

Cómo citar / How to cite: Carrera Airola, Leonardo 2025. La santidad como clave de lectura y justificación de las contradicciones. La *Vita Porphyrii* de Marco diácono: un caso en la Antigüedad Tardía. *Antigüedad y Cristianismo* 42, 131-160. <https://doi.org/10.6018/ayc. 668131>

LA SANTIDAD COMO CLAVE DE LECTURA Y JUSTIFICACIÓN DE LAS CONTRADICCIONES. LA *VITA PORPHYRII* DE MARCO DIÁCONO: UN CASO EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

HOLINESS AS A KEY TO READING AND JUSTIFYING CONTRADICTIONS. THE *VITA PORPHYRII* OF MARK DEACON: A CASE FROM LATE ANTIQUITY

Leonardo Carrera Airola
Universidad Autónoma de Chile
Talca, Chile
leonardo.carrera@uautonoma.cl
orcid.org/0000-0001-5105-9844

Recibido: 22-6-2025
Aceptado: 30-9-2025

RESUMEN

La *Vita Porphyrii* de Marco Diácono describe con excepcional detalle y meticulosidad la cristianización de Gaza a principios del siglo V bajo la iniciativa del obispo Porfirio, de forma que se ha visto en ella un testimonio de inestimable valor para el estudio de las transformaciones religiosas que tuvieron lugar en la Antigüedad tardía. La obra, sin embargo, también estaría revestida de un fuerte carácter apologético con el fin de justificar la violencia religiosa impulsada por Porfirio para hacer del sujeto histórico un objeto de culto. Porfirio, en otras palabras, encarnaría un modelo de vida ejemplar no tan convencional: el santo dispuesto a recurrir a medios violentos con tal de apuntalar su actividad misionera y pastoral. En ese sentido, el presente artículo propone como clave de lectura visualizar el contenido de esta bio-hagiografía, más que como un mero discurso narrativo, como un discurso judicial-deliberativo, donde al paso que su autor defendía el actuar del obispo en su polémica contra el paganismo, ofrecía pruebas de su santidad y denunciaba los males perpetrados por sus enemigos, encarnando Porfirio una propuesta de excelencia cristiana que cabría traducir como la deliberación o tesis de su escrito: de su iniciativa había que extraer una lección, un modelo vital que, de ser seguido y perpetuado por sus correligionarios, era una invitación a mantener la esperanza de que la religión cristiana, a pesar de la resistencia pagana, prevalecería. A fin de demostrar lo anterior, se examinan los diversos recursos argumentativos que habría utilizado el autor para justificar la condición sacrosanta de Porfirio, yuxtaponiendo la violencia religiosa a una serie de *topoi* hagiográficos de probado efecto persuasivo.

Palabras Clave: Marco Diácono, *Vita Porphyrii*, Porfirio de Gaza, hagiografía, santidad.

ABSTRACT

The *Vita Porphyrii* of Mark the Deacon describes with exceptional detail and meticulousness the christianization of Gaza in the beginnings of the V century under the bishop Porphyrius, being this a testimony of invaluable value to study the religious transformations that took place during the Late Antiquity. The document, nonetheless, would have a strong apologetic character in order to justify the religious violence impelled by Porphyrius to make the historical subject an object of cult. Porphyrius, in other words, incarnates a model of exemplar life not so conventional: the saint willing to use violent means for his missionary and pastoral activity. In this sense, this article proposes as a key to lecture, visualizing the content of this bio-hagiography, as more that only narrative discourse, as a judicial-deliberative discourse, where, while its author defends the acting of the bishop in his polemic against paganism, offered proofs of his holiness and denounced the evils made from his enemies, incarnating Porphyrius a proposal of Christian excellence that could be translated as the thesis of his work: a lesson would have been drawn from his initiative, a vital model that, if followed and perpetuated by his coreligionists, was an invitation to maintain the hope that the Christian religion, besides the pagan resistance, would succeed. In order to demonstrate this, different argumentative resources used by the author to justify the holiness of Porphyrius are examined, juxtaposing the religious violence to a series of hagiographic *topoi* with proven persuasive effect.

Key words: Mark the Deacon, *Vita Porphyrii*, Porphyrius of Gaza, hagiography, holiness.

SUMARIO

1. Introducción: la *Vita Porphyrii* como discurso judicial-deliberativo. 2. Recursos estilísticos y argumentativos para sancionar la santidad de Porfirio. 2.1. *Topoi* hagiográficos. 2.2. La metáfora agonística como equiparación a los antiguos mártires. 2.3. La unión mística con Cristo. 2.4. La taumaturgia. 2.5. La *virtus*. 3. Conclusiones. 4. Fuentes primarias: ediciones y traducciones. 6. Bibliografía

1. INTRODUCCIÓN: LA *VITA PORPHYRII* COMO DISCURSO JUDICIAL-DELIBERATIVO

La *Vita Porphyrii episcopi Gazensis* –Βίος τοῦ Ἀγίου Πορφύριου ἐπισκόπου Γάζης– de Marco el Diácono¹ describe el proceso de

1 Para la presente investigación, hemos seguido la versión griega que, sobre la base de un manuscrito de Jerusalén –y considerado el de mejor calidad, el BHG 1570–, Henri Grégoire y Marc-Antoine Kugener ofrecen de esta biografía en su conocida edición crítica: Grégoire y Kugener 1930. Para los fragmentos que reproducimos en español, hemos utilizado la traducción de Teja 2008, debido a que sigue muy de cerca la edición crítica ya referida. También se ha revisado la reciente edición crítica a cargo de Lampadaridi 2016, la cual, aunque utiliza manuscritos desconocidos para Grégoire y Kugener y corrige partes del texto, no trae cambios sustanciales en el argumento ni

novedades en relación con los ejemplos sobre la conversión de Gaza. Cabe advertir que sobre esta fuente pesa una dilatada controversia en torno a su historicidad. Esto porque la versión griega que nos ha llegado no sería propiamente la original, sino la revisión que un escritor posterior hizo de la misma, arrogándose la libertad de seleccionar –o incluso agregar– los episodios que debían estar presentes en el relato definitivo, así como de omitir aquellos que pudo considerar irrelevantes a su fin encomiástico, quedando ordenada de tal manera la trama que lo que se destaca en ella correspondería, en última instancia, a lo que sería significativo para él y, por extensión, también para su eventual audiencia. Lo más delicado de este trabajo de edición es que la persona responsable de llevarlo a cabo, probablemente para no restarle impresión de veracidad a la obra, asumió el propio perfil del Diácono, imposibilitando al lector posterior poder distinguir con exactitud el aporte

cristianización de Gaza a principios del siglo V a instancias del obispo Porfirio (ca. 347-420), girando la mayor parte de la narración en torno a los primeros años de su episcopado, esto es, entre el 395 y el 407, probablemente 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 esa razón, también eran los más dignos de relatar. Ahora bien,

de cada cual en la composición. Esta “doble autoría” sería la responsable, en fin, del enconado debate historiográfico en el que se han dado cita las más diversas perspectivas, desde aquellas que defienden una fecha de redacción temprana y un autor próximo –si es que no directamente involucrado– a los hechos que relata, hasta posturas que apelan por una fecha de composición lo suficientemente tardía como para que el contenido de esta biografía sea considerado pura y vana ficción. Por nuestra parte, y sin cerrarnos a la posibilidad de conceder cierta condición autoral al redactor posterior, en especial porque debemos a su particular criterio la versión “definitiva” y por todos conocida del texto original, nos inclinamos a pensar que el editor habría buscado primordialmente reconstruir la obra tal como fue diseñada en su origen, o al menos que se habría apegado lo más exactamente posible a la autoría original del texto intentando intervenir lo justo y preciso, probablemente porque el contexto en que habría efectuado esta intervención, además de ser más o menos próximo al acto de escritura de Marco, tampoco habría diferido en demasía en términos religiosos y políticos, lo que significaría que los propósitos de uno y otro –al igual que sus audiencias– en ningún caso entrarían en contradicción. Esta hipótesis forma parte del estudio introductorio de nuestra tesis doctoral, apartado “La *Vita Porphyrii* y el problema de su historicidad” (Carrera Airola 2023, 39-60). Por otra parte, más allá de que algunos de los eventos narrados –sobre todo cuando los milagros se incorporan al curso de la narración para explicar el supuesto “éxito” del proceso de cristianización– posean una dudosa credibilidad, tenemos la seguridad de que la *Vita Porphyrii* es un claro reflejo del ambiente espiritual e ideológico en que se sitúa el episcopado de Porfirio –con sus convicciones, valores, mentalidades y sensibilidades–, lo que la valida como fuente de conocimiento –a la vez que documento insustituible– para la época que describe.

nuestra propuesta sostiene que Marco, más que solo narrar una biografía, lo que realmente pretendía era justificar un modelo de santidad. Esta, en efecto, no es una categoría unívoca o estática, sino profundamente dinámica que depende de ciertas circunstancias históricas y culturales, las cuales promueven la creación de un *typus* específico de “héroe santo”, cuyas características especiales se explicarían, en último término, como una respuesta a las principales necesidades y preocupaciones por las que estaría atravesando una comunidad en un lugar y momento determinado.

En ese sentido, si la inquietud más apremiante de la Iglesia en Gaza era cristianizar la ciudad y, de paso, erradicar las creencias y cultos paganos imperantes desde hacía siglos, el modelo de *uir Dei* que nos propone Marco es el del santo que está dispuesto a recurrir a medios violentos con tal de conseguir la victoria religiosa. Sin embargo, la sublimación de la violencia no deja de ser un ejercicio retórico complejo a la vez que controvertido, sobre todo en una religión donde el amor, la paz y la compasión son elementos definitorios de su *ethos*² (Volf 2008, 1-17), y, aunque los intentos por justificar el uso de la fuerza contra paganos y herejes no han faltado desde muy temprano en la historia del cristianismo, difícilmente podríamos aseverar que ha existido un consenso entre sus miembros sobre la efectividad o la legitimidad de tal actuar³. Sin ir más lejos, la

2 Sin duda, el fundamento histórico y doctrinal más claro en contra de la violencia dentro del cristianismo es el “Sermón de la Montaña”, donde Jesucristo inclusive enseña el mandamiento de amar a los enemigos: *vid.* Mt 5, 7, 9, 17-48.

3 Lo mismo cabe decir para el mundo romano-pagano, especialmente con respecto a la persecución programada contra los cristianos. Si bien un sector mayoritario de la población imperial pudo, sobre todo en un primer momento, haber validado la violencia religiosa, asumiéndola como la consecuencia casi inevitable de la “irracionalidad” y terquedad cristiana –que, por lo demás, denotaba una peligrosa falta de patriotismo y sentido cívico–, pronto la política anticristiana de finales del siglo III y comienzos del IV mostró su ineficacia, ya que uno

misma *Vita Porphyrii* –§ 72– trasluce esta situación a propósito del conflicto que se suscitó al interior de la comunidad cristiana de Gaza producto de la política coercitiva de su obispo para atraer a la población pagana (Fowden 1978, 78), y, en general, las críticas a este tipo de medidas represivas no faltan en diversas fuentes contemporáneas, tanto cristianas como paganas⁴. Marco, entonces,

de sus efectos colaterales fue el hastío generalizado que provocó tanta efusión de sangre, acentuando las disputas internas entre las facciones paganas moderadas y aquellas más radicales, proceso en el cual las primeras cada vez ganaron más espacio y dejaron atrás su condición de grupo minoritario. Quien testimonia esta falta de acuerdo dentro de las comunidades paganas y su escisión en facciones es Eusebio de Cesarea, afirmando que hubo paganos que se compadecieron de los castigos infligidos a los cristianos, dado que asumían, en general, que no eran más que fanáticos desquiciados. Es el caso, por ejemplo, del soldado Basíledes, entristecido por el martirio de la virgen Potamiana y, finalmente, convertido al cristianismo por el testimonio de su valor y su generosidad en medio del tormento. La *Passio Perpetuae et Felicitatis* narra un caso muy parecido, el del mártir Sáturo y el soldado Pudente. Un ejemplo más tardío es el que nos ofrece Gregorio de Nacianzo sobre Marcos de Aretusa; su negativa a reconstruir un templo pagano que él mismo había destruido en tiempos del emperador Constancio II (337-361), dio pie a que los habitantes de Aretusa iniciaran una persecución en su contra con la venia del nuevo emperador, Juliano (361-363). Sin embargo, fue tal su obstinación a dar dinero para pagar las reparaciones del templo, que al final los prefectos –*hyparchos*–, pese a ser paganos, se compadecieron de él y contravinieron la disposición del emperador, solicitándole que lo liberase. El rétor pagano Libanio (ca. 314-ca. 394), de hecho, le advirtió al celoso gobernador de Arabia –en plena restauración pagana impulsada por Juliano– sobre el peligro de fortalecer aún más la resistencia cristiana a través de una brutalidad sin sentido, precisamente como la que había sufrido el obispo Marcos en Aretusa. Cf. respectivamente: Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica* VI, 5, 1-6; Ruiz Bueno 1974, 438-439; Gregorio de Nacianzo, *Oratio* IV, 91, 10-26; Libanio, *Epistula* DCCCXIX, 6.

4 Especial flanco de críticas revistió la violencia de los monjes para con la alteridad religiosa,

habría tenido una doble tarea en función de sus posibles públicos destinatarios: resguardar –dentro de su propio presente como para la posteridad– la conducta episcopal de Porfirio del ataque de sus “enemigos” directos –los paganos–, pero también convencer a cierta parte de la audiencia cristiana, en principio presumiblemente hostil a su modelo social ideal, de la validez de aquel.

Por consiguiente, cabría la posibilidad de definir la “agenda oculta” de Marco, *grosso modo*, como la defensa de una “incómoda” praxis religiosa a través de la literatura. Si Porfirio encarnaba un modelo de santidad que se prestaba a debate, el desafío más inmediato de su biógrafo era aportar razones en amparo de su punto de vista, de tal manera que éstas, de ser el caso, lograsen modificar las ideas previas del interlocutor. La clave entonces para una interpretación adecuada del retrato que Marco confeccionó de Porfirio radicaría en la motivación apologética que yacería detrás de esta representación.

agresividad en la que coinciden invariablemente –aunque independiente de su apreciación positiva o negativa– los documentos de este período. Ambrosio de Milán (ca. 340-397), por ejemplo, se refiere al activo papel que desempeñaron en el incendio de una sinagoga y de un santuario gnóstico en Callinicum –o Calinico, Siria– el año 388, al parecer instigados y dirigidos por el obispo de la ciudad y sin ningún apoyo del brazo secular, como lo deja entrever la ordenanza del emperador Teodosio I (379-395) relativa a que la reconstrucción de la sinagoga tenía que correr por cuenta exclusiva del obispo local. Ahora bien, las críticas más acérrimas vinieron, lógicamente, desde el paganismo. El testimonio de Libanio es elocuente a este respecto, en particular su discurso *Pro templis*, donde, al paso que evidencia la cooperación entre obispos y monjes, se explaya en describir cómo estos últimos se dejaban caer en los santuarios rurales de Antioquía, atacándolos a mano limpia o con piedras, madera y fuego, razón por la cual compara su comportamiento al de cualquier malhechor o bandido. Cf. respectivamente: Ambrosio de Milán, *Epistulae* XL, 6-7; Paulino de Milán, *Vita Ambrosii* 22; Libanio, *Oratio* XXX, 8-12; *vid.* tb. Zósimo, *Ιστορία νεῦα* V, 23, 4.

