

**A inserção da *Paixão de Eulália de Mérida* nas disputas religiosas do reino visigodo**

VANESSA GONÇALVES PAIVA\*

**Introdução**

A generalização do culto a Eulália de Mérida<sup>1</sup> na Península Ibérica entre os séculos IV e VII é matéria pacífica entre os investigadores. De fato, sua precoce expansão para além da Lusitânia é indicada em diversos documentos,<sup>2</sup> rivalizando somente com o mártir Vicente de Zaragoza em termos de devoção e prestígio.<sup>3</sup> No entanto, alguns dos escritos associados à mártir apresentam elementos e contradições que têm suscitado intrincados debates ao longo dos séculos XIX e XX.

Nesse sentido, destacamos a *Paixão de Eulália de Mérida*, a saber, um dos relatos do *Passionário Hispânico*,<sup>4</sup> compilação martirial que integraria o ofício litúrgico visigodo e, posteriormente, o moçárabe. Narrando o processo de julgamento, tortura e execução de Eulália, a *Passio Eulaliae Emeriten* é objeto de intensa discussão acerca de suas origem e datação. Dessa maneira, buscamos, no presente trabalho, apresentar os principais aspectos deste debate, de modo a afirmar a pertinência deste relato para o sétimo século, inserindo-o no contexto das disputas religiosas do reino visigodo, sobretudo pós-conversão ao cristianismo niceno (587-589).

Para tanto, analisaremos o conteúdo da *Paixão* da mártir emeritense, observando suas principais características à luz da dinâmica político-religiosa do reino visigodo, a qual pode ser vislumbrada por meio das disposições conciliares do período. Assim, optando por uma análise de caráter breve e geral, mais condizente com os objetivos e a

---

\* Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de História. Programa de Pós-Graduação em História Comparada. Mestrado.

<sup>1</sup>Colônia romana fundada na Lusitânia em 25 a.C., *Emerita Augusta*, convertida por Diocleciano a capital da *Diocesis Hispaniarum*, preservaria sua importância no período visigodo. Eulália, nativa da cidade, seria sua mártir patrona. Cf.: FERNÁNDEZ, 2003:263-279.

<sup>2</sup>Uma série de documentos de natureza hagiográfica, litúrgica, epigráfica e arqueológica sugerem a vitalidade do culto entre os séculos IV e VII, devoção que se estenderia aos períodos baixo-medieval e moderno. Cf.: GARCIA RODRIGUEZ, 1966: 284-303. PITA, 2003: 365-388.

<sup>3</sup>“A mártir emeritense compartilha com São Vicente a prioridade na fama entre todos os mártires espanhóis.” (GARCIA RODRIGUEZ, 1966: 284).

<sup>4</sup>Utilizamos a edição em latim de Ángel Fábrega Grau, bem como a versão traduzida para o Espanhol de Pilar Riesco Chueca. Cf.: FÁBREGA GRAU, 1953-1955. RIESCO CHUECA, 1995.

extensão deste texto, contemplaremos os seguintes elementos: o tratamento conferido aos judeus, as manifestações pagãs e o arianismo. Buscaremos, pois, nos concílios visigóticos gerais do século VII, alusões aos três aspectos destacados.<sup>5</sup>

Com isto, esperamos demonstrar a conformidade da gestão do culto a Eulália de Mérida com os esforços de legitimação e fortalecimento da igreja visigoda, uma vez que sua figura se converte em símbolo da religiosidade tida como oficial; em outras palavras, a mártir é esboçada como a defensora por excelência<sup>6</sup> da ortodoxia nicena, doutrina projetada de modo a resguardar a fé cristã em sua totalidade. Assim, beneficiamo-nos dos conceitos desenvolvidos pelo sociólogo Pierre Bourdieu acerca das *lutas simbólicas no campo religioso*.<sup>7</sup> Vejamos, pois, um panorama geral do debate que suscitou as questões ora apresentadas.

