

ALGUNAS CONSIDERACIONES COMPARATIVAS RESPECTO A LAS *VITAE* DE PORFIRIO DE GAZA Y MARTÍN DE TOURS

FERNANDO CARLOS RUCHESI
(CONICET - UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE)

Introducción

A lo largo del siglo IV, luego de las persecuciones que llevaron a cabo los emperadores romanos de los tres primeros siglos de nuestra era, asistimos al inicio del proceso de consolidación e institucionalización del cristianismo entre los habitantes del imperio. Este proceso fue favorecido, sin duda, por la adopción de esta religión por parte del emperador Constantino. A su vez (y en relación con lo anterior), el siglo IV fue testigo del surgimiento del monacato eremítico y cenobítico, dos fenómenos que, asimismo, cobrarían gran influencia entre las diversas comunidades cristianas del mismo imperio¹.

En este contexto, el presente trabajo intenta realizar un análisis comparativo entre dos muestras clásicas del género hagiográfico de la Antigüedad tardía: la *Vita Sancti Martini*, de Sulpicio Severo y la *Vita Porphyrii*², escrita por Marco el Diácono. Nuestro punto de partida será un breve análisis acerca del estilo con el que fueron redactadas

¹ Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el seminario “Der Kampf mit dem Heidentum in der frühbyzantinischen Hagiographie”, dictado por la profesora Dr. Claudia Rapp en el Institut für Byzantinistik und Neogräzistik de la Universidad de Viena. Con posterioridad, hemos incorporado nuevos argumentos, como así también correcciones y actualizaciones de su contenido, a fin de su presente publicación.

² En 2011, Anna Lampadaridi presentó una nueva edición crítica de la *Vita Porphyrii* como parte de su tesis doctoral, con el título *La Vie de Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BGH³ 1570): édition critique, traduction, commentaire*. La novedad de la misma es que incluye la colación y análisis del manuscrito *Constantinople, Bibl.*

Temas Medievales, 22 (2014), 195-213

ambas obras, el público al que estaban dirigidas y algunos detalles específicos de las mismas. Tras ello veremos, en particular, cómo son descritos, en cada uno de estos relatos, los mecanismos de conversión al cristianismo y las relaciones de los santos con el público al que dirigían sus mensajes³.

Los temas presentes en cada obra

La *Vita Porphyrii*, redactada alrededor del siglo VI⁴, contiene ciento dos capítulos en los que Marco el Diácono expone las vicisi-

Patr., Sainte Trinité 95. De acuerdo con Lampadaridi, este documento ofrece nuevas perspectivas sobre el texto de la *Vita Porphyrii*.

³ Para el caso de la *Vita Martini*, hemos optado por trabajar con la edición de Jacques Fontaine, *Vie de Saint Martin*, publicada en París, en 1967, perteneciente a la colección *Sources Chrétiennes*. En cuanto a la *Vita Porphyrii*, hemos recurrido a la edición *Marc le Diacre, Vie de Porphyre*, realizada por H. Grégoire y M. A. Kugener, publicada en 1930 en París (perteneciente, asimismo, a la citada colección *Sources Chrétiennes*) y a la edición *Marci Diaconi, Vita Porphyrii Episcopi Gazensis*, correspondiente a la Biblioteca Teubner y editada por la Sociedad Filológica de Bonn en Leipzig, en 1890.

⁴ La *Vita Porphyrii* presenta, aún hoy, numerosos problemas de composición que dificultan su datación. Por ejemplo, el prefacio de la obra es una copia de la introducción de la *Historia Philoteos* de Teodoreto de Ciro, por lo cual la *Vita Porphyrii* habría sido redactada después del 444 (fecha en que es datado, convencionalmente, el texto de Teodoreto). Henri Grégoire, por ejemplo, consideraba que Marco el Diácono habría escrito la obra poco después de la muerte de Porfirio y ésta habría sido difundida recién a mediados del siglo V por un personaje del cual no conocemos identidad alguna. Dicho escriba habría añadido el prefacio de la obra de Teodoreto, como así también introducido algunos de los errores con los que llegó a nosotros. Por otra parte, Peeters publicó en 1941 una versión en georgiano de la *Vita*, afirmando que no es una traducción de la versión griega sino que constituye un texto independiente: ambas versiones (griega y georgiana) descenderían de un original siríaco perdido que habría sido compuesto en el siglo VII a fin de sustentar los reclamos de los melquitas sobre la iglesia principal de Gaza. Otros académicos, como Alan Cameron, descartaron la posibilidad de que la *Vita Porphyrii* pueda proveer información sobre Gaza en el siglo V ya que, al parecer, la obra fue compuesta en el siglo VI y es, de acuerdo con este autor, ficción pura. Finalmente, para Barnes, el texto habría sido redactado no antes de mediados del siglo VI, ya que habla de personajes que poseen nombres correspondientes a figuras conocidas del siglo VI, como así también presenta al menos un uso lingüístico que surgió luego del 500, entre otras cuestiones. Véase la ed. de la *Vida de Porfirio* de Grégoire y Kugener (citada en nota anterior, pp. XXXVI-XXXVII) y Timothy. D. BARNES, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2010, pp. 265-266 y 281-283.

tudes por las que él mismo tuvo que atravesar junto a Porfirio, en su lucha en pos de la supresión de los templos paganos en Gaza. La obra presenta una descripción cronológica de los hechos, en la que el autor puso gran énfasis en comentar las cuestiones administrativas de los viajes que realizaron ambos protagonistas. Tal descripción se caracteriza por su detalle y precisión: Marco incorporó un registro de los itinerarios, la longitud de las distancias, las sumas de dinero que ellos llevaron para poder pagar los viajes y el funcionamiento de la corte en Constantinopla, además de las descripciones de las ciudades por las que pasaron. Frente a ella, la *Vita Sancti Martini*, compuesta hacia 396⁵, solo cuenta con veintisiete capítulos basados en los milagros y experiencias de san Martín de Tours en su calidad de ermitaño, exorcista y agente taumatúrgico. La obra atiende episodios aislados en la vida de este santo y no ofrece muchos detalles acerca de la Galia o sobre asuntos vinculados a sus poblaciones. El texto tampoco arroja demasiada luz en cuanto al contexto histórico. Dado que el objetivo del autor fue el de proveer un modelo de *hombre santo* para los monjes y las comunidades ascéticas⁶, no tuvo mayor interés en enmarcar su escrito en un contexto histórico específico o en brindar detalles acerca del ambiente que rodeaba a san Martín.

