

HISTORIA 396
ISSN 0719-0719
E-ISSN 0719-7969
VOL 16
N°1 - 2026
[1-30]

La *Vita Porphyrii* de Marco Diácono: entre Hagiografía, Panegírico e Historiografía

*The Vita Porphyrii of Marcus Deacon:
between Hagiography, Panegyric and Historiography*

DOI: <http://dx.doi.org/10.4151/07197969-Vol.16-Iss.1-Art.945>

Leonardo Carrera

Universidad Autónoma de Chile

leonardo.carrera@uautonoma.cl

Resumen

La literatura hagiográfica es un género que gozó de mucha popularidad durante la Antigüedad tardía y que tiene como propósito principal promover y remarcar la santidad del sujeto que describe, de manera que resulta insoslayable reparar en la habilidad retórica de sus autores a fin de ponderar el contenido histórico detrás de su propuesta de vida ejemplar. El presente artículo profundiza lo anterior a partir de un estudio de caso, la *Vita Porphyrii* de Marco Diácono, y busca demostrar cómo su compromiso afectivo tanto con Porfirio como con su esfuerzo por cristianizar la ciudad de Gaza habría moldeado su propia trayectoria vital e incidido en la forma y estructura narrativa de su obra. Esto implica concebir su acto de escritura como un modo de comunicación y de organizar ideas, es decir, como un discurso, para así poner de manifiesto que su descripción de los hechos es, al mismo tiempo, una construcción retórica, una operación cognoscitiva condicionada por su identidad subjetiva en cuanto observador. En definitiva, focalizar la *Vita Porphyrii* como discurso abre la posibilidad de demostrar que la historia allí recogida no mantiene una relación mimética con la realidad, sino que el mundo del sujeto, conformado por sus pasiones y esquemas valorativos e imaginativos, habría intervenido selectivamente sobre los datos a los que su experiencia le permitió acceder.

Palabras clave: Marco Diácono; *Vita Porphyrii*; hagiografía; Antigüedad tardía.

Abstract

The hagiographic literature is a genre that enjoyed great popularity in the Late Antiquity and has the objective of promoting and remarking the holiness of the subject described, in a way that is unavoidable to consider the rhetorical skill of the authors to ponder the historical content behind their proposal of an exemplary life. This article explores the *Vita Porphyrii* of Mark the Deacon and tries to demonstrate that his affective commitment with both Porphyrius and the christianization of Gaza have shaped his own life trajectory and influenced on the form and narrative structure of his work. This implies that his act of scripture is a way of communication and organize ideas, that is to say, as a discourse, to put in manifest that his description of the events is, at the same time, a rhetorical construction, a cognoscitive operation conditioned by his subjective identity as an observer. Ultimately, focalize the *Vita Porphyrii* as a discourse opens the possibility to demonstrate that the history there collected doesn't hold a direct relation with the reality, but with the inner world of the subject, built from the passions and valuative and imaginative schemes, would have intervened selectively on the data to which his experience allowed him to access.

Keywords: Mark the Deacon; *Vita Porphyrii*; hagiography; Late Antiquity.

INTRODUCCIÓN

La Vita Porphyrii episcopi Gazensis -Βίος τοῦ Ἀγίου Πορφυρίου ἐπισκόπου Γάζης-, escrita por Marco el Diácono¹, discípulo y amigo del santo en cues-

- 1 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. Cabe precisar que, 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: *Marc le Diacre, Vie de Porphyre, évêque de Gaza*. París, Les Belles Lettres, 1930. Para los fragmentos que reproducimos en español hemos utilizado la traducción de Ramón Teja -*Marco el Diácono. Vida de Porfirio de Gaza*. Madrid, Trotta, 2008-, debido a que sigue muy de cerca la edición crítica ya referida. También se ha revisado la reciente edición crítica a cargo de Anna Lampadaridi, *La conversion de Gaza au christianisme: La Vie de S. Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BHG 1570)*. Bruselas, Société des Bollandistes, 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

ción², describe con excepcional meticulosidad las circunstancias y pormenores de la cristianización de Gaza, tarea delicada y sujeta a muchos contratiempos que, para superarlos, resultó decisivo el recurso a la fuerza y la coerción gracias al apoyo del poder imperial³. Ahora bien, es un hecho conocido que a los hagiógrafos no les interesa tanto presentar una descripción precisa de la realidad como sí validar la santidad de una persona a través del relato de su destacada conducta moral y, sobre todo, de su capacidad taumatúrgica, con el objetivo último de ofrecerlo como un *exemplum* digno de imitar o, al menos, de admirar. Por lo mismo, el resultado de su ejercicio narrativo está lejos de ser un trabajo historiográfico que facilite reconocer al sujeto en su individualidad, ya que lo primordial es demostrar que aquel personifica una abstracción que es, precisamente, la *santidad*, dando cuenta de un perfil “legendario”⁴, construido en buena medida sobre unos *topoi* literarios determinados.

En consecuencia, la pertenencia de la *Vita Porphyrii* al género literario del “bios” -en su dimensión hagiográfica- es el primer elemento que se debe considerar para su correcto análisis y valoración histórica -más aún por el alcance que tuvo este género en cuanto instrumento de propaganda cultural y religiosa-, de modo que el presente artículo priorizará el estudio propiamente literario de esta obra, convencidos de que reparar en su valor como discurso retórico nos permitirá sopesar mejor tanto la calidad como la verosimilitud

al lector posterior poder distinguir con exactitud el aporte 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. En efecto, 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.

2 Cf. Lampadaridi, *La conversion de Gaza*, pp. 12-14.

3 Para Robert Cleve, de hecho, la opresión y el uso de la fuerza por parte del poder político es la razón más decisiva para explicar el éxito del cristianismo en el mundo tardoantiguo, en “The triumph of Christianity: Religion as an Instrument of Control” Yuge, Tōru y Doi, Masaaki (eds.). *Forms of Control and Subordination in Antiquity*. Leiden, E. J. Brill, 1988, párrafos 13-16.

4 Cf. García de la Borbolla, Ángeles. “La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?” *Memoria y Civilización (MyC)*, Vol. 5, 2002, pp. 77-99.

de la información histórica que nos suministra, pero también porque la crítica literaria de estas fuentes ha tendido a postergarse en favor de utilizarlas fundamentalmente como mera evidencia de fenómenos sociales, religiosos o políticos⁵. A decir verdad, los cambios estructurales que tuvieron lugar en el mundo tardoantiguo parecen justificar el interés de los historiadores por querer advertir en la literatura de la época algún reflejo de los mismos, aunque al costo de prestarle escasa o nula atención a la literatura *per se*⁶. No obstante, si asumimos la retórica en su más amplio sentido, esto es, como el arte de emplear el lenguaje de manera eficaz para persuadir⁷, resulta palpable que su uso puede distorsionar la realidad que los autores describen, por lo que correremos el riesgo de equivocarnos en la reconstrucción histórica de los acontecimientos si no anteponemos, primero que todo, un estricto análisis crítico a los documentos⁸.

LOS PROPÓSITOS DECLARADOS DEL AUTOR

Nuestro autor, ya desde las líneas prologales de su biografía⁹, describe a Porfirio (ca. 347-420) como un “hombre santo”¹⁰ y “amigo de Dios”¹¹, términos

- 5 Con respecto a esto último, *vid.* Johnson, Scott Fitzgerald. *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*. Aldershot, Ashgate, 2006, p. 6. De hecho, la carencia de trabajos sobre literatura griega en la Antigüedad tardía, donde el análisis literario fuese lo principal y no un epifenómeno, es lo que motivó la redacción del citado volumen, el cual se propuso comprender la literatura tardoantigua en sus propios términos y, una vez emprendido este tratamiento sincrónico, comenzar a pensar en las características de dicho período histórico. Para la idea de la historia de la literatura como el estudio del sistema de normas, estándares y convenciones literarias de una determinada época y no solo como resultado de fuerzas externas, cf. Wellek, Rene y Warren, Austin. *Theory of Literature*. Londres, Penguin Books, 1993 [1963], p. 265.
- 6 Cf. Cameron, Averil. “New Themes and Styles in Greek Literature, A Tittle Revisited” Johnson, Scott Fitzgerald (ed.). *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*. Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 11-12.
- 7 Cf. Lim, Richard. *Public disputation, power, and social order in late antiquity*. Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1995, esp. p. 231. Ya Cicerón (106-43 a.C.) expresó que la principal función de la retórica era persuadir por medio de la palabra: *Officium autem eius facultatis -rethoricae- videtur esse dicere adposite ad persuasionem; finis persuadere dictione (De inventione I, 6)*.
- 8 *Vid.* Torres, Juana. “Rhetoric and historical distortion: the case of Mark of Arethusa”. Sàghy, Marianne y Schoolman, Edward M. (eds.). *Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4th-8th centuries)*. Budapest, CEU MEDIEVALIA, 2017, p. 79.
- 9 Acerca de la importancia que poseen los prólogos de las *vitae sanctorum* por la información que sus autores nos suministran respecto a su personal consideración de porqué escriben y recomiendan leer -u oír- hagiografía, *vid.*, por ejemplo Fisher, Elizabeth. “Michael Psellos on the rhetoric of hagiography and the *Life of St Auxentius*”. *Byzantine and Modern Greek Studies*, Vol. 17, N°1, 1993, p. 50.
- 10 *Vit. Porph.* prol. 1 y 3. Para la definición de hombre santo y el destacado papel que desempeñó en la Antigüedad tardía, *vid.* el análisis -en torno a la obra de Peter Brown- realizado por Cameron, Averil. “On defining the holy man”. 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*. Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 27-43. Con respecto al uso de la palabra “hágios” y, específicamente, su relación con el término latino *sanctus*, *vid.* el clásico trabajo de Delehaye, Hippolyte. *Sanctus. Essai sur le cult des saints dans l'Antiquité*. Bruselas, Société des Bollandistes, 1927.
- 11 *Ibidem*, prol. 2.

de por sí expresivos de la naturaleza hagiográfica que impregna y da sentido a toda su obra. Esto significa que el propósito básico del biógrafo sería presentar al personaje protagonista como poseedor de una serie de cualidades o características excepcionales en cuanto a su vida de piedad, cualidades que le habrían permitido alcanzar una vinculación privilegiada e íntima con Dios¹², y, por ello, ser merecedor de convertirse en objeto de veneración, siendo esta, entonces, la razón última para que Marco decidiera llevar a cabo su acto de escritura. En otras palabras, su biografía nos habla de un sujeto histórico¹³ que, a la vez, es definido desde un principio como un objeto de culto¹⁴, de manera que, en vez de esperar hallar una delineación precisa de los contornos particulares de la personalidad del santo, cabe asumirlo por lo que literariamente es: una categoría arquetípica adornada con toda clase de atributos de excelencia, y a partir de ahí intentar lograr una aproximación tanto a los rasgos psicosociales del obispo-asceta como a la realidad histórica que yacería detrás del revestimiento hagiográfico.

Nos encontramos, por lo tanto, ante un retrato ideal o visión estilizada de un sujeto singular, cuya supuesta excepcionalidad despertó la admiración de otro individuo en particular, el diácono Marco, dato en absoluto intrascendente porque, si Porfirio adquirió fama postrera -como lo prueba el éxito editorial que supuso su biografía¹⁵-, no se habría debido, en estricto rigor, a una presunta excelencia intrínseca, sino al entusiasmo que suscitó la descripción de su vida en otros contemporáneos. En ese sentido, la monografía de Marco -dado que versa sobre un único santo-, al mismo tiempo que se puede definir como un acto de devoción, se autoimpuso la meta de ofrecer a su protagonista como un objeto para la devoción. Es probable que en la materialización de este propósito jugara un papel importante la decisión de nuestro autor relativa a concebir su biografía como un proyecto encomiástico y, en cuanto tal, sujeta a los artificios literarios propios de dicho género, proclives

12 Cf. Brown, Peter. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, University of Chicago Press, 2015 [1981], p. 37.