### ***Passio Eulaliae Emeriten: origem e datação***

A maioria dos autores que se ocupam do tema crê que a *Paixão de Eulália de Mérida* corresponderia à segunda metade do século VII e circularia como parte integrante do *Passionário Hispânico*, compilação hagiográfico-litúrgica<sup>8</sup> elaborada primeiramente no período visigodo e ampliada ao longo da ocupação moçárabe.<sup>9</sup> O

---

<sup>5</sup>Esta escolha pelos concílios gerais, observados em caráter complementar, diz respeito aos objetivos de nossa análise, uma vez que a paixão de Eulália, ao integrar o ofício litúrgico visigodo, revela-se um escrito com pretensões uniformizadoras, o qual buscamos relacionar com as disputas religiosas do reino visigodo que transcendem o âmbito local. Fazemos uso da edição de José Vives. Cf.: VIVES, 1963.

<sup>6</sup>Ao dar testemunho da fé cristã por meio dos suplícios e da morte, o mártir se constituiria em plena instância intermediária entre as esferas celestial e terrena, e entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Nesse sentido, o martírio equivaleria à condição de perfeita santidade. Cf.: MALDONADO, 1998: 35.

<sup>7</sup>Em poucas palavras, o *campo religioso* corresponderia a um espaço de transações simbólicas e de acumulação de capital religioso, ao mesmo tempo estruturador e estruturado por disputas entre grupos concorrentes, a saber, frações da elite eclesiástica; estes grupos deteriam o monopólio da produção dos bens de salvação, consumidos de maneira inadvertidamente arbitrária pelo público piedoso, o qual, incorporando as disposições do campo, reconhecera a autoridade de seus produtores. BOURDIEU, 1992. Nesse sentido, as posições sociais equivaleriam intrinsecamente a “localizações estratégicas, *lugares* a defender e conquistar em um campo de lutas.” (BOURDIEU, 1984: 129).

<sup>8</sup>Segundo Ángel Fábrega Grau, diferente do legendário, que se destinava à leitura piedosa, o *passionário*, mais propriamente litúrgico, continhas as atas e paixões dos mártires a serem lidas nas comemorações de seus aniversários, fosse no Ofício noturno ou na missa; estes relatos estariam dispostos em ordem cronológica segundo as datas do calendário litúrgico, apresentando, em seus títulos, além do nome do santo, o lugar do martírio e o dia festivo do mês. O caráter hagiográfico, por sua vez, se dá pela estrutura narrativa de cada relato. Cf.: FÁBREGA GRAU, 1953-1955: 12-13.

<sup>9</sup>O manuscrito de Cardonha, escrito em minúscula visigótica, está datado para antes de 966; contém 52 paixões de mártires, sendo 17 deles espanhóis, 8 romanos, 3 de outras partes da Itália, 4 da Gália, 19 do Oriente e 1 da África. Cf.: FÁBREGA GRAU, 1953-1955: 25-50. No período moçárabe, teriam sido acrescentadas cerca de 24 novas paixões. Cf.: FÁBREGA GRAU, 1953-1955: 294-295.

manuscrito mais antigo a conter o relato de Eulália é datado do século VIII, remontando ao contexto do reino visigodo.<sup>10</sup> Acredita-se, no entanto, que a paixão da mártir emeritense, de autoria desconhecida, seja uma versão reformulada e ampliada de outra mais primitiva, provavelmente do século IV, conforme indicam, inclusive, alguns elementos de ordem linguística.<sup>11</sup>

Há, ainda, a hipótese de origem donatista da *Paixão de Eulália de Mérida*, conforme desenvolvida por Antonio Mateos Martín de Rodrigo (2009), para quem o relato teria sido composto entre 314 e 317, no contexto da condenação ao donatismo promovida pelo Concílio de Arles, convocado por Constantino. O documento se transmitiria para Mérida ainda no quarto século, na esteira da recuperação bizantina do Norte da África romana (RODRIGO, 2009: 156). Com a condenação imperial, a paixão de Eulália passaria à clandestinidade ou ao esquecimento, sendo recuperada apenas no século VII, em que haveria um recrudescimento do culto martirial (RODRIGO, 2009: 155 e 179). Entretanto, tal proposição, ainda que inovadora, apresenta certa debilidade em suas demonstrações, de modo que a descartamos.

