



Los vocablos de origen griego en el texto latino de la *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*

MANUEL ORTUÑO ARREGUI

Instituto Teológico Cor Christi

Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Pablo, Alicante, España.

Facultad de Teología San Vicente Ferrer (UCV) m.ortuno@iscrsanpablo.com

<https://orcid.org/0000-0001-6891-419X>

Resumen: La *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* consta de dos textos: uno en lengua latina, y otro, en lengua griega. La opinión generalizada es que la versión latina del texto es la original, y la versión griega, es su traducción. El presente trabajo se centra en la explicación de los vocablos de origen griego que aparecen en el texto latino de la *Passio* a través de una aproximación léxico-semántica dividida en cuatro apartados: los vocablos *tegnon*, y *catechumenus*; los vocablos del latín cristiano («cristianismos lexicográficos directos»); los vocablos específicos del martirio (arresto, proceso); y por último, los vocablos que contienen una carga totalmente religiosa, y, sobre todo, litúrgica. En definitiva, se quiere mostrar el uso de la lengua griega por parte de la protagonista de la *Passio* en el texto latino con el uso de vocablos que fueran, más coloquiales o familiares, y al mismo tiempo, comprensibles e identificativos de los cristianos, una cercanía al pueblo, y a Dios.

Palabras clave: *Passio*, Perpetua, cristianismo, helenismos.

Abstract: The *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* consists of two texts: one in Latin and the other in Greek. The general opinion is that the Latin version of the text is the original, and the Greek version is its translation. The present work focuses on the explanation of the words of Greek origin that appear in the Latin text of the *Passio* through a lexical-semantic approach divided into four sections: the words *tegnon* and *catechumenus*; the words of Christian Latin (“direct lexicographical Christianisms”);

the specific words of martyrdom (arrest, trial); and finally, the words that contain a totally religious and, above all, liturgical charge. In short, the aim is to show the use of the Greek language by the protagonist of the *Passio* in the Latin text with the use of words that were more colloquial or familiar, and at the same time, understandable and identifying Christians, a closeness to the people and to God.

Keywords: *Passio*, Perpetua, christianity, hellenisms.

1. INTRODUCCIÓN

Durante el comienzo del siglo III d. C. presenciamos las persecuciones cristianas en el norte de África en la época del emperador Septimio Severo. Por regla general cuando se procedía al arresto de los cristianos, se imputaba el delito de enemigos del emperador por negarse a rendirle culto¹. En este contexto van apareciendo las *Acta martyrum*, dentro del proceso y muerte de los mártires de los primeros siglos del cristianismo. Su origen está muy ligado a los compendios posteriores a la persecución del emperador Diocleciano en el siglo IV. Entre ellas, la *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* forma parte de estos relatos del juicio y muerte de los mártires. Está considerada la narración más antigua recogida por la tradición hagiográfica; que además integra notas autobiográficas de Perpetua y Sáturo², que están escritas de su propia mano, y con alusiones a los hechos y visiones que preceden a su martirio. La *Passio* narra el martirio de Vibia Perpetua, una noble; su esclava Felicidad, que estaba encinta; y de tres catecúmenos: Sáturo, Saturnino y Revocato. Todos ellos sufrieron el martirio en el anfiteatro de Cartago, capital de la provincia romana del África Proconsular³. Existe el consenso que tuvo lugar el día 7 de marzo del 203 d.C., el día de las Nonas de marzo en el calendario romano, en medio de unas festividades por el natalicio de César Geta⁴, el hijo menor del emperador Septimio Severo (Conesa Navarro 2022, 99-101). Esto remarca que la narración forma parte de un *munus castrense* (Le Roux 1990, 207)⁵, ya que se aprovechaban los días de fiestas imperiales para ajusticiar a los condenados.

A lo largo del relato se aprecia la hostilidad hacia la religión cristiana por parte de Hilariano (Rebillard 2012, 40), quien ejerció de procurador en los jui-

1 Hasta comienzos del siglo III el cristianismo era una *religio illicita* y, por tanto, sus seguidores estaban fuera de la ley.

2 Redactan en la propia prisión sus vicisitudes durante su proceso y consignan sus visiones hasta la víspera de su martirio.

3 Fueron arrestados en *Thuburbo Minus*, hoy Teburba, lugar no distante de Cartago.

4 Será asesinado por su hermano Caracalla, que también recibió el título de Augusto.

5 La ejecución no sustituirá al espectáculo de exhibición que entremezclaba el dolor con la muerte (Jiménez Sánchez 2000, 146).

cios contra sus protagonistas, y por tanto, jugó un papel principal en la forma en que se desarrolló el juicio⁶. Realmente, la condena a Perpetua albergaba dos razones: su negativa a abandonar la fe en Cristo; y su desaprobación a realizar sacrificios en honor del emperador (Pedro Conesa, 2022, 100).

Por lo que se refiere a su datación, se apunta que realmente el texto fue elaborado entre el año 206 y el 209 d. C. (Hefferman 2012, 65-67). Efectivamente, la noticia del martirio de Perpetua ya aparece mencionado por parte de dos grandes escritores cristianos que provienen de la provincia africana: Tertuliano⁷, natural de Cartago, y contemporáneo de los cuatro mártires; y, por otro lado, san Agustín, natural de Tagaste, y obispo de Hipona (430 d. C.). Este último escribió algunos sermones sobre su martirio⁸. También, Quodvultdeus, discípulo de san Agustín, y obispo de Cartago (a. 437) hace referencia a los mártires de Cartago, en concreto, en su sermón titulado *De tempore barbarico*, 1. 5^o, donde describe las destrucciones de la ciudad ante el ataque vándalo; y las primeras medidas adoptadas por los invasores arrianos contra la Iglesia católica, donde en alguno de ellos está todavía vivo el eco de la guerra (Isola 1990, 45)¹⁰.

6 E incluso podría ser visto como una oportunidad para proporcionar un espectáculo extraordinario para la celebración del cumpleaños del hijo de Septimio Severo, Geta. De hecho, coincidiendo con los *dies natalis* de Geta, los apresados Jocundo, Saturnino y Artaxio fueron quemados. Y los demás sufrieron los ataques de diversos animales en el anfiteatro de la ciudad (Conesa Navarro 2022, 100).

7 *Quomodo Perpetua fortissima martyr, sub die passionis, in revelatione paradisi, solos illic commartyres suos vidit, nisi quia nullis romphaea paradisi janitrix cedit, nisi qui in Christo decesserint, non in Adam?* (Tertuliano, *De anima* 55, 3). Fue uno de los autores que dedicó varias obras a los mártires: *Ad nationes*, *Apologeticum*, *Ad Scapulam*, *Ad martyras*, *Scorpiace* y el *De fuga in persecutione*. De todos ellos, cabe destacar el *Ad martyras*, donde Tertuliano se dirige a los cristianos confesos que han sido encarcelados, y les consuela diciéndoles que, a pesar de la oscuridad de la cárcel, finalmente serán liberados por Dios, el verdadero juez (Seijo Ibañez 2017, 472).

8 *Sermones* 280 (*Natali martyrum Perpetuae et Felicitatis*), 281 y 282, que datan de la segunda mitad del siglo IV o principios del siglo V. Asimismo se menciona a Perpetua en el sermón 159, que fue predicado en otra ocasión, y en un sermón posterior predicado en Cartago a principios del siglo V en el aniversario de la ejecución de Perpetua (Dolbeau 1995, 89-106).

9 Pronunciados tras la ocupación de Cartago por las tropas de Genserico en el otoño del año 439, reflejan el estado de inquietud de los provinciales, despojados de sus fuentes de riqueza y poder, al tiempo que ofrecen una explicación de la catástrofe y una esperanza de futuro (Fuentes Hinojo 2011, 99). Es recomendable el trabajo de González Salinero 2001, 221-237.

10 Esto constata que la ciudad conservó la memoria de los mártires, cuyos cuerpos reposaban en una de sus basílicas. Los grandes escritores de África celebran a menudo sus virtudes; se tomó la costumbre de leer públicamente su *Passio* en la iglesia y su culto, a partir del siglo IV, ya se había extendido por todo el Imperio, pues en palabras de Aronen (1989, 648): «la visión

La autoría de la *Passio* ha sido siempre muy discutida¹¹, hasta el punto de que algunos investigadores atribuyeron su redacción a Tertuliano, al menos en la parte final del relato, donde se narra el martirio. Sin embargo, otros estudiosos (Testard 1991, 60) proponen como autor al diácono Pomponio, uno de los personajes que dio su apoyo a los futuros mártires. Hay que precisar que el martirio, lejos de resultar un castigo, era considerado una vía por la que los creyentes se unían a la divinidad y alcanzaban una perpetua felicidad¹². Asimismo, se fundamentó la supuesta autoría femenina, constatada con hipótesis sobre la descripción de los sueños proféticos de Perpetua; y esta fue la razón por la que se llega a una clasificación de Perpetua y sus compañeros como posibles montanistas¹³. Con todo, no han faltado autores que difieren de dicha opinión, y que además cuestionan no sólo la autoría, sino incluso, el hecho de que se considere a la familia de Perpetua como adinerada, y con cargo ecuestre (Moss 2012, 131). Según C. van Beek es probable que el mismo autor realizará la redacción en lengua latina y en lengua griega; pero está consensuado que el texto griego es una traducción del texto original en latín¹⁴.