13 Al respecto, cf. Lampadaridi, *La conversion de Gaza*, pp. 23-25.

14 Sobre la intención de los hagiógrafos de hacer de los santos un objeto de culto para así honrar su memoria, cf. por ejemplo Gregorio de Nisa (ca. 330-ca. 400), *Oratio in laudem fratris Basilii* 15; 56; 57; 60; Jerónimo de Estridón, *Vita Hilarionis* 38. Respecto a la posibilidad real de llegar a tributar veneración a ciertos individuos únicamente a través del relato de sus vidas, cf. el testimonio personal que ofrece Agustín de Hipona en *Confessiones* [en adelante: *Conf.*] IV, 14, 21-23; 16, 28.

15 Este éxito se infiere por la diversidad idiomática que poseen los manuscritos conocidos de la presente biografía, pues, 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. 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, *Marco el Diácono*, p. 16.

a resaltar la virtuosa vida del personaje principal. Marco, en efecto, define su biografía como un “elogio”¹⁶ y, de hecho, utiliza los *topoi* habituales del encomio, como afirmar la imposibilidad de “narrar todas las acciones de un hombre tan digno de ser celebrado, que son numerosas” y que, en razón de su excepcionalidad, podrían parecer increíbles a la audiencia¹⁷. Así, resuelve concentrar su relato en aquel momento de extrema dificultad en la vida del santo que supuso el despliegue de una serie de hechos sobresalientes: nos referimos, claro está, a su lucha contra la “*ειδωλομανία*” al frente de la prelatura de Gaza.

Por eso hemos dicho que la obra hagiográfica de Marco, más que una biografía en sentido estricto, cabe definirla como una imagen o retrato¹⁸, pues aunque incorpore ciertos elementos de la vida personal de su personaje -el mismo capítulo que sigue al prólogo de la *Vita Porphyrii* ofrece datos estrictamente vitales, como si de una biografía cualquiera se tratase-, el núcleo central versa sobre un momento muy concreto de su existencia¹⁹ -los primeros años de su actividad episcopal, desde 395 al 407-, etapa en la cual su actuación habría contado -siempre según Marco- nada menos que con el auxilio y la intervención divina hasta lograr establecer el orden en el seno de su Iglesia. Es decir, más que abordar al protagonista en su evolución, se concentra en lo que sería la “plenitud” de su itinerario espiritual y de su consagración a Dios, girando casi toda la información de los hechos de su vida en torno a este momento definidor de su condición de cristiano ejemplar y excepcional, mientras que las situaciones anteriores y posteriores quedarían reducidas a un muy segundo plano; de hecho, los últimos años de la vida de Porfirio, desde 407 hasta el 420, Marco los resume en apenas unas cuantas líneas.

16 *Vit. Porph.* prol. 3.

17 *Idem*.

18 En realidad, el mismo género biográfico comenzó en la Antigua Grecia a modo de “retratos” en lugar de “vidas” estructuradas cronológicamente -bastaría pensar, por ejemplo, en los conocidos retratos socráticos de Platón y Jenofonte-. Siglos más tarde, Plutarco pasaría a la historia justamente por desarrollar el género biográfico a través de sus conocidas *Vidas paralelas*, las que le reportaron fama y popularidad ya en la misma Antigüedad. Es más, de manera similar a sus predecesores, Plutarco tampoco dudó en presentarse a sí mismo como un “pintor” que realizaba los rasgos más característicos de sus personajes, esto es, sus virtudes y vicios. Para un análisis más profundo sobre la biografía filosófica en el siglo IV a. C., *vid.* Momigliano, Arnaldo. *The Development of Greek Biography (Expanded edition)*. Cambridge, Harvard University Press, 1993 [1971], cap. III. Para el comentario de Plutarco, *vid.* Balmaceda, Catalina. “La Antigüedad clásica: Grecia y Roma” Aurell, Jaume; Balmaceda, Catalina; Burke, Peter y Soza, Felipe. *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*. Madrid, Akal, 2013, pp. 38-39.

19 Según Averil Cameron, este enfoque selectivo en el individuo, más que en los eventos históricos de los que habría formado parte, se trataría de una estrategia retórica típica de la biografía. Cf. Cameron, Averil. “Form and Meaning: The *Vita Constantini* and the *Vita Antonii*”. Hägg, Tomas y Rousseau, Philip (eds.). *Greek biography and panegyric in the late antiquity*. Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 2000, pp.72-88.

La magnitud de esta gesta, por otra parte, explicaría en buena medida otro de los objetivos declarados por Marco: no dejar en el olvido el recuerdo de Porfirio²⁰; como la tradición oral va sufriendo embates con el paso del tiempo, alterándose progresivamente hasta corromperse de manera irremediable, la redacción de su escrito es presentada casi como un imperativo ético²¹. Es decir, Marco explicita su preocupación en torno a que la memoria del obispo de Gaza, además de caer en la indiferencia, se distorsione, y en esta aprensión nos proyecta su autoimagen como la persona más indicada para escribir esta biografía, ya que ha sido testigo presencial de la virtud de su protagonista²², llegando a compartir con él una parte significativa de su trayectoria vital²³. Por consiguiente, podríamos afirmar que nuestro autor inscribe su hagiografía dentro del marco más amplio del género historio-

20 La escritura, en ese sentido, se alza como un espacio de segura memoria que permitiría que siempre estuviera “vivo” el recuerdo del santo. Dicho de otro modo, la decisión de dejar por escrito la vida de Porfirio se debería a la importancia que su autor, al igual que otros contemporáneos, le concedía a este formato, toda vez que garantizaba la conservación de la memoria, que preservaba y a la que dotaba de una apariencia de inmortalidad. Acerca de la pertinencia de la escritura en cuanto mecanismo de preservación de la memoria, *vid.* p. ej.: Lactancio, *De ira Dei* 4, 9 -en una diatriba sobre Epicuro, señala que el filósofo griego tomó la decisión de dejar por escrito ciertas materias justamente “para perpetua memoria”-. Basilio de Cesarea, *Homilia in Gordium martyrem* [en adelante: *HGord.*] 2 -el autor reconoce que el paso del tiempo y la tradición oral distorsionan los hechos y alteran la verdad-. Gregorio de Nisa, *Vita Macrinae* [en adelante: *Vit. Mac.*] prol. 1, 3, el Padre Capadocio confiesa que se decidió a escribir la historia de su hermana Macrina para que su vida no quedase en el olvido como consecuencia, igualmente, del paso del tiempo.

21 Cf. *Vit. Porph.* prol. 1-2. Marco, incluso, se interpela a sí mismo con cierta dureza: *Ποίαν γὰρ οὐκ ἂν δικαίως παράσχῃ δίκην μὴ παραδίδους συγγραφῇ βίον τοιούτου θεοφιλοῦς ἀνδρός, βίον, φιλοσοφίας διδάσκαλον, τοῦ τὴν ἐν οὐρανῷ πολιτείαν ἐζηλωκότος* [“¿No merecería yo un justo castigo si no escribiese la vida de un hombre tan amigo de Dios, maestro de filosofía y que ha imitado la forma de vida -*πολιτείαν*- del cielo?”]. Tal como precisa Ramón Teja, *politeia* es un “término tomado del vocabulario político griego para indicar la ‘constitución’ de una *polis*. Se generalizó en la literatura cristiana como sinónimo de ascetismo, es decir, la forma de vida de los monjes”, *Marco el Diácono*, p. 75, n. 3.

22 Como es sabido, la condición de testigo presencial fue una de las estrategias metodológicas más utilizadas en la historiografía antigua para hacer patente al lector cómo y de dónde se había sacado la información a fin de sustentar, en última instancia, la veracidad de lo que se narraba, aspecto que ningún escritor con vocación de historiador podía dejar pasar por ser la nota más distintiva de la Historia frente a otros géneros literarios en boga en la Antigüedad, como, por ejemplo, la tragedia o la poesía. Ya Heródoto (484-425 a. C.) recogió sus “averiguaciones” principalmente de lo que él mismo había podido observar en el curso de sus viajes -y si no lograba obtener información en primera persona, lo hacía a través de fuentes orales, las que supuestamente también habían sido testigos presenciales-. Tucídides (ca. 460-ca. 396 a. C.), por su parte, destaca por ser el primer historiador que se propuso narrar acontecimientos contemporáneos a sí mismo, lo que lo convierte, de hecho, en testigo presencial de gran parte del conflicto por él descrito -y, al igual que Heródoto, cuando no lo es, suele recurrir a otros testigos oculares vivos-, lo cual le dio -y le continúa dando- una enorme autoridad y credibilidad como historiador. No sorprende, por lo mismo, que siglos después Polibio (200-118 a. C.) insistiera en señalar -como lo hará también, ya en el segundo siglo de la era cristiana, Luciano de Samosata (125-181 d. C.)- que era la experiencia y conocimiento que el historiador poseía de los sucesos que narraba lo que, además de otorgarle autoridad al relato, justificaba la manera con que el historiador intentaba persuadir a su audiencia de ser la persona más apta para contar esa historia. Al respecto, *vid.* Balmaceda, “La Antigüedad clásica”, esp. pp. 12-13, 24, 31 y 33.

23 *Vit. Porph.* prol. 3.

gráfico²⁴. El mismo hecho de que confiese su inquietud porque las acciones de su héroe parezcan “increíbles” a la mayoría de su audiencia -exhortándola abiertamente a que no duden lo por él escrito²⁵-, pone de manifiesto que su intención es relatar acontecimientos tenidos como veraces²⁶, esto es, considerados como hechos históricos que ocurrieron en un tiempo-espacio determinado y de los que su obra pretende dejar constancia, puesto que, de lo contrario, la memoria colectiva en torno al recuerdo del santo correría el riesgo de perderse²⁷.

La estrecha relación entre biógrafo y biografiado sugeriría, entonces, que el deseo de perpetuar la memoria de Porfirio -para así, en último término, honrarla y venerarla, propendiendo a que su recuerdo permanezca en lo posible imborrable- habría sido el fin primordial perseguido por Marco a través de su acto de escritura -es decir, hacer de la *Vita Porphyrii* un *monumentum*²⁸-, justificando este propósito, en esencia personal, en base a una utilidad colectiva señalada repetidamente por toda hagiografía: edificar a los lectores y oyentes²⁹. En efecto, esta intención edificante y moralizadora se trata de uno de los rasgos tópicos más reconocibles de las *vitae sanctorum*. Con todo, el hecho de que estas “vidas” fuesen utilizadas, básicamente, como un instrumento de edificación y enseñanza, en ningún caso fue un proceder que se limitara única y exclusivamente a la producción hagiográfica, ya que también la narración histórica tenía como meta, además de su finalidad cognitiva e intelectual, ser “útil”, lo que significaba que debía brindar instrucción y proveer una beneficiosa guía para la conducta humana a través de la narración

24 Para la relación entre hagiografía e historiografía, *vid.* por ejemplo Velázquez, Isabel. *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*. Segovia, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007, esp. pp. 48-49.

25 *Vit. Porph.* prol. 3.