Na presente análise, portanto, alinhamo-nos a grande parte dos investigadores, no sentido de considerar a *Paixão de Eulália de Mérida*, conforme preservada nos

---

<sup>10</sup>Carmen García Rodríguez afirmou que a recensão mais antiga da paixão de Eulália de Mérida, denominada *Paixão M*, e contida nos passionários de Cardenha e Silos, seria um texto do século VII. García Villada, citado em sua obra, a situaria para fins do século VII ou princípios do VIII, aparecendo primeiramente em um manuscrito de Turim deste século. Cf.: GARCIA RODRIGUEZ, 1966: 291. Anos antes, Fábrega Grau já seguia a Villada e indicava a datação para fins do século VII, enfatizando o trecho do documento em que se relata que Eulália lia diariamente a paixão de São Tirso, relacionando a composição da *Paixão M* com a época de maior vigor do culto a este mártir, e sugerindo uma possível autoria toledana – já que Tirso é apontado como nativo de Toledo. Cf.: FÁBREGA GRAU, 1953-1955: 82-83. Juan Gil também situa a paixão da mártir emeritense no século VII sem dar maiores explicações, o que nos faz pensar que se alinhe à maioria dos autores e considere a datação então incontestada. Além disso, afirma ter sido o relato escrito “sem dúvida, em Mérida”, mas não apresenta argumentos para tal. Cf.: GIL, 2000: 405. Isabel Velázquez, por sua vez, com Pilar Riesco Chueca, indica que a paixão de Eulália de Mérida se incorporaria ao *Passionário* no século VIII. Cf.: VELÁZQUEZ, 2005: 141. RIESCO CHUECA, 1995: xii.

<sup>11</sup>Assim Juan Gil justifica a possibilidade de um núcleo original primitivo a influenciar a versão do século VII, indicando termos arcaicos bastante raros para o período visigodo, tais como *catomare* (algo como ‘dar uma palmada no traseiro’, afronta vergonhosa e humilhante no latim clássico), e *papas* (que equivaleria a ‘bispo’, e que o autor da recensão visigoda teria tomado por ‘pai’). Cf.: GIL, 2000: 407-408. Este suposto relato do século IV poderia, inclusive, ser anterior ao hino de Prudêncio em homenagem a Eulália, o *Liber Peristephanon III* (GIL, 2000: 406; RODRIGO, 2009: 46-47), composto provavelmente em 390; porém, as diversas incongruências entre estes textos fazem pensar em um possível núcleo narrativo posterior ao poeta calagurritano, o qual influenciaria a paixão e as peças litúrgicas do período visigodo. Também Delehay e Fábrega Grau sugeriram a existência de uma *passio* de Eulália anterior ou contemporânea a Prudêncio. Cf.: GARCIA RODRIGUEZ, 1966: 290-293.

manuscritos, como um relato martirial próprio do período visigodo. Do mesmo modo, não descartamos a existência de uma paixão anterior, possivelmente do século IV, a qual tenha sofrido gradativas reformulações.<sup>12</sup> Apesar desta possibilidade, parece-nos adequado pensar que se trate de um escrito próprio do século VII, a testemunhar as disputas simbólicas por autoridade religiosa no reino visigodo, representadas pela figura da mártir. Esta consideração pode ser comprovada pelo exame do conteúdo do relato, exposto a seguir.

### **Estudo interno da *Paixão de Eulália de Mérida***

Passemos à apreciação do escrito ora em pauta. A narrativa, longa e topicamente repetitiva,<sup>13</sup> nos informa acerca do julgamento, dos suplícios e da morte da jovem emeritense. Aos treze anos, tendo vivido devotamente em função da fé cristã, a jovem seria convocada pelo governador Calpurniano a render culto aos deuses pagãos, no contexto da perseguição aos cristãos empreendida por Diocleciano, em 304.<sup>14</sup> A paixão que analisamos, dessa forma, relata a recusa de Eulália em negar a Cristo e seu enfrentamento com as autoridades imperiais, situado em sua cidade natal, Mérida. Após sofrer valentemente uma série de tormentos, a santa é queimada na fogueira, da qual seu espírito se eleva aos céus na forma de uma pomba. Seu corpo, coberto pela neve, seria pregado em uma cruz durante três dias e, em seguida, recolhido e sepultado pelos fiéis cristãos. O documento menciona, ainda, os milagres que se realizariam em seu sepulcro (FÁBREGA GRAU, 1953-1955: 43-48).

