

GÉNERO Y MARTIRIO. SOBRE LA *PASSIO PERPETUAE**

La influencia de las ideas del movimiento feminista, que ha llevado a la incorporación de la temática del género dentro del ámbito de las Ciencias Sociales, ha alcanzado también las investigaciones en el área de la Historia Antigua y de la Filología Clásica, llevando a la búsqueda de personajes históricos femeninos y a prestar mayor atención a los pocos textos antiguos, compuestos por mujeres, que han llegado hasta nosotros. Uno de estos textos es la *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, el cual desde la antigüedad hasta nuestros días es considerado como uno de los testimonios más conmovedores no sólo de la literatura cristiana, sino de la literatura en general¹.

El texto de la *passio*² narra los acontecimientos que sucedieron en el anfiteatro de Cartago el 7 de marzo del año 203, donde fueron ejecutados cinco jóvenes cristianos³, dos mujeres, Perpetua y Felicidad, y tres varones, Saturus, el maestro del pequeño grupo, Saturninus y Revocatus⁴. El texto, de editor anónimo, si bien durante mucho tiempo se atribuyó su edición a Tertuliano⁵, fue transmitido bajo el título *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, aunque en ese día en Cartago también tres varones padecieron el martirio. Así muestra ya el título, que sólo menciona el nombre de las mujeres, que en este texto se presentan referencias para la problematización de la temática de los roles de los géneros. Ya Agustín en sus sermones⁶ equipara a ambas mártires y especialmente a Perpetua el género femenino y esta posición es representada aún en la actualidad, aunque desde otras perspectivas y fuera de la tradición patrística.

Por diferentes motivos es uno de los textos más trabajados del cristianismo primitivo; muchos aspectos hacen de él un testimonio especialmente interesante:

* Este artículo fue realizado gracias al subsidio para la reinstalación de becarios externos (Reentry Grants) que me otorgara la Fundación Antorchas. Agradezco también el subsidio recibido de Conicor.

¹ Cfr. J. Le Goff., *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981, p. 75; E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965, p. 52.

² Ed. C.J.M.J. van Beek, *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Nijmegen 1936.

³ Sobre el cristianismo primitivo en Cartago, uno de los centros más importantes junto a Roma en los siglos II y III; véase Georg Schöllgen, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertulians*, JAC Erg.-Band 12, Münster 1985.

⁴ *Passio* 2,1 no aparece Saturus sino Secundulus, quien muere en prisión.

⁵ Contra esta suposición véanse las argumentaciones de J. Fontaine, *Tendances et difficultés d'une prose chrétienne naissante: l'esthétique compositive de la Passio Perpetuae*, Turin 1968, p. 69-97, esp. 73 ss.; A. Fridh, *Le problème de la Passion des saintes Perpétue et Félicité*, Göteborg 1968, p. 8-10 y R. Braun, *Nouvelles observations linguistiques sur le rédacteur de la "Passio Perpetuae"*, *Vigiliae Christianae* 33, 1979, P. 105-117.

⁶ Augustinus, *Sermones* CCLXXX-XXXII, PL 38, 1280-1286.

- es uno de los más antiguos escritos cristianos en lengua latina que han llegado hasta nosotros;
- poseemos el texto en versión griega y latina; la versión latina aparece al poco tiempo de sucedidos los acontecimientos, la versión griega, que no se puede fechar con exactitud, es una traducción del latín que se realizó quizás en el mismo siglo III⁷; de este siglo provienen también dos composiciones cortas en forma dramática;
 - el principal personaje es Perpetua;
 - los dos personajes femeninos son madres, Perpetua tiene un pequeño hijo, al que aún alimenta y Felicitas da a luz una niña en la cárcel;
 - el texto que narra el martirio, fechado en el 203 d.C., es uno de los pocos relatos de mártires de cuya historicidad no se puede dudar, pues surge inmediatamente después de los acontecimientos⁸;
 - se trata de uno de los pocos relatos autobiográficos femeninos;
 - contiene el relato de las visiones o sueños, que Perpetua y uno de sus compañeros tienen durante su encarcelamiento.

La composición literaria del texto explica la posición especial que ocupa en la literatura martirial. La *passio* no sólo transmite el padecimiento y la muerte de los mártires, sino que contiene los relatos de las visiones de Perpetua y Saturus. Así, el texto proviene de tres autores diferentes y se compone del siguiente modo:

- Introducción del editor (1-2): - prólogo (1)
 - presentación de personajes y situación (2)⁹
- Relato de Perpetua (3-10):
 - narración de las vivencias (3-4,2)
 - primera visión -la escalera- (4,3-4,9)
 - segunda visión -Dinócrates- (7,7-7,10)
 - tercera visión -Dinócrates- (8-9)
 - cuarta visión -el egipcio- (10-10,14)
- Relato de Saturus (11-13)
- Narración del editor (14-21): - muerte de Secundulus en la cárcel (14,2-15)
 - alumbramiento de Felicitas (15-16,2)

⁷ Cfr. Schölgen, *op. cit.*, p. 197-199.

⁸ Tertuliano, *de anima* (55,4), compuesta entre el 206 y el 213, presupone el conocimiento de la *passio*.

⁹ *Passio 2: Apprehensi sunt adolescentes catechumeni, Revocatus et Felicitas, conserva eius, Saturninus et Secundulus. Inter hos et Vibia Perpetua, honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta, (2) habens patrem et matrem et fratres duo, alterum aeque catechumenum, et filium infantem ad ubera. (3) erat autem ipsa circiter annorum viginti duo. haec ordinem totum martyrii sui iam hinc ipsa narravit sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit.*

- enfrentamiento de Perpetua con el tribuno (16,2-17)
- la última cena (17)
- la pompa hacia el anfiteatro (18,1-18,3)
- la entrada en la arena (18,4-18,9)
- la lucha en la arena (19,1-21,5)
- la ejecución (21,6-21,10)
- epílogo (21,11)

A pesar de la triple autoría, la *passio* constituye una unidad, que la pluma del editor supo plasmar. En el fondo subyace una teología del martirio, en cuyo contexto se incorporan los relatos de Perpetua y de Saturus. De los dos documentos que transmite la *passio*, el relato de Perpetua es el más interesante, pues constituye el único relato autobiográfico femenino de la literatura cristiana primitiva; el marcado tono personal subraya su carácter autobiográfico. La diversidad de material, que la narración de Perpetua ofrece para la interpretación, sobre todo sus enfrentamientos con el padre y con el tribuno (“autoridades masculinas”) y las visiones o sueños, le han asegurado a Perpetua un lugar en las investigaciones.

