

2021

REVISTA HISTORIAS DEL ORBIS
TERRARUM

ISSN 0718-7246, AÑO 2021, NÚM. 27

<http://www.orbisterrarum.cl>



“Que todo cambie para que todo siga igual”:

Porfirio y la cristianización de Gaza a fines del siglo IV

“That everything changes so that everything remains the same”:

Porphyry and the christianization of Gaza at the end of the 4th century

Leonardo Carrera Airola*

Universidad Andrés Bello

Resumen: Gaza encierra la peculiaridad de haber continuado siendo una ciudad mayoritariamente pagana aun después de promulgarse el edicto de Tesalónica (a. 380), si bien esta situación poco a poco comenzó a cambiar cuando Porfirio, hasta entonces un asceta y peregrino radicado en Jerusalén, fue nombrado su obispo (395-420). Podemos reconstruir cómo se operó una transformación así de drástica gracias a un testimonio histórico de inestimable valor: la *Vita Porphyrii*, escrita por Marco Diácono poco después de la muerte de su maestro y amigo, el ya citado Porfirio. A la luz de la presente biografía, sostenemos que, en su intensa actividad por cristianizar Gaza, no exhibió una conducta diferente a la habitual de los líderes locales, puesto que, pese a que entre aquel y éstos existía un claro abismo a nivel de creencias religiosas, hubo una toma de conciencia por parte del obispo de que, para tener éxito en su empresa, no podía menospreciar los mecanismos convencionales en la adquisición de prestigio y poder, tal como lo había sido la apelación al apoyo y patronazgo de la corte imperial, con la salvedad de que ahora este valioso respaldo podía ser más factible de conseguir en nombre de la causa cristiana.

Palabras clave: Porfirio, Gaza, *Vita Porphyrii*, Marco Diácono, cristianización, corte imperial.

Abstract: Gaza has the peculiarity of having continued to be a mostly pagan city even after the promulgation of the edict of Thessalonica (380), although this situation gradually began to change when Porphyry, until then an ascetic and pilgrim based in Jerusalem, was appointed its bishop (395-420). We can reconstruct how such a drastic transformation was operated thanks to a historical testimony of inestimable value: *Vita Porphyrii*, written by Mark the Deacon shortly after the death of his teacher and friend, the aforementioned Porphyry. In the light of this biography, we maintain that, in his intense activity to Christianize Gaza, did not exhibit a different behavior from local leaders, forasmuch as, despite the fact that there was a clear abyss between him and the latter at the level of religious beliefs, there was a conscience on the part of the bishop that, in order to succeed in his enterprise, he could not scorn conventional mechanisms in the acquisition of prestige and power, as had been the appeal to the support and patronage of the imperial court, except that this valuable support could now be more feasible to obtain in the name of the Christian cause.

Keywords: Porphyry, Gaza, *Vita Porphyrii*, Mark the Deacon, Christianization, Imperial court.

* Licenciado en Historia con Mención en Ciencia Política PUCV. Licenciado en Educación y Profesor de Historia, Geografía y Ciencias Sociales PUCV. Màster d'Identitat Europea Medieval, Especialitat Construcció històrica d'Europa, Universitat de Lleida, España. Doctorando en Historia PUCV y Becario ANID Folio 21190609. Profesor Facultad de Humanidades UNAB, Campus Viña del Mar. Contacto: carrerairola@gmail.com

**“QUE TODO CAMBIE PARA QUE TODO SIGA IGUAL”:
PORFIRIO Y LA CRISTIANIZACIÓN DE GAZA A FINES DEL SIGLO IV**

Leonardo Carrera Airola
Universidad Andrés Bello

I- Introducción

La historiografía tradicional, en una lectura demasiado literal y poco crítica de los testimonios contemporáneos, concedió una importancia exagerada a los alcances que en la sociedad mediterránea pudo tener el apoyo de la religión cristiana por parte del gobierno imperial, como si con el llamado “edicto de Milán” (a. 313), primero, y luego con la promulgación del “edicto de Tesalónica” (a. 380) –que estableció al credo niceno como la religión oficial del Imperio Romano–, el proceso de cristianización estuviera prácticamente consumado.¹ Sin embargo, y sobre todo a partir del último cuarto del siglo XX, los historiadores se han preocupado cada vez más en dejar atrás las generalizaciones y reconocer que tal expansión, en lugar de ser un “progreso” vertiginoso e ineluctable,² se trató más bien

¹ *Vid.*, p. ej., Frend, William, *The Rise of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, esp. p. 905, donde le otorga un rol clave a Constantino para el triunfo de la religión cristiana. Hasta ese punto cualquier estudioso podrá estar de acuerdo, pues no cabe duda que este emperador tuvo un papel fundamental para el éxito de la Iglesia en desmedro de la *religio antiqua*, pero señalar que con su “conversión” el cambio del paganismo al cristianismo ocurrió de manera rápida –que es, precisamente, lo planteado luego por Frend– es lo que ya no se asume como una obviedad sino que está en abierta discusión. Para una perspectiva complementaria, *vid.* Barnes, Timothy D., *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge, 1981, esp. p. 191, donde sostiene que la Iglesia cristiana era poderosa y respetable incluso antes de que ganara un “campeón” imperial –en clara alusión a Constantino–. Cf. ambos puntos de vista en Geffcken, Johannes, *The last days of Greco-Roman paganism*, North Holland Pub. Co., New York, 1978, esp. p. VII. No estará demás recordar la siguiente estimación: hacia el año 313, cuando Constantino hizo del cristianismo la religión “favorecida” del Imperio Romano, se calcula que apenas entre el 3 y el 7% de su población era cristiana. Para este cómputo, *vid.* Cleve, Robert, “The triumph of Christianity: Religion as an Instrument of Control”, T. Yuge y M. Doi (eds.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, E. J. Brill, Leiden, 1988, párrafo 14; *vid.* tb. el texto clásico de Jones, Arnold H. M., *The Decline of the Ancient World*, Longmans, London, 1966, p. 322.

² *Vid.*, p. ej., Brown, Peter, *El Mundo de la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Gredos, Madrid, 2012 (1989), p. 69; Van Dam, Raymond, “From Paganism to Christianity at Late Antique Gaza”, *Viator*, 16, 1985, p. 3.

de un fenómeno gradual, discontinuo, decididamente complejo –donde los matices y las bifurcaciones fueron la norma– y, por lo mismo, susceptible de múltiples y, a veces, contradictorias explicaciones.

Nuestra intención, por supuesto, dada la amplitud de este tema y producto de la ingente bibliografía que hasta hoy se ocupa al respecto, no es historiar el avance y triunfo de la Iglesia cristiana en su totalidad, ni menos reducir el análisis de la experiencia religiosa en la Antigüedad Tardía a fórmulas ya trilladas, como los atributos intrínsecos y “superiores” que hicieron del cristianismo el culto “preferido” entre los contemporáneos,³ ni tampoco repetir aquellas narrativas que enfatizaron las fuerzas o factores “externos”, tales como las circunstancias político-sociales y económicas de esos convulsionados tiempos; porque si bien son intentos valiosos por explicar el cambio histórico, la propia y compleja naturaleza del objeto de estudio –el tránsito de un culto a otro con alcance global–⁴ ha dificultado su correcto esclarecimiento, de manera que, tras un estudio más exhaustivo del problema, pronto asoman las deficiencias y dificultades de una u otra perspectiva. Así, mientras que la primera pierde consistencia interpretativa, por ejemplo, frente a la persistencia⁵ de la religión clásica o ante casos de cristianos que prefirieron retornar a las antiguas creencias⁶ –quizá porque nunca se desprendieron del todo de ellas–, la segunda tiende a desconocer la enorme brecha que podía existir entre las disposiciones imperiales y su aplicabilidad en escenarios locales, asumiendo de antemano un correlato explícito entre el apoyo y la oficialización imperial del cristianismo, por una parte, y los destinos que a partir de entonces correría éste junto al paganismo, por otra, cuando la realidad, ciertamente, distó mucho de aquel ideal.

