

UNIVERSIDADE ABERTA



**A obra de Apríngio Pacense - subsídios para uma
caracterização sócio religiosa da diocese de Beja nos
primeiros séculos cristãos.**

Paulo Jorge dos Reis Godinho

**Doutoramento em História na área de especialização de: Representações,
Poderes e Práticas**

2019

UNIVERSIDADE ABERTA



**A obra de Apríngio Pacense - subsídios para uma
caracterização sócio religiosa da diocese de Beja nos
primeiros séculos cristãos.**

Paulo Jorge dos Reis Godinho

**Doutoramento em História na área de especialização de: Representações,
Poderes e Práticas**

Tese de Doutoramento Orientada pela Professora Doutora Maria Filomena
Pimentel de Carvalho Andrade.

2019

Resumo

Procuraremos, a partir da única obra de Apríngio - o primeiro bispo conhecido da atual cidade baixo alentejana de Beja - chegada aos nossos dias, o ‘*Comentário ao Apocalipse de São João*’, bem como do eco por ela produzido na literatura do seu tempo, caraterizar a comunidade cristã de *Pax Iulia* nos primeiros séculos cristãos.

Santo Isidoro de Sevilha, que no-lo dá a conhecer, referencia-o por ter escrito um tratado sobre o Apocalipse, elogiando a sua erudição e sapiência. Tal erudição e vigor religioso testemunham a presença de uma comunidade presente há algum tempo.

É, porém, inusitado o advento espontâneo de tal bispo numa conjuntura supostamente recém-cristianizada, quando nos deparamos com um território onde as comunidades cristãs urbanas já são notórias desde o início do século IV em *Ebora* e *Ossonoba* (Concílio de *Illiberis*) e nos meados do século V em *Myrtilis*, particularizando, outrossim, a ação e o papel nela desempenhado pelo bispo pacense.

De facto, obras desta densidade, louvadas, entre outros, pelo ‘guerreiro da ortodoxia’, Santo Isidoro de Sevilha, não surgiram *ex nihilo*. Estamos convencidos que, tendo-as como referência, estaremos autorizados a iluminar os primeiros séculos cristãos desta diocese alentejana.

Palavras-chave: Apríngio de Beja, Antiguidade Tardia, Cristianização, *Pax Iulia*, Heresias, Período Visigótico, Comunidade, *Ecclesia*.

Abstract

We will seek, from the only work of Apringius, the first known bishop of the present city of Beja in the portuguese region of Baixo Alentejo, that reached our days, the "*Commentary on the Apocalypse of Saint John*", as well as the echo it had in the literature of his time, to characterize the christian community of *Pax Iulia* in the early Christian centuries, while also highlighting the action and role played by the pacensis bishop.

Isidoro of Seville, who presented him to us, refers Apringius as having written a treaty on the Apocalypse with wisdom and erudition. Their immense scholarship and religious vigour testify to the presence of a community present for some time.

However, the spontaneous advent of such a bishop in a supposedly newly christianised conjuncture is unusual when we come across a territory where urban christian communities have been notorious since the beginning of the fourth century in *Ebora* and *Ossonoba* (Council of *Illiberis*) and in the mid-1900s. 5th century in *Myrtilis*.

In fact, works of this density, praised, among others, by the "warrior of orthodoxy" Saint Isidore of Seville, did not appear *ex nihilo*. We are convinced that by reference to them we will be able to illuminate the early Christian centuries of this Alentejo diocese.

Key Words: Apringio de Beja, Late Antiquity, Christianization, *Pax Iulia*, Heretics, Visigoth Period, Community, *Ecclesia*.

Índice geral

Resumo	iii
Abstract.....	v
Índice de figuras.....	ix
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1. A CRISTIANIZAÇÃO DO TERRITÓRIO A SUL DO TEJO	13
1.1 Caracterização geográfica e organização administrativa do território	13
1.2 A evangelização: a expansão e afirmação do Cristianismo.....	30
1.3 As heresias e a ortodoxia	41
CAPÍTULO 2. <i>PAX IULIA</i> NOS PRIMEIROS SÉCULOS CRISTÃOS.....	55
2.1 Antecedentes históricos	55
2.2 Caracterização social da população pacense	61
2.3 O Cristianismo no território pacense	65
CAPÍTULO 3. APRÍNGIO PACENSE: <i>DISERTUS LINGUA ET SCIENTIA ERUDITUS</i>	77
3.1 O Homem.....	77
3.2 A Obra	85
3.2.1 Análise e integração do <i>Comentário ao Apocalipse de São João</i>	88
3.2.2 Leituras e Hermenêutica do <i>Comentário ao Apocalipse de São João</i>	102
3.2.3 Chaves hermenêuticas de Apríngio	112
CAPÍTULO 4. APRÍNGIO BISPO E CONSTRUTOR DE UMA COMUNIDADE	121
4.1 Um bispo e a sua diocese - A comunidade cristã pacense no século VI	121
4.2 Um objetivo a prosseguir: a ortodoxia.....	136
4.2.1 A luta contra as heresias orientais: o Arianismo	141
4.2.2 A dignidade e a unidade da Igreja: a luta contra o Priscilianismo	145
4.2.3 A necessidade e mérito das boas obras: a luta contra o pelagianismo.....	151
4.3 A comunidade cristã a quem Apríngio se dirige	155
4.3.1 Uma comunidade com grandes disparidades.....	155
4.3.2 Uma comunidade culta, versada nas Escrituras.....	162
4.3.3 Uma comunidade que se expressa pela Arte	166
4.3.4 Uma comunidade centrada em Pedro	172
CONCLUSÃO	177
FONTES	191
BIBLIOGRAFIA	191

Índice de figuras

Figura 1.1. Províncias Romanas com a Reforma de Diocleciano – Século III.....	18
Figura 1.2. Carta da distribuição dos sítios arqueológicos de época romana com vestígios de cetárias nas áreas correspondentes às costas da Lusitânia.	20
Figura 1.3. As províncias da Hispânia visigótica.	25
Figura 1.4. Sedes Episcopais visigóticas.	52
Figura 2.1. Localização de <i>Pax Iulia</i> em relação a <i>Mirtilis</i> , <i>Pax Augusta</i> , <i>Emerita Augusta</i> e <i>Hispalis</i>	57
Figura 2.2. Plano da cidade de Beja segundo Frei Manuel do Cenáculo, Século XVIII.	61
Figura 2.3. Pormenor do mosaico do peristilo.	65
Figura 2.4. Hipocausto das termas sob o <i>caldarium</i>	65
Figura 4.1. Limites da Lusitânia e destaque do <i>Conventus Pacensis</i>	156
Figura 4.2. O Mosteiro de São Cucufate (nas Ruínas Romanas).	161
Figura 4.3. Lápide funerária do século VI reaproveitada em época islâmica. ‘Este é o sepulcro de Muhammad ibn Mufarrij ibn Hud – Deus tenha compaixão dele – Morreu no domingo de Rabi do ano 531’’.	168

INTRODUÇÃO

“Antem universalem Hispanae cladem,
floruit in hac urbe Apringius Episcopus scriptor eruditus,
quuius in Apocalipsin interpretationem:
veteribus omnibus proefert Izidoruo.”

(RESENDE, *apud* SILVA, 1949: 47)¹

Para além dos preciosos vocábulos de André de Resende, na esteira de Santo Isidoro de Sevilha, que precedem estas palavras, encontramos encómios similares à figura de Apríngio, Bispo Pacense, em Frei Amador Arrais (ARRAIS, 1949 *apud* SILVA, 1949: 109)², Frei Bernardo de Brito (De BRITO *apud* SILVA, 1949: 109)³, Faria (FARIA, *apud* SILVA, 1949: 109)⁴, Jorge Cardoso (CARDOSO, *apud* SILVA, 1949: 109)⁵, António de Souza de Macedo (MACEDO, *apud* SILVA, 1949: 109)⁶, P. R. Sousa de Santa Maria (SANTA MARIA, *apud* SILVA, 1949: 109)⁷, no Abade Diogo Barboza Maxado (MAXADO, *apud* SILVA, 1949: 109)⁸, todos citados por Félix Caetano da Silva (SILVA, 1949: 109). A casual descoberta destes encómios, despertou em nós o interesse pela ação exegética e pastoral de Apríngio. Para tal demanda, descobrimos em língua francesa e lemos o seu *Comentário ao Apocalipse de São João*⁹, que cimentou em nosso espírito esse interesse, fazendo-o passar a desejo de esmiuçar, sob olhar histórico, as mensagens apringianas. O anúncio do Ano Jubilar de Comemoração dos 250 Anos da Restauração da Diocese de Beja, constituiu a última e derradeira insistência da Providência, para mergulharmos nestas águas da Antiguidade

¹ Tradução livre do autor: “que antes da universal destruição da Espanha, floresceu na mesma cidade o Bispo Apríngio, escritor erudito, o qual Santo Isidoro prefere a todos os antigos expositores que interpretaram as visões do Apocalipse”.

² Diálogos, diálogo IV, cap. 6.

³ Monarchia Lusitana, Tomo II, Livro 6º.

⁴ Europa Portuguesa, Tomo I, capítulo 14, n.º 3.

⁵ Agiológico Lusitano, 3 de Janeiro, Letra A.

⁶ Livro das Flores de Espanha.

⁷ Anno Histórico.

⁸ Biblioteca Luzitana.

⁹ De ora em diante designado apenas por Comentário, e nas citações de forma abreviada: Com., seguido do capítulo e do versículo em causa.

Tardia, em busca da comunidade cristã de Beja nos primeiros séculos da nossa era, a partir daquilo que Apríngio grafou para instrução dos seus diocesanos.

A obra de Apríngio constituiu-se, assim, o objeto da nossa investigação. Ao avançar na sua leitura, formou-se no nosso espírito uma interrogação: A quem falaria Apríngio? Quem seriam os destinatários deste Comentário? Que tipo de comunidade cristã existiria por detrás deste bispo? Estas perguntas, rapidamente se transformaram em objetivos a atingir, por via de investigação para tese doutoral. A descoberta da riqueza e dos pré-juízos existentes em torno do período medieval, durante o Seminário Temático do programa de Doutoramento em História da Universidade Aberta: ‘Espaços e Vozes Femininas na Idade Média’, lecionado pela Professora Doutora Maria Filomena Pimentel de Carvalho Andrade, encaixava perfeitamente na demanda a que nos propuséramos, permitindo escavar na mina da tão erradamente designada ‘Idade das Trevas’, para encontrar a luz de Apríngio e a de tantos outros, homens e mulheres, que iluminaram o período medievo.

De facto, partindo do princípio que um bispo, alvo de tamanhos elogios, teria, seguramente, adaptado a sua escrita àqueles a quem procurava admoestar, procurámos reler as páginas do Comentário, procurando evidências que nos conduzissem à descoberta daqueles que pertenceriam à comunidade cristã da agora diocese de Beja: quem seriam? De que grupos sociais proviriam? Que grau de instrução teriam? Seriam ortodoxos na profissão da fé cristã? Como expressariam, pela Arte, pela Arquitetura, pelas tradições, a fé que professavam? Em suma, esperávamos, deste modo, encontrar indícios suficientes que nos permitissem realizar uma caracterização sócio religiosa da comunidade cristã de *Pax Iulia* nos primeiros séculos cristãos.

Posto isto, partimos, como todos os investigadores de Apríngio, do que Santo Isidoro de Sevilha havia escrito acerca do nosso bispo:

Apringius Ecclesiae Pacensis Hispaniarum episcopus, disertus lingua, et scientia eruditus, interpretatus est Apocalypsin Johannis apostoli subtili sensu atque illustri sermone melius pene quam veteres ecclesiastici exposuisse videntur. Scripsit et nonnulla quae tamen ad notitiam nostrae lectionis minime pervenerunt. Claruit temporibus Theudis principis Gothorum.¹⁰

¹⁰ ISIDORO DE SEVILHA (1964), *De viris illustribus*, 30,40 (PL, LXXXIII, c. 1098-1099). Tradução livre do autor: “Apríngio, bispo da Igreja Pacense das Hispânicas, eloquente no uso da língua e erudito no saber, interpretou o Apocalipse do Apóstolo João com subtilidade e estilo brilhante, quase melhor do que parece terem-

Assim, através do santo bispo hispalense é-nos revelado que o primeiro bispo, de que há conhecimento documental, do *conventus pacensis*, com sede em *Pax Iulia*, foi Apríngio. Mais, Isidoro referencia-o por ter escrito um tratado sobre o Apocalipse, quase ofuscando os antigos comentadores deste último livro do cânon bíblico, pois era eloquente no uso da língua e erudito no saber.

Entendemos, pois, que a imensa erudição e vigor religioso de um bispo, seguramente testemunhariam a presença de uma comunidade presente há já algum tempo.

Por outro lado, o estado de arte acerca da cristianização do sul da Lusitânia¹¹, permitia-nos qualificar de inusitado o advento espontâneo de tal bispo numa conjuntura supostamente recém-cristianizada, quando nos deparávamos com um território onde as comunidades cristãs urbanas já eram notórias desde o início do século IV em *Ebora* e *Ossonoba* (Concílio de *Illiberis*) e nos meados do século V em *Myrtilis*. Mas, ainda existia um relevante “silêncio” documental e arqueológico. Era chegada a altura de nos voltarmos para a arqueologia, de modo a consolidarmos os conhecimentos obtidos, por via indireta, dos investigadores que nos antecederam nestas áreas.¹²

Pensámos, então, que os estudos existentes poderiam significar, *grosso modo*, que o “silêncio” documental e arqueológico, entre os meados do século V até finais do século VI, em grande parte do território do sul da Lusitânia (por vezes em zonas que já tinham sido cristianizadas em finais do século IV e inícios do V), poderia estar relacionado com uma adesão importante das comunidades cristãs a correntes heréticas, tal como o priscilianismo

no feito os antigos comentadores eclesiásticos. Escreveu ainda outras obras que, todavia, chegaram a nossos olhos apenas em mínima parte. Brilhou no tempo de Theudis príncipe dos Godos”.

¹¹ Vide, entre outros, ALMEIDA (1967: 3-72), CARNEIRO (2009: 205-220), DELGADO (1946: 352-362), DI BERNARDINO (1990: 38-289), DÍAZ Y DÍAZ (1967: 423-444), ESPÍRITO SANTO (1993: 221-291), FEIO (2008: 477-489, 2010: 40-44), FONTAINE e PIETRI (1995a: 399-434, 1995b: 453-479), GARCÍA (2010: 195-204), GARCÍA MORENO (1978: 311-322, 2005: 169-193), GONZALEZ BLANCO e VELÁZQUEZ (2008), INGLEBERT, DESTEPHEN e DUMEZIL (2010), JORGE (2002), LANDEIRO (1963), MALDONADO (2013: 281-303), BLÁSQUEZ MARTÍNEZ (1967: 30-50), MATEOS CRUZ (1995a: 239-264), MATTOSO (1993a: 283-287), MANSILLA (1959: 1-36), MORENO (2003: 123-140) ORLANDIS (1992), RENAN e NEVEU (1970), SANTOS e TEJA (2000), WOLFRAM (2011: 1-140).

¹² Vide, entre outros, ALVES (1956: 21-88), BARATA (1999: 67-72), CHRISTIE (2004), CORREIA (2009: 25-63), ENCARNAÇÃO (1984a, 1984b: 293-414, 1990: 65-74, 2016: 195-210), ESPANCA (1992), GODOY FERNÁNDEZ (1995), KHATCHATRIAN (1962), LOPES (2008: 10-21), LOPES (2000a, 200b), LOPES (2003), MACIEL (1991), VIANA (1956: 110-167), WOLFRAM e MONGE SOARES (2014: 54-69).

ou o arianismo, sem se poder averiguar, no entanto, se este último movimento teria tido influência, exclusivamente, através da vinda das populações germânicas¹³.

Pensámos, no entanto, que poderiam ainda existir outras razões para tal silêncio de um ou dois séculos, pois, uma religião que exige a modificação tão rigorosa de modos de vida, terá tido dificuldades em instalar-se, podendo ter havido retrocessos, retornos à religião pagã, sobretudo se à primeira evangelização não se seguisse a consolidação catequética, necessária à plena assimilação da fé, segundo o pensamento e a práxis da Igreja Católica.

Também a própria organização política dos visigodos poderia, igualmente, ser um dos elementos chave para entendermos o panorama do século VI. De facto, até aos inícios desse século, os visigodos estavam essencialmente centrados na *Septimania*, mantendo somente um protetorado na Hispânia. Depois da batalha de Vouillé, em 507, e do triunfo dos francos - e da subsequente expulsão dos Godos do território do sul da Gália - começa, então, um maior investimento na Hispânia e a progressiva instalação de um poder godo peninsular.

Assim, neste contexto, percebemos que o século V teria sido um período “confuso”¹⁴, em que dominaria a fragmentação dos poderes locais e que, somente a partir do século seguinte (VI), poderíamos verificar uma maior organização política e religiosa.

Também os autores consultados pareciam indicar-nos tal explicação, particularmente, Melanie Wolfran. De facto, a investigadora crê que a atividade evangelizadora da diminuta comunidade cristã foi espaçada, ainda que apoiada pelas elites que, num primeiro momento, mantiveram a sua fidelidade ao panteão romano. A comunidade cristã lutou, antes, com o mundo rural pagão, aventando a hipótese da sua ligação às avitas *superstio* romanas.

Além disso, o século IV lusitano exhibe, na práxis dos proprietários agrários, a cultura clássica, por exemplo, nos mosaicos da *domus* de Alter-do-Chão, nos da *villa* de Santa Vitória do Ameixial, da *villa* de Peristilo de Torre de Palma ou nos da *villa* de Pisões nas cercanias de Beja, e similarmente a sumptuosidade da última época da *villa* de S. Cucufate,

¹³ O “silêncio documental e arqueológico” poderá relacionar-se com a questão iconoclasta ou com a existência de um Canon bíblico idiossincráticos de algumas correntes heréticas presentes neste espaço geográfico?

¹⁴ O adjetivo “confuso” retirámo-lo de Mattoso. Cf. MATTOSO, José (1993b), A Época sueva e visigótica, in: MATTOSO, José, História de Portugal. Antes de Portugal, vol. I, p. 283-287, Lisboa: Editorial Estampa.

os acréscimos da *villa* do Monte da Cegonha, a última quadra da *villa* da Torre da Cardeira ou ainda a opulenta herança escultórica da *villa* da Quinta das Longas.

Maioritariamente, estas *villae* passarão pela ação evangelizadora do cristianismo, deixando, assim, entrever como a cultura clássica não obstaculizou a expansão do monoteísmo cristão, podendo, inclusive, estimar-se como condutora para a sua irradiação¹⁵.

