

LA PASSIONE DI PERPETUA E FELICITA

prefazione di Eva Cantarella
a cura di Marco Formisano

BUR



CLASSICI GRECI E LATINI

LA PASSIONE DI PERPETUA E FELICITA

Prefazione di Eva Cantarella

Introduzione, traduzione e note di Marco Formisano

Testo latino a fronte

BUR

CLASSICI GRECI E LATINI

Proprietà letteraria riservata
© 2008 RCS Libri S.p.A., Milano

ISBN 978-88-58-64889-6

Prima edizione digitale 2013

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu

Per Angela Nasta, visionaria
Per Rita Costa, sognatrice

PREFAZIONE

Un giorno di marzo del 203 d.C. – probabilmente il terzo giorno di quel mese – una giovane donna viene messa a morte nell’anfiteatro di Cartagine. Come d’abitudine, la sua esecuzione è uno dei momenti culminanti di uno spettacolo, che, nella specie, festeggia il compleanno di Geta, il figlio maggiore dell’imperatore. Alla giovane donna, come ai suoi compagni (una schiava di nome Felicita e quattro uomini, Revocato, Saturnino, Secondolo e Saturo) era stato chiesto di sacrificare all’imperatore. Ma la giovane donna è cristiana, la sua religione non glielo consente: insieme ai compagni, per aver rifiutato viene condannata *ad bestias*.

Una donna che affronta la morte per non rinnegare la sua fede. Non è né la prima né l’ultima a farlo, ma il suo nome entra nella storia: si chiama Vibia Perpetua, la giovane donna uccisa quel giorno di marzo. E passa alla storia soprattutto grazie al diario nel quale, a partire dal momento in cui venne arrestata e gettata in carcere, annota fatti e sensazioni: l’arrivo in carcere, la vita all’interno di questo, i rapporti con i carcerieri, gli incontri con i familiari (soprattutto con il padre), le visioni che accompagnano i suoi giorni e le sue notti, i suoi stati d’animo, la certezza della sua determinazione e il dolore per le sofferenze che questa infligge ai suoi cari... Un diario straordinario, che in ambiente cristiano farà di lei un modello – anche se modello a volte controverso –

della martire, e che per gli storici del mondo romano è un documento estremamente prezioso, per non dire unico: in primo luogo infatti – ma non solo – perché, come ben noto, i testi latini di mano femminile sono pochissimi, e nella quasi totalità dei casi, pur fornendo importanti informazioni sulla condizione delle donne, non consentono di conoscere i pensieri, i sentimenti, il carattere e le scelte di vita di chi li ha scritti. Per questo, dunque, in primo luogo, il diario di Perpetua è un documento importante per lo storico del mondo romano. Eccezion fatta, forse – con i dovuti distinguo – per le poesie di Sulpicia, su cui torneremo, è il solo documento che consente di conoscere in modo così intimo e commovente la vita personale e i sentimenti di una donna romana. E poiché, nella specie, questa donna è cristiana e affronta volontariamente la morte, il suo diario è un testo importantissimo per gli studiosi di molte discipline diverse tra loro, che vanno dagli storici del cristianesimo e dei rapporti tra questo e l'Impero, agli psicoanalisti, ai sociologi interessati al cosiddetto “suicidio altruistico” e ai rapporti fra questa scelta di morte e quella compiuta dai “martiri” di ogni luogo e ogni tempo, sino ai così detti martiri palestinesi.

Come illustra ampiamente e con grande competenza Marco Formisano nell'*Introduzione*, il diario di Perpetua è un testo ideale per sperimentare le possibilità e i risultati di un approccio al testo veramente multidisciplinare. A chi, come me, è chiamato a scrivere qualche parola di presentazione di questo libro, non resta dunque che rinviare a quanto egli scrive: salvo, forse, la possibilità di contribuire con alcuni esempi e qualche breve digressione a mostrare come, nella loro scarna ma incisiva semplicità, le parole di Perpetua aprano ampi squarci su alcuni importanti aspetti della vita sia pubblica sia privata dell'epoca, sollecitando riflessioni e ponendo domande alle quali, ovviamente, in questa sede

non sarà possibile dare risposta, ma che – anche se solo formulate – confermano la quantità delle prospettive sotto le quali il diario merita di essere letto, anche al di là del suo carattere religioso.

La prima digressione – la più lunga – parte dall'importanza del diario all'interno dei testi di mano femminile. Perpetua, infatti, non è l'unica donna romana che ha lasciato traccia scritta di sé. Le donne romane, a differenza di altre donne antiche (il riferimento, come ovvio, è soprattutto alle donne ateniesi), ricevevano un'educazione. Nei primi secoli della città la loro educazione era articolata attorno all'apprendimento di attività come il *lanificium*, e di virtù che erano il naturale completamento di una donna dedita a questa attività: la castità, la riservatezza, la modestia, la pietà. *Lanifica, casta, pia, frugi, domiseda*: così continuano a descrivere la donna le epigrafi di un'età in cui ormai queste virtù nella maggior parte dei casi erano solo un ricordo, ma continuavano a essere esaltate come le sole, vere virtù di una donna.

Tuttavia con il passare dei secoli il mondo era cambiato, le donne si erano emancipate, partecipavano ampiamente alla vita sociale, e ricevevano una buona educazione. Ovviamente, il livello di questa era variabile, a seconda della classe sociale cui appartenevano. Nelle case di chi poteva permettersi di pagare un pedagogo, le figlie femmine venivano istruite insieme ai fratelli. Ma anche se appartenevano alle classi meno fortunate di regola sapevano leggere e scrivere. Un celebre bassorilievo di Pompei raffigura un maestro elementare che, in una strada, impartisce i suoi insegnamenti a bambini e bambine evidentemente appartenenti a famiglie che non erano in grado di fornir loro un'istruzione privata: e lì si fermava la formazione scolastica dei meno e delle meno abbienti. Ma quelli e quelle più fortunate, dopo l'istruzione ele-

mentare, ricevevano in casa un'educazione che comprendeva materie come la letteratura, la retorica o il diritto. Già nella prima metà del II secolo a.C., il poeta Tittinio intitolava una sua commedia *Iurisperitae*, e Valerio Massimo racconta, indignatissimo, che alcune donne avevano spinto la loro audacia sino a presentarsi nei tribunali, sostenendo personalmente le proprie ragioni non solo in materia civile, ma a volte – persino – nei giudizi criminali: donne «che né il sesso né la verecondia dell'abito femminile valsero a far tacere nel Foro e nei tribunali». E cita tre nomi: Mesia Sentinate, Afrania e Ortensia (Sezione VII, *de verborum significatione*).

Ma quello che queste e altre donne hanno scritto è andato quasi interamente perduto. La scarsità dei documenti femminili sopravvissuti è tale che anche il ritrovamento di un brevissimo testo diventa un evento mediatico: basterà pensare, per convincersene, al recente ritrovamento di un biglietto, scritto dal forte romano di *Vindolanda* (odierna Chesterholm, in Inghilterra), da una donna di nome Claudia Severa a tal Sulpicia Lepidina. Databile tra il 97 e il 103 d.C. la lettera dice: «Claudia Severa alla sua Lepidina, salute. Il terzo giorno prima delle Idi di settembre (per noi, l'11 settembre), per il giorno in cui si festeggia il mio compleanno, ti invito di cuore a venire da noi, sorella mia, per rendere ancora più felice la mia giornata con la tua presenza... Saluta il tuo Ceriale. Il mio Elio e il figlio lo salutano. Ti aspetto, stammi bene, sorella, anima carissima, così come mi auguro di star bene io, e addio. Da Severa a Sulpicia Lepidina (moglie) di Ceriale».

Un messaggio che intenerisce, pensando alla vita delle tante donne che seguivano un soldato o un funzionario romano nelle regioni più lontane, a volte desolate e non di rado pericolose, ma non rinunziavano, come questa lettera dimostra, a costruire per sé e la propria famiglia una vita normale, nella quale venivano coltivati rap-

porti di amicizia e trovavano spazio anche i momenti di distrazione... Un documento tutt'altro che insignificante, certo, l'ormai celebre invito da Vindolandia: così come, del resto, in modo diverso, altre lettere femminili, meno famose, ma non meno importanti se si vuol conoscere la condizione femminile.

Il diario di Perpetua appartiene tuttavia a un'altra tipologia di documenti. Anche se scritto con intenti diversi, è un testo – che fatte le debite differenze – può essere avvicinato alle citate poesie di Sulpicia, a proposito delle quali vale la pena aprire una brevissima parentesi.

Non poco singolarmente, sono due le poetesse romane chiamate Sulpicia. Di una delle due (chiamata abitualmente “l'altra Sulpicia”, e vissuta in età poco posteriore a quella in cui visse quella le cui poesie sono sopravvissute) parla Marziale, celebrandola come una moglie perfetta: «leggan tutte Sulpicia le fanciulle/ che vogliono piacere a un uomo solo./ Leggan tutti Sulpicia, quei mariti/ che vogliono piacer solo alla moglie» (Mart., X, 35, vv. 1-4).

Ma la prima Sulpicia era di indole molto diversa. Figlia dell'oratore Servio Sulpicio Rufo, a sua volta figlio e omonimo, come spesso accadeva a Roma, del giurista Servio Sulpicio Rufo, apparteneva a una delle famiglie più note e rispettate della città. Non meno altolocata la famiglia materna: la madre di Sulpicia era una Valeria, sorella di Marco Valerio Messalla Corvino, in gioventù compagno di studi ad Atene di Cicerone, e grande amico e protettore di Tibullo.

Sulpicia, insomma, apparteneva alla buona società: e aveva, tra gli altri, il privilegio di frequentare gli intellettuali che si raccoglievano intorno a Messalla, suo zio, e anche suo tutore: suo padre era morto, e il diritto romano voleva che le donne che non avevano ascendenti maschi in vita (padre, nonno paterno...) fossero sottoposte al controllo di un tutore, quale che fosse la loro età. E

Sulpicia sfruttò le circostanze favorevoli della sua nascita e delle sue frequentazioni: evidentemente dotata di buona sensibilità poetica, scrisse delle elegie: che peraltro (tanto incredibile pareva che una donna ne fosse l'autrice) sono giunte a noi nel *Corpus Tibullianum*, vale a dire nella raccolta nella quale ci sono pervenute le elegie di Tibullo. Ma prescindiamo, qui, da questo peraltro significativo, chiamiamolo così, particolare.

Veniamo al contenuto delle poesie di Sulpicia: nella loro radicale diversità, le sue poesie sono, insieme al diario di Perpetua, gli unici due testi latini in cui, di loro pugno, due donne parlano di sé, esprimono la loro personalità e sensibilità, i loro sentimenti. Poco importa, nel caso di Sulpicia, se l'amore di cui parla sia funzione letteraria o autobiografica: in ogni caso, dai suoi versi esce il ritratto di una giovane donna diversa, radicalmente diversa da Perpetua, ma come questa determinata a vivere secondo le sue scelte; o nel caso Perpetua, a difenderle a costo della vita. Sia ben chiaro: non si intende, qui, mettere sullo stesso piano l'etica e le scelte di vita di Perpetua e Sulpicia; non si intende stabilire un'equivalenza di valori, si intende solo rilevare che Perpetua e Sulpicia sono le uniche due donne del cui carattere e della cui vita ci resta documentazione che non proviene da mano maschile, che ambedue sono, ciascuna a modo suo, due ribelli. Anche nella vita familiare: invano il padre di Perpetua la prega di piegarsi al potere, per salvarsi la vita. Perpetua soffre per lui, capisce il suo dolore, ma non lo ascolta; Sulpicia non presta alcun ascolto ai divieti del tutore, che non approva la sua relazione con Cerinto. Non rispetta i suoi ordini, vede l'amante di nascosto... In modo diverso, ambedue contestano uno dei principi fondamentali alla base della vita familiare romana, l'autorità del capofamiglia o di chi ne fa le veci.

Ma prima di chiudere questa digressione sulla scrittura femminile, è doveroso ricordare che esistono anche

scrittrici, il cui nome non ci è pervenuto, ma che hanno lasciato alcuni brevi testi: donne per classe sociale e istruzione molto diverse da Perpetua e Sulpicia, ma tuttavia “letterate”: donne che, come facevano tanti uomini, usarono come materiale scrittorio i muri della loro città: alcune tra le tante “scritture di strada” che si leggono sui muri di Pompei, infatti, sono di mano femminile. E quantomeno in un paio di casi sono dei veri e propri, anche se brevi e ingenui, componimenti poetici: «Oh, se potessi tenerti stretto con le braccia al collo, e baciare le tue tenere labbra! Va' ora, ragazza, affida ai venti le tue gioie. Credimi, la natura degli uomini è leggera. Spesso io perduta nel mezzo della notte vegliavo, meditando con me stessa questa cosa. La fortuna precipita giù in fondo e preme quelli che innalzò. Così come Venere congiunse improvvisamente i corpi degli amanti, ma alla luce dell'alba li separa e disgiunge». Così scrive una anonima fanciulla pompeiana, evidentemente non del tutto priva di qualche buona lettura. E un'altra sconosciuta, innamorata di un certo Venusto: «O carrettiere, se tu sentissi il fuoco dell'amore,/ ti affretteresti di più, per vedere Venere./ Amo un giovane, Venusto, ti prego, sprona il mulo, corriamo./ Hai bevuto: andiamo, prendi le redini e scuoti,/portami a Pompei, dov'è il mio dolce amore» (CIL IV 5092).

Di nuovo, le donne che parlano di sé e della loro vita interiore sono donne dal carattere libero, indipendente e anticonformista. Nella loro diversità, i testi di mano femminile sono tali da restituire un'immagine certamente parziale, per non dire infinitesimale, di una popolazione femminile che ci dispiace di non potere conoscere più a fondo.

La seconda digressione cui offre spunto il testo è legata al singolare, non chiarissimo stato di famiglia di Perpetua. Di lei sappiamo che apparteneva a una buona fami-

glia di *Thuburbo Minus*, a poco più di 50 km (allora 36 miglia) da Cartagine, dove venne arrestata; che aveva un padre e una madre, due fratelli (uno era premorto); che aveva vent'anni, aveva da poco partorito un bambino e lo stava allattando al momento dell'arresto. Dunque, doveva avere o quantomeno doveva aver avuto un marito. Ma Perpetua non fa alcun riferimento al padre di suo figlio, vivo o morto che fosse: mai, neppure il minimo cenno, neppure in via incidentale.

Strano silenzio, in verità. Non solo e non tanto per il totale disinteresse di Perpetua per un uomo che aveva comunque avuto un ruolo nella sua vita. E neppure per l'assenza di questi dalla scena del carcere. Questa si può spiegare ed è stata spiegata pensando che, essendo contrario alla conversione della moglie e di fronte all'ostinazione di questa, l'uomo si fosse totalmente disinteressato della sua sorte. O anche pensando che fosse morto nei mesi tra il concepimento del figlio e l'arresto della moglie. Ma, quale che fosse la situazione, quel che appare singolare – ancor più del silenzio di Perpetua – è il fatto che il neonato fosse affidato a Perpetua o, a seconda dei momenti e delle circostanze, ai genitori di lei.

Per rendersi conto della singolarità della situazione, bisogna pensare alle regole in materia di matrimonio, di poteri maritali e di *patria potestas*.

All'epoca in cui visse Perpetua, i poteri del marito sulla moglie si erano molto attenuati. A partire dal II secolo a.C. era caduto in disuso il matrimonio cosiddetto *cum manu*, a seguito del quale la moglie usciva dalla famiglia d'origine ed entrava in quella del marito, in condizione di figlia (*loco filiae*) presso il marito (o il capofamiglia di questi, se ancora in vita), e sottoposta al potere personale di questi, detto *manus*.

Anche se coniugata, dunque, nel II secolo d.C., la donna continuava a far parte della famiglia d'origine, e non era più sottoposta alla *manus* maritale. Ma i suoi fi-

gli “appartenevano” esclusivamente al marito: la *patria potestas* sui figli nati da un’unione legittima, infatti, spettava esclusivamente al padre. Posto che sembra decisamente da scartare l’ipotesi che il figlio di Perpetua fosse illegittimo, perché, allora, il bambino era affidato a lei? È possibile pensare, nel tentativo di trovare una risposta, che la singolarità della situazione fosse legata al fatto che il matrimonio di Perpetua era stato sciolto dal divorzio?

A ben vedere, che Perpetua fosse divorziata, e non solo separata di fatto (sempre che il marito non fosse premorto), è cosa non solo possibile, ma direi quasi certa.

Le cerimonie nuziali, all’epoca, non erano tassative, e soprattutto non avevano valore costitutivo del vincolo: erano solo solennità sociali, che consentivano di distinguere un matrimonio da un concubinato in caso di contestazione sullo *status* della donna o, soprattutto in caso di contestazione – a fini ereditari –, della legittimità dei figli nati dall’unione. Avevano, dunque, solo valore probatorio, così come il fatto che la donna accompagnasse il convivente in determinate occasioni sociali alle quali solo le mogli erano ammesse (come i funerali), o, per fare un altro esempio, il fatto che vestisse e si adornasse in un certo modo tipico delle mogli: circostanze, queste, che, segnalando la dignità sociale di moglie (*honor matrimonii*) riconosciuta alla donna, potevano servire a loro volta, in caso di contestazione, a dimostrare l’esistenza di un vincolo matrimoniale (esattamente come i riti nuziali). Il matrimonio insomma, al tempo di Perpetua, esisteva quando due persone fornite della capacità matrimoniale (che tutti i romani di età pubere avevano, e che poteva essere concessa agli stranieri) stabilivano una convivenza accompagnata dalla *maritalis affectio*, vale a dire dall’intenzione di essere marito e moglie.

Di conseguenza, perché un matrimonio venisse sciolto bastava che, venuta meno l’intenzione di essere mari-

to e moglie, i coniugi cessassero di convivere. Le frasi solenni che continuavano ad accompagnare il divorzio (*tuas res tibi habeto*, in particolare) altro non erano che formalità destinate a rendere esplicita la volontà di divorziare, e a servire eventualmente da prova, non diversamente dall'avviso scritto (*libellus repudiij*) consegnato o inviato al coniuge. Il fatto che Perpetua vivesse nella casa paterna, dunque (sempre che il marito non fosse premorto), non è la conseguenza di un abbandono di fatto: è la conseguenza di un vero e proprio divorzio.

Ma questo non risolve il nostro problema. Anche dopo il divorzio, infatti, la *patria potestas* restava sempre comunque al padre, e i figli restavano nella casa di lui, come dimostra, tra l'altro (oltre a una pratica sociale più che documentata), la regola secondo la quale il marito, al momento del divorzio, poteva trattenere una parte della dote della moglie come contributo al mantenimento della prole (*retentio propter liberos*).

A questo punto, il fatto che il figlio di Perpetua non vivesse nella casa del padre, vivo o morto che questi fosse, appare ancora più strano. Una possibile ipotesi è che il suo ex marito avesse volontariamente rinunciato di fatto ai suoi diritti, abbandonando il bambino. Un'altra, è l'esistenza di una prassi locale che, forse, attenuava il rigore del diritto ufficiale: il problema meriterebbe di essere approfondito. Quello che importava, qui, era ricordare l'interesse del diario e del suo contesto, anche per gli studiosi di storia dei rapporti familiari.

Ed eccoci a un terzo argomento sul quale il diario induce a riflettere. Quello delle esecuzioni femminili.

Nei primi secoli di Roma, le donne accusate di comportamenti che potevano comportare la pena di morte venivano giudicate in casa, dal *paterfamilias* (assistito dal tribunale domestico, che peraltro aveva solo poteri consultivi), e se condannate morivano di inedia, rinchiu-

se nel carcere domestico. Ma già in età repubblicana potevano subire dei processi pubblici. Durante un celebre processo, celebrato nel 186 a.C., (che vide sul banco degli accusati per “congiura contro lo Stato” anche degli uomini) un gruppo di donne venne accusato di *veneficium*, vale a dire avvelenamento. Ma quando il processo ebbe termine e furono riconosciute colpevoli, vennero consegnate ai familiari perché provvedessero a metterle a morte (Liv., 39, 9-28). Non sappiamo, invece, come vennero messe a morte le donne condannate al termine di un celebre processo, celebrato nel 180 a.C. a seguito di una misteriosa epidemia, scoppiata tra il 184 e il 180. In quel caso le donne accusate, sempre di *veneficium*, furono ben duemila, tutte condannate a morte (Liv., 40, 37, 4-5). Ma nel 153, quando due donne di nome Publilia e Licinia furono condannate per aver avvelenato i mariti, la loro esecuzione avvenne, di nuovo, senza intervento pubblico: secondo il costume dei bei tempi antichi le due donne furono strangolate dai congiunti (Liv., *Per.*, 48 e Val. Max., 6, 3, 8).

Che una donna potesse essere messa a morte pubblicamente, comunque, non era più cosa inconcepibile: anche se di regola lo si evitava. Ma nel caso di Perpetua e delle altre martiri cristiane non solo non lo si evitò: esattamente come accadeva per la morte degli uomini, si trasformò il loro supplizio in uno spettacolo.

Spettacolarizzare la morte, infatti, era ormai consuetudine. Rispettare la dignità dei condannati non era preoccupazione di nessuno, all'epoca. E il circo era il luogo preferito (e perfetto) per trasformare la morte in uno spettacolo. Tra i divertimenti cui Nerone amava abbandonarsi, racconta Svetonio, stava ad esempio quello di avvolgersi nella pelle di una fiera, farsi spingere fuori da una gabbia e avventarsi all'inguine dei malcapitati precedentemente inchiodati a una croce (Svetonio, *Nero*, 26 e Dione Cassio, 62, 13, 2). A volte, poi, per dare

maggior soddisfazione al pubblico, le esecuzioni venivano trasformate nella rappresentazione di scene mitologiche, nel corso delle quali il condannato a morte impersonava in diretta l'eroe o il dio destinato a morire. E così, agli spettatori poteva accadere di vedere Orfeo, in carne e ossa, con la cetra in mano, costretto a suonare mentre cercava di sottrarsi alle orse che lo inseguivano per sbranarlo (Marziale, *Spect.*, 21, 7-8); poteva accadere di vedere Icaro, con le ali bruciacchiate, precipitare dal cielo e sfracellarsi nel mezzo del circo (Marziale, *Spect.*, 8 e Svetonio, *Nero*, 21); o, ancora, poteva accadere di assistere al supplizio di Prometeo, che nel mito, come ben noto, era stato condannato a essere inchiodato a una rupe e tormentato da un avvoltoio che gli rodeva il fegato, e che, sotto Domiziano, impersonato dal celebre bandito Laureolo, venne affisso a una croce, e in mancanza di avvoltoi finì sbranato da un orso di Caledonia (Marziale, *Spect.*, 7).

Gli esempi potrebbero continuare: negli *Atti dei Martiri*, ad esempio, troviamo la castrazione di Attis e il rogo di Ercole.

Di fronte a queste atrocità, il tentativo di spettacolarizzare la morte di Perpetua appare, a prima vista, meno crudele: tutto quel che accadde fu che, prima di gettarla nell'arena, le si ordinò di cambiare le vesti con quelle di una sacerdotessa di Cerere, una delle divinità pagane il cui culto era particolarmente celebrato nel Nord Africa. Quanto ai suoi compagni, si sarebbero vestiti come sacerdoti di Saturno. Un semplice travestimento: poca cosa, a prima vista, rispetto ad altre fantasiose invenzioni. Ma il travestimento era stato accuratamente studiato per trasformare simbolicamente la loro esecuzione in uno di quei sacrifici umani che in Africa erano parte, tradizionalmente, dei riti in onore di Saturno. La loro testimonianza di fede veniva trasformata in uno spettacolo blasfemo.

Senonché il progetto fallì: la composta fermezza di Perpetua, infatti, indusse il tribuno militare incaricato di presiedere all'esecuzione di rinunziarvi. Ma a Perpetua e Felicita, comunque, quando vennero introdotte nell'arena, vennero tolti gli abiti, sostituiti da una rete trasparente. In questo caso, un trattamento legato alla loro appartenenza sessuale: l'esposizione del corpo agli sguardi della folla era infatti una pena accessoria, riservato alle donne non solo nell'arena, e non solo se erano cristiane. La "passeggiata ignominiosa" per la città, in abito trasparente, era parte della pena inflitta alle adultere in molte zone del Mediterraneo. Era un modo di degradare una donna, di additare pubblicamente la sua indegnità.

Ma la visione del corpo indifeso di Perpetua e il latte che ancora stillava dal petto di Felicita turbarono e inorridirono gli spettatori al punto da indurre i carnefici a rivestirle.

Sembra superfluo, a questo punto, insistere sull'interesse del diario e del contesto in cui esso ci è pervenuto (per i problemi posti dal quale – soprattutto in riferimento alla questione del redattore – rinvio alla *Introduzione* di Marco Formisano). Come ho premesso, mi sono limitata ad annotare alcuni tra i tanti spunti di riflessione offerti dal testo a chiunque sia interessato allo studio dell'antichità. Esso è al contempo una testimonianza storica di grande importanza e un'opera letteraria di ineguagliabile valore, al quale è stata forse rivolta minore attenzione rispetto ad altri testi in quanto fatto abitualmente passare sotto l'etichetta di "letteratura cristiana". Ma la *Passione di Perpetua* rappresenta qualcosa di più, che non può lasciare indifferenti: chiunque vi si accosti troverà qualcosa che stimola alla ricerca del passato ma anche alla riflessione sul presente.

LA PASSIONE DI PERPETUA PER LA LETTERATURA

Qu'une femme se raconte,
et le premier reproche qu'on lui
fera est de n'être plus femme.
Il est déjà assez difficile de mettre
quelque vérité à l'intérieur d'une
bouche d'homme.

Marguerite Yourcenar¹

Un destino, non poi così sorprendente, sembra accomunare le pochissime donne della letteratura di Roma antica. Su di esse, anche a causa dei percorsi seguiti dalla trasmissione delle loro opere, grava un dubbio sostanziale: donne reali o invenzioni di autori uomini? Realtà o rappresentazione? La frase di Marguerite Yourcenar su riportata funge da commento sprezzante a questo ingrato destino. E non è un caso che tale affermazione provenga da un'autrice quale Yourcenar che nella scrittura, come Perpetua, si è confrontata in modo forte con l'elemento maschile. Il paragone con la scrittrice novecentesca potrebbe essere molto proficuo per analizzare alcuni tratti peculiari della *Passio Perpetuae et Felicitatis*, soprattutto per la forma scelta dalla francese per il

¹ «Che una donna si racconti, e il primo rimprovero che le verrà fatto è di non essere più donna. È già abbastanza difficile mettere qualche verità in bocca ad un uomo» (*Carnets de notes de Mémoires d'Hadrien*).

suo romanzo più celebre: *Mémoires d'Hadrien*. Un diario intimo anch'esso, raccontato al maschile da un'autrice, la cui opera per certi versi rappresenta un *pendant* alla *Passione*, quasi un negativo letterario: la verità di Perpetua contro la finzione autoriale. Nonostante venga quasi spontaneo mettere in relazione il testo della *Passione* con tanti altri capolavori della letteratura occidentale, ci troviamo di fronte ad un'opera eccezionale da più punti di vista, il cui valore stenta tuttavia a oltrepassare i confini del circolo di lettori specialisti. Eppure, la *Passione* è stata letta e ammirata da studiosi del calibro di Erich Auerbach («Nella letteratura antica c'era Antigone; ma qualcosa di simile [*scil.* a Perpetua] non c'era e non ci poteva essere; non c'era un *genus* letterario per questa realtà in tanta dignità e sublimità»),² di Eric Dodds, di Jaques Fontaine. Jacques Le Goff non esita ad affermare: «Le circostanze della stesura dell'opuscolo, insieme alla semplicità e alla sincerità del tono, ne fanno una tra le più commoventi testimonianze della letteratura cristiana e della letteratura in generale».³

Ma per quale motivo un'opera scritta in latino da una donna antica è così importante per noi? Forse perché a differenza che per la letteratura greca, «non c'è una Saffo latina».⁴ Sono pochissime le voci femminili pervenuteci e di esse non abbiamo che qualche pagina: cinque, forse sei componimenti della poetessa Sulpicia vissuta in età augustea, tramandatici insieme ai carmi del poeta elegiaco Tibullo, due frammenti di lettere molto probabilmente scritte da Cornelia, madre dei Gracchi, ad uno dei figli e, infine, alcuni brani di lettere appartenenti ad un carteggio tra Sulpicia Lepidina e Claudia Severa, due donne sposate a due generali romani inviati

² Auerbach 2007, p. 64 s.

³ Le Goff 1981 (trad. it. 1996, p. 60).

⁴ Così intitola un capitolo del suo libro Farrell 2001, pp. 52-83.

in Britannia. Per tutte loro, proprio come per Perpetua, l'elemento maschile assume un ruolo fondamentale sia sul piano dell'espressione e dello stile sia nella scelta dei temi, se non nella struttura stessa del discorso. Se è possibile che un autore uomo scriva senza fare il benché minimo riferimento ad una donna, è oltremodo difficile che accada il contrario.⁵ Questo dato è ancora più estremo se inserito nel sistema linguistico e letterario di Roma antica, generalmente avvertito come "maschile". Come afferma Joseph Farrell, «quando una donna parla latino le sue affermazioni devono essere ricondotte a soggetti maschili, anche se questi soggetti sono presumibilmente solo un aspetto del carattere o della personalità che alberga in lei, il cui effetto è quello di contraddire la sua apparenza di donna».⁶ A causa del numero esiguo di autrici gli studi di letteratura latina si sono piuttosto concentrati ad analizzare come la donna venga descritta – o meglio "scritta" – nei testi letterari. A questo tipo di indagine il campo è stato offerto soprattutto dalla poesia elegiaca, nella cui costruzione poetica e concettuale la donna amata assume il ruolo centrale attorno al quale si snoda tutto il discorso del poeta amante. Maria Wyke in uno studio, dedicato in particolare a Propertio e alla sua *Cynthia scripta puella*, ha aperto già quasi un ventennio fa interessanti prospettive di ricerca.⁷ Se la donna amata nell'opera del poeta elegiaco era stata generalmente vista come una donna reale, in carne ed ossa, vivente nella realtà extratestuale, origine e destinataria del carne stesso, la studiosa inglese ha puntato l'attenzione sulla dimensione tutta testuale della donna come creazione puramente letteraria, funzionale alla poetica "augustea" di Propertio. In certo qual modo, an-

⁵ Farrell 2001, p. 74.

⁶ Farrell 2001, p. 75.

⁷ Wyke 1987.

che se con modalità diversissime, anche nella *Passione* una tale riflessione potrebbe apportare un contributo sostanziale all'analisi della parte del testo più significativa, il diario della martire. Torneremo in seguito su questo punto importante.

In fine, è opportuno ricordare come il testo della *Passione* abbia offerto il campo a diversi tipi di indagine. Un'affascinante analisi è stata, per esempio, condotta dalla psicanalista junghiana Marie Luise von Franz, la quale già all'inizio degli anni Cinquanta ha individuato la presenza di vari "archetipi" nelle visioni della martire. Ma non sono mancati contributi provenienti dalla storia del diritto antico, dai *gender studies* e dalla storia delle donne e della letteratura femminile, alla psicostoria.⁸ Tutto un ampio spettro di metodologie di lettura assai sofisticate si è dunque confrontato con questo testo mirabile ma misterioso, la cui intima natura, come quella di ogni vero capolavoro, resta ineffabile e sembra continuamente sottrarsi ad ogni tentativo di analisi.

In questa presentazione della *Passione di Perpetua e di Felicità* non sarà possibile discutere tutti gli aspetti del testo, che, seppur brevissimo, racchiude con insolita intensità numerosissimi punti d'interesse, solo alcuni dei quali è stato possibile illustrare nelle note di commento. Ci si limiterà a fornire al lettore i dati utili per ricostruire il contesto in cui l'opera è stata composta, puntando soprattutto sulla sua struttura formale, senz'altro l'a-

⁸ Inspiegabilmente la *Passione di Perpetua* non è stata mai particolarmente presa in considerazione dagli studi della mistica. Non la si trova nemmeno citata nella ricchissima antologia curata da Elemir Zolla, *I mistici dell'occidente* (1997). Assenza, questa, che sembra inspiegabile, visto che Zolla inserisce nel suo lavoro anche capitoli contenenti le motivazioni delle sue esclusioni (per esempio: "Perché non vi sono passi di Platone", pp. 109 ss., o "Perché non vi sono passi delle Scritture e degli Apostoli", pp. 237 ss.).

spetto più intrigante e al contempo più complesso. Si cercherà dunque di dare rilievo all'universo della scrittura di Perpetua e alla sua unicità, anche all'interno della letteratura martirologica, piuttosto che all'analisi dei tratti più specificamente storici e dottrinari.⁹

1

Composizione e struttura: la questione dell'autore

La *Passio Perpetuae et Felicitatis* narra la storia dell'incarcerazione e del conseguente martirio di un gruppo di giovani catecumeni avvenuto con tutta probabilità a Cartagine il 7 marzo del 203, genetliaco dell'imperatore Geta. Oltre a Perpetua e Felicità, i cui nomi compaiono nel titolo, del gruppo facevano parte quattro uomini: Revocato, Saturnino, Secondolo e Saturo. Quest'ultimo, oltre ad essere il catechista di Perpetua e dei suoi amici, rappresenta una sorta di guida spirituale nella preparazione al battesimo.

Generalmente l'accusa formale in base alla quale i cristiani venivano messi in prigione e condannati consisteva nel fatto che essi non acconsentivano a fare sacrifici in onore dell'imperatore, in quanto non potevano riconoscergli, a causa del loro credo, un qualche statuto divino. La storia delle persecuzioni contro i cristiani conosce varie fasi durante i secoli secondo, terzo e quarto della nostra era. Particolarmente violente furono le repressioni realizzate da Settimio Severo (193-211), sotto il quale venne emanato un editto nel 202 che vietava ai

⁹ Questa, del resto, anche la volontà di un recente convegno "Perpetua's Passions. Pluridisciplinary Approaches to the *Passio Perpetuae et Felicitatis*. 3rd century AD", tenutosi a Berlino presso la Humboldt-Universität e lo Institute for Cultural Inquiry nel luglio 2007, interamente dedicato alla *Passione*. Il volume, contenente gli atti del convegno, è in corso di pubblicazione.

cristiani e agli ebrei di fare proseliti, da Decio (249-251), da Valeriano (257-259) e infine da Diocleziano, che nel 303 diede avvio alla più feroce persecuzione della storia romana. Dieci anni più tardi, nel 313, Costantino e Licinio diverranno gli interpreti della tolleranza verso la nuova religione promulgata attraverso l'Editto di Milano. Sarà Teodosio il Grande a proclamare il cristianesimo unica religione di stato con l'Editto di Tessalonica nel 380.