³ Cleve, “The triumph of Christianity”, Op. cit, párrafos 2-8, critica aquellas propuestas que trataron de explicar el éxito del cristianismo en función de un atractivo intrínseco, y no solo por el sesgo etnocéntrico que subyacía a tales análisis, sino porque, en su opinión, la religión cristiana carecía de elementos que fueran más llamativos que los que poseían otros cultos antiguos, como lo prueba el hecho de que debió absorber parte significativa de sus prácticas y creencias para así ganar mayor fuerza persuasiva. Vid. tb. MacMullen, Ramsay, “Two Types of Conversion to Early Christianity”, *Vigiliae Christianae*, Vol. 37, N° 2, 1983, pp. 174-192. Para otro examen crítico sobre las supuestas características “inherentes” del cristianismo que lo habrían hecho parecer, a la larga, más satisfactorio y gratificante que los cultos antiguos, vid. Van Dam, “From Paganism to Christianity”, Op. cit, pp. 2-4; de un modo similar a Cleve, sostiene que lo que se ha dado en llamar los atributos “superiores” o “inferiores” entre cultos rivales eran, en realidad, solo diferencias o contrastes que, por lo demás, tenían más probabilidades de desalentar la conversión.

⁴ Al utilizar este concepto nos referimos, evidentemente, al Mundo Mediterráneo.

⁵ Vid. *infra*, n. 16.

⁶ Vid., p. ej., Procopio de Cesarea, *Historia Arcana*, XI, 31-32.

Ahora bien, ambas posturas envuelven un gran atractivo, y es su pretensión de dar una respuesta plausible a una de las incógnitas más intrincadas que acompaña las postrimerías del Mundo Antiguo: el “inevitable” ascenso y declive de la religión cristiana y pagana, respectivamente. El problema es que sustentan sus propuestas bajo una lógica reduccionista y mecanicista que, en términos historiográficos, ya no resulta confortante, porque ninguna explicación que invisibilice las sutilezas de tan profunda transformación hoy puede ser satisfactoria o del todo convincente. Es indudable que el cristianismo poseía características intrínsecas que pudieron ejercer un poderoso efecto persuasivo en las conciencias de aquella época, pero también es evidente que, si quería imponerse y ganar la hegemonía en el concierto de creencias, tuvo que revestirse de prácticas y valores tradicionales. Del mismo modo, es incuestionable que desde Constantino en adelante la religión cristiana exhibió un significativo incremento de sus fieles –apuntado, en buena medida, gracias a una legislación filocatólica que incentivaba la conversión–, pero también es cierto que la relación entre el centro y la periferia era algo accidentada, y muchas veces sucedió que las decisiones que se tomaban al interior de la corte imperial no tenían la resonancia esperada en contextos más lejanos, pues solían depender del interés y la voluntad que ante ellas manifestasen los magistrados provinciales, circunstancia que pudo dificultar –y hasta retrasar– la cristianización en esos lugares.

Todo esto aconteció a escala global –es decir, en el conjunto del Imperio Romano–, pero también vemos que se reproduce con similar fuerza a escala local. Tal fue el caso de Gaza, polis del Mediterráneo oriental que encierra la interesante peculiaridad de haber continuado siendo mayoritariamente pagana aun después de promulgarse el edicto de Tesalónica, si bien su “excepcionalidad” comenzó a cambiar con Porfirio al frente de la prelatura de esta ciudad entre los años 395 y 420. Podemos reconstruir cómo se operó esta transformación gracias a un testimonio histórico de inestimable valor: la *Vita Porphyrii*,⁷ escrita por Marco Diácono poco después de la muerte de su maestro y amigo, el ya citado Porfirio (ca. 347-420).

⁷ Hemos utilizado la traducción a cargo de Ramón Teja: *Marco el Diácono. Vida de Porfirio de Gaza*, Trotta, Madrid, 2008, teniendo a la vista la edición crítica de Henri Grégoire y M.-A. Kugener: *Marc le Diacre, Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Les Belles Lettres, Paris, 1930.

Nos parece oportuno centrar nuestro trabajo en esta fuente por dos razones esenciales: primero, porque en comparación con otros testimonios, es un documento que ha recibido escasa atención, o al menos no la que creemos que se merece. En segundo lugar, porque el examen de un contexto específico permite obtener una comprensión más precisa del fenómeno en estudio, sobre todo cuando se trata de un proceso tan complejo como la transición de la cultura antigua a la piedad cristiana, partiendo de la simple constatación que, al reparar en aspectos que un estudio más general dificultaría iluminar, nuestra visión de los hechos se afina y gana en profundidad.

Dicho lo anterior, proponemos que el proceder de Porfirio en su intento por mejorar la condición de la comunidad cristiana de Gaza –y, de paso, hacer retroceder la primacía que aquí gozaba la *religio antiqua*–, no exhibió una conducta diferente a la habitual de los líderes locales; pese a que entre aquel y éstos existía un claro abismo a nivel de creencias religiosas, hay una toma de conciencia, por parte del obispo, de que para tener éxito en su empresa no podía menospreciar los mecanismos convencionales en la adquisición de prestigio y poder, tal como lo había sido la apelación al apoyo y patronazgo de la corte imperial,⁸ con la gran diferencia de que ahora este valioso respaldo podía ser más factible de conseguirse en nombre de la causa cristiana.

II- Del contexto al texto

A fines del siglo IV Gaza era una pequeña pero pujante y cosmopolita polis palestina, con su propia *khōra* o territorio circundante, el cual incluía pequeñas ciudades y aldeas dedicadas preponderantemente a la agricultura,⁹ con excepción de Maiuma que era un centro portuario.¹⁰ Su prosperidad económica no solo era la base de su florecimiento cultural y del buen pasar que por entonces disfrutaban muchos de sus habitantes, sino que además le reportó un lugar dentro del concierto mediterráneo, particularmente gracias a la fama internacional

⁸ Vid. Wickham, Chris, *El legado de Roma. Una Historia de Europa de 400 a 1000*, Pasado & Presente, Barcelona, 2013, cap. 2.

⁹ Vid. Hopkins, Ian W. J., “The City Region in Roman Palestine”, *Palestine Exploration Quarterly*, Vol. 112, 1980, pp. 19-32.

¹⁰ Quien ofrece una precisa contextualización de la Gaza tardoantigua es Raymond Van Dam, “From Paganism to Christianity”, Op. cit., esp. pp. 6-8.

que alcanzaron sus vinos¹¹ –en su elaboración descansaba parte importante de su economía–, siendo muy estimados incluso en parámetros tan lejanos como la Italia ostrogoda,¹² la Galia merovingia¹³ y la Hispania visigoda.¹⁴

Pero si la Gaza tardoantigua ha pasado a la historia no se debe, en realidad, a estas características. En un Imperio oficialmente cristiano, que había proscrito de la legalidad cualquier culto que no fuera el profesado por sus emperadores, el hecho de que en esta polis de la *Pars Orientis* continuara arraigada la *religio antiqua* hace de ella, por decirlo menos, un caso llamativo –no así paradigmático, como quisiera Henri Leclercq.¹⁵ Sin embargo, Gaza no era una excepción al respecto –aunque es evidente que constituyó un caso tardío de cristianización–, y existen innumerables pruebas de la persistencia de los cultos tradicionales en diversas partes del Imperio Romano.¹⁶

Ahora bien, que el “paganismo” en Gaza se resistiera con obstinación a desaparecer no cabe visualizarlo estrictamente desde el punto de vista del conflicto religioso –como normalmente se hace–, es decir, entre los intentos de aquel por sobrevivir y los esfuerzos del cristianismo por imponerse; en realidad, y a la luz del favorable contexto económico-social que recién comentábamos, es comprensible que su población, y sobre todo sus dirigentes, se mostraran poco proclives a aceptar una religión foránea que amenazaba con alterar el *statu quo*, un peligro innecesario para el estado de cosas que hasta entonces les había reportado beneficios y estabilidad, de manera que su incommovible apego a las antiguas creencias

¹¹ Vid. Aja Sánchez, José Ramón, “Obispos y mártires palestinos: el caso de Gaza (s. IV)”, *Gerión*, Vol. 19, 2001, pp. 577-578.

¹² Casiodoro, *Variae*, XII, 12.

¹³ Gregorio de Tours, *Historia Francorum*, VII, 29.

¹⁴ Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, XX, 3, 7.

¹⁵ El historiador francés vio a Gaza como una suerte de isla pagana en un mar cristiano, tal como se desglosa de su monumental *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Letouzey et Ané, Paris, 1924, vol. VI, pp. 695-720, cit. por Aja, “Obispos y mártires palestinos”, Op. cit., pp. 574 y 576.