Por otra parte, por lo que se refiere a la veracidad de la narración, debemos distinguir dos fuentes: la primera, una fuente epigráfica, donde se atestigua por una inscripción¹⁵, que pertenece a la *Basilica Maiorum*¹⁶, donde se veneraba a

di Perpetua contiene senza dubbio reminiscenze delle competizioni agonistiche (soprattutto del pancrazio), ma anche dei combattimenti tra gladiatori».

11 En opinión de Seijo Ibañez (2017, 466): «Según lo que nos transmite la tradición, el cuerpo central de la obra habría sido redactado por una mujer, Vibia Perpetua, a modo de biografía». Aunque algunos autores cuestionan la autoría, la mayoría de los investigadores está de acuerdo en aceptar la autoría femenina de la *passio*.

12 Así lo entendía san Agustín, y lo expresaba en un sermón en el aniversario del martirio de los jóvenes, el 7 de marzo.

13 Por aquellos días la nueva profecía de Montano y su séquito de féminas inspiradas del Espíritu: Priscila y Maximila, conmovía a la Iglesia de Oriente a Occidente. Defendían la idea de que el Espíritu Santo hablaba a través de ellos mediante sueños y profecías. Se expandió considerablemente en el norte de África, y fue condenado en Roma por el papa Ceferino, hacia el año 200; en Cartago el propio Tertuliano se convertiría al final de su vida en uno de sus miembros (Seijo Ibañez 2017, 467).

14 Hay ciertos juegos de palabras que ocurren en los citados lugares, que únicamente se pueden entender con el uso de la lengua latina (Schöllgen 1985, 197-199).

15 Fue descubierta en una basílica cristiana a las afueras de Cartago (barrio de Mçidfa).

16 Esta Basílica de los Mártires fue descubierta por Alfred Louis Delattre, que encontró 34 fragmentos de mármol blanco con forma rectangular (Delattre 1908, 9; 59-69). Todos localizados en Mçidfa en la llanura que se extiende al norte de la antigua Cartago, tras pacientes excavaciones llevadas a cabo de 1906 a 1908. En medio de la nave principal se destacaba una capillita central de forma cuadrada, donde reposaban los cuerpos de los santos venerados en

estos mártires; y la segunda fuente, de carácter literario, donde Victor de Vita¹⁷, narra las persecuciones por parte de los vándalos arrianos, y además, informa que están enterrados en la *Basilica Maiorum*. Así lo cita en su obra *Historia persecutionis Africanae Provinciae, temporibus Geiserici et Hunirici regum Wandalorum* (1.9), donde indica la *Basilica Maiorum, ubi corpora sanctorum martyrum Perpetuae et Felicitatis sepulta sunt* (Ennabli 1997, 19–20, nº 6). Y, por tanto, muestra el lugar concreto de su sepultura tras la ocupación de la ciudad en el año 439¹⁸.

Por último, y como colofón a las consideraciones previas, es significativo señalar que la *Passio* no aparece junto a otras actas en el denominado *Decretum Gelasium*, pero sí que sabemos que fue muy valorada, y que impresionó mucho a los padres de la Iglesia (Murmusillo 1972, 26). En particular, si partimos de su contenido, la relevancia es muy inmensa para la historia del pensamiento cristiano primitivo¹⁹. En dos ocasiones se llama al martirio un segundo bautismo (18, 3 y 21, 2), y así es considerado²⁰. De ahí que sea calificado como un documento conmovedor en lo que se refiere al tiempo de las persecuciones cristianas. Su éxito provocó que su tradición se arraigará con potencia en el norte de África y dio a luz a las *acta minora* (De Ste Croix 2006, 191; Moss 2010, 99). Igualmente, tanto Tertuliano como san Agustín mostraron un vivo interés. En la actualidad contamos con un corpus bibliográfico inmenso relacionado con la obra, y por supuesto, con su principal protagonista. La *Passio* constituye una unidad donde subyace una teología del martirio²¹, en cuyo con-

esta iglesia. A partir de la reconstrucción de los fragmentos de mármol se ha llegado al texto definitivo, con los nombres de santa Perpetua y sus compañeros: *Hic] sunt marty[res] + Saturus, Satu[r]n[inus], + Rebocatus, S[e]c[undulus], + Felicit(as), Per[pe]t(ua), pas(si) n(on)as Mart(ias)]. 5 [+] Maivlu[s] ---- c.16 ----]*. Con esta inscripción se muestra que la cripta en la que se hallaron los fragmentos, debía contener las reliquias de Perpetua, sus compañeras y al menos otra mártir.

17 Presbítero en Cartago hacia finales del siglo v, afirma que los cuerpos de las santas Perpetua y Felicitas fueron enterrados en la basílica *Maiorum*.

18 Hilderico (523-530) fue el que realmente permitió la recuperación y, en su caso concreto, restauración de las iglesias que habían sido confiscadas. Esta inscripción conmemorativa debió de instalarse en el marco de la restauración de la basílica *Maiorum*. Así, fue tallada durante la última parte del periodo vándalo, casi con toda seguridad en su reinado.

19 Especialmente las visiones que tuvo Perpetua en su prisión, y que luego puso por escrito, son de inestimable valor para conocer las ideas escatológicas de los primitivos cristianos. Asimismo, la visión de Dinócrates y la escalera y el dragón son ejemplos considerables.

20 San Ignacio de Antioquía nos da otra visión del martirio, donde la dicotomía del martirio-perfección se funde con el martirio-expiación: el mártir es fuente de salvación para la Iglesia.

21 Una característica común a las actas de los mártires es una cierta teología del martirio. El martirio, concebido como testimonio cruento en favor de la fe, representa la forma suprema

texto se incorporan los relatos de Perpetua y Sáturo, que sirven para ilustrar los conceptos religiosos de las controversias doctrinales ya existentes en el inicio del cristianismo primitivo.

El presente trabajo tiene como propósito exponer los vocablos de origen griego que aparecen en el texto latino de la *Passio* a través de una aproximación léxico-semántica²² dividida en cuatro apartados: los vocablos *tegnon* y *catechumenus*; los vocablos del latín cristiano («cristianismos lexicográficos directos»); los vocablos que contienen una carga totalmente religiosa, y, sobre todo, litúrgica; y por último, los vocablos específicos del martirio (arresto y proceso).

2. VOCABLOS GRIEGOS

En nuestra aproximación léxico-semántica nos vamos a centrar en la identificación, y análisis del significado de cada uno de los vocablos de origen griego que aparecen a lo largo de texto latino de la *Passio*, y que se concretan en el siguiente cuadro:

Vocablos de origen griego		Significado
<i>prophetias/ prophetare</i> (1. 4-5)	προφητείας προφητεύουσιν	profecía
<i>ecclesiae</i> (1.5 y ss)	ἐκκλησία	reunión, iglesia
<i>catechumenus</i> (2, 1, 2; 20, 8, 10)	κατηχούμενοι	catecúmenos
<i>martyr/martyrium</i> (1, 5-6; 2, 6); <i>conmartyres</i> (15, 3)	μαρτύρων συμμάρτυρες	mártir, martirio, compañero mártir
<i>diabolus</i> (3, 3)	διάβολος	diablo
<i>tegnon</i> (4, 9)	τέκνον	hijo, a
<i>horoma</i> (10, 1)	ὄραμα	visión
<i>angelus</i> (11-13)	ἄγγέλων	mensajero bueno
<i>Agios</i> (12, 2)	Ἅγιος, ἄγιος, ἄγιος	Santo, Santo, Santo
<i>presbyter</i> (13, 1)	πρεσβύτερος	presbítero
<i>episcopus</i> (13, 1)	ἐπίσκοπον	obispo

de perfección cristiana en todas las actas, pero especialmente en la *Passio Perpetuae* (Corsini 1975, 489-492).

