ Sobre Lucífero de Cagliari y los luciferianos, cfr. SIMONETTI, M. 1993, pp. 76-80.

Poitiers, al rigorista Lucífero de Cagliari, defensor de la ortodoxia nicena¹¹⁹². Es evidente que la contienda entre Dámaso y Ursino, a pesar de las diferencias respecto de la cuestión arriana, no consiste en un desacuerdo doctrinal. Puesto que ambos confiesan el credo de Nicea, la división con los ursinianos se trata más bien de un cisma que de una herejía. De aquí que la propaganda damasiana dentro del seno de la Iglesia de Roma estuvo centrada en la restauración de la unidad de los cristianos, como justamente aprecia Marianne Sághy sobre las facciones aspirantes a la sede de Roma: “Since what was at stake was schism rather than heresy, it seems reasonable that the victor of the contest would have to present himself as an impresario of Christian unity”¹¹⁹³.

510 La contienda con los grupos cismáticos se materializa en la rivalidad por el control y gestión de los santuarios martiriales. El afán por la ocupación de los espacios venerados no se limitaba a la mera disputa verbal: las reiteradas intervenciones del estado sugieren el alcance de la violencia ejercida por las facciones litigantes al defender sus intereses respecto del control del culto martirial. Un rescripto imperial del 12 de enero del 368, confirma la expulsión de Ursino con sus compañeros y ministros ordenada por el prefecto de la ciudad *propter quietem urbis aeternae*¹¹⁹⁴. Los partidarios de Ursino, aun sin ministros, se resistían a privarse de sus encuentros sectarios en los cementerios suburbanos. Según el relato del *Libellus Precum*, el mismo Dámaso, acompañado de sus seguidores, irrumpió armado en una celebración del cementerio de Santa Inés en la vía Nomentana, derribando a muchos de los fieles en una masacre atroz¹¹⁹⁵. Ante la persistencia de los

¹¹⁹² Avell. 1, 9. *Temporibus Constantii imperatoris filii Constantini durior orta est persecutio Christianorum ab impiis haereticis Arrianis annitente Constantio, qui et Athanasium episcopum resistentem haereticis persecutus est, ut damnaretur ab omnibus episcopis, imperavit. Quod etiam metu principis facere temptaverunt omnes ubique pontifices inauditum innocentemque damnantes; sed Liberius Romanus episcopus et Eusebius Vercellensis et Lucifer Caralitanus et Hilarius Pictavensis dare sententiam noluerunt.*

¹¹⁹³ SÁGHY, M. 2000.

¹¹⁹⁴ Avell. 7. *Idem Augusti Praetextato P. U. Ea nobis est innata moderatio, ut publicam disciplinam sine cuiusquam calamitate munire cupiamus. Itaque quoniam animadversiorum occasionibus non favemus, Ursinii sociis ac ministris, quos praecelsa sublimitas tua propter quietem urbis aeternae de medio putavit esse tollendos, Roma tantum, cuius tranquillitati studetur, excepta, ubicumque maluerint absque aliqua religionis iniuria, ut peregrinari potius quam exulari videantur, proprio liceat iure versari, Praetextate parens karissime atque amantissime. Neque enim interest nostra, quem habitationis eligant locum, dummodo incentivis dissensionibus ablatis firma sit rursus in plebe concordia. Data pridie Idus Ianuar. Triu. AA. Conss.*

¹¹⁹⁵ Avell. 1, 12. *Sed populus timens deum multisque persecutionibus fatigatus non imperatorem, non iudices nec ipsum auctorem scelerum et homicidam Damasum timuit sed per coemeteria martyrum stationes sine clericis celebrabat. Unde cum Sancta Agnem multi fidelium convenissent, armatus cum satellitibus suis Damasus irruit et plurimos vastationis suae strage deiecit.*

ursinianos, la autoridad estatal interviene nuevamente prohibiendo toda reunión en una distancia menor a 20 millas de la ciudad de Roma¹¹⁹⁶.

511 Al colocar la inscripción métrica en honor a Santa Inés, *n. 37*, Dámaso restituye de manera oficial el culto de la mártir a la Iglesia de Roma y clausura con un mensaje de victoria el violento episodio de la vía Nomentana. Otro suceso relativo al control de los santuarios martiriales está relacionado con la sepultura en Ostia del predicador luciferiano Macario. De acuerdo con las acusaciones de los luciferianos, Macario, un hombre muy piadoso, había muerto a causa de las heridas ocasionadas por instigación de Dámaso¹¹⁹⁷. Para evitar que el grupo cismático practicara alguna especie de veneración en torno a la tumba de Macario, el obispo de Ostia, aliado de Dámaso, trasladó sus restos junto a los de San Asterio, quien ya poseía una basílica y un culto establecido¹¹⁹⁸.

512 Entre los epigramas damasianos, la inscripción *n. 35*, dedicada al mártir Hipólito en su santuario de la vía Tiburtina, ilustra abiertamente la problemática de la gestión ortodoxa y oficial del culto de los santos. Mediante una operación anacrónica, Dámaso presenta a Hipólito, el adversario rigorista del papa Calixto (218-222), como un presbítero del teólogo cismático Novaciano, otro polémico rigorista que se enfrentó con el papa Cornelio (250-253) a mediados del s. III: *HIPPOLYTVS FERIVR PRIMERENT CuM IVSSA tyranni / presBYter in sCISMA SEMPER MANSISSE NOvati (35, 1-2)*¹¹⁹⁹. Hipólito había fundado su propia escuela, cuyas enseñanzas se contraponían al “laxismo” predicado por el papa Calixto. Por este motivo, adquirió el perfil de un rigorista intransigente como algunas décadas más tarde lo haría Novaciano. Durante las dramáticas persecuciones de Decio (249-251) y de Valeriano (253-260), se verificó dentro de la jerarquía eclesiástica una profunda contraposición ideológica en torno a la cuestión de los *lapsi*, es decir, aquellos

¹¹⁹⁶ Avell. 8. *Idem Augg. Olybrio P. U. Tu quidem, sicut proximis litteris indicasti, enixissimo studio praestare voluisti, ut nulla in urbe Roma possit esse discordia Christianorumque populus profunda in otio securitate gaudere. Sed quantum Aginatii clarissimi viri vicariae praefecturae scripta testata sunt, adhuc aliquantos placata miscere delectat extramuranisque conventibus frequens strepitus excitatur, Olybri parens karissime atque amantissime. Quam ob rem egregia sublimitas tua istius auctoritate praeceptionis et patriae praestet et legi, ut populo dissenentiti nulla intra vicissimum lapidem vel religio ad coendum possit esse vel copia, ut, si cessare non vult, migret, ut iussum est, insana collectio. Ita demum enim tumultibus cunctis procul longeque summotis certa pax plebi in aevum omne tribuetur.*

¹¹⁹⁷ Avell. 2.

¹¹⁹⁸ SÁGHY, M. 2000. “Florentius wanted to take under his control any kind of religious worship that he and Damasus expected to develop at Macarius’ tomb. Burying Macarius next to Asterius, who already had an established cult and a basilica, they hoped to nip in the bud the veneration that they feared would burgeon around Macarius’ body and thus channel the worshippers’ devotion into the ‘right’ direction, that is, towards Saint Asterius”.

¹¹⁹⁹ La versión anacrónica de Dámaso que relacionaba a Hipólito con el cisma novaciano fue ampliamente difundida por el poema 11 del *Peristephanon* de Prudencio, quien basó su composición en el epigrama damasiano de la vía Tiburtina.

cristianos que ante el temor de perder la vida habían optado por renegar de la propia fe, cumpliendo con el sacrificio exigido por los funcionarios del emperador. La corriente moderada estaba guiada por el papa Cornelio, quien deseaba reincorporar a los *lapsi* en el seno de la comunidad cristiana. Aquellos que se oponían a cualquier forma de reconciliación con los apóstatas respondían a la causa del rigorista Novaciano.

513 En la segunda mitad del s. IV, el antiguo evento de los *lapsi*, que había causado el cisma novacionista en el s. III, era una cuestión vigente. Los novacionistas aceptaron los cánones del concilio de Nicea y combatieron con los católicos la herejía arriana. En el año 326, Constantino les concedió la posesión de iglesias y cementerios reservados para su comunidad. Que este grupo participaba asimismo de la contienda por la exclusividad del culto martirial, se manifiesta abiertamente en la noticia de la *Depositio Martyrum* sobre las reliquias de Silano, enterrado primitivamente en la catacumba de Máximo sobre la vía Salaria. Para el día 10 de julio, la *Depositio* recuerda que en este cementerio era venerado Silano, cuyo cuerpo había sido robado por los novacionistas¹²⁰⁰. Durante el pontificado de Dámaso, los restos de Silano permanecían en poder de aquellos y sólo fueron restituidos al primitivo sepulcro después del 390, posiblemente en relación con la confiscación de bienes por parte de Inocencio I (402-417)¹²⁰¹. Un centro devocional de suma importancia se ubicaba precisamente en la vía Tiburtina, próximo a los cementerios de Lorenzo y de Hipólito, donde era venerado el mismo sepulcro del cismático Novaciano¹²⁰² (fig. 1). Cuando Dámaso colocó sus inscripciones en los cementerios ortodoxos de la vía Tiburtina, la catacumba de Novaciano era intensamente frecuentada, ya que su desarrollo funerario y devocional sólo cesó bruscamente a inicios del s. V con la confiscación de los bienes y supresión del movimiento novacionista¹²⁰³.

514 Por lo tanto, la imprecisión histórica del epigrama dedicado a Hipólito funciona como estrategia retórica al servicio de la ideología teológica y política promovida por Dámaso¹²⁰⁴. La habilidad persuasiva del Papa se hace patente en las fórmulas contrastantes de inicio y cierre del epigrama. Con una aparente cautela que traiciona el ardid anacrónico de la identidad de Hipólito, Dámaso se desliga del relato mediante la vaguedad de la expresión “se cuenta que Hipólito”, *HippolyTVS FErtVR* (35, 1). El breve relato que hace de Hipólito un hereje convertido del novacionismo a la fe católica, *QVAESSISset populus*

¹²⁰⁰ VALENTINI, R. – ZUCCHETTI, G. 1942. *et in Maximi Silani. hunc Silanum martirem Novati furati sunt.*

¹²⁰¹ PERGOLA, PH. 1999, pp. 121-123.

¹²⁰² Para una síntesis del debate acerca de la identificación del mártir Novaciano, cfr. GIULIANI, R. 1992.

¹²⁰³ PERGOLA, PH. 1999, pp. 151-153.

¹²⁰⁴ FÉVRIER, P. A. 1992; SÁGHY, M. 2000; BLAIR-DIXON, K. 2002.

ubinam proceDERe poSSEt, / CATHoLICam dixisse fidem sequerentur VT OMNES (35, 5-6), y mártir de la ortodoxia romana, *SIC NOSTer meruit confessus martyr VT esseT* (35, 7), se expone con pretensiones de objetividad, como si se tratase de un suceso popularmente difundido que el poeta se limita a transmitir tal como le fue contado (§ 341-342). En contraste con la distancia inicial sugerida por el verbo *fertur*, Dámaso afirma de modo taxativo que todo lo que fue referido oralmente, él mismo lo prueba en Cristo, *Haec audita refeRT DAMasus PROBAT oMNIA XPS* (35, 8).

515 Como en el epigrama dedicado a Santa Inés, la *sphragis* damasiana pone un claro límite a las aspiraciones de los grupos cismáticos que amenazaban con detentar la veneración del mártir Hipólito. La lectura del epigrama sobre la idea de la política de unificación de los grupos cismáticos en el seno de la Iglesia, de ningún modo excluye la intención de Dámaso por afirmar su propia autoridad como obispo de Roma, asumiendo la custodia de la legítima religión¹²⁰⁵. Más aún, el epigrama de la vía Tiburtina invita a los disidentes con la fe católica, en especial a aquellos que literalmente se encontraban en la vereda opuesta, a seguir la conducta ejemplar del santo, reincorporándose a la “verdadera” Iglesia de Roma.

516 Mediante la reivindicación del culto de Hipólito se consolida, además, la ortodoxia del área de la Tiburtina, representada tradicionalmente por la veneración de San Lorenzo en el complejo monumental del Verano. A la sistematización de su santuario se abocó Dámaso, como atestiguan las inscripciones *n. 33* y *n. 34*, y su vínculo con Lorenzo se ve intensificado en la fundación de San Lorenzo *in Damaso*, la basílica intramuránea que lleva su nombre unido al del mártir que, según el relato de Ambrosio¹²⁰⁶, había administrado los bienes de la Iglesia asistiendo a los miembros más pobres. Si Dámaso optó por asociar su nombre al de San Lorenzo para disipar las acusaciones de corrupción financiera¹²⁰⁷, es difícil probarlo. Pero en la inscripción dedicada al mártir cismático resulta patente que Dámaso apela en su poesía a conocidos personajes del pasado de la Iglesia para introducir en el pueblo cristiano un mensaje político y pastoral de actualidad.

¹²⁰⁵ Sobre la idea de unificación, en particular, cfr. FÉVRIER, P. A. 1992. Para la idea de legitimación de su propia autoridad, cfr. BLAIR-DIXON, K. 2002.

¹²⁰⁶ AMBR. off. 2, 28, 141. *Tale aurum sanctus martyr Laurentius Domino reservavit, a quo cum quaerentur thesauri Ecclesiae, promisit se demonstraturum. Sequenti die pauperes duxit. Interrogatus ubi essent thesauri quos promiserat, ostendit pauperes dicens: Hi sunt thesauri Ecclesiae. Et vere thesauri, in quibus Christus est, in quibus fides est.*

¹²⁰⁷ Cfr. BLAIR-DIXON, K. 2002.

517 Dos epigramas papales ilustran acabadamente la propaganda damasiana en pro de la unidad de la Iglesia, garantizada por el legítimo obispo de Roma. A través del mismo procedimiento retórico de conmemoración de sucesos históricos orientados a resolver dificultades vigentes y concretas de la comunidad cristiana, Dámaso compuso dos inscripciones de estrecha semejanza en el asunto y en la forma. Una de ellas, *n. 40*, fue colocada en el cementerio de Priscilla sobre la vía Salaria y está dedicada al pontífice Marcelo (308-309). La segunda, *n. 18*, dirigida al pontífice Eusebio (309), se conserva en el complejo calixtiano de la vía Appia.

518 Durante la primera década del s. IV, una vez finalizada la gran persecución a cargo del emperador Diocleciano, se reavivó la disputa en la práctica y en la teoría sobre la cuestión de los *lapsi* y de su reincorporación a la comunidad. Como había sucedido al término de la persecuciones del s. III, la controversia evolucionó hacia un conflicto que puso en abierta contraposición a los rigoristas que no admitían ninguna clase de reconversión y a los laxistas, partidarios de acoger a los *lapsi* después de una adecuada penitencia. Esta circunstancia es presentada en los epigramas dedicados a aquellos papas que a inicios del s. IV hicieron frente a los grupos intransigentes y contrarios a la reunificación de la Iglesia de Roma.

519 De Eusebio, *rector*, se dice que enseñó a los pecadores a llorar sus culpas, *EVSEbius misEros docuit sua crimina flere* (18, 3) contra la prohibición del rigorista Heraclio, quien impedía que los *lapsi* cumplieran con su penitencia, *HERAClius VETuit labros peccata dolere* (18, 2). En términos muy semejantes, se expone la situación de Marcelo, *veridicus rector*, frente a los adversarios de la reconciliación, *Veridicus rector lapsos quia crimina flere / praedixit, miseris fuit omnib. hostis amarus* (40, 1-2). Se omite aquí el nombre del apóstata que causó los desórdenes en la comunidad, *Crimen ob alterius Xpm qui in pace negavit* (40, 5). Quebrantando los acuerdos de paz, los enemigos de Eusebio y de Marcelo arrastran al pueblo a la lucha, a la división y a la muerte: *SCINDITur IN Partes POPVLVS gliscente furore / SediTio caedes BELLVM discordia lites* (18, 4-5); *Hinc furor hinc odium sequitur, discordia, lites, / seditio, caedes, solvuntur foedera pacis* (40, 3-4). Ante los graves disturbios, interviene en ambos casos el poder civil. Eusebio, condenado al exilio, recibe la muerte en Sicilia, *Pertulit exilIVM domino SVB IVDICE LAEtus; / litore trinacrio mundum VITAMQ. ReliQVit* (18, 8-9), mereciendo el título de mártir, tal como se consigna en la dedicatoria de la inscripción, *Eusebio episcopo et MARTYRi* (18, 10). Aunque también Marcelo recibió como pena el exilio, *finibus expulsus*

patriae est feritate tyranni (40, 8), no es recordado como mártir ni en la poesía¹²⁰⁸, ni en los antiguos documentos hagiográficos de la Iglesia.

520 En sentido estricto, ninguno de los dos obispos es propiamente mártir, puesto que murieron en el exilio sin efusión de sangre. Correspondería más bien aplicar en ambos casos el término *confessor*¹²⁰⁹. Esta distinción en la terminología es sutil sólo en apariencia, lo cual se refleja en las dos listas de *depositiones* del *Cronógrafo del año 354*¹²¹⁰: la *Depositio Episcoporum* consigna los aniversarios de los obispos de Roma desde el año 254, excluyendo metódicamente los de aquellos que murieron con efusión de sangre, cuyos nombres se remiten al elenco de la *Depositio Martyrum*. Mientras que el aniversario de Eusebio es mencionado en la lista propia de los obispos, el de Marcelo se omite en ambas listas. Parece necesario, entonces, indagar el carácter del giro provocado por las intervenciones damasianas, análogas a las estrictamente martiriales, en los sepulcros de sus dos predecesores. Como fue señalado por Février¹²¹¹, a diferencia de otros epigramas donde la promoción del culto martirológico se manifiesta claramente en la posibilidad de intercesión de los santos¹²¹² o incluso en el mandato expreso de venerar el sepulcro¹²¹³, los epigramas papales se destacan por la ausencia de fórmulas precisas de veneración martirial. No obstante, es innegable que Dámaso propone un modelo de perfección digno de transmitir a la memoria del pueblo y que este modelo es idéntico en ambos epigramas, sin particulares diferencias entre quien posee el título de mártir y quien no lo tiene, ya sea que se omitió la dedicación en las síloges, ya sea que el autor lo evitó voluntariamente. Este mensaje es explícito en el cierre de la inscripción de la vía Salaria: Dámaso quiso que el pueblo conociera el mérito de Marcelo, *Haec breviter Damasus voluit conperta referre, / Marcelli ut populus meritum cognoscere possit* (40, 7-8).

521 Subsiste, por lo tanto, cierta ambigüedad en el modelo hagiográfico propuesto por los epigramas papales, que ofrecen un modelo de santidad al pueblo al mismo tiempo que

¹²⁰⁸ De todos modos, es preciso mencionar que el arquetipo de la inscripción *n. 40* no se conserva. La poesía fue transmitida por las síloges, las cuales omiten regularmente las secciones en prosa donde suele colocarse la dedicación como en el caso del epigrama *n. 18*.

¹²⁰⁹ FERRUA, A. 1942, p. 133.

¹²¹⁰ VALENTINI, R. – ZUCCHETTI, G. 1942.

¹²¹¹ FÉVRIER, P. A. 1992. “Si bien que l’inscription d’Eusebius peut bien être interprétée comme une invitation à un culte martyrologique –même si elle ne contient aucune formule précise, du type de celles que l’on trouve ailleurs–; par contre les vers consacrés à Marcellus, ont pour seul but de faire connaître ses mérites: *ut populus meritum cognoscere possit*”.

¹²¹² *His Damasus supplex voluit sua reddere vota* (39, 10); *Saturnine tibi martyr mea vota rependo* (46, 12); *Care deo, ut foveas Damasum precor, alme Tiburti* (31, 5); *VT DAMASI PRECIB. FAVEAS PRECOR INCLYTA MARTYR* (37, 10); *Ut Damasi precib(us) faveas precor, inclyte martyr* (48, 5).

¹²¹³ *Supplicis haec Damasi vox est: venerare sepulcrum* (46, 11), *EXPRESSIT DAMASVS MERITVM VENERARE SEPVLCHRVM* (21, 12).

se sustraen a los códigos comunes a las inscripciones estrictamente martiroológicas. Tal ambigüedad caracteriza los discursos en honor a los obispos durante todo el s. IV¹²¹⁴, denotando una evolución en la sensibilidad religiosa que muta paulatinamente los ideales de perfección humana y propone nuevos modelos de imitación, sin abandonar todavía las categorías del martirio, ideal por excelencia de la virtud cristiana. La poesía damasiana celebra, sobre todo, el ideal heroico de la efusión de sangre pero, anunciando el ocaso de la era de los mártires, presenta en los epigramas de Eusebio y de Marcelo un modelo de santidad más acorde con la Paz de la Iglesia y que será predominante a partir del s. V, el modelo de los obispos confesores de la fe (§ 487-488).

522 Dámaso ofrece, pues, el ejemplo de dos antecesores en la sede, víctimas del conflicto provocado por sus enemigos rigoristas que introdujeron la discordia en el seno de la comunidad de Roma, habiendo violado la paz acordada. Es notable el paralelo entre el modelo ejemplar de los epigramas y la difícil situación que enfrentó Dámaso al término de su elección en el año 366¹²¹⁵. La controversia en torno al dogma niceno, los sucesivos enfrentamientos armados con los grupos rigoristas, la tensión con el antipapa Ursino y, ante todo, los esfuerzos del obispo de Roma por la unificación de la comunidad constituyen una clave de lectura casi literal de los epigramas *n. 18* y *n. 40*. Para zanjar la crisis de un cisma que se prolongó por más de quince años, Dámaso –como Atanasio en Alejandría y Ambrosio en Milán– se abocó a la defensa de la unidad¹²¹⁶. Las inscripciones métricas son la síntesis de un mensaje apologético y propagandista que, evitando la polémica abierta con herejes y cismáticos, proclama un ideal de pacificación y unidad, donde la poesía se revela como medio discursivo efectivo y popular.

La supremacía de la Iglesia de Roma

523 “Si, por lo tanto, una sola es la fe, también debe ser una sola la tradición. Si una sola es la tradición, una sola disciplina debe custodiarse en todas las iglesias. Por cierto, las iglesias han sido fundadas en diversos territorios, pero por el mundo entero una sola ha sido invocada como la católica en la unidad de la fe”¹²¹⁷. Con estas palabras se dirigió

¹²¹⁴ Para la evolución del culto martirial en el s. IV con una mención a las poesías papales damasianas, cfr. FÉVRIER, P. A. 1991.

¹²¹⁵ Cfr. FÉVRIER, P. A. 1992; SÁGHY, M. 2000.

¹²¹⁶ PIETRI, CH. 1986.

¹²¹⁷ *Decr. ad Gallos episc.* 9. 18: *Si ergo una fides est, manere debet et una traditio. Si una traditio est, una debet disciplina per omnes ecclesias custodiri. Diversis regionibus quidem ecclesiae sunt conditae, sed*

Dámaso al episcopado de las Galias¹²¹⁸, proclamando la unidad de la fe, de la tradición y de la disciplina, no ya de la Iglesia de Roma sino de la gran *Oikouménē*, la Iglesia universal, tan extensa, heterogénea y desigual como la constitución del mismo Imperio sobre el que había sido fundada. Si la comunidad local se hallaba bajo la amenaza de una segmentación inconciliable, no era menos grave la situación política de la *Catholica*. Las divisiones lingüísticas, administrativas, intelectuales y teológicas se precipitaron hacia finales del s. IV. Con la creciente latinización de la Iglesia occidental, los inestables vínculos con el Oriente terminaron por resquebrajarse. Los obstáculos se hacían cada vez más insuperables y, desde el s. V, cada cual comienza a proyectar su propia historia¹²¹⁹.

524 Durante el pontificado de Dámaso, se dio un paso decisivo para la ruptura final y los intentos por evitarla se traslucen, así como la problemática de la comunidad local, en su producción epistolar y poética. Por primera vez en la organización jurídica y administrativa de la Iglesia se elabora una sólida doctrina eclesiológica, análoga al derecho secular, donde los argumentos se ordenan jerárquicamente de acuerdo con las fuentes del derecho cristiano: la ley representada por la Biblia y la tradición de los Padres que enriquecen la legislación¹²²⁰. La mencionada sentencia de la decretal *Ad Gallos* enuncia los principios de la unidad de la Iglesia, garantizada por la autoridad de la sede apostólica que custodia la ciencia de la ley y las tradiciones¹²²¹.

525 Desde una perspectiva fáctica, se corrobora que Dámaso ejerció la suma autoridad pontifical sin mayores rivalidades hasta los últimos años de su mandato. En cuestiones administrativas, disciplinarias y doctrinales, el obispo de Roma intervenía en Oriente y Occidente, con una potestad suprema reconocida por los restantes obispos de la *Oikouménē*. A partir del año 370, la correspondencia de Dámaso con los obispos orientales da testimonio de la influencia de Roma en la elaboración de la doctrina ortodoxa y en la correspondiente determinación de la materia herética¹²²². Al pedido de ayuda de Basilio, obispo de Cesárea, y de otros obispos orientales, como Atanasio de Alejandría o Paulino de

omnem mundum unitate fidei catholica una est appellata. Nam et sic legimus 'una est columba mea, una est perfecta mea, una est generici suae'.

¹²¹⁸ Sobre la decretal *Ad Gallos episcopos*, cfr. REUTTER, U. 1999, pp. 205-245.

¹²¹⁹ Desde finales del s. IV, las relaciones entre los intelectuales de Oriente y Occidente decrecen notablemente. Ambrosio aún mantiene correspondencia con Basilio pero Agustín no tiene correspondencia con ningún oriental. En el s. V, Focio conoce sólo una obra de Agustín traducida al griego y, por su parte, los latinos leen sólo las traducciones del griego. Cfr. HAMMAN, A. 1993, pp. 8-10.

¹²²⁰ PIETRI, CH. 1986.

¹²²¹ *Decr. ad Gallos episc.* 1. 2: *Nunc igitur non explorandi causa sed fidei exconfirmandae gratia sanctitudo vestra ex sedis apostolicae auctoritate sciscitare dignata est seu legis scientiam seu traditiones, seu volens a nobis manifestari liberius quaestionum propositarum expositionem.*

¹²²² Cfr. REUTTER, U. 1999, pp. 6-12.

Antioquía, interviene Dámaso con la promulgación de un dictamen definitivo en relación con el cisma y la correcta doctrina trinitaria¹²²³. Después del cisma de Antioquía, apelan a la autoridad del pontífice los obispos de Macedonia y Tesalónica¹²²⁴ y en la epístola dirigida a los obispos de Oriente, se insiste nuevamente en la primacía de la sede apostólica sobre las restantes iglesias del orbe, en comunión con la fe ortodoxa del credo de Nicea¹²²⁵. El edicto de Teodosio¹²²⁶, emanado en Tesalónica el 27 de febrero del 380 y destinado a restablecer el orden en Constantinopla, reitera en sustancia el contenido de la epístola damasiana. Se reconoce oficialmente la ortodoxia de la fe nicena, profesada por el pontífice Dámaso, y la razón fundamental del primado de la Iglesia de Roma: el divino apóstol Pedro transmitió la religión a los romanos¹²²⁷.

526 Favorable en apariencia a la sede romana, el edicto de Tesalónica señala, no obstante, la primera manifestación autónoma de Teodosio en los asuntos de la religión cristiana. Charles Pietri puntualiza que la sentencia del emperador –sin que Dámaso haya podido o deseado intervenir– constituye un serio retroceso para la eclesiología “eusebiana”, para los límites de la autoridad imperial respecto de la soberanía de la Iglesia en materia religiosa¹²²⁸. La convocatoria a una asamblea oriental a inicios del año 381 sin lugar a la participación del obispo de Roma es una demostración de la dirección de independencia iniciada por Teodosio con el edicto del año precedente. En esta ocasión, la postura anti-romana se vuelve evidente. Al proclamar en el canon I la profesión de fe nicena, el concilio de Constantinopla¹²²⁹ establece el nacimiento de una iglesia oriental ortodoxa, contra la que Roma no tenía nada que objetar. En las disposiciones del canon III se dejan entrever las restricciones impuestas por Oriente a la suma autoridad pontificia. A

¹²²³ DAMAS. EPIST. pontif. 2, 3 y 4.

¹²²⁴ DAMAS. EPIST. pontif. 5 y 6.

¹²²⁵ DAMAS. EPIST. pontif. 7. *Epistula Damasi urbis Romae pontificis. Quoniam apostolicae sedi reverentiam debitam caritas vestra distribuit, vobis plurimum, carissimi filii, praestitistis. Nam licet ecclesiae, in qua sanctus apostolus residens docuit, quodam modo nos gubernacula, quae suscepimus, teneamus, tamen profitemur nos honore minores esse.*

¹²²⁶ Para las implicancias de la política religiosa de Teodosio en el pontificado de Dámaso, cfr. PIETRI, CH. 1972; REUTTER, U. 1999, pp. 195-201.

