

Obispos y mártires palestinos: el caso de Gaza (s. IV)

JOSÉ RAMÓN AJA SÁNCHEZ
Universidad de Cantabria

ABSTRACT

One of the cities less representative of the Christianity in Palestine —and in addition of all the *Oriens* Diocese— was Gaza, among other reasons because pagan cults lasted there —long and strongly but with little social and political resistance—. Pagans' sanctuaries were still open at the beginning of 5th century AD and most of its population perceived themselves as pagans well in the second half of the same century. Gaza's Bishops had to accept and deal with this circumstance. This paper tries to emphasize the peculiarities of this *Polis* —Gaza— and its «chora, » in this matter, going deep in the role played by its Bishops and its Holy Native Martyrs in the context of the Palestinian Christianity expansion during the 4th century AD and the beginnings of 5th.

1. LA RELACIÓN EPISTOLAR ENTRE PAULINO DE NOLA Y SAN JERÓNIMO

El presente trabajo fue concebido originalmente en forma de comunicación presentada al III Encuentro Internacional sobre «*Hispania en la Antigüedad Tardía: santos, obispos y reliquias*», el cual tuvo lugar en la Universidad de Alcalá de Henares en octubre de 1998. Mi aportación trataba en aquella ocasión de conmemorar la relación epistolar e intelectual que mantuvieron Paulino de Nola (el protagonista de la efemérides que celebraba la reunión científica citada) y san Jerónimo en los años finales del siglo IV. Esta relación entre los dos conocidos monjes nos evocaba, por

un lado, el enorme respeto y veneración que ambos sintieron por las reliquias de los mártires cristianos, y por otro, el escenario, o uno de los escenarios al menos, de esta relación: Palestina. De ambas evocaciones se trata en las páginas que siguen.

En dos trabajos modernos y bien conocidos, ambas evocaciones encuentran su entronque con Paulino de Nola. Me refiero, en primer lugar, a un artículo antiguo de P. Courcelle¹, que fue uno de los primeros investigadores que estudió la relación epistolar e intelectual de Paulino de Nola con San Jerónimo, mantenida en los años finales del siglo IV. Jerónimo, como es bien conocido, fue entre otras muchas facetas un ilustre monje residente en Palestina, no lejos de la ciudad de Gaza. El otro artículo, mucho más reciente, pertenece a Yves-Marie Duval², y en él se subraya lo que debía el ascetismo de Paulino de Nola precisamente a esta relación intelectual con el monje Jerónimo, pues como luego diremos fue una relación que sobrepasó el marco meramente epistolar.

Quizá sea necesario hacer, a modo de pequeño preámbulo, y para situarnos en el escenario geográfico y temporal del que vamos a tratar, un muy breve recordatorio de esta relación entre ambos personajes, tan distantes en lo terrenal —todo lo distantes que en aquella época podían estar Palestina e Hispania, o más tarde Palestina y Nola— pero tan próximos en el intelecto literario y religioso.

Ciertamente, fue en la pequeña localidad palestina de Belén, en los alrededores de Jerusalén y muy cerca de la *chora* de Gaza —en la provincia de *Palaestina Prima*— a donde San Jerónimo, desde Roma, se trasladó a vivir y a escribir en el año 385. Allí dio vida a un monasterio³ que sufragaba una aristocrática y cristiana dama, de nombre Paula, del clan romano de los *Aemilii*, que visitaría Gaza en el año 386, y que Jerónimo describía muy piadosa y abnegada en el ascetismo que predicaba él mismo⁴. Desde este monasterio Jerónimo mantuvo copiosa correspondencia con variadas personas. Una de ellas era un monje aquitano, recién ordenado sacerdote

¹ P. Courcelle, «Paulin de Nole et saint Jérôme», *REL* 25, 1947, pp. 250-280.

² Y.-M. Duval, «Les premiers rapports de Paulin de Nole avec Jérôme: moine et philosophe? Poète ou exégète?», *Studi Tardoantichi VII: «Polyanthema». Studi di letteratura cristiana antica offerti a S. Costanza*, Messina, 1989, pp. 177-216.

³ Sobre el mismo ver E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire A. D. 312-460*, Oxford, 1982, pp. 137 ss., 175-6.

⁴ Jer., *Ep.* 108. 26 (*PL* 22, col. 902).

en Hispania (en la Navidad del 393), llamado Paulino de Burdeos, futuro obispo de Nola, pero por entonces residente temporal en la lejana y exótica Hispania. Esta correspondencia epistolar con Paulino —de la que solo nos han sobrevivido las cartas de Jerónimo, y no todas al parecer⁵— demostraría ya de por sí la buena y segura comunicación que había entre la Península Ibérica —o más tarde Campania— y la lejana Palestina a finales del siglo IV, e incluía no solo cartas sino también, de vez en cuando, los tratados que escribían Paulino y Jerónimo en sus distantes celdas monacales (austeras casi con toda probabilidad, pero no necesariamente miserables, como ya se ha hecho observar⁶). Y así, por ejemplo, mientras Jerónimo le enviaba a Paulino en el año 394 su *Adversus Iovinianum* (redactado el año anterior), que es una exuberante defensa del ascetismo como único medio de aproximación a Dios, Paulino a su vez le hacía llegar a Jerónimo en el mismo año, todavía desde Hispania, y a través de su fiel *Vigilantius*, su *Panegírico de Teodosio*, escrito en prosa poco antes de la muerte del emperador⁷.

Por lo demás, los paralelismos entre ambos autores cristianos se basan en otra clase de pormenores: uno meramente circunstancial, cual fue el hecho de que ambos fueron casi exactamente contemporáneos⁸; pero otro tiene mayor fundamento para nosotros en esta ocasión, como era el enorme respeto y veneración que ambos sentían por las reliquias de los mártires cristianos. En cuanto a esto, Paulino, que de hecho acabó siendo en Nola —aparte de obispo— el guardián oficial de la pequeña capilla de uno de

⁵ Es lo que piensa Courcelle, *art. cit.*, pp. 250-80. Las cartas de Jerónimo a Paulino son las *Eps.* 53, 58 y 85.

⁶ Cf. N. K. Chadwick, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul*, London, 1955, pp. 72-3, y W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, Philadelphia, 1984, p. 713.

⁷ Sobre estos pormenores ver Duval, *art. cit.*, p. 198; también P. Nautin, «Études de chronologie hiéronymienne, III. Les premières relations entre Jérôme et Paulin de Nole», *REAug* 19, 1973, pp. 213-39, e Idem, «Études de chronologie hiéronymienne», IV, *REAug* 20, 1974, pp. 253-5. La estancia de Paulino en España se sitúa habitualmente entre los años 389 a 394. Que el *Panegírico* llegó a Jerónimo lo atestigua él mismo (*vid.* su *Ep.* 58. 8); que estaba redactado en prosa lo atestigua Genadio, *De viris illustribus*, 48 (*PL* 58. 1086); y que el tal *Vigilantius* actuó de correo lo sugiere claramente Jerónimo: «*Nec reprehendo sanctum virum —maluit enim apud me dissimulare quod noverat quam portitorem clientulum suis litteris accusare—*» (*Ep.* 61. 3). Sobre *Vigilantius* ver n. 13 *infra*.

⁸ Jerónimo vivió entre los años 347-420; Paulino entre 355-431.

los mártires menos conocidos de Campania, San Félix⁹, no vio obstáculo en atribuir una derrota de los godos a la intervención de los santos y los mártires¹⁰; por su parte, Jerónimo, que reconocía haberle gustado mucho de joven visitar las tumbas de los mártires de Roma, acompañado de sus amigos, en las tardes que disponían de tiempo¹¹, escribiría años más tarde una ardorosa defensa del culto martirológico¹², por cierto, a propósito de unas duras críticas que precisamente contra el culto a las reliquias de los mártires escribiera y propalara aquél *Vigilantius* del que ya dijimos hizo de servicial correo entre Paulino y Jerónimo¹³. En efecto, este oscuro presbítero aquitano, acogido con cariño por Paulino, acabó siendo sin embargo el centro de las iras del enérgico y poco tolerante Jerónimo¹⁴, pues no solo le reprochaba a éste leer a Orígenes —lo cual a su entender olía a herejía— sino que también le ofendía que los ritos paganos fueran introducidos en las iglesias con el pretexto de la religión; así mismo le molestaban los inciensos y las hileras de velas encendidas a plena luz del día, y las vigiliias y aleluyas que constituían el culto de las reliquias de los mártires («huesos de hombres muertos», como las definía despectivamente *Vigilancio*¹⁵).

La relación epistolar entre Jerónimo y Paulino nos proporciona un último punto introductorio al tema de nuestra comunicación, cual es la pro-

⁹ Cf. su *Carm.*, 16.

¹⁰ Cf. Paulino, *Carm.*, 21. 25-36.

¹¹ Cf. Jer., *Com. sobre Ezequiel*, 40. 5 (PL 25. 375A).

¹² El tratado titulado *Adversus Vigilantium* (PL 23. 339), escrito en el 406.

¹³ Sobre los diversos debates que existen en torno a este personaje véase S. M. Castellanos-T. del Pozo, «Vigilancio y el culto a los santos y sus reliquias en el occidente tar-doantiguo», *Studia Historica* 13-14, 1995-96, pp. 405-420, que además citan toda la bibliografía esencial.