22 La idea de esta aproximación surge de las similitudes de la *Passio* con las obras de Tertuliano (Campos 1959, 357, 381; 1967). Su posible autoría, llevó a publicaciones sobre las diferentes divergencias, omisiones y adiciones que hay entre los dos textos, pero sobre todo, constata la presencia de vocablos que son de origen griego dentro del texto latino.

<i>extasis</i> (20, 8)	ἔκστασις	éxtasis
<i>diastema</i> (7, 6)	διάστημα	distancia
<i>fiata</i> (8, 3)	φιάλη	copa
<i>afa</i> (10, 7)	κονιορτῶ	arena
<i>agon</i> (10, 7)	ἄγωνι	contienda
<i>agapen</i> (17, 1)	ἀγάπην	ágape
<i>catasta</i> (6, 2)	κατάστασις	palestra
<i>cataractariorus</i> (15, 5)	καταράκτης	guardián de la prisióñ
<i>Dinocrates</i> (7, 1)	Δεινοκράτης	Dinócrates
<i>diaconus</i> (6, 7)	διάκονος	diácono
<i>baptismus</i> (3, 5; 18, 3; 21, 2)	βαπτισμός	bautismo

2.1. Los vocablos *tegnon* y *catechumenus*

Uno de los primeros vocablos que aparece es el sustantivo *tegnon* (4, 9), que se identifica en el siguiente pasaje: *Bene venisti, tegnon et clamauit me et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam*. Es una palabra que proviene del griego τέκνον, «hijo, «hija». Es curioso que en dos ocasiones en el texto griego aparece en sustitución del vocablo latino *infans* con las formas *infantem/infantis*. Pero también se cita en su forma griega τέκνον en analogía a *infantem* o *infantis*, «niño»²³, por ser considerados hijos verdaderos y genuinos²⁴. Así aparece en el texto griego τέκνα ἐπαγγελίας, hijos engendrados en virtud de la promesa divina²⁵. De la misma manera se cita en Gál 4,28; τὰ τέκνα τῆς σαρκός, como hijos por descendencia natural; y también, en Rom 9,8. Por tanto, es razonable, que en ocasiones nos encontremos con la transliteración de palabras griegas, como τέκνον que pasa directamente al latín como *tegnon*²⁶.

Es obvio que el uso de *tegnon* da a entender que la lengua griega era una lengua muy notoria en ciertos círculos cristianos africanos romanos, especialmente entre el clero. En síntesis, τέκνον se usa típicamente en relaciones de parentesco.

23 Mt 7,11; 10,21; 15,26; Mc 7,27; 12,19; 13,12; Lc 1,7; 1,17; 14,26; Hch 7,5; 21,5; 2 Cor 12,14; 1 Tes 2,7,11; Col 3,20; Ef 6,1; 1 Tim 3,4; Tit 1,6; 2 Jn 1,1; 4,13; Ap 12,4.

24 Rom 9,7.

25 Rom 9,8.

26 De todas maneras, hay en algunos manuscritos, que eliminan este término griego; y reescriben τέκνον como *tegnum*, reemplazando así el griego -ov con la terminación correspondiente de la segunda declinación latina.

Por otra parte, el vocablo *catechumenus* (2, 1, 2; 20, 8, 10) proviene del griego κατηχούμενοι. Es indiscutible que hace alusión a los catecúmenos, que se distinguían de los fieles no solo por el nombre que llevaban, sino también por el lugar que ocupaban en la iglesia. Estaban con los penitentes bajo el pórtico o en la galería anterior de la basílica. Existen diversas referencias de los catecúmenos en Tertuliano²⁷, Orígenes²⁸, san Ambrosio²⁹. Sin embargo, es san Agustín quien insiste en esos momentos en que el cristiano puede ser catecúmeno o fiel, con la particularidad de que considera cristiano al que ha recibido la instrucción inicial, el signo de la cruz, y la sal³⁰.

2.2. Vocablos del martirio

Hemos denominado este apartado como vocablos del martirio en referencia a los términos relacionados directamente con el contexto del proceso de arresto y condena. Se citan diversos vocablos: *catasta* (6, 2), *cataractatorius* (15, 5), *afa* (10, 7) y *agon* (10, 7). El vocablo *catasta*, «estrado», es de origen griego, y se empleaba, sobre todo, en la época imperial. Hace referencia a una plataforma en un área pública, que se utilizó inicialmente para exhibir a los esclavos para la venta³¹. Posteriormente, la *catasta* se empleó para las confesiones públicas de fe, *ad pulpitum post catastam*³², para el enjuiciamiento de delitos penales, y últimamente para la tortura, en particular de los cristianos. En concreto, el autor cristiano Prudencio, en su obra *Peristephanon*, realiza dos alusiones a la *catasta*³³. En concreto, en la *Passio* se utiliza en el sentido de plataforma pública donde se interrogaba a los acusados³⁴, como un cadalso de la conciencia.

27 *De praescriptione haereticorum* 41: *quis catechumenus, quis fidelis incertum est; pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant*. No se sabe cuál es el catecúmeno y cuál el fiel, todos vienen a ser iguales [hacia los misterios], todos oyen los mismos discursos y dicen las mismas oraciones.

28 Estaba a cargo de la escuela catequética.

29 *Epistola* 34.

30 *Interroga hominem, Christianus est? Respondet tibi: Non sum, si paganus est aut judeus. Si autem dixerit: Sum, adhuc quaeris ab eo, catechumenus an fidelis? Si responderit, catechumenus; inunctus est, nondum lotus* (*Epistulae*, 194, 96; *De fide et oper.* VI, 9; *De catechizandis rudibus*, 26, 50). Para más información véase, Restrepo 1925, 31-45 y Orcasitas 1968, fol. 19s.

31 Tibulo, *Elegiae* 2.3.63-64: *quem saepe coegit / barbara gysatos ferre catasta pedes*.

32 Cipriano, *Epistulae* 38.2.

33 *Peristephanon Liber* II, 1.56: *post catastas igneas*; y 2.399: *ultra e catasta iudicem*.

34 *Acta SS. martyrum Numidarum*, 6; *Passio Sanctorum Mariani et Iacobi*, 6, y san Agustín, *Ennarrationes in Psalmos*, 96.16 CCSL 39:1367.

Ciertamente, no se registra un uso como plataforma reservada para la tortura antes de la mitad del siglo III.

Asimismo, el vocablo *cataractarius* (15,5), que se encuentra en la siguiente parte: *statim post orationem dolores inuaserunt et cum pro naturali difficultate octauis mensis in partu laborans doleret, ait illi quidam ex ministris cataractariorum*. Su significado es «carcelero», y ya se cita en la *Passio Montanensis*. Deriva de *cataracta* con el valor específico de «prisión» o «cárcel»³⁵, que se halla en la Biblia para designar a los que custodiaban la puerta de una prisión. En concreto, viene del sustantivo griego καταρράκτης, que originalmente significaba «cascada», y luego el rastrillo que encerraba las puertas de un campamento fortificado o de una ciudad. Seguramente es un sentido metafórico apropiado para un carcelero cuyo lugar de trabajo es fortificado. El carcelero no tiene nombre y a diferencia de su otro carcelero, no simpatiza con los prisioneros cristianos. En síntesis, los carceleros³⁶, así denominados por la *cataracta* o puerta de la prisión, que custodiaban.

El vocablo *afa* es de origen africano-púnico, proviene del griego κονιοπτῶ, «polvo» o «arena», y es un compuesto de dos vocablos: κόνις, «polvo», y ὄρνυμι, «levantar». En la *Passio* se cita en la siguiente parte: *Et coeperunt me favitores mei oleo defrigere, quomodo solent in agonem, et illum contra Aegyptium video in afa voluntatem*. Ya aparece mencionado en Marcial, *Epigrama 7, 66: harpasto quoque subligata ludit et flavescit haphē*, donde describe que juega con el *arpastum* de alta falda, que se pone amarilla con la arena que se rocía sobre los luchadores, para permitirles agarrarse los unos a los otros. El texto griego emplea de manera interesante el término más familiar κονιοπτῶ³⁷. Hay que precisar que los atletas romanos eran comúnmente frotados con una fina capa de aceite de oliva y, posteriormente, eran rociados con un polvo fino para que fueran más difíciles de agarrar y de sostener en los concursos de lucha

35 La puesta en prisión de los protagonistas es solo preventiva, *custodia libera* o *privata*, según el derecho canónico.