Deparamo-nos, pois, com ampla bibliografia sobre o período da Antiguidade Tardia no sul da Lusitânia, seja hispano-romana, seja visigótica¹⁶. Porém, não encontramos nenhum estudo sobre a comunidade cristã de Beja ou, pelo menos, que a ela aludisse diretamente. De facto, a arquitetura encontra-se amplamente estudada¹⁷, a epigrafia¹⁸ também, igualmente os processos de transição para a instauração do Reino Visigótico de Toledo¹⁹. Inclusive, o próprio Comentário encontra-se bem documentado, sob o prisma da luta contra as heresias (ROCHA, 2009: 44-160; SALINERO, 1999: 407-415). Mas, nada encontramos que nos dissesse como seria a comunidade cristã de Beja no período do episcopado de Apríngio. Nesse aspeto, encontramos silêncio total. Por isso, decidimos considerar nosso dever colocar à História e às suas fontes as perguntas que haviam assomado ao nosso espírito. Parafraseando Marc Bloch, as fontes são atestadoras e falam utilmente se conseguirmos colocar as questões corretas (BLOCH, 2010: 9-26). Ainda que, para o celebrado historiador, estas interrogações germinem da cultura histórica do investigador.

De facto, em consagrados autores e promissores investigadores, encontramos referências à figura de Apríngio, embora quase exclusivamente de forma indireta e a partir da citação de Santo Isidoro de Sevilha. Assim o procuraremos mostrar ao longo desta tese.

Antes, porém, de nos adentrarmos nos meandros metodológicos específicos, entendemos proceder a uma súpula do trabalho realizado.

¹⁵ WOLFRAN, 2011: 211

¹⁶ Vide, entre outros, ANDERSON (2000: 103-123), PIETRI (1995a: 399-434, 1995b), RAPP (2005: 346), ROSENWEIN (1999: 25-42).

¹⁷ Vide, entre outros, ARCE MARTÍNEZ (2006: 9-15), BRITO (1948), TORRES (1995: 263-266), VIZCAÍNO SÁNCHEZ (2009), YARZA (2004).

¹⁸ Vide, entre outros, ALVES DIAS (1999: 429-437), DIAS e GASPAR (2006), TORRES *et al.* (2007).

¹⁹ Vide, entre outros, ANDRADE FILHO (2012: 68, 2013: 103), BALARD *et al.* (1994: 48), BARBERO e LORING (2005a: 162-192), BARROS (2009: 547-573), BASTOS (2013), BOWERSOCK, BROWN e GRABAR (1999), BROWN (1978), CASTRO (2017), COLLINS (2004: 92-102).

No capítulo primeiro, entendemos apresentar a cristianização do território a sul do Tejo, dado ser essa a zona alvo da nossa investigação. Procedemos, assim, a uma caracterização geográfica e da organização administrativa do território, partindo dos últimos séculos do Império Romano do Ocidente (III-V), passando pela sua queda em 476²⁰ e, conseqüente, avanço dos povos germânicos, para nos centrarmos nos visigodos e no estabelecimento do Reino Visigótico de Toledo.

A evangelização, nomeadamente, a expansão e afirmação do cristianismo nestas terras, ocupou, seguidamente, os nossos esforços. Partindo da referência bíblica paulina, escrutinámos as lendas, a arqueologia e outras provas documentais, procurando apresentar o estado de arte nesta matéria, num período cheio de *nuances*: espaço urbano versus rural, populações hispano-romanas versus populações visigóticas, lendas versus provas documentais, enfim, pluralidade versus unidade. O cristianismo, nestas paragens, foi, efetivamente, uma deslumbrante e multifacetada descoberta, fornecendo, inclusive, bastas pistas para a explicação de fenómenos religiosos populares que persistem nos tempos hodiernos.

²⁰ Desde 1776, aquando da publicação de Edward Gibbon ‘‘A História do Declínio e Queda do Império Romano’’ que se utiliza, como um marcador adequado, o ano de 476 como o ano da queda do Império Romano do Ocidente, mas outros podem ser-lhe associados: a crise do século terceiro, a travessia do Reno em 406 (ou 405), o saque de Roma em 410 e a morte de Júlio Nepos em 480, que lajearam o trilho para a queda da Nova Roma, em 1453. Outrossim, ao menos desde Henri Pirenne, os historiadores têm exposto o prosseguimento da cultura e da licitude política romanas, muito para além de 476. Pirenne procrastinou o termo da civilização clássica ao século VIII, espicaçou a conceção de que os povos germânicos originaram o termo do Império Romano do Ocidente e rejeitou igualar o fim do Império Romano do Ocidente com o fim do múnus de imperador. Ainda salientou a prossecução fundamental da economia do Mediterrâneo romano, mesmo após as invasões dos povos germânicos e insinuou que somente as conquistas islâmicas revelaram uma rutura determinante com a antiguidade. A enunciação hodierna de um período designado ‘‘Antiguidade Tardia’’ enfatiza as transmutações do mundo antigo para o medieval dentro de uma continuidade cultural. Ao examinar a realidade política da perda de controle do Império, mas também as continuidades culturais e arqueológicas, o processo do colapso romano tem sido exposto mais como uma modificação cultural intrincada, em vez de uma queda. Cf. MOMIGLIANO, Arnaldo (1973), ‘‘La caduta senza rumore di un impero nel 476 d.C. Roma: Rivista storica italiana, 85 (1973), p. 5–21; BOWERSOCK, Glen (1996), ‘‘The Vanishing Paradigm of the Fall of Rome’’ Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences, vol. 49 no. 8, pp 29–43; GIBBON, Edward (1989), Declínio e queda do Império Romano. Edição abreviada. São Paulo: Companhia da Letras: Círculo do Livro; BOWERSOCK, Glen; BROWN, Peter; GRABAR, Olega (2001), Interpreting Late Antiquity: essays on the postclassical world, Boston: Belknap Press of Harvard University Press; BROWN, Peter, (1978), The Making of Late Antiquity, Boston: Harvard University Press, p. 2-3; BURNS, Thomas S. (1995), Barbarians Within the Gates of Rome: A Study of Roman Military Policy and the Barbarians, ca. 375–425 A. D. Indiana: Indiana University Press; GOLDSWORTHY, Adrian, (2010), The Fall of the West: The Slow Death of the Roman Superpower, Phoenix: Orion Books Ltd; HEATHER, Peter (2006), The fall of the Roman Empire. A new history, London: Pan Books; MACMULLEN, Ramsay, (1988), Corruption and the decline of Rome, Yale University Press; WARD-PERKINS, Bryan, (2005), The fall of Rome and the end of civilization, London: Oxford University Press.

Dada a sua pertinência para a presente investigação, explanámos em seguida a questão das heresias e da ortodoxia. Viajámos pelo gnosticismo, marcionismo, donatismo, pelagianismo, maniqueísmo e priscilianismo, para nos centrarmos, por último, no arianismo, professado pelos visigodos invasores. Fomos, obviamente, contrapondo a posição católica ortodoxa de então, de modo a percebermos os desvios e a sua relevância no contexto do Comentário apringiano.

No capítulo segundo, achámos ser necessário caracterizar a cidade sede da cátedra de Apríngio, *Pax Iulia*, nos primeiros séculos cristãos. Dos antecedentes históricos mais remotos, ao período romano e, finalmente, à época visigótica, percorremos algumas centenas de anos, com a preciosa ajuda das contribuições provindas da arqueologia. Também aqui não escapámos à polémica: fundação *ex nihilo* ou aglomerado populacional já existente e, consecutivamente, ‘repovoado’? Precisamente, com base nos dados arqueológicos, aventamos, ainda, uma hipótese de caracterização social da população pacense. Finalmente, o cristianismo, no vastíssimo território pacense, conduziu-nos dos seus primórdios, neste território transtagano, até à conversão do rei visigodo Recaredo e, em nosso entender, ao início da Idade Média na Hispânia.

O capítulo terceiro foi ocupado com a figura central de Apríngio: o homem, a obra, o Comentário e, particularmente, as chaves hermenêuticas utilizadas por Apríngio no Comentário. Procurámos, desta maneira, encontrar as idiossincrasias que fazem de Apríngio um personagem único e, seguramente, um dos Santos Padres, ainda que amplamente desconhecido pela maioria, inclusive, dos seus concidadãos. Julgámos, por isso, ter-lhe feito justiça, resgatando-o do *oblivium*²¹ do passado, dando-lhe um rosto, positivamente moderno.

No capítulo quarto, sentimo-nos abalizados para aventar conclusões sobre a Igreja a quem Apríngio se dirige, permitindo-nos caracterizar um bispo e a sua diocese, ou seja, apresentar a comunidade cristã pacense no século VI, embora estejamos plenamente convencidos que o filão se encontra apenas começado e ainda nos conduzirá, em etapas posteriores, a maiores descobertas, assim também avancem os trabalhos arqueológicos na cidade de Beja.

²¹ Esquecimento.

Vimos como a ortodoxia foi o objetivo a perseguir, espelhado na luta contra o arianismo, o priscilianismo e o pelagianismo.

Fomos confrontados com uma comunidade com grandes disparidades, culta e versada nas Escrituras, expressiva na Arte que produziu e centrada em Pedro, ou seja, no ministério petrino do Papa, ainda entendido como um primado essencialmente de fé.

No que concerne à metodologia, norteamos a nossa análise pelos vetores metodológicos históricos da Heurística, Hermenêutica e da Síntese. Efetivamente, na procura do seu material de investigação, da eleição do tema e das fontes, todo o investigador enfrenta-se, num primeiro momento, com a problemática das fontes documentais. O jeito como estruturará e problematizará as suas hipóteses, metodologias de trabalho e interpretação do seu trabalho irá obedecer a esta etapa de coleta documental. Entra, pois, aqui a Heurística como o método de coleta, posicionamento, concentração, metodização, categorização das fontes históricas pertinentes, para, seguidamente, elaborar inventários, programas, índices remissivos, e o resultante estudo do potencial informativo destas fontes documentais.

De facto, a compreensão fundamental de um acontecimento histórico é alcançada mediante a análise que, muitas vezes, o divide em elementos singulares, que permitem um estudo mais pertinente. Mas, o facto histórico não é um fenómeno separado, não subsiste por si mesmo; integra uma sequência de outros, face a uma série de disposições e conjunturas. Assim, procurámos realizar uma síntese que face ao conjunto de acontecimentos seleccionados, nos permite uma explicação científica da realidade histórica.

Deste modo, movemo-nos, *grosso modo*, dentro do quadro metodológico do método histórico, haurindo da matriz braudeliana conceitos cruciais à investigação que nos propomos, a saber, Braudel (BRAUDEL, 2005: 41-78) fez-nos refletir na raiz estrutural e conjuntural para a explicitação da influência do bispo Apríngio.

Conjuntamente, a figura do bispo congrega em torno de si um poder misericordioso para com os carentes, entes anteriormente não contemplados pela elite senatorial romana imperial e pagã. Estruturalmente, logramos comprovar que o poder eclesiástico se relacionava e acomodava às mais elementares particularidades políticas romano-tardias do sexto século peninsular. Apríngio, um bispo niceno, era, portanto, também uma força política.

Obviamente, também recorreremos a uma metodologia de análise de comentário de texto, proposta na interpretação do Comentário ao Apocalipse de Apríngio de Beja, realizada por Fábio Libério Rocha (ROCHA, 2009: 44-160), dividindo-se nos seguintes tópicos:

1) Contexto Vital em Diego Arenhoevel

Este método recomenda que o exegeta de um escrito bíblico inclua na sua análise a intercalação de outros textos envolvidos (ARENHOEVEL, 1978: 3-59). Por exemplo, quantas centúrias, escritores e géneros literários assomam no texto de Apríngio de Beja? *Grosso modo*, verificamos ter citações que nos remetem para os quatro evangelhos, cartas, livros proféticos de outras obras apocalípticas e obras didáticas. O levantamento heurístico do Comentário apringiano é, pois, pluridisciplinar. Abarca sete categorias de fontes: hagiográficas, históricas, teológicas, epistolares, jurídico-canónicas, semióticas e arqueológicas. Apríngio de Beja encetou ainda uma outra ótica, original, do texto joanino, uma reinterpretação, compilada em mais de sessenta laudas, do manuscrito bíblico tradicional que explica termos fundamentais à apreensão da arquitetura das ideias cristológicas apringianas diante da linguagem da Bíblia. Conceções como ato, polifonia e ideologia serão constituintes observáveis no texto apringiano.

2) Sobre um entendimento discursivo em Dominique Maingueneau

Segundo Maingueneau, haveremos de compreender em que situações a formação discursiva é exequível e se nela subsistem conflitos sociais ou predominância de uma língua (tal como o latim), de ritos e de lugares institucionais de enunciação, conjecturando a presença de um grupo singular e não de um grupo accidental de porta-vozes (MAINGUENEAU, 1996: 31-61). Ao historiador materialista estranho a tal hermética teologal, poderia o texto de Apríngio de Beja ser lido como sombrio, amador, o texto de um desligado da ortodoxia, simplesmente por escrever sobre o Apocalipse (à semelhança de tantos outros), um rumor conventual, uma figura eclesiástica apagada no sexto século do reino visigodo da Hispânia. Contrariamente a tal pressuposto, percebemos o discurso apringiano como um discurso de autonomia regional católica hispano-romana, e estaremos a descobrir a intencionalidade que proporcionou a Apríngio de Beja compor, na altura de um *Tractatus*, sob a forma de fonte material latina.

Nem tudo, porém, foram facilidades. Se o popular provérbio “quem corre por gosto, não se cansa” é verdadeiro na sua essência, durante as árduas pesquisas apoderou-se de nós algum desalento e quase esquecemos essa verdade proverbial. As bibliotecas longe da nossa residência; a bibliografia em línguas estrangeiras e, a conseqüente dificuldade na tradução de linguagem técnica; as limitações de quem não realizou dissertação de mestrado; as inabilidades técnicas e a dificuldade de trabalhar com alguns programas informáticos, nomeadamente o programa de transposição de voz para texto, que, erradamente, resolvemos experimentar; o perfeccionismo linguístico que vê erros onde não existem; as diversas tarefas pastorais de quem pastoreia cinco comunidades paroquiais distintas (com as distâncias que conhecemos no Alentejo) e dois lares de idosos (hoje chamados pomposamente ERPI – estruturas residenciais para idosos); as lutas contra a doença, que nos obrigaram a repetidos internamentos hospitalares; a responsabilidade e o cuidado pela mãe, que assumimos neste período; as responsabilidades diocesanas no Conselho Presbiteral, no Conselho Pastoral, na Assistência Eclesiástica ao Renovamento Carismático Católico na diocese de Beja; as preocupações constantes com as ovelhas que nos foram confiadas e para as quais vivemos, foram dificuldades de árdua resolução e forçaram-nos a não concluir o nosso desiderato, no prazo inicialmente previsto, mas alguns meses depois. Também esta falha no cronograma, para alguém tão perfeccionista, como nós, foi assunto difícil de aceitar, superar e deixar para trás, avançando.

Porém, como canta a antiga liturgia romana ‘*vere dignum et iustum est*’ (CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, 1990), é justo e necessário, elogiar também as potencialidades, pois as possibilidades que a comunicação em rede proporcionam, são, neste momento, incalculáveis. O trabalho meritório das universidades em colocar em linha os trabalhos dos seus investigadores; as revistas, que apostam cada vez mais na sua edição em linha; a digitalização e cedência de obras a investigadores, por parte de grandes instituições guardiãs de acervos preciosíssimos; a facilidade de comunicação com quem nos orienta ou com outros investigadores; a aposta na gestão pessoal do tempo, sem pressões institucionais; a possibilidade de, a partir de casa, desenvolver estudos de qualquer ciclo, constituem virtualidades que contrapõem, se não ultrapassam, as dificuldades encontradas.

Por último, mas não menos digno e importante, as ajudas preciosas da Professora Doutora Maria Filomena Pimentel de Carvalho Andrade, que, em boa hora, escolhemos para nossa

Orientadora. Doutra, paciente, direta, sábia, não deixou escapar uma vírgula. Por isso, lhe agradecemos profundamente e ser-lhe-emos sempre gratos. Ao Professor Doutor João Luís Serrão da Cunha Cardoso, Coordenador do Doutorado em História, pela compreensão e paciência. Ao Professor Doutor Isidro Lamelas, pela excelente tradução do Comentário. À mãe, que nos ‘aturou’ os desânimos, impaciências e iras. Ao irmão, apoio constante. Aos presbíteros do arcepresbiterado de Cuba, pela paciência. Ao senhor D. João Marcos, pela autorização concedida para prosseguir estudos. Às minhas paróquias, pela oração e apoio.

CAPÍTULO 1. A CRISTIANIZAÇÃO DO TERRITÓRIO A SUL DO TEJO

"euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi."²²

1.1 Caracterização geográfica e organização administrativa do território

A demanda a que nos propusemos, a saber, a de perceber a primeira comunidade cristã organizada de *Pax Iulia*, atual cidade de Beja, província do Baixo Alentejo, na zona sul de Portugal, a partir dos escritos do seu primeiro bispo conhecido²³, Apríngio Pacense, particularmente do seu *Comentário ao Apocalipse de São João*, circunscreveu, obrigatoriamente, os limites geográficos do nosso estudo ao sul da Lusitânia, mormente, ao território do então *conventus pacensis*, com sede nesta vetusta cidade transtagana.

Tal projeto, obrigou-nos a atentar na geografia e na organização desse território, nos séculos mais imediatos à ação de Apríngio, enquanto epíscopo pacense, a saber, nos séculos III a V da nossa era. Centrar-nos-emos nesse período por razões de continuidade, ou seja, porque a diocese que Apríngio pastoreava no século VI ocupava inicialmente os limites geográficos e administrativos da última reforma administrativa (PETITT, 2012: 1), proposta por Diocleciano (284-311 d.C.).

²² Mt. 28, 19-20. Tradução livre do autor: “Ide e ensinai todas as gentes e batizai-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-lhes a pôr em prática tudo o que eu vos mandei, e Eu estarei convosco até ao fim dos tempos”.

²³ O facto de não haver notícia da existência de bispo em *Pax Iulia* em data anterior não invalida *per se* a sua inexistência. A presença de bispos em Évora e Faro atestada no Concílio de Elvira não pode ser vista, de maneira redutora, como prova da inexistência de bispo em *Pax Iulia*. De facto, é estranho que havendo bispo nestas cidades da província, não exista na sua capital. Julgamos pertinente deixar, pelo menos, a interrogação e limitarmo-nos ao adjetivo “conhecido” na referência a Apríngio como bispo pacense.

De facto, esta ampla reforma imperial²⁴ afetou o plano político-administrativo, dividindo o Império em quatro “*prefecturas*” (Itália, Gálias, Ilíria e Oriente), ocupando a Hispânia a prefeitura das Gálias. Por sua vez, as prefeituras compartimentavam-se em “*dioceses*”, de maneira que a Península Ibérica e o Norte de África, próximo do Estreito de Gibraltar, constituíram a diocese da Hispânia. Finalmente, as dioceses subdividiram-se em “*províncias*”, contando a Hispânia com sete: *Tarraconensis*, *Cartaginensis*, *Baetica*, *Lusitania*, *Gallaecia*, *Balearica* e *Mauritania Tingitana* (Norte de África). A capital da Lusitânia, província a que concerne o nosso estudo, foi Mérida e uma das suas principais cidades *Pax Iulia*, sede episcopal de Apríngio, como atrás referimos (FINLEY, 1991).