¹⁴ Como demuestra su libro citado en n. 12 *supra*, y las *Eps.* 61 (*ad Vigilantium*) y 109 (*ad Riparium presbyterum*). Sin embargo, Paulino de Nola, en efecto, se refiere a *Vigilancio* con indudable afecto en su *Ep.* 5. 11 (ed. P. G. Walsh, *Letters of St. Paulinus of Nola*, I, New York, 1966, p. 61).

¹⁵ Así lo indica el propio Jerónimo: «*et nos qui eas suscipimus appellare cinerarios et idolatras, qui mortuorum hominum ossa veneremur*» (Jer., *Ep.* 109. 1). *Vigilancio* además se mofaba del culto a las reliquias: «por todas partes la gente besa y venera algún pedazo de basura metida en una pequeña caja adornada con preciosa fábrica... Pero las almas de los apóstoles y mártires descansan en el seno de Abraham, o en un lugar de retiro apacible, o debajo del altar de Dios». Sobre todos estos pormenores de las invectivas de *Vigilancio* contra el culto a los santos, reliquias y mártires, véase el resumen que hacen Castellanos-del Pozo, *art. cit.*, pp. 414 ss.

pia Gaza, sus obispos y mártires, es decir, el escenario histórico que nos interesa en esta ocasión.

En la época en la que Jerónimo mantenía desde su celda palestina esta comunicación con Paulino de Nola, y *Vigilantius* se hacía acreedor al enfado de aquél, y entre todos hablaban y debatían sobre temas cristianos relacionados con el ascetismo, con la piedad cristiana, con el culto a los mártires, con la veneración de sus reliquias, con las herejías y la ortodoxia, etc..., un noble tesalonicense, el tenaz e influyente Porfirio, estaba a punto de llegar a la ciudad de Gaza para convertirse en su nuevo obispo (entraría en ella el 21 de Marzo del año 395, acompañado por su diácono y futuro biógrafo Marco¹⁶) y hacer allí lo que aparentemente parecía imposible por aquel entonces, es decir, acabar en no más de siete años con el paganismo en una de las ciudades de la diócesis de *Oriens* donde precisamente más enraizado se encontraba éste. Si bien es verdad que no lo consiguió del todo (pues al fin y al cabo las creencias paganas de la mayoría de la población persistieron aún durante cierto tiempo¹⁷), lo cierto es que asestó un golpe mortal y decisivo al paganismo oficial y visible de la ciudad. En cualquier caso, como luego veremos, su episcopado constituye para nosotros un eje de referencia claro en la historia tardoantigua de Gaza, pues a partir de él todo cambió, y nada en el futuro sería igual que en el pasado.

Hablemos un poco de esta ciudad.

¹⁶ Sobre las circunstancias y detalles de la entrada de Porfirio en Gaza, ver Marco Diácono, *Vita Porphirii*, 17 y anteriores (eds. H. Gregoire, M. A. Kugener, *Marc le Diacre, Vie de Porphyre évêque de Gaza*, Paris, 1930).

¹⁷ Gaza se mantendría pagana hasta el último tercio del siglo V. En efecto, G. Musies («Marnas God of Gaza», *ANRW* II. 18. 4, 1990, pp. 2412-57, esp. p. 2418) supone que hasta el año 484 los cristianos no estuvieron plenamente seguros de su peso específico en la ciudad; algo más conservador se muestra R. Van Dam («From Paganism to Christianity at late antique Gaza», *Viator* 16, 1985, pp. 1-20, esp. p. 18). Por otro lado, los mosaicos que decoraban los pavimentos de algunas iglesias de Gaza y Maiuma en la segunda mitad del siglo VI, todavía contenían temas basados en una simbología pagana muy popular en la región, como era la vendimia y el pisado de la uva, de claro carácter dionisiaco. Se trata de las iglesias de los santos Lot y Procopio de Khirbet-al Mukhayyat (Gaza) y la del Monasterio de la Virgen de Beth Sehan (Maiuma). Al respecto véase M. Avi-Yonah, «Une école de Mosaïque à Gaza en sixième siècle», *CMRG* II, Paris, 1975, p. 381; R. A. Ovdiah, *Hellenistic, Roman and Early Byzantine Mosaic Pavements in Israel*, Roma, 1987, pp. 30-2; y ahora también J. M. Blázquez, «Temas de mitología pagana en iglesias cristianas del Oriente», *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imp. Rom.* (Antig. crist., VII), Murcia, 1990, pp. 367-84.

2. LA PAGANA CIUDAD PALESTINA DE GAZA

Para empezar, el sólido paganismo que las fuentes contemporáneas (como Marco Diácono, Sozomeno o el mismísimo Jerónimo) le atribuían a finales del siglo IV, le llevaría a un historiador francés —y católico— de principios de este siglo, Henry Leclercq, editor del magno *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (Paris, 1924), a definir a Gaza como una «fortaleza del paganismo tardorromano» (vid. vol. VI, pp. 695-720), definición que desde entonces se ha repetido incansablemente en los estudios posteriores para significar la característica más distintiva de la Gaza tardoantigua, es decir, su profundo y acendrado apego al culto de las antiguas tradiciones y divinidades paganas, especialmente al dios Marnas/Zeus. Sin embargo, esta afirmación de paganismo enraizado y reacio a desaparecer, se difumina o pierde bastante de su valor cuando uno se adentra en el tema de la pervivencia del paganismo y de la expansión del cristianismo tardoantiguo —sobre los que se han escrito multitud de trabajos de todo tipo a estas alturas del siglo XX¹⁸— y conoce cuánto les costaba desaparecer a las antiguas creencias paganas, y no solo —como era previsible— en los alejados confines del Imperio o en los apartados territorios de montaña, ámbitos que Paulino de Nola sin duda llegó a conocer¹⁹, sino también en las regiones más civilizadas y urbanizadas del Imperio²⁰, la mismísima Roma incluida, donde todavía en los años 408-

¹⁸ Ver algunas referencias en las notas que siguen.

¹⁹ Respecto a la Península Ibérica, por ejemplo, todavía a fines del siglo VII la Iglesia hispana se esforzaba por convencer a las comunidades de creyentes de la falsedad de los antiguos santuarios e ídolos; cf. al respecto el *canon 2* de las *Actas del XVI.º Concilio de Toledo*, del año 693 (ed. J. Vives, Madrid, 1963, pp. 498-500). El proceso de cristianización fue particularmente complejo en el Norte y N. O. de la Península hasta bien entrada la época visigoda (cf. entre otros muchos P. C. Díaz, «El monacato y la cristianización del N. O. hispano. Un proceso de aculturación», en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imp. Rom.* (Antig. crist., vol. VII), Murcia, 1990, pp. 531-9. Por su parte, respecto a la tardía cristianización de zonas de montaña como los Alpes, Noricum, Pirineos, o Cantabria, véanse un conjunto de referencias en R. Collins, «El cristianismo y los habitantes de las montañas en época romana», en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imp. Rom.* (Antig. crist., vol. VII), Murcia, 1990, pp. 551-7.

²⁰ Por ejemplo, sobre la pervivencia del paganismo en las diócesis de Africa y *Oriens* véanse las referencias que se citan más abajo en n. 24. De igual forma es también ilustrativo el caso de Atenas, cuyas escuelas de filosofía no fueron cerradas hasta el siglo VI: «Atenas siguió siendo una ciudad eminentemente universitaria en la que *hellenes*

410 —ante el asedio de Alarico— se planteó seriamente la posibilidad de recurrir a los harúspices para salvar la Ciudad, y donde aún en el año 495 se celebraba todavía la ceremonia anual de purificación de las *Lupercalia*²¹. Pero además, por doquier seguían haciéndose sacrificios a los dioses tradicionales todavía en el siglo VI, sin hablar de las capillas y templos paganos que en esas mismas fechas seguían funcionando —por ejemplo en las «cristianizadas» provincias de Siria (en Heliópolis) y de Osroene (en Carrhae y Edessa), o en la propia Palestina (en Ascalón, Rafia, Elusa)— desobedeciéndose así la abundante legislación que prohibía unos y otros desde al menos dos siglos atrás, y que las propias leyes de Justiniano no dejaban de recordar —advirtiendo, amenazando y castigando— a los paganos que, en secreto o en público, seguían rindiendo culto a los antiguos y sagrados dioses²². Incluso en la vecina Alejandría, donde el cristianismo aparecía demolidoramente triunfante después de la destrucción del *Serapeion* en el año 391 y de la muerte violenta de Hipatia en el 415, los paganos tardaron todo el siglo V en abandonar a sus dioses²³. Y

famosos siguieron impartiendo sus enseñanzas a los jóvenes cristianos con el apoyo pleno de los poderes públicos hasta el año 529» (así sintetiza la situación P. Brown, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, 1997 —1.ª ed. Oxford, 1996—, p. 93, pero sobre el tema existe una abundante bibliografía que se puede encontrar en A. Frantz, «Pagan philosophers in Christian Athens», *PAPhS* 119, 1975, pp. 29-38; G. Fernández, «La escuela filosófica de Alejandría ante la crisis del año 529», *Erytheia* 8. 2, 1987, pp. 203-207, y A. Cameron, «The last days of the Academy at Athens», *PCPhS* 15, pp. 7-29).

²¹ Respecto al intento de utilizar a los harúspices etruscos véase S. Montero, «El Papa Inocencio I ante las tradiciones religiosas paganas», en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imp. Rom.* (Antig. crist., vol. VII), Murcia, 1990, pp. 405-12; respecto a la celebración de las *Lupercalia* en Roma véase Brown, *El primer milenio*, p. 91.