36 Es obvio, que la presencia de militares en los procesos martiriales que terminan convirtiéndose al cristianismo y crean con ello adeptos, también lo podemos ver en el relato de la Pasión de Perpetua y Felicidad con un suboficial de nombre Pudente. Cf. *Pass. Perp.* 9, 1: *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 inuicem refrigeraremus*. Más adelante se vuelve a insistir que un suboficial los creyó, además de que los reos sufrieron todo tipo de vejaciones, siendo uno de los motivos por los que se produjo la conversión. Cf. *Pass. Perp.*, 16, 4: *Horruit et erubuit tribunus; et ita iussit illos humanis haberi, ut fratribus eius et ceteris facultas fieret introeundi et refrigerandi cum eis, iam et ipso optione carceris credente* (Conesa Navarro 2022, 99).

37 Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, 14.2.

libre³⁸. Tertuliano menciona el engrase de los luchadores y la aspersión de polvo en su obra *De Pallio* 4.1, donde concreta que se realiza como un árido: *studia palaestrae, male senescentia et cassum laborantia et lutea unctio et puluerea uolutatio, arida saginatio*. Hay que advertir que, aunque la frase de Tertuliano dice: *puluerea athletarum uolutatio*, Perpetua, no usa la palabra *puluerea*, sino *afa* para referirse a la arena en la que se revolcaba su adversario en el contexto de los *ludi gladiatorii*³⁹. Dentro de este mismo pasaje aparece el vocablo *agon*, que se emplea en el sentido de competencia o combate atlético⁴⁰ cuando dice: *et coeperunt me faisores⁴¹ mei oleo defricare, quomodo solent in agone*. Los cristianos adoptaron esta palabra del griego ἀγών como una metáfora de la lucha espiritual contra la tentación y como un término que abarca todo para describir la vida cristiana en un mundo pagano. Con esta acepción se usa en la *Epístola a los Hebreos*, una metáfora de la carrera que es la vida, donde sitúa ἀγών en el campo semántico de la carrera⁴². La vida cristiana y, en particular, la del mártir, era vista como un *agon* (1 Clem. 7.1). En las epístolas paulinas se muestra en contextos de disciplina o combate atlético. Pero el combate que se relata en 1 Timoteo 6,12 y en Colosenses 1,29 y 2,1, parece que se refiere más al esfuerzo personal, que no es necesariamente deportivo. Por ejemplo, se utiliza para describir el esfuerzo de los atletas mártires de Lyon que han culminado una gran contienda. Asimismo, Orígenes usa la palabra para describir las tentaciones de Cristo en su *Commentarii in Evangelium Joannis*. En definitiva, *agon* se generalizó de tal forma que quedó para designar a los combatientes en los martirios como aparece en el *Decretum Gelasianum* IV: *non tamen omnes martyres et gloriosos agones*.

38 Plutarco, *Lysander*, 13.

39 Identificamos otros vocablos dentro de este contexto gladiatorio como el vocablo latino *lanista*, que en la traducción griega aparece como βραβευτής, «juez», el que entrega los premios. Sin embargo, no con el sentido de lanista, (Robert 1982, 228-76), porque es incongruente la presencia de un lanista, ya que era un personaje que estaba ligado al mundo gladiatorio dentro de un combate de pancracio, una modalidad de lucha griega. Ciertamente se refiere al *agonothetes*, el juez de los certámenes griegos, y no al lanista, empresario de gladiadores. Otros investigadores (Aronen 1989, 647-48) sí que afirman que se corresponde con lanista y no con el *agonothenes*, un papel reservado a Dios.

40 Plinio, *Epistulae*. 4.22.1; Suetonio, *Nero* 22.

41 Es un término de origen africano-púnico.

42 Heb 12,1: «En consecuencia: teniendo una nube tan ingente de testigos, corramos, con constancia, en la carrera que nos toca, renunciando a todo lo que nos estorba y al pecado que nos asedia».

2.3. Vocablos del latín cristiano

Este grupo de vocablos agrupados dentro del latín cristiano se usaban para designar instituciones eclesiásticas, la jerarquía cristiana y, en general, a las ideas o conceptos cristianos (García de la Fuente 1994, 41). Se caracterizan por ser considerados por la Escuela de Nimega como «cristianismos lexicológicos directos», es decir, acepciones que provienen de las versiones latinas de la Biblia.

El vocablo *martyr/martyrium* (1, 5-6; 2, 6)⁴³, es común a todas las lenguas de los pueblos cristianos y ya era un concepto fijado. En la *Passio* aparece en la siguiente parte: *Quintum, qui et ipse martyr in carcere exierat*. Viene del griego μάρτυς, que inicialmente se refiere al «testigo» (*testes* en latín). Los mártires sufrieron por dar testimonio de su fe aun cuando su cuerpo fuera torturado (Mateo Donet 2014b, 7). De hecho, los Apóstoles fueron «testigos» de Jesús, de todo lo que habían observado en su vida pública y de sus enseñanzas⁴⁴. Con todo, el calificativo mártir todavía se aplicó en ocasiones a lo largo del siglo III a personas vivas, como por ejemplo, san Cipriano, que dio el título de mártires a varios obispos, presbíteros y laicos condenados a trabajos forzados en las minas. En particular, Tertuliano en su *Exhortación a los mártires* (202) denomina a los *martyres designati*, los arrestados por ser cristianos y aún no condenados. En el siglo IV, san Gregorio Nacianceno se refiere a san Basilio como «un mártir», pero es evidente que emplea el término en un sentido amplio, en el que la palabra todavía se aplica a veces a una persona que ha sufrido muchas y graves penalidades por la causa del cristianismo. Asimismo, se usa el vocablo *conmartyres*⁴⁵ (15, 3), proviene del griego συμμάρτυρες, «compañeros de martirio de Felicidad». Este vocablo es introducido por Tertuliano en su obra *Anima* LV, 4, y también aparece en el siglo III en la *Passio Montanencis* 7.

En la *Passio* nos encontramos con vocablos del ámbito de la jerarquía eclesiástica: *episopus* (13, 1), *diaconus* (6, 7) y *presbyter* (13, 1). En concreto, *presbyter* es identificado cuando dice: *et diximus illis: Non tu es papa noster et tu presbyter, ut uos ad pedes nobis mittatis? Et exiimus et uidimus ante fores Optatum episcopum ad dexteram et Aspasium presbyterum doctorem*. En este caso indica que su oficio era «enseñar», a diferencia de otros presbíteros. Con este mismo sentido se cita en una epístola de san Cipriano (*Epistolae* XXIII). Sin embargo, Ireneo, en ocasiones se refiere al obispo como presbítero o líder (προεστώς), lo que apunta una asociación de funciones entre los dos

43 Rom 12, 2; 1 Cor 7, 17.

44 «En Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra».

45 Cf. *Pass. Perp.* 15: *Sed et conmartyres grauiter contristabantur*.

cargos. Desconocemos el *status* del obispo Optatus o cuál fue su condición socioeconómica⁴⁶.

El vocablo *agape* (17,1) aparece en la siguiente parte: *Pridie quoque cum illam cenam ultimam quam liberam uocant, quantum in ipsis erat, non cenam liberam sed agapem cenarent*. Viene del griego ἀγάπη, y tiene dos posibles acepciones: una referida a la «comida» y la otra a la «caridad». Los primeros cristianos lo utilizaron para referirse al amor especial por Dios, al amor de Dios para con la humanidad, e incluso, a un amor «autosacrificante» que cada ser humano debía sentir hacia los demás. Sin embargo, en la *Passio* se refiere a la comida en común, que es el significado que conserva en la actualidad: «comida» o «banquete». En este sentido, también significa el amor que devora al amante, por ser este capaz de entregar todo sin esperar nada a cambio. El *agape* es el amor divino de Dios. Los estudiosos debaten si ἀγάπη se refiere a la comida real o la distribución de alimentos antes y después de la Eucaristía. San Ignacio de Antioquía menciona ágape hasta en 28 ocasiones en sus cartas, en concreto en la carta a los de Esmirna coloca el ágape entre las cosas que dependen del obispo, juntamente con la Eucaristía y el Bautismo. De hecho, según lo estipulado a los fieles de Esmirna fue presidido por el obispo, de acuerdo con los *Canones Hippolyti*, donde los catecúmenos eran excluidos, un reglamento que parece indicar que la reunión dio a luz un aspecto litúrgico. No obstante, Tertuliano es el que realiza a comienzos del siglo II una descripción completa y explícita del ágape, al que identifica claramente con la caridad en su obra *Apologeticum, pro Christianis* 39, 16-19⁴⁷, la cena con la que se socorría a los pobres, y que en tiempos de san Jerónimo se convocaba a voz de pregonero. Y, asimismo, en la *Tradición Apostólica* de Hipólito, y en

46 Su nombre se deriva del verbo latino *opto*, «orar», y puede reflejar su condición de liberto, terminando con el sufijo *-atus*.