De acuerdo con todo lo anterior, el verdadero “blanco” de la *Vita Porphyrii* no sería relatar cómo la religión cristiana intentó suplantarse las costumbres paganas y sus lugares de culto, sino demostrar por qué la intensa actividad que para tal propósito desplegó Porfirio justificaría su santidad. Ahora bien, como habría estado consciente de lo delicado que era lograr un acuerdo con respecto a este punto, lo cierto es que trató de apuntalar su “atípico” modelo de *uir Dei* echando mano a otros recursos estilísticos y argumentativos de probado efecto persuasivo. Si Marco, en ese sentido, más que solo contar una historia lo que pretendía era persuadir, entonces parece posible vincular esta biografía a un discurso judicial-deliberativo. La presencia, en efecto, de variados elementos tanto retóricos como dialécticos pueden dar fundamento a esta proposición, por lo que podríamos imaginar el acto de escritura de Marco como en medio de una situación procesal, esto es, como si fuese un orador que está enunciando un discurso ante un juez, un tribunal o una asamblea, en procura de un pronunciamiento –en el mejor de los escenarios, favorable– sobre los hechos que ha expuesto en términos de una causa, la cual, por cierto, tendría un grado de discutible de poder ser defendible, por cuanto el objeto en litigio –la vida del obispo de Gaza– y, específicamente, la postura que frente a él sustenta como orador –la iconoclasia del obispo como un *typus* definido de *uir Dei*–, se escaparía a la *opinio communis*, al ideario habitual de santidad que hasta entonces manejaba el público y formaba parte de sus concepciones y valores dominantes, siendo su discurso precisamente una propuesta concreta por ampliar éstos para así, en definitiva, sostener y validar su propia posición al respecto (Lausberg 1990, 111-114).

Por supuesto, que un obispo procediera con violencia contra los cultos y templos paganos de su ciudad no era en absoluto algo nuevo; lo que decimos que podía estar en abierta controversia era hacer de esta actividad una expresión de santidad. Ahora bien, podría criticarse este punto de vista simplemente

aduciendo que la *Vita Porphyrii* no es la única hagiografía tardoantigua en retratar a un santo iconoclasta –bastaría con recordar, por ejemplo, la contemporánea *Vita Sancti Martini* de Sulpicio Severo (363-ca. 425)–, pero lo cierto es que la violencia religiosa recién se estaba incorporando como una tipología dentro del género hagiográfico, en un intento por legitimar e incentivar el uso de la fuerza en contextos complicados de conversión religiosa (Marcos 2015, 169-196), de modo que Marco se habría visto obligado, además, a emplear con eficacia un repertorio de recursos argumentativos para dar fundamento y fuerza persuasiva a su discurso, haciendo que su propia perspectiva fuese aceptable por el receptor. Para ello, fue necesario insertar la actividad episcopal de Porfirio en una compleja estructura discursiva, donde aquella convergiera con un arsenal de pruebas de tal manera que el interlocutor, convencido ya de su calidad de “hombre santo” –*ἀγίου ἀνδρός*⁵ y “amigo de Dios” –*θεοφιλοῦς*⁶–, no pusiera en duda el valor de su política coercitiva ni menos la dimensión sobrehumana de la misma. Por eso, en fin, creemos que la situación procesal descrita en el párrafo anterior se configuraría como la instancia enunciativa básica de la biografía escrita por Marco, cuya estructuración formal y temática a la luz del modelo hagiográfico ya es expresiva a este respecto, según veremos con más detalle a continuación.

2. RECURSOS ESTILÍSTICOS Y ARGUMENTATIVOS PARA SANCIONAR LA SANTIDAD DE PORFIRIO

La elección del género hagiográfico, en efecto, no sería una casualidad, sino una decisión consciente por ser la forma literaria que mejor se adecuaba a sus objetivos. Y es que durante la Antigüedad tardía –y a lo largo de toda la Edad Media– las *vitae sanctorum* fueron una especie de verdaderos textos de divulgación, cuyo estilo y contenido –

5 *Vit. Porph.* prol. 1 y 3

6 *Vit. Porph.* prol. 2.

caracterizados por la amenidad y el encanto que evoca lo maravilloso— auguraban captar la atención de un público heterogéneo y masivo. La *Vita Porphyrii*, por supuesto, no habría sido la excepción, y el solo hecho de que se conserven manuscritos en distintos idiomas ya es sintomático de la temprana popularidad que alcanzó⁷, la misma que la pudo hacer merecedora de una extensa circulación. De hecho, del prólogo se infiere que este relato, como la generalidad de las obras hagiográficas (Velázquez 2007, 48, 81), habría estado destinado a una lectura pública ante una audiencia presumiblemente numerosa⁸—casi con toda seguridad, durante la celebración del *dies natalis* del santo⁹, ocasión propicia para que el recuerdo de su memoria afectase de manera especial el ánimo de los allí presentes—, circunstancia que de por sí debiese haber contribuido a su difusión (Chartier 2002, V).

En síntesis, el valor agregado del género hagiográfico es que no estaba pensado para

7 Además de la versión griega, existe una versión en georgiano conservada en un manuscrito de los siglos VI-VII que, a su vez, parece ser una traducción de un original perdido en siríaco (*vid.* Peeters 1941, 65-216; Childers 2006, 154-178). Por otra parte, aunque es cierto que esta obra vino a ser traducida al latín recién en 1556 por el erudito francés Gentian Hervet (1499-1584), el caso es que “desde entonces no dejó de atraer la atención de los estudiosos por la precisión y el pintoresquismo de sus informaciones, recibiendo todo tipo de elogios”, Teja 2008, 16.

8 Acerca de la práctica de la lectura en voz alta de este tipo de textos, cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Oratio contra gentes* 1; del mismo autor, *vid. tb. Vita Antonii* [en adelante: *Vit. Ant.*] prol. 3; Basilio de Cesarea, *Homilia in sanctos XL martyres Sebastenses* [en adelante: *HMart.*] 2; Gregorio de Nisa, *Oratio in laudem fratris Basilii* [en adelante: *Laud. Bas.*] 46.

9 En lo que respecta a la celebración del *dies natalis* de los santos y su amplia convocatoria, cf. p. ej.: Basilio de Cesarea, *Homilia in Gordium martyrem* [en adelante: *HGord.*] 1; del mismo autor, *vid. tb. su Homilia in sanctum Mamantem martyrem* [en adelante: *HMam.*] 2; Jerónimo de Estridón, *Vita Hilarionis* [en adelante: *Vit. Hil.*] 30.

el exclusivo deleite de una minoría culta de lectores, sino para la instrucción y edificación de toda una comunidad (Fisher 1993, 43; Brown 2015, 24, 30; Velázquez 2007, 70, 94; Castillo 2002, 88), lo que amplificaba su radio de alcance a un porcentaje significativo de la población de una o varias ciudades como consecuencia de un proceso de socialización incesante¹⁰. No en vano se ha sostenido que el período tardoantiguo vio una creciente “democratización de la cultura” (Mazzarino 1960, 35-54)¹¹—un fenómeno que, por lo

10 Tomas Hägg y Philip Rousseau han postulado que las biografías cristianas eran el “medio” a través del cual sus héroes podían ser “transportados” a nuevos escenarios, de modo tal que operasen un efecto práctico en entornos culturales que ellos mismos nunca hubiesen conocido o experimentado. Esta “movilidad textual”, afirman, parece haber sido particularmente característica de los relatos hagiográficos relativos a santos ascetas—pensemos, por ejemplo, en el testimonio de Agustín de Hipona, quien en sus *Confessiones* (VIII, 5) nos habla del papel que la *Vita Antonii* ejerció sobre su propia evolución espiritual—, lo que los lleva a plantear, en definitiva, el peligro que supone creer que estas obras—como la misma *Vita Antonii*, o la *Historia monachorum in Aegypto*, entre otras—fueran diseñadas para una audiencia estrechamente familiarizada con la vida ascética. Incluso, cabe advertir la posibilidad de que biografías concebidas, en principio, para ser manipuladas dentro de un círculo relativamente pequeño o cerrado, con el tiempo pudiesen volverse móviles y afectar a otras realidades. *Vid.* Hägg y Rousseau 2000, 16-17; *vid. tb.* Cameron 1995, 37. Quizá la expresión más clara de la idea anterior sea el hecho de que muchas obras escritas originalmente en griego ahora sobreviven única o parcialmente en siríaco u otros idiomas, lo que nos da cuenta de una permeabilidad ostensible, a tal punto que Eusebio de Cesarea o Teodoreto de Ciro son solo algunos de los autores de habla griega de este período cuyos textos han sobrevivido, en parte, a través de traducciones. Respecto a esto último, cf. Cameron 2006, 18-19.

11 Desde que Santo Mazzarino propusiera esta idea en “La democratizzazione della cultura nel Basso Impero”—reeditado con algunas modificaciones y adiciones bibliográficas en *Antico, tardoantico ed era constantiniana* (1974, 74-98)—, se convirtió en objeto de un intenso debate entre los

demás, habría discurrido en buena medida “desde arriba”¹² gracias al desarrollo de formas literarias menos limitadas a una élite ilustrada y con temáticas atractivas para un rango más amplio de personas y grupos sociales, como era el caso, precisamente, del género hagiográfico, la literatura más popular de aquel entonces (Castillo 2002, 89)¹³. Por eso no resulta exagerado afirmar que, en una época en la que todavía no se había establecido un proceso formal de canonización por parte de la Iglesia de Roma –es decir, un mecanismo de carácter jurídico análogo al actual en el que una autoridad competente declara oficialmente si una persona determinada es o no un santo–, las

especialistas, cuya historia puede reconstruirse a partir de los siguientes artículos: Carrié 2001, 27-46; Cameron, 2004, 91-107; Cameron 2006, 17-18.

12 En razón de la capacidad de las élites para captar el apoyo de las masas y penetrar hasta los estratos más elementales del pueblo llano (vid. Brown 2015, 114; MacMullen 1967, 170-179; Cameron 1976, 157-192).

13 Prueba de esta popularidad y acierto literario es el éxito editorial que supusieron las *vitae sanctorum*, muchas de las cuales terminaron siendo auténticos *best seller* y prontamente fueron objeto de traducciones, como es el caso de la ya citada *Vita Antonii*, primera biografía estrictamente hagiográfica y que alcanzó una extraordinaria difusión –escrita originalmente en griego por Atanasio de Alejandría entre el 356 y 357, cuenta con dos traducciones latinas, una de ellas realizada por Evagrio de Antioquía muy poco después de su publicación, entre el 370 y 374–. Tiene el mérito, por lo mismo, de haber originado todo un fenómeno imitativo, fenómeno que se fue acentuando a través del tiempo con la elaboración de nuevas “vidas modelos”. Así, parece posible sopesar el protagonismo alcanzado por las *vitae sanctorum* en la historia de la literatura griega en función de la importancia e influencia que este género tuvo tanto para escritores como para épocas posteriores. Respecto a esto último, vid. Johnson 2006, 7. Para la literatura cristiana latina, a propósito del éxito que tuvieron Sulpicio Severo y Paulino de Nola (355-431) al relatar la vida de sus *patroni* espirituales –tanto es así que marcaron la pauta de las actitudes del Occidente cristiano para con los santos–, vid. Brown 2015, 124.

vitae sanctorum se configuraran en el principal procedimiento para validar popularmente la santidad de un individuo y propagar su culto (Vauchez 1988, cap. 1; Castillo 2002, 91; Velázquez 2007, 81-82). De ahí, a su vez, que estas biografías no deban entenderse en el sentido moderno de la palabra, es decir, a modo de relatos introspectivos que se explayan en una descripción detallada de los rasgos psicológicos de su protagonista –suministrándonos una acabada idea de su personalidad–, sino como obras, fundamentalmente, dirigidas a una audiencia, en virtud de la cual el personaje principal termina siendo un arquetipo que concentra en su persona los ideales de la comunidad (Cameron 2002, 38-39; Velázquez 2007, 85).

Marco, entonces, se implicó en una labor propagandística, asumiendo el desafío de hacer de su biografía un texto de “alto impacto” que permeara los distintos niveles de la sociedad de su tiempo¹⁴. En otras palabras, como la hagiografía se trataba de una categoría literaria privilegiada para incidir sobre una amplia audiencia, nuestro autor no dudó en convertir su relato en un retrato ideal proclive a exaltar y elogiar al personaje protagonista, y así, a través de este claro paso dado hacia su santificación, reportarle el reconocimiento de sus semejantes, logrando con esto, en definitiva, la promoción de una devoción popular o, para ser más exactos, que la opinión pública coparticipara de la admiración y veneración que él sentía hacia Porfirio¹⁵, un sentir según el cual este último no solo había sido un personaje destacado de

14 Como sostiene Pedro Castillo, la finalidad promotora de las *vitae sanctorum* “llega hasta el límite en no pocas ocasiones de lo que hoy se llamaría ‘marketing empresarial’; razón que no será ciertamente la menor en el desarrollo de esta literatura” (2002, 131).

15 Respecto al sentimiento de admiración que podía llegar a despertar la vida de piedad de los santos, de la mano a su *dynamis* sobrenatural, cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* prol. 3; 7, 5; 44, 1; 51, 5; 61, 3; 72, 5; 73, 1-3; 80, 5; 86, 7; Basilio de Cesarea, *HGord.* 1; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 12; 40-41.

la comunidad en su rol de obispo –algo sobre lo que los contemporáneos implicados en su episcopado, ya fuesen cristianos o paganos, podrían estar de acuerdo sin excepción, más allá de la valencia positiva o negativa que le adjudicaran a su accionar–, sino que fue un sujeto señalado por la divinidad y, por ende, investido con certeza de áurea de santidad (Castillo 2002, 136).

2.1. *Topoi* hagiográficos

De todo lo anterior se colige que nuestro autor tenía la convicción de que la palabra escrita –bien utilizada–, junto con perpetuar la memoria del santo –que es lo que reconoce de manera explícita como principal motivo para redactar su obra–, además podía ser un medio muy adecuado para persuadir. Parece evidente que la materialización de este objetivo precisaba de la ayuda de recursos de tipo argumentativo que aportasen razones convincentes tanto para defender su opinión como para conseguir la adhesión de la audiencia y así promover en ella una conducta devocional afín con su particular experiencia. Entre estas estrategias de corte dialéctico –por estar destinadas, justamente, a lograr el convencimiento de la verdad de sus ideas, específicamente de la condición sacrosanta de Porfirio–, lo primero que cabe destacar es el esfuerzo literario de Marco por adornar el relato de la vida de aquel con los *topoi* convencionales del género hagiográfico. Y es que, si bien sus recuerdos personales impregnan de colorido y realismo la historia por él descrita, difícilmente habrían sido suficientes por sí solos para hacer del sujeto histórico un objeto de culto. Más bien, es su construcción narrativa, el diseño cuidadoso y estilizado de su biografía, el responsable último de la santidad del protagonista, del mismo modo que es el retrato en abstracto –y no su precisión o exactitud descriptiva– lo que en buena medida le da sentido al texto, lo que le confiere su peculiar naturaleza (Hägg y Rousseau 2000, 15) –en el entendido de que lo hace reconocible como un proyecto hagiográfico-encomiástico y nos devela parte

de los propósitos reales del autor–, al mismo tiempo que lo dota de una especial fuerza persuasiva.

Reparar en la presencia de *topoi* hagiográficos al interior de la *Vita Porphyrii* resulta, entonces, un ejercicio esclarecedor, pero no tanto para discernir qué parte de la historia es susceptible de contabilizarse como datos documentarios específicos frente a lugares comunes casi obligados en razón del género en cuestión. Asumir sin más esta presunción, de hecho, podría conducirnos a juicios errados o, cuanto menos, inexactos, particularmente porque el uso de *topoi* no guarda una relación estricta con el problema de la historicidad, cabiendo reconocer que un autor puede recurrir a estas formas literarias convencionales para expresar, por ejemplo, una emoción genuina o incluso para describir un hecho real (Hägg y Rousseau 2000, 10). En consecuencia, la verdadera importancia de dar con una serie de *topoi* es que no solo nos iluminan acerca de una manera de entender la realidad, sino de significarla como, a su vez, de construir significados.

En el fondo, que nuestro autor eche mano a un repertorio de convenciones literarias traduce su inquietud por controlar los registros de recepción por parte de la audiencia, limitando lo que es posible pensar e interpretar acerca de su texto. El mismo prólogo de la *Vita Porphyrii*, en ese sentido, funciona como una especie de “dispositivo textual” (Chartier 2002, V-VI) que nos formula cómo la obra debía ser leída y comprendida. En efecto, la declaración de Marco de que su discurso no logrará estar a la altura de la virtud del personaje protagonista, si bien es cierto que nos puede transparentar una preocupación genuina por sus capacidades como escritor, se trata de un reiterado tópico que usan los hagiógrafos cristianos¹⁶ para justificar su decisión de

16 Acerca de este lugar común relativo a “confesar” que el relato no estará a la altura de la virtud del personaje biografiado, *vid.* p. ej.: Basilio de Cesarea, *HMart.* 1; del mismo autor, *vid.* tb. su *HMam.* 1; Gregorio de Nisa, *Laud. Bas.* 57 y 61.

servirse de un estilo llano y sencillo¹⁷ –“pues tampoco las bellas palabras suelen acompañar la vida de tales hombres, sino que es el mérito de sus obras lo que embellece la expresión”¹⁸–, al mismo tiempo que les permite destacar la grandeza de la historia que están por contar (Velázquez 2007, 94), una afirmación detrás de la cual podemos percibir, finalmente, la intención didáctica y moralizadora que en gran parte motiva la redacción de estas biografías¹⁹. Por esa razón, aunque la literatura hagiográfica pueda ser considerada un género menor desde el punto de vista estilístico, difícilmente cabría decir lo mismo en cuanto método de adoctrinamiento (Castillo 2002, 89)²⁰.