²² K. W. Harl («Sacrifice and Pagan Belief in Fifth-and Sixth-Century Byzantium», *P&P* 128, 1990, pp. 7-27) ofrece múltiples e ilustrativos ejemplos de esa desobediencia popular, de esa persistencia de las prácticas paganas, de esa continuación de actividades en los templos de regiones concretas; por su parte, J. Gaudemet («La législation anti-païenne de Constantin à Justinien», *CrSt* 11, 1990, pp. 449-68) resume la legislación imperial emitida contra el corazón del paganismo, es decir, contra el culto (prohibición de los sacrificios), contra los edificios (cierre de templos) y contra los individuos (supresión de privilegios de los sacerdotes paganos, persecución de éstos y de sus seguidores, etc.).

²³ Cf. la evidencia literaria que aporta Ch. Haas, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore/London, 1997, pp. 169-72, que evalúa la pervivencia pagana en la ciudad en los siguientes términos: pese a los triunfos de los obispos Teó-

es que en todos estos lugares, y desde luego en la propia Gaza, aunque los ídolos hubieran sido destruidos, éstos siguieron alojándose obstinadamente en el corazón de las gentes²⁴. Desde luego Gaza no era una isla —pagana— en un mar cristiano (como sugirió Leclercq y muchos otros después de él). El proceso se puede ver desde otro punto de vista: Gaza más bien representaba a la mayoría pagana que a finales del siglo IV existía aún en el Imperio, dentro del cual una minoría cristiana, formando un conjunto compacto, bien organizado y fanático, y que había copado el poder desde décadas atrás, se abría paso y se iba imponiendo a aquella otra mayoría en la generalidad del Imperio mediante la coerción, la fuerza, la opresión y el poder político²⁵. En unos lugares y regiones el cristianismo se impuso antes que en otras, por múltiples y variadas circunstancias que no viene al caso exponer ahora aquí. Gaza, en efecto, no constituyó desde esta perspectiva un caso paradigmático o especialmente tardío de «cristianización», si bien es cierto que su población hizo lo posible por rechazar el nuevo culto cristiano y mantener su antiguo y tradicional estilo

filo y Cirilo, pese a la erradicación del culto pagano público y el proceso de «privatización» del paganismo en la ciudad, éste no obstante se mantendría vivo en ella y en sus distritos adyacentes durante el resto del siglo V.

²⁴ Esta afirmación la ha hecho muy recientemente Brown (*El primer milenio*, p. 94), pero el tema de la pervivencia del paganismo es amplísimo y admite múltiples perspectivas y análisis; unos pocos ejemplos son los de R. Remondon, «L'Egypte et la suprême résistance au christianisme (V-VII)», *BIAO* 51, 1952, pp. 63-78; C. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, I, Paris, 1979, pp. 350-69; F. R. Trombley, *The survival of paganism in the byzantine empire during the pre-iconoclastic period (540-727)*, Los Angeles, 1981; H. Drijvers, «The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria», en *East of Byzantium, Syria and Armenia in the Formative Period*, (Dumbarton Oaks ed.), Washington, 1982, pp. 35-43; J. Evans, «The latter days of Graeco-Roman Paganism», *Queens Quarterly* 89, 1982; P. Chuvin, *A Chronicle of the last pagans*, Cambridge (Mass.)-London, 1990; Harl, art. cit., pp. 7-27; F. E. Consolino (ed.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Roma, 1995.

²⁵ Esta es entre otras la tesis de R. L. Cleve, «The Triumph of Christianity: Religion as an Instrument of Control», en *Forms of Control and Subordination in Antiquity* (ed. T. Yuge, M. Doi), Leiden, 1988, pp. 530-42, esp. 534 ss. En un sentido similar se expresa también H. Drijvers, «The saint as symbol. Conceptions of the person in late antiquity and early Christianity», en *Concepts of Person* (H. G. Kippenberg et alii, eds.), New York, 1990, pp. 137-57, esp. 137. El ambiente de opresión —legislativa, física, política— contra el paganismo tardío queda bien reflejado en los artículos citados de Harl y Gaudemet (*vid. n. 22 supra*).

de vida y sus creencias, así como a su principal divinidad, Marnas²⁶; de hecho, todo el sur de Palestina (*Palaestina Salutaris*) permaneció pagano hasta bien entrado el siglo V, pese a la visita de Hilarión y sus monjes, y a las noticias sobre pequeñas iglesias y sedes episcopales en algunas localidades de esta desértica zona (*heremum*)²⁷.

Ante estos datos, el «enraizado y profundo paganismo» de Gaza se difumina bastante y pierde fuerza como afirmación solemne, como definición primordial de una forma de vida tradicional reacia a desaparecer en una *polis* del Oriente griego tardoantiguo. Más significativa y rica nos parece la definición que sobre la Gaza tardoantigua hizo en el siglo VI uno de sus muchos visitantes extranjeros: «*Gaza autem civitas splendida, deliciosa, homines honestissimi, omni liberalitate decori, amatores peregrinorum*»²⁸. Estas palabras evocan, en efecto, un ambiente de prosperidad económica en la ciudad, de bienestar de vida, de florecimiento cultural, de población piadosa y conservadora de sus tradiciones, de su fidelidad a un estilo de vida, antes y después de su «cristianización». Estos aspectos ya han sido estudia-

²⁶ Los detalles del difícil proceso de cristianización de Gaza se pueden ver en los artículos de Mussies y Van Dam citados *supra* n. 17, y también en C. A. M. Glucker, *The City of Gaza in the Roman and Byzantine periods*, Oxford, BAR series, 1987, y R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A. D. 100-400)*, New Haven, 1984.

²⁷ Se trata en esencia del desierto del Negueb. En efecto, Jerónimo testimonia la pervivencia de un templo de Afrodita en Elusa, centro administrativo de toda esta área y pequeña *polis* «semi-civilizada» a la que definía como claramente pagana: «*Colunt autem illam (sc. Venerem) ob Luciferum, cuius cultui Saracenorum natio dedita est. Sed et ipsum oppidum ex magna parte semibarbarum est propter loci situm*» (vid. *Vit. Hilar.*, 25, PL 23. 41). Por lo demás, la epigrafía cristiana más antigua data de la segunda mitad del siglo V, y tanto las iglesias como los obispos de esta zona eran «small islands in a sea of paganism», como dice P. Mayerson, uno de los mejores conocedores de la historia antigua de la región («The Desert of Southern Palestine according to the Byzantine Sources», *PAPhS* 107, 1963, pp. 160-172, cit. p. 167), y cuyo trabajo amplía los detalles sobre los temas comentados en esta nota; ver también A. Harnack, *The mission and expansion of Christianity in the first three centuries*, New York, 1908, y G. E. Kirk, «The Negev or southern desert of Palestine», en *PalEQ* 61, 1941.

²⁸ La cita se encuentra en el *Itinerarium* que se le atribuye a un tal Antonino Placentino (ed. P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana Saeculi IV-VIII*, en *CSEL*, 39, Vienna, 1898, cap. 33, p. 180). Este *Itinerarium* data del 570 y su redactor pudo ser un peregrino italiano anónimo que visitó Tierra Santa y que probablemente nada tiene que ver con el tal Antonino (sobre este personaje y sobre los demás pormenores ver Mayerson, *art. cit.*, pp. 160-172; también *Bibliotheca Sanctorum*, vol. II, pp. 83-6).

dos, y a ellos hemos aludido nosotros mismos en otro trabajo²⁹. Ahora es de los peregrinos de lo que aquí queremos hablar. En su recorrido por Tierra Santa ¿qué les atraía de Gaza?, ¿qué iban a visitar y venerar allí?, ¿qué reliquias, qué historias de santos, obispos y mártires guardaba la pagana Gaza entre sus murallas o fuera de ellas —en su *chora*— atrayendo a cristianos como Paula, la amiga y benefactora de San Jerónimo?

Desde luego sabemos que la *chora* de Gaza contenía a finales del siglo IV vestigios de un cristianismo incipiente pero ya visible y digno de ser visitado por los viajeros cristianos extranjeros. Así, por ejemplo, existía una modesta iglesia, la más antigua de todas —por ello llamada la «iglesia Vieja»—, construida décadas atrás por el obispo Asclepas³⁰, que fue precursora de las que se construirían *intra urbem* más adelante, es decir, la iglesia de «la Paz» del obispo Ireneo, de la segunda mitad del siglo IV³¹, y la llamada «*Eudoxiana*» del año 405³²; también podríamos citar la de San Esteban, del siglo V igualmente³³. Gaza contenía también un número indeterminado de *martyria*. Se encontraban fuera de las murallas de la ciudad pero en sus cercanías³⁴. Sabemos en concreto de aquellas capillas que guardaban los restos de Timoteo, Mayor y Tea³⁵; los de Víctor³⁶; y los de Euse-

²⁹ Cf. Glucker, *Gaza*, pp. 12-42; Van Dam, *art. cit.*, pp. 1-20; J. R. Aja, «Gaza, Sozomeno y los mártires cristianos de la época del emperador Juliano», *Polis* 11, 1999, pp. 7-34. La prosperidad económica en este período se basaba en buena parte en la elaboración de vinos dulces, de fama universal, los cuales llegarían a ser exportados a la Italia Ostrogoda, a la Hispania visigoda y a la Galia Merovingia (cf. Sid. Apol., *Carm.*, XVII. 15; Cass., *Var.*, XII. 12; Greg. Tur., *HF.*, VII. 29; Isid., *Etym.*, XX. 3. 7.