Como uno de los pocos testimonios autobiográficos femeninos de la antigüedad, fue desde temprano tratado por las investigaciones feministas¹⁰; además se realizaron dos interpretaciones psicológicas de las visiones contenidas en el relato de Perpetua, que intentan probar la autenticidad de la narración de los sueños con la ayuda de psicología profunda¹¹. La lista de títulos bibliográficos, que se ocupan del tema, es muy larga y crece cada año. El libro de Peter Habermehl, “Perpetua y el egipcio. Imágenes del mal en el cristianismo primitivo”, Berlín 1992¹², pone en evidencia el lugar destacado que ha ocupado este personaje en las investigaciones de los Estados Unidos y Europa durante las últimas décadas, puesto que ofrece muchos aspectos para la tematización de la problemática del género. Los principales círculos temáticos que desarrolla Habermehl son los enfrentamientos de la mujer Perpetua con autoridades masculinas, su padre y el tribuno, su conversión en un hombre, que él interpreta dentro del marco de la iniciación, y la simbólica del mal, concretada en la figura del egipcio, que él relaciona también con el negro. Hilo conductor del tratamiento temá-

¹⁰ Cfr. la bibliografía en A. Jensen, *Gottes selbstbewusste Tochter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg im Breisgau 1992, p. 200 ss.

¹¹ M.-L. von Franz, *Die Passio Perpetuae. Versuch einer psychologischer Deutung*, en: C.G. Jung, *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zürich 1951, p. 387-496 y J. Amat, *L'authenticité des songnes de la passion de Perpetua et de Félicité*, en: *Sogni, visioni et profezie nell'antico cristianesimo*, Augustinianum 29, 1989, p. 177-191.

¹² Peter Habermehl, *Perpetua und der Ägypter. Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitas*, Akademie Verlag, Berlín 1992.

tico es el topos de la “virilidad femenina”¹³. Basándose en las interpretaciones psicológicas, ha trabajado la unidad de las cuatro visiones de Perpetua, que se leen como el testimonio de su proceso interno. Esta unidad es, al mismo tiempo, el único punto de apoyo para considerar el relato de las visiones como auténtico. Pero la obra de Habermehl pretende tener un carácter pionero, pues se trataría de la primera interpretación literaria completa, y se concentra en cuestiones que hasta ahora han sido dejadas de lado, como el público al que se dirige el texto y la finalidad del mismo¹⁴.

El presente trabajo pretende traer a consideración el texto, usando estrictamente un método histórico-filológico, lo cual ayuda a evitar que se cometan anacronismos, aplicando problemáticas y planteos propios del siglo XX a un texto del siglo III. El análisis del texto será enriquecido con la consideración de testimonios arqueológicos y epigráficos, que ofrecen un marco de referencia a la interpretación textual. Este método de trabajo, a su vez, pone límites a interpretaciones literarias poco fundamentadas y prioriza aspectos históricos importantes, enmarcándolo en la línea de la historia social del cristianismo primitivo.

Según mi opinión la *passio* puede ser vista desde dos perspectivas; los círculos temáticos resultan del texto mismo¹⁵. Si uno considera, por un lado, el texto completo, se ofrecen tres aspectos para la investigación: el literario, el teológico y el cultural. Si, por otro lado, se considera sólo el relato de Perpetua, pueden encontrarse los temas centrales, que resultan de la correlación y repetición de los términos y motivos de la primera y última visión, que también encuentran su correlato en el texto del editor. Por último, una consideración a las representaciones iconográficas más antiguas que han llegado hasta nosotros puede ayudar a explicar el significado y el efecto de la figura de Perpetua a través de los siglos.

EL TEXTO DE LA PASSIO

Literatura del martirio

a) Lengua. Visto desde una perspectiva literaria y en relación a la recepción y desarrollo en lengua latina de la literatura cristiana, que hasta ese momento se había compuesto en griego, se destaca la *passio* y sobre todo el relato de Perpe-

¹³ Cfr. Habermehl, *op. cit.*, p. 118. Véase también C. Mazzucco, ‘*E fui fatta maschio*’. *La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III)*. Con un’appendice sulla Passio Perpetuae, Florencia 1989, p. 104-107.

¹⁴ Habermehl, *op. cit.*, p. 3.

¹⁵ Por este motivo considero que la lista temática del índice de Habermehl es arbitraria y va más lejos de un “*Versuch zur Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*”, que el título del libro anuncia. Un ejemplo es el 4. Exkurs, *Der Schwarze*, p. 145 ss.

tua como un ejemplo de *sermo humilis*¹⁶. La *passio* muestra la fuerza narrativa realista de *sermo humilis* y a la vez cómo nace y se desarrolla, a partir de la expansión del cristianismo, una nueva necesidad de formas de narración más realistas. El cristianismo necesitaba textos para un amplio público latino, de modo que el motivo lleva a la expresión. En el relato de Perpetua no se nota, en ningún lugar, el dominio del arte retórico; su vocabulario es limitado, la construcción de las frases casi no presenta variaciones, las uniones no son siempre claras (a menudo *tunc*), se encuentran muchos vulgarismos (*mittit se* en lugar de *ruit*) y giros típicos cristianos (*refrigerare*)¹⁷. La formación de Perpetua -ella fue *liberaliter instituta*¹⁸ - y sus conocimientos y dominio de la lengua griega¹⁹ no han dejado huellas en su estilo, el cual es muy poco literario, algo torpe, simple y directo casi como el de un niño. Y, sin embargo, el relato de Perpetua está lleno de vitalidad y fuerza expresiva; su narración constituye la base de una nueva forma de expresión, que va a contribuir al nacimiento de un nuevo género literario. Miles de personas escucharán su historia, sucesos parecidos acaecerán en otros lugares a otros seres humanos, se narrará y se fabulará alrededor de ello, una literatura tendrá el martirio como tema. Se reproducen las historias de mártires posteriores y comienza a manifestarse en los escritos un esquematismo, donde domina lo tipificado, maravilloso y legendario. La *passio Perpetuae*, sin embargo, muestra toda la fuerza de la cruda realidad, una mezcla de elementos, lo trágico y lo sublime se dibuja dentro de la vida presentada de un modo cotidiano y extremadamente realista que tiene su modelo en la pasión de los Evangelios²⁰. Esta forma de *sermo humilis* se mantendrá durante toda la Edad Media y aún después. El mejor ejemplo es la Comedia de Dante, cuyo comentador dice: *et bene dicit, quia sermo divinus est suavis et planus, non altus et superbus sicut Virgilii et poetarum*²¹.

¹⁶ Sobre las características de *sermo humilis* véase E. Auerbach, *Literatursprache und Publicum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958, p. 25 ss. *Passio* 4,2: *et ego quae me sciebam fabulari cum Domino, cuius beneficia tanta experta eram, fidenter repromisi ei dicens... fabulari* indica familiaridad, *fidenter* acentúa el carácter privado de conversación. *Sermo humilis* se presenta como el lenguaje apropiado para expresar la cercanía entre Perpetua y el Señor.

¹⁷ Vulgarismos y realismos son los síntomas más significativos de *sermo humilis* cristiano, pero cuando se encuentran en el contexto de expresión de lo más serio y lo más profundo, es decir, cuando logran transformar el significado de la expresión vulgar en sublime. La polaridad, la distancia entre la expresión sencilla y lo sublime de lo expresado es esencial y determinante. Cfr. Auerbach, *op. cit.*, p. 46 s.