¹⁶ La bibliografía al respecto es amplísima y, por lo mismo, cualquier elenco que se ofrezca será incompleto. De cualquier modo, no podemos dejar de sugerir algunas lecturas que son claves para aproximarnos a este fenómeno: Harl, Kenneth, “Sacrifice and Pagan Belief in Fifth -and Sixth- Century Byzantium”, *Past & Present*, Vol. 128, 1990, pp. 7-27; Drijvers, Hendrik, “The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria”, N. Garsoïan et al. (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumbarton Oaks, Washington, 1982, pp. 35-43; Trombley, Frank, *The Survival of Paganism in the Byzantine Empire During the Pre-Iconoclastic Period (540-727)*, University of California, Los Angeles, 1981; del mismo autor: *Hellenic Religion and Christianization (c. 370-529)*, E. J. Brill, Leiden, 1995, 2 vols.

reflejaría, en último término, no tanto un conservadurismo religioso como sí el intento por preservar un estilo de vida que, en líneas generales, les había funcionado bien.¹⁷

Esta situación, naturalmente, contribuyó a fortalecer la adhesión de los gacences hacia sus divinidades tradicionales, por ser las responsables y garantes espirituales de su bienestar. Así, no es extraño que las fuentes contemporáneas, como Jerónimo de Estridón (*ca.* 340-420), Sozomeno (*ca.* 400-*ca.* 450) y Marco Diácono –todos ellos, cabe decir, celosos autores cristianos–, hicieran hincapié en el enraizado paganismo de esta ciudad, señalándolo como su atributo más distintivo,¹⁸ percepción que tuvo buena acogida en la literatura posterior, la cual también relegó a un segundo plano el dinamismo económico y cultural de Gaza, aspectos que, con toda probabilidad, pudieron ser más determinantes para sus habitantes dentro del contexto inmediato de su diario vivir.

Lo concreto es que cuando Porfirio llegó a ejercer el episcopado en esta ciudad, prácticamente la totalidad de su población seguía vinculada –y no de manera pasiva– a las creencias tradicionales, profesando una sentida devoción hacia diversas divinidades, especialmente a la más importante de todas ellas, cuya popularidad la había elevado a ser la deidad “nacional” de Gaza y cuya reputación se extendía por todo el Oriente tardorromano: *Marnas*, nombre semítico con el que era denominada la versión cretense de Zeus,¹⁹ y que contaba con un magnífico santuario del cual sus ciudadanos se sentían muy orgullosos: el *Marneion*. Los cristianos, en cambio, eran numéricamente insignificantes, y su presencia “casi testimonial”, por utilizar la asertiva expresión de José Ramón Aja;²⁰ de acuerdo con el propio cómputo de Marco, diácono, amigo y biógrafo de Porfirio, a su llegada la comunidad cristiana apenas alcanzaba los 280 fieles.²¹ ¿Cómo se explica, entonces, que este obispo no solo se propusiera la descomunal empresa de acabar con el paganismo, sino que además la llevara a cabo con relativo éxito, asestándole un duro golpe que, a la larga, sería irreversible?

¹⁷ Esta es, *grosso modo*, una de las principales tesis que sostiene Raymond Van Dam en “From Paganism to Christianity”, *Op. cit.*, pp. 5-18.

¹⁸ Eusebio de Cesarea, *De martyribus Palaestinae*, III, 1; Marco Diác., *Vit. Porph.*, ProL., 2; 4.

¹⁹ Sobre la historia de este culto y la etimología de su dios, *vid.* Mussies, Gerard, “Marnas God of Gaza”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 18/4, 1990, pp. 2412-2457.

²⁰ Aja, “Obispos y mártires palestinos”, *Op. cit.*, p. 580; *vid. tb.* Van Dam, “From Paganism to Christianity”, *Op. cit.*, p. 9.

²¹ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 19. Complementése este dato con el que aporta en el cap. 11, donde afirma que los cristianos, hacia el año 395, “eran pocos y fáciles de contar”. Cf. Mussies, “Marnas God of Gaza”, *Op. cit.*, p. 2416; Geffcken, *The last days of Greco-Roman paganism*, *Op. cit.*, pp. 235-236.

Una gesta de tal magnitud fue, precisamente, lo que motivó a Marco a dejar por escrito la vida de su maestro,²² figura clave en todo este proceso. No nos debiera sorprender, por lo mismo, que la mayor parte de la narración esté centrada en su episcopado, particularmente en los primeros años de Porfirio como obispo de Gaza, esto es, entre el 395 y el 407, quizá por ser el período más agitado y decisivo en su lucha contra el paganismo, además de contener los episodios más memorables y espectaculares que, por esta razón, también eran los más dignos de relatar.

Así, la *Vita Porphyrii* describe con excepcional detalle las circunstancias y pormenores de la conversión de Gaza, tarea delicada y sujeta a muchos contratiempos que, para superarlos, fue decisivo el recurso a la fuerza y la coerción gracias al apoyo del poder imperial.²³ Porfirio, probablemente desconcertado ante las dificultades que su pequeña comunidad debía soportar a nivel local –pese a que el contexto internacional, en términos políticos y legislativos, era favorable al cristianismo y resueltamente antipagano–, supo sacar provecho de aquel clima de aversión hacia las antiguas creencias religiosas, haciendo lo imposible por replicarlo en su entorno inmediato. Para ello se valió de una red de influyentes relaciones que le permitieron acceder hasta la mismísima corte de Constantinopla, donde trabó una cordial relación con la emperatriz Eudoxia († 404); una vez que se ganó su confianza, la soberana intercedió por él ante el emperador Arcadio (395-408), quien promulgó dos decretos ordenando el cierre definitivo de los antiguos templos junto a la destrucción de los “ídolos” que se hallaran en su interior, ordenanza que, como era de esperar, suscitó molestia y pesar entre la población pagana de Gaza, la cual opuso tenaz resistencia a la aplicación de tales medidas, desencadenándose una serie de violentos enfrentamientos entre aquella y los cristianos, si bien su causa estaba condenada al fracaso porque éstos contaban a su favor con la presencia de oficiales y tropas, enviados expresamente hasta allí para hacer cumplir el mandato imperial y proteger la integridad de sus correligionarios, de manera que los habitantes paganos de la ciudad ni siquiera pudieron impedir la clausura y destrucción del *Marneion* en la primavera del año 402, sin duda el acontecimiento más trascendental de todo este conflicto por la conmoción que produjo en ellos; por su parte, los

²² Cf. Marco Diác., *Vit. Porph.*, Prol., 2.

²³ Para Robert Cleve, de hecho, la opresión y el uso de la fuerza por parte del poder político es la razón más decisiva para explicar el triunfo del cristianismo en el mundo tardoantiguo, en “The triumph of Christianity”, Op. cit., párrafos 13-16.

cristianos sintieron que por fin tomaban la ventaja, y este sentimiento de superioridad no solo los motivó a cometer toda clase de excesos, sino que lo quisieron exteriorizar a través de la construcción –en apenas cinco años– de una espléndida iglesia, justamente en el solar donde antes se emplazaba el templo dedicado a Marnas, y que para ellos simbolizó el “triumfo” de su religión sobre los cultos tradicionales.²⁴

He ahí, expuesto en forma concisa, el contenido central de la *Vita Porphyrii*. Ahora bien, antes de empezar a dilucidar la problemática propiamente tal de nuestra investigación, debemos reparar en una circunstancia que es imposible pasar por alto: la evidente cercanía del autor con el personaje biografiado, por quien profesa un afecto que no esconde sino que trasluce a lo largo de todo su relato; un aprecio que, por lo demás, se hace inteligible a raíz de las tantas y tan trascendentales experiencias que compartió con él. Marco, de este modo, se presenta como un testigo ocular de la mayor parte de los hechos que narra, pero también como alguien que participó en muchos de ellos, lo que hace de su obra, a ratos, una suerte de autobiografía. Para un lector escéptico –o demasiado absorto en la ilusoria pretensión de la objetividad histórica– esto podría restarle validez a nuestra fuente, y no cabe duda que la implicación de Marco en la historia nos obliga a leerla con cierto recelo y cuidado; pero tampoco nos debería llevar al extremo de menospreciar su valor histórico. El mismo hecho de que su autor fuera un fiel colaborador de Porfirio en el transcurso de todo su episcopado,²⁵ da la garantía que ha vivido las situaciones que retrata,²⁶ y la descripción minuciosa que ofrece de los acontecimientos –algo excepcional en el género hagiográfico– lo convierte en un testimonio fiable y directo, consiguiendo transmitir una imagen colorida y realista del ambiente político-religioso en una ciudad del Oriente tardorromano, atmósfera que habría sido muy difícil de plasmar de no haber sido parte de los sucesos que narra.