Per tornare al testo della *Passione*, va subito detto come alcuni aspetti restino poco chiari, soprattutto riguardo alla composizione e alla paternità – o meglio, alla maternità – dell'opera. Un problema non del tutto risolto riguarda la lingua del testo, trasmessoci, oltre che nella versione latina riprodotta in questa edizione, anche in una versione greca. La vicenda riguardante il gruppo di martiri ci è stata trasmessa anche dai così detti *Acta SS. Perpetuae et Felicitatis*, di cui esistono ben due versioni, una più breve, l'altra più lunga, entrambe in latino.¹⁰

Come è stato notato da Jacques Fontaine nella sua classica monografia sulla prosa d'arte cristiana, la *Passione* presenta un'"estetica composita".¹¹ In effetti la peculiarità del testo da un punto di vista strutturale è data proprio dalla polifonia delle voci sottesa alla narrazione. Tale molteplicità, come vedremo, da un lato conferisce varietà al tessuto narrativo, dall'altro fa in modo che la figura della martire protagonista venga rappresentata e appaia al contempo da più punti di vista. Come è possibile vedere dallo schema qui riprodotto (ripreso da Shaw 1993), la vicenda di Perpetua e dei comartiri viene narrata da tre voci.

¹⁰ Per una breve analisi degli *Acta* si veda Halporn 1991.

¹¹ Fontaine 1968, pp. 69-97.

Schema della *Passio Perpetuae et Felicitatis*

Premessa del “redattore”

- (a) considerazioni dottrinarie sul documento presentato (cap. I)
- (b) presentazione del gruppo di martiri (cap. II)

Diario di Perpetua dal momento dell’arresto sino al giorno dell’esecuzione (cap. III-X)

- (a) arresto e primo incontro con il padre (cap. III)
- (b) prima visione (cap. IV)
- (c) secondo incontro con il padre (cap. V)
- (d) processo e terzo incontro con il padre (cap. VI)
- (e) seconda e terza visione: Dinocrate (cap. VII-VIII)
- (f) descrizione della prigionia e quarto incontro con il padre (cap. IX)
- (g) quarta visione: lotta contro l’egiziano (cap. X)

Visione di Saturo (cap. XI-XIII)

Resoconto a cura del redattore della fine di Perpetua e dei compagni (cap. XIV-XXI)

- (a) fedeltà del documento e morte di Secondolo (cap. XIV)
- (b) gravidanza di Felicita (cap. XV)
- (c) esecuzione dei martiri nell’anfiteatro (cap. XVI-XXI, 10)
- (d) conclusione sul significato del martirio (cap. XXI, 11).

Il testo si apre con un’introduzione a carattere dottrinario e dallo stile più ricercato rispetto alle parti seguenti, a cura di un anonimo “redattore” (come viene comunemente definito dagli studiosi). In quest’ultima figura molti hanno visto un seguace dell’eresia montanista, che

sin dalle prime frasi riporta alcuni motivi cardine di questa dottrina,¹² il cui credo si basa sulla convinzione che anche gli avvenimenti recenti (*nova documenta*) devono avere valore di esempio per i credenti proprio così come le antiche testimonianze (*vetera exempla*) raccolte nella Bibbia (I, 1). Anzi, ai fatti accaduti di recente dovrebbe essere accordato da parte del cristiano un peso ancora maggiore rispetto a quelli del passato, in quanto più passa il tempo, più sarà vicina la fine della storia, momento nel quale la grazia divina si manifesterà in modo sommo e perfetto. È quindi giusto credere che quanto più ci si avvicina ad essa, tanto più gli ultimi accadimenti andranno considerati come superiore manifestazione dello Spirito Santo (I, 3-4). Dopo questo preambolo, il cui complesso periodare, scaturito dalla volontà di presentare gli argomenti in una cornice retorica di rilievo, dà non pochi problemi al lettore (e al traduttore) moderno, il redattore introduce quasi *ex abrupto* l'arresto del gruppo di martiri: *apprehensi sunt adolescentes catechumeni* («furono arrestati alcuni giovani catecumeni» II, 1). Segue una brevissima presentazione dei martiri e in particolare di Vibia Perpetua. Della protagonista il lettore apprende che era nobile di nascita, istruita alla maniera delle classi alte e che era sposata come si addiceva a una matrona romana. Oltre a far cenno ai suoi familiari, il redattore ci svela che ella era

¹² E tuttavia, non è necessario insistere troppo sull'aspetto montanista del testo, che non è stato recepito da Agostino e da molti Padri della Chiesa. Come nota opportunamente Jensen 1992, «non abbiamo alcun motivo per essere più patrologici degli stessi Padri della Chiesa!» (p. 201). Anche Tilley 1994, p. 835, si esprime contro l'ipotesi montanista, in quanto riscontra nella *Passione* l'assenza degli elementi distintivi di questa dottrina. Ma il problema continua a suscitare grandissimo interesse tra gli studiosi, tanto che un'intera monografia vi è stata recentemente dedicata: Butler 2006. Si veda inoltre il contributo di Marksches all'interno del volume *Perpetua's Passions* in corso di stampa (vedi p. 11, nota 9).

madre di un bimbo ancora poppante e che aveva 22 anni al momento dell'arresto. Dopo queste informazioni introduttive il redattore dà spazio alle pagine del diario di prigionia di Perpetua, così come ella stessa lo ha scritto e concepito (II, 3).

La testimonianza resa dalla stessa martire è indubbiamente la più bella e significativa della *Passione* e deve essere considerata un resoconto di eccezionale valore, soprattutto per due motivi: è la sola opera antica di prosa latina scritta da una donna a noi pervenuta ma è, al contempo, il solo diario intimo giuntoci dall'antichità (eccezion fatta per i *Discorsi sacri* del retore Elio Aristide risalente al III sec. d.C., che tuttavia non furono certamente composti in prossimità della morte, in una paragonabile circostanza).¹³ Leggiamo le memorie di una donna condannata a morte e tale situazione estrema rende quest'opera unica nel panorama letterario dell'antichità greco-romana. Il lettore infatti non solo è messo a parte delle vicende private e dei sentimenti più intimi dell'autrice, ma egli ha accesso persino alla sua vita interiore e al suo subconscio grazie alla descrizione dei sogni fatta dalla martire.

Lo stile di questa parte della *Passione* è molto semplice e asciutto, la costruzione sintattica si basa su una monotona paratassi, coordinata da congiunzioni come *et* e *nunc*, la scelta dei vocaboli è anch'essa scarna, talvolta attinge al linguaggio popolare ed è colorata di grecismi comuni. E tuttavia lo stile di Perpetua, pur nella sua semplicità, è ricco di sorprese e risulta ora vivacissimo, ora tragicamente elevato, ora metaforico.¹⁴ Sull'unicità del testo si sono espressi in molti. Giuliana Lanata

¹³ Habermehl 2004 dedica un *excursus* all'opera di Elio Aristide (pp. 104-108), nel quale tuttavia lo studioso si concentra più sui sogni e sulla loro funzione all'interno delle due opere che sulla forma del diario.

¹⁴ Per lo stile della *Passio* si vedano soprattutto i classici Auerbach 1958 e Fontaine 1968. Cfr. anche Habermehl 2004, pp. 268 ss.

ricorda che «il diario di Perpetua ignora completamente non solo tutti gli stereotipi del femminile proposti dalla letteratura maschile pagana, ma anche quelli che presenta la letteratura cristiana, in specie quella degli atti e soprattutto delle passioni dei martiri».¹⁵

La parte contenente il diario redatto dalla martire va dal terzo al decimo capitolo, alla fine del quale il redattore riprende brevemente il discorso, ma solo per introdurre la visione di Saturo. Anche in questo caso, come già poco prima per Perpetua, egli sottolinea il fatto che sia stato il martire stesso a scrivere il racconto della visione, che si estende sino al capitolo tredicesimo. Va quindi notato che in realtà, anche se il titolo lascia intendere diversamente, come co-protagonista della storia vada indicato Saturo piuttosto che Felicita. Un dato piuttosto anomalo va qui ricordato: benché siano in molti a sostenere che Felicita fosse la schiava di Perpetua, nel diario di quest'ultima non ne viene fatta menzione alcuna, quantunque Felicita fosse sicuramente in carcere con lei.¹⁶ Al capitolo quattordicesimo il redattore riassume il pieno controllo della narrazione sino alla fine (capitolo XXI), riferendo dapprima del travaglio e del parto di Felicita, dell'ultima cena dei martiri e in fine dell'esecuzione nel circo e della morte dei giovani. La morte di Perpetua viene descritta per ultima. In chiusura il redattore riprende in modo brevissimo gli argomenti del preambolo iniziale e conclude con un'invoca-

¹⁵ Lanata 1996, p. 62.

¹⁶ Habermehl 2004, p. 262, crede che l'omissione di Saturo dal titolo e il conseguente risalto datovi a Felicita dipenda dalla necessità di offrire un modello soprattutto ad un pubblico femminile, ipotesi questa che lascia perplessi, dato che non abbiamo nessun riferimento né interno al testo, né derivante dalle altre fonti che riferiscono di Perpetua e della *Passione*. Sulla figura di Felicita si concentrano inoltre Poirier 1970, Heffernan 1988 e, da ultimo, Bremmer, in un intervento in corso di stampa all'interno del volume, sopra citato, *Perpetua's Passions*.

zione alla Trinità. Gli *adolescentes catechumeni* presentati all'inizio divengono ora *fortissimi et beatissimi martyres*.¹⁷

Come è possibile evincere, anche solo da questa breve descrizione dell'opera e dalla questione della lingua posta poco sopra, sono molteplici i problemi riguardanti la composizione e l'attribuzione del testo. Per quanto concerne la lingua originale dell'opera, greco o latino, data la mancanza di dati esterni che comprovino l'una o l'altra ipotesi, l'unico modo per affrontare la questione sembra essere l'analisi dello stile. La maggior parte degli studiosi è incline a credere originale la redazione latina, anche se fra coloro che credono originale il testo greco vi sono storici e filologi molto illustri. A riguardo non posso che limitarmi a rimandare all'accuratissimo studio stilistico della *Passione* condotto da Åke Fridh e alla comoda *mise au point* del problema offerta da Jacqueline Amat nell'introduzione alla sua edizione, che comprende il testo nelle due versioni, oltre che una traduzione francese e un ricco commento. Sulle ragioni che inducono a prediligere la versione latina mi sembra cogente quanto osserva Jan Bremmer: «Le differenze stilistiche tra le varie sezioni sembrano fornire il miglior argomento possibile in favore della priorità della versione latina, visto che essa sarebbe stata sicuramente stilisticamente più omogenea se l'originale fosse stato in greco». ¹⁸ Tuttavia restano dei dubbi, soprattutto perché, se si prende per vero quanto il redattore ci riferisce riguardo ai resoconti redatti da Perpetua e Saturo, è lecito chiedersi se Perpetua e/o Saturo abbiano composto i loro testi in greco, tradotti poi in latino dal redattore che li avrebbe così inseriti nella propria cornice. A favore del

¹⁷ Cfr. Klein 1940, p. 281.

¹⁸ Bremmer 2002, p. 82, che basa la propria argomentazione sui convincenti Shewring 1929 e 1931 e Fridh 1968, i quali hanno soprattutto analizzato lo stile e il ritmo della prosa della *Passione*.

greco del resoconto di Perpetua si sono espressi già Dodds in *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, più di recente Louis Robert, che sulla base di testimonianze epigrafiche e figurative ricostruisce il contesto delle feste pitiche nella quarta visione di Perpetua,¹⁹ e Glen Bowersock nel suo *Martyrdom and Rome*. La sezione del testo in cui viene fornita la visione di Saturo non è stata oggetto di particolare attenzione, nemmeno da parte della critica agiografica.²⁰ In un recente articolo, interamente dedicato alla visione del martire, Bremmer avanza l'ipotesi che Saturo avesse "edito", cioè composto e fatto circolare, questa parte del testo. E ciò anche in base alla considerazione fatta da Fridh, il quale aveva appunto constatato come il ritmo della prosa di Saturo, sia nel greco che nel latino, risulti diverso dalle parti del redattore e di Perpetua. Contrariamente a quest'ultimo, tuttavia, Bremmer è incline a credere originale la versione latina anche in questo caso. Uno degli argomenti su cui si basa questa convinzione si troverebbe nel testo stesso. Saturo in un punto della sua visione sente Perpetua parlare greco con il vescovo Optato e con il prete Aspasio (XIII, 4: *et coepit Perpetua graece cum illis loqui*).²¹ Tale notazione sarebbe bizzarra se il testo originale fosse greco. Va tuttavia ricordato che anche la versione greca la contiene. Inoltre, mi sembra che il cenno al greco di Perpetua non sia un fatto poi così strano, se crediamo che la madre lingua di Perpetua sia appunto il latino e non il greco. L'eccezionalità della situazione nella visione di Saturo spiegherebbe quindi il greco del-

¹⁹ Robert 1982.

²⁰ Così ricorda già Corsini 1975, p. 509. Bremmer 2003 dedica la trattazione unicamente all'analisi del sogno di Saturo. Cfr. anche Habermehl 2004, che dedica il capitolo IX del suo libro alla figura di Saturo. Su Saturo come guida ed esempio nella conversione di Perpetua si veda Ramos-Lissón 1997.

²¹ Cfr. Bremmer 2003, p. 57.

la martire nella sua conversazione con i due esponenti della Chiesa. Le poche considerazioni che mi sono qui limitato a riferire servono soprattutto a mostrare quanto complessa rimanga la questione su quale sia la versione originale delle varie parti.

Per quanto riguarda la figura dell'autore, in passato è stata avanzata un'altra ipotesi, ma alla quale nessuno oggi sembra più credere: la *Passione* sarebbe scaturita dalla penna di Tertulliano. Supposizione, questa, basata soprattutto sull'orientamento montanista del capitolo iniziale. Una più attenta analisi stilistica non sembra tuttavia confermare tale attribuzione. Lo stile "composito" del testo sembra ben distante dalla maniera tertulliana e, per di più, in un passo del *De anima* (55, 4) l'apologista fa riferimento alla *Passione* in modo errato, attribuendo a Perpetua un elemento della visione di Saturno.²² Ma anche sulla valutazione del dettato stilistico del redattore gli interpreti non sono concordi. Se Fontaine nello studio già citato indica l'anonomo autore come un *demi-lettré*, a ragione Bowersock ripristina il suo talento definendolo un "autore molto colto". Ma anche il problema della *authorship*, cioè della paternità o maternità dell'opera e delle sue parti, sembra destinato a restare aperto. Del resto già Agostino sembrava dubitare dell'autenticità del diario di Perpetua quando nel *De natura et origine animae* afferma: «... né così ella scrisse né chiunque abbia scritto il testo».²³ È necessario interrogarsi su molti degli argomenti discussi a proposito della *Passione*. Da un lato non sembra problematica l'attribu-

²² Gli argomenti più solidi contro l'attribuzione della *Passione* sono stati apportati da Braun 1992.

²³ *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 60, 1, 10. Vierow 1999 riassume la questione dell'autore, riportandone alcuni interessanti aspetti: il testo può essere opera di tre autori (così come esso stesso ci dice) oppure di un solo autore uomo o, ancora, di una sola autrice donna.

zione della sezione contenente il diario a Perpetua, dato che molte donne erano letterate nell'antichità, e le difficoltà di carattere materiale sollevate da alcuni non sono tali da metterne seriamente in dubbio l'autenticità. Se ci si chiede infatti come Perpetua abbia potuto stendere le proprie memorie nelle condizioni poco favorevoli della prigionia, si possono trovare molte risposte. Come ricorda anche Bremmer, siamo in possesso di non poche testimonianze che ci assicurano come fosse possibile per i martiri in prigione comunicare attraverso lettere con il mondo esterno.²⁴ Inoltre, nel caso di Perpetua, anche se questa descrive il carcere come un luogo buio e insopportabile per la calura e l'affollamento (III, 5-6),²⁵ tuttavia ella stessa subito dopo afferma che con i suoi compagni poteva recarsi per qualche ora al giorno *in meliorem locum carceris*, cioè in uno spazio più gradevole della prigione, dove è verisimile credere che la martire abbia trovato modo di stendere le sue note.²⁶ Infine, Perpetua non sembra essere stata posta in completo isolamento, visto che il padre e altri familiari potevano andare a farle visita.²⁷ D'altronde, alcuni argomenti sembrano inficiare l'autenticità della scrittura di Perpetua. Riassumiamoli: il redattore non fornisce nessuna spiegazione del ritrovamento del diario; sia Vibia che Perpetua sono nomi molto comuni all'epoca; all'interno del diario, inoltre, mancano riferimenti temporali precisi nel descrivere la successione degli eventi, vi sono soltanto indicazioni vaghe come *multis diebus* («per molti giorni») e *post paucos dies* («dopo pochi giorni») che sem-

²⁴ Cfr. Bremmer 2002, p. 84.

²⁵ Così per esempio argomenta Heffernan 1995, p. 322.

²⁶ Cfr. Bremmer 2002, p. 84. Le difficoltà poste alla scrittura dalla situazione di prigionia fanno pensare ad un altro illustre «prigioniero» della letteratura latina, Severino Boezio, che compose il *de consolatione philosophiae* in carcere o, forse, sotto arresti domiciliari. Cfr. Shanzer 1984.

²⁷ Cfr. Vierow 1999, p. 604.

brano opporsi all'immediatezza dello stile diaristico e suggeriscono piuttosto una distanza critica fisionale.²⁸ La questione della temporalità e dell'analisi dell'uso dei verbi (netta predominanza del passato rispetto al presente) sono inoltre gli argomenti principali di cui si serve anche Heffernan per negare l'attribuzione del "diario" alla martire.²⁹ Altre questioni poste da alcuni interpreti sembrano tuttavia del tutto illegittime. A mio avviso non sembra sensato chiedersi perché mai Perpetua avrebbe dovuto decidere di scrivere un diario. Sarà invece opportuno notare con Farrell come la parte della narrazione attribuita a Perpetua e persino i suoi sogni contengano quasi unicamente elementi maschili: il padre, il figlio, il fratello, Saturo, le guardie, il giudice, l'avversario egiziano nel circo, i personaggi nel paradiso, il giovane gladiatore che le punta la spada in gola. Ma soprattutto la porzione di testo che al lettore viene presentata come il diario intimo della martire è attornata dalla parola "maschile" del redattore, che appunto lo contiene.³⁰ A questo riguardo va indicata persino una consonanza con la poetessa Sulpicia: come la trasmissione delle sue elegie dipende dal testo di un autore uomo (Tibullo) in quanto in esso inserite, così anche la parola di Perpetua si trova immessa nel discorso testuale del redattore, cioè verisimilmente di un uomo.³¹

Ciò detto, non sarà possibile fornire risposte univoche ai quesiti riguardanti la priorità della versione latina e la questione dell'autore. Quest'ultima deve tuttavia farci

²⁸ Cfr. Vierow 1999.

²⁹ Heffernan 1995, in part. pp. 322 ss.

³⁰ Sulla predominanza dell'elemento maschile nella vita quotidiana e nell'immaginario di Perpetua insiste anche Jensen 1992, p. 227, che pone l'intrigante quesito: «Come avrebbe sognato Perpetua se avesse avuto di fronte catechiste, diaconesse, presbiteri e vescove?»

³¹ Cfr. Farrell 2001, pp. 76-77.

riflettere intorno a un aspetto in particolare: il nucleo intimamente letterario della *Passione* si sottrae alle problematiche relative sia all'autorialità che ai dubbi sul versante storico e filologico. Ed è proprio riconoscendo alla *Passione* carattere letterario che l'opera merita di essere analizzata, puntando l'attenzione sul metodo o, piuttosto, sull'interpretazione, di modo che vengano evidenziate tutte le risonanze che emergono come dalla narrazione della martire così dall'intera struttura.

2

Acta Martyrum: un genere letterario?

Quando ci si accosta ai così detti *acta martyrum* e alle *passiones* non bisogna credere che i testi che oggi vengono accomunati sotto questa etichetta appartenessero già al momento della loro composizione ad un genere letterario specifico. I termini di cui noi ci serviamo in realtà sono stati introdotti in epoche successive a quelle delle grandi persecuzioni contro i cristiani e accomunano testi greci e latini per loro natura molto diversi gli uni dagli altri, sia dal punto di vista formale e compositivo, sia da quello storico e dottrinario.³² In sostanza è lecito servirsi di una definizione unitaria, ma con la consapevolezza che i testi in questione, risalenti soprattutto al periodo compreso tra il II e il III secolo d.C., non furono prodotti da parte degli autori con la specifica volontà di inserire la propria opera all'interno di un determinato genere letterario, con tutte le variazioni e gli "scarti" possibili rispetto alla norma dettata dalle leggi del genere. Da alcune testimonianze, contenute soprattutto in Eusebio,³³ apprendiamo che gli atti dei processi contro i

³² Cfr. Bremmer 2002, pp. 78-80.

³³ *Historia Ecclesiastica* 4, 15, 47 e 5 praef. 2. Cfr. Saxer 1984.

cristiani erano accessibili al pubblico, ma – come sottolinea Bremmer – le informazioni riguardo ad autori e a eventuali raccolte di atti sono molto carenti e non è possibile giungere a nessuna valutazione.³⁴

Ma che tipo di testo si fa comunemente rientrare nella definizione di “atti” e “passioni dei martiri”? La critica storica, soprattutto all’interno della tradizione di studi filologici tedeschi, ha caratterizzato questo tipo di produzione come *Kleinliteratur*, che in italiano si può tradurre molto approssimativamente con “letteratura popolare”, quindi in qualche modo lontana dal canone degli autori classici. In realtà, come intendo dimostrare, una tale definizione sembra del tutto inappropriata per la *Passione di Perpetua*. Bastiaensen, in apertura alla sua edizione, mette in chiaro la legittimità del termine *acta*: esso non andrà in questo caso inteso come documento giuridico ufficiale, in cui è stato verbalizzato un dato processo a cura della magistratura imperiale, ma piuttosto come sinonimo di *gesta*, cioè “imprese” e “azioni coraggiose”. Tuttavia in questi *acta* una costante è rappresentata dalla descrizione, a volte molto sommaria, del processo, durante il quale l’acusato riconosce il suo credo, pronunciando la frase *Christianus sum*, che si ritrova in tutti i testi in questione.³⁵ Inoltre, il termine *passio*, che compare già a partire dal IV secolo, sembra sottolineare la sofferenza, il dolore e la morte finale a cui si sottopone il martire, elementi messi in risalto più dal carattere narrativo che da un protocollo processuale. In sostanza “passione” è un termine più adatto a descrivere un testo dove sono maggiormente ravvisabili elementi di un *plot* narrativo, proprio come nel caso della *Passione di Perpetua*.³⁶ Ma sono altre le forme che questo

³⁴ Bremmer 2002, p. 79.

³⁵ Sugli aspetti storici si veda Vittinghoff 1984.

³⁶ Bastiaensen 1987, pp. IX-X.

tipo di testo può assumere, in particolare ci sono state tramandate delle lettere contenenti il racconto del martirio dei protagonisti. Questo, per esempio, il caso del *Martirio di Policarpo*, composto in greco, con tutta probabilità tra il 156 e il 168,³⁷ e degli *Atti dei martiri di Lione*, anch'essi in greco, narranti il martirio di un gruppo di cristiani avvenuto a Lione tra il 177 e il 178. Quest'ultimo testo è particolarmente interessante, in quanto tra i protagonisti vi è anche una donna, Blandina, che presenta alcuni tratti in comune con la descrizione di Perpetua nella *Passione*.³⁸

Un altro punto comune a molti testi è il riferimento a uno scopo in particolare: l'*edificazione* del credente attraverso l'esempio offerto nel testo. Il martire assume quindi il ruolo di modello sul piano della condotta di vita, ma inevitabilmente anche su quello della costruzione letteraria, nel senso che alcuni tratti esemplari spesso caratterizzano la descrizione degli eventi e dei personaggi. Non va nemmeno dimenticato, come apprendiamo anche dalla *Passione*, che *acta* e *passiones* venivano letti durante la liturgia prima dell'omelia, soprattutto in occasione dei loro anniversari (uso legittimato più tardi dal Concilio di Cartagine nel 397).³⁹

Ma riguardo alla definizione del genere nel dibattito nato in seno alla critica storica dell'agiografia non si è concordi su alcuni punti. Per esempio, è possibile reperire modelli testuali provenienti da generi letterari diversi e da esperienze socio-politiche differenti che abbiano in qualche modo influenzato la composizione di *acta* cristiani? In questa sede non sarà possibile esporre tutte le sfumature di una questione che non è solo inte-

³⁷ Sulla complessa questione della datazione di questo testo si concentra Ronchey 1990.

³⁸ Si veda lo studio di Frensd 1978, che paragona le due martiri.

³⁹ Cfr. in particolare lo studio del bollandista de Gaiffier 1954, dedicato alla lettura delle *passiones* nel contesto liturgico.

ressante per una corretta valutazione storica dei dati contenuti nei testi, ma che si svela centrale se ci si pone da una più ampia prospettiva tesa a indagare di questi stessi testi la “letterarietà”. È stato merito principalmente di Herbert Musurillo avere richiamato l’attenzione su alcune consonanze tra *acta* cristiani e quelli testimoniando le persecuzioni rivolte a coloro che avevano espresso dissenso contro il potere durante i primi secoli dell’età imperiale in situazioni diverse, a Roma ma anche nelle province. Esempari per ricerche di questo tipo sono appunto un insieme di documenti, tramandati su papiri, che attestano l’opposizione a Roma condotta dalla nobiltà greca di Alessandria, chiamati appunto *acta Alexandrinorum*, ma ai quali Musurillo nella sua edizione del corpus (1954) affianca il suggestivo nome di “Atti dei martiri pagani” proprio per sottolineare numerosi punti in comune tra i due tipi di testo.⁴⁰ Ad offrire il *background* letterario a questo genere di documenti è, secondo lo studioso, la tradizione dei così detti *exitus virorum illustrium* («morti di uomini illustri»), purtroppo andati perduti, ma dei quali ci riferisce Plinio il Giovane (*Epistole* 8, 12, 4-5) e dei *dicta et facta mirabilia*, contenuti anche nelle opere di Valerio Massimo, Diogene Laerzio, Filostrato e altri.⁴¹ Gli elementi ricorrenti che sembrano attestare una qualche somiglianza tra *acta* “pagani” e quelli cristiani sono soprattutto, sul piano formale, la cornice retorica e narrativa in cui gli eventi vengono esposti, su quello del contenuto la descrizione del processo dell’accusato di fronte al magistrato romano in cui avviene l’atto di *cognitio*, mediante il quale l’accusato riconosce la propria colpa (nei testi cristiani: *Christianus sum*). Sulla base di queste somiglianze, Mu-

⁴⁰ Tutti questi punti vengono analizzati in un breve ma denso articolo dallo stesso Musurillo 1976.

⁴¹ Cfr. Musurillo 1976, p. 334

surillo ha elaborato la così detta “teoria dei due *milieux*”, secondo cui a situazioni e circostanze simili corrispondono risposte e reazioni analoghe.⁴²

Un'altra tipologia di testi, spesso citati quali possibili modelli, è quella che narra le vicende di martiri ebraici, come per esempio i libri dei *Maccabei*. In passato alcuni hanno argomentato a favore di una diretta dipendenza della letteratura martirologica cristiana dagli antecedenti ebraici, basandosi soprattutto sull'osservazione di tratti comuni in motivi letterari, nelle forme testuali, nelle modalità di citazione del testo biblico e, talvolta, anche nella concezione stessa del martirio.⁴³ Ma, come ha più di recente mostrato Van Henten, tali somiglianze su più livelli vanno piuttosto spiegate come «analogie prive di interdipendenza»⁴⁴ e possono essere viste come il frutto di situazioni storiche, sociali, ideologiche o personali simili. Pertanto, benché numerosi siano tali analogie, gli atti dei martiri cristiani rivelano un'intensità diversa e sembrano improntati ad una ricerca di identità propria, anche rispetto ad altri gruppi. In sostanza, «per una diretta dipendenza degli *acta martyrum Christianorum* dagli scritti del principio della nostra era relativi alla morte eroica di vittime dei vari poteri politici, gli argomenti seri mancano».⁴⁵ Soprattutto, spiega opportunamente Bastiaensen, la prassi di mettere per iscritto e di trasmettere così le azioni e la morte dei martiri cristiani non sembra scaturire da un modello giudaico, in particolare per il diverso contesto in cui uno scritto di questo tipo si inseriva. Se l'eroe giudeo restava un esempio quasi isolato e non asurgeva a oggetto di venerazione da parte dell'intera co-

⁴² Cfr. Van Uyftanghe (1993), p. 169. A riguardo sembra stimolante il paragone istituito da Bremmer 2004 tra le motivazioni del martirio di Perpetua e quelle dei suicidi palestinesi.

⁴³ Si vedano soprattutto il classico Frend 1965 e Baumeister 1980.

⁴⁴ Van Henten 1995, p. 304.

⁴⁵ Bastiaensen 1987, p. XIX.

munità, offrendo semmai occasione a forme di devozione privata, il martire cristiano, e di conseguenza lo scritto che ne riporta le gesta e la pia fine, appartiene di diritto al culto dell'intera comunità di fedeli e della Chiesa.

Alla Chiesa, appunto, appartiene la letteratura martirologica, che, come si è detto, veniva fatta rientrare anche nella liturgia.⁴⁶ Inoltre, se proprio un modello va trovato per questi “prodotti spontanei” (Bastiaensen) del primo cristianesimo, è semmai la figura del Cristo a fornirne uno, al quale verisimilmente gli autori cercavano di adattare le narrazioni delle passioni dei martiri secondo il principio della *imitatio Christi*.⁴⁷ Come mette in evidenza Bowersock, gli atti dei martiri cristiani sono originali rispetto ad altri testi soprattutto per un motivo: il martirio vero e proprio sembra essere un'esperienza eminentemente cristiana, estranea per natura alla cultura greca ma anche a quella ebraica antica.⁴⁸ E sul culto dei santi in generale Peter Brown non lascia dubbi: il culto greco-romano degli eroi non offre un vero parallelo a quello dei santi, nemmeno nel cristianesimo primitivo, soprattutto per una concezione della morte profondamente diversa.⁴⁹

Ma il dibattito intorno alle interferenze e ai punti di contatto tra *acta martyrum*, agiografia (cioè le biografie

⁴⁶ Mi limito a riportare quanto detto da Bastiaensen 1987, pp. XIX s.

⁴⁷ Cfr. Rhee 2005, pp. 92-97.

⁴⁸ Cfr. Bowersock 1995, pp. 7 e 19. La tesi di Bowersock è stata tuttavia messa in discussione da un importante studio di Boyarin 1999, che vede nel “morire per Dio” (*Dying for God* è appunto il titolo del libro) un elemento di osmosi tra giudaismo e cristianesimo, che si influenzerebbero a vicenda. Straw 2002 cerca di inserire il martirio cristiano nel suo contesto classico, mettendo tuttavia in luce il differente atteggiamento che la nuova religione adotta nei confronti della morte, e del martirio in particolare, rispetto ai pagani. Si veda anche il volume curato da Van Henten e Avemarie (2002), in cui vengono presentati testi sulla «morte nobile» (*noble death*) da una prospettiva comparatistica nelle tradizioni pagana, ebraica e cristiana.

⁴⁹ Cfr. Brown 1981 (trad. it. 2002, pp. 13 s.)

dei santi) e generi “pagani” è molto vasto e complesso. Si pensi per esempio al tipo di scritti che alcuni studiosi hanno definito con il termine “aretologia”, cioè resoconti, sia pagani sia cristiani, di azioni miracolose compiute da una divinità, o da un uomo ispirato da Dio, o ancora da un martire o un santo. Ma questo genere sembra costituire piuttosto una “chimera”, una costruzione a posteriori elaborata dalla tradizione.⁵⁰ E in realtà, l’agiografia, nel senso ampio attribuito a questo termine da Delehay («ogni documento scritto ispirato al culto dei santi e destinato alla sua promozione»), non costituisce sul piano formale un genere letterario, come osserva Marc Van Uyftanghe in un accurato studio in cui riassume anche i punti della discussione intorno alla natura del “discorso” agiografico. E semmai una molto ampia definizione può essere legittima sulla base del contenuto.⁵¹ Tuttavia, se da un lato si riconosce una qual certa unicità al discorso agiografico e ai suoi contenuti cristiani, dall’altro, sul versante della narrazione, della costruzione letteraria e del tipo di fruizione questi testi presentano alcune somiglianze con un genere “pagano” come il romanzo. Proprio la *Passione* è stata, per esempio, accostata alle *Metamorfosi* di Apuleio, soprattutto per la dimensione onirica del racconto,⁵² anche se le numerose affinità narrative riscontrate tra agiografia cristiana e romanzo sembrano in parte dipendere dallo stesso tipo di pubblico a cui si rivolgono. Sin dai primi secoli della nostra era entrambi i tipi di testo avevano sviluppato il gusto per le narrazioni esemplari in cui venivano raccontate gesta, imprese di vario tipo e avven-

⁵⁰ Cfr. Van Uyftanghe 1993, p. 143.

⁵¹ *Ib.*, p. 149.