Orígenes y antecedentes de cada santo

Ya desde los primeros párrafos de cada obra, notamos algunas diferencias en lo que concierne a los antecedentes sociales de cada

⁵ Fontaine considera que Sulpicio redactó la *Vita* durante su retiro en Primuliacum, entre los años 396-397. Además, propone la primavera de 397 como *acta de nacimiento* de la obra debido a que, en ese período, Sulpicio recibió la carta de Paulino de Nola en la que lo congratula por haber escrito la biografía del santo –véase la ed. citada en nota 3, pp. 17 y 30-31–. Por otra parte, Hoare propone, como fecha de redacción, el año 396. Stancliffe, por su lado, considera que Sulpicio habría terminado la obra en 396, un poco antes de la muerte de Martín de Tours –F. R. HOARE, “The Life of Saint Martin of Tours”, en Thomas F. X. NOBLE y Thomas HEAD (eds.), *Soldiers of Christ. Saints and Saints’ Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995, p. 2–. Cfr. Thomas J. HEFFERNAN, *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 9 y BARNES, *Op. Cit.*, p. 210.

⁶ Así lo entiende Fontaine en su edición de la obra, p. 76.

santo, de acuerdo con las descripciones que nos proporcionan sus biógrafos. En el caso de la *Vita Porphyrii*, Marco Diácono no brinda demasiada información acerca del pasado de su retratado. Tan solo menciona que era oriundo de Tesalónica, que su familia era acaudalada y que, tan pronto como pudo, se dirigió hacia Egipto para despojarse de las comodidades que disfrutaba anteriormente y poder comenzar así una vida como ermitaño⁷. A partir de ese párrafo, Marco describe a Porfirio como un hombre activo que, una vez ordenado sacerdote, se dirigió al valle del Jordán para iniciar su vida como eremita. En este mismo capítulo, además, el autor nos ofrece algunos escasos detalles acerca de su propia vida: menciona que se desempeñaba como escriba y que era habilidoso en dicho arte⁸.

Por su parte, la *Vita Martini* contiene algo más de información en este sentido. Al comienzo de esta obra, encontramos un claro ejemplo del *topos humilitatis*, en la dedicatoria que Sulpicio ofrece a su amigo Desiderio. En dicha dedicatoria, el autor exhorta al citado Desiderio a no dar a conocer el texto debido a que sus habilidades literarias no eran buenas. Esta indicación y es el único indicio que tenemos sobre el propio Sulpicio en este relato. En cambio, éste sí proporciona muchos detalles sobre la vida de Martín desde que era un niño, a diferencia de lo que ocurre en la *Vita Porphyrii*. Esas indicaciones son numerosas y comprenden todas las etapas de la vida de Martín, desde sus tempranos deseos de entregar su vida a Dios, hasta que renunció a su labor como militar. La *Vita Martini* se destaca en este aspecto y podríamos afirmar que, al dotar a esta parte del relato de tantos pormenores, el hagiógrafo buscó proporcionar cierta veracidad y credibilidad a su relato, quizás con el propósito de difundir la vida del santo por él retratado con mayor facilidad entre el público pagano que contaba con algún tipo de formación cultural.

⁷“*Génos dè ên autoû epísemon. Toúto theíos eros ypeisêlthen kataleípsai patrída kai lampróteta génous kai ploúton apeiron kai aspásasthai tòn monére bíon, kai pleúsas ek tês Thessalonikéon, katalambánei tèn Augypton. Euthéos dè ormesen epì tèn Skéten kai axioutai meth olígas eméras toû timíon proschématos*” (Marco DIÁCONO, *Vida de Porfirio de Gaza*, IV).

⁸“*Kath ekeínon dè tòn kairón, synébe kamè ek tèn Asías katapleúsai chárin toû proskynêsai toûs sebasmióus tópus, kai genómenos en autoíis diétripsa polyn chrónon, trephómenos ek toû emoû ergocheíron. Eíchon gàr tèn toû kalligráphou téchnen*” (*ibidem*, V).

Detalles administrativos y políticos

Otra diferencia clara entre ambos trabajos está relacionada con el tema de los asuntos administrativos y políticos. En este caso particular, la *Vita Porphyrii* establece una notoria diferencia, ya que Marco proporciona un meticuloso registro acerca del funcionamiento de la corte imperial y todos los procedimientos burocráticos que él y Porfirio debieron realizar durante su estancia en Constantinopla⁹. Además, el autor incorpora numerosas referencias acerca del contexto político y cultural en el que ambos vivieron¹⁰. Con ello probablemente deseaba mostrar los avances que se estaban produciendo en Gaza en materia de difusión del cristianismo, ya que la región constituía uno de los últimos baluartes del paganismo en Oriente. A tal fin el autor recurrió intencionalmente a la figura de Eudoxia. La emperatriz fue dotada de gran importancia en el relato, siendo la figura política que cumple uno de los papeles más importantes de la narración: es quien le otorga a Porfirio el aval para la destrucción del templo de Marnas y la posterior fundación de la iglesia en el mismo sitio.

Sulpicio Severo, por el contrario, no provee de descripciones relacionadas con la geografía o el contexto histórico en el que vivieron tanto él como su biografiado. Es más, en la *Vita Martini* existe únicamente un ejemplo en el cual podemos ver al santo entablando un diálogo con una *personalidad política*. Se trata del episodio, en el cual Martín es invitado a participar de una cena con el usurpador Máximo¹¹ y un séquito de obispos (invitación a la que accede, finalmente,

⁹ En la *Vita Porphyrii* es posible encontrar una descripción de estos episodios desde el capítulo XXXVII al LI. Es evidente que el autor tenía una marcada *mentalidad burocrática*, lo cual podría otorgarnos algunas pistas acerca de sus antecedentes como escritor, tal como él mismo nos cuenta en el citado capítulo IV.

¹⁰ De acuerdo con Claudia Rapp, “*even though the absence of external attestations for Porphyry and his church somewhat mitigates this assertion, the text abounds with such convincing historical detail and shows such an intimate knowledge of the region of Gaza in late Antiquity, that at the very least the general storyline merits our confidence*” –Claudia RAPP, “Mark the Deacon, Life of St. Porphyry of Gaza”, en Thomas HEAD (ed.), *Medieval Hagiography: An Anthology*, Nueva York, Routledge, 2000, p. 56–.