¹²²⁷ *Cod. Theod.* 16, 1, 2. *Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus, ultione plectendos.*

¹²²⁸ Cfr. PIETRI, CH. 1972.

¹²²⁹ JOANNOU, P. 1962, pp. 45-48.

Roma le es concedido el primado de honor por su antigüedad y por ser capital del Imperio, pero el obispo de Constantinopla guarda la primacía de honor después del obispo de Roma, ya que según el decreto del concilio, Constantinopla es la “Nueva Roma”. Al tiempo que Constantinopla se proclama segunda sede, mayor en rango a las sedes de Alejandría y de Antioquía, destruye la misma razón de ser del primado pontificio, una tradición que desde el apóstol Pedro se transmite sucesivamente a cada obispo de Roma.

527 Poco después del concilio de Constantinopla, se verifican las resonancias del descenso del prestigio de la sede romana. Finalizado el concilio de Aquileya de septiembre del 381, un obispo disidente recrimina a Dámaso su habitual arrogancia y su ausencia en el concilio. Lo que se destaca en la protesta es la alusión al abuso de autoridad por parte de Dámaso, quien no se digna a participar en la asamblea como uno entre tantos obispos en razón del primado apostólico¹²³⁰. Bajo tales condiciones, la declaración dogmática *Una Petri sedes, unum verumq. lavacrum* (4, 5), donde el versículo paulino es transformado en una confesión de fe romana, ostenta el intenso matiz apologético del epigrama del baptisterio de la basílica de San Pedro. La reivindicación del primado petrino parece más un síntoma de su propia debilidad que la afirmación de una autoridad fuertemente consolidada (§ 484-486). Los mismos argumentos del decreto del sínodo romano del año 382 responden sistemáticamente a la posición de la Iglesia oriental definida en el concilio de Constantinopla del año 381¹²³¹.

528 Más que ninguna otra declaración del *corpus* damasiano, la defensa de la Iglesia de Roma como *prima sedes* refleja la concepción unitaria de la producción epistolar y epigráfica. En efecto, el enunciado teológico-dogmático del *Decretum Damasi* encuentra con exactitud su correlato poético en el epigrama *n. 20, In Basilica Apostolorum*. A fin de conmemorar la antigua devoción apostólica, *Hic habitasse prius sanctos cognoscere debes, / nomina quisq. Petri pariter Pauliq. requiris* (20, 1-2), Dámaso colocó una inscripción monumental dedicada a Pedro y a Pablo en el complejo de San Sebastián. Si bien se reconoce abiertamente que los discípulos fueron enviados por Oriente, *Discipulos Oriens misit, quod sponte fatemur* (20, 3), de inmediato se restringe el alcance de la aseveración con un postulado teológico de graves consecuencias para la geografía política del orbe

¹²³⁰ PALL. apol. 81. *Et si propter Samaritanos solos beatissimus Petrus, qui pro primatu suo apostolorum columna erat, et humilis et officiosus invenitur, quae tanta, rogo, adrogantia est Damasi, ut generalis fidei causa non solum ipse venire ad concilium non dignetur sed etiam alios ne vel coeant interposita sua auctoritate per vestram conibentiam ut princeps episcopatus excuset?.* Cfr. REUTTER, U. 1999, pp. 21-22; GRAYSON, R. 1980, p. 306.

¹²³¹ PIETRI, CH. 1986; REUTTER, U. 1999, pp. 491-529.

cristiano antiguo: en mérito del martirio, *sanguinis ob meritum Xpumi. per astra secuti* (20, 4), más mereció Roma tenerlos como ciudadanos suyos, *Roma suos potius meruit defendere cives* (20, 6).

529 Tanto en el documento sinodal como en el epigrama hay tres principios sustanciales que rigen la elaboración teológica y política de Dámaso: la disputa con Oriente por la jerarquía eclesiástica, la supremacía de Roma en tanto que patria de los mártires y la fraternidad en el martirio de los fundadores de la Iglesia, Pedro y Pablo¹²³². A las pretensiones de Constantinopla de proclamarse segunda sede del cristianismo, antes que Alejandría y Antioquía, el decreto del 382 aduce que la autoridad de la sede de Roma no reside en una decisión sinodal sino en que obtuvo la primacía por la palabra evangélica del Salvador¹²³³ *Tu es Petrus* (Matth. 16, 18) *et tibi dabo claves regni caelorum* (Matth. 16, 19), cuya formulación poética se reproduce en la inscripción del Vaticano, *sed prestante Petro cui tradita ianua caeli est* (4, 3). El segundo argumento propuesto por el decreto proclama el martirio de Pedro y de Pablo en Roma. Por ambos motivos, la primera sede del apóstol Pedro es la Iglesia romana. La segunda sede es Alejandría, consagrada en nombre de Pedro por su discípulo Marcos, y la tercera es Antioquía, puesto que allí habitó Pedro antes de dirigirse a Roma¹²³⁴.

530 El epigrama damasiano de la vía Appia es el testimonio de una larga controversia entre Oriente y Occidente por la jerarquía de las sedes apostólicas, que en la primera mitad del s. IV resurge con mayor intensidad. La asamblea de obispos reunida en Antioquía en presencia del emperador Constancio recuerda al papa Julio (337-352) que los apóstoles Pedro y Pablo se habían dirigido hacia Roma desde Antioquía, sitio en el que entonces ellos escribían¹²³⁵. La respuesta romana al reclamo de Oriente consistió en fundamentar el primado en el hecho de que el martirio de los apóstoles había tenido lugar en Roma,

¹²³² CHADWICK, H. 1957; GRIFFE, E. 1961; PIETRI, CH. 1961.

¹²³³ DECR. Damas. *Post has omnes propheticas et evangelicas atque apostolicas quas deprompsimus scripturas, quibus ecclesia catholica per gratiam Dei fundata est, etiam illud intinandum putavimus quod, quamvis universae per orbem catholicae diffusae ecclesiae unus thalamus Christi sit, sancta tamen Romana ecclesia nullis synodis constitutis ceteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce domini et salvatoris nostri primatum obtenuit: 'Tu es Petrus' inquit 'et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferni non prevalebunt adversus eam; et tibi dabo claves regni caelorum, et quaecumque ligaveris super terram erunt ligata et in caelo, et quaecumque solveris super terram erunt soluta et in caelo.*

¹²³⁴ DECR. Damas. *Est ergo prima Petri apostoli sedes Romanae ecclesiae 'non habens maculam neque rugam nec aliquid eiusmodi'. Secunda autem sedes apud Alexandriam beati Petri nomine a Marco eius discipulo atque evangelista consecrata est, ipseque in Aegypto directus est a Petro apostolo verbum veritatis praedicavit et gloriosum consummavit martyrurum. Tertia vero sedes apud Antiochiam beatissimi apostoli Petri habetur honorabilis, eo quod illic, priusquam Romae venisset habitavit et illic primum nomen Christianorum novellae gentis exortum est.*

¹²³⁵ SOZ. H. E. III, 8. Cfr. REUTTER, U. 1999, p. 520.

independientemente de las ciudades en las que antes habían predicado; la autoridad suprema de la sede romana dependía de la muerte de los apóstoles más que de la vida¹²³⁶.

531 Los orígenes de tal concepción se remontan al s. II, cuando se afianzaba en la comunidad cristiana de Roma el concepto de sucesión apostólica. Son testimonios de ello la disputa entre el romano Cayo y el oriental Proclo¹²³⁷, la afirmación de Tertuliano contra los gnósticos que rechazaban el valor del martirio¹²³⁸ o, más tarde, la negativa del pontífice Silvestre (314-335) por abandonar la ciudad de Roma durante las celebraciones del 29 de junio para asistir al concilio de Arles del año 314¹²³⁹. Corresponde, pues, a una antigua tradición la idea que funda el primado de Roma en el martirio de los apóstoles Pedro y Pablo antes que en su lugar de prodecencia, como explica Tertuliano en su tratado dogmático contra los herejes¹²⁴⁰. No obstante, frente a la declaración del concilio de Constantinopla, Roma reacciona enérgicamente con una primera elaboración sistemática bien definida en el decreto damasiano y en la versión poética, *Roma suos potius meruit defendere cives* (20, 6).

532 El culto de los mártires se pone, entonces, al servicio de la gloria de Roma y, con ello, al servicio de la dignidad pontifical del obispo de la Urbe designada providencialmente para custodiar los restos de los fundadores de la Iglesia¹²⁴¹. Desde los orígenes del cristianismo, el culto de los mártires encuentra su atracción en la presencia de un objeto tangible y de una localización precisa: la patria del mártir no es el lugar donde ha nacido sino la tierra donde ha vertido su sangre y donde reposan sus restos¹²⁴². Para

¹²³⁶ Cfr. CHADWICK, H. 1957. "The unique authority of the Roman see was sealed by the apostoles' blood; it depended upon their death rather than upon their life".

¹²³⁷ Hacia el año 200, mientras se afianzaba en la comunidad cristiana de Roma el concepto de la sucesión apostólica, un hereático de nombre Proclo invocaba la presencia de antiguos sepulcros venerados en Asia Menor. A ello el presbítero romano Cayo replicó, según refiere Eusebio de Cesárea (*Historia Ecclesiastica* 2, 25, 5-7), que en Roma se hallaban los "trofeos" de aquellos que habían fundado la Iglesia.

¹²³⁸ TERT. scorp. 15. *tunc Paulus civitatis Romanae consequitur nativitatem cum illic martyri renascitur generositate.*

¹²³⁹ *Synodus Arelatensis. Sed quoniam recedere a partibus illis minime potuisti, in quibus et Apostoli quoque sedent, et cruor ipsorum sine intermissione Dei gloriam testatur.*

¹²⁴⁰ TERT. praescr. 36. *Age iam, qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurrere Ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae Apostolorum suis locis praesident; apud quas ipsae authenticae litterae eorum recitantur. sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscuiusque. Proxima est tibi Achaia? habes Corinthum. Si non longe es a Macedonia, habes Philippos, habes Thessalonicenses. Si potes in Asiam tendere, habes Ephesum. Si autem Italiae adiaces, habes Romam unde nobis auctoritas praesto est. Ista quam felix Ecclesia! cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt; ubi Petrus passioni Dominicae adaequatur.*

¹²⁴¹ PIETRI, CH. 1961.

¹²⁴² Sobre la noción de patria y martirio con una referencia a los epigramas de Dámaso, cfr. DELEHAYE, H. 1933, pp. 39-40.

Dámaso, los príncipes apostólicos no son los únicos dignos de la nueva ciudadanía romana; el mismo privilegio se extiende a todos los santos extranjeros martirizados en Roma.

533 Dos epigramas localizados en la vía *Salaria nova* y en la vía *Salaria vetus* al noreste de Roma reproducen el concepto de un capital de santidad adquirido por la Urbe en virtud de la sangre derramada en el martirio. Saturnino, antes habitante de Cartago y ahora de Cristo, *Incola nunc Christi fuerat Carthaginis ante* (46, 2), por haber entregado su sangre cambió la patria, el nombre y el linaje, *sanguine mutavit patriam nomenq. genusq.* (46, 4), pues el martirio, germen de santos, lo hizo ciudadano romano, *Romanum civem Sanctorum fecit origo* (46, 5). Hermes fue enviado por Grecia, *Iam duDVM, Quod fama refert, te Graecia misit* (48, 1), pero por la sangre derramada cambió la patria, *sanguINE Mutasti patriam* (48, 2) pues el amor de la ley lo hizo conciudadano y hermano, *civemque fratrem / fecit amor legis* (48, 2-3).

534 Existe, por lo tanto, una concepción original del martirio que liga al mártir con el lugar del suplicio y Dámaso ha sido el primero en formularla por medio de un lenguaje poético. Inmediatamente, la elaboración damasiana es acogida por los poetas cristianos más salientes de fines del siglo IV¹²⁴³. Cuando Paulino de Nola aborda la biografía poética del patrono local, la trayectoria del santo muta providencialmente desde Oriente hacia Italia, donde se convierte en un nuevo ciudadano de Nola¹²⁴⁴. En el caso de Prudencio, el lazo de unión entre el mártir y la tierra que custodia sus reliquias se manifiesta, sobre todo, en ciertas exageraciones de patriotismo local, ausentes en las composiciones de santos no hispánicos¹²⁴⁵. Se magnifica la popularidad y atribuciones de los mártires de Calahorra¹²⁴⁶

¹²⁴³ PIETRI, CH. 1961. "Sous l'influence de Damase sans doute, Prudence et Paulin de Nole développent la même idée: Nole s'accroît d'un nouveau citoyen, Félix; Saragosse en obtient dix-huit".

¹²⁴⁴ PAVL. NOL. carm. 4, 50-75. *Quare ades, ut duce te repetens ab origine pergam / Felicem narrare tuum, cui nobile ductum / ex Oriente genus: nec enim magis altera tellus / Felicis patriam decuit, quam quae patriarchas, / quaeque pios tulerat, Christi sacra vasa, prophetas. / Unde et apostolicis fundens sua flumina linguis, / totum Evangelii sonus emanavit in orbem. / Debitus inde Deo Felix, genitore profecto / Italiam necdum genitus, tamen in patre venit: / civis ut affectu nostris oriretur in oris; / nec cuiquam natum nisi nobis se meminisset. / Sic pater Abraham Domini praecepta secutus, / mutavit patrias externo cespite terras, / deposuitque sacrum Chanaanais semen in arvis; / unde peregrinas subeunte propagine terras, / mystica Felicem nobis transmisit origo, / quem perfecta fides illa radice profectum / prodidit, ut nobis esset pia vena fidei. / Felix nunc etiam posita cum carne quiescit, / spiritus in Christo vivens, operantibus altae / virtutis meritis Abrahae semine mutat / duritiam lapidum, quos suscitavit in bona vitae. / Hac igitur genitore Syro generatus in urbe, / dilectam coluit patriae sub imagine Nolam, / sede beans placita: multoque relictus in auro, / dives opum viguit, quamvis non unicus heres.*

¹²⁴⁵ FUX, P. Y. 2003, p. 71.

¹²⁴⁶ PRVD. perist. 1, 10-12. *Exteri nec non et orbis huc colonus advenit: / fama nam terras in omnes percurrit proditrix, / hic patronos esse mundi, quos precantes ambient.*

y parece excederse en la comparación de Zaragoza con Roma y Cartago por el número de sepulcros martiriales que alberga la ciudad hispana¹²⁴⁷.

535 En los epigramas damasianos emerge un sentido de “romanidad” que, amén de las serias consecuencias de orden teológico y político, implicó un fuerte impulso para el desarrollo de la literatura latina inmediatamente posterior: la grandeza de Roma no cesa con sus conquistas armadas, sino que adquiere una nueva grandeza en la pacífica difusión del cristianismo, de su gloria y de sus santos¹²⁴⁸. En ellos se goza la única gloria de la plebe romana, *VNICA IN HIS GAUDET ROMANAE GLORIA plebis* (25, 6). Desde Dámaso en adelante, los escritores cristianos pondrán sus esfuerzos en encontrar un designio providencial en la llegada de los apóstoles a la ciudad de Roma. Según Agustín de Hipona¹²⁴⁹ o Paulino de Nola¹²⁵⁰, los príncipes de los apóstoles fueron enviados a Roma como una suerte de medicina espiritual para la capital del pecado y la corrupción, a fin de que la que había sido capital de la superstición deviniera capital de la santidad. Una modulación profundamente triunfalista, afin a la damasiana, fue desarrollada por Prudencio¹²⁵¹; así como Roma había unificado bajo su cetro las discrepancias de los pueblos, el cristianismo le restituía un vínculo sagrado cuyo patrocinio quedaba garantizado por la pareja apostólica.

536 En el origen de esta concepción romano-cristiana existen dos principios medulares, delineados por Charles Pietri bajo la denominación de “*renovatio urbis*” y “*concordia*”

¹²⁴⁷ PRVD. perist. 4, 53-64. *Tu decem sanctos revehes et octo, / Caesaraugusta studiosa Christi, / verticem flavis oleis revincta / pacis honore. / Sola in occursum numerosiores / martyrur turbas Domino parasti: / sola praedives pietate multa / luce fruieris. / Vix parens orbis populosa Poeni, / ipsa vix Roma in solio locata, / te, decus nostrum, superare in isto / munere digna est.*

¹²⁴⁸ PRICOCO, S. 1953.

¹²⁴⁹ AVG. serm. 201, 2. *Et in quo tandem loco martyrur pertulerunt? In urbe Romana, quae principatum et caput obtinet nationum: scilicet, ut ubi caput superstitionis erat, illic caput quiesceret sanctitatis; et ubi Gentilium principes habitabant, illic Ecclesiarum morerentur principes. Cuius autem meriti sunt beatissimi Petrus et Paulus, hinc possumus intelligere, quod cum Dominus Orientis regionem propria illustraverit passione, Occidentis plagam, ne quid minus esset, vice sui Apostolorum sanguine illuminare dignatus est.*

¹²⁵⁰ PAVL. NOL. carm. 18, 17-27. *Hos igitur nobis cupiens avertere morbos / omnimedens Dominus, sanctos mortalibus aegris / per varias gentes medicos pietate salubri / edidit: utque suam divina potentia curam / clarius exereret, potioribus intulit illos / urbibus: et quosdam licet oppida parva retentent / martyres, ad proceres Deus ipsos moenibus amplis / intulit: et paucas functos divisit in oras; / quos tamen ante obitum toto dedit orbe magistros. / Inde Petrum et Paulum Romana fixit in urbe; Carm. XVIII, 55-60. *Omnibus in spatiis quacumque aut mansio sanctis / corporibus, requiesve fuit vectantibus illos / sacratos cineres, miris clamantia signis. / Nam divina manus medica virtute per omnes / est illic operata vias, qua corpora sancta / impressere sacro vestigia viva meatu.**

¹²⁵¹ PRVD. perist. 2, 425-428. *En omne sub regnum Remi / mortale concessit genus, / idem loquuntur dissoni / ritus, id ipsum sentiunt. / Hoc destinatum, quo magis / ius Christiani nominis, / quodcumque terrerum iacet, / uno illigaret vinculo; 2, 457-460 *Et iam tenemus obsides / fidissimos huius spei, / hic nempe iam regnant duo / apostolorum principes.**

apostolorum"¹²⁵². En razón del martirio, la misión de Pedro y Pablo excede la protección de la ciudad; su victoria significa para Roma una nueva fundación, lo cual es formulado óptimamente en el himno atribuido a Ambrosio *hinc Roma celsum verticem*¹²⁵³. Aquello que distingue esta renovación de la ciudad por la sangre es la concordia de los apóstoles, la profunda unidad en Cristo de los fundadores de la Roma cristiana. El testimonio poético más antiguo de la concordia, insuperable en su síntesis, en la densidad simbólica y en la eficacia expresiva fue consagrado por Dámaso en el epigrama de la basílica *Apostolorum: Roma suos potius meruit defendere cives. / Haec Damasus vestras referat nova sidera laudes* (20, 6-7).

537 Como Cástor y Pólux, que habiendo conmovido al mismo Júpiter por el mutuo amor que se profesaban, resplandecen desde entonces en la constelación de los Gemelos, las nuevas constelaciones de la cristiandad¹²⁵⁴, habiendo seguido a Cristo por los astros, *sanguinis ob meritum Xpumq. per astra secuti* (20, 4), custodian al unísono la gloria de la nueva capital. En su ambición por confiar la nueva ciudad de Roma a dos héroes verdaderos, patronos incuestionables de una nueva clase de ciudadanos, Dámaso invita a sustituir a los Dioscuros, todavía muy populares, por los discípulos de Cristo, Pedro y Pablo. De acuerdo con el espíritu de sincretismo que caracteriza la religiosidad tandoantigua, Rómulo y Remo se encontraban unidos en un mismo culto junto con Cástor y Pólux¹²⁵⁵, de modo que la imagen damasiana aparece integrada en un complejo simbólico que busca sublimar el antiguo imaginario romano antes que excluirlo del proyecto propagandístico de la nueva religión (§ 298).

538 Derivado del modelo oficial de concordia entre los emperadores, garantes de la unidad de poder bajo la protección divina¹²⁵⁶, el tema de la fraternidad apostólica se instala en el centro del proyecto político-pastoral damasiano. A finales del s. IV, se manifiesta por primera vez en el ámbito de la pintura funeraria romana con el abrazo simbólico entre Pedro y Pablo, precisamente en aquella región del cementerio de San Sebastián impulsada

¹²⁵² PIETRI, CH. 1961.

¹²⁵³ HYMN. Ambros. 12, 21-32. *hinc Roma celsum verticem / devotionis extulit, / fundata tali sanguine / et vate tanto nobilis. / tantae per urbis ambitum / stipata tendunt agmina, / trinis celebratur viis / festum sacrorum martyrum. / prodire quis mundum putet / concurrere plebem poli: / electa gentium caput / sedes magistri gentium.*

¹²⁵⁴ Sobre las referencias de "nova sidera" en la literatura predamasiana, cfr. WEYMAN, C. 1926.

¹²⁵⁵ La iconografía imperial de época constantiniana representa a los Dioscuros como pastores pero mantiene inmutable la antigua disposición de una estrella en correspondencia con cada uno de los gemelos. Sobre la superposición de Cástor y Pólux con Rómulo y Remo, cfr. PIETRI, CH. 1961.

¹²⁵⁶ Para los modelos iconográficos de la concordia, cfr. PIETRI, CH. 1961.

por Dámaso a partir de su célebre hallazgo de los restos del mártir Eutiquio¹²⁵⁷. Mientras que en el epigrama la fraternidad de Pedro y Pablo se concentra en la síntesis de la imagen astral, el decreto doctrinario del año 382 desarrolla claramente el concepto de una *societas* apostólica que constituye el cimiento del primado de Roma: en un mismo día y no en un momento diverso, como sostienen los herejes, el apóstol Pablo encontró una muerte gloriosa junto con Pedro en la ciudad de Roma bajo César Nerón y fue coronado; al mismo tiempo consagraron la Iglesia romana en Jesucristo y la pusieron delante de todas las otras ciudades en el universo con su poder y con su triunfo; por lo tanto, la primera sede del apóstol Pedro es la Iglesia romana¹²⁵⁸.

539 La insistencia en que Pedro no debe recibir un tributo paralelo al de Pablo sino que más bien deben ser reconocidos en una única *societas* apostólica pone de manifiesto el propósito de consolidar la unidad de la Iglesia bajo el signo de la concordia de los mártires fundadores. Es una demostración del fuerte impulso de Dámaso la acogida de su postulado en los escritores latinos de fines del s. IV e inicios del siguiente: Jerónimo¹²⁵⁹ y Agustín¹²⁶⁰ exaltan la victoria fraternal de Pedro y Pablo, de dos apóstoles que en verdad son uno solo o de dos ojos en la cabeza de un mismo cuerpo, según la imagen atribuida a Arnobio¹²⁶¹.

540 Frente a los incidentes que pretendían desequilibrar la primacía de la Iglesia de Roma y, con ello, la suma autoridad de su obispo, Dámaso reacciona estratégicamente con la organización de un postulado teológico y político de larga tradición romana. Desde el punto de vista de la formulación dogmática, apela a la autoridad de la ley bíblica *Tu es Petrus* y al acontecimiento histórico que colocó a Roma en el centro del orbe cristiano con

¹²⁵⁷ BISCONTI, F. 1995; CARLETTI, C. 2002.

¹²⁵⁸ DECR. Damas. *Addita est etiam societas beatissimi Pauli apostoli 'vas electionis', qui non diverso, sicut heresei garrunt, sed uno tempore uno eodemque die gloriosa morte cum Petro in urbe Roma sub Caesare Nerone agonizans coronatus est; et pariter supradictam sanctam Romanam ecclesiam Christo domino consecrarunt aliisque omnibus urbibus in universo mundo sua praesentia atque venerando triumpho praetulerunt. Est ergo prima Petri apostoli sedes Romanae ecclesiae 'non habens maculam neque rugam nec aliquid eiusmodi'.*

¹²⁵⁹ HIER. vir. ill. 5. *Hic ergo quarto decimo Neronis anno, eodem die quo Petrus Romae, pro Christo capite truncatur, sepultusque est in via Ostiensi, anno post passionem Domini tricesimo septimo.*

¹²⁶⁰ AVG. serm. 201, 2. *Verum inter ipsos quis cui praeponatur, incertum est. Puto enim illos aequales esse meritis, qui aequales sunt passione; et simili eos fidei devotione vixisse, quos simul videmus ad martyrii gloriam pervenisse. Non enim sine causa factum putemus, quod una die, uno in loco, unius tyranni toleravere sententiam. Una die passi sunt, ut ad Christum pariter pervenirent; uno in loco, ne alteri Roma deesset; sub uno persecutore, ut aequalis crudelitas utrumque constringeret. Dies ergo pro merito, locus pro gloria, persecutor decretus est pro virtute; serm. 245, 7. *Unus dies passionis duobus Apostolis. Sed et illi duo unum erant; serm. 247, 4. Attende apostolum Paulum, quoniam et ipsius hodie dies festus est. Concordem vitam ambo duxerunt, socium sanguinem ambo fuderunt, coelestem coronam ambo sumpserunt, diem hodiernum ambo consecraverunt.**

¹²⁶¹ PS. ARNOB. confl. 2, 26. *Nunc etiam beatum Petrum ostendam Dominum dixisse Spiritum sanctum, et sufficit; quia quasi in capite corporis duo oculi, ita in capite Ecclesiae Petrus et Paulus sunt.*

el martirio de los príncipes apostólicos bajo el imperio de Nerón. Donde más eficacia obtuvo su defensa del primado de Roma fue en la acción pastoral, concentrada en la promoción del culto de los mártires; de éste reivindicó el aspecto que le habría de garantizar una durable popularidad, es decir, la presencia tangible de la tumba y la localización precisa de la patria del mártir allí donde son venerados sus restos; todos los santos martirizados en Roma, los extranjeros inclusive, devienen ciudadanos romanos. Las inscripciones monumentales son el signo más ostensible de esta acción pastoral, dirigida a integrar a todos los estratos de la comunidad cristiana en la causa del primado de la Iglesia de Roma.

541 Acorde con la dinámica de “renovación” de los géneros literarios en la literatura latina cristiana del s. IV¹²⁶², la apologética cambia de tono y se desarrolla con una valencia positiva de los principios de la fe. Con Dámaso, el discurso apologético alcanza el punto culminante de la defensa positiva mediante un mensaje esencialmente triunfalista que unifica todo el *corpus* epigramático. La poesía damasiana reforma los códigos tradicionales de la apología de acuerdo con un ideal de triunfo imperante en la ideología político-religiosa posconstantiniana, que afectó profundamente a los géneros literarios cristianos del Bajo Imperio¹²⁶³. En cuanto a la defensa de la Iglesia de Roma en particular, se enaltece el ascenso a una victoria decisiva: victoria de la verdadera religión y de Roma en ella renovada por la gloria del martirio, de un renacimiento en el nombre de Cristo¹²⁶⁴. El ideal damasiano de la nueva fundación de la ciudad por la sangre de los apóstoles aparece bien delineado en el decreto sinodal del año 382, así como en el epigrama del complejo de San Sebastián en la vía Appia; no obstante, el mayor logro de Dámaso parece haber sido el de cautivar con este mensaje a un público tan variado que sus efectos pueden encontrarse en los modestos grafitos de los cementerios suburbanos¹²⁶⁵ o en los célebres versos de Prudencio, en los que Rómulo y Remo ya han sido definitivamente sustituidos por los mártires fundadores de la Roma cristiana: *Et iam tenemus obsides / fidissimos huius spei, /*

¹²⁶² La teoría de la renovación de los géneros literarios en la literatura latina cristiana pertenece a Fontaine, quien utiliza metafóricamente el término biológico “*renovatio*” para aludir al proceso vital de transformación de los códigos discursivos cristianos frente a la inmovilidad de los géneros canónicos tal como eran cultivados por los escritores más conservadores del Bajo Imperio. Cfr. FONTAINE, J. 1988b.

¹²⁶³ Es ejemplar el caso de las *passiones* épicas de la segunda mitad del s. IV. Éstas se ubican dentro de la tradición hagiográfica en tanto que desarrollan el tema del combate de los mártires. Sin embargo, a diferencia de las *passiones* primitivas, donde el combate es individual y para cada uno de los mártires, después de la Paz de la Iglesia la victoria será definitiva y universal. Este fenómeno histórico es especialmente subrayado por Eusebio de Cesárea y Lactancio, entre otros. Cfr. SAXER, V. 1991.

¹²⁶⁴ PRICOCO, S. 1953.

¹²⁶⁵ Sobre los *graffiti* referentes al culto apostólico revalorizado por Dámaso, cfr. CARLETTI, C. 2002.

*hic nempe iam regnant duo / apostolorum principes; / alter vocator gentium; / alter
cathedram possidens / primam, recludit creditas / aeternitatis ianuas*¹²⁶⁶.