Primeiramente, cabe destacar alguns aspectos gerais do documento que denotam o enfrentamento de Eulália com os opositores da fé cristã. Ao confrontar Calpurniano, a mártir usa de provocações e ameaças, tomando-o por “malvado”, “desgraçado” e “endiabrado”, esbravejando: “Por que entras na cidade, inimigo do excelso Deus?” (RODRIGO, 2009: 295)<sup>15</sup> Ao perceber que a jovem resiste aos suplícios, o governador

---

<sup>12</sup> É possível, ainda, que o autor da paixão visigoda de Eulália, assim como o poeta Prudêncio (RIVERO GARCÍA, 1997), se inspirasse nas atas proconsulares, isto é, nos registros dos processos judiciais levados a cabo durante a perseguição imperial aos cristãos (RODRIGO, 2009: 51-54).

<sup>13</sup> A tautologia se constitui em um dos cerne do gênero hagiográfico, o qual inclui as paixões dos mártires. Cf.: CERTEAU, 1982: 266.

<sup>14</sup> O imperador mencionado é Maximiano, que teria governado junto a Diocleciano. Cf.: FÁBREGA GRAU, 1953-1955: 44.

<sup>15</sup> “*Quur ingrederis urbem, inimice Dei excelsi?*” (FÁBREGA GRAU, 1953-1955: 70)

teria dito: “Nunca te deixarei livre sem te haver vencido, mas te atormentarei com terríveis torturas.” Ao que Eulália responderia: “Não me podes vencer, porque vence em mim Aquele que luta por mim.” (RODRIGO, 2009: 297).<sup>16</sup>

Encontramos, nesse sentido, dezesseis referências<sup>17</sup> a enfrentamentos entre Eulália e Calpurniano, cujo nome é mencionado vinte e oito vezes, ao que nos parece, de modo a demarcar o oponente da mártir. Do mesmo modo, pensamos que a ferocidade apresentada em Eulália corresponde adequadamente a um tópico da literatura martirial (GIL, 2000: 413), segundo o qual não se pode prescindir das completas desqualificação e condenação dos inimigos da doutrina cristã.

#### *Pela conversão dos judeus*

Passando ao primeiro aspecto selecionado para análise, destacamos o encontro de Eulália com um judeu, ao chegar a Mérida para se apresentar às autoridades:

*Veio-lhe ao encontro um judeu e lhe disse: “Bem-vinda, filha; vê, oferece incenso aos deuses, para que possas viver.” Respondeu-lhe Santa Eulália dizendo: “Que o Senhor te alargue os anos, porque eu desejo morrer por Cristo meu Senhor.” (...) Olhando-a o judeu viu um halo que a rodeava, como uma chama de fogo. E atônito ante tal visão compreendeu que os anjos de Deus a protegiam. O Senhor quis mostrar este milagre aos judeus, para que a dureza de seu coração contemplara as maravilhas de Cristo. (RODRIGO, 2009: 295).<sup>18</sup>*

Há nítida diferença entre o tratamento conferido por Eulália ao judeu em relação a Calpurniano; em lugar da linguagem feroz, percebe-se certa gentileza. Obviamente, trata-se de uma visão depreciativa, mas pensamos que o episódio do judeu neste documento está de acordo com a concepção da questão judaica para o século VII, a qual se pode vislumbrar nas disposições conciliares do período. De fato, com maior ou

<sup>16</sup> “*Calpurnianus preses dixit: Ego te invictam num quam dimittam, sed gravissimis te tormentis afficiam. Eulalia beata respondit: Vincere me non potes, quia vincit in me qui pugnat pro me.*” (FÁBREGA GRAU, 1953-1955: 74)

<sup>17</sup> Este aspecto quantitativo não se constitui no cerne de nossa argumentação: trata-se tão somente de um dos elementos a reforçá-la.