¹¹ John CURRAN, “From Jovian to Theodosius”, en Averil CAMERON (ed.), *The Cambridge Ancient History. Volume XIII: The Late Empire, A.D. 337-425*, Cambridge,

luego de haber recibido varios pedidos de su anfitrión). Durante el transcurso del banquete, el citado Máximo ofrece un cáliz de vino al obispo de Tours quien, luego de beber de él, se lo otorga a un presbítero en lugar de regresarlo al entonces emperador. Todos quedan admirados y encantados con el comportamiento del hombre santo: se trata, claro está, de otra instancia que sirve para mostrarnos cómo Martín actuó humildemente frente a la autoridad temporal y a los restantes obispos. En otras palabras, el episodio describe la manera en la cual debía comportarse un *santo* en situaciones como ésta¹². Sin dudas, el episodio corresponde a otro topos del género hagiográfico, en este caso, para señalar el hecho de que un elegido de Dios no debía interesarse por los asuntos o figuras políticas, llegando a mostrarse reacio a colaborar con dichas autoridades temporales. Recordemos, por ejemplo, la existencia de un ejemplo similar en la *Vita Antonii*, en el cual el santo se mostraba decidido a no contestar la correspondencia que había recibido de los emperadores contemporáneos¹³. Además, en el inicio de este mismo capítulo, Sulpicio Severo proporciona una pequeña referencia al contexto histórico del momento: “en nuestros tiempos la depravación y la corrupción son tales que es excepcional que un obispo no trate de quedar bien con el rey”¹⁴. De la misma manera, en el apartado XXVII, el autor también menciona que los perseguidores de Martín de Tours eran, en su mayoría obispos¹⁵. Esto

Cambridge University Press, 2008, p. 105; A. H. M. JONES, J. R. MARTINDALE y J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume I: A.D. 260-395*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 588.

¹² “*Ad medium fere conuiuuium, ut moris est, pateram regi minister obtulit. Ille sancto admodum episcopo potius dari iubet, expectans atque ambiens, ut ab illius dextera poculum sumeret. Sed Martinus, ubi ebibit, pateram presbytero suo tradidit, nullum scilicet existimans digniorem, qui post se prior biberet, nec integrum sibi fore si aut regem ipsum aut eos, qui a rege erant proximi, presbytero praetulisset. Quod factum imperator omnesque qui tunc aderant ita admirati sunt, ut hoc ipsum eis, in quo contempti fuerant, placeret. Celeberrimumque per omne palatium fui, fecisse Martinum in regis prandio quod in infimorum iudicum conuiuuiis nemo episcoporum fecisset*” (SULPICIO SEVERO, *Vida de San Martín de Tours*, 20.5, 20.6, 20.7).

¹³ ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Vida de San Antonio*, LXXXI.

¹⁴ “*Atque ut minora tantis inseram - quamuis, ut est nostrorum aetas temporum, quibus iam deprauata omnia atque corrupta sunt, paene praecipuum sit adulationi regiae sacerdotalem non cessisse constantiam...*” (SULPICIO SEVERO, *op. cit.*, 20.1).

¹⁵ “*Et uere non nullos experti sumus inuidos uirtutis uitaeque eius, qui in illo oderant quod in se non uidebant et quod imitari non ualebant. Atque, o nefas dolen-*

podría ser interpretado como parte del posible enfrentamiento que tuvo lugar entre el episcopado de las ciudades —cuyos integrantes provenían, en su casi totalidad, de la aristocracia senatorial— con estos *holy bishops*¹⁶ que llevaban una vida más ascética pero que, no por ello, dejaban de estar en contacto con los fieles, residiendo en el ámbito urbano (y no en sitios remotos).

Los lugares y su identificación

Otro aspecto interesante está representado por los lugares mencionados en cada obra. El énfasis en dichos lugares, por lo general, manifiesta una cierta relevancia ya que los autores de cada texto habrían deseado otorgar, a los sitios que señalan, una determinada importancia religiosa y social.

Como ya hemos mencionado con anterioridad, el texto de Marco Diácono abunda en detalles geográficos y en lo que a itinerarios se refiere. En relación con esto, en la *Vita Porphyrii* se destaca un espacio sagrado que está vinculado a un nombre en particular. Este sitio es mencionado en varios capítulos de la obra, recurso empleado por el hagiógrafo para dotar al relato de un sentido especial: se trata de la iglesia y la casa del obispo de Gaza, edificios que se encontraban juntos. La primera mención a estas construcciones se encuentra en el capítulo XVIII, donde Marco explica el origen del nombre de este complejo edilicio. Ambas estructuras llevaban el título identificatorio de “Irene”, esto es “Paz”¹⁷. Hay que destacar, además, que previa-

dum et ingemiscendum, non alii fere insectatores eius, licet pauci admodum non alii tamen quam episcopi ferebantur” (ibidem, 27.3).

¹⁶ “In addition to the holy man from the monastic milieu, a new type of sanctity emerged in the last decades of the fourth century, the holy bishop. Martin of Tours, Ambrose of Milan, Augustine of Hippo, Epiphanius of Cyprus and Porphyry of Gaza represent the first generation of this phenomenon. Rather than in the seclusion of the desert, holy bishops lived in cities in close interaction with their population as they fulfilled their liturgical function as priests and their administrative duties” —Claudia RAPP, “Saints and holy men”, en Augustine CASIDAY & Frederick W. NORRIS (eds.), *The Cambridge History of Christianity . Volume 2: Constantine to c. 600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 551–.

¹⁷ “*Ormésamen dè eis tò episkopeïon, o ektisen o proonmasteis en agíois Eireníon o epískopos metà kai tês agías ekklesiás tês kaloménes Eirénes. Tò dè onoma légousin*

mente encontramos a los protagonistas dirigiéndose a Gaza desde Dióspolis, sufriendo dificultades en su marcha debido a que el camino hacia la ciudad estaba plagado de hedores desagradables, espinas y desperdicios que los idólatras habían arrojado para impedir el ingreso del santo en la urbe. Si relacionamos el contenido de ambos capítulos, es posible afirmar que se trata de un recurso claro del autor, destinado a destacar la importancia de una iglesia cuyo nombre era “Paz”, un sitio seguro al que ambos protagonistas habían llegado para refugiarse de las artimañas de los paganos y poder descansar.