En otras palabras, un trabajo de estas características no debe obviar los rasgos subjetivos del relato sino todo lo contrario: restituirles la verdadera importancia que comportaron en la construcción de aquel. Es cierto que la descripción que nos ha legado Marco es una de las mejores que se nos ha conservado sobre los medios que la Iglesia tenía

²⁴ Para la última idea, cf. Marco Diác., *Vit. Porph.*, Prol., 2.

²⁵ Incluso desde antes: cf. Marco Diác., *Vit. Porph.*, 5-17.

²⁶ Pareciera que el mismo Marco tenía conciencia de ser la persona más idónea para relatar la vida de Porfirio, precisamente por el hecho de “haber vivido con él la mayor parte del tiempo”. Por esta razón, exhorta a su audiencia a que no dude sobre lo que escribió, *Vit. Porph.*, Prol., 3.

a su disposición para imponer y acelerar la cristianización –sobre todo contar con el apoyo del poder imperial–, aportándonos datos únicos y muy detallados que iluminan nuestro conocimiento acerca de la actuación de un obispo cristiano contra la antigua *religio* en su lucha hacia el culto, sus templos y sus adeptos; pero también es cierto que su testimonio es solo *una* visión del proceso de cristianización, visión que además se dejó por escrito en un momento complejo, donde el conflicto pagano-cristiano por la hegemonía aún persistía y cuyo desenlace seguía siendo incierto; se hacía necesario, por tanto, no dejar en el olvido a la figura más prominente de todo este proceso, sino a partir de su ejemplo construir una memoria colectiva que, junto con fortalecer a la comunidad cristiana en aquellas horas claves, legitimara el nuevo –y todavía frágil– orden establecido.

Lo anterior significa, en síntesis, que más allá de que los hechos narrados aparezcan como algo lógico y razonable, en realidad pueden esconder motivaciones inconfesadas, miedos, prejuicios, y tantos otros sentimientos –muchas veces contradictorios entre sí, o quizá apenas comprendidos por sus propios protagonistas– que, hoy más que nunca, hacen ineludible un análisis de nuestras fuentes que incluya, aunque sea someramente, el trasfondo emotivo que pudiesen contener. Comencemos el siguiente apartado, por lo mismo, desde este punto para luego retornar a nuestro problema central.

III- Porfirio y la cristianización de Gaza: del conflicto religioso a la búsqueda de un nuevo consenso político

Es posible describir la vida de la comunidad cristiana de Gaza en términos emocionales, partiendo de la base que en todo conjunto humano se cose un tejido de emociones comunes a través de la experiencia relacional cotidiana. En el caso particular de los cristianos de esta ciudad, el peligro que habitualmente se cernía sobre ellos –dada su condición de minoría religiosa– era, sin duda, motivo de miedo y ansiedad. Bajo este clima de inseguridad, se dio la especial circunstancia que, además de compartir una misma fe, los aunaba un sentimiento compartido de dolor por las dificultades que debían soportar a diario en un clima de abierta animosidad religiosa. Por eso creemos que no sería posible explicar a cabalidad cómo discurrieron los acontecimientos que esbozamos más atrás sin tener a la vista esta atmósfera emocional.

El complicado presente que debía afrontar la Iglesia de Gaza no era un problema actual, sino que para entonces se había convertido en una nota característica de su historia, un terrible peso del cual aún no se podía desembarazar. Es decir, mientras que en otras partes del Imperio la época de las persecuciones –y, por tanto, también de los mártires– parecía que por fin quedaba definitivamente atrás, los cristianos de Gaza estaban lejos de sentir esa tranquilidad, lo que sin duda debía despertar en ellos rabia y frustración. El presente, para su desgracia, no difería mayormente de su pasado reciente ni lejano, de manera que, aunque sea a grandes rasgos, debemos amplificar el marco y observar cómo había transcurrido la existencia de la comunidad cristiana de Gaza a lo largo del siglo IV; solo así podremos entender mejor el estado de ánimo que la envolvía cuando Porfirio llegó a esta ciudad hacia fines de dicha centuria.

No es tarea fácil seguir este derrotero, pues al tratarse de una comunidad pequeñísima, que en todo el siglo cuarto no dio indicio de experimentar un crecimiento significativo, es comprensible que nuestras fuentes –cristianas– apenas repararan en ella, siendo realmente escasas sus referencias; detenerse en sus circunstancias no alentaba un futuro prometedor al cristianismo, a menos que su caso se figurase como la excepción que confirma la regla. De hecho, si los autores nos dan noticia de ella, generalmente es para destacar el escenario hostil que debía enfrentar –y que redundó, para “gloria” de algunos, en alcanzar la corona del martirio–, como también para señalar, de vez en cuando, tímidos –y poco seguros– logros.

Ya el primer obispo de Gaza en la cuarta centuria, Silvano, nos da una idea de esto: como consecuencia de la persecución que impulsó el emperador Diocleciano, fue apresado y condenado a trabajos forzados en una mina de cobre cerca de Petra, para unos años después ser decapitado –y así convertirse en mártir– junto a otros treinta y nueve correligionarios de fe en mayo de 311.²⁷ Por la misma época, otros cristianos de menor rango sufrieron el martirio, sin que podamos saber con total certeza si eran originarios de Gaza o si simplemente fueron ejecutados allí.²⁸

²⁷ Eusebio de Cesarea, *De martyribus Palaestinae*, XIII. Del mismo autor, *vid. tb. su Historia Ecclesiastica*, VIII, 13.

²⁸ Así, por ejemplo, conocemos el caso de Timoteo, quien fuera quemado vivo en Gaza hacia el 304. Al año siguiente, Alejandro, del que sí sabemos que era originario de esta ciudad, fue decapitado en Cesarea, mientras que en 308 Agapito y Tecla fueron arrojados a las fieras en Gaza, escenario que al año después volvería a ser testigo de un episodio parecido cuando un grupo de cristianos fuera sentenciado a muerte –no sin antes ser sometidos a diversas clases de tormentos– y ¡solo por haber sido sorprendidos leyendo los Evangelios! Cf. Eusebio de Cesarea, *De De martyribus Palaestinae*, III, 8 y 14.

Otra suerte corrió, al menos en un principio, Hilarión (292-372). Nacido en la *khōra* de Gaza, se trasladó al cercano desierto de Egipto donde adoptó la vida monástica tras convertirse en discípulo de San Antonio Abad (251-356). Hacia el año 330 organizó una *laura* en las cercanías de Gaza, logrando esparcir esta forma de monasticismo por el rededor, a tal punto que su biógrafo, Jerónimo de Estridón, le concede el mérito de ser el introductor de este estilo de vida en Palestina. Con todo, su labor evangelizadora consiguió escasos resultados,²⁹ tal como lo prueba el hecho de que la población de Gaza continuara siendo prácticamente pagana a la llegada de Porfirio. Por lo demás, su anterior suerte cambió con el ascenso al poder del emperador Juliano (360-363), un partidario activo de la *religio antiqua*. Los paganos de la ciudad aprovecharon esta favorable circunstancia y acusaron al santo de practicar la magia, con lo cual obtuvieron una orden de arresto y ejecución en su contra. Hilarión se vio forzado a escapar, y a los pocos años murió en la isla de Chipre sin haber vuelto a su tierra natal. El santuario que allí erigió, por otra parte, también tuvo un triste final: fue saqueado y luego destruido.³⁰

Durante el gobierno de Juliano –esto es, apenas treinta años antes de que arribara Porfirio a Gaza– también tenemos noticia de otro lamentable suceso para la comunidad cristiana de esta ciudad:³¹ el linchamiento a tres de sus feligreses por parte de una muchedumbre pagana: Eusebio, Nestabo y Zenón. Todos ellos, finalmente, resultaron asesinados –en óptica cristiana, martirizados–³² y sus restos quemados y arrojados a un vertedero,³³ mientras que sus homicidas quedaron libres de todo castigo. Este macabro proceder perseguía un objetivo muy particular: evitar que sus cenizas se convirtieran en

²⁹ Esta es la opinión que sostiene Carol A. M. Glucker en *The City of Gaza in the Roman and Byzantine Periods*, British Archaeological Reports International Series, Oxford, 1987, pp. 45-47.

³⁰ Cf. Jerónimo de Estridón, *Vita Hilarionis*, esp. caps. 3-4, 14, 20, 24-46; *vid. tb.* Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, III, 14.