<sup>18</sup> “*Obiavit eam quidam iudeus, et dixit ei: Bene venisti, filia; vade, thurifica, ut vivere possis. Cui respondit beata Eulalia, et dixit: Augeat tibi Dominus annos, nam ego pro Christo Domino meo mori desidero. (...) Quam respiciens iudeus, vidit fulgorem ei comitantem velut flammam ignis; stupefactusque de tali visu, intellexit quod angeli Dei iam protegabant eam: et ideo voluit Dominus miraculum hoc iudeis ostendere, ut duritia cordis eorum insensata videret magnalia Christi*” (FÁBREGA GRAU, 1953-1955: 70).

menor grau de rigidez, os cânones gerais do reino visigodo priorizam a conversão do povo judeu, bem como sua integração à comunidade cristã.<sup>19</sup>

No IV Concílio de Toledo, de 633, há nada menos que dez cânones tratando dos judeus, o que demonstra a preocupação da igreja visigoda para com o lugar destes em uma sociedade que se pretendia cristã. Em linhas gerais, orienta-se para que não se force a conversão, mas determinam-se diversas regras para os judeus batizados, bem como a proibição aos “infiéis” de ter escravos ou casar-se com cristãos; ademais, devem ser separados de seus filhos e não podem testemunhar em contendas jurídicas, e tampouco exercer cargos públicos. (VIVES, 1963: 210-214).

O VI Concílio de Toledo, de 638, proíbe que viva no reino quem não seja católico (VIVES, 1963: 236). O X Concílio de Toledo, de 656, reitera a proibição da venda de escravos cristãos aos judeus (VIVES, 1963: 313). Em 681, o XII Concílio de Toledo confirma as leis promulgadas contra os judeus (VIVES, 1963: 395). E, finalmente, no XVI Concílio de Toledo, de 693, mencionam-se a proibição e destruição de sinagogas; no entanto, enfatiza-se a liberação de todas as cargas fiscais aos judeus que se convertam, o que se afirma duas vezes no mesmo documento (VIVES, 1963: 483-497).

Para Juan Gil, a menção ao judeu na *Paixão de Eulália* diria respeito ao suposto núcleo original do século IV, uma vez que a presença de um judeu na Mérida visigoda seria improvável, sobretudo após a “expulsão geral de Sisebuto” (GIL, 2000: 405-406). Contudo, pensamos justamente o oposto: conforme se observa nas disposições conciliares, haveria, durante todo o sétimo século, grande pressão pela conversão dos judeus, com proibições que tornavam impraticáveis não apenas seus ritos e cerimônias, mas também sua vida social. Além disso, destacam-se os estímulos fiscais condicionados à conversão, principalmente nos concílios do final do século VII, o que deve indicar uma presença significativa de grupos de judeus a persistir em suas práticas no reino visigodo. Considerando que a datação da paixão de Eulália é indicada para o final do século VII, e que o episódio relatado claramente apregoa a conversão dos judeus, parece-nos que se trata de uma importante indicação da pertinência deste relato

---

<sup>19</sup>Ao compartilhar as Escrituras Sagradas, os judeus colocavam o problema da continuidade do Antigo Testamento, que deveria ser solucionado de modo a conferir legitimidade à fé cristã frente a seus opositores, como os pagãos. Cf.: SALINERO, 2009: 126.

nas disputas religiosas do período visigodo, com a fé cristã, mais uma vez, sendo representada pela figura de Eulália.

### *O paganismo no reino visigodo*

Ainda no âmbito dos opositores da doutrina cristã, destacamos as manifestações pagãs. Naturalmente, as paixões martiriais costumam apresentar o paganismo como inimigo por excelência dos cristãos, já que as execuções e perseguições teriam ocorrido na época da determinação legal do culto ao panteão de deuses do Império, em torno dos séculos III e IV. Entretanto, pensamos que as alusões ao paganismo na *Paixão de Eulália* revelam-se especialmente adequadas ao contexto visigodo, no qual as manifestações pagãs, sobretudo em áreas rurais, ainda se fariam largamente presentes (FRIGHETTO, 1999).