⁵² Cfr. Halporn 1991, p. 230. Si vedano anche Perkins 1995, *passim* e Hock, Chance, Perkins 1998, dedicato ai rapporti tra romanzo antico e narrazioni protocristiane (segnalo in particolare l’articolo di Konstan, pp. 3-17).

ture condite da interventi divini e soprannaturali.⁵³ Come per gli *acta martyrum* così per altri testi dei primi secoli del cristianesimo appare appropriato non trascurare il contesto greco-romano, “pagano”, per dir così, in cui essi vennero prodotti, diffusi e recepiti.⁵⁴

Un ruolo importante nella costruzione del genere degli *acta martyrum* e nella sua ricezione moderna è stato senza dubbio interpretato dall'attività condotta già sin dal XVII secolo dai padri Bollandisti, i quali raccolsero in un unico corpus chiamato *Acta Sanctorum* una grande mole di testi di varia natura e provenienza, che col tempo furono posti al vaglio della critica storica, stimolata soprattutto dalle critiche avanzate dagli studiosi protestanti. Essa si è occupata di selezionare un numero viepiù ristretto di «testi la cui redazione appariva più vicina ai fatti narrati, più storicamente attendibile, meno rimaneggiata nel corso della tradizione».⁵⁵ Così, osserva Giuliana Lanata, le edizioni più recenti che propongono una raccolta di testi si sono concentrate su un numero sempre più ristretto.⁵⁶ Il criterio seguito è stato quello della “veridicità” storica dei testi, visti quindi nella loro dimensione di documento e fonte di dati storici, sociali, dottrinari. Si deve appunto al bollandista Hippolyte Delehaye l'aver fissato il metodo di questo tipo di approc-

⁵³ Si veda Pervo 1996 con relativa bibliografia.

⁵⁴ Sarebbe qui poco appropriato addentrarsi nella discussione relativa alla ricostruzione delle radici greco-romane del cristianesimo. Rimando all'importante volume di Richard A. Burridge dal titolo *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography* (2004), in cui l'autore espone e discute da un punto di vista storico-letterario e di teoria dei generi lo spinoso problema dei rapporti tra cultura greco-romana e cristianesimo.

⁵⁵ Lanata 1989, p. 4.

⁵⁶ 33 testi sono contenuti negli *Ausgewählte Märtyrerakten* di Knopf, Krüger, Ruhbach (1965), 28 negli *Acts of the Christian Martyrs* di Musurillo, appena 12 sono stati editi negli *Atti e Passioni dei Martiri* di Bastiaensen (cfr. Lanata 1989, p. 4).

cio, orientato a discernere tra “testi venerabili” e fededegni, come appunto la *Passione*, e “amplificazioni pretenziose”, frutto di invenzione letteraria. Così appunto si legge nel suo ormai classico studio dal titolo *Les Passions des Martyrs et les genres littéraires* edito nel 1921. La distinzione, che è quasi divenuta una specie di canone negli studi agiografici, viene fatta tra “passioni storiche”, “panegirici dei martiri” e “passioni artificiali”⁵⁷ ossia “epiche”. Tra tutti gli atti dei martiri la *Passione di Perpetua* è stata da sempre giudicata come uno dei documenti più veraci del primo cristianesimo, in quanto l’esistenza della martire viene confermata da diverse testimonianze esterne al testo, sia letterarie sia epigrafiche.⁵⁸ E Delehayé afferma che la *Passione* va vista «come un resoconto fedele di ciò che si è verificato in una comunità nella quale le nuove dottrine avevano fatto sentire la propria influenza». Nell’introdurre le “passioni epiche”, lo studioso precisa: «Tra gli atti storici, scritti sotto il dettato degli avvenimenti, e i racconti sui martiri, che ad essi sono succeduti, v’è la stessa differenza ravvisabile tra l’opera di un maestro e un prodotto industriale». In sostanza al criterio storico (la veridicità del documento) viene fatto coincidere il criterio estetico (l’originalità del documento). Un tale atteggiamento critico tuttavia, anche se generalmente accettato, pone non pochi problemi, soprattutto se rapportato alla *Passione*, che nella sua complessità letteraria difficilmente si lascia imbrigliare a una categoria o a un univoco metodo d’analisi. Ciò che soprattutto lascia perplessi è l’insistenza sulla storicità degli eventi narrati e sulla presunta credibilità del testo, come se ciò soltanto bastasse a valutarlo dal punto di vista letterario. Il criterio storico non è necessa-

⁵⁷ Delehayé 1921, p. 9.

⁵⁸ Cfr. Barnes 1968. Per un breve riassunto delle varie tesi intorno all’autenticità dei primi *acta* e *passiones* si veda Rhee 2005, pp. 40-47 con relativa bibliografia.

riamente estetico. Meglio: l'uno non esclude l'altro, anche se essi non sono sovrapponibili.⁵⁹ Alcune delle considerazioni che possono scaturire dall'osservazione del metodo adottato da Delehay, su cui si è basata la critica martirologica, possono essere molto utili non solo alla comprensione del testo della *Passione*, ma anche per cogliere uno degli aspetti tra i più significativi del rapporto della filologia con la letteratura. Si può ricavare anche l'impressione che chi tiene fede alla distinzione su introdotta – per quanto Delehay abbia fornito in un'altra opera una lista di categorie ben più sottile e sfumata della tripartizione su citata⁶⁰ – e ritenga pertanto la *Passione* un documento storico, debba come rinunciare a una valutazione estetica e letteraria del testo stesso. Denunciando un preteso indice di storicità, veridicità o credibilità è come se si rinunciasse implicitamente ad apprezzare l'intima connessione tra i fatti narrati e l'intensità letteraria che anima la struttura testuale della *Passione*. A tal riguardo può essere appropriato un confronto con altre opere scritte nella situazione estrema della prigionia, proprio perché esse offrono alcuni tratti che, per la particolarità della circostanza in cui gli autori si sono trovati a scrivere, possono apparire come costanti sia sul piano psicologico sia su quello letterario.⁶¹ Soprattutto un aspetto si evince dalla lettura di opere di questo genere (si pensi a *Se questo è un uomo* di Primo Levi o a *Un*

⁵⁹ Eppure una tale perplessità sul metodo non sembra caratterizzare gli studi sugli *acta martyrum*. Il problema è stato sollevato in un breve ma denso articolo da Dehandschutter 1995, il quale appunto si chiede «se la divisione dei testi martirologici – e, di conseguenza, la loro valutazione – a partire dalla loro *storicità* sia davvero adeguata» (p. 296). Dehandschutter fa riferimento in particolare al *Martyrium Polycarpi*.

⁶⁰ Cfr. Dehandschutter 1995, p. 296.

⁶¹ È significativo il fatto che la *Passione* sia cronologicamente il primo testo a comparire nell'antologia di letteratura di prigionia, contenente scritti di donne, intitolata *Wall Tappings. An International Anthology of Women's Prison Writings. 200 to the Present* (Scheffler 2002).

mondo a parte di Gustaw Herling, prigioniero polacco in un gulag russo): il loro scopo, che a volte si trasforma in vera e propria ossessione, è quello di essere creduti dal lettore nella narrazione degli eventi, ai quali si nega la fictionalità in favore della veridicità storica. Come se i due fattori si escludessero a vicenda. Nella prefazione della nota antologia *Lettere di condannati a morte della Resistenza europea* Thomas Mann sembra cogliere il nucleo del problema quando scrive: «Ammiriamo la poesia perché sa parlare proprio come la vita, ma siamo doppiamente commossi dalla vita, che parla, senza saperlo, come la poesia». ⁶² La “poesia”, per utilizzare i termini di Mann, cioè la letterarietà di uno scritto, sembra destinata a essere antagonista, per così dire, della storicità della narrazione. Sembra utile riportare quanto María Zambrano afferma in *La confessione come genere letterario*: «Ciò che differenzia tra loro i generi letterari è la necessità della vita che li ha originati. Non si scrive certamente per esigenze letterarie, ma per l'esigenza che ha la vita di esprimersi». ⁶³ In sostanza, per tornare agli atti dei martiri del primo cristianesimo, l'aspettativa dei lettori, il loro “orizzonte d'attesa”, termine proprio della teoria della ricezione letteraria, si orienta verso un punto in particolare: si vuol sapere se questi scritti riportano una serie di eventi reali, storicamente accaduti. Ed è proprio questa tensione tra realtà e finzione, tra storia e costruzione letteraria che rende più complessa la lettura della *Passione*, nella quale i due elementi si manifestano entrambi in modo estremo e per questo esemplare. È lecito chiedersi se non sia stata proprio questa tensione, che ovviamente caratterizza più la ricezione e l'orizzonte di attesa dei lettori che non l'opera stessa, ad avere reso la

⁶² Prefazione a *Lettere di condannati a morte della Resistenza europea*, a cura di Malvezzi e Pirelli 1975, p. XI.

⁶³ Zambrano 1943 (trad. it. 1997, p. 40).

Passione non particolarmente adatta ai metodi di analisi comunemente adottati dagli storici della letteratura antica. In genere, infatti, essi tendono a leggere un testo antico principalmente come “documento” di un genere letterario. Per esempio, si prende in considerazione l'*Eneide* come documento del genere epico o un poemetto di Propertio come espressione dell'elegia romana. Nel caso della *Passione* un metodo siffatto sembra poco appropriato, soprattutto per due motivi. Da un lato il testo non fa parte di un genere letterario e, se è diventato espressione di un genere, questo è accaduto solo *a posteriori*; esso non si inserisce in una rete di allusioni testuali in particolare né l'interstualità può assumere il ruolo di categoria centrale nell'analisi, nel modo in cui la si pratica in particolare all'interno degli studi di letteratura latina, e non certamente nel più ampio senso bakhtiniano e kristewiano. Dall'altro, la vicenda narrata invoca la connessione diretta con la vita reale della protagonista, elemento questo che nella maggior parte dei casi sfugge al tipo di approccio ai testi praticato dalla filologia. E anche la questione intorno all'autore, di cui si è cercato di rendere conto in breve nel paragrafo precedente, se da un lato è uno dei campi prediletti dai metodi di indagine praticati dalla filologia, dall'altro essa conduce ogni ricerca in un'aporia irrisolvibile e non fa che accentuare l'unicità della *Passione* nel contesto letterario antico. Come infatti osserva Brent Shaw, «nel resoconto di Perpetua c'è qualcosa di insolito, di così diretto e senza compromessi che esso ha sollecitato una serie di risposte del tutto inusuali da parte di lettori moderni di ogni tipo. Essi sanno che c'è qualcosa di ineffabile che connota la parola di Perpetua in modo diverso da ogni altro testo letterario ad esso paragonabile. La realtà si trova direttamente rispecchiata nella struttura formale del testo». ⁶⁴ E tuttavia

⁶⁴ Shaw 1993, p. 45.

questo scritto è stato letto come una testimonianza di grande importanza per la dottrina cristiana, che vede in esso un documento storico del sacrificio della martire sull'esempio del Cristo. È proprio questa irrisolvibile tensione tra realtà storica e personale da un lato, e finzione letteraria dall'altro a rendere davvero affascinante la *Passione*. E in questa tensione – non sarà mai sufficientemente sottolineato – si cela tutta la drammaticità dell'opera: lo scritto di Perpetua è essenzialmente documento e racconto della propria morte.

Anche dalla prospettiva adottata dalla più recente critica femminista questa peculiarità della *Passione* potrebbe apportare un grande contributo al dibattito. Mi riferisco in particolare all'importante libro di Suzanne Dixon dal titolo *Reading Roman Women* («Leggere le donne romane»), che fa partire le proprie analisi dalla constatazione che ogni genere letterario rappresenta e restituisce un determinato modello di donna, ma al contempo anche dalla volontà di rompere la convenzione accademica che demarca i confini tra fonti storiche e finzione letteraria.⁶⁵ Il testo della *Passione* proprio per le sue qualità intrinseche, che fanno dissolvere qualsiasi pretesa di delimitare l'aspetto storico-documentario da quello fisionale, dovrebbe occupare un posto di assoluto rilievo in questo tipo di indagine.⁶⁶ A questo riguardo un'altra considerazione va fatta. Dixon fa a ragione no-

⁶⁵ Dixon 2001, p. 22.

⁶⁶ Stupisce pertanto che nel libro di Dixon il nome di Perpetua non compaia. Soprattutto in quanto la studiosa si mostra molto attenta e sensibile a certe chiusure, per dir così, del metodo femminista (cfr. pp. 7 s.). Dixon se da un lato vuole recuperare generi “minori”, come le iscrizioni, per meglio definire la figura della donna romana in tensione tra rappresentazione e realtà, dall'altro non esita a tralasciare programmaticamente alcuni altri generi (come gli scritti di medicina) e campi, come la religione (p. xiii). Ma la mancanza della *Passione di Perpetua* non sembra facilmente comprensibile, visto che sarebbe schematico e quindi ingiusto relegare questo testo ad un campo specifico, quale la “religione”.

tare come le donne restino in generale escluse da alcuni generi “ufficiali” del sistema letterario, come i *fasti* (liste dei consoli) e gli *acta senatus*, entrambi fonti primarie della storiografia latina, nella quale in effetti la donna assume solo un ruolo marginale.⁶⁷ Tuttavia, negli *acta martyrum*, che, pur nella loro peculiare commistione formale di elementi storici e letterari, rappresentano nei termini sopra esposti documenti “ufficiali” della nascente comunità ecclesiastica, la donna talvolta compare come personaggio abbastanza centrale. E benché siano state sicuramente molto numerose le donne tra i martiri, tuttavia solo pochissime di loro hanno goduto del privilegio di venire raccontate attraverso la letteratura, privilegio nella maggior parte dei casi riservato a uomini.⁶⁸

Leggendo la *Passione* sarà difficile non pensare alle tante eroine che hanno sacrificato la propria vita per un’idea, non soltanto religiosa. Se pensiamo alle guerre e alle battaglie ideologiche del Novecento verrà spontaneo pensare ad Anne Frank, a Angela Davis o ancora all’*Agnese va a morire*, romanzo di Renata Viganò in cui viene narrata la vicenda di Agnese, realmente esistita, che schieratasi dalla parte dei partigiani durante l’occupazione tedesca in Italia, viene uccisa dalle pattuglie occupanti. Commenta Sebastiano Vassalli nella prefazione al romanzo di Viganò:

⁶⁷ Cfr. p. 20.

⁶⁸ Cfr. Shaw 1993, p. 13. Sulle “eroine” degli atti dei martiri Perpetua e Blandina si veda lo studio di Friend 1978, a cui vanno aggiunte le considerazioni di Consolino 1992, la quale fa a ragione notare come Perpetua non divenga certamente un modello sul piano della vita quotidiana, ma solo nella realtà estrema del martirio e nel confronto con la morte. Lo spirito di libertà mostrato dalla martire nella *Passione* rappresenta un caso particolare, forse isolato, che va letto anche come gesto di una donna di ceto elevato. Infine, Perpetua deve comunque, almeno sul piano metaforico, trasformarsi in maschio per potere accedere alla dignità del martirio (pp. 101 s.). Sulle figure femminili nei primi atti dei martiri cfr. anche Valerio 1981.

«Ecco, io credo che questo personaggio femminile solo così possa intendersi, nell'ambito di una simbologia, quella del *sacrificio*, che costituisce la radice stessa dell'esperienza religiosa nelle civiltà occidentali. Del resto è fin troppo evidente che Agnese non è solo un personaggio letterario, è un simbolo di qualcosa di più grande e di più importante che tanto meglio traspare nel testo tanto più essa si annulla come personaggio, per accumulazione di virtù negative: semplicità, umiltà, abnegazione eccetera. Agnese è una donna che vive, sia pure in prospettiva limitata, un grande fatto storico: annullandosi come donna, diventando "donna senza qualità", Agnese esce in pratica dalla realtà per diventare incarnazione di un mito destinato a compiersi con la sua morte (quella morte di cui il lettore sa già prima di aprire il libro, dal titolo)». ⁶⁹

Se è vero che questa descrizione sembra per certi aspetti interpretare il senso della vicenda di Perpetua e simile è l'intensità emotiva con la quale le due donne affrontano la loro morte, vi è tuttavia una differenza fondamentale. Agnese, per quanto ci appaia reale tanto quanto lo sfondo della guerra in cui essa vive la propria storia, è un personaggio narrato, non narrante. Perpetua, se teniamo fede al testo, è non solo scrittrice, ma autrice del racconto della propria morte. E ciò implica un altro fattore importante nella costruzione dell'opera e nella dimensione femminile del testo, aspetto su cui si tornerà in seguito. Come è stato notato anche di recente, i martiri che compaiono negli atti e nelle passioni sono, proprio come l'Agnese descritta da Vassalli, personaggi "senza qualità"; che privati di un'identità personale assurgono a simbolo del sacrificio e a modello di vita, la loro vicenda deve risultare esemplare ed essere in grado di illustrare il messaggio cristiano alla comunità di fedeli nel modo più chiaro possibile. ⁷⁰ Non così per Perpe-

⁶⁹ Vassalli in Viganò 1949 (1994, pp. VIII s.)

⁷⁰ Cfr. Aland 2003.

tua, la cui identità personale emerge continuamente per essere rappresentata e costruita sia dalla protagonista che dal redattore. E ciò è uno dei fattori principali dell'unicità della *Passione* e all'interno della letteratura martirologica e nel più ampio contesto della letteratura antica. Infine, si è preferito in queste pagine, e non solo per ragioni di spazio, condurre una lettura isolata, per dir così, della *Passione*, la cui struttura e i cui temi non vengono messi in relazione o paragonati con altri testi appartenenti al corpus degli *acta martyrum*.

3

La scrittura, il corpo, la morte

Poiché in questo breve saggio si vuole indicare anche un possibile percorso di lettura della *Passione*, mi pare opportuno tracciare una sorta di repertorio tematico dell'opera. L'analisi di alcuni motivi e della struttura generale potrà essere utile anche per indagare talune caratteristiche di altri scritti appartenenti alla "letteratura di prigionia" sia di quella che si rifà a fatti e a persone realmente esistite, sia di creazioni fzionali.⁷¹ Per quanto breve, il testo della *Passione* è assai ricco di tali motivi, che, come già ricordato, sono stati discussi da più punti di vista e hanno offerto un valido campo d'indagine a vari approcci e metodologie. A mio avviso, per gli scopi che qui ci si propone, si possono individuare in particolare tre nuclei tematici attorno ai quali far convergere, seppure a grandi linee, alcuni aspetti principali sia del

⁷¹ Per una definizione di "letteratura di prigionia" (*Gefängnisliteratur*) rimando a Weigel 1982, pp. 17-20. Si veda inoltre la già citata antologia di scritti di prigionia femminili curata da Scheffler 2002. Rimando infine al mio articolo "Perpetua's Prisons: Notes on the Margins of Literature" in corso di stampa nel già citato volume *Perpetua's Passions*.

contenuto sia della struttura dell'opera. E cioè: la scrittura, il corpo e la morte. Tuttavia, come si vedrà, l'individuazione di questi temi ha solo scopo espositivo, giacché il testo vive della perfetta e complessa interazione dei piani tematici e delle parti che lo compongono. In effetti, come sarà chiaro, ogni elemento che si fa qui rientrare in una delle tre costellazioni, potrebbe anche trovar posto all'interno di una delle altre due. A rendere particolarmente intricata l'analisi è soprattutto la molteplice struttura testuale, di cui si è detto sopra, e, all'interno del diario della martire, il passaggio continuo dalla veglia al sogno, che dà risalto e complica ulteriormente la messa in prospettiva dei punti di vista all'interno della narrazione.⁷² Le visioni possono essere lette almeno da tre diverse prospettive e tutt'e tre devono essere messe in stretta correlazione con la struttura della *Pasione*. Esse sono al contempo testimonianza della storia personale, del conflitto interiore e delle "motivazioni" della martire;⁷³ eredità di elementi archetipici culturali provenienti dal più ampio universo simbolico e religioso dell'antichità, anche di quella pagana; espressione di una precisa strategia comunicativa e letteraria orientata a informare e a *edificare* il lettore, a fornirgli il metodo per la giusta comprensione della morte di Perpetua e dei suoi comartiri.⁷⁴ In fine, in accordo con le più recenti

⁷² Habermehl 2004 fa a ragione notare che per noi esiste una distinzione tra "visione" e "sogno": la prima ha luogo in uno stato di veglia, il secondo nel sonno. Tale distinzione non è tuttavia chiaramente deducibile dalle fonti antiche. Lo studioso tende comunque a considerare "visioni" (in senso moderno) quelle di Perpetua (pp. 74-75).

⁷³ Questo il titolo di uno studio che Mary Lefkowitz ha dedicato a Perpetua (1976), nel quale l'autrice mette in luce la valenza politica dell'atteggiamento protestatario della martire.

⁷⁴ Gli studi sulla funzione del sogno nelle letterature antiche si sono moltiplicati negli ultimi anni. In questa sede posso solo limitarmi a fare riferimento alle monografie più recenti che affrontano il tema da punti di vista diversi: Amat 1985, Cox Miller 1994 (sui sogni nella tarda antichità), Lanata 1996 (sui sogni delle donne nel primo cristianie-

tendenze della ricerca, va sottolineato come il testo vada letto nella sua interezza, mentre in passato ci si è più volentieri concentrati sul diario della martire relegando la narrazione del redattore ad una sorta di spoglia cornice, pretenziosa e priva di valore letterario, che sembrava quasi voler bloccare l'accesso alla parte composta da Perpetua.⁷⁵

3.1 LA SCRITTURA

In passato è stato spesso affermato che il livello culturale delle prime comunità cristiane dovette essere piuttosto basso e che solo in una seconda fase, man mano che individui appartenenti a ceti più elevati si andavano convertendo alla nuova religione, il cristianesimo ebbe come rappresentanti intellettuali e scrittori di alto livello culturale. Tuttavia, è lecito credere che le prime comunità cristiane dovettero avere un livello culturale tale da consentire loro che gran parte della trasmissione e diffusione della dottrina avvenisse proprio attraverso la scrittura. Testimonianza di ciò è la grande quantità di scritti, soprattutto lettere, che solo in parte ci è pervenuta, ma di cui abbiamo notizia. Anche tra i cristiani, però, il numero delle donne in possesso di un livello elevato di istruzione doveva essere assai ridotto,⁷⁶ seppure in tante abbracciarono il nuovo credo, facendosene attive promotrici. E tra queste dovevano esservene alcune dotate di considerevole cultura proprio perché appartenenti ai ceti più alti. Questo è il caso della “matrona”

simo, cioè Perpetua e Priscilla), Weber 2000 (sogni in rapporto al potere imperiale) e Walde 2001 (più generale, sul sogno nella poesia greca e latina). Si veda anche il più recente Näf 2004, che offre una comoda rassegna dei testi e delle teorie sul sogno e sulla visione (contiene anche un capitolo dedicato a Perpetua).

⁷⁵ Su questa considerazione basa per esempio la sua argomentazione Ronsse 2006, cfr. pp. 293, 297 e 306.

⁷⁶ Cfr. Cavallo 1995.

Perpetua, che il redattore presenta come *liberaliter instituta*, cioè dotata di quella istruzione che conveniva ad una donna libera. In particolare, tale notazione ci permette di apprendere che la futura martire doveva saper scrivere e leggere, oltre che parlare, almeno il latino e il greco.⁷⁷ L'elevata cultura letteraria di Perpetua si può dedurre anche dalle visioni, che, come si vedrà, contengono vari elementi presenti sia nei "classici" pagani che nel Nuovo Testamento e in altri scritti cristiani.⁷⁸ Di recente Erin Ronsse ha insistito sull'alto grado di retoricità della *Passione*, leggendo anche le visioni non tanto come sogni che aprono uno spiraglio sull'inconscio, sia pure ricco di archetipi riconoscibili, della martire, ma piuttosto come prova della "sofisticazione retorica del primo cristianesimo".⁷⁹

Un altro aspetto che va brevemente considerato sotto la rubrica scrittura è quello riguardante il problema materiale: è verisimile che Perpetua abbia potuto mettere per iscritto le sue memorie in circostanze sgradevoli – e a volte insopportabili – come si legge nel testo stesso? A questo quesito si può rispondere positivamente, in base alle considerazioni intorno al carattere della prigionia della donna già prima menzionate.⁸⁰ Non va tuttavia dimenticato che vi sono alcuni autorevoli interpre-

⁷⁷ Cfr. McKechnie 1994, che ricostruisce il *background* romano dell'istruzione di Perpetua, facendo riferimento anche alle possibili letture scolastiche fatte dalla martire con la guida del maestro (*grammaticus*), tra cui figura Quintiliano. Kraemer, Lander 2000 si mostrano scettiche sull'attribuzione del diario alla martire e rimarcano come la notazione *liberaliter instituta* possa essere utilizzata dal redattore proprio per affermare l'autenticità di un documento che si vuole intenzionalmente attribuire ad una donna (p. 1059).

⁷⁸ Così sottolinea anche Habermehl 2004 più volte nel suo libro (cfr. pp. 148, 154, 179).

⁷⁹ Ronsse 2006, p. 307.

⁸⁰ Ronsse 2006, p. 316 a proposito ricorda come anche in Tertulliano si legga una valutazione positiva della prigionia come luogo ideale della riflessione, adatto a ricevere visioni (*Ad Martyras*, 2).

ti che si mostrano scettici riguardo all'effettiva *authorship* di Perpetua per la parte del "diario" a lei solitamente attribuita.⁸¹

Ma la scrittura assume un ruolo fondamentale nella *Passione*. Da un lato essa costituisce un motivo al quale sia il redattore sia Perpetua ricorrono con una certa frequenza, dall'altro essa informa profondamente la struttura dell'opera nei termini che vedremo.

Il testo si apre con le considerazioni di carattere dottrinario del redattore (I, 1). L'edificazione del cristiano avviene attraverso la messa per iscritto dei fatti esemplari ispirati dalla fede che attestano e confermano la grazia divina (*vetera fidei exempla et Dei gratiam testificantia... in litteris digesta sunt*). Ma anche i fatti recenti devono essere presi a modello e affidati alla scrittura (*et nova documenta... digerantur*), in quanto servono esattamente agli stessi scopi di quelli verificatisi nel passato. Trascurando in questa sede il dibattito dottrinario, che si è concentrato soprattutto sull'analisi degli aspetti della prefazione che presentano, come già notato, un colorito montanista, va soprattutto rimarcato come la scrittura assuma un ruolo assolutamente fondamentale nella trasmissione, nel mantenimento e nell'accrescimento della fede. Attraverso di essa vengono fissati e comunicati i modelli di comportamento del credente, che li apprende attraverso la lettura; lettura che, nel caso della *Passione*, avveniva anche in pubblico durante la liturgia. Ma il redattore anche altrove tende a sottolineare la specificità della scrittura all'interno del suo discorso. Così nel presentare il diario di Perpetua, egli afferma: «Fu ella a narrare da questo punto tutta la vicenda del suo martirio, eccola così come ella stessa l'ha scritta di

⁸¹ Cfr. Bowersock 1995, p. 34; Heffernan 1995; Kraemer, Lander 2000, pp. 1054 ss.

suo pugno e di propria volontà (*conscriptum manu sua et suo sensu*)» (II, 3). Allo stesso modo egli presenta il resoconto della visione di Saturo, come scritto direttamente dal martire (...*hanc visionem edit, quam ipse conscribit*; XI, 1). Il redattore enfatizza quindi gli stacchi all'interno della redazione delle varie parti. La scrittura conferisce identità sia a Perpetua che a Saturo, ed è solo attraverso la scrittura che la storia e la "verità" possono essere dimostrate e rappresentate. Come rimarca il redattore anche dopo che la visione di Saturo è stata presentata al lettore. Infatti egli afferma (XIV, 1): «Queste sono le più significative visioni dei beati martiri Saturo e Perpetua, così come essi le hanno messe per iscritto (*ipsi conscripserunt*)».

L'analisi del tema "scrittura" all'interno della *Passione* diventa più complessa e stratificata, se si prende in considerazione anche quanto afferma la stessa Perpetua alla fine del suo "diario": «Ecco quanto mi accadde sino al giorno prima dei ludi; di ciò che sarà accaduto durante i ludi stessi chi ne avrà voglia potrà scriverne». ⁸² È pertanto Perpetua stessa che tende a costruire la propria identità attraverso l'atto della scrittura. In un certo senso sembra avere preso coscienza, proprio a causa dell'incalzare del martirio che la attende, di trovarsi a vivere in una situazione particolarissima: ella sta per diventare una figura letteraria, la cui vita reale sta per cessare, ma la cui storia sarà destinata a vivere per sempre come testo. ⁸³

⁸² *hoc usque in pridie muneris egi; ipsius autem muneris actum, si quis voluerit, scribat* (X, 15). Il latino *egi* (perfetto di *ago*) vuol dire in questo caso "redigere un resoconto", quindi anche scrivere (cfr. commento al passo).

⁸³ Castelli 1991, p. 35, istituisce una corrispondenza, che andrebbe tuttavia resa più esplicita, tra la struttura aperta, per dir così, del diario di Perpetua e l'atteggiamento profondamente ambiguo e forse irrisolto nei confronti del suo *gender* che la contraddistingue all'interno della sua propria narrazione. Mentre nella parte scritta dal redattore ella

Un'affascinante interpretazione della *Passione* è stata fornita da Mieke Bal, studiosa di narratologia che nel suo approccio combina elementi della teoria femminista con la psicanalisi freudiana. Nella letterarietà del testo essa legge l'asserimento di una "radicalità profemminista". Significativamente titola il suo saggio *Perpetual Contest*, cioè "conflitto perpetuo" (dove l'aggettivo "perpetuo" si pone ovviamente anche in riferimento al nome della martire), anche se il conflitto più grande, tra le numerose opposizioni, si gioca proprio sul piano della scrittura: a partire dalla dialettica tra la parte del redattore e il resoconto autobiografico – dal quale si dipanano tutti gli altri: il conflitto tra passato e presente, tra vecchi e giovani, tra sogni e visioni, tra maschile e femminile sino a quello con le bestie del circo alla fine. Anche il diario di Perpetua contiene, sempre secondo Bal, una tensione: agli eventi narrati si oppone la descrizione delle visioni, elementi, questi, di "psico-narrazione". L'argomento teorico principale della studiosa si concentra sulle "resistenze alla narrazione" che emergono soprattutto dal resoconto di Perpetua stessa: «Come narrazione esso stimola il desiderio di una fine, che entra al contempo in conflitto con il desiderio di differire la fine, mentre nella sua qualità di testimonianza esso riduce il flusso narrativo ad uno stato di immobile descrizione; quando noi come lettori ci troviamo nelle condizioni di riassumere la storia narrata e quando questa storia contiene la sua stessa inenarrabile fine, ciò esige la morte del suo narratore. Poiché la morte di Perpetua è l'elemento costitutivo della sua storia – cioè la sua storia come testimonianza del suo martirio – il genere letterario entra in contraddizione con il suo stesso progetto. Questo è il motivo principale per il quale a Perpetua può es-

riacquistare il ruolo convenzionale che questi le assegna in relazione convenzionale al di lei sesso, chiamandola appunto *femina*, XXI, 10.

sere concessa la possibilità di narrare solo per un tempo limitato, come un episodio che viene inserito nella cornice data dalla parola del redattore, il quale presenterà la testimonianza a fini persuasivi, mettendo come tra parentesi la modalità autobiografica». ⁸⁴

Tuttavia alcuni elementi ulteriori vanno esaminati. La costruzione testuale della *Passione* è tale da presentare un tratto tipico della produzione letteraria latina. Il “diario” della martire è contenuto nella cornice data dal redattore. La parola femminile, *l'écriture féminine*, per riprendere il noto termine coniato da Hélène Cixous, si trova espressa all'interno e per mezzo della parola maschile, che la veicola e la trasmette al lettore. A rendere particolarmente intrigante la questione, anche e soprattutto dal punto di vista del *gender*, è il dubbio che grava sull'assunzione che Perpetua sia davvero l'autrice della porzione di testo attribuitale dal redattore. Soprattutto per questo aspetto la *Passione* offre un campo di indagine che dovrebbe essere particolarmente allettante per coloro che praticano lo studio del *gender* applicato alla letteratura. Come per nessun altro testo antico un'analisi di questo tipo è richiesta dalla struttura stessa dell'opera: ci si trova in uno dei rari casi in cui è il testo stesso a produrre e, per dir così, a emanare teoria, a richiedere di essere analizzato con strumenti ben più complessi della consueta analisi filologica, stilistica e letteraria. ⁸⁵ La *Passione* occupa un posto di rilievo nella storia letteraria di Roma antica proprio in virtù della pluralità del-

⁸⁴ Bal 1991, p. 231.

⁸⁵ È pertanto stupefacente che la *Passione di Perpetua* non abbia trovato grande riscontro all'interno del dibattito intorno alla teoria femminista e del genere applicata alla letteratura latina, sviluppatosi in ambito anglosassone. Nel volume curato da Rabinowitz e Richlin (*Feminist Theory and the Classics*, 1993) non compare nemmeno un cenno a questo che dovrebbe essere, proprio per la sua intrinseca molteplicità, un testo fondamentale in analisi di questo tipo.

le voci e delle *nuance* assunte nella scrittura del redattore e di Perpetua. Come afferma Susanna M. Braund, «è un fatto inevitabile che, anche quando ci sembra di avere a che fare con persone reali e individui realmente esistenti, la letterarietà della letteratura latina interviene a complicare la nostra ricerca di *vite reali*». ⁸⁶ L'assunto appena riportato è tuttavia applicato dall'autrice inglese alle donne oggetto di canto nei poeti elegiaci, ai quali la tradizione "romantica" degli studi classici ha attribuito un'esistenza reale. Come già sopra ricordato, questa prospettiva è stata molto opportunamente messa in discussione dalle studiose inglesi Maria Wyke e Alison Sharrock. ⁸⁷ Tuttavia, il testo della *Passione* presenta una prospettiva ancora più complessa: qui la *scripta puella*, per riprendere l'espressione di Properzio (2, 10, 8), cioè la Perpetua narrata dalla voce del redattore, descrive – se ci atteniamo a quanto detto nel testo – ella stessa la propria vicenda *manu sua et suo sensu*, divenendo così, fatto rarissimo nella letteratura latina, *scribens puella*. Ma la novità straordinaria della *Passione* non risiede unicamente nell'intrinseca qualità "femminile" della scrittura di Perpetua. È stato affermato che un'altra caratteristica del sistema letterario latino è la mancanza di testi che diano voce all'intimità dell'autore, anche in considerazione del fatto che sia epistolari che autobiografie sono stati composti nella maggior parte dei casi in vista della pubblicazione e con scopi diversi rispetto all'analisi introspettiva, ben nota alle letterature moderne. ⁸⁸ Tradizionalmente, nota Braund, è stato affermato che solo con Sant'Agostino la letteratura latina si apre all'analisi introspettiva dell'autore tipica dell'autobiografia, significativamente attraverso un tipo di scrittura

⁸⁶ Braund 2002, p. 156.