El frente secular

542 El último período del pontificado de Dámaso no sólo se vio afectado por la ofensiva contra la sede apostólica en la organización interna de la *Catholica*. También la polémica con los sectores resistentes al cristianismo alcanzó su punto álgido en el lapso transcurrido entre los años 382 y 384. Es emblemático el conocido episodio sobre la restitución del ara de la Victoria en la curia romana, que tuvo como protagonistas a San Ambrosio, obispo de Milán, y al gran defensor del *mos maiorum*, Quinto Aurelio Símaco. Frente a la enérgica posición anti-pagana de Ambrosio, la participación del obispo de Roma en la polémica por la Victoria apenas es conocida indirectamente a través de una epístola que en el año 384 Ambrosio dirigió al emperador Valentiniano II¹²⁶⁷. El obispo de Milán refiere que dos años antes había recibido de Dámaso un *libellus* en el que los senadores cristianos se oponían a la petición de los senadores paganos por la restitución del altar de la Victoria¹²⁶⁸.

543 Sin embargo, subyace en los epigramas damasianos la misma tendencia “renovadora” que animó al obispo de Milán en su polémica anti-pagana¹²⁶⁹. Al reclamo de Símaco por un retorno al *mos maiorum*, Ambrosio opone la constatación del progreso universal, patente en la naturaleza y en la técnica humana, *quid quod omnia postea in melius profecerunt?*; es legítima, por lo tanto, la renovación religiosa, como lo demuestran los cultos extranjeros introducidos en Roma desde la Antigüedad¹²⁷⁰. La percepción de que el orden ancestral reclama un cambio se revela en la contraposición de Jerónimo entre la

¹²⁶⁶ PRVD. perist. 2, 457-464.

¹²⁶⁷ AMBR. epist. 17. Cfr. REUTTER, U. 1999, pp. 19-20; NORTON, M. A. 1962.

¹²⁶⁸ AMBR. epist. 17, 10. *Nam et ante biennium ferme, cum hoc petere temptarent, misit ad me sanctus Damasus, Romanae Ecclesiae sacerdos, iudicio Dei electus, libellum, quem Christiani senatores dederunt, et quidem innumeri, postulantes nihil se tale mandasse, non congruere gentilium istiusmodi petitionibus, non praebere consensum. Questi etiam publice privatimque se non conventuros ad curiam, si tale aliquid decerneretur. Dignum ergo est temporibus vestris, hoc est, Christianis temporibus, ut dignitas Christianis senatoribus abrogetur; quo gentilibus profanae deferatur voluntatis effectus? Hunc libellum ego fratri clementiae vestrae direxi. Unde constitit non senatum aliquid de superstitionis inpensis mandasse legatis.*

¹²⁶⁹ Cfr. FONTAINE, J. 1988b.

¹²⁷⁰ AMBR. epist. 18, 23. *Sed maiorum, inquit, servandus est ritus. Quid, quod omnia postea in melius profecerunt? “Mundus” ipse, qui vel primum “coactis” elementorum “per inane seminibus tenero orbe concreverat” vel “confuso adhuc indigesti operis” caligabat horrore, nonne postea distincto caeli, “maris terrarumque” discrimine “rerum formas”, quibus speciosus videtur, accepit? Exutae humentibus tenebris “novum terrae stupere solem”. Dies in exordio non refulget, sed in processu temporis incremento luminis micat et caloris exaestuat. 18, 27. Nos quoque aevi rudes sensus habemus infantiam, sed mutati in annos ingenii rudimenta deponimus. 18, 30. Si ritus veteres delectabant, cur in alienos ritus eadem Roma successit?*

decadencia del Capitolio y de los templos de Roma, cubiertos de polvo y de telas de araña, y los túmulos de los mártires, hacia los cuales corre el pueblo dejando detrás los antiguos santuarios semiderruidos¹²⁷¹. Para Dámaso, la idea de renovación está implícita en la moción de una nueva ciudad fundada por la sangre de los mártires, donde la conmemoración de los apóstoles se superpone al aniversario de la antigua fundación de Roma, celebrada el 29 de junio en honor de Quirino-Rómulo: mientras que la aristocracia pagana insiste en vincular la grandeza de Roma a los dioses del pasado, el Papa reivindica la gloria de la Urbe en los héroes extraviados de la fe¹²⁷².

544 Lejos del espíritu combativo que aviva la polémica de Ambrosio contra Símaco o, veinte años después, la famosa relación de Prudencio sobre el mismo tema¹²⁷³, Dámaso emprende el desafío de instalar una nueva orientación para el pueblo cristiano sin atacar frontalmente al adversario, identificado desde los orígenes con la ley impuesta por la religión del Estado. En efecto, el laicismo entendido como autonomía de la secularidad respecto de la esfera religiosa era un concepto ajeno a la ideología romana y, desde el comienzo, el cristianismo se empeñó en consolidarlo¹²⁷⁴. Después de la Paz de la Iglesia, la situación cambia radicalmente. La alternativa evangélica, o César o Dios¹²⁷⁵, que había inspirado a los apologistas de los primeros siglos, parecía haber encontrado una conciliación en el Imperio romano cristiano de Constantino¹²⁷⁶.

545 No obstante, entre la Paz constantiniana y el pontificado de Dámaso se interpusieron dos obstáculos determinantes para que el Papa avanzara en la línea de la independencia de la Iglesia: la intervención de Constancio II a favor del arrianismo y la apostasía de Juliano, quien despreciaba severamente la religión de los cristianos. Contra el primero, afirma Hilario de Poitiers que hubiera preferido la persecución abierta de Nerón y de Decio antes que la encubierta de Constancio, que no corta la cabeza con la espada pero se apodera del corazón con sus dádivas¹²⁷⁷. Las consecuencias de la injerencia de

¹²⁷¹ HIER. epist. 107. *Auratum squallet Capitolium. Fuligine et araneorum telis omnia Romae templa cooperta sunt. Movetur urbs sedibus suis, et inundans populus ante delubra semiruta, currit ad Martyrum tumulos.*

¹²⁷² PIETRI, CH. 1961.

¹²⁷³ También para Prudencio es necesario aceptar el cambio pues sería un error permanecer en las supersticiones de los antepasados. PRVD. c. Symm. 1, 35-41. *Contigit ecce hominum generi, gentique togatae / dux sapiens; felix nostrae res publica Romae / iustitia regnante viget: parete magistro / sceptra gubernanti: monet, ut deterrimus error, / utque superstitio veterum procul absit avorum, / nec putet esse deum, nisi qui super omnia summus / emineat, magnique immensa creaverit orbis.*

¹²⁷⁴ Sobre el laicismo en los primeros siglos del cristianismo, cfr. DAL COVOLO E. 1995.

¹²⁷⁵ *Matth. 22, 20. Reddite ergo quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo.*

¹²⁷⁶ BREZZI, P. 1962.

¹²⁷⁷ *Liber contra Constantium 5. At nunc pugnamus contra persecutorem fallentem, contra hostem blandientem, contra Constantium antichristum: qui non dorsa caedit, sed ventrem palpat; non proscibit ad*

Constancio en la polémica antiarriana incidieron directamente en la línea de autonomía política emprendida por Dámaso desde el comienzo de su pontificado.

546 En lo que respecta a la posición anti-cristiana del segundo, la pastoral damasiana hizo frente a los tradicionalistas paganos que, siguiendo a Juliano, consideraban que el culto de los mártires era una práctica impía¹²⁷⁸. Ciertas medidas de Valentiniano y Graciano dan inicio a una vía de concierto entre el poder imperial y el poder eclesiástico, cristalizadas en el edicto de Tesalónica del año 380 a cargo de Teodosio, donde la fe profesada por el pontífice Dámaso se declara religión oficial para todo el Imperio¹²⁷⁹. No obstante, el edicto de Teodosio representa más una conveniencia política de circunstancia que un acuerdo con el obispo de Roma y las declaraciones anti-romanas del concilio del 381 lo confirman¹²⁸⁰.

547 Evitando la confrontación con la autoridad imperial, Dámaso define en el *corpus* epistolar el derecho que funda la autonomía de la Iglesia con una distinción rigurosa entre la comunidad eclesiástica y la sociedad civil¹²⁸¹. Los epigramas insisten igualmente en la independencia de la *plebs Dei*, fundada en un derecho divino distinto del derecho civil, de modo que en la disyuntiva la opción por uno comporta rechazar definitivamente el otro. Para ello, Dámaso se vale de un lenguaje preciso que contrapone claramente la ley de Cristo a la ley secular; el proceso de conversión por excelencia exige reconocer la superioridad de las leyes de Dios sobre las de la patria. En los versos en honor al apóstol Pablo, *n. 1*, Dámaso configura el proceso de mutación del viejo Saulo, mediante la dialéctica *lex Domini / lex patriae, Christi praecepta / procerum praecepta*, implícita en todos los poemas martiriales en tanto que condición necesaria para alcanzar el triunfo en el Señor.

548 En otro tiempo, Saulo observaba la doctrina de sus mayores, anteponiendo las leyes patrias a las del Señor, *Iamdudum Saulus procerum praecepta secutus, / cum Domino patrias vellet praeponere leges (1, 1-2)*. Al haber recibido su voz y su luz, cambió de vida para seguir la doctrina de Cristo, *Auribus ut Domini vocem lucemque recepit, / composuit*

vitam, sed dicit in mortem; non trudit carcere ad libertatem, sed intra palatium honorat ad servitutem; non latera vexat, sed cor occupat; non caput gladio desecat, sed animam auro occidit; non ignes publice minatur, sed gehennam privatim accendit. Non contendit, ne vincatur; sed adulatur, ut dominetur. Christum confitetur, ut neget; unitatem procurat, ne pax sit; haereses comprimit, ne christiani sint; sacerdotes honorat, ne episcopi sint; ecclesiae tecta struit, ut fidem destruat.

¹²⁷⁸ CARLETTI, C. 2002.

¹²⁷⁹ REUTTER, U. 1999, pp. 166-204.

¹²⁸⁰ Sobre otros sucesos que señalan las diferencias entre Dámaso y Teodosio, cfr. PIETRI, CH. 1972

¹²⁸¹ Cfr. PIETRI, CH. 1986.

mores Christi praecepta secutus (1, 8-9) y prefirió cambiar su nombre por el de Pablo, *Mutato placuit postquam de nomine Paulus* (1, 10). Luego de la conversión, Pablo es enviado a predicar la “verdad”, *gentibus ac populis iussus praedicere vera* (1, 16). En cuanto a la condena de la *lex patriae*, el poema damasiano refleja uno de los aspectos más controvertidos del cristianismo frente a la ideología oficial del Imperio de Teodosio. En tanto que la obediencia a los preceptos de la patria conlleva el ejercicio desmedido de violencia, *caedibus adsiduis cuperet discerpere plebem* (1, 4-5), en la ley del Señor, aquél es remplazado por la ofrenda del extremo sacrificio en Cristo, *stigmata non timuit portare in corpore Christi; / credentes docuit possent quia vincere mortem* (1, 22-23).

549 Mientras regía la autoridad de emperadores paganos y perseguidores, la moral cristiana expresaba netamente las objeciones de conciencia a la milicia contra la efusión de sangre y contra las prácticas idolátricas de la *religio castrorum*¹²⁸². A pesar de la progresiva cristianización de todas las esferas del Estado, hasta la institucionalización de la religión oficial en el edicto de Tesalónica, los preceptos evangélicos contra el ejercicio de la violencia permanecen, no obstante, en profunda contradicción con el funcionamiento de un sistema que aspira a denominarse “cristiano”. Dentro de la situación cada vez más apremiante por las continuas invasiones bárbaras, la preceptiva de la no-violencia constituye, además, un grave obstáculo para la defensa del Imperio. Si por su parte, Ambrosio completa la legitimación ciceroniana del *bellum iustum* con el precedente bíblico de las guerras del rey David y Prudencio desarrolla la ideología constantiniana de la victoria imperial en el nombre de Cristo¹²⁸³, para Dámaso la confrontación entre el ideal cristiano y la práctica estatal de la violencia aparece incompatible desde todo punto de vista.

550 En el epigrama dedicado a los mártires militares del cementerio de Domitilla, n. 8, se expone nítidamente la opción necesaria e irreconciliable entre el “servicio a César” y el “servicio a Dios”, configurando indirectamente una de las réplicas más contestatarias al

¹²⁸² Entre las exposiciones más claras contra la milicia y sus respectivas objeciones se encuentra la de Tertuliano, cfr. TERT. coron. 11. *Etenim, ut ipsam causam coronae militaris aggrediar, puto prius conquirendum an in totum Christianis militia conveniat. Quale est alioquin de accidentibus retractare, cum a praecedentibus culpa sit? Credimusne humanum sacramentum divino superduci licere, et in alium dominum respondere post Christum? (...) Licebit in gladio conversari, Domino pronuntiante, gladio periturum qui gladio fuerit usus? Et praelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conveniet? Et vincula et carcerem et tormenta et supplicia administrabit, nec suarum ultor iniuriarum? Iam stationes, aut alii magis faciet quam Christo? aut et Dominico die, quando nec Christo? et excubabit pro templis, quibus renuntiavit? et coenabit illic ubi apostolo non placet? (...) Quanta alia in delictis circumspici possunt castrensium munium, transgression interpretanda? Ipsum de castris lucis in castra tenebrarum nomen deferre, transgressio est.*

¹²⁸³ Para las teorías de Ambrosio en el *De officiis* y de Prudencio en el *Contra Symmachum*, cfr. FONTAINE, J. 1980a.

régimen teodosiano¹²⁸⁴. Nereo y Aquiles se habían enrolado en la milicia y cumplían su cruel oficio obedeciendo las órdenes del tirano, *Militiae nomen dederant saevumq. gerebant / officium, pariter spectantes iussa TYranni* (8, 2-3). De inmediato, deponen la locura y, habiéndose convertido, abandonan los impíos campamentos del emperador¹²⁸⁵, *Mira fides rerum: subito posuere FVRORE., / CONVersi fugiunt, ducis impia castra RELINQVVNT* (8, 5-6). La profusión de terminología específicamente militar se acumula en la enumeración de las insignias rechazadas por los mártires, *PROIciunt clipeos, faleras telaQ. CRUENTA*, (8, 7), los cuales, a cambio, deciden llevar el estandarte del triunfo de Cristo, *CONFESsi gaudent Christi portaRE TRIUMFOS* (8, 8). En relación con el antagonismo entre la Iglesia y el Estado, el *carmen* de los mártires militares presenta de manera ejemplar ciertos temas recurrentes en todo el *corpus* epigramático: la mencionada opción entre César o Dios, el proceso de conversión con el consecuente abandono de la preceptiva secular y el triunfo del martirio en Cristo, que supone rechazar el ejercicio de la violencia por la violencia sufrida por el propio mártir en el nombre de Cristo¹²⁸⁶.

551 En cuanto a la oposición entre la ley patria y la ley del Señor, se delinea en los epigramas damasianos con un léxico bien definido, a fin de subrayar sin lugar a la confusión la diferencia insalvable entre el *ius* terrenal del emperador y el *ius* divino de la Iglesia. Con el rótulo de *tyrannus*, son denominados aquellos que de parte del Estado persiguen a los cristianos¹²⁸⁷, es decir, cuando se designa a un magistrado o, más frecuentemente, al emperador (§ 364). Al emperador Majencio se refiere Dámaso con *feritate tyranni* en los poemas de los papas “pacifistas” Eusebio y Marcelo, *ExtEMPLo pariter PVLSI feritAte tyranni* (18, 6); *finibus expulsus patriae est feritate tyranni* (40, 6). La misma expresión se reitera para el perseguidor del grupo de los sesenta y dos mártires de la vía *Salaria nova*, *sexaginta duo capti feritate tyranni* (43, 2). En el epigrama de Santa Inés, n. 37, se dice que la misma santa se ofreció voluntariamente a las amenazas y a la rabia del tirano, que podría identificarse con el emperador Diocleciano, *SPONTE TRVCIS CALCASSE MINAS RABIEMQ. TYRANNI* (37, 4). En uno de los emperadores enemigos del cristianismo en el s. III debería reconocerse al perseguidor del mártir Hipólito,

¹²⁸⁴ Sobre el tema de la no-violencia en los poemas sobre mártires militares de Prudencio, Ambrosio y Dámaso, cfr. FONTAINE, J. 1980a.

¹²⁸⁵ El término *dux* puede estar referido al prefecto del pretorio pero es también difusa la aplicación al mismo emperador. Dado el contexto del poema, no es posible identificarlo con certeza. De todos modos, se trata de la autoridad estatal al mando del campamento militar. Cfr. FERRUA, A. 1942, p. 104.

¹²⁸⁶ Cfr. FONTAINE, J. 1980a.

¹²⁸⁷ El uso del término con tal acepción fue adoptado poco después por Prudencio, cfr. FERRUA, A. 1942, p. 103.

HippolyTVS FErtVR PREMERENT CuM IVSSA tyranni (35, 1). Sólo el emperador Graciano, quien gruñía como enemigo al lacerar los piadosos miembros de Saturnino, es llamado con su mismo nombre, *Cum lacerat pia membra fremit Gratianus ut hostis* (46, 7).

552 En el poema de Eutiquio, se distingue la acción del emperador, cuya función consiste en ordenar crueles mandatos, *EVTYCHIVS MARTYR CRVDELLA IVSSA TYRANNI* (21, 1), de la de los mismos verdugos que atormentaban al mártir de mil maneras, *CARNIFICVMQ. VIAS PARITER TVNC MILLE NOCENDI* (21, 2). La figura del rabioso verdugo retorna en el poema de Marcelino y Pedro, *haec sibi carnificem rabidum mandata dedisse* (28, 3), unida a la fórmula derivada del lenguaje jurídico *mandatum dare*. Entre éstas, se destaca la expresión *iussa tyranni* o *crudelia iussa tyranni* para las órdenes imperiales, en clara oposición a los mandatos de la Iglesia, a los que Dámaso llama *caelestia iussa* en relación con la doctrina enseñada por el papa Sixto II, *hic positus rector caelestia iussa docebat* (17, 2). Una adjetivación análoga es utilizada para caracterizar el cuerpo flagelado de los mártires, *Aspice, et hic tumulus retinet caelestia membra* (25, 1), en contraposición a la *feritas* y a la *rabies* que impulsan la ira de los perseguidores: *prodere quam canibus rabidis caelestia membra* (15, 9).

553 Junto con la expresión *caelestia membra*, se destaca asimismo el empleo de *pia membra*, presente en el epigrama de Mauro, *Martyris hic Mauri tumulus pia membra retentat* (44, 1), y en el de Saturnino, donde la piedad del mártir contrasta con la violencia desmedida del emperador Graciano, *Cum lacerat pia membra fremit Gratianus ut hostis* (46, 7). En principio, la *pietas* representa en la poesía damasiana la justificación moral y religiosa contra el ejercicio de la violencia. Como en la poesía virgiliana, el epíteto *impius* expresa el horror de la inhumanidad del hombre que derrama la sangre del hombre; la condena de las guerras civiles y fratricidas que atentan contra la misma sacralidad del ser humano¹²⁸⁸: *Furor impius intus, / saeva sedens super arma*¹²⁸⁹. La ofrenda de la Iglesia a la espada de la impía autoridad estatal fue consagrada por Dámaso en el verso tantas veces reiterado *tempore quo gladius secuit pia viscera matris*¹²⁹⁰, ya que la profesión cristiana de la no-violencia implica, además, la aceptación pacífica de la violencia ajena, que en su manifestación extrema, se realiza en el martirio a imitación de la muerte de Cristo.

¹²⁸⁸ Es significativo que las poesías sobre mártires soldados de Prudencio y Ambrosio recurren a la misma calificación damasiana de *impius* en relación con la práctica de la milicia. Cfr. FONTAINE, J. 1980a.

¹²⁸⁹ VERG. Aen. 1, 294-295.

¹²⁹⁰ *nm.* 17, 31, 35, 43, 46.

554 En efecto, la singularidad del mandato de Cristo respecto de la llamada ley del talión no consiste tanto en reprimir la bofetada al prójimo sino en ofrecer también la otra mejilla¹²⁹¹. La aplicación suprema del mandato cristiano se realizó en la voluntaria aceptación del Hijo del suplicio de la cruz, manifiesta en la palabra evangélica “Mete la espada en la vaina: el cáliz que me ha dado el Padre, ¿no lo he de beber?”¹²⁹². De aquí que el primer signo de conversión de los mártires Nereo y Aquiles queda simbolizado en el rechazo de las armas y en la deserción de los impíos campamentos del emperador, *CONVersi fugiunt, ducis impia castra RELINQVNT* (8, 5-6). El poema de Ambrosio sobre los mártires Víctor, Nabor y Félix parece esclarecer el verso damasiano; la fe arranca a los soldados de los impíos campamentos, consagrándolos militares de Cristo, *castrisque raptos impiis / Christo sacravit milites*¹²⁹³.

555 Se explica, entonces, el costado paradójico de la poesía damasiana que se adueña del léxico propio del ámbito que ella misma rechaza, consolidando la innovación semasiológica de la lengua especial del latín cristiano¹²⁹⁴. Como resultado de una colisión ideológica entre el *establishment* teodosiano y la doctrina cristiana de la no-violencia, el imaginario poético de la guerra evoluciona en una dirección de signo opuesto a su sentido primario y secular. Por lo tanto, la victoria cristiana, hostil al servicio de las armas, se precisa principalmente con metáforas que en la lengua latina común aparecen relacionadas con el ámbito bélico (§ 367). Derivado en concreto de la expresión virgiliana *ex hoste tropaea*¹²⁹⁵, el término *tropaeum* significa en la poesía damasiana la victoria sobre el Enemigo: *HIC COMITES XYSTI PORTANT QVI EX HOSTE TROPAEA* (16, 4); *perculerat saxis, tulerat qui ex hoste tropaeum* (15, 4) (§ 415-416).

556 Más compleja se presenta la metáfora que incluye el término *triumphus*. Tanto en el epigrama de San Pablo, *sancte, tuos Damasus volui monstrare triumphos* (1, 26), como en el de Félix de Nola, *sanctorum in numero Christi sociate triumphis* (59, 2), el término parece designar la victoria de Cristo en sentido abstracto e indeterminado. No obstante, el contexto de las poesías *n. 8* y *n. 25* ofrece la posibilidad de restringir el significado de

¹²⁹¹ *Matth.* 38, 40. *Audistis quia dictum est: Oculum pro oculo et dentem pro dente. Ego autem dico vobis: Non resistere malo; sed si quis te percusserit in dextera maxilla tua, praebe illi et alteram.*

¹²⁹² *Io.* 18, 10-11. *Simon ergo Petrus, habens gladium, eduxit eum et percussit pontificis servum, et abscidit eius auriculam dextram. Erat autem nomen servus Malchus. Dixit ergo Iesus Petro: Mitte gladium in vaginam: calicem quem dedit mihi Pater non bibam illud?*

¹²⁹³ HYMN. Ambros. 10, 15-16.

¹²⁹⁴ Para las innovaciones semasiológicas de la lengua especial de los cristianos con referencia al uso de los términos *tropaeum* y *triumphos* en la literatura latina cristiana, cfr. MOHRMANN, C. 1954.

¹²⁹⁵ VERG. *georg.* 3, 32.

triumphos en la dirección de cruz-triunfo¹²⁹⁶. En primer lugar, Felicísimo y Agapito son llamados compañeros y ministros de la cruz invicta, *HI CRUCIS INVICTAE COMES PARITERQ MINistri* (25, 3). Por la pasión del martirio fueron promovidos al ministerio de la *crux invicta*, mereciendo llevar los triunfos de Cristo, *XPI MERVERE TRIVMphos* (25, 7), es decir, la cruz o la enseña de victoria de Cristo. También es posible acotar el sentido del término como el signo concreto de la victoria en el epígrafe de Nereo y Aquiles, donde es evidente que los mártires cambian las enseñas militares por los triunfos de Cristo, *CONFESSi gaudent Christi portaRE TRIUMFOS* (8, 8).

557 No parece casual que la poesía dedicada por Prudencio a los mártires de Calahorra especifique que los soldados abandonaron los estandartes de César y eligieron el signo de la cruz, *Caesaris vexilla linqunt, eligunt signum crucis*¹²⁹⁷. Por otra parte, es ilustrativa la representación de la columna del *ciborium* que albergaba la inscripción monumental, en la que detrás de Aquiles, representado en el momento de la decapitación, los signos de una cruz y una corona parecen aludir a los triunfos de Cristo mencionados en el poema damasiano¹²⁹⁸ (fig. 6, 7). Tanto la solución iconográfica como la poética transforman radicalmente las antiguas representaciones de la *pietas* de los “vencidos” y abren un nuevo capítulo en la historia del arte y de la literatura, donde la imagen del mártir vencido se convierte paradójicamente en un triunfante vencedor¹²⁹⁹.

558 Con excepción de la poesía no epigráfica *n. 2, Versus ad fratrem corripendum*, que plantea una oposición entre las *falsas fabulas* de la cultura profana y las *sacras scripturas* de la cultura cristiana, no hay en el *corpus* epigramático invectivas directamente dirigidas contra el mundo secular (§ 418-420). Aun en aquella poesía la invectiva aparece mitigada por el empleo del mismo modelo profano que aparentemente se pretende descalificar. Como en la defensa de la verdadera religión contra los grupos herejes y cismáticos y como en la defensa de la Iglesia de Roma contra los detractores de la *prima sedes* de la *Catholica*, la defensa del cristianismo contra el frente secular, representado por el paganismo y el Estado, insiste en el mensaje triunfalista, que proclama al “vencido” como “vencedor”, puesto que la *lex Domini* subvierte los axiomas de la *lex patria*, justificando la independencia del orden jurídico de la Iglesia respecto del orden jurídico secular. Una

¹²⁹⁶ Para otros ejemplos de la asociación *crux-triumphus* en la literatura latina cristiana, cfr. WEYMAN, C. 1905, p. 27 ; MOHRMANN, C. 1954; FERRUA, A. 1942, p. 156.

¹²⁹⁷ PRVD. *perist.* 1, 34.

¹²⁹⁸ FERRUA, A. – CARLETTI, C. 1985, pp. 15-16.

¹²⁹⁹ Sobre la iconografía de los “vencidos” en la *pietas* cristiana, con una referencia a la imagen del ciborio de Aquiles, cfr. BISCONTI, F. 2000.

nueva ley se impone, pues, a los cristianos, la ley de Cristo que, consumada en el sacrificio extremo del martirio, funda el derecho de una nueva patria, de una nueva ciudadanía, de una nueva fraternidad: *sanguINE Mutasti patriam, civemque fratrem / fecit amor legis: sancto pro NOMine passus* (48, 2-3).

CONCLUSIÓN

559 El *corpus* epigramático constituye el testimonio más representativo de la propaganda político-teológica del papa Dámaso. El discurso bíblico, el discurso dogmático y el discurso apologético, propios de la cultura cristiana, se conjugan sobre la falsa línea de los modelos canónicos de la poética clásica para difundir la ideología política y teológica del papado. En los poemas damasianos, la caracterización del público es determinante para el equilibrio entre las normas de la retórica y los géneros literarios, ya que aquellos poseen la intención intrínseca de que el mensaje sea difundido. En principio, esta intención se manifiesta en la confluencia de dos prácticas discursivas sustentadas en la comunicación del mensaje: la praxis de la epigrafía clásica monumental y la praxis del “apostolado” de la palabra implícito en todos los discursos orales y escritos del cristianismo primitivo.

560 Dirigidos al conjunto de la comunidad cristiana de Roma, los epigramas con su estilo predominantemente virgiliano son acordes a las tendencias literarias del público aristocrático, sostén económico de la empresa política del pontífice. No obstante, se proyectan hacia la aceptación popular en función de ciertos aspectos menos canónicos y más originales como la poetización de leyendas difundidas oralmente, el destino paralitúrgico de las inscripciones durante la celebración del aniversario de los mártires en los cementerios suburbanos, o la expresión personal del poeta, allí donde las leyes del registro épico prescriben una narración objetiva. De acuerdo con la estratificación social de las áreas funerarias valorizadas por Dámaso, donde domina el carácter “pobre” de las sepulturas frente a unas pocas tumbas de relieve monumental, los epigramas debían de ser acogidos por el amplio sector menos instruido, por aquella *imperita multitudo* cuyo apoyo popular había resultado indispensable durante la contienda del gobierno pontificio con los reductos disidentes y cismáticos.

561 En cuanto a la transformación de los epigramas respecto de los géneros tradicionales, Dámaso añadió a su educación clásica una doble cultura que lo distingue y aproxima a la tradición: la cultura de los traductores de la Biblia latina y la de los autores

cristianos latinos de los siglos precedentes. Esta doble serie de modelos, por continuidad o por contraste con los modelos tradicionales, modificó los códigos discursivos de la Antigüedad clásica. La presencia del discurso bíblico en los epigramas damasianos permite trazar, por una parte, un paralelo con la épica bíblica y, por otra, con la recepción de la Biblia en la epigrafía cristiana de Roma. A fin de sensibilizar el gusto del público aristocrático en vías de conversión, surgió la paráfrasis poética de la Biblia, caracterizada por la destinación profana de composiciones generalmente hexamétricas, las cuales trasladaban el contenido de las Escrituras a la forma expresiva de la epopeya clásica. Unida a la poesía bíblica en la aspiración estética de “romanizar” el mensaje evangélico según el registro de la épica tradicional, la obra damasiana se distingue de aquella por su inserción concreta en la vida religiosa de la comunidad cristiana de Roma y por la notable escasez de referencias directamente escriturísticas, a tal punto que su ausencia debe ser señalada como un recurso poético de alta complejidad: el de la reinterpretación del mensaje cristiano en términos de la cultura clásica y profana.