26 Sobre la intención de veracidad dentro del género hagiográfico, cf. por ejemplo Atanasio de Alejandría, *Vita Antonii* [en adelante: *Vit. Ant.*] prol. 4; Basilio de Cesarea, *H Gord.* 2; Gregorio de Nisa, *Vit. Mac.* prol. 1, 2; 39, 1-3.

27 Ya Cipriano de Cartago (ca. 200-258) deja entrever que la práctica de anotar meticulosamente los aniversarios de la muerte -esto es, los *dies natalis*- de los mártires y luego, por extensión, también de los obispos, ofreció a la comunidad cristiana tanto la posibilidad como, especialmente, la responsabilidad de conservar la memoria de sus héroes y líderes. *Vid.* Cipriano de Cartago, *Epistulae* 12, 2; 39, 3. *Vid.* tb. Brown, *The Cult of the Saints*, p. 85.

28 Acerca del objetivo de mantener el recuerdo y promover un culto determinado como elemento definitorio de las *vitae sanctorum*, *vid.* por ejemplo Castillo Maldonado, Pedro. *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad tardía*. Madrid, Signifer, 2002, esp. p. 131.

29 *Vit. Porph.* prol. 1: *Τὸ γὰρ μνημονεύσαι τῶν αὐτοῦ κατορθωμάτων φάρμακον ἀλεξητήριον γίνεται τοῖς ἀκούουσιν* [“El recuerdo de sus grandes acciones será una medicina saludable para quienes las escuchen”].

de ejemplos morales, *exempla*³⁰.

En definitiva, los tres capítulos iniciales que en conjunto forman el prólogo de esta biografía, nos suministran información relevante en cuanto a las motivaciones y finalidades que tuvo su autor para escribirla, al mismo tiempo que nos permiten reconocer que en ella convergen simultáneamente diversos géneros literarios -dado que se trata de una obra manifiestamente hagiográfica, concebida a modo de encomio y, a su vez, con presuntas intenciones historiográficas-, todos ellos articulados entre sí por el relato de la vida de su personaje protagonista. Resulta imprescindible no perder de vista la naturaleza ecléctica de nuestro escrito, porque conforme a esta circunstancia la descripción de Porfirio adquiere valor y significado, tanto en términos de “clave de lectura” para el intérprete actual, como de la fuerza persuasiva que pudo tener para el receptor de época tardoantigua.

LA “AGENDA OCULTA” DE MARCO DIÁCONO

Ahora bien, tampoco es suficiente reparar en los propósitos declarados de nuestro autor, puesto que pudo tener otras motivaciones -inclusive más “reales”- para escribir la *Vita Porphyrii*. Esto significa que, en lugar de aceptar sin más los objetivos explicitados por Marco, cabe asumir la posibilidad de que haya “disfrazado” sus verdaderas intenciones, de modo que su acto de escritura estaría guiado, a su vez, por una agenda oculta³¹. Su interés por hacer de Porfirio un objeto de culto al cual encomendarse y pedir su protección e intercesión³², en vez de constatar que aquel ya poseía una difundida fama que se proyectaba social y culturalmente en la sociedad de su tiempo, más bien parece haber buscado la promoción de dicha repercusión mediática; decimos esto porque, como la persona y papel de nuestro protagonista no han dejado una huella explícita en la documentación contemporánea, se podría

30 La centralidad de la enseñanza moral, en mayor o menor medida formulada explícitamente, estuvo presente en la escritura histórica desde la Antigüedad clásica hasta, por lo menos, la Modernidad. Así pues, la historia debía hacer algo más que contar relatos interesantes sobre el pasado: también debía influir en su propio presente a través de un relato que moviese a sus lectores a comportarse sobre la base de una determinada ética epocal. Al respecto, cf. Balmaceda, “La Antigüedad clásica”, pp. 13-14. De la misma autora, *vid. tb.* “La Antigüedad tardía: la historiografía cristiana y bizantina” Aurell *et al.*, *Comprender el pasado*, p. 64; Aurell, Jaume. “La historiografía medieval: siglos IX-XV” Aurell *et al.*, *Comprender el pasado*, pp. 97, 104-105, 112-114; Burke, “Del Renacimiento a la Ilustración” Aurell *et al.*, *Comprender el pasado*, pp. 143 y 172.

31 Sobre esta “agenda oculta” que suelen tener los biógrafos, *vid.* Hägg, Tomas y Rousseau, Philip. “Introduction: Biography and Panegyric” Hägg y Rousseau (eds.), *Greek biography and panegyric*, p. 5.

32 Cf. *Vit. Porph.* prol. 3.

sugerir que su existencia histórica tuvo, en realidad, un alcance sustancialmente local³³. Es más, ni siquiera estamos seguros de poder aseverar que, al interior de la propia comunidad de creyentes donde Porfirio llevó a cabo su episcopado, fuera unánime su consideración como *hagios aner*. Respecto a este punto, puede ser revelador el hecho de que la persona encargada de escribir su biografía no fuese un miembro originario de la comunidad cristiana de Gaza³⁴, sino alguien que lo conoció previamente durante su estancia en Jerusalén y desde allí se trasladó junto a él a la antedicha ciudad, precisamente porque entre ambos se habría forjado una estrecha amistad que terminó por unir para siempre sus vidas³⁵.

Por tanto, parece plausible sostener que la idea de Porfirio como “santo” respondería fundamentalmente a una concepción personal de Marco, de manera que su acto de escritura sería susceptible de concebirse como una estrategia retórica en sí misma, esto es, como un método o procedimiento de penetración social encaminado a difundir decididamente el culto del obispo-asceta y sancionar *de iure* una santidad que, a primera y simple vista, no pareciera provenir de un reconocimiento social *de facto* o espontáneo, sino de una especial devoción profesada particularmente por Marco³⁶, tal como lo manifiesta su celo y empeño por querer dar a conocer la vida de Porfirio, labor que, por cierto, nuestro autor afirma haber emprendido una vez que aquel ya había muerto³⁷, lo cual convierte su obra, de hecho, en un ejercicio de santificación *post mortem*, destinado a conferir carta de naturaleza a la veneración de la que, en su propia visión, merecía ser objeto el fenecido obispo por su condición de líder y *patronus innato*³⁸.

33 Sfamini Gasparro, Giulia. “Porfirio di Gaza, un *uomo santo* fra pagani, eretici e maghi: modelli retorici di propaganda religiosa e realtà storica”. Monaca, Mariangela (coord.). *Problemi di storia religiosa del mondo tardo-antico: tra mantica e magia*. Cosenza, Lionello Giordano, 2009, p. 293.

34 Sobre la condición de los autores de las *vitae* hagiográficas como miembros de la comunidad de creyentes y, más en general, acerca de la relación entre autor, obra y auditorio, *vid.* Heffernan, Thomas. *Sacred Biography. Saints and their Biographers in the Middle Ages*. Nueva York, Oxford University Press, 1992 [1988], esp. p. 16.

35 *Vid. Vit. Porph.* prol. 3.

36 *Vid.* Carrera Airola, Leonardo. “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*, Vol. 42, 2025, pp. 131-160.

37 *Vit. Porph.* prol. 3; 103.

38 Quizá por eso John Haldon describe los textos hagiográficos como “una fuente peligrosa”, ya que siempre están informados por un programa ideológico claro, si bien no es del todo justo imputar tal condición exclusivamente a este género literario, ya que también se repite -aunque con diversos grados- en obras historiográficas e, inclusive, en crónicas. Cf. Haldon, John F. y Brubaker, Leslie. *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680-850): The Sources: An Annotated Survey*. Nueva York, Routledge, 2016 [2001], p. 199. *Vid. tb.* Cameron, “New Themes and Styles”, p. 16.

PERFIL HISTÓRICO DEL SANTO DETRÁS DEL PROYECTO HAGIOGRÁFICO

El hecho de que la figura de Porfirio esté definida sobre la base de una serie de rasgos tópicos revela la importancia de las convenciones literarias, pues, al determinar lo que se incluía y lo que no, no solo podían afectar al estilo de estas obras, sino también a su contenido³⁹. Ahora bien, eso en ningún caso quiere decir que los relatos hagiográficos carezcan de un valor histórico importante o que no puedan aportar datos de carácter histórico útiles y contrastables con otras fuentes⁴⁰. Por tanto, en vez de desechar, sin más, las *vitae sanctorum* como meras invenciones o narraciones ficcionales -algo factible de suceder cuando solo se consideran o se sobredimensionan sus aspectos literarios, su carácter religioso, su prominente función edificante y, por supuesto, la presencia de lo prodigioso-, lo que hay que intentar hacer es rehabilitarlas como “un tipo de narrativa histórica”⁴¹, es decir, tratar de contextualizarlas en el seno de las culturas de las que surgieron y, a partir de esa base, ver si nos logran expresar las formas de actuar y de pensar de la realidad de su tiempo. A fin de demostrar la plausibilidad de aquello, permítase-nos traer a colación un hecho en concreto de la *Vita Porphyrii* que produjo un cambio radical en la vida de su protagonista: la elección episcopal de Porfirio, descrita por el biógrafo bajo el esquema de un plan providencial. Colegimos que, tras el relato dramatizado -y, en parte, revestido de tintes novelescos y maravillosos-, yace un fondo histórico más o menos cercano a lo que pudo ser la historia real de este acontecimiento.

Porfirio fue consagrado obispo al tercer año de su ordenación presbiteral, es decir, hacia marzo del 395⁴². La razón inmediata aducida por Marco es que había fallecido Eneas -*Αἰνεῖας*-, su predecesor en la prelatura de Gaza y sucesor, a su vez, de Ireneo -*Εἰρηνίου*-, a quien nuestro biógrafo describe como un

39 Cf. Burke, “Del Renacimiento a la Ilustración”, p. 145.

40 Velázquez, *La literatura hagiográfica*, p. 36. Ramón Teja, por su parte, subraya que “la hagiografía proporciona con mucha frecuencia información histórica muy valiosa no accesible en otras fuentes documentales”, en “La *Vida de Porfirio de Gaza* de Marco el Diácono: ¿hagiografía histórica o invención hagiográfica?”. Blaudeau, Philippe y Van Nuffelen, Peter (eds.). *L'historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs*. Berlín/Boston, De Gruyter, 2015, p. 145.

41 Balmaceda, “La Antigüedad tardía”, p. 81.

42 Para la presente cronología, *vid.* Grégoire y Kugener, *Vie de Porphyre*, p. XXXVI.

ilustre varón que sería imposible elogiar en pocas palabras⁴³. La referencia a la muerte de Eneas da pie para que Marco nos revele dos significativos datos: el primero tiene relación con la exigua presencia cristiana en la ciudad de Gaza; sus miembros eran tan pocos, declara el biógrafo, que llegaban a ser fáciles de contar⁴⁴. Esta desventaja numérica tiene un alcance decisivo en el argumento de la obra, pues habría condicionado todo el accionar posterior de Porfirio; de alguna manera, incluso aportó al bosquejo de su particular *ethos* como obispo cristiano, del mismo modo que contribuyó a que su gesta se viera revestida de un carácter casi épico.