47 *Apologeticum, pro Christianis* 39.16-19: «Nuestra cena con su nombre se acredita (361). Llamase en griego Ágape, que significa caridad (362). Conste de cualesquier gastos esta cena que administra la caridad, que donde el amor es dispensero, el gasto es ganancioso, porque con este refrigerio socorremos los necesitados. Con esta cena remediamos la necesidad de los pobres, no les compramos la libertad, como lo hacéis vosotros con los truhanes en los banquetes (363), que el que se obliga a hartarlos de comida los puede hartar de contumelias; solamente se hace esta piedad en consideración de ejercitar la obra que para Dios vale más, que es el socorro de los menores. Si la ocasión de la cena es tan honesta, la composición con que se come y se reparte se puede medir por la causa; que, si la causa es caridad, será el modo religión. No admite esta cena acción inmodesta ni vil. Lo primero que se gusta es a Dios; en esta mesa la oración hace la salva. Aquí no se come, téplase el hambre. Bébese con la sobriedad conveniente a un pecho honesto. Así se cena como quien se acuerda que también aquella noche ha de adorar a Dios. Así se platica como quien atiende a que Dios oye las palabras».

los ya mencionados *Canones Hippolyti*⁴⁸, ya presentan una legislación completa y explícita acerca de los ágapes⁴⁹ como una institución caritativa, consecuencia del carácter comunitario o asociativo del cristianismo, transfigurado por el mandamiento nuevo. En síntesis, las dos acepciones de ágape coinciden de manera explícita al hecho de reunirse en la Iglesia misma, la presidencia jerárquica, la oración, y el canto de los salmos, la sobriedad en la comida y bebida. Asimismo, es evidente que los testimonios son muy numerosos⁵⁰, y todas dejan claro que las primeras comunidades cristianas celebraron, casi desde sus mismos inicios, una comida en común o ágape de carácter religioso con una doble función: por un lado, saciar el hambre, especialmente de los acólitos más pobres (Meeks 1994, 115) y, por otra, asentar litúrgicamente un sacramento de unión y confraternización⁵¹; aunque si bien es cierto que ambas funciones aparecen a mediados del siglo II como separadas en la mayor parte de las comunidades cristianas (Simon 1952, 41; Salinero 2010, 279-305).

Por lo que hace referencia al vocablo *baptismus* (3, 5; 18, 3; 21, 2) observamos que viene del griego βαπτισμός. Ya en la Vulgata tiene el significado de «baño» y «bautismo»⁵². En la *Passio* aparece con la forma *baptismo*, pero también con la forma propia del latín tardío *baptizari* (ἐβαπτίσθημεν), donde los escritores latinos transcribieron los verbos griegos en -ίζω, ίζειν por los sufijos latinos: -izo, -izare; aunque el pueblo pronunciara -idio, -idicare. Es necesario precisar que proviene del verbo βαπτίζειν, «sumergir», «introducir», e incluso, «hundir», y de ahí evolucionaron los infinitivos: *baptizare* y *baptidiare*, que respectivamente, dieron en lengua romance o vernácula: «bautizar» y «batear», que actualmente está totalmente en desuso. En Mt 28, 19 se cita con el significado actual: *euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Es probable que la lectura del texto griego: τοῦ ὕδατος τοῦ βαπτίσματος, sea una adición posterior que proporcione aclaraciones adicionales y que, por tanto, su uso esté relacionado más con el sentido del Nuevo Testamento, subrayando un tipo de inmersión en el agua⁵³. Es evidente que tal

48 Los 38 cánones están compuestos –según el título de los manuscritos– por Hipólito, obispo de Roma, según las tradiciones de los Apóstoles. Parece ser que se conserva sólo en una versión árabe, parece que el original griego se ha de situar en Egipto, quizás en Alejandría, en el siglo IV, con posterioridad al Concilio de Nicea (325).

49 Cc. 164, 182.

50 1 Cor 11, 17-34; Hch 2, 42-46; 2 Pdr 2, 13; Plinio el Joven, *Epist.*, 10, 97, 7; san Ignacio de Antioquía, *Epist. Smyrn.* 8, 1-2; Judas, 12; Clemente de Alejandría *Paed.* II, 1, 3-7; Minucio Félix, *Octavio*, 31; Tertuliano, *Apologeticum* 39.

51 1 Cor 11, 21-22.

52 Neh 4, 23, y Mt 21, 25.

53 Mc 1,9-10; Mt 3,16.

inmersión no era posible, ya que estaban bajo arresto y, por consecuencia, se usaba la unción. Es cierto que el Nuevo Testamento no proporciona una descripción detallada de la liturgia que acompañó al bautismo. Lo que si tenemos es la referencia de Tertuliano en su obra *De Corona*⁵⁴, y también, la de Hipólito en su obra *Traditio Apostolica*. Es indudable que con este bautismo los fieles estaban debidamente purificados, y podrían entonces unirse a la comunidad⁵⁵. No obstante, este bautismo de sangre se asocia típicamente con la remisión de los pecados. La purificación de los pecados por el sacrificio de sangre es una idea antigua en el judaísmo⁵⁶; y eso dejó su huella en el cristianismo primitivo principalmente a través de textos como Heb 9, 22. En concreto, Orígenes en su *Exhortatio ad Martyrium* 30, 1-7 señala que el martirio no solo otorga el perdón de los pecados posteriores al bautismo de los mártires, sino que faculta al mártir para interceder por el perdón de los pecados de los demás.⁵⁷ Por otra parte, Tertuliano en su obra *De Baptismo* (16.2), sugiere que el bautismo de sangre devuelve al individuo, ya bautizado por agua, a un estado que ha perdido por el pecado (*hic est baptismus qui lavacrum et non acceptum repraesentat et perditum reddit*). Este bautismo sacrificial de sangre fue conferido por ángeles, y fue mayor en gracia⁵⁸. Además san Agustín hace referencia a Perpetua y Dinócrates en su obra *De natura et origine animae* I, 10, 12⁵⁹ cuando dice: *De fratre autem sanctae Perpetuae Dinocrate, nec scriptura ipsa canonica est, nec illa sic scripsit, uel quicumque illud scripsit, ut illum puerum qui septennis mortuus fuerat, sine Baptismo diceret fuisse defunctum: pro quo illa imminente martyrio creditur exaudita, ut a poenis transferretur ad requiem*⁶⁰. En este caso hace una defensa de la ortodoxia del relato de Perpetua sobre el Evangelio. Perpetua, basándose en que el bautismo de Dinócrates seguía siendo válido, a pesar de haber caído, porque vivió hasta la edad de la discreción (Steinhauser 1997, 244-249).

54 *De Corona* 3: «...cuando estamos a punto de entrar en el agua, declaramos renunciar al diablo, su pompa y los ángeles, en presencia de la congregación y bajo la mano del superior».

55 *Del Bautismo* IV-VIII.

56 Lv 11,44.

57 *Exhortatio ad Martyrium* 30, 1-7: ὅτι βάπτισμα ἡμῶν δίδεται τὸ τοῦ μαρτυρίου.

58 Cipriano, *Epistulae* 55.17.

59 Es un tratado filosófico antipelagiano. En su primer libro ataca las opiniones de Vincente Victor sobre el alma; y en un momento dado, se refiere al episodio de la *Passio* en el que Perpetua tiene una visión de su hermano Dinócrates.

60 «No es parte del canónico de la Sagrada Escritura. Tampoco ella, o quienquiera que lo haya escrito, quiso decir que este niño, que había muerto a la edad de siete años, lo hizo sin ser bautizado, y que cuando su martirio era inminente su oración por él fue escuchada para que él fuera transferido del castigo al reposo».

Por otra parte, el vocablo *prophetias/prophetare* (1. 4-5) se menciona en el contexto de las visiones nuevas de los protagonistas. Se toma directamente del griego προφήτης. Tenemos constancia de este vocablo en Tertuliano en su obra *De Anima* 35; en la *Vetus Latina* (Mat 13, 14; 1 Cor 12, 1); y en la *Vulgata* (1 Tm 1, 18)⁶¹.