⁸⁷ Cfr. Wyke 1987 e 1994 e Sharrock 1991.

⁸⁸ Cfr. Braund 2002, pp. 167 ss.

rivolto all'esplorazione dell'io e del proprio rapporto con Dio.⁸⁹ Ma anche in questo caso tale affermazione, se generalmente valida, va rivista proprio sulla base della prospettiva offerta dalla *Passione*. Il diario "intimo" della martire porta il lettore a conoscenza del percorso interiore della protagonista in un modo assolutamente estraneo ai modi d'espressione consueti agli autori romani antichi, ancora prima delle *Confessiones* di Agostino.⁹⁰ E non solo. Perpetua ci svela anche i percorsi del suo subconscio attraverso il racconto dei suoi sogni, che senz'altro costituisce la parte più sorprendente della *Passione*. Come si può vedere nello schema della struttura dell'opera su riportato, Perpetua costruisce il racconto della propria prigionia a intermittenza, alternando cioè il resoconto di quanto le accade durante la veglia alla narrazione (e interpretazione) di quattro visioni. I sogni della martire tuttavia non sono solo un repertorio di immagini, simboli religiosi e archetipi culturali. Essi da un lato assumono un ruolo forte nella ricerca di

⁸⁹ *Ib.*, p. 168.

⁹⁰ L'autobiografia nell'ultimo ventennio è un genere decisamente *in auge* negli studi letterari. Non sarà pertanto possibile fare qui riferimento al dibattito né alla sterminata bibliografia. È tuttavia qui utile rimandare almeno ai classici lavori di Lejeune 1971 e 1986, di Foucault 1991 e 1994 (*L'écriture de soi* e *Le souci de soi*), che discutono il passaggio dall'autobiografia antica, secondo lui più rivolta al pubblico, a quella tardoantica, più introspettiva e privata, e alla più recente. Castelli 2004 che in una sezione dedicata anche a Perpetua discute l'approccio di Foucault (pp. 69-78 e 85-92). Per un'ulteriore discussione si faccia infine riferimento al mio lavoro in corso di stampa, già citato, "Perpetua's Prisons: Notes on the Margins of Literature", in cui discuto le aporie che sul piano del metodo sembrano accompagnare l'approccio autobiografico alla *Passione*. La discussione sull'autobiografia sta, poco diventando di un certo interesse anche per gli studi sulle letterature antiche. Si veda per esempio Kurczyk 2006 sugli aspetti autobiografici in Cicerone. Rimando infine a due recentissimi volumi comparsi in Italia: Bottalico, Chialant 2005 e Tassi 2007, a cui il lettore potrà fare riferimento per una più completa e aggiornata bibliografia, ma dove non compare nessun cenno alla *Passione*.

un'espressività letteraria nuova, dall'altro si rivelano fondamentali punti di snodo per la narrazione dei fatti e incidono profondamente nei meccanismi di ricezione dell'opera presso il lettore-credente. La dimensione onirica appare in questo testo intimamente correlata alla scrittura. Forse non è un caso che in un diario privatissimo, pubblicato postumo, la scrittrice Elsa Morante ripercorra e racconti a se stessa il contenuto, spesso inquietante, di alcuni suoi sogni, mettendolo in stretta reciprocità con la sua attività letteraria. Dopo essersi interrogata intorno alla natura del sogno in rapporto all'arte, Morante scrive:

«Che il segreto dell'arte sia qui? Ricordare come l'opera si è vista in uno stato di sogno, ridirla come si è vista, cercare soprattutto di ricordare. Ché forse tutto l'inventare è ricordare».⁹¹

Sui sogni di Perpetua è stato scritto molto e da molti punti di vista. Si è già sopra fatto cenno alla lettura psicanalitica condotta da Marie Luise von Franz e all'interpretazione della quarta visione, in cui la martire si vede combattere contro l'egiziano, fornita dall'epigrafista Louis Robert, che ricostruisce il contesto della visione attraverso il parallelo con le feste pitiche, che dovettero svolgersi a Cartagine proprio nell'anno in cui Perpetua subì il martirio. Certamente non sarà qui possibile passare in rassegna i vari approcci applicati all'analisi delle visioni di Perpetua e di Saturo, tuttavia vanno almeno indicati alcuni elementi che possono essere utili alla loro comprensione e soprattutto alla valutazione letteraria. Un fattore in particolare sembra frenare la fascinazione di una lettura prevalentemente psicanalitica e centrata sull'individualità delle visioni della marti-

⁹¹ Morante 1989, p. 20.

re. Come ricorda Bremmer, il resoconto della donna non equivale ai suoi veri sogni. Il lettore può dialogare con il testo in cui tali sogni vengono narrati e non con la realtà onirica di Perpetua. E ciò anche perché si può dedurre dal testo stesso⁹² che Perpetua, prima di redigere il resoconto delle visioni, ebbe modo di discuterne il contenuto con i compagni, con lo scopo di rendere il racconto comprensibile e facilmente interpretabile da altri membri della comunità cristiana, perché fosse di sostegno e fungesse da modello secondo il criterio dell'*edificazione*, annunciato nel prologo.⁹³ D'altronde non è certamente legittimo cancellare del tutto l'individualità dei sogni di Perpetua, in quanto essi ci trasmettono in effetti alcuni tratti dell'esperienza personalissima della martire. Ma la prospettiva adottata in questa introduzione, come è stato più volte sottolineato, tende a valorizzare più gli aspetti letterari del resoconto. Pochi altri studiosi hanno messo in luce la letterarietà dei racconti onirici di Perpetua, in particolare Peter Dronke e Katharina Waldner. Il primo, che fa partire proprio da Perpetua la tradizione delle donne scrittrici del Medioevo, tende ad analizzare le visioni accentuando in particolare l'eredità dell'immaginario "pagano" a cui la sognatrice attinge, rifacendosi quindi alla lettura archetipica di von Franz e alla ricostruzione filologica di Franz

⁹² Cfr. IV, 10: *Et retuli statim fratri meo, et intelleximus passionem esse futuram.*

⁹³ Cfr. Bremmer 2002, p. 97, che dopo avere discusso e criticato le due più recenti interpretazioni delle visioni di Cox Miller 1994 e di Habermehl (1992) 2004, si propone di analizzare le parti sui sogni mettendoli in relazione con il "mondo materiale e mentale" della martire. Una simile prospettiva è adottata anche da Salisbury 1997, che pone l'accento sul ruolo della "comunità", spiegando che "queste visioni erano solo parzialmente un elemento della personale crescita spirituale di Perpetua; esse avevano anche come scopo la sua integrazione nella nuova comunità nel momento in cui ella abbandonava quella alla quale era appartenuta" (p. 102).

Josef Dölger, per il quale la rappresentazione dell'aldilà nelle visioni della martire è un retaggio del paganesimo.⁹⁴ Per sottolineare la letterarietà della *Passione*, Dronke ritiene opportuno dare risalto ad alcuni elementi provenienti da autori romani che possono avere influenzato la martire nella scrittura. Così egli non esita ad affermare che «il più importante stimolo letterario per le immagini contenute nei suoi sogni può essere stato Virgilio più che la Bibbia».⁹⁵

In uno studio più recente Katharina Waldner ha puntato l'attenzione sul ruolo che in particolare la quarta visione assume all'interno della narrazione nelle sue varie parti. Il lettore, secondo Waldner, è inserito in una rete testuale dalle molteplici prospettive. Perpetua nell'ultima visione combatte nel circo contro l'egiziano, che rappresenta il male, sconfiggendolo. Ma la visione si presenta quale prefigurazione del combattimento con le bestie nell'anfiteatro di Cartagine a cui Perpetua sa che dovrà sottoporsi.⁹⁶ Perpetua presenta la prefigurazione della sua stessa morte al lettore. Ora questi sa che la morte "reale" di Perpetua, narrata alla fine del testo dal redattore, deve essere interpretata secondo quanto la martire stessa ha svelato attraverso l'ultima visione. Il martirio richiede al lettore e al fedele un atto interpretativo forte, che sovverta la realtà: sebbene Perpetua muoia, è lei la vincitrice. Il lettore, sottolinea Waldner, deve apprendere attraverso la lettura del testo qualcosa di diverso

⁹⁴ Dölger 1930.

⁹⁵ Dronke 1984, p. 7.

⁹⁶ La teologa Anne Jensen in uno studio già citato (1992), ma che Waldner 2004 non prende in considerazione, a proposito delle visioni di Perpetua (soprattutto la seconda e la terza, quelle in cui compare il fratellino Dinocrate) parla come sede di "un'inconsueta interazione" tra immagini del rito di iniziazione – in questo caso, il battesimo – e l'aspettativa del martirio: «Attraverso questa interazione il martirio appare quale compimento del battesimo e, al contempo, quale prefigurazione del martirio» (p. 214).

rispetto a quanto visto dalla folla effettivamente presente nel circo: non una fanciulla di aspetto delicato che lotta contro la vacca selvatica, ma una Perpetua maschile e atletica in lotta contro le forze del male.

Forse può essere aggiunto qualcosa alla penetrante lettura di Waldner. Come in nessun altro testo letterario dell'antichità la morte reale dell'autore viene tematizzata e resa strutturale all'interno dell'opera, che si trova in tensione tra scrittura, sogno e morte. Perpetua mette in atto per mezzo della sua scrittura una vera e propria sovversione: la sua vita interiore e il suo inconscio, così come si svela nei suoi sogni, diventa più "reale" della realtà stessa. I fatti, ossia quanto accade nell'anfiteatro di Cartagine, perdono di importanza. È semmai la loro interpretazione ad assumere un ruolo centrale. E la chiave per interpretare in modo "giusto" l'atrocità del martirio è già stata fornita al lettore dalla stessa autrice. Le sue visioni si sostituiscono agli eventi storici. La sua capacità di trasfigurare la realtà, interpretata dal resoconto della sua attività onirica, e l'esperienza letteraria danno alla martire e contemporaneamente ai suoi lettori la possibilità di oltrepassare gli angusti confini della vita (e della morte) reale. Come per quell'eccezionale analista dell'inconscio umano che fu Marcel Proust, così anche per Perpetua sembra proprio che *la vraie vie c'est la littérature...*

3.2 IL CORPO

In tutta la narrazione, sia nelle parti del redattore sia nel diario di Perpetua che nella visione di Saturo il corpo è centrale per molti aspetti e da più punti di vista. Innanzitutto è principalmente attraverso il corpo che Perpetua attua i procedimenti di sovversione di cui si è già detto. Nel suo resoconto la figura che compare più di ogni altra è quella del padre, caratterizzata da un'insoli-

ta esasperata gestualità, che alcuni commentano come tipica dell'uomo mediterraneo. Il padre è presente nella narrazione di Perpetua in ben quattro punti. La prima proprio all'inizio, quando egli cerca di dissuadere la figlia dalla fede cristiana (III, 1-3). Così scrive Perpetua: *...et me pater verbis evertere cupiret et deicere* («mio padre cercava con i suoi discorsi di farmi recedere dal mio proposito e, spinto dall'affetto per me, insisteva per farmi cedere»). *Evertere* vuol propriamente dire «rovesciare» e *deicere* «buttar giù». La seconda volta il padre compare con la stessa intenzione poco prima che abbia luogo il processo, nel quale Perpetua afferma davanti al procuratore di essere cristiana. Perpetua commenta (V, 1): *pervenit pater meus (...) et ascendit ad me, ut me deiceret* («e venne su da me per cercare di farmi desistere»). Il padre, ora affranto, cambia il suo atteggiamento, prostrandosi dinanzi alla figlia (V, 5): *haec dicebat quasi pater pro sua pietate, basians mihi manus, et se ad pedes meos iactans et lacrimans me iam non filiam nominabat, sed dominam* («queste erano le parole che egli mi rivolgeva da padre amorevole qual era, mentre mi baciava le mani e si gettava ai miei piedi e piangendo non mi chiamava più figlia, ma signora»). Ma egli non desiste dal suo proposito, irrompendo una terza volta durante il processo (VI, 2): *et apparuit pater ilico cum filio meo, et extraxit me de gradu* («in quel momento comparve mio padre con mio figlio, mi tirò giù dai gradini»). È stato notato come nella descrizione delle varie situazioni di confronto con il padre, man mano che la fine della narrazione, e con essa il martirio stesso si avvicina, Perpetua subisce un progressivo mutamento ed è come se si trasformasse in uomo.⁹⁷ Ella perde prima la funzione di figlia rispetto al padre, ma dopo anche la funzione di

⁹⁷ Riporto alcune considerazioni di Castelli 1991, soprattutto pp. 38-40.

madre rispetto al figlio. Tale mutamento viene descritto attraverso un unico *medium*: il corpo. Quando il padre non le recherà più il figlio in prigione per allattare, essa dichiarerà di non provare nessun dolore ai seni. Alla “maschilizzazione” del corpo di Perpetua corrisponde la progressiva “femminizzazione” del padre, il quale si prostra in atteggiamento non virile di fronte alla figlia e perde materialmente un attributo proprio della mascolinità strappandosi la barba per la disperazione (IX, 2). A questa metamorfosi, che si va compiendo nell’arco temporale descritto nella porzione della *Passione* contenente il diario della martire, segue, secondo l’interpretazione di Castelli, l’elevazione spaziale del suo corpo, come segno tangibile del crescente stato di santità della protagonista.⁹⁸

E non solo in queste circostanze Perpetua mantiene una posizione fisicamente elevata, ella resta, per utilizzare una nota espressione inglese, *on the top*. Nella prima visione, per esempio, ella vede ai piedi della scala sulla quale si accinge a salire «un serpente spaventosamente grande» (IV, 4), il cui compito è quello di atterrire coloro che vogliono montare la scala. Ma la martire calpesta il suo capo (IV, 7: *calcavi illi caput*), espressione che ella riprende nella quarta visione, quando, alla fine della lotta con l’egiziano, ella risulta vincitrice (X, 11: *et calcavi illi caput*). L’espressione *calcavi illi caput*, come è stato già notato da vari studiosi, costituisce un chiaro riferimento al libro della *Genesi* (3, 15) e alla versione africana della *Vetus Latina* (2, 68-9: *ipsa tibi calcabit caput*), che successivamente la tradizione occidentale riferirà a Maria.⁹⁹ Ma sia il serpente sia l’avversario egizia-

⁹⁸ *Ibidem*, p. 35.

⁹⁹ Cfr. Jensen 1992, p. 223. Si veda anche Bremmer 2002, p. 201, per altri paralleli con testi protocristiani, come il *Pastore di Erma* e il libro della *Rivelazione*.

no possono anche essere letti come rappresentazioni dell'elemento maschile, soprattutto quello paterno, alla quale la martire si oppone. In tutte le circostanze appena indicate come anche in altre Perpetua è sempre al di sopra dell'altro, che è sempre un uomo o un elemento maschile, non solo fisicamente. Ella è decisamente la più forte nel confronto creatosi di volta in volta. In questo Perpetua non è una tipica donna romana, il suo essere "al di sopra" trascende ogni regola che la società del tempo imponeva alla donna; la sua ostinazione nella fede e la sua forza ne fanno una donna "sregolata". Così afferma Judith Perkins nel suo libro intitolato *The Suffering Self* ("L'io che soffre"): «Perpetua presenta se stessa come una donna ribelle (*unruly*), una donna che rifiuta di piegarsi alle aspettative della società». ¹⁰⁰ Il suo atteggiamento è ostile alla norma della tradizione, il suo discorso, in sintonia con il contenuto eversivo del primo cristianesimo, porta alla sovversione dei modelli. In tal senso ella è un personaggio che incide notevolmente nella percezione del suo *gender* e del suo ambito discorsivo. Brent Shaw in uno studio dedicato alle dinamiche tra corpo, potere e identità nelle *Passioni dei martiri* così commenta il ruolo del corpo in questi testi:

«Il corpo rappresentava il luogo di una lotta. I processi spettacolari e le esecuzioni dei cristiani non erano altro che un estremo esempio dell'uso della forza al fine di provocare un certo comportamento pubblico nei corpi dei soggetti e di iscrivere una sorta di ideologia sul corpo (...) Ciò poteva portare con sé un procedimento così radicale come un'inversione totale del discorso maschile dominante intorno al corpo, l'appropriazione selettiva dei suoi valori e l'elevazione dei poteri femminili del corpo come modo primario di identificazione e resistenza». ¹⁰¹

¹⁰⁰ Perkins 1995, p. 105.

¹⁰¹ Shaw 1996, pp. 311 s.

Fin qui la funzione sociale e culturale del corpo che emerge dalla vicenda della martire. Tuttavia andrà considerata un'altra funzione che il corpo assume nel testo, e cioè la sua dimensione più propriamente letteraria. Il corpo vi figura infatti come un elemento costitutivo dello spazio narrativo. Perpetua tende a descrivere le sue visioni in un rapporto di contiguità con la realtà della veglia. Ella si serve del proprio corpo per evidenziare tale correlazione, attribuendogli la funzione di medium tra attività onirica e vita materiale. Al risveglio dalla prima visione, per esempio, ella è in grado di rappresentare in scrittura un'interazione perfetta tra le varie sfere percettive (IV, 10): «e al suono di quelle voci mi ridestai, masticando ancora qualcosa di dolce». La sensazione uditiva appartenente alla sfera onirica riconduce la protagonista alla veglia e accompagna, smorzandone l'effetto, il passaggio da una sfera all'altra. Al contempo un'altra percezione rende ancora più fluido tale passaggio, il gusto dolciastro in bocca, che le ricorda il gusto della *bucella* di formaggio ricevuta dal pastore nel sogno. In modo inverso la martire dimostra grandi capacità di trasfigurazione, conferendo alla realtà della veglia una parvenza di sogno, come quando, avendo ottenuto il permesso di tenere il figlioletto in carcere, afferma (III, 9): «La prigione improvvisamente si trasformò per me in un palazzo, in cui desideravo stare più che in qualsiasi altro posto».

Ma una connessione tra sogno e veglia non viene costruita soltanto nel diario di Perpetua, ma sembra caratterizzare l'intera struttura della *Passione*. Anche il redattore, richiamandosi implicitamente al valore delle visioni per la fede (si veda quanto afferma in I, 5), riporta il resoconto del sogno di Saturo, che ha anche la funzione narrativa di costruire una certa continuità con il diario della martire appena conclusosi. Inoltre, determinati modi di descrivere alcuni elementi fisici ritornano sia

nei resoconti delle visioni, sia nei momenti di veglia della martire, sia nella parte curata dal redattore. È stato per esempio notato come la descrizione degli abiti accompagni costantemente in tutte le sue parti il testo, creando legami simbolici tutt'altro che secondari tra la veglia e il sonno, tra il diario di Perpetua e il racconto del redattore.¹⁰²

Un altro aspetto va forse preso in considerazione in questa sezione riguardante il corpo. Proprio da un punto di vista narrativo e di costruzione dell'identità della martire attraverso il corpo, la Perpetua di cui il lettore apprende dal diario è ben diversa da quella presentatagli dal redattore. La donna non esita nelle sue memorie a fornire particolari molto intimi, anche fisici. Così, lo si è già visto, dopo che le viene sottratto il figlioletto ancora poppante, dichiara di non provare alcun dolore ai seni, restituendoci in tal modo un particolare fisico emotivamente intenso. Durante la quarta visione Perpetua, prima di combattere con l'egiziano, vede il suo stesso corpo nudo massaggiato con olio da assistenti bellissimi. Ed è proprio in questo momento che il suo corpo subisce la sorprendente trasformazione, sulla quale ci si è a lungo concentrati (X, 7): *et facta sum masculus* («e divenni maschio»).¹⁰³ La martire tende a rappresentare e inscenare costantemente il suo corpo, attraverso il quale viene costruita la sua identità, senza alcun pudore. Il redattore tuttavia è incline ad attribuire alla Perpetua che compare nelle sue pagine una certa *pruderie*, proiettando così le sue aspettative (di uomo romano) di come una donna e una martire dovrebbero essere. Nello scontro con la vacca selvatica la protagonista viene ritratta nell'atto di ri-

¹⁰² Cfr. Tilley 1994, pp. 851 s.

¹⁰³ Molto è stato scritto su questo passo. La metamorfosi del corpo femminile in maschile è comunque abbastanza presente nella letteratura del primo cristianesimo, per es. nel Vangelo apocrifo di Tommaso (cfr. a proposito Mazzucco 1989 e Castelli 1991).

comporsi le chiome e di ricucire lo strappo nella tunica che le scopriva i fianchi a causa dell'assalto dell'animale, commenta il redattore *pudoris potius memor quam doloris* (XX, 4: «ricordandosi più del pudore che del dolore»).

La descrizione dei corpi, soprattutto di quelli delle due martiri, reca con sé una certa dose di erotismo che non è sfuggita agli studiosi anglosassoni; soprattutto David Potter ha puntato sulla spettacolarizzazione del martirio.¹⁰⁴ La scena finale, così come ci viene restituita dal redattore, rappresenta Perpetua e Felicita come oggetti sottoposti allo “sguardo maschile” (*the male gaze*) sia degli spettatori del circo, sia dei lettori:

Quindi, dopo che esse furono fatte spogliare e vestite di reti, vennero condotte in campo. La folla inorridì nel vedere che l'una era una fanciulla di delicato aspetto e che all'altra stillavano ancora le mammelle di latte, fresca di parto com'era (XX, 2).

Anche qui tuttavia Perpetua opera una sovversione all'interno del discorso del *gender*, servendosi del suo sguardo. Anche ella infatti “guarda” come un uomo. Quando viene condotta insieme agli altri dalla prigione all'anfiteatro, il redattore la dipinge così (XVIII, 2): «dietro di loro Perpetua, col volto luminoso e dall'andatura serena (...) il vigore emanante dai suoi occhi costringeva tutti a piegare lo sguardo».

Il corpo pertanto nel testo della *Passione* si profila come elemento strutturale importante per varie funzioni narrative e su vari livelli. Da un lato, esso conferisce identità alle sofferenze della martire, divenendo la base discorsiva di una redistribuzione dei ruoli sociali, tipica dell'aspetto sovversivo del primo cristianesimo. Dall'al-

¹⁰⁴ Potter 1993. Si vedano anche le acute osservazioni di Eva Cantarella nella *Prefazione* di questo volume.

tro, il corpo fa da tramite tra due sfere della realtà ma anche della narrazione, gettando come un ponte percettivo tra il sogno e la veglia.

3.3 LA MORTE

Letteratura pura è la non-letteratura,
o la morte stessa.

Jacques Derrida

Il rapporto tra letteratura e morte sembra caratterizzare più le esperienze letterarie moderne che non quelle dell'antichità classica, tranne che sul piano della concettualizzazione della morte, soprattutto in rapporto alla filosofia e all'estetica. L'antichità ha prodotto opere come i dialoghi platonici *Fedone* e *Apologia di Socrate* o come i già citati *exitus virorum illustrium* o, ancora, vivide descrizioni della morte di personaggi illustri e di filosofi (come quella di Seneca, descritta da Tacito). Ma la morte come esperienza personale che getta luce sulla sfera più intima dell'individuo non rappresenta un campo rappresentato dalla letteratura greco-latina, almeno da quella trasmessaci. Anche da questo punto di vista la *Passione* sembra costituire un unicum senza precedenti: in essa la morte pervade la scrittura in un modo intimo e personale, soprattutto perché è l'autrice stessa che racconta i fatti precedenti la propria morte con la consapevolezza della sua prossimità. Eppure, ciò avviene secondo un processo di letteraturizzazione della morte stessa. Forse proprio questo aspetto del testo più degli altri qui discussi necessiterebbe di una messa in prospettiva più ampia, che potrebbe rivelarsi particolarmente proficua se si compara questo testo con altri che hanno per tema il rapporto con la morte. Non è un caso che Maurice Blanchot dedichi il capitolo più lungo e più complesso del suo *Espace littéraire* a questa relazione. Egli si con-

centra soprattutto su Kafka e Mallarmé, ma ad un certo punto riprende il paradigma stoico di Arria nell'atto di porre il pugnale impregnato del proprio sangue nelle mani del marito, pronunciando il celebre motto: *Paete, non dolet*. Sarebbe stato forse più stimolante per noi, e forse anche per lo stesso Blanchot, misurare le proprie teorie su un testo primigenio come la *Passione*, che, lo abbiamo visto, ha per centro proprio l'*entretien* della martire con la sua stessa morte.

Perpetua assume un comportamento ribelle rispetto alle strutture sociali e tale comportamento viene espresso e trasmesso attraverso il suo corpo, come è stato già prima evidenziato. Con esso la martire sovverte il “sopra” e il “sotto”, in linea con la potenza eversiva della dottrina cristiana nel contesto romano. Ma l'eroina sembra introdurre una più generale sovversione dei piani della realtà. Ed è proprio tale sovvertimento costante delle strutture spaziali e temporali che richiede di essere interpretato sul piano esistenziale come segno dell'avvicinamento della morte, visto che – lo afferma Blanchot – «il fatto di morire include un rovesciamento radicale».¹⁰⁵

La morte, come anche negli altri atti e passioni dei martiri, è la vera protagonista di tutta la vicenda, che viene narrata proprio come un processo unidirezionale verso l'inevitabilità del destino.¹⁰⁶ Già dal titolo *Passio* il lettore apprende quale sarà l'epilogo della storia che gli viene raccontata. A ben vedere, è proprio la morte che sostanzia di significato e offre la cornice alle visioni di Perpetua e di Saturo. Tenendo infatti presente che essi stanno per avvicinarsi alla loro fine terrena, il lettore

¹⁰⁵ Blanchot 1955 (trad. it. 1975, p. 87).

¹⁰⁶ Mühlberg 1997, in un articolo dedicato alla rappresentazione letteraria del martiri, insiste sull'impossibilità di dare forma scritta a tale esperienza, la cui intima essenza resta «ineffabile» (p. 86).

può interpretare i loro sogni e trovare una giustificazione per l'esecuzione. Tutt'e cinque le visioni rappresentano costantemente, anche se in modo diverso, la morte e le modalità con le quali essa si manifesterà alla fine della storia. Pertanto le visioni offrono al lettore nuove strategie di lettura della realtà, esse diventano strumenti ermeneutici per la comprensione della storia. Dal punto di vista narrativo le visioni pongono in stretta continuità la vita terrena con quella dell'aldilà, rompendo, per così dire, le stesse barriere spazio-temporali. Tempo e spazio sono come dilatati e non hanno più confini nel mondo sensibile. La quarta visione di Perpetua è senz'altro quella che meglio delle altre rende manifesto questo procedimento di preparazione alla morte. Rappresentando in termini simbolici la lotta nell'anfiteatro, la martire anticipa la scena del suo stesso martirio, sovvertendone però i termini. Il suo è un "sogno di gloria": ella non va a morire, ma a vivere e la sua non sarà una sconfitta ma una vittoria. Perpetua costruisce la sua identità di autrice proprio attraverso la prefigurazione dell'esperienza della sua stessa morte. Blanchot scrive: «Lo scrittore è colui che scrive per poter morire ed è colui che trae il suo potere di scrivere da una relazione anticipata con la morte».¹⁰⁷

CONCLUSIONI

Il diario e la letteratura nell'abisso

In un racconto intitolato *Il miracolo segreto* Borges ha narrato gli ultimi giorni dello scrittore praghese ebreo di nome Hadlík, condannato a morte dalle truppe naziste nei giorni dell'occupazione. Durante le notti precedenti all'esecuzione egli «morì di centinaia di morti» os-

¹⁰⁷ Blanchot 1955 (trad. it. 1975, p. 75).

sessionato dal vano tentativo di creare nella sua mente, forse per allontanarle, le circostanze di quell'inevitabile epilogo. Ma nell'ultima notte sognò di trovare Dio tra gli scaffali di una biblioteca, a cui chiese di avere un altro anno di tempo prima di morire, unicamente per portare a termine il dramma a cui stava lavorando. Nel sogno egli ottenne il permesso.

Ricordò che i sogni degli uomini appartengono a Dio e che Maimonide ha scritto che le parole di un sogno, quando suonano chiare e distinte, e non si può vedere chi le ha dette, sono divine. Si vestì; due soldati entrarono nella cella e gli ordinarono di seguirli.¹⁰⁸

Ecco che nel momento estremo, quando già il plotone d'esecuzione lo fissava con i fucili spianati, il suo desiderio viene esaudito.

Un anno intero aveva chiesto a Dio per terminare il suo lavoro: un anno gli concedeva l'Onnipotente. Dio compiva per lui un miracolo segreto: l'ucciderebbe all'ora fissata il plotone tedesco, ma nella sua mente, tra l'ordine e l'esecuzione dell'ordine, trascorrerebbe un anno.¹⁰⁹

La morte in effetti arriva nel momento in cui Hadlík trova l'ultimo aggettivo per portare a compimento il suo dramma, e con esso la sua stessa vita.

Per vari motivi questo brevissimo racconto di Borges potrebbe essere letto attraverso la lente offerta dall'esperienza della scrittrice martire Perpetua, del quale il testo novecentesco risulta essere una paradossale sublimazione, una limpida astrazione. Come lo scrittore in Borges, così anche Perpetua e la sua *Passione* costringono il lettore ad una riflessione totale sul concetto stesso

¹⁰⁸ Borges, *Finzioni*, p. 139.

¹⁰⁹ P. 141.

di letteratura. Della letteratura entrambi i testi rappresentano come una *mise en abîme*. A stimolare nel lettore la considerazione intorno al senso della letteratura e alla sua urgenza esistenziale è la forma stessa del diario, senz'altro la parte più sorprendente dell'intera *Passione*. Il diario è come un genere letterario liminare, la sua forma assicura l'accesso e offre il passaggio alla scrittura letteraria, senza che essa vi sia veramente e compiutamente presente. Per sua natura il diario elude la definizione di genere, eppure nel caso di alcuni autori esso sembra contenere un più alto grado di letterarietà, per dir così, delle opere stesse. E Blanchot afferma:

Si dà il caso che gli scrittori che tengono un diario siano i più letterati di tutti gli scrittori, ma forse perché evitano così l'estremo della letteratura, se questa è il regno inquietante dell'assenza di tempo.¹¹⁰

Il diario di Perpetua rappresenta in tal senso un *Urtext*, testo originario nel quale scrittura e vita convergono, confondendosi del tutto e lasciando che realtà e *mimesis* si compenetrino senza che sia più possibile per il lettore distinguere l'uno dall'altro. Come per lo scrittore protagonista del racconto di Borges, così anche per Perpetua lo *spazio della letteratura* coincide con quello della sua stessa esistenza, in esso ella iscrive la propria identità di scrittrice e il proprio destino di martire. Si ricordino infatti le sue ultime parole: *hoc usque in pridie muneris egi; ipsius autem muneris actum, si quis voluerit, scribat*, «ecco quanto mi accadde sino al giorno prima dei ludi; di ciò che sarà accaduto durante i ludi stessi chi ne avrà voglia, potrà scriverne» (X, 15).

MARCO FORMISANO

¹¹⁰ Blanchot 1955 (trad. it. 1975, p. 15).

BIBLIOGRAFIA

- Aland B. (2003), *Märtyrer als christliche Identifikationsfiguren. Stilisierung, Funktion, Wirkung*, in Ead. et a. (a cura di), *Literarische Konstituierung von Identifikationsfiguren in der Antike*, Tübingen, pp. 51-70.
- Amat J. (1985), *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris.
- Assmann J. (1997, 2a ed.), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München (trad. it. Torino 1997).
- Amat J. (1996), *Passion de Perpétue et de Félicité suivie des Actes. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, Paris.
- Auerbach E. (1958), *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern (trad. it. Milano 2007).
- Bal M. (1991), *Perpetual Contest*, in D. Jobling (a cura di), *On Story-Telling. Essays in Narratology*, Sonoma, pp. 227-241.
- Barnes T. (1968), *The Pre-Decian Acta Martyrum*, «Journal of Theological Studies» 19, pp. 509-531.
- Bastiaensen A.A.R. (a cura di) (1987), *Acti e passioni dei martiri*, Milano.
- Baumeister Th. (1980), *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster.
- Bettini M. (2000), *Mos, mores e mos maiorum. L'invenzione dei "buoni costumi" nella cultura romana*, in Id. *Le orecchie di Hermes*, Torino.

- Blanchot M. (1955), *L'espace littéraire*, Paris (trad. it. Torino 1975).
- Bottalico M., Chialant M. T. (a cura di) (2005), *L'impulso autobiografico*, Napoli.
- Borges J.L. (1955), *Ficciones*, Buenos Aires (trad. it. Torino 1985).
- Bowersock G.W. (1995), *Martyrdom and Rome*, Cambridge.
- Boyarin D. (1999), *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford.
- Braun R. (1992), *Approches de Tertullien*, Paris.
- Braund S. M. (2002), *Latin Literature*, London-New York.
- Bremmer J.N. (2002), *Perpetua and Her Diary: Authenticity, Family and Visions*, in W. Ameling (a cura di), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart, pp. 79-120.
- Bremmer J.N. (2003), *The Vision of Saturus in the Passio Perpetuae*, in F. García Martínez et al. (a cura di), *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst*, Leiden, Boston, pp. 55-73.
- Bremmer J.N. (2004), *The Motivation of Martyrs. Perpetua and the Palestinians*, in B. Luchesi, K. von Stuckrad (a cura di), *Religion im kulturellen Diskurs*, Berlin-New York, pp. 535-554.
- Bremmer J.N. (2006), *Het martelaarschap van Perpetua en Felicitas*, «Hermeneus» 78, pp. 128-137.
- Bremmer J.N., Formisano M. (a cura di) (c.s.), *Perpetua's Passions. Pluridisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis. 3rd century AD*.
- Brombert V. (1975), *La prison romantique. Essai sur l'imaginaire*, Paris.
- Brown P. (1981), *The Cult of the Saints*, Chicago (trad. it. Torino 2002).
- Burridge R.A. (2004), *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*, Cambridge.
- Butler R.D. (2006), *The New Prophecy and 'New Vi-*

- sions': *Evidence of Montanism in the Passion of Perpetua and Felicitas*, Washington.
- Castelli E.A. (1991), «*I Will Make Mary Male*». *Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity*, in J. Epstein, K. Straub (a cura di), *Body Guards. The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, New York-London, pp. 29-49.
- Castelli E.A. (2004), *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, New York.
- Cavallo G. (1995), *Donne che leggono, donne che scrivono*, in R. Raffaelli (a cura di), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Ancona, pp. 517-526.
- Chaplin J. (2000), *Livy's Exemplary History*, Oxford.
- Consolino F.E. (1992), *La donna negli Acta Martyrum*, in U. Mattioli (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova, pp. 95-117.
- Corsini E. (1975), *Proposte per una lettura della «Passio Perpetuae»*, in *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino, pp. 481-541.
- Cox Miller P. (1994), *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton.
- David J.M. (1980), *Rhétorique et histoire: l'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval* («Mélanges de l'École française de Rome» 92, 1), Paris.
- Dehandschutter B. (1995), *Hagiographie et histoire: À propos des actes et passions des martyrs*, in M. Lamberigts, P. van Deun (a cura di), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective*, Louvain, pp. 295-301.
- Delehaye H. (1921), *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles.
- Dickey E. (1996), *Greek Forms of Address*, Oxford.
- Divjak J., Wischmeyer W. (2001), *Perpetua felicitate oder Perpetua und Felicitas? Zu ICKarth 2,1*, «Wiener Studien» 114, pp. 613-627.
- Dixon S. (2001), *Reading Roman Women. Sources, Genres and Real Life*, London.