Cabe precisar, finalmente, que la formulación de la incapacidad de ilustrar de manera adecuada la virtud del héroe, además de hallarse con frecuencia dentro de la literatura hagiográfica, también es recurrente en la tradición biográfica de ámbito pagano (Sfameni 2009, 215, n. 36).

17 Sobre el *topos* de valerse de un estilo sencillo y sin mayores artificios literarios, *vid.* p. ej.: Basilio de Cesarea, *HGord.* 1; del mismo autor, *vid.* tb. su *Homilia in illud: Attende tibi ipsi* 23-24; Gregorio de Nisa, *Vita Macrinae* [en adelante: *Vit. Mac.*] prol. 1, 3.

18 *Vit. Porph.* prol. 3: *Συγγράψω δὲ τὴν ἐκείνου εὐφημίαν οὐ κομπῶ λόγῳ· οὕτε γὰρ ἡ καλλιέξια τὸν βίον τῶν τοιοῦτων κοσμεῖν εἴωθεν, ἀλλ' ἡ ἀρετὴ τῶν ἔργων καὶ αὐτὴν τὴν φράσιν μεγαλύνει.*

19 Acerca de la finalidad didáctica y moralizante de los textos hagiográficos, cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* prol. 3; 7, 3; 94, 1-2; Basilio de Cesarea, *HGord.* 1-2; del mismo autor, *vid.* tb. su *HMart.* 1-2; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* prol. 1, 3; del mismo autor, *vid.* tb. su *Laud. Bas.* 57; 62-65; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 12; 26-27. Cabe señalar –tal y como se advirtió en una nota más atrás– que, si bien esta inquietud por proveer ejemplos morales –*exempla*– se convirtió en una de las grandes metas de la literatura hagiográfica, lo cierto es que ya estaba presente en la literatura grecorromana. Luciano de Samosata, por ejemplo, inicia su *Tóxaris o Sobre la amistad* –*Τόξαρις ἢ Φιλία*– recalcando la importancia de honrar y mantener viva la memoria de los muertos ilustres, toda vez que de su ejemplo era posible sacar mucho provecho.

20 En efecto, el hecho de que en la hagiografía

Resumiendo, Marco reviste la figura de Porfirio de aquellos rasgos tópicos que, con toda seguridad, formaban parte de los esquemas y representaciones sociales que los contemporáneos habían de tener respecto a los santos. Quizá la imagen final que obtengamos de un perfil diseñado en base a repetidos lugares comunes no sea la más original ni tampoco la más adecuada para reconstruir al sujeto histórico en su individualidad, pero lo cierto es que tenía su razón de ser: introducir en el imaginario social un *typus* no muy común de “hombre divino” en función de su solapado ensamblaje con aquellos atributos que ya daban cuenta de una tradición cristiana relativamente “oficial” en torno a lo santo²¹. El acierto de nuestro autor, podría decirse, es que ya en los capítulos iniciales –dedicados a relatar la formación y experiencia ascética de Porfirio antes de asumir el episcopado– se esmera porque la imagen del protagonista se proyecte como un compendio de tales características, de modo que desde un principio logra dirigir

tardoantigua y medieval domine la sencillez y la linealidad en la narración da como resultado una apariencia de cierta ingenuidad narrativa. Sin embargo, esta supuesta simplicidad no necesariamente se debería atribuir, sin más, a la incapacidad literaria de sus cultores por articular un relato retóricamente bien acabado, toda vez que habría sido la propia función edificadora la que, justamente, habría demandado el modo sencillo y lineal de la narración (Aurell 2013, 105). Por eso es que, en lugar de solo quedarnos con que la estructura narrativa de estas obras es muy sencilla, más bien deberíamos reparar en lo tremendamente eficaces que podían ser aquellos textos en su contexto, sobre todo desde el punto de vista de la promoción de las creencias cristianas y como forma de legitimar el accionar de sus principales autoridades y referentes religiosos.

21 Como sugieren Tomas Hägg y Philip Rousseau, no deberíamos abatirnos o dejarnos engañar por la aparente conformidad de los escritores tardoantiguos en repetir fórmulas literarias de probado éxito o efecto persuasivo, sino reconocer que el verdadero arte de su expresión residía en ofrecer nuevos modelos sin parecer hacerlo (2000, 20).

la atención de la audiencia a lo que él quiere mostrar en procura de no dejar espacio a duda sobre su santidad.

Marco, de esta manera, comienza su biografía describiendo tanto la elevada condición social de Porfirio (*Vit. Porph.* 4) como las considerables riquezas de su familia²², y es evidente que este contraste entre el origen nobiliario del santo²³ y su personal opción por la vida ascética no hace sino enfatizar la radicalidad de dicha elección²⁴, la cual es

22 *Vit. Porph.* 6: Τοῦτο δὲ μόνον αὐτὸν ἐλύπει καὶ ἔδακνεν τὸ διαμεῖναι τὴν περιουσίαν καὶ μὴ κατὰ τὸν εὐαγγελικὸν λόγον διαπραθῆναι καὶ διανεμηθῆναι τοῖς πτωχοῖς. Αἴτιον δὲ τούτου τοῦ ἐμποδισμοῦ γέγονεν τὸ εἶναι τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ παῖδας τοῦ γένους ἡνίκα ἐξεδήμησεν τῆς ἰδίας πατρίδος. Ἀνιώμενος οὖν ἐπὶ τούτῳ, αἰτεῖ με ἥδη συνήθη αὐτῷ ὄντα (ἐξυπηρετούμην γὰρ αὐτῷ διὰ τὴν αὐτοῦ ἀσθένειαν) πλεῦσαι εἰς Θεσσαλονίκην καὶ διανεῖμαι τὴν οὐσίαν μετὰ τῶν αὐτοῦ ἀδελφῶν, καὶ δοῦς μοι βιβλίον ἐντολῆς καὶ παραθήμενός με τῷ κυρίῳ ἀπέλυσεν, παρασχὼν ἐλάχιστα δαπανήματα· οὔτε γὰρ ἠypόρει τότε. Εὐθέως δὲ κατελθὼν εἰς Ἀσκάλωνα καὶ εὐρὼν πλοῖον ἀνέχθην, καὶ δι' ἡμερῶν δέκα τριῶν εὐπλοήσαντες, ἐγενόμεθα εἰς Θεσσαλονίκην, καὶ ἐμφανίσας τὴν ἔγγραφον ἐντολήν, διένειμον τὰ πράγματα μετὰ τῶν αὐτοῦ ἀδελφῶν. Διαπέπρακα δὲ αὐτοῖς τὰ λαχόντα μοι κτήματα χρυσῶν τρισχίλιων, τὰ δὲ ἐσθήματα καὶ ἀργυρώματα ἤγαγον μεθ' ἑαυτοῦ καὶ ἄλλους χρυσοὺς χιλίους τετρακοσίους. De acuerdo con los datos consignados por Marco, la herencia que recibió Porfirio se trataba de una suma bastante considerable, lo que da cuenta, en efecto, de la riqueza de su familia. Basta recordar que el *solidus* era una moneda de oro –acuñada en tiempos del emperador Constantino– que tenía un peso de 4,55 gramos, y Marco declara que la parte de la herencia correspondiente a Porfirio ascendía a la cantidad de tres mil sueldos de oro, además de otros mil cuatrocientos *solidi* que, probablemente, eran parte de su patrimonio personal.

23 Destacar la noble cuna de los santos es otro de los *topoi* más frecuentes empleados por los hagiógrafos. *Vid.* p. ej. Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 1, 1. Acerca de la ascendencia generalmente noble de los protagonistas de las *vitae sanctorum*, *vid.* Bosl 1976, 161-190.

24 Tal y como opina Giulia Sfamini, independientemente de si este relato se vale de habituales *topoi* o expresa, acotada y parcialmente,

presentada por su biógrafo como un ansia o impulso divino²⁵ que lo empujó a abandonar su propia ciudad natal, Tesalónica, en pos de alcanzar, primero, el desierto²⁶ de Escete en Egipto²⁷ –donde al poco tiempo recibió el hábito monástico–, para luego dirigirse a los Lugares Santos²⁸. Tras venerar sus sagradas

el curso real de los acontecimientos, lo importante de rescatar es la habilidad retórica del autor, pues el hecho de que Porfirio renunciara a toda su fortuna para abrazar la vida monástica debió hacer que su elección ascética resultase a la audiencia más radical y espectacular aún (2009, 216).

25 Describir la elección de la vida ascética como una experiencia mística también es otro lugar común dentro de los relatos hagiográficos. Cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 2, 2-4 –coincidencia entre el pensamiento de Antonio sobre la renuncia de los apóstoles y la lectura del Evangelio llamando a emprender el mismo camino (Mt 19, 21)–; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 8, 1 –Nauracio, hermano del autor y de Macrina, despreció todo lo que tenía y, movido por Dios, con un fuerte impulso del corazón se retiró a una vida solitaria y pobre.

26 Este patrón de comportamiento sigue, a grandes rasgos, el derrotero vital del propio san Antonio, aunque, en el caso de este último, su alejamiento de la ciudad –hasta su reclusión definitiva en el desierto egipcio– fue más bien gradual en un primer momento. Con todo, su ruptura con la cultura de su tiempo –que asumía el mundo urbano como garante de la vida civilizada y del desarrollo humano– marcó la pauta para los futuros anacoretas, que supieron apreciar en el aislamiento ascético un adecuado medio para la práctica de la contemplación divina. De ahí que los desiertos de Egipto, desde la pionera experiencia de Antonio, se llenaran de la presencia de monjes y eremitas. Al fin y al cabo, en eso había consistido el modelo moral y literario ofrecido por la *Vita Antonii*: era una exaltación de la renuncia ascética, simbolizada por el desierto, a expensas de los intereses mundanos, presentando la vida de su protagonista como el camino del alma hacia Dios (Cameron 1995, 37).

27 El desierto de Escete, en el valle bajo del Nilo y junto a la cercana Nitria, fue uno de los centros más importantes del monacato egipcio.

28 Esta última conducta es coherente con la religiosidad de la época. Ya desde las postrimerías del gobierno de Constantino († 337), aquellos

memorias, se estableció en una gruta en la región del Jordán, entregándose a una dura disciplina durante cinco años, pero el rigor de su práctica ascética socavó su salud –un lugar común dentro de las *vitae* que versan sobre anacoretas²⁹–, por lo que finalmente

lugares en los que Jesús vivió ganaron popularidad y se convirtieron en centros de peregrinación y de retiro monástico, tal como lo atestigua el temprano ejemplo de Egeria hacia mediados del siglo IV, momento en que esta práctica recién se estaba afirmando, consolidándose a partir de las siguientes centurias. Prueba de ello es que, en su *Carta* 2, Gregorio de Nisa se muestra contrario a este tipo de peregrinaciones por parte de monjes y vírgenes, sobre todo por las dificultades y peligros –incluso para la vida moral– que comportaba el viaje a Tierra Santa, razón por la cual justifica su propio viaje a Jerusalén como consecuencia de dar cumplimiento a una misión recibida en un Sínodo. No obstante, en su *Vit. Mac.* –prol. 1, 1– matiza esta posición y explica que el motivo de su viaje se habría debido, más bien, al cumplimiento de un deseo o un voto –*kat'euchén*– “con el fin de contemplar en aquellos lugares los vestigios de la venida del Señor en la carne”. De hecho, en su *Carta* 3 Gregorio da una lista de estos lugares: Belén, el Gólgota, el monte de los Olivos y la Anástasis. Sobre el fenómeno de la peregrinación a Tierra Santa existe una extensa bibliografía, entre la cual no podemos dejar de destacar: Taylor 1993.

29 Acerca de este *topos* relativo al deterioro de la salud producto de una severa ascesis, *vid.* p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 61, 2 –una virgen llega a padecer fuertes dolores en el estómago y en un costado a causa de una estricta ascesis–; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 5 –al sufrir la tentación de la concupiscencia en el desierto, Hilarión, quien por entonces era un adolescente de tan solo quince años, se autoinflige golpes con el fin de sacar de su mente estos pensamientos pecaminosos. Su cuerpo, por lo demás, estaba tan extenuado y consumido a causa de su intensa ascesis, “que apenas sostenía sus huesos”–; 11 –el santo diezma su cuerpo como consecuencia de un riguroso régimen alimenticio–; 18 –al acercarse por sorpresa un endemoniado al santo, sus hermanos espirituales “temieron que destrozase sus miembros debilitados por el ayuno”, lo cual, según Jerónimo, fue lo que efectivamente ocurrió–; 30 –Hilarión apenas puede caminar producto de su dura ascesis–. *Vid.* tb. Fisher 1993, 52, donde se

regresó a Jerusalén con la asistencia de un pariente³⁰. En esta ciudad conoció a Marco, y una vez que prosperó la amistad entre ambos, le encomendó la misión de dirigirse a su patria para recuperar su parte de la herencia familiar y distribuirla entre los pobres y los monjes³¹. Con esta acción, Porfirio ha renunciado definitivamente a sus riquezas familiares³², otro de los tópicos habituales de la literatura hagiográfica de corte monástico³³, y que a

refiere al debilitado estado de salud de Auxencio de Bitinia (ca. 400-473) como consecuencia de sus prácticas ascéticas, a tal punto que apenas podía caminar. Para una reflexión contemporánea sobre la conveniencia o no de sobreexigirse en la ascesis, cf. el comentario que ofrece Evagrio Pónico en su *Praktikós* 40. En un alarde de tacto psicológico, el pensador cristiano sostiene que, en vista de ciertas circunstancias, lo más apropiado es cultivar la ascesis con moderación, pues, de lo contrario, es posible que termine resultando perjudicial para la salud.

30 *Vit. Porph.* 4. Acerca de la persistencia de vínculos familiares después de haber tomado la decisión de seguir el camino del ascetismo, cf. p. ej. Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 8, 2; 9, 1 –pese a que Naucracio optó por la vida eremítica, no rompió del todo el vínculo con su familia y continuó prestándole servicios a su madre.

31 *Vit. Porph.* 6 y 9. El hecho de que a Porfirio le preocupase el destino de su fortuna es un patrón que se repite en otras personas ricas de su tiempo que, al igual que él, optaron por la vida ascética. En efecto, era común que las personas adineradas que habían seguido el camino del ascetismo estuviesen preocupadas porque su fortuna hallase, ante todo, un destino filantrópico. Para un caso similar al de Porfirio, *vid.* p. ej. Teodoreto de Ciro, *Historia Philotea* XIII, 7.

32 A pesar de que en el párrafo 9 Marco afirma que Porfirio repartió todos sus bienes hasta el extremo de faltarle el sustento necesario, otros datos que consigna de su vida –siendo ya obispo de Gaza– y su propio testamento –cf. *Vit. Porph.* 103– parecen revelar que el santo conservó durante toda su existencia parte de su fortuna, la cual habría reservado, eso sí, para labores de beneficencia en favor de los más necesitados o de la misma Iglesia.