³¹ Si bien en ningún caso se trató de un hecho aislado. Así, sabemos que la iglesia más antigua de Gaza, erigida por el obispo Asclepas, fue incendiada junto con las de otras localidades vecinas, como Bérito y Ascalón. También hubo presbíteros y muchachas cristianas asesinadas en 362. Otro creyente palestino, un tal Néstor “el Confesor”, fue brutalmente agredido poco después de que lo hubieran sido Eusebio, Nestabo y Zenón. Finalmente, tenemos noticia de que un gobernador provincial, tras arrestar y querer juzgar a los responsables del motín popular que terminó con la vida de los cristianos recién aludidos, fue destituido de su cargo por orden del mismo emperador Juliano. Para profundizar acerca de estos hechos y de las fuentes que los sustentan, *vid.* Aja, “Obispos y mártires palestinos”, *Op. cit.*, pp. 589-590.

³² Para una lectura distinta, *vid.* Aja Sánchez, José Ramón, “Gaza, Sozomeno y los mártires cristianos de la época del emperador Juliano”, *Polis: revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica*, vol. 11, 1999, pp. 7-34.

³³ Cf. un episodio contemporáneo y bastante similar, esta vez acaecido en la ciudad de Alejandría, en Amiano Marcelino, *Res Gestae*, XXII, 11, 3-11.

veneradas reliquias,³⁴ pero una mujer –gracias, supuestamente, a la inspiración divina– dio con ellas y se las entregó a Zenón, futuro prelado de la vecina Maiuma y primo de las víctimas. Él mismo debió huir de Gaza –al igual que otros cristianos tuvieron que hacerlo en aquel tiempo–;³⁵ poco después construyó un *martyrium* a las afueras de esta ciudad donde depositaría los restos de sus familiares.³⁶

A la luz de estos hechos vemos que, en el transcurso de todo el siglo IV, uno de los rasgos más distintivos y persistentes de la comunidad cristiana de Gaza fue su fragilidad; su condición de inferioridad religiosa le valió ser víctima constante de extremas dificultades. El mismo Porfirio debió enfrentar una dura prueba ya antes de poder ingresar a la ciudad: cuando fue nombrado obispo por el metropolitano de Cesarea, se desempeñaba como custodio de la Vera Cruz en Jerusalén,³⁷ por lo que se vio obligado a dejar Tierra Santa y trasladarse junto a su fiel compañero Marco a Gaza. Pero una vez que entraron en la *khōra* de la ciudad, los aldeanos hicieron todo lo que estaba a su alcance para impedirles continuar el paso y llegar a su destino final: cubrieron el camino de espinos y palos puntiagudos, además de esparcir inmundicias y quemar productos malolientes.³⁸ Con todo, Porfirio no se amedrentó y continuó su marcha hasta llegar a Gaza, temeraria actitud en la que ya se avizoran los nuevos bríos que habría de imprimirle para marcar en ella un antes y un después.

La actitud de los habitantes de alrededor de la ciudad, por otra parte, es interesante porque revela que tenían conciencia de que la presencia de Porfirio podía ser un factor perturbador para la vida de su comunidad, sobre todo al representar una amenaza para la clase directiva local; aunque el obispo era de origen extranjero –había nacido en Tesalónica–, también es cierto que era de noble cuna³⁹ al igual que ellos. Además, ya contaba con una poderosa red de amistades: mientras que el obispo de Jerusalén le había confiado nada menos

³⁴ Esta explicación ya había sido esgrimida antes, a propósito de las persecuciones durante Diocleciano, por Eusebio de Cesarea y Lactancio. *Vid.*, respectivamente, *Historia Ecclesiastica*, VIII, 7, 6; *De mortibus persecutorum*, XXI, 11.

³⁵ Entre ellos, la propia familia del historiador Sozomeno, nuestra principal fuente para conocer estos hechos. *Vid.* su *Historia Ecclesiastica*, V, 9, 1; 15, 14-17; VI, 32, 5 –aquí menciona el caso de otras familias–. Lo mismo ocurrió, como ya mencionamos, con San Hilarión. *Vid.* Jerónimo de Estridón, *Vita Hilarionis*, 33.

³⁶ Cf. Sozomeno, *Historia Ecclesiastica*, V, 9; cf. Gregorio Nacianzeno, *Oratio* IV, 93.

³⁷ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 10.

³⁸ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 17. Este hecho guarda similitud con un episodio relatado por Sozomeno: en las afueras de la vecina ciudad de Anthedon, sus pobladores recibieron a golpes a un cristiano, *Historia Ecclesiastica*, V, 9, 7-8.

³⁹ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 4.

que resguardar la reliquia más preciada de la Cristiandad –un trozo de madera de la Santa Cruz–, el metropolitano de Cesarea, tras una revelación divina,⁴⁰ lo promovió como prelado de Gaza.

Por tanto, si las élites querían conservar su dominio y privilegios, tendrían que doblar sus esfuerzos para desmoralizar al nuevo obispo y así evitar que ganase la autoridad y prestigio que había merecido en los otros lugares donde antes residió. Como habían fracasado en su primer intento por atemorizarlo –cuando los lugareños cubrieron el camino con espinos y suciedad–, ahora decidieron recurrir a otro tipo de violencia, ya no de carácter física, pero cuyos efectos podían ser incluso más letales en un mundo donde las creencias religiosas ocupaban un papel central: adjudicaron a la entrada de Porfirio ser la causa de una sequía que justo aquel año se produjo en la ciudad, aduciendo que así lo había revelado el mismo Marnas mediante un oráculo. La pequeña comunidad cristiana, inquieta por la presión que se cernía sobre ella al tener que cargar con tanta responsabilidad –sobre todo en un contexto agrícola como Gaza, donde la lluvia tenía una importancia capital–, efectuó una procesión en la *khōra*, pero al regresar hallaron cerradas las puertas de la ciudad.⁴¹

Por si lo anterior fuera poco, cabe agregar otros hechos, como el que los gobernadores provinciales fuesen sobornados para hostigar a los cristianos,⁴² o que algunos campesinos paganos, al ocupar un terreno de la Iglesia ubicado en una aldea circundante de Gaza, no dudaran en golpear a palos al recaudador cristiano;⁴³ o que los miembros de esta comunidad, en definitiva, sufriesen a diario insultos varios solo por el hecho de ser cristianos.⁴⁴

Todos estos actos –la violencia indirecta y abierta, las falsas acusaciones, los agravios, y la manipulación de los magistrados urbanos– nos revelan que, en realidad, la llegada de Porfirio cambió muy poco el estado de cosas en Gaza, al menos en un comienzo; pero, más importante aún, parecen demostrar la efectividad que, para las élites locales, todavía tenía emplear los mecanismos usuales que les habían garantizado conservar su preeminencia en la ciudad.

⁴⁰ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 12.

⁴¹ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 19-20.

⁴² Marco Diác., *Vit. Porph.*, 21.

⁴³ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 22.

⁴⁴ Cf. Marco Diác., *Vit. Porph.*, 23 y 25.

Es posible que Porfirio, tal como la mayoría pagana ya había prevenido el peligro que su sola presencia encerraba por ser un factor desestabilizador –al menos en potencia– para el liderazgo de su clase dirigente, tomara conciencia que, si quería consolidar su autoridad cívico-religiosa, tenía que buscar otro método, más efectivo y que no estuviese al alcance de sus enemigos. La resolución que tomó presentaba cierta dificultad, pero probablemente era la única alternativa que tenía: apelar al apoyo de personas más poderosas, y qué mejor que recurrir al patronazgo de la corte imperial, al igual que con anterioridad éste había sido utilizado contra los cristianos, sobre todo durante la persecución de Diocleciano y bajo el reinado de Juliano.

Acceder al trono no debía ser tarea fácil, de modo que se valió de poderosos contactos para llevar a buen término su propósito: a través de una carta, encomendó a Marco –quien viajó en la primavera del 398 a la capital como mensajero y representante de los intereses de Porfirio– con el obispo de Constantinopla, para que interviniera a favor de su causa ante la corte imperial. Este, a su vez, pidió audiencia con el cubiculario Eutropio, “que entonces tenía gran influencia en el emperador Arcadio”, y al cabo de siete días obtuvo de aquel un rescripto imperial –literalmente, *theion gramma*–⁴⁵ ordenando el cierre de los templos paganos en Gaza. El oficial encargado de ejecutar la orden clausuró los templos menores y destruyó los ídolos que se encontraban en su interior, pero permitió que siguiera abierto el *Marneion* “tras recibir por ello mucho dinero”, dejando, en definitiva, sin efecto práctico el dictamen del emperador.⁴⁶ Esto nos devela, por lo demás, la enorme distancia que podía darse entre lo que disponían las leyes y la realidad.