562 Como contrapartida, el reducido grupo de menciones escriturísticas emerge con un valor emblemático y caracteriza la singularidad de la epigrafía damasiana dentro del repertorio epigráfico de los cementerios cristianos de Roma. Si, por lo general, las inscripciones de las catacumbas recurren de manera indirecta a los libros santos, denotando una mediatización sistemática por la enseñanza de la catequesis y las celebraciones litúrgicas, las citas escriturísticas en los epígrafes de Dámaso derivan de su lectura directa y personal de la Biblia, ejercicio reservado a un núcleo muy reducido del cual procedía la decodificación y difusión del texto escrito. Otra distinción se relaciona con la expresión de los contenidos dogmáticos de la fe. Mientras que los textos epigráficos paleocristianos, privados de la intención de prescribir una suma de la doctrina cristiana, se caracterizan por la tendencia a revelar de manera espontánea los contenidos de la fe, las inscripciones del pontífice se distinguen por el carácter intencional y preceptivo de las afirmaciones dogmáticas. Por consiguiente, los epigramas damasianos se aproximan al cuadro epigráfico cristiano en la expresión de contenidos bíblicos y dogmáticos, aunque se apartan de la práctica habitual por la intención preceptiva, unida al conocimiento directo del texto sagrado y de las reflexiones teológicas de los Padres de la Iglesia.

563 Sobre la influencia de la literatura patristica en la poética damasiana debe señalarse, en especial, el fuerte vínculo con el discurso apologético. La impronta jurídica que había signado los escritos apologéticos de la Antigüedad se impuso en los discursos en defensa

de la nueva religión pero el canon tradicional para la arenga jurídica y la protréptica filosófica fue gradualmente transformado. Después de la Paz de la Iglesia, el discurso apologético cambia radicalmente de tono y se desarrolla con una valencia positiva de los principios de la fe. Con Dámaso, el discurso apologético alcanza el punto culminante de la defensa positiva mediante un mensaje esencialmente triunfalista, imperante en la ideología político-religiosa posconstantiniana, que unifica todo el *corpus* epigramático. La defensa se organiza en vistas a la propaganda político-teológica del pontífice respecto de tres frentes que amenazan con desestabilizar el sistema administrativo y religioso de la Iglesia romana: la defensa de la ortodoxia contra los grupos herejes y cismáticos, la defensa de la Iglesia de Roma contra los detractores de la *prima sedes* de la *Catholica* y la defensa de la religión cristiana contra el frente secular, representado por el paganismo y el Estado.

564 Respecto de la defensa de la ortodoxia, los epigramas damasianos hacen eco del importante impulso otorgado por la crisis arriana a la poesía apologética, ya que hasta la segunda mitad del s. IV, la poesía cristiana occidental sólo poseía himnos de inspiración bíblica. Mediante la reivindicación del culto martirial, las inscripciones monumentales ilustran la controversia en torno al dogma niceno, los sucesivos enfrentamientos armados con los grupos rigoristas, la tensión con el antipapa Ursino y, ante todo, la propaganda damasiana a favor de la unificación de la comunidad cristiana de Roma.

565 En segundo lugar, el discurso apologético hace frente a las controversias que atentaban contra la primacía de la Iglesia romana dentro de la *Catholica* y, con ello, contra la suma autoridad del obispo de Roma. La defensa del primado de Roma se concentró, pues, en el desarrollo de una concepción original del martirio que liga al mártir con el lugar del suplicio. Impregnada de un renovado sentido de “romanidad”, la primera formulación poética de esta concepción pertenece a Dámaso. Junto con las serias consecuencias de orden teológico y político, la elaboración damasiana significó un fuerte incentivo para el desarrollo de la literatura latina inmediatamente posterior.

566 En relación con el discurso apologético dirigido contra el frente secular, subyace en los epigramas damasianos la tendencia “renovadora” del *mos maiorum* que animó a los escritores cristianos en la polémica anti-pagana del s. IV. Sin embargo, Dámaso evita el tono combativo de sus contemporáneos. Los epigramas insisten en la independencia de la *plebs Dei*, fundada en un derecho divino, distinto del derecho civil. Con un léxico bien definido se delinea la oposición entre la ley de la patria y la ley del Señor, a fin de subrayar la diferencia insalvable entre el *ius* terrenal del emperador y el *ius* divino de la Iglesia. En

cuanto a la condena de la *lex patriae*, Dámaso plantea uno de los aspectos más controvertidos del cristianismo frente a la ideología oficial del Imperio de Teodosio: la objeción de conciencia a las prácticas militares. El discurso apologético en el *corpus* damasiano se caracteriza por la sustitución de la invectiva polémica por la proclamación triunfante de la Iglesia de Roma a través de la victoria de los héroes de la fe.

IX. CONCLUSIONES

1. De acuerdo con el objetivo específico de la Tesis, es decir, la exposición filológico-literaria del *corpus* damasiano desde el punto de vista de las tradiciones discursivas y la poética de la Antigüedad tardía, se han obtenido importantes conclusiones, no sólo en relación con la obra epigráfica de Dámaso, sino también sobre la epigrafía métrica cristiana y la poesía latina tardía en general. Algunas de éstas fueron previstas al proyectar la Tesis y dieron su justificación a un plan de trabajo que presentaba no pocos obstáculos tanto de orden teórico como práctico: desde la consecución de las ediciones críticas y del material bibliográfico específico hasta la elaboración de un marco teórico adecuado a las exigencias de un género oscilante entre los códigos de la epigrafía en prosa y las pretensiones literarias de la poesía clásica. Si no hubiésemos tenido la firme intuición de que habríamos de llegar a la conclusión de que el *corpus* epigramático posee una serie de peculiaridades literarias que lo colocan en una situación clave dentro del cuadro evolutivo de la poesía latina tardoantigua, difícilmente habríamos emprendido la ardua tarea de indagar las fuentes escritas y arqueológicas para elaborar, por primera vez, un estudio comparativo del contexto primitivo de las inscripciones junto con la relación que existe entre cada espacio funerario acondicionado por Dámaso. Tampoco se había intentado ofrecer un esquema de la fecha de composición de las inscripciones y faltaba un panorama de la transmisión y difusión de los epigramas antes de la aparición de las ediciones impresas. Pero la mayor parte de las conclusiones no estuvo prevista al iniciar esta Tesis. En efecto, descubriendo que el potencial de investigación de la obra de Dámaso era tan fecundo y a la vez novedoso, no sólo en asuntos secundarios sino también en algunos temas fundamentales, como la interacción de la tradición oral, la ‘traducción’ de la épica clásica, la epigrafía como propaganda político-religiosa o la innovación de la denominada “inmortalidad astral” en la epigrafía métrica cristiana, debimos limitarnos a la exposición general de cada cuestión, procurando cierta exhaustividad en el planteo crítico, en la fundamentación por medio de las fuentes primarias y secundarias y en la demostración de la trascendencia del tema en los epigramas damasianos en el marco de la producción literaria de la poesía latina. Por lo tanto, nos deja cierta complacencia el hecho de ofrecer un potencial de futuras investigaciones, que consideramos pueden resultar de interés para la continuidad de los estudios de la obra damasiana; una obra que los lectores de todos los tiempos supieron valorar de acuerdo con el horizonte de expectativas que cada período histórico ofrecía. Esta

no es más que la valoración de un lector del s. XXI, favorecido por la eficiencia que permiten los nuevos avances tecnológicos y científicos, y profundamente agradecido a los estudiosos del pasado que, sin las herramientas actuales, supieron consolidar bases firmes e insuperables para los lectores del presente.

2. Conclusiones generales a partir del capítulo II

2.1. El panorama de la distribución topográfica de las inscripciones damasianas pone de manifiesto la dinámica de creación poética, revelando el sentido estratégico que impulsó al pontífice a seleccionar determinados monumentos y a enriquecerlos mediante su obra poética y arquitectónica.

2.2. El análisis topográfico obliga a considerar relativo o aproximativo todo resultado general sobre la obra de Dámaso considerada en su totalidad. Se hace patente la cantidad de inscripciones destruidas sin referencia en la tradición manuscrita y, en ocasiones, la imposibilidad de determinar el cementerio o la región funeraria de origen.

2.3. Un conjunto de epígrafes consiente distinguir tres fases en las intervenciones monumentales realizadas por Dámaso: la renovación arquitectónica de la zona funeraria, el embellecimiento de los sepulcros martiriales y, por último, la colocación de los mismos epígrafes, que se presenta como el único elemento estable del programa. Las tumbas veneradas fueron provistas de estructuras arquitectónicas relativamente similares. En el contexto de tales monumentos se insertaban los epígrafes conmemorativos compuestos por Dámaso. En vistas a una mayor afluencia de visitantes a los santuarios subterráneos, se llevaron a cabo modificaciones estructurales de utilidad práctica e inmediata.

2.4. La promoción del culto martirial incluía la disposición de sepulturas privilegiadas en la cercanía de los sepulcros venerados. Allí donde el culto de los mártires locales había surgido por iniciativa del mismo Dámaso, se hace más evidente la creación de nuevas zonas funerarias devocionales.

2.5. La creación en el suburbio de Roma de nuevos sitios funerarios en torno a sepulcros martiriales hasta el momento ignorados por parte de la tradición litúrgica oficial, no sólo significó el incremento del espacio sino también una conquista del tiempo cristiano que, a partir del impulso otorgado por Dámaso, encontró un equilibrio del año litúrgico, organizado según los diferentes santuarios de la periferia urbana: las zonas funerarias que obtuvieron el más amplio desarrollo topográfico bajo el pontificado de Dámaso coinciden,

en líneas generales, con los espacios de devoción de aquellos mártires cuyo aniversario es ignorado por la *Depositio Martyrum* del año 354.

2. 6. Por cuanto concierne a la actividad propiamente edilicia, existieron obras arquitectónicas de cierto relieve en los cementerios de Generosa, de San Hermes y de Domitilla. Es posible que también a Dámaso se deba la primera intervención en la basílica de Hipólito en el cementerio de la vía Tiburtina y la organización de un santuario del cementerio de Ponciano. De la iglesia alzada por el pontífice para su propia sepultura sobre la vía Ardeatina no se han hallado vestigios. La construcción del primer baptisterio dentro de una iglesia romana, acompañada de las obras de drenaje y bonificación del área nordeste de la basílica de San Pedro, pertenece a Dámaso según la información provista por las inscripciones *n. 3* y *n. 4*.

2. 7. El fenómeno de renovación de la actitud religiosa promovida por Dámaso en los centros de devoción martirial del suburbio romano se dirigió asimismo a los edificios de culto de la ciudad de Roma, que debían satisfacer las exigencias pastorales de una comunidad en rápida expansión. Hacia la segunda mitad del s. IV, creció visiblemente el ritmo de edificación de parroquias urbanas; al menos cinco iglesias parroquiales fueron erigidas o comenzadas dentro de la ciudad.

2. 8. Existen ciertas constantes en la selección del pontífice. Las fundaciones imperiales ejercieron especial atracción sobre Dámaso, de modo que las tumbas martiriales vecinas, ya veneradas desde época constantiniana, adquirirían una aprobación oficial de la Iglesia de Roma mediante el certificado que otorgaba la firma del Papa. En comparación con las imponentes construcciones imperiales, las obras de Dámaso son de carácter bien modesto y aparecen por lo general como continuación de trabajos realizados en épocas precedentes.

2. 9. La densísima concentración de epígrafes damasianos en los cementerios situados al sudeste del suburbio romano demuestra una preferencia por aquellos complejos funerarios que custodiaban la memoria de la antigua Iglesia de Roma. Al menos seis inscripciones se alojaron en diferentes regiones del cementerio de Calixto, de las cuales tres fueron dedicadas con seguridad a pontífices. Dámaso dedicó sus epigramas a aquellos antecesores que mejor expresaban la idea de reconciliación y concordia que debía transmitir a los fieles.

2. 10. Dámaso dedicó particular atención al grupo hagiográfico conformado por Sixto y sus diáconos: para este conjunto de mártires procuró epigramas dispuestos en todas las áreas funerarias del suburbio. Otro conjunto hagiográfico, conmemorado sistemáticamente

en diferentes cementerios de Roma, está representado por el grupo de Santa Felicitas y sus siete hijos.

2. 11. En algunas zonas funerarias, Dámaso seleccionó distintos polos de culto para los peregrinos dentro del mismo cementerio, colocando una inscripción en cada uno de los sitios, como se observa en el cementerio de Calixto y en el de San Sebastián.

2. 12. Es significativa la inclinación del pontífice por celebrar mártires geminados y grupos de santos enterrados en una misma tumba o en sepulcros vecinos. La elección de parejas de santos que habían encontrado unidos el martirio brindaba a Dámaso la posibilidad de prolongar y multiplicar la concepción de la *concordia apostolorum*, según la cual los fundadores Pedro y Pablo garantizaban la paz y la unidad de la Iglesia de Roma. El martirio común otorgaba cierta unidad inquebrantable que recreaba el consenso y el proyecto de pacificación deseado por Dámaso en el seno de la Iglesia.

2. 13. Los epígrafes damasianos fueron compuestos formal y materialmente de modo tan homogéneo, que no puede más que responder a una intención deliberada. La uniformidad de los elogios martiriales, en virtud del sello fácilmente identificable del papa Dámaso, confería a los sepulcros un aire de familiaridad que marcaba las diferentes pausas en los puntos de devoción martirial y, al mismo tiempo, destacaba a quienes peregrinaban de una necrópolis a otra, la profunda unidad de los mártires que el pontífice deseaba ver reflejada en el interior de la Iglesia de Roma.

3. Conclusiones generales a partir del capítulo III

3. 1. Ninguno de los criterios principales de autenticidad de los epigramas, es decir, la autoridad de los códices medievales, el testimonio de Dámaso, la similitud de estilo y la caligrafía filocaliana, posee un valor absoluto.

3. 2. La autoridad de los códices es muy relativa. Son escasos los epigramas que éstos atribuyen directamente a Dámaso; la mayoría de los epigramas lleva la *sphragis* damasiana. El único epigrama que en la edición de Ferrua se ubica entre los auténticos por la sola autoridad de los códices es el n. 2, *Versus ad fratrem corripiendum*. Puesto que no hay especial semejanza con los *carmina* epigráficos auténticos, nos inclinamos a colocarlo entre los de dudosa autoría.

3. 3. El criterio basado en el testimonio del mismo Dámaso resulta más seguro. Sin embargo, no faltan casos en los cuales el nombre del pontífice fue interpolado o añadido

por otra mano. Consideramos que esto ocurrió en el epigrama *In laudem Davidis*. Los autores de las síloges omitieron reiteradamente los versos en prosa que se colocaban ya al inicio, ya al pie de un epigrama. Estas omisiones son confirmadas por los casos que permiten una comparación entre los fragmentos conservados y los códices, o bien entre las distintas versiones de los mismos códices. Todas las inscripciones auténticamente damasianas de la edición de Ferrua, con excepción de aquellos que se encuentran claramente mutilos, llevan el nombre de Dámaso. Es evidente la continuidad de la concepción clásica por la cual la permanencia del monumento garantiza la perpetuidad de su autor a través de los siglos. Este proyecto de perpetuidad es tan intenso en la obra damasiana que, en principio, no le debería ser adjudicada una inscripción que, conservándose íntegra, carezca de su nombre.

3.4. El criterio de la similitud de estilo es poco seguro. La imitación de la poesía damasiana obtuvo tal expansión que los elogios dedicados a los mártires presentan un sistema de sentencias y locuciones muy similares y éstas provienen precisamente del *corpus* auténticamente damasiano. Inversamente, el singular estilo de ciertos epigramas compuestos por el mismo Dámaso pareciera ser “menos damasiano” que el estilo de otros seguramente espurios. El único epigrama admitido entre los auténticos por Ferrua a causa de una similitud del *genus dicendi* es el elogio *SS. Martyribus LXII*. Coincidimos con esta atribución.

3.5. La cuestión sobre la caligrafía filocaliana y pseudofilocaliana se halla estrechamente ligada a la problemática de la poesía damasiana y pseudodamasiana. Con excepción del elogio *n. 8*, ninguna inscripción escrita mediante la caligrafía semifilocaliana puede circunscribirse con certeza en época damasiana (366-384) sino que en conjunto parecen coincidir con el pontificado de Siricio (384-399). Adentrado el s. V, apenas pueden señalarse débiles vestigios del arte de Filocalo. Por otra parte, no consta la existencia de inscripciones verdaderamente filocalianas ni anteriores ni posteriores al pontificado de Dámaso. Sin embargo, sí consta la existencia de inscripciones damasianas que no fueron confeccionadas con la caligrafía filocaliana ni tampoco con la semifilocaliana; son los epigramas inscriptos con caracteres vulgares según los tipos corrientes de la epigrafía de la segunda mitad del s. IV. Pertenecen con seguridad a este grupo los epitafios dedicados por Dámaso a su madre Lorenza, *n. 10* y a su hermana Irene, *n. 11*.

3. 6. La autenticidad de los textos damasianos se manifiesta en la coincidencia de uno o más criterios, con el resultado de que la adjudicación a Dámaso resulta más o menos segura de acuerdo con la calidad de los argumentos que se reúnen en cada una de las producciones. El máximo grado de certeza debe adjudicarse al conjunto de los epigramas *nn.* 3, 7, 16, 18, 21, 25, 28, 35, 37, 47, 48, en el que puede verificarse la presencia de todos los criterios. Por la calidad de argumentos reunidos, se acercan a éstos el poema *n.* 8, inscripto en caracteres semifilocalianos; el epitafio incompleto *n.* 10 y el *n.* 11, inscriptos en caracteres vulgares; el epígrafe *n.* 17, del cual se puede suponer que el nombre de Dámaso estaba en prosa; el *n.* 19, fragmentario y ausente en las síloges; el *n.* 24, una dedicatoria en prosa; el *n.* 33, cuyo arquetipo se perdió entre los años 1651 y 1756; el *n.* 51, íntegro pero sin copias medievales. También son verdaderamente damasianas las inscripciones *nn.* 12, 15, 20, 31, 32, 39, 40, 42, 43, 44, 46, 57, 59, pese a que no fueron hallados fragmentos marmóreos concernientes a los textos damasianos.

3. 7. Resultan más irregulares en cuanto a la aplicabilidad de los criterios de autenticidad las inscripciones *nn.* 4, 50, 33 y 58. No obstante, todas llevan el nombre de Dámaso y no presentan disonancias singulares que permitan calificarlas de espurias. Las dimensiones considerables de los fragmentos marmóreos *n.* 18² y *n.* 27 inscriptos por medio de la caligrafía filocaliana con el nombre de Furio Dionisio Filocalo consienten adjudicar los textos a Dámaso. Lo mismo vale para las *nn.* 4¹ y 34. Más recientemente se descubrió parte de un epigrama en caracteres filocalianos dedicado a uno de los siete hijos de Santa Felicitas.

3. 8. Demasiado fragmentarios son los epígrafes *nn.* 5, 6, 9, 13, 14, 17¹, 17², 22, 23, 26, 29, 30, 36, 38, 49, 52, 53, 54, 55, 56. Puesto que no consta que Filocalo haya realizado inscripciones de textos no damasianos, es legítimo suponer que los fragmentos filocalianos pertenecen a textos redactados por Dámaso.

3. 9. Con respecto a la autenticidad de los textos *nn.* 60-77, *Tituli Damaso falsi tributii vel ad damasianos spectantes*, cabe una mención especial para el *Elogium S. Felicitatis martyris*, *n.* 72. Si bien no está señalado el nombre de Dámaso ni existen fragmentos filocalianos supérstites, los tres versos del epigrama conservados por las síloges guardan una estrecha similitud con los elogios verdaderamente damasianos. Por otra parte, hay evidencia de que Dámaso promovió con particular dedicación los santuarios de hijos de Felicitas situados también en la vía *Salaria nova*. Admitiendo que por los criterios de autenticidad evaluables en el epigrama no se alcanza el grado máximo de certeza, no existe

ningún indicio de lo contrario; como en el caso de la inscripción *n. 42*, nos inclinamos a considerarlo damasiano.

3. 10. Por último, cabe incluir dentro del *corpus* damasiano aquellas inscripciones de cuya existencia poseemos un conocimiento indirecto a través de fuentes suficientemente autorizadas y de datos topográficos que prueban la actividad de Dámaso en las zonas cementeriales donde se colocaron las inscripciones posteriormente destruidas, como la recordada por Vigilio en el epigrama *n. 41* del cual fueron recuperados doce fragmentos de la lastra marmórea y los versos mencionados por Gregorio de Tours en honor a Crisanto y Daria.

4. Conclusiones generales a partir del capítulo IV

4. 1. Existe un único ejemplo de datación textual directa con la indicación de los cónsules en cargo durante el año 383. La ausencia sistemática de fechas en las inscripciones damasianas se debe a la misma naturaleza de los elogios compuestos por el pontífice. Los elogios métricos podían coexistir junto a los epitafios originarios, que probablemente destacaban la fecha de la deposición para conmemorar el aniversario de los fieles difuntos. La única inscripción damasiana que posee una datación *ad annum* coincide con el caso especial dentro del *corpus* de un verdadero epitafio, ya que fue dispuesto en la tumba al momento de la deposición de la joven Proiecta en el cementerio.

4. 2. Entre las inscripciones del *corpus* que cumplieron con la función propia de un epitafio, es posible deducir que el epigrama *n. 12* fue dispuesto en la tumba de Dámaso en el año 384, pero ningún elemento concreto permite establecer su fecha de redacción. Más datos cronológicos presentan los epígrafes *n. 10* y *n. 11*, realizados y colocados simultáneamente en el mismo cementerio en la etapa denominada prefilocaliana.

4. 3. Resulta válido establecer una correspondencia entre la etapa prefilocaliana de la caligrafía con un primer estadio del proceso creativo, todavía prematuro, evidente en la marcada dependencia del formulario epigráfico tradicional. Es probable que Dámaso, agobiado por los graves desacuerdos con las facciones opositoras, se hallara entonces imposibilitado para emprender una radical transformación de los santuarios suburbanos. Es comprensible que los epigramas familiares se hayan originado en un tiempo diferente y con propósitos bien distintos de las posteriores lápidas conmemorativas, destinadas a la promoción pastoral del obispo de Roma.

4. 4. Contra la opinión de Antonio Ferrua, coincidimos con Josep Vives en que, a los efectos de la cronología, los epitafios familiares deben ser desvinculados de los elogios martiriales. Por lo tanto, descartamos las pruebas acerca de una redacción temprana para las inscripciones filocalianas de la vía Appia, las más sofisticadas desde el punto de vista caligráfico, que corresponderían a la última etapa de producción.

4. 5. Las divergencias y afinidades gráficas reflejan un proceso de producción textual, que se prolongó tanto cuanto duró el plan de revitalización cultural de los santuarios suburbanos. Condicionado por las particularidades históricas, topográficas o arquitectónicas de cada monumento, Dámaso no elaboró sus epigramas de acuerdo con un programa unitario, sino que el ritmo de su creación poética se vio determinado por las posibilidades técnicas de colocación de las lápidas marmóreas a medida que se operaban las reformas en los diversos cementerios de Roma, tal como la misma evolución epigráfica insinúa. Prueba de que la redacción de los elogios dependía estrechamente del contexto monumental disponible en cada situación concreta son las múltiples referencias textuales a las obras de acondicionamiento que acompañaban la colocación epígrafes.

4. 6. Así como las inscripciones en caracteres vulgares deben atribuirse a la primera etapa de confección de los epigramas dámasianos, el conjunto de inscripciones denominadas semifilocalianas o pseudofilocalianas coincide en líneas generales con el pontificado de Siricio (384-399). La caligrafía decadente y la datación de la basílica del cementerio de Domitilla sugieren que el epigrama *n. 8* fue compuesto por Dámaso pero inscripto en época de Siricio. Esto constituye un indicio más de que los últimos años del pontificado de Dámaso estuvieron especialmente consagrados a la actividad poética en honor a los mártires.

4. 7. Todos los datos cronológicos provistos por la documentación arqueológica, conducen a situar los respectivos epígrafes en los últimos años de la vida del Papa.

4. 8. Con excepción de los epitafios en caracteres vulgares de Lorenza e Irene, adscribibles a los primeros años del pontificado de Dámaso, todos los indicios seguros de datación corresponden al lapso final, en torno a los años 381-384. Proponemos, pues, reducir el período de producción poética generalmente circunscripto entre el año 370 aproximadamente y la muerte del Papa en el 384. No existen impedimentos para suponer que Dámaso haya elaborado su obra en los últimos años de su vida, en torno al 380, cuando se sosegaron las luchas internas en el seno de la Iglesia romana; más bien todos los indicios guían la cronología del *corpus* epigramático en este sentido.

5. Conclusiones generales a partir del capítulo V

5. 1. La particularidad más evidente de la transmisión y difusión de los epigramas damasianos es el carácter mixto de una tradición epigráfica, por una parte, y, por otra, de una tradición paleográfica, con la preeminencia de una sobre la otra de acuerdo con la dinámica histórica, cultural y literaria de cada período histórico.

5. 2. Aquello que hoy se denomina '*corpus*' de los epigramas damasianos no es más que el resultado moderno de una recopilación de textos procedentes de ambas tradiciones, la cual tuvo su origen en el s. XVI y se aumentó y perfeccionó gradualmente a medida que salían a la luz numerosos fragmentos de las inscripciones y se recuperaban las antiguas síloges epigráficas de la ciudad de Roma. Esta observación, por más elemental e irrefutable que parezca, ha sido ignorada por la crítica literaria del s. XIX y gran parte del XX que, a partir de la lectura continua de los epigramas, entre otras acusaciones análogas, los condena por la "repetición hasta la náusea" de las mismas expresiones.

5. 3. La heterogeneidad de la transmisión pone de manifiesto el carácter inacabado del '*corpus*', ya que en el proceso de recolección de los epigramas se advierte la presencia de un factor que podría denominarse 'casualidad', fundado en la discontinuidad de los hallazgos arqueológicos y de la recuperación de manuscritos.

5. 4. En cuanto a la recepción de los epigramas, se observa la transformación de las formas de transmisión del texto, de acuerdo con las expectativas de los lectores en cada período histórico, del que se distinguen, en líneas generales, tres fases sucesivas. En una primera fase (ss. IV-VI), los epigramas permanecen principalmente dentro del ámbito funerario; los textos son leídos y copiados desde la lápidas originales y, fuera de Roma, circulan posiblemente en formularios de uso privado para la producción de nuevos textos de tipo sepulcral. Paralelamente, poetas como Prudencio y Paulino de Nola conocen los epigramas en los mismos cementerios de Roma y, desde entonces, comienza una difusión literaria que perdura en el Medioevo. Una segunda fase (ss. VII-VIII) está caracterizada por la tendencia devocional de la lectura de los epigramas en el marco del peregrinaje masivo e internacional; los epigramas son recogidos en íntima conexión con el itinerario de los lugares santos del suburbio de Roma. En la tercera fase (ss. VIII-X), los lectores del período carolingio se desentienden del interés religioso del período anterior y los epigramas pasan a formar parte de antologías poéticas, con la consecuente transformación del texto original.

5. 5. Un amplio espectro de inscripciones revela la difusión de los epigramas damasianos desde el s. IV al VI. Hay fuera de Roma numerosos ejemplos de inscripciones métricas que dependen de las damasianas. Es posible que hayan circulado colecciones de utilidad privada, aunque no existe mención alguna de formularios con inscripciones damasianas ni en los escritores antiguos ni en los códices.

5. 6. En lo que respecta a los epitafios funerarios de los cementerios de Roma, la difusión de los epigramas parece originada del contacto inmediato con las lápidas conmemorativas. Con la propagación de la epigrafía métrica, se acentuó el fenómeno de imitación de modelos textuales. La poesía damasiana asumió una función emblemática en la praxis epigráfica latina desde finales del s. IV. Ciertas inscripciones de baja calidad ejecutiva demuestran que los epigramas damasianos no sólo ejercieron su influencia en el círculo restringido de la aristocracia y del alto clero.

5. 7. Respecto de la difusión de los epigramas en textos paleográficos, señalamos algunos ejemplos indicativos del fenómeno de imitación textual en las obras posdamasianas. De los escritores inmediatamente posteriores, seleccionamos referencias de las obras de Prudencio y de Paulino de Nola, subrayando que las citas o alusiones textuales constituyen sólo un indicio de la influencia que ejerció la poesía damasiana en la poesía latina tardoantigua y medieval. A lo largo del s. V, el desarrollo de la épica cristiana favoreció la difusión de los epigramas. Alusiones más o menos directas se encuentran en Sedulio, Paulino de Petricordia, Enodio y Draconcio. Del s. VI sobresalen las referencias de Venancio Fortunato.