³⁰ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 20; Soz., *Hist. Eccles.*, V. 9. 9.

³¹ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 18.

³² *Ibidem.*, 53-54. Esta rica iglesia fue, como veremos, financiada por la propia emperatriz, y se construyó en el solar del derruido *Marneion*.

³³ Coricio, *Laud. Marc.*, II. 28 ss.

³⁴ Paganos y cristianos tenían en común la idea de alejar de las ciudades los restos de los difuntos. Véanse los argumentos que en este sentido señalaban, por ejemplo, Gregorio de Nisa (*In Theodoro martyre*, PG 46. 737) o Juan Crisóstomo (*Homm.* 73, *In Mat.*, PG 58. 676). Las leyes que prohibían enterrar *intra urbem* eran muy antiguas en el derecho romano (sobre el particular ver G. Dagron, «Le christianisme dans la ville byzantine», *DOP* 31, 1977, pp. 1-25, esp. 11-14), pero precisamente habrían de ser las reliquias y *martyria* —en tiempos posteriores a los que aquí estamos considerando— los que conseguirían que esta sensibilidad cambiara.

³⁵ Marco Diác., *Vit. Porph.*, 20. 14-17.

³⁶ Sobre este Víctor —mártir del que nada sabemos— digamos que el llamado «Mapa de Madeba», mosaico del siglo VI, recoge una iglesia dedicada a San Víctor ubi-

bio, Nestabo, Zenón y Nestor³⁷. Sabemos así mismo que la tumba del santo Hilarión —cuya figura y actividad monástica fue tan importante en toda esta región de Siria y Palestina— se encontraba entre las ruinas de su antiguo monasterio, a muy poca distancia de Gaza³⁸. En fin, es sabido que desde esta urbe partía la ruta que se dirigía hacia el Monte Sinaí y los eremitorios surgidos a sus pies, puntos de peregrinación para muchos visitantes de Tierra Santa³⁹. Todos estos lugares atraían a los peregrinos cristianos, como a Paula, la amiga de Jerónimo, o a los viajeros que se dirigían hacia Egipto⁴⁰, y en todo caso nos hablan de mártires, reliquias y santos; pero por encima de todo nos evocan la figura de los esforzados obispos locales. Así pues, hablemos un poco de todos ellos.

3. LOS OBISPOS, SANTOS Y MÁRTIRES DE GAZA

Como ya dijimos antes, se puede establecer un antes y un después en la historia religiosa de Gaza, y este eje de referencia lo marca sin lugar a dudas el episcopado de Porfirio (395-420), auténtica figura clave en la historia del

cada entre Maiuma y Gaza, y que es citada también por Antonino Placentino (*vid.* Mayer-son, *art. cit.*, p. 160 n. 1).

³⁷ Cf. Soz., *Hist. Eccles.*, V. 9, PG 67. 192. El «martirio» que sufrieron los tres primeros cristianos citados fue más bien un linchamiento popular perpetrado por una turba de paganos de Gaza en tiempos del emperador Juliano, el cual dejó sin castigo semejante hecho (sobre este suceso ver Aja, «Gaza, Sozomeno», pp. 7-34).

³⁸ Cf. Jer., *Vit. Hilar.*, 46; Soz., *Hist. Eccles.*, III. 14; Antonino Plac., *Itiner.* (ed. Geyer, cap. 33). Jerónimo en concreto nos informa de otros detalles, como por ejemplo que fue su discípulo Esiquio quien trasladó el cuerpo del santo monje desde Chipre a Maiuma, y desde aquí a las ruinas de su monasterio (*Vit. Hilar.*, 47); también que este edificio fue incendiado en tiempos del emperador Juliano y el propio Hilarión buscado para ser apresado (*Vit. Hilar.*, 33); en fin, que en Palestina, antes de Hilarión, no había monasterios, ni monjes en Siria, pues fue él el que inició este modo de vida en la región (*Vit. Hilar.*, 14), incluso entre los beduinos y sarracenos del sur, en el desierto del Negueb (*Vit. Hilar.*, 25).

³⁹ Era un camino peligroso a finales del siglo IV y comienzos del V, tanto por las incomodidades del propio desierto que atravesaba (*terra incognita*, además, para las gentes civilizadas del Imperio) como por las frecuentes bandas de aguerridos beduinos que pululaban por él; así lo atestigua muy gráficamente una fuente coetánea del año 430, Nilo el Asceta (*Narrationes*, PG 79. 589-693). Para todos estos detalles y pormenores véase Mayer-son, *art. cit.*, pp. 160 ss.; también Hunt, *op. cit.*, pp. 53-82.

⁴⁰ Gaza, como meta de peregrinos a los Santos Lugares y como base de paso hacia Egipto, en Gucker, *Gaza*, p. 97, y Mayer-son, *art. cit.*, p. 160.

proceso de cristianización de la ciudad (al menos desde la perspectiva de su amigo, diácono y biógrafo, Marco, cuya *Vita*⁴¹ es sin duda la principal fuente para analizar este tema): antes de él —hasta el 395 por lo tanto— Gaza era clara y llanamente una ciudad pagana, es decir, lo eran las creencias mayoritarias de su población, sus cultos y templos, los oficiales y magistrados de sus instituciones, el tono y sentido de sus leyes (que defendían el paganismo y perseguían al nuevo culto cristiano). La comunidad cristiana en este periodo era en extremo reducida, casi testimonial, no superando los tres centenares el número de fieles⁴². Tan modesta presencia y tan escasa significación del cristianismo en esta ciudad hace difícil seguir la evolución de su sede episcopal a lo largo del siglo IV, mientras que, en semejantes circunstancias, las noticias sobre sus santos y mártires (de los que incluso Gaza quedó sembrada) cobran una dimensión histórica distinta y más grande de la que quizá hubieran tenido en otro escenario menos hostil.

Pero incluso en estas circunstancias, y durante ese primer período que prácticamente cubre todo el siglo IV, Gaza no constituyó un cuerpo extraño y raro en el conjunto del Imperio. Por el contrario, observando la historia de sus obispos y santos, vemos reproducirse a escala local lo que acontecía a escala universal en el propio Imperio a lo largo del siglo IV, y que creo que todos nos pondríamos de acuerdo en caracterizar con cinco grandes acontecimientos religiosos, a saber, el final de la «Era de las Persecuciones» (I), la expansión del movimiento monástico (II), el surgimiento del arrianismo (III), el reinado del emperador Juliano (IV) y el triunfo político y oficial del cristianismo sobre los antiguos cultos paganos (V). Gaza en este sentido podría considerarse un pequeño laboratorio donde todo ello quedó condensado en un peculiar proceso histórico.

I. La «Era de las Persecuciones» y los primeros mártires de Gaza

Fue durante la «Era de las Persecuciones» (como le gusta a W. H. C. Frend⁴³ denominar al último período del reinado del emperador Diocle-

⁴¹ Sobre la misma véase *supra* n. 16.

⁴² Sobre esta estimación cf. Mussies, *art. cit.*, p. 2416; también J. Geffcken, *The last days of Greco-Roman paganism*, Amsterdam, 1978, pp. 235-6; y G. Fowden, «Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire A. D. 320-435», *JThS* 29, 1978, pp. 53-78.

⁴³ *Vid.* nota siguiente.

ciano) cuando tenemos noticia de que el primer obispo de Gaza en el siglo IV fue Silvano, que sumó en su persona su condición de haber sido también mártir cristiano durante la persecución del emperador Diocleciano (entre los años 303 y 311). De él, el historiador eclesiástico Eusebio de Cesarea —su único mentor literario— nos informa de que era oriundo de Gaza (*De martyribus Palaestinae*, 13) y que fue un antiguo legionario que confesó su fé en el año 307 siendo presbítero (*Ibidem* 7); también nos dice que por esa razón fue condenado a trabajos forzados —*ad metallum*— en las minas de cobre de Feno —en las cercanías de Petra—, en la *Palaestina Salutaris*, donde no obstante se le nombraría «ἐπίσκοπος τῶν ἀμφὶ τὴν Γάζαν ἐκκλησιῶν» (*Hist. Eccles.*, VIII. 13. 5). Cuando la colonia de Feno fue disuelta, Silvano y otros treinta y nueve compañeros de fé fueron decapitados, en mayo del año 311 (*Idem*)⁴⁴.

La misma fuente es la que nos informa de otros mártires de menor importancia —oriundos de Gaza o bien martirizados allí— habidos durante la misma época: así por ejemplo Timoteo, que fue quemado vivo en Gaza en el 304, y Agapio y Tecla, que fueron arrojados a las fieras allí también en el 308⁴⁵. Igualmente Alejandro —que fue decapitado en Cesarea de Palestina en el 305— y del que se nos dice expresamente que era oriundo de Gaza⁴⁶. Por último sabemos que en esta misma ciudad un grupo

⁴⁴ W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, New York, 1967, p. 371, para el cual no hay que exagerar los efectos de la última persecución anti-cristiana, subraya el hecho de que Silvano haya sido el único obispo palestino en sufrir martirio, y L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, 3 vols., Paris, 1909-24, que ya de por sí sugiere que la de Silvano podría haber sido una de las ordenaciones irregulares de Melecio, hace notar que su ejecución difiere de la forma ordinaria de martirio, en lo que sin duda coincide con los criterios que recientemente ha propuesto G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge, 1995.