¹⁸ *Passio* 2,1: *honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta*. Así describe el editor a Perpetua.

¹⁹ *Passio* 13A: *et coepit Perpetua Graece cum illis loqui...* Esto narra Saturus con motivo del encuentro de Perpetua con el obispo Optatus y el presbítero y maestro Aspasius.

²⁰ A diferencia de esto, la otra forma literaria de la literatura martirial, la forma protocolar, tiene su modelo en antecesores helenísticos. Cfr. K. Holl, *Die Vorstellung von Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Berlin 1914, p. 521-556.

²¹ Benvenuto da Imola, comentario al verso *Inferno* 2,56, que se refiere al discurso de Beatrice, citado en Auerbach, *op. cit.*, p. 53.

b) Género. La composición del texto fundamenta la situación especial de la *passio* dentro de la literatura del martirio. La literatura del martirio ha desarrollado dos tipos diferentes de forma literaria. El primer tipo son las cartas, al cual pertenecen los dos testimonios griegos más antiguos que han llegado hasta nosotros, con los que comienza la literatura del martirio. Ambos fueron compuestos en la segunda mitad del siglo II: el martirio de Policarpo del año 156 y la carta de Lion del año 177; se trata de cartas que se envían a comunidades y narran los acontecimientos del arresto, proceso y ejecución de los mártires. Un segundo tipo presenta el protocolo del interrogatorio, el ejemplo más antiguo de este tipo son las *Acta martyrum Scillitanorum* del año 180, escritas en latín, que a su vez constituyen el testimonio más antiguo de la iglesia cristiana africana²². La *passio Perpetuae* es una forma mixta²³, que une y combina en sí elementos de los dos tipos. En cierto sentido, rompe con la tradición y gana, a través de la inserción de los dos relatos, un modo y una fuerza de expresión propia.

El hecho de que el relato de Perpetua sea intercalado en el marco de la narración del editor, constituye un elemento básico para el desarrollo de un llamativo efecto de tensión: surge un fuerte contraste entre la interioridad del relato autobiográfico y la gloria heroica del relato de la pasión. Por un lado se nos aparece una Perpetua real, que expresa sus miedos, los elabora y los supera; por otro lado surge una Perpetua ideal, que orgullosa, con la cabeza bien alta y sin dudas, va hacia la muerte. Esta tensión, esta complementaria simultaneidad de realidad y transfiguración, confiere a la *passio* su cualidad específica, y a la imagen de Perpetua una profundidad que ningún otro texto de este género posee.

Teología del martirio

Una teología del martirio subyace y origina la unidad de la *passio*. El editor presenta su motivación teológica en la amplia declaración con la que comienza el texto (prólogo). Esta introducción del editor, puesta en relación con el epílogo final de la *passio*, aporta las llaves de interpretación, a través de las cuales se explica el sentido, función y forma del texto. La consecuente repetición de los *termini* centrales deja entrever la estrecha conexión y el contexto lógico de prólogo y epílogo. Este contexto, sin embargo, avanza un paso más y se expresa también en la disposición sintáctica: prólogo y epílogo se dejan leer como pregunta y respuesta. La pregunta, con la cual se introduce el texto, es respondida al final por el editor; su respuesta aparece ahora fundamentada por la narración completa.

²² Durante la época del emperador Cómodo ordena el proconsul de la provincia Africa, Vigellius Saturninus, la ejecución de siete varones y cinco mujeres cristianas.

²³ En sentido estricto no se puede hablar de una forma fija en la literatura del martirio, el género se define únicamente por su contenido. Cfr. M. van Uytanghe, *Heiligenverehrung II (Hagiographie)*, RAC (*Real Lexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950 ss.) 14, 1988, 150-183.

El editor se remite en el prólogo a los antiguos *exempla fidei*²⁴, que han sido transmitidos por escrito (*in litteris sunt digestae*) y deben ser leídos (*lectione*) en la comunidad (*ecclesia*)²⁵. En el epílogo retoma de nuevo los *exempla*, pero en esta oportunidad ampliará el panorama añadiendo a los *vetera exempla*, con los que comenzó el prólogo, los *nova exempla*, los mártires de Cartago, cuyo padecimiento él narra, los cuales no son inferiores a los antiguos (*haec non minora veteribus exempla*)²⁶.

· La referencia a los antiguos ejemplos, que han sido escritos para la lectura, determina y fundamenta la tarea propia del editor, esto es, escribir los nuevos ejemplos para que también puedan ser leídos. De este modo, los conceptos repetidos en el prólogo y el epílogo definen tres círculos temáticos fundamentales:

· *exempla fidei*. La idea o concepción del martirio. La función teológica de la *passio*.

· *ecclesia y fratres et filioli*. El público al que se dirige el texto. La función religiosa de la *passio*.

· *lectio y per auditum*. El objetivo, intención y finalidad de la *passio*. La función litúrgica de la *passio*.

1. La función teológica de la *passio*. El término *exempla* muestra la recepción de la tradición grecorromana, que a través del genitivo *fidei* se transplanta al contexto cristiano: los *exempla* testifican la gracia de Dios (*Dei gratiam testificantia*). El participio *testificantia* es un derivado de *testis*, término que según la definición de Agustín es el equivalente al griego *mártir*. De este modo, el uso de los términos en la primera frase del texto, ya deja entrever de qué clase de *exempla fidei* se trata, a saber, de los mártires, con lo cual se asocian dos tradiciones.

Por un lado está la tradición grecorromana de los *exempla*: políticos y filóso-

²⁴ *Passio 1,1: Si vetera fidei exempla et Dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia propterea in litteris sunt digesta ut lectione eorum quasi repraesentatione rerum et Deus honoretur et homo confortetur, cur non et nova documenta aeque utrique causae convenientia et digerantur?*

²⁵ *Passio 1,5: itaque et nos, qui sicut prophetias ita et visiones novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus ceterasque virtutes Spiritus Sancti ad instrumentum Ecclesiae deputamus... necessario et digermus <ea> et ad gloriam Dei lectione celebramus... Passio 1,6: et nos itaque quod audivimus et contrectavimus, annuntiamus et vobis, fratres et filioli, uti et vos qui interfuistis rememoremini gloriae domini et qui nunc cognoscitis per auditum communionem habeatis cum sanctis martyribus, et per illos cum domino nostro Iesu Christo, cui est claritas et honor in saecula saeculorum. Amen.*

²⁶ *Passio 21,11: O fortissimi et beatissimi martyres! o vere vocati et electi in gloriam domini nostri Iesu Christi! quam qui magnificat et honorificat et adorat, utique et haec non minora veteribus exempla in aedificationem ecclesiae legere debet, ut novae quoque virtutes unum et eundem semper Spiritum Sanctum usque adhuc operari testificentur... Amen.*

²⁷ *Augustinus, Tract. in Epist. Io 1,2: "Et vidimus et testes sumus". Forte aliquid fratrum nesciunt qui graece non norunt quid sint testes graece. Ergo hoc dixit: "vidimus et testes sumus: vidimus et martyres sumus".*

fos se entregan por su propio convencimiento a la muerte²⁸. Por otro lado se nota en el martirio la herencia judía, pues el individuo se sacrifica no sólo por sus propias creencias, sino también por la comunidad; las raíces de esta tradición se pueden rastrear en el judaísmo posterior al exilio. El texto martirial judío más importante es el segundo libro de los Macabeos, la historia de la pasión de Eleazar, de los siete hermanos y su madre²⁹.