Sabemos que as províncias eram outorgadas por intervalos de um ano a governadores provenientes da *ordo senatorius*, no caso de ser uma província senatorial, ou da *ordo equester*, no caso de ser uma província imperial, habitualmente ex-cônsules ou ex-pretores. Durante o período imperial, no início do ano romano, as províncias eram atribuídas aos governadores por nomeação. Geralmente, as províncias onde eram aguardadas dificuldades, quer por insurreições internas ou invasões de povos germânicos, eram concedidas a varões mais versados, de grau consular (RICHARDSON, 1994: 564-598).

Apesar desta vasta e necessária reforma, da qual resultou, entre outras medidas já referidas, o novo mapa organizador do Império, Diocleciano lançou, influenciado ou não por Galério, uma ampla perseguição aos cristãos.²⁵

²⁴ Quando Diocleciano assumiu o poder como imperador, incorporou também os problemas económicos do império. Assim, durante o seu governo tomou várias medidas para estabilizar a economia: reformou o método de cobrança de impostos, partindo de um censo para saber com quanto cada cidadão poderia contribuir; decretou uma mudança na cunhagem das moedas e organizou a sua produção para tentar resolver a instabilidade das finanças e dar novamente valor às moedas do império. Além destas medidas, promulgou o Edito Máximo, que estabelecia um preço máximo e fixo para todos os produtos, na intenção de estabilizar a inflação. Cf. DRINKWATER (2005: 28-66).

²⁵ Galério Maximiano (260-311) foi um imperador romano. Governou, junto de outros, de 305 a 311. Galério foi um dos auxiliares de Diocleciano, tendo participado da formação da tetrarquia, sendo que Diocleciano continuaria mantendo certos poderes privativos ficando acima de seus comandados. Dentre estes estava Galério que teria como obrigações controlar a sua parte do Império Romano. As perseguições à nova religião, o cristianismo, começam com Nero, numa reação ao crescimento do cristianismo e à recusa dos cristãos em venerar o imperador. No começo do século IV, os cristãos foram, outra vez, terrivelmente perseguidos. O imperador Diocleciano - juntamente com Galério - desencadeou uma perseguição generalizada que se iniciou em 303, o que se denomina habitualmente como “grande perseguição”, numa tentativa de restaurar a unidade estatal ameaçada, no seu entender, pelo incessante crescimento do cristianismo. Entre outras coisas, ordenou a demolição das igrejas dos cristãos; queimar as cópias da Bíblia; entregar à morte as autoridades eclesiásticas; privar todos os cristãos dos cargos públicos e dos direitos civis; fazer sacrifícios aos deuses, sob pena de morte no caso de não o cumprirem.... Galério manteve sua feroz perseguição aos cristãos por todo o Oriente, até que

Henri Daniel-Rops ajuda-nos a perceber os motivos desta perseguição:

À medida que progredia no caminho da organização pública e centralizadora, o sistema tetrárquico podia suportar cada vez menos qualquer espécie de não-conformismo. A oposição entre o cristianismo e este regime de coação oficial residia na própria natureza dos dois adversários: já então a Igreja, frente ao totalitarismo, assumia uma atitude de recusa e de resistência. Diocleciano acabou por compreender que os cristãos nunca colaborariam nos seus esforços e que se conservariam, substancialmente, na oposição.

(ROPS, 1988: 385)

É mister, e mesmo forçoso, salientar que Diocleciano distinguiu-se, entre outras características, pelo seu conservadorismo religioso, ou seja, pela fidelidade ao culto tradicional romano, não integrando nenhum novo culto e distinguindo sempre os deuses mais antigos, isto é, as divindades olímpicas²⁶. Porém, anelava despoletar um renascimento religioso generalizado²⁷. Diocleciano equiparou-se a Júpiter, enquanto o seu co-imperador, Maximiano, se autoproclamou como o próprio Hércules²⁸. Esta acoplagem entre deidades e imperador consentiria legitimar as reivindicações dos imperadores em relação ao poder, ligando, outrossim, o governo imperial, mais intimamente, ao culto tradicional²⁹.

Por outro lado e contrariamente à maioria dos seus antecessores, Diocleciano não se ficou pelas estruturas pré-estabelecidas, administrativas ou não³⁰. Vida pública, fiscalidade, arquitetura, direito e inclusive a História foram alvo de reformas radicais, reflexo da sua postura tradicionalista e autoritária. Aqui se insere a extirpação das minorias religiosas, como preâmbulo destas reformas (POTTER, 2005: 48), entre as quais se contam as perseguições aos cristãos. Por oposição aos judeus, já bem enraizados no império, os cristãos procuraram, *ab initio*, distanciar-se deles, constituindo-se numa fé nova que englobava todos os aspetos da vida do crente, ou seja, sem separação entre vida quotidiana e fé professada, o que os tornava ainda mais perigosos, aos olhos da política diocleciana³¹. Deste modo, as

sabendo-se mortalmente doente a 30 de abril de 311, assinou o “Édito de Tolerância”, um decreto de indulgência, pelo qual cessavam as perseguições aos cristãos. Reconhece-se aos cristãos existência legal e liberdade para ter reuniões e construir templos. Cf. BOWMAN (2005: 67-89).

²⁶ WILLIAMS, Stephen, (1997), *Diocletian and the Roman Recovery*. New York: Routledge, p. 161.

²⁷ WILLIAMS, op. cit. p. 162.

²⁸ CORCORAN, Simon, (2006), “Before Constantine.” In *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, edited by Noel Lenski, 35–58. New York: Cambridge University Press, p. 40.

²⁹ CURRAN, John, (2000), *Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century*. Oxford: Clarendon Press, p. 47.

³⁰ POTTER, David S. (2005), *The Roman Empire at Bay: AD 180–395*. New York: Routledge, p. 336.

³¹ WOODS, David, (1992), “Two Notes on the Great Persecution.” *Journal of Theological Studies* 43:1 (1992): 128–134.

perseguições de Diocleciano aos cristãos tinham um móbil muito específico. Não é, pois, possível generalizar os motivos das perseguições imperiais aos cristãos.

Deve-se, igualmente, referir que, abalizados pelo espírito diocleciano, os sacerdotes pagãos³² empenharam-se na coibição de todas as cominações à religião tradicional³³. De facto, disseminou-se a crença de que os rituais pagãos eram mitigados pela presença dos cristãos, enevoando, por exemplo, as visões dos áuspices. Conta-se que o próprio Diocleciano se enfureceu, certa vez, pela incapacidade de sondar as vísceras das vítimas dos sacrifícios. Imoladas por áuspices, devido à persignação realizada por alguns espectadores cristãos, tendo decretado que todos os funcionários do palácio deviam imolar aos deuses de Roma, sob pena de látego³⁴.

Dessas perseguições resultaram mártires cuja devoção neste local ocidental do Império se mantém até aos dias de hoje. Alguns foram cercados de tanta veneração por parte dos fiéis que tiveram seus nomes inseridos no Cânon Romano³⁵, são eles: São Crisógono, São Cosme

³² A palavra "pagão" provém do latim *paganus*, significando os habitantes das aldeias (os rústicos). A utilização mais usual do vocábulo no latim clássico servia para denominar um civil, alguém que não era soldado. No século IV, o termo *paganus* transmutou-se no linguajar cristão do Império, passando a designar um não cristão, que ainda acreditava nos antigos deuses romanos. O historiador Peter Brown observa: "A adoção da palavra latina *paganus* pelos cristãos como um termo pejorativo abrangente para politeístas, representa uma vitória imprevista e, singularmente, de longa duração de um grupo religioso, com o uso de uma gíria do latim originalmente desprovida de significado religioso. A evolução ocorreu apenas no Ocidente latino e em conexão com a igreja latina". A bibliografia brinda-nos com três possíveis causas para esta modificação do sentido da palavra: 1. Os cristãos concentravam-se, grosso modo, nas urbes, adorando a Cristo. Por oposição, os *pagani* (habitantes das áreas rurais) cultuavam, habitualmente, o antigo panteão romano; 2. Os cristãos identificavam-se como *militēs* - soldados de Cristo, designando os não cristãos de *pagani* - os civis; 3. *Paganus* pode significar simplesmente um estranho, alguém externo à comunidade cristã. Desta forma, no latim eclesiástico, passou a significar um fiel de qualquer religião que não o cristianismo. Cf. GONÇALVES, J. M. (2017). Paganismo e cristianismo na correspondência entre Agostinho de Hipona e Nectário de Calama, Revista Brasileira De História Das Religiões, 10(30), p. 33-54; BROWN, Peter (1989), The World of Late Antiquity: AD 150-750, New York: Norton, p. 9. Convém, pois, definir que, neste trabalho, utilizaremos esta nova aceção cristã da palavra, não como conceito redutor, mas exclusivamente com o intuito de diferenciar não cristãos face à plêiade de vertentes do cristianismo dos primeiros séculos cristãos. Como teremos oportunidade de atentar, o paganismo constitui uma realidade de tal amplitude que, seguramente, ultrapassaria o escopo deste trabalho.

³³ DAVIES, P.S. (1989), "The Origin and Purpose of the Persecution of AD 303." Journal of Theological Studies 40:1 (1989): 66-94.

³⁴ MENDES, Norma M.; SILVA, Gilvan V. (2006), Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda, p. 304.

³⁵ Decreto dogmático do Concílio de Trento sobre o Santíssimo Sacrifício da Missa: "Sendo conveniente que as coisas santas devam ser operadas santamente, e constando ser este sacrifício a coisa mais santa entre todas, a Igreja Católica, para que fosse oferecido e recebido dignamente e com reverência, estabeleceu há muitos séculos o sagrado *Cânon*, tão livre de todo erro nada incluindo que não emane em máximo grau, certa santidade e piedade, e eleve a Deus os ânimos dos que oferecem o santíssimo sacrifício, porque o Cânon consta das mesmas palavras do Senhor e das tradições dos Apóstolos, assim como do que foi piamente estabelecido pelos santos Pontífices" in CROSS (2005a).

e São Damião, São Marcelino e São Pedro, Santa Luzia, Santa Inês, Santa Águeda e Santa Anastácia. Outros, apesar de não entrarem no Cânon, tornaram-se amplamente conhecidos e venerados. Eis alguns exemplos: São Sebastião, São Jorge da Capadócia, Santa Catarina de Alexandria, São Brás, São Pantaleão, o Papa São Marcelino e os Quatro Santos Coroados³⁶.

A perseguição de Diocleciano não logrou atingir os seus objetivos. Como sustenta Robin Lane Fox a empresa foi modestamente "muito pequena e tardia"³⁷. Os cristãos nunca foram invariavelmente destruídos em parte alguma do império, e a fuga cristã constantemente torneava as injunções dos éditos. Certos cristãos compraram a sua liberdade. Por exemplo, como cita Timothy Barnes, um cristão chamado Copres escapou graças a um detalhe técnico: para esquivar-se a sacrificar em julgado, concedeu ao seu irmão a faculdade de o representar, e este sacrificou por si³⁸. Outros naturalmente debandaram.

Eusébio, na sua "Vida de Constantino", declara que "mais uma vez campos e florestas receberam os adoradores de Deus"³⁹.

Para os teólogos hodiernos, não havia pecado nesta disposição. Lactâncio suporta que o próprio Cristo a tinha alentado⁴⁰, e o bispo Pedro de Alexandria citou o versículo 23, do capítulo 10 do evangelho de Mateus: «Quando vos perseguirem numa cidade, fugi para outra»⁴¹.

³⁶ Os quatro santos coroados são: Castório, Cláudio, Nicóstrato e Sinfrônio, foram torturados e depois martirizados na *Pannonia* (hoje Hungria) visto que eram escultores em *Sirmium* (antiga Jugoslávia) e se recusaram a esculpir uma estatua pagã para o Imperador Diocleciano (243-305). Cf. JACOBUS (1993: 291-292).

³⁷ FOX, Robin Lane (2006), *The Classical World: An Epic History of Greece and Rome*, Toronto: Penguin, p. 576.

³⁸ BARNES, Timothy D. (2000), "Review: Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance." *Phoenix* 54:3-4 (2000), p. 381-383.

³⁹ EUSÉBIO DE CESAREIA. *Vita Constantini*, in RICHARDSON, Ernest Cushing, (1890), trans. Life of Constantine. De Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 1. Edited by Philip Schaff and Henry Wace. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co.

⁴⁰ LACTÂNCIO. *Divinae Institutiones*, in FLETCHER, William, (1886), trans. The Divine Institutes. De Ante-Nicene Fathers, Vol. 7. Edited by Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co.

⁴¹ NICHOLSON, Oliver. "Flight from Persecution as Imitation of Christ: Lactantius' Divine Institutes IV. 18, 1-2." *Journal of Theological Studies* 40:1 (1989): 48-65.

Por ora e posto este inciso, deixemos as reformas não administrativas de Diocleciano e, para efeitos da nossa investigação, concentremos a nossa atenção na Lusitânia, mais concretamente na zona sul desta província e, especificamente, *no conventus pacensis* de *Pax Iulia*, dependente de *Mérida*, capital da Lusitânia romana.

Figura 1.1. Províncias Romanas com a Reforma de Diocleciano – Século III.



Fonte: Adaptado de ANDERSON (1932).

Feita esta contextualização, vejamos como se chegou à reforma diocleciana, bem como a relevância para o nosso estudo da presença romana na Península Ibérica e, concretamente, no sul da Lusitânia.

Para começar, a conquista romana da Lusitânia não foi célere nem linear, ou seja, os romanos primitivamente não possuíam objetivos imperialistas para o território, mas tinham, como pretensão primária, arruinar os exércitos cartagineses (MAGNOLI, 2009: 61).

Não obstante, a Lusitânia importava aos romanos pela sua grande riqueza mineral, para além das suas características favoráveis à produção do azeite e garum. Tal como referiu Plínio, o Velho⁴², os vestígios arqueológicos indicam igualmente uma pesquisa singular do cobre e da prata, principalmente no sul da província.

A situação geográfica da Lusitânia por ser circunjacente ao Mediterrâneo e pelos inatos fatores atlânticos, que irão condicionar o território, proveu uma simbiose cultural, erigindo-a como que numa “província charneira” entre estas duas realidades bem diferenciadas (ALARCÃO, 1997: 60).

O primeiro autor português que insinuou ter havido uma “atlantização do povoamento” na época romana foi Jaime Cortesão⁴³. As suas premissas compatibilizavam-se com o contexto da análise da génese de Portugal como nação independente. Neste contexto, o autor aclarou o processo do povoamento do litoral com a pesca e o comércio marítimo como dois principais segmentos de uma unidade política do extremo ocidental da Península Ibérica, identificados na época romana e na Alta Idade Média (CORTESÃO, 1964: 89).

Os primordiais atributos da província da Lusitânia, em termos geográficos, eram os principais rios, como o Tejo e o Sado (também, de certa forma, o Guadiana, imprescindível ao nosso estudo), a costa e as planícies do sul. Para além destas áreas, a Lusitânia era um território de colossais contrastes, que excediam as características geográficas e geomorfológicas. No entanto, no litoral e sul, com vetustas relações com o Mediterrâneo, dispunha-se de uma área já muito urbanizada (FERNÁNDEZ OCHOA, 1996: 213-222).

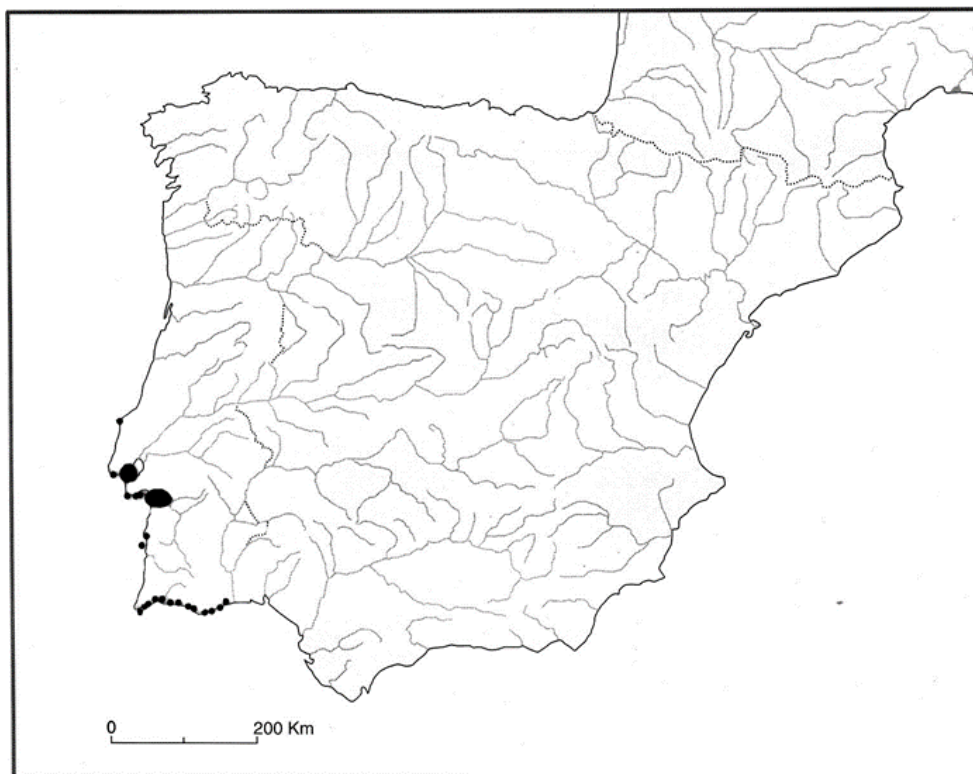
Será pertinente referenciar a forte existência de uma atividade de exploração de recursos marinhos (LAGÓSTENA BARRIOS, 2001: 41-91). Dito de outra forma, a observação da

⁴² Escreveu uma *História Naturalis*, de que chegaram aos tempos atuais 37 livros. Esta História é um longo repositório de informações curiosas, provenientes de leituras e de observações pessoais, feitas nos locais do Império Romano por onde viajou, escritas muitas vezes num estilo retórico. Cf. PLÍNIO, N. H., II, 167-168; ARISTIDES, E. Or. Rom., XXXVI, 91.

⁴³ Orlando Ribeiro, no seu livro “Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico: Estudo Geográfico” acresce outra perspetiva. Para o autor, Portugal sofreu a modelação de dois influxos, tanto física como culturalmente: o Mediterrâneo e o Atlântico. Constroem-se, assim, três grandes áreas, duas decorrentes dos influxos marítimos supramencionados, e uma terceira, mais interior, fruto da fusão destes influxos com o centro da Península Ibérica. Orlando Ribeiro identifica cada uma destas regiões com uma paisagem própria, apresentada como uma imagem construída ao longo de vários séculos. A unir essas particularidades está uma herança histórica de tradição e civilização, cujas raízes mais profundas persistem desde a romanização. Cf. RIBEIRO, O. (2011 [1945]), Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico. Estudo Geográfico, Lisboa: Letra Livre, p. 231

cartografia de distribuição destes vários sinais é eloquente testemunha do compacto povoamento costeiro da época romana (Ver Figura 1.1).

Figura 1.2. Carta da distribuição dos sítios arqueológicos de época romana com vestígios de cetárias nas áreas correspondentes às costas da Lusitânia⁴⁴.



Fonte: FABIÃO (2009a: 61).