5. 8. La interrupción de las sepulturas ordinarias después de las primeras décadas del s. V es síntoma de un desvío respecto de la secular costumbre romana hacia las grandes basílicas martiriales de superficie y hacia el interior o en proximidad de las iglesias urbanas y, por lo tanto, de una mutación en la funcionalidad y recepción de los epígrafes conmemorativos dispuestos por Dámaso en la plenitud del desarrollo de los cementerios subterráneos comunitarios. En su origen, la dispersión y pérdida paulatina de los epígrafes están ligadas, entonces, a la declinación de las catacumbas como lugares ordinarios de inhumación y a la posterior transferencia de los restos de los mártires a las iglesias urbanas, hecho que asestó el golpe definitivo a la íntima conexión que existía entre las lápidas damasianas y su contexto funerario y devocional.

5. 9. En relación con la destrucción de los epígrafes damasianos durante las invasiones bárbaras, los daños materiales más sensibles se llevaron a cabo durante el asedio de los

godos desde marzo del 537 hasta marzo del 538. Las inscripciones del papa Vigilio (537-555) dan testimonio de la destrucción de epígrafes damasianos. También la lápida del elogio *n. 28* fue destruida probablemente con motivo de una irrupción de los godos en el complejo *ad duas lauros*. Esta inscripción constituye un ejemplo único y representativo dentro del sistema heterogéneo de transmisión del *corpus* damasiano, ya que se conservó interpolado en el relato legendario de los mártires compuesto por un autor anónimo hacia inicios del s. VI. Es posible que durante las invasiones longobardas de finales del s. VI haya sido destruida la inscripción damasiana *n. 18*. En lo que respecta a su transmisión, el epigrama también representa un caso excepcional, puesto que fue recuperado en dos ejemplares inscriptos sobre piedra, *n. 18* y *n. 18¹*, además de estar presente en las síloges copiadas en edad carolingia.

5. 10. A partir del s. V y más intensamente en el s. VI, surgieron gestas o leyendas sobre las hazañas de los mártires. A menudo se infiere que la información de los relatos legendarios fue tomada directamente desde un *titulus* damasiano.

5. 11. Los itinerarios de los santuarios del suburbio romano tuvieron en cuenta las inscripciones damasianas: no sólo aconsejan pausas en tumbas acondicionadas por el Papa, sino que también hay referencias al mismo texto de los epigramas. Al menos uno de los itinerarios de mediados del s. VII incluyó las inscripciones damasianas. Perdido el arquetipo del s. VII, subsistieron las síloges carolingias que, si bien poseen el mérito de haber preservado la memoria de una buena parte de los textos damasianos, omitieron poesías enteras, establecieron un nuevo orden topográfico y se permitieron añadidos, enmiendas y modificaciones que alteraron gravemente la copia primitiva.

5. 12. La importante producción de colecciones epigráficas va acompañada del interés que suscitó la obra de Dámaso en los mejores poetas de este tiempo. También los poetas y escritores altomedievales recurrieron a los elogios damasianos. Un caso ejemplar de la alta estimación por la obra del pontífice es la propagación de su mismo epitafio.

5. 13. El hallazgo de fragmentos con escritura filocaliana en las iglesias urbanas revela que algunas de las inscripciones fueron excavadas y transportadas a la ciudad simultáneamente con la traslación de las reliquias desde los cementerios suburbanos. Sin embargo, el destino de las tablas marmóreas transportadas no fue el de su pública exposición sino el de su reutilización como material edilicio. La única inscripción que pervive sin fractura alguna es la *n. 21* dedicada al mártir Eutiquio del complejo de San Sebastián. La mayor parte de los fragmentos fue hallada en los mismos cementerios de

procedencia, ya cercanos a su ubicación primitiva, ya dispersos por el área funeraria a causa de la destrucción progresiva de las tablas marmóreas desde la edad carolingia.

6. Conclusiones generales a partir del capítulo VI

6.1. Dentro del *corpus* epigramático damasiano, se conservan dos poesías no epigráficas, *n.1* y *n. 2*, mientras que las restantes son verdaderas inscripciones métricas, *monumenta epigraphica* por su forma y su contenido, intrínsecamente ligadas al contexto material, topográfico, ideológico y artístico al cual fueron destinadas. La poesía de Dámaso conserva, pues, el origen ‘inscripcional’ y la función primitiva del epigrama, una función práctica donde la escritura constituye sólo un aspecto parcial del conjunto del monumento. Consideramos que la denominación de *epigramma* para la poesía damasiana es válida en términos absolutos siempre y cuando sea considerada la dimensión ‘inscripcional’, aunque en una instancia posterior guarde, no obstante, una relación con el epigrama ya emancipado de su forma epigráfica y de su función práctica tal como fue cultivado a partir de la época helenística. En sentido estricto los epigramas damasianos pertenecen, por lo tanto, al género literario epigráfico.

6.2. Por su destinación, el grupo más cuantioso y representativo del *corpus* es el de los elogios funerarios de papas y mártires. A través de los *elogia martyrum*, Dámaso enlaza la poesía cristiana con uno de los géneros más arcaicos y aristocráticos del suburbio de Roma: el epitafio funerario en verso. Con la irrupción de una producción epigráfica específica de los cristianos a partir de la Paz constantiniana, los elementos constitutivos de la inscripción antigua no desaparecen. La epigrafía se transforma mediante el proceso que Gabriel Sanders sintetizó en la fórmula “simbiosis de forma, metabolismo de fondo”.

6.3. La producción de inscripciones latinas en verso continúa su curso errático y ocasional hasta la segunda mitad del s. IV, cuando alcanza una notable difusión gracias al modelo del papa Dámaso. Que los epigramas del papa Dámaso ocupan una función determinante, no sólo en la difusión del género, sino también en la consolidación de una tradición textual digna de ser acaparada por todos los rangos eclesiásticos del *orbis* cristiano, aparece como un fenómeno unánimemente aceptado por la epigrafía y la filología de la actualidad. No obstante este trabajo ofrece, por primera vez, una contribución sobre el carácter específicamente epigráfico de la obra de Dámaso y sobre su inserción en la tradición del género.

6. 4. Dada la importancia del tema de la continuidad del género en la tradición discursiva del epigrama romano, analizamos, en primer lugar, la manifestación de los rasgos formales del género comunes a la epigrafía de origen pagano y de origen cristiano en la obra damasiana. En la tradición textual de la epigrafía métrica latina existen elementos unificantes de forma y de contenido que, no obstante las innovaciones en ambos planos de la expresión, otorgan una identidad propia al género, diversificándolo de otros géneros literarios de la Antigüedad.

6. 5. El elemento distintivo más evidente es la monumentalidad del fenómeno epigráfico. Ésta comporta, en el plano material, un proceso técnico en fases sucesivas, de las cuales la principal es aquella en la que el *scriptor* traspone la cursiva del cliente en un *layout* monumental trazado en letras capitales. La fase de transcripción de los epigramas damasianos tuvo un rol fundamental en la evolución de la escritura lapidaria de la Antigüedad tardía. En medio de la diversificación de la grafía en las inscripciones romanas, la caligrafía del artista Furio Dionisio Filocalo emerge como el nuevo modelo de élite, fácilmente diferenciable de las formas ordinarias de escritura. Dado que la escritura filocaliana se destinó principalmente al epígrafe funerario en verso, evidente en el número de inscripciones pseudofilocalianas recogidas en la misma edición de Antonio Ferrua, no debería ser minimizada la relación entre el canon gráfico y el género epigráfico adoptado.

6. 6. La monumentalidad del fenómeno epigráfico implica una funcionalidad parcial del texto de la inscripción en el conjunto del monumento. El monumento no es simplemente el soporte material del texto; se trata de un conjunto en dos registros, en dos lenguajes que se complementan mutuamente. El modelo técnico de las lápidas damasianas no sólo desempeñó una influencia en el canon gráfico de las inscripciones de alta calidad ejecutiva, sino que entrañó, además, la adhesión a un género poético adecuado a las exigencias de una clase que por medio de esta “auto-representación epigráfica” aspiraba a subrayar su propia imagen social y cultural frente a la comunidad.

6. 7. En sintonía con la epigrafía romana tradicional, las inscripciones martiriales aspiran a la accesibilidad permanente y pública de la comunicación grabada sobre la piedra y utilizan recursos análogos para alcanzarla. Puestas al servicio del monumento-tumba del mártir, las inscripciones damasianas se disponen dentro de estructuras arquitectónicas, al modo de un baldaquino o pseudobaldaquino, para destacar el foco de veneración en los recintos sagrados de las catacumbas romanas. Desde el punto de vista del texto, la inscripción cumple una función indicativa, explicativa o ilustrativa de la tumba venerada,

ya que el monumento cobra sentido a partir de la perduración en la comunidad viviente. Con esta finalidad, Dámaso se vale de los recursos lingüísticos de la *evidentia*, ya enraizados en los modos expresivos de la epigrafía tradicional: el empleo de adverbios de lugar indicativos de la presencia, el empleo del tiempo presente y el apóstrofe al lector.

6. 8. Si se confrontan las fórmulas de exhortación con el repertorio de los *carmina latina epigraphica*, se advierte que Dámaso se atiene a la praxis formular en éstas más que en el desarrollo de los epigramas. Pero el mismo apóstrofe al lector posee en los epigramas damasianos un *plus* admonitorio. Al modo de paneles publicitarios, los epígrafes de Dámaso exhortan a la adhesión a la comunidad cristiana y a su dogma, a la fe en Dios, al recogimiento, a la oración y a la veneración de las tumbas martiriales, asumiendo una función parenética de instrucción constante, desconocida por la epigrafía latina pagana. Antes del s. V, sólo el *corpus* damasiano presenta una serie sistemática de fórmulas epigráficas parenéticas; una innovación en el género que, en adelante, quedará reservada a las inscripciones métricas. Por lo tanto, en lo que respecta al plano de la comunicación con el lector, Dámaso operó una exitosa mutación en la epigrafía latina al “inventar” un género poético público, donde la forma del lenguaje clásico se mantiene prácticamente intacta. Con Dámaso, el epigrama latino se adapta a la nueva función de instrucción directa y permanente, anticipando una de las modificaciones más profundas del género de la poesía epigráfica latina.

6. 9. Una característica correlativa y complementaria de la dimensión pública de la inscripción es la durabilidad casi imperecedera del soporte material. Es una constante de la epigrafía latina la idea de inmortalización gracias a la indestructibilidad material del texto grabado sobre la piedra. En los *carmina latina epigraphica*, esta idea se concreta por medio de numerosas variaciones del verso de Virgilio *dicitur aeternumque tenet per saecula nomen* (Aen. 6, 235), transformado por Dámaso en *quae Damasi teneant proprium per saecula nomen* (57, 7).

6. 10. Una característica omnipresente en los *carmina epigraphica* paganos y cristianos es la importancia del nombre. Aunque en apariencia la epigrafía cristiana utiliza el tópico del nombre como la prolongación rectilínea de los epitafios paganos, la semejanza de estilo no reproduce un mismo clima espiritual. En las inscripciones damasianas, el mismo tópico traduce una convicción religiosa opuesta, que se percibe a través de una densidad semántica del vocablo *nomen*, desconocida fuera de la lengua especial de la comunidad

cristiana, consolidando la transformación del antiguo “culto del nombre” por el nombre mismo en el nuevo culto del nombre por el Nombre de Cristo.

6. 11. Otro punto en común de la epigrafía funeraria en verso pagana y cristiana es la marcada dependencia de la tradición literaria. Si a través de la poesía virgiliana los epigramas de Dámaso se enlazan con la épica clásica, también a través de Virgilio se arraigan profundamente en la tradición de la poesía epigráfica. Mediante una amplia gama de procedimientos imitativos, un verso, una cláusula o una palabra se incorporan a los textos inscriptos, convirtiéndose en *loci communes* de la epigrafía métrica latina. En ciertas ocasiones, aunque el primer testimonio epigráfico de un giro virgiliano se encuentra en la poesía de Dámaso, no es posible afirmar con absoluta certeza si la imitación se efectuó directamente a través del modelo damasiano, puesto que las fórmulas aparecen distribuidas de manera errática y en contextos variados. De otros préstamos clásicos hay abundantes testimonios en los *carmina* paganos, pero sólo a partir de Dámaso se difunden en la epigrafía cristiana. Finalmente, gracias a la acción modélica de los epigramas damasianos, algunos préstamos clásicos alcanzan la jerarquía de fórmulas nucleares epigráficas, saturadas de nuevas connotaciones respecto del uso literario y epigráfico tradicional.

6. 12. En cuanto a las características de fondo de los epigramas damasianos, se observa que ejercieron una gran influencia en la praxis de la naciente epigrafía métrica cristiana. En la edad posconstantiniana se afianza en Roma el carácter específico de una epigrafía propiamente cristiana, estimulada por la confluencia de la conversión de masas y de la progresiva conversión de las clases media y alta, del desarrollo del culto a los mártires y por la actividad del papa Dámaso.

6. 13. Más radical que la transformación de los elementos formales es el proceso por el que la epigrafía métrica cristiana, bajo el ejemplo de Dámaso, asimila los contenidos de la epigrafía funeraria pagana, es decir, aquellos que se relacionan con la vida en la tierra, con la condición del difunto en la tumba y con la subsistencia en el más allá.

6. 14. Desconocida en el mundo pagano y de uso muy difundido entre los cristianos, la indicación de la fecha de la *depositio* es representativa del desplazamiento del centro de interés en la existencia sobre la tierra hacia la existencia en el más allá. Aunque los elogios damasianos no consignan la fecha de la *depositio*, la intención de conmemorar públicamente los natalicios está en la base de la selección de los mártires recordados en los epigramas, distribuidos estratégicamente para equilibrar las celebraciones del año litúrgico en la periferia de Roma.

6. 15. Dos temas centrales de la epigrafía funeraria clásica –el elogio de las virtudes del difunto y la expresión del dolor de los vivos– suelen despojarse del temple predominante *hic et nunc*, reorganizando la tónica laudatoria y consolatoria en función de la vida *post-mortem*, que es eterna y definitiva. Sin embargo, no existe una escisión neta con la tradición pagana. El epigrama de Proiecta ofrece un cuadro más imparcial de las fases y de la elaboración del pasaje del *elogium* pagano al epigrama cristiano: un epitafio indiferenciado en principio del modelo pagano se transforma en la cláusula final en la expresión de la pastoral ampliamente publicitada por el Papa en los poemas martiriales. La concepción relativizante de la vida terrena, sugerida por la temática laudatoria y consolatoria, aparece mejor definida en el epigrama de Irene. El elogio de la joven consagrada, la certeza de su beatitud eterna y, sobre todo, la esperanza en su intercesión ante el Señor, señalan una evolución del antiguo culto de la *cara cognatio* hacia una espiritualización, que culmina en el discurso solemne de los *elogia martyrum*.

6. 16. Menos ortodoxo de lo esperable, el papa Dámaso ofrece en sus epigramas un testimonio singular sobre la condición del difunto en la tumba. Desde Tertuliano hasta San Agustín, los intelectuales cristianos combatieron por razones teológicas y morales la pervivencia de ritos cementeriales antiguos que suponían la continuidad de la vida del cuerpo del difunto en el sepulcro. Del obispo de Roma podría haberse esperado que se alineara con la corriente más escrupulosa de la Iglesia, así como lo manifestó en los grandes temas dogmáticos y teológicos de las epístolas y epigramas. Sin embargo, en lo que respecta a la condición del cuerpo en la tumba, Dámaso parece desprenderse del pensamiento oficial para incorporar en sus inscripciones métricas diversas facetas del “doble” que reposa en el sepulcro. En este sentido, los epigramas damasianos, distanciados del modelo discursivo de élite, reflejan aquella singularidad de la poesía epigráfica cristiana, que permite evaluar la distancia entre la erudición patristica y las opiniones corrientes.

6. 17. Un primer aspecto del “doble” en los epigramas de Dámaso está vinculado con las *animae errantes* de aquellos mártires romanos cuyo cuerpo carecía de sepultura. Dámaso mismo es protagonista de la aparición de San Eutiquio y la aparición de las almas inquietas por la ausencia de sepultura constituye el núcleo del relato en el epigrama de Marcelino y Pedro. La idea de que los restos del difunto no son insensibles retorna en la inscripción relativa a las obras realizadas por Dámaso en la colina Vaticana y en el epigrama dedicado a los santos y papas del cementerio de Calixto. Este epigrama es un documento único en su

especie: primero, por constituir un ejemplo epigráfico insólito sobre la propiedad adversa de la sepultura junto a los santos y, además, por el singular testimonio de la opinión popular, cristalizada en la declaración personal del mismo obispo de Roma.

6. 18. La tercera fase de la existencia, la vida en el más allá, también ofrece en los epigramas damasianos un panorama coherente y audaz, que capitaliza el imaginario *post-mortem* de la tradición epigráfica antigua para constituirse en modelo paradigmático de la incipiente epigrafía métrica cristiana. A partir del s. IV, el formulario epigráfico se vuelve menos elíptico, se incorporan los temas de la retórica tradicional y el léxico de la poesía clásica sirve para describir el paisaje de la vida futura. Mediante la adopción de las especulaciones cosmográficas paganas, de la escatología judeo-cristiana asociada al culto martirial y de la geografía infernal virgiliana, los poemas métricos, más que los epitafios en prosa, comienzan a sugerir una imagen más definida del espacio de ultratumba. Las inscripciones damasianas se sitúan en el origen de esta transformación.

6. 19. En cuanto al imaginario ultraterreno de los epitafios métricos cristianos, existe una continuidad con la epigrafía pagana en el empleo de *loci similes* para la localización del más allá. Desde el punto de vista sensorial, las imágenes permanecen, pero la epigrafía cristiana invierte el emplazamiento de la luz y las tinieblas: las tinieblas describen la existencia terrestre, mientras que la luz define el clima específico del más allá celeste. Más que en otras regiones del Imperio, los *carmina* itálicos y, sobre todo, de la ciudad de Roma despliegan un registro complejo y variado para componer una imagen triunfal y astral de la vida futura: los epigramas damasianos constituyen el documento más completo y sistemático de esta proyección del más allá en el s. IV.

6. 20. Una copiosa combinación de clichés celestes despunta en cada epigrama martirial: resonancias bíblicas y clásicas modulan el paisaje del más allá, rico en la pluralidad de sentidos simultáneos y enigmático en la ambigüedad de sus significados. Las metáforas preferidas para caracterizar la sede beata son *regia caeli*, que aparece en cinco epigramas damasianos (11, 11; 16, 3; 25, 2; 39, 4; 47, 3) y en uno pseudo-damasiano (63, 2), y *regna piorum*, reiterado en igual medida (20, 5; 25, 5; 35, 4; 39, 8; 43, 5). Sólo en una oportunidad la perífrasis *regna piorum* es el único elemento descriptivo del más allá (35, 4), mientras que en cuatro epigramas aparece combinada en un mismo hexámetro con *aetherios sinus* (20, 5), *aetherias domos* (25, 5), *aeternam domum* (39, 8) y con *aetheriam domum* (43, 5). Cercanas a éstas son las frases *aetheris alta* (31, 3), *ex aethere* (39, 2) y *aetheriam lucem caeli* (51, 8). En tres epigramas el espacio divino es designado *caelum* (7,

5; 11, 12; 32, 5) y en la inscripción del Vaticano se utiliza la frase *ianua caeli* (4, 3). *Caelestia regna* se encuentra en una inscripción damasiana (7, 3) y en dos pseudo-damasianas (60, 10; 72¹, 9). Del *carmen* dedicado a los apóstoles proceden *astra* (20, 4) y *sidera* (20, 7), en tanto que *paternas sedes* (39, 1-2) es metáfora del paraíso en la inscripción de los mártires del cementerio de Priscilla.

6. 21. De este panorama general es posible extraer las características fundamentales de la representación del más allá en los epigramas damasianos. En primer lugar, se observa que los elementos descriptivos se presentan bajo la forma de clichés metafóricos, reiterados y combinados entre sí hasta el punto de configurar una visión homogénea, en la que las valencias simbólicas de cada fórmula se complementan y multiplican alternativamente. En segundo lugar, la atmósfera de ultratumba, positiva en términos absolutos, ya no se sitúa en la tierra o en los Eliseos subterráneos sino en el cielo, plasmado en una topografía regia y, al mismo tiempo, etérea, celeste, astral. En tercer lugar, en el plano de la denotación hay una preeminencia del lenguaje clásico, aunque no faltan referencias bíblicas. Por último, los clichés metafóricos del más allá evocan la creencia en la denominada “inmortalidad astral”, situando radicalmente a los epigramas de Dámaso dentro de la tradición textual de la poesía latina epigráfica.

7. Conclusiones generales a partir del capítulo VII

7.1. Desde la perspectiva del discurso épico, confluyen en los epigramas damasianos dos tradiciones literarias desarrolladas por los autores cristianos a partir de la Paz constantiniana: las leyendas hagiográficas épicas y la poesía épica bíblica. Dámaso fue el primero en reunir las y la libertad con la que se relaciona con uno y otro género hace de su poesía un modelo de género literario nuevo, una de las obras literarias del s. IV que, como las *Confessiones* de Agustín para la autobiografía, se dispone como “tête de série” de la poesía épico-hagiográfica cristiana. Analizamos, por lo tanto, la proyección discursiva de la poesía de Dámaso, considerada como “eslabón concurrente” en el proceso de fragmentación y reconstitución del género épico en la literatura cristiana antigua.

7. 2. Al trasladar las características de expresión de la épica bíblica a las inscripciones martiriales, Dámaso abre el camino a la formación de un género latino cristiano, donde la figura del mártir asume, por una parte, los rasgos heroicos de los personajes bíblicos y, por otra, los rasgos de los héroes épicos de la tradición occidental. Este género, estrechamente

ligado a la paráfrasis poética de la Biblia, es conocido con el nombre de épica hagiográfica. Fue, por lo tanto, fundamental la contribución de Dámaso para el proceso de formación de la épica hagiográfica, que, a partir del s. V, gana espacio frente a la epopeya bíblica como consecuencia de la fuerza expansiva del culto martirial lanzado por el obispo de Roma en la segunda mitad del s. IV.

7. 3. Mientras que suele mencionarse la relación de los epigramas damasianos con la poesía épica, cuanto menos en clave de *Quellenforschung*, es notable el silencio de la crítica literaria en lo relativo a la innovación de Dámaso al poetizar leyendas hagiográficas de gran aceptación popular difundidas oralmente. La singularidad de esta innovación literaria significó la irrupción del folklore en el campo de la poesía cristiana antigua. Sin renunciar a los códigos de la “poesía literaria”, los epigramas damasianos conceden espacio a la expresión de la religiosidad popular, estableciendo una sintonía novedosa con su público.

7. 4. La recuperación de la tradición oral y su conversión a la poesía epigráfica monumental es un hecho de capital importancia en el cuadro de la literatura cristiana antigua, subestimado por la crítica literaria, más inclinada a la recolección de referencias clásicas que a este proceso de ‘interdiscursividad’ operado en el interior de la tradición literaria cristiana. Así como para la épica bíblica la crítica literaria reclama la existencia de procesos de imitación propios de la tradición cristiana, consideramos que el proceso de codificación de la tradición oral en una forma literaria largamente consolidada bajo el signo de la cultura escrita debe ser valorado como un fenómeno interno y original de la literatura cristiana tardoantigua; un proceso difícil de describir pero tan activo en la poesía latina de la generación teodosiana que, considerado seriamente, emerge como un factor fundamental en la mutación de los géneros cristianos tardoantiguos, íntimamente ligado al principio de *renovatio*.

7. 5. Las tradiciones locales sobre los mártires de las últimas persecuciones debían de conservarse entre los miembros de cada comunidad cristiana y sólo así se explica que los grandes poetas de época teodosiana –Dámaso de Roma, Ambrosio de Milán, Paulino de Nola y Prudencio de Calahorra– hayan consignado en su poesía antiguas versiones legendarias desconocidas en la tradición escrita. Los autores de las *passiones* compuestas entre finales del s. IV y el s. VI podían hacer uso de la misma tradición oral o volverse a la autoridad de la primera generación de poetas hagiográficos. Dámaso había nacido en el seno de una familia cristiana en el año 304; la última persecución de Diocleciano, ocurrida

en el primer decenio del s. IV, debía de subsistir vivamente en la comunidad de Roma durante la niñez y juventud del obispo y de ello da testimonio en las inscripciones métricas de los cementerios subterráneos.

7. 6. Desde el punto de vista de la hagiografía, los epigramas damasianos son un documento insustituible: inauguran la celebración de nuevas fiestas, fijan la topografía sagrada en los cementerios suburbanos y consignan las más antiguas versiones de leyendas de santos. Con las distintivas inscripciones firmadas por el obispo de Roma, el culto de los mártires recibe la marca oficial del culto público, al tiempo que el santuario local alcanza el rango de meta de peregrinaje internacional.

7. 7. Las inscripciones damasianas ocupan un espacio privilegiado en la génesis de la literatura hagiográfica en lengua latina, es decir, en la producción, desarrollo y difusión de los monumentos escritos inspirados por el culto de los santos y destinados a su promoción. Tanto en las producciones cultas de los escritores eclesiásticos como en las gestas y leyendas populares y anónimas, los epigramas se imponen como fuente primordial de información histórica sobre los mártires de Roma y como modelo literario del retrato heroico del martirio para la poesía cristiana occidental.

7. 8. La pretensión de verosimilitud es regular en todo el *corpus* damasiano, así como la falta de contradicciones y anacronismos significativos tan propios de la leyenda hagiográfica anónima. Los esfuerzos de Dámaso por atenerse al acontecimiento histórico son inusuales y la comparación con las *passiones* hagiográficas ayuda a demostrarlo. La información contenida en los epigramas se presenta de manera marcadamente historicista que, más allá de su valor histórico objetivo, constituye un rasgo esencial de la poética de Dámaso.

7. 9. La inscripción de Commodilla contiene la más antigua noticia sobre la existencia de los mártires Félix y Adauto y constituye el estadio primitivo de una larga tradición literaria, a la cual aporta el primer núcleo del relato hagiográfico desarrollado en las posteriores narraciones legendarias.

7. 10. En el epigrama de Marcelino y Pedro, Dámaso resume la primera versión conocida de una fecunda sucesión de textos hagiográficos sobre los mártires del cementerio *ad duas lauros* sobre la vía Labicana. El obispo de Roma dice haber obtenido la información directamente de boca del mismo verdugo de los mártires durante su juventud. Esta particularidad debió de impresionar al autor anónimo del s. VI, gracias al cual se conserva el texto de la inscripción damasiana, ya perdida al momento de la redacción de las síloges

epigráficas. En edad carolingia, se compuso una *passio* métrica que reproduce los hechos del epigrama damasiano ya modificados por la leyenda en prosa y que conserva la memoria del poema del papa Dámaso compuesto sobre el relato que éste mismo aprendió del verdugo.

7. 11. Muy valioso en lo que concierne a la tradición oral recogida en los epigramas damasianos es el testimonio del poema *n. 37* dedicado a Santa Inés en la vía Nomentana. Dámaso cita la fuente primordial en que se basa la narración de su poema: la información oral que transmitieron los padres de Inés a la posteridad. Si el martirio de Santa Inés tuvo lugar entre los años 304 y 305, fecha en la que se coloca el nacimiento del papa Dámaso, los datos que éste dice haber recibido del relato ya popular de los padres de la santa deben ser identificados, por la proximidad no sólo temporal sino también espacial del hecho histórico, con una etapa germinal de la leyenda hagiográfica romana, la cual habría de difundirse profusamente durante todo el Medioevo. La posibilidad de confrontar cuatro versiones antiguas de la misma leyenda hagiográfica permite constatar un fenómeno que, desde el punto de vista de la tradición discursiva, trasciende el problema de la historicidad del relato o de la fijación de una versión precisa en un tiempo y espacio determinados: el fenómeno de interacción entre tradición escrita y tradición oral en las producciones literarias cristianas de finales de la Antigüedad.

7. 12. Dámaso consigna la más antigua noticia sobre la leyenda del mártir Hermes, celebrado en la *Depositio Martyrum* el 28 de agosto en la catacumba de Bassilla sobre la vía *Salaria vetus*. De la tradición del s. IV no se conserva más que el epigrama damasiano, ya que la *passio* más tardía ofrece una versión claramente estereotipada del relato hagiográfico sin ningún punto de contacto con la información suministrada por Dámaso.

7. 13. También la inscripción de Nereo y Aquiles constituye el único testimonio de la antigua leyenda hagiográfica, compatible, por otra parte, con el dato histórico de la persecución de Diocleciano en su fase inicial (295-298), dirigida principalmente contra los cristianos que estaban en el ejército.