En el nuevo testamento se renueva el ideal judío de los profetas mártires a través de la pasión y muerte de Jesús. El testimonio de Cristo, quien se sacrifica por todos, se convierte en el paradigma del martirio de los cristianos e inspira a sus seguidores a la profesión de la fe. Bautismo y muerte de Jesús se equiparan, de modo que el primero prepara lo segundo³⁰. En la época de las persecuciones cobra el martirio un significado especial y, como testimonio de sangre, presenta para el cristiano el ideal de vida y de muerte. En la martiriología de Ignacio de Antioquía, de principios del siglo II, se convierte el testigo de sangre, el mártir que imita la pasión de Jesús, en el verdadero seguidor de Cristo.

Sin embargo, no hubo en la iglesia cristiana primitiva una concepción unitaria sobre el martirio. La discusión cristiana alrededor del martirio condujo al desarrollo de dos posiciones encontradas, la de los docetistas y gnósticos, por un lado, que pusieron en tela de juicio el sentido del testimonio de sangre, y, por otro lado, la de grupos radicales como los montanistas, para los cuales el martirio representa el final ideal de la vida cristiana. Entre ambos extremos se ubican las posiciones medidas de los primeros apologistas.

La iglesia primitiva del norte de África refleja, en la época de Perpetua, la misma situación. Gnósticos y otros grupos cristianos están presentes en muchas ciudades africanas y especialmente en Cartago. Esto explica los numerosos enfrentamientos de Tertuliano contra las diversas escuelas heréticas³¹. También la *passio Perpetuae* testimonia diferencias dentro de la comunidad de Cartago³².

²⁸ Tácito, *Annales* 15,63; 16,19; 16,34. Cfr. H. Cancik, *Die Gattung Evangelium. Das Evangelium des Markus im Rahmen der antiken Historiographie*, Tübingen 1981, p. 103-110 y H. Cancik Lindemaier, *Lucius Annaeus Seneca*. Ca. 4 v.Chr.-65 n.Chr., en: H.J. Schultz (Hg.), *Letzte Tage. Sterbengeschichten aus zwei Jahrtausenden*, Berlin 1983, p. 209-219.

²⁹ Sobre el segundo libro de los Macabeos véase H. Cancik, *Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texte der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie*, Stuttgarter Bibelstudien 48, Stuttgart 1970, p. 108-126. Otra bibliografía sobre este punto en Habermehl, *op. cit.*, p. 37 ss.

³⁰ Lucas 12,50. Tertuliano, *De baptismo* 16, asocia este texto con el martirio. Pero el martirio cobra definitivamente el significado de testimonio de sangre en el Apocalipsis.

³¹ En Africa se encuentran las tres formas sociales primitivas: radicalismo evasionista -montanistas por ejemplo-, patriarcalismo -la gran iglesia- y radicalismo gnóstico y sus formas mixtas y variadas. Cfr. Habermehl, *op. cit.*, p. 34.

³² *Passio* 13,1-6: *Et exivimus et vidimus ante fores Optatum episcopum ad dexteram et Aspasiuum presbyterum doctorem ad sinistram separatos et tristes.*(2) *et miserunt se ad pedes nobis et dixerunt: Componite inter nos, quia existis, et sic nos reliquistis.* (3) *et diximus illis: Non tu es papa noster et tu presbyter, ut vos ad pedes nobis mittatis? et moti sumus et complexi illos sumus.* (4) *et coepit Perpetua Graece cum illis loqui, et segregavimus eos in viridiarium sub arbore rosae.* (5) *et dum loquimur cum eis, dixerunt illis angeli: Sinite illos refrigerent, et si quas habetis inter vos dissensiones, dimittite vobis invocem.*(6) *et conturbaverunt eos. et dixerunt Optato: Corrige plebem tuam, quia sic ad te conveniunt quasi de circo redeuntes et de factionibus certantes.*

Que el editor de la *passio* abogue por el gran valor del testimonio de sangre y presente al mártir como ideal, ha tenido como consecuencia la tradicional atribución de la *passio* al discurso montanista. Sin ahondar en la discusión sobre el montanismo, debe ser tenido en consideración que este movimiento tuvo su centro en el norte de África y que, especialmente en Cartago, parece haberse mantenido vivo más tiempo que en Roma.

En este contexto es comprensible que Perpetua haya gozado dentro de la comunidad cartaginesa de una adoración especial; ella representa el tipo ideal del cristiano perfecto. La *passio* cumple así con su función teológica: ella es introducida en la comunidad, como ejemplo paradigmático, para ilustrar conceptos religiosos, especialmente en períodos de controversias doctrinales.

2. La función religiosa de la *passio*. La audiencia a la que se dirige la *passio* son los oyentes y lectores cristianos contemporáneos. A pesar de las indicaciones textuales que señalan a la comunidad cristiana como el público al que se dirige, Habermehl piensa que la *passio* tiene un mensaje especial para las mujeres, es decir, que se orienta a un público femenino³³. El primer argumento se basa en el título del texto, que debería llamarse *Passio Perpetuae et Saturi*, pues Satorius y no Felicitas es la segunda figura principal de la narración. Sin embargo este argumento no aparece como convincente, sobre todo si tenemos en cuenta que Perpetua va a la arena junto con Felicitas, y ambas están juntas cuando se les arroja la *ferocissima vaca*, esto es, pasan juntas y de un modo solidario los instantes más trágicos y finales de sus vidas; el momento dramático de la narración es esencial, y en ese momento constituyen ambas el par protagónico de la *passio*; esto determina el título del texto. Además ambas son jóvenes madres que deben desprenderse de sus pequeños hijos, lo que acentúa el carácter trágico del destino de las dos mujeres y reafirma el lugar central que ocupan. El segundo argumento recurre a la desfavorable posición pública de la mujer dentro de sociedad y de la iglesia, ante lo cual la *passio* se dirige a mujeres para mostrar un camino a través del que la mujer puede lograr reconocimiento y *status* dentro de la comunidad cristiana: el autosacrificio de su martirio, que le permite trascender las limitaciones de su género y convertirse en hombre. En este sentido, el rol conductor de Perpetua, que responde a los deseos femeninos de identificación, debe ser entendido no como una oferta concreta a las mujeres de la iglesia africana contemporánea, sino como compensación: porque ella va a morir, y no puede ingresar en la jerarquía de la iglesia, se le permite aparecer en un rol tan prominente y tan "masculino"³⁴. Sin embargo aquí debería tenerse en cuenta que en la iglesia nordafricana en la época de Perpetua había muchos grupos cristianos, entre ellos los montanistas, en los cuales las mujeres tuvieron un rol activo y

³³ Habermehl, *op. cit.*, p. 236.