Segundo Carlos Fabião, autor do mapa anterior, no caso do baixo Sado, a distribuição adota contornos ainda mais pertinentes. Nas vésperas da subjugação romana, o grande núcleo regional é *Salacia*, não existindo sinais de outras ocupações consideráveis na zona do estuário onde, pelo contrário, se comprovaram aglomerados em época imediatamente

⁴⁴ São particularmente evidentes as grandes concentrações nas áreas dos estuários do Sado e do Tejo, bem como a extensa distribuição ao longo da costa algarvia. A menor representação ou ausência em outros lugares, como a Estremadura ou a foz do Mondego dever-se-ão mais a falta de investigação concreta, do que a real ausência.

precedente, particularmente, em Abul e na própria área urbana de Setúbal (SOARES e SILVA, 1986: 87-101).

O sítio arqueológico de Chibanes, em uso no período entendido entre o século III e o I a. C., ocupa uma elevação, nitidamente retirada da área rigorosamente estuarina (SOARES, 1997).

O investigador afirma que, desde a transposição para a era cristã, vai aumentando o povoamento em ambas as margens da foz do Sado, em Troia e na própria área urbana setubalense (SOARES e SILVA, 1986: 87-101; COELHO-SOARES, 1980-1981; SILVA, 1996), adotando estes aglomerados uma proporção e pertinência incomuns em épocas precedentes e, no caso do primeiro, uma proporção excessiva no contexto do próprio Império Romano, tomado no seu todo (ÉTIENNE, MAKAROUN e MAYET, 1994; SOARES e SILVA, 1986: 87-101).

No que respeita à conquista da Hispânia, esta foi gradual e diferentes partes da Península Ibérica envolveram-se com o mundo socioeconómico do Mediterrâneo por períodos variados. A consequência foi que as regiões experimentaram os efeitos da influência romana em taxas também elas variáveis. De um modo geral, o sul e leste foram caracterizados por mais organização política e económica baseada na cidade e foram plenamente integrados nas redes económicas e culturais do Mediterrâneo.

Estas regiões foram, portanto, mais rapidamente integradas no Império Romano numa altura anterior, talvez logo a partir dos meados do século I a. C. De facto, é possível afirmar que, por essa altura, os romanos dominam já uma extensa frente atlântica, a sul e a leste. Por outro lado, as partes central e norte da Hispânia tinham menos em comum com as políticas sociais romanas existentes e, portanto, era mais difícil reconciliarem-se com o domínio romano e incorporarem-se no império, depois da conquista.

Quanto à progressiva decadência do Império Romano do Ocidente e sua queda em 476⁴⁵, o processo principiou em meados do século IV d.C., principalmente como resultado de um conjunto de problemas que, desde o século III o devastava, como o avanço e fortalecimento

⁴⁵ Vide nota 20.

dos povos germânicos junto às fronteiras imperiais, a crise económica, a disputa dos militares pelo poder e a banalização da moral (URBANO, 2010: 33).

Do ponto de vista económico, o Império começou a perigar especialmente depois da derrocada do sistema escravista, obrigatoriamente comutado pelo sistema de colonato, que constava essencialmente na conexão entre pessoas com contingentes condições de subsistência e grandes proprietários de terras, que empregavam os seus serviços e, em troca, ofertavam proteção e terras para o trabalho. Muitos proprietários que detinham escravos passaram a soltá-los e a instituir igualmente o regime de colonato entre eles. Esse processo consumou um declínio dos centros urbanos e do movimento comercial nas cidades (GIORDANI, 2011). Mas importa realçar desde já que a expedição de soldados às regiões afastadas de Roma tornava-se mais árdua e, portanto, a obtenção de novos escravos também não acontecia tão facilmente (HEATHER, 2005).

Existem, assim, diferentes fatores que esclarecem a decadência do Império Romano do Ocidente, podendo-se realçar, outrossim, a arduidade em sustentar um exército oneroso aos cofres imperiais; as pestes que devastavam a população romana, propiciando doenças e, naturalmente, um alto número de óbitos; a crise financeira que arrasou não só a administração imperial como toda a população, tendo em vista que, para suportar o Império em crise, os Imperadores passavam a coletar mais tributos ao povo; as reformas propostas pelos Imperadores, particularmente por Diocleciano, que não induziram os efeitos pretendidos e produziram mais volubilidade; a ascensão de uma nova religião e os esforços para combatê-la, com perseguições (GIBBON, 2005).

Quanto ao avanço e fortalecimento dos povos germânicos no Império Romano do Ocidente, o investigador brasileiro Sérgio Feldman⁴⁶, sumariza que a maioria desses povos penetraram no Império pacificamente, constituídos em pequenos agrupamentos e, ou se estabeleceram como colonos, ou incorporaram as legiões romanas (FELDMAN, 2016: 38-60). Em seu entender, a entrada dos povos germânicos não constitui um facto inusitado que rebenta intempestivamente somente nos séculos IV e V.

⁴⁶ Investigador em História Medieval da Universidade Federal do Espírito Santo.

Assim, a grande alteração será a queda do Império, a qual propicia o início de agrestes fluxos migratórios, depois denominados de ‘invasões bárbaras’, obviamente na ótica romana. Avançam os hunos, de etiologia asiática, destros cavaleiros, que haviam já ocupado sem qualquer dificuldade a Rússia e a Ucrânia. Os ostrogodos que ocupavam essa zona oriental da Europa submetem-se, e os visigodos solicitam asilo ao Império romano. Estes últimos são aceites pelos imperadores romanos na qualidade de aliados, constituindo um *foedus*, isto é, realizando um tratado pelo qual os visigodos entravam no Império, como colonos e soldados (SMITH, 1875).

Durante algum tempo, a situação funcionou, mas com a morte de Teodósio e a consequente divisão do Império pelos seus filhos, o lado ocidental, mais enfraquecido, começa a tornar-se apetecível para os visigodos, que contra ele avançam.

Depois de muitos avanços e recuos, entram na Península Itálica, saqueando Roma em 410. Percorrendo o sul italiano, terminam no sul da Gália, concluindo um novo *foedus* com o Império Romano, auxiliando, a seu tempo, na derrota de Átila, o Huno. Gradualmente, fortalecem a sua posição no sudoeste gaulês, estabelecendo um reino autónomo, depois da queda do Império romano, com capital em Toulouse (RICHÉ, 1980: 343-346).

No trânsito dos visigodos pela Europa, também os vândalos, suevos e alanos cruzam os limites do Império, atravessando a Gália e avançando para a Hispânia. Os visigodos como aliados do Império são chamados a pelejar contra eles, tornando-os, como veremos, tão importantes para o futuro peninsular em geral e da Lusitânia, em particular (ANDERSON, 2000: 103-123). A seu tempo, de facto, grande parte da Lusitânia constituirá o reino visigodo, integrando, igualmente, em menor número, determinadas regiões do sul da Gália.

O historiador Jacques Le Goff refere-se a algumas dessas invasões, pontualizando as razões do estabelecimento dos visigodos na Hispânia, mediante uma eloquente síntese. Afirma o renomeado autor que os vândalos, alanos e suevos devastavam a Península Ibérica, tendo, inclusive, a momentânea permanência dos vândalos no sul da Hispânia concedido nome à atual Andaluzia. Em 429, os mesmos vândalos, singulares entre os bárbaros na posse de frota, cruzam o mediterrâneo, conquistando a província romana da África (Tunísia e a Argélia Oriental). Depois de morto Alarico, continua Le Goff, os visigodos recuam, em 412, da Itália para a Gália e, posteriormente, em 414, para a Hispânia, retrocedendo, novamente,

para a Aquitânia, em 418. Em cada etapa, houve influência da diplomacia romana. Lembra Le Goff que o imperador Honório apartou para a Gália Ataulfo, rei visigodo, casando-o com uma sua irmã, *Galla Placidia*. Assassinado Ataulfo, em 415, Honório excita os visigodos a disputar a Hispânia aos vândalos e suevos, reclamando-os, mais tarde, para a Aquitânia⁴⁷.

Obviamente, também os ataques dos francos e a sua posterior vitória em Vouillé (507), forçam os visigodos a irromper pela Hispânia, salvos da aniquilação pelos ostrogodos (ORLANDIS, 1988: 234), como veremos de seguida.

Já aludimos, em parte, que, depois da queda do Império Romano do Ocidente, os distintos povos germânicos procuraram fortalecer a sua posição, constituindo diversos reinos. Fruto da sua coligação com Roma, tanto visigodos como francos viram ser-lhes reconhecido o direito de ocupação de territórios na Gália. Depressa os visigodos, face à debilidade de Roma, ampliaram os seus domínios até a Península Ibérica.

Porém, com Clóvis, os francos unificaram-se sob uma mesma bandeira, sujeitaram o Norte da Gália, submetendo outras tribos germânicas, e venceram o remanescente das forças romanas no território. Pacificado o norte, Clóvis principiou um conjunto de campanhas a sul, visando a conquista de território aos visigodos. É neste contexto que surge a Batalha de Vouillé.

O exército visigótico era liderado, como soía, pelo soberano, neste caso Alarico II. Por crónicas ulteriores, e coetâneas ao conflito, a batalha foi narrada como extraordinariamente violenta e cruel (BALARD *et al.*, 1994: 48). Terá começado com uma ‘‘chuvada’’ de flechas dos francos (BACHRACH, 1972: 4), enquanto os visigodos esperavam pela peleja corpo-a-corpo. Da vigorosa batalha corpo-a-corpo, que ocorreu numa segunda fase, adveio o falecimento de Alarico II. Como é sabido, nestes vetustos tempos, a presença do monarca no campo de batalha, juntamente com os seus soldados, provocava a galvanização das tropas. Todavia, quando o soberano caía em combate, criava descontrolo e desalento generalizado. Foi precisamente isso que sucedeu com as forças visigóticas, pois a morte de Alarico II instigou a retirada e a chacina do seu exército.

⁴⁷ LE GOFF, 2016: 19.

Como resultado da Batalha de Vouillé, os visigodos perderam grande parte das suas concessões na Gália, inclusive a sua capital, e os francos fortaleceram a sua posição enquanto reino. Os visigodos ainda conservaram pequenas concessões territoriais na região mediterrânica da Gália, mas terminariam por perdê-las mais tarde para os filhos de Clóvis. Assim, concentraram-se na ocupação da Península Ibérica, enquanto Clóvis criava os mecanismos necessários, para o surgimento do reino dos francos (CLARAMUNT *et al.*, 1992: 41-285).

Vimo, assim, que com o fim do primevo reino visigodo de Toulouse, os visigodos foram constringidos a prosseguir para o sul e principiaram a apropriação sistemática da Península Ibérica, originando o reino visigótico de Toledo (JORDANES, 2001: 82-86).

Quanto à Lusitânia Visigótica, a sua organização administrativa, posterior a estes movimentos militares, pode constatar-se no mapa abaixo reproduzido.

Figura 1.3. As províncias da Hispânia visigótica.



Fonte: COLLINS (2005: 11).

Tal como era marcante a unificação territorial, foi igualmente capital a unidade cultural. No início, subsistia uma distinção clara cultural entre a minoria dominante visigótica e a maioria hispânico-romana. Assim, os visigodos irão terminar por gradativamente adotar os costumes hispano-romanos, as suas leis, a sua administração, a sua linguagem e a sua arte.

Na economia, as tendências começadas no Baixo Império são realçadas pela ruralização, latifundismo e uma economia que se reestruturou. Analisemos brevemente o caso de Mértola. Sem uma rede comercial relevante, seria inexequível encomendar, por exemplo, os mosaicos que, hodiernamente, ainda ali logramos examinar: peças de matriz oriental, que acarretaram comércio e poder. Tal como a presença, na mesma urbe, de batistérios de planta octogonal, um modelo atestado na Dalmácia e ao longo do Ródano, apenas consegue ser elucidada por contactos externos de algum cosmopolitismo. Ou seja, a rede económica do Império desaparecera, mas a economia reestruturou-se de outra forma. Embora, *grosso modo*, o comércio tenha experimentado algum revés devido à escassez de excedentes e ao declínio das cidades (HEERS, 1977: 121).

A agricultura é, igualmente, preeminente e prossegue com a tríade mediterrânea e o gado, que ainda é lanar e transumante

Deste modo, a conquista visigótica da Península Ibérica (e de uma parte do sul da Gália) não foi nem rápida nem sem oposição. Pesquisas recentes, concentraram-se na tensão entre a elite real e a hierarquia eclesiástica visigótica, ambas com interesse em garantir e promover a unidade da Hispânia e das elites locais, como a seu tempo exemplificaremos (ROSENWEIN, 1999: 25-42).

As leis reais e eclesiásticas foram projetadas para demonstrar o poder simbólico do rei e dos bispos, e alguns dos seus regulamentos específicos parecem ter incluído certas medidas práticas para vincular o governo civil e eclesiástico nas províncias. Não obstante, outras políticas e práticas, como leis que reforçavam o poder das elites locais dependentes, serviram aos propósitos da aristocracia provincial (BROWN, 1971: 80-101).

Importa fazer um pequeno inciso, pois, à época, o Império Romano do Oriente não havia perdido a esperança de recuperar o controlo das províncias ocidentais, o que levaria a uma interação adicional na zona do Estreito de Gibraltar. Entre meados da década de 530 e

meados da década de 550 Justiniano (m. 565), imperador romano do Oriente, enviou uma série de expedições à África, Itália e Hispânia para reconquistar as províncias dos "bárbaros" (FERNANDES e VALÉRIO, 2013: 69-108), e criou um clima de instabilidade no seio dos visigodos, entre outros.

Alguns trabalhos arqueológicos recentes sugerem, pois, que a evolução gradual caracteriza melhor a transição do período romano ao visigótico na Península Ibérica (SAYAS, MORENO e LARA, 1982). Embora a tendência geral pareça ter ido no sentido de reduzir a atividade económica e a diversidade, o ritmo da mudança não foi nem rápido nem uniforme em toda a Península.

As regiões com uma tradição de alinhamento com os sistemas económicos mediterrâneos foram mais afetadas pela mudança de ordem, com a exceção da província bizantina da Hispânia⁴⁸, o que significava que o sudeste da Península foi capaz de manter contatos com a África, especialmente até ao século VII.

Os padrões de assentamento rural apontam para o desenvolvimento gradual de mais restrições e de um maior número de elites socioeconómicas de base regional do que ocorrera no final do período romano. Este processo foi acompanhado pelo desenvolvimento de mais identidades regionais em toda a Península, e os reis visigodos fizeram uma campanha repetida contra grupos do Norte, como os bascos e os cantábricos, durante os séculos VI e VII.

Os visigodos passaram lentamente de ser apenas mais uns dos muitos concorrentes dos poderes políticos dentro da Península para uma posição de domínio. Ao fazer campanha em toda a Hispânia, o rei Leovigildo (569-586) colocou muitas potências locais sob o seu domínio, construindo cidades para solidificar o seu controlo sobre regiões conquistadas recentemente e firmar, assim, o seu poder (KING, 1972).

⁴⁸ A província bizantina da Hispânia foi uma província do Império Romano do Oriente entre os séculos VI e VII. A província, a mais ocidental das constituintes do Império ao longo da sua história, foi formada como parte das campanhas militares de Justiniano I, "o Grande" nos seus esforços por restaurar o Império Romano do Ocidente. O seu território incluía uma zona do sudeste da Península Ibérica tomada ao Reino Visigótico e as Baleares que fizeram parte do desaparecido Reino Vândalo. A cidade de *Septe* (atual Ceuta), embora também pertencesse ao Reino Visigótico, foi incluída na província de Mauritânia Segunda. Cf. NORWICH (1990: 410-532).

A conquista foi acompanhada pelo refinamento de uma série de processos burocráticos, projetados para vincular com mais firmeza as elites regionais ao centro político de Toledo. Este facto funcionou, dando-lhes acessos aos cargos e, em parte, aprovando as leis que reforçavam o seu poder nas províncias (ORLANDIS, 1988).

Assim se constrói uma imagem política e uma unidade religiosa de lealdade do centro através de uma série de fontes legais, históricas e eclesiásticas (ORLANDIS, 1987). Frequentemente, foi acompanhado de hostilidade a formas de autoridade mais regionais, como as assembleias conciliares e mesmo a eleição e aclamação do novo rei.

Às tentativas da Leovigildo de estender o poder visigótico, não se opuseram nem os suevos, no norte, nem as comunidades hispano-romanas, no sul. Este parece ter concedido a um dos seus filhos, Hermenegildo, um grau significativo de autonomia no sul de Hispânia, estabelecendo-o como governador em Sevilha. Pouco depois, Hermenegildo organizou uma revolta contra o seu pai em 580, centrada nessas cidades do sul.

Há um grande debate sobre se uma porção significativa da população local se juntou aos rebeldes visigodos, embora não haja grande dúvida de que algumas das cidades do sul, tal como Córdova, já há muito que resistiam às tentativas dos reis visigodos de estabelecer a sua hegemonia. Entretanto, Hermenegildo converteu-se ao cristianismo niceno, em data não especificada na literatura, facto a que não esteve alheio o casamento com Ingunda, filha de Sigeberto I e de Brunilda, reis dos francos, de fé católica, e a influência do bispo São Leandro de Sevilha, cidade capital da Bética de que Hermenegildo, como atrás se referiu, havia sido nomeado governador e onde passou a residir. Possivelmente, houve também nesta conversão uma tentativa de obter apoio da população hispano-romano da região (COLLINS, 2005: 11).

Renan Frighetto esclarece que a procura por essa unidade política, bem como pelo reconhecimento da legitimidade do seu poder, enquanto soberano, levam-nos à compreensão dos motivos da convocação e realização por Recaredo do III Concílio de Toledo, no ano de 589 (FRIGHETTO, 2013). Uma reunião conciliar carregada de significados, pois com ela sepultava-se, definitivamente, a mácula do arianismo, e todos os Maiores do *regnum gothorum* abjuravam da heresia e abraçavam a verdadeira e universal fé católica. Recaredo surgia como autêntico *princeps christianus sacratissimus*, réplica de Constantino e de

Marciano⁴⁹. Com efeito, a partir do III Concílio de Toledo, criou-se a concepção ideológica da existência de uma única *gens gothorum* que abarcaria todos os grupos aristocráticos e nobiliárquicos de procedência goda, sueva e hispano-romana, que, uma vez liderada pelo *princeps christianus* Recaredo, caminhariam rumo à unidade política e régia (BARBERO e LORING, 2005a: 162-192).

Assim, à herança clássica romana juntou-se a pluralidade política dos povos germânicos, bem como, a percepção de deveres mútuos entre líder e guerreiros, a transferência para o norte do eixo gravitacional ocidental, que deixava a sua feição mediterrânica. O cristianismo, por sua vez, viabilizou o entendimento entre romanos e germanos, tornando-se a componente que, ao sumariar aquelas duas comunidades, moldou a unidade espiritual, primária para a civilização medieval.

Os fundamentos da Europa como conjunto de Estados autónomos consumavam a sua constituição (BARBERO e LORING, 2005a: 162-192). Hilário Franco Júnior, medievalista brasileiro, sintetiza afirmando que, o intervalo entre o início do século IV e os meados do século VIII configura-se idiossincraticamente, dado que nele principia o contubérnio e a gradual miscigenação das heranças componentes do medievo: a romana clássica, a germânica e o cristianismo.