El segundo dato clave es que, tras el deceso de Eneas, se originó un prolongado debate dentro de la pequeña comunidad cristiana, cuyos integrantes no lograban ponerse de acuerdo con respecto a la elección del nuevo obispo, ya que unos preferían a un representante del clero y otros a un laico. Fue tal la rivalidad ocasionada por este asunto que, al final, se tomó la decisión de acudir al metropolitano de Cesarea para que él zanjara la elección. Una delegación compuesta por cinco clérigos y otros tantos laicos fue la encargada de presentarle este requerimiento al obispo metropolitano⁴⁵, quien designó a Porfirio en virtud, supuestamente, de una revelación divina, tras lo cual urdió un astuto plan para que el santo dejara Jerusalén y se encontrara con él en Cesarea⁴⁶, ciudad donde lo consagró obispo con el beneplácito de la delegación gacense que se encontraba allí presente⁴⁷.

43 Vit. Porph. 11: Μετὰ δὲ τριετῆ χρόνον τοῦ χειροτονηθῆναι αὐτόν, συμβαίνει τὸν ἐπίσκοπον τῆς προλελεγμένης πόλεως Γάζης ἐξελεῖν τοῦ βίου· Αἰνείας ἦν οὗτος, ἐλάχιστον χρόνον ἐπισκοπήσας. Πρὸ δὲ Αἰνείου Εἰρηνίων ἦν, ὃς καὶ αὐτὸς συμπολίτης γέγονεν τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων· οὗ τοὺς ἐπαίνους ἀδύνατον ἐν παρεκβάσει γραφῆναι, ἀλλ' ἰδικῆς ἐχρὴν πραγματείας εἰς τὸ συντάξει τὸν βίον τοῦ εἰρημένου ἀοιδίου Εἰρηνίωνος, ἄλλοις δὲ συγγραφεῦσι παραχωροῦμεν τοῖς ἀκριβῶς ἐπισταμένοις τὸν ἐκείνου βίον. Ramón Teja es enfático en señalar que ambos obispos nos son desconocidos por otras fuentes. Si bien la ausencia de noticias alternas no autoriza a negar la existencia histórica de estos personajes, lo cierto es que, en el caso de Ireneo, queda más abierta la posibilidad de defender su historicidad, ya que si contamos con una referencia que pudiese corroborarla: se trata de Sócrates de Constantinopla (380-ca. 440), contemporáneo de Sozomeno (ca. 400-ca. 450) y Teodoreto de Ciro (ca. 393-ca. 458), quien en su *Historia ecclesiastica* testimonia que, cuando el emperador Joviano ascendió al trono, en el año 363, se celebró un concilio en la ciudad de Antioquía en el que habría estado presente, justamente, un gacense de nombre Ireneo. Si a este dato le sumamos, además, que Eneas fue obispo durante muy poco tiempo según Marco Diácono, gana fuerza la hipótesis de que el Ireneo mencionado por este último es el mismo de quien habla Sócrates. Vid. respectivamente: Teja, *Marco el Diácono*, p. 77, n. 36. Sócrates de Constantinopla, *Historia ecclesiastica* III, 25, 18.

44 Idem: Κοιμηθέντος οὖν τοῦ προλεχθέντος ὁσίου ἀνδρός -Εneas-, συναθροισθέντες οἱ τότε ὄντες Χριστιανοί, ὀλίγοι καὶ εὐαρίθμητοι τυγχάνοντες.

45 Idem: [...] συναθροισθέντες οἱ τότε ὄντες Χριστιανοί [...] μετὰ τῶν ἀπὸ τοῦ κλήρου καὶ βουλευσάμενοι ἐπὶ φανερὰς ἡμέρας τίνι ἐγχειρίσαι τὴν ἐπισκοπὴν οὐδὲν ἤνυσον, φιλονεικίας κρατησάσης ἐν αὐτοῖς, τῶν μὲν βουλομένων πινὰς τοῦ κλήρου, ἄλλων δὲ τῶν λαϊκῶν· κατὰ γὰρ τὸν ἀληθῆ λόγον ἥσαν πινες καὶ ἐν τοῖς κληρικοῖς καὶ ἐν τοῖς λαϊκοῖς βίω καὶ σεμνότητι κεκοσμημένοι. Πολλῆς οὖν συγχύσεως γινομένης καὶ μηδενὸς εἰς ἔργον προβαίνοντος, τέλος συνέδοξεν πέντε τῶν κληρικῶν καὶ τοσοῦτους τῶν λαϊκῶν τῶν ἐμφανῶν ἐξελεῖν πρὸς τὸν μητροπολίτην ἀρχιερέα καὶ αἰτῆσαι αὐτὸν ἐπίσκοπον, ὃν δὲν ἀποκαλύψῃ αὐτῷ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

46 Parece casi seguro que el metropolitano de Cesarea veló sus verdaderas intenciones ante un eventual y presumible rechazo de Porfirio por asumir la prelatura de Gaza.

47 Vit. Porph. 12 y 16.

En la historia del cristianismo antiguo, las disputas y divisiones motivadas por la elección del obispo eran un fenómeno muy frecuente, del mismo modo que recurrir al arbitrio de un tercero que no estuviera directamente involucrado con la comunidad, pero cuyo dictamen tuviera suficiente autoridad como para dirimir el conflicto y así poder llenar el vacío en la sede vacante⁴⁸. El episodio narrado por Marco, en consecuencia, no es un hecho aislado, pero ello no significa que debamos restarle importancia. Al contrario, dada la condición de minoría que los cristianos tenían en Gaza y a las dificultades que enfrentó Porfirio en el transcurso de todo su episcopado, parece bastante razonable suponer que esta elección resultaba crucial para la comunidad cristiana en cuestión, de manera que sus disputas serían una elocuente expresión de la crisis que por entonces afrontaba y, más específicamente, de la gravedad de las circunstancias. No se trataba, entonces, de si el nuevo obispo era un representante del clero o un laico, como nos dice Marco, sino de que era un momento de definiciones con respecto al futuro que querían construir para mejor vivir.

Ciertas anomalías que acompañaron la ordenación de Porfirio confirmarían tanto la urgencia como la trascendencia de esta elección. Por un lado, está la estratagema que ideó el metropolitano de Cesarea para así evitar un rechazo de su parte, acción que, en todo caso -y más allá de las críticas que pudiera merecer desde un punto de vista ético-, no comporta el aspecto más delicado del asunto, sino el hecho de haber consagrado obispo a un clérigo de otra ciudad sin el consentimiento del prelado de ésta, por ser un procedimiento que iba contra las normas canónicas, del mismo modo que lo era no contar con la presencia de, al menos, otros tres obispos vecinos⁴⁹, a quienes Marco en ningún momento menciona.

De acuerdo con su relato, Porfirio se despidió de Prailio sin que este supiera el verdadero motivo de su viaje y, por consiguiente, con la equivocada certeza de que iba a volver. Existe la posibilidad de que el obispo de Jerusalén consintiera esta elección con posterioridad, pero lo cierto es que Marco tampoco dice nada al respecto. Por otra parte, también cabe la eventualidad de que el aparente incumplimiento de los cánones sea, en realidad, fruto de la economía narrativa propia de un género que suele prescindir de datos muy específicos, aunque el constante y característico afán de nuestro biógrafo

48 Si Marco, entonces, alude a la idoneidad y competencia espiritual del metropolitano de Cesarea, parece ser que lo hace con el objeto principal de respaldar este proceder. *Vid. Ibidem*, 12: *Ἦν δὲ ὁ τὴν ἀρχιερωσύνην τὸ τηλικαῦτα ἐγκεχειρισμένος Ἰωάννης, ἀνὴρ καὶ οὗτος δόκιμος καὶ πάσῃ ἀρετῇ κεκοσμημένος.*

49 Teja, *Marco el Diácono*, pp. 77-78, n. 39 y 45.

por dejar un registro minucioso de, hasta los detalles más pequeños, sugeriría descartar tal presunción. En definitiva, todos estos antecedentes parecen indicar que las extrañas circunstancias de la ordenación de Porfirio se debieron, más bien, a la premura con que esta se efectuó por la compleja situación que atravesaba la comunidad cristiana de Gaza.

Marco, en consonancia con su proyecto encomiástico, no ahonda en estas circunstancias y hace ver la elección del santo casi como si estuviera inscrita en un plan divino: según su relato, la delegación gacense acudió al metropolitano de Cesarea para solicitarle como obispo a aquel que le revelase el Espíritu Santo⁵⁰. Al oír su petición, el arzobispo les mandó ayunar y, al tercer día, obtuvo la ansiada revelación proveniente del mismo Dios⁵¹. Pero la acción que el metropolitano desplegó inmediatamente después deja entrever que, en realidad, ya tenía un conocimiento previo de él, sin que fuera imprescindible la mediación de alguna revelación: Porfirio fue llamado a Cesarea con la excusa de aclarar un problema concerniente a la interpretación de las Escrituras en función, precisamente, de sus dotes exegéticas, las mismas que Marco había descrito, en un capítulo precedente, entre las muchas cualidades que adornaban la vida interior del santo⁵². Por lo tanto, no resulta infundado pensar que el metropolitano estaba al tanto de la fama de Porfirio y, más específicamente, de algunas de las virtudes que lo habían hecho merecedor de ser el custodio del madero de la Cruz. Es más, cuando el santo llegó junto a Marco a Cesarea, este último afirma que la noticia de su arribo se expandió por toda la ciudad, donde ya era conocido tanto por su irreprochable género de vida como por su amor a los pobres⁵³.

En otras palabras, el trasfondo providencialista con el que Marco quiso explicar su elección parece susceptible de estudiarse en base a argumentos históricamente verosímiles. En efecto, cuando la delegación gacense se presentó ante el metropolitano de Cesarea, le extendió una inquietud que pudo ser determinante para que en su mente emergiera la figura de Porfirio y su decisión final se decantase por él: que el nuevo obispo fuera capaz, por sus obras y su palabra, de hacer frente a los “idólatras”⁵⁴. Porfirio, ciertamente, reunía los antecedentes necesarios que esta causa requería, es decir, poseía una

50 *Vit. Porph.* 11.

51 *Ibidem*, 12: Ὡς οὖν παρεγένοντο πρὸς αὐτὸν οἱ Γαζαῖοι, παρεκάλουν αὐτὸν δοῦναι αὐτοῖς ἱερέα δυνατὸν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀντιτάσθαι τοῖς εἰδωλολάτραις. Ἀκούσας δὲ εὐθέως ἐκήρυξε νηστείαν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀπεκάλυψεν αὐτῷ ὁ κύριος περὶ τοῦ αἰδίου Πορφυρίου.

52 *Ibidem*, 8.

53 *Ibidem*, 14: Διεδόθη δὲ εἰς πᾶσαν τὴν πόλιν ἡ παρουσία τῆς εἰσόδου ἡμῶν· ἦν γὰρ καὶ ὀνομαστός ὁ μακάριος διὰ τὸν ἄμεμπτον αὐτοῦ βίον, πολλῷ μᾶλλον διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν φιλόπτηχον.

54 *Ibidem*, 12: Ὡς οὖν παρεγένοντο πρὸς αὐτὸν οἱ Γαζαῖοι, παρεκάλουν αὐτὸν δοῦναι αὐτοῖς ἱερέα δυνατὸν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀντιτάσθαι τοῖς εἰδωλολάτραις.

serie de atributos que lo convertían en un oportuno candidato para asumir la complicada sede de Gaza: además de su sapiencia escriturística, cabe señalar que estaba familiarizado con la *paideia* clásica, conocimiento sobre el cual las biografías cristianas contemporáneas se muestran más bien ambivalentes, fluctuando entre la aprobación y el rechazo⁵⁵. Si Marco, de hecho, menciona su experticia en cultura profana como una cualidad digna de mérito, se debe justamente al beneficio que podía obtener de ella para refutar y desmentir tanto a infieles como a herejes⁵⁶. A decir verdad, en términos generales la cultura no era el fuerte de los monjes, ya fuese por disposición natural o porque rechazaban cualquier expresión literaria que estuviera fuera de las Sagradas Escrituras⁵⁷, de modo que el acervo cultural de Porfirio sí parece haber sido un factor que jugó a favor de su elección, especialmente porque Gaza era una ciudad que requería de un obispo intelectualmente preparado como para que el cristianismo tuviera éxito en su polémica contra los paganos.