33 La obra inaugural de este género, la *Vita Antonii*, ya es expresiva respecto de este motivo: su protagonista, de noble cuna, se tomó muy en serio

su vez Marco aprovecha para introducir, sin apariencia alguna de artificio literario, otra conducta característica de los santos ascetas: confiar su propio sustento a un trabajo

la invitación evangélica de abandonar los bienes materiales (Mt 19, 21), de modo que una parte de sus posesiones la donó a sus conciudadanos, mientras que el resto la vendió con el propósito de recaudar suficiente dinero para distribuirlo a los pobres, conservando solo un poco para que su hermana pudiera sustentarse, si bien ella también destinó su parte a los más necesitados. *Vid.* Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 2, 4; 3, 1 –en 91, 8-9, se confirma la pobreza material a la que se sometió san Antonio: Atanasio indica que, antes de morir, el abad encomendó a sus dos monjes asistentes de qué manera repartir sus escasos bienes, los cuales no eran más que dos pieles de cabra, un cobertor y una túnica de crines-. Para otros testimonios sobre la importancia de la renuncia a las riquezas y de su distribución entre los más necesitados según la óptica de la cultura cristiana del Mediterráneo oriental, cf. p. ej.: Basilio de Cesarea, *In illud dictum evangelii secundum Lucam: Destruam horrea mea, et maiora aedificabo: itemque de avaritia* [en adelante: *HDestr.*] 3; 7-8; del mismo autor, *vid. tb. su Homilia in divites* [en adelante: *HDiv.*] 2 y 3; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 7, 1; 20, 3; 29, 1-2; del mismo autor, *vid. tb. su Laud. Bas.* 23; 30; 44; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 3; 35-36; 44; Evagrio Pónico, *Ad monachos* 17-18; 25; 30. Por supuesto, la renuncia ascética también alcanzó la vida cristiana del Occidente latino. A modo de ejemplo, podemos recordar el caso de Paulino de Nola, noble de origen galo cuyas propiedades familiares y las de su esposa se extendían desde Burdeos hasta Barcelona, situación que cambió drásticamente hacia el año 394, cuando tomó la decisión de abrazar una vida de continencia ascética, deshaciéndose de buena parte de sus tierras. No está demás acotar que en esto siguió el ejemplo de su patrono espiritual, san Félix, a quien describió como modelo de renuncia a la riqueza –*Carmina* XXI, 530-. Para una perspectiva más amplia sobre Paulino de Nola –en virtud del tema que nos convoca-, *vid.* Brown 2015, 121-133. Sobre el tópico de la renuncia de las riquezas terrenales por parte de personas piadosas con un estatus social elevado y su distribución a los pobres, *vid. p. ej.* Ravegnani 2015, 78-79, citando los casos de Hilarión y de Basilio Magno.

manual³⁴ –que, en su caso específico, consistió en el oficio de zapatero (*Vit. Porph.* 9).

La mortificación de la carne a la que se sometió Porfirio no fue en vano, por supuesto, y da pie a su biógrafo para continuar adornándolo con los típicos atributos hagiográficos. Así, afirma que su esfuerzo ascético le permitió alcanzar “la perfecta impasibilidad” –*τελείαν ἀπάθειαν*–³⁵, esto es, un control casi divino del cuerpo (Castillo 2002, 72) difícil de emular. Parece evidente que este sometimiento extraordinario de la propia naturaleza (*Vit. Porph.* 5) –donde, a pesar del padecimiento corporal, el alma permanece incólume (Prudencio, *Peristephanon* III, 144)– era digno de mención al funcionar como otra muestra clara de su santidad³⁶, una condición

34 El ejercicio de un oficio manual para auto sustentarse –o, en el caso de los cenobitas, para mantener a su comunidad– se trataba de una práctica muy extendida entre los monjes de la época. Sobre el trabajo manual y la autosuficiencia como notas características de la vida monástica, *vid. p. ej.*: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 3, 6; 44, 2; 50, 5-7; 53, 1; Basilio de Cesarea, *Regulae fusius tractatae* 37; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 3, 2 – 4, 1; 5, 3; 12, 2; 20, 3; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 5; 26-27; Evagrio Pónico, *Praktikós* 57.

35 *Vit. Porph.* 8. Acerca de la elevación espiritual que podía propiciar la ascesis como consecuencia de la purificación del intelecto –de tal forma de dominar los pensamientos provenientes de la parte irascible (*thumos*) y concupiscible (*epithumia*) del alma– y así poder alcanzar la “perfecta impasibilidad”, cf. p. ej.: Atanasio, *Vit. Ant.* 14, 4; 84, 2 y 6; 85, 1-4; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 11, 2-3; 22, 3; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 12; y esp. Evagrio Pónico, *Praktikós* prol. 8; 33; 36; 57; 60; 63-64 y 67; 66; 68; 71; 78; 100; epílogo; del mismo autor, *vid. tb. su Ad monachos* 6; 31; 66-68; 98; 105-106; 118-119.

36 Todavía en el siglo VII Juan Clímaco (*ca.* 575-649), por ejemplo, insiste en la importancia de la ascesis, llegando a sostener que nadie debería ser considerado santo sin antes haber santificado su cuerpo –posibilidad ante la cual, de hecho, se muestra más bien escéptico en términos absolutos–, y pone especial énfasis en la mortificación del vientre al ser la práctica ascética que mejor favorece la renuncia a los placeres sexuales. *Vid. su* Η Κλίμαξ

de la cual Marco quiere dar todas las garantías de que no era producto de su subjetiva percepción. Para ello, señala que Porfirio se había ganado en vida el reconocimiento y la admiración de sus conciudadanos, tanto por su ascesis como por sus actividades evergéticas (*Vit. Porph.* 14). De hecho, la fama de santidad –*fama sanctitas*–, el fervor y el entusiasmo popular que provoca la actuación del santo en la comunidad, es de por sí un motivo tópico de los relatos hagiográficos³⁷, y lo mismo sucede con las consecuencias que aquella suele acarrear en quienes entran en esta categoría, como, por ejemplo, evidenciar un *cursus honorum* clerical. No olvidemos que la *Vita Porphyrii* es, en ese sentido, la historia de un monje cuya reputación lo hizo merecedor, primero, de ser ordenado presbítero³⁸ para luego ser elevado a obispo, consagraciones que, según Marco, Porfirio aceptó a su pesar³⁹,

Θείας ἀνόδου, esp. XXVI, 38, 125; XIV, 11, 6, respectivamente.

37 Acerca de este infaltable lugar común dentro del género hagiográfico, *vid.* p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 8, 1; 14, 2 y 7; 41, 4; 48, 1-4; 49, 1-7; 55, 1; 57, 1-3; 61, 1-3; 62, 1; 64, 1; 70, 1-4; 81, 1 y 6; 84, 2-6; 85, 1-4; 87, 2-6; 88, 2; 88, 3; 93, 3-5; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 12, 3; 14, 1; 21, 2; 33, 1; 33, 3 – 34, 1 y 3; del mismo autor, *vid.* tb. su *Laud. Bas.* 29; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 3; 13; 14; 22; 24-25; 27; 30; 34; 35-36; 37; 42; 43. Para profundizar a este respecto, puede consultarse: Velázquez 2007, esp. 87-88, 99-100; Castillo 2002, 73, 136. Es sugerente apreciar cómo la fama de santidad de estos ascetas, junto con ser descrita dentro de la narración –es decir, a modo de tópico literario–, muchas veces terminó siendo, además, un corolario real gracias a la publicación de sus biografías, pues la curiosidad y el interés que suscitaron los relatos de sus vidas hizo que éstos rápidamente se difundieran hacia diversas ciudades del mundo mediterráneo. Al respecto, *vid. supra*, n. 8.

38 Marco precisa que, al momento de asumir el sacerdocio, Porfirio tenía alrededor de cuarenta y cinco años (*Vit. Porph.* 10).

39 Puesto que estaba muy extendido entre los monjes el rechazo del sacerdocio, es de suponerse que Porfirio no estuviera de acuerdo en ser consagrado presbítero. En la hagiografía monástica, de hecho, abundan los ejemplos de este

razón por la cual habría mantenido el mismo régimen de vida después de su ordenación sacerdotal y episcopal (cf. *Vit. Porph.* 10; 12; 14; 16). De más está decir que esta actitud de rechazo hacia la vida clerical –como, a su vez, de apego a la vida contemplativa– también ya era un lugar común en la hagiografía monástica⁴⁰, sin duda consignada para destacar la humildad y desprecio de los honores de parte de los monjes⁴¹, pero sobre todo porque, más que

tipo. Teodoreto de Ciro da cuenta de algunos casos en su *Historia Philotea* –I y II– y en su *Historia ecclesiastica* –I, 7, 4; II, 31 (30), 1-14–. Los motivos podían ser muy diversos, y Ramón Teja los resume así: “humildad y desprecio de los honores, apego a la vida contemplativa, o por un difuso sentimiento de que la vida monástica representaba un nivel de perfección superior al del clero” (2008, 77, n. 32). Por nuestra parte, creemos que, de entre los múltiples motivos que pudo tener Porfirio para mostrarse renuente a aceptar el sacerdocio, más allá de una convencional –aunque no por eso menos sentida– expresión de humildad, pudo ser decisiva su convicción de que la experiencia monástica se trataba de la forma más elevada de espiritualidad. Así se colige, al menos, del hecho de que, tras ser ordenado presbítero, conservara el mismo régimen vital, es decir, un estilo de vida ascético, conducta, por lo demás, bastante esperable de alguien que, para ese entonces, contaba con una larga trayectoria monástica, la misma que, sin duda, era la principal marca definitoria de su identidad (Sfameni 2009, 222).

40 En efecto, estaba extendido en la hagiografía de corte monástico recalcar que asumir la dignidad sacerdotal o episcopal no se traducían en un cambio del estilo de vida ascético. Cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 81, 1-5; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 18.

41 Varios de estos tópicos literarios se repiten, con matices, en un sinfín de hagiografías tardoantiguas. Sin ir más lejos, pensemos en la conocida *Vita Martini* de Sulpicio Severo, donde su autor señala que la *fama sanctitas* del entonces monje Martín estaba tan extendida en la Galia que los fieles de Tours lo eligieron obispo de la ciudad –el 4 de julio del año 371–, una consagración que, al igual que Porfirio, también aceptó a pesar de sí mismo, de modo que no abandonó su vida ascética, y en lugar de residir en el palacio episcopal, prefirió instalarse en una celda junto a la iglesia, para posteriormente

cualquier cosa, eran las prácticas ascéticas, la negación y el sometimiento de la naturaleza – al ser un medio para aproximarse a Dios–, lo que señalaba a un individuo como “santo” y, de paso, justificaba tributarle el culto derivado (Castillo 2002, esp. 84).

2.2. La metáfora agonística como equiparación a los antiguos mártires

En una época en la que ya no había persecuciones y, por ende, tampoco mártires en el sentido tradicional de aquellos que murieron por dar testimonio de su fe, la vida de ascetismo de los santos, su renuncia voluntaria a los placeres, afectos e intereses personales, tenía un significativo alcance en la vida de los fieles: a través de su abnegada conducta plena de sacrificios, revivían en la memoria de éstos los martirios de los primeros cristianos como también el recuerdo de los *confessores* (Velázquez 2007, 39-40) – aquellos que sufrieron persecución pero sin un desenlace mortal–. ¿Acaso lo que estimuló en Prudencio la redacción de su *Peristephanon*, a comienzos del siglo V, no fue justamente revitalizar la memoria de los antiguos mártires para tocar el alma de los fieles y volverlos a la fe? (Ruiz Bueno 1974, 140). Recordemos que su temeridad ante la muerte ni siquiera dejó indiferentes, en su momento, a los mismos paganos, tal como lo testimonia Eusebio de Cesarea al reproducir la carta que la Iglesia de Esmirna envió a otras sedes informando sobre el martirio de Policarpo⁴².

trasladarse a una fundación monástica ubicada a tres kilómetros de la ciudad, en Marmoutier. Al respecto, *vid.* Sulpicio Severo, *Vita sancti Martini Turonensis* IX, 1-10, 9.

42 “Aunque [Policarpo] hacía el número doce de los martirizados en Esmirna, junto con los de Filadelfia, él es el único de quien todos más se acuerdan, hasta el punto de que incluso los paganos están hablando de él en todas partes”, *Historia ecclesiastica* IV, 15, 45. El desprecio hacia el sufrimiento exhibido por Marcos de Aretusa en medio de los tormentos, según Sozomeno, también fue motivo de estima entre los paganos. Cf. su *Historia ecclesiastica* V, 10, 14.

En otras palabras, como el paradigma de santidad quedó definido en un principio y durante mucho tiempo por los mártires –sin duda las figuras centrales del cristianismo primitivo por su fundamental papel para la afirmación de la religión y la difusión de sus enseñanzas–, las *vitae sanctorum* tardoantiguas adaptaron su ejemplo de inmolación a la nueva realidad de los cristianos, y es por eso que sus protagonistas suelen compartir la característica de que, sin importar a qué tipo de hombre de Iglesia pertenezcan –monjes u obispos–, su existencia aparece revestida con la marca del sacrificio, por lo común expresado a través de la mortificación de la carne o de una vida austera volcada completamente al servicio de Dios. Los *uiri Dei* –o *theoi anthropoi*– fueron representados, en el fondo, como los nuevos mártires cotidianos, aquellos que, sin padecer tortura ni muerte en el martirio, con su forma de vida morían día a día, revigorizando el ejemplo de los primeros mártires y, al mismo tiempo, haciéndose equiparables a ellos, pues, si éstos habían experimentado un sufrimiento material, físico, el de aquellos era por sobre todo de carácter interior, volcado al fortalecimiento del espíritu en la virtud⁴³.

Esta relación de correspondencia pudo ser muy valiosa para el fiel contemporáneo, dado que desde temprano el mártir se configuró como el título más glorioso que podía recibir uno de sus miembros. La angustiada situación histórica en la que se desarrolló su existencia, pero especialmente su persecución y sacrificio sangriento, hizo del mártir el *emulus Christi* por antonomasia, cuya *imitatio passionis* era, de hecho, la clave de su santidad, ya que suponía

43 Ya Orígenes había señalado que aquellos que vivían según su conciencia anhelando el martirio, en cierto modo se hacían susceptibles de ser considerados mártires: “Yo no dudo que también en esta asamblea hay algunos, conocidos solo por Dios, que ya son ante Él mártires por el testimonio de su conciencia, dispuestos, si alguien lo pide, a derramar su sangre por el nombre de nuestro Señor Jesucristo”, *Homiliae in Numeros* X, 2; cf. tb. Clemente de Alejandría, *Stromata* IV, 4, 15. Sobre el “martirio interior”, *vid.* pp. ss.

una especie de teofanía donde el imitador, una vez más, lograba hacer presente al imitado (Ruiz Bueno 1974, 167-173; Castillo 2002, 56, 58)⁴⁴. No resulta sorprendente, por lo mismo, que el constante ensalzamiento de la figura del mártir terminase por inspirar, en un contexto carente de persecuciones, una nueva propuesta de santidad. Es decir, el más perfecto imitador de Cristo se convirtió, a su vez, en modelo y objeto de imitación. A este respecto, la primera experiencia de asimilación –y que debió ofrecer un claro precedente para el posterior culto a los santos– fue la de los *confessores*; como ya se mencionó, al igual que los mártires también habían padecido la persecución, pero con la gran excepción de que no llegaron a morir, punto de inflexión importante en un comienzo, puesto que el elemento que definió históricamente el título de mártir fue la instancia que sellaba su heroicidad: la muerte. Sin embargo, con el tiempo la Iglesia puso énfasis en un segundo requisito para recibir este título honorífico: la causa, tal como lo expresó Agustín en uno de sus sermones: “Al mártir no lo hace el suplicio, sino la causa” (Agustín de Hipona, *Sermo CCCXXXVI*, 6). Esta actitud fue clave para que los *confessores* recibieran una consideración análoga, y dejó la puerta abierta para que los mártires sin efusión de sangre, como van a ser denominados también los ascetas, fuesen objeto de culto, valorándose ya no solo un momento sino toda una vida caracterizada por la santidad⁴⁵. Al fin

y al cabo, su rigor ascético solía implicar un padecimiento cotidiano y en grado extremo que daba cuenta de su semejanza con los antiguos mártires y confesores; en su situación actual, la ascesis había venido a reemplazar las torturas que en otro tiempo habían sufrido aquellos (Castillo 2002, 56, 67, 83-84, 86, 132-133).