³⁴ Habermehl, *op. cit.*, p. 239.

eran altamente respetadas.

Además habría que considerar el término *ecclesia* (1,5; 21,11) en relación con *fratres et filioli* (1,6)³⁵. Habermehl se refiere en primer lugar a la comunidad cartaginesa, a la que pertenecen los mártires, y recién en segunda línea a la iglesia. La *passio* tiene que hacer recordar a sus oyentes la gloria de Dios, que se manifiesta en los hechos de los mártires, para que a través del escuchar estén en comunidad con los mártires y, a través de ellos, con Nuestro Señor³⁶. Pero, avanzando un paso más, dice que la *passio* transmite a la comunidad líneas de comportamiento y, con respecto a esto, las dos mujeres cumplirían un rol especial: ellas prueban que en los difíciles momentos de las persecuciones también a los “débiles”, como precisamente las “mujeres”, les es posible seguir a Cristo, y fundamenta esta lectura relacionando la expresión inicial *adolescentes catechumini*, que incluye varones y mujeres, con la final *fortissimi ac beatissimi martyres*, que sólo haría referencia a Perpetua y Felicidad³⁷. Sin embargo, aquí no debe olvidarse que ambas expresiones, y no sólo la primera, incluyen varones y mujeres; además, el texto, a lo largo de todo el relato, no ofrece puntos de referencia para tematizar una diferenciación de géneros con referencia al público al que se dirige la *passio*, y mucho menos para una identificación del género femenino con los débiles. En la medida en que la *passio* se dirige a la comunidad cristiana cartaginesa, cumple con su función religiosa: ella debe brindar fortaleza interior y esperanza a la comunidad, especialmente en situaciones difíciles.

3. La función litúrgica de la *passio*. Todo esto sucede, sin embargo, a través de la lectura. El término *lectio* aparece dos veces en el prólogo (1,1 y 1,5) y una vez en el epílogo (21,11). El texto ha sido escrito para su lectura y así nos encontramos con la función litúrgica de la *passio*: a través de la lectura en el día festivo se celebra cada año a los mártires. En el uso cultural encuentra la *passio* su “Sitz im Leben”, para esta lectura ha sido compuesta. Ella ha sido, desde el principio, un elemento del culto a los mártires. Las fórmulas doxológicas testimonian también este carácter litúrgico. Para todas estas funciones resulta el *sermo humilis* el modo de expresión adecuado.

Culto a los mártires

De este modo, la cuestión de la teología del martirio y la consideración de la función teológica, religiosa y litúrgica de la *passio* desemboca en la cuestión

³⁵ De modo diferente opina Habermehl, *op. cit.*, p. 236, nota 16: “Die Anrede des Herausgebers an seine Hörer (*fratres et filioli*) sollte uns nicht irreleiten”.

³⁶ *Passio* 1,6: ... *uti et vos qui interfuistis rememoremini gloriae domini et qui nunc cognoscisti per auditum communionem habeatis cum sanctis martyribus, et per illos cum domino nostro...*

³⁷ Habermehl, *op. cit.*, p. 240.

del culto³⁸.

Teología del martirio y culto a los mártires se relacionan e influyen mutuamente, pues también el culto ha influido la teología. La alta estimación de los mártires, como ha sido expresada por la teología del siglo II, constituyó el fundamento para que se desarrollara también una práctica especial de culto junto a la tumba de los mártires, con lo que comienza su veneración.

El primer testimonio de esto es el martirio de Policarpo (156-157). Allí se presenta de un modo claro el punto de relación entre teología del martirio y el naciente culto a los mártires. La carta comunica que la comunidad se reunirá el día de la muerte de Policarpo en su tumba, para pasar en jolgorio y alegría el día festivo de su martirio, y así recordar a los mártires que los precedieron y fortalecer a los futuros (18,3).

La concepción de que el mártir después de la muerte alcanza de inmediato el reino celestial, explica que los creyentes se hayan dirigido a ellos, los amigos de Dios, desde fines del siglo III, por medio de oraciones, para lograr su intermediación. De este modo, la teología del martirio dio el impulso para el desarrollo del culto.

Los testimonios de culto a los mártires, que cronológicamente están más cercanos al martirio de Policarpo, provienen del norte de África, son las *Acta Scillitanorum* (180) y la *Passio Perpetuae*. A diferencia de la carta del martirio de Policarpo, ninguna de las dos hace referencia al entierro o a la tumba de los mártires, lo cual constituye el punto inicial de desarrollo del culto³⁹. Quizá la comunidad cartaginesa haya festejado la fiesta del aniversario de la muerte de los mártires allí donde generalmente se reunían para la celebración de la misa⁴⁰. Aún en tiempo de Cipriano, el recordatorio de los mártires no estaba unido al lugar de enterramiento. En el caso de Perpetua se puede observar que este culto se practicó en el norte de África de un modo diferente al que se desarrolló en el Asia Menor.

El traslado de las reliquias y correspondientes conmemoraciones alrededor de las tumbas de los mártires debe haber tenido lugar después, quizá recién cuando se dispuso de instalaciones adecuadas.

Del siglo VI proviene la primera noticia que nos ha llegado sobre la tumba de Perpetua y sus compañeros. Victor de Vita compuso entonces un texto en el que narra las persecuciones de la iglesia católica del norte de África por parte de los vándalos arrianos. Él informa que Perpetua y sus compañeros están enterra-

³⁸ Sobre culto a los santos cfr. P. Brown, *The Cult of the Saints*, Chicago 1981.

³⁹ Como ya se advirtió, la *passio* fue escrita muy probablemente con la finalidad de ser leída públicamente, especialmente cuando existía una necesidad de poseer textos para el uso litúrgico y de hecho cumplió con esa función. En este contexto también es posible suponer que el ámbito de la tumba de los mártires en un comienzo haya sido dejado de lado en la liturgia eclesial.

⁴⁰ La forma generalizada en que Tertuliano se refiere a la visión de Perpetua hace suponer, que él conoce el texto de la lectura pública.

dos en la Basilica Maiorum de Cartago⁴¹. En las excavaciones del lugar de esta iglesia, que se llevaron a cabo entre 1906 y 1908, Delattre encontró veinticinco fragmentos de mármol, con los cuales se reconstruyó la siguiente inscripción⁴²:

HIC SUNT MARTIRES
SATURUS SATURNINUS
REBOCATUS SECUNDULUS
FELICIT" PERPET" PAS" NON" MART"
MAIULUS.....

Probablemente se trata de la tumba de los mártires, pero no podemos saber si ese lugar fue el original de enterramiento o si se llevó a cabo un traslado de las reliquias. Tampoco se puede decir algo definitivo sobre la modalidad de la práctica concreta del culto a los mártires en el norte de África. A partir de fines del siglo IV se permitió que las pasiones fueran leídas en misa el día del aniversario de la muerte de los mártires⁴³. Dónde fueron leídas antes, no está atestigüado. En Roma, sin embargo, como consecuencia de una antigua tradición, y a diferencia de Cartago, estaban prohibidas las lecturas de las pasiones de los mártires durante la misa⁴⁴.