Es indudable, por otro lado, que sacar a relucir la fama de santidad de Porfirio era parte del énfasis encomiástico inherente de un texto hagiográfico, pero los motivos que aduce Marco para justificar esta popularidad fortalecen, a nuestro entender, el hecho de que la elección episcopal recayera precisamente en su biografiado, y, en ese sentido, no parecen estar lejos de la realidad histórica, pues tanto sus credenciales monacales como su munificencia eran razones igual de poderosas que su privilegiada inteligencia -o inclusive más- para revertir el, hasta entonces, menguado destino de la comunidad cristiana de Gaza: la vida monástica, por una parte, es susceptible de interpretarse como sinónimo de rigor y celo religioso, como expresión de una acendrada piedad que está dispuesta a padecer toda clase de tormentos en pos de su particular ideal ascético -la *imitatio Christi*-, y esta radicalidad, a todas luces, era un requisito fundamental para quien asumiera la prelatura de Gaza, de manera que condujera con determinación a su rebaño y lo defendiera enérgicamente del potencial peligro que representaban los paganos.

La labor de beneficencia para con los pobres, finalmente, también se habría tratado de otro antecedente importante que catapultó a nuestro santo a la

55 Cf. Rubenson, Samuel. "Philosophy and Simplicity: The problem of Classical Education in Early Christian Biography". Hägg y Rousseau (eds.), *Greek biography and panegyric*, pp. 110-139. A decir verdad, tener un buen dominio de la *paideia* clásica es una aptitud que estuvo lejos de ser una norma entre los cultores de la vida ascética. Sin ir más lejos, la misma *Vita Antonii* -1, 2- elevaba a una categoría de virtud la *idiotes* del santo anacoreta. A este respecto, *vid. tb.* Sfameni, "Porfirio di Gaza", p. 219, n. 45.

56 Cf. *Vit. Porph.* 8: [...] ὄντως γὰρ ἦν ἀμεμπτος ἄνθρωπος, πραότατος, ἐλεήμων, ἔχων καὶ τὸ διακριτικὸν τῆς θείας γραφῆς καὶ διαλύων τὰ ἐν αὐτῇ ἀπορούμενα εἰ καὶ τις ἄλλος (ἀλλ', οὐδὲ τῆς ἑξῶθεν παιδείας ἦν ἄμοιρος), ἀπαντῶν καὶ ἀποστομίζων ἀπίστους καὶ κακοπίστους.

57 Ravegnani, Giorgio. *La vita quotidiana alla fine del mondo antico*. Bolonia, ed. Il Mulino, 2015, p. 84.

sede de Gaza. Creemos acertado afirmar que su filantropía fue la principal responsable de la fama y estima que gozó Porfirio entre sus coterráneos al representar una ayuda concreta e inmediata en la vida de estos, no debiendo pasar mucho tiempo para que las noticias sobre su caridad se expandieran alrededor de toda la región; el prestigio que conllevaba esta labor lo convirtió en una figura relativamente conocida en Palestina, tanto como para que el metropolitano de Cesarea pensara en él como el nuevo obispo que necesitaba Gaza. Pero si su filantropía fue un factor que decidió su elección, se debió especialmente a la contribución que la asistencia a los más necesitados podía significar para la causa cristiana: una efectiva arma de proselitismo religioso. Del relato de Marco se desprende, de hecho, que desde que Porfirio recibió su parte de la herencia familiar, todo el resto de su vida se dedicó a la beneficencia, erigiéndose en una de las notas características de su episcopado, al mismo tiempo que en una herramienta con la cual atrajo una buena cantidad de paganos, captados precisamente de entre los habitantes más desfavorecidos del centro urbano⁵⁸.

Como se puede observar, existían razonables motivos para que Porfirio fuese nombrado obispo de Gaza, y nos pareció oportuno dar con ellos y analizarlos porque, en general, la historiografía ha mostrado escaso interés en este asunto, cuando en realidad no solo resultan claves para comprender su elección sino también para explicar su activa y enérgica conducta una vez que estuvo al frente de esta prelatura. En efecto, la sumatoria de su preparación intelectual, de su estatus monástico y de su filantropía podía augurar un futuro prometedor para la pequeña y frágil comunidad cristiana de esta ciudad. Estrechamente relacionado a su capacidad de beneficencia, su origen nobiliario también parece haber sido otro elemento que allanó su camino a la prelatura de Gaza; el hecho de haber optado por la vida monacal no implicaba que había perdido conciencia de su condición aristocrática y, por lo tanto, debía actuar en concordancia a tal dignidad, es decir, responder a las exigencias y expectativas que comportaba tanto su cargo como su origen social, no dejándose atropellar con facilidad ante alguna ofensa ni tampoco demostrando un ápice de inferioridad⁵⁹. Es más, la noble cuna de Porfirio pronosticaba la posibilidad de alcanzar una política de acuerdos con el grupo dirigente, extendida práctica entre los círculos más acomodados de la socie-

58 Cf. *Vit. Porph.* 94. A este respecto, *vid. tb.* Trombley, Frank. *Hellenic Religion and Christianization (c. 370-529)*. Leiden/Boston, E. J. Brill, 1993, Vol. 1, p. 201 y n. 71. Aquí el estudioso afirma lo siguiente: "The personal and private wealth of the bishop was (...) an important factor in the religious transformation of Gaza".

59 Cf. Lizzi, Rita. "The Late Antique Bishop: Image and Reality." Rousseau, Philip (ed.). *A Companion to Late Antiquity*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 525-538.

dad tardoantigua en pos de fortalecer lazos, amplificar redes o por simple solidaridad de clase. Llegados a este punto, cabe señalar que el atractivo añadido de Porfirio era su calidad de extranjero, pues -en teoría- garantizaba a su comunidad religiosa la suficiente independencia como para priorizar las demandas de esta por sobre los intereses de la aristocracia local, casi en su totalidad pagana de acuerdo con la realidad de Gaza.

Los obstáculos que tuvo que enfrentar junto a Marco para llegar a esta ciudad⁶⁰, por último, si bien cabe concebirlos dentro de la estrategia narrativa del autor tanto para destacar la “crueldad” pagana como los tratos vejatorios a los que se vio expuesto el santo incluso antes de pisar suelo gacense, sugieren que los líderes de la ciudad, además de estar informados de la elección del nuevo obispo -sobre lo cual, naturalmente, debían tener tanto interés como los fieles cristianos-, contaban con una mínima idea de que Porfirio, en virtud de todos los antecedentes ya mencionados, efectivamente representaba una potencial amenaza para la conservación del *statu quo* y era alguien a quien no iban a poder amedrentar con tanta facilidad⁶¹. Sus sospechas, por supuesto, resultarían ciertas.

LA IDENTIFICACIÓN BIÓGRAFO-BIOGRAFIADO

Tanto el valor ejemplar que Marco confiere al santo como el tono encomiástico que cubre su relato parecen confirmar lo que sosteníamos en un comienzo: que su acto de escritura se ha originado desde la veneración que sentía hacia su protagonista. Él mismo declara que ya en su primer encuentro con Porfirio quedó profundamente impresionado por el rigor de su conducta ascética⁶², anidándose en él un sentimiento genuino de admiración que, inclusive, lo motivó a permanecer el resto de su vida junto a él. En consecuencia, si bien es evidente que no podemos conceder una veracidad absoluta a sus palabras por estar mediadas por el celo y la devoción, esta misma circunstancia invita a reconocer que su tratamiento del *sanctus* es, al menos, sincero. Por supuesto, hay una enorme distancia entre sinceridad y veracidad, pero la intención de Marco en cuanto hagiógrafo no parece haber sido la de engañar, sino la de dar a conocer la vida del santo para edificar a la comunidad⁶³ a partir de su propio testimonio vivencial.

60 Vid. *Vit. Porph.* 17.

61 Vid. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*, pp. 190 y 206.

62 *Vit. Porph.* 5.

63 Cf. Aigrain, René. *L'hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire*. Bruselas, Société des Bollandistes, 2000 [1953], esp. pp. 236-237.

El hecho de que su biografía tenga este alcance testimonial es bastante significativo porque hace que su relato adquiera, a ratos, tintes autobiográficos. En realidad, todo lo que sabemos acerca de Marco se lo debemos a esta obra: que era originario de Asia Menor y que a una edad no muy madura se trasladó como peregrino a Jerusalén para venerar los Lugares Santos⁶⁴, ciudad en la que se quedó ejerciendo su oficio de calígrafo⁶⁵ -es decir, era transcriptor de manuscritos- y en donde habría conocido casualmente a Porfirio mientras se dirigía a orar a la basílica del Santo Sepulcro⁶⁶. A partir de este momento las vidas de ambos quedaron para siempre unidas, razón por la cual no debiera sorprendernos que, en el transcurso de casi toda la narración, aparezca haciendo las veces de coprotagonista. Lo verdaderamente sorprendente, en nuestra opinión, es que a pesar de su doble condición de autor-personaje sea tan escasa la información que sobre él nos suministra -el otro y único dato estrictamente personal es que fue consagrado diácono por disposición de su biografiado⁶⁷-. Es cierto, el asunto central de su escrito es la vida de Porfirio y, más específicamente, la actividad de aquel como obispo, de manera que su papel en la trama cumpliría, por sobre todo, la función de ofrecer una mínima garantía de credibilidad a su historia. Sin embargo, quizá la ausencia de mayores detalles sobre su persona no se debería únicamente a esta circunstancia sino que era en sí misma parte de su estrategia narrativa: Marco aparece a tal punto implicado en el itinerario vital de Porfirio que, incluso, cuesta distinguir cuándo estamos en presencia de la voz de uno o del otro; sin apenas poder darnos cuenta, el sujeto biografiado se ha compenetrado con la propia personalidad y agenda del biógrafo en un todo compacto, convirtiéndose el primero en el portavoz del ideario de vida ascética, moral y de santidad del segundo⁶⁸. En otras palabras, pareciera que Marco ha logrado esconder su propia visión de mundo -y lo que valoraba de aquel- detrás de la representación que nos ofrece de su figura principal.

Ahora bien, esta connivencia entre la identidad del biógrafo y la definición de *uir Dei* planteada por él, acaso podría haber sido no solo una manera de controlar y ejercer su influencia sobre el supuesto sistema de pensamiento de aquel. A decir verdad, el hecho de que su existencia se hallase indis-

64 Cf. *Vit. Porph.* 5: Κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν, συνέβη κάμῃ ἐκ τῆς Ἀσίας καταπλεῦσαι χάριν τοῦ προσκυνῆσαι τοὺς σεβασμίους τόπους.

65 O, como él mismo señala, el "arte de la caligrafía": καλλιγράφου τέχνην.

66 Cf. *Vit. Porph.* 5.

67 *Ibidem*, 25.