7. 14. Un caso paradigmático de supervivencia de la tradición oral a través de los epigramas damasianos es la inscripción dedicada a Tarsicio, único testimonio tardoantiguo sobre la leyenda del célebre mártir de la Eucaristía según la tradición del s. IV. Tan sólo en el s. VII las fuentes topográficas consignan la presencia de la tumba de Tarsicio en el cementerio de Calixto sobre la vía Appia. La leyenda de Tarsicio retorna en una *passio* tardía, compuesta hacia el s. VI, cuyo autor, al menos en el estado primitivo del texto,

depende en absoluto del epigrama damasiano. En líneas generales, la *passio* reitera con pocas modificaciones el contenido de los cuatro versos de la inscripción.

7. 15. Al trazar el retrato del mártir, prevalece el estilo “lapidario”. A diferencia del retrato exuberante de las *passiones* populares o de la destreza barroca con la que Prudencio plasma el universo martirial del *Peristephanon*, el mártir damasiano se configura a través de una austeridad neoclásica propiamente retórica, literaria e ideológica. La profunda coherencia del *corpus* epigramático se revela en un esquema levemente modificado en cada una de las poesías martiriales: el combate, la confesión, el suplicio, la victoria y el premio eterno.

7. 16. Como en las *passiones* literarias en prosa, es un rasgo esencial en la representación del mártir el tema del combate físico y espiritual. La lucha física entendida como aceptación del sufrimiento corporal sin ejercicio de la violencia cobra un valor de ejemplaridad que anuncia el florecimiento de la espiritualidad ascética de la plena era teodosiana y que, además, resulta emblemático para la resistencia de los fieles cristianos a la milicia imperial. La figura del *tyrannus*, imprescindible en las leyendas hagiográficas en prosa, también en los epigramas representa la violencia injusta, la amenaza visible del sufrimiento corporal. La opción del cristiano entre el César y Dios implica la entrega voluntaria a la *feritas tyranni*. Pero no hay, como en las *passiones*, ni prodigios ni intervenciones divinas; tampoco acompaña al mártir una multitud de fieles. Con su virtud intacta triunfa sobre el tirano asistido por el poder de Cristo.

7. 17. A diferencia de la literatura hagiográfica primitiva, donde el combate contra el diablo era individual y se renovaba en cada mártir, en los epigramas damasianos la victoria sobre el enemigo es definitiva y universal. En coincidencia con las *passiones* épicas posteriores a la Paz de la Iglesia, Dámaso se apropia del tema eusebiano de la muerte de los mártires como la victoria de la Iglesia. No se hace referencia a una lucha interna, a las tentaciones y a la debilidad humana; el diablo es un enemigo sobre el cual el mártir lleva los símbolos de la victoria.

7. 18. Aunque el *topos* del *miles christianus* se encuentra en la antigua literatura cristiana, se define más nítidamente en las *passiones* del s. IV. También los epigramas se asocian a la temática del combate espiritual, desarrollando un lenguaje metafórico de la guerra. Éste posee un especial relieve en la inscripción dedicada a los mártires militares Nereo y Aquiles del cementerio de Domitilla pero se extiende, además, a los restantes mártires de las catacumbas romanas. La novedad de los epigramas consiste en la *conversio epica* del

tópico paulino, mediante la cual el combate de los mártires evoca el modelo heroico de la Antigüedad.

7. 19. Unido al *topos* del soldado victorioso se encuentra el *topos* del mártir como atleta de la fe. A partir de mediados del s. III, la metáfora agonística del “atleta de Cristo” y del “atleta de la fe”, alentada por las celebraciones de los juegos circenses, se convirtió en una de las descripciones más populares de las víctimas de la persecución. Es posible que el desarrollo de una arquitectura triunfal de los mártires en Roma, basada en un plano con forma de circo, haya sido sugerido por la idea de la victoria de los mártires sobre el diablo. En las basílicas de planta *circiforme*, construidas por iniciativa imperial desde la época constantiniana, las intervenciones de Dámaso fueron regulares y constituyen la venia papal a los grandes santuarios del suburbio romano. En sintonía con las representaciones iconográficas de las catacumbas romanas, los epigramas recurren a la simbología de la corona y de la palma para manifestar el triunfo del combate.

7. 20. Combate, victoria y premio son los aspectos de una sola realidad: el testimonio del Protomártir en sentido ontológico que es Cristo. Acorde con la literatura hagiográfica popular, la figura del soldado y la del atleta configuran el retrato poético del mártir de acuerdo con el modelo único de victoria consumado en la pasión de Cristo. La *imitatio Christi* es la regla de la vida y de la muerte del santo que se define en el instante solemne en que confiesa la divinidad del Maestro; la confesión de Cristo es la que autentifica el testimonio, es decir, que no se es mártir porque se muere sino que se muere porque se es mártir. Por ello, la *confessio Christi* se coloca como un elemento esencial de los epigramas damasianos. Tan primordial es esta concepción en el retrato del mártir damasiano que el sufrimiento no parece tener tanto peso por sí mismo sino por la confesión de Cristo que lo hace acreedor del suplicio.

7. 21. Aunque no faltan referencias al suplicio en el retrato martirial, Dámaso evita la descripción particularizada, sensible y estática, apartándose de las modulaciones ecfrásticas de la tradición alejandrina. Por otra parte, toma distancia respecto de las *passiones* en prosa, en las que, a partir del 380 aproximadamente, se advierte una recrudescencia de las penas y una delectación morbosa en su aplicación, lo cual ha de ser una de las características esenciales de la literatura martirológica. La falta de la mención explícita del sufrimiento corporal y muerte, allí donde se espera su presencia, confiere a los epigramas un carácter marcadamente hermético. La sublimación de la muerte a través de las metáforas del rapto celestial, de la carrera hacia el cielo, o del impulso espontáneo

hacia los reinos celestiales, prevalece sobre la idea desgarradora del dolor y de la destrucción corporal, insistiendo en un movimiento ascendente y desmaterializado hacia la beatitud definitiva.

7. 22. Si bien la tipología del mártir es el modelo de santidad privilegiado en el *corpus* epigramático, Dámaso propone otro ideal propicio para la imitación de su tiempo: el ideal de santidad incruenta. Con el fin de las persecuciones se impone progresivamente esta tipología de santidad y la literatura hagiográfica de la era teodosiana expresa un ideal de espiritualidad ascética, que será dominante a partir del s. V. En consonancia con los poetas de la era teodosiana, Dámaso adhiere a la concepción del mártir cotidiano, plasmado en los modelos del asceta y del obispo sucesor del mártir. A través del epitafio compuesto para su hermana Irene, evoca el ideal de santidad cumplido en el mérito de la virginidad y en las excelentes costumbres de una piedad digna de admiración. También se dirige al obispo de Nola, no mártir y no romano, en una de sus poesías. Pero además, al expresar su vínculo íntimo y personal con el santo, anuncia la práctica de la “poesía de devoción”, de la creación poética como ejercicio espiritual, precisada hacia el fin del s. IV por Paulino y por Prudencio. Desde la mitad del s. IV, comienza a delinearse el ideal del “buen pastor”, que presenta la figura del obispo como un modelo de caridad para el pueblo de Dios. Una de las primeras manifestaciones son los epigramas papales compuestos por Dámaso.

7. 23. El carácter épico fue, desde la Antigüedad, el aspecto más destacado de los epigramas y, por otra parte, de todas las críticas que recibió la poesía de Dámaso, la más reiterada y seria es la imitación constante de Virgilio. A instancias de una concepción idealística y paradigmática de la Antigüedad clásica, los estudiosos del s. XIX abordaron la poesía tardoantigua desde la confrontación estática con los modelos del pasado. El excesivo empeño que se puso en la investigación de las fuentes clásicas, ignorando el panorama sincrónico de las producciones más tardías, condujo a la desnaturalización de la poesía latina del s. IV, cuyo procedimiento fundamental es precisamente la *retractatio* de los autores antiguos. Para una valoración global y al mismo tiempo profunda de la relación entre los epigramas damasianos y la épica virgiliana hubo que esperar hasta la contribución de Jacques Fontaine, expuesta en 1984 y publicada en 1986. Después de tal contribución, no hubo más que algún aporte aislado y parcial en esta dirección. Por el contrario, la crítica literaria ha realizado importantes avances en el campo de la épica bíblica, que pueden ser aplicados al género ideado por Dámaso, motivado, en principio, por una aspiración estética común, en cuya base se encuentra la imitación de la épica virgiliana.

7. 24. Ante la afirmación corriente de que Virgilio constituye la *koiné* literaria del período posclásico, puntualizamos, por una parte, que la asimilación en la literatura latina cristiana fue despareja en los primeros siglos y que tan sólo a partir de la Paz constantiniana tanto la prosa como la poesía se enlazan con la tradición docta, adoptando estrategias retóricas análogas a las de la poesía pagana. Por otra parte, aclaramos que la primera “cristianización” de Virgilio, más que en Lactancio, se propone explícitamente en la *Oratio ad sanctorum coetum*, atribuida a Constantino. No es posible afirmar que la interpretación que hacía de Virgilio un cristiano *ante litteram* haya sido aceptada de manera unánime e inmediata, pero en comparación con la actitud reservada de los escritores preconstantinianos, es innegable que la “cristianización” oficial de Virgilio, según la transmite Eusebio de Cesárea, debió de causar un fuerte impacto en la formación intelectual de la generación de Dámaso.

7. 25. Desde el comienzo, la poesía cristiana plantea la cuestión de la jerarquía de funciones entre las influencias bíblicas, en posición superior de motor de la escritura, y las influencias clásicas, en posición secundaria de *palabras*, de repertorio de los elementos necesarios para la formación de un código nuevo. Al examinar la presencia de las Escrituras en la poesía damasiana, lo que sobresale en primera instancia es precisamente la subordinación de la referencia bíblica a la clásica en el plano denotativo, mientras que en el plano connotativo la referencia clásica queda subordinada al concepto bíblico y cristiano. Sin embargo, no existe una división más o menos neta entre ambos planos al modo del centón virgiliano de Proba. En los epigramas damasianos, el lenguaje bíblico opera también en el plano denotativo –aún si lo hace en posición secundaria–, integrándose con la referencia clásica, que adquiere valores diferentes de la tradición que ella representa. Además, tanto en el plano denotativo como en el connotativo la gama de cercanía respecto del modelo de referencia es variada y, en muchos casos, difícil de definir.

7. 26. El auto-epitafio de Dámaso suele ser citado como ejemplo único de referencia evidente y sistemática al patrimonio bíblico, no sólo dentro del *corpus* damasiano, sino también dentro de la producción epigráfica funeraria de los obispos de Roma. Pero la interacción de las referencias bíblicas con la poesía clásica se muestra mucho más activa de lo que a primera vista parece. Los préstamos de la poesía antigua forman un entramado de imágenes relacionadas con las interferencias entre la potencia divina y el orden cósmico y con las creencias en el mundo de ultratumba. Las dinámicas de la imitación configuran no

sólo un proceso de elaboración del código, sino también una verdadera intervención modelizante sobre los contenidos culturales.

7. 27. Respecto de la técnica imitativa, conjuntamente con la jerarquía de funciones entre el referente bíblico y el de la literatura clásica, es necesario tener en cuenta un ulterior aspecto propio de los mecanismos de alusión de una tradición secundaria o terciaria como la de la poesía latino-cristiana: es el concepto de “*innerchristliche Traditionsbildung*”, que Herzog reclama para la épica bíblica y que está caracterizado por la imitación secundaria dentro de la literatura cristiana tardoantigua. Resultan ilustrativos los numerosos ejemplos en los que Dámaso selecciona citas y alusiones clásicas, ya incorporadas a la tradición poética cristiana por Cayo Juvenco y por Faltonia Proba. Relacionar las frases damasianas con la poesía clásica, ignorando la convergencia de intertextos cristianos, como a menudo sucedió en el pasado, equivale a reducir un código expresivo complejo en la fría usurpación de citas introducidas forzosamente en el nuevo contexto de la poesía martirial cristiana. A menudo, Dámaso emplea giros de la épica antigua ya impregnados de significaciones cristianas en sus elementos individuales y en su semántica combinatoria.

7. 28. El problema de la *interpretatio christiana* está unido al proceso de espiritualización de fórmulas de la épica clásica, que también debe ser interpretado a la luz de la épica cristiana predamasiana. Cuando las fórmulas clásicas están presentes en Juvenco y en Proba, el texto virgiliano ha de colocarse necesariamente como un modelo primordial, aunque gravado de interpretaciones posteriores, que están latentes en la poesía del papa Dámaso. Se verifica, pues, el encuentro de la tradición bíblica, clásica y cristiana en los epigramas de Dámaso, de acuerdo con un esquema hermenéutico que éstos comparten con la poesía épica bíblica.

7. 29. Otro problema inherente a la técnica imitativa es la función de las referencias clásicas en relación con los elementos culturales de la poesía precristiana. Dámaso no recupera elementos clásicos para negar la presencia de los respectivos contenidos con un objetivo ofensivo hacia la cultura pagana o defensivo de la fe cristiana. Entre los procedimientos de imitación, la sustitución de conceptos del referente clásico es uno de los más frecuentes y opera, en general, sobre los conceptos de la esfera religiosa pagana incompatibles con la religión cristiana; por ejemplo, se realiza una transposición de tipo monoteísta o una modificación en una dirección espiritualizante. La sustitución puede, además, traducir una fórmula ambivalente en una fórmula de expreso contenido teológico y dogmático. Las fórmulas de piedad martirial reciben la influencia del lenguaje de piedad

propio de la poesía clásica. A través de estas fórmulas, se revela el aspecto propiamente cultural de las inscripciones, dispuestas en el espacio venerado como signo tangible de un voto realizado al mártir a cambio de la concesión de un favor.

7. 30. Agotada la carga inercial del repertorio tópico clásico, la poesía cristiana le da un nuevo impulso, que proviene sustancialmente de la interacción de textos bíblicos y patrísticos considerados desde el punto de vista del contenido como superiores a aquellos que han transmitido los elementos verbales del *topos*. Que en los epigramas la función de las referencias no es de antítesis y contraposición con la cultura pagana se vuelve evidente, sobre todo, en la adaptación de tópicos ligados al mundo religioso antiguo. Por medio de la evocación de un modelo consagrado, Dámaso afianza el dogma y el culto cristiano en la tradición literaria latina, al mismo tiempo que descarta los elementos lingüísticos proclives a destruir la atmósfera clásica y romana.

8. Conclusiones generales a partir del capítulo VIII

8. 1. El *corpus* epigramático constituye el testimonio más representativo de la propaganda político-teológica del papa Dámaso. El discurso bíblico, el discurso dogmático y el discurso apologético, propios de la cultura cristiana, se conjugan con los modelos canónicos de la poética clásica para difundir la ideología política y teológica del papado. En los poemas damasianos, la caracterización del público es determinante para el equilibrio entre las normas de la retórica y los géneros literarios, ya que aquellos poseen la intención intrínseca de que el mensaje sea difundido. En principio, esta intención se manifiesta en la confluencia de dos prácticas discursivas sustentadas en la comunicación del mensaje: la praxis de la epigrafía clásica monumental y la praxis del “apostolado” de la palabra implícito en todos los discursos orales y escritos del cristianismo primitivo.

8. 2. Partiendo de la idea de que el metro épico tradicional es uno de los medios de celebración más apreciados por la aristocracia, se suele poner el acento en la intención de atraer a un público culto, clérigos y laicos aristócratas cuya adhesión era necesaria para consolidar la unidad de la Iglesia de Roma en medio de los desacuerdos con los partidos rebeldes y cismáticos. Los puntos de contacto entre el pontífice y las personalidades eminentes de su tiempo aparecen reflejados en el funcionamiento de la comisión privada en las obras monumentales damasianas. Aunque no resulta abundante la información directa sobre la cooperación de la aristocracia con el programa damasiano, estos elementos

parecen suficientes para admitir que las acusaciones de sus adversarios –no obstante la magnificación de las imputaciones– se asentaban sobre la concreta circunstancia de que un grupo de alto prestigio socio-económico sostenía materialmente la causa del pontífice.

8. 3. Tanto desde el punto de vista conceptual como cuantitativo, las disposiciones sepulcrales de tipo comunitario, técnicamente idóneas para acoger un gran número de tumbas utilizando el menor espacio posible, son preeminentes en época damasiana. En consonancia con la estratificación social de las áreas funerarias valorizadas por Dámaso mediante obras arquitectónicas y epigráficas, donde emergen algunas tumbas de relieve monumental de un panorama modesto y uniforme, los epigramas debían de ser recitados por la gran masa de peregrinos y familiares de los difuntos que reposaban en las catacumbas romanas. Sostener que los epigramas estaban dirigidos a la aristocracia laica y eclesiástica, con perjuicio de los sectores menos cultivados, estaría en contradicción con el mismo espíritu propagandístico del mensaje cristiano en general y de la política damasiana de unificación a pequeña y gran escala en particular.

8. 4. En la teoría y en la práctica, se inició un proceso de transformación respecto de los géneros tradicionales, consolidado en la denominada “edad de oro” de la literatura patrística latina. En efecto, los autores cristianos del s. IV añadieron a su educación clásica una doble cultura que los distingue y aproxima a la tradición: la cultura de los traductores de la Biblia latina y la de los autores cristianos latinos de los siglos precedentes. Esta doble serie de modelos, por continuidad o por contraste con los modelos tradicionales, modificó los códigos discursivos de la Antigüedad clásica. Durante el pontificado de Dámaso, se trazaron principios tan medulares para la hermenéutica bíblica como la redacción del primer elenco completo de los libros canónicos vetero y neotestamentarios. Una de las innovaciones más radicales de Dámaso debe reconocerse en su afán por latinizar, no sólo las Escrituras con la promoción de la *Vulgata*, sino también los textos litúrgicos de la oración colectiva y los documentos del canon eclesiástico. Esta reforma fue decisiva para el desenvolvimiento de una pastoral orientada a tomar el control de la vida cotidiana del pueblo, puesto que el conocimiento del griego sufría un proceso de vertiginoso debilitamiento en el mundo cristiano occidental.

8. 5. La “traducción” virgiliana del relato bíblico en el epigrama *n. 1* puede proponerse como una respuesta práctica a las discusiones establecidas por los Padres sobre el valor estético de las Escrituras frente a la perfección formal de los grandes escritores paganos. La actividad poética de Dámaso se sitúa, precisamente, en el vértice de esta encrucijada

entre la renovación radical suscitada por la recepción de los libros de la Biblia como texto sacro con la correspondiente especulación por parte de los Padres de la Iglesia y los productos culturales de la civilización greco-latina precristiana. Una modulación de esta problemática se encuentra en el poema *n. 2*.

8. 6. En ciertos epigramas, no se le concede espacio alguno a la inspiración bíblica, o se lo hace muy veladamente, mientras que la referencia clásica se antepone de modo tan evidente que podrían ser calificados de “cripto-cristianos”. Unida a la poesía neoclásica en la aspiración estética de “romanizar” el mensaje evangélico según el registro de la épica tradicional, la obra damasiana se distingue, no obstante, por su inserción concreta en la vida religiosa de la comunidad cristiana de Roma. En tanto que destinados a la celebración litúrgica de los mártires en los recintos venerados, los epigramas pertenecían a un tiempo y a un espacio sagrados, que los enaltecía sobre las composiciones mundanas cultivadas por la aristocracia cristiana. En los epigramas damasianos convergen dos grandes orientaciones de la poesía cristiana tardoantigua, categorizadas como “poesía litúrgica” y “poesía literaria”.

8. 7. Hay una notable escasez de referencias directamente escriturísticas en los epigramas, hasta tal punto que su ausencia debe ser señalada como uno de los rasgos más significativos de la poética damasiana, ya que la expresión del contenido religioso debió ser sustituida mediante un registro discursivo distinto del de la literatura propiamente cristiana. Desde esta perspectiva, el vacío casi total de referencias explícitamente bíblicas en los epigramas damasianos adquiere la valencia de un recurso poético de alta complejidad: el de la reinterpretación del mensaje cristiano en términos de la cultura clásica y profana.

8. 8. El reducido grupo de menciones escriturísticas emerge con un valor emblemático, recuperando el carácter cristocéntrico que signó la doctrina marcadamente soteriológica de la Iglesia en época preconstantiniana. Donde mejor se manifiesta la esencialidad de la fe en la resurrección por la acción salvífica de Cristo es en el epitafio compuesto por Dámaso para sí mismo. El epitafio se concluye con la profesión de fe de Dámaso en la resurrección de la carne, sintetizando de manera ejemplar uno de los dogmas más representativos de la epigrafía funeraria cristiana. Más recurrente en el *corpus* damasiano es la noción de esperanza en la vida eterna. En el caso de los mártires, la idea de espera se transmuta en una certeza de la consecución del premio celeste. De todas formas, la declaración de la vida eterna como un hecho ya consumado es frecuente en epitafios de fieles ordinarios.

8. 9. En el ámbito de la epigrafía de contenido dogmático, existen múltiples ejemplos de inscripciones doxológicas. Por lo general, las inscripciones recurren de manera indirecta a los libros santos, denotando un conocimiento del léxico, del imaginario y de los episodios de la historia sagrada que no proviene de la recepción personal de la Biblia. El análisis cuantitativo de citas escriturísticas en la producción epigráfica de Roma demuestra cómo la lectura directa y personal de la Biblia estaba reservada a un núcleo muy reducido al cual le estaba confiada la decodificación y difusión del texto escrito. Por consiguiente, los epigramas damasianos se aproximan en la utilización de expresiones doxológicas al cuadro epigráfico romano, a la vez que se apartan de la praxis tradicional por el recurso directo a las Escrituras para formular la gloria divina. Tratándose de epigramas martiriales, es natural el predominio de expresiones de alabanza cristológicas, ya que el martirio es la *imitatio Christi* por excelencia, el testimonio de la pasión de Cristo, único vencedor sobre la muerte.

8. 10. Mientras que los textos epigráficos paleocristianos, privados de la intención de prescribir una suma de la doctrina cristiana, se caracterizan por la tendencia a revelar de manera espontánea los contenidos de la fe, las inscripciones del pontífice se distinguen por la voluntad deliberada de divulgar las afirmaciones dogmáticas entre los miembros de la Iglesia de Roma. Pese a que las inscripciones carecen del desarrollo doctrinario sistemático propio de las epístolas y documentos sinodales, es innegable que Dámaso se sirvió de este medio para propagar los dogmas irrecusables de la fe cristiana, como la vida eterna o la resurrección de la carne, y también aquellos más controvertidos, ligados particularmente a la fe nicena y al primado petrino. De esta manera, las menciones de los sacramentos y de la vida moral de la Iglesia poseen en los epigramas damasianos un carácter intencional y preceptivo que, unido al conocimiento directo del texto sagrado y de las reflexiones teológicas de los Padres de la Iglesia, los aparta de la práctica epigráfica habitual.

8. 11. El epígrafe que mejor ejemplifica esta síntesis de exégesis bíblica, funcionalidad litúrgica y declaración dogmática al servicio de la propaganda política damasiana fue colocado por el pontífice en el baptisterio de la basílica de San Pedro. Dado el contexto monumental de la inscripción en el baptisterio de la basílica vaticana, donde el obispo de Roma administraba el rito iniciático de la fe cristiana, la referencia bíblica cobra una fuerte dimensión ideológica dentro de la cual el santuario del apóstol Pedro ocupaba un puesto preeminente. Transformada en sentido “romano”, la declaración dogmática insiste sobre la unidad de la disciplina eclesiástica fundada en la única sede de Pedro y en el único y

verdadero Bautismo. En cuanto a las repercusiones epigráficas, el epigrama del Vaticano es el primero de dos series de inscripciones métricas dogmáticas. La primera incluye los epígrafes consagrados a baptisterios. La segunda serie corresponde a las inscripciones métricas que evocan el dogma del primado de Pedro. Con el dogma del primado petrino se encuentra relacionado un grupo de inscripciones damasianas, sobre todo las papales, que insiste de manera más o menos explícita sobre la suma autoridad del obispo de Roma.

8. 12. Sobre la influencia de la literatura patristica en la poética damasiana debe señalarse, en especial, el fuerte vínculo con el discurso apologético. La impronta jurídica que había signado los escritos apologéticos de la Antigüedad se impuso en los discursos en defensa de la nueva religión, pero el canon tradicional para la arenga jurídica y la protréptica filosófica fue gradualmente transformado. Después de la Paz de la Iglesia, el discurso apologético cambia radicalmente de tono y se desarrolla con una valencia positiva de los principios de la fe. Con Dámaso, el discurso apologético alcanza el punto culminante de la defensa positiva mediante un mensaje esencialmente triunfalista, imperante en la ideología político-religiosa posconstantiniana, que unifica todo el *corpus* epigramático. La defensa se organiza en vistas a la propaganda político-teológica del pontífice respecto de tres frentes que amenazan con desestabilizar el sistema administrativo y religioso de la Iglesia romana: la defensa de la ortodoxia contra los grupos herejes y cismáticos, la defensa de la Iglesia de Roma contra los detractores de la *prima sedes* de la *Catholica*, la defensa de la religión cristiana contra el frente secular, representado por el paganismo y el Estado.

8. 13. Respecto de la defensa de la ortodoxia, los epigramas damasianos hacen eco del importante impulso otorgado por la crisis arriana a la poesía apologética, ya que hasta la segunda mitad del s. IV, la poesía cristiana occidental sólo poseía himnos de inspiración bíblica. Mientras que en Oriente existían hondas divisiones a causa de las controversias trinitarias, en Roma las divisiones se debieron a posturas radicales y exacerbadas que combatían con intransigencia el arrianismo y rechazaban cualquier actitud conciliatoria. Por lo tanto, la problemática del arrianismo en el seno de la Iglesia de Roma provocó más desacuerdos de tipo cismático que herético, materializados en la rivalidad por el control y gestión de los santuarios martiriales. Mediante la reivindicación del culto martirial, las inscripciones monumentales ilustran la controversia en torno al dogma niceno, los sucesivos enfrentamientos armados con los grupos rigoristas, la tensión con el antipapa Ursino y, ante todo, la propaganda damasiana a favor de la unificación de la comunidad cristiana de Roma.

8. 14. En segundo lugar, el discurso apologético hace frente a las controversias que atentaban contra la primacía de la Iglesia romana dentro de la *Catholica* y, con ello, contra la suma autoridad del obispo de Roma. Dámaso reacciona estratégicamente con la organización de un postulado teológico y político, apelando a la autoridad de la ley bíblica, de la tradición y del acontecimiento histórico que ubicó a Roma en el centro del orbe cristiano con el martirio de los príncipes apostólicos bajo el imperio de Nerón. La defensa del primado de Roma se concentró, pues, en el desarrollo de una concepción original del martirio que liga al mártir con el lugar del suplicio: todos los santos martirizados en Roma devienen ciudadanos romanos y constituyen el patrimonio espiritual de la Urbe. Impregnada de un renovado sentido de “romanidad”, la primera formulación poética de esta concepción pertenece a Dámaso. Junto con las serias consecuencias de orden teológico y político, la elaboración damasiana significó un fuerte incentivo para el desarrollo de la literatura latina inmediatamente posterior.

8. 15. En relación con el discurso apologético dirigido contra el frente secular, subyace en los epigramas damasianos la tendencia “renovadora” del *mos maiorum* que animó a los escritores cristianos en la polémica anti-pagana del s. IV. Sin embargo, Dámaso evita el tono combativo de sus contemporáneos. Consciente de guiar un grupo minoritario, el Papa se muestra sumamente prudente respecto del paganismo: en los epigramas, la idea de renovación está implícita en la moción de una nueva ciudad fundada por la sangre de los mártires, donde la conmemoración de los apóstoles se superpone al aniversario de la antigua fundación de Roma. Tanto la injerencia de Constancio en la polémica antiarriana como los ataques contra el cristianismo de Juliano incidieron en la línea de autonomía política emprendida por Dámaso desde el comienzo de su pontificado. Hacia el año 381, se agravó la crisis con el poder imperial, debido a las declaraciones anti-romanas del concilio de Constantinopla promovido por el emperador Teodosio. Los epigramas insisten, por lo tanto, en la independencia de la *plebs Dei*, fundada en un derecho divino, distinto del derecho civil. Con un léxico bien definido se delinea la oposición entre la ley de la patria y la ley del Señor, a fin de subrayar la diferencia insalvable entre el *ius* terrenal del emperador y el *ius* divino de la Iglesia. En cuanto a la condena de la *lex patriae*, Dámaso plantea uno de los aspectos más controvertidos del cristianismo frente a la ideología oficial del Imperio de Teodosio: la objeción de conciencia a las prácticas castrenses. Ciertos temas recurrentes sugieren la relación antagónica entre la Iglesia y el Estado: la opción entre César o Dios, el proceso de conversión con el consecuente abandono de la preceptiva

secular y el triunfo del martirio en Cristo, que supone el rechazo de la violencia por la aceptación del sufrimiento en nombre de Cristo. Finalmente, es posible afirmar que el discurso apologético en el *corpus* damasiano se caracteriza por la sustitución de la invectiva polémica por la proclamación triunfante de la Iglesia de Roma a través de la victoria de los héroes de la fe.