De facto, posteriormente à considerada crise do século III, o Império Romano procura subsistir criando estruturas novas, as quais não evitariam o seu declínio, permanecendo, no entanto, em vigor durante várias centúrias: o talante sagrado da realeza, a aquiescência de germanos no exército imperial, a fossilização da hierarquia social, o gradual fiscalismo sobre o campo, o progresso de uma nova espiritualidade que viabilizou o sucesso cristão. Franco Júnior defende que, ante um mundo em mutação, a entrada germânica reforçou as propensões estruturais prévias, sem, no entanto, as modificar. Tal fenómeno deu-se mediante a introdução da pluralidade política, permutando a *unitate* romana, da moldura mental das obrigações mútuas entre chefe e comandados, da recolocação, no sentido norte, do eixo gravitacional ocidental, fazendo-o perder a sua feição mediterrânica. Finalmente, segundo o autor brasileiro, o cristianismo brota como componente que viabiliza a articulação romano-

⁴⁹ Flávio Constantino, erroneamente chamado Constâncio por Prisco de Pânio, foi um oficial bizantino do século V, ativo durante o reinado dos imperadores Teodósio II (r. 408–450), Marciano (r. 450–457) e Leão I, o Trácio (r. 457–474). Cf. MARTINDALE *et al.* (1980).

germânica, constituindo-se, ao lograr a síntese destas duas civilizações, no instrumento que concebeu a unidade espiritual, fulcral para a civilização medieval⁵⁰.

Porém, como lembra Aidan Southall, para atingirmos a delimitação e a unidade dos novos reinos, devemos considerar que, por ora, a soberania territorial é reconhecida, mas limitada; o governo centralizado coexiste com focos de poder sobre os quais exerce um controlo apenas relativo; os níveis de subordinação são distintos, mas as suas relações permanecem de carácter piramidal; as autoridades subordinadas têm tanto mais possibilidades de mudar de obediência quanto ocupam uma posição mais periférica; a autoridade central não possui o monopólio absoluto do emprego legítimo da força (SOUTHALL, 1988: 52-82).

1.2 A evangelização: a expansão e afirmação do Cristianismo

Às inúmeras deidades nativas, os romanos instalados na Hispânia acrescentaram, não apenas o seu próprio panteão e o culto imperial, mas igualmente os deuses orientais, que os hispanos quiçá já venerassem por via de contactos precedentes com fenícios, gregos e cartaginenses. Foi sobre este fundo de pluralismo e sincretismo religioso que, pelos finais do século II, veio instalar-se também a fé cristã (JORGE *et al.*, 2000: 91-133).

Importa aqui assinalar também o papel da presença judaica no território, na senda dos contatos com os fenícios, mui anteriores à presença romana. A origem de comunidades judaicas na Península Ibérica encontra-se nebulada por lendas. Segundo a Tradição judaica sefardita, os seus contatos com a Península remontam à época em que o rei Salomão e Hiram, rei de Tiro, selaram uma aliança, de índole comercial⁵¹.

Não obstante, a impossibilidade de datar o início do estabelecimento judaico na Península Ibérica, sabemos que os romanos aí encontraram consideráveis comunidades (logo na Primeira Guerra Púnica⁵²), engrandecidas numericamente depois do fim das Guerras judaico-romanas, quando os Imperadores Vespasiano e Adriano para lá deportaram uma

⁵⁰ FRANCO JÚNIOR, 2001: 17

⁵¹ VALENTE, Cynthia (2016), O judeu, Outsider no reino visigodo de Toledo, Vitória: Revista Ágora, n. 23, p. 116-129

⁵² RODRIGUES, Nuno Simões (2004), *Iudaei in Vrbe*, Os judeus em Roma de Pompeio aos Flávios, Lisboa, *passim*.

quantidade razoável de judeus⁵³. Outros tantos escaparam, buscando refúgio na Península e, nas décadas seguintes, houve uma substancial imigração judaica, tanto vinda do norte da África, quanto do sul europeu⁵⁴.

A primeira prova concreta da presença judaica na Península é uma lápide datada por volta do século II, com inscrições em hebraico, latim e grego, descoberta em Tortosa (atual Catalunha). O texto hebraico diz “Paz para Israel... Esta é a tumba de Meliosa, filha de Yehuda e (?) Miriam (..)”. Outra lápide datada do século III, foi encontrada em Adra, a leste de Granada, pertencente ao túmulo de uma criança de nome Annia Saomónula. A inscrição em latim identifica-a como sendo uma Judaea (menina judia)⁵⁵.

Seguramente, no final do século III, era grande o número de judeus em várias partes da Hispânia, especialmente nas regiões de Granada, Córdoba e Sevilha, ao Sul, Toledo e Barcelona, ao Norte. Achados arqueológicos revelam que os judeus viviam em comunidades prósperas e organizadas. No período romano, a sua vida era relativamente tranquila, pois o judaísmo era uma *religio licita*, permitida⁵⁶.

Assim, tudo indica que, acostumados a imemoriáveis permutas, os habitantes da Lusitânia ocidental eram propensos a céleres aculturações, adaptando-se às novas situações e procurando tirar delas proveito. Aceitar o cristianismo foi apenas um passo mais nessa longa caminhada.

Porém, o estado da arte, neste momento, não permite identificar o momento e/ou o método de entrada do cristianismo no espaço peninsular e, mais concretamente, no território da Lusitânia.

Entre muitas, aventa-se a possibilidade de o cristianismo ter chegado à Península e principalmente à Lusitânia, via norte de África (BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, 1969: 3-31), ou como resultado do proselitismo realizado precocemente pelos bispos gauleses. Indicamos aqui a nossa profunda inclinação para a aceitação da primeira hipótese, dada a ligação

⁵³ COHEN, Malcolm, (2013), A Short History of the Jews in Spain, eBook Kindle.

⁵⁴ GERBER, Jane S. (1984), The Jews of Spain, eBook Kindle.

⁵⁵ LOWNEY, Christopher, (2012), A Vanished World: Medieval Spain's Golden Age of Enlightenment, eBook Kindle.

⁵⁶ SILVA, G. V. d. (2010), As relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano: uma nova interpretação a partir do paradigma culturalista. História da Historiografia, n. 5, p. 58-70.

histórica milenar entre os povos do Médio Oriente e os Ibéricos, propiciada precisamente através, quer do mar Mediterrâneo, quer via norte de África.

De facto, a Carta 65 (CYPRIEN, 1961), de São Cipriano, bispo de Cartago no ano de 254 é dirigida, entre outros, ao povo de Mérida, atestando a presença de cristãos nesta zona. O facto é particularmente relevante pois *Pax Iulia* será mais tarde sufragânea de Mérida e bem sabemos que as igrejas se associam entre si nos primeiros séculos do cristianismo pela dependência fundacional: ‘as igrejas que entram em contato costumam encontrar-se vinculadas por razões especiais, como ter sido fundadas pelo mesmo apóstolo, considerar-se uma delas a igreja mãe ou conservar relações pessoais com algum bispo ou personagem proeminente’ (BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, 1969: 3-31).

Apresentamos, pois, a nossa estranheza em relação a esta carta, pois trata-se de uma resposta do bispo de Cartago a uma demanda dos bispos peninsulares, não submetida a Roma, como soía, mas a Cartago. Tal facto, pressupõe a crença de uma certa condição ‘sufragânea’ das igrejas peninsulares mencionadas (Astorga e Mérida) a Cartago. Assim, é importante introduzir aqui este acontecimento, pois muitos autores, como referimos, apontam para uma origem norte africana do cristianismo peninsular (DÍAZ Y DÍAZ, 1967: 423-444).

Importa, igualmente, referir o afã missionário das novas e florescentes igrejas das Gálias, mormente nos territórios adjacentes, como já se mencionou a seu tempo. De facto, *grosso modo*, durante o século II o cristianismo experimentou uma forte expansão, nomeadamente, entre 182 e 188. Cerca do ano 180, Ireneu, bispo de Lyon⁵⁷ referiu-se explicitamente às comunidades cristãs em expansão na Hispânia (IRINEU, 1995). E, duas décadas mais tarde,

⁵⁷ Nascido entre 115 e 125 D.C., na Ásia Menor, próximo de Esmirna, onde desde jovem, conviveu com o bispo Policarpo (Contra as Heresias, Livro 3, capítulo 3, parágrafo 4; História Eclesiástica, livro 5, capítulo 20). Por isto, Ireneu tem grande estima por Policarpo, e provavelmente as suas repetidas menções ao "presbítero" se referiam a Policarpo, que tinha sido discípulo do apóstolo e evangelista São João, como atesta Eusébio, Papias e o próprio Ireneu. Isto ajudaria Ireneu, futuramente, a desmascarar os gnósticos que afirmavam ter recebido ensinamentos secretos do apóstolo João. Cf. OLSON (2003).

Tertuliano (200-206)⁵⁸ refere-se ao cristianismo, o qual, contrariamente ao declinante Judaísmo, se espalhou por todo o mundo, incluindo a Hispânia (WILLIAMS, 1935).⁵⁹

Obviamente, não podemos descurar as referências algo lendárias, nascidas após a intenção manifestada pelo apóstolo Paulo na Carta aos Romanos⁶⁰ de visitar a Hispânia, a saber, a vinda e o labor evangelizador do próprio Paulo (LANDEIRO, 1963) em terras ibéricas (tal empreendimento é referido por Clemente Romano, pelo Código de *Muratorii*, Santo Atanásio, São João Crisóstomo. Santo Epifânio, Teodoreto, São Jerónimo, São Gregório Magno, tendo acontecido tradicionalmente em Tarragona)⁶¹; a vinda dos Sete Varões Apostólicos, supostamente ordenados e enviados por São Pedro e São Paulo à Hispânia (enviados, segundo a Tradição, no tempo de Nero, eram sete, todos mitrados: São Torcato, São Cecílio, São Eufrásio, Santo Idalécio, São Tesifonte, São Hesíquio, São Segundo. Neste número há quem inclua também São Pedro de Rates e São Manços (CARDOSO, 2002), que supostamente pregou em Évora, no sul da Lusitânia, sendo o seu primeiro bispo, bem como bispo de Lisboa. Acreditando-se que fora discípulo de Cristo, embora não do número dos Apóstolos, participara na Última Ceia e testemunhara o acontecimento do Pentecostes⁶²; a vinda do apóstolo São Tiago e a aparição da Virgem Maria, ainda viva, nas margens do rio Ebro (Basílica do Pilar) a alentar o apóstolo na prossecução da evangelização da Hispânia. Infelizmente, destas aporções não podemos fazer outra prova que não a da Tradição, pilar

⁵⁸ O historiador Paul Johnson chama Tertuliano de “um mestre da prosa, a prosa do retórico e do polemista. Estava em casa tanto no latim quanto no grego, mas costumava fazer uso do primeiro – o primeiro teólogo cristão a fazê-lo. A sua influência, de facto, foi imensa, precisamente por ter criado uma latinidade eclesiástica, dotando-a de sentenças inesquecíveis e influentes: ‘o sangue dos mártires é a semente da igreja’; ‘a unidade dos hereges é o cisma’, ‘creio porque é absurdo’. Cf. JOHNSON (2001: 381-382).

⁵⁹ TERTULIANO, *Adversus Iudaeos*.

⁶⁰ Epístola aos Romanos 15, 24-28.

⁶¹ Nuno Simões Rodrigues, no artigo “Os Judeus na Hispânia na Antiguidade”, publicado nos Cadernos de Estudos Sefarditas, n.º 6, p. 9-34, utiliza o *argumentum e silentio*, com o qual firmemente concordamos, para postular a vinda efetiva de Paulo à Hispânia. Na senda de J. Murphy O’Connor, o reputado autor, refere que, após a chegada de Paulo a Roma, nada mais é relatado no livro bíblico dos Atos dos Apóstolos, exceto a sua prisão por um período de dois anos. Mais acresce que, não tendo Paulo sido sentenciado depois disto e estando tão perto do porto de Óstia, passasse efetivamente à Hispânia. Murphy O’Connor sente-se abalizado a asseverar que, no ano 64, Paulo encontrar-se-ia, de facto, na Hispânia, dado não ser contado entre os mártires da perseguição de Nero (Paulo é martirizado três a quatro anos depois desta perseguição). A visita visava sobremaneira as comunidades judias da Hispânia, segundo o método evangelizador seguido por Paulo: primeiro os judeus, depois os gentios. Além disso, cumpria o mandato apostólico de evangelizar até aos confins da terra, realizado através de uma rota amplamente conhecida. Cf. MURPHY O’CONNOR, J. (2008), Paulo, Lisboa: Paulinas, p. 373.

⁶² BAPTISTA (1980-1981) Júlio César, “S. Manços (Evolução Biográfica)”, Separata da revista A Cidade de Évora, 63-64. Évora: Câmara Municipal de Évora.

da fé católica juntamente com as Escrituras, mas nem por isso garante indefetível de historicidade.

A primeira referência historicamente documentada a cristãos nas Espanhas reporta-se às violentas perseguições de Décio, em 250, quando condenou os bispos de Leão-Astorga e de Mérida (RIVES, 1999: 135-154). Na sequência destas perseguições, surgiram os primeiros mártires peninsulares. Alguns anos depois de Diocleciano (303 ss.), outros mais engrossariam o rol dos que morreram pela fé cristã na Península. A juntar aos já citados anteriormente, apraz-nos referir São Frutuoso (VALERIO, 1946), Santa Eulália (DIETZ, 2005), São Veríssimo (e suas irmãs Máxima e Júlia) (MARTYROLOGIUM ROMANUM, 2004), São Vítor (OSÓRIO, 2012), ou o famoso São Vicente de Saragoça, cuja lenda se relaciona com a cidade de Lisboa, de que é patrono (WOLFRAM, 2011: 101-119), mas também com a vila de Sagres, concelho de Vila do Bispo (SALGADO, 1786) e com a vila de Cuba (LACGER, 1927: 307-328), no território da atual diocese de Beja.

Os conhecimentos tornam-se bastante mais seguros quando surgem os primeiros concílios regionais, nomeadamente, o de Elvira/*Iliberris*, Granada (300-303), ao qual assistem 19 bispos e 24 presbíteros de 40 dioceses, entre os quais 3 bispos lusitanos: Libério de Mérida, Vicente de Ossonoba e Quinciano de Évora (BARNES, 1909). De facto, as atas mais antigas da igreja hispânica têm origem no final do século III, início do século IV com este primeiro concílio (HEFELE e LECLERCQ, 1907).

A informação que emergiu dos concílios foi bastante proveitosa por duas ordens de fatores, pela indicação da proveniência dos intervenientes (informações sobre a geografia do culto), e, pela leitura das suas atas, as quais proporcionam uma perceção sobre as primordiais preocupações e combates na mira do episcopado (surgimento de uma cristandade mais organizada) (MARTINEZ DÍEZ, 1982/1984: 180-385).

Nas cidades, o cristianismo granjeou seguidores de forma lenta, mas consolidada e gerou uma estruturação hierárquica que lhe iria possibilitar ser a base social dos tempos de crise no futuro. É lícito, pois, afirmar que no século IV o cristianismo já estava instalado nas terras da Península e com um considerável grau de maturidade. Um exemplo pertinente é precisamente o município de Elvira, onde se nota uma religião urbana, com um conjunto de comunidades localizadas na rede de cidades da região (TEJA, 2005).

Outra prova material da implementação do cristianismo, no sul peninsular, é a presença de restos arqueológicos, nas cidades e no interior da Bética, contígua à Lusitânia, entre os quais se destacam um conjunto de sarcófagos espalhados pelo território (SOTOMAYOR, 2006; BELTRÁN FORTES, GARCÍA GARCÍA e RODRÍGUEZ OLIVA, 2006; GARCÍA, 2012).

Poder-se-á aludir que o cristianismo granjeou uma situação de exceção e preponderância, embora com certas arduidades. As suas assembleias eram conflituosas e vivas, e o confronto com o mundo romano sujeitou a contradições a doutrina cristã e a sua organização eclesiástica. As dificuldades surgidas são, essencialmente, a existência de dissidência doutrinária e as posições cismáticas, contra as quais as igrejas da região lutavam ao nível intelectual, canónico e eclesial.

De salientar, no entanto, que, durante os séculos centrais da Antiguidade Tardia, o cristianismo consolidou-se como um dos fatores principais para a criação de uma identidade religiosa mais abrangente, isto é, que alcança, outrossim, o nível político, económico, social e cultural, tanto no caso específico da metrópole que nos interessa, *Emerita*, como no resto da Lusitânia. É, por isso, essencial entender e conhecer a relevância da figura dos bispos durante os séculos VI e VII (JORGE, 2002).

O cristianismo lusitano dos séculos VI e VII foi conformado como um elemento de relevância elevada na ereção identitária do antigo reino visigodo da Hispânia, granjeando ação suficiente para ultrapassar a realeza e elevar a importância da província até conseguir transformá-la no local de referência religiosa peninsular (GURT ESPARRAGUERA, 1995).

Desde os séculos V e VI, ocorreu não só uma remodelação do espaço urbano intramural, mas realmente mudou a mentalidade social. A hierarquia eclesiástica avocara o controlo e o poder da cidade, obrando em inúmeras ocasiões como o poder civil.

Assim, a cidade deve adaptar-se às novas necessidades dos seus líderes. Os espaços característicos do mundo romano pagão foram cristianizados, reutilizando os seus blocos em estruturas que serão um símbolo da nova fé cristã. Além disso, começou um novo gosto iconográfico (AGUDO, 2006). De facto, o domínio visigodo expressa-se não apenas no âmbito político e religioso, mas também no âmbito cultural artístico. Surgem, assim, nestas terras, interessantes mostras artísticas, com claras influências romano-cristãs e de belas

formas bizantinas, orientais e norte africanas, as quais marcarão estilisticamente o resto do reino visigótico, constituindo, como se disse, uma novo gosto iconográfico, muitas vezes denominado arte hispano-visigótica, precursora da arte românica. Na sua maioria, as basílicas e batistérios, fruto deste labor, perderam-se lamentavelmente, conservando-se uma multidão de esculturas lavradas e elementos arquitetónicos, mais em edificações religiosas rurais do que na capital emeritense (YARZA, 2004).

Sucintamente, a nova estética visigótica, de inspiração românica-bizantina (regra geral de cariz religioso), exhibe edificações compactas, atarracadas com grossas paredes de pedra esculpida; construções geralmente em *layout*, às vezes sob a forma de plano cruzado grego ou, mais raramente, uma combinação dos dois; os espaços são altamente compartimentados; utiliza arcos em ferradura sem pilares; privilegia a abside retangular no exterior; usa colunas e pilares com capitéis coríntios de *design* único; prefere as abóbadas de barril com cúpulas nas cruces; realiza a construção de paredes de blocos de cantaria, alternando ocasionalmente com alvenaria romana e utiliza decoração comumente com motivos animais ou vegetais.

Segundo os investigadores espanhóis Jorge Barroso Cabrera e Rafael Morin de Pablos, a decoração esculpida, que mostra um recuo da arte figurativa para representações mais abstratas, ocupa pilastras e colunas. Os escultores trabalhavam até mesmo nos capitéis. Na igreja de San Pedro de la Nave, por exemplo, são representados motivos florais ou animais, como pássaros bicando uvas, mas também cenas do Antigo Testamento, como Daniel na cova dos leões ou o sacrifício de Abraão (BARROSO CABRERA e MORIN DE PABLOS, 1997).