⁴⁵ Euseb., *Martyr. Palaes.*, 3. 8. Como ya dijimos, Timoteo compartiría un *martyrium* con Mayor y Tea en las afueras de Gaza (cf. n. 35 *supra*). Gregoire-Kugener, *op. cit.*, p. 97, y Glucker, *Gaza*, p. 63 n. 70, suponen que Mayor y Tea sufrieron martirio en la misma época, siendo el primero un soldado de la legión Mauritana y Tea la compañera de Valentina que se cita en el texto más abajo. Marco Diácono (*Vit. Porph.*, 20) nos cuenta que en su época los fieles de Gaza invocaban a Timoteo para obtener lluvia.

⁴⁶ Euseb., *Martyr. Palaes.*, 3. 14. Cesarea, como capital provincial, fue el escenario donde se celebraron muchos de los juicios y ejecuciones contra los cristianos llevados a cabo durante la persecución de Diocleciano (sobre el particular cf. T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.), 1981, pp. 150; L. M. Hopfe, «Caesarea Palaes-

de cristianos fue sorprendido leyendo los Evangelios en el año 309⁴⁷: el mismo Eusebio es el que nos cuenta cómo, después de ser sentenciados a muerte, sufrieron múltiples tormentos antes de morir, particularmente dos mujeres, Valentina, oriunda de Cesarea, y otra (¿Tea?) natural de la región de Gaza («τῆς Γαζαίων χώρας»). Nos interesa hacer observar que todos estos mártires lo fueron de la forma usual y clásica durante la «Era de las Persecuciones» y que las propias *Acta Martyrum* indican con sobrados detalles, no apartándose por lo tanto del modelo que siguieron los martirios de otros cristianos más renombrados, como Policarpo, Pionio o Perpetua⁴⁸. Quizá la excepción sea Silvano, ya que las circunstancias de su muerte sugieren más una ejecución sumaria, normal entre condenados a muerte, que un martirio en sentido religioso, como ya pensaba Duchesne⁴⁹. Y es que una cosa es que la creencia o la opinión popular cristiana coetánea los haya considerado mártires y otra distinta que lo hayan sido efectivamente. De igual forma siempre se ha supuesto que una de las principales funciones de los santos y mártires cristianos en la religión popular cotidiana era la de reemplazar a los viejos dioses locales, convirtiéndose en los nuevos patronos y protectores de la ciudad. Pues bien, en el caso de los mártires de Gaza citados, ninguno llegó a ejercer esta función, debido sin duda al sólido paganismo dominante en la ciudad. Que sepamos, solo el caso de Timoteo (al cual los fieles de Gaza invocaban a principios de siglo V para obtener lluvia⁵⁰) se apartaría un poco de la regla anterior, y también el caso del monje Hilarión, del que luego hablaremos, pero esta vez a causa de su prestigio y relevancia personal.

En cualquier caso todos estos mártires nos hablan de la existencia de una muy modesta comunidad cristiana que empezaba a abrirse paso en el territorio de la pagana Gaza. Especialmente desde Maiuma, un enclave portuario rebotante de mercaderes y marineros egipcios donde al parecer se estaba concentrando la nueva fé como consecuencia de su cercanía a Egipto y de la receptividad que los puertos han tenido siempre hacia las

tinae as a Religious Center», *ANRW* II. 18. 4, 1990, pp. 2380-411, cit. P. 2403; y D. E. Groh, «Jews and Christians in Late Roman Palestine», *Biblical Archaeologist*, 1988, pp. 80-96, cit. 84.

⁴⁷ Euseb., *Martyr. Palaes.*, 8.

⁴⁸ Véase sobre este «modelo» Bowersock, *op. cit.*, pp. 1-57.

⁴⁹ Cf. *op. cit.* en nota 44 *supra*.

⁵⁰ Cf. Marco Diác., *Vit. Porph.*, 20.

innovaciones de todo tipo. Probablemente en la época de los martirios que narra Eusebio de Cesarea, Maiuma ya disfrutaba de una población cristiana mayoritaria. Esta circunstancia, y el apoyo del emperador Constantino al cristianismo, propició que Maiuma dejara de estar subordinada a Gaza, y adquiriera un rango administrativo autónomo adoptando el nuevo nombre de «Constancia»⁵¹. Ni que decir tiene que este cristianismo tenía una componente doctrinal egipcia dominante (y en concreto de Alejandría), antes que propiamente nativa, esto es, proveniente de Cesarea o de cualquier otro lugar de Palestina⁵².

II. La expansión del monacato en Palestina: San Hilarión

Pero en cuanto a santos se refiere, y por encima de los mártires anteriormente citados, destaca en Gaza la figura de Hilarión, introductor del

⁵¹ Cf. Soz., *Hist. Eccles.*, V. 3. 6. El propio Constantino fue el impulsor del nuevo estatuto de Maiuma. Sobre otros cambios administrativos de similar índole véase Soz., *Hist. Eccles.*, II. 5, y Euseb., *Vit. Constantini*, IV. 39.

⁵² En cuanto a la expansión del cristianismo en la ciudad, todo parece indicar que, efectivamente, el nuevo culto se concentró desde el principio en Maiuma, y existiría algo más disperso en las aldeas y poblados de la «chora» de Gaza, enclaves todos estos a partir de los cuales el cristianismo se iría infiltrando muy lentamente en la ciudad a lo largo de todo el siglo IV. Maiuma era el núcleo de población que rivalizaba con la propia Gaza. A ésta se le atribuyen unos 30.000 habitantes; a Maiuma unos 9.000. Por lo demás, un signo distintivo de la población de Gaza en el siglo IV fue su heterogeneidad étnica: junto al componente semítico original, judío y samaritano, existía otro muy notable egipcio, por la evidente cercanía geográfica, pero también existían otros, italiano y griego, que eran producto de la propia y antigua historia de la ciudad. Esta mezcla cultural propició, por ejemplo, que la comunidad judía fuera importante en el interior de la ciudad, que no obstante la lengua griega y el «siríaco» coexistieran en pie de igualdad; que los cultos griegos fueran dominantes, y que en fin, la ciudad, ciertamente, tuviera un aire muy cosmopolita. Sobre todos estos aspectos, y sobre Gaza en general, véase M. A. Meyer, *History of the City of Gaza from the Earliest Times to the Present Day*, New York, 1907; G. Downey, «Gaza», en *Reallexikon für Antike und Christentum* 8 (Th. Klauser, ed.), Stuttgart, 1972, pp. 1123-34; M. Avi-Yonah, *The Holy Land from the Persian to the Arab Conquests (536 B. C. to A. D. 640): A Historical Geography*, Grand Rapids, 1966, pp. 150-1; I. W. J. Hopkins, «The City Region in Roman Palestine», *Palestine Exploration Quarterly* 112, 1980, pp. 19-32; P. Mayerson, «Palestina vs. Arabia in the byzantine sources», *ZPE* 56, 1984, pp. 223-30; R. Van Dam, «From Paganism to Christianity at late antique Gaza», *Viator* 16, 1985, pp. 1-20; C. A. M. Glucker, *The City of Gaza in the Roman and Byzantine periods*, Oxford,

movimiento monástico en Palestina desde su misma fuente original, Egipto. La santidad de Hilarión se puede considerar desde tres niveles distintos. Primero como hacedor de milagros y de curaciones imposibles, y como activo exorcista de demonios, actividades todas ellas que caracterizaban al hombre santo de la época⁵³, y de las que da buena cuenta San Jerónimo en la biografía que compuso sobre este monje, obra donde efectivamente nos ha dejado una descripción detallada de las mismas⁵⁴. Pero si estas actividades y hechos atribuidos a Hilarión han sido juzgados a veces como elementos hagiográficos, exagerados o deformados, para adornar y realzar la santidad de la vida de este personaje⁵⁵, es, en segundo lugar, como líder del movimiento monacal en esta región donde su figura alcanza verdadera trascendencia histórica. En efecto, nacido en la aldea de Tabata —en la *chora* de Gaza, a unos pocos kilómetros al sur de esta ciudad— y habiendo sido discípulo del egipcio Antonio —el fundador del movimiento monástico en Egipto junto con Pacomio, otro egipcio fundador del primer *coenobium*—, Hilarión se encargó de introducir y esparcir por toda Palestina la vida monástica y heremítica, organizando una *laura* cerca de Gaza hacia el año 330 y siendo punto de referencia e inspiración para todos los que acogieron la vida disciplinada del movimiento monástico en las áreas circundantes. Pocos años después Epifanio fundaría otra *laura* en los alrededores de la cercana Eleutheropolis, y en los años postreros del reinado del emperador Constancio II, el movimiento monástico se esparciría por Siria⁵⁶. En el propio territorio de Gaza surgieron pronto buen número de eremitorios y pequeños monasterios (particularmente en torno a Betalia), a

BAR series, 1987; P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places. Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford, 1990; y R. L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven, 1992.

⁵³ Cf. P. Brown, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS* 61, 1971, pp. 80-101.

⁵⁴ Se trata de la ya citada *Vita Hilarionis* (*PL* 23, col. 29 ss.), compuesta en su monasterio de Belén en el año 390; véase también Sozomeno, *Hist. Eccles.*, III. 14.

⁵⁵ Así piensa, por ejemplo, Glucker (*Gaza*, pp. 45 ss.), para la cual la tarea misionera y evangelizadora de Hilarión debió de tener un éxito limitado, más sólido entre las tribus nómadas del desierto del Negueb que entre la población sedentaria y urbanizada de los pueblos y localidades de Palestina. Desde luego a la vista está que la población de Gaza permaneció mayoritariamente pagana hasta el siglo V. Las acciones curanderas y milagreras de Hilarión las relata Jerónimo en *Vit. Hilar.*, 13-23 (*PL* 23. 33-40).