- Dodds E.R. (1965), *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge (trad. it. Firenze 1970).
- Dolbeau F. (1997), *Actes des Martyrs*, «Revue des Études Augustiniennes» 43.2, pp. 366-368.
- Dölger F.J. (1930), *Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuae*, «Antike und Christentum» 2, pp. 1-40.
- Dronke P. (1984), *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (203) to Marguerite Porete (1310)*, New York-Cambridge.
- Farrell J. (2001), *Latin Language and Latin Culture from Ancient to Modern Times*, Cambridge.
- Fontaine J. (1968), *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle. La genèse des styles latins chrétiens*, Torino.
- Foucault M. (1991), *L'écriture de soi*, in M. Foucault, *Dits et Écrits 1954-1988*, Paris.
- Foucault M. (1984), *Le souci de soi*, in M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. III, Paris (trad. it. Milano 1994).
- Franz M.L. von (1951), *Die Passio Perpetuae. Versuch einer psychologischen Deutung*, in C.G. Jung, *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zürich, pp. 387-496 (trad. it. Milano 1997).
- Frend W.H.C. (1965), *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford.
- Frend W.H.C. (1978), *Blandina and Perpetua. Two Early Christian Heroines*, in *Les Martyrs de Lyon* (colloque n. 575 du C.N.R.S.), Paris, pp. 167-177.
- Fridh A.J. (1968), *Le problème de la Passion des Saintes Perpétue et Félicité*, Goteborg.
- Gaiffier B. de (1954), *La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en occident. À propos du passionnaire hispanique*, «Analecta Bollandiana» 72, pp. 134-166.

- Habermehl P. (2004 2a ed.), *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Berlin.
- Hallett J.P. (1984), *Fathers and Daughters in Roman Society. Women and the Elite Family*, Princeton.
- Halporn J.W. (1991), *Literary History and Generic Expectations in the Passio and Acta Perpetuae*, «Vigiliae Christianae» 45, pp. 223-241.
- Heffernan Th. (1988), *Sacred Biography. Saints and their Biographies in the Middle Ages*, New York-Oxford.
- Heffernan Th. (1995), *Philology and Authorship in the Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, «Traditio» 50, pp. 315-325.
- Heffernan Th., Shelton J.E. (2006), *Paradisus in carcere. The Vocabulary of Imprisonment and the Theology of Martyrdom in the Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, «Journal of Early Christian Studies» 14, pp. 217-223.
- Herling G. (2003), *Un mondo a parte*, trad. it. Milano.
- Hock R.F., Bradley Chance J., Perkins J. (a cura di) (1998), *Ancient Fiction and Early Christian Narrative*, Atlanta.
- Jensen A. (1992), *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg im Breisgau.
- Klein J. (1940), *Tertullian. Christliches Bewußtsein und sittliche Forderungen. Ein Beitrag zur Geschichte der Moral und ihrer Systembildung*, Düsseldorf.
- Konstan, D. (1998), *Acts of Love. A Narrative Pattern in the Apocryphal Acts*, «Journal of Early Christian Studies» 6, pp. 15-36.
- Knopf R., Krüger G., Ruhbach G. (1965), *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen.
- Kraemer R.S., Lander S.L. (2000), *Perpetua and Felicitas*, in P.F. Esler (a cura di), *The Early Christian World*, vol. II, London, New York, pp. 1048-1068.

- Kraemer R.S., (a cura di) (2004), *Women's Religions in the Greco-Roman World. A Sourcebook*, Oxford.
- Kurczyk S. (2006), *Cicero und die Inszenierung der eigenen Vergangenheit. Autobiographisches Schreiben in der späten Römischen Republik*, Köln.
- Lanata G. (1989), *Processi contro cristiani negli atti dei martiri*, Torino.
- Lanata G. (1996), *Sogni di donne nel primo cristianesimo*, in *Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Torino, pp. 61-98.
- Lazzati G. (1956), *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli. Con appendice di testi*, Torino.
- Lefkowitz M. (1976), *The Motivations for St. Perpetua's Martyrdom*, «Journal of the American Academy of Religion» 44, pp. 417-421.
- Le Goff J. (1981), *La naissance du Purgatoire*, Paris (trad. it. Torino 1996).
- Lejeune P. (1971), *L'Autobiographie en France*, Paris.
- Lejeune P. (1975), *Le pacte autobiographique*, Paris (trad. it. Bologna 1986).
- Levi P. (1958), *Se questo è un uomo*, Torino.
- Malvezzi P., Pirelli G. (a cura di) (1975), *Lettere di condannati a morte della Resistenza europea*, Torino.
- Mazzucco C. (1975), *Il significato cristiano della «libertas» proclamata dai martiri della «Passio Perpetuae»*, in *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino, pp. 542-565.
- Mazzucco C. (1989), *«Fui fatta maschio». La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III). Con un'appendice sulla Passio Perpetuae*, Firenze.
- Mazzucco C. (1990), *I primi tre secoli l'età dei martiri*, in C. Mazzucco, C. Militello, A. Valerio, *E Dio li creò. Copie straordinarie nei primi 13 secoli di cristianesimo, da Perpetua e Saturo a Eloisa e Abelardo*, Milano.
- McKechnie P. (1994), *St. Perpetua and Roman Education in A.D. 200*, «L'Antiquité Classique» 63, pp. 279-291.
- Morante E. (1989), *Diario 1938*, Torino.

- Moriarty R. (1997), *The Claims of the Past. Attitudes to Antiquity in the Introduction to Passio Perpetuae*, «*Studia Patristica*» 31, pp. 307-313.
- Mühlenberg E. (1997), *The Martyr's Death and its Literary Presentation*, «*Studia Patristica*» 29, pp. 85-93.
- Musurillo H. (1954), *The Acts of the Pagan Martyrs*, Acta Alexandrinorum, Oxford.
- Musurillo H. (1972), *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford.
- Musurillo H. (1976), *Christian and Political Martyrs in the Early Roman Empire: A Reconsideration*, in D.M. Pippidi (a cura di), *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, Paris, pp. 333-342.
- Näf B. (2004), *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Darmstadt.
- Osiek C. (2002), *Perpetua's Husband*, «*Journal of Early Christian Studies*» 10.2, pp. 287-290.
- Paciorkowski R. (1959), *L'héroïsme religieux d'après la Passion des saintes Perpétue et Félicité*, «*Revue des Études Augustiniennes*» 5, pp. 367-389.
- Perkins J. (1995), *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, London-New York.
- Pervo R. (1996), *The Ancient Novel Becomes Christian*, in G. Schmeling (a cura di), *The Novel in the Ancient World*, Leiden, pp. 685-711.
- Pettersen A. (1987), *Perpetua - Prisoner of Conscience*, in «*Vigiliae Christianae*» 41, pp. 139-153.
- Poirier M. (1970), *Note sur la Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis: Felicitas actait-elle vraiment l'esclave de Perpétue?*, «*Studia Patristica*» 10, pp. 306-309.
- Potter D. (1993), *Martyrdom as Spectacle*, in R. Scodel (a cura di), *Theater and Society in the Classical World*, Ann Arbor, Michigan, pp. 53-88.
- Prinzivalli E. (1994), *Perpetua: la martire*, in A. Frascchetti (a cura di), *Roma al femminile*, Roma-Bari pp. 153-186.

- Rabinowitz N.S., Richlin A. (a cura di) (1993), *Feminist Theory and the Classics*, New York-London.
- Rader R. (1981), *Perpetua*, in P. Wilson-Kastner et al., *A Lost Tradition: Women Writers of the Early Church*, Lanham, pp. 1-32.
- Ramos-Lissón D. (1997), *La conversion personnelle dans la littérature des martyrs dans l'antiquité chrétienne (I-III siècles)*, «*Studia Patristica*» 29, pp. 101-108.
- Rhee H. (2005), *Early Christian Literature: Christ and Culture in the second and third centuries. The Apologies, Apocryphal Acts and Martyr Acts*, London.
- Robert L. (1982), *Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203*, «*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*», pp. 228-276.
- Robinson J.A. (1891), *The Passion of S. Perpetua. Newly edited from the mss. with introduction and notes*, Cambridge.
- Ronchey S. (1990), *Indagine sul martirio di san Policarpo*, Roma.
- Ronchey S. (1993), *Gli atti dei martiri tra politica e letteratura*, in A. Carandini, L.C. Ruggini, A. Giardina (a cura di), *Storia di Roma III*, Torino, pp. 781-825.
- Ronsse E. (2006), *Rhetoric of Martyrs. Listening to Saints Perpetua and Felicitas*, «*Journal of Early Christian Studies*» 14, pp. 283-327.
- Rousselle R. (1987), *The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of a Female Christian Martyr*, «*Journal of Psychohistory*» 14, pp. 193-206.
- Salisbury J.E. (1997), *Perpetua's Passion: The Death and Memory of a Young Roman Woman*, New York-London.
- Saxer V. (1984), *Atti dei martiri dei primi tre secoli*, Padova.
- Scheffler J.A. (2002, 2a ed.), *Wall Tappings. An international Anthology of Women's Prison Writings 200 to the Present*, New York.

- Shanzer D. (1984), *The Death of Boethius and the 'Consolation of Philosophy'*, «Hermes» 112, pp. 352-366.
- Sharrock A.R. (1991), *Womanaufacture*, «Journal of Roman Studies» 81, pp. 36-49.
- Shaw B.D. (1993), *The Passion of Perpetua*, «Past and Present» 139, pp. 3-45.
- Shaw B.D. (1996), *Body/Power/Identity. The Passions of the Martyrs*, «Journal of Early Christian Studies» 4, pp. 269-312.
- Shewring W.H. (1929), *Prose Rhythm in the Passio Perpetuae*, «Journal of Theological Studies» 30, pp. 56 ss.
- Shewring W.H. (1931), *En marge de la Passion des Saintes Perpétue et Félicité*, «Revue Bénédictine» 43, pp. 15-22.
- Straw C. (2002), «*A Very Special Death*». *Christian Martyrdom in its Classical Context*, in M. Cormack (a cura di), *Sacrificing the Self. Perspectives on Martyrdom and Religion*, Oxford, pp. 39-57.
- Tassi I. (2007), *Storie dell'io. Aspetti e teorie dell'autobiografia*, Roma-Bari.
- Testard M. (1991), *La Passion des saintes Perpétue et Félicité. Témoignages sur le monde antique et le christianisme*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», pp. 56-75.
- Tilley M. (1994), *The Passion of Perpetua and Felicity*, in E. Schüssler Fiorenza (a cura di), *Searching the Scriptures*, vol. 2, New York, pp. 833-858.
- Valerio A. (1981), *Le figure femminili negli Atti dei martiri del II secolo*, «Rassegna di teologia» 22, pp. 28-44.
- Van Beek C.J. (1936), *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Nijmegen.
- Van Henten J.W. (1995), *The Martyrs as Heroes of the Christian People. Some Remarks on the Continuity between Jewish and Christian Martyrology, with Pagan Analogies*, in M. Lamberigts, P. van Deun (a cura di), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective*, Leuven, pp. 303-22.

- Van Henten J.W., Avemarie F. (a cura di) (2002), *Martyrdom and Noble Death*, New York.
- Van Uytfanghe M. (1993), *L'Hagiographie: un "genre" chrétien ou antique tardif?*, «Analecta Bollandiana» 111, pp. 135-188.
- Vierow H. (1999), *Feminine and Masculine Voices in the Passion of Saints Perpetua and Felicitas*, «Latomus» 58.3, pp. 600-619.
- Viganò R. (1949, 1994), *L'Agnese va a morire*, Torino.
- Vittinghoff F. (1984), «*Christianus sum.*» *Das 'Verbrechen' von Außenseitern der römischen Gesellschaft*, «Historia» 33, pp. 331-357.
- Walde Ch. (2001), *Die Traumdarstellungen in der griechisch-römischen Dichtung*, München-Leipzig.
- Waldner K. (2004), «*Was wir also gehört und berührt haben, verkünden wir auch euch...*». *Zur narrativen Technik der Körperdarstellung im Martyrium Polycarpi und der Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, in B. Feichtinger, H. Seng (a cura di), *Die Christen und der Körper: Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike*, München, pp. 29-67.
- Weber G. (2000), *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart.
- Weigel S. (1982), «*Und selbst im Kerker frei...!*». *Schreiben im Gefängnis. Zur Theorie und Gattungsgeschichte der Gefängnisliteratur 1750-1933*, Mahrburg an der Lahn.
- Wyke M. (1987), *Written Women: Propertius' Scripta Puella*, «Journal of Roman Studies» 77, pp. 47-61.
- Wyke M. (1994), *Taking the Woman's Part: Engendering Roman Love Elegy*, «Ramus» 23, pp. 110-128.
- Yourcenar M. (1958), *Mémoires d'Hadrien*, Paris (trad. it. Torino 1981).
- Zambrano M. (1943), *La Confesión: Género literario* (trad. it. Milano 1997).
- Zolla E. (1997), *I mistici dell'occidente*, Milano.

NOTA AL TESTO

Il testo latino qui riprodotto è quello stabilito da C.I.M.J. van Beek, Nijmegen 1936. Si è tuttavia tenuto conto delle edizioni più recenti: la prima, curata da A.A.R. Bastiaensen, all'interno del volume *Atti e Passioni dei Martiri* per i tipi della Fondazione Lorenzo Val-la (Milano, 1987); la seconda da J. Amat, *Passion de Perpétue et de Felicité suivi des Actes*, edita nella serie *Sources Chrétiennes* (Paris, 1996). Nei pochissimi casi in cui si preferisce una lezione diversa rispetto al testo stampato da van Beek, ciò viene di volta in volta appositamente segnalato nella nota di commento.

Per la resa del testo in italiano sono state consultate le traduzioni di H. Musurillo, G. Chiarini (in Bastiaensen), J. Amat e C. Mazzucco.

Nel commento, oltre alle due edizioni appena segnalate, si è tenuto costantemente presente anche lo studio di J. Bremmer, *Perpetua and Her Diary: Authenticity, Family and Visions*, in W. Ameling (a cura di), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart 2002, pp. 79-120. Pertanto nelle note si fa riferimento a questi tre lavori indicando unicamente il nome seguito dal numero della pagina a cui si fa riferimento o da cui si cita. Per gli altri studi citati viene usato il sistema di citazione che già si trova nel saggio introduttivo.

Per il lettore che volesse approfondire la lettura della

Passione, si segnala il volume curato da Jan Bremmer e Marco Formisano *Perpetua's Passions. Pluridisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis. 3rd century AD*, di prossima pubblicazione, in cui vengono raccolte le relazioni presentate all'omonimo convegno, tenutosi presso la Humboldt-Universität a Berlino dal 9 all'11 luglio 2007.

Ringrazio di cuore Giusto Picone, Elisa Fulco, Eva di Stefano, Simona Corso e Craig Williams per i molti suggerimenti, frutto della loro passione per Perpetua.

LA PASSIONE DI PERPETUA E FELICITA

PASSIO SS. PERPETUAE ET FELICITATIS

I. 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 aequae utriusque causae convenientia et digerantur? Vel quia

¹ Il titolo è accompagnato in alcuni manoscritti dalla data della passione dei martiri, le none di marzo, e dall'indicazione del luogo, cioè *civitas Turbitana*.

² Il primo capitolo contiene la prefazione. Amat 188 ricorda che essa si trova in un solo manoscritto. Probabilmente è stata soppressa in seguito negli altri manoscritti a causa del dubbio che gravava sull'appartenenza del redattore all'eresia montanista.

³ Il riferimento è ovviamente ai fatti esemplari narrati nella Bibbia, in particolare alle varie visioni dei profeti (cfr. Amat 187). Va tuttavia ricordato come il termine *exempla* sia tipico della tradizione storiografica latina, presso la quale la rievocazione del passato in chiave di riproposizione di modelli "esemplari" assume un ruolo centrale nell'elaborazione del genere storiografico (cfr. per es. il lavoro su Livio di Chaplin 2000). A questo proposito è utile citare la distinzione introdotta da David 1980 tra *exemplum* antico ed *exemplum* medievale. Il primo è il risultato della vicenda dell'eroe di cui si narra – non importa se frutto di una tradizione mitica o storicamente esistito –; il secondo è invece incentrato sulla figura del narratore e sulla sua autorità. Mi sembra che il passo in questione riveli una tensione tra i due modelli che andrebbe ulteriormente analizzata, anche in rapporto al valore rive-

LA PASSIONE DI PERPETUA E DI FELICITA¹

I.²

1. Se antichi esempi della fede³ furono riuniti per iscritto per testimoniare la grazia di Dio e al contempo edificare l'uomo, affinché attraverso la lettura di essi,⁴ quasi facendo rivivere i fatti stessi,⁵ si rendesse onore a Dio e conforto agli uomini, perché non mettere per iscritto anche testimonianze più recenti che allo stesso modo ben si addicono a entrambi i fini?⁶ 2. Valga come ragione che

stato dal *mos maiorum* nella cultura latina (sulla funzione del *mos maiorum* nella cultura romana si veda da ultimo Bettini 2000). Su questo passo si concentra lo studio di Moriarty 1997.

⁴ Qui con «lettura» si indica anche e soprattutto la lettura data in presenza della comunità dei credenti nel giorno dell'anniversario del martire.

⁵ L'espressione *lectione eorum quasi repraesentatione rerum* pone alcuni problemi di interpretazione. Musurillo traduce con «memoria del passato attraverso la parola scritta», trascurando così il valore concreto di *lectio* indicato nella nota precedente. Chiarini traduce «facendo rivivere quei fatti straordinari attraverso la lettura». Amat 188 preferisce la lezione data dal manoscritto *repensatione* alla congettura *repraesentatione* e traduce «come attraverso un nuovo esame degli avvenimenti». Waldner 2004, p. 49 n. 48 preferisce anche lei la lezione del manoscritto alla congettura.

⁶ I *nova documenta* si contrappongono così ai *vetera exempla* all'inizio del passo. L'accordare pari importanza alle testimonianze recenti rivela il sapore montanista delle argomentazioni dell'ignoto redattore della *Passio*.

proinde et haec vetera futura quandoque sunt et necessaria posteris, si in praesenti suo tempore minori deputantur auctoritati, propter praesumptam venerationem antiquitatis. Sed viderint qui unam virtutem Spiritus unius Sancti pro aetatibus iudicent temporum, cum maiora reputanda sunt novitiora quaeque, ut novissimiora, secundum exuperationem gratiae in ultima saeculi spatia decretam. *In novissimis enim diebus, dicit Dominus, effundam de Spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii filiaeque eorum; et super servos et ancillas meas de meo Spiritu effundam: et iuvenes visiones videbunt, et senes somnia somniabunt.* Itaque et nos, qui sicut prophetias ita et visiones novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus, ceterasque virtutes Spiritus Sancti ad instrumentum Ecclesiae deputamus (cui et misus est idem omnia donativa administratus in omnibus, pro ut unicuique distribuit Dominus) necessario et digerimus et ad gloriam Dei lectione celebramus, ut ne qua aut inbecillitas aut desperatio fi-

⁷ Il contrasto tra passato e presente viene relativizzato attraverso la frase ad effetto *haec vetera futura... sunt*. Come giustamente sottolinea Amat 189, al riferimento dottrinario in questo caso viene accostato il confronto della *novitas* del cristianesimo con la cultura classica. Nella cultura antica infatti – come è noto – al passato viene accordato un valore normativo per il presente. Questa visione aprioristica del divenire storico viene qui sottolineata (e criticata) dal termine *praesumptam*.

⁸ L'espressione *viderint* lascia perplessi. Come nota Bastiaensen 412, molto probabilmente si tratta di un congiuntivo perfetto con valore d'imperativo.

⁹ In questo passo il redattore riprende l'argomento propriamente dottrinario, che verrà immediatamente confermato dalla citazione veterotestamentaria al paragrafo seguente. Si noti l'uso dei volgarismi *novitiora* (comparativo del tardo *novitius* per *novus*) e *novissimiora* (comparativo di *novissimus*, a sua volta superlativo di *novus*), che sottolinea, insieme a *ultima*, come l'autore tenda a proiettare gli avvenimenti recenti di cui vuol narrare nella

anche queste ultime un giorno saranno antiche e necessarie alle generazioni future, benché ad esse, presi come si è dalla venerazione del passato, si accordi nel presente un'autorità minore.⁷ 3. Vi siano pure coloro che credano⁸ all'unicità della potenza dello Spirito Santo, che è uno, in ogni epoca, mentre in realtà sono le testimonianze più recenti, in quanto ultime, a dover essere considerate più importanti, poiché espressione di un esuberare della grazia, che è stata concessa per la fine dei tempi.⁹ 4. “*Negli ultimi giorni infatti – dice il Signore – effonderò il mio spirito su ogni carne, e i loro figli e figlie profeteranno; e io effonderò il mio spirito sui miei servi e le mie serve, e i giovani vedranno visioni e i vecchi sogneranno sogni*”.¹⁰ 5. Così anche noi, che riconosciamo e onoriamo sia le nuove profezie sia le nuove visioni,¹¹ ugualmente promesseci, e che consideriamo basilari per l'istruzione della Chiesa¹² le altre manifestazioni della potenza dello Spirito Santo, il quale le è stato inviato al fine di distribuire tutti i doni tra tutti, nel modo in cui il Signore li assegna a ciascuno – sentiamo la necessità di metterle per iscritto e di celebrarle attraverso la lettura¹³ per la gloria di Dio. E ciò per evitare che una fede debole e priva di speranza creda che la grazia divina sia

prospettiva del futuro, visto come compimento ultimo della storia dell'uomo grazie al rivelarsi della grazia divina.

¹⁰ *Atti* 2, 17; *Gioele* 2, 28.

¹¹ Come sottolinea Banstiaensen 413, la necessità dell'autore è di porre le visioni sullo stesso livello delle profezie, visto che la *Passio* contiene propriamente le prime e non le seconde.

¹² Secondo Amat 191 *instrumentum* designa nel latino tardo qualsiasi forma d'istruzione, particolarmente quella attraverso la Sacra Scrittura.

¹³ Ulteriore conferma del fatto che del testo della *Passio* si desse pubblica lettura. Sull'aspetto “oratorio” del testo insiste Ronsse 2006. Al contempo viene sottolineato il processo di “letteraturizzazione” dei fatti importanti della Chiesa attraverso la loro codificazione scritta. In termini di teoria della cultura, si sottolinea il passaggio dalla “memoria comunicativa” alla “memoria culturale” (Cfr. Assmann 1997).

dei apud veteres tantum aestimet gratiam divinitatis conversatam, sive <in> martyrum sive in revelationum dignatione, cum semper Deus operetur quae re-promisit, non credentibus in testimonium, credentibus in beneficium. Et nos itaque *quod audivimus et contrectavimus, annuntiamus et vobis*, fratres et filiolli, *uti et vos* qui interfuistis rememoremini gloriae Domini, et qui nunc cognoscitis per auditum *communione[m] habeatis cum* sanctis martyribus, et per illos cum Domino nostro Ieso Christo, cui est claritas et honor in saecula saeculorum. Amen.

II. Apprehensi sunt adolescentes catechumeni: Revocatus et Felicitas, conserva eius, Saturninus et Secundulus; inter hos et Vibia Perpetua, honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta, habens pa-

¹⁴ Viene qui citata in modo incompleto un'epistola giovannea (*Ep. Io.* 1, 1-3). Bastiaensen 414 argomenta che la mancanza di *et vidimus* del testo giovanneo nella *Passio* indica il fatto che il redattore non fu in effetti testimone oculare. D'altronde Amat 192 fa presente come *contrectare* può anche avere il significato di «constatare attraverso la vista».

¹⁵ Secondo Bastiaensen 414 il redattore introduce una distinzione tra *fratres* e *filioli*: i primi sarebbero coloro che hanno già aderito al cristianesimo, i secondi sono invece i catecumeni in via di conversione. Amat 192 nota come l'espressione possa contemporaneamente riferirsi alle due generazioni: coloro che hanno visto e coloro che hanno udito.

¹⁶ Quindi ai tempi della redazione del testo dovevano ancora vivere testimoni oculari del martirio di Perpetua e dei suoi compagni.

¹⁷ In alcuni mss. e nella versione greca viene precisato anche il luogo dell'arresto, ossia *Thuburbo Minus* (altri mss. riportano l'indicazione già nel titolo). Sull'effettiva precisione di questa indicazione non si è tuttavia del tutto convinti, visto che la detenzione e il martirio si svolgono a Cartagine (cfr. Bastiaensen 414 s.). Il racconto vero e proprio comincia da questo punto. Un simile attacco, abbastanza abrupto se viene paragonato all'elaborata prefazione

stata riversata unicamente sugli antichi, sia che si tratti della dignità dei martiri sia delle rivelazioni; poiché Dio dà sempre seguito alle sue promesse per testimoniare la sua presenza ai non credenti e per beneficiare i credenti. 6. E ciò che noi abbiamo udito e toccato con mano¹⁴ lo annunciamo dunque anche a voi, fratelli e figli,¹⁵ affinché voi, che foste presenti,¹⁶ vi ricordiate della gloria del Signore e voi, che apprendete adesso udendo, siate in comunione con i santi martiri e attraverso di essi con il Signore nostro Gesù Cristo, che ha gloria e onore nei secoli dei secoli. Amen.

II.

1. Furono arrestati alcuni giovani catecumeni:¹⁷ Revocato e Felicita, sua compagna di schiavitù,¹⁸ Saturnino e Secondolo.¹⁹ Tra di loro anche Vibia Perpetua, nobile di nascita, di cultura elevata, matrona in quanto degnamente maritata.²⁰ 2. Aveva un padre, una madre e due

appena conclusasi (cfr. Corsini 1975 p. 521), sembra caratterizzare l'inizio di alcuni scritti appartenenti alla "letteratura di prigionia". Si pensi all'inizio di *Se questo è un uomo* di Primo Levi: «Ero stato catturato dalla milizia fascista il 13 dicembre 1943».

¹⁸ Mi sembra più corretto tradurre *conserva* «compagna di schiavitù» (con Musurillo e Amat) piuttosto che «sposa», come fa invece Chiarini basandosi su un passo di Tertulliano in cui il sostantivo ha questo significato (cfr. Bastiaensen 415).

¹⁹ Il gruppo è quindi composto da sei martiri: Perpetua, Saturo, Revocato, Felicita, Saturnino e Secondolo, così menzionati anche in un'iscrizione più tarda rinvenuta in una basilica di Cartagine.

²⁰ Qui l'autore presenta Perpetua. Come suggerisce Amat 193, queste brevi ma importanti notazioni ricordano lo stile di un'epigrafe: *honeste nata* indica l'elevato stato sociale della famiglia di Perpetua (il padre doveva appartenere, secondo Bremmer 87, almeno al ceto dei *decuriones*), *liberaliter instituta* definisce la sua preparazione culturale (come si vedrà in seguito, Perpetua parla anche il greco, oltre che presentarsi già come autrice del diario), da collegarsi al suo rango sociale, *matronaliter nupta* ci dice che essa al momento dell'arresto era degnamente sposata (*matrona*, cioè sposata da donna libera ad un cittadino libero). In

3 trem et matrem et fratres duos, alterum aequè cate-
 3 chumenum, et filium infantem ad ubera. Erat autem
 ipsa circiter annorum viginti duo. Haec ordinem to-
 tum martyrii sui iam hinc ipsa narravit, sicut con-
 scriptum manu sua et suo sensu reliquit.

III. «Cum adhuc» inquit «cum prosecutoribus esse-
 mus et me pater verbis evertere cupiret et deicere
 pro sua affectione perseveraret: «Pater», inquam,
 «vides verbi gratia vas hoc iacens, urceolum sive
 2 aliud?» Et dixit: «Video». Et ego dixi ei: «Numquid
 alio nomine vocari potest quam quod est?» Et ait:
 «Non». «Sic et ego aliud me dicere non possum nisi
 3 quod sum, Christiana». Tunc pater motus hoc verbo

realtà del marito di Perpetua non si fa nessuna menzione nel testo e questo è l'unico riferimento al fatto che essa fosse sposata. Secondo Bremmer 88, nel tempo in cui essa viene imprigionata doveva essere rimasta vedova (anche se il testo ci dice *nupta* e non *vidua*). Osiek 2002 sostiene che Saturo, figura quasi speculare a quella dell'eroina, potrebbe essere il marito di Perpetua.

²¹ Il testo ci offre quindi la possibilità, assai rara, di potere osservare alcuni comportamenti familiari in una famiglia romana di ceto medio-alto (cfr. Bremmer 88).

²² Qui si apprende che fu la martire stessa di sua volontà a comporre il suo diario di prigionia, senza servirsi dell'uso diffuso in antico di dettare ad altri il testo (*sua manu*). Problematica invece l'espressione *suo sensu*. Per Bastiaensen 415 si vuol dire che la donna ha scritto il suo resoconto in prigione «senza assistenza alcuna (...) per l'ideazione e la composizione». Per Amat 194 l'espressione indica che Perpetua ha composto il suo diario di propria iniziativa. L'espressione in ogni caso risulta funzionale all'argomentazione del redattore, che tende a sottolineare che il documento è originale, per quanto presentato nella cornice da lui scritta. Forse, ma è solo un'ipotesi, con essa il redattore ha voluto indicare come egli si sia limitato a ritoccare il testo scritto dalla martire, senza cambiarne il senso e il significato. È qui opportuno ricordare che non sono in pochi a dubitare dell'autenticità dell'attribuzione di questa parte di testo a Perpetua stessa (cfr. *Introduzione*).

fratelli, uno dei quali anch'egli catecumeno, e un figlio ancora poppante.²¹ 3. Aveva circa ventidue anni. Fu ella a narrare da questo punto tutta la vicenda del suo martirio, eccola così come ella stessa l'ha scritta, di suo pugno e di propria volontà.²²

III.

1. «Mentre ci trovavamo ancora sotto sorveglianza²³ – racconta Perpetua –, mio padre cercava con i suoi discorsi di farmi recedere dal mio proposito e, spinto dall'affetto per me, insisteva per farmi cedere.²⁴ Io gli dissi: “Padre mio, vedi per esempio questo vaso qui per terra, questa brocca o qualsiasi cosa essa sia?” Lui rispose che sì, lo vedeva. 2. Allora io dissi: “Lo si potrebbe chiamare con un nome diverso da quello che è?” Lui rispose di no. Ed io: “Alla stessa maniera nemmeno io posso dirti diversamente da ciò che sono: cristiana!”²⁵ 3. Allora mio

Con questa breve introduzione ai fatti si interrompe l'intervento del redattore, che riprenderà a narrare al par. XI, cioè dal momento in cui Perpetua porrà fine alla sua scrittura costretta dagli eventi che la condurranno al martirio.

²³ *Prosecutor*, derivato dal verbo *prosequor*, indica il corpo di guardia avente funzione di sorveglianza. Anche il racconto di Perpetua, come quello del redattore in II, 1 e quello di Saturo in XI, 2, comincia in modo abrupto nel mezzo degli avvenimenti (cfr. Corsini 1975, p. 521). Ronsse 2006, p. 317 nota come l'espressione vada intesa letteralmente: Perpetua e i suoi compagni non si trovano in questo momento già in carcere, dove andranno solo dopo il battesimo.

²⁴ Il verbo *deicere* significa letteralmente «gettar giù», «far cadere», qui sembra suggerire una certa verticalità tra la figura di Perpetua posta in alto e quella del padre posto in basso, che caratterizzerà la figura di Perpetua e dei suoi avversari anche nel corso delle visioni (Perpetua calca la testa del serpente nella prima visione e la faccia dell'egiziano nella quarta visione; cfr. Corsini 1975, pp. 528 ss.). Come fa notare Bastiaensen 416, i due verbi *evertere* e *deicere* sono spesso usati in contesto cristiano per indicare gli atti di apostasia.

²⁵ Come nota Bastiaensen 416, l'enfasi qui posta sul termine stesso «cristiana» indica come già esso in sé suggerisse per i primi cristiani

mittit se in me, ut oculos mihi erueret, sed vexavit tantum, et profectus est victus cum argumentis diaboli. Tunc paucis diebus quod caruissem patre, Domino gratias egi et refrigeravi absentia illius. In ipso spatio paucorum dierum baptizati sumus; et mihi Spiritus dictavit non aliud petendum ab aqua nisi sufferentiam carnis. Post paucos dies recipimur in carcerem: et expavi, quia numquam experta eram tales tenebras. O diem asperum! Aestus validus turbarum beneficio, concussurae militum. Novissime macerabar sollicitudine infantis ibi. Tunc Tertius et Pomponius, benedicti diaconi qui nobis ministrabant, constituerunt praemio, uti paucis horis emissi in meliorem locum carceris refrigeraremus. Tunc exeuntes de carcere universi sibi vacabant: ego infantem lactabam iam inedia defectum; sollicita pro

un atto di paretisi. L'espressione *christianus sum* è praticamente presente in quasi tutti gli *acta martyrum*. Qui il padre comprende come una simile affermazione diverrà fatale se la figlia persisterà nel suo credo.

²⁶ Si conclude così la prima delle quattro visite che il padre fa a Perpetua durante la sua prigionia. Va notato come in questo caso egli esca di scena associato nelle parole della figlia al diavolo stesso. Per il rapporto tra padri e figlie nella società romana si veda lo studio di Hallett 1984.