Por eso, en definitiva, no es raro observar que los autores de las *vitae sanctorum* insistan tanto en el padecimiento de sus protagonistas. La ascesis, como expresión de este martirio cotidiano sin efusión de sangre –también conocido como “martirio interior”–, representaba un símil a los tormentos sufridos en persecución, y en base a esta equivalencia se habría afirmado, en un comienzo, el culto a los santos, llegando a ser descritos como una suerte de nuevos mártires en tiempos de paz. La *Vita Antonii* es elocuente a este respecto: Antonio deseaba tanto el martirio, que Atanasio afirma que para él era motivo de gran tristeza el no poder dar testimonio de su fe –la entrega voluntaria estaba prohibida en la Iglesia católica–, de manera que se tuvo que conformar con asistir a los confesores durante la persecución de Maximino Daya (a. 308). Sin embargo, cuando esta cesó y el santo volvió a su morada en el monte Pispir, ya consciente de que la posibilidad de alcanzar la corona del martirio era un imposible, se entregó día a día a cultivar la ascesis “con una intensidad cada vez mayor”, acción que su biógrafo describió, precisamente, como un martirio de carácter “interior”⁴⁶. Con esto, la similitud entre mártir

44 En palabras de Peter Brown, el heroísmo de los mártires es tratado en la literatura martirial “como una forma de posesión que en absoluto se debía al valor humano normal” (2015, 162). Quizá uno de los ejemplos más emblemáticos sea el testimonio de Felicidad cuando estaba dando a luz en la cárcel y fue increpada por uno de los oficiales de la prisión: “Tú que así te quejas ahora –dice el soldado–, ¿qué harás cuando seas arrojada a las fieras, que despreciaste cuando no quisiste sacrificar?”. Y ella respondió: “Ahora soy yo la que padezco lo que padezco; mas allí habrá otro en mí que padecerá por mí, pues también yo he de padecer por él”, *Passio Perpetuae et Felicitatis* XV, 5-6.

45 Aunque versa sobre un mártir en el sentido

tradicional del término, la *Vita et passio Cypriani*, escrita en el siglo III por Poncio –diácono del obispo de Cartago–, supone un claro antecedente del género hagiográfico, pues si bien el relato martirial sigue siendo lo más importante, su autor se esmeró en destacar toda su biografía como señalada por la santidad, lo que ha convertido a su narración en una de las mejores fuentes para el conocimiento de la personalidad de Cipriano y no únicamente de su concreta hazaña como mártir (Ruiz Bueno 1974, esp. 724).

46 Vid. Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 46, 1 – 47, 2. También Martín de Tours sería expresamente

y asceta –ya fuese un anacoreta, monje u obispo– ha quedado plenamente establecida. No en vano los relatos hagiográficos sucesivos buscaron engrandecer a sus protagonistas refiriéndose a su sufrimiento, percibido como un testimonio análogo al proporcionado por la

definido como ese nuevo mártir de espíritu –y no de sangre– en que se habían convertido los santos de los *tempora christiana*. Sulpicio Severo, en una epístola dirigida al diácono Aurelio poco después de la muerte del santo, sostenía con evidente exageración: “(...) aunque los tiempos en que vivimos no le han deparado el martirio, no se verá privado de la gloria de los mártires, porque en su fuero interno y por su virtud pudo y quiso ser mártir. Porque si le hubiera sido posible combatir en los grandes acontecimientos que tuvieron lugar en época de Nerón y Decio, pongo por testigo al Dios del cielo y de la tierra, que espontáneamente habría subido al potro de tortura (...). En resumen, se hubiese enfrentado inquebrantable a todo tipo de tormentos y suplicios inventados frecuentemente por la flaqueza humana sin apartarse un ápice de la confesión de su Señor, hasta el punto de que feliz con sus heridas y alegre en sus sufrimientos se habría reído en medio de cualquier tipo de tormentos. Pero, aunque no los sufrió, obtuvo sin embargo un martirio incruento. Pues para obtener la salvación eterna, ¿qué sufrimientos de los dolores humanos no soportó a causa del hambre, las vigiliass, la desnudez, los ayunos, las ofensas de los envidiosos, los ataques de los malvados, el cuidado de los enfermos, la preocupación por los que estaban en peligro? (...) Dejando de lado aquellos cotidianos y variados combates suyos contra el poder del mal humano y del mal espiritual, en este hombre asediado por tentaciones de diversa índole, siempre sobraba el deseo imperioso de vencer, la paciencia para esperar, la ecuanimidad para sufrir”, rep. en García Masegosa 1994, 59-60; *vid. tb.* Velázquez 2004, 42. Siglos después, Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636) también se referirá a la existencia de dos tipos de martirio, el del sufrimiento externo y el interior: “Hay dos clases de martirio, uno en el sufrimiento abierto, otro en la virtud escondida del espíritu. Pues muchos, al soportar las asechanzas del enemigo y resistir a todos los deseos carnales y porque se inmolaron de corazón ante Dios omnipotente, se convirtieron en mártires en tiempos de paz, quienes incluso si el tiempo de las persecuciones existiera aún, habrían podido ser mártires”, *Etymologiae* VII, 11.

primera propuesta de santidad: la de los mártires y confesores de la era preconstantiniana.

A la luz de todo lo antedicho, cabe dimensionar la referencia de Marco a la vida ascética de Porfirio como otro recurso argumentativo utilizado para demostrar su santidad. Ya en la descripción del primer encuentro que sostuvo con él se exployó en los padecimientos que soportaba a diario a causa de su profunda devoción, dando especial realce a su fortaleza de ánimo y a su resistencia física sobrehumana, casi como si deseara los propios tormentos, los cuales pareciera que reinterpretaba más bien como un dulce suceso⁴⁷. Para nadie pasará inadvertida la

47 *Vit. Porph.* 5: Θεωρῶν δὲ τὸν ὅσιον πορευόμενον συνεχῶς εἰς τὴν τοῦ Χριστοῦ Ἀνάστασιν καὶ εἰς τὰ ἄλλα εὐκτήρια, ἐθαύμαζον ὅτι ἐν τοσαύτῃ ἀσθενείᾳ σώματος οὐκ ὀκνεῖ οὕτως σκύλλεσθαι. Ἐν μὲν οὖν τῶν ἡμερῶν συναντήσας αὐτῷ ἐν τοῖς ἀναβαθμοῖς τὸν μαρτυρίου τοῦ κτισθέντος ὑπὸ τοῦ μακαριωτάτου Κωνσταντίνου τοῦ βασιλέως, μὴ δυνάμενον τῷ ποδὶ προσβῆναι, δραμῶν δὲ καὶ προτεινάς αὐτῷ τὴν ἐμὴν χεῖρα, παρεκάλουν αὐτὸν ταύτῃ ἐπερείδεσθαι καὶ ἀναβαίνειν τοὺς ἀναβαθμοὺς. Ὁ δὲ οὐκ ἤθελεν λέγων· Οὐκ ἔστιν δίκαιον ἐμὲ τὸν πορευόμενον αἰτῆσαι συγχώρησιν ἁμαρτιῶν ἐπερείδεσθαι ταῖς χερσὶν ἄλλου· ἀλλ' ἔασον, ἀδελφέ, τὸν θεὸν ἰδεῖν τὸν κόπον μου, ἵνα κατὰ τὴν ἁφατον αὐτοῦ εὐσπλαγχνίαν κάμῃ ἐλεήσει. Τοπορεύετο οὖν καὶ τῶν θεῶν λογίον ἡκροῶτο τοῖς διδασκάλοις ὑποτιθεὶς τὰ ὅτια, καὶ τῆς μυστικῆς τραπέζης αἰὶ μεταλαμβάνων, ἐπανήρχετο εἰς τὸ καταγώγιον τὸ ἑαυτοῦ. Ὅποιον μὲν βίον ἔζη δῆλον ἦν. Τοῦ γὰρ πάθους τοσοῦτον κατεφρόνει ὥς νομίζειν αὐτὸν ἐν ἄλλοτρίῳ σώματι τὴν νόσον ἔχειν· ἡ γὰρ τοῦ θεοῦ ἐλπίς ταύτην ἐξ αὐτοῦ ἀπεφόρτου [“Viendo al santo dirigirse continuamente a la Anástasis de Cristo y a los restantes santuarios, quedé admirado de que, con tal debilidad de su cuerpo, no renunciaba a mortificarse de esta forma. Un día en que le encontré en las escaleras del Martyrion (...), incapaz como era de levantar los pies, le extendí y ofrecí mi mano rogándole que se apoyase en ella para subir las escaleras. Pero él rehusó diciéndome: “(...) deja, hermano, que Dios vea mi sufrimiento para que por su indecible misericordia se compadezca también de mí”. (...) Se veía bien cuál era su género de vida. Hasta tal punto se desprecupaba de su enfermedad, que podría pensarse que la llevaba en otro cuerpo:

relación de semejanza que guarda este relato con algunas de las características definitorias de los héroes de la literatura martirial; el perfil humano que ya en primera instancia Marco traza de Porfirio coincide con la actitud que, según las Actas y Pasiones, mártires y confesores mostraban frente a sus suplicios: la posesión de una fuerza extraordinaria que los conservó inmovibles ante su propio dolor (Brown 2015, 163). Esta impasibilidad, en efecto, se trataba de una de las notas más relevantes de los mártires (Velázquez 2007, esp. 103, 106), y Marco tampoco dudó en extrapolarla a Porfirio a propósito de la mortificación de sus pasiones (*Vit. Porph.* 8).

En otras palabras, al adornar hagiográficamente a su protagonista con atributos y contenidos similares a los mártires, el mensaje que Marco quería dar era que Porfirio merecía las mismas muestras de veneración que aquellos. Después de todo, su vida religiosa –ya fuese como monje o como obispo– no había sido la de un cristiano cualquiera; según se desprende del relato biográfico, lo que lo distinguía del común de los fieles habría sido el espíritu agonista que exhibió desde el momento de su conversión, un espíritu que terminó por tensar al máximo especialmente en el transcurso de su episcopado. La intensa actividad que desplegó para cristianizar la ciudad de Gaza, de hecho, es el foco principal de la narración, y ya en el prólogo Marco se vale de la metáfora agonística –ampliamente presente en la literatura martirial (Bowersock 2000, 255-271; Fisher 1993, 50)– para referirse a ella, describiéndola como una “lucha” y “combate” sostenida por este “valeroso hombre” en contra de la idolatría⁴⁸, y que,

tanto le aliviaba su esperanza en Dios”].

48 En el transcurso de la Antigüedad tardía no faltaron los esfuerzos por conciliar la cultura clásica tradicional con la nueva cristiana, como lo prueba la famosa fórmula de Agustín de Hipona expresada en el episodio del “expolio de los egipcios” (*De Doctrina Christiana* II, XL, 60-61). Sin embargo, en un contexto de abierta polémica religiosa, también fue una práctica común entre ciertos escritores cristianos reducir las creencias paganas a mera

como era de esperar, le habría reportado un sinfín de sufrimientos, pero tras los cuales finalmente alcanzó la “victoria”, simbolizada con la erección, en medio de la ciudad, de una iglesia cristiana cual auténtico “trofeo” (*Vit. Porph.* prol. 2).

Lo sugerente del relato de Marco es que la comparación de Porfirio con los antiguos mártires, además de ser figurativa, revestía cierto grado de realidad, ya que en su papel de obispo habría estado expuesto a correr la misma suerte que aquellos, justificando entonces por partida doble su santidad. Y es que, si como asceta su lucha decisiva había sido contra las pasiones, haciendo de su vida un sacrificio diario y abnegado –precisamente el ya mencionado “martirio interior”–, como prelado su lucha fue contra la intolerancia religiosa de casi todo un pueblo (*Vit. Porph.* prol. 2), vivenciando en más de una ocasión situaciones de peligro que pudieron evocar, en la imaginación del interlocutor, el recuerdo aún significativo de las persecuciones (*Vit. Porph.* 17; 21-25; 27; 32; 95-96, 103)⁴⁹. No olvidemos que el asunto central de la *Vita Porphyrii* versa sobre la cristianización –relativamente tardía– de una importante ciudad griega y, como tal, documenta un momento bastante delicado en el que los conflictos entre cristianos y paganos

“idolatría”, a un absurdo que había que combatir y refutar. A este respecto, cf. esp. Atanasio de Alejandría, *Oratio contra gentes* 8; 11-12, 15, 16, 26; 13, 14 y 15; 14; 16; 18-19; 19 y 21; 21 y 47; 22; 23-24; 27; 29; 45; del mismo autor, *vid. tb. su Vit. Ant.* 74, 3; 74, 5; 76, 2-4; Gregorio de Nisa, *Laud. Bas.* 12; 16; 17-19; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 42.

49 Para más referencias al complejo contexto de las persecuciones de parte de otros autores cristianos en pleno siglo IV, ya sea como evocación de un pasado más o menos lejano o como testimonio de un problema relativamente contemporáneo, *vid. p. ej.:* Lactancio, *De opificio Dei* 1, 1; 1, 2; 20, 1; Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 46, 1-7; Basilio de Cesarea, *Homilia in martyrem Iulittam, et in ea quae superfuerant dicenda in prius habita concione de gratiarum actione* [en adelante: *Hlul.*] 1; del mismo autor, *vid. además su HGord.* 2, como *tb. su HMart.* 3; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 2, 1; 15, 1; 21, 1; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 30; 33.

podían alcanzar tintes dramáticos con un desenlace próximo al martirio o, en su defecto, al riesgo de padecerlo, que sería justamente lo que Marco quería expresar con respecto a Porfirio (*Vit. Porph.*, esp. 22-23).

El santo, en definitiva, como antaño el mártir, es una especie de invencible atleta⁵⁰ –*atletha Dei*– que en su lucha –*agon*– contra el paganismo combatía por Dios para vencer a los poderes malignos (Delehay 1966; Grabar 1985, 24-25; Felici Castell, 2013, 142). De hecho, sería precisamente el alcance espiritual de este triunfo lo que explicaría que Marco concibiera la construcción de una iglesia en el centro de Gaza como un “trofeo”: en última instancia, Porfirio había “derrotado” nada menos que al máximo oponente del cristianismo, el diablo, de quien los paganos no eran sino sus “representantes” en este mundo. Ya la narración de su viaje a Gaza está impregnada de aquel lenguaje: los habitantes que vivían en los alrededores de la ciudad dispusieron una serie de obstáculos en el camino para evitar el arribo del obispo, pero Porfirio no se dejó amedrentar porque reconoció que el verdadero responsable de tales tretas era el demonio (*Vit. Porph.* 17)⁵¹.

Se podría decir que este episodio marca un punto de no retorno dentro de la biografía porque, por una parte, a partir de entonces toda la acción del protagonista estará volcada

a erradicar la idolomanía, pero especialmente porque nos delinea la actitud que, a la larga, aparecerá como el rasgo más distintivo del paganismo local: su carácter agresivo y violento, a tal extremo que habría representado una seria amenaza tanto para la pequeña comunidad cristiana como para su obispo (Sfameni 2009, 225). Lo concreto es que, frente a este hostil escenario, la inquebrantable determinación de Porfirio por sacar adelante su empresa –fruto de su *obstinatio* y de su excesivo celo contra los ídolos–, parece evocar las muestras de paciencia y perseverancia de los mártires en su negativa a sacrificar⁵² –y así, en último término, evitar confraternizar con los cultos paganos– (Torres 2017, 77; Castillo 2002, 52). Dicho de otro modo, la coherencia e inflexibilidad del santo –a pesar de que su causa desafiaba todo pronóstico favorable– se habrían erigido en un último parámetro de equivalencia que sellaría definitivamente la consonancia espiritual de Porfirio con la primera gran propuesta de santidad⁵³.

2.3. La unión mística con Cristo

Desde luego, esta posición de firmeza no podría ser consecuencia de la humana naturaleza, sino de la posesión de una fuerza especial que Marco concibe, ya en el prólogo de su obra, como inspirada por Dios (*Vit. Porph.* prol. 2)⁵⁴. En otras palabras, el valor

50 Para la representación de los mártires y de los santos como “atletas de Dios”, *vid.* p. ej.: Tertuliano, *Ad Martyres* III, 3; Eusebio de Cesarea, *Historia ecclesiastica* VI, 1; Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 12, 1; Basilio de Cesarea, *HLul.* 4; del mismo autor, *vid.* tb. su *HGord.* 1, 3; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 9, 1; 14, 2.