LOS TESTIMONIOS ARQUEOLÓGICOS

A pesar de esta modalidad de la iglesia de Roma, encontramos en esta ciudad una representación de Perpetua fechada en el siglo IV, proveniente de las catacumbas, donde casi no se encuentran representaciones con motivos de la vida de los mártires. Así llegamos a los testimonios arqueológicos sobre Perpetua, que son dos⁴⁵.

Uno es una pintura realizada en la pared que se encuentra en el Arcosolium de San Pedro y Marcelino en la catacumba de Domitila, en una luneta con forma de arco (testimonio 1)⁴⁶. La imagen se encuentra en mal estado de conserva-

⁴¹ PL 58, 148. Ed. C. Halm I,3: *Basilica maiorum, ubi corpora sanctorum martyrum Perpetuae et Felicitatis sepulta sunt.*

⁴² A.L. Delattre, *L'épigraphie funéraire chétienne à Carthage*, Tunis 1926, p. 51-53.

⁴³ III Concilio de Cartago (año 393): *Ut, praeter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum ... Licet etiam legi passiones martyrum, quam anniversari dies eorum celebrantur.*

⁴⁴ *Decretum Gelasianum* (año 492-496): *Gesta sanctorum martyrum secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in sancta Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscripsere nomina penitus ignorantur et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit esse putantur.* Cfr. B. de Gaiffier, *La Lecture des Actes des Martyres dans la prière liturgique en Occident*, *Analecta Bollandiana* 72, 1954, p. 134-166.

⁴⁵ H. Schlunk, *Zu den frühchristlichen Sarkophagen aus der Bureba (Provinz Burgos)*, *MM (Madrider Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institutes)* 6, 1965, p. 139-166 y Tafel 53-62.

⁴⁶ Sobre las representaciones de los mártires en el arte cristiano primitivo cfr. A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le cult des reliques et l'art chrétien antique*, Paris 1946, especialmente T. II, cap. I-III, pero él no menciona la imagen de la visión de Perpetua de San Pedro y Marcelino.

ción; lo que puede apreciarse es, en la mitad de la superficie del arco, el principio de un gran medallón, en el que se ha reconstruido la figura de Cristo. Sólo en la mitad izquierda de la representación plástica se han conservado restos de la pintura. Se puede observar una escalera, que perpendicular se orienta hacia el lado derecho del marco de la imagen, y debajo de la escalera una serpiente. Una persona femenina cubierta con un largo vestido se toma con ambas manos de la escalera y se presenta dispuesta a subirla. Claramente se reconoce su pie derecho pisando la cabeza de la serpiente, que se desplaza desde el fondo hasta delante de la escalera. Los siguientes elementos mencionados en el relato de la primera visión de Perpetua⁴⁷ se reconocen en esta imagen:

- *scala aurea et ad caelum*
- *sub ipsa scala draco*
- *calcavi illi caput et ascendi*

El segundo testimonio es un sarcófago proveniente de la Bureba, al norte de España, un país en el cual Perpetua no aparece en los calendarios cristianos primitivos. El sarcófago se data en el siglo IV (testimonio 2). El motivo representado muestra fuertes semejanzas con la pintura mural romana. Una escalera se eleva desde abajo hacia el marco superior de la representación, debajo de la escalera se tuerce una serpiente desde el fondo. La figura de la derecha está a punto de pisar la serpiente y se toma de la escalera con su mano izquierda. La figura de la derecha también se toma de la escalera en una actitud parecida. En la escalera se reconocen seis puntas inclinadas que se elevan hacia arriba.

Estas puntas pueden representar los impedimentos mencionados en el texto: *in lateribus scalae omne genus ferramentum infixum*.

El peinado y la situación del pie nos llevan a reconocer la figura izquierda como Perpetua. El reconocimiento de la figura derecha como Saturus, se deduce sólo a partir del texto latino. El hecho de que Saturus en la representación del sarcófago esté al lado de la escalera y no arriba, como se desprende del texto, se explica si tenemos en cuenta de que esto depende de cómo el artista haya interpretado las palabras de Saturus mencionadas en el relato de Perpetua. Saturus ha subido primero la escalera, así leemos en la narración de Perpetua, y está a punto de llegar al último escalón; se gira hacia Perpetua y le dice: *Perpetua, sus-*

⁴⁷ *Passio 4,3: (Primera visión) Video scalam auream mirae magnitudinis pertingentem usque ad caelum et angustam, per quam nonnisi singuli ascendere possent, et in lateribus scalae omne genus ferramentorum infixum... (4) et erat sub ipsa scala draco cubans mirae magnitudinis, qui ascendentibus insidias praestabat et exterrebat en ascenderent... (7) et desub ipsa, quasi timens me, lente eiecit caput, et quasi primum gradum calcarem, calcavi illi caput et ascendi.*

⁴⁸ *Passio 4,5: ascendit autem Saturus prior, qui postea se propter nos ultro tradiderat (quia ipse nos aedificaverat), et nunc cum adducti sumus, praesens non fuerat. (6) et pervenit in caput scalae et convertit se et dixit mihi: Perpetua, sustineo te; sed vide ne te mordeat draco ille.*

tineo te. Estas palabras se suelen traducir como: "Perpetua, te espero", para hacerla concordar con la versión griega, que dice: *Perpetoúa, periméno se*. Dado que el significado más común de *sustineo* es agarrar, sostener desde abajo, podría haber sucedido que el artista interpretó *sustinere* en este sentido y no haya prestado atención al hecho de que Saturus ya estaba arriba. Es de destacar cómo el artista advierte y hace plástica la postura solidaria de Saturus hacia Perpetua, que el texto presenta, y equipara a hombre y mujer en una actitud de mutua ayuda. En las cronológicamente siguientes representaciones de Perpetua, una pintura mural del siglo VI de una iglesia de Ravena, aparecen las mujeres, entre ellas Perpetua, separadas de los hombres.

LAS VISIONES DE PERPETUA

La consideración de los testimonios arqueológicos nos lleva de nuevo a la teología del martirio, así como también a la cuestión del significado y núcleos temáticos principales de las visiones, que fue planteado en la introducción de este trabajo. En las representaciones iconográficas se refleja qué orientación teológica se impuso en el siglo IV en la discusión cristiana sobre el martirio. El testimonio de sangre, el hombre que va al martirio imitando la pasión de Cristo, no representa ya el ideal del perfecto cristiano, sino que se impone el ideal del gnóstico y místico. No fue Tertuliano, quien en *De fuga in persecutione* prohíbe evitar el martirio, el que se impuso en la discusión doctrinal, sino Clemente, el hombre mismo que huye ante la persecución y salva así su vida.