²⁷ Il termine, spesso usato nella *Passione*, è *refrigeravi*, verbo originariamente connesso all'immagine del sollievo procurato da qualcosa di fresco in un momento in cui fa caldo (cfr. Mohrmann 1961).

²⁸ Le indicazioni temporali fornite da Perpetua sono per lo più imprecise, tuttavia esse assolvono pienamente la funzione di dotare il racconto di una scansione temporale. In generale l'impossibilità di seguire il calendario comune caratterizza la letteratura di prigionia: chi si trova in prigione è costretto a crearsi una propria scansione temporale che non corrisponde a quella di "fuori". Da alcuni questa imprecisione nel fornire i dati temporali è stata vista come una prova di distanza critica dai fatti narrati piuttosto che di un coinvolgimento emotivo, proprio dell'autore di un diario (cfr. Vierow 1999, p. 606 e Heffernan 1995); altri invece sostengono che Perpetua tende a conferire precisione alla successione cronologica unicamente nella realtà intellegibile delle vi-

padre irritato da questa parola si avventa su di me per cavarmi gli occhi, in realtà riuscì solo a maltrattarmi; e poi sconfitto andò via insieme alle sue motivazioni volute dal diavolo.²⁶ 4. Pertanto mio padre per alcuni giorni non venne più a trovarmi, io resi grazie a Dio e provai sollievo²⁷ della sua assenza. 5. Proprio in quei pochi giorni ricevemmo il battesimo; e dallo Spirito Santo intesi che null'altro dovevo chiedere all'acqua battesimale se non la sopportazione del dolore fisico. Dopo pochi giorni²⁸ fummo condotti in prigione;²⁹ ed ero terrorizzata, non mi ero mai trovata in tale oscurità. 6. Che giorno tremendo! Un caldo terribile³⁰ a causa dell'affollamento, e le guardie che ci minacciavano di estorsione. Inoltre, ero tormentata dalla preoccupazione per il mio bambino. 7. Allora Terzio e Pomponio,³¹ i diaconi benedetti che vegliavano su di noi, riuscirono dietro compenso a ottenere che noi potessimo recarci per qualche ora³² in una parte del carcere più confortevole perché potessimo riprenderci.³³ 8. Una volta usciti dalla segreta, ognuno si accinse a occuparsi di sé. Io presi ad allattare il bimbo, già molto indebolito per la fame.³⁴ Preoccupata per lui, mi rivolgevo a mia madre e davo confor-

sioni piuttosto che in quella storica dei fatti terreni (cfr. Corsini 1975, p. 521 n. 87).

²⁹ Heffernan, Shelton 2006 insistono sul valore positivo del verbo *recipimur*, in accordo con la gioia, più volta espressa, provata dai martiri in attesa del loro stesso martirio.

³⁰ Dal "refrigerio" psicologico provato per l'assenza del padre Perpetua passa all'insopportabile calura materiale del carcere.

³¹ Si è pensato che Pomponio, che ha poi un ruolo importante nel racconto (cfr. VI, 7 e X, 1), sia il redattore della *Passio*, ma cfr. Bastiaensen 418 e Amat 69.

³² Mi sembra questo il valore da accordare a *paucis horis*, piuttosto che «nel giro di poche ore», come traduce Chiarini.

³³ Il termine è ancora una volta *refrigerare*.

³⁴ Come nota anche Amat 199, sembra che la famiglia di Perpetua non si fosse occupata affatto del piccolo durante i momenti più duri della detenzione della martire, forse per ricattarla e costringerla così a cedere.

eo adloquebar matrem et confortabam fratrem,
 commendabam filium; tabescebam ideo quod illos
 9 tabescere videram mei beneficio. Tales sollicitudines
 multis diebus passa sum; et usurpavi ut mecum in-
 fans in carcere maneret; et statim convalui et releva-
 ta sum a labore et sollicitudine infantis, et factus est
 mihi carcer subito praetorium, ut ibi mallet esse
 quam alicubi.

IV. Tunc dixit mihi frater meus: «Domina soror, iam
 in magna dignatione es, tanta ut postules visionem et
 ostendatur tibi an passio sit an commeatus». Et ego
 2 quae me sciebam fabulari cum Domino, cuius bene-
 ficia tanta experta eram, fidenter repromisi ei dicens:
 «Crastina die tibi renuntiabo». Et postulavi, et osten-
 3 sum est mihi hoc: video scalam aeream mirae magni-

³⁵ Il verbo *tabescere*, qui ripetuto, indica propriamente una decomposizione fisica, in questo caso diviene metafora del forte dolore provato dai personaggi.

³⁶ Il carcere diviene per Perpetua un *praetorium*, propriamente il luogo dove risiedeva il pretore, ma presso alcuni autori, non soltanto cristiani, utilizzato per “palazzo”, anche metaforicamente (cfr. Amat 199). Questo primo accenno visionario sembra anticipare la narrazione delle visioni vere e proprie.

³⁷ Probabilmente il fratello catecumeno di cui si dice prima (II, 2); *frater meus*, tuttavia, potrebbe anche indicare Saturo, “fratello” nella fede.

³⁸ Questa richiesta ricorda quanto importanti fossero ritenute le visioni per i primi cristiani, soprattutto nelle comunità africane.

³⁹ *Passio* e *pati* sono i termini indicanti il martirio.

⁴⁰ Il latino *fabulari* appartiene alla sfera del linguaggio quotidiano e qui sta ad indicare la frequenza delle conversazioni di Perpetua con il Signore.

⁴¹ Perpetua appare pienamente convinta del fatto che le sarà concesso di avere delle visioni. Come nota Bremmer 97, al lettore non deve sfuggire un particolare: non si tratta delle vere visioni di Perpetua, ma del resoconto che essa fa, molto probabilmente do-

to a mio fratello: raccomandavo loro mio figlio. Ero afflitta dal vederli afflitti per me.³⁵ 9. Dovetti sopportare tali preoccupazioni per molti giorni, ma alla fine ottenni che il bimbo restasse in carcere con me. Mi sentii immediatamente meglio e risollecata dal dolore e dalla preoccupazione per il mio piccolo. La prigione improvvisamente si trasformò per me in un palazzo,³⁶ in cui desideravo stare più che in qualsiasi altro posto.

IV.

1. Allora mio fratello³⁷ mi disse: “Sorella e signora, sei giunta già ad un livello di merito della grazia, che puoi chiedere che ti venga mostrata una visione³⁸ e che ti sia indicato se devi attendere il martirio³⁹ o la liberazione”. 2. Ed io che ben sapevo di dialogare⁴⁰ con il Signore, dal quale avevo ricevuto così grandi benefici, gli promisi piena di fiducia: “Domani ti darò notizia”.⁴¹ Così chiesi e mi fu mostrata questa visione:⁴² 3. vedo⁴³ una scala di bronzo⁴⁴ di

po averle poste al vaglio dei compagni. Sua intenzione sembra essere non solo di riferire le visioni, ma anche di renderle chiare ad altri membri della comunità cristiana, puntando soprattutto sulla loro efficacia simbolica. Va inoltre notato con Habermehl 2004, pp. 74 s., come il termine *visio* sia ambiguo e non sia necessariamente un equivalente di sogno.

⁴² La prima delle quattro visioni di Perpetua, a cui farà seguito il resoconto di quella avuta da Saturo.

⁴³ Da notare come all’iniziale *video* (al presente) seguono imperfetti e perfetti. Mi pare opportuno mantenere questo scarto temporale nella resa italiana. Si veda anche Ronsse 2006, p. 318.

⁴⁴ Il simbolo della scala è stato variamente interpretato. La maggior parte degli studiosi vi legge un riferimento alla scala di Giacobbe. Tuttavia, come nota Bremmer 99, non vi è nessun richiamo esplicito ad essa e in generale negli *acta martyrum* all’immagine biblica non viene dato particolare rilievo. Cox Miller 1994, p. 176, seguendo von Franz, vede nella scala un simbolo fallico in rapporto alla figura paterna. Habermehl 2004, p. 77 legge simbolicamente nella scala il mezzo per passare dal mondo terreno all’aldilà, gli strumenti di tortura apposti simbolizzerebbero la difficoltà del passaggio, nonché la durezza del

tudinis, pertingentem usque ad caelum, et angustam,
 per quam nonnisi singuli ascendere possent, et in la-
 teribus scalae omne genus ferramentorum infixum.
 Erant ibi gladii, lanceae, hami, machaerae, verruta,
 ut si quis neglegenter aut non sursum adtendens
 4 ascenderet, laniaretur et carnes eius inhaerent fer-
 ramentis. Et erat sub ipsa scala draco cubans mirae
 5 magnitudinis, qui ascendentibus insidias praestabat
 et exterrebat ne ascenderent. Ascendit autem Satu-
 rus prior, qui postea se propter nos ultro tradiderat
 (quia ipse nos aedificaverat), et tunc cum adducti su-
 6 mus, praesens non fuerat. Et pervenit in caput sca-
 lae, et convertit se et dixit mihi: «Perpetua, sustineo
 te; sed vide ne te mordeat draco ille». Et dixi ego:
 7 «Non me nocebit, in nomine Iesu Christi». Et de sub
 ipsa scala, quasi timens me, lente eiecit caput; et qua-
 si primum gradum calcarem, calcavi illi caput, et
 8 ascendi. Et vidi spatium immensum horti et in medio
 sedentem hominem canum, in habitu pastoris, gran-
 dem, oves mulgentem: et circumstantes candidati mi-

martirio stesso. Bremmer 99 ss. vi vede un riferimento al tribunale
 presso cui Perpetua verrà condannata, il quale si trovava appunto
 in posizione sopraelevata (cfr. *gradus* in VI, 2) e dove erano anche
 disposte varie armi e strumenti di tortura, proprio così come sulla
 scala. Inoltre, il fatto che la scala sia di bronzo può volere indicare
 la sua solidità, simbolicamente connessa alla fermezza del marti-
 rio. Dronke 1984 p. 7, basandosi sugli studi del folklore antico, ve-
 de nella scala un generale simbolo dell'ascesa, "la difficile via ver-
 so l'alto", così come questa può venire rappresentata anche da un
 ponte o da un sentiero montano.

⁴⁵ *Mirae magnitudinis* vengono definiti anche poco dopo il ser-
 pente (IV, 4) e nella quarta visione l'egiziano (X, 8). Il riferimento
 sembra quindi connotare qualcosa di pauroso.

⁴⁶ Rouselle 1987, p. 195, vede in queste armi appuntite una se-
 rie di simboli fallici. Il successivo verbo *inhaero* confermerebbe,
 secondo lo studioso, questa simbologia, visto che un altro suo si-
 gnificato è "copulare".

⁴⁷ Notoriamente nell'immaginario biblico ed evangelico rap-
 presentazione di Satana.

straordinaria altezza,⁴⁵ che giunge sino al cielo, ma stretta, attraverso la quale si poteva salire solo una persona per volta, ai lati della scala stavano infissi svariate armi di ferro: c'erano spade, lance, uncini, pugnali, spiedi,⁴⁶ di modo che se qualcuno saliva senza prestare attenzione o senza guardare verso l'alto, sarebbe stato dilaniato e le sue carni si sarebbero infilzate sulle punte di ferro. 4. Ai piedi della scala giaceva un serpente⁴⁷ spaventosamente grande, che tendeva insidie a coloro che salivano, cercando di terrorizzarli perché desistessero dall'ascesa. 5. Saturo sale per primo⁴⁸ – egli s'era consegnato spontaneamente in un secondo momento per causa nostra –, poiché era lui che ci aveva dato l'istruzione della fede, ma quando fummo portati in prigione non era presente. 6. Giunse in cima alla scala, si voltò e mi disse: “Perpetua, ti aspetto.”⁴⁹ Ma fa attenzione a non farti mordere dal serpente!” Ed io: “Non mi farà alcun male, in nome di Gesù Cristo!” 7. E da sotto la scala esso levò la testa quasi avendo paura di me. Ed io, come se stessi calcando il primo piolo della scala, gli calcai il capo⁵⁰ e salii. 8. E vidi la grande distesa di un giardino,⁵¹ in mezzo stava seduto un uomo canuto⁵² vestito da pastore,⁵³ imponente di statura, che mungeva

⁴⁸ Saturo era stato il primo a convertirsi e a istruire (*aedificare*) i compagni nella nuova fede, assume pertanto per Perpetua un ruolo lievemente prominente rispetto agli altri.

⁴⁹ Questo il significato di *sustineo* nel latino tardo e cristiano (cfr. Bastiaensen 420).

⁵⁰ Cfr. *Genesi* 3,15: *ipsa tibi calcabit caput*. *Calcare* è utilizzato nella versione africana in luogo di *conterere* della Vulgata. Perpetua nella sua visione compie la profezia. Rouselle 1987, p. 196, vede anche in *caput*, la testa del serpente, un simbolo fallico (effettivamente, la parola *caput* era usata in latino per “pene”), che Perpetua riesce a vincere.

⁵¹ Il giardino qui descritto rappresenta il paradiso. Nella simbologia freudiana – ricorda ancora Rouselle 1987, p. 196 – il giardino (*hortus*) rappresenta i genitali femminili.

⁵² Cristo viene modellato sull'immagine fornita in *Apocalissi* 1,14. Tuttavia, suggerisce Amat 205, potrebbe trattarsi anche di Dio Padre.

⁵³ Riferimento al Buon Pastore descritto anche in *Giovanni* 10,11.

- 9 lia multa. Et levavit caput et aspexit me et dixit mihi: «Bene venisti, tegnon». Et clamavit me et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam; et ego accepi iunctis manibus et manducavi; et universi circumstantes dixerunt: «Amen». Et ad sonum vocis ex-
- 10 perrecta sum, conmanducans adhuc dulce nescio quid. Et retuli statim fratri meo; et intelleximus passionem esse futuram, et coepimus nullam iam spem in saeculo habere.

- V. Post paucos dies rumor cucurrit ut audiremur. Supervenit autem et de civitate pater meus, consumptus taedio, et ascendit ad me, ut me deiceret, dicens: |
- 2 «Miserere, filia, canis meis; miserere patri, si dignus sum a te pater vocari; si his te manibus ad hunc flo-

⁵⁴ Cfr. *Apocalissi* 6, 9 e 7,13.

⁵⁵ Il greco *tegnon*, nota Dickey 1996, p. 68 ss., viene utilizzato *in loco parentis* da una figura a cui viene riconosciuto un ruolo protettivo e affettivo. Inoltre, la parola greca assume un senso forte se collocata nel testo latino. Questa parola fornisce uno degli argomenti in favore dell'originalità del testo latino rispetto alla versione greca (cfr. *Introduzione*, p. 17). Lanata 1996, p. 77, ricorda che «il grecismo (...) è molto più affettuoso del latino *filia*, e dà a Perpetua un senso di una conciliazione col padre, il quale le porge il latte, come lei si preoccupa di poterne offrire al figlio. C'è quasi un sospetto di inversione dei ruoli, un tratto materno nella figura maschile del padre, quasi un risarcimento per la dolorosità dei rapporti con il padre terreno. La "madre" Perpetua è così sollevata dal suo ruolo, ritorna "figlia" o addirittura bambina».

⁵⁶ Il termine latino *buccella* appartiene al linguaggio popolare, diminutivo di *bucca*.

⁵⁷ Il formaggio simbolizza l'eucaristia. Inoltre, esso sembra richiamare il latte e il miele che veniva donato a coloro che, dopo il battesimo, si accingevano a prendere la comunione, come era appena accaduto alla martire (cfr. Bastiaensen 422). Dronke 1984, p. 9 vede nel boccone di formaggio non tanto un riferimento eucari-

le pecore; attorno a lui stavano molte migliaia di figure vestite di bianco.⁵⁴ 9. Egli levò il capo, mi guardò e disse: “Sei la benvenuta, figlia”.⁵⁵ E mi chiamò, mi diede come un boccone del formaggio⁵⁶ che stava mungendo, io lo presi a mani giunte e lo mangiai.⁵⁷ E tutti coloro che stavano attorno dissero: “amen”. 10. E al suono di quelle voci mi ridestai, masticando ancora qualcosa di dolce. Subito raccontai quanto visto a mio fratello, ci fu chiaro che ci attendeva il martirio e da quel momento non avemmo più nessuna speranza in questo mondo.⁵⁸

V.

1. Qualche giorno dopo si sparse la voce che saremmo stati interrogati. Arrivò dalla città anche mio padre, affranto dal dolore, e venne su da me per cercare di farmi desistere.⁵⁹ Egli mi disse: 2. “Abbi pietà, figlia, di questi capelli bianchi;⁶⁰ abbi pietà per tuo padre, se sono degno

stico quanto, piuttosto, un simbolo di rigenerazione e di rinascita “celeste” contrapposta alla morte fisica che sta per avverarsi. Habermehl 2004, p. 101 ricorda come il latte fosse presente in quanto nutrimento archetipico nei misteri di Dioniso e come latte e miele tornassero nelle rappresentazioni dell’età dell’oro. Rouselle 1987, p. 197 vede nel formaggio un simbolo per lo sperma, elemento maschile.

⁵⁸ Questa, come le altre visioni di Perpetua, nascono dalla volontà di sapere e, come nota Corsini 1975, p. 494, tutte si concludono con la formula “ed io compresi (o noi comprendemmo)”. Va inoltre sottolineato come Perpetua stessa interpreti e racconti le sue visioni ai compagni (qui al fratello) prima di descriverle nel suo diario. Quella che si legge nel testo è una rielaborazione delle visioni avute da Perpetua, rielaborazione che teneva conto anche delle esigenze interpretative e simboliche della comunità cristiana, a cui comunque il testo intende rivolgersi (cfr. Bremmer 2002, p. 97).

⁵⁹ Ancora una volta si assiste ad un movimento verticale: Perpetua si trova come in alto (*ascendere*), il padre in basso (*deicio* vuol dire propriamente tirare giù, cfr. III, 2). In realtà il carcere stesso doveva trovarsi su di un’altura, il che spiega anche spazialmente queste espressioni.

⁶⁰ Nel latino cristiano *misereor* regge il dativo. Bastiaensen fa no-

rem aetatis provexi, si te praeposui omnibus fratri-
 3 bus tuis: ne medederis in dedecus hominum. Aspice
 fratres tuos, aspice matrem tuam et materteram,
 aspice filium tuum, qui post te vivere non poterit.
 4 Depone animos; ne universos nos extermines: nemo
 enim nostrum libere loquetur, si tu aliquid fueris pas-
 5 sa». Haec dicebat quasi pater pro sua pietate, basians
 mihi manus, et se ad pedes meos iactans et lacrimans
 6 me iam non filiam nominabat, sed dominam. Et ego
 dolebam casum patris mei, quod solus de passione
 mea gavisurus non esset de toto genere meo, et
 confortavi eum dicens: «Hoc fiet in illa catasta quod
 Deus voluerit; scito enim nos non in nostra esse po-
 testate constitutos, sed in Dei». Et recessit a me con-
 tristatus.

VI. Alio die cum pranderemus, subito rapti sumus ut
 audiremur. Et pervenimus ad forum. Rumor statim
 per vicinas fori partes cucurrit, et factus est populus
 2 immensus. | Ascendimus in catastam. Interrogati ce-

tare come qui Perpetua abbia probabilmente reinterpretato le parole del padre, cristianizzandole (cfr. anche poco dopo V, 4 e VI, 2).

⁶¹ Il fatto stesso di essere cristiano e, conseguentemente, di subire per questo la morte doveva quindi essere percepito nella società romana come motivo di vergogna (*dedecus*).

⁶² Nella lista dei parenti non compare, nemmeno in questo caso, il marito di Perpetua.

⁶³ Il verbo latino *extermino* nell'accezione di "distruggere", "annientare" appartiene anch'esso al linguaggio dei cristiani.

⁶⁴ I rapporti familiari risultano qui rovesciati: la figlia diventa *domina*, dinnanzi a lei il padre si prostra invocando pietà. L'immagine ben rende le nuove tensioni psicologiche e sociali provocate

di essere chiamato padre da te, se è vero che ti ho cresciuta con queste mani sino al fiore dell'età, se è vero che sei per me la prediletta tra i tuoi fratelli: non fare che io debba vergognarmi di fronte alla gente!⁶¹ 3. Pensa ai tuoi fratelli, pensa a tua madre e a tua zia, pensa a tuo figlio, che non potrà vivere dopo di te.⁶² 4. Cessa il tuo orgoglio, non volere rovinare⁶³ tutti noi. Nessuno di noi potrà infatti parlare liberamente, se ti accadrà qualcosa di male". 5. Queste erano le parole che egli mi rivolgeva da padre amorevole qual era, mentre mi baciava le mani e si gettava ai miei piedi e piangendo non mi chiamava più figlia, ma signora.⁶⁴ 6. Ed io soffrivo dell'infelicità di mio padre, poiché egli era l'unico tra i miei familiari a non provare gioia per il mio martirio.⁶⁵ Cercai di confortarlo dicendogli: "Su quella tribuna⁶⁶ accadrà ciò che Dio vorrà; sappi infatti che noi non siamo in potere di noi stessi, ma di quello di Dio". Ed egli si allontanò disperato.

VI.

1. Il giorno dopo, mentre stavamo facendo colazione,⁶⁷ fummo improvvisamente portati via per l'interrogatorio. Giungemmo in tribunale, immediatamente si diffuse la notizia per i quartieri vicini al foro, si formò una folla immensa. 2. Salimmo sulla tribuna. Gli altri, una volta

dal diffondersi dei valori cristiani, rivoluzionari rispetto alla morale comune della società romana.

⁶⁵ I commentatori notano come qui Perpetua esageri, difficile credere che gli altri familiari provassero gioia per il martirio della figlia. Amat 209 suggerisce che forse gli altri componenti familiari erano già in via di conversione. La gioia provata per il martirio è tipica e compare sempre negli *acta martyrum* (cfr. Bremmer 94).

⁶⁶ Il termine latino è *catasta*, che indica ancora una volta un'altura.

⁶⁷ Ancora una volta Perpetua cerca di fornire una notazione temporale per dare un ordine alla sequenza dei fatti.

3 teri confessi sunt. Ventum est et ad me. Et apparuit
 pater ilico cum filio meo, et extraxit me de gradu, di-
 cens: «Supplica; miserere infanti». Et Hilarianus pro-
 4 curator, qui tunc loco proconsulis Minuci Timiniani
 defunti ius gladii acceperat: «Parce», inquit, «canis
 patris tui, parce infantiae pueri. Fac sacrum pro salu-
 5 te Imperatorum». | Et ego respondi: «Non facio». Hi-
 larianus: «Christiana es?» inquit. Et ego respondi:
 «Christiana sum». Et cum staret pater ad me deicien-
 6 dam, iussus est ab Hilariano proici, et virga percus-
 7 sus est. Et doluit mihi casus patris mei, quasi ego
 fuissem percussa: sic dolui pro senecta eius misera.
 8 Tunc nos universos pronuntiat et damnat ad bestias;
 et hilares descendimus ad carcerem. Tunc quia con-
 sueverat a me infans mammas accipere et mecum in
 carcere manere, statim mitto ad patrem Pomponium
 diaconum, postulans infantem. | Sed pater dare no-
 luit. Et quomodo Deus voluit, neque ille amplius
 mammas desideravit, neque mihi fervorem fecerunt,

⁶⁸ Il verbo *confiteor* in senso assoluto è proprio del linguaggio dei cristiani.

⁶⁹ Si noti di nuovo il movimento dall'alto verso il basso.

⁷⁰ *Supplicare* ha il senso di «compiere un sacrificio», cfr. poco dopo a VI, 3: *fac sacrum pro salute imperatorum*.

⁷¹ I commentatori ricordano che in Tertulliano (*Scap.* 3, 1) compare un Ilariano, probabilmente lo stesso della *Passione*, noto per il suo accanimento contro i cristiani.

⁷² Nei processi capitali, *ius gladii* propriamente “diritto della spada”. Perpetua specifica che il *procurator* Ilariano lo aveva ricevuto, in quanto non gli sarebbe stato consentito in virtù della sua carica di esercitarlo.

⁷³ Qui il procuratore prende la parte del padre, di cui ripete gli argomenti. Dal punto di vista psicologico e narrativo egli rappresenta la figura maschile, analoga a quella paterna, che difende le consuetudini sociali e politiche, contro cui Perpetua in quanto cristiana si erge. Il plurale *imperatorum* è dovuto al fatto che Caracalla e Geta comparivano già accanto al padre Settimio Severo nella gestione del governo imperiale.

interrogati, confessarono la loro fede.⁶⁸ Venne il mio turno; in quel momento comparve mio padre con mio figlio, mi tirò giù dai gradini⁶⁹ dicendo: “Compi il sacrificio!⁷⁰ Abbi pietà del bambino!” 3. Il procuratore Ilariano,⁷¹ che aveva allora preso il posto del defunto proconsole Minucio Timiniano nell’amministrazione dei processi,⁷² mi disse: “Risparmia i capelli bianchi di tuo padre e la tenera età del tuo piccolo: sacrifica in onore degli imperatori!”⁷³ 4. Allora io risposi: “No, non lo farò!”, al che Ilariano mi chiese: “Sei cristiana?”, ed io: “Sì, sono cristiana”.⁷⁴ 5. E poiché mio padre continuava a star lì tentando di farmi desistere,⁷⁵ fu dato ordine da Ilariano di respingerlo; venne frustato.⁷⁶ E provai dolore della mala sorte toccata a mio padre, come se fossi stata io ad essere percossa; ugualmente soffrivo per la sua vecchiaia infelice. 6. A quel punto fu pronunciata la sentenza, venimmo tutti condannati a lottare con le bestie. Tutti contenti⁷⁷ riscendemmo alle prigioni. 7. Allora poiché mio figlio si era abituato a prendere il latte dalle mie mammelle e a stare in carcere con me, mandai subito il diacono Pomponio da mio padre per farmi dare il bimbo. 8. Ma mio padre non volle consegnarglielo. E come Dio volle il piccolo non ebbe più voglia delle mammelle né esse si infiammarono, di modo che io non fossi tor-

⁷⁴ Ritorna la formula *Christiana sum*, sigillo della fede di Perpetua e causa del suo martirio.

⁷⁵ Il verbo è ancora una volta *deicere*, «tirare giù».

⁷⁶ Il fatto di venire battuto con la frusta – nota Bremmer 92 s. – era avvertito come socialmente umiliante e certamente non si addiceva a un cittadino di condizione libera. Il padre rischia non solo per la salvezza della figlia, ma anche per la reputazione della sua famiglia, messa a repentaglio della fede ostinata della figlia. Perpetua, da parte sua, sembra già avere preso congedo dalle consuetudini imposte dalle strutture sociali romane.

⁷⁷ La gioia provata per la condanna futura è tipica della condizione del martire e la si ritrova in molti degli *acta martyrum*.

ne sollicitudine infantis et dolore mammarum macerarer.

VII. Post dies paucos, dum universi oramus, subito media oratione profecta est mihi vox et nominavi Dinocraten. Et obstipui quod numquam mihi in mentem venisset nisi tunc, et dolui commemorata casus eius. Et cognovi me statim dignam esse et pro eo petere debere. Et coepi de ipso orationem facere multum et ingemescere ad Dominum. Continuo ipsa nocte ostensum est mihi hoc: Video Dinocraten exeuntem de loco tenebroso, ubi et conplures erant, aestuantem valde et sitientem, sordido cultu et colore pallido; et vulnus in facie eius, quod cum moreretur habuit. Hic Dinocrates fuerat frater meus carnalis, annorum septem, qui per infirmitatem facie cancerata male obiit, ita ut mors eius odio fuerit omnibus hominibus. Pro hoc ergo orationem feceram; et inter me et illum grande erat diastema, ita ut uterque ad invicem accedere non possemus. Erat deinde in il-

⁷⁸ Si noti il particolare di tale intimità, caratterizzante la sofferenza provata dalla donna.

⁷⁹ Come suggerisce Amat 214, l'espressione medio-passiva *profecta est mihi vox* descrive il fenomeno dell'invasamento divino provato da Perpetua.

⁸⁰ Già prima (IV, 1) il fratello ricorda a Perpetua di essere *in magna dignatione*. Qui ritorna *digna*, Perpetua stessa è diventata ormai consapevole dei suoi meriti da cristiana e comprende di potere intercedere attraverso la preghiera in favore del fratello morto.

⁸¹ Questa è la seconda visione del racconto di Perpetua. La terza, la cui descrizione è contenuta nel paragrafo successivo (VIII), è sul piano narrativo la continuazione di questa.

⁸² Il luogo tenebroso potrebbe rappresentare l'inferno o anche il purgatorio. Si veda quanto scrive Le Goff 1981 (trad. it. 1996, pp. 60 ss.).

⁸³ La precisazione *carnalis* ci riporta al fatto che "fratello" può voler dire in contesto protocristiano "fratello nella fede".

mentata dalla preoccupazione per il bambino né dal dolore ai seni.⁷⁸

VII.

1. Pochi giorni dopo, mentre stavamo tutti pregando, nel bel mezzo della preghiera mi venne di gridare e feci il nome di Dinocrate.⁷⁹ Rimasi stupefatta, in quanto egli mai mi era venuto in mente se non in quel momento, e mi addolorai al ricordo della sua triste vicenda. 2. Mi resi allora subito conto di meritare una grazia⁸⁰ e di dovere chiederla per lui. Cominciasti dunque a levare una lunga preghiera in suo favore e a rivolgere i miei lamenti al Signore. 3. E già durante la notte mi apparve questa visione.⁸¹ 4. Vedo Dinocrate mentre esce da un luogo sommerso nelle tenebre,⁸² dove si trovavano anche molti altri; egli provava un gran caldo ed era assetato, era sporco d'aspetto, il suo colorito era pallido. In volto recava la ferita che aveva al momento della sua morte. 5. Questo Dinocrate era stato mio fratello di sangue,⁸³ aveva sette anni quando morì con il volto devastato da un tumore in modo così orribile che la sua morte sembrò a tutti atroce.⁸⁴ 6. In suo favore avevo quindi levato le mie preghiere. Ci trovavamo separati l'una dall'altro da una grande distanza⁸⁵ tale che per tutt'e due era impossibile avvicinarsi all'altro.⁸⁶ 7. Inoltre,

⁸⁴ Bal 1991 discute questa seconda visione. Nella sua lettura, nella quale combina l'analisi narratologica a elementi di psicanalisi, la studiosa fa notare come la martire in questo resoconto tenda a identificarsi con il fratellino, tracciando così una sorta di cammino inverso dell'inconscio diretto verso l'annullamento della sessualità. Il viso martoriato dal tumore di Dinocrate viene letto come un indicatore dello stato presessuale e come una «possibilità di femminilità» (p. 235).

⁸⁵ Da notare nel testo la congettura unanimamente accettata *diastema*, termine greco poco attestato e unicamente in ambito tecnico.

⁸⁶ Il latino *uterque ad invicem* rimarca la distanza quasi incolmabile tra Perpetua e il fratello.

lo loco, ubi Dinocrates erat, piscina plena aqua, altiore
 8 marginem habens quam erat statura pueri; et extendebat se
 Dinocrates quasi bibiturus. Ego dolebam, quod et piscina illa
 9 aquam habebat, et tamen propter altitudinem marginis bibiturus
 non esset. Et experrecta sum, et cognovi fratrem meum laborare;
 sed fidebam me profuturam labori eius. Et orabam pro eo omnibus
 diebus quousque transivimus in carcerem castrensem; munere enim
 10 castrensi eramus pugnaturi: natale tunc Getae Caesaris. Et feci pro illo
 orationem die et nocte gemens et lacrimans, ut mihi donaretur.

VIII. Die quo in nervo mansimus, ostensum est mihi hoc: Video locum
 2 illum quem retro videram, et Dinocraten mundo corpore, bene
 vestitum, refrigerantem; et ubi erat vulnus, video cicatricem: | et
 piscinam illam, quam retro videram, summisso margine usque
 3 ad umbilicum pueri; et aquam de ea trahebat sine cessatione.
 Et super marginem: fiala aurea plena aqua. Et accessit Dinocrates
 et de ea bibere coepit;

⁸⁷ Un riferimento al fonte battesimale, il cui accesso è negato a Dinocrate in quanto morto prima di essere stato battezzato.

⁸⁸ Il gruppo dei martiri viene quindi trasferito nuovamente di carcere. Tale spostamento rende più vivace il racconto di Perpetua anche sul piano narrativo.

⁸⁹ Con *munus castrense* si intendeva probabilmente la lotta dei gladiatori.

⁹⁰ Figlio di Settimio Severo, Cesare dal 198 al 211; ucciso dal fratello Caracalla che gli successe. In base ai calcoli l'esecuzione di Perpetua avvenne pertanto il 7 marzo del 203 (cfr. Bastiaensen 428). *Tunc*, nota Bastiaensen 429, suggerisce l'intervento esterno del redattore nel testo di Perpetua.

⁹¹ Al palese peggioramento delle condizioni di fermo di Perpe-

nel luogo in cui si trovava Dinocrate, c'era una vasca piena d'acqua,⁸⁷ il cui bordo era più alto della statura del fanciullo. Dinocrate si sporgeva come se volesse bere. 8. Ed io mi affliggevo, poiché vedevo che la piscina conteneva l'acqua ed egli, tuttavia, non poteva bere perché il bordo era troppo alto. 9. A quel punto mi ridestai e compresi che mio fratello soffriva; ma ero sicura che sarei riuscita a recare giovamento alle sue pene. Pregavo per lui ogni giorno finché non venimmo trasferiti nella prigione militare;⁸⁸ avremmo combattuto in occasione dei ludi militari;⁸⁹ era infatti il compleanno di Cesare Geta.⁹⁰ 10. E pregai per lui giorno e notte, lamentandomi e piangendo, perché mi fosse accordata la grazia.

VIII.

1. Il giorno in cui restammo in catene, mi venne mostrato ciò: vedo il luogo, che mi era apparso già prima, e Dinocrate pulito, ben vestito e in salute.⁹¹ Dove aveva la ferita adesso vedo una cicatrice. 2. E quella vasca, che avevo già visto la volta prima, aveva il bordo abbassato sino all'ombelico del ragazzo e l'acqua scorreva senza posa.⁹² 3. E sul bordo c'era una coppa d'oro piena d'acqua. Dinocrate vi s'avvicinò e cominciò a be-

tua dal momento del trasferimento nel carcere militare (*nervo*) fa da contrasto il miglioramento e la guarigione di Dinocrate. La narrazione di Perpetua sembra vieppiù assumere un vero e proprio scollamento psicologico tra quello che le accade materialmente e le sue visioni, proiettate nell'aldilà.