⁵⁶ A mediados de siglo, Cirilo, el obispo de Jerusalén, hablaba ya de los «regimientos de monjes» que poblaban la región.

los que Hilarión visitaba y supervisaba regular y personalmente según nos cuenta Jerónimo⁵⁷.

Por último, en tercer lugar, la santidad de Hilarión se fundamenta también en las circunstancias que rodearon su muerte y enterramiento. Los paganos de Gaza, aprovechando el ascenso al poder del emperador Juliano, intentaron eliminarle consiguiendo una orden de arresto y ejecución contra él. Hilarión consiguió huir de esta situación, pero su monasterio fue saqueado y destruido⁵⁸. Pocos años después, en el 371, sin que hubiera regresado a su ciudad nativa, moriría en Chipre⁵⁹. Su discípulo Esiquio logró con algunas artimañas escamotear a los chipriotas el cuerpo de Hilarión para trasladarlo a Gaza, donde finalmente lo enterraría entre las ruinas de su antiguo monasterio. Éste fue pronto restaurado, y los restos de Hilarión venerados y honrados, siendo objeto de un culto que floreció en los días de Sozomeno en forma de un festival religioso anual⁶⁰. En los tiempos en que Jerónimo compuso la biografía de Hilarión, los cristianos de Chipre y los de Gaza se disputaban acaloradamente la propiedad del espíritu y patronazgo del santo monje⁶¹.

III. El conflicto arriano en Gaza

Como era de esperar, incluso la pequeña y modesta comunidad cristiana de Gaza se vio involucrada en la controversia arriana que separó al cristianismo durante prácticamente todo el siglo IV⁶². Las secuelas de este conflicto, visibles en todos los órdenes de la vida eclesiástica tardorromana, se manifestaron en la ciudad palestina de la misma manera que lo hicieron en multitud de ciudades del Bajo Imperio, esto es, en torno a la

⁵⁷ *Vit. Hilar.*, 24-29 (PL 23. 40-43).

⁵⁸ *Ibidem*, 33 (PL 23. 46); también Soz., *Hist. Eccles.*, V. 10 (PG 67. 193AB-194C).

⁵⁹ *Ibidem*, 35 y 41 (PL 23. 47-48 y 50).

⁶⁰ Soz., *Hist. Eccles.*, III. 14; Jer., *Vit. Hilar.*, 44-47 (PL 23. 52-53).

⁶¹ *Vit. Hilar.*, 47 (PL 23. 53).

⁶² Sobre este conflicto religioso véase G. Dagron, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 350 à 451*, Paris, 1974, pp. 410-53; C. Kannengiesser (de.), *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris, 1974; M. Simonetti, *La crisi arriana nel secolo IV*, Roma, 1976; W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, Filadelfia, 1984, pp. 522-43; R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition*, London, 1987; A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IVe siècle (328-373)*, Paris-Roma, 1996.

ocupación de la sede episcopal local. En efecto, Asclepas, el obispo de Gaza constructor de la primera de sus iglesias —si bien aún fuera de las murallas de la ciudad— y que asistió al Concilio de Nicea formando parte del partido de Atanasio de Alejandría, tuvo que enfrentarse por este motivo —como otros muchos obispos— a las acusaciones de los arrianos obispos orientales, que consiguieron la destitución de todos ellos⁶³. A esto se refiere Marco Diácono cuando dice que «el muy santo y bendito Asclepas sufrió muchas persecuciones por motivo de la verdadera fè»⁶⁴. En Gaza fue nombrado el arriano Quintiano. No sabemos cuánto tiempo ostentó el cargo; en cualquier caso Asclepas, gracias a las gestiones que los obispos destituidos realizaron en Roma ante el Papa Julio, y gracias a la actitud del propio emperador Constancio II, recuperaría pronto la sede episcopal, pues en el Concilio de Tiro del año 335 ya aparece representando otra vez a Gaza⁶⁵.

A su vuelta Asclepas debió consolidar con bastante tino tanto su liderazgo entre la comunidad cristiana de la ciudad como la vía doctrinal que seguiría ésta en el futuro, pues todos sus sucesores estarían adscritos al credo de Nicea (que como es sabido el emperador Constantino resumió en la fórmula de que «el Hijo es consubstancial —*homoousios*— con el Padre»⁶⁶). Tal fue, ciertamente, el caso de Ireneo —que representó a Gaza en el concilio de Antioquía del 363. A éste se le atribuye la erección de una nueva iglesia —a la que llamó «de la Paz», la segunda que tendría Gaza—, y la construcción del primer edificio que serviría de residencia episcopal⁶⁷. En el año 386 fue el encargado de recibir a Paula, la amiga de Jerónimo, que por entonces visitó la ciudad⁶⁸. Su mandato en la sede fue largo, hasta el año 393, y por ello contrasta con el de su sucesor, el muy anciano Eneas, que apenas estuvo en el cargo dos años (del 393 al 395). Por último, a Eneas le sucedería Porfirio,

⁶³ Cf. Sócrates, *Hist. Eccles.*, II. 15 y 23; Soz., *Hist. Eccles.*, III. 8.

⁶⁴ Cf. *Vit. Porph.*, 20: «τὸν πολλοὺς διωγμοὺς ὑπομείναντα ὑπὲρ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως».

⁶⁵ Dos Concilios, el de Roma de 340 y el de Sárdica de 342 —si ésta es la fecha en la que este último se celebró— confirmarían la inocencia de Asclepas. Sobre los motivos de la destitución de Asclepas y las fuerzas «políticas» enfrentadas en el caso ver Fernández, G., «La deposición del obispo Asclepas de Gaza», *Studia Historica* 13-14, 1995-96, pp. 401-404.

⁶⁶ Respecto a la controversia que precisamente originó el término doctrinal *homoousios* véase Sóc., *Hist. Eccles.*, I. 8 y 23.

⁶⁷ Cf. Marco Diác., *Vit. Porph.*, 18.

⁶⁸ Ver Jer., *Ep.* 108. 26 (*PL* 22, col. 902).

que sería obispo de Gaza hasta el año 420. Fué sin duda el más importante de todos los obispos que tuvo la ciudad, pues, como veremos luego, llegaría a convertirse en la figura central de la historia de la ciudad en el siglo IV.

Digamos ahora, no obstante, que las diferencias entre Porfirio y sus antecesores en la sede episcopal de Gaza fueron enormes: mientras que aquél representa perfectamente el espíritu y talante de los corajudos obispos tardorromanos más genuinos (particularmente en lo que se refiere a la lucha contra el paganismo y al espíritu de liderazgo religioso y civil entre sus fieles), sus antecesores en el cargo parecen haberse limitado a «sobrevivir» a duras penas en una ciudad sólidamente pagana, en una posición de inferioridad, de precariedad y dificultades extremas, de persecución incluso. Como veremos, el salto cuantitativo y cualitativo que experimentarían esta comunidad cristiana desde la llegada de Porfirio sería muy grande y visible en la ciudad.

IV. El gobierno del emperador Juliano: nuevas persecuciones y martirios⁶⁹

Antes de que Porfirio ocupara la sede episcopal de Gaza, el historiador Sozomeno nos cuenta que en el año 362, reinando el emperador Juliano, tres cristianos —Eusebio, Nestabo y Zenón— fueron linchados por la población de la ciudad palestina, suceso que narra como si de un martirio cristiano se tratara («τὰ ὄστᾶ τῶν μαρτύρων», dice Sozomeno)⁷⁰. Los restos de los así asesinados fueron quemados y esparcidos en

⁶⁹ En este apartado se resumen parte de las ideas ya expuestas en otro estudio (Aja, «Gaza, Sozomeno», pp. 7-34).

⁷⁰ Sozomeno (*Hist. Eccles.*, V. 9, PG 67. 191-193) es la principal fuente para conocerlos, pero también hace una pequeña alusión a este suceso Gregorio Nacianzeno (cf. *Or.*, IV. 93, en PG. 35. 126A-127C) en el contexto de dos duras invectivas contra el emperador Juliano (las *Orationes* IV y V, *contra Iulianum*). Eusebio, Nestabo y Zenón fueron sacados de sus casas, conducidos a la prisión y azotados. La población, reunida en el teatro, les había tildado de violadores de templos y les había culpado de ser los responsables de la destrucción de la religión nacional, a la que según parece habían atacado y ofendido gravemente en épocas anteriores. La muchedumbre allí congregada, cada vez más excitada por el continuo clamor y griterío, llegó a tal punto de furor que, como solía ocurrir en estas circunstancias, se soliviantó. Inmediatamente después, encaminándose a la prisión, se apoderó de los tres individuos, y sacándoles de allí, les hicieron padecer la más horrible de las

un vertedero a las afueras de la ciudad, como ocurrió también en Alejandría, en otro episodio de características similares⁷¹; la finalidad de ello era evitar que las cenizas de las víctimas se convirtieran en reliquias cristianas de nuevos mártires, y así evitar que se les rindiese culto, como lo atestiguan Eusebio de Cesarea y Lactancio durante la persecución de Diocleciano⁷². Sin embargo, este esfuerzo de los paganos fue inútil en esta ocasión; una piadosa mujer recogió los restos —con la ayuda divina— y los entregó a la custodia de Zenón (futuro obispo de Maiuma y primo de las víctimas), el cual a su vez se encargaría posteriormente de construir una capilla en las afueras de Gaza para guardar las que al final serían consideradas santas reliquias de sus familiares⁷³.