Respecto al vocablo *diabolus* (3, 3), que se indica en el siguiente pasaje: *Pu-ellis autem ferocissimam uaccam ideoque praeter consuetudinem comparatam diabolus praeparauit*. Vemos que significa lo mismo que «diablo», y denota a uno de los espíritus malignos o ángeles caídos. Sin embargo, en algunos pasajes del Nuevo Testamento, en su versión de la *Vulgata*, usan el término *daemonium*⁶², aunque lean «diablo». La distinción precisa entre los dos términos en el uso eclesial, que puede ser vista en la frase usada en el decreto del IV Concilio Laterano: *Diabolus enim et alii daemones*, donde todos son demonios, y el jefe de los demonios es llamado el diablo. Esta distinción es observada en el Nuevo Testamento de la *Vulgata*, donde *diabolus* representa al término griego διάβολος⁶³, y en casi todas las instancias se refiere a Satán mismo, mientras que sus ángeles subordinados son descritos en concordancia con el griego, como *daemones* o *daemonia*. No obstante, esto no debe de ser tomado para indicar la diferencia de naturaleza; Satán está claramente incluido entre los *daemones*, tanto en Sant 2, 19⁶⁴, como en Lc 11, 15-18⁶⁵.

El uso de la palabra *extasi* (20, 8) cuando dice: *Rustico nomine qui ei adhaerebat, suscepta et quasi a somno expergita (adeo in spiritu et in extasi fuerat) circumspicere coepit et stupentibus omnibus ait*. Contiene en su significado una deliberación y además refleja la fuerte atracción que el cristianismo primitivo sentía por este estado. Es un término propio de la *Vetus latina*, que aparece en el Gén 2, 21 (García de la Fuente 1994, 279). El uso que hace la *Passio* de éxtasis es el más antiguo que se ha encontrado en el latín cristiano. Tertuliano

61 *Hoc praeceptum commendo tibi fili Timothee secundum praecedentes in te prophetias ut milites in illis bonam militiam habens.*

62 Job 3, 8.

63 Mt 4,5.

64 «Tú crees que Dios es uno; bien haces. También los demonios creen, y tiemblan».

65 «Pero algunos de ellos decían: Por Beelzebú, príncipe de los demonios, echa fuera los demonios. Otros, para tentarle, le pedían señal del cielo. Mas él, conociendo los pensamientos de ellos, les dijo: “Todo reino dividido contra sí mismo, es assolado; y una casa dividida contra sí misma, cae. Y si también Satanás está dividido contra sí mismo, ¿cómo permanecerá su reino? ya que decís que por Beelzebú echo yo fuera los demonios. Pues si yo echo fuera los demonios por Beelzebú, ¿vuestrós hijos por quién los echan? Por tanto, ellos serán vuestros jueces”».

lo emplea en *De Anima* 9. 4, 45; y en *De Ieiunio adversus psychicos*⁶⁶ 3.2, pero ninguno de los dos puede estar datado antes del año 210.

Por último, el vocablo *fiala* (8. 3) se identifica en la siguiente parte: *super marginem fiala aurea plena aqua et accessit Dinocrates et de ea bibere coepit; quae fiala non deficiebat*. Es un préstamo del griego φιάλη, y designa a un plato ancho y plano que se usa para beber, libaciones y ungüentos. Aparece en la Vulgata en el Éx 25, 29: *parabis et acetabula ac fialas turibula et cyatos in quibus offerenda sunt libamina ex auro purissimo*, con el sentido de plato ancho para las libaciones (*libamina*). Este uso latino de *phiala* como recipiente para beber no es anterior a los principios del primer siglo.

2.4. Vocablos de carácter religioso-litúrgico

Durante el relato de la *Passio* se identifican vocablos de carácter religioso-litúrgico: *diastema* (7, 6), *horomate* (10, 1) y *agios, agios, agios* (12, 3). Todos tienen en común que son vocablos citados en el contexto de las visiones, y de ahí que tuvieran un sentido de solemnidad religioso-litúrgica.

En primer lugar, el vocablo *diastema*, viene del griego διάστημα, distancia. Aparece en Hechos 5, 7 donde se refiere a un intervalo de tiempo. Un paso del tiempo en un intervalo de unas tres horas, donde su esposa entró, sin saber lo que había sucedido. Este vocablo es una transliteración directa de διάστημα, como se usa en el texto griego. En el texto latino simplemente se refiere a la existencia de la distancia entre Perpetua y Dinócrates. Este uso de διάστημα puede sugerir el sentido de moverse de un lugar a otro. Sin embargo, aquí la palabra no significa el movimiento a través de un espacio, sino la enorme distancia en sí misma, que separa a ella de Dinócrates. Este pasaje es similar al de Lc 16,26, pero Lucas emplea διαβαίνω, subrayando el movimiento a través de un gran abismo, y διαβῆναι de Lucas recuerda más al verbo latino *accedere* en contraposición al προσελθεῖν de la *Passio* con el sentido de acceder o pasar. Sin duda, simboliza la enorme distancia que hay entre el mundo de los vivos y el de los muertos, así como la gran separación entre lo pagano y las cosmovisiones cristianas: *Non magis vitae miscebitur mors, quam diei nox*⁶⁷.

En segundo lugar, el vocablo *horomate*, cuyo significado es «en visión», viene de la forma griega ὄραμα. Esta forma de la *Passio* debía pertenecer a un lenguaje más común o coloquial. Es un término que sustituye a los vocablos latinos *visionem* y *ostentum*, que eran menos coloquiales, pero que hacen refe-

66 Una obra marcada por su rencor montanista.

67 Tertuliano, *De Anima* 51.

rencia a una visión. La palabra surge en relación a la visión que ocurrió el día antes de la ejecución⁶⁸, donde Perpetua tiene su tercera visión, que se centra en un egipcio derrotado, símbolo del demonio⁶⁹ vencido por la perseverancia de los mártires sostenidos por Cristo. Este pasaje de la visión (Robert 1982, 253-276; Aronen 1988; Sassari 1989, 643-648; Scorza 1989, 197; 201-202; Testará 1991, 65; 67; 73; Miller 1994, 161-165, 180-183; Perkins 1994, 843-844), pertenece a un momento antes de su martirio, en el que se convierte en hombre y vence con sus propias manos a su rival, muestra un egipcio de rostro terrible y es la persona a la que hay que batir en combate. El hecho de que sea un egipcio no es nada baladí, pues en aquel momento tanto egipcios como etíopes eran asimilados con el demonio por la oscuridad de su piel (Jiménez Sánchez 2000, 150).

Y por último, en un momento muy concreto de la narración aparece la expresión: *Agios, agios, agios* (12, 2), que forma parte de la doxología. Viene del griego ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος y son las primeras palabras de una doxología propia de las liturgias cristianas, común a casi todas las tradiciones litúrgicas antiguas. Su texto transcrito del griego, según el *Liber usualis*: «Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal, ten misericordia de nosotros». Es evidente por la palabra latina repetida tres veces, que se alude al himno como *Tersanctus*⁷⁰. Las palabras se repiten en tres ocasiones, lo que sugiere que se digan rítmicamente, tal vez como parte de un canto. Estas palabras estarían entre los testimonios más antiguos de esa doxología litúrgica de carácter cristológico⁷¹. Es muy probable que tenga un origen apostólico en Ap 4,8 cuando expresa: *requiem non habent die et nocte dicentia sanctus sanctus sanctus Dominus Deus omnipotens qui erat et qui est et qui venturus est*. El hecho que se indique el triple *sanctus*, es para insistir en la proclamación de su santidad, poder y eternidad. Sabemos

68 Que se realiza bajo la modalidad llamada *ad bestias*, donde no hay sucesos sobrenaturales.

69 Se representa la victoria moral ante el sufrimiento físico y la muerte que se describe de una forma realista. Así es parte de la *imitatio Christi*.

70 Trisagio, del griego *tris-agion* («tres [τρις-, *tris*] / santo [-ἅγιον, *agion*]») tres veces santo, es el nombre que se da a la aclamación de alabanza *Santo Dios, Santo fuerte, Santo inmortal*, testimoniado por primera vez en el Concilio de Calcedonia (451). A veces se le dio sentido solo cristológico, pero las más de las veces trinitario, como alabanza a Dios Trino. En los ritos orientales, sobre todo en el bizantino, tiene su lugar en la procesión de entrada en la misa, como también sucede en los días más solemnes del rito hispánico. En otras liturgias orientales, se canta antes de las lecturas bíblicas. En la liturgia romana se ha conservado solo el Viernes Santo, durante la Adoración de la Cruz. Otra modalidad que también se puede llamar Trisagio es la aclamación de la plegaria eucarística «*Santo, Santo, Santo*» (Aldazábal Larrañaga, 1996).