Existe otro ejemplo similar en el capítulo LXII, en donde el autor menciona la misma iglesia. En este episodio, tiene lugar una reunión significativa por dos motivos: en ella se celebra el regreso exitoso del sacerdote (en este caso, Porfirio) y la derrota de los ídolos paganos, fenómenos que tuvieron como consecuencia la conversión de numerosos idólatras a la fe cristiana. El punto en cuestión es, una vez más, el énfasis que Marco Diácono otorga al nombre del edificio, relacionando dicho nombre con lo que tanto él como el santo biografiado habían vivido en aquellos momentos: “ingresaron con ellos a la sagrada iglesia que es llamada Paz”. Además, esta iglesia se convirtió en el centro y símbolo de la vida cristiana en Gaza, a partir de la llegada de Porfirio: desde “Irene” se dirigieron hacia el Marneión para comenzar con la edificación del nuevo templo cristiano que la emperatriz Eudoxia les había ordenado construir¹⁸. Este evento resultaría crucial en el desarrollo y la propagación del cristianismo en la región.

autèn echein katà duo trópous. Phasì gàr oi apò Gázēs, ote pareléphthe e pólis ypò Alexándrou toù Makedónos, katá tina sýmbolon ekeî katapaúsai tòn pólemon, kai ech ekeinou kaleísthai tòn tópon Eirénen. Toúton tòn tópon euròn o makários Eireníon timómenon ypò tòn Gazaíon en autò ektisen tèn ekklesían. Eite oún dià tà prolelegména eite dià tò onoma toù ktístou emeinen outos kalouméne eos toú nyn. Ekeî oún ormésamen eis tò par autoù ktisthèn mikrótaton episkopeíon” –MARCO DIÁCONO, op. cit., XVIII–.

¹⁸ “Synachthéntos dè toù laoù metá tòn eireménon orgánon en tē agía ekklesía tē eponýmo Eiréne epétrepsen pántas psállontas omoú poreuthēnai eis tò potē Marneíon, autòs dè eēkolouthei bastázon tò agíon euaggélion kai perì autòn echon tòn euagē kléron, ontos mimoúmenos tòn Christòn metá tòn mathetón. Proeigeito dè toù laoù o aeímnestos Barochás bastázon tò ektúpoma toù timíou staurou, ex ekatéron dè tòn merón toù laoù êsan oi stratiótai oi ypoleiphthéntes chárin tēs eutaxías tēs póleos” –*ibidem*, LXXVII–.

De manera similar, la relevancia de un espacio determinado vuelve a manifestarse cuando Marco Diácono describe una revuelta llevada a cabo por los paganos, deseosos de encontrar a Porfirio y a otros cristianos¹⁹. En medio del tumulto, los idólatras se dirigieron a la casa del obispo y, al no hallarlo, saquearon la propiedad. Los protagonistas de la hagiografía lograron salvarse, finalmente, escapando por los techos de las viviendas. Durante su huída, dieron con una joven de catorce años que les prestó su ayuda para ponerse a salvo. En el texto, Marco menciona que el nombre de la muchacha era *Salaphtha*, equivalente al citado nombre griego de “Irene” (Paz)²⁰. En otras palabras, en este pasaje vuelve a repetirse el mismo patrón: una situación llena de peligro y dificultades para el santo y su hagiógrafo es seguida por momentos de quietud, instancia en la cual los protagonistas se refugian en un lugar sagrado y seguro (o, como ocurre en este caso, se encuentran con una persona que simboliza esa idea de paz y los ayuda). Por lo demás, este fragmento no solo introduce a la citada *Salaphtha*: en los capítulos siguientes, esa niña se convertirá en una de las protagonistas de la obra. Ella era una pequeña, de fe pagana, que deseaba convertirse al cristianismo. Esta conversión tiene lugar en uno de los últimos pasajes del relato cuando la niña, finalmente, opta por el monacato. Por lo tanto, podríamos afirmar que la muchacha, portadora de este nombre especial (sobre el cual el autor hizo énfasis en determinadas ocasiones), representa quizás la única solución posible al problema del paganismo en Gaza: a juicio del hagiógrafo, la manera de poner fin a los conflictos que los idólatras causaban a los cristianos en el territorio era a través de la conversión definitiva de los primeros y la expansión del cristianismo. Solo así se alcanzaría la paz en la región de Gaza, siendo *Salaphtha* el mejor ejemplo de esta situación concreta.

¹⁹ “*aukouésantes dè kai oí loipoi tou bouleuteriou synachthéntes epélthon tô te oikonómo kai tô theophileî Barochâ, synanébesan dè tois bouleutais kai polloi tôn politôn próphasin euróntes tou kakôsai tous apò tês písteos, kai os an eipoi tis apò mikrou spinthêros tosoúto pyr ephthe kai exekaúphe os kindyneúsai pántas tous Christianoús apolésthai. Tosoúton gàr emánesan oi eidololátrai os autoús epârai kai xíphe kai róta kai phoneúsai onómata eptá kai allous polloús plêxai*” –*ibidem*, XCV–.

²⁰ *Ibidem*, XCVIII.

En cuanto a la *Vita Martini*, ésta no presenta el mismo grado de profundidad en lo que atañe a las localizaciones que el ofrecido por la *Vita Porphyrii*. Apenas si se mencionan algunos lugares de culto paganos, relacionados al accionar que Martín de Tours llevó a cabo en ellos. En tal sentido, Sulpicio Severo menciona que varias regiones del mundo romano se encontraban “padeciendo” el paganismo como, por ejemplo, Iliria. Otras, en cambio, estaban sometidas a la herejía arriana²¹. Sin embargo, es en la Galia —el hogar de Sulpicio y el territorio donde Martín implementará su programa de supresión de los antiguos cultos— donde se manifiestan, lógicamente, más casos. Además, la supresión de tales cultos por parte de san Martín no está exenta de detalles fantásticos (al igual que lo que sucede con las descripciones de sus milagros). Por ejemplo, en el capítulo XIV, Sulpicio describe al santo incendiando un templo pagano cuyas llamas alcanzaron una casa. El obispo, finalmente, logró controlar el fuego con su poder para evitar que la propiedad sufriera más daños²². En el mismo apartado, se subraya que, al haber encontrado resistencia por parte de la población local cuando intentara destruir otro templo