Para conseguir la imagen de martirio, Sozomeno, en primer lugar, dejó constancia en su relato (con toda clase de detalles y pormenores que sin duda sus lectores agradecerían) de la horrible muerte sufrida por Eusebio, Nestabo y Zenón a manos de una enfurecida turba de paganos, cuya descripción ocupa buena parte del capítulo; en segundo lugar, explicó las vicisitudes por las que atravesaron los restos de los martirizados hasta convertirse en veneradas reliquias; y en tercer y último lugar, puso de manifiesto la iniquidad del emperador Juliano cuando dejó sin castigo a los culpables de semejante hecho. Como ya hicimos ver en otro trabajo, todo ello se aleja de la crónica, de la historia (aunque sea puramente *eclesiástica*), y se aden-

mueres: a la vista de todos, arrastrados de cualquier manera, les echaron sobre el suelo, donde fueron apedreados y molidos a golpes con toda clase de objetos que se encontraban a mano.

⁷¹ Cf. Am. Marc., XXII. 11. 3-11, a propósito del linchamiento del obispo Jorge y dos funcionarios cristianos del emperador Constancio II en el año 361; en esta ocasión los restos de las víctimas —tras ser quemados en una hoguera— fueron esparcidos en el mar cercano, «no fuese —dice el pagano Amiano Marcelino— que, recogiendo sus restos, los cristianos construyesen templos en su honor, al igual que a aquellos otros que, forzados a abandonar su religión, soportaron tremendos sufrimientos y alcanzaron una muerte gloriosa sin manchar su fe y ahora son denominados mártires». Sobre este suceso véase M. Caltabiano, «L'assassino di Giorgio di Cappadocia», *Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali* 7, 1985, pp. 15-57; J. R. Aja, «El linchamiento del obispo Jorge y la violencia religiosa tardorromana», en *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio* (Antig. crist., VIII), Murcia, 1991, pp. 111-36; y Ch. Haas, «The Alexandrian Riots of 356 and George of Cappadocia», *GRBS* 32, 1991, pp. 281-301.

⁷² Cf. Euseb., *Hist. Eccles.*, VIII. 7. 6; Lact., *De mort. persec.*, XXI. 11.

⁷³ Cf. Soz., *Hist. Eccles.*, V. 9, PG 67. 192. Zenón, en efecto, sería obispo de Maiuma durante el reinado de Teodosio I.

tra en la piadosa literatura martiriológica. Lo único que en verdad hubo fue un motín popular con víctimas cristianas allí donde se dice que hubo martirio, y este hecho debe insertarse en el clima de persecución cristiana que se generó en la región aprovechando al acceso al poder de un emperador pagano, clima del que conocemos algunos episodios.

Efectivamente, al amparo de las nuevas órdenes, edictos, prescripciones y leyes del emperador, tenemos noticias de que la más antigua iglesia de Gaza (la erigida por Asclepas) fue incendiada, junto con las de Ascalón, Bérito y otras localidades vecinas⁷⁴; hubo también presbíteros y muchachas cristianas asesinadas en el año 362⁷⁵; otro creyente palestino llamado Nestor, «el Confesor», fue agredido gravemente muy poco después de que lo hubieran sido Eusebio, Nestabo y Zenón⁷⁶; por su parte, el futuro obispo de Maiuma, el otro Zenón ya citado anteriormente y primo del mártir, tuvo que huir de Gaza a la cercana localidad de Anthedón, y desde allí buscar refugio en Maiuma⁷⁷, y lo mismo tuvo que hacer, como ya vimos, el monje Hilarión cuando su monasterio fue destruido y se le acusó de practicar la magia⁷⁸; la propia familia del historiador Sozomeno tuvo que huir también de la ciudad durante este periodo de tiempo⁷⁹; y en fin, el gobernador provincial (muy posiblemente un cristiano) fue destituido a instancias del propio emperador Juliano, una vez que aquél había arrestado a los principales amotinados de Gaza en el suceso del año 363 y se proponía juzgarlos por sedición y asesinato⁸⁰. Pero las medidas de

⁷⁴ Cf. Leclercq, «Gaza», p. 698. Esta iglesia sería reconstruida más tarde por el obispo Marciano, en el siglo VI (cf. Coricio, *Laud. Marc.*, II. 19-20).

⁷⁵ Cf. Greg. Nac., *Or. III in Iulianum*, y también *Chronicon Paschale*, 295 (PG 92).

⁷⁶ Cf. Soz., V. 9 (PG 67. 192B).

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Idem.*, V. 10 (PG 67. 193AB-194C); Jer., *Vit. Hilar.*, 20 y 33.

⁷⁹ Lo cuenta el propio Sozomeno a propósito de su abuelo (*Hist. Eccles.*, V. 15, PG 67. 201-202).

⁸⁰ La actitud pro-cristiana del *consularis* de Palestina supone una excepción dentro del talante general anticristiano que parecen haber tenido estos funcionarios durante el mandato de este emperador. Esto último lo afirma claramente el historiador Sócrates (*Hist. Eccles.*, III. 14, PG 67. 190), pero también, respecto a lo que esperaba el emperador Juliano de sus gobernadores provinciales, puede verse *C. Th.*, XI. 30. 31. En este sentido digamos que, pese a todo, algunas órdenes imperiales debieron ser muy duras de afrontar y de hacer cumplir por estos funcionarios, sabedores de lo fácil que era con ellas excitar la ira de la opinión pública cristiana, mayoritaria en ciertas ciudades y creciente en otras. Así debió ocurrir, entre otros ejemplos, cuando Juliano ordenó al gobernador de Caria que incendiara

Juliano tendentes a proteger y favorecer al paganismo en la región fueron más allá aún, porque quitó a la cristiana Maiuma su autonomía administrativa y su apelativo de *Constantia* (vigentes una y otra desde los tiempos de Constantino, como ya dijimos), y devolvió a la localidad portuaria su antigua condición de población subordinada a Gaza con el estatuto de «distrito marítimo» de ésta⁸¹.

Desde luego, a la vista de todos estos hechos, el «martirio» de los tres cristianos que narró Sozomeno no fue un episodio aislado.

V. El triunfo del cristianismo: Porfirio y la destrucción del *Marneion*

A la llegada de Porfirio a Gaza las cosas, ciertamente, empezaron a cambiar, pero menos de lo que pretendió hacernos creer su fidelísimo diácono y biógrafo Marco, lógicamente muy empeñado e interesado en resaltar los logros y cambios que produjo el episcopado de Porfirio en la pagana Gaza. Ciertamente, es innegable que en algunos aspectos externos las cosas cambiaron mucho. Por ejemplo, gracias al apoyo incondicional que obtuvo de personas influyentes en la capital provincial, Cesarea, y sobre todo en el entorno del propio emperador Arcadio⁸², consiguió sen-

y derribara las capillas de los mártires cristianos que —a la entrada de Mileto— se habían erigido en las vecindades del templo de Apolo Didimeo (cf. Soz., *Hist. Eccles.*, V. 20, PG 67. 212A), o cuando ordenó al gobernador de Egipto, Ecdicio, desterrar al obispo Atanasio de Alejandría (Jul., *Ep.* 112), o cuando ordenó tajantemente al de Siria sacar fuera del distrito de Dafne, en Antioquía, las reliquias de San Bábilas (cf. Sóc., *Hist. Eccles.*, III. 17-18, PG 67. 193-195; Soz., *Hist. Eccles.*, V. 19-20, PG 67. 208-210; y Jul., *Misopogon*).

⁸¹ Cf. Soz., *Hist. Eccles.*, II. 5; V. 3 (PG 67. 52B-C y 183B-C respectivamente). Sozomeno demuestra aquí, una vez más, que le interesaba mucho la antigua historia de Palestina. Ambas ciudades, pues, fueron puestas por Juliano bajo el gobierno de los mismos magistrados y oficiales, reforzando así el prestigio y la importancia de Gaza. Sin embargo, desde el punto de vista eclesiástico (que el emperador no interfirió) Maiuma tendría su propio obispo hasta por lo menos el final del siglo V, y Gaza el suyo propio (sobre esta particular cuestión de la expansión del cristianismo en la ciudad véase Leclercq, «Gaza», pp. 698-702; Van Dam, *art. cit.*, p. 10 ss.; y MacMullen, *Christianizing*, cap. X.