68 Sobre este fenómeno conocido como "transferencia", vid. Edel, Leon. *Writing Lives: Principia Biographica*. Nueva York, Norton, 1987, pp. 65-92; Clifford, James. *From Puzzles to Portraits: Problems of a Literary Biographer*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1970, pp. 99-112; Rousseau, Philip. "Antony as Teacher in the Greek *Life*". Hägg y Rousseau (eds.), *Greek biography and panegyric*, pp. 89-109.

lublemente ligada a la de Porfirio también pudo tratarse de un mecanismo para acreditar su idoneidad moral y discursiva. Si el núcleo central de su escrito estaba conformado por la gesta de Porfirio y él mismo comprometió su vida en pos de esta “noble” causa, entonces son sus propias acciones las que aparecerían orientadas hacia la consecución del “bien común”. Marco, de este modo, al querer acreditar su condición de hombre virtuoso *-uir bonus-* en función del estrecho vínculo con su biografiado, lo que buscaba era legitimar la perspectiva desde la cual nos ha expuesto los hechos que relata, erigiéndose su paralela narración autobiográfica, en consecuencia, en la prueba más efectiva de su autoridad enunciativa.

Por otra parte, no pasará inadvertido que detrás de este esfuerzo retórico por dar fundamento y validez a sus afirmaciones, era su propia reputación lo que también estaba en juego. En el fondo, lo que nos expresaría el carácter testimonial de su biografía era su proximidad a un hombre santo cuya existencia no fue la de un cristiano cualquiera, sino que se habría distinguido de la de los demás por estar atravesada de sucesos extraordinarios⁶⁹. Es decir, el hecho de haber compartido tan de cerca con un sujeto excepcional y señalado por la divinidad, pareciera tratarse de una vía alternativa que nuestro autor utiliza para elevar el curso de su propia vida. Después de todo, casi su entera narración está construida a partir de experiencias personales o bien de situaciones en las cuales se presenta como testigo directo de la *dynamis* y de la *virtus* de su maestro, vivencias que pudieron constituir para él instancias formativas, de aprendizaje y crecimiento personal, y que redundarían en la adquisición de una vasta perspectiva para comprender e interpretar la realidad. Es una sabiduría, entonces, que ha forjado desde la experiencia vivida, pero que también se ha nutrido de su profundo conocimiento de la Biblia, tal como lo manifiesta la frecuencia con que incorpora o parafrasea pasajes de la Escritura a lo largo de su discurso⁷⁰, quizá no tanto para ostentar erudición sino para dar sustento y autoridad moral a las opiniones que, ya sea por sí mismo o en boca de Porfirio, nos formula acerca de los hechos que relata.

En definitiva, Marco habría concebido su biografía a modo de encomio porque, detrás de su declarado propósito de honrar la memoria del santo y de ofrecerlo como ejemplo de emulación y objeto para la devoción, yacería otra pretensión, sin duda la más velada por ser la menos altruista, aunque ciertamente igual de legítima que las anteriores por tratarse de una necesidad casi natural entre

69 Cf. Sfameni, “Porfirio di Gaza”, p. 217.

70 En total, hemos contabilizado la presencia de 47 citas bíblicas, algunas de forma textual y otras manejadas con relativa libertad por el autor.

los seres humanos: que su propia imagen ganase en prestigio y se hiciera objeto de una consideración positiva. La implicación activa y hasta cómplice de Marco en la vida de Porfirio sugiere que de la reputación de aquel dependía, en último término, su mismo honor⁷¹, si bien resulta comprensible que nunca lo explicitase así, pues, de lo contrario, habría convertido su elogio en jactancia⁷², con el consecuente riesgo de restarle credibilidad a su biografía. Para evitar esto, hizo depender su propio ser de su héroe, es decir, hizo depender su identidad de su relación personal con Porfirio, y al hacerlo aplicó subrepticamente a su propia persona la alabanza tributada al santo. Por esta razón, quizá, es que no precisó dar más detalles sobre su vida, puesto que ya la biografía de Porfirio era, de alguna manera, una personificación de la misma.

MARCO Y SU VÍNCULO AFECTIVO CON PORFIRIO

La determinación de Marco por acompañar a Porfirio en un sinnúmero de aventuras y la relación de complementariedad forjada entre los dos transmiten la honda simpatía que sentía hacia la figura del maestro amado. No parece irrazonable suponer, por lo mismo, que este acompañamiento continuo y la amistad creada a partir de aquel sería lo más próximo a la idea de felicidad que pudiese haber tenido nuestro autor⁷³. De hecho, la existencia de este sentimiento ayudaría a comprender mejor su mismo presente como escritor, ya que a través de su ejercicio de rememoración -materializado, a su vez, en un acto de escritura-, Marco habría conseguido “vivificar” su amistad con el ya fallecido obispo⁷⁴. En el fondo, lo que sostenemos es que el recuento de esta historia era una manera para que las emociones positivas que le había reportado la compañía de Porfirio adquiriesen prácticamente su intensidad

71 Cf. Hägg y Rousseau, “Introduction: Biography and Panegyric”, pp. 2-3.

72 Sobre esta presumible situación para aquellas *vitae* cuyos protagonistas son descritos como “amigos” del autor, *vid.* Konstan, David. “How to Praise a Friend: St. Gregory of Nazianzus’s Funeral Oration for St. Basil the Great.” Hägg y Rousseau (eds.), *Greek biography and panegyric*, pp. 160-179.

73 A lo largo de toda la Antigüedad, diversos autores coinciden en describir la amistad como el más preciado tesoro. Cf. por ejemplo Platón, *Lysis* 211d-e; Aristóteles, *Ἠθικά Εὐδῆμεια* VII, 1; del mismo autor, cf. tb. su *Ἠθικά Νικομάχεια* VIII, 1 y su *Ἠθικά Μεγάλα* II, 13; Plutarco, *Πώς ἂν τις διακρίνῃ τοὺς κόλακα τοῦ φίλου* 2, 5 y 11; Luciano de Samosata, *Τόξαρις ἢ Φιλία*, *passim*; Agustín de Hipona, *Conf.* IV, 4, 8.

74 Sobre los alcances emocionales -e incluso terapéuticos- de recordar y escribir, cf. por ejemplo Atanasio, *Vit. Ant.* prol. 2 -al autor le reporta un sentimiento positivo recordar y dejar por escrito la vida de san Antonio-; *Ibidem*, 88, 3 -tras la muerte de Antonio, “todos, como huérfanos de un padre, encuentran consuelo solo con su recuerdo”-. Basilio de Cesarea, *HGord.* 1 -el recuerdo de las buenas obras de los justos suministra alegría espiritual al pueblo-. Agustín de Hipona, *Conf.* IV, 1 -el fin edificante de su obra le reporta alegría al autor, lo cual denota también la estrecha relación entre virtud y placer, ya que hacer algo bueno activa en el organismo, justamente, una sensación placentera.

original⁷⁵. Inclusive, podría decirse que, por medio de la escritura -y lectura- de esta biografía, Marco ha logrado romper, en cierta forma, el muro que separaba pasado y presente⁷⁶, puesto que su obra ha dotado al santo de un rostro tan vívido que hasta cabría pensar que estaba realmente allí, que su *praesentia* invisible⁷⁷ una vez más se había hecho presente gracias al testimonio escrito de su vida, y recogido nada menos que por uno de sus colaboradores más próximos y cercanos.

Esto último, el que la *Vita Porphyrii* se haya transformado en un objeto tan íntimamente asociado al santo -tanto que, quizá, hasta le habría permitido a Marco verse otra vez henchido de la presencia de la persona amada-, sugeriría que, a través de su acto de escritura, no solo rompió la barrera temporal entre presente y pasado, sino que, de alguna manera, también hizo entrar en contacto el cielo y la tierra; el carácter vivificante de su recuerdo privado de Porfirio, al buscar crear una *praesentia* casi tangible del mismo, desafiaba las propias leyes de la naturaleza, hacía que estas quedasen en suspenso, logrando prolongar su relación personal con él. De hecho, esta presumible inquietud por perpetuar la intimidad con aquel que ya había partido de este mundo, se trataría de una de las muestras más claras del afecto y lealtad que Marco le seguía guardando a Porfirio⁷⁸, de su disposición a amar y ser fiel a su “compañero invisible”⁷⁹. No en vano inicia su obra confesando -con cierta exageración retórica, aunque tampoco cabría descartar de plano que se trataría de una declaración sincera de su parte- que habría merecido un justo castigo de no haber escrito la vida de su amigo⁸⁰.

La redacción de esta biografía, entonces, develaría además una actitud hacia la muerte, o, para ser más exactos, hacia la relación apropiada que debía existir entre los vivos y los muertos, sobre todo cuando estos se habían tratado de personas “santas”, de sujetos que, por su ejemplar vida de piedad, ahora podían transmitir la certeza de haber resistido el tránsito a la otra vida de

75 Acerca de la factibilidad de que las emociones recobren su intensidad original cuando se rememoran en una historia, cf. Parry, Thomas. “Reasons of the heart: the narrative construction of emotions” *Journal of Systemic Therapies*, Vol. 17, N°2, 1998, p. 71.

76 Según Gregorio de Tours, tal era el “efecto” que conseguía la lectura de las *vitae sanctorum*. Cf. su *De virtutibus sancti Martini episcopi* II, 43.

77 Para una idea similar, pero en relación a las *pasiones*, cf. Brown, *The Cult of the Saints*, pp. 165-166 y 174.

78 Cf. Hägg y Rousseau, “Introduction: Biography and Panegyric”, p. 24 y n. 41, con remisiones.

79 Para un tratamiento exhaustivo de este concepto, cf. Brown, *The Cult of the Saints*, cap. 3.

80 Cf. *Vit. Porph.* prol. 2. Esta sensación de inquietud parece estar en consonancia con la percepción de otros autores cristianos -como Sulpicio Severo y Paulino de Nola- acerca de la conexión entre ellos y sus “compañeros invisibles”: éstos podían estar tan próximos a ellos y ser tan leales como jamás antes un ángel de la guarda, pero la relación ahora estaba “marcada por el riesgo y la cordialidad propias de una relación de amistad y patronazgo de la Roma bajoimperial”, *ibidem*, p. 138.

manera segura, dando garantías de que el paraíso era una meta alcanzable⁸¹. Los santos, en otras palabras, no solo podían concitar un sinfín de lealtades sino también de esperanzas. Este fenómeno, ciertamente, se deja entrever en la *Vita Porphyrii* cuando Marco retrata a Porfirio como un amigo íntimo e invisible capaz de brindarle inspiración y protección desde la ultratumba. En efecto, nuestro autor afirma que emprende su acto de escritura estimulado por las santas plegarias del fallecido obispo⁸² -idea que, de hecho, reafirma en el mismo parágrafo al repetirla casi de manera textual unas líneas más abajo-, luego de lo cual pide a Dios que le conceda su favor para lograr describir la virtud del santo, valiéndose precisamente de él como intermediario de esta petición⁸³.

El que Marco invocase la ayuda de su “compañero invisible” no solo logra transmitir la intensidad de su lealtad al maestro amado; además manifiesta su confianza en que Porfirio, dado que encontró la gracia “con Dios” -*apud Deum*-, aún podía influir y, hasta cierto punto, delimitar el mundo de posibilidades de aquellos que todavía no daban el paso a la otra vida. Esto significaría que Marco, al igual que otros autores de *vitae sanctorum* de época tardoantigua, habría contribuido a forjar una nueva pauta de *amicitia*, de cordialidad con el otro mundo en base a los propios lazos personales de amistad y patronazgo⁸⁴. De ahí que, junto con retratar al santo con rasgos idealizados y, a ratos, amenazadores, también haya dotado su figura de un rostro más humano y cariñoso, para que así el público que tuviese acceso a la lectura de esta obra diese definitivamente la espalda al orden formidable del universo, con la convicción de que ahora -tal como lo reflejaba su mismo testimonio de vida- era posible “buscar consuelo en la densa red de relaciones humanas conocidas”⁸⁵.