No caso da igreja de Santa Maria de Lara, usado pelos mesmos investigadores, o arco triunfal, que se abre na abside da igreja, descansa sobre duas travessas suportadas por colunas; à esquerda, um varão é cinzelado, coroado por um símbolo lunar e, à direita, um semblante “bastante feminino” ostenta uma coroa de raios solares. As duas figuras são encaixilhadas por anjos: o primeiro representa a Igreja e o segundo, Cristo. Apenas o transepto e a cabeceira se conservam nesta igreja, que, na sua circunferência externa, são cruzados por frisos de motivos esculpidos em círculos decorados com vinha, pergaminhos com folhas de palmeira, pavões, galos, codornas e grifos (ORDAX, 1980).

Dentro desta nova iconografia, organiza-se igualmente o culto dos mártires. Por exemplo, na sede da Lusitânia (Mérida), os bispos, para obter e fortalecer o seu poder, conceberam um sistema completo de controlo sob a sociedade civil, cujo eixo central se baseava na proteção da mártir Santa Eulalia sobre a região por eles dirigida. Em Mérida, graças à figura dos bispos mais importantes, *Paulus, Fidelis e Masona*, a nova mártir tornou-se a protetora de *Emerita* e dos seus cidadãos (HALICZER, 2002).

Nas áreas extramurais, existem vários espaços diretamente relacionados com o seu culto, formando um complexo que seria composto pela basílica, dois mosteiros e o *xenodoquium* (MATEOS CRUZ, 1995b: 309-316). Esta última estrutura constitui um dos escassos vestígios de arquitetura civil visigótica na Hispânia, consistindo num albergue para peregrinos que servia igualmente como hospital para os pobres da cidade. Acredita-se que a sua construção tenha ocorrido na primeira metade do século VI, num setor urbano da colónia, próximo do Aqueduto de São Lázaro, pela etimologia, ligado aos leprosos.⁶³

A evolução política, económica e social, somada às modificações na articulação urbana que aconteceu em *Emerita*, passando de uma cidade pagã a um local de referência para os cristãos, revela a notoriedade que a sua Igreja alcançou como promotora e benfeitora (CHAVARRÍA ARNAU, 2007).

Em contraposição à área urbana, encontramos o território rural, seguramente o melhor local para verificar as mudanças introduzidas pelo cristianismo. Embora existam muitos tipos de assentamentos rurais, é pertinente a atenção nalgumas *uillae*, com igrejas e basílicas que povoaram a Lusitânia durante a Antiguidade Tardia.

As *uillae* tiveram um papel importante na administração do território dos romanos e pós-romanos. De facto, durante a Antiguidade Tardia, há uma depreciação dos seus espaços residenciais e monumentais, pois o êxodo gradual dos antigos possesores romanos do campo para a cidade deu lugar à ocupação dos seus antigos espaços de poder por essas novas hierarquias. É inexato/impreciso falar de um declínio, mas sim justificar o "abandono" dessas *uillae*, e uma mudança cultural (ARCE MARTÍNEZ, 2006: 9-15).

⁶³ Lc. 16, 19-31.

Um exemplo eloquente foi *Torreáguila*, uma *villa* do primeiro século, reconstruída no III e IV. A sua *aula tricola* constitui um *triclinium* com função de *exedra* e mais tarde terá cumprido uma função litúrgica. Outro dos seus espaços é octogonal, podendo ser uma *aula regia* e mais tarde um espaço para o batismo (MATEOS, 1999). Esta *villa* foi identificada como o local onde Santa Eulália se escondeu das perseguições contra os cristãos (RODRÍGUEZ MARTÍN, 1999)⁶⁴. Nos arredores, foi encontrada uma necrópole do século VII (RODRÍGUEZ MARTÍN *et al.*, 2000)⁶⁵. Assiste-se, assim, a uma transformação gradual da primitiva *villae*, para a adaptar a uma nova realidade sociocultural e, principalmente, cultural.

A Igreja investiu dinheiro na construção de edifícios eclesiásticos nas áreas rurais⁶⁶ para alcançar uma cristianização mais efetiva do território, especialmente a partir do século VI. Isso permitiria desviar a aristocracia de interferir nas redes sociopolíticas dos bispos. Então as igrejas e os mosteiros serviriam como eixos de exploração económica, social e política que se desenvolviam a partir desses mesmos centros (FRANCO e MONTESANO, 2008).

A relevância que o cristianismo adquiriu na Lusitânia desde a época do Baixo Império é evidente. Embora o primeiro objetivo tenha sido a cristianização da capital e das cidades, logo foi estendido ao restante território. Este empreendimento foi realizado, em parte, através da construção de igrejas e mosteiros, conformando um novo cenário sócio religioso. Desta forma, os espaços urbanos e rústicos foram cristãmente modelados, quer a nível das mentalidades, quer mesmo a nível litúrgico.

Os leigos e as famílias que promovem estes espaços também buscam uma meta sociopolítica, pois estão ligados como cristãos à elite episcopal. Este aspeto, cria uma rede de contactos entre esferas religiosas e leigas. Os metropolitas estão em relação com o poder real visigótico, criando laços de união entre a monarquia e a alta hierarquia civil, através do papel intercessor dos principais representantes do cristianismo.

⁶⁴ Embora não haja evidências arqueológicas sólidas para provar isso.

⁶⁵ Como consequência de uma morte coletiva, talvez alguma epidemia, hipótese construída pela descoberta de duas áreas de cal nas proximidades.

⁶⁶ O evergetismo no território rural não vem apenas da hierarquia eclesiástica e da elite civil, mas também do poder real também funda novos centros localizados nesses espaços, o *Vitas sanctorum patrum Emeritensis* ou VSPE III.

O desejo inabalável de construir, visto num cenário urbano permanente, está intimamente relacionado a outro aspeto da vida da Antiguidade Antiga: a elaboração cuidadosa e a redefinição da vida cerimonial das cidades (MACCORMACK, 1976). Como dizia um rabino do século IV: "É nas cidades que se mostra a majestade do rei" (RABBATI, 1968; HUMPHREY, 1974; POPOVIC e OCHSENSLAGER, 1976).

Por outro lado, começam a surgir fenómenos mais radicais de vivência do cristianismo. Sidónio Apolinário⁶⁷ referiu-nos a história de Máximo, o antigo responsável da administração provincial: homem que se alimentava de modo frugal e usava uma longa túnica⁶⁸. E, pelo Capítulo III do *Liber Vitas sanctorum patrum Emeritensis* (EMERITENSIS PAULUS DIACONUS, 1946) chega-nos a história trágica do Abade *Nancto* que recebeu uma propriedade junto a Mérida e foi posteriormente assassinado pelos habitantes locais, que se recusaram a servir um *dominus* de recursos tão pobres⁶⁹. Este último acontecimento foi importante como chamada de atenção para outro fenómeno: a doação de propriedades com os seus habitantes a congregações de monges.

Estes fenómenos embora não sejam muito conhecidos na Lusitânia, devem ser tomados em conta para a análise de algumas tendências, nomeadamente, a construção de edifícios religiosos, em estruturas pagãs e, em segundo lugar, para a passagem de um ambiente áulico, de luxo privado, para uma vida de introspeção que refletia uma vivência mais humilde.

De facto, a Península Ibérica não ficou imune à corrente monástica que então se vivia na Europa (BROWN, 1995). De imediato sobressaem dois nomes: São Martinho de Dume (SOARES, 1997) que, na segunda metade do séc. VI, trouxe à *Gallaecia* a doutrina do monaquismo oriental e de São Frutuoso de Braga (VALERIO, 1946), monge visigodo impulsor de um movimento ascético que resistiu à invasão islâmica, tendo organizado uma Regra para monges, que mais tarde ocasionou uma Regra comum (ORLANDIS, 1985).

⁶⁷ Sidónio Apolinário publicou vinte e quatro poemas e nove livros de cartas. A primeira edição dos Poemas e o primeiro livro de cartas são anteriores a 469, quando os visigodos ainda eram leais a Roma. As suas outras publicações são posteriores a 476, e podemos comparar os seus primeiros escritos com os últimos para ver como remodela a sua identidade posteriormente a esse intenso período de mudanças políticas que foi a década de 470. Vide ALEXANDRE JÚNIOR (2015).

⁶⁸ SIDONIO APOLINARIO, Epistola, IV, 24, 3-4 in FIGUINHA (2015: 47-64).

⁶⁹ Este episódio é particularmente interessante por nos relatar uma situação de tipo colonato, pois a propriedade é transferida juntamente com os seus trabalhadores, que não são escravos, mas homens livres vinculados à terra, in CHAVARRÍA ARNAU (2010: 160-174).

Sabemos que, no reino visigodo cristão, vários Padres hispânicos organizaram Regras. Entre eles, salientaram-se São Leandro, com uma Regra para as Virgens (EANESLEY, 1969), dedicada à sua irmã Florentina, e Santo Isidoro, cuja Regra se destinou ao mosteiro *Honorianense*, na Bética (MURRAY, 1986).

A vida monástica na Hispânia dependia dos prelados diocesanos, que tinham o direito não só de eleger o abade dos mosteiros, mas também o de retificar os excessos perpetrados contra a Regra. Esta circunstância delimitou o monaquismo da Hispânia visigoda do ideal beneditino (BARATA DIAS, 2000), que determinava que o abade fosse escolhido pela Congregação tendo a partir desse momento papel absoluto sobre toda a comunidade.

De facto, verificamos que a figura do abade tem grande peso na Ordem Beneditina, estimado como o vigário de Cristo na Comunidade. Portanto, a sua palavra tem de ser escutada como se fosse a do próprio Deus.

No entanto, devemos também realçar que o abade é chamado, na Regra beneditina, a desempenhar igualmente um papel de figura consoladora e encorajadora, mormente em relação aos que incorrem na pena de excomunhão por causa da desobediência. Assim, esta ternura tão pouco comum em regras anteriores, vai ser uma das fundamentais particularidades da Ordem, outorgando-lhe um sentido universal, indicada para todos os homens da Terra, associando rigidez e severidade, com afeição, auxílio e compreensão (ROPS, 1991).

Acreditamos, pois, que a existência de Regras facilitou a progresso e preparação dos monges, que primitivamente eram analfabetos na sua maioria, não tendo educação adequada para executarem funções presbiterais.

Efetivamente, a premência duma vida em comunidade fechada – a estabilidade era um dos princípios bases das Regras –, gerava um tipo de monge mais civilizado que podia ser ‘utilizado’ para o clero secular, após uma preparação adequada (MURRAY, 1986).

No que concerne à província da Lusitânia, um dos seus mosteiros mais antigos foi o do Lorvão, segundo Fortunato de Almeida (ALMEIDA, 1967: 3-72), sendo plausível que a sua fundação date de meados do séc. VI, o que, a par dos mosteiros de Dume e de São Martinho

de Tibães, constitui um marco relevante da vida monástica em território que futuramente viria a ser Portugal (ALMEIDA, 1967: 3-72).

No século XVII, Sor Maria de Jesus de Ágreda,⁷⁰ expunha, em linguagem visionária eivada de simbolismos, as dificuldades da primeira evangelização da Península. Ainda que sem caráter estritamente histórico, é interessante conhecer o modo de pensar esta realidade, pouco depois da chamada ‘Idade de Ouro’ espanhola:

Na evangelização de Espanha, ele encontrou incríveis dificuldades e perseguições movidas pelo demónio, através de judeus incrédulos. Em poucos anos percorreu muitas e longínquas terras. Não é nosso escopo referir tudo o que São Tiago padeceu, em tão diversas viagens, mas só direi o que interessa a esta História. No mais, entendi que a grande Rainha do Céu teve especial interesse e afeição a São Tiago, pelas razões que eu disse, e por meio de seus Anjos o defendeu, e livrou de grandes e muitos perigos. Consolou-o e confortou-o muitas vezes, dando-lhe notícias e avisos particulares, pois, como viveria pouco tempo, disse tinha mais necessidade. Muitas vezes o próprio Cristo, nosso Salvador, do Céu enviou Anjos para defender Seu grande Apóstolo e o transportar de uns lugares para outros, guiando-o em sua peregrinação evangelizadora.

(ÁGREDA, 1670: 254)

É mister, pois, assinalar estas *nuances* da primeira evangelização da Lusitânia: da cidade para o campo, das populações hispano-romanas às populações visigodas, das lendas ao desconhecimento da génese, bem como do cristianismo ariano ao cristianismo niceno, das heresias à ortodoxia, da pluralidade à unidade, como veremos de seguida. Será um caminho árduo e pouco linear, onde imperam muitas perguntas, pululam estudos e do qual nos aproximamos, gradativamente, mercê da combinação de múltiplas disciplinas históricas, sem retirar à Arqueologia o seu contributo ímpar para a solução de muitos impasses.

1.3 As heresias e a ortodoxia

Entre avanços e recuos, primeiro na urbe, depois no meio rural, o cristianismo nascente e em expansão nem sempre brotou como caudal puro de doutrina clara e cristalina. Desde as origens, de facto, começam a surgir alguns desvios. É pertinente recorrer a Ireneu para aclarar este fenómeno. Este, em “*Contra as heresias*” (VALLÉE, 1981), expôs as

⁷⁰ A Venerável Maria de Jesus de Ágreda (2 de abril de 1602 - 24 de maio de 1665), nascida Maria Coronel y Arana, foi uma religiosa abadessa de Ágreda, cidade situada na província espanhola de Sória, tendo nascido e falecido nessa mesma localidade. Além de monja da Ordem da Imaculada Conceição, foi também uma importante escritora mística, e uma relevante figura na catequização dos indígenas na América Espanhola. Cf. ACÍN (2011: 291-316).

reivindicações heréticas de alguns de seus contemporâneos errantes e comparou essas reivindicações às verdades que ele havia aprendido de Policarpo (discípulo do apóstolo São João). Ireneu referiu-se às suas próprias crenças como "ortodoxas". Sendo assim, a ortodoxia dependeria da fidelidade aos ensinamentos da sucessão apostólica. Por outro lado, a heresia é apresentada na obra anti-herética de Epifânio (WILLIAMS, 1993) como desvio da verdade. A única Igreja santa, católica e apostólica é considerada a base da verdade, pois, segundo Epifânio, une o antigo ventre da humanidade com as gerações vindouras. A heresia faz exatamente o oposto, quebra esse histórico de continuidade e comunidade de vida, à medida que ela se desvia da Igreja.

Para além destes desvios *ad intra*, ocorre igualmente a invasão de elementos helenísticos na vida da Igreja, provocando colossais embates das teorias religioso-filosóficas greco-latinas no ensino das Sagradas Escrituras. Uma das consequências foi o aparecimento do dualismo e heresias antinomianas. A historiografia eclesiástica alvitra que os gnósticos foram os principais representantes dessa tendência (HOLL, 1915) e seguramente a gnose constituiu uma das primeiras manifestações heréticas, chegando a lançar suspeitas inclusive em certos escritos neotestamentários. Por exemplo, nas epístolas de São João, encontramos um ataque aos secessionistas (da mesma tradição joanina) pela ênfase no caráter de Cristo como a 'Palavra preexistente' a ponto de, aparentemente, negligenciar a sua humanidade, sofrimento e morte (BROWN, 1984).

Antes de adentrarmos pelos meandros das várias heresias com repercussão ou origem peninsular, importa determo-nos no gnosticismo e, particularmente, na luta hercúlea que Ireneu de Lyon sustentou contra esta "primeva" heresia.

De facto, segundo Roger C. Olson⁷¹ a investida de Ireneu contra o gnosticismo pouco teve da réplica fria e racional que, no mundo hodierno, se esperaria de um bispo ou teólogo. O bispo teólogo gaulês olhava o gnosticismo como um desvio estulto e sinistro da fé ortodoxa, desejando tirar-lhe a máscara de sapiência para doutos que o mesmo apresentava. Ireneu, pelo contrário, acreditava estar perante uma degradação total do evangelho, camuflado de erudição elevada para pessoas pneumáticas. Para tanto, estudou durante anos mais de vinte mestres gnósticos e respetivas escolas. Assim, concluiu ser o gnosticismo valentiniano, mais

⁷¹ Professor de Teologia do George W. Truett Theological Seminary da Baylor University em Waco, Texas.

destacado em Roma, aquele que detinha maior capacidade de influir nas gentes. Roger C. Olson expressa que, com tal descoberta, Ireneu passou a conjugar todos os seus esforços para apresentar a vertente valentiniana como risível e errónea, considerando que, ao atingir tal desiderato, os restantes grupos gnósticos seriam destruídos com a sua exposição e, conseqüentemente, caminhariam para a aniquilação (OLSON, 2003).

Na celebrada obra “*Contra as Heresias*”, Ireneu investe em três vertentes contra o gnosticismo. Primeiro, a cosmovisão gnóstica é mitológica, logo absurda e resultado de fértil imaginação. Desta forma, o gnosticismo encontrava-se eivado, segundo Ireneu, de paradoxos *ad intra*, discrepâncias capitais e de verdades conflitantes entre si. Em segundo lugar, a pretensão da sua fonte de autoridade recuar até Jesus e os apóstolos era *per se* desprovida de qualquer fundamento, logo errada. De facto, tendo sido instruído por Policarpo, discípulo do Apóstolo São João, como já referimos, Ireneu concluiu que existindo “verdades ocultas” reveladas por Jesus a um grupo particular de eleitos espirituais, estas teriam sido conhecidas e transmitidas por Policarpo, pelo menos aos seus íntimos, como Ireneu, o que nunca sucedeu. Confiar apenas numa tradição oral secreta como fonte única de autoridade desafiava, para Ireneu, a própria razão humana. Finalmente, ao debater a interpretação gnóstica das Escrituras, deparou-se com irracionalidades e, inclusive, impossibilidades (TALAVERA, 1997).

Por outro lado, o não reconhecimento ou aceitação destes ensinamentos pelos bispos, designados pelos Apóstolos, segundo o mandato de Jesus, privava os gnósticos da unidade visível da Igreja, característica que Ireneu muito prezava. Assim sendo, os gnósticos seriam cismáticos, parasitas e viviam fora da Igreja. De todos, talvez fosse este o argumento mais preponderante para a rejeição do gnosticismo no pensamento de Ireneu (ANTINO, 1969).

Mas, que pregavam exatamente os gnósticos? Em primeiro lugar, o desprezo pela criação e a negação da origem divina da mesma. Pelo contrário, os vários graus de “éons” e “arcontes” emanados de Deus, puro espírito e pura luz, desviaram-se gradativamente e, de alguma maneira, criaram o mundo material, também os corpos dos Homens, onde as centelhas divinas (alma) estão presas e emaranhadas. Ireneu rebate postulando a criação como um ato de Deus, tanto das “coisas visíveis, como das invisíveis” (Credo de Niceia), e utiliza João 1, 3 e outras perícopes do Antigo Testamento e dos apóstolos, depois incluídas

no Novo Testamento, que apresentam Deus como criador, por meio do Verbo, no Espírito Santo (ORBE, 1956).