Porfirio, entonces, recurrió a su metropolitano, el obispo de Cesarea, y juntos viajaron a Constantinopla. Como en la oportunidad anterior, las redes resultaron ser de vital importancia: tras dirigirse donde Juan Crisóstomo, el obispo de la capital imperial, éste los presentó con el eunuco Amantios, *castrensis* de la emperatriz y que tenía “gran influencia sobre ella”. De hecho, fue gracias a él que lograron ser recibidos por Eudoxia, quien al conocer los motivos de su visita, se comprometió a convencer al emperador Arcadio de interceder a favor de su causa, y lo consiguió. De este modo, el año 402 obtuvieron un nuevo

⁴⁵ Esto es, una “carta sagrada”, pues no debemos olvidar que todo lo que rodeaba al emperador, al igual que sus mismos actos, tenía un carácter sagrado –*theion*–.

⁴⁶ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 26-27.

rescripto imperial, que ya no se conformó con ordenar el cierre de los templos sino que dispuso su destrucción, además de otorgar privilegios económicos a la comunidad cristiana de Gaza. Esta vez, por otra parte, se buscó garantizar que la ordenanza se llevara a efecto por medio del envío de tropas.⁴⁷ En este punto, cabe preguntarnos qué pudo apesadumbrar más a la población pagana, la sensación de desamparo ante un contingente militar que velaría por hacer cumplir el rescripto de los emperadores al tiempo que resguardaba la integridad física de las autoridades cristianas, o acaso el perceptible prestigio que los obispos de Gaza y Cesarea habían ganado ante la corte imperial, y que era la razón última que, en realidad, explicaba la presencia de estas tropas en la ciudad palestina.

He aquí que el relato de Marco comienza a cambiar de tono al ofrecer la imagen de una comunidad cristiana que por fin parece tener éxito en Gaza, una comunidad que deja atrás la “desesperanza aprendida” y está decidida a demostrar que, una vez obtenida la ventaja, podía ser tan violenta y opresiva como antes lo habían sido los paganos. Así, además de aplicar con ahínco y sin conmiseración lo dispuesto en la ordenanza imperial –es decir, la demolición de todos los templos paganos, incluido el *Marneion*, junto a la destrucción de sus “ídolos”–,⁴⁸ se entrometió en la intimidad de los hogares gacenses y efectuó una inspección, casa por casa, de figuras idólatras y de libros con “fórmulas mágicas”.⁴⁹ Para herir todavía más el orgullo y la sensibilidad religiosa de la población pagana, Porfirio mandó a construir, gracias al dinero que le suministró la emperatriz Eudoxia, una fastuosa iglesia en el emplazamiento del templo de Marnas, cuyo ampuloso tamaño generó cierta controversia al interior de la comunidad cristiana, pues consideraba que sus dimensiones no se justificaban en virtud del número de fieles. Porfirio, en cambio, quizá con visión de futuro, pero también en un alarde de arrogancia, insistió que llegaría el día en que su rebaño crecería tanto que el santuario no daría abasto para acoger a la multitud cristiana.⁵⁰ Finalmente, también ordenó que los restos de las placas de mármol del *Marneion*, “que se decía que eran sagradas”, fuesen colocadas en el exterior de la nueva iglesia a modo de pavimento, para que así, cotidiana e indiscriminadamente, fuesen pisados tanto por personas como por animales aquellos mármoles que alguna vez revistieron el más importante templo de la ciudad y que le había

⁴⁷ Cf. Marco Diác., *Vit. Porph.*, 32-33, 37-54.

⁴⁸ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 63-69.

⁴⁹ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 71.

⁵⁰ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 93.

reportado fama internacional. Marco señala que esto fue “lo que más dolió a los idólatras”, y que la mayoría de ellos, hasta el presente, evitaban poner el pie sobre este pavimento.⁵¹

Todos estos logros ponen de manifiesto que, a los pocos años de la entrada de Porfirio en Gaza, las cosas comenzaron a cambiar. Pero tampoco nos engañemos: es evidente que Marco quiere resaltar lo más posible que el episcopado de su héroe implicó una transformación profunda de la realidad hasta entonces conocida, ya que con él los antiguos cultos habrían ingresado a una fase de irreparable agonía. No obstante, cabe interrogarse si, tras aquellos frutos tan visibles en el orden externo, otros aspectos menos claros pudiesen traslucir la persistencia del orden tradicional, pese a lo que pretende hacernos creer la obra de Marco.

Al respecto, lo primero que cabe aducir es que la “política del terror” emprendida por la comunidad cristiana, más que intimidar a la población pagana, suscitó de su parte una reacción agresiva –el odio solo engendró más violencia–. Así, tras el rescripto imperial del 398, cuando los paganos en Gaza todavía ejercían, sin mayor contrapeso, el control de la situación, no escondieron la molestia que les provocó este primer y relativo éxito cristiano, de modo que acusaron a sus miembros de “malos ciudadanos” con la consiguiente prohibición de participar en los cargos públicos.⁵² Más significativo aún es el hecho que, poco después de la consagración de la nueva iglesia (a. 407), la población pagana, alentada por los miembros de la curia –o senado municipal, que en griego se denomina *Boule*–, se amotinó contra los cristianos, y tanto Porfirio como su diácono Marco tuvieron que huir para salvar sus vidas, y solo pudieron regresar una vez que se apaciguó el tumulto de la ciudad.⁵³

Por otra parte, la espinosa relación entre la administración central y los contextos locales pudo ser otra limitante más para el triunfo del cristianismo y el declive del paganismo. Sería demasiado ingenuo suponer que las decisiones y preferencias de la corte de Constantinopla eran implementadas sin más en las provincias imperiales; la misma geografía era un factor que ralentizaba la comunicación y trastocaba la eficacia administrativa. En todo caso, más allá de esta situación “externa”, la propia estructura del Imperio dificultaba el control efectivo de los niveles inferiores, ya fuese por la pasividad y el aislamiento de la corte

⁵¹ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 76.

⁵² Marco Diác., *Vit. Porph.*, 32.

⁵³ Cf. Marco Diác., *Vit. Porph.*, 95-99.

imperial,⁵⁴ por el carácter contradictorio de la legislación de los emperadores cristianos,⁵⁵ o por los límites de la administración central para hacer cumplir sus disposiciones a escala local, sobre todo cuando éstas entraban en conflicto con los intereses de sus más prominentes representantes.

El caso de Gaza es un claro ejemplo de lo que estamos diciendo: la corte de Bizancio recién se vino a ocupar del problema religioso solo cuando éste se le planteó por mediación de algunos funcionarios imperiales; recordemos que en 398 Porfirio envió a Marco hasta la capital oriental con una carta para el prelado de esta ciudad, quien a su vez organizó una audiencia con el cubiculario Eutropio, que fue, finalmente, el responsable de dar a conocer al emperador la solicitud del obispo de Gaza relativa a clausurar los templos paganos; dos años después, fue el mismo Porfirio quien, en compañía del prelado de Cesarea, decidió viajar a Constantinopla para presentar sus demandas. Sabemos que tuvo éxito gracias a la presión que Eudoxia ejerció sobre Arcadio, pero en realidad no fue nada fácil convencerlo. Cuando la emperatriz “le expuso el asunto de los obispos y le pidió la destrucción de los templos de los ídolos de Gaza”, Arcadio reconoció estar al tanto del problema, pero, en un notable alarde de realismo político, dejó en claro cuáles eran sus prioridades:

“Sé que aquella ciudad es idólatra, pero es cumplidora con los impuestos y aporta mucho a las arcas públicas. Si la asustamos de repente, se darán a la fuga y perderemos estos ingresos. Pero, si te parece, los presionaremos poco a poco privando a los idólatras de sus honores y de los demás cargos públicos y ordenaremos que sus templos sean cerrados y privados de sus ingresos. Pues si se ven reprimidos con estas presiones, reconocerán la realidad. Pero el abuso de medidas imprevistas es pesado para los súbditos”.⁵⁶

Este episodio revela el conflicto en que podía verse enfrascada la corte imperial al entrar en contradicción sus intereses espirituales y seculares, como sucede, en este caso, con el desajuste producido entre su celo religioso –imperativo en un Imperio que se decía ser

⁵⁴ Como demuestra Arnold H. M. Jones, en general es raro que los emperadores impulsaran cambios por iniciativa propia; más bien parecen haberse ocupado de los problemas y demandas que se les presentaban, en *The Decline of the Ancient World*, Op. cit., p. 348.