71 1 Clem. 34, 6.

que era familiar en la comunidad judía dentro de la liturgia matinal y además en las primeras liturgias griegas se cantaba como la Entrada Menor, cuando el libro del Evangelio se llevaba en solemne procesión. El uso de la lengua griega no es sorprendente ya que la himnodia cruzó esta lengua, particularmente en el caso de la liturgia. La comunidad del norte de África puede haber conocido la tradición de las Escrituras, donde los énfasis triples no son extraños. De hecho, en Is 6,3 ya aparece la misma proclamación: *seraphin stabant super illud sex alæ uni et sex alæ alteri duabus velabant faciem ejus et duabus velabant pedes ejus et duabus volabant*, donde cantan los unos a otros un himno notablemente similar: Ἄγιος, ἄγιος, ἄγιος⁷². Este pasaje de Isaías probablemente influyó en la versión de Ap 4,8⁷³, que antes hemos mencionado.

3. CONCLUSIÓN

De los vocablos estudiados desde una aproximación léxico-semántica se deduce que el uso de la lengua griega por parte de Perpetua era corriente por ser considerada *liberaliter instituta*⁷⁴ (Ameling 2012, 78-102). Una mujer educada, que hablaba con total fluidez en griego con el obispo Optato y el presbítero Aspasio: *Et coepit Perpetua graece cum illis loqui* (13.4). Un ejemplo del uso del griego por parte de Perpetua está en la de transliteraciones de palabras griegas, como ocurre con el vocablo *tegnon*. El dominio de la lengua griega por parte de Perpetua se considera un modelo de *sermo humilis*, y por tanto, de uso de un lenguaje muy concreto para expresar su cercanía con Dios. No obstante, esa formación en la lengua griega no deja cabida a un estilo muy literario que, en ocasiones, puede llegar a ser simple y directo, pero nunca exento de vitalidad y

72 Lo inspiró al profeta Isaías cuando oyó cómo lo cantaban los Serafines para enaltecer la gloria del Creador. «Los serafines estaban sobre él; cada uno tenía seis alas: con dos cubiertos Su rostro, con dos cubrió sus pies y con dos volaron. Y se proclamaron: “Santo, santo, santo es el Señor de los anfitriones; toda la tierra está llena de su gloria”» (Is 6, 3).

73 «Y los cuatro seres vivientes tenían cada uno seis alas, y alrededor y por dentro estaban llenos de ojos; y no cesaban día y noche de decir: “Santo, santo, santo es el Señor Dios Todopoderoso, el que era, el que es, y el que ha de venir”».

74 Cf. *Pass. Perp 2, 1: Vibia Perpetua, honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta, habens patrem et matrem et fratres duos, alterum aequae catechumenum, et filium infantem ad ubera. Erat autem ipsa circiter annorum uiginti duo*. Perpetua era miembro de la clase más alta (*honeste nata*); educada (*liberaliter instituta*) y con un matrimonio reconocido oficialmente por la ley romana (*matronaliter nupta habens patrem et matrem et fratres duos, alterum aequae catechumenum, et filium infantem ad ubera. Erat autem ipsa circiter annorum uiginti duo* (Hernández Lobato 2005, 84)

fuerza expresiva⁷⁵. Este hecho hace que no sea extraño el uso de vocablos del latín cristiano que ya eran reconocibles y entendibles para el pueblo.

Asimismo, desde un punto de vista religioso-litúrgico sabemos que la *Passio* se escribió con la finalidad de ser leída⁷⁶ en público como en los mártires escilitanos o las actas proconsulares de Cipriano (Saxer 1984, 27; Gaiffier 1954, 134-166). En esa línea su función litúrgica se confirma, por ejemplo, con el uso de fórmulas doxológicas trinitarias que proviene del griego como *Agios, Agios, Agios*. Sabemos que desde finales del siglo IV se permitió que las pasiones fueran leídas en misa, el día del aniversario de la muerte del mártir a través del III Concilio de Cartago del año 393⁷⁷. Y también está demostrado que esa lectura no se hacía necesariamente durante la celebración de la eucaristía, sino que podía muy bien pertenecer más a otro tipo de ceremonias en relación de proximidad con la propia tumba del mártir (Bastiaensen 1987, 22). Asimismo, este uso era distinto, según las diversas partes del Imperio⁷⁸, e incluso, que no era así en Roma, donde estaba totalmente prohibido por el *Decretum Gelasianum* del año 492-496⁷⁹. Esta prohibición duró hasta el siglo VIII, mientras que en África está atestiguada ya por san Agustín. Efectivamente, conocemos por él que la *Passio* latina, y las Actas abreviadas de los mártires fueron objeto de una lectura pública en el marco de la ceremonia litúrgica⁸⁰; pues como dice el sermón 280:

En cuanto a las mismas personas que llevaban estos nombres, así nos lo dijeron al leer sus Actas y la tradición nos ha enseñado: estas personas de tanto mérito y tan altas virtudes no eran sólo personas del sexo, eran mujeres. Las dos eran madres.

75 Su narración constituye la base de una nueva forma de expresión, que va a contribuir al nacimiento de un nuevo género literario.

76 El término *lectio* aparece en dos ocasiones en el prólogo (1, 1; 1, 5) y en una ocasión en el epílogo (21, 119), lo que demuestra que se escribió para su lectura.

77 *Ut, praeter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scriptorum (...) Liceat etiam legi passiones martyrum, quam anniversari dies eorum celebrantur.*

78 En África está atestiguada para la misa de los catecúmenos después del evangelio y antes del sermón, mientras que en Galia esta lectura reemplazaba a las que se hacían antes del evangelio y sólo en las fiestas de los mártires.

79 *Gesta sanctorum martyrum secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in sancta Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscribere nomina penitus ignorantur et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei fuerit esse putantur.*

80 Esta consideración es defendida por diversos investigadores, pues se considera que esta cata fue redactada con la intención de leerse en voz alta en la iglesia.

En suma, hemos identificado en todo el texto latino veintidós vocablos que proceden de la lengua griega, y que están integrados en el texto de una forma directa, como se puede observar con el uso de cristianismos lexicográficos directos y con vocablos que fueran más coloquiales o familiares y, al mismo tiempo, comprensibles e identificativos de los primeros cristianos, una cercanía al pueblo y a Dios.

FUENTES Y EDICIONES CONSULTADAS⁸¹

- Augustinus 1861, *Sermones*, ed. J.-P. Migne, PL, 38, Paris.
- Bover, J. M., y O’Callaghan, J., *Nuevo Testamento Trilingüe*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.
- Colunga, A., y Turrado, L., *Biblia Vulgata Latina (Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.
- Conferencia Episcopal Española (ed. and transl.), *Sagrada Biblia*, Madrid: BAC, 2011.
- Fischer, B., *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel*, 2. Genesis (4 vols.), Freiburg: Herder, 1951-1954.
- Tertuliano, *De anima*, en Moreschini, C. & Podolak, P. (eds.), *Opera dogmatica 2b. De anima, De carnis resurrectione, Adversus Praxean*, Roma: Città Nuova, 2010.
- Tertuliano, *Ad martyras*, ed. E. Dekkers, E. CCSL, 1, Turnholt, 1955.
- Tertuliano, *De spectaculis*, en E. Dekkers (ed.), *Tertulliani Opera. Pars I: Opera catholica, Aduersus Marcionem*, Turnholt: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954.
- Tertuliano, *Liber de Baptismo*, en J.-P. Migne (Ed.), *Opera omnia. Patrologia Latina, I*, Parisiis: Apud Garnier Fratres, 1879, cols. 1305-1334.
- Tertuliano, *Liber de Corona*, en J.-P. Migne (Ed.), *Opera omnia. Patrologia Latina, II*, Parisiis: Apud Garnier Fratres, 1879, cols. 93-122.
- Thiele, W., *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, 11/1. Sapientia Salomonis*, Freiburg: Herder, 1977.
- Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, ed. J. Amat (1996), *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, Sources Chrétiennes, n° 417. Paris: Les Éditions du Cerf, 98-182.
- Pasión de las santas Perpetua y Felicidad*, ed. J. Amat, *Actas latinas de mártires africanos*, Madrid: Ciudad Nueva, 2009.