Marco, de este modo, al dar un rostro reconocible al santo, se habría preocupado de remarcar su personalidad “dulce” y “compasiva” para que su condición de “modelo” fuese acompañada -o inclusive superada- por su condición de intercesor. En cierta forma, este pudo ser el secreto del atractivo del “Porfirio” bosquejado por el diácono: demostrar que su amistad y patronazgo tenía la capacidad de trazar un puente, mediante la cordialidad del conocimiento personal, sobre las enormes distancias de la sociedad bajoimperial.

81 Cf. Hägg y Rousseau, “Introduction: Biography and Panegyric”, p. 24.

82 *Vit. Porph.* prol. 3: Οὐδὰ μὲν οὖν ὡς τῆς ἀρετῆς τοιοῦτου ἀνδρὸς οὐδεὶς ἂν ἐφίκοιτο λόγος· ὁμως γὰρ ἐγγχειρητέον, θαρροῦντός μου ταῖς ἀγίαις αὐτοῦ εὐχαῖς.

83 *Idem*: αἰτούμενος δι’ αὐτῶν τὴν παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ χάριν τε καὶ βοήθειαν εἰς τὸ δυνηθῆναι, οἷα δὴποτε προφάσει, τὴν ἀρετὴν τοῦ ἁγίου ἀνδρὸς διηγήσασθαι.

84 Cf. Brown, *The Cult of the Saints*, p. 132.

85 *Ibidem*, p. 145.

En el fondo, la *amicitia* y *patrocinium* de Porfirio proporcionaban un lenguaje muy necesario porque hablaba de amnistía, ofrecía la esperanza de alcanzar el perdón gracias a su intercesión⁸⁶, tal como lo reconoce Marco cuando señala que el obispo, ahora desde el paraíso, estaba intercediendo con todos los santos por su comunidad para que la divinidad tuviera misericordia de ella⁸⁷. Es más, ya en vida el santo habría dado gala de ser un *patronus* preocupado de su gente y, por sobre todas las cosas, conciliador. Recordemos que, frente al rechazo y resistencia que opuso una parte de la comunidad cristiana ante el hecho de que muchos paganos se adhiriesen a su religión por miedo y no por convicción, el obispo se pronunció a favor de acoger a todos quienes quisieran sumarse a la fe cristiana so pretexto de no cerrarles las puertas de la salvación⁸⁸.

Por ello -entre otras cosas- es que la muerte no debía poner fin a las relaciones entre los vivos y los “difuntos especialísimos”⁸⁹ como Porfirio: porque estos, de alguna manera, podían prestar ayuda a los primeros e interceder por ellos desde la ultratumba, marcándose así una unión y comunicación muy importante entre los *patroni* que se iban y la fiel “clientela” que se quedaba⁹⁰. No por nada Marco, desde su presente como escritor y ya en el mismo prólogo de su obra, deja traslucir que entre él y su compañero invisible aún existía un alto grado de intimidad, que su nexo de amistad con Porfirio seguía fluyendo por el tejido del mundo intangible, transfiriendo esa sensación de comunión a las nuevas generaciones de cristianos que, por lo demás, se habría tratado nada menos que del público principal al cual habría estado destinada la recepción de su biografía. Dicho de otro modo, el propósito de Marco referente a preservar el recuerdo de Porfirio reflejaría su disposición a que este conservase un alto prestigio entre los vivos, de tal manera que su atención privada al alma del difunto deviniese, en última instancia, en una atención comunitaria.

En síntesis, es tal el cariño con el que Marco describe su relación con Porfirio, y tal el sentimiento de amistad que alcanza a evocar su escrito, que incluso podríamos concebir su obra como fruto de su preocupación por cuidar del fallecido. Esta inquietud, por cierto, podría expresar que, una de las razones para mantener el vínculo con los muertos, se debería a la creencia de que

86 Cf. *Ibidem*, pp. 140-141.

87 Cf. *Vit. Porph.* 103: (...) *Kai nūn ἔστιν ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς, πρεσβεύων μετὰ πάντων τῶν ἁγίων ὑπὲρ ἡμῶν, ὧν ταῖς εὐχαῖς ἐλεήσῃ ἡμᾶς ὁ πατήρ καὶ θεὸς σὺν υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι.*

88 Cf. *Ibidem*, 72-74.

89 Para un tratamiento acabado de este concepto, cf. Brown, *The Cult of the Saints*, cap. 4.

90 Cf. Bueno Domínguez, María Luisa. “Las emociones medievales: el amor, el miedo y la muerte.” *Vínculos de Historia*, Vol. 4, 2015, pp. 88-89.

estos seguían “sintiendo” en el más allá -y si sentían, de alguna manera significaba que también vivían-⁹¹. Quizá por este motivo es que nuestro autor, cuando debió dar un cierre a su biografía y referirse a la muerte de Porfirio⁹², asumió una lógica narrativa muy distinta a la que hasta ese momento había caracterizado su estilo compositivo: atrás dejó la minuciosidad descriptiva para adoptar una parquedad que, al compararse con el resto de su escrito, resulta bastante “curiosa” y llamativa. Pero, en realidad, esta sobriedad podría haber tenido que ver, justamente, con el hecho de cómo quería creer el destino extraterrenal de su amigo, pues, ¿qué necesidad había de explayarse en su muerte si sentía la convicción de que el santo, efectivamente, se había ganado la vida eterna? Su parsimonia, entonces, acaso podría estar reflejando una emoción serena y tranquila producto de esta autosugestión, aunque también, por el contrario, podría estar exteriorizando un mecanismo inconsciente en pos de sortear, de algún modo, la aflicción que le habría ocasionado la separación física de su guía espiritual, pasando casi por alto su muerte con el fin de reconfortarse en la idea de que su alma no se había desvinculado del mundo de los vivos⁹³.

De hecho, con el abrupto final de su obra Marco parece proyectar una actitud muy propia de la Iglesia primitiva, que, por cierto, resultaría distintiva del cristianismo posterior: “saltar por encima de la tumba”⁹⁴. De ahí, quizá, que en su relato se silencie la presencia de un proceso prolongado de luto o se omita que haya existido una asimilación lenta de la profunda tristeza por la pérdida del ser amado, dado que estos sentimientos solían reprimirse, en general, fruto de “una fe embriagadora en la vida del más allá”⁹⁵, si bien la presencia de esta fe tampoco inhibiría la posibilidad de que Marco, además, haya restringido cualquier manifestación de dolor dentro de su escrito para evitar producir un sentimiento de desengaño en el lector, pues tal conducta no habría sido coherente con el mensaje triunfal de la victoria de Cristo -y de sus “elegidos”, como Porfirio- sobre la “muerte oscura”⁹⁶. En verdad,

91 Cf. *Ibidem*, p. 88.

92 Vit. Porph. 103: περιπεσὼν ἀρρωστίᾳ διετύπωσεν εὐσεβῆ διαθήκην, ληγατεύσας πολλούς· καὶ παραθέμενος πάντας τοὺς τοῦ φιλοχρίστου λαοῦ τῷ θεῷ, ἐν εἰρήνῃ ἐκοιμήθη μετὰ τῶν ἁγίων, μηνὶ Δυστρῳ δευτέρᾳ ἔτους κατὰ Γαζαίου ὀνόδοκιστοῦ τετρακοσιοστοῦ, ἐπισκοπήσας ἔτη κ' ὃ καὶ μῆνας Ἱ' α καὶ ἡμέρας ἧ'.

93 Esta última idea quedaría al descubierto, en cierto sentido, cuando al final del prólogo pide a su audiencia que no dude de lo que ha escrito por haber estado junto al personaje hasta el último día de su vida, ofreciendo a continuación esta significativa precisión: que se refería a su vida “de aquí abajo”: Αἰτῶ δὲ τοὺς ἐντυγχάνοντας τῷδε τῷ συγγράμματι μὴ ἀπιστεῖν τοῖς λεγομένοις· αὐτόπτης γὰρ τῆς ἀρετῆς τοῦ ἀνδρὸς ἐγενόμην, συνοικήσας καὶ συμπλεύσας καὶ συγκακουχηθεὶς αὐτῷ ἕως τῆς τελευταίας ἡμέρας τῆς ἐνθάδε αὐτοῦ ζωῆς, *Ibidem*, prol. 3.

94 Brown, *The Cult of the Saints*, p. 147.

95 *Idem*.

96 Prudencio, *Cathermerinon liber* 10, 158: *Quibus atra e morte triumphans*, rep. en *Ibidem*, p. 148.

la condición de “difunto especial” detentada por el santo hacía que su luto fuera realmente inconcebible⁹⁷, y por eso, en definitiva, es que Marco habría bloqueado las connotaciones negativas de su muerte física, para destacar su paso glorioso y directo al “Paraíso de las delicias”⁹⁸ -*παραδείσω τῆς τρυφῆς*-, expresión que utiliza, justamente, en las últimas líneas de su obra para referirse al presente eterno de Porfirio en el más allá⁹⁹.

CONCLUSIONES

En comparación con otras fuentes del período, el realismo notarial de Marco ofrece un testimonio lo suficientemente verosímil como para advertir el complejo ambiente político-religioso que caracterizó las postrimerías del Imperio romano, especialmente a nivel de las relaciones entre cristianos y paganos. Sin embargo, el análisis detallado de esta obra demostró, de paso, que su narración estaría revestida de un fuerte carácter apologético que habría distorsionado el curso real de los acontecimientos, con el fin de sublimar la violencia religiosa liderada por Porfirio para así, en último término, hacer del sujeto histórico un objeto de culto.

En ese sentido, el hecho de que Marco en ninguna ocasión aludiera al tipo de audiencia a la cual habría dirigido su biografía, como tampoco que individualizara eventuales destinatarios o personas que le hayan solicitado la redacción de esta obra, pareciera confirmar que una de las principales razones que lo motivó a dejar por escrito la vida de Porfirio era rendirle un tributo a su memoria fruto de la especial admiración que sentía por su maestro, siendo su acto de escritura un reflejo de su particular empeño por promocionar la veneración del fenecido obispo como santo. No en vano Marco exagera los resultados de la “hazaña porfiriana”, cuando lo cierto es que, a la muerte del obispo, todavía un importante número de paganos urbanos permanecían incólumes a las influencias del cristianismo; en cuanto a la población del territorio circundante de Gaza, la verdad es que no aporta ningún antecedente que acredite que la religión cristiana haya penetrado en las localidades rurales del interior. Marco, en consecuencia, dado el estrecho vínculo que lo habría unido de por vida a Porfirio, pudo sentir sobre sí la responsabilidad de tener que continuar la inconclusa labor de su amigo, hallando en la palabra

97 Cf. *Ibidem*, p. 149.

98 Gn. 2, 15.

99 *Vit. Porph.* 103.

escrita un adecuado medio para mantener imborrable el recuerdo de su gesta y así, en última instancia, poder proyectarla en el tiempo.