²¹ “*Dehinc cum haeresis Arriana per totum orbem et maxime intra Illyricum pullulasset, cum aduersus perfidiam sacerdotum solus paene acerrime repugnaret multisque suppliciis esset adfectus - nam et publice uirgis caesus est et ad extremum de ciuitate exire compulsus-, Italiam repetens, cum intra Gallias quoque discessu sancti Hilari, quem ad exilium haeticorum uis coegerat, turbatam ecclesiam comperisset, Mediolani sibi monasterium statuit*” —SULPICIO SEVERO, *op. cit.*, 6.4—. Es preciso tener en cuenta que los primeros godos en convertirse al cristianismo arriano por el obispo Ulfilas habrían estado asentados en las cercanías del Mar Negro. Desde esa región, el arrianismo se habría extendido rápidamente entre los grupos bárbaros, a tal punto de que los *Teruingi* eran la principal confederación que había adoptado esta vertiente del cristianismo. Véase Peter HEATHER y John MATTHEWS (eds.), *The Goths in the Fourth Century*, Liverpool, Liverpool University Press, 2004, p. 126.

²² “*Nec minorem, sub idem fere tempus, eodem in opere uirtutem edidit. Nam cum, in uico quodam, fano antiquissimo et celeberrimo ignem inmisisset, in proximam, immo adhaerentem domum agente uento flammaram globi ferebantur. Quod ubi Martinus aduertit, rapido cursu tectum domus scandit, obuium se aduentibus flammis inferens. Tum uero, mirum in modum, cerneret contra uim uenti ignem retorqueri, ut compugnantium inter se elementorum quidam conflictus uideretur. Ita uirtute Martini ibi tantum ignis est operatus, ubi iussus est*” —*ibidem*, XIV.1-2—.

en Galia, Martín oró y recibió el apoyo del Señor, por medio de dos ángeles que ayudaron al santo²³.

De tal manera, con la narración de los eventos que rodearon la erradicación de los lugares paganos, el autor no solo plasma la realidad de la Galia de fines del siglo IV sino que también caracteriza la región como un fuerte bastión del paganismo, con el objetivo de dotar a su relato hagiográfico de un sentido más significativo. Ahora bien, lo interesante es la diferencia que esta obra plantea respecto de la *Vita Porphyrii* en lo que atañe a las modalidades elegidas por cada santo a la hora de luchar contra los enemigos de la fe. En el relato de Marco Diácono, el santo suprimió solo un templo pagano y lo hizo apoyándose en el aparato estatal y burocrático. La concreción de dicho proceso le llevó bastante tiempo y numerosos viajes, pese a contar con la ayuda de las fuerzas militares del imperio oriental. Como contrapartida, la *Vita Martini* siempre presenta a Martín de Tours trabajando solo y derribando los templos con su poder divino, con una abundancia de recursos fantásticos. Indudablemente, esto depende, en primer lugar, de los públicos a los que iban dirigidas esas narraciones, tema del que nos ocuparemos a continuación.

El público y el propósito de cada obra

El público y los milagros

Si consideramos el tema de los milagros descritos en cada texto, podríamos afirmar que es en este sentido donde se hace más manifiesto el propósito específico de ambas obras y su vinculación con el público al que estaban destinadas. En primer término, en la *Vita Porphyrii* no encontramos demasiadas situaciones en las que el santo realice milagros. Es más, en aquellas en que se presentan dichos fenómenos, éstos no tienen ingredientes *maravillosos*, de los que abunda en cambio la *Vita Sancti Martini*. Así, por ejemplo,

²³ “*Tum subito ei duo angeli hastati atque scutati instar militiae caelestis se obtulerunt, dicentes missos se a Domino ut rusticam multitudinem fugarent praesidiumque Martino ferrent, ne quis, dum templum dirueretur, obsisteret: rediret ergo et opus coeptum deuotus impleret*” –*ibidem*, XIV.5–.

Marco nos cuenta la historia de Aelias, una mujer idólatra que tuvo problemas para dar a luz a su hijo. Porfirio se entera de la situación debido a que la enfermera de Aelias era una mujer cristiana y, por ello, decide ayudar a la joven en su parto. Al final, el nacimiento del niño se produjo sin inconvenientes, tras lo cual toda la familia de Aelias decidió abandonar el culto a los dioses paganos para convertirse al cristianismo²⁴.

En otro momento, Porfirio y Marco viajaban desde Rodas hacia Gaza en un bote cuando se desató una gran tormenta. Porfirio convenció al propietario de la nave de que abandonase sus creencias arrianas y se convirtiera a la verdadera fe ya que, de lo contrario, todos ellos morirían a causa de la tormenta. El remero aceptó sin vacilar y Porfirio lo bautizó. La tormenta cesó, dejando de constituir un peligro para los viajeros²⁵. Por último, en otro pasaje, unos maniqueos deciden adoptar el cristianismo luego de que fuera exorcizada Julia —una anciana que lideraba un grupo de jóvenes, aparentemente influenciados por el mal espíritu²⁶—.

²⁴ “*Euthéos dè e gynè ololýxasa méga katégagen tò Bréphos Zôn. Pántes dè oi ekeíse eurethéntes ekplagéntes ekraúau. Mégas o theòs tòn Christianòn, mégas o iereús Porphýrios. Tè dè exès oi goneís tès gynaikòs kai o anèr kai pántes oi syggeneís kai oi gnésioi poreuthéntes pròs tòn makáριon Porphýrion prosépesan toís posin autoù aito. Ýmenoi tèn en Christò sphragída. O dè makáριος sphragítsas autùs kai poiésas katechouménous apélusen en eiréne, paraggeilas autoís scholázein tē agía ekklesía, kai meth olígon chrónon katechésas autoús ebáptisen syn tē gynaikì kai tò bréphos. Ekálesan dè tò onoma autoù Porphýrion. Ésan dè oi photisthéntes dià tèn próphasin tès gynaikòs tòn arithmòn exékonta téssares*” –MARCO DIÁCONO, *op. cit.*, XXXI–.