⁵⁵ Uno de los ejemplos más expresivos de esta ambigüedad legislativa dice relación con el cierre de los templos paganos, proceder que se cumplió de muy diversa manera según las circunstancias, tal como lo ilustra el mismo caso de Gaza.

⁵⁶ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 41.

cristiano y cuya legislación era decididamente antipagana– y la siempre apremiante solvencia fiscal, aspecto que, por lo demás, hasta entonces había posibilitado una especie de “armisticio” entre el centro cristiano y la periferia pagana. Empero, las artimañas de la emperatriz dieron resultado y Arcadio se vio forzado a patrocinar la causa de Porfirio,⁵⁷ si bien la intervención imperial en la religiosidad gacense terminó confirmando la aprensión del emperador: una vez que arribó a Gaza un numeroso contingente de fuerzas militares y civiles para proceder a la destrucción de los templos paganos, “muchos de los idólatras lo supieron de antemano y salieron de la ciudad, unos hacia las aldeas, otros hacia otras ciudades. La mayoría formaban parte de los ricos de la ciudad”.⁵⁸

Por otra parte, el solo pronunciamiento de la corte sobre la situación religiosa en Gaza no aseguraba la implementación efectiva de sus medidas. Para que éstas se cumpliesen se requería la presencia de oficiales y de tropas que, justamente, las hiciesen cumplir, sobre todo en virtud de la presumible resistencia que opondría la comunidad local. Así, en 398 fue un subayudante del *magister officiorum*⁵⁹ –alto cargo del que dependía toda la administración del palacio imperial– el responsable de ejecutar la orden proveniente de Constantinopla, y para ello se hizo acompañar de dos *commentarienses*⁶⁰ del oficio consular de Palestina⁶¹ y de numerosos auxiliares –*adiutores*–⁶² de las vecinas Azot y Ascalón;⁶³ en 402, por otro lado, cuando Arcadio accedió a la petición de Porfirio –por intermedio de Eudoxia–, fueron designados un *dux*⁶⁴ y un consular⁶⁵ con sus respectivas cohortes para proteger a los obispos, y la dirección de la misión se confió nada menos que a un miembro del *consistorium*⁶⁶ de nombre Cinegio, por lo demás un celoso y ortodoxo cristiano.

⁵⁷ Vid. Marco Diác., *Vit. Porph.*, 44-49.

⁵⁸ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 63.

⁵⁹ Literalmente, *soubadiouba tou magistrou*, términos latinos con grafía griega, ya que por entonces el lenguaje de la administración en el Imperio Romano Oriental seguía siendo el latín, haciendo que los vocablos empleados muchas veces fuesen intraducibles al griego.

⁶⁰ *Komentaresion* en griego, oficiales encargados de funciones policiales y encuestas judiciales.

⁶¹ Es decir, del gobernador de esta provincia.

⁶² *Boethoi* en griego, miembros de un contingente civil y militar al servicio de un alto funcionario de una determinada circunscripción.

⁶³ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 26-27.

⁶⁴ Los *duces* –*doukas* en griego– eran jefes de las tropas militares destacados en provincia.

⁶⁵ Los consulares –*hypatikous* en griego– eran policías dependientes del gobernador de la provincia de Palestina.

⁶⁶ El consistorio se podría concebir como un alto consejo encargado de asesorar al emperador y conformado por los más importantes cargos civiles y militares.

Con todo, ni siquiera este conjunto de fuerzas pudo evitar la reacción de la población pagana, la cual logró impedir por varios días la demolición de su principal santuario, el *Marneion*.⁶⁷ Es más, aun después de finalizada la construcción de la nueva iglesia cristiana –lo que implica varios años tras la destrucción de los templos paganos–, la presencia de efectivos militares continuó siendo imprescindible para mantener el orden y disuadir cualquier intento de motín,⁶⁸ si bien no siempre fue posible evitar este tipo de insurrecciones.⁶⁹ En otras palabras, para que la implementación de los decretos imperiales tuviera un mínimo de efectividad, había un requisito indispensable, y era la disposición y capacidad de la corte imperial para hacer uso de la fuerza.

Otra limitante para que esta implementación fuera eficaz podían ser las propias preferencias o decisiones que, en el lugar de los hechos, tomaran los representantes de la administración central. Al respecto, ya es un poderoso indicio el que Porfirio, junto al arzobispo de Cesarea, solicitasen a la emperatriz Eudoxia –una vez que obtuvieron de Arcadio la orden para destruir los templos paganos– que se confiase su causa “a un personaje de alto relieve” que fuese “de fe ardiente”.⁷⁰ Y, en efecto, razones tenía el obispo de Gaza para hacer este decisivo alcance, pues debemos recordar que, un tiempo atrás, cuando el dependiente del *magister officiorum* llegó hasta esta ciudad con todo el aparato oficial para ejecutar el cierre de sus templos según lo dispuesto por el mismo emperador Arcadio, permitió que el *Marneion* siguiera abierto luego de aceptar un soborno.⁷¹

Era muy difícil poder sortear este tipo de inconvenientes, pues la corte, naturalmente, no dependía de sí misma para implementar sus resoluciones; en tan vasto Imperio estaba obligada a confiar que éstas se llevaran a cabo, o bien mediante sus enviados directos –quienes, por su propia cercanía, ofrecían la ventaja comparativa de ser más leales en la defensa de sus intereses–, o a través de personeros procedentes de las élites locales que estuviesen dotados de cierta autoridad al interior de su comunidad. No obstante, tanto el uso de unos como de otros en su rol de intermediarios entre el centro y la periferia encerraba complicaciones: mientras que los magistrados provinciales de origen extranjero podían tener

⁶⁷ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 50-51, 63-65 y 69.

⁶⁸ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 75.

⁶⁹ Cf. *supra*, n. 52.

⁷⁰ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 51.

⁷¹ *Vid. supra*, n. 46.

la desventaja de no estar muy familiarizados con las costumbres del lugar, la lealtad de la aristocracia local era menos segura, sobre todo si las disposiciones imperiales entraban en conflicto con el universo de expectativas de su comunidad, frente a las cuales pudieron sentir mayor apego y fidelidad. Empero, si lograba mantenerse un equilibrio mínimo entre las preocupaciones y necesidades de ambas partes, es de suponer que tal consenso brindaría mayor estabilidad, pues el beneficio sería mutuo, ya que la corte vería reforzado el impacto de su política a nivel provincial, mientras que la aristocracia local consolidaría su poder al estar inmersa y respaldada por la misma estructura imperial.

IV- Conclusiones

Si aceptamos la premisa de que para una implementación efectiva de la voluntad imperial era un requerimiento tácito contar con el consorcio y la cooperación de las familias prominentes de aquellas ciudades alejadas de la capital oriental, podemos concluir que, para que el cristianismo tuviese éxito y asegurase a largo plazo la propicia posición recién obtenida en una ciudad como Gaza –todavía a comienzos del siglo V mayoritariamente pagana–, no podía abstraerse ni menos despreciar ciertos valores y prácticas tradicionales, pues aunque la corte imperial ahora estuviese indiscutiblemente a favor de su causa –lo que auguraba contar con su valioso patronazgo–, el peso de las aristocracias locales aún podía hacerse sentir, tal como lo vimos a propósito de los reveses que experimentó Porfirio a lo largo de su lucha contra el paganismo.