9. *Conclusión final*

El estudio de la poética y de las tradiciones discursivas de los *elogia* funerarios en el *corpus* epigramático permitió evaluar el relieve de la obra damasiana en el cuadro de la epigrafía métrica cristiana y de la literatura latina tardoantigua en general. En sentido estricto, los epigramas damasianos pertenecen al género literario epigráfico y al subgénero de la epigrafía métrica latina. Sin embargo, alentado por la misma naturaleza del texto epigráfico, flexible a la adopción de códigos discursivos heterogéneos, y por la atenuación del canon literario de la época clásica, común a todos los géneros cristianos tardoantiguos, Dámaso operó una transformación radical en el género epigráfico. Esta transformación de forma y de fondo respecto de la epigrafía tradicional fue determinante para el desarrollo de la epigrafía cristiana. Por una parte, el epigrama latino se adaptó a la nueva función de instrucción directa y permanente. Por otra parte, desde la perspectiva de la reorganización de la tópica laudatoria y consolatoria, así como de la reelaboración del imaginario *post-mortem* de la Antigüedad, las inscripciones damasianas representan la primera manifestación sistemática y el modelo más antiguo y autorizado del elogio funerario métrico cristiano. En cuanto a la adopción de códigos procedentes de tradiciones discursivas no epigráficas, se destaca el vínculo con el género épico. La recepción de la épica clásica aparece mediatizada por la experiencia poética de la generación constantiniana: Dámaso trasladó las dinámicas de imitación y de interpretación de la épica bíblica al elogio de los mártires. Respecto de la tradición hagiográfica primitiva, la novedad más relevante consiste en la interacción de la tradición oral y popular con la poesía literaria. Los epigramas damasianos aportaron, asimismo, el núcleo del relato en las leyendas hagiográficas anónimas compuestas a partir de finales del s. IV. Las innovaciones en relación con la épica y con la hagiografía también asentaron las bases para el desarrollo del género épico-hagiográfico en verso. Los discursos de la tradición textual cristiana —el bíblico, el dogmático y el apologético— intensifican la función comunicativa de la praxis

epigráfica monumental y revelan que las inscripciones damasianas constituyeron un medio de propaganda eficaz de la ideología política y teológica del proyecto pastoral del papa Dámaso.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES Y EDICIONES DE LOS EPIGRAMAS DAMASIANOS

- BARONIUS, C. 1588-1607: *Annalium ecclesiasticorum XII*, Romae.
- BARONIUS, C. 1586: *Martyrologium Romanum cum notis*, Romae.
- BÜCHELER, F. 1895: *Carmina Latina Epigraphica I*, Lipsiae.
- DE ROSSI, G. B. 1857-1888: *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores II*, Romae.
- DIEHL, E. 1925: *Inscriptiones latinae christianae veteres I*, Beronini.
- FABRICIUS, G. 1562: *Poetarum veterum ecclesiasticorum opera christiana I*, Basileae.
- FABRICIUS, G. 1564: *Poetarum veterum ecclesiasticorum opera christiana II*, Basileae.
- FERRUA, A. 1942: *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano.
- GRUTERUS, J. 1602: *Inscriptiones antiquae totius orbis romani in corpus absolutissimum redactae*, Heidelbergae.
- IHM, M. 1895b: *Damasi epigrammata. Accedunt pseudodamasiana aliaque ad Damasiana inlustranda idonea*, Lipsiae.
- MANUTIUS, A. 1502: *Poetae christiani veteres II*, Venetiis.
- MERENDA, A. 1754: *Sancti Damasi papae opuscula et gesta cum notis M. M. Saranzanii iterum collecta*, Romae.
- RIVINUS, A. 1652: *Sancti Damasi carmina sacra hymni elogia et epigrammata*, Lipsiae.
- SARAZANIUS, M. M. 1638: *S. Damasi Papae opera quae extant cum notis*, Romae.
- SILVAGNI, A. 1922: *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores, Nova series I*, Romae.
- SILVAGNI, A. 1935: *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores, Nova series II*, Romae.

CORPORA EPIGRAPHICA, COLECCIONES Y EDICIONES CONSULTADAS

- AA. SS. = *Acta Sanctorum*, ed. Societas Bollandiensis, Bruxelles, 1643 ss.
- AE = *L'année épigraphique*, Paris, CNRS, 1888 ss.
- ANDRÉ, J. 1977: *Ovid, Pontiques*, Paris, Les Belles Lettres.

- Avell.* = *Collectio Avellana. Epistulae Imperatorum Pontificum Aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLII datae Avellana quae dicitur Collectio*, rec., commentario critico instruit, indices adiecit O. Günther, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 35, 1-2, Prag, Wien, Leipzig, 1895-1898.
- BARBER, E. A. 1953: *Sexti Properti Carmina*, Oxford, Clarendon, *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*.
- BOVER, J. M. – O'CALLAGAN, J. 1994: *Nuevo Testamento Trilingüe*, Madrid, BAC.
- BULST, W. 1956: *Hymni latini antiquissimi LXXV*, Heidelberg, Kerle.
- CAZZANIGA, E. 1952: *S. Ambrosii Mediolanensis Episcopi De virginibus libri tres*, Torino, Paravia.
- CE = *Carmina Latina Epigraphica*, I-III, ed. F. Bücheler – E. Lommatzsch, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1895-1926.
- CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, I-XVII, Berolini, 1863 ss.
- Cod. Theod.* = *Codex Theodosianus. Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, ed. P. Kruegeri – Th. Mommsen, Berolini, 1905.
- EHWALD, R. 1903: *Metamorphoses*, Berlin, Weidmann.
- FUX, P. Y. 2003: *Les sept Passions de Prudence (Peristephanon 2.5.9.11-14)*, Genève.
- GRYSON, R. 1980: *Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée. Fragments de Palladius*, Paris.
- HOUSMAN, A. E. 1926: *M. Annaei Lucani belli civilis libri decem*, Oxonii, Blackwell.
- ICVR = *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores, Nova series*, I-X, ed. A. Silvagni – A. Ferrua – D. Mazzoleni – C. Carletti, Romae – In Civitate Vaticana, 1922 ss.
- ILCV = *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, I-II, ed. E. Diehl, Beronini, apud Weidmannos, 1925-1927.
- JOANNOU, P. 1962: *Discipline générale antique (II^e-IX^e siècle). Les canons de conciles oecuméniques*, Grottaferrata.
- KLEIN, R. 1972: *Der Streit um den Victoriaaltar: die dritte Relatio des Symmachus und die Briefe 17, 18 und 57 des Ambrosius*, Darmstadt, Wiss. Buchges.
- LENZ, F. W. 1937: *Albii Tibulli aliorumque carminum libri tres*, Lipsiae, Teubner.
- LP = *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire par L. Duchesne*, I-II, Paris, de Boccard, 1955.

- LUCK, G. 1967: *P. Ovidius Naso, Tristia*, Heidelberg, Winter.
- MANSI, J. D. 1759: *Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio*, III, Florentiae.
- MARASTONI, A. 1961: *P. Papini Stati Silvae*, Lipsiae, Teubner.
- MAROLD, C. 1886: *C. Vettii Aquilini Iuveni Evangeliorum IIII*, Lipsiae, Teubner.
- MGH, AA. = *Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, Berolini, 1877 ss.
- MYNORS, R. A. B. 1963: *C. Plini Caecili Secundi Epistularum libri decem*, Oxford, Clarendon, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis.
- MYNORS, R. A. B. 1969: *P. Vergili Maronis Opera*, Oxford, Clarendon, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis.
- PG = *Patrologiae graecae cursus completus*, ed. J. P. Migne, Paris, 1857-1912.
- PL = *Patrologiae latinae cursus completus*, ed. J. P. Migne, Paris, 1844-1864.
- ROLFE, J. C. 1935-1940: *Ammianus Marcellinus I-III*, London, W. Heinemann.
- SCHENKL, C. 1888: *Proba, Cento*, Vindobonae, Tempsky, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 16.
- SHOWERMAN, G. 1963: *Ovid, Heroides and Amores*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press.
- TURNER, C. H. 1900: "Latin list of canonical books. 1. The Roman council under Damasus, A. D. 382", *Journal of Theological Studies* 1, pp. 554-560.
- VALENTINI, R. – ZUCCHETTI, G. 1942: *Codice Topografico della città di Roma*, I-II, Roma.
- SCHWARTZ, E. 1936: "Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 35, pp. 1-23.

BIBLIOGRAFÍA DE LOS EPIGRAMAS DAMASIANOS

Sobre aspectos filológicos y literarios

- AMEND, M. 1894: *Studien zu den Papstes Damasus. Nebst einem Anhang: Damasi Carmina*, Würzburg, K. Bayer.
- ALFONSI, L. 1975: "Tityrus christianus: una piccola aggiunta", *Sileno* 1, pp. 79-80.
- CHARLET, J. L. 1996: "Damase et David: à propos de l'épigramme 60 Ferrua", *Habis* 27, pp. 263-273.
- EGUIARTE, E. A. 2007: "Damasus and Eutychius. The texts of Virgil in the *Elogium* of Eutychius", *Mayéutica* 33, pp. 335-365.

- CUGUSI, P. 2008: "Testi metrici latini ripetuti nelle iscrizioni cristiane di Roma. Con cenni sugli epigrammi di papa Damaso e di papa Simmaco", *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 80, pp. 393-428.
- FELLE, A. E. 2008: "La Sacra Scrittura negli epitaffi papali da Damaso (366-384) ad Adriano I (772-795)", *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e Tradizione classica, XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2007, Studia Ephemeridis Augustinianum* 108, Roma, 2008, pp. 193-211.
- FONTAINE, J. 1980a: "Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IV^e siècle: l'idéal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien", *Augustinianum* 20, pp. 141-171.
- FONTAINE, J. 1981: *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e au VI^e siècle*, Paris, Études Augustiniennes.
- FONTAINE, J. 1982b: "Images virgiliennes de l'ascension céleste dans la poésie latine chrétienne", *Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband* 9, Münster, pp. 55-67.
- FONTAINE, J. 1986: "Damase poète théodosien: l'imaginaire poétique des *Epigrammata*", *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11-12-384 – 10/12-12-1984)*, Città del Vaticano, pp. 173-201.
- FONTAINE, J. 1988a: "Un sobriquet perfide de Damase: *matronarum auriscalpius*", *Res Sacrae. Hommages à Henri Le Bonniec, Collection Latomus* 201, Bruxelles, pp. 177-192.
- NAZZARO, A. V. 1977: "Sui *Versus ad fratrem corripendum* di papa Damaso", *Koinonia* 1, pp. 195-203.
- PRICOCO, S. 1953: "Valore letterario degli Epigrammi di Damaso", *Miscellanea di Studi della Letteratura cristiana antica* 4, Catania, pp. 19-40.
- ROCCA, S. 1980: "Memoria incipitaria negli Epigrammi di papa Damaso", *Vetera Christianorum* 17, pp. 79-84.
- SANTORELLI, P. 1991: "L'epigramma a Proietta di Damaso (51 F)", *Sicilia e Italia suburbicaria tra IV e VIII secolo, Atti del Convegno di Studi (Catania, 24-27 ottobre 1989)*, Soveria, pp. 327-336.

- SALVATORE, A. 1960: *L'epigramma damasiano "in laudem Davidis"*, Collana di Studi Latini 2, Napoli, Libreria Scientifica Editrice.
- STORNAJOLO, C. 1886: "Osservazioni letterarie e filologiche sugli epigrammi damasiani", *Studi e Documenti di Storia del Diritto* 7, pp. 13-32.
- WEYMAN, C. 1896: "De carminibus Damasianis et Pseudodamasianis. Observationes", *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 1, pp. 58-73.
- WEYMAN, C. 1905: *Vier Epigramme des hl. Papstes Damasus I*, München.
- WEYMAN, C. 1926: *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, München, Hueber.

Sobre aspectos arqueológicos, epigráficos, hagiográficos e históricos

- BLAIR-DIXON, K. 2002: "Damasus and the fiction of unity: the urban shrines of Saint Laurence", *Ecclesiae Urbis. Atti del Congresso Internazionale di studi sulle Chiese di Roma (IV-X secolo), Roma, 4-10 settembre 2000*, Città del Vaticano, pp. 331-352.
- CARLETTI, C. 2000a: "Damaso I, santo", *Enciclopedia dei Papi I*, Roma.
- CRACCO-RUGGINI, L. 1998: "En marge d'un 'mésalliance': Prétextat, Damase et le *Carmen contra paganos*", *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 142e année, 2, pp. 493-516.
- DOLBEAU, F. 1981: "Damase, le *Carmen contra paganos* et Hériger de Lobbes", *Revue des Études Augustiniennes* 27, 1-2, pp. 38-43.
- FASOLA, U. M. 1986: "Santuari sotterranei di Damaso nelle catacombe romane. I contributi di una recente scoperta", *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11-12-384 – 10/12-12-1984)*, Città del Vaticano, pp. 173-201.
- FERRARO, E. 1995: *El culto a los mártires en el s. IV según las inscripciones damasianas*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, inédito.
- FERRUA, A. 1939a: "Filocalo, l'amante della bella lettera", *La Civiltà Cattolica* 90, pp. 35-47.
- FERRUA, A. 1939b: "S. Saturnino martire cartaginese-romano", *La Civiltà Cattolica* 90, pp. 436-445.

- FERRUA, A. – CARLETTI, C. 1985: *Damaso e i martiri di Roma*, Città del Vaticano, Pontificia Commissione di Archeologia Sacra.
- FERRUA, A. 1967a: “I lavori del papa Vigilio nelle catacombe”, *La Civiltà Cattolica* 118, pp. 143-148.
- FERRUA, A. 1967b: “S. Felicità e i suoi figli”, *La Civiltà Cattolica* 118, pp. 248-251.
- FERRUA, A. 1986: “Bilancio di un secolo”, *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11-12-384 – 10/12-12-1984)*, pp. 15-28.
- FÉVRIER, P. A. 1989: “Quelques inscriptions damasiennes de la via Salaria”, *Quaeritur, inventus colitur. Miscellanea in onore di Padre Umberto Maria Fasola*, Città del Vaticano, pp. 291-306.
- FÉVRIER, P. A. 1992: “Un plaidoyer pour Damase. Les inscriptions des nécropoles romaines”, *Institutions, société et vie politique dans l'empire romain au IVe siècle ap. J. C. Actes de la table ronde autour de l'oeuvre d'André Chastagnol (Paris, 20-21 janvier 1989)*, Rome, pp. 497-506.
- FÉVRIER, P. A. – GUYON, J. 1992: “*Septimus ex numero fratrum*: à propos de sept frères martyrs et de leur mère, quelques réflexions sur Damase et l'hagiographie de son temps”, *Memoriam sanctorum venerantes. Miscellanea in onore di Mons. Victor Saxer*, Città del Vaticano, pp. 374-402.
- GRIFFE, E. 1957: “Hic habitasse prius”, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 58, pp. 93-101.
- GRIFFE, E. 1961: “L'inscription damasienne de Saint-Sébastien”, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 62, pp. 16-25.
- GRIFFE, E. 1970: “En relisant l'inscription damasienne *ad catacumbas*”, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 71, pp. 81-91.
- GUYON, J. 1986b: “L'oeuvre de Damase dans le cimetière ‘aux deux lauriers’ sur la via Labicana”, *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11-12-384 – 10/12-12-1984)*, Città del Vaticano, pp. 225-258.
- GUYON, J. 1989: “*Cunctis solacia fletus* ou le testament-épigraphe du pape Damase”, *Quaeritur, inventus colitur. Miscellanea in onore di Padre Umberto Maria Fasola*, Città del Vaticano, pp. 291-306.

- GUYON, J. 1995: "Damase et l'illustration des martyrs. Les accents de la dévotion et l'enjeu d'une pastorale", Mathijs Lamberigts – Peter van Deun (eds.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, Leuven, pp. 157-177.
- IHM, M. 1895a: "Die Epigramme des Damasus", *Rheinisches Museum für Philologie* 50, pp. 191-204.
- JOSI, E. 1927: "Le iscrizioni damasiane in Pretestato", *Rivista di Archeologia Cristiana* 4, pp. 218-255.
- JOSI, E. 1932: "Scoperta di due frammenti del carne damasiano in onore di S. Ermete", *Rivista di Archeologia Cristiana* 9, pp. 147-150.
- JOSI, E. 1936: "Quattro nuovi frammenti del carne di Damaso in onore di S. Ippolito", *Rivista di Archeologia Cristiana* 13, pp. 231-236.
- LECLERQ, H. 1920: "Damase", *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, pp. 145-197.
- MARUCCHI, O. 1905: "Discussione critica sul luogo recentemente attribuito ai sepolcri del papa Damaso e dei martiri Marco e Marcelliano presso la via Ardeatina", *Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana*, pp. 191-230.
- NESTORI, A. 1986: "L'attività edilizia in Roma di papa Damaso", *Saecularia Damasiana Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11-12-384 – 10/12-12-1984)*, Città del Vaticano, pp. 157-172.
- NORTON, M. A. 1962: "Prosopography of Pope Damasus", J. M. F. Marique (ed.), *Leaders of Iberian Christianity 50-650 A.D.*, Boston, Mass., pp. 157-172.
- PERGOLA, PH. 1986: "*Nereus et Achilles martyres: L'intervention de Damase à Domitilla (avec un appendice sur les résultats des fouilles récentes de la Basilique de Damase à Generosa)*", *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11-12-384 – 10/12-12-1984)*, Città del Vaticano, pp. 203-224.
- PIETRI, CH. 1972: "Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique", *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*, Beauchesne, pp. 627-634.
- PIETRI, CH. 1961: "*Concordia apostolorum et renovatio urbis (culte des martyrs et propagande pontificale)*", *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 73, pp. 275-322.

- PIETRI, CH. 1986: "Damase, évêque de Rome", *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11-12-384 – 10/12-12-1984)*, Città del Vaticano, pp. 29-58.
- RECIO VEGANZONES, A. 1986: "El *Carmen* paulino de Dámaso y la interpretación de tres escenas pictóricas de la catacumba de Comodila", *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11-12-384 – 10/12-12-1984)*, pp. 323-358.
- REEKMANS, L. 1986a: "L'oeuvre du pape Damase dans le complexe du Gaius à la catacombe de S. Callixte", *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11-12-384 – 10/12-12-1984)*, Città del Vaticano, pp. 259-290.
- REUTTER, U. 1999: *Damasus, Bischof von Rom (366-384). Leben und Werk*, Jena.
- SÀGHY, M. 2000: "Scinditur in partes populus: Pope Damasus and the Martyrs of Rome", *Early Medieval Europe* 9, pp. 273-287.
- SÀGHY, M. 2008: "Poems as Church History: the *Epigrams* of Pope Damasus", *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e Tradizione classica, XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2007, Studia Ephemeridis Augustinianum* 108, Roma, 2008, pp. 487-496.
- SAINT-ROCH, P. 1981: "La région centrale du cimetière connu sous le nom de Cimetière des Saints Marc et Marcellien et Damase", *Rivista di Archeologia Cristiana* 57, Città del Vaticano, pp. 209-251.
- SAINT-ROCH, P. 1986: "Sur la tombe du pape Damase", *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11-12-384 – 10/12-12-1984)*, Città del Vaticano, pp. 283-290.
- SAXER, V. 1986: "Damase et le calendrier des fêtes de martyrs de l'Église romaine", *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11-12-384 – 10/12-12-1984)*, Città del Vaticano, pp. 59-88.
- SCALIA, G. 1977: "Gli 'archiva' di papa Damaso e le biblioteche di papa Ilario", *Studi medievali* 18, pp. 39-63.
- SILVAGNI, A. 1935: "Se il carne damasiano di S. Felice appartenga veramente a Nola", *Rivista di Archeologia Cristiana* 12, pp. 249-264.

- SPERA, L. 1994: "Interventi di papa Damaso nei santuari delle catacombe romane: il ruolo della committenza privata", *Bessarione* 11, pp. 111-127.
- SPERA, L. 1998: "Damaso: papa, poeta, e architetto", *Il mondo delle origini cristiane. Primi secoli*, Roma, pp. 17-19.
- TESTINI, P. 1986: "Damaso e il santuario di S. Ippolito a Porto", *Saecularia Damasiana. Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (11-12-384 – 10/12-12-1984)*, Città del Vaticano, pp. 291-303.
- TROUT, D. E. 2003: "Damasus and the Invention of Early Christian Rome", *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33, pp. 517-536.
- VIVES, J. 1926: "Damasus i Filocalus", *Analecta Sacra Tarraconensia* 2, pp. 483-494.
- VIVES, J. 1928: "D'arqueologia cristiana", *Analecta Sacra Tarraconensia* 4, pp. 261-270.
- VIVES, J. 1954: "Las inscripciones de las catacumbas", *La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas*, Madrid, BAC, pp. 409-603.
- WEILAND, A. 1994: "Conposuit tumulum sanctorum limina adornans. Die Ausgestaltung des Grabes der hl. Felix und Adauctus durch Papst Damasus in der Commodillakatakombe in Rom", *Historiam pictura refert. Miscellanea A. Recio Veganzones*, Città del Vaticano, pp. 625-645.
- WILPERT, J. 1903a: "La scoperta delle basiliche cimiteriali dei Santi Marco e Marcelliano e Damaso", *Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana*, pp. 43-58.
- WILPERT, J. 1903b: "Scavi nel cimitero dei Santi Marco e Marcelliano e Damaso", *Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana*, pp. 315-319.

BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA

Sobre literatura latina tardoantigua

- AMAT, J. 1985: *Images et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, Études Augustiniennes.
- AMATUCCI, A. G. 1929: *Storia della letteratura latina cristiana*, Bari, Laterza.
- BAUMGARTNER, A. 1905: *Geschichte der Weltliteratur*, Freiburg, Herder.
- BRUNHÖLZL, F. 1990: *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, I, Louvain, Brepols.
- CAMERON, A. 1970: *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford, Clarendon.

- CHARLET, J. L. 1980: "L'apport de la poésie latine chrétienne à la mutation de l'épopée antique: Prudence précurseur de l'épopée médiévale", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 2, pp. 207-217.
- CHARLET, J. L. 1985: "L'inspiration et la forme bibliques dans la poésie latine, du III^e au IV^e siècle", *Le monde latin antique et la Bible*, sous le direction de Jacques Fontaine et Charles Pietro, coll. Bible de tous les temps 2, Paris, Beauchesne, pp. 613-643.
- COLETTE, E. 1985: "Les traductions du Psautier", *Le monde latin antique et la Bible*, sous le direction de Jacques Fontaine et Charles Pietro, coll. Bible de tous les temps 2, Paris, Beauchesne, pp. 67-88.
- COMPARETTI, D. 1937: *Virgilio nel Medio Evo* II, Firenze, La nuova Italia.
- CORTÉS TOVAR, R. 1997: "Marcial y el epigrama", en *Historia de la Literatura Latina*, Madrid, Cátedra, pp. 423-431.
- COURCELLE, P. 1944: "Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin: le vol de Dédale-Ulysse et les sirènes", *Revue des Études Anciennes* 46, pp. 65-93.
- COURCELLE, P. 1955: "Les Pères de l'Église devant les enfers virgiliens", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 30, pp. 5-74.
- COURCELLE, P. 1958: "La postérité chrétienne du Songe de Scipion", *Revue des Études Latines* 36, pp. 205-234.
- COURCELLE, P. 1965: "Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (Phédon 62b; Cratyle 400c)", *Revue des Études Latines* 43, pp. 406-442.
- CURTUS, E. R. 1955: *Literatura europea y Edad Media latina*, I-II, México, Fondo de Cultura Económica.
- DAVIDSON, I. J. 1995: "Ambrose's *De Officiis* and Intellectual Climate of the Late Fourth Century", *Vigiliae Christianae* 49, 4, pp. 313-333.
- DEPROOST, P. A. 1997: "L'épopée biblique en langue latine. Essai de définition d'un genre littéraire", *Latomus* 56, pp. 14-39.
- DI BERNARDINO, A. 1993: "La poesía cristiana", *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid, BAC, pp. 301-404.
- EBERT, A. 1883: *Histoire Générale de la Littérature du Moyen Âge en Occident*, Paris.
- FERNÁNDEZ VALLINA, E. 1997: "Poesía 'menor'. Siglos III y IV D. C.", en *Historia de la Literatura Latina*, Madrid, Cátedra, pp. 493-499.

- FLORIO, R. 2001: *Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el Peristephanon de Prudencio*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.
- FONTAINE, J. 1970: *La littérature latine chrétienne*, Paris, Presses Univ. de France.
- FONTAINE, J. 1980b: *Études sur la poésie latine d'Ausone à Prudence*, Paris, Société d'éditions Les Belles Lettres.
- FONTAINE, J. 1982a: "Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 25, pp. 5-21.
- FRANCESCHINI, E. 1962: "La Bibbia e i Padri nell'alto Medioevo", *Il passaggio dall'antichità al medioevo in Occidente. Atti (dal 6 al 12 aprile 1961)*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, IX, Spoleto, pp. 296-328.
- FREDOUILLE, J. C. 1985: "Les lettrés chrétiens face à la Bible", *Le monde latin antique et la Bible*, sous le direction de Jacques Fontaine et Charles Pietro, coll. Bible de tous les temps 2, Paris, Beauchesne, pp. 25-42.
- FREDOUILLE, J. C. 1988: "La théologie tripartite, modèle apologétique (Athénagore, Théophile, Tertullien)", *Res Sacrae. Hommages à Henri Le Bonniec*, Collection Latomus 201, Bruxelles, pp. 220-235.
- FREDOUILLE, J. C. 1997: "Le héros et le saint", *Du héros païen au saint chrétien, Actes du colloque organisé par le Centre d'analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité. Strasbourg, 1er-2 décembre 1995*, pp. 11-25.
- GALLICET, E. 1986: "Virgilio nel mondo cristiano dei primi secoli", *Vergilius Romanus*, Milano, pp. 71-98.
- GAUTHIER, N. 1987: "Les images de l'au-delà durant l'antiquité chrétienne", *Revue des Études Augustiniennes* 33, pp. 3-22.
- GRIBOMONT, J. 1985: "Les plus anciennes traductions latines", *Le monde latin antique et la Bible*, sous le direction de Jacques Fontaine et Charles Pietro, coll. Bible de tous les temps 2, Paris, Beauchesne, pp. 43-65.
- GRIBOMONT, J. 1993: "Las traducciones. Jerónimo y Rufino", *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid, BAC, pp. 228-300.
- GUDEMAN, A. 1928: *Historia de la Antigua Literatura Latino-Cristiana*, trad. y ampliada por Pascual Galindo Romeo, Barcelona, Labor.
- HAMMAN, A. 1993: "El nuevo rumbo del s. IV", *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid, BAC, pp. 3-37.

- HERZOG, R. 1975: *Die Biblepik der lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, München, Fink.
- INGLEBERT, H. 1994: "Les héros romains, les martyrs et les ascètes: les vertues et les préférences politiques chez les auteurs chrétiens latins du III^e au IV^e siècle", *Revue des Études Augustiniennes* 40, pp. 305-325.
- JAY, P. 1985: "Jérôme et la pratique de l'exégèse", *Le monde latin antique et la Bible*, sous la direction de Jacques Fontaine et Charles Pietto, coll. Bible de tous les temps 2, Paris, Beauchesne, pp. 523-541.
- LÖFSTEDT, E. 1959: *Late Latin*, Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning, Serie A, Forelesninger, XXV, Oslo, Aschehoug.
- MACCORMACK, S. G. 1981: *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press.
- MOHRMANN, C. 1947a: "Le latin commun et le latin des chrétiens", *Vigiliae Christianae* 1, 1, pp. 1-12.
- MOHRMANN, C. 1947b: "Sur quelques interdictions de vocabulaire", *Vigiliae Christianae* 1, 4, pp. 247-248.
- MOHRMANN, C. 1948a: "Les éléments vulgaires de Latin des chrétiens", *Vigiliae Christianae* 2, 2, pp. 89-101.
- MOHRMANN, C. 1948b: "Les éléments vulgaires de Latin des chrétiens (Suite)", *Vigiliae Christianae* 2, 3, pp. 163-184.
- MOHRMANN, C. 1949: "Les origines de la latinité chrétienne à Rome (Suite)", *Vigiliae Christianae* 3, 3, pp. 163-183.
- MOHRMANN, C. 1950: "Les emprunts grecs dans la latinité chrétienne", *Vigiliae Christianae* 4, 4, pp. 193-211.
- MOHRMANN, C. 1954: "A propos de deux mots controversés de la latinité chrétienne: tropaeum. nomen", *Vigiliae Christianae* 8, 3, pp. 154-173.
- MOHRMANN, C. 1977: "Dopo quarant'anni", *I caratteri del latino cristiano antico*, Bologna, Patron editore, pp. 91-119.
- NAZZARO, A. V. 2008: "Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e Tradizione classica", *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e Tradizione classica, XXXVI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3-5 maggio 2007, Studia Ephemeridis Augustinianum* 108, Roma, pp. 9-56.