Em segundo lugar, os gnósticos viam a obra de Cristo de maneira estritamente espiritual, refutando a encarnação. Cristo não teria adotado um corpo humano, mas, por meio dos “*éons*” e “*arcontes*” surgiu em feição humana, sem assumir, no entanto, uma natureza corpórea. Eventualmente, para outros gnósticos, Cristo ingressou num corpo humano chamado Jesus de modo a empregá-lo como meio para divulgar a gênese espiritual da alma humana. Por conseguinte, a obra de Cristo não exigia a encarnação, a sua incumbência era unicamente divulgar uma palavra aos espíritos. Quando Jesus foi crucificado, Deus não estava nele, nem com ele, ou seja, a soteriologia redentora da morte histórica e física de Jesus ficava excluída no pensamento gnóstico (ORBE, 1976).

No polo oposto, Ireneu assevera que o evangelho salvífico transmitido pelos Apóstolos alicerçava-se no mistério da encarnação do Verbo, feito homem verdadeiro, em carne e osso. Assim, a própria encarnação é redentora e não apenas um caminho para a posterior pregação de Cristo, ou mesmo a abside da crucifixão. Ireneu defende energicamente que a encarnação do Logos eterno de Deus, que experimenta a natureza humana, é que resgata e reintegra a humanidade decaída, se ela o consentir (BENÔIT, 1960). Desta forma, se Jesus não existisse como verdadeiro homem e verdadeiro Deus, a redenção seria imperfeita e inexequível. A salvação, na sua plenitude, repousa na veracidade do nascimento de Cristo em carne e osso, da sua vida, do seu sofrimento e da sua ressurreição, além do seu eterno poder e divindade (GONZÁLEZ FAUS, 1969).

Podemos, então, concluir que a heresia gnóstica não obsequiou qualquer esperança para a humanidade como um todo e nem para os seres humanos particularmente. Unicamente os espíritos - e mesmo assim, muito poucos - possuíam qualquer esperança de serem metamorfoseados e, exclusivamente, mediante a *gnosis* (conhecimento). Pelo contrário, Ireneu enraizou visceralmente, na percepção cristã, a fé e a esperança em Jesus Cristo como regenerador de toda a raça humana, mediante a união com a humanidade na encarnação (RENAN e NEVEU, 1970).

Pelo exposto, podemos afirmar com segurança que a noção de heresia remonta às próprias origens do cristianismo. Depois do gnosticismo, bastante mais genérico, talvez o primeiro

heresiarca individual identificável tenha sido Marcião (RIPARELLI, 2008), que propagou, outrossim, uma outra forma de "gnosticismo", segundo a qual o Deus criador do Antigo Testamento não era o Deus de Jesus Cristo. Cristo veio, assim, do Deus verdadeiro para resgatar as faíscas espirituais deste mundo. Marcião foi excomungado e amplamente atacado, e, de facto, conhecemos as suas opiniões através de controvérsias (WILLIAMS, 1989), a saber: existiam apenas dissemelhanças ligeiras nas Escrituras, e não harmonia profunda; a história não tem qualquer valia e o cristianismo encontrava-se em desacordo com as revelações de Deus, ou seja, Deus havia desamparado o mundo por milhares de anos até ressurgir em Cristo. Redigiu um sumário do evangelho de Lucas e das epístolas de Paulo, bem como uma obra contestando o Antigo e o Novo Testamento.

Ireneu refere que quando Marcião se deparou com Policarpo de Esmirna perguntou-lhe: ‘‘O senhor sabe quem eu sou?’’ Policarpo teria retorquido: ‘‘Sei sim, o senhor é o primogénito de Satanás’’. Marcião pregava sobre duas ou três forças principais: a força de um Deus bondoso que Cristo mostrou ao mundo; as forças do mal, dirigidas pelo Maligno; e o criador do mundo, que é finito, imperfeito, e irado, o Deus dos judeus.

Rejeitava todos os livros do Antigo Testamento e usava o texto de Mateus 5,17 como justificação: *“Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas; não vim para revogar, vim para cumprir”*; afirmava que o cristianismo não tinha ligação com o passado, e que havia assomado subitamente dos céus. Assim, Cristo não nasceu da Virgem no tempo, mas desceu inesperadamente na cidade de Cafarnaum, no décimo quinto ano de Tibério, e surgiu como alguém que veio mostrar Deus que o enviou.

Jesus nada tem a ver com o Messias apregoado no Antigo Testamento e a sua morte foi uma ilusão, ainda que tivesse um sentido real. Deus teria chamado Paulo para pregar esta “verdade”.

Criou o seu próprio Canon do Novo Testamento que constava de 11 livros, uma compilação mutilada do livro de Lucas e dez epístolas de Paulo, rejeitava as epístolas pastorais, a epístola aos Hebreus, Mateus, Marcos, João e Atos, as epístolas católicas e o Apocalipse; retirou do evangelho de Lucas o nascimento e o ministério de João Batista; teria cortado os capítulos 15 e 16 da Epístola aos Romanos, incorporando-os na Carta aos Efésios.

Ainda pregava e exercitava o ascetismo, como disciplina pessoal, não anuía à participação em festas pagãs; era contrário ao casamento, a comer carne e beber vinho. De facto, só aceitava batizar casados desde que estes se abstivessem de toda relação sexual; suprimiu o vinho da ceia, e conservou apenas o pão, o batismo em águas vivas, a unção com óleo e uma mistura de leite e mel que era dado aos recém-batizados; realizava o batismo vicário (pelos mortos) (WILSON, 1933). Estas são, pois, algumas das controvérsias que Marcião despoletou junto dos seus coetâneos e face à ortodoxia.

Como sobrevém reiteradamente na história da heresia, as suas premissas constituíram um estímulo intelectual para a ortodoxia: alentando, por exemplo, a formação de um cânone dos livros bíblicos.⁷²

A conversão do Império Romano ao cristianismo marca uma nova fase, abrindo espaço para questões sobre o que fazer com os cristãos que sucumbiram à perseguição.

É, precisamente, por causa desta matéria, entre outras, que surge o donatismo. Os seus partidários sustentavam que a Igreja não devia perdoar e admitir pecadores, e que os sacramentos, como o batismo, administrados pelos *traditores* (cristãos que negaram a sua fé durante a perseguição de Diocleciano (CROSS, 2005b) e posteriormente foram perdoados e readmitidos na Igreja) eram inválidos. Os donatistas florescem, sobretudo em África, onde foram alvo do acutilante verbo de Agostinho de Hipona (BROWN, 2016).

Estes, fruto das teorias de Donato (bispo de Cartago, 355), como acima aludimos, eram rigoristas, consideravam que os batismos e ordenações conferidos por padres e bispos indignos eram inválidos (a questão dos *lapsi*, ou seja, dos cristãos que renegaram a sua fé durante as perseguições romanas, englobando o termo também os que relaxaram a sua fé e

⁷² A Igreja antiga utilizava o Antigo Testamento, especificamente a Septuaginta entre os falantes do grego. Os Apóstolos não deixaram um conjunto definido de novas Escrituras e o Novo Testamento desenvolveu-se ao longo do tempo. Textos atribuídos aos Apóstolos circulavam livremente entre as primeiras comunidades cristãs. As epístolas paulinas já circulavam de forma conjunta no final do século I. Justino Mártir, no início do século II, menciona as "memórias dos Apóstolos", que os cristãos chamaram de "evangelhos", e que eram consideradas de tanta autoridade quanto o Antigo Testamento. O cânone com quatro evangelhos canónicos foi afirmado por Ireneu de Lyon. No início do século III, teólogos como Orígenes podem ter utilizado — ou pelo menos conheciam — os mesmos 27 livros presentes nas modernas edições do Novo Testamento, embora ainda houvesse disputas sobre a canonicidade de algumas obras. Da mesma forma, o Fragmento *Muratori* revela que, já em 200, existia um conjunto de textos cristãos bem similar ao moderno Novo Testamento, incluindo os quatro evangelhos. Desta forma, apesar de certamente ter havido numerosos debates sobre o cânon do Novo Testamento no período do cristianismo primitivo, as principais obras já eram consideradas aceites em meados do século III. Vide GRANT (1984: 207–215).

que depois decidiram voltar) e possuíam uma concepção mais pneumática da Igreja e dos sacramentos. Agostinho afirmou, contra o donatismo, que a aptidão do sacerdote para administrar os sacramentos é independente da pessoa que os administra e, por isso, também independente das particularidades morais do sacerdote, pois é Jesus Cristo quem atua através do mesmo, independentemente da sua conduta moral (QUINSON, 1999).

Porém, nem só o donatismo afligiu o ilustre bispo de Hipona. A sua luta inicial foi contra os maniqueístas, em cujas falanges ainda militou antes da sua conversão. Esta filosofia religiosa sincrética e dualista transmitida pelo autoproclamado profeta persa Mani (210-276 d.C.) fundia componentes do zoroastrismo, cristianismo e gnosticismo. Segundo esta corrente, tudo decorre da oposição dos princípios do bem e do mal. A matéria é inerentemente má e o espírito inerentemente bom.

Ora, o problema do mal deixará Agostinho inquieto e nunca satisfeito, enquanto membro do maniqueísmo. Com a ajuda do neoplatonismo, particularmente da filosofia de Plotino, Agostinho fundamenta que o mal não é um ser, pois não tem caráter ontológico, mas antes um não-ser. Então, se todo o bem fosse retirado das coisas criadas, não sobraria nada, pois o mal não tem substância e, desta maneira, nasce a impossibilidade de o mal ser criado por Deus que é o sumo bem, dador do ser a todas as coisas. O mal cairia, assim, no âmbito do livre arbítrio (COSTA, 2014).

Embora outras heresias tenham sido afrontadas por Agostinho, pensamos que a referência ao pelagianismo, completa, *grosso modo*, as suas frentes de combate. Esta corrente iniciou-se com Pelágio, leigo ou monge inglês do início do séc. V. Este outorga grande peso à vontade e à liberdade humanas, bastantes para a salvação. Para Pelágio e seus sequazes, a responsabilidade pessoal e as obras eram determinantes e assim dispensam Cristo; recusa a ideia de pecado original; coloca Cristo a expirar na cruz apenas como exemplo. Assim, desde esse momento, bastaria ao homem segui-lo. Santo Agostinho que, por trinta anos viveu amarrado às correntes de uma vida desregrada, como narra nas “*Confissões*” (AGOSTINHO, 2018), tinha plena consciência de que a afirmação de Pelágio era falsa, por isso insiste na incapacidade do homem em vencer o pecado sem o auxílio da graça divina (BONNER, 2007).

Mas também o espaço peninsular verá nascer heresias. De facto, na segunda metade do século IV, a Lusitânia testemunhou o desenvolvimento de um movimento centrado na pessoa do Bispo de Ávila – Prisciliano (GUILLEM, 2004). A literatura contemporânea ainda pouco alcança sobre as dimensões da sua real influência, mas das informações existentes, Sulpício Severo é quem nos dá um relato mais completo.

Começemos com um retrato: "[...] Priscillianus (...) familia nobilis, praediues opibus, acer, inqueritos, facundus, multa lectione eruditus, disserendi ac disputandi promptissimus, felix profecto, si non prauo studio [...]".⁷³

Esta nota do cronista gaulês apresenta Prisciliano como de nobre nascimento - algo que não o impediu de praticar uma forma rigorosa de ascetismo. Como outras fontes coetâneas, Sulpício não nos diz absolutamente nada sobre a origem de Prisciliano. Alguns julgam que o priscilianismo se originou no sul da Lusitânia, ao longo da fronteira com a *Baetica* (CABRERA, 1983).

Talvez por isso, uma das primeiras reações ao movimento veio de Higinio, bispo de Córdova. A questão permanece em aberto. No entanto, outros autores, discursando mais tarde, disseram que nasceu na Galiza e que, num momento desconhecido, deve ter deixado a província, dirigindo-se para a Lusitânia. Essas suposições estão, provavelmente, ligadas ao facto de que o priscilianismo também se desenvolveu extensivamente na Galiza (CHADWICK, 1975).

Independentemente do local do seu nascimento ou proveniência, interessa dizer que Prisciliano criou uma escola ascética, rigorista, de talante libertário, antecipadora do movimento monacal, haurida na tradição gnóstica, e contraposta à gradual riqueza da hierarquia eclesiástica vigente no século IV. Os aspetos mais controversos, em questões formais, eram a designação de "mestres" ou "doutores" a leigos, a assistência de mulheres às reuniões de leitura e o seu assinalado carácter ascético (MCKENNA, 1938).

As fontes essenciais que transmitem a peculiar liturgia do priscilianismo são os cânones decretados nos contínuos concílios. No Concílio de *Caesaraugusta* de 380, por exemplo, faz-se menção a hábitos inconvenientes como "mulheres que assistem a leituras da Bíblia

⁷³ Sulpicius Severus 1866: 99, in Van Andel (1980: 278-287).

em casas de homens com quem não têm parentesco; o jejum dominical e a ausência das igrejas durante a quaresma; a receção das espécies eucarísticas na igreja sem as consumir de imediato; o apartamento em celas e retiros nas montanhas; andar descalços (*nudis pedibus incedere*)" (CHADWICK, 1978).

Empreendeu a reforma do clero mediante o celibato e a pobreza voluntária, e depois alargou a reforma a todos os fiéis. O seu pendor maniqueu (dualismo alma-corpo, a primeira divina, o segundo mortal e, portanto, corrupto) conduziu à fixação de um ascetismo árduo de realizar, assentando, desta forma, os sustentáculos (de maneira análoga à heresia donatista) da senda de perfeição cátera: uma moral mais frouxa para os fiéis e outra mais rígida para os "perfeitos" (AUGUSTO, 2006).

Para além do exposto, Prisciliano, defendeu a interpretação particular dos textos evangélicos, criando o princípio do livre exame; intimou a Igreja a retornar a sua ligação com os pobres; enfatizou o estudo dos símbolos e a superação do literalismo na interpretação da Bíblia.

Não é simples desarticular as afirmações autênticas de Prisciliano das que lhe são outorgadas pelos seus inimigos, nem das quais, futuramente, nasceram grupos que ficaram rotulados como "priscilianistas". O facto é que, para alcançar a sua sentença, foi delatado por usar magia (delito punido pela lei romana), de reuniões noturnas com mulheres, gnosticismo e maniqueísmo, e depois de refutar que as três pessoas de Deus fossem distintas e, com isso, opor-se ao mistério da Trindade. O seu pensamento real ou suposto é chamado priscilianismo (BABUT, 1909).

As suas reuniões, frequentemente noturnas, em matas, covas ou em edifícios retirados das cidades, e com a dança como uma parte relevante da liturgia, abrangiam tanto homens como mulheres; permutou a consagração formal com pão e vinho por leite e uvas; acoitou as mulheres e os escravos nas sessões de leitura de textos evangélicos (compreendendo também apócrifos) e integrou a conceção do emanatismo: a alma "assoma" de um género de depósito e deve baixar até ao mundo terrenal, onde é inevitavelmente destruída pelo maligno. Esta origem divina da alma, junto com a conceção sabeliana do dogma da Trindade, são os primordiais motores de contestação teológica face aos setores mais ortodoxos da Igreja (ESCRIBANO PAÑO, 1988).

As Pedras de Abraxas⁷⁴ com simbologia priscilianista, como galos, remetem também para a influência gnóstica do movimento.

É facto que o principal resultado das atividades de Prisciliano resultou num novo conceito de vida cristã na Lusitânia, mais tarde reforçado por outros bispos priscilianistas. A infiltração dessas ideias nas áreas rurais permite-nos deduzir a confrontação com um cristianismo “menos intimamente controlado” pelos bispos (BURRUS, 1995).

Também a entrada dos povos germânicos no território imperial, acicatou uma nova heresia. De facto, estes povos vinham já convertidos ao cristianismo, embora na sua feição ariana. Assim, no centro da disputa pelo domínio territorial, pelo poder e afirmação dos povos, afirmava-se, igualmente, uma luta pelo controlo religioso, que seria decisiva para a construção política, social e jurídica medieval. Com base nas diversas forças que disputavam o domínio da Hispânia, estavam os vários atores religiosos, com os seus propósitos únicos e contraditoriamente quase idênticos. Desta forma, durante o século V e VI, opuseram-se com maior ênfase, os suevos, visigodos e romanos, da mesma forma que se opuseram o cristianismo ao arianismo e ao paganismo (DUMÉZIL, 2005).

De facto, o arianismo como corrente heterodoxa do cristianismo, obteve nova proteção com a presença visigótica, passando de uma corrente minoritária e repelida para uma fé professada por um povo vigoroso. Obviamente, também no plano político, o fator religioso foi marcante para o jogo de avanços e recuos, conquistas e lutas verificados neste período (DEL VAL, 1997). Não é pueril esta referência à fé trazida pelos povos germânicos, pois o arianismo constituiu uma das maiores heresias do período de transição entre a queda do Império Romano do Ocidente e a formação da Cristandade Ocidental (DEL ROIO, 1998). Fundado por Ario (256-336), presbítero de Alexandria, esta conceção enquadra-se, segundo a ortodoxia católica, no campo da Cristologia (ramo da teologia cujo objeto é a natureza de Cristo), principalmente no que toca ao entendimento teológico que se tem da Santíssima Trindade.

⁷⁴ A palavra Abrasax (grego ΑΒΡΑΣΑΞ, que é muito mais comum nas fontes que a forma variante Abraxas, ΑΒΡΑΞΑΣ) era uma palavra de significado místico no sistema gnóstico de Basilides, aplicada nele ao "Grande Arconte", o príncipe (*princeps*) das 365 esferas. Na cosmologia gnóstica, as sete letras que compõem o nome representam cada uma um dos sete "planetas" clássicos (Sol, Lua, Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno). Cf. MEAD (1906: 402).