⁹² Bastiaensen 429, riprendendo Lazzati 1956, stampa la lezione *et aqua de ea trahebat*, dando così valore intransitivo a *trahere*, «scorrere». Amat invece preferisce *et aquam de ea trahebat*, quindi acqua accusativo e *trahere* nel senso transitivo di «attingere». Basandomi anche su Bremmer 109, preferisco attenermi alla prima soluzione, in quanto, come viene detto subito dopo, Dinocrate beve dalla coppa d'oro. Entrambi le lezioni si trovano nei mss.

- 4 quae fiala non deficiebat. Et satiatus accessit de aqua ludere more infantium gaudens. Et experrecta sum. Tunc intellexi translatum eum esse de poena.

- IX. Deinde post dies paucos Pudens miles optio, praepositus carceris, [qui] nos magnificare coepit intellegens magnam virtutem esse in nobis; qui multos ad nos admittebat ut et nos et illi invicem refrigerarem. Ut autem proximavit dies muneris, intrat ad me pater mens consumptus taedio, et coepit barbam suam evellere et in terram mittere, et prosternere se in faciem, et inproperare annis suis, et dicere tanta
2
3 verba quae moverent universam creaturam. Ego dolebam pro infelici senecta eius.

X. Pridie quam pugnaremus, video in horomate hoc:

⁹³ Il verbo *transferre*, qui usato nel senso di «portar via», è una forma tipicamente cristiana (cfr. Bastiaensen 430 e Amat 219s.). Nelle due ultime visioni, concentrate nella figura di Dinocrate, Dronke 1984, p. 12 nella sua interpretazione preferisce seguire il metodo psicanalitico di von Franz, che legge nelle visioni riportate dalla martire più un riflesso della propria personale vicenda che una serie di simboli escatologici. In questo caso, Perpetua vedrebbe riflesso nel mutamento di stato di Dinocrate il proprio passaggio, compiutosi attraverso la preghiera, dal suo essere ancora inreddenta all'accettazione eroica della sua fede e quindi del suo destino. In generale, mi pare, i due approcci alle visioni non si escludono a vicenda, anzi rendono giustizia alla complessità del testo (cfr. *Introduzione*).

⁹⁴ Visto che Perpetua e i suoi compagni si trovano in un carcere militare, la sorveglianza è appunto affidata a soldati.

⁹⁵ Alcuni hanno soppresso il primo *qui*, in quanto si hanno due

re da essa. La coppa restava piena d'acqua. 4. Appagato cominciò a giocare con l'acqua divertito, come fanno i bambini. Mi ridestai e compresi che la sua pena era terminata.⁹³

IX.

1. Qualche giorno dopo il sottufficiale preposto alla sorveglianza⁹⁴ di nome Pudente cominciò⁹⁵ ad onorarci, comprendendo che in noi risiedeva un grande coraggio.⁹⁶ Egli permetteva che fossero in molti a farci visita, affinché potessimo avere conforto gli uni degli altri. 2. Ma mentre si avvicinava il giorno dei ludi, venne a farmi visita mio padre, abbattuto dal dolore; cominciò a strapparsi la barba e a gettarla a terra. Si prostrava col volto toccando il suolo,⁹⁷ malediva i suoi anni e pronunciava parole tali che avrebbero commosso tutto l'universo.⁹⁸ 3. Io soffrivo nel vedere la sua vecchiaia infelice.

X.

1. Il giorno prima del nostro combattimento nel circo,

relative seguenti introdotte con lo stesso pronome. Sia Bastiaensen che Amat tuttavia lo mantengono, anche in rispetto della tradizione manoscritta, unanime per il primo *qui*, ma non per il secondo. Se si stampassero entrambi, si avrebbe un anacoluto.

⁹⁶ Il latino *virtus* è forse qui più vicino al senso classico di «coraggio», «valore» che non a quello cristiano di «potenza spirituale» o di «miracolo», come invece viene adoperato nella *praeformatio*.

⁹⁷ Si noti come Perpetua tendi a sottolineare il movimento del padre verso terra, quasi a volere indicare la sua natura terragna, lontana dal cielo, e quindi contrapposta alla propria.

⁹⁸ Il termine *creatura* nel senso di «insieme degli esseri creati» è proprio del latino cristiano. Questa è l'ultima visita del padre di Perpetua, figura senza dubbio centrale nella narrazione, dall'impatto fortemente drammatico, sottolineato dalla teatralità dei suoi gesti. Attorno a lui si concentra l'opposizione tra i valori romani tradizionali e quelli propagati dalla nuova fede.

venisse Pomponium diaconum ad ostium carceris et
 2 pulsare vehementer. Et exivi ad eum et aperui ei; qui
 erat vestitus discinta candida, habens multiplices gal-
 3 liculas. | Et dixit mihi: «Perpetua, te expectamus: ve-
 ni». Et tenuit mihi manum, et coepimus ire per aspe-
 4 ra loca et flexuosa. Vix tandem pervenimus anhelan-
 tes ad amphitheatrum, et induxit me in media arena,
 et dixit mihi: «Noli pavere: hic sum tecum et conla-
 5 boro tecum». Et abiit. Et aspicio populum ingentem
 adtonitum; et quia sciebam me ad bestias damnatam
 6 esse, mirabar quod non mitterentur mihi bestiae. Et
 exivit 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 coepe-

⁹⁹ Perpetua riporta ora la descrizione della sua ultima visione, senz'altro la più complessa sia a livello narrativo sia sul piano dell'interpretazione simbolica. Il termine utilizzato in questo caso è il greco *horoma*, proveniente dal linguaggio biblico (cfr. Agostino, *Contra Faustum* 31, 3).

¹⁰⁰ Come notano gli interpreti, in questa visione Pomponio viene assimilato alla figura di Cristo nel ruolo di guida della martire verso la passione.

¹⁰¹ La tunica senza cintura è particolare tipico dell'iconografia dell'angelo e degli *orantes* protocristiani, i sandali preziosamente ornati rimarcano l'eleganza della figura. Rouselle 1987, pp. 201 s., azzarda l'ipotesi che nell'espressione *multiplices galliculas* (come anche poco dopo in *galliculas multiformes*, riferito ai sandali del lanista al par. 8) si celi un'allusione all'effeminatezza simbolica delle due figure, sostenuta ad un livello inconscio dall'associazione di *gallicula* («sandali») da un lato con *Galli*, i sacerdoti di Cibele che si sottoponevano al rito della castrazione, dall'altro *cula*, cioè «deretano», associato con l'omosessualità passiva. Secondo lo studioso, Perpetua, presa dal messaggio cristiano di castità, tenderebbe a proiettarlo sugli uomini delle sue visioni, che verrebbero come sottoposti ad un processo di effeminazione.

¹⁰² Anche in questo caso, come nella prima visione, Perpetua è attesa. Là Saturo, qui Pomponio la salutano utilizzando quasi le stesse parole (cfr. Jensen 1992, p. 218). Comincia il viaggio nella dimensione simbolica del sogno.

vidi in una visione⁹⁹ il diacono Pomponio¹⁰⁰ venire alle porte del carcere e bussare con forza. 2. Gli andai incontro e gli aprii; era vestito con una tunica bianca senza cintura e portava dei sandali riccamente ornati.¹⁰¹ 3. Mi disse: “Perpetua, ti aspettiamo.¹⁰² Vieni”. Mi prese per mano e ci avviammo per luoghi aspri e tortuosi.¹⁰³ 4. Giungemmo infine a stento e affannati all’anfiteatro, egli mi condusse nel centro dell’arena e mi disse: “Non aver paura: sono qui con te e ti assisto”.¹⁰⁴ E ando via. 5. E vedo una grande folla tutta intenta; e poiché sapevo che ero stata condannata a combattere con le belve, ero stupita del fatto che esse non mi venissero ancora lanciate contro. 6. E si fece avanti per combattere con me un egiziano¹⁰⁵ d’aspetto orribile in compagnia dei suoi aiutanti. Dalla mia parte in qualità di aiutanti e sostenitori vengono dei bei ragazzi.¹⁰⁶ 7. Venni fatta spogliare e divenni maschio.¹⁰⁷ I miei sostenitori si misero a frizio-

¹⁰³ La notazione fa pensare alla durezza del martirio.

¹⁰⁴ Il termine *conlaboro* è soggetto a interpretazioni diverse. Chiarini traduce con «combattevo con te» e Bastiaensen nel commento (432) nota come il suffisso *con* sia tipico della lingua dei cristiani e questo verbo in particolare è attestato unicamente nei testi cristiani. Amat traduce con «soffro con te», riferendosi alla versione greca, che reca *συγκάμνων σοι*.

¹⁰⁵ L’egiziano qui descritto rappresenta il diavolo, così come il serpente ai piedi della scala nella prima visione. La carnagione scura degli africani viene solitamente associata al male, ma in particolare gli egiziani, in quanto ricordano la persecuzione del popolo di Dio, così come la figura faraone di memoria biblica rappresenta simbolicamente il demonio. Da notare, tuttavia, come Perpetua stessa non definisca l’egiziano come «nero», bensì come *foedus*, cioè «brutto». Per una contestualizzazione della visione dell’egiziano e del “nero” nel mondo antico si veda Habermehl 2004, pp. 145-177 e relativa bibliografia.

¹⁰⁶ Agli aiutanti diabolici dell’egiziano fanno da contraltare quelli angelici di Perpetua.

¹⁰⁷ La frase nella sua profonda ambiguità ha reso celebre la *Passio Perpetuae* anche presso gli studiosi di psicanalisi e di teoria del genere. La spiegazione immediata della trasformazione di Perpetua in uomo è senz’altro data dalle necessità della lotta: solo gli uomini combattevano nudi nel circo. Ovviamente a questa prima interpretazione pos-

runt me favisores mei oleo defricare, quomodo so-
 lent in agone; et illum contra Aegyptium video in afa
 8 volutantem. Et exivit vir quidam mirae magnitudi-
 nis, ut etiam excederet fastigium amphitheatri, di-
 scinctatus, purpuram inter duos clavos per medium
 pectus habens, et galliculas multiformes ex auro et
 9 argento factas, et ferens virgam quasi lanista, et ra-
 mum viridem in quo erant mala aurea. Et petiit si-
 lentium et dixit: «Hic Aegyptius, si hanc vicerit, occi-
 det illam gladio; haec, si hunc vicerit, accipiet ramum
 10 istum». Et recessit. | Et accessimus ad invicem et coe-
 pimus mittere pugnos; ille mihi pedes adprehendere
 11 volebat, ego autem illi calcibus faciem caedebam. Et
 sublata sum in aere, et coepi eum sic caedere quasi
 terram non calcans. At ubi vidi moram fieri, iunxi
 manus, ut digitos in digitos mitterem, et apprehendi
 12 illi caput, et cecidit in faciem, et calcavi illi caput. Et
 coepit populus clamare et favisores mei psallere. Et
 13 accessi ad lanistam et accepi ramum. Et osculatus est
 me et dixit mihi: «Filia, pax tecum». Et coepi ire cum
 gloria ad portam Sanavivariam. | Et experrecta sum.
 14 Et intellexi me non ad bestias, sed contra diabolum
 esse pugnaturam; sed sciebam mihi esse victoriam.

sono fare seguito altre più complesse, legate al contesto dottrinario, psicologico e sociale in cui Perpetua scrive (cfr. Bastiaensen 432 s. e Amat 224 s.).

¹⁰⁸ L'unzione con l'olio era una prassi per gli atleti che si accingevano a lottare, così come il conseguente cospargersi di polvere. Qui essa assume il valore simbolico di rito battesimale e di iniziazione.

¹⁰⁹ Il rotolarsi nella polvere ricorda il serpente biblico. Inoltre la polvere simbolizza la morte.

¹¹⁰ Anche qui ritorna l'espressione *mirae magnitudinis*, che caratterizzava la scala e il serpente della prima visione.

¹¹¹ Il *lanista* era propriamente l'allenatore dei gladiatori ma al contempo una sorta di arbitro della lotta. Cfr. Amat 227.

¹¹² La grande statura caratterizza le apparizioni delle divinità in sogno. Qui tutti i particolari forniti nel racconto di Perpetua tendono a presentare la figura come Cristo stesso: i sandali ancora

narmi con l'olio,¹⁰⁸ come si usa nella lotta. E vedo che di fronte a me l'egiziano si rotola nella polvere.¹⁰⁹ 8. Si fece avanti un uomo dalla statura impressionante¹¹⁰ tale da sorpassare il tetto dell'anfiteatro; indossava una tunica senza cintura con due strisce di porpora in mezzo al petto e dei sandali variamente ornati d'oro e d'argento, teneva in mano un bastone come da gladiatore¹¹¹ e un ramo verde sul quale spuntavano mele d'oro.¹¹² 9. Chiese di fare silenzio e disse: "Se questo egiziano vincerà su di lei, la ucciderà con la spada; se sarà lei a riportare la vittoria, le sarà dato questo ramo". Poi si allontanò. 10. E ci avvicinammo l'una all'altro e cominciammo a prenderci a pugni. Quello cercava di afferrarmi per i piedi, ma io gli colpivo il volto a calci. 11. Fui sollevata in aria e mi misi a colpirlo non toccando terra. E appena ci fu un momento di tregua, strinsi le mani incrociando dita nelle dita, lo presi per la testa, egli cadde sulla faccia e gli fui con i piedi sopra la testa.¹¹³ 12. La folla si mise ad acclamare e i miei sostenitori a levare inni.¹¹⁴ Mi avvicinai al gladiatore e ricevetti il ramo. 13. Mi diede un bacio¹¹⁵ e mi disse: "Figlia, che la pace sia con te". E in gloria avanzai verso la Porta della Vita. 14. Allora mi risedstai e compresi che ero destinata a combattere non con le belve, ma contro il demonio; sapevo tuttavia che mia

più eleganti di quelli di Pomponio, il bastone come strumento della giustizia divina e i pomi d'oro (che potrebbero però essere anche arance) quali simboli del premio per avere sofferto. Inoltre, secondo Robert 1982, p. 266 s., l'attribuzione delle mele d'oro apparteneva alla prassi di premiazione nelle feste greche *Pythia*.

¹¹³ Perpetua, ora levatasi in aria, pesta la faccia dell'avversario con i piedi, proprio così come nella prima visione calcava la testa del serpente posto ai piedi della scala. La lievitazione è tradizionalmente un segno di un potere sovrumano.

¹¹⁴ Il latino *psallere* ha il senso di cantare con accompagnamento musicale, ma presso i cristiani assume il significato più preciso di «levare inni».

¹¹⁵ Il bacio è qui simbolo di pace e ricorda un momento liturgico, come già la *bucella* di formaggio nella prima visione.

- 15 Hoc usque in pridie muneris egi; ipsius autem muneris actum, si quis voluerit, scribat.»

XI. Sed et Satorus benedictus hanc visionem suam
 2 edidit, quam ipse conscripsit. «Passi» inquit «eramur,
 et exivimus de carne, et coepimus ferri a quattuor
 angelis in orientem, quorum manus nos non tange-
 3 bant. Ibamur autem non supini sursum versi, sed
 4 quasi mollem clivum ascendentes. Et liberato primo
 mundo vidimus lucem immensam, et dixi Perpetuae
 (erat enim haec in latere meo): «Hoc est quod nobis
 Dominus promittebat: percepimus promissionem».
 5 Et dum gestamur ab ipsis quattuor angelis, factum
 est nobis spatium grande, quod tale fuit quasi viridia-
 6 rium, arbores habens rosae et omne genus flores. Al-
 titudo arborum erat in modum cypressi, quarum fo-

¹¹⁶ Il latino *egi* (perfetto di *ago*) ha qui il senso più tecnico di «redigere per iscritto», così come con *actus* si intende il «resoconto» (cfr. Bastiaensen 434). Tale significato, nota anche Amat 230, viene confermato dalla versione greca, che riporta ἔγραψα.

¹¹⁷ Il resoconto scritto da Perpetua termina al momento in cui diviene materialmente impossibile per la martire portare avanti la sua narrazione. Lo spazio della scrittura coincide in questo caso con quello dell'esistenza; per quanto si tratti di un'esistenza compressa negli ultimi giorni di una condannata a morte. Perpetua cede la penna all'agiografia, il suo esempio di vita passa grazie al testo scritto attraverso due dimensioni: da quella autobiografica, in cui la protagonista per vari motivi avverte la necessità di scrivere, a quella celebrativa dell'epilogo della sua esistenza e quindi del passaggio all'eternità del ricordo. Significativamente il suo testo termina con il verbo «scrivere».

¹¹⁸ Dopo il resoconto di Perpetua, steso sotto forma di diario, è la volta di Saturo. Anche questi probabilmente scrisse in latino, benché sia stato supposto che la versione latina sia la traduzione di quella originale in greco (cfr. Bastiaensen 434). Il verbo *edere* assume nel latino tardo il senso di «narrare».

era la vittoria. 15. Ecco quanto mi accadde¹¹⁶ sino al giorno prima dei ludi; di ciò che sarà accaduto durante i ludi stessi chi ne avrà voglia, potrà scriverne.¹¹⁷

XI.

1. Ma anche il benedetto Saturo ci ha riferito questa sua visione, che lui stesso ha messo per iscritto.¹¹⁸ 2. “Il nostro martirio era già avvenuto¹¹⁹ – così scrive –, eravamo usciti dal nostro corpo e fummo condotti verso oriente¹²⁰ da quattro angeli che non ci tenevano per mano.¹²¹ 3. Avanzavamo non in posizione supina con il volto rivolto verso l’alto, ma nella posizione di chi sale per una collinetta.¹²² 4. E appena abbandonammo il primo mondo,¹²³ vedemmo una luce intensissima e dissi a Perpetua, che si trovava al mio fianco: “Ecco ciò che il Signore ci prometteva: la sua promessa si compie”. 5. E mentre eravamo condotti da quei quattro angeli, ecco aprirsi davanti a noi una grande distesa che aveva l’aspetto di un giardino con rosai e ogni tipo di fiori.¹²⁴ 6. L’altezza dei cespugli era come quella di cipressi e le loro foglie

¹¹⁹ Il latino *passi eramus* sembra alludere alla passione di Cristo e riprende quanto detto da Perpetua in IV, 10. Il termine *passio* all’interno del testo acquista particolare rilevanza in XVIII, 9 (*de dominicis passionibus*) e XX, 10 (*passionibus nostris*).

¹²⁰ Secondo la Bibbia nelle traduzioni latine prima della Vulgata (*Gen.* 2, 8) in oriente è posto il paradiso.

¹²¹ Il particolare vuol mettere in evidenza l’immaterialità del sostegno degli angeli.

¹²² Una posizione in qualche modo attiva, di chi ha consapevolezza del cammino che sta compiendo. Non si tratta di corpi morti che vengono trasportati in cielo.

¹²³ Il «primo mondo» indica la zona atmosferica del mondo, dopo la quale si passa all’universo, ma anche la vita terrena contrapposta a quella ultraterrena.

¹²⁴ Il paradiso è stato descritto anche da Perpetua come un giardino, immagine tratta dal repertorio biblico.

7 lia cadebant sine cessatione. Ibi autem in viridiario
 alii quattuor angeli fuerunt clariores ceteris: qui, ubi
 viderunt nos, honorem nobis dederunt, et dixerunt
 ceteris angelis «Ecce sunt, ecce sunt», cum admira-
 8 tionem. Et expavescentes quattuor illi angeli, qui ge-
 9 stabant nos, deposuerunt nos. Et pedibus nostris
 transivimus stadium via lata. Ibi invenimus Iocun-
 dum et Saturninum et Artaxium, qui eadem persecu-
 tione vivi arserunt, et Quintum, qui et ipse martyr in
 carcere exierat. Et quaerebamus de illis, ubi essent
 10 ceteri. Angeli dixerunt nobis: Venite prius, introite, et
 salutate Dominum».

XII. Et venimus prope locum, cuius loci parietes ta-
 les erant quasi de luce aedificati; et ante ostium loci
 illius angeli quattuor stabant, qui introeuntes vestie-
 2 runt stolas candidas. Et introivimus, et audivimus vo-
 cem unitam dicentem: «Agius, agios, agios», sine ces-
 3 satione. Et vidimus in eodem loco sedentem quasi
 hominem canum, niveos habentem capillos et vultu
 4 iuvenili, cuius pedes non vidimus. Et in dextera et in
 sinistra seniores quattuor, et post illos ceteri seniores

¹²⁵ In luogo di *cadebant* Robinson 1891, pp. 37 s., legge *canebant*, «cantavano», accettato anche da Amat nel testo, congettura letterariamente senz'altro molto attraente (si vedano le motivazioni di Amat 233).

¹²⁶ Probabilmente allusione ai quattro angeli di *Apocalissi* 4, 9. Il testo latino costruisce una distinzione tra gli angeli, che non risulta dalla versione greca, in cui questi angeli sono gli stessi che hanno condotto le anime dei martiri in paradiso.

¹²⁷ Le proposizioni relative, introdotte da *qui*, che narrano le circostanze della passione di questi altri martiri, sembrano essere state inserite dal redattore (come prima in VII, 9).

¹²⁸ Probabilmente altri martiri.

cadevano giù senza posa.¹²⁵ 7. In questo stesso giardino si trovavano altri quattro angeli,¹²⁶ ancora più luminosi degli altri. Essi, non appena ci videro, ci resero omaggio e dissero ammirati agli altri angeli: “Eccoli! Eccoli!” I quattro angeli che ci conducevano, erano molto commossi e ci deposero a terra. 8. A piedi attraversammo il parco per un largo sentiero. 9. Lì trovammo Giocondo, Saturnino e Artassio, che in seguito alla stessa persecuzione erano stati arsi vivi, e Quinto, il quale anche lui era morto in prigione da martire.¹²⁷ Chiedevamo a loro dove si trovassero gli altri.¹²⁸ 10. Gli angeli ci dissero: “Prima venite, entrate e salutate il Signore”.

XII.

1. Arrivammo in un luogo le cui pareti sembravano essere state costruite di luce;¹²⁹ e davanti alla porta di questo posto si trovavano quattro angeli¹³⁰ che, mentre entravamo, ci mettevano addosso abiti bianchi.¹³¹ 2. Ci addentrammo e udimmo un coro cantare all’unisono “santo, santo, santo” senza fine.¹³² 3. E in quello stesso luogo vedemmo un uomo che sembrava vecchio, con i capelli candidi ma con un volto giovanile, del quale non vedevamo i piedi.¹³³ 4. E a destra e a sinistra stavano in piedi quattro vegliardi e dietro di es-

¹²⁹ All’interno del giardino si colloca quindi una costruzione, probabilmente la casa di Dio (cfr. Bastiaensen 436).

¹³⁰ Un terzo quartetto di angeli, questa volta essi hanno la funzione di guardia.

¹³¹ Il bianco degli abiti simbolizza il martirio (cfr. IV, 8).

¹³² La formula greca *agios, agios, agios*, il *tersanctus*, era tipica della liturgia, oltre che essere una reminiscenza dell’*Apocalissi*.

¹³³ La descrizione è simile a quella fornita da Perpetua nella sua prima visione. Tuttavia, notano gli interpreti, qui essa è più vicina ad *Apocalissi* 1, 14. Bastiaensen 437 sostiene che la figura indicata non è Cristo, bensì Dio. Il fatto che non si vedano i piedi simbolizza il mistero dell’origine divina.

5 conplures stabant. Et introeuntes cum admiratione
 stetimus ante thronum, et quattuor angeli sublevave-
 runt nos, et osculati sumus illum, et de manu sua
 6 traiecit nobis in faciem. Et ceteri seniores dixerunt
 nobis: «Stemus»; et stetimus et pacem fecimus. Et
 7 dixerunt nobis seniores: «Ite et ludite». Et dixi Per-
 petuae: «Habes quod vis». Et dixit mihi: «Deo gra-
 tias, ut, quomodo in carne hilaris fui, hilarior sim et
 hic modo».

XIII. Et exivimus et vidimus ante fores Optatum epi-
 scopum ad dexteram et Aspasium presbyterum doc-
 2 torem ad sinistram, separatos et tristes. Et miserunt
 se ad pedes nobis, et dixerunt: «Componite inter nos,
 3 quia existis, et sic nos reliquistis». Et diximus illis:
 «Non tu es papa noster, et tu presbyter? Ut vos ad
 pedes nobis mittatis?» Et moti sumus et complexi il-
 4 los sumus. Et coepit Perpetua Graece cum illis loqui,
 et segregavimus eos in viridiarium sub arbore rosae.
 5 Et dum loquimur cum eis, dixerunt illis angeli: «Sini-
 te illos refrigerent; et si quas habetis inter vos dissen-

¹³⁴ Si allude ai ventiquattro vegliardi di *Apocalissi* 4, 1-8.

¹³⁵ Di nuovo un quartetto di angeli, non si sa se siano gli stessi di prima. La versione greca non distingue i vari quartetti.

¹³⁶ Entrambi gli atti potrebbero essere un richiamo simbolico alla liturgia eucaristica. Il bacio compare anche in X, 13 e XXI, 7.

¹³⁷ La gioia, come si è già visto, caratterizza i martiri di fronte al loro sacrificio.

¹³⁸ Optato, contemporaneo di Tertulliano, fu in effetti vescovo di Cartagine. Aspasio viene qualificato con il titolo *doctor*, preposto cioè all'insegnamento e alla catachesi. I due dovevano trovarsi in disaccordo e vedono nei martiri la possibilità di sanare le scissioni all'interno della comunità (cfr. Bastianensen 438).

si molti altri vecchi.¹³⁴ 5. Entrammo e ci trovammo pieni d'ammirazione di fronte al trono. Quattro angeli¹³⁵ ci sollevarono e lo bacciammo ed egli ci toccò il viso con la mano. 6. Gli altri vegliardi ci dissero: "Alziamoci" e noi ci alzammo e ci scambiammo il bacio della pace.¹³⁶ Essi ci dissero: "Andate e siate gioiosi". 7. Io dissi a Perpetua: "Hai ciò che vuoi". Ed essa mi rispose: "Sia reso grazie a Dio, poiché così come ero piena di gioia¹³⁷ nel corpo, ancor di più posso esserlo qui in questo momento".

XIII.

1. Uscimmo e vedemmo davanti alla porta il vescovo Optato a destra e Aspasio, presbitero e insegnante, a sinistra, in disparte e tristi.¹³⁸ 2. Essi si gettarono ai nostri piedi dicendo: "Ristabilite la pace tra di noi. Ve ne siete andati e ci avete lasciato così". 3. Noi allora dicemmo: "Non sei tu il nostro padre¹³⁹ e tu il nostro presbitero? Come potete gettarvi a nostri piedi?" Ci commuovemmo e li abbracciammo. 4. Perpetua cominciò a parlare con loro in greco,¹⁴⁰ poi li traemmo in disparte nel giardino all'ombra del rosaio. 5. E mentre conversavamo gli angeli dissero loro: "Lasciateli riposare;¹⁴¹ e se c'è qual-

¹³⁹ Con il latino *papa* si indicava ancora il vescovo.

¹⁴⁰ Tale notazione potrebbe essere una conferma per il bilinguismo della martire, qualora una simile considerazione possa valere anche nella logica altra della dimensione onirica. Il greco è inoltre la lingua della sapienza e della dottrina. Bastiaensen 439 vede nel fatto che Perpetua si metta a parlare greco un atto di discrezione. Bremmer 2003, p. 57, intende questo passo come una testimonianza del fatto che anche il testo di Saturo dovesse essere stato redatto originariamente in latino.

¹⁴¹ Il termine usato è *refrigerare*, ma in questo caso la situazione non è più quella orrenda della prigione di Perpetua, ma del giardino del paradiso.

6 siones, dimittite vobis invicem». Et conturbaverunt
 eos, et dixerunt Optato: «Corrige plebem tuam, quia
 sic ad te conveniunt quasi de circo redeuntes et de
 7 factionibus certantes». Et sic nobis visum est quasi
 8 vellent claudere portas. Et coepimus illic multos fra-
 tres cognoscere, sed et martyras. Universi odore in-
 narrabili alebamus, qui nos satiabat. Tunc gaudens
 experrectus sum.»

XIV. Hae visiones insigniores ipsorum martyrum
 beatissimorum Saturi et Perpetuae, quas ipsi conscri-
 2 pserunt. Secundulum vero Deus maturiore exitu de
 saeculo adhuc in carcere evocavit, non sine gratia, ut
 3 bestias lucraretur. Gladium tamen etsi non anima,
 certe caro eius agnovit.

¹⁴² Un'allusione forse alle discordie create dalle eresie.

¹⁴³ Una situazione, questa, che non ci si aspetterebbe in una cornice così spiritualmente elevata quale il paradiso! Ovviamente il *background* doveva essere dato dalle discordie all'interno della comunità di Cartagine.

¹⁴⁴ Questo è il celebre passo a cui si riferisce Tertulliano nel *De anima* (55, 4), la prima attestazione della ricezione del testo della *Passio*.

¹⁴⁵ Simbolo della presenza divina. Ma il profumo è tradizionalmente anche nell'antichità pagana il nutrimento delle anime.

¹⁴⁶ Come Perpetua, anche Saturo si desta felice e in stato d'ap-pagamento. Con questa visione si conclude la parte delle memo-rie composte da Perpetua e da Saturo. Il racconto della vicenda dei martiri passa ora alla mano del redattore. A differenza di Per-petua, che nel suo diario inserisce le visioni nella cornice della narrazione dei fatti verificatisi durante i giorni di prigionia, Saturo si limita a descrivere unicamente la sua visione, il solo riferimento alle circostanze reali è la frase finale *tunc gaudens experrectus sum*. Saturo, dopo avere avuto la visione, ritorna alla realtà dura della prigionia e del martirio che lo attende. La sua gioia è dunque in forte contrasto con quanto sta per accadergli e, al contempo, è già simbolo della gioia a venire. Se nel quadro di una "teologia del martirio", alla base delle analisi di Corsini 1975, la visione di Satu-

che disaccordo tra voi,¹⁴² perdonatevi a vicenda”. 6. Li gettarono in uno stato di turbamento, si rivolsero così ad Optato: “Tieni a freno la tua gente, giacché vengono a te come se tornassero dal circo, litigando sulle squadre”.¹⁴³ 7. Ed avemmo l’impressione che volessero chiudere la porta. 8. Cominciammo allora a riconoscere molti fratelli, soprattutto martiri.¹⁴⁴ Ci nutrivamo tutti di un profumo ineffabile¹⁴⁵ che bastava a saziarci. Allora mi ridestai felice.¹⁴⁶

XIV.

1. Queste sono le più significative visioni dei beati martiri Saturo e Perpetua, così come essi le hanno messe per iscritto.¹⁴⁷ 2. Quanto a Secondolo, Dio lo fece uscire da questo mondo, mentre era ancora in prigione, con una morte anticipata, accordandogli così la grazia di non finire sbranato dalle bestie. 3. E non la sua anima, tuttavia, ma la sua carne ha subito la spada.¹⁴⁸

ro ha un ruolo abbastanza centrale (cfr. pp. 509 ss.), sul piano della narrazione presentata nella *passio*, argomenta Vierow 1999, p. 617 s., Saturo ha un ruolo decisamente minore, quasi inesistente. La sua funzione è quella di apportare un’ulteriore conferma alle visioni di Perpetua. Anche in questo caso sembra impossibile stabilire se sia stato il redattore stesso a scrivere la parte che attribuisce a Saturo.

¹⁴⁷ L’anonimo autore tende a sottolineare che furono i martiri stessi a scrivere i resoconti delle loro vicende e visioni. Il bisogno di autenticità sembra caratterizzare la sua intenzionalità autoriale, forse proprio a causa dell’aspetto alquanto aleatorio delle visioni.

¹⁴⁸ L’interpretazione di questo passo solleva alcuni dubbi sull’effettiva morte di Secondolo. Questa breve descrizione è interamente giocata su alcune opposizioni paradossali. La prima è definita spazialmente: *exitu de saeculo*, egli “esce” dal mondo per recarsi nell’aldilà (*in carcere* sembra quasi commentare la situazione di chi è nel mondo). La seconda è concentrata sulla dualità *anima / caro*. Per Bastiaensen 440 egli non è morto per gladio: «benché egli non abbia provato la morte per gladio, il suo corpo comunque ne ha avvertiti i colpi (l’arresto e il soggiorno in carcere)». Amat 242 s. si chiede se qui si voglia piuttosto indicare che Secondolo sia stato ucciso dai soldati in carcere o sia morto immediatamente.

XV. Circa Felicitatem vero, et illi gratia Domini
 2 eiusmodi contigit: Cum octo iam mensium ventrem
 haberet (nam praegnans fuerat adprehensa), in-
 stante spectaculi die in magno erat luctu, ne prop-
 ter ventrem differretur (quia non licet praegnantem
 poenae repraesentari) et ne inter alios postea sce-
 leratos sanctum et innocentem sanguinem funde-
 3 ret. Sed et conmartires graviter contristabantur, ne
 tam bonam sociam quasi comitem solam in via
 4 eiusdem spei relinquerent. Coniuncto itaque unito
 gemitu ad Dominum orationem fuderunt ante ter-
 5 tium diem muneris. | Statim post orationem dolores
 invaserunt. Et cum pro naturali difficultate octavi
 mensis in partu laborans doleret, ait illi quidam ex
 ministris cataractariorum: «Quae sic modo doles,
 quid facies obiecta bestiis, quas contempsisti cum
 6 sacrificare noluisti?» Et illa respondit: «Modo ego
 patior quod patior; illic autem alius erit in me qui
 patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum».
 7 Ita enixa est puellam, quam sibi quaedam soror in
 filiam educavit.

¹⁴⁹ È la volta di Felicità, il cui nome compare nel titolo del testo accanto a quello di Perpetua. In realtà, come si è già visto, Felicità ha nella narrazione un peso minore non solo rispetto a Perpetua, ma anche rispetto a Saturo.

¹⁵⁰ Secondo il diritto romano, infatti, il figlio innocente doveva essere risparmiato in caso di condanna della madre. Il verbo qui utilizzato, *repraesentari*, ci ricorda il contesto spettacolare del martirio (cfr. Amat 243).