²⁵ “*Diatrípsantes dè tò ypóloiton tou cheimónos kai poiésantes tās agías eméras tès paschalías kai tèn anastásimon eytrepizómetha ekleúsai. Parekalésamen dè tòn thaymáσιon Aamántion menysai emás pròs tèn désplaina ina syntazómetha autē. O dè akoúsas elypéthe dià tò enás mellein eklein. Tosoúton gár emás egápesen os autòn parakaléσαι tèn désplaina apolysai autòn os chárin tou euxasthai eis tous agíος kai sebasmióis tóπους. Ephobéthe dè e désplaina apolysai autòn, ina mè katerchómenos monáse kai apomeíne ekei. Epístato gár tòn Bíon tou andrós. Én gár katá alétheian amemptos, pollàs eleemosýnas paréchon kai dià pantòs nesteúon kai xenodochón polloús kai syntréchon eis tās eusebeís chreías. Tosaúta mèn perì tou theophilou Amantiou. Epénusen dè emás pròs tèn désplaina kai eisélthomen pròs autén, kai légei toís osiotátois episkóποις. Póte syn theò pléete; oi dè eípan. Dià touto eisélthomen, syntáxasthai tō ymetéro krátei. E dè eípen. Dià pantòs mnemoneúsate mou kai tou emoú téknou” –*ibidem*, LII–.*

²⁶ *Ibidem*, LXXXV-XCI.

Solamente en un caso es posible encontrar un milagro con una cuota visible de elementos extraordinarios. En él, Marco nos cuenta que la comunidad cristiana de Gaza, junto con Porfirio, comenzaron a orar en una oportunidad para pedir el fin de una sequía. En un momento en que ellos se vieran interrumpidos en su plegaria —debido a que los idólatras cerraron las puertas de la ciudad—, se desató un fuerte viento y el granizo comenzó a caer junto con la lluvia. El pasaje apunta sin duda a demostrar que los cristianos eran más poderosos que los paganos: el autor nos cuenta, por lo demás, que los rituales que realizaron estos últimos no tuvieron el efecto deseado de conseguir las precipitaciones —cosa que sí lograron las oraciones cristianas—²⁷.

En la hagiografía de Porfirio, asimismo, la mayor parte de los testigos de esos milagros del santo —como así también los beneficiarios de los mismos— son paganos (o cristianos que no siguen los dogmas establecidos en el concilio de Nicea, ya sea arrianos o maniqueos). Por tanto, todo apunta a enumerar milagros cuya función básica es la de convencer a los idólatras de cambiar sus creencias y aceptar el credo niceno.

En la *Vita Sancti Martini*, por el contrario, los prodigios tienen el fin de mostrar cuán poderoso era Martín, gracias a la ayuda de Dios²⁸. De tal manera, el santo aparece como el elegido del Señor por excelencia y esa elección se demuestra en un amplio conjunto de prodigios, en los que abundan los elementos fantásticos. Este rasgo puede ser advertido, por ejemplo, en el primer milagro que realiza este santo, que consiste en la resurrección de un catecúmeno que había fallecido a causa de fiebre. Los testigos de este episodio son otros aspirantes a ese grado, que ya estaban de luto. Tras ello, Martín logra resucitar, además, a un esclavo que había muerto por asfixia. Situación presenciada por una multitud descontenta

²⁷ *Ibidem*, XIX y XX.

²⁸ En la vida de San Martín, los milagros son, de acuerdo con Brown, “...felt to be secondary: for it was merely a proof of power-like good coin, summarily minted and passed into circulation to demonstrate the untapped bullion of power at the disposal of the holy man” —Peter BROWN, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *The Journal of Roman Studies*, 61 (1971), 2003, p. 87—.

por la muerte de este hombre²⁹. Más adelante, el mismo Martín cura a una muchacha en la ciudad de Treves. El padre de la joven se había dirigido a la iglesia para pedir al santo que ayudara a su hija, siendo forzado el obispo de Tours a realizar la cura a instancias de los preladados y la gente presente. Por cierto, esa multitud es caracterizada, en este caso, como “inmensa” pero no se aclara si se trata de cristianos o paganos. En cambio, podríamos suponer que el solicitante ya era cristiano, debido a que no tuvo problemas ni manifestó quejas o dudas al ingresar a la iglesia para hablar con el santo.

En suma, en esta segunda hagiografía, el público presente durante la manifestación de estos milagros es, por lo general, cristiano y está compuesto principalmente por personas de orígenes humildes —excepto, quizás, el ejemplo en el cual se cita a los obispos³⁰—. Cabe advertir, además, en este texto de Sulpicio no se mencionan conversiones posteriores a los milagros³¹. A raíz de todo ello, es posible pensar que la voluntad del autor al presentar a cristianos

²⁹ “*Nec multo post, dum agrum Lupicini cuiusdam, honorati secundum saeculum uiri praeteriret, clamore et luctu turbae plangentis excipitur. Ad quam cum sollicitus adstitisset et quis esset hic fletus inquireret, indicatur unum ex familia seruulum laqueo sibi uitam extorsisse. Quo cognito, cellulam, in qua corpus iacebat, ingreditur, exclusisque omnibus turbis superstratus corpori aliquantisper orauit. Mox uiuemente uultu, marcentibus oculis in ora illius defunctus erigitur: lentoque conamine enisus adsurgere, adprehensa beati uiri dextera in pedes constitit, atque ita cum eo usque ad uestibulum domus, turba omni inspectante, processit*” —SULPICIO SEVERO, *op. cit.*, 8.1, 8.2, 8.3—.

³⁰ Tradicionalmente, los hombres que se desempeñaban en las funciones episcopales no provenían de las clases bajas. Tales hombres, por lo general, habían servido en la estructura administrativa del imperio romano antes de adquirir la dignidad episcopal. Véase Patrick GEARY, *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, p. 131-132; RAPP, *op. cit.*, p. 168; Chris WICKHAM, “Society”, en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *The Early Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 62; Ian WOOD, *The Merovingian Kingdoms*, Nueva York, Longman, 1994, p. 75.