⁸¹ Las obras citadas en el texto que no aparecen listadas han sido consultadas en la base de datos *Perseus Digital Library* <https://www.perseus.tufts.edu/hopper>

DICCIONARIOS

- Blaise, A., *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Turnhout: Brepols, 1954.
- Danker, F. W., (ed.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Du Cange, F. (ed.), *Glossarium ad [Scriptores] Mediae et Infimae Latinitatis*, Niort: Favre, L. 5th ed. 10 vols, 1883–87. <http://ducange.enc.sorbonne.fr/>
- Hippolytus, A., & Chadwick, H., *The treatise on the apostolic tradition of St. Hippolytus of Rome, bishop and martyr*, Londres: Routledge, 1995.
- Lampe, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Liddell, H. G., & Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1940.
- Migne, J.-P. (ed.), *Patrologiae cursus completus: series latina*, Paris: Palala Press, 1844–1864.
- Mommsen, T., *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi*, IX, Berlín: Chronica Minora I, 1892.
- Strong, J., *Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2009.
- Van Beek, C. I. M, I (Ed.), *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Noviomagi: Dekker & Van de Vegt, 1936.
- Vidal Manzanares, C., *Diccionario de Patrística*, Madrid: Verbo Divino, 1992.
- Velasco-Delgado, A., *Eusebio de Cesarea. Historia eclesiástica*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

BIBLIOGRAFÍA

- Amat, J., «Le latin de la Passion de Perpétue et de Félicité», en L. Callebat *Latin vulgaire, latin tardif*, 445-454, Hildesheim: Olms-Weidmann, 1994.
- Amat, J., «Les persécutions contre les chrétiens et l'hostilité populaire, dans la première moitié du III^e siècle en Afrique», *Euphrosyne* vol. 26 (1998): 293-300.
- Ameling, W., «*Femina Liberaliter Instituta*. Some Thoughts on a Martyr's Liberal Education», en J. N. Bremmer & M. Formisano (Eds.), *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the "Passio Perpetuae et Felicitatis"*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 78-102.
- Aronen, J., «Pythia Carthaginis o immagini cristiane nella visione di Perpetua?», en Mastino, A. (Ed.), *L'africa romana. Atti del VI convegno di studio*. Sassari, Sassari: Carocci, 1989, 643-648.

- Aldazábal Larrañaga, J., *Vocabulario básico de liturgia*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1996.
- Bastiaensen, A. A. R., *Atti e Passioni dei martiri*, Milan: Fondazione Valla Mondadori, 1987.
- Campos, J., «El autor de la “Passio SS. Perpetuae et Felicitatis”», *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea* 10 (1959), 357-381.
- Campos, J., «Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis», *Estudios clásicos* 52 (1967), 23-44.
- Conesa Navarro, P. D., «Septimio Severo y las persecuciones cristianas del norte de África (202-203 d.C.). Análisis de una problemática a través de las fuentes clásicas y su balance historiográfico», en *Crisis y muerte en la Antigüedad: reflexiones desde la historia y la arqueología*, Oxford: Archaeopress Access Archaeology, 2022, 87-108.
- Delattre A.-L., «La basilica majorum: tombeau des saintes Perpétue et Félicité», en *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* IX, 1908, 59-69.
- Dolbeau, F., «Un sermon inédit d'origine africaine pour la fête des saintes Perpétue et Félicité», en *Analecta Bollandiana: Revue critique d'hagiographie* 113, n.º. 1 (1995), 89-106.
- Ennabli, L., *Les inscriptions funéraires chrétiennes de Carthage, Volume 2. La basilique de Mcidfa*, Rome: Collection de l'École française de Rome, 1982.
- Ennabli, L., «Les inscriptions chrétiennes de Carthage et leur apport pour la connaissance de la Carthage chrétienne», en A., Mastino, *L'Africa romana: Atti del III convegno di studio Sassari*, Sassari: Pubblicazioni del Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Sassari, 1986.
- Ennabli, L., *Carthage, une métropole chrétienne du IVe à la fin du VIIe siècle*, Paris: Études d'antiquités africaines, 1997.
- Fuentes Hinojo, P., «La Caída De Roma: Imaginación apocalíptica e ideologías de poder en la tradición cristiana antigua (siglos II al V)», *Studia Historica. Historia Antigua* 27 (marzo 2011), 73-102. <https://revistas.usal.es/uno/index.php/0213-2052/article/view/7713>
- García de la Fuente, O., *Latín bíblico y latín cristiano*, Madrid: Ediciones CEES, 1994.
- González Salinero, R., «La invasión vándala en los Sermones de Quodvultdeus de Cartago», *Florentia Iliberritana* XII (2001), 221-237.
- González Salinero, R., «El ágape y los banquetes rituales en el cristianismo antiguo», *Espacio Tiempo y Forma* (2010), 279-305.

- González Salinero, R., «Los primeros cristianos y la *damnatio ad bestias*: una visión crítica», en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Formas de morir y formas de matar en la Antigüedad romana*, 355-370, Madrid-Salamanca: Signifer Libros, 2013.
- Isola, A., *I cristiani dell’Africa vandalica nei Sermones del tempo (429-534)*, Milán: Jaca Book, 1990.
- Heffernan, T. J., *The Passion of Perpetua and Felicity*, New York: Oxford University Press, 2012.
- Heffernan, T. J. & Shelton, J. E., «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 (2006), 217-223.
- Hernández Lobato, J., «*Repraesentatio rerum* hacia un análisis narratológico de la “Passio Perpetuae”», *Voces XVI* (2005), 75-95.
- Jiménez Sánchez, J. A., «El lenguaje de los espectáculos en la patristica de Occidente (siglos III-IV)», *Polis* 12 (2000), 137-180.
- Gaiffier, B. de, «La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident: à propos du Passionnaire hispanique», *Analecta Bollandiana* 72 (1954), 134-166.
- Gryson, R. (Ed.), *Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008.
- Le Roux, P., «L’amphithéâtre et le soldat sous l’empire romain», en C. Domerque, C. Landes y J.-M. Pailler (eds.), *Spectacula-I. Gladiateurs et amphitheatres*, 203-216. Lattes: Imago, 1990.
- Mateo Donet, M. A., «Los dos focos de persecución cristiana en el Imperio romano: el Norte de África y Asia Menor», *Gregorianum*, 96 (3) (2015), 551–570. <http://www.jstor.org/stable/43947105>
- Mateo Donet, M. A., «Las Actas de los mártires. Una actualización de los Documentos Sobre los Primeros Cristianos», 54 (2014a), 375-400. <https://doi.org/10.5840/agstm201454227>
- Mateo Donet, M. A., «*Summa supplicia*». *Escenarios, formas y acciones de la muerte en los martirios cristianos (I - IV d. C.)*, Valencia: Publicaciones UV, 2014b.
- Meeks, W. A., *Los orígenes de la moralidad cristiana. Los dos primeros siglos*, Barcelona: Ariel, 1994.
- Montesin Fávoro, A., Tiago Augusto, N., y Cunha Lima R. da., «A Paixão de Santa Perpétua e Santa Felicidade», *Rónai: Revista de estudos clássicos e tradutórios* v.7, 2 (2019), 37-68.
- Moss, C. R., *The Other Christs. Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

- Moss, C. R., *Ancient Christian Martyrdom. Diverse practices, Theologies, and Traditions*, New Haven: Yale University Press, 2012.
- Rebillard, E., *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity. North Africa, 200-450 CE*, Ithaca: Cornell University Press, 2012.
- Restrepo, F., *San Agustín, sus métodos catequísticos, sus principales catequesis, sus principales catequesis*, Madrid: Razón y Fe, 1925.
- Robert, L., «Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203», *CRAI* 126.2 (1982), 228-76.
- Robert, L., «Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203», en *Opera Minora Selecta. Épigraphie et Antiquités Grecques V* (1989), 791-839.
- Saxer, V., *Atti dei martiri dei primi tre secoli*, Padova: Messaggero, 1984.
- Seijo Ibáñez, E., «Felicitas, a la sombra de Perpetua», en J. J. Martínez García, P. D. Conesa Navarro, L. García Carreras, Celso M. Sánchez Mondéjar y C. Molina Valero (coords.), *Oriente y Occidente en la Antigüedad. Actas del II Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo (CIJIMA II)*, 465-481, Murcia: Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía. Universidad de Murcia, 2017.
- Simon, M., *Los primeros cristianos*, Buenos Aires: EUDEBA, 1952.
- Simon, M. y Benoit, A., *El judaísmo y el cristianismo antiguo. De Antíoco Epífanés a Constantino*, Barcelona: Labor, 1972.
- Steinhauser, K., «Augustine's Reading of the Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis», *Studia Patristica* 33/16 (1997), 244-249.
- Testard, M., «La Passion des saintes Perpétue et Félicité. Temoignagnes sur le monde antique et le chirstianisme», *BAGB* 1 (1991), 56-75.
- Orcasitas, M. A., *La catequesis agustiniana en el libro «De catechizandis rudibus»*, tesis doctoral, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1968.
- Perkins, J. B., «The Passion of Perpetua: a Narrative of Empowennenb», *Latomus* 53 (1994), 843-844.
- Scorza, F., «Sogni e visioni nella letteratura martirologica africana posteriore al ni secólo», *Augustinianum* 29 (1989), 201-202.