En los testimonios del siglo IV que hemos considerado, Perpetua no aparece representada como mártir, sino como una mujer que asciende la escalera y orienta su mirada hacia el cielo. No es el martirio de Perpetua, sino la visión de la escalera lo que en ambas oportunidades se ha plasmado en la representación. En el siglo IV los mártires ya habían perdido ese significado sobresaliente del que habían gozado en el siglo II y parte del III. Pero Perpetua no sólo es mártir, ella ofrece otro aspecto que asegura su posición como modelo para la comunidad cristiana a través del tiempo. De este modo se convierte la primera visión en el punto central para la interpretación del significado de la figura de Perpetua, así como para la comprensión del efecto.

Sin embargo, la mayoría de los autores consideran la cuarta visión como central⁴⁹. El hecho de que aparezca en este relato la conversión de Perpetua en varón y su lucha con el egipcio, hacen este fragmento de la *passio* particularmente atrayente para las especulaciones sobre el género, especialmente sobre el per-

⁴⁹ *Passio 10,6: et exiit quidam contra me Aegyptius foedus specie cum adiutoribus suis pugnaturus mecum. veniunt et ad me adolescentes decori, adiutores et fautores mei. (7) et expoliata sum et facta sum masculus; et coeperunt me fautores mei oleo defricare, quomodo solent in agone. et illum contra Aegyptium video in afa voluntatem.*

fil psicológico y la situación social de la mujer en la Antigüedad. Habermehl, por citar el ejemplo más significativo, ya que él se ocupa de la *passio* completa y no de algún aspecto, dedica a esta visión cinco capítulos y dos excursos, casi un tercio del libro. En su análisis acentúa el significado de *et expoliata sum et facta sum masculus*. Ritual de iniciación y mutación de género como superación de la impotencia femenina reciben en su interpretación una dimensión especialmente decisiva. En la medida en que Perpetua sostiene su *agon* como un hombre, su imagen se corresponde con la tradicional representación del héroe mítico⁵⁰, que *per definitionem* es masculino; su transformación y muerte evocan mito y ritual de iniciación⁵¹. Perpetua, que ha experimentado los roles y límites dentro de los cuales se encuentra la mujer en la sociedad romana y en la iglesia cristiana, conoce también la metáfora de la conversión del género. En la cárcel y durante todo el proceso de su preparación interna para la ejecución se libera paulatinamente de sus anteriores ataduras sociales como madre y como hija, ella depone su rol femenino tradicional, logrando simultáneamente un nuevo y masculino yo: lo débil y femenino desaparece en ella, que se convierte en luchador y vencedor⁵². Perpetua como “héroe” y la *passio* como “mito”, en esto concluyen numerosas interpretaciones contemporáneas.

Ante esto hay que notar que la frase en cuestión *-et expoliata sum et facta sum masculus-* aparece totalmente sola y no podemos construir un campo semántico de referencias, ya que no se encuentra ningún correlato ni en las otras visiones, ni tampoco en algún lugar del resto del texto. La frase se explica simplemente dentro del contexto de la simbólica agonal⁵³. Cuando uno considera el contexto completo, no se destaca en forma singular, tampoco juega un rol especial su conversión en varón. Cuando ha vencido en la lucha, y recibe el ramo, es saludada como mujer: *filia, pax tecum*. Y aún más, cuando el maestro de los gladiadores habla, y esto sucede después de la conversión en varón y antes del comienzo de la lucha, usa siempre pronombres femeninos para referirse a Perpetua: *hanc, illam, haec*⁵⁴.

La *passio*, además, no narra ningún mito, narra los acontecimientos que tuvieron lugar en Cartago en marzo del año 203 y muestra cómo una mujer se prepara para afrontarlos. Además fue escrita, como ya hemos visto, para cumplir funciones concretas dentro de una comunidad concreta. Llama poderosamente la atención que Habermehl y las interpretaciones extremas feministas apliquen

⁵⁰ Los paralelos entre héroes y mártires llevan al establecimiento de relaciones entre ambos cultos.

⁵¹ Habermehl, *op. cit.*, p. 236 ss.

⁵² Habermehl, *op. cit.*, p. 119: discusión y bibliografía.

⁵³ Cfr. Dodds, *op. cit.*, p. 51 nota 1, considera que el pasaje presenta elementos típicos de los sueños y no han de buscarse significados más profundos; además, Perpetua tiene que ser un hombre para poder participar en una lucha de gladiadores.

⁵⁴ *Passio 10,8: et exivit vir quidam mirae magnitudinis ut etiam excederet fastigium amphitheatri... et ferens virgam quasi lanista, et ramum viridem in quo erat mala aurea. (9) et petiit silentium et dixit: Hic Aegyptius, si hanc vicerit, occidet illam gladio; haec, si hunc vicerit, accipiet ramum istum.*

las mismas categorías, especialmente la de la debilidad de la mujer y la de la virilidad femenina, que utilizó Agustín en sus sermones sobre Perpetua para referirse a la conversión del género⁵⁵.

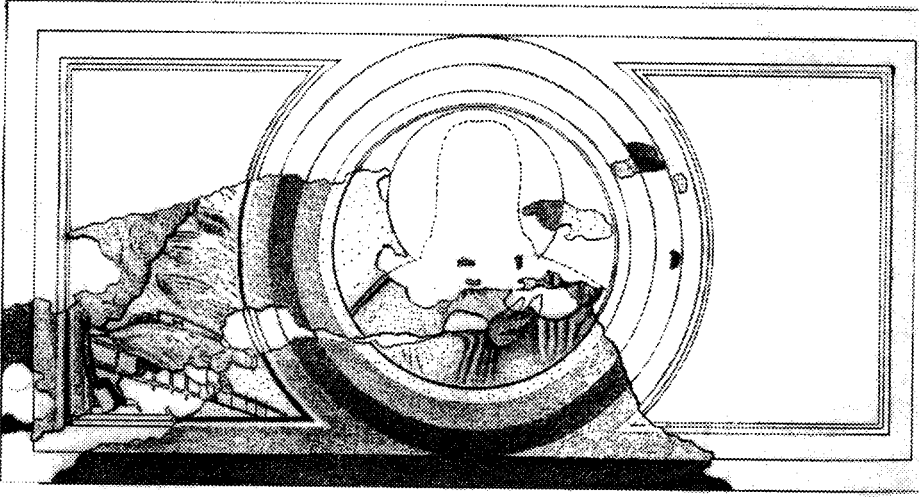
Los desequilibrios se originan al poner todo el peso de la interpretación textual en la cuarta visión. En el caso de las visiones, como en el caso del prólogo y epílogo, deben ser consideradas la primera y la última en el contexto de su unidad y, por lo tanto, en correlación. Y, nuevamente, la repetición de los términos y motivos construyen el contexto y los núcleos temáticos significativos:

- *scala angusta y in lateribus scalae omne genus ferramentorum infixum* de la primera visión deben ser relacionados con *aspera loca et flexuosa* de la cuarta visión.
- *draco magnae magnitudinis y calcavi illi caput* en la primera, con *Aegyptius foedus, calcavi illi caput y diabolum* en la cuarta.
- las palabras de Sator en la primera visión: *Perpetua, sustineo te, vide ne te mordeat draco*, con las palabras de Pomponius en la cuarta: *Perpetua, te expectamus; nolle pavere, hic sum tecum et conlaborum tecum*.
- *Bene viniste, tegnon* en la primera, con *Filia, pax tecum* en la cuarta.
- *inteximus passionem esse futuram* en la primera, con *et intexi ... contra diabolum esse pugnaturam; sed sciebam mihi esse victoriam* en la cuarta.