³¹ “*Tristes ad solam funeris expectationem adstabant propinqui, cum subito ad ciuitatem illam Martinum uenisse nuntiat. Quod ubi puellae pater conperit, currit examinis pro filia rogaturus. Et forte Martinus iam ecclesiam fuerat ingressus. Ibi, spectante populo multisque aliis praesentibus episcopis, eiulans senex genua eius amplectitur dicens: filia mea moritur misero genere languoris, et, quod ipsa est morte crudelius, solo spiritu uiuit, iam carne praemortua*” —SULPICIO SEVERO, *op. cit.*, 16.3, 16.4—.

creyentes como receptores de los milagros quizás haya estado destinada a atraer al credo niceno a personas que aun pertenecían a la órbita pagana. Si tan solo los fieles tenían la suerte de escapar a una situación adversa gracias al poder divino manifestado a través del santo, el texto actuaba como factor de propaganda a fin de atraer a nuevos creyentes.

Una parte de ese público pagano habría estado conformada por personas que poseían una educación basada en la retórica y la oratoria a partir de la lectura y el estudio de los autores clásicos. Se trataba, por ende, de gente que podría haber pertenecido a los estratos medios y altos de la sociedad de la Galia y quizás esto motivara que Sulpicio empleara un estilo elegante pero a la vez sencillo, a la hora de redactar su obra³². Esto coincide con lo afirmado por Cameron al referirse al debate en torno a la sencillez de lenguaje empleado por los escritores cristianos de los primeros siglos, en contraposición con la “complejidad” que presentaban la gramática y los temas de los escritores sofistas y paganos³³. De tal manera, en la medida en que estos escritores cristianos también eran capaces de componer obras complejas (en lo referente al estilo y razonamientos de sus postulados), con ello invitaban al público pagano a participar de esta nueva doctrina, apelando a los instrumentos culturales conocidos por este sector.

³² Harrington afirma que Sulpicio fue un hombre que tuvo una educación muy elevada y que, gracias a eso, pudo recurrir a un estilo literario y lenguaje simples y directos que le habrían permitido ganarse el respeto de todas las clases sociales. De manera similar, Fontaine considera que el mismo Sulpicio deseaba llegar a la aristocracia galo-romana, pagana o cristiana, a través de lo que entendía como su punto débil: la perfección refinada de la forma y la adhesión al patrimonio moral de los valores tradicionales, los de la poesía épica y de la filosofía. Véase Karl P. HARRINGTON, “The Place of Sulpicius Severus in Miracle-Literature”, *The Classical Journal*, 15/ 8 (1920), p. 470; FONTAINE, *op. cit.*, p. 74.

³³ De acuerdo con Cameron, “*Many Christian writers were themselves highly educated and employed the style, form, and vocabulary of their own earlier training. This was indeed an essential technique if they were to gain support from their pagan counterparts. Christians had to fend off pagan charges that Christianity relied on its appeal to the lowest classes of society*” –Averil CAMERON, *Christianity and the Rethoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Los Angeles, University of California Press, 1991, p. 111–.

Junto a ellos, la estrategia que aplicó Sulpicio en su obra al mantener, además, el carácter “anecdótico” de la misma también respondía, probablemente, al objetivo de reafirmar y mantener la fe de aquellos cristianos de orígenes humildes que vivían en la Galia³⁴.

Algunas consideraciones finales

Compuestas en diferentes momentos (la hagiografía de Martín de Tours hacia fines del siglo IV, mientras que la de Porfirio, aparentemente, hacia el siglo VI), como así también en diferentes entornos sociales y áreas geográficas, nuestras dos obras analizadas responden a los intereses particulares de tales entornos.

La *Vita Sancti Martini*, por ejemplo, contiene más episodios relacionados con batallas contra demonios y el empleo de la *Discretio Spirituum* en comparación con la *Vita Porphyrii*. Esta última, en cambio, se centra más en el detalle de acontecimientos que rodearon el proceso de supresión de los templos e ídolos paganos en Gaza, la planificación de este proyecto y todos los inconvenientes que el santo y su hagiógrafo tuvieron que atravesar para cumplir este objetivo. De manera similar, en lo referido a los antecedentes de cada santo, la obra de Marco Diácono apenas si menciona el lugar donde nació Porfirio (Salónica) y que provenía de una familia acaudalada, mientras que lo único que conocemos sobre su hagiógrafo es que era hábil en el arte de la escritura. Por su parte, Sulpicio nos provee mucha más información sobre los orígenes del santo como así también sobre él mismo al mencionar que no contaba con buenas dotes literarias y que, por ello, la obra no debía ser divulgada (aunque lo más probable es que esto sea parte del ya clásico *topos humilitatis*).

En segundo lugar, los protagonistas de los milagros no son los mismos en cada trabajo: se trata de paganos en la vida de san Por-

³⁴ Debemos recordar que, si bien muchos de estos fieles pertenecientes a los estratos más bajos de la sociedad no sabían leer, se encontraban al tanto de la existencia de los libros sagrados (como así también de las vidas de santos más importantes) y de sus contenidos. De esta manera, la cultura de la oralidad habría cumplido un papel muy importante en la expansión del cristianismo en sus primeros siglos de vida. Véase HEFFERNAN, *op. cit.*, pp. 22-25.

firio y cristianos en la de san Martín de Tours. Además, las consecuencias de tales milagros eran diferentes: en el primero de los casos, el resultado era la conversión al cristianismo de manera instantánea y sin vacilaciones, mientras que, en el segundo, el propósito radicaba, por lo general, en la curación de algún problema de salud o la resurrección, presuponiendo actores ya cristianizados.

Otro punto a tener en cuenta reside en las citadas conversiones al cristianismo. Mientras que estas son abundantes en la obra de Marco Diácono, no ocurre lo mismo en la obra de Sulpicio. En la vida de san Martín solo es posible hallar dos casos de personas que adoptan la fe cristiana. Además a diferencia con lo que ocurre en la *Vita Porphyrii*, casi no hay conversiones posteriores a los milagros. En el primero de ellos (el XIII), se cuenta que Martín logró salvarse de un árbol que cayó y los paganos que habían presenciado la escena quedaron asombrados y luego adoptaron la fe cristiana. Lo llamativo en este caso es que el prodigio actuó exclusivamente sobre el santo y lo hizo una demostración del poder divino pero no afectó de manera alguna a la población pagana que presenció tal fenómeno. En el otro ejemplo de este tipo, dicha conversión tiene lugar luego de que san Martín lograra destruir un templo con ayuda de dos ángeles (capítulo XIV).