⁸² En Cesarea, su activo e influyente obispo Juan; en la corte de Constantinopla, el obispo Juan Crisóstomo, el eunuco imperial Eutropio y la emperatriz Eudoxia; sobre los pormenores de las gestiones de Porfirio y su diácono Marco en Constantinopla ver Musies, *art. cit.*, pp. 2416 ss., y Van Dam, *art. cit.*, pp. 11-7.

dos decretos imperiales ordenando cerrar y demoler los templos de Gaza, incluido el santuario de Marnas, y desde luego oficiales y tropas que los hicieron cumplir con firme determinación⁸³; también consiguió impulsar la edificación de la primera iglesia de la ciudad dentro de sus murallas, esto es, la llamada «Eudoxiana»⁸⁴. Estos hechos produjeron, qué duda cabe, un fortalecimiento de la comunidad cristiana de la *polis* palestina, incluso un aumento significativo de sus fieles, que sin duda se sentirían animados por los nuevos cambios, y por la influencia y poder que parecía tener el esforzado obispo. Pero no es menos cierto que en otros sentidos, menos visibles y palpables, las cosas perduraron como estaban antes todavía durante décadas: no de otro modo se podría explicar que mediado el siglo V, en Gaza y sus alrededores determinadas iglesias, como ya hemos dicho, mantuvieran temas decorativos claramente paganos⁸⁵, o que la creyente comunidad cristiana se sintiera enormemente angustiada y temerosa ante los rumores que hablaban de un cambio político a favor de un usurpador pagano⁸⁶, o que el orador Coricio —del que se sospecha fuera

⁸³ Se trata de los santuarios de Helios, Afrodita (una de cuyas estatuas de mármol presidía por añadidura el ágora de la ciudad), Apolo, Coré, Hécate, Tyche y Heracles (o quizá Mínos). Pero por encima de todos ellos destacaba el *Marneion*, el santuario de Marnas, «Señor de las lluvias» (ὄμβρῶν, dice Marco Diácono, *Vit. Porph.*, 19), que era el dios nacional de Gaza, su divinidad más importante y conocida todavía en el Bajo Imperio, y de gran reputación en todo el Oriente grecorromano. Todos ellos fueron cerrados por orden imperial. Sabemos en efecto de dos cartas del emperador Arcadio, una primera del año 398 que mandaba cerrar todos los templos de Gaza menos el de Marnas, y otra del 402 que ordenaba cerrar y destruir también este último. El rango e identidad de los magistrados encargados de estas operaciones, así como la procedencia de las tropas de apoyo, están debatidos en Van Dam, *art. cit.*, pp. 13-6 y n. 56.

⁸⁴ Acabada la destrucción del *Marneion*, aprovechando sus sillares desmantelados y toda clase de elementos arquitectónicos, fue construida una iglesia y una gran plaza frente a su fachada en cinco años (Marco Diác., *Vit. Porph.*, 79, 92-4), llamada «Eudoxiana» porque la emperatriz la financió. Se dice que la población pagana aún mayoritaria —especialmente las mujeres— no osó pisar esta plaza durante muchísimo tiempo, ya que las baldosas de su pavimento habían sido extraídas —en nefando sacrilegio— de los sagrados mármoles del antiguo templo de Marnas (*vid. Vit. Porph.*, 76). Sobre la destrucción de los templos de Gaza y sobre la construcción de la *Eudoxiana* ver Glucker, *Gaza*, pp. 46-51; Van Dam, *art. cit.*, pp. 11 ss.; Mussies, *art. cit.*, pp. 2415-18; MacMullen, *Christianizing*, cap. X.

⁸⁵ Véase lo dicho en nota 17 *supra*.

⁸⁶ *Ibidem*.

un pagano— compusiera variadas alabanzas a un mimo⁸⁷, o que el mismísimo obispo Marciano, a mitad del siglo VI, fuera proclive a reconstruir los viejos edificios públicos que habían sido santo y seña de la Gaza pagana tardorromana⁸⁸; incluso se sospecha con cierto fundamento que en las mismas fechas hubiera en la ciudad un culto clandestino, no oficial, a la antigua deidad nacional, Marnas⁸⁹. De hecho, tenemos noticias además de que hacia el año 532 se celebraba todavía en Gaza, a lo grande y con gran popularidad, la antiquísima fiesta pagana de las *Brumalia*, a las que el comandante militar local asistía⁹⁰. En fin, el apoyo político que había tenido Porfirio perduró después por lo menos hasta la época de Justiniano (527-565), siendo todo él un período próspero para Gaza, sin cesuras o cambios significativos, dominado todo él por la prosperidad económica y la fama e importancia que tuvo su escuela de retórica, que produjo oradores y poetas bien conocidos.

Volvamos ahora a nuestras páginas iniciales. En Gaza, durante el siglo IV, nadie podría imaginar lo que Paulino soñaba siendo obispo de Nola, esto es, hordas de peregrinos colapsando la Vía Apia para aproximarse a la

⁸⁷ Coric, *Apol. Mim.*, 90-114 (ed. R. Foerster-E. Richsteig, *Choricus Gazaesus, Orationes*, pp. 344-70). La peculiar y sorprendente mezcla que hace Coricio en sus discursos de temas cristianos y paganos —por ejemplo, refiriéndose a Zeus como creador del mundo— ya le produjo el reproche severo del obispo y epitomista Focio en el siglo IX (cf. al respecto Mussies, *art. cit.*, p. 2428-9). Sobre este tema concreto véanse los trabajos de F. K. Litsas, «Choricus of Gaza and his description of festivals at Gaza», *Jahrbuch der Oesterr. Byzantinistik* 32, 1982, pp. 427-37, y U. Albin, «Il mimo a Gaza tra il V e il VI secolo d.C.», en *Actas del III Congreso Andaluz de Estudios Clásicos: «El mundo mediterráneo (siglos III-VII)»*, Madrid, 1999, pp. 3-9, cuyo análisis sobre la *Apología de los mimos* de Coricio ayuda además a conocer la Gaza tardoantigua.

⁸⁸ Sobre la actividad restauradora de Marciano ver Glucker, *Gaza*, pp. 54 ss.

⁸⁹ Cf. por ejemplo Mussies, *art. cit.*, p. 2428-9. Tal culto no es inconcebible si tenemos en cuenta lo que ocurría también en el siglo VI con los cultos sobrevivientes de Isis en Filé (Egipto), o con los festivales de Zeus en Baalbek (Siria).

⁹⁰ Sobre esta noticia véase Litsas, *art. cit.*, p. 429. El contexto histórico general de esta clase de fiestas paganas en un entorno cristiano cada vez más creciente se verá sobre todo en R. MacMullen, *Christianisme et paganisme du IVe au VIIIe siècle*, Paris, 1998 (edición original en inglés de 1996).

capilla del veneradísimo mártir local San Félix⁹¹. Ciertamente el culto a este santo local modificó la estructura urbana de Nola, su paisaje arquitectónico; hizo surgir nuevos festivales y ceremonias, atrajo las lealtades cívicas de los aristócratas locales, y desde luego absorbió buena parte de la propia fortuna de Paulino⁹². El contraste con Gaza es evidente, pues aquí ninguno de sus obispos en el siglo IV, ni tan siquiera el triunfante Porfirio, pudo sin problemas reunir en torno a sus lugares santos a la comunidad cristiana y entrar así en una clientela popular, como de hecho ocurría en tantos otros lugares, particularmente del Occidente mediterráneo⁹³. En Gaza esto solo se produciría en el siglo VI, es decir, con más de un siglo de retraso. Quizá nada mejor que este hecho para comprender las diferencias que había entre Occidente y Oriente respecto al desarrollo del culto urbano a los santos⁹⁴.

Y es que el sólido paganismo de la ciudad y el prestigioso culto a Marnas que allí se rindió durante tanto tiempo, hizo que el culto a los santos y a las reliquias de los mártires de Gaza —que existieron, como hemos visto— tuviera una muy modesta plasmación en esta ciudad durante el siglo IV, tanto en la fisonomía arquitectónica de la ciudad, como en la consideración popular de los propios santos y mártires, como en sus festivales. En el siglo IV y comienzos del V nadie intentó capitalizar en Gaza el culto de ningún santo o mártir, como sin duda se hizo profusamente en tiempos posteriores en muchas ciudades.

Nada más cierto que las palabras de Peter Brown para comprender las secuelas modestas que tuvieron en la pagana Gaza los santos, obispos y

⁹¹ Paul., *Carm.*, 14. 49-81.

⁹² Cf. al respecto P. Testini, «Nota per servire allo studio del complesso paleocristiano di S. Felice a Cimitile (Nola)», *MEFR* 97, 1985, pp. 329-71, y M. Roberts, *The Jeweled Style: Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca, NY and London, 1989, pp. 133-8.

⁹³ Véase sobre el particular Ch. Pietri, «Chiesa e Comunità Locali nell'Occidente cristiano (IV-VI d.C.)», *Società Romana e Imperio Tardoantico* III (A. Giardina, ed.) Roma, 1986, pp. 761-94; R. MacMullen, «The Historical Role of the Masses in Late Antiquity», en *Changes in the Roman Empire*, Princeton, 1990, pp. 250-76; H. Chadwick, *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society*, Berkeley, 1979; R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley, 1985, pp. 119 ss.

⁹⁴ Sobre el mismo ver entre otros P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981; Idem, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS* 61, 1971, pp. 80-101.

mártires mencionados: «cuando un hombre santo moría —el caso de Hilarión en concreto, o el del mismo obispo Porfirio— su vida se recordaba a menudo en la localidad como un frágil retazo de sol que irrumpía en el duro clima de la vida normal, pues la influencia del santo en el reino de los cielos había conseguido una amnistía y liberación momentáneas de las férreas leyes del comportamiento rígido de Dios con el campesino mediterráneo: una barrera contra las plagas, el hambre, los terremotos y las granizadas»⁹⁵.

La tarea exitosa de Porfirio y el apoyo político con el que contó fueron el fundamento sobre el que acabaría edificándose la Gaza cristiana de finales del siglo V y, sobre todo, del siglo VI, esto es, del esplendor de sus iglesias y capillas martiriales, de sus festivales religiosos asociados a santos y mártires, de sus activos y cultos obispos, incluso de su escuela de retórica ya mencionada, una escuela cristiana que estaba en estrecha conexión con la de Alejandría⁹⁶.

⁹⁵ P. Brown, *El mundo en la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid, 1989, p. 121.

⁹⁶ Ver Glucker, *Gaza*, pp. 51-6.