Analisemos o documento. Contabilizamos seis referências à oposição ao paganismo, por meio de insultos, desafios e críticas de Eulália. Diz-se que a mártir “maldizia com valentia e firmeza ao imperador junto com seus ídolos” (RODRIGO, 2009: 296); inclusive, impacientando-se com a hesitação do governador e apressando-se ao martírio, provocaria: “tenho maldito e maldigo a vossos imperadores com seus deuses” (RODRIGO, 2009: 296).<sup>20</sup> Ademais, diria:

*Pois com quais sacrifícios podem ser honrados vossos deuses, que sabemos que por vossa vã superstição estão forjados em bronze ou esculpidos em pedras, ou formados em outro tipo de metais? Nós os cristãos não os adoramos porque, se não tivessem proteção por vossa parte, não poderiam proteger a si mesmos.* (RODRIGO, 2009: 297).<sup>21</sup>

Em seguida, consideremos as prescrições conciliares para o sétimo século. No IV Concílio de Toledo, de 633, condenam-se os clérigos que “consultam aos magos e agoureiros” (VIVES, 1963: 203). Em 681, o XII Concílio de Toledo trata dos que “dão culto aos ídolos”, admoestando aos que “veneram as pedras” e “adoram as fontes ou árvores” que engendram sua própria sentença de morte, pois sacrificam ao diabo (VIVES, 1963: 396). No XVI Concílio de Toledo, em 693, o rei Egica adverte que se

<sup>20</sup>“*Constanter ac fortiter maledicebat regem et cesarem cum diis eorum*” (FÁBREGA GRAU, 1953-1955: 71); “*Et ut omnia scias, reges vestros cum diis suis maledixi et maledico*” (FÁBREGA GRAU, 1953-1955: 72).

<sup>21</sup>“*Nam dii vestri, quibus poterint sacrificiis honorari, quos scimus vanitate supprestitutionis vestre, aut ere conflatos, aut lapidibus sculptos, aut aliis metallorum generibus figuratos? Qui propterea a christianis non recipiuntur, qui ni si a vobis habeant custodiam, se custodire non possunt*” (FÁBREGA GRAU, 1953-1955: 74).

averigues a “idolatria oculta”, “o oferecimento a ídolos” e a “superstição diabólica” dos “rústicos”, de modo que o clérigo que permita tais práticas seja excomungado e destituído de sua sede durante um ano (VIVES, 1963: 483-498).

Portanto, havia, à altura da sétima centúria, significativa preocupação, por parte das autoridades eclesiais e da própria monarquia, pela existência de práticas pagãs no reino visigodo. Ainda que tais manifestações tivessem antes um caráter autóctone e não representassem o panteão romano (FRIGHETTO, 1999: 133-134), isto não invalida a pertinência da oposição entre Eulália e Calpurniano como representativa da disputa entre a fé cristã e os paganismos no século VII.

#### *Em defesa da ortodoxia*

Em seguida, tratemos de uma disputa religiosa ocorrida no seio do cristianismo. Trata-se da luta contra as heresias, doutrinas cristãs concorrentes do cristianismo niceno, o qual se afirmaria como ortodoxo. Tais doutrinas, geralmente divergentes no que respeitava a questões cristológicas, foram duramente combatidas não somente durante o período romano, mas também durante a hegemonia visigoda sobre a Península. Sobretudo, o arianismo constituiu-se na principal heresia do reino visigodo (RAMOS, 2011: 73).

Na verdade, quando estabeleceram seu domínio sobre a região peninsular, os godos eram arianos, tendo o monarca Leovigildo tentado, depois de mais de um século de complicada coexistência das igrejas nicena e ariana, uma política de unificação religiosa que se revelou malsucedida. Por seu turno, a conversão de Recaredo ao cristianismo niceno, em 589, revelou-se um meio propício para o estabelecimento de um processo de mútua legitimação entre a monarquia e as lideranças eclesiais nicenas, as quais se pretendiam ortodoxas (RAMOS, 2011: 73-74).