51 La concepción relativa a la naturaleza demoníaca de las creencias politeístas recorre toda la apologética cristiana, y lo mismo cabe decir de la literatura hagiográfica –especialmente aquella de corte monástico–, donde el poder maligno de los demonios también habrá de ocupar un papel relevante, sobre todo en aquellos relatos de santos capaces de obrar exorcismos. Respecto a la demonología dentro del horizonte hagiográfico, *vid.* Boulhol 1994, 255-303; Teja 2001, 107-128.

52 Agustín de Hipona describe a los mártires como aquellos a quienes Dios les había concedido el don de la perseverancia –*donum perseverantiae*– y lo habían reflejado en su vida. Cf. p. ej. su *De correctione et gratia* XII, 35.

53 Pues, como sostiene Peter Brown, “¿quiénes habían perseverado hasta la muerte de una manera más espléndida y pública que los mártires?” (2015, 151).

54 El *Decretum Gelasianum* –IV, 4– también alude a lo mismo cuando afirma con respecto a los mártires: “¿qué católico puede dudar de que sufrieron más de lo que los seres humanos son capaces de soportar y de que no lo hicieron en virtud de sus propias fuerzas, sino de la gracia y el auxilio de Dios?”; cf. tb. Agustín de Hipona, *Sermo CCLXXI (In natali martyrum Perpetuae et*

extraordinario con el cual aparece dotado el santo sería una expresión de su condición de elegido divino (Agustín de Hipona, *De dono perseverantiae* VII, 14), la cual le habría reportado la prerrogativa de tener a Dios como su protector personal directo (Brown 2015, 126). Esto significaría que Porfirio, en virtud de su misma trayectoria vital, habría alcanzado una relación o contacto privilegiado con Cristo, tal como en su momento la literatura martirial destacó con respecto a los mártires y confesores, cuya participación en la divinidad no solamente había sido la clave de su santidad (Hägg y Rousseau 2000, 21-22), sino la razón decisiva para que se hicieran objeto de culto público⁵⁵, justamente la veneración que nuestro autor también quería reportar, como dijimos con anterioridad, a su héroe. Marco, entonces, va a desplegar una serie de recursos retóricos para demostrar que Porfirio cultivó una relación íntima con Dios, la cual, inclusive, se habría terminado por traducir en una unión mística con Él.

Cristo es el *exemplum* a seguir de todo fiel cristiano que se aprecie como tal, pero lo cierto es que no cualquiera tiene la fuerza o capacidad de emular un nivel tan exigente de perfección moral como el que Aquel representa para la doctrina de la Iglesia. En consecuencia, la excepcionalidad de los protagonistas de los relatos hagiográficos radicaría precisamente en que son sujetos que han logrado hacer de su vida una permanente *imitatio Christi*⁵⁶, y Marco se encarga de

entregar un conjunto de antecedentes para acreditar que Porfirio también es un auténtico *emulus* del Verbo de Dios. A este respecto, cabe recordar especialmente los años iniciales de su vida religiosa, dentro de los cuales se situaría, primero, su estadía en el desierto egipcio y, después, su peregrinación a Tierra Santa, la que de hecho lo motivó a establecerse por media década en la región del Jordán, para luego retornar a Jerusalén con la aparente intención –truncada, por lo demás– de no moverse más de allí (*Vit. Porph.* 4; 14; 16). Como vemos, ya la primera acción que emprendió tras su conversión religiosa, su retiro espiritual en Escete, es una clara imitación del apartamiento de Cristo en el desierto (*vid.* p. ej. Mc 1, 12-15), mientras que su aislamiento ascético en el valle del Jordán parece seguir el precedente de otros personajes bíblicos –como, por ejemplo, Elías⁵⁷ y Eliseo–. Con todo, lo más notable de la descripción de Marco es que su protagonista no solo se conformó con imitar la actuación de Dios “hecho carne” (Jn 1, 14), primero como anacoreta y posteriormente como monje, sino que, además, decidió hacer su vida en la misma ciudad donde se consumó el misterio de la Redención, esto es, en aquellos parajes que pudieron haber dispuesto mejor su espíritu para sentir más próxima la presencia –*praesentia*– de Cristo, mostrando una muy

Christiani forma 12 –los rasgos característicos del verdadero cristiano son todos aquellos que ya se han descubierto en Cristo. De éstos, al igual que lo que sostiene en la referencia anterior, imitamos aquellos cuya imitación nos es posible, mientras que veneramos y adoramos aquellos otros que nuestra naturaleza no puede imitar–; Evagrio Póntico, *Ad monachos* 21 –emular a Cristo trae consigo dicha por la esperanza de una resurrección *apud Deum*–. Cf. además Fisher 1993, 50.

57 Respecto a la figura del profeta Elías como modelo de los santos ascetas, *vid.* p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 7, 12-13; Basilio de Cesarea, *HGord.* 2; del mismo autor, *vid.* tb. su *De ieiunio, homilia* 1, 172 B-C; Gregorio de Nisa, *Laud. Bas.* 12; 32-39 –aquí el autor hace un largo paralelismo entre el profeta y Basilio–; del mismo autor, *vid.* tb. su *De virginitate* 6, 1. Para Elías como modelo que imita Antonio, cf. De Vogüé 1992, 52-55.

Felicitatis) I, 12.

55 Libanio, por ejemplo, afirma que Marcos de Aretusa no solo se volvió una figura muy respetada como consecuencia del desprecio que había demostrado ante su propio sufrimiento, sino similar a un dios a juzgar por los honores que recibió. Cf. su *Epistula* DCCCXIX, 6.

56 Sobre la imitación de Cristo, cf. p. ej.: Gregorio de Nisa, *Laud. Bas.* 33 –para la naturaleza humana es imposible la imitación de aquello que está por encima de ella. Por tanto, se imita de Cristo aquello que nuestra condición nos permite emular, mientras que se venera lo que no nos es posible imitar–; del mismo autor, *vid.* tb. su *De perfecta*

sentida devoción hacia esos espacios donde –en clave cristiana– nunca había estado más cerca el cielo de la tierra: el santuario de la *Anástasis* –es decir, de la “resurrección” de Cristo– y la basílica que conmemoraba su sepulcro.

En este recinto, de hecho, habría tenido lugar el primer suceso extraordinario mencionado por Marco en la *Vita Porphyrii*, el cual, a su vez, sería la primera prueba que este nos entrega para expresar que el martirio interior de Porfirio le reportó, como gran recompensa, una conexión privilegiada con Dios. Marco, en efecto, narra la curación milagrosa que habría obtenido el santo –hasta entonces gravemente enfermo producto de su dura disciplina ascética– al interior de la iglesia del Santo Sepulcro⁵⁸. Es decir, tal como en otro tiempo Dios les había proporcionado su ayuda a los mártires –los *auxilia Dei*⁵⁹– especialmente en el momento de su inmolación, ahora ha acudido en socorro del santo –justo en un instante de insoportable dolor– devolviéndole la salud⁶⁰. Se trata de una escena, en verdad,

58 Es el mismo Porfirio quien le cuenta detalladamente esto a Marco, y el capítulo que describe esta experiencia es casi en su totalidad una reconstrucción de las propias palabras del santo. El hecho de que el beneficiario hiciera deliberadamente pública su curación milagrosa, según Peter Brown, denota el interés en promocionar la devoción a ciertos santuarios. Es decir, si antes los beneficiarios habían llevado con discreción su curación, casi como si se tratase de un asunto privado, hacia fines del siglo IV y principios del V se comienzan a llevar registros de las personas sanadas, quienes incluso se mostraban públicamente a la asamblea. De ahí la enorme molestia de san Agustín cuando se enteró de que una influyente dama de Cartago, en lugar de dar a conocer en dicha ciudad que se había visto beneficiada de una curación milagrosa en el templo de san Esteban, se guardó este asunto para sí. Cf. Brown 2015, 95; Agustín de Hipona, *De civitate Dei* XXII, 8.

59 Paulino de Nola, por ejemplo, dice que san Félix disfrutó de la protección indivisible de Cristo a lo largo de su vida: *Carmina* XV, 188.

60 Que los santos cuenten con el auxilio y la protección de Dios es uno de los lugares más comunes de la literatura hagiográfica por tratarse,

revestida de misticismo, puesto que Porfirio se encontraba en una especie de éxtasis en medio del cual se le habría aparecido Cristo en persona⁶¹ para mostrarle y confiarle el madero de la cruz. Tras esto habría vuelto en sí con su cuerpo completamente recuperado (*Vit. Porph.* 7). Marco, empero, quiere asegurarse de no dejar ningún cabo suelto, así que, para que el interlocutor no dude de que la visión de Porfirio ha sido realmente inspirada por la divinidad –a fin de cuentas, esa era la prueba concreta de la unión perfecta del santo con Cristo (Brown 2015, 119)–, le confiere además un carácter premonitorio, y, como acto seguido –luego de un interludio dedicado a ilustrar las diversas cualidades de Porfirio–, señala su nombramiento, por disposición del obispo de Jerusalén, nada menos que como custodio de la reliquia de la *Vera Cruz* (*Vit. Porph.* 10), un cargo que, por lo demás, también habría contribuido a reforzar, y de una manera muy especial, la identificación del santo con la pasión de Cristo.

No conforme con esto, nuestro autor hace culminar el excepcional vínculo del santo con la divinidad poniendo de manifiesto nuevamente un conocimiento revelado de otra situación que estaba a punto de suceder: su consagración como obispo de Gaza. Instado por el arzobispo de Cesarea a acudir a esta ciudad con la excusa de resolver un problema de interpretación relativo a un pasaje de las Escrituras, Porfirio inmediatamente comprendió que el verdadero

evidentemente, de una prueba verosímil de que habían alcanzado un estatus especial ante la divinidad gracias a su extraordinaria vida de piedad. Cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 5, 7; 8, 2; 10, 1-3; 49, 1-7; 52, 1-4; 54, 4; 60, 4-9; 86, 1-7; Basilio de Cesarea, *HMart.* 6-7; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 31, 1-2.

61 Los protagonistas de la literatura martirial, por supuesto, no estuvieron ajenos a estos fenómenos místicos. Quizá el ejemplo más paradigmático sean las visiones de Perpetua, quien en sueños experimentó una conexión profunda con la divinidad gracias a la cual dispuso de un valor incalculable antes y durante el procedimiento de su martirio (cf. Cox Miller 1994, cap. 6).

motivo no era tal y que, más bien, implicaría asumir la dirección de una delicada tarea, ya que justo la noche anterior había tenido otra visión del Salvador, en la cual le pedía que le restituyera el depósito que le había confiado –es decir, el Santo Madero– y le anunciaba que lo esposaría con una “mujer” que le era muy cercana por ser su hermana –clara referencia a la Iglesia– para que en adelante cuidara de ella (*Vit. Porph.* 13). Cabe destacar, por cierto, cómo Marco ha consolidado con extraordinaria sutileza la singular cercanía de Porfirio con Dios: si en su primera visión no menciona ningún indicio para que aquel manifestara alguna clase de sospecha sobre lo que ésta podía simbolizar –poniendo énfasis, como argumento demostrativo central, en la función curativa de la misma, prueba de que la divinidad tenía una consideración especial hacia Porfirio al hacerlo partícipe de su realidad celestial–, esta segunda visión es presentada como una revelación divina que le permite anticiparse a lo que iba a pasar. En otras palabras, mientras que el santo solo logra comprender el significado de su primera visión una vez que acontece el hecho que aquella mostraba, en su segundo sueño premonitorio Marco lo perfila como un sujeto plenamente facultado para predecir el futuro⁶², justamente un carisma propio de los *uiri Dei* que no podía provenir sino de su unión mística con Dios.

62 Sobre los sueños como una instancia de encuentro con lo celestial, además de su función premonitoria, cf. p. ej.: Lactancio, *De opificio Dei* 18, 9-11; Atanasio de Alejandría, *Oratio contra gentes* 31; Basilio de Cesarea, *HMam.* 1; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 2, 3; 15, 2-3; del mismo autor, *vid. tb. su Laud. Bas.* 41. Acerca de los sueños como imágenes falsas para que las personas puedan descansar y recobrar energía, cf. Lactancio, *De ira Dei* 17, 3. Respecto a las imágenes que surgen en los sueños como “ecos” de las preocupaciones diurnas, cf. Basilio de Cesarea, *Hlul.* 4. Para una concepción negativa de los sueños como consecuencia, entre otras cosas, de su vínculo con la acción demoníaca, cf. Evagrio Pónico, *Praktikós* 54-56; del mismo autor, cf. *tb. su Ad monachos* 46-51.

2.4. La taumaturgia

Este grado excepcional de intimidad con la divinidad constituiría, pues, una tremenda garantía de la santidad de Porfirio, y la manera más asombrosa de expresar una y otra era poniendo hincapié en el carácter taumaturgico de aquel. En efecto, tanto la capacidad de obrar milagros como, en general, la presencia de diversos hechos prodigiosos, tenían por objeto demostrar esta especial relación que el santo compartía con Dios y que tanto lo diferenciaba respecto del común de los fieles. Eran, en una palabra, lo que sancionaba de forma categórica y automática la santidad de un sujeto (Cameron 1995, 37; Velázquez 2007, 87 [n. 76], 111, 120; Castillo 2002, 69, 85, 87, 92, 133, 136). Después de todo, esta facultad para realizar prodigios se trataba de un atributo característico de los mártires (Velázquez 2007, 99), por lo que el hecho de que se reconociera dicho “don” en el santo “no mártir” pudo haber querido significar que su vida ascética, de sacrificios y de bondad, no solo hizo de él un cristiano ejemplar, sino que lo elevó al mismo estatus espiritual de aquellos.

Ya el primer sueño premonitorio de Porfirio hace aparecer su actuación como si estuviese dirigida por la intervención divina. En ese sentido, la visión de Cristo confirmandole su misma cruz, además de anunciarle su futuro desempeño como guardián del Santo Leño, en realidad podría haber escondido un simbolismo mucho más profundo: en último término, lo que presagiaría su identificación con la pasión del Señor sería la certeza de su triunfo contra el paganismo en Gaza⁶³. No

63 Para otras referencias a la figura de la cruz como símbolo de victoria, cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Oratio contra gentes* 1 –la cruz como manifestación del triunfo de Cristo sobre la muerte y la idolatría–; del mismo autor, *vid. tb. su Vit. Ant.* 35, 3 –los demonios temen el signo de la cruz porque en ella Cristo los derrotó y los expuso a la infamia–; 74, 3 –para los cristianos, la cruz es señal de coraje y prueba de desprecio a la muerte–; 75, 1 y 3 –la cruz no solo simboliza la resurrección de Cristo, sino su voluntad de sufrir por las insidias de los malvados

en vano, a medida que avanza el relato y nos adentramos en su asunto central –el conflicto entre paganos y cristianos que tuvo lugar al interior de esta ciudad–, la *dynamis* del santo comienza a evidenciar una fuerza cada vez más sorprendente que pareciera dejar fuera de duda el éxito de su empresa.

En consecuencia, el bosquejo que Marco nos ofrece de la vida religiosa de Porfirio nos proyecta una suerte de progreso o evolución espiritual que alcanzaría su máxima expresión durante los primeros años de su episcopado, es decir, justamente en el período más intenso de su actividad misionera. De hecho, si observamos los prodigios acaecidos en la etapa monástica de Porfirio –su curación milagrosa y sus visiones premonitorias–, no será difícil advertir que el exclusivo beneficiario –y testigo directo– de estos eventos es el propio santo. Es decir, Marco no menciona ningún milagro en que aparezca propiamente actuando como su agente ejecutor; su perfil, más bien, es el de un devoto cristiano cuya excepcional vida de piedad le ha permitido acceder a una experiencia mística, por lo demás, muy personal. En cambio, cuando asume la prelatura de Gaza y su acción se traslada a esta ciudad, sí se manifiesta en estricto rigor el acervo taumatúrgico de Porfirio, llevando a cabo milagros operativos con un enorme alcance colectivo, ya que no solo habrían tenido el efecto de amparar y proteger a su grey de problemas diversos, sino que terminarían motivando que muchos paganos decidieran convertirse al cristianismo (*Vit. Porph.* 19-21; 28-31; 56-57; 61-62; 89-91), un lugar bastante común, dicho sea de paso, en la literatura hagiográfica⁶⁴.