Por eso nos pareció oportuno tratar de resolver cómo su propio compromiso afectivo, tanto con Porfirio como con su actividad pastoral, habría moldeado su trayectoria vital e incidido en la forma y estructura narrativa de su obra. A este respecto, la elección del género hagiográfico en ningún caso habría sido una casualidad. No hay que olvidar que durante la Antigüedad tardía -y a lo largo de toda la Edad Media- las *vitae sanctorum* fueron una especie de textos de “alto impacto”, capaces de permear los distintos niveles de la sociedad del Mediterráneo oriental y occidental. A fin de cuentas, el género hagiográfico se trataba de una categoría literaria privilegiada para incidir sobre una amplia audiencia. Por ello, las diversas “vidas” que lo conforman deberían pensarse como un repertorio de modelos destinado a la difusión del *ethos* cristiano, a inculcar -y de, paso, controlar- un nuevo código de gestos, comportamientos, pensamientos y sentimientos, diferenciando -esto es, normando- aquellos que eran lícitos de los que no. De acuerdo con esto, las hagiografías no serían únicamente el mero reflejo de una mentalidad pre-existente de lectores y auditores, sino sobre todo un instrumento para articular en ellos el proceso de cristianización.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

Agustín de Hipona. *Confessiones*. Edición de Á. Custodio Vega y J. Rodríguez Díez. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Obras completas de San Agustín, Vol. II, 2019.

Aristóteles. *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*. Edición de E. Lledó y J. Pall. Madrid, Gredos, 1993 [1985].

Aristóteles. *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Edición de E. Lledó y J. Pall. Madrid, Gredos, 1993 [1985].

Aristóteles. *Ἠθικά Μεγάλα*. Edición de T. Martínez Manzano y L. Martínez Dupla. Madrid, Gredos, 2020.

Atanasio de Alejandría. *Vita Antonii*. Edición de D. Baldi. Roma, Città Nuova, "Testi Patristici", 2015.

Basilio de Cesarea. *Homilia in Gordium martyrem*. Edición de M. A. Valdés García. Madrid, Ciudad Nueva, Biblioteca de Patrística, 2007.

Biblia de Jerusalén. Edición de Desclée De Brouwer. Bilbao, cuarta edición, 2009 [1967].

Cipriano de Cartago. *Epistulae*. Edición de M. L. García Sanchidrián. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1998.

Cicerón. *De inventione*. Edición de B. Reyes Coria. México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

Gregorio de Nisa. *Oratio in laudem fratris Basilii*. Edición de L. Mateo-Seco. Madrid, Ciudad Nueva, Biblioteca de Patrística, 1995.

Gregorio de Nisa. *Vita Macrinae*. Edición de E. Marotta. Roma, Città Nuova, Testi patristici, 1989.

Gregorio de Tours. *De virtutibus sancti Martini episcopi*. Edición de R. Van Dam. Princeton, Princeton University Press, 1993.

Jerónimo de Estridón. *Vita Hilarionis*. Edición de V. Bejarano. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, *Obras completas de San Jerónimo*, Vol. II, 2002.

Jerónimo de Estridón. *Vita Hilarionis*. Edición de S. Acerbi. Madrid, Trotta, 2023.

Lactancio. *De ira Dei*. Edición de U. Boella. Firenze, Sansoni, Collana di classici della filosofia cristiana, 5, 1973.

Luciano de Samosata. *Τόξαρις ἢ Φιλία*. Edición de A. Espinosa Alarcón y J. Alsina Clota. Madrid, Gredos, *Obras Completas de Luciano de Samosata*, Vol. III, 1990.

Marco Diácono. *Βίος τοῦ Ἁγίου Πορφυρίου ἐπισκόπου Γάζης*. Edición de H. Grégoire y M.A. Kugener. París, Les Belles Lettres, 1930.

Marco Diácono. *Βίος τοῦ Ἁγίου Πορφυρίου ἐπισκόπου Γάζης*. Edición de A. Lampadaridi. Brussels, Société des Bollandistes, 2016.

Marco Diácono. *Βίος τοῦ Ἁγίου Πορφυρίου ἐπισκόπου Γάζης*. Edición de R. Teja. Madrid, Trotta, 2008.

Platón. *Λύσις*. Edición de J. Calonge Ruiz, E. Lledó. y C. García Gual. Madrid, Gredos, *Diálogos*, Vol. I, 2003.

Plutarco. *Πῶς ἀν τις διακρίνοιε τὸν κόλακα τοῦ φίλου*. Edición de J. García López y C. Morales Ota. Madrid, Gredos, *Moralia*, Vol. I, 1992 [1985].

Sócrates de Constantinopla. *Historia ecclesiastica*. Edición de F. A. García Romero, F. J. Ortolá Salas, J. Ritoré Ponce, M. Acosta Esteban, I. Rodríguez Moreno y F. Alconchel Pérez. Madrid, Ciudad Nueva, Biblioteca de Patristica, 2017.

Bibliografía

Aigrain, René. *L'hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire*. Bruselas, Société des Bollandistes, 2000 [1953].

Aurell, Jaume. "La historiografía medieval: siglos IX-XV". Aurell, Jaume; Balmaceda, Catalina; Burke, Peter y Soza, Ariel. *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*. Madrid, Akal, 2013, pp. 95-142.

Balmaceda, Catalina. "La Antigüedad clásica: Grecia y Roma". Aurell, Jaume; Balmaceda, Catalina; Burke, Peter y Soza, Ariel. *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*. Madrid, Akal, 2013, pp. 9-57.

Balmaceda, Catalina. "La Antigüedad tardía: la historiografía cristiana y bizantina". Aurell, Jaume; Balmaceda, Catalina; Burke, Peter y Soza, Ariel. *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*. Madrid, Akal, 2013, pp. 59-93.

Brown, Peter. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, University of Chicago Press, 2015 [1981].

Bueno Domínguez, María Luisa. "Las emociones medievales: el amor, el miedo y la muerte". *Vínculos de Historia*, Vol. 4, 2015, pp. 72-90.

Burke, Peter. "Del Renacimiento a la Ilustración". Aurell, Jaume; Balmaceda, Catalina; Burke, Peter y Soza, Ariel. *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*. Madrid, Akal, 2013, pp. 143-182.

Cameron, Averil. "New Themes and Styles in Greek Literature, A Tittle Revisited". Johnson, Scott Fitzgerald (ed.). *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*. Aldershot, Ashgate, 2006, pp. 11-28.

Cameron, Averil. "On defining the holy man". 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*. Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 27-43.

Cameron, Averil. "Form and Meaning: The *Vita Constantini* and the *Vita Antonii*". Hägg, Tomas y Rousseau, Philip (eds.). *Greek biography and panegyric in the late antiquity*. Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 2000, pp. 72-88.

Carrera Airola, Leonardo. "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*, Vol. 42, 2025, pp. 131-160.

Castillo Maldonado, Pedro. *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad tardía*. Madrid, Signifer, 2002.

Cleve, Robert. "The triumph of Christianity: Religion as an Instrument of Control". Yuge, Tōru y Doi, Masaoki (eds.). *Forms of Control and Subordination in Antiquity*. Leiden, E. J. Brill, 1988, pp. 530-542.

Clifford, James. *From Puzzles to Portraits: Problems of a Literary Biographer*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1970.

Delehay, Hippolyte. *Sanctus. Essai sur le cult des saints dans l'Antiquité*. Bruselas, Société des Bollandistes, 1927.

Edel, Leon. *Writing Lives: Principia Biographica*. Nueva York, Norton, 1987.

Fisher, Elizabeth. "Michael Psellos on the rhetoric of hagiography and the *Life of St Auxentius*". *Byzantine and Modern Greek Studies*, Vol. 17, N°1, 1993, pp. 43-55.

García de la Borbolla, Ángeles. "La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?". *Memoria y Civilización (MyC)*, Vol. 5, 2002, pp. 77-99.

Grégoire, Henri y Kugener, Marc-Antoine. *Marc le Diacre, Vie de Porphyre, évêque de Gaza*. París, Les Belles Lettres, 1930.

Hägg, Tomas y Rousseau, Philip. "Introduction: Biography and Panegyric". Hägg, Tomas y Rousseau, Philip (eds.). *Greek biography and panegyric in the late antiquity*. Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 2000, pp. 1-28.

Haldon, John F. y Brubaker, Leslie. *Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680-850): The Sources: An Annotated Survey*. Nueva York, Routledge, 2016 [2001].

Heffernan, Thomas. *Sacred Biography. Saints and their Biographers in the Middle Ages*. Nueva York, Oxford University Press, 1992 [1988].

Johnson, Scott Fitzgerald. *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*. Aldershot, Ashgate, 2006.

Konstan, David. "How to Praise a Friend: St. Gregory of Nazianzus's Funeral Oration for St. Basil the Great". Hägg, Tomas y Rousseau, Philip (eds.). *Greek biography and panegyric in the late antiquity*. Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 2000, pp. 160-179.

Lampadaridi, Anna. *La conversion de Gaza au christianisme: La Vie de S. Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BHG 1570)*. Bruselas, Société des Bollandistes, 2016.

Lim, Richard. *Public disputation, power, and social order in late antiquity*. Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1995.

Lizzi, Rita. "The Late Antique Bishop: Image and Reality". Rousseau, Philip (ed.). *A Companion to Late Antiquity*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 525-538.

Momigliano, Arnaldo. *The Development of Greek Biography (Expanded edition)*. Cambridge, Harvard University Press, 1993 [1971].

Parry, Thomas. "Reasons of the heart: the narrative construction of emotions". *Journal of Systemic Therapies*, Vol. 17, N°2, 1998, pp. 65-79.

Ravegnani, Giorgio. *La vita quotidiana alla fine del mondo antico*. Bolonia, ed. Il Mulino, 2015.

Rousseau, Philip. "Antony as Teacher in the Greek Life". Hägg, Tomas y Rousseau, Philip (eds.). *Greek biography and panegyric in the late antiquity*. Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 2000, pp. 89-109.

Rubenson, Samuel. "Philosophy and Simplicity: The problem of Classical Education in Early Christian Biography". Hägg, Tomas y Rousseau, Philip (eds.). *Greek biography and panegyric in the late antiquity*. Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 2000, pp. 110-139.

Sfameni Gasparro, Giulia. "Porfirio di Gaza, un uomo santo fra pagani, eretici e maghi: modelli retorici di propaganda religiosa e realtà storica". Monaca, Mariangela (coord.). *Problemi di storia religiosa del mondo tardo-antico: tra mantica e magia*. Cosenza, Lionello Giordano, 2009, pp. 201-333.

Teja, Ramón. *Marco el Diácono. Vida de Porfirio de Gaza*. Madrid, Trotta, 2008.

Teja, Ramón. "La Vida de Porfirio de Gaza de Marco el Diácono: ¿hagiografía histórica o invención hagiográfica?". Blaudeau, Philippe y Van Nuffelen, Peter (eds.). *L'historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs*. Berlín-Boston, De Gruyter, 2015, pp. 145-151.

Torres, Juana. "Rhetoric and historical distortion: the case of Mark of Arethusa". Sághy, Marianne y Schoolman, Edward M. (eds.). *Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4th-8th centuries)*. Budapest, CEU MEDIEVALIA, 2017, pp. 69-79.

Trombley, Frank. *Hellenic Religion and Christianization (c. 370-529)*. Leiden-Boston, E. J. Brill, 1993.

Velázquez, Isabel. *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*. Segovia, Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007.

Wellek, Rene y Warren, Austin. *Theory of Literature*. Londres, Penguin Books, 1993 [1963].

Recibido el 5 de julio de 2025

Aceptado el 5 de agosto de 2025

Nueva versión: 2 de septiembre de 2025