- PASCHINI, P. 1931: "Echi del poema virgiliano negli antichi scrittori cristiani", *Studi virgiliani*, I, a cura dell'Istituto Di Studi Romani, Roma, pp. 167-197.
- PIETRI, CH. 1985b: "La Bible dans l'épigraphie de l'Occident latin", *Le monde latin antique et la Bible*, sous le direction de Jacques Fontaine et Charles Pietro, coll. Bible de tous les temps 2, Paris, Beauchesne, pp. 189-205.
- RABY, F. J. E. 1953: *A History of Christian-Latin Poetry: From the Beginnings to the Close of the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press.
- RAMELLI, I. 2001: "Osservazioni sul concetto di 'Giorno Natalizio' nel mondo greco e romano e sull'espressione di Seneca *Dies Aeterni Natali*", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 6, pp. 169-181.
- ROBERTS, M. 1985: *Biblical epic and rhetorical paraphrase in late antiquity*, Liverpool, Cairns.
- SCHRINJEN, J. 1977: *I caratteri del latino cristiano antico*, con un appendice di Christine Mohrmann, "Dopo quarant'anni", Pàtron editore, Bologna.
- SIMONETTI, M. 1993: "Hilario de Poitiers y la crisis arriana en Occidente. Polemistas y herejes", *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid, BAC, pp. 38-165.
- SMOLAK, K. 2000: "La poesia cristiana latina tra il quarto e il quinto secolo", *Salesianum* 62, pp. 19-39.
- STELLA, F. 2006: "Imitazione interculturale e poetiche dell'alterità nell'epica biblica latina", *Incontri triestini di filologia classica* 5, pp. 9-24.
- STUDER, B. 1993: "Escritores de Italia hasta San León Magno", *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid, BAC, pp. 668-747.
- VAN SICKLE, J. 1987: "The Elogia of the Cornelli Scipiones and the Origin of Epigram at Rome", *The American Journal of Philology* 108, 1, pp. 41-55.
- VAN UYTFANGHE, M. 1992: "Platonisme et eschatologie chrétienne. Leur symbiose graduelle dans les passions et les panégyriques des martyrs et dans les biographes spirituelles (II^e-VI^e siècles). 2: les passions tardives", *De Tertullien aux Mozarabes, I: Antiquité tardive et Christianisme ancien (III^e-VI^e siècles). Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, Paris, pp. 69-95.
- VON ALBRECHT, M. 1999: "Poesía de los períodos imperiales medio y tardío", *Historia de la literatura romana* II, Barcelona, Herder, pp. 1195-1248.

ZIOLKOWSKY, J. M. 2005: "Oral-Formulaic Tradition and the Composition of Latin Poetry from Antiquity through the Twelfth Century", *New Directions in Oral Theory*, M. C. Amodio (ed.), *Medieval and Renaissance Texts and Studies* v. 287, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, pp. 125-148.

Sobre epigrafía

BATTELLI, G. 1989: "Le iscrizioni cristiane di Roma", *Saitabi. Revista de historia, arte y arqueología* 39, pp. 39-61.

CARLETTI, C. 1994b: "*Quod multi cupiunt et rari accipiunt*. A proposito di una nuova iscrizione della catacomba dell'ex vigna Chiaraviglio", *Historiam pictura refert. Miscellanea A. Recio Vaganzones*, Città del Vaticano, pp. 111-126.

CARLETTI, C. 1998: "Un mondo nuovo. Epigrafia dei cristiani a Roma in età postcostantiniana", *Vetera Christianorum* 35, pp. 39-67.

CARLETTI, C. 1999: "Epigrafia dei cristiani a Roma nell'età postcostantiniana. Prassi e ideología", *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina, Roma 18-24 settembre 1997*, Roma, pp. 591-602.

CARLETTI, C. 2000b: "L'epigrafia dei cristiani: prassi e ideologia tra tradizione e innovazione", *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, a cura di Serena Ensoli ed Eugenio La Rocca, Roma, pp. 323-329.

CARLETTI, C. 2002: "*Domine Eutychi*. Un culto 'ritrovato' nell'area cimiteriale di S. Sebastiano a Roma", *Vetera Christianorum* 39, pp. 35-60.

CARLETTI, C. 2003: "Nuove iscrizioni della regione di S. Eutichio nel cimitero di S. Sebastiano", *Rivista di Archeologia Cristiana* 79, pp. 45-89.

COLAFRANCESCO, P. 1997: "La lingua latina nelle iscrizioni del tardo-impero", *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano*, *Inscriptiones Sanctae Sedis* 2, Città del Vaticano, pp. 113-120.

COLAFRANCESCO, P. 2004: "Una nuova dedica a Damaso", *Vetera Christianorum* 41, pp. 259-265.

CUGUSI, P. 2003: "Per una nuova edizione dei *Carmina Latina Epigraphica*. Qualche osservazione metodologica", *Epigraphica* 45, pp. 197-213.

DE RUBEIS, F. 2000: "Epigraphs", *Italy in the Early Middle Ages 476-1000*, C. La Rocca (ed), Oxford University Press, New York, pp. 220-231.

- DION, J. 2006: "Immortalité poétique et immortalité politique: Ennius et les Scipions", *Aere Perennius: hommage à Hubert Zehnacker*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, pp. 383-393.
- FELLE, A. E. 1995: "Loca scritturistici nella produzione epigrafica romana", *Vetera Christianorum* 32, pp. 61-89.
- GROSSI GONDI, F. 1920: *Trattato di epigrafia cristiana latina e greca del mondo romano occidentale*, Roma, Università Gregoriana.
- ILLUMINATI, A. 1999: "Tra epigrafia, paleografia e storia. Tendenze stilistiche e scelte di scrittura in area urbana nel tardo-antico (IV-VI sec. d. C.)", *XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina, Roma 18-24 settembre 1997*, Roma, pp. 679-698.
- MAZZOLENI, D. 1983: "I reperti epigrafici", *Ricerche nell'area di S. Ippolito all'Isola Sacra*, Roma, Viella.
- MAZZOLENI, D. 1998: "La produzione epigrafica nelle catacombe romane", *Le catacombe cristiane di Roma: origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Regensburg, Schnell und Steiner, pp. 147-184.
- MAZZOLENI, D. 2002: *Epigrafi del Mondo Cristiano antico*, Roma, Lateran University Press.
- PIETRI, CH. 1980: "La mort en Occident dans l'épigraphie latine: De l'épigraphie païenne à l'épigraphie chrétienne 3^e-6^e siècles", *La Maison-Dieu* 144, pp. 25-48.
- PIETRI, CH. 1985a: "Épigraphie et culture: L'évolution de l'éloge funéraire dans les textes de l'occident chrétien (III^e-VI^e siècles)", C. Giuffrida – M. Mazza (eds.), *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità. Atti del Convegno tenuto a Catania, Università degli Studi, 27 sett.-2 ott., 1982*, I, Roma, pp. 157-183.
- SANDERS, G. 1977: "Les inscriptions latines païennes et chrétiennes: Symbiose ou métabolisme?", *Revue de l'Université de Bruxelles* 1, pp. 44-64.
- SANDERS, G. 1991: *Lapides memores. Païens et chrétiens face à la mort: le témoignage de l'épigraphie funéraire latine*, Faenza, Fratelli Lega Editori.
- SELTER, B. 2006: "Astral immortality in the *Carmina Latina Epigraphica* of the City of Rome: a comparison between pagan and christian views", *Sacris erudiri* 45, pp. 47-106.

- SILVAGNI, A. 1921: "Nuovo ordinamento delle sillogi epigrafiche di Roma anteriori al sec. XI", *Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, pp. 179-229.
- TOLMAN, J. A. 1910: *A study of the sepulchral inscriptions in Buecheler's "Carmina epigraphica latina"*, Chicago, Illinois, The University of Chicago Press.
- VELÁZQUEZ, I. 1996: "Dobletes en la epigrafía funeraria latina: materiales para su estudio", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 11, pp. 77-113.

Sobre hagiografía, liturgia e Historia de la Iglesia

- ALFAYÉ VILLA, S. 2009: "Sit tibi terra gravis: magical-religious practices against restless dead in the ancient world", *Formae mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*, pp. 181-216.
- AMORE, A. 1975: *I martiri di Roma*, Roma, Antonianum.
- BERESFORD, A. M. 2007: *The legend of Saint Agnes in medieval Castilian literature*, Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar 59, Queen Mary, University of London, Department of Hispanic Studies London.
- BREZZI, P. 1962: "Romani e Barbari nel giudizio degli scrittori cristiani dei secoli IV-VI", *Il passaggio dall'antichità al medioevo in Occidente. Atti (dal 6 al 12 aprile 1961)*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, IX, Spoleto, pp. 566-593.
- BROWN, P. 1971: "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *The Journal of Roman Studies* 61, pp. 80-100.
- BROWN, P. 1984: *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- BROWN, P. 1993: *The making of late antiquity*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press.
- BROWN, P. 1995: *Authority and the sacred: aspects of the Christianisation of the Roman world*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BROWN, P. 1998: *Pouvoir et Persuasion dans l'Antiquité Tardive. Vers un Empire chrétien*, Paris, Seuil.
- CHADWICK, H. 1957: "St. Peter and St. Paul in Rome: The problem of the Memoria Apostolorum ad Catacumbas", *The Journal of Theological Studies* 8, pp. 31-52.

- DAL COVOLO, E. et alii 1995: *Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa*, Letture cristiane del primo millennio 21, Milano.
- DELEHAYE, H. 1933: *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, Société des Bollandistes.
- DELEHAYE, H. 1955: *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes.
- DELEHAYE, H. 1966: *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, Société des Bollandistes.
- DE LEVIS, E. 1790: *Anecdota sacra*, Taurini.
- DUVAL, Y. 1991: "Sanctorum sepulcris sociari", *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome et l'Université de Rome "La Sapienza", Rome, 27-29 octobre 1988, Rome, pp. 333-351.
- FERNÁNDEZ CATÓN, J. M. 1962: *Manifestaciones ascéticas en la iglesia hispano-romana del siglo IV*, León, Archivo Histórico Diocesano.
- FÉVRIER, P. A. 1984: "La tombe chrétienne et l'au-delà", *Les temps chrétiens de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (III^e-XIII^e siècles)*. Colloques internationaux du CNRS, 604, Paris 9-12 mars 1981, Paris, pp. 163-183.
- FÉVRIER, P. A. 1991: "Martyre et sainteté", *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome et l'Université de Rome "La Sapienza", Rome, 27-29 octobre 1988, Rome, pp. 51-80.
- GRISAR, H. 1899: *Storia di Roma e dei Papi nel Medio Evo*, Roma, Lefebvre.
- GROSSI GONDI, F. 1919: *Principi e problemi di critica agiografica. Atti e spoglie dei martiri*, Roma, Università Gregoriana.
- GROSSO, G. 1941: *Corso di diritto romano. Le cose*, Torino.
- GUYON, J. 1976: "Le pèlerinages à Rome dans la Basse-Antiquité et le Haut Moyen-Âge (IV^e-IX^e s.)", *Pèlerins de Rome*, a cura di J. Guyon, P. Rouillard ed A. Vauchez, Paris, pp. 41-70.
- HEID, S. 2007: "The Romanness of Roman Christianity", J. Rüpke, (ed.), *A companion to Roman Religion*, Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, pp. 406-426.
- MANDOUZE, A. 1991: "De l'unicité d'une notion à un pluralisme de fonctions. Aspects d'une problématique (I^{er}-IV^e siècle.)", *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École française de

- Rome et l'Université de Rome "La Sapienza", Rome, 27-29 octobre 1988, Rome, pp. 81-89.
- MARROU, H. I. 1980: *¿Decadencia romana o antigüedad tardía? Siglos III-IV*, Madrid, Rialp.
- MAZZARINO, S. 1980: *Il basso impero. Antico, tardoantico ed era costantiniana*, Bari, Dedalo.
- MOMMSEN, T. 1905: *El derecho penal romano I-II*, Madrid, La España Moderna.
- PIETRI, CH. 1976: *Roma Christiana I*, Roma.
- PIETRI, CH. 1977: "Appendice prosopographique à la *Roma Christiana* (311-440)", *Mélanges de l'école française de Rome. Antiquité* 89, 1, pp. 371-415.
- PIETRI, CH. 1984: "Les temps de la semaine à Rome et dans l'Italie chrétienne (IV^e-VI^e s.)", *Les temps chrétiens de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (III^e-XIII^e siècles). Colloques internationaux du CNRS, 604, Paris 9-12 mars 1981*, Paris, pp. 62-81.
- PIETRI, CH. 1991: "L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur", *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome et l'Université de Rome "La Sapienza", Rome, 27-29 octobre 1988*, Rome, pp. 15-36.
- PRIETO RAMIRO, R. 2006: "Literatura cristiana martirial", *De Babilonia a Nicea: metodología para el estudio de orígenes del cristianismo y patrología*, pp. 205-216.
- SALZMAN, M. R. 2000: *The making of a Christian Aristocracy. Social and Religious change in the Western Empire*, Cambridge, Massachusetts, London. Harvard University Press.
- SAXER, V. 1991: "Aspects de la typologie martyriale. Récits, portraits et personnages", *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome et l'Université de Rome "La Sapienza", Rome, 27-29 octobre 1988*, Rome, pp. 321-331.
- SAXER, V. 1995: "Hagiographie et archéologie des martyrs", Mathijs Lamberigts – Peter van Deun (eds.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, Leuven, pp. 11-28.
- SCHILLING, R. 1984: "Ce que le christianisme doit à la Rome antique", *Revue des Études Latines* 62, pp. 301-325.

- THACKER, A. T. 2002: “*Loca Sanctorum* : the significance of place in the study of the saints”, A. T. Thacker – R. Sharpe (eds.), *Local saints and local churches in the early medieval west*, Oxford, Oxford University Press, pp. 1-43.
- VAN UYTFANGHE, M. 1991: “L’essor du culte des saints et la question de l’eschatologie”, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle). Actes du colloque organisé par l’École française de Rome et l’Université de Rome “La Sapienza”*, Rome, 27-29 octobre 1988, Rome, pp. 91-107.

Sobre arqueología, arte e iconografía

- BISCONTI, F. – GIULIANI, R. – FIOCCHI NICOLAI, V. 1994: *Giovanni Battista de Rossi e le catacombe romane. Mostra fotografica e documentaria in occasione del 1^o Centenario della morte di Giovanni Battista de Rossi (1894-1994)*, a cura della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Città del Vaticano, Tipografia Vaticana.
- BISCONTI, F. 1995: “L’abbraccio tra Pietro e Paolo ed un affresco inedito del cimitero romano dell’ex vigna Chiaraviglio”, *Corsi di Cultura sull’Arte Ravennate e Bizantina* 62, Ravenna, pp. 71-93.
- BISCONTI, F. 1998: “La decorazione delle catacombe romane”, *Le catacombe cristiane di Roma: origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Regensburg, Schnell und Steiner, pp. 71-144.
- BISCONTI, F. 2000: “Il vinto nella *pietas* cristiana”, *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, a cura di Serena Ensoli ed Eugenio La Rocca, Roma, pp. 399-403.
- BISCONTI, F. 2003: “Scena di commercio del vino in un rilievo inedito della regione dell’ex vigna Chiaraviglio in S. Sebastiano”, *Rivista di Archeologia Cristiana* 79, pp. 15-44.
- BOLDETTI, M. 1720: *Osservazioni sopra i cimiterj de’ santi Martiri, ed antichi cristiani di Roma*, Roma.
- BRANDENBURG, H. 2004: *Le prime chiese di Roma, IV-VII secolo. L’inizio dell’architettura ecclesiastica occidentale*, Milano, Jaka Book.
- BROISE, H. – SCHEID, J. 1987: *Recherches archéologiques à la Magliana. Le balneum des frères arvaes*, Rome: École Française de Rome.
- CAMERON, A. 1992: “Filocalus and Melania”, *Classical Philology* 87, pp. 140-144.

- CAMERON, A. 1985: "The Date and the Owners of the Esquiline Treasure", *American Journal of Archaeology* 89, pp. 135-145.
- CARLETTI, C. 1994a: "Il santuario dei santi Felice e Adauto e la catacomba di Commodilla", *Die Katakombe "Commodilla". Repertorium der Malerein*, Città del Vaticano, pp. 3-27.
- DE BLAAUW, S. 1994: *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, Città del Vaticano.
- DECKERS, J. G. – MIETKE, G. – WEILAND, A. 1994: *Die Katakombe "Commodilla". Repertorium der Malerein*, Città del Vaticano.
- DEICHMANN, F. W. 1946: "Die Lage der konstantinischen Basilika der heiligen Agnes an der Via Nomentana", *Rivista di Archeologia Cristiana* 22, pp. 213-234.
- DE ROSSI, G. B. 1864-1877: *La Roma sotterranea cristiana descritta ed illustrata I-III*; Roma.
- DE ROSSI, G. B. 1863-1894: *Bullettino di Archeologia cristiana, Romae*.
- DE SANTIS, P. 2000: "Palma", *Temi di iconografia paleocristiana*, cura e introduzione di Fabrizio Bisconti, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, pp. 238-240.
- DE WAAL, A. 1894: "Die Apostelgruft ad Catacumbas an der via Appia", *III Supplementheft zu Römische Quartalschrift*, Roma.
- FASOLA, U. M. 1972: "Le recenti scoperte nelle catacombe sotto Villa Savoia. Il Coemeterium Iordanorum ad S. Alexandrum", *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana*, Città del Vaticano, pp. 273-297.
- FASOLA, U. M. 1980: *La catacomba di Domitilla e la basilica dei martiri Nereo e Achilleo*, Città del Vaticano.
- FASOLA, U. M. 1989: "Le ricerche di archeologia cristiana a Roma fuori le mura", *Actes du XI Congrès International d'Archéologie Chrétienne, Lyon-Vienne-Grenoble-Genève et Aoste, 21-28 sept. 1986, III*, Città del Vaticano, pp. 21-61.
- FERRUA, A. 1990: *La basilica e la catacomba di S. Sebastiano*, Città del Vaticano.
- FERRUA, A. 1958: "Scoperta di una nuova regione della catacomba di Commodilla", *Rivista di Archeologia Cristiana* 34, pp. 5-56.
- FIOCCHI NICOLAI, V. 1989: "Il culto di S. Valentino tra Terni e Roma: una messa a punto", *Atti del Convegno di Studio L'Umbria Meridionale fra Tardo-Antico ed Altomedioevo*, Acquasparta, pp. 165-178.

- FIOCCHI NICOLAI, V. 1995a: "Itinera ad sanctos. Testimonianze monumentali del passaggio dei pellegrini nei santuari del suburbio romano", *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, (Bonn, 22-28 September 1991) II, Città del Vaticano, pp. 763-775.
- FIOCCHI NICOLAI, V. 1995b: "Una nuova basilica a deambulatorio nel comprensorio della catacomba di S. Callisto a Roma", *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie* (Bonn, 22-28 September 1991) II, Città del Vaticano, pp. 776-786.
- FIOCCHI NICOLAI, V. 1998: "Origine e sviluppo delle catacombe romane", *Le catacombe cristiane di Roma: origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Regensburg, Schnell und Steiner, pp. 9-69.
- FIOCCHI NICOLAI, V. 2000: "Sacra martyrum loca circuire: Percorsi di visita dei pellegrini nei santuari martiriali del suburbio romano", *Christiana loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, Roma, pp. 221-230.
- FIOCCHI NICOLAI, V. 2001: *Strutture funerarie ed edifici di culto paleocristiani di Roma dal IV al VI secolo*, Città del Vaticano.
- FRUTAZ, A. P. 1983: *Il complesso monumentale di S. Agnese*, Roma.
- GIULIANI, R. 1992: "Novatiano beatissimo martyri Gaudentius diaconus fecit. Contributo all'identificazione del martire Novaziano della catacomba anonima sulla via", *Rivista di Archeologia Cristiana* 68, pp. 233-258.
- GIULIANI, R. 1999: "Recenti indagini nella catacomba della ex vigna Chiaraviglio sulla via Appia Antica. Relazione delle campagne di scavo nella regione E (1994-1996)", *Rivista di Archeologia Cristiana* 75, pp. 96-109.
- GUIDOBALDI, F. 2000: "L'organizzazione dei tituli nello spazio urbano", *Christiana loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*, Roma, pp. 123-129.
- GUYON, J. 1986a: "Dal praedium imperiale al santuario dei martiri. Il territorio 'ad duas lauros'", A. Giardina (ed.), *Società romana ed impero tardoantico. II. Roma, politica, economia, paesaggio urbano*, Bari, pp. 549-596.
- JOSI, E. 1973: *La basilica di S. Silvestro in Priscilla*, Roma.
- KRAUTHEIMER, R. 1937-1980: *Corpus basilicarum christianarum Romae. Le basiliche paleocristiane di Roma (IV-IX secolo)* V, Roma.

- LA ROCCA, E. 2000: "Le basiliche cristiane 'a deambulatorio' e la sopravvivenza del culto eroico", *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, a cura di Serena Ensoli ed Eugenio La Rocca, Roma, pp. 204-220.
- LIVERANI, P. 2000: "San Pietro in Vaticano", *La visita alle sette chiese*, Roma, Società Romana di Storia Patria, pp. 21-44.
- MARCHI, G. 1845: *Il sepolcro dei santi Proto e Giacinto*, Roma.
- MARUCCHI, O. 1890: *Il cimitero e la basilica di S. Valentino*, Roma.
- MARUCCHI, O. 1923: *Le catacombe romane*, Roma.
- MARUCCHI, O. 1917: "Scoperte nel cimitero di Ponziano sulla via Portuense", *Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana*, pp. 111-115.
- MARUCCHI, O. 1928: "Scoperta di antichità cristiane nell'area della basilica suburbana di S. Valentino", *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*, pp. 261-267.
- MATTHIAE, G. 1966: *S. Lorenzo fuori le mura*, Roma, Marietti.
- PAINTER, K. S. 2000: "Il tesoro dell'Esquilino", *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana*, a cura di Serena Ensoli ed Eugenio La Rocca, Roma, pp. 140-146.
- PERGOLA, PH. 1999: *Le catacombe romane. Storia e topografia*, catalogo a cura di Palmira Maria Barbini, Roma, Carocci editore.
- QUILICI, L. 1997: *La Via Appia da Porta Capena ai Colli Albani*, Fratelli Palombi Editori, Roma.
- REEKMANS, L. 1964: *La tombe du pape Corneille et sa région céméteriale*, Roma sotterranea cristiana 4, Città del Vaticano.
- REEKMANS, L. 1986b: "Quelques observations sur la stratification sociale et la *tumulatio ad sanctos* dans les catacombes romaines", *L'inhumation privilégiée du IV^e au VIII^e siècle en Occident. Actes du colloque tenu à Créteil le 16-18 mars 1986*, Paris, pp. 245-249.
- REEKMANS, L. 1988: *Le complexe céméterial du pape Gaius dans la catacombe de Callixte*, Roma sotterranea cristiana 8, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia – Leuven, Universitaire Pers.
- SEVERINI, F. 2000: "Corona", *Temi di iconografia paleocristiana*, cura e introduzione di Fabrizio Bisconti, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, pp. 155-156.

- SPERA, L. 1999: *Il paesaggio suburbano di Roma dall'antichità al Medioevo: il comprensorio tra le vie Latina e Ardeatina dalle Mura di Aureliano al III miglio*, Roma.
- STYGER, P. 1915a: "Scavi a S. Sebastiano", *Römische Quartalschrift* 29, pp. 73-110.
- STYGER, P. 1915b: "Gli Apostoli Pietro e Paolo ad Catacumbas", *Römische Quartalschrift* 29, pp. 149-205.
- STYGER, P. 1925-1926: "L'origine del cimitero di Callisto sull'Appia", *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 4, pp. 91-153.
- TESTINI, P. 1975: *Ricerche archeologiche nell'Isola Sacra*, Roma.
- TESTINI, P. 1980: *Archeologia Cristiana*, Bari, Edipuglia.
- TOLOTTI, F. 1971: *Il cimitero di Priscilla*, Città del Vaticano.
- TOLOTTI, F. 1977: "Ricerca dei luoghi venerati nella Spelunca Magna di Pretestato", *Rivista di Archeologia Cristiana* 53, pp. 7-102.
- TOLOTTI, F. 1978: "Le cimetièrre de Priscille. Synthèse d'une recherche", *Revue d'histoire ecclésiastique* 73, pp. 281-314.
- TOLOTTI, F. 1982: "Le basiliche cimiteriali con deambulatorio del suburbio romano: questione ancora aperta", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung* 89, pp. 153-211.
- TOLOTTI, F. 1984: "Sguardo d'insieme al monumento sotto s. Sebastiano e nuovo tentativo di interpretarlo", *Rivista di Archeologia Cristiana* 60, pp. 123-161.
- WILPERT, J. 1903c: *Le pitture delle catacombe romane*, Roma.
- WILPERT, J. 1910: *La cripta dei papi e la cappella di S. Cecilia nel cimitero di Callisto*, Roma.
- WILPERT, J. 1938: *La fede della Chiesa nascente secondo i monumenti dell'arte funeraria antica*, Città del Vaticano, Collezione "Amici delle Catacombe".

Sobre teoría literaria

- ALFONSI, L. 1974: "I generi letterari dall'antichità classica alla letteratura cristiana", *Augustinianum* 14, *III Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana, Roma 2-5 maggio 1974*, pp. 451-458.
- CHARLET, J. L. 1988: "Aesthetic Trends in Late Latin Poetry", *Philologus* 132, 1, pp. 74-85.

- FONTAINE, J. 1988b: "Comment doit-on appliquer la notion du genre littéraire à la littérature latine chrétienne du IV^e siècle?", *Philologus* 132, 1, pp. 53-73.
- GARZYA, A. 1984: "Retorica e realtà nella poesia tardoantica", *Poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica, Atti del V corso della scuola superiore di archeologia e civiltà medievali*, Centro di Studi Umanistici, Messina, pp. 11-49.
- KABATEK, J. 2005: "Tradiciones discursivas y cambio lingüístico", *Lexis: Revista de lingüística y literatura* 29, 2, 2005, pp. 151-177.
- KOCH, P. – OESTERREICHER, W. 1994: "Schriftlichkeit und Sprache", Hartmut Günther – Otto Ludwig (eds.), *Schrift und Schriftlichkeit. Ein internationales Handbuch / Writing and its Use. An international Handbook*, Berlin, New York, De Gruyter, pp. 587-604.
- KOCH, P. 1997: "Diskurstraditionen: zu ihrem sprachtheoretischen Status und ihrer Dynamik", *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*, Tübingen, Narr, pp. 43-79.
- LAUSBERG, H. 1975: *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura I-II*, Madrid, Gredos.
- OESTERREICHER, W. 1997: "Zur Fundierung von Diskurstraditionen", *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*, Tübingen, Narr, pp. 19-41.
- RAIBLE, W. 1988: "¿Qué son los géneros? Una respuesta desde el punto de vista semiótico y de la lingüística textual", *Teoría de los géneros literarios*, Madrid, Arco Libros.
- TODOROV, T. 1987: *La notion de littérature et autres essais*, Paris, Seuil.
- ZUMTHOR, P. 1989: *La letra y la voz de la literatura medieval*, Madrid, Cátedra.

BIBLIOGRAFÍA INSTRUMENTAL

- BAUDRILLART, A. – AUBERT, R. 1912 ss.: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané.
- BLAISE, A. 1975: *Lexicon latinitatis medii aevi. Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen-Âge*, Turnholt, Brepols.
- BLAISE, A. 1954: *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg, Le Latin Chrétien.
- CABROL, F. – LECLERCQ, H. – MARROU, H. I. 1907-1953: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané.

- DAREMBERG, CH. – SAGLIO, E. 1877-1919: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette.
- DI BERNARDINO, A. 1991: *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca, Sígueme.
- ERNOUT, A. – MEILLET, A. 1967: *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, Paris, Klincksieck.
- FORCELLINI, E. 1940: *Lexicon totius latinitatis*, Patavii, Typis Seminarii.
- FORCELLINI, E. 1859-1887: *Onomasticon totius latinitatis*, Prati, Typis Aldinianis.
- JEDIN, H. – MARTIN, J. 1987: *Atlas zur Kirchengeschichte. Die christliche Kirchen in Geschichte und Gegenwart*, Freiburg, Herder.
- NIERMEYER, J. F. 1976: *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden, Brill.
- SOUTER, A. et alii 1968: *Oxford latin dictionary*, Oxford, Clarendon.
- VAN DER MEER, F. – MOHRMANN, C. 1959: *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, Gütersloh, Mohn.
- ZIEGLER, K. 1964-1975: *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike; auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Druckenmüller.

Imágenes no disponibles a pedido de la autora.