¹⁵¹ Di sacrificare cioè in onore dell'imperatore.

XV.

1. Per quanto riguarda Felicita, anche per lei la grazia del Signore si manifestò in tal modo.¹⁴⁹ 2. Poiché era già incinta di otto mesi (si trovava già in stato interessante quando era stata condotta in carcere), mentre si avvicinava il giorno dei ludi, era tormentata dal timore che a causa del suo stato la sua condanna venisse differita – non è infatti consentito sottoporre alla pena le donne incinte¹⁵⁰ – e che si trovasse a versare il proprio sangue, santo e innocente, dopo in compagnia di ben altri criminali. 3. A loro volta i suoi compagni nel martirio si rattristavano molto di dovere lasciar sola un'amica così cara a compiere il cammino verso la meta della comune speranza. 4. E così, unendo i loro lamenti all'unisono pronunciarono una preghiera al Signore due giorni prima dei ludi. 5. Avevano appena terminato di pregare che a Felicita vennero le doglie. E poiché ella soffriva del travaglio, che all'ottavo mese era ovviamente difficile, uno dei carcerieri le disse: “Se tu soffri così adesso, che farai quando sarai gettata in pasto alle belve, che tanto sembravi disprezzare quando hai rifiutato di fare il sacrificio?”¹⁵¹ 6. Ed ella rispose: “Ora sono io che soffro quel che soffro; ma laggiù sarà un altro in me a soffrire per me, poiché anch'io affronterò la passione per lui”.¹⁵² 7. Così partorì una bimba, che una consorella allevò come fosse stata sua figlia.¹⁵³

¹⁵² Cioè Cristo. Da notare ancora una volta la tensione creata tra le due realtà, quella terrena e quella ultraterrena: *modo... illic*.

¹⁵³ Questa notazione rende chiaro che la redazione del testo è sicuramente di qualche tempo posteriore ai fatti narrati. Si noti infatti l'uso del perfetto *educavit* in contrapposizione con il presente finora usato. Su questo paragrafo si concentra Ronsse 2006, pp. 323 ss.

XVI. Quoniam ergo permisit et permettendo voluit Spiritus Sanctus ordinem ipsius muneris conscribi, etsi indigni ad supplementum tantae gloriae describendae, tamen quasi mandatum sanctissimae Perpetuae, immo fideicommissum eius exequimur, unum adicientes documentum de ipsius constantia
 2 et animi sublimitate. Cum tribunus castigatius eos castigaret, quia ex admonitionibus hominum vanissimorum verebatur ne subtraherentur de carcere incantationibus aliquibus magicis, in faciem ei Perpetua respondit: «Quid utique non permittis nobis refrigerare noxiis nobilissimis, Caesaris scilicet, et natali eiusdem pugnaturis? Aut non tua gloria est,
 3 si pinguiores illo producatur?» Horruit et erubuit tribunus; et ita iussit illos humanius haberi, ut fratribus eius et ceteris facultas fieret introeundi et refrigerandi cum eis, iam et ipso optione carceris credente.
 4

¹⁵⁴ I termini *mandatum* e *fideicommissum* derivano dal linguaggio giuridico.

¹⁵⁵ In questo passaggio viene tematizzato il ruolo centrale assunto dalla scrittura stessa come *medium* della fede cristiana. Emerge anche il motivo della modestia dell'autore (*indigni*).

¹⁵⁶ Qui il testo latino è incerto. Mi pare convincente la lezione adottata da van Beek e ripresa da Amat (cfr. Amat 246): *cum tribunus castigatius eos castigaret*. La ripetizione della radice, inoltre, è simile a *permittendo permisit* di XVI, 1.

¹⁵⁷ Il sospetto di servirsi di riti magici era spesso rivolto alle prime comunità cristiane.

¹⁵⁸ Si sottolinea il coraggio di Perpetua, che sfida il tribuno da donna e da prigioniera.

¹⁵⁹ Da notare ancora una volta l'uso del termine *refrigerare*. Come nota Vierow 1999, p. 614, nel diario di Perpetua stessa, il termine, se riferito a se stessa, ha sempre un valore psicologico (III, 4 e IX, 1), mentre ha valore fisico quando riferito ad altri (ai compagni e a Dinocrate). Colpisce in questo caso anche la lun-

XVI.

1. Poiché lo Spirito Santo ha permesso e, permettendo, ha quindi voluto che venisse messo per iscritto anche lo svolgimento dei ludi, per quanto indegni di aggiungere alcunché al racconto di una gloria così grande, eseguiamo tuttavia l'ordine e, per dir così, le ultime volontà¹⁵⁴ della santissima Perpetua, adducendo un'ulteriore prova della sua fermezza e della sua anima sublime.¹⁵⁵ 2. Il tribuno li trattava con maggiore severità,¹⁵⁶ in quanto, ricevuto l'avvertimento da parte di persone maligne, temeva che essi evadessero dal carcere servendosi di espedienti magici.¹⁵⁷ A lui Perpetua disse in faccia:¹⁵⁸ 3. “Come mai non permetti di prendere ristoro¹⁵⁹ a noi che siamo i più nobili dei condannati di Cesare¹⁶⁰ e che combatteremo nel circo nel giorno del suo compleanno? Non sarà forse per te motivo di vanto se noi verremo condotti a lui ben pasciuti?”¹⁶¹ 4. Il tribuno trasalì e arrossì, diede così ordine che fossero trattati più umanamente e che quindi fosse consentito ai fratelli di lei e a tutti gli altri di far loro visita e di riconfortarsi vicendevolmente. A questo punto la guardia preposta al carcere si era già convertito anche lui.¹⁶²

ghezza delle frasi pronunciate da Perpetua che non corrisponde allo stile del suo diario. La Perpetua del diario è diversa dalla Perpetua narrata dal redattore.

¹⁶⁰ L'antitesi *noxii nobilissimis* è fortemente ironica. Vi si legge il coraggio sprezzante di Perpetua, matrona romana. Ella per sottolineare l'ingiustizia della condanna si serve del termine *nobilissimus*, allora adottato per i figli dell'imperatore e di cui si era fregiato Geta per primo (cfr. Bastiaensen 442).

¹⁶¹ Era costume rimpinguare i prigionieri prima di farli combattere nell'arena.

¹⁶² Il lettore può seguire le fasi della conversione della guardia Pudente (cfr. IX, 1), che diverrà piena alla morte di Saturo nell'ultimo paragrafo della *Passio*.

- XVII. Pridie quoque cum illam cenam ultimam, quam liberam vocant, quantum in ipsis erat, non cenam liberam sed agapem cenarent, eadem constantia ad populum verba iactabant, comminantes iudicium Dei, contestantes passionis suae felicitatem, inridentes concurrentium curiositatem, dicente Saturo:
- 2 | «Crastinus satis vobis non est? Quid libenter videtis quod odistis? Hodie amici, cras inimici. Notate tamen vobis facies nostras diligenter, ut recognoscatis
- 3 | nos in die illo». Ita omnes inde adtoniti discedebant, ex quibus multi crediderunt.

- XVIII. Illuxit dies victoriae illorum, et processerunt de carcere in amphitheatrum, quasi in caelum, hilares, vultu decori, si forte gaudio paventes non
- 2 | timore. Sequebatur Perpetua lucido vultu et placido incessu, ut matrona Christi, ut Dei delicata, vigore oculorum deiciens omnium conspectum. Item
- 3 |

¹⁶³ La *cena libera* era l'ultimo pasto, normalmente molto abbondante (per questo «libera») concesso ai gladiatori e ai condannati prima del combattimento con le fiere nel circo. A questa cena poteva assistere anche il pubblico e spesso essa si trasformava in un festino sfrenato e licenzioso (*libera*; Amat 248 connette il termine *liberus* a Liber-Bacco). Qui va notato come la *cena libera* diventi per Perpetua e i suoi compagni un'*agape*, cioè un pasto modesto dedicato a Cristo (cfr. Tertulliano, *Apol.* 39, 16-19). Anche in questo caso il lettore viene confrontato con l'interpretazione altrai dei cristiani di atti della vita quotidiana. La narrazione assume così, almeno sul piano psicologico, un doppio spessore, già sottolineato dalle visioni descritte.

¹⁶⁴ Il tempo della narrazione viene come dilatato sino alla fine dei giorni (*in die illo*), con l'effetto che la narrazione stessa sembra proseguire idealmente anche dopo la morte dei martiri protagonisti.

XVII.

1. Anche il giorno prima dei ludi mentre consumavano l'ultima cena che viene chiamata "libera" – ma che per essi era non una cena libera, bensì un'agape¹⁶³ –, rivolgevano alla folla con la stessa fermezza d'animo discorsi, minacciando il giudizio di Dio, affermando la felicità del loro martirio e deridendo i curiosi accorsi. Saturo diceva: 2. "Non vi è sufficiente domani? Che piacere avete a guardare ciò che odiate? Oggi amici, domani nemici. Almeno fissate bene nella memoria i nostri volti, affinché possiate riconoscerci in quel giorno".¹⁶⁴ 3. Così tutti si ritirarono profondamente turbati, molti di loro si convertirono.

XVIII.

1. E giunse il giorno luminoso della loro vittoria.¹⁶⁵ Uscirono dalla prigione per recarsi nell'anfiteatro come se si stessero recando in cielo, allegri,¹⁶⁶ tranquilli in volto, trepidando semmai di gioia, non di paura. 2. Dietro di loro Perpetua, col volto luminoso e dall'andatura serena, da sposa di Cristo, da prediletta di Dio.¹⁶⁷ Il vigore emanante dai suoi occhi costringeva tutti a piegare lo sguardo.¹⁶⁸ 3. E così anche Felicita, contenta di es-

¹⁶⁵ Comincia la narrazione del martirio di Perpetua e dei suoi compagni. La vicenda viene narrata con uno stile più elevato rispetto ai registri stilistici precedenti. Anche in questo caso al lettore viene presentata una realtà estremamente negativa con termini del tutto positivi: la lotta nel circo diviene qui «vittoria».

¹⁶⁶ *L'hilaritas*, come si è più volte visto, caratterizza il martirio.

¹⁶⁷ Il termine latino *matrona* ricorda *matronaliter nupta* di II,1. Come suggerisce Amat 250, Perpetua diviene, da «signora» terrestre qual era, «signora» celeste. L'espressione *delicata Dei* sembra «ardita» (Amat 250), in quanto comunemente *delicata* rientrava nel linguaggio erotico.

¹⁶⁸ Si noti la fermezza «virile» dell'eroina, sostenuta anche dal suo elevato rango sociale.

Felicitas, salvam se peperisse gaudens ut ad bestias pugnaret, a sanguine ad sanguinem, ab obstetrice ad retiarium, lotura post partum baptismo secundo. Et cum ducti essent in portam et cogerentur habitum induere, viri quidem sacerdotum Saturni, feminae vero sacratarum Cereri, generosa illa in finem usque constantia repugnavit. Dicebat enim: «Ideo ad hoc sponte pervenimus, ne libertas nostra obduceretur; ideo animam nostram addiximus, ne tale aliquid faceremus; hoc vobiscum pacti sumus». Agnovit iniustitia iustitiam: concessit tribunus, quomodo erant, simpliciter inducerentur. Perpetua psallebat, caput iam Aegyptii calcans; Revocatus et Saturninus et Saturus populo spectanti comminabantur. Dehinc ut sub conspectu Hilariani pervenerunt, gestu et nutu coeperunt Hilariano dicere: «Tu nos», inquit, «te autem Deus». Ad hoc populus exasperatus flagellis eos vexari per ordinem venatorum postulavit; et utique gratulati sunt quod aliquid et de dominicis passionibus essent consecuti.

¹⁶⁹ Al martirio si fa riferimento in Tertulliano (*Bapt.* 1, 16, 1) come ad un secondo battesimo (cfr. Bastiaensen 444). Il *retiarius* era un gladiatore munito di rete e tridente al quale si dava l'incarico di uccidere i condannati.

¹⁷⁰ Le due divinità romane dovevano venire associate, date il contesto africano, agli dèi fenici Baal e Thanit, ai quali in origine si offrivano sacrifici umani.

¹⁷¹ Perpetua viene definita *generosa*, «nobile», dunque riferito, oltre che suo stato sociale, soprattutto alla sua fermezza d'animo (*constantia*).

¹⁷² La *libertas* caratterizza qui il gruppo dei martiri, che si rifiuta di indossare il travestimento del rito pagano. Su questo passo cfr. Mazzucco 1975.

sere salva dopo aver partorito per potere combattere con le bestie, passando da sangue a sangue, dall'ostetrica al reziario, in procinto di bagnarsi dopo il parto di un secondo battesimo.¹⁶⁹ 4. E una volta condotti alla porta, li si voleva costringere ad indossare degli abiti, per gli uomini quelli dei sacerdoti di Saturno e per le donne quelli delle addette al culto di Cerere.¹⁷⁰ Ma quella gran donna di Perpetua¹⁷¹ rifiutò con fermezza sino alla fine. 5. Ella diceva: "Per questo siamo giunti fin qui di nostra volontà, perché non ci venisse strappata la libertà;¹⁷² per questo abbiamo impegnato la nostra vita,¹⁷³ proprio per non dover fare nulla di ciò; questo è il patto che abbiamo fatto con voi". 6. E l'ingiustizia riconobbe la giustizia: il tribuno permise che essi fossero fatti passare così com'erano vestiti semplicemente. 7. Perpetua cominciò ad intonare inni, già calcava la testa dell'egiziano.¹⁷⁴ Revocato, Saturnino e Saturo lanciavano minacce alla folla di spettatori. 8. Poi appena si trovarono al cospetto di Ilariano, cominciarono con gesti e cenni¹⁷⁵ a fargli intendere: "Tu noi, ma Dio te!" 9. A quest'atto la folla s'inferocì e chiese che essi venissero frustati da una schiera di gladiatori. E quelli furono addirittura grati, poiché avevano ottenuto anche uno dei supplizi della passione del Signore.

¹⁷³ Seguo nella traduzione Mazzucco 1989, p. 158, che rende così la metafora giuridica, data da *addico*, che ricorda il contratto del gladiatore con il lanista.

¹⁷⁴ Lo *psallere* di Perpetua si pone in drammatico contrasto con la lotta che ella sta per affrontare. La narrazione qui è condotta ancora una volta su due piani, questa volta si fa riferimento all'egiziano, protagonista dell'ultima visione narrata da Perpetua nel suo diario, che assume qui il ruolo definitivo di premonizione della realtà. Ciò che accade ora viene presentato come compimento di quella visione.

¹⁷⁵ Ilariano era posto su di una tribuna in alto rispetto al piano in cui si trovano Saturo e i compagni, quindi non poteva essere raggiunto dalle loro voci.

- XIX. Sed qui dixerat: «*Petite et accipietis*», petentibus dederat eum exitum quem quis desideraverat.
- 2 Nam, si quando inter se de martyrii sui voto sermonabantur, Saturninus quidem omnibus bestiis velle se obici profitebatur, ut scilicet gloriosorem gestaret coronam. Itaque in commissione spectaculi ipse et Revocatus leopardum experti etiam super
- 3 pulpitem ab urso vexati sunt. Satorius autem nihil magis quam ursum abominabatur; sed uno morsu
- 4 leopardi confici se iam praesumebat. Itaque cum apro subministraretur, venator potius qui illum apro subligaverat, subfossus ab eadem bestia post dies muneris obiit; Satorius solummodo tractus est.
- 5 Et cum ad ursum substrictus esset in ponte, ursus de cavea prodire noluit. Itaque secundo Satorius in laesus revocatur.

- XX. Puellis autem ferocissimam vaccam, ideoque praeter consuetudinem comparatam, diabolus praeparavit, sexui earum etiam de bestia aemulatus. Itaque dispoliatae et reticulis indutae producebantur.

¹⁷⁶ *Giovanni* 16, 24.

¹⁷⁷ La corona viene normalmente attribuita al vincitore di una gara o di un combattimento, il linguaggio dello sport viene allargato ai martiri già a partire dal Nuovo Testamento. Tertulliano è inoltre autore del *De corona*.

¹⁷⁸ Qui il testo è incerto. Alcuni hanno soppresso il nome di Revocato. Rimando a Bastiaensen 446 e Amat 254 per la discussione del passo. Qui si segue il testo stampato da Amat.

¹⁷⁹ La scelta di questo animale appare in effetti un po' bizzarra, solitamente veniva utilizzato un toro. Shaw 1993, pp. 7 s., ha supposto che, sulla base della constatazione che al toro veniva data come vittima colei che si era resa colpevole di adulterio, dietro la scelta della vacca selvatica si nascondesse un riferimento all'accu-

XIX.

1. Ma colui che aveva detto: “*Chiedete e otterrete*”,¹⁷⁶ concesse a ciascuno di loro, visto che lo chiedevano, la morte che desideravano. 2. Quando si erano intrattenuti sul tipo di martirio che si sarebbero augurati, infatti, Saturnino dichiarava di volere essere dato in pasto a tutte le bestie, avrebbe così riportato la corona più gloriosa possibile.¹⁷⁷ 3. Infatti, se all’inizio dello spettacolo egli e Revocato erano stati attaccati da un leopardo, dopo sul pulpito erano stati torturati da un orso.¹⁷⁸ 4. Saturo da parte sua non provava orrore più grande che dell’orso; confidava di venire ucciso da un solo morso di leopardo. 5. Infatti quando venne dato in pasto ad un cinghiale, fu il cacciatore che lo aveva legato al cinghiale, e non lui, a morire qualche giorno dopo i ludi a causa degli attacchi inferti dalla bestia. Saturo venne soltanto trascinato per il circo. 6. E dopo che venne legato sul palco per essere esposto ad un orso, esso non volle venir fuori dalla sua gabbia. Pertanto Saturo rimase illeso per la seconda volta.

XX.

1. Per quanto riguarda le ragazze invece il diavolo aveva preparato una vacca ferocissima, animale inusuale in quelle circostanze, ma scelto proprio per evocare una somiglianza tra il sesso delle vittime e quello della bestia.¹⁷⁹ 2. Quindi, dopo che esse furono fatte spogliare e

sa di omosessualità rivolta a Perpetua e a Felicità. L’esistenza di tale legame sembra tuttavia molto improbabile, anche perché nel diario di Perpetua non si trova nessun riferimento alla compagna di prigionia (cfr. Vierow 1999, p. 162). Per Corsini 1975, p. 516: «L’assalto della vacca inferocita contro Perpetua simboleggia l’assalto incessante che il paganesimo, con tutte le sue forze politiche religiose e culturali, conduce perennemente contro la discendenza della Donna, la Chiesa cristiana».

Horruit populus alteram respiciens puellam delicatam, alteram a partu recentem stillantibus mammis.
 3 Ita revocatae et discinctis indutae. Prior Perpetua
 4 iactata est, et concidit in lumbos. | Et ubi sedit, tunicam a latere discissam ad velamentum femoris reduxit, pudoris potius memor quam doloris. Dehinc, acu requisita, et dispersos capillos infibulavit; non enim decebat martyram sparsis capillis pati, ne in sua gloria plangere videretur. Ita surrexit, et elisam Felicitatem cum vidisset, accessit et manum ei tradidit et
 7 suscitavit illam. | Et ambae pariter steterunt. Et populi duritia devicta, revocatae sunt in portam Sanavivariam. Illic Perpetua a quodam tunc catechumeno, Rustico nomine, qui ei adhaerebat, suscepta et quasi a somno expergita (adeo in spiritu et in extasi fuerat) circumspicere coepit, et stupentibus omnibus

¹⁸⁰ La rete in cui venivano avviluppate le vittime servivano a facilitare gli attacchi degli animali, così accade anche a Blandina, la martire che compare negli *Atti dei martiri di Lione* (il riferimento in Eusebio, *Historia Ecclesiastica* 5, 2, 56). Il denudamento delle due donne ricorda quello simbolico di Perpetua nella sua ultima visione (cfr. Jensen 1992, p. 222).

¹⁸¹ *Puella*, ancora un riferimento alla giovane età della vittima. Cfr. poco sopra (XX, 1) e *adolescentes* in II, 1.

¹⁸² La scena qui descritta è intrisa di voyeurismo, le donne nude, con le sole reti addosso vengono rese oggetto dello sguardo della folla. Perpetua, che poco prima procedeva con il volto sereno e lo sguardo vigoroso (XVIII, 2), sovvertendo così il ruolo di donna, normalmente oggetto dello sguardo altrui, è ora costretta a soccombere davanti alla folla di spettatori. Il brano offre materiale sufficiente all'analisi della teoria del genere: lo «sguardo maschile» (*male gaze*) costringe la donna al suo ruolo di oggetto da guardare (cfr. Perkins 1995, p. 112, che istituisce anche un paragone tra Medusa e Perpetua: entrambe le donne devono morire dopo avere osato guardare in modo attivo).

¹⁸³ L'attitudine a coprirsi e a ricomporre le chiome è propria di una matrona romana, almeno così come la sua immagine ci viene presentata nella letteratura, secondo la qualità del *pudor* (cfr. Testard 1991, pp. 66 s.). L'immagine di Perpetua che ci viene qui of-

vestite di reti,¹⁸⁰ vennero condotte in campo. La folla inorridì nel vedere che l'una era una fanciulla di delicato aspetto¹⁸¹ e che all'altra stillavano ancora le mammelle di latte, fresca di parto com'era.¹⁸² 3. Furono quindi richiamate e fatte vestire di abiti senza cintura. Per prima fu Perpetua a venire colpita, essa cadde sui fianchi. 4. Non appena si trovò seduta, riportò il lembo di tunica strappata al fianco per ricoprirsi la coscia, ricordandosi più del pudore che del dolore. 5. Dopo, cercato un fermaglio, si ricompose le chiome sparse;¹⁸³ infatti non si addiceva ad una martire di subire la passione con i capelli scomposti: non doveva sembrare in lutto proprio nel momento della sua gloria.¹⁸⁴ 6. Quindi si rialzò e, vedendo che Felicita era stata gettata a terra,¹⁸⁵ le si avvicinò e l'aiutò a risollevarsi tendendole la mano. 7. Entrambe stavano in piedi l'una accanto all'altra. La crudeltà della folla fu vinta ed esse vennero richiamate alla Porta della Vita.¹⁸⁶ 8. Qui Perpetua venne sostenuta da un certo Rustico allora catecumeno, che le stava vicino,¹⁸⁷ e come ridestata dal sonno – a tal punto si trovava in uno stato di rapimento e di estasi¹⁸⁸ –, dopo essersi

ferta, tuttavia, non sembra del tutto corrispondere alla Perpetua del diario, la quale in più punti sembra non tenere molto di conto la norma sociale del *pudor* (cfr. Dronke 1984, p. 15, le cui argomentazioni sono riprese e ampliate da Vierow 1999, p. 615 s.).

¹⁸⁴ Le chiome sciolte erano appunto dimostrazione di lutto.

¹⁸⁵ Questo il senso postclassico del verbo *elidere*, corrispondente a *prosternere*.

¹⁸⁶ Ricompare la *Porta Sanavivaria* (X,13), dalla quale venivano fatti uscire i vincitori. Qui è ovvio il riferimento alla «vittoria» delle martiri in senso cristiano. Waldner 2004, p. 53, vede un ovvio riferimento all'ultima visione di Perpetua.

¹⁸⁷ Forse uno schiavo. Alcuni hanno supposto che Rustico sia il marito stesso di Perpetua, ma, se così fosse – nota Amat 256 –, *quodam* («un certo») sarebbe ingiustificato.

¹⁸⁸ Oggi si direbbe in stato di *shock*. Perpetua sembra svegliarsi da un sogno, probabilmente in preda ad una commozione cerebrale dovuta all'urto con l'animale (cfr. Paciorkowski 1959, p. 382). L'espres-

ait: «Quando», inquit, «producimur ad vaccam illam
 9 nescio quam?» Et cum audisset quod iam evenerat,
 non prius credidit nisi quasdam notas vexationis in
 10 corpore et habitu suo recognovisset. Exinde accersitum
 fratrem suum, et illum catechumenum, adlocuta
 est dicens: «In fide state et invicem omnes diligite, et
 passionibus nostris ne scandalizemini».

XXI. Item Saturus in alia porta Pudentem militem
 exhortabatur dicens: «Ad summam», inquit, «certe,
 sicut praesumpsi et praedixi, nullam usque adhuc be-
 stiam sensi. Et nunc de toto corde credas: ecce pro-
 2 deo illo, et ab uno morsu leopardi consummor». Et
 statim in fine spectaculi leopardo obiectus de uno
 morsu tanto perfusus est sanguine, ut populus rever-
 tenti illi secundi baptismatis testimonium reclamave-
 3 rit: «Salvum lotum, salvum lotum». Plane utique sal-
 4 vus erat qui hoc modo laverat. Tunc Pudenti militi in-

sione *in spiritu esse* proviene dal Nuovo Testamento (cfr. Bastiaensen 448).

¹⁸⁹ Sintatticamente questa frase combina la proposizione temporale (*non prius*) con la proposizione eccettuativa (*nisi*).

¹⁹⁰ Qui il testo è un po' ambiguo: *et illum catechumenum* può voler dire che il fratello era anche catecumeno oppure che Perpetua chiama a sé il fratello e parla a lui *e* a «quel catecumeno» che le stava accanto, cioè Rustico. Mi sembra più opportuna la seconda soluzione, dato l'invito seguente rivolto al plurale *state et diligite* (così intendono anche Musurillo e Amat).

¹⁹¹ Il verbo *scandalizare* è tratto dal Nuovo Testamento e vuol dire «scoraggiarsi», «perdere la fede». La frase sembra comunque sembra essere modellata su esortazioni contenute nel Nuovo Testamento (cfr. Bastiaensen 449).

¹⁹² La figura di Saturo scorre parallela a quella di Perpetua, anche lui esorta un altro a credere. Pudente è già comparso in IX, 1,

guardata attorno, disse nello stupore generale: “Quando verremo condotte a quella vacca, o chi per lei?”⁹ E quando ebbe udito che ciò le era già capitato, non volle crederci fin quando non riconobbe i segni degli attacchi sul suo corpo e sulla veste.¹⁸⁹ 10. Dopo fece avvicinare suo fratello, e a lui e quell’altro catecumeno¹⁹⁰ si rivolse con queste parole: “State saldi nella fede e amatevi l’un l’altro. Non abbiate nessuna esitazione¹⁹¹ a causa del nostro martirio”.

XXI.

1. Ad un’altra porta Saturo a sua volta esortava il soldato Pudente con queste parole:¹⁹² “Ecco, vedi, come avevo previsto e predetto, non ho sino ad ora subito l’attacco di nessuna bestia. Ma adesso credi con tutto il tuo cuore: ora io scendo in campo e vengo ucciso da un solo morso di leopardo”. 2. E subito, alla fine dello spettacolo, egli venne esposto ad un leopardo¹⁹³ e a causa di un solo morso versò così tanto sangue che la folla, mentre egli veniva fatto tornare indietro, a testimonianza di quel secondo battesimo,¹⁹⁴ gli gridava: “Salvo e pulito! Salvo e pulito!” 3. Senza dubbio era salvo colui che aveva fatto tale bagno.¹⁹⁵ 4. Allora disse al soldato Pudente:

aveva già mostrato in carcere la sua simpatia per il gruppo di martiri. Se è davvero Pudente la guardia di cui si parla in XVI, 4, egli si era già convertito.

¹⁹³ Esiste la lezione *leopardo eiecto* al posto di *leopardo obiectus* (cfr. Amat 259 per i dettagli).

¹⁹⁴ Il martirio è il secondo battesimo come in XVIII, 3.

¹⁹⁵ Qui la folla lancia a Saturo un augurio ferocemente ironico: *salvum lotum* era infatti la formula di saluto per coloro che avevano fatto il bagno alla terme. Come suggerisce Bastiaensen 449, la formula è ellittica per *salvum lotum te esse optamus*, cioè «ci auguriamo che il bagno che hai preso ti abbia fatto bene alla salute». Qui alla crudele ironia del pubblico inferocito dell’arena, si aggiunge quella escatologica del redattore, che fa slittare il valore della metafora sul piano del

quit: «Vale», inquit, «et memento fidei et mei; et haec
 5 te non conturbent, sed confirment». Simulque ansu-
 lam de digito eius petiit, et vulneri suo mersam reddi-
 dit ei hereditatem, pignus relinquens illi et memo-
 6 riam sanguinis. Exinde iam exanimis prosternitur
 7 cum ceteris ad iugulationem solito loco. Et cum po-
 pulus illos in medio postularet, ut gladio penetranti in
 eorum corpore oculos suos comites homicidii adiun-
 gerent, ultro surrexerunt et se quo volebat populus
 transtulerunt, ante iam osculati invicem, ut marty-
 8 rium per sollemnia pacis consummarent. Ceteri qui-
 dem immobiles et cum silentio ferrum receperunt:
 multo magis Satorus, qui et prior ascenderat, prior
 9 reddidit spiritum; nam et Perpetuam sustinebat. Per-
 petua autem, ut aliquid doloris gustaret, inter ossa
 compuncta exululavit, et errantem dexteram tirunculi
 10 gladiatoris ipsa in iugulum suum transtulit. Fortasse
 tanta femina aliter non potuisset occidi, quae ab in-
 mundo spiritu timebatur, nisi ipsa voluisset.

secondo «bagno» battesimale del martirio di Saturo (cfr. Corsini 1975, p. 527). Il testo in questo caso assume una triplicità di piani di lettura, che conferma ancora una volta come la *Passio* ricrei una temporalità altra rispetto a quella dei fatti terreni.

¹⁹⁶ Queste parole ricalcano quelle pronunciate da Perpetua poco prima (XX, 10). I martiri si pongono già prima di morire come *exempla* da seguire, la propria vita viene offerta quasi come un modello agiografico a cui il cristiano è invitato ad attenersi.

¹⁹⁷ Anche se Bastiaensen 450 ricorda che il dono dell'anello è «espressione di un vincolo personale, nato dalla comunanza di fede», non sembra scorretto vedere in questo atto una delle testimonianze della nascita del culto delle reliquie (si veda anche Amat 259 s.).

¹⁹⁸ Il luogo in cui le vittime venivano uccise si chiamava propriamente *spoliarium*, poiché lì venivano spogliati i gladiatori uccisi (cfr. Seneca, *Ep.* 93, 12).

¹⁹⁹ Anche in questo passo lo sguardo degli spettatori assume un valore di colpevolezza attiva, che del resto è tipico della tradizione letteraria latina (si veda per esempio Seneca, *Ep.* 7, 3 e Cipriano, *Ad Donatum* 7; cfr. Bastiaensen 450).

“Addio. Ricordati della fede e di me; che questi fatti non ti siano di turbamento, ma ti rafforzino nella fede”.¹⁹⁶ 5. In quello stesso momento lo pregò di dargli l’anello che portava al dito, lo immerse nella sua ferita e glielo ridiede, in eredità, lasciandogli così un pegno e un ricordo del suo sangue.¹⁹⁷ 6. Quindi già esanime venne fatto distendere nel luogo previsto per venire giugolato insieme agli altri.¹⁹⁸ 7. E poiché la folla urlava di volerli vedere nel centro dell’arena, per essere con i loro occhi complici dell’omicidio mentre la spada penetrava nei loro corpi,¹⁹⁹ si levarono da soli e si recarono là dove la folla richiedeva, dopo però essersi scambiati un bacio, per sigillare con il segno della pace il loro martirio.²⁰⁰ 8. Gli altri accolsero la spada immobili e in silenzio, soprattutto Saturo, il quale per primo era salito e per primo esalato l’ultimo respiro. Ora aspettava Perpetua.²⁰¹ 9. Quanto a Perpetua, perché gustasse un po’ il dolore, penetrata la spada sino alle ossa lanciò un urlo e si portò essa stessa alla gola la mano esitante dell’inesperto gladiatore.²⁰² 10. Forse non avrebbe potuto essere uccisa altrimenti una così grande donna, lei che era temuta dallo spirito immondo, se non lo avesse voluto ella stessa.²⁰³

²⁰⁰ Il bacio della pace, già più volte comparso nel testo, suggella e pone termine al rito liturgico, qui metafora della fine della vita dei martiri.

²⁰¹ La scena viene presentata dal redattore come compimento della prima visione di Perpetua, dove Saturo è già salito per la scala e attende Perpetua (IV, 6); in entrambe le scene il verbo usato è *sustinere*, nel suo significato tardo di «aspettare».

²⁰² Le modalità in cui Perpetua accoglie la morte sono diverse da quelle degli altri (*ceteri quidem... Perpetua autem*), ella si dimostra attiva nel dirigere la spada del gladiatore inesperto.

²⁰³ Il redattore commenta l’atto umanissimo di Perpetua in modo escatologico (lo “spirito immondo” è ovviamente il diavolo), come per censurare il comportamento troppo audace e virile della martire. Sul piano narrativo, inoltre, come nota Halporn 1991, p. 234, il racconto si conclude con la figura di Perpetua, proprio così come era cominciato.

- 11 O fortissimi ac 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, <et> omnipotentem Deum Patrem et Filium eius Iesum Christum Dominum nostrum, cui est claritas et immensa potestas in saecula saeculorum. Amen.

²⁰⁴ La *Passio* viene chiusa dal redattore con parole piene di enfasi e che richiamano il linguaggio biblico. Esse in parte riprendono le argomentazioni esposte nel prologo, soprattutto quelle riguardanti i *non minora veteribus exempla*. Il modo in cui il passo

11. Coraggiosissimi e beatissimi martiri! Siete stati davvero chiamati ed eletti nella gloria di nostro Signore Gesù Cristo. Ognuno che magnifica e onora e venera la sua gloria deve senz'altro leggere per l'edificazione della Chiesa anche queste testimonianze esemplari che non sono inferiori a quelle antiche, affinché anche la virtù manifestatasi di recente sia testimone che lo Spirito Santo, unico e sempre lo stesso, è attivo e presente tutt'ora con Dio Padre Onnipotente e il suo figlio Gesù Cristo, nostro Signore, al quale appartengono gloria e immenso potere nei secoli dei secoli. Amen.²⁰⁴

finale termina fa pensare alla recitazione del testo durante una liturgia o una riunione religiosa. È significativo, infine, che il redattore faccia riferimento esplicito alla necessità che queste gesta vengano *lette* (*legere*).