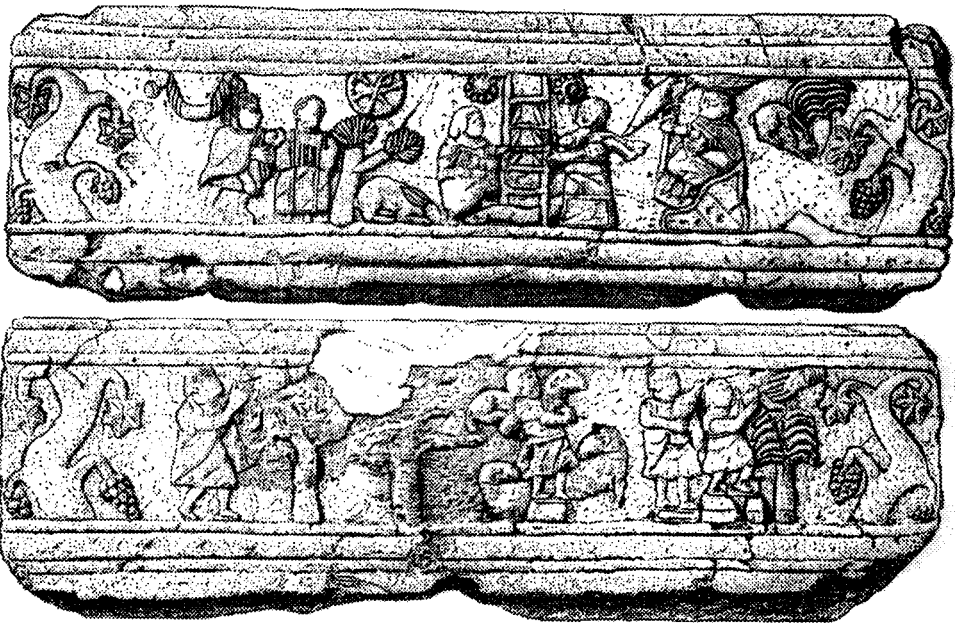
Así pues, resulta clara la conexión y correlación de la primera y la última visión. De esta correlación se desprenden también los principales núcleos temáticos, de aquí que los temas como actitud de rebelión frente a autoridades masculinas⁵⁶, conversión de género, metamorfosis y rito de iniciación no puedan ser considerados como los que llevan toda carga significativa y definan, de este modo, la interpretación del texto. Utilizando un método filológico y priorizando el contexto de correlaciones y campos semánticos, obtenemos la imagen de una mujer que, con dudas y miedos y a pesar de los impedimentos, intenta subir la *angusta scala ad caelum y per aspera loca et flexuosa* camina hacia la victoria. En am-

⁵⁵ Augustinus, *Sermo CCLXXXII*, PL 38, 1284, I: *Refulget et praeceminet inter comites martyres et meritum et nomen Perpetuae et Felicitatis, sanctarum Dei famularum. Nam ibi est corona gloriosior, ubi sexus infirmior. Quia profecto virilis animus in feminas maius aliquid fecit, quando sub tanto pondere fragilitas feminae non defecit. Bene inhaeserant uni viro cui virgo casta unica exhibetur Ecclesia ... Ille fecit feminas viriliter et fideliter mori, qui pro eis dignatus est de femina misericorditer nasci. Ille delectat autem piam mentem tale spectaculum contueri, quale sibi beata Perpetua de se ipsa revelatum esse narravit, virum se factam certasse cum diabolo. Illo quippe certamine in virum perfectum etiam ipsa curebat, in mensuram aetatis plenitudinis Christi ... Maiore igitur gloria tam dilectum patrem male suadentem fortiter repulit, quem vapulantem videre sine moerore non potuit.*

⁵⁶ Si bien es cierto que Perpetua se mantiene firme en sus enfrentamientos con el padre, que utiliza todos los recursos posibles para vencerla de que deponga su decisión *-argumenta diaboli-* y con el tribuno, estos sucesos no pueden tematizarse como una posición de la "mujer" ante autoridades "masculinas", pues Sator y Pomponius también son para Perpetua autoridades masculinas y ante ellos no tiene la misma actitud. Para Perpetua no existen las autoridades masculinas, sino las autoridades paganas. A ellos se enfrenta, no al género masculino.



Testimonio 1



Testimonio 2

bas situaciones supera un gran peligro, representados por el dragón y el egipcio, y en ambas encuentra a su lado compañeros, que la apoyan de un modo solidario. Ella necesita la ayuda de estos compañeros, ellos le transmiten fortaleza y esperanza. Sатурus y Pomponius repiten el motivo de la solidaridad humana, apoyo y amistad en el marco de la relación maestro-alumno: las palabras de Sатурus corresponden a la actitud de Pomponio. El motivo de la solidaridad encuentra también un correlato en la narración del editor, cuando describe la escena de Perpetua y Felicitas en la arena.

Perpetua no se nos presenta ni como heroína ni como héroe; tanto en las situaciones cotidianas como en las extraordinarias se trata de una mujer, que interiormente trabaja sus miedos y las preocupaciones de su rol de madre. En este contexto se comprenden la segunda y la tercera visión, en las cuales ella se enfrenta con las inquietudes y preocupaciones derivadas de su situación como madre de un pequeño niño, al que aún debe alimentar. En ambas visiones trabaja interiormente la problemática de su rol de madre e intenta resolverla, para poder seguir adelante con su decisión hasta las últimas consecuencias. Con un profundo realismo describe ella misma el proceso interno de una mujer, cómo ella misma lo experimenta, lo sufre, lo trabaja y lo supera. En este contexto constituyen las cuatro visiones una unidad, y se pueden leer como un proceso, en el cual la correlación de la primera con la última juega un rol esencial.

A la fascinación que provoca la figura de Perpetua a través de la simple lectura del texto, puede uno difícilmente sustraerse. A pesar de ello, el entusiasmo no debe llevarnos a construir ficciones. A principios del siglo III no se presentaba ante los ojos de los cristianos ninguna diferencia entre mártires femeninos y masculinos. Todo intento de presentar a Perpetua de un modo absoluto como una mujer extraordinaria e ideal y al mismo tiempo supra-femenina es, en este sentido, anacrónico. Cuanto más se destacan las cualidades masculinas de Perpetua y la mutación de género, tanto más cerca se está de la posición de Agustín, quien dice: *Nam ibi est corona gloriosior, ubi sexus infirmior.*

Por lo tanto, con la categoría de la virilidad femenina y destacando la figura ideal de Perpetua, se hace injusticia a la mujer real que murió en Cartago el siete de marzo del año 203.

Cecilia Ames

Universidad Nacional de Córdoba