Como se sabe, o arianismo teria certa filiação em relação ao adocionismo de Luciano de Antioquia, para quem a natureza do Filho, no que se refere à Trindade, seria subordinada à do Pai. Assim, Arrio, mentor da doutrina de que nos ocupamos, considerava que o Filho seria criado e mutável, negando, portanto, sua natureza divina. Para os nicenos, no entanto, Cristo possuiria duas naturezas: a humana e a divina. Nesse sentido, o Filho não seria criado, mas engendrado pelo Pai, e sempre teria existido; do mesmo modo, o Espírito Santo não seria criado, mas procedente do Pai e do Filho.

Logo, no mistério da Trindade não haveria elementos primários ou secundários. (FRANGIOTTI, 1995: 85-98).

Esta crença na doutrina nicena é reiteradamente afirmada nos concílios visigóticos do século VII. No IV Concílio de Toledo, de 633, o cânon I reafirma “a evidente verdade da fé católica”, descrevendo minuciosamente o mistério da Trindade (VIVES, 1963: 187). Do mesmo modo, o cânone VI recomenda que se realize a imersão única no batismo, pois, embora tanto a imersão una quanto a trina sejam adequadas, uma vez que “Deus é uno e trino”, a imersão tripla poderia significar a divisão da divindade para os hereges, devendo ser evitada, para que, “não fazendo o que eles fazem, não digam que seu costume os vencera” (VIVES, 1963: 191).

No XV Concílio de Toledo, em 688, há um longo manifesto de Julian de Toledo “acerca das três substâncias em Cristo” (VIVES, 1963: 456). Da mesma forma, no XVI Concílio de Toledo, de 693, o rei Egica, dirigindo-se aos padres do concílio, afirma, ao longo de muitas páginas, a crença do reino visigodo na “onipotentíssima Trindade”. Nos parece significativo, portanto, que, tendo a conversão ao cristianismo niceno ocorrido mais de um século antes, o monarca visigodo, ao final do século VII, preocupe-se, ainda, em asseverar:

*Cremos e confessamos que a Trindade indivisível é autora e conservadora de todas as criaturas que se contêm nas três máquinas das coisas, isto é, o Pai, que é fonte e origem de toda a divindade; o Filho, que é a plena imagem de Deus pela expressa união da luz paterna em si engendrado antes de todos os séculos inefavelmente do íntimo do Pai; e o Espírito Santo, que procede sem princípio algum do Pai e do Filho* (VIVES, 1963: 483-497).

Do mesmo modo, percebemos, na *Paixão de Eulália*, determinadas menções que aludem à crença nicena: “para que confessara em toda a sua alma a indivisível Trindade de Deus” (RODRIGO, 2009: 294),<sup>22</sup> em relação à educação religiosa que a mártir teria recebido desde a infância; e, ainda, ao orar a Deus para que suportasse os suplícios, “desejo evitar o inferno e chegar a Ti, que és uno e trino e que conheces a vida eterna” (RODRIGO, 2009: 297).<sup>23</sup> Por fim, no momento de sua morte: “Convém crer em Deus Pai Celestial, Uno e Verdadeiro. E proclamava que se deve adorar e glorificar a Jesus

<sup>22</sup>“*Et indivisam Trinitatem, que Deus est, mentis integritate confiteretur*” (FÁBREGA GRAU, 1953-1955: 68).

<sup>23</sup>“*Quia gehennam quero evadere, et ad te pervenire, qui unus, trinum nomen, es, qui vitam tribuis eternam*” (FÁBREGA GRAU, 195-1955: 73).

Cristo, filho seu onipotente, com o Espírito Santo, bendito pelos séculos dos séculos” (RODRIGO, 2009: 299),<sup>24</sup> declaração que se revela uma bastante adequada definição da Trindade segundo a doutrina católica.

Parece-nos, assim, que as menções à Trindade no relato de Eulália somente encontram seu sentido justificado caso consideremos o esforço da igreja nicena em se afirmar como doutrina ortodoxa no reino visigodo do sétimo século. Trata-se da constante utilização da figura de Eulália como símbolo de defesa da religiosidade oficial, papel frequentemente assumido pelos mártires desde os primeiros séculos, e desde as primeiras querelas do cristianismo.