2.5. La *virtus*

Hemos dicho que la presencia de *miracula* en las *vitae* hagiográficas es uno de los principales procedimientos discursivos para sancionar popularmente y a nivel eclesiástico la santidad de un individuo, pero lo cierto es que esta facultad extraordinaria de obrar prodigios no habría sido posible sin el cultivo de una virtud interior –*virtus*–. Ahora bien, a pesar de que esta perfección moral era, en el ideario de la intelectualidad religiosa, una *conditio sine qua non* para que una persona llegara a ser considerada verdaderamente santa, la realidad literaria era otra. Es decir, los biógrafos no suelen explayarse en la vida de piedad de sus protagonistas, pues, de acuerdo con el sentir común, eran los *signa* la expresión más fehaciente y acabada de su santidad. Con todo, la mención de sus cualidades morales, por más acotada que fuese, tampoco respondería necesariamente a un mero formalismo dirigido a doctrinar las conciencias –en el sentido de que el despampanante poder taumatúrgico del santo les hiciera perder de vista cuál era la causa última de su “don”–, sino que también habría contribuido a enriquecer el perfil sacrosanto de los *uiri Dei* al convertirlos en arquetipos humanos. Su consagración a Dios, su prudencia, su caridad, su sabiduría y, en fin, una serie de atributos de excelencia, hicieron de estos personajes auténticos modelos de vida ejemplar –*exempla virtutis*–⁶⁵. No contamos, en consecuencia, con una mayor individualización de sus rasgos psicológicos –ni menos con una descripción física–; están idealizados y reúnen sin excepción un cúmulo de virtudes, puesto que la imagen que importaba hacerse del santo venía dada por la percepción de su forma de actuar. Es posible

y su ausencia de temor ante la muerte–; 79, 1-2 –el poder “sobrenatural” de los paganos, expresado en sus oráculos, hechizos y visiones, ha quedado debilitado desde que existió la cruz de Cristo.

64 Sobre la ecuación milagros = conversiones masivas, *vid.* p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 70, 2-3; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 14; 20.

65 Acerca de los santos como modelos a seguir e imitar en función de su actuación y conducta ejemplar, cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* prol. 2-3; 46, 6-7; 54, 7; 87, 2; 88, 2; Basilio de Cesarea, *HGord.* 2; del mismo autor, *vid.* tb. su *HMart.* 1 y 2; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 5, 4; 12, 2; del mismo autor, *vid.* además su *Laud. Bas.* 62-65; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* 24-25.

que la vida real de muchos de estos personajes haya transcurrido, en general, de una manera similar al relato de su existencia, pero ello no impide reconocer a sus biografías como una abstracción de tales características para presentar a sus protagonistas como prototipos de perfección cristiana.

El *uir Dei*, en definitiva, era una categoría y, como tal, su figura estaba adornada, cargada de atributos que, al ser un reflejo de los valores de la sociedad tardorromana, tenían por objeto engrandecer el *typus* específico de santidad que aquel representaba. En el caso de Porfirio, su biógrafo dedica un conciso capítulo a describir sus cualidades morales, exegéticas, intelectuales y espirituales (*Vit. Porph.* 8), pero la verdad es que, a lo largo de toda su obra, trae a colación referencias o exclamaciones que resaltan como propias aquellas virtudes cristianas que los contemporáneos más esperarían de sus cuadros dirigentes, particularmente su papel benefactor⁶⁶ –pues, junto con dirigir a la asamblea en los temas espirituales, el obispo también estaba encargado de los asuntos materiales, y Marco muestra a Porfirio haciendo gala de un evergetismo que le habría conferido un enorme protagonismo, sobre todo gracias a su actividad constructiva y a su caridad para con los sectores ciudadanos más marginales– y su función social rectora como líder ciudadano de su comunidad⁶⁷, destacando a este respecto

tanto su elocuencia y sapiencia –por ser armas con las que luchó contra la “impiedad” pagana– como también su carácter enérgico y fuerte, seguro de sí, conforme al cual supo imponer su autoridad, ganarse el respeto y la adhesión de los fieles, cohesionarlos, establecer relaciones entre iguales con los obispos de otras sedes, e incluso representar y transmitir los intereses de su comunidad local ante la instancia imperial⁶⁸.

De la suma de todas estas características, la imagen que emerge es la de una existencia ajustada a las expectativas de su sociedad, la de un modelo de ecuanimidad, de cristiano ejemplar que, al encarar su destino, enfrentando las penalidades y tentaciones de este mundo con la fortaleza de su fe y la confianza en la misericordia y el favor divino, ofreció el “remedio” y la solución a los graves problemas que aquejaban a su comunidad. Como se puede apreciar, el esfuerzo retórico de Marco por asegurar el prestigio de su protagonista esta vez se ha basado en un argumento de corte didáctico y ejemplar, es decir, en la utilidad pedagógica, en el efecto beneficioso que provocaría en la vida cotidiana de la asamblea cristiana la lectura o audición de su relato (*Vit. Porph.* prol. 1). De acuerdo con este argumento, la *virtus* ya no cabía presentarla como una fuerza mágica sino como un valor moral, como una norma de conducta que habría promovido al santo a ser motivo de referencia e imitación –*emulatio*– además

66 Sobre la importancia de practicar la caridad y beneficencia en la vida cotidiana de las comunidades cristianas, cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 3, 6; 44, 2; Basilio de Cesarea, *HDestr.* 1 y 3; del mismo autor, *vid. tb. su HDiv.* 1; 2; 8-9; cf. además su *Homilia de invidia* 5; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 8, 2; 20, 3; del mismo autor, *vid. tb. su Laud. Bas.* 38; Evagrio Póntico, *Praktikós* 18; del mismo autor, *vid. tb. su Ad monachos* 25 y 30; 77-78; por último, *vid. además sus Sententiae ad Virginem* 17 y 32.

67 Acerca del liderazgo social que los relatos hagiográficos suelen asignar a los santos dado su papel rector en la sociedad de su tiempo, cf. p. ej.: Atanasio de Alejandría, *Vit. Ant.* 84, 3-6; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* 21, 2; del mismo autor, *vid. tb. su Laud. Bas.* 19.

68 Este papel social de los *virī sancti* no solo es la proyección de una imagen estereotipada de los relatos hagiográficos, sino que resulta bastante próximo a la realidad histórica del momento y ha sido ampliamente estudiado por los principales especialistas en hagiología tardoantigua. *Vid. p. ej.:* Orselli 1989, 783-830; Orselli 1976, 85-104; Leonardi 1989, 261-283; Cracco Ruggini 1987, 127-152; Brown 1971, 80-101; Velázquez 2007, 118-119. Si bien se tratan de trabajos referidos al mundo occidental, ofrecen un esclarecedor panorama sobre la función social desempeñada por estos hombres de Iglesia que, aunque en su mayoría obispos, solían participar de otras facetas de la vida religiosa, ya fuese como monjes o eremitas.

de objeto de veneración. Se trataba, en última instancia, de proporcionar a los cristianos una biografía con un importante alcance modélico y práctico⁶⁹, de tal modo de estimularlos a vivir imitando al santo en cuestión⁷⁰, pues así, al mismo tiempo que se proveía a la audiencia de una alta dosis de edificación⁷¹, la memoria del *uir Dei* se perpetuaba –o, mejor, se revitalizaba– y su culto ganaba mayores posibilidades de difusión.

Marco, en otras palabras, ha hecho de Porfirio una vida modelo en virtud de un comportamiento ya valorado por la sociedad de su tiempo, esto es, la encarnación de un ideal –el *patrocinium*– en respuesta a los esquemas sociales, culturales y mentales de su realidad histórica (Hägg y Rousseau 2000,

69 Sobre la finalidad didáctico-moralizante de los relatos hagiográficos, sin duda uno de los rasgos más definitorios de este género literario, *vid.* p. ej. Velázquez 2007, esp. pp. 35, 39-40, 42, 47-48, 50, 52, 70, 72, 81-82, 92-93; Castillo 2002, 87, 91, 138 y 143; Aigrain 2000, 236-238; Fisher 1993, 46, 48, 51; Hägg y Rousseau 2000, 12-13. En el ámbito helenístico, la obra biográfica de Plutarco, representativa del modelo de origen aristotélico-peripatético en lo referente a la elaboración de biografías, está atravesada por un tono moralizador y edificante que pudo ser un claro precedente de las *vitae sanctorum* tardoantiguas. Con todo, el hecho de que la hagiografía cristiana dispusiera de modelos clásicos no significa que fuese una mera reversión de la biografía antigua. Al contrario, aunque hiciera uso de las mismas estrategias retóricas o de una estructura narrativa muy similar, rápidamente adquirió características originales en función de la nueva visión de mundo que transmitía (Anesi 1990, 75-103).

70 Casiodoro (*ca.* 485-580) es más explícito a este respecto, según se colige por su recomendación a leer las vidas de mártires y confesores a fin de despertar en los fieles una santa emulación que los revitalizara en su fe y los invitara a la acción. *Vid.* sus *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* 35.

71 Gregorio de Tours (538-594), en el prefacio de su *Liber Vitae Patrum*, enuncia que escribe *vitae sanctorum* para *ecclesiam aedificare*, consciente de que el relato de sus virtudes *verum etiam auditorium animos incitet ad profectum*. Para esta referencia, *vid.* Heffernan 1992, 4.

5, 8) que pudo fortalecer la consideración sacral de su persona. Para ser más exactos, este rol de patrono comunitario, propio de su condición aristocrática a la vez que un carácter derivado de su mismo cargo, desde luego que no señalaba a Porfirio como santo, pero tampoco cabe duda de que se trataba de una expresión estilística y literaria que, sin ser parte del argumento central de Marco, lo potenciaba, contribuía a acrecentar la fama de santidad de su protagonista, pues el solo hecho de que lo presentase como un ejemplo de toda clase de virtudes lo convertía en una suerte de ícono en palabras.

Por eso hemos sostenido, al comienzo de este artículo, que la *Vita Porphyrii* no es tan solo un relato hagiográfico sino también un proyecto encomiástico. El retrato idealizado que nuestro biógrafo traza de Porfirio tendría que ver, en realidad, con una práctica habitual entre los autores de *vitae sanctorum* que ha sido definida por los especialistas como el “giro” al modo panegírico (Brown 1983, 1-25; Cameron 1991, 141-152; Cameron 2006, 22; Cameron 1995, 37; Cox Miller 2000, 241-250). Esta “hibridación literaria” (Johnson 2006, 8) quiere decir que, en razón de su propósito edificante, las hagiografías tenderían a mostrar “una faz cambiante”, tan pronto próxima a la historia como al *encomium* (Codoñer 1983, 440), guardando especial relación sobre todo con este último⁷² por ser una de las formas literarias que

72 Tanto es así que Tomas Hägg y Philip Rousseau consideran que hablar de la biografía y del panegírico como dos géneros separados entre sí resulta problemático para el período tardoantiguo, siendo más apropiado reconocer la existencia de dos conjuntos de textos, uno abiertamente encomiástico y el otro pretendidamente biográfico, porque en realidad fue la transgresión de los límites entre ellos, su interacción y fusión, lo que aparece como praxis más evidente. Ya la misma *Vita Costantini* de Eusebio de Cesarea –“la única hagiografía imperial de época bizantina”, por utilizar las palabras de Victoria Gerhold–, al haber sido diseñada para conservar el recuerdo del emperador, pero también como una alabanza que invitaba a idealizar su figura, manifiesta este entrelazo entre biografía y panegírico

mejor se adecuaba al objetivo de glorificar a los santos, de modo que el panegírico antiguo, en lugar de languidecer como medio de expresión, habría ganado nuevos bríos con la literatura martirial y hagiográfica al ser utilizado como elogio para contribuir a establecer y difundir el culto a mártires y santos (Delehaye 1966, 133-171), quienes fueron revestidos, de hecho, con los atributos característicos del héroe, o sea, presentados como una especie de seres superiores al común de los mortales que, en su lucha contra el paganismo –personificación del mal– habían demostrado ser los invencibles y definitivos campeones⁷³. Tal es precisamente el cuadro que Marco bosqueja de Porfirio, proyectándolo como un obispo intachable que debía su prestigio, más que a las actividades derivadas de su mismo cargo, a la posesión de ciertas facultades personales que puso a disposición de la comunidad en pos de un beneficio colectivo, siendo entonces estas

facultades las que, en su expresión literaria, parecen justificar en última instancia tanto su poder y preeminencia como también el éxito de su empresa.

3. CONCLUSIONES

Si la *potentia* del santo, en definitiva, se despliega en todo su esplendor a propósito de su iniciativa para erradicar los cultos y templos del paganismo, parece confirmar el esfuerzo retórico de Marco por demostrar que su política coercitiva era una parte inmanente y fundamental de su santidad. De este modo, la violencia religiosa, en el caso de Porfirio, lejos de haber entorpecido su trayectoria espiritual, representaría la cima de su perfección cristiana y, como tal, la prueba más incontrovertible de su condición de *amicus Dei*. Con esto, el biógrafo se ha asegurado de afianzar el prestigio de su protagonista, cuya extraordinaria hazaña –revestida, a su vez, de signos asombrosos– era una clara muestra de que reunía los méritos necesarios para ser objeto de culto público –*dulia*–. No olvidemos que el acto de escritura de Marco es, en esencia, un ejercicio de santificación *postmortem* con el cual, gracias particularmente a la presencia de una serie de elementos destinados a despertar la admiración de la audiencia, quería salvaguardar la fama postrera de Porfirio. Es más, si tanto se empeña en demostrar que su protagonista había sido en vida un sujeto señalado por la divinidad y que participó con certeza de su santidad, en última instancia lo que quería expresar era que a su muerte debió gozar, como los antiguos mártires y confesores, de un rápido y privilegiado ascenso hacia el Reino de Dios desde donde seguiría irradiando *energeia* numinosa, una razón por definición suficiente para que su comunidad le tributara reconocimiento y, por sobre todo, veneración.

Bajo esta óptica, Porfirio no era un difunto cualquiera, sino uno de esos “muertos especiales” –por utilizar las palabras de Peter Brown– que permanecían cercanos al común de los cristianos a pesar de su privilegiada

que, de paso, explicaría en gran medida el carácter idiosincrático de la hagiografía tardoantigua. Vid. Hägg y Rousseau 2000, 1, 15; Gerhold 2013, 187. Por su parte, Averil Cameron sostiene que desde la *Vita Antonii* en adelante el encomio fue la base de la hagiografía, señalando que la oración fúnebre que Gregorio de Nacianzo dedicó a Basilio de Cesarea sería el ejemplo mejor logrado de esta interacción, a tal punto que cabría reconocerlo como un auténtico encomio clásico. Con respecto a la citada *Vita Constantini*, finalmente, dice que es una de esas obras difíciles de clasificar como consecuencia de la misma omnipresencia del panegírico y su cruce con todo tipo de literatura durante la Antigüedad tardía, si bien en otro de sus trabajos se decide por definirla como una combinación de encomio y biografía que, por lo demás, habría sufrido de un cierto influjo de la ya existente tradición de vidas de filósofos y de “hombres santos”. Vid. respectivamente: Cameron 2006, 22-23; Cameron 1995, 36.

⁷³ Acerca de las características del encomio cristiano y sus diferencias respecto al panegírico clásico, cf. p. ej.: Basilio de Cesarea, *HGord.* 1-2; del mismo autor, *vid. tb. su HMart.* 2, además de su *HMam.* 2, 3; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* prol. 1, 3; del mismo autor, *vid. tb. su Laud. Bas.* 58; 59-60; 61; Gregorio de Nacianzo, *In laudem Basilii* 42-43; Jerónimo de Estridón, *Vit. Hil.* prol. 1.

posición en su condición de salvos, cargados de *dynamis* para proteger a los fieles y acudir a sus invocaciones, a modo de espíritus subluarres con capacidad de interceder por ellos ante Dios y, en el mejor de los casos, obtener su favor. Por tanto, la muerte no representaba el fin de su papel como *patronus* o *defensor ciuitatis* de la comunidad cristiana; al contrario, Porfirio debía seguir presidiendo la vida diaria de los fieles y seguir siendo su más valioso baluarte, especialmente ahora que su alma había resistido de manera segura la transición al más allá y estaba *apud Deum*. En otras palabras, la *Vita Porphyrii* habría pretendido plantear al intérprete la relación apropiada que debía darse entre los vivos y este muerto especialísimo, y su mismo autor parece querer ofrecer la pauta de esta relación participativa con el otro mundo –ya en el prólogo– al implorar la ayuda e intercesión del santo para describir de la mejor manera posible su virtud (*Vit Porph.* prol. 3). Lo destacable es que lo hace con tal convicción que suscita en el interlocutor la sensación de que el santo continuaba siendo una presencia casi tangible, cercana y, a la vez, digna de decoroso respeto, y que aún podía influir –con éxito– en la experiencia vital de los fieles que invocaban su beneficio.