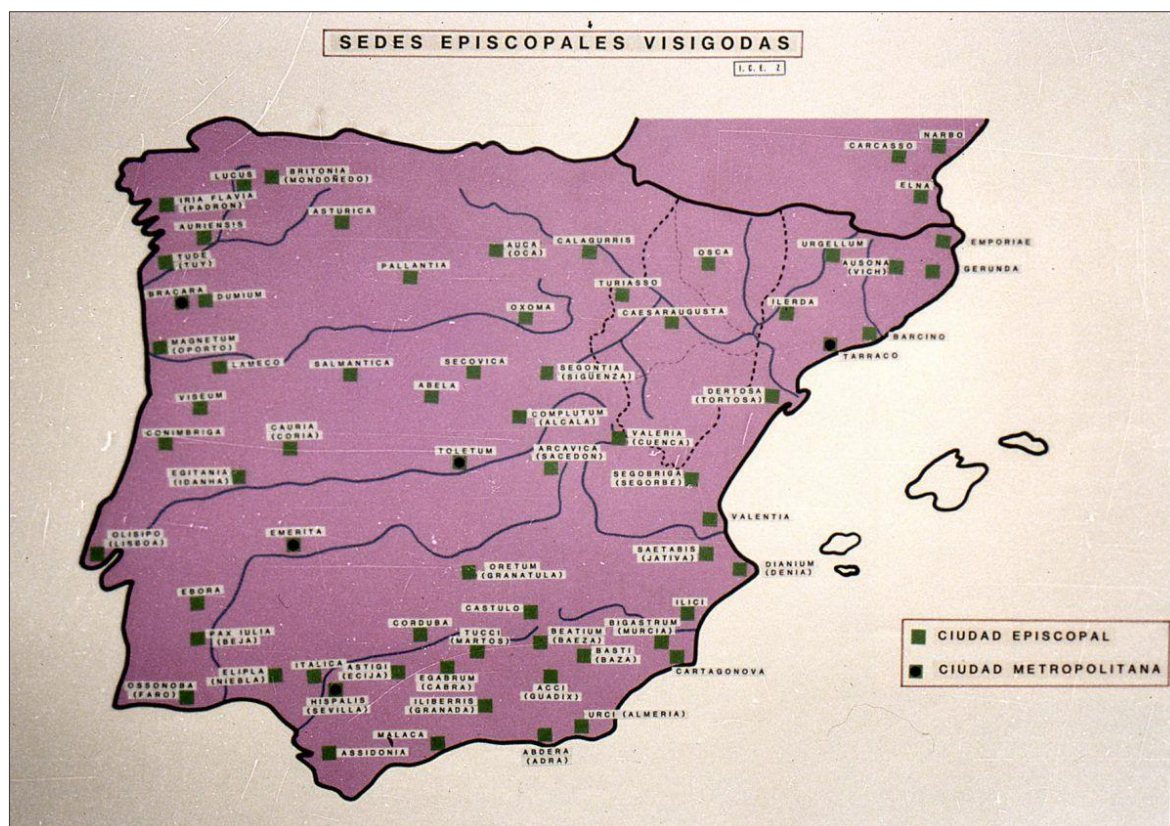
Para a ortodoxia, Cristo partilha da substância de Deus Pai, Criador – primeira pessoa da Santíssima Trindade, sendo o Espírito Santo a terceira. Portanto, ao tempo que se fez homem, encarnado, Cristo também era coeterno a Deus e, conseqüentemente, o próprio Deus (CÁDIZ, 1954). Ario invetiva a posição ortodoxa, defendendo que Cristo não era consubstancial, mas criado por Deus, como aconteceu a todas as outras criaturas e ao próprio homem. Logo, Cristo, o Filho, não seria eterno e o Logos (o Verbo divino) não teria encarnado, antes seria como um ser pré-existente, mas criado, embora a primeira e mais excelsa de todas as criaturas. Deste modo, Jesus estaria, então, subordinado a Deus Pai, sendo Ele não o próprio Deus em si e por si mesmo. De acordo com Ario, só existe um Deus e Jesus é o seu filho e não o próprio Deus. Simultaneamente, declarava que Deus seria um eterno mistério, oculto em si mesmo, e que nenhuma criatura alcançaria revelá-lo, visto que Ele não pode revelar-se a si mesmo (SPINELLI, 2012).

Perante a ineficácia dos vários sínodos que condenaram o arianismo, o imperador Constantino, à época assessorado pelo bispo Ósio de Córdova, convocou um Concílio Ecuménico em 325, para a cidade de Niceia. O assim chamado Concílio de Niceia congregou cerca de trezentos bispos de várias regiões e concluiu que Cristo tinha a mesma natureza de Deus Pai (consubstancial), sendo gerado da mesma substância do Pai (*genitum non factum*), desde a eternidade e não como interpretou Ario, criado por Deus do nada (*ex nihilo*) tal como as outras criaturas. Perante, tão assertivas conclusões, Constantino acatou as decisões do Concílio e determinou deportar Ario e condenar a leitura das suas obras (SCHMITZ, 1870). Na Hispânia, apenas no III Concílio de Toledo (589), os visigodos abandonaram o arianismo, sendo este solenemente condenado (TEJADA Y RAMIRO, 1850). Falamos, obviamente, da conversão de Recaredo, ponto de viragem na história da Hispânia visigótica. Tal como ocorreu com os francos e com os suevos, a cristianização dos visigodos à ortodoxia, como já atrás se referiu, libertou-os do apodo de barbaridade, sendo capital para o salto sociopolítico e civilizacional que os posicionou em igualdade com os emergentes reinos legítimos da Europa. Assim, ao terminar com a última barreira ideológica que os separava do Império Romano, finalizou-se a romanização dos visigodos, um processo com a duração de vários séculos (ORLANDIS, 1992).

A análise da estrutura eclesiástica da Península Ibérica sob os visigodos revela ainda mais a "manta de retalhos", a natureza da organização provincial da zona e a dependência das

fronteiras no desenvolvimento de estruturas de poder político. A Igreja parece ter sido organizada em províncias que coincidiram amplamente com as dos tetrárquicos da diocese da Hispânia (*Gallaecia*, com capital em Braga; *Lusitânia*, com capital em Mérida; *Bética*, com capital em Sevilha; *Cartaginense*, com capital em Toledo; *Tarraconense*, com capital em Tarragona; *Narbonense*, com capital em Narbona), embora com algumas modificações (LÓPEZ *et al.*, 1985).

Figura 1.4. Sedes Episcopais visigóticas.



Fonte: UBIETO (1984).

Houve esforços para estabelecer uma abordagem abrangente das autoridades eclesiásticas, como quando o bispo de Sevilha foi nomeado vigário de toda a Hispânia, pelo papado em 469/483, um papel que em 521 foi dividido com o bispo de Elche (WOOD, 2015).

Tal designação, não agradando aos bispos arianos, centralizava o poder, aspeto que os visigodos valorizavam naquele contexto, mais do que a questão religiosa. Por outro lado,

este aspeto foi o resultado do reconhecimento do papado de que, para fazer sentir a sua autoridade na Hispânia, era melhor entregar a responsabilidade a uma potência local, do que tentar afirmar-se a partir de Roma (STOCKING, 2000). Assim, poder civil e religioso aparentavam sintonia na questão da centralização do poder.

Os bispados do sul da Gália, controlados por visigodos, foram integrados na hierarquia eclesiástica do reino visigótico e participaram dos concílios da igreja "nacional", em Toledo, após a conversão dos visigodos ao cristianismo niceno em 589.

Esta conversão dos visigodos do cristianismo ariano ao niceno, sob o rei Recaredo foi, como já anteriormente se referiu e analisou, um ponto de viragem.

No final do século VI e início do sétimo século, os visigodos foram renomeados gradualmente pelos bispos niceno hispano-romanos, de invasores bárbaros heréticos a ‘‘niceno-católicos’’, pessoas que eram "romanas", exceto no nome. Um dos principais pontos de interesse dos visigodos, para os bispos como Santo Isidoro de Sevilha era a sua capacidade de manter a unidade da Hispânia, de lutar contra as tendências regionalistas das elites provinciais e de manter a região unida (BURGESS, 1996; GILLET, 2003).

Esses bispos, portanto, promoveram consistentemente a ideia de uma identidade hispano-visigótica-católica unificada contra outros modos localizados de pertença. No entanto, essas tendências centralizadoras existiam em tensão constante com identidades regionais, às vezes articuladas por textos, noutras ocasiões visíveis no registo material e, em outros, manifestado por ações diretas que sugerem um desejo de separação – ou no mínimo de autonomia - do centro real de Toledo (MARTINEZ, 1971).

A ‘‘estridente’’ promoção feita pela monarquia visigótica da Igreja foi, portanto, o resultado das suas fundações muito instáveis nas províncias. Poder e identidades tinham de ser projetados para fora e sempre para ser negociados com as elites provinciais da Hispânia visigótica do sul da Gália (GOFFAUX, 2011: 445-467).

José D'Assunção Barros, de forma acutilante, procura resumir estas transições afirmando que a antiga ordem imperial, apesar de todas as medidas de força que tentam impor a coesão, vai cedendo à inevitável desestruturação, a uma desagregação dos elementos que, antes coesos, conformavam a ordem do sistema. Contra tudo isto, o cristianismo, organizado em

Igrejas e gerando os seus próprios padrões de “especialização política”, começa a constituir um sistema paralelo, que agrega em dioceses o espaço sócio religioso, propondo uma nova organização administrativa, ora sobreposta ora desencaixada em relação à administração imperial (BARROS, 2009: 547-573).

Decisivamente, a ideia de universalidade que antes residia no Império vai-se deslocando para a Cristandade consolidada institucionalmente na Igreja, e este confronto entre dois projetos universais - na vida política ou idealizada - em breve estender-se-á pelos séculos posteriores como uma longa reminiscência do jogo de encaixes e desencaixes entre os dois sistemas. Mas o novo mundo medieval, efetivamente, tenderá a organizar-se em torno da Igreja, o que já representa um novo sistema em construção.

Estamos aqui num território difícil de ser racionalizado, onde os factos políticos, por mais emblemáticos e impactantes que tenham sido para os seus contemporâneos e para os historiadores, que posteriormente os examinaram, devem ser vistos, sobretudo, como sintomas de transformações que se iam operando nesta complexa passagem de um mundo a outro. Sobre esta vasta rede de transformações uma nova ordem emergia do caos.

Renan Frigheto sumaria o movimento que se realiza, ao sustentar que a edificação de uma paridade palaciana e nobiliárquica hispano-goda, firmou-se a conceção duma Hispânia que se apresentava como país e habitação da *natio gothorum*. Esta Hispânia dos godos, como a denomina o medievalista brasileiro, local onde se exercia o seu *regnum*, deve conceber-se como realidade da ótica anelada pelos pensadores hispano-godos. No entanto, tal não significa que a mesma englobasse, *ipse facto*, total e integralmente todo o território da Hispânia. Serão depois estas singularidades regionais que, juntamente com as contendas nobiliárquicas e régias, constituirão a substância ímpar deste reino hispano-visigodo, percecionado da maneira uniforme, mas existente sob a forma de inúmeras feições políticas, sociais e culturais⁷⁵.

⁷⁵ FRIGHETTO, 2013: 89.

CAPÍTULO 2. *PAX IULIA* NOS PRIMEIROS SÉCULOS CRISTÃOS

“Eextant ibi complura Romanorum monumenta ex quibus aliquot adscribam quae per muros ipsius ciuitatis dispersa visuntur”

(RESENDE, 1996)⁷⁶

2.1 Antecedentes históricos

A génese desta vetusta urbe, a que os romanos, como veremos, designaram por *Pax Iulia*, não reúne consenso no que concerne às possíveis explicações⁷⁷. Vemo-nos, pois, obrigados a apresentar as principais teses, assumindo uma posição histórica, baseada nos documentos e argumentos apresentados.

Para começar, Maria Conceição Lopes despertou-nos a atenção ao afirmar que *Pax Iulia* não foi uma fundação *ex-nihilo* e que os Romanos desde cedo franquearam a região e se instalaram em grandes povoados que se distribuíam ao longo do Guadiana, provando, através de inúmeros estudos arqueológicos, aliados à sua extensa investigação, a origem pré-romana da cidade (LOPES, 2000b: 103).

Sabemos, assim através dos seus estudos, que a vetusta urbe passou por várias ocupações desde a II Idade do Ferro, tornando-se colónia romana muito provavelmente nos finais do século I.

⁷⁶ Tradução livre do autor: “Encontra-se ali grande número de monumentos romanos dos quais considerarei alguns dos que se observam dispersos pelas muralhas da cidade”.

⁷⁷ Sobre a fundação e estatuto de *Pax Iulia* existe um rol bastante significativo de bibliografia. Boa parte dos títulos incluem *Pax Iulia* e estudos mais abrangentes relativos à Hispânia, nomeadamente aqueles que abordam a problemática da colonização romana nesta província - HENDERSON (1942), VITTINGHOFF (1952), GARCIA Y BELLIDO (1956), GALSTERER (1971), WIEGELS (1985: 72-168), TOVAR (1976), SAYAS ABENGOECHEA (1989), RICHARSDON (1996), entre outros; há, porém, títulos que incidem exclusivamente em *Pax Iulia* — FARIA (1989), MANTAS (1990, 1996: 52) ou onde *Pax Iulia* tem abordagem destacada FARIA (1996, 1997), MANTAS (1986, 1987, 1993), entre outros. A bibliografia sobre *Pax Iulia* onde se refere a fundação e estatuto é bastante mais vasta, como se verá ao longo deste capítulo, mas a temática abordada nesta centraliza-se em torno destas questões.

É também a referida autora que nos sugere a provável inexistência da designação *Pax Augusta*, erro cometido por Estrabão por aproximação linguística aquando da referência a *Augusta Emerita* e *Caesaraugusta* (veremos adiante que não é pueril esta afirmação), ou mesmo a possibilidade de a designação oficial da urbe ser *Pax Iulia Augusta*, comumente designada por *Pax Iulia*. A mesma insiste, outrossim, que a fundação de *Pax Iulia* deverá, pois, atribuir-se a Júlio César (100 a.C a 44 a.C) ou a Octaviano (63 a.C a 14 d.C.), ainda que não exista nenhum argumento que permita excluir uma fundação augustana, coeva da fundação de *Emerita Augusta* e de *Caesaraugusta* (LOPES, 2000b: 103).

João Pedro Bernardes defende que os territórios a norte de *Mirtilis* e de *Arandis* dividiam-se pela *civitas pacensis* e pela dos *Mirobrigenses*. As duas urbes são conhecidas, ainda que pouco se saiba sobre a real monta de *Pax Iulia* que, para o investigador, aparenta ser considerável. Colónia e sede de *conventus*, regia todo o sul da Lusitânia e, conjuntamente com *Ebora*, operaria como uma autêntica delegação da capital emeritense em toda a região a sul do Tejo. *Miróbriga* e *Pax Iulia*, *oppida* pré-romanos, constituíam, pois, para o autor, centros gravitacionais que atraíam os habitantes de povoados obsoletos que terminariam, paulatinamente, por ser abandonados. No entanto, o pesquisador adverte que *Miróbriga* nunca deixará de constituir uma pequena urbe ao passo que a colónia *pacensis* terá um papel fulcral na evolução do sul da Lusitânia (BERNARDES, 2017: 399-415).

Figura 2.1. Localização de *Pax Iulia* em relação a *Mirtilis*, *Pax Augusta*, *Emerita Augusta* e *Hispalis*.



Fonte: Adaptado de ATLAS DE LA PENÍNSULA IBÉRICA (1993).

Importa, antes de avançar, realçar aqui a origem do adjetivo “Pacense”. A este respeito, André de Resende, na *Epístola da Colónia Pacense*, dirigida a João de Vasco, a 2 de fevereiro de 1553, comunicou que Beja era a antiga *Pax Iulia* e não a cidade de Badajoz, como se pretendia provar (GOES, 1999).

É considerada uma corruptela de *Pax Augusta*. Resende teve como objetivo demonstrar que Bexa < Paca < Pace < Pax foi anteriormente um nome árabe que, por evolução fonética, se transformou em Begia com base na citação de Fr. António Brandão: *Quae vulgo Bexa dicitur, corrupto a mauris nomine* (BRANDÃO, 1632). De facto, a controvérsia gerada sobre quem seria a sucessora da então urbe pacense perdurou, pelo que se impôs este inciso.

Mas, quando terá, efetivamente, sido a fundação de *Pax Julia*, A. M. de Faria será ainda mais preciso, pois, pontualiza dizendo que a fundação de *Pax Iulia* terá ocorrido entre 31 e 27 a.C., num período caracterizado por numerosas *deductiones* realizadas por Octaviano, na sequência da vitória de *Actium* (FARIA, 1999: 29-50). O autor sustenta a sua teoria,

anteriormente proposta com menos argumentos por Vittinghoff (VITTINGHOFF, 1952) e Galsterer-Kröll (GALSTERER-KRÖLL, 1975), essencialmente em três premissas: a) a designação da colónia, integrável no contexto ideológico subsequente à batalha de Actium, além do mais, com dois paralelos atribuíveis precisamente à mesma conjuntura; b) a adscrição dos respetivos cidadãos à tribo Galeria; c) a provável cronologia — 31-27 a.C. — das respetivas emissões monetárias, cunhadas logo a seguir à *deductio* e, decerto, comemorativas da mesma. Não obstante, na opinião de María del Mar Llorens (DEL MAR LLORENS, 2000), citada pelo autor, *Pax Iulia* não só cunhou apenas uma emissão de asses como o fez já depois de se ter tornado capital de *conuentus*.

Outros, como o Padre Flores, mencionando Estrabão, assevera que a fundação da colónia romana pacense é anterior a 27 a.C., o que corresponde ao governo de Augusto, que esteve na Hispânia em 44 a. C (ARRAIS, 1946). Com a ruína de Cartago e o termo das Guerras Púnicas (que decorreram entre 264 e 146 a. C) vencidas por Cipião, em 146 (*delenda Cartago*), o respetivo império mediterrânico e peninsular vai ser recobrado pela colonização compacta dos triunfantes Romanos. Findadas as intermináveis campanhas peninsulares (27–25 a. C.), a desmobilização de cerca de 300 000 homens consentiu aos conciliadores o repovoamento de muitas colónias e entre elas a Colónia Pacense (CORREIA, 2009: 35-63). Autores há que discordam desta colonização, como adiante referiremos. Segundo outros autores⁷⁸, *Pax Julia* foi estabelecida como uma cidade de direito latino. Guerreiro defende inclusive que a atual Beja tinha tal nome romano devido a Júlio César, que lho deu no local onde terá vencido os Lusitanos (GUERREIRO, 2000).

A província da Lusitânia foi assim dividida em três *conuentus iuridici*: o *Scalabitanus*, com capital em *Presidium Iulium Scalabis* (Santarém); o *Emeritensis*, com capital em *Augusta Emerita* (Mérida), e o *Pacensis*, com capital em *Pax Iulia* (Beja).⁷⁹

⁷⁸ MANTAS (1996: 52); LOPES (1996: 71, 1997: 163); GARCÍA Y BELLIDO (1958: 20); LASSERRE (1966: 193) e CANTO (1989: 159, 1990: 290, 296, 1995:172, 1997: 268).

⁷⁹ A província foi subdividida entre o império de Octaviano Augusto (63 a.C a 14 d.C.) e o de Cláudio (10 a. C a 54 d.C.) em três conventos jurídicos, unidades territoriais presididas por cidades capitais com assento de tribunal e de assembleias conjuntas de romanos e indígenas (convento) que aconselhavam o governador na administração da justiça, entre outras possíveis atribuições. Os conventos presidiam um total de 46 povos, sendo 5 cidades de colonos romanos, entre as quais *Pax Júlia* (Beja), *Escálabis* (Santarém) e *Olisipo* (Lisboa), município de direito romano, e três que usufruíam o direito lácio - *Ebora* (Évora), *Mírtilis* (Mértola) e *Salácia* (Alcácer do Sal); finalmente 37 eram da classe estipendiária, entre as quais se destacam *Emínio* (Coimbra), *Balsa* (Tavira), *Miróbriga* (Santiago do Cacém).

Do outro lado encontramos Alarcão, que sustenta que a circunstância do fundamento da urbe romana, segundo as teses expostas até ao final da década de 80, diz respeito a uma fundação *ex-nihilo*, de acordo com a ausência de vestígios pré-romanos ao longo dos tempos (ALARCÃO, 1988: 91-119). No que respeita à tribo em que foram inscritos os cidadãos de *Pax Iulia* - a tribo Galeria - a epigrafia não revela qualquer outra pertença, o que pode insinuar pistas para restringir esse momento de fundação.⁸⁰

Depois de alguns estudos, pode estabelecer-se que a fundação de *Pax Iulