



Proba, de Juvenco a Virgilio: una propuesta de triangulación intertextual en torno al tema del alimento en el centón

Ana Clara Sisul*

Introducción

En el centón de Proba (CP), el alimento aparece referido tres veces a través del término *victus*, extraído de diversos contextos del corpus virgiliano, sobre el que la poetisa trabaja. En dos oportunidades (CP. 276-277 y CP. 294-295), este empleo retrata episodios de forzosa frugalidad: la expulsión de Adán y Eva del Paraíso y el castigo por el crimen de Caín. En ambas ocasiones, los contextos de proveniencia de los sintagmas virgilianos son acordes a esta visión. En cambio, la tercera presencia del sustantivo *victus* en el centón (CP. 581) ya no se vincula con una situación de inopia; en su última aparición, en el contexto de la Última Cena, el alimento referido deja de ser insignificante, para asumir características más cercanas a las de un banquete, también en armonía con lo que transmite el subtexto virgiliano que compone esa escena.

Esta trama intratextual, tejida por Proba dentro de su propia obra, e intertextual, en sus relaciones con diversas escenas virgilianas, motivó estas páginas que buscan esclarecer si verdaderamente la representación de la Última Cena en el centón se ajusta a la de un banquete o si, por el contrario, y esta es nuestra hipótesis, las relaciones intertextuales del centón con Virgilio y, en especial, con Juvenco arrojan nueva luz sobre este -de otra manera problemático¹- detalle del centón.

A continuación, analizaremos las tres escenas centonarias en su diálogo con las fuentes que las sustentan, que, en algunos casos, trascienden la obra virgiliana.

1 En relación con el texto bíblico, la Última Cena aparece referida en Mt. 26.17-29, Mc. 14.17-25, Lc. 22.14-20, Jn. 13.21-26, entre otras. En todas las oportunidades, la descripción de la comida es somera, sin mencionarse más que pan y vino.

*Universidad Nacional del Sur / CONICET | anasisul@hotmail.com.ar

La magra alimentación de Adán y Eva y sus subtextos virgilianos

Durante el relato de la bonanza paradisíaca, en tres oportunidades el centón probiano enfatiza la prodigalidad de la tierra, capaz de producir alimento por sí misma. La primera se corresponde con la narración del acto de creación, cuando en el segundo día² Dios germina árboles y plantas (CP. 92-94³):

*fundit humus flores | et frondes explicat omnes
sanguineisque inculta rubent aviaria baxis,
non rastris, hominum non ulli obnoxia curae.*

92: Buc. 9.41 | Georg. 2.335

93: Georg. 2.430

94: Georg. 2.439

La tierra derrama flores y despliega todos los follajes y los bosques salvajes se enrojecen con frutos sanguinolentos, sin estar sometidos a los rastrillos ni a cuidado alguno de los hombres.

En el segundo pasaje, un poco posterior, ya existe el ser humano, aunque libre del trabajo. Dios se dirige a la pareja de Adán y Eva para prometerles la prodigalidad de la tierra, aunque impone la restricción de acercarse al árbol prohibido (CP. 143-144)⁴:

2 Proba se aparta del relato del Génesis, donde la creación de la flora se produce en el tercer día (Gn. 1.12-13). Sobre esta libertad creativa, remitimos a la explicación de Schottenius Cullhed (2015, p. 140).

3 Trabajamos con la edición de Fassina y Lucarini (2015), con cotejo de Schenkl (1888) y La Fico Guzzo (2012). Todas las traducciones de textos latinos presentadas en este trabajo nos pertenecen.

4 Debemos mencionar, no obstante, la aparente incoherencia de esta visión con aquello sostenido en los vv. 112-114 del centón: *secumque volutat, / qui mare, qui terras omni dicione tenerent, / neu segnes iaceant terrae* (Y reflexiona quién tendrá dominio del mar y de las superficies, para que las tierras no yazgan inactivas). La Fico Guzzo (2012, p. 63) sostiene que: “Esta ambigüedad surge de la analogía que Proba establece entre el Edén bíblico y la Edad de Oro de la Antigüedad grecolatina, que también era presentada a veces sin trabajo y a veces con él (cf. *Ecl.* 4.37-45; *A.* 8.313-325). En el verso 114 Proba parece ser más fiel a *Gn.* 2.15 donde se habla de cultivo de la tierra en el Paraíso terrenal”.

*...multosque per annos
non rastros patietur humus, non vinea falcem.*

143: *Georg.* 4.208

144: *Buc.* 4.40

Por muchos años la tierra no soportará los arados ni las vides la hoz.

Por último, el tercer pasaje nos presenta la creación finalizada y describe la vida en el paraíso (CP. 164-169):

*hic liquidi fontes, | hic caeli tempore certo
dulcia mella premunt, | hic candida populus antro
inminet et lentae texunt umbracula vites.
Invitant croceis halantes floribus horti
inter odoratum lauri nemus | ipsaque tellus
omnia liberius nullo poscente ferebat.*

164: *Georg.* 4.18 (*at*) | *Georg.* 4.100 (*hinc*)

165: *Georg.* 4.101 (*premes*) | *Buc.* 9.41

166: *Buc.* 9.42

167: *Georg.* 4.109 (*invitent*)

168: *Aen.* 6.658 | *Georg.* 1.127

169: *Georg.* 1.128

Aquí hay fuentes claras, aquí en cierto momento los cielos precipitan dulces mieles, aquí el álamo blanco se eleva por encima de la gruta y las vides flexibles entretejen una sombrita. Los jardines seducen con sus flores amarillas que exhalan perfume entre un bosque de aromoso laurel. La mismísima tierra producía todo de manera espontánea, sin que nadie se lo exija.

El panorama hasta este punto es consistente: hasta el advenimiento del pecado original, Adán y Eva podían gozar de una vida despreocupada en medio de la bonanza autosustentable del paraíso. En cambio, tras la

expulsión de la primera pareja, Proba articula una notoria degradación de esta primitiva abundancia⁵, que caracterizaba la vida en el jardín (CP. 276-277):

*Tum victum / in silvis / bacas lapidosaque corna
dant rami et vulsis pascunt radicibus herbae.*

276: *Aen.* 1.214 (*victu*) | *Aen.* 3.646 | *Aen.* 3.649

277: *Aen.* 3.650

Entonces, en los bosques las ramas ofrecen frutos y bayas duras como alimento, y los nutren hierbas arrancadas de raíz.

Debido a la carencia de herramientas agrarias necesarias para el cultivo⁶, en un primer momento Adán y Eva deben recurrir a una comida de emergencia que les garantice la supervivencia: las bayas. Sin embargo, el hecho de que estas pequeñas frutas estén a disposición no implica el mantenimiento de la prístina situación paradisíaca. En su contexto original (CP. 93), en el jardín del Edén, las bayas (también referidas mediante el término *bacca*) estaban caracterizadas con el adjetivo *sanguineus*, que, en contextos alimenticios, se relaciona preeminentemente con el campo cromático del color rojo⁷, pero también podría referir, de manera figurada, algo jugoso⁸. En cambio, las versiones terrenales de las bayas (v. 276: *baecae*

5 Bažil (2009, p. 152) señala este pasaje como la inauguración de la Edad de Plata en el centón. Laato (2017, pp. 111-112): “The lovely nature declines step by step: wine stops flowing in streams and humans must work harder. The decline clearly echoes the idea of the Golden Age declining into the Silver and Bronze Ages in Roman mythology”.

6 Antes de esta descripción de la alimentación con bayas y raíces, la figura divina anticipa a los condenados que deberán desarrollar herramientas con las que trabajar la tierra (CP. 253-255): *primusque per artem, / heu, miserande puer, / terram insectabere rastris / et sonitu terrebis aves...* (Y tú el primero, joven digno de compasión, herirás la tierra con el arado y espantarás a las aves con ese sonido...). Sin embargo, esto no ha ocurrido todavía. La descripción de la magra alimentación de Adán y Eva en los vv. 276-277 del centón se corresponde con las etapas tempranas de su vida fuera del paraíso.

7 OLD, p. 1688: “Coloured like blood, blood-red, crimson...”

8 OLD, p. 1688: “Consisting of blood, bloody”. Laato (2017, p. 109) sostiene que: “Proba’s account of Paradise is characterized by reference to the human senses:

y *corna*) o bien carecen de todo adjetivo o bien son calificadas a través de *lapidosus* (v. 276), que, en su sentido más concreto, significa que contiene “piedras” (más bien carozos o semillas en este caso)⁹, aunque podría apuntar a la dureza del fruto (“bayas duras como piedras”). Si bien el alimento es el mismo tanto en el Paraíso como fuera del mismo, la adjetivación revela un acentuado empeoramiento.

Esta situación se refuerza si contemplamos el subtexto virgiliano que conforma los versos centonarios. La mención al alimento en esta escena del centón procede del tercer canto de la *Eneida*¹⁰, con una única excepción sobre la que luego volveremos. En particular, el fragmento probiano remite a los exiguos frutos con los que apenas puede sustentarse Aqueménides, olvidado por Ulises en la tierra de los cíclopes. Así se lee en el contexto original (*Aen.* 3.645-650)¹¹:

*Tertia iam lunae se cornua lumine complent,
cum vitam in silvis inter deserta ferarum
lustra domosque traho vastosque ab rupe Cyclopas
prospicio sonitumque pedum vocemque tremesco.
Victum infelicem, bacas lapidosaque corna,
dant rami et vulsis pascunt radicibus herbae.*

Ya tres veces se llenan de luz los cuernos de la luna desde que arrastro mi vida en los bosques entre las desiertas guaridas y madrigueras de las fieras y contemplo a los Cíclopes gigantes saliendo de su roca y tiemblo con el

sight, hearing, taste and smell. Different colours and tastes are mentioned”. Más adelante, señala que el único sentido prohibido es el del tacto. El tema de los sentidos en el relato del Génesis ya había sido abordado por Schottenius Cullhed (2015, pp. 146-150).

9 OLD, 1001: “Abounding in stones, stony [...] (of fruit) containing hard stones”. 10 El tercer canto de la *Eneida* deviene, en consecuencia, una reminiscencia guía (en alemán: Leitremisnzenz), concepto definido por Herzog (1975, p. 9) que consiste en la evocación repetida de un pasaje de la fuente en una parte determinada del centón, el cual así impone su impronta a dicho segmento del hipertexto. En particular, el carácter odiseico del tercer canto virgiliano hace que en él abunden las referencias a comidas de diversa índole, muchas de ellas relacionadas con la carencia. La presencia subtextual del episodio de Aqueménides en estos dos versos del centón es mencionada por Sineri (2011, p. 186).

11 Para los textos virgilianos, trabajamos con la edición de Geymonat (2008).

sonido de sus pies y de su voz. Las ramas me ofrecen frutos y bayas duras como vil alimento, y me nutren hierbas arrancadas de raíz.

Aqueménides sufre la falta de sustento de un ambiente hostil. Allí, los alimentos están prohibidos (es imposible robar las ovejas o el queso a los monstruos), son muy escasos o poco nutritivos, como se aprecia en el sintagma *victus infelix*¹². Proba no usa este sintagma, a pesar de su aptitud para la escena donde lo inserta, pero la elección del episodio virgiliano de Aqueménides como base subtextual proyecta esa misma carencia sobre el mundo salvaje que Adán y Eva deben empezar a habitar y aprender a domesticar.

Además, el *victus infelix* de Aqueménides se conecta con otra secuencia virgiliana que opera en el mismo sentido: el relato articulado por Evandro acerca del estado primitivo de los pueblos del Lacio antes de la llegada de Saturno (*Aen.* 8.314-318):

*Haec nemora indigenae Fauni Nymphaeque tenebant
gensque virum truncis et duro robore nata,
quis neque mos neque cultus erat, nec iungere tauros
aut componere opes norant aut parcere parto,
sed rami atque asper victu venatus alebat.*

Estos bosques tenían Faunos y Ninfas nativos y una raza de hombres nacida de los troncos del duro roble. Estos no tenían costumbres ni eran cultos: no sabían uncir los toros ni juntar riquezas ni ahorrar lo obtenido. En cambio, las ramas y la feroz caza les suplían alimento...

Tanto Aqueménides como los hombres originarios del Lacio tienen que buscar el alimento en las ramas (los términos *victus* y *ramus* se reiteran en ambos fragmentos). Aunque los segundos pueden recurrir también a la caza (significativamente calificada como *asper*), ya que contarían con más herramientas que el naufrago griego¹³, las situaciones de ambos parecen

12 De acuerdo con el sentido botánico de *infelix* (*Aen.* 3.649), primario en este contexto: "Yielding nothing useful, unproductive" (*OLD*, p. 895).

13 "Hunting is the first sign of what we might call cultural development" (Fratantuono y Alden Smith, 2018, p. 426). Una de las diferencias cruciales entre la situación de Eneas después de su naufragio y la de Ulises tras su llegada a Esqueria es

estar pareadas y definidas por la precariedad. Recordemos que el panorama del Lacio, al que Evandro se refiere en este pasaje, es previo a la llegada de Saturno (v. 319: *primus ab aetherio venit Saturnus Olympo*) y a la instauración de su edad de oro (vv. 324-325: *aurea quae perhibent illo sub rege fuere / saecula*), cuando los habitantes eran salvajes (v. 321: *genus indocile*).

Así, Virgilio articula en la *Eneida* un sutil diálogo intratextual, que impacta en el centón, cuyo texto se ve enriquecido por un subtexto múltiple. La intelección de la precaria situación de Adán y Eva se exagera a través de la multiplicación de las referencias: no solo el naufrago Aqueménides, sino también los primitivos habitantes del Lacio. Los dos primeros términos del verso 276 del centón (*tum victum*) suman otro subtexto relevante: la accidentada llegada de un grupo de naves troyanas a las costas de Libia (*Aen.* 1.214-217):

*Tum victu revocant viris fusique per herbam
implentur veteris Bacchi pinguisque ferinae.
Postquam exempta fames epulis mensaeque remotae,
amissos longo socios sermone requirunt*

Entonces recuperan las fuerzas con la comida y, dispersos por la hierba, se colman de vino añejo y suculenta caza. Luego de saciada el hambre con los banquetes y retiradas las mesas, evocan a los compañeros perdidos en largas charlas.

Si bien la palabra *victus* ya figuraba en la narración articulada por Aqueménides (v. 649: *victum infelicem*), Proba opta por prescindir de este sintagma y, en cambio, compone *tum victum in silvis*, recurriendo a la combinación de partes provenientes de *Aen.* 1.214 (modificando el original *victu*) y *Aen.* 3.646 (la opción más realista para la proveniencia de *in silvis* que cuenta con más de una existencia en la obra virgiliana¹⁴). No obstante, el contexto virgiliano del canto 1 no parece caracterizarse por la escasez. Eneas había cazado siete ciervos, uno por cada nave atracada en suelo africano. En estos versos se menciona la saciedad de los hombres a través del verbo *impleo*, se detallan características positivas de la comida y la bebida

que el primero tiene armas que le permiten cazar y alimentar a su gente (siendo la presencia de este colectivo en la *Eneida* el punto principal, por supuesto).

14 De acuerdo con Sineri (2011, p. 186), con quien concordamos.

presente (en particular, *pinguis* en 215 y *epulis*¹⁵ en 216) y se refiere el valor revitalizante del alimento (v. 214). La intromisión de esta escena del primer canto de la *Eneida* parece chocar con el sentido del hipertexto centonario: carencia y hambre. Sin embargo, consideramos que esto no es así por dos motivos. En primer lugar, el empleo del sintagma *tum victu(m)* en el centón podría justificarse más en una necesidad formal que semántica¹⁶. Si nos basamos en los preceptos de Ausonio, a veces considerados una suerte de *ars centonaria*¹⁷, sería verosímil que Proba haya querido evitar la introducción de dos versos virgilianos consecutivos (*Aen.* 3.649-650), a pesar de que su mensaje fuese muy apropiado para el centón. Por consiguiente, la aparición del banquete del primer canto de la *Eneida* en esta escena se explicaría simplemente por el hecho de que allí se encuentra la palabra *victus*. De este modo, a través del procedimiento de la *vox propinqua*¹⁸, Proba reforzaría la referencia al contexto del tercer canto de la *Eneida* y, en particular, al episodio de Aqueménides, sin perturbar las normas compositivas del centón. Por otra parte, la frase *exempta fames* (*Aen.* 1.216) remite a una situación favorable en el presente, por la inversión de una situación desfavorable en el pasado¹⁹: para llegar a la saciedad del hambre tiene que haber habido hambre. Entonces, la emergencia desatada por el naufragio está sugerida²⁰. De hecho, de no haber logrado Eneas desen-

15 “*Epulis* suggests a fine meal, like *dapibus* (210)” (Austin, 1971, p. 86).

16 Para una lectura de esta índole, remitimos a Kaufmann (2017, p. 163), quien postula una escala de mayor o menor injerencia semántica en las relaciones intertextuales de textos tardoantiguos con sus fuentes. La autora sostiene que, en el caso de los centones, la semántica de los pasajes originales no es tan importante en la decodificación del nuevo contenido, punto con el que normalmente no coincidiríamos. No obstante, en esta oportunidad, la intromisión del banquete del primer canto de la *Eneida* es discordante con el tono que el centón fabrica, sirviéndose del episodio de Aqueménides (punto donde la semántica sí es relevante).

17 “Theory of the *cento*” (Pollmann, 2004, p. 80).

18 Concepto acuñado por Paolucci (2006, p. LXXIII) para referirse a encabalgamientos de versos que comparten un término léxico, morfológico o fonéticamente similar.

19 En su todavía inédito comentario al primer canto de la *Eneida*, Fratantuono y Alden Smith señalan que el Hambre se asocia con las figuras de las Harpías, conectando este episodio con el del tercer canto, al que nos referiremos a continuación.

20 En este sentido funcionarían también las dos referencias a la *egestas* (pobreza indigente) articuladas por Eneas en su semblanza del naufragio: ante Venus (*Aen.* 1.384) y ante Dido (*Aen.* 1.599).

volverse con éxito en la cacería, la suerte de él y de sus hombres hubiese sido distinta (tal vez hubiesen pasado hambre). La figura de Aqueménides funciona como un espejo de lo que podría haber ocurrido, dados los vínculos entre las dos escenas (fundados en el motivo del naufragio y encallamiento en un lugar desconocido). Acaso también la capacidad de Eneas de alimentar a sus compañeros habla de su calidad como jefe, ya que, incluso en una situación desesperada como un naufragio, es capaz de ofrecer algo caracterizado como un banquete (*epulis*).

El hambre como castigo y la enfermedad de los cultivos

Pasamos ahora al segundo fragmento probiano relacionado con la comida. Esta escena, que se encuentra muy cerca de la anterior, se centra en el episodio bíblico del crimen de Caín, quien derrama la sangre de su hermano y recibe una serie de puniciones divinas, cuyo punto final es una enfermedad de las mieses (CP. 294-295)²¹:

*mox et frumentis labor additus, ut mala culmos
esset robigo | et victum seges aegra negaret*

294: *Georg.*1.150

295: *Georg.*1.151 | *Aen.*3.142 (*negabat*) y *Georg.*1.149

Después, también se sumó una dificultad al cultivo de los cereales, de manera que un moho perjudicial consumiese los tallos y que la espiga enferma les negara el alimento.

En este fragmento, que apenas dista unos veinte versos del anterior, notamos que el hombre ya ha aprendido a someter la naturaleza salvaje: se ha desarrollado la agricultura²². Por consiguiente, ya no es necesario

21 La Fico Guzzo (2017, p. 77): “A partir de este fratricidio, la raza humana sufrirá un notable deterioro moral y los castigos divinos serán más numerosos y específicos, que los que Proba elige nombrar, luego del pecado de Adán y Eva”.

22 Ver los vv. 280 y ss. del centón, pero, en particular, el v. 280: *per artem*. Laato (2017, pp. 113-114) sostiene que la creación de Adán se conecta con el desarrollo de la agricultura: “As in the Golden Age, it was not yet necessary to work in Paradise, because the earth produced crops automatically; but in Roman mythology and in Genesis, this quality later declines”.

recurrir a bayas o raíces para sobrevivir. No obstante, a pesar del progreso que la aparición de la agricultura supone, la práctica no es infalible. La transgresión de Caín desencadena una punición divina (un hongo) que enferma las mieses. La composición de estos versos centonarios es armónica con el sentido de su contexto de proveniencia. La primera parte se extrae de la descripción de una enfermedad de los cultivos en el primer libro de las *Geórgicas*, que es una de las consecuencias del fin de la Edad de Oro para el hombre (*Georg.* 1.147-151)²³:

*Prima Ceres ferro mortalis vertere terram
instituit, cum iam glandes atque arbuta sacrae
deficerent silvae et victum Dodona negaret.
Mox et frumentis labor additus, ut mala culmos
esset robigo...*

Ceres fue la primera que enseñó a los mortales a voltear la tierra con el hierro cuando faltaban las bellotas y los frutos del bosque sagrado y Dodona negaba el alimento. Después, también se añadió una dificultad al cultivo de los cereales, de manera que un moho perjudicial consumiese los tallos.

Por su parte, la segunda mitad del v. 295 del centón procede de la descripción de la peste que asola a los hombres de Eneas tras instalarse por error en Creta (*Aen.* 3.137-142):

*...subito cum tabida membris
corrupto caeli tractu miserandaque venit
arboribusque satisque lues et letifer annus.
Linquebant dulces animas aut aegra trahebant
corpora; tum sterilis exurere Sirius agros,
arebant herbae et victum seges aegra negabat.*

Cuando, de pronto, corrompidas las regiones del cielo, vino una plaga pútrida para nuestros miembros, lamentable para los árboles y los cultivos, y una estación letal. Todos dejaban la dulce vida o arrastraban sus cuerpos

23 "The poet establishes a parallelism between the Greco-Roman 'Ages of Man' and the biblical 'Fall of man'" (Schottenius Cullhed, 2015, p. 157).

enfermos. Entonces, Sirio abrasaba los campos estériles: se secaban las hierbas y la espiga enferma nos negaba el alimento.

Para completar el v. 295 del centón recurre Proba de nuevo al tercer canto de la *Eneida* y, además, a uno de los episodios relacionados con la falta de comida, como el de Aqueménides. En esta oportunidad, de manera acorde con el contenido del centón, un comportamiento indebido (el incorrecto asentamiento de Eneas y sus hombres) desencadena una peste de origen divino, que busca castigar esta transgresión.

Los dos fragmentos virgilianos que conforman estas líneas centonarias se encuentran interrelacionados. No solo en ambas oportunidades se habla de una peste que afecta la capacidad del hombre de sustentarse; la reiteración del sintagma *victum negare* también comunica ambas instancias²⁴. La modificación detallada en la segunda mitad del v. 295 del centón (*negaret* por *negabat*) aleja al texto de *Aen.* 3.142 y lo aproxima a *Georg.* 1.149 donde ocurre esta variante verbal, creando una intrincada trama que solo es posible gracias a la sostenida autorreferencialidad de la obra virgiliana en su conjunto.

A partir de la yuxtaposición y el análisis de estas dos escenas probianas, unidas intratextualmente por la repetición del término *victus* e intertextualmente con el tercer canto de la *Eneida* (y, de manera subsecuente, con todas las instancias de autorreferencialidad virgiliana que hemos ido detallando), notamos que, en la parte anticotestamentaria del centón, la cuestión del alimento se relaciona con la escasez: *victus infelix*.

Los sentidos ¿discordantes? de la representación probiana de la última cena

Esta situación parece cambiar con la tercera aparición –final– del término *victus* en Proba, en la narración de la Última Cena. Allí se describe por primera vez un contexto de cierta opulencia (CP. 581-583):

*Tum victu revocant vires fusique per herbam
et dapibus mensas onerant et pocula ponunt.
Postquam prima quies epulis mensaeque remotae,*

²⁴ Intertextualidad que figura en el comentario de Horsfall (2006, p. 139).

581: *Aen.* 1.214

582: *Aen.* 1.706 (*qui ... onerent ... ponant*)²⁵

583: *Aen.* 1.723

Entonces, recuperan sus fuerzas con el alimento y, dispersos por la hierba, cargan las mesas con manjares y colocan las copas. Habiendo descansado, luego del banquete, alejándose de las mesas...

Las referencias específicas al alimento ya no se extraen del tercer canto de la *Eneida*, sino del primero y están conformadas por la comida que organiza Eneas tras la cacería (de la que ya hemos hablado y cuya dualidad como banquete y comida frugal hemos delineado) y del banquete con el que Dido agasaja a los recién llegados. En ambos contextos hay un campo léxico relacionado con la opulencia²⁶ que se traslada al centón, donde las mesas están cargadas de platos y copas y la comida es mencionada a través de tres términos: *victus* (v. 581), *daps* (v. 582) y *epulum* (v. 583), dos de los cuales integran el campo semántico del banquete.

Esta representación es problemática para los estándares del centón, porque allí la invitación al banquete (con todo su léxico específico) había sido orquestada nada menos que por la Serpiente y el banquete original es el prohibido (CP. 195-199):

Dux ego vester ero: | tua si mihi certa voluntas,
extruimusque toros dapibusque epulamur opimis".
Sic ait et dicto citius, | quod lege tenetur,
subiciunt epulis | olim venerabile lignum
instituuntque dapes | contactuque omnia foedant

195: *Buc.* 8.38 (*eram*) | *Aen.* 4.125 / 7.548

196: *Aen.* 3.224

25 Si bien es formalmente más lejano, recomendamos ver también *Georg* 4.133: ...*dapibus mensas onerabat inemptis*, perteneciente al pasaje de la bonanza del anciano de Córico.

26 En particular, en el episodio de Dido, que es calificado como "the epitome of dining luxury" por Roberts (2004, p. 51). El pueblo cartaginés es definido por la abundancia en *Aen.* 1.445: *bello / egregiam et facilem victu per saecula gentem* ("pueblo egregio en la guerra y abundante en el alimento por los siglos de los siglos"). En esta descripción se enfatizan los aspectos materiales del alimento y la guerra.

197: *Aen.* 1.142 | *Aen.* 12.819

198: *Aen.* 7.110 | *Aen.* 12.767

199: *Aen.* 7.109 | *Aen.* 3.227.

“Yo seré vuestro guía: y si tu voluntad es firme, dispondremos lechos y comeremos manjares opimos”. Así dice la Serpiente y más rápidamente de lo que había hablado, colocan el árbol antaño venerable al servicio de los banquetes, disponen los manjares y contaminan todo con su contacto.

Nótese que en estas dos últimas citas del centón de Proba (la de la Última Cena y la de la Serpiente) se repiten los términos *daps* y *epulum*. El primero de ellos, a su vez, figura también en la escena del joven rico, quien constituye el otro ejemplo probiano de personaje que banquetea y cuya representación tampoco es favorable, pues aparece entregado a los placeres del ocio y es incapaz de aceptar las enseñanzas de Jesús²⁷. En relación con el subtexto del banquete de la Serpiente, se aprecia la referencia duplicada al tercer canto de la *Eneida* y, en particular, al episodio de las Harpías y el festín contaminado, detalle que no es casual y que contribuye a caracterizar los banquetes como una práctica transgresiva en el centón. ¿Cómo, entonces, se presta la Última Cena a ser representada en estos términos? Consideramos que, a pesar de su descripción como un banquete en los vv. 581-583 (respaldada por la intertextualidad virgiliana, que apunta a los banquetes del primer canto de la *Eneida*²⁸), la comida en el marco de la Última Cena es enfocada en el centón desde una perspectiva

27 CP. 506-509: *ora puer prima signans intonsa iuventa, / dives opum, studiis florens ignobilis oti / (quinque greges illi balantum, quina redibant / armenta et dapibus mensas onerabat inemptis)*... (Un joven, que mostraba en su rostro sin rasurar las marcas de la primera juventud, colmado de riquezas, que florecía entregado a las actividades del innoble ocio (tenía cinco rebaños de ovejas, cinco de vacas, y cargaba las mesas con manjares propios...). Badini y Rizzi (2011, p. 191) señalan que el pedido de Jesús ni siquiera implicaba una renuncia completa a los bienes materiales, lo cual convierte la negativa del joven rico en una caracterización mucho más desfavorable.

28 En este sentido, también resulta llamativo que Proba prescinda de las representaciones de banquetes de la corte de Evandro, en el octavo canto de la *Eneida*, donde también se recurre a los términos *daps* (*Aen.* 8.175, 186) y *epulum* (*Aen.* 8.283), pero en un contexto de sacra frugalidad.

más bien minimalista, como se aprecia en la continuación del relato centonario (CP. 586-587):

*dat manibus fruges | dulcesque a fontibus undas
implevitque mero pateram...*

586: *Aen.* 12.173 (*dant fruges manibus*)²⁹ | *Georg.* 2.243 (*undae*)

587: *Aen.* 1.729

Ofrece panes con sus manos, aguas dulces de las fuentes, llena la copa de vino...

Con gran fidelidad al sustrato bíblico, en este pasaje del centón no hay más que *fruges*³⁰, *undas* y *merum*. Esta situación nos lleva a pensar que términos previos como *daps* o *epulum* no están funcionando de manera literal en el texto probiano; por el contrario, es posible que señalen el aspecto simbólico del alimento, en lugar del material. En la Última Cena se lleva a cabo la institución de la Eucaristía, en la cual Jesús da su cuerpo y su sangre como alimento simbólico de salvación. Ese es el banquete. En este sentido se explica que el contexto de procedencia del primer hemistiquio citado del v. 586 se corresponda con las prácticas rituales realizadas por Eneas y el rey Latino antes del enfrentamiento singular (frustrado) con Turno. Ese pan al que remiten ambos textos tiene una connotación sagrada y no se relaciona con la abundancia opípara de un banquete, sino con un contexto sacro³¹.

29 Frente a la dualidad de fuentes consignada por Fassina y Lucarini, que incluye la opción de *Aen.* 1.701: *dant manibus fruges*, priorizamos el duodécimo canto de la *Eneida* como subtexto. Así, nos alineamos detrás de Schottenius Cullhed (2015, p. 180). Los motivos detrás de esta decisión se basan en la consideración de la semántica de los pasajes, como explicaremos a continuación.

30 El sentido de *frux* como pan está atestiguado en su tercera entrada en el OLD, p. 741.

31 Otros fragmentos de la obra de Virgilio podrían citarse en este punto para respaldar esta situación. La formativa visita de Eneas a Evandro, donde el héroe oye la máxima *aude, hospes, contemnere opes et te quoque dignum / finge deo, rebusque veni non asper egenis* (*Aen.* 8.364-365: "Atrévete, huésped, a despreciar las riquezas y también muéstrate digno de un dios, viniendo de voluntad a nuestra pobre morada") es representativa de la filosofía del autor, que aboga por una vida de sencillez, alejada de los excesos. También la reflexión de *Georg.* 3.526-530, que, tangencial-

El influjo colateral de la obra de Juvenco

Consideramos que este especial tratamiento del tema del alimento puede entenderse a través del influjo de la obra de Juvenco en el centón. Las menciones a la comida de Jesús y sus seguidores a lo largo de los *Evangeliorum Libri Quattuor* (y, por razones obvias, acentuaremos aquellas donde aparece el sustantivo *victus*) comparten un mismo tono. Veremos, en primer lugar, su uso en el relato del milagro de la multiplicación de los panes (Juv. 3.78-83)³²:

*Discipuli Christo suadent dimittere turbas,
Ut sibi quisque paret quaerens per compita victum.
Ille iubet cunctis ibidem convivia poni.
Discipuli ostendunt, nil amplius esse ciborum
Ni pisces geminos et farris fragmina quinque.
'Hoc, inquit, satis est.'*

Los discípulos sugieren a Cristo despedir a las multitudes, para que cada uno se prepare a buscar su alimento a lo largo de los caminos. Pero este ordena armar allí mismo un banquete para todos. Los discípulos le muestran que no hay más comida, salvo por dos peces y cinco pedazos de pan. "Es suficiente" dijo Él.

No solo la aparición de *victus* es significativa, sino el hecho de que Jesús ordene armar un banquete (*convivium*) con una magra cantidad de comida que, además, es poco refinada. Esto demuestra que palabras del campo semántico de *daps*, *epulum* y, en este caso, *convivium* están resig-

mente, menciona el efecto nocivo del vino y la glotonería, al argüir que no fue eso (tal vez causa esperable), lo que causó la mortandad de los bueyes: *...non Massica Bacchi / munera, non illis epulae nocuere repostae: / frondibus et victu pascuntur simplicis herbae, / pocula sunt fontes liquidi atque exercita cursu / flumina, nec somnos abruptit cura salubris*. (A ellos no los dañaron los dones másicos de Baco ni los manjares abundantes; se nutren del follaje y del alimento de sencillas hierbas, sus copas son las fuentes líquidas y los ríos de curso veloz y la preocupación no interrumpe sus saludables sueños). Este pasaje, junto con los otros que hemos ido relevando, es una de las instancias virgilianas en que aparece el término *victus*.

32 Edición de Huemer (1891).

nificadas en el contexto cristiano y que la comida tiene un sentido que trasciende la materialidad: un sentido simbólico³³.

Esta teoría se ve apuntalada en otras instancias de los *ELQ*. Por un lado, con mucha claridad, se aprecia en la fatídica frase que Juvenco pone en boca de Jesús en el episodio de las bodas de Caná (Juv. 2.135-136):

*Festinas, genetrix; nondum me talia cogit
Ad victus hominum tempus concedere dona'*

“Te apuras, madre, aún no es el momento de conceder tales dones a las comidas de los hombres”

Estas palabras de Juvenco amplifican el texto de Jn. 2.4: *et dicit ei Iesus quid mihi et tibi est mulier nondum venit hora mea*³⁴. Allí, tan solo se dice que aún no ha llegado la hora. En cambio, al introducir el alimento, Juvenco vuelve un poco más explícita la referencia al episodio de la Última Cena, donde Jesús ofrece su cuerpo como sustento para la humanidad. Este alimento no es algo concreto, sino simbólico, y su valor positivo está acentuado por su adicional denominación como *talia dona*. De hecho, en el episodio de la Última Cena, la comida es mencionada precisamente como eso: una cena (Juv. 4.429-430): *Discipuli quaerunt, ubi cenam sumere paschae / Vellet...* (Los discípulos preguntan dónde quisiera tomar la cena de Pascua). Por otra parte, en los discursos de Jesús se aprecia un vocabulario un poco más florido, como cuando señala la pertenencia del traidor al grupo de los doce, diciendo que comparte con él los banquetes (Juv. 4.438): *Epu- lis mecum nunc vescitur...* Aquí la palabra *epulum* es la misma luego rescatada del corpus virgiliano por Proba (CP. 583). No obstante, a pesar de la exuberancia sugerida por este término, la descripción particularizada de este evento solo incluye los dos componentes dogmáticos: el pan y el vino (Juv. 4.446 y 449).

La realidad es que, a lo largo de la obra de Juvenco, en reiteradas ocasiones se reniega del excesivo gusto del hombre por los “fáciles alimentos”

33 Green (2006, p. 60): “The paradox of comparing the sumptuous meals from Vergil with the meagre loaves and fishes given to the multitudes underlines the point that through Christ they make an excellent meal, both physically and spiritually”.

34 Tal y como señala Green (2006, p. 115).

(Cf. *Juv.* 1.631-632, 649-650)³⁵ y se aboga, en cambio, por una visión de la alimentación como medio de satisfacer la necesidad de subsistencia. Este cambio de paradigma tiene un representante cabal en Juvenco: Juan el Bautista, algunas de cuyas descripciones, como intentaremos demostrar, son muy relevantes para el centón de Proba³⁶ (*Juv.* 1. 323-325):

*Texta camelorum fuerant velamina saetis,
Et zonae pellis medium cinxere prophetam,
Et tenuem uictum praebent silvestria mella*³⁷.

Sus vestimentas habían sido tejidas con crines de camellos y cinturones de pieles ceñían al profeta por el medio. Las mieles silvestres le suministran un tenue alimento.

Juan el Bautista es referido en términos que lo aproximan a un asceta, tanto por su vestimenta, como por su alimentación³⁸. Otras escenas del primer libro de Juvenco apuntalan esta representación al referir su aisla-

35 Roberts (2004, p. 51) afirma que Juvenco se sirve de léxico del banquete de Dido en la *Eneida* en la parábola de la fiesta de bodas y en la escena del banquete de Herodes, “where the *luxuria* of the banquet communicates the pride (*superbia*) of the banqueters”.

36 Como contraparte de este capítulo, el artículo de La Fico Guzzo (2021) analiza el empleo de Eneas como modelo principal del Jesús probiano de la última cena.

37 Siguiendo al editor de Juvenco, excluimos el verso interpolado sobre las langostas (325a: *edere locustas solitus ruralibus arvis*), que se origina en Mt. 3.4: *Ipsae autem Iohannes habebat vestimentum de pilis camelorum et zonam pelliciam circa lumbos suos esca autem eius erat lucustae et mel silvestre* y Mc. 1.6: *et erat Iohannes vestitus pilis cameli et zona pellicia circa lumbos eius et lucustas et mel silvestre edebat...* por considerar que Juvenco no hace una transposición literal del contenido bíblico a su poema, sino que ejerce una selección significativa de temas. En su artículo dedicado a la edición de Huemer y a sus problemas textuales (donde, dicho sea de paso, el autor no censura la exclusión del verso sobre las langostas), Green (2011, p. 199) define a Juvenco como “...a thoughtful and imaginative paraphraser of his Biblical models”. También concuerda, aportando sólidas justificaciones textuales (e intertextuales, en relación con un fragmento de Paulino de Nola sobre el que trabajaremos), Gnilka (2001, pp. 502-505).

38 Kelhoffer (2005, pp. 18-19) presenta una lista de autores que sostienen esta postura. También este autor realiza un detallado análisis de la alimentación de Juan el Bautista en la tradición bíblica.

miento de la sociedad³⁹. En relación con el tema que aquí nos compete, la comida en la vida de esta figura solo está relacionada con la necesidad de subsistencia. Sin embargo, el *tenuis victus* no tiene por qué ser algo negativo (como sí lo eran las representaciones probianas cercanas al *victus infelix* de *Aen.* 3.649). La diferencia pasa por el sentido del adjetivo *tenuis*⁴⁰. Este nos sitúa en un contexto de frugalidad, pero no de carencia. En la descripción de Juan el Bautista articulada por Juvenco no debería soslayarse el influjo del inicio del cuarto libro de las *Geórgicas*⁴¹. Allí, se califica el tema del libro (las abejas y, en particular, la miel) como algo *tenuis* (*Georg.* 4.1-6):

*Protinus aërii mellis caelestia dona
exsequar: hanc etiam, Maecenas, aspice partem.
Admiranda tibi levium spectacula rerum
magnanimosque duces totiusque ordine gentis
mores et studia et populos et proelia dicam.
In tenui labor; at tenuis non gloria...*

A continuación seguiré con los dones divinos de la miel etérea. Mira también esta parte, Mecenas. Te referiré el espectáculo admirable de cosas leves, caudillos magnánimos y, en orden, las costumbres, intereses, pueblos y batallas de toda una nación. En lo tenue hay esfuerzo, pero no es tenue la gloria.

Como ya hemos mencionado, en los versículos neotestamentarios (tanto de Mateo como de Marcos) que refieren la dieta de Juan el Bautista

39 Juv. 1.130-132 y la mención a *desertis vallibus* (Juv. 1.309) como lugares de residencia. Hunt (2012, p. 5) señala que, finalizadas las persecuciones a los cristianos, el ascetismo se convierte en el sucesor del martirio como demostración de fe y agrega: “The desert’s biblical seeds are watered by the practice of *anachoresis*, a withdrawal from society which could extend to alienation from one’s own flesh and blood”.

40 Entre las múltiples acepciones de *tenuis* mencionadas por el OLD, p. 1922, destacamos: “thin, fragile (3), fine, pure, clear (5), present in a very small quantity, scanty, meagre (6), humble (10), subtle (11), (of writers, style, etc.) Free from ornament, plain, simple (12)”.

41 En relación con la intertextualidad entre Juvenco y Virgilio, seguimos a Green (2006, p. 52): “As a rule, each imitation does not consist of more than two or three words [...] and these words are not borrowed verbatim”.

no aparece el adjetivo *tenuis*. La incorporación de esta palabra es, por lo tanto, una originalidad de Juvenco⁴², con un posible eco virgiliano. En el fragmento inicial de la cuarta *Geórgica*, la miel es presentada no como algo despreciable, sino como un don de los dioses⁴³. Así, el alimento de Juan, las mieles silvestres, se contraponen con los víveres de los contextos antio-testamentarios probianos ya analizados: bayas y frutos duros, raíces delgadas, cosechas enfermas. La comida de Juan, si bien leve, es sustancialmente diversa⁴⁴. En este mismo sentido funciona la parábola de las ovejas y las cabras (Mt. 25.31-46), recuperada por Juvenco (Juv. 4.266-267):

*Lanigeris dextri permittens mollia prati
At laevos hirtis dumos tondere capellis.*

...permitiendo a las ovejas pastar las tiernas hierbas del prado de la derecha y a las cabras hirsutas los espinos de la izquierda.

La distinción entre los merecedores del paraíso y del infierno (representados unos y otros a través de las ovejas y las cabras) se expresa mediante el diverso alimento que les corresponde a los dos géneros de animales. Los espinos, similares a las comidas poco apetitosas antes detalladas, son propias de los condenados (como Adán, Eva y Caín). A los bienaventurados esperan comidas que no son opulentas, pero sí nutritivas y apetitosas⁴⁵.

42 Green (2006, p. 31) habla de "Juvenco's blueprint" y asevera "...even if many of Juvenco's techniques may be derived from paraphrase, a conscious artist is at work..."

43 En otro nivel de análisis, pero no enteramente desconectado de esta lectura, destacamos el valor programático de este adjetivo. *Tenuis* es el espíritu de la obra juvenil de Virgilio, como se aprecia en la aparición del término en el inicio de las *Bucólicas*. *Ecl.* 1.1-2: *Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi / silvestrem tenui Musam meditaris avena*, como también en *Ecl.* 6.8, de carácter programático: *agrestem tenui meditabor harundine Musam*. El *carmen deductum* virgiliano -sobre este concepto, remitimos al clásico tercer capítulo de Deremetz (1995)- también reniega de los excesos, abogando por una estética más delicada.

44 Notemos, por ejemplo, que la miel es uno de los alimentos que se producían de manera espontánea en el Jardín del Edén, de acuerdo con CP. 164-165: *hic caeli tempore certo / dulcia mella premunt*.

45 Ver OLD, p. 1127, s.v. *mollis*: "soft [...] applied to food, usu. as a term of commendation".

Conclusiones

En las representaciones de las tres comidas probianas circunscriptas como objeto de estudio de estas páginas existe un desplazamiento entre aquellas cercanas al tercer canto de la *Eneida* (las más insatisfactorias) y la última, basada en las escenas más propicias del primer canto, pero enfocadas desde el subtexto de la figura de Juan el Bautista en Juvenco. La reiteración del término *victus* es relevante como sostén de esta interpretación.

El segundo factor que apuntala esta teoría es la relevancia de la obra de Juvenco para los autores de la generación posterior⁴⁶. Como muestra baste un único ejemplo, extraído del poema sexto de Paulino de Nola, quien, al dedicarse a la figura de Juan el Bautista, abreva en el texto de Juvenco (P.N. 6. 229-235)⁴⁷:

*vestis erat curvi saetis conserta cameli,
contra luxuriam molles duraret ut artus
arceretque graves conpuncto corpore somnos.
hunc vilis rigidus ad lumbos zona ligabat.
praebebant victum facilem silvestria mella
pomaque et incultis enatae cautibus herbae
arentemque sitim decurrens unda leuabat.*

Su vestido estaba tejido con los pelos de jorobado camello, para endurecer sus miembros suaves contra el lujo y rechazar el descanso profundo en su cuerpo irritado. Una cuerda delgada lo ceñía en torno a su vientre rígido. Le suministraban fácil sustento las mieles silvestres, las frutas y las hierbas que crecen naturalmente entre las rocas y calmaba su árida sed el agua de un arroyo.

46 Sobre la primera recepción de Juvenco, ver Green (2006, pp. 351-352). Roberts (2004, p. 59) sostiene: "Juvenco's achievement was to be foundational for the development of Christian Latin poetry in late antiquity and for the creation of a Vergilianising Christian poetic idiom". Cullhed (2015, p. 548): "...he was destined to enjoy a considerable posthumous success". En más de una oportunidad, pero específicamente en las páginas mencionadas, Bazil (2009, pp. 122-123) habla de la influencia de Juvenco en el centón probiano.

47 Edición de Von Hartel (1894).

El verso 233 del segmento arriba transcrito deja entrever la fuerte conexión de Paulino de Nola con la obra de Juvenco⁴⁸, más allá de las obvias resonancias virgilianas (*Georg.* 2.460: *Fundit humo facilem victum iustissima tellus*). Algo similar, si bien no tan explícito, sucede en el caso de Proba, quien recurre a un cúmulo de referencias intertextuales intermedias provenientes de la obra de Juvenco. El sentido de esta operación intertextual tan compleja en el episodio de la Última Cena del centón probiano, que, además de tener a Virgilio por obvio hipotexto, suma de manera oblicua el subtexto de los *ELQ*, habrá podido relacionarse con la voluntad de la autora de no presentar una escena excesivamente opípara, buscando, en cambio, una imagen de moderación en el modelo de Juan el Bautista, tal y como lo presenta Juvenco, quien también hace un recorte y una reconfiguración de los materiales bíblicos al componer su representación de esta figura.

Como conclusión general, destacamos la importancia de considerar las instancias intertextuales intermedias en el proceso de decodificación de textos centonarios. En particular, Juvenco había gozado de gran éxito en los círculos cristianos letrados y es esperable que las referencias a sus *ELQ* hubiesen podido ser detectadas por un lector culto del centón de Proba. Así, este texto centonario se constituye en una caja de resonancia, donde se repiten múltiples pervivencias virgilianas ocurridas a lo largo de la extensa historia de su recepción.

Referencias

- Austin, Roland Gregory (ed.) (1971). *P. Vergili Maronis. Aeneidos liber primus*. Oxford: Clarendon Press.
- Badini, Antonia y Rizzi, Antonia (eds.) (2011). *Proba. Il Centone*. Bologna: EDB.
- Bažil, Martin (2009). *Centones Christiani. Métamorphoses d'une forme intertextuelle dans la poésie latine chrétienne de l'Antiquité tardive*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

48 Intertextualidad desarrollada por Flury (1973).

- Cullhed, Anders (2015). *The Shadow of Creusa. Negotiating Fictionality in Late Antique Latin Literature*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Deremetz, Alain (1995). *Le Miroir des Muses. Poétiques de la Réflexivité à Rome*. Villeneuve d'Ascq (Nord): Septentrion.
- Fassina, Alessia y Lucarini, Carlo M. (eds.) (2015). *Faltonia Betitia Proba. Cento Vergilianus*, Berlin-Boston: De Gruyter.
- Flury, Paulinus (1973). Das sechste Gedicht des Paulinus von Nola. *Vigiliae Christianae* 27, 129-145.
- Fratantuono, Lee y Alden Smith, Riggs (eds.) (2018). *Virgil, Aeneid 8. Text, Translation, and Commentary*. Leiden-Boston: Brill.
- Geymonat, Marius (Ed.) (2008). *P. Vergili Maronis Opera edita anno MCM-LXXIII iterum recensuit Marius Geymonat*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Gnilka, Christian (2001). Über einige unechte Verse im Juvencustext. *Wiener Studien* 114, 501-517.
- Green, Roger P.H. (2006). *Latin Epics of the New Testament. Juvenecus, Seditius, Arator*. Oxford: University Press.
- Green, Roger P.H. (2011). Problems in the Text of Juvenecus. *Vigiliae Christianae* 65. 199-213.
- Herzog, Reinhardt (1975). *Die Biblepik der lateinischen Spätantike*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Horsfall, Nicholas (ed.) (2006). *Virgil, Aeneid 3. A Commentary*. Leiden-Boston: Brill.
- Huemer, Johann (ed.) (1891). *Gaii Vetti Aquilini Iuveni. Evangeliorum Libri Quattuor (CSEL XXIV)*. Praha-Wien-Leipzig.

- Hunt, Hannah (2012). *Clothed in the Body. Asceticism, the Body and the Spiritual in the Late Antique Era*. Farnham-Burlington: Routledge.
- Kaufmann, Helen (2017). Intertextuality in Late Latin Poetry. En Jan El-sner y Jesús Hernández Lobato (eds.), *The Poetics of Late Latin Literature* (pp. 149-175). Oxford: University Press.
- Kelhoffer, James A. (2005). *The Diet of John the Baptist. "Locusts and Wild Honey" in Synoptic and Patristic Interpretation*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Laato, Anni M. (2017). Adam and Eve Rewritten in Vergil's Words: Cento of Proba. En Anni Laato y Lotta Valve (eds.), *Adam and Eve Story in Jewish, Christian and Islamic Perspectives. Studies in the Reception History of the Bible 8* (pp. 85-117). Abo: Eisenbrauns.
- La Fico Guzzo, María Luisa y Carmignani, Marcos (eds.) (2012). *Proba. Cento Vergilianus de laudibus Christi – Ausonio. Cento Nuptialis*. Bahía Blanca: EdiUNS.
- La Fico Guzzo, María Luisa (2017). El episodio del fratricidio y el diluvio en el *Cento Probae* (vv. 285-318): reordenamiento cristiano del cosmos virgiliano. En Sergio Audano y Marcos Carmignani (eds.), *Vergiliocentones. Critical Studies. Los centones virgilianos. Estudios críticos* (pp. 73-86). Córdoba: Brujas.
- La Fico Guzzo, María Luisa (2021). El discurso de Jesús en la Última Cena (*Cento Probae* 589-598) El nuevo héroe cristiano... ¿a la medida de las expectativas virgilianas?. *Maia* 73/2, 342-351.
- Merk, August (ed.) (1992). *Novum Testamentum*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Paolucci, Paola (2006). *Il centone virgiliano Hippodamia dell'Anthologia Latina*. Hildesheim: Georg Olms.

- Pollmann, Karla (2004). Sex and Salvation in the Vergilian Cento of the Fourth Century. En Roger Rees (ed.), *Romane memento. Vergil in the Fourth Century* (pp. 79-96). Norfolk: Bristol Classical Press.
- Roberts, Michael (2004). Vergil and the Gospels: The *Evangeliorum Libri IV* of Juvencus. En Roger Rees (ed.), *Romane memento. Vergil in the Fourth Century* (pp. 47-61). Norfolk: Bristol Classical Press.
- Schenkl, Karl (ed.) (1888). *Poetae Christiani Minores (CSEL XVI)*. Praha-Wien-Leipzig.
- Schottenius Cullhed, Sigrid (2015). *Proba the Prophet. The Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*. Leiden-Boston: Brill.
- Sineri, Valentina (2011). *Il centone di Proba*. Acireale-Roma: Bonanno.
- Von Hartel, Wilhelm (ed.) (1894). *Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani. Carmina (CSEL XXX)*. Praha-Wien-Leipzig.



Nec verbo verbum curabis reddere fidus interpres.

Estudios intertextuales en la literatura latina

(1a ed.)

Marcos Carmignani y Julia Burghini (Eds.)

Marcos Carmignani [et al.]

Publicado por el Área de Publicaciones

de la Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

Junio/julio 2026 [Libro digital]

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Reconocimiento - Compartir Igual (by-sa)