Por tanto, podría esgrimirse que, bajo la aparente rotundidad de los cambios efectuados por el obispo de Gaza –y que Marco se complace en destacar para que en su audiencia cristalice la imagen de una cristianización férrea e inevitable que ya no tiene vuelta atrás–, subyace un intento menos evidente –pero probablemente más urgente– por parte de su héroe, encaminado a suscitar el convencimiento en la población pagana de que el nuevo estado de cosas que traería la adopción masiva de su religión, si bien es cierto que alteraría el mundo de creencias, lo verdaderamente importante era que esto no implicaría barrer con el orden tradicional –al margen de las convicciones espirituales de cada cual– ni tampoco desconocer los privilegios ancestrales de las élites locales; al contrario, el cristianismo podría garantizarlos, y esta “curiosa” posibilidad se sustentaba, en primer lugar, en el hecho de que

era muy difícil de que la nueva religión permaneciera inmune a los valores y conductas que, en su reproducción cotidiana, habían ido modelando un determinado y arraigado *habitus*.⁷²

La operación de esta transferencia se aprecia en fenómenos de diversa naturaleza; nos parece que con algunos ejemplos bastará para demostrarla: si hasta entonces la mayor parte de la población en Gaza había dirigido sus plegarias y preocupaciones hacia las divinidades tradicionales,⁷³ ahora se comenzó a depositar la confianza en el auxilio del Dios cristiano, cuya superioridad vino sugerida por la efectividad taumática de Porfirio,⁷⁴ si bien es evidente que la función de la divinidad siguió siendo la misma: proveer sosiego y tranquilidad a almas inquietas y apesadumbradas tanto en términos espirituales como materiales. Por otra parte, la antigua fama internacional del *Marneion* —que era uno de los rasgos más característicos de Gaza— se pretendió traspasar a la nueva iglesia cristiana, la “Eudoxiana”.⁷⁵ El proceso de edificación de este templo, finalmente, contó con el generoso patrocinio del poder imperial, de manera que no se escatimó en gastos, y fue tal la cantidad de mano de obra requerida que, al paso que se proveyeron numerosas plazas de trabajo, a los obreros se les concedió sobresueldos,⁷⁶ en una clara señal de que la prosperidad económica —otra de las notas distintivas de Gaza—, en lugar de verse menoscabada, continuaría y hasta mejoraría bajo el auspicio del cristianismo.

En definitiva, había que hacer que la nueva religión pareciera atractiva a sus detractores —que era el caso de la mayoría de los que vivían en Gaza—, y para ello el patronazgo proveniente desde la corte imperial representaba una primera y poderosa ayuda; la influencia que Porfirio logró ejercer dentro del entorno del propio emperador hizo evidente que la vía más segura de acceder a su generosidad era en nombre del cristianismo. Pero esto no solo pudo ser una notable lección para aquellos paganos que, de manera obstinada, se negaban a renunciar a sus inmemoriales dioses, sino también para los propios cristianos, quienes deberían esforzarse por demostrar a la capital imperial que el compromiso contraído

⁷² Para una introducción aclaratoria a este concepto central en la obra de Pierre Bourdieu, sugerimos la consulta del siguiente artículo: Martínez García, José Saturnino, “El *habitus*. Una revisión analítica”, *Revista Internacional de Sociología*, Vol. 75, N° 3, 2017, pp. 1-14. Disponible en: <http://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/article/view/680>

⁷³ Cf. Marco Diác., *Vit. Porph.*, 59.

⁷⁴ Para los milagros de Porfirio, *vid.* Marco Diác., *Vit. Porph.*, 6-8, 19-21, 28-31, 55-62, 80-83, 89-91.

⁷⁵ El día de su consagración, “de todas partes acudieron extranjeros a contemplar la belleza y la grandeza de la santa iglesia. Se decía que era la más grande de aquella época”, Marco Diác., *Vit. Porph.*, 92.

⁷⁶ *Vid.* Marco Diác., *Vit. Porph.*, 83.

con su causa no había sido en vano y que podría reportarle tanto o mayor provecho que el antiguo consenso.

Porfirio y sus seguidores, de este modo, buscaron apropiarse del antiguo sentimiento cívico, que hasta entonces había sido propiedad exclusiva de la comunidad pagana. Así, por ejemplo, cuando el enviado imperial a cargo de la destrucción de los templos antiguos convocó a los habitantes de la ciudad para darles a conocer la orden del emperador, mientras que los paganos “se pusieron a gemir con grandes gritos”, los cristianos “aclamaron con alegría a los emperadores y a los gobernantes”.⁷⁷ En otras palabras, emergió una nueva especie de patriotismo, esta vez de carácter eminentemente cristiano.

Por tanto, sostenemos que la transformación de la topografía sagrada –asunto vertebrador de la *Vita Porphirii*–, que generalmente se interpreta en relación al conflicto religioso y como la exteriorización del triunfo del cristianismo sobre el culto antiguo, también puede vislumbrarse como la proyección simbólica de una nueva alianza entre el centro y la periferia, esto es, entre la corte de Constantinopla y la lejana ciudad de Gaza, vínculo que quedó sellado con la nueva lealtad de la comunidad cristiana y materializado en la erección de la “Eudoxiana”.

⁷⁷ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 63-64.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Amiano Marcelino, *Res gestae* [ed. A. Selem. Roma, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2013].
- Casiodoro, *Variae* [ed. T. Hodgkin. Londres, Franklin Classics Trade Press, 1886].
- Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica* [ed. A. Velasco Delgado. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001].
- *De martyribus Palaestinae* [ed. D. Ruiz Bueno. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974].
- Gregorio de Nacianzo, *Orationes* [ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca 35. París, 1857].
- Gregorio de Tours, *Historia Francorum* [ed. P. Herrera Roldán. Cáceres, Tempus Werrae I, Universidad de Extremadura, 2013].
- Isidoro de Sevilla, *Etymologiae* [ed. J. Oroz Reta y M.-A. Marcos Casquero. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018].
- Jerónimo de Estridón, *Vita Hilarionis* [ed. V. Bejarano. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (*Obras completas de San Jerónimo*, Vol. II), 2002].
- Lactancio, *De mortibus persecutorum* [ed. R. Teja. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1982].
- Marco Diácono, *Vita Porphyrii* [ed. H. Grégoire y M.-A. Kugener. París, Les Belles Lettres, 1930; R. Teja. Madrid, Trotta, 2008; G. F. Hill. Oxford, Clarendon Press, 1913].
- Procopio de Cesarea, *Historia Arcana* [ed. F. Conca y P. Cesaretti. Milano, BUR: Classici greci e latini, 2010].
- Sozomeno, *Historia ecclesiastica* [ed. J.-P. Migne, Patrologia Graeca 67. París, 1864].

Bibliografía secundaria

- Aja Sánchez, José Ramón, “Obispos y mártires palestinos: el caso de Gaza (s. IV)”, *Gerión*, vol. 19, 2001, pp. 569-594.

- “Gaza, Sozomeno y los mártires cristianos de la época del emperador Juliano”, *Polis: revista de ideas y formas políticas de la antigüedad clásica*, vol. 11, 1999, pp. 7-34.
- Barnes, Timothy, *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.
- Brown, Peter, *El Mundo de la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Gredos, Madrid, 2012 (1989).
- Cleve, Robert, “The triumph of Christianity: Religion as an Instrument of Control”, T. Yuge y M. Doi (eds.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, E. J. Brill, Leiden, 1988, pp. 530-542.
- Drijvers, Hendrik, “The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria”, N. Garsoïan et al. (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumbarton Oaks, Washington, 1982, pp. 35-43.
- Frend, William, *The Rise of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1984.
- Geffcken, Johannes, *The last days of Greco-Roman paganism*, North Holland Pub. Co., New York, 1978.
- Glucker, Carol, *The City of Gaza in the Roman and Byzantine Periods*, British Archaeological Reports International Series, Oxford, 1987.
- Grégoire, Henri y Kugener, M.-A., *Marc le Diacre, Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Les Belles Lettres, Paris, 1930.
- Harl, Kenneth, “Sacrifice and Pagan Belief in Fifth -and Sixth- Century Byzantium”, *Past & Present*, vol. 128, 1990, pp. 7-27.
- Hopkins, Ian, “The City Region in Roman Palestine”, *Palestine Exploration Quarterly*, vol. 112, 1980, pp. 19-32.
- Jones, Arnold H. M., *The Decline of the Ancient World*, Longmans, London, 1966.
- MacMullen, Ramsay, “Two Types of Conversion to Early Christianity”, *Vigiliae Christianae*, vol. 37, n° 2, 1983, pp. 174-192.
- Martínez García, José Saturnino, “El *habitus*. Una revisión analítica”, *Revista Internacional de Sociología*, vol. 75, n° 3, 2017, pp. 1-14.
- Mussies, Gerard, “Marnas God of Gaza”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 18/4, 1990, pp. 2412-2457.
- Teja, Ramón, *Marco el Diácono. Vida de Porfirio de Gaza*, Trotta, Madrid, 2008.

- Trombley, Frank, *The Survival of Paganism in the Byzantine Empire During the Pre-Iconoclastic Period (540-727)*, University of California, Los Angeles, 1981.
- *Hellenic Religion and Christianization (c. 370-529)*, E. J. Brill, Leiden, 1995, 2 vols.
- Van Dam, Raymond, “From Paganism to Christianity at Late Antique Gaza”, *Viator*, Vol. 16, 1985, pp. 1-20.
- Wickham, Chris, *El legado de Roma. Una Historia de Europa de 400 a 1000*, Pasado & Presente, Barcelona, 2013.