4. FUENTES PRIMARIAS: EDICIONES Y TRADUCCIONES

- Acerbi, Silvia 2023. *Jerónimo de Estridón. Tres vidas en el desierto*. Madrid: Trotta.
- Ánchel Balaguer, Constantino y Serrano Galván, José Manuel 2004. *Tertuliano. A los mártires. El escorpión. La huida en la persecución*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Artioli, Maria Benedetta 1980. *Opere Ascetiche di Basilio di Cesarea*. Torino: UTET.
- Baldi, Davide 2015. *Atanasio di Alessandria. Vita di Antonio*. Roma: Città Nuova.
- Biblia de Jerusalén* 2009 (1967). Bilbao: Desclée De Brouwer, cuarta edición.
- Boella, Umberto 1973. *Lactantius. Divinae Institutiones. De opificio Dei. De ira Dei*. Firenze: Sansoni.
- Burgardt, Damián 2016. *Basilio de Cesarea. Homilía sobre las palabras: 'Pon atención a ti mismo'*. Buenos Aires: Cuadernos Monásticos 196, 48-64.
- Candau Morón, José María 1992. *Zósimo. Nueva historia*. Madrid: Gredos.
- Capánaga, Victorino 1949. *San Agustín. La corrección y la gracia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Capánaga, Victorino 1949. *San Agustín. El don de la perseverancia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Codoñer Merino, Carmen 1987. *Sulpicio Severo. Obras completas*. Madrid: Tecnos.
- Custodio Vega, Ángel y Rodríguez Díez, José 2019. *San Agustín. Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Dattrino, Lorenzo 1992. *Evagrio Pontico. Trattato pratico sulla vita monastica*. Roma: Città Nuova.
- De Luis Vizcaino, Pío y Anoz Gutiérrez, José 2017. *San Agustín. Sermones (Sermo CCLXXXI y CCCXXXVI)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Espinosa Alarcón, Andrés y Alsina Clota, José 1990. *Obras Completas de Luciano de Samosata*. Madrid: Gredos, Vol. III.
- Franco, Laura 2014. *Eusebio di Cesarea. Vita di Costantino*. Milano: BUR.
- Gallico, Antonino 2000. *Teodoreto di Cirro. Storia ecclesiastica*. Roma: Città Nuova.
- González Gálvez, Ángel 2001. *Libanio. Discursos*. Madrid: Gredos, Vol. II.
- González Villanueva, José y Rubio Sadia, Juan Pablo 2017. *Evagrio Pónico. Obras espirituales*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Grégoire, Henri y Kugener, Marc-Antoine 1930. *Marc le Diacre. Vie de Porphyre*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lampadaridi, Anna 2016. *La conversion de Gaza au christianisme: La Vie de S. Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BHG 1570)*. Brussels: Société des Bollandistes; Teja, Ramón 2008. *Marco el Diácono. Vida de Porfirio de Gaza*. Madrid: Trotta.

- Leone, Luigi 1965. *Sancti Athanasii Archiepiscopi Alexandrini. 'Contra Gentes'*. Napoli: Libr. Scientifica.
- Marotta, Eugenio 1989. *Gregorio di Nissa. Vita di Santa Macrina*. Roma: Città Nuova.
- Martín Pérez, Balbino 1959. *San Agustín. Sobre la doctrina cristiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Mateo-Seco, Lucas F. 1995. *Gregorio de Nisa. Vida de Macrina. Elogio de Basilio*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Mateo-Seco, Lucas F. 1992. *Gregorio de Nisa. Sobre la vocación cristiana*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Mateo-Seco, Lucas F. 2000. *Gregorio de Nisa. La virginidad*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Merino Rodríguez, Marcelo 2003. *Clemente de Alejandría. Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Migne, Jacques-Paul 1845. *Ambrosius Mediolanensis. Epistulae*. Paris: Patrologia Latina 16.
- Migne, Jacques-Paul 1862. *Aurelius Prudentius. Liber Peristephanon*. Paris: Patrologia Latina 60.
- Migne, Jacques-Paul 1857. *Basilius Magnus. Homilia in sanctum Mamantem martyrem*. Paris: Patrologia Graeca 31.
- Migne, Jacques-Paul 1865. *Cassiodorus. Institutiones divinarum et saecularium litterarum*. Paris: Patrologia Latina 70; Donnini, Mauro 2001. *Cassiodoro. Le Istituzioni*. Roma: Città Nuova.
- Migne, Jacques-Paul 1862. *Decretum Gelasianum*. Patrologia Latina 59. Paris: Apud Editorem.
- Migne, Jacques-Paul 1857. *Gregorio de Nacianzo. Orationes*. Patrologia Graeca 35. Paris: Apud Editorem.
- Migne, Jacques-Paul 1849. *Gregorius Turonensis. Liber Vitae Patrum*. Patrologia Latina 71. Paris: Apud Editorem.
- Migne, Jacques-Paul 1862. *Orígenes. Homiliae in Numeros*. Patrologia Graeca 12. Paris: Apud Editorem.
- Migne, Jacques-Paul 1845. *Paulinus Mediolanensis. Vita S. Ambrosii*. Patrologia Latina 20. Paris: Apud Editorem.
- Migne, Jacques-Paul 1861. *Paulinus Nolanus. Carmina*. Patrologia Latina 61. Paris: Apud Editorem.
- Migne, Jacques-Paul 1864. *Sozomeno. Historia ecclesiastica*. Patrologia Graeca 67. Paris: Apud Editorem.
- Oroz Reta, José, Marcos Casquero, Manuel A. y Díaz y Díaz, Manuel C. 2018. *Isidoro de Sevilla. Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ruiz Bueno, Daniel 1974. *Actas de los Mártires*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santamarta del Río, Santos, Fuertes Lanero, Miguel y Capánaga, Victorino 2019. *San Agustín. La ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Teja, Ramón 2008. *Teodoreto de Ciro. Historias de los monjes de Siria*. Madrid: Trotta.
- Valdés Gallego, José Antonio, Iso, José Javier y Moralejo, José Luis 2016. *Libanio. Cartas. Libros I-V*. Madrid: Gredos.
- Valdés García, María Alejandra 2007. *Basilio de Cesarea. Panegíricos a los mártires. Homilias contra las pasiones*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Valdés García, María Alejandra 2024. *Basilio de Cesarea. Homilias diversas*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Velasco Delgado, Argimiro 2008. *Eusebio de Cesarea. Historia eclesiástica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Aigrain, René 2000 (1953). *L'hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire*. Brussels: Société des Bollandistes.
- Anesi, Gervasio 1990. Note sulla "Vita Cypriani" di Ponzio, "Vita Ambrosii" di Paolino, "Vita Augustini" di Possidio. En Ceresa-Gastaldo, Aldo (Coord.), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale. Atti del convegno tenuto*

- a Trento il 27-28 ottobre 1988, 75-103. Bolonia: Dehoniane (EDB).
- Aurell, Jaume 2013. La historiografía medieval: siglos IX-XV. En Aurell, Jaume; Balmaceda, Catalina; Burke, Peter y Soza Felipe (Eds.), *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, 95-142. Madrid: Akal.
- Bosl, Karl 1976. Il santo nobile. En Boesch Gajano, Sofia (Ed.), *Agiografia altomedievale*, 161-190. Bolonia: Il Mulino.
- Boulhol, Pascal 1994. Hagiographie antique et démonologie: Notes sur quelques Passions grecques ("BHG" 962z, 964 et 1165-1166). *Analecta Bollandiana: Revue critique d'hagiographie* 112 (3), 255-303.
- Bowersock, Glen W. 2000. The Syriac Life of Rabbula and Syriam Hellenism. En Hägg, Tomas y Rousseau, Philip (Eds.), *Greek biography and panegyric in the late antiquity*, 255-271. Berkeley – Los Angeles – Londres: University of California Press.
- Brown, Peter 1971. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *Journal of Roman Studies* 61, 80-101.
- Brown, Peter 2015 [1981]. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cameron, Alan 1976. *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*. Oxford: Clarendon Press.
- Cameron, Averil 1991. *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*. Berkeley: University of California Press.
- Cameron, Averil 1995. *Il tardo impero romano*. Traducido Mauro de Nardis y Pasquale Rosafio. Bolonia: Il Mulino.
- Cameron, Averil 2002. On defining the holy man. En Howard-Johnson, James y Hayward, Paul Antony (Eds.), *The Cult of the Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, 27-43. Oxford: Oxford University Press.
- Cameron, Averil 2004. Democratization Revisited: Culture and Late Antique and Early Byzantine Elites. En Haldon, John y Conrad, Lawrence I. (Eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, VI: Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, 91-107. Princeton: Darwin Press.
- Cameron, Averil 2006. New Themes and Styles in Greek Literature, A Tittle Revisited. En Johnson, Scott Filtgerald (Ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, 11-28. Aldershot: Ashgate.
- Carrera Airola, Leonardo 2023. *De emociones e imaginarios en la polémica entre cristianos y paganos. El caso de Gaza en la Antigüedad tardía a partir de la Vita Porphyrii de Marco Diácono (siglos IV-V)*. Tesis doctoral. Chile : Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Carrié, Jean-Michel 2001. Antiquité tardive et "démocratisation de la culture": un paradigme à géométrie variable. *Antiquité tardive: revue internationale d'histoire et d'archéologie* 9, 27-46.
- Castillo Maldonado, Pedro 2002. *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad tardía*. Madrid: Signifer.
- Chartier, Roger 2002. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Childers, Jeff 2006. The Life of Porphyry: Clarifying the Relationship of the Greek and Georgian Versions through the Study of New Testament Citations. En Childers, Jeff W. y Parker, David C. (Eds.), *Transmission and Reception: New Testament text-critical and exegetical studies*, 154-178. Piscataway-New Jersey: Gorgias Press.
- Codoñer, Carmen 1983. Literatura hispano-latina tardía. En *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo: actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos*. Sevilla. 6-11 de abril de 1981, vol. 1, 435-465. Madrid: Gredos.
- Cox Miller, Patricia 1994. *Dreams in Late Antiquity. Studies in the imagination of a*

- Culture. Princeton: Princeton University Press.
- Cox Miller, Patricia 2000. Strategies of Representation in Collective Biography: Constructing the Subject as Holy. En Hägg, Tomas y Rousseau, Philip (Eds.), *Greek biography and panegyric in the late antiquity*, 241-250. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Cracco Ruggini, Lellia 1987. La città romana nell'età imperiale. En Rossi, Pietro (Coord.), *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*, 127-152. Torino: Einaudi.
- Delehaye, Hippolyte 1966. *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. Brussels: Société des Bollandistes.
- Felici Castell, Andrés 2013. Ángeles portadores de coronas en las imágenes de los mártires. Origen del tipo iconográfico. *Anales de Historia del Arte* 23, 139-153.
- Fisher, Elizabeth A. 1993. Michael Psellos on the rhetoric of hagiography and the *Life of St Auxentius*. *Byzantine and Modern Greek Studies* 17 (1), 43-55.
- Fowden, Garth 1978. Bishops and temples in the Eastern Roman Empire A.D. 320-435. *The Journal of Theological Studies, New Series* 29 (1), 53-78.
- García Masegosa, Antonio 1994. *San Martín de Tours, patrono de Ourense, en los textos antiguos*. Ourense: Fundación Caixa Galicia.
- Gerhold, Victoria 2013. Constantino I y la santidad imperial: construcción y rol político de la figura de “San Constantino”. *Bizantion Nea Hellás* 32, 185-205.
- Grabar, André 1985. *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*. Madrid: Alianza.
- Hägg, Tomas y Rousseau, Philip 2000. Introduction: Biography and Panegyric. En Hägg, Tomas y Rousseau, Philip (Eds.), *Greek biography and panegyric in the late antiquity*, 1-28. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Heffernan, Thomas J. 1992 (1988). *Sacred Biography. Saints and their Biographers in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press.
- Johnson, Scott Fitzgerald 2006. Introduction. En Johnson, Scott Fitzgerald (Ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, 1-8. Aldershot: Ashgate.
- Lausberg, Heinrich 1990 [1966]. *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, vol. 1. Madrid: Gredos.
- Leonardi, Claudio 1989. Modelli di santità tra secolo V e VII. En *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale, secoli V-XI*, vol. 36 (I), 261-283. Spoleto: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo.
- MacMullen, Ramsay 1967. *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*. Cambridge – Massachusetts: Harvard University Press.
- Marcos, Mar 2015. Religious Violence and Hagiography in Late Antiquity. *Numen* 62, 169-196.
- Mazzarino, Santo 1960. La democratizzazione della cultura nel Basso Impero. En *Rapports du XIe Congrès international des Sciences Historiques (Stockholm, 21-28 agosto 1960)*, 35-54. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Mazzarino, Santo 1974. *Antico, tardoantico ed era constantiniana*, vol. 1. Bari: Dedalo.
- Orselli, Alba Maria 1976. Il santo patrono cittadino: genesi e sviluppo del patrocinio del vescovo nei secoli VI e VII. En Boesch Gajano, Sofia (Ed.), *Agiografia altomedievale*, 85-104. Bologna: Il Mulino.
- Orselli, Alba Maria 1989. Santi e città. Santi e demoni urbani tra tardoantico e alto medioevo. En *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale, secoli V-XI*, vol. 36 (II), 783-830. Spoleto: Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo.
- Peeters, Paul 1941. La Vie géorgienne de Saint Porphyre de Gaza. *Analecta Bollandiana* 59, 65-216.

- Ravegnani, Giorgio 2015. *La vita quotidiana alla fine del mondo antico*. Bolonia: Il Mulino.
- Ruiz Bueno, Daniel 1974. *Actas de los Mártires*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sfameni Gasparro, Giulia 2009. Porfirio di Gaza, un *uomo santo* fra pagani, eretici e maghi: modelli retorici di propaganda religiosa e realtà storica. En Monaca, Mariangela (Coord.), *Problemi di storia religiosa del mondo tardo-antico: tra mantica e magia*, 201-333. Cosenza: Lionello Giordano.
- Taylor, Joan E. 1993. *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*. Oxford: Clarendon Press.
- Teja, Ramón 2001. Monjes, magia y demonios en la “Vida de Hipazo” de Calínico. En Teja, Ramón (Coord.), *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas: Actas del XIV Seminario sobre Historia del Monacato (1-4- de agosto de 2000)*, 107-128. Aguilar de Campoo: Coedición de la Fundación Santa María la Real y del Centro de Estudios del Románico.
- Teja, Ramón 2008. *Marco el Diácono. Vida de Porfirio de Gaza*. Madrid: Trotta.
- Torres, Juana 2017. Rhetoric and historical distortion: the case of Mark of Arethusa. En Sághy, Marianne y Schoolman, Edward M. (Eds.), *Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4th – 8th centuries)*, 69-79. Budapest: CEU MEDIEVALIA.
- Vauchez, André 1988 [1981]. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma: Ecole française de Rome.
- Velázquez, Isabel 2007. *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*. Segovia: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua.
- Volf, Miroslav 2008. Christianity and Violence. En Hess, Richard S. y Martens, Elmer A. (Eds.), *War in the Bible and terrorism in the*

twenty-first century, 1-17. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN Y AGRADECIMIENTOS

Este trabajo se ha realizado en el marco de un Proyecto Interno de Investigación e Innovación, financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Posgrado de la Universidad Autónoma de Chile y asignado con el código DIUA 293-2024. Agradezco a la institución antedicha el respaldo otorgado, así como a los tres revisores, cuyos comentarios contribuyeron a enriquecer el presente artículo.

CONTRIBUCIONES DE AUTORÍA

Leonardo Carrera Airola: conceptualización, metodología, investigación, análisis formal, redacción, revisión y edición.