La *Vita Porphyrii* habría estado dirigida, por su parte, hacia el público cristiano en general pero, en especial, hacia los estratos que se desempeñaban en la burocracia y en la política del imperio de Oriente. Esto se manifiesta no solo por la gran cantidad de detalles administrativos que proporciona Marco sino también porque muestra a un santo colaborando continuamente con las autoridades temporales del momento. La máxima expresión de esta colaboración es la ayuda recibida de la emperatriz Eudoxia, dado que fue ella quien apoyó a los protagonistas en el proceso de destrucción de templos paganos. El objetivo de alcanzar esos mismos estratos cultos se advierte, además, por el hecho de que los milagros narrados en él no cuentan con una descripción tan fantástica como la que aparece en la obra de Sulpicio Severo. Todo ello apunta a que el público de la *Vita Porphyrii* habría contado con una formación más elevada y no estaba tan atraído por el aspecto sobrenatural —o, probablemente tenía mayor interés por la literatura relacionada con las campañas

contra el paganismo (como las que llevó adelante Justiniano³⁵) y con el poder del Estado, como afirma Barnes³⁶—.

Si seguimos esta línea de análisis, cabría pensar que Marco también quiso exaltar la figura de Eudoxia a modo de propaganda imperial —deseando acercarse, probablemente, al modelo de Helena como *reina* protectora de la cristiandad, implantado por Eusebio³⁷—. Al hacer esto, el mismo Marco, coloca a Arcadio en un papel secundario, como soberano débil, siguiendo a otras obras que ya lo habían descrito de igual manera³⁸.

En este sentido, la *Vita Martini* presenta características opuestas a la obra anterior: critica duramente a los obispos —que, aparentemente, trabajaban en conjunto con las clases dirigentes del imperio y provenían, por lo general, de dichas clases— y a las autoridades temporales. Muestra, además, a un Martín de Tours que no está dispuesto a vincularse a esas clases dirigentes. Esta hagiografía, por lo demás, no solo trata de destacar el modo de vida de los cristianos ascetas en contraposición al de los obispos y sacerdotes de rango elevado sino también establecer un modelo de santidad occidental para tratar de reafirmar la fe de sectores ya cristianizados.

³⁵ Claire SOTINEL, “Emperors and Popes in the Sixth Century”, en Michael MAAS (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 275.

³⁶ BARNES, *op. cit.*, p. 282.

³⁷ De acuerdo con McNamara, Helena fue el modelo original de reina piadosa. En su peregrinación a Tierra Santa, fundó numerosas iglesias. En este sentido, existe una similitud con el accionar de Eudoxia descrito en la *Vita Porphyrii*: es ella la que ordena al obispo de Gaza la construcción de una iglesia, además de proveerle dinero y soldados para la defensa y pacificación de la región. Véase Jo Ann McNAMARA, “Imitatio Helenae: Sainthood as an Attribute of Queenship”, en Sandro STICCA, *Saints. Studies in Hagiography*, Nueva York, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1996, p. 52-54.

³⁸ Zósimo, por ejemplo, caracteriza a los hijos de Teodosio como gobernantes teóricos y no como auténticos gobernantes, estando el poder verdadero en manos de Rufino en Oriente y Estilicón en Occidente. Véase ZÓSIMO, *Historia Nueva*, V.1. Si bien Zósimo era un escritor de origen pagano y no estaba de acuerdo con el accionar de los emperadores cristianos, esta interpretación que él proporciona sobre el gobierno de los hijos de Teodosio como ajenos al gobierno real es la más aceptada en la actualidad. Cfr. R. C. BLOCKLEY, “The Dynasty of Theodosius”, en Averil CAMERON y Peter GARNSEY (eds.), *The Cambridge Ancient History. Volume XIII: The Late Empire, A.D. 337-425*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 113.

Debemos tener en cuenta, además, que los motivos que habrían llevado a Sulpicio Severo a conceder, entre los contenidos de su obra, un lugar especial a los milagros y poderes sobrenaturales del santo, responde al contexto religioso de la Galia del siglo IV. En dicho contexto, el proceso de cristianización apenas estaba concluyendo³⁹ y, por lo tanto, es probable que el culto a los dioses paganos estuviera hubiera estado en vigencia en algunas de las zonas de esta diócesis⁴⁰. Quizás a causa de esta situación, Sulpicio apelaba al recurso de lo maravilloso en su obra: la idea era atraer a la Iglesia a esos paganos, tanto los más humildes como aquellos que formaban parte de las aristocracias locales. Esta interpretación tiene aún más sentido si comparamos el contexto político, social y cultural de esta región durante el imperio romano tardío con el de la diócesis de Oriente —puesto que la Gaza de fines del siglo IV y principios del V que intenta describir Marco Diácono, estaba cristianizada casi en su totalidad para aquel entonces—.

En síntesis, se trata de dos modelos hagiográficos que, si bien cercanos en el tiempo, ofrecen paradigmas diferenciados del fenómeno de la santidad. Tales paradigmas nos permiten identificar los intereses planteados en las diversas vidas de santos y reconocer la plasticidad que tuvo este género desde sus inicios, como así también la voluntad de sus autores por brindar mensajes claros y sujetos a la sociedad a la cual estaban destinados.

³⁹ De acuerdo con Van Dam, la cristiandad alcanzó el centro y norte de la Galia hacia el siglo IV, expandiéndose desde las ciudades del sur, donde habría arraigado con anterioridad. El autor afirma que, pese a ello, la diversidad local todavía era común en la cristiandad gala del siglo IV. Por otra parte, la influencia del culto a Martín de Tours cobraría importancia recién a mediados del siglo V. Véase Raymond VAN DAM, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 11-12, 17.

⁴⁰ MacMullen sugiere que el fenómeno de la continuidad de los templos paganos era habitual en gran parte del imperio occidental, en especial, en las islas británicas. El autor opina que, en el caso de la Galia, a excepción de los centros urbanos, una importante área del territorio de esta diócesis todavía estaba habitada por paganos durante la segunda mitad del siglo IV —Ramsay MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire, A.D. 400-1000*, Londres, Yale University Press, 1984, p. 81—. Por otra parte, Gilliard estima que la Galia del siglo IV era una región cuya cristianización había sido totalmente extendida solo hacia fines de dicho siglo —Frank. D. GILLIARD, “Senatorial Bishops in the Fourth Century”, *The Harvard Theological Review*, 77/2 (1984), p. 161—.