### Considerações Finais

Neste trabalho, buscamos afirmar a pertinência da *Paixão de Eulália de Mérida*, relato integrante do *Passionário Hispânico*, no contexto das disputas religiosas do reino visigodo, indicando sua datação, portanto, para o século VII. Conforme pretendemos ter demonstrado, a figura de Eulália, cujo culto se revela generalizado e consolidado à altura da sétima centúria, é convertida em signo da religiosidade ortodoxa, combatendo, assim, os inimigos da fé cristã.

Os mártires, de fato, foram celebrados e cultuados no mundo cristianizado como sumos defensores do cristianismo, pelo testemunho representado pela morte. Em tempo: na Península Ibérica sob domínio visigodo, é Eulália uma das poucas personagens cuja legitimidade permite que se converta em símbolo estratégico nas disputas por autoridade religiosa.

### Referências bibliográficas

#### Documentos antigos e medievais:

FÁBREGA GRAU, Ángel. *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*. Madrid-Barcelona, 1953-1955. 2v.

PRUDENCIO, *Obras*. Tradução e notas de Luis Rivero García. Madri: Gredos, 1997. 2v. V.2.

---

<sup>24</sup>“Credio portet unum et verum Deum Patrem celestem; et verum Iesum Christum Filium eius omnipotentem cum Spiritu Sancto adorandum et glorificandum confirmabat, qui est benedictus in secula” (FÁBREGA GRAU, 1953-1955: 76).

RIESCO CHUECA, Pilar. *Pasionario español*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1995.

VIVES, José. *Concilios visigóticos hispano-romanos*. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

### **Bibliografia específica**

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

\_\_\_\_\_. *Distinction. A social critique of the judgement of taste*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984.

CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

FERNÁNDEZ, Francisco José Gómez. Augusta Emerita en el trascurso del siglo V. Morfología y vitalidad urbana. *Hispania Antigua*, n. 27, p. 263-279. Valladolid, 2003.

FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias (séculos I-VII). Conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1995.

FRIGHETTO, Renan. Religião e poder no reino hispano-visigodo de Toledo: a busca da unidade político-religiosa e a permanência das práticas pagãs no século VII. *IBERIA*, n.2, p. 133-149, 1999.

GARCIA, Ruben Dario. San Cipriano y el donatismo. En la polémica antidonatista de San Agustin. Estudio histórico-patristico. *Teología*, n. 27-28, p. 5-49. Buenos Aires, 1976.

GARCIA RODRIGUEZ, Carmen. *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones Científicas, 1966.

GIL, Juan. La pasión de Santa Eulalia. *HABIS*. n. 31, p. 403-416, 2000.

MAC GAW, Carlos G. García. El donatismo: ¿religión o política? *Gerión*, n. 12, p. 133-153. Madrid: Editorial Complutense de Madrid, 1994.

MALDONADO, Pedro Castillo. Los orígenes de las comunidades ciudadanas cristianas: la explicación tardoantigua en la literatura martirial hispana. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, n.10, p. 29-37, 1998.

PITA, Xosé-Lois Armada. El culto a Santa Eulalia y la cristianización de *Gallaecia*: algunos testimonios arqueológicos. *HABIS*, n. 34, p. 365-388, 2003.

# XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH  
BRASIL

RAMOS, Fernando Rodamilans. Herejías en la Península Ibérica hasta el siglo IX. *Ab Initio*, n. 2, p. 61-79, 2011.

RODRIGO, Antonio Mateos Martín de. Las pasiones de Santa Eulalia de Mérida o África e Hispania. Raíces africanas católicas y donatistas del cristianismo hispano (siglos III al VII). *Cuadernos Emeritenses*, n.33. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2009.

SALINERO, Raúl González. La polémica antijudía en la *Hispania* tardoantigua y visigoda: resultados y perspectivas de una línea de investigación consolidada. *Mainake*, n. 31, p. 123-129, 2009.

VELÁZQUEZ, Isabel. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional Romano, Asociación de Amigos del Museo. Fundación de Estudios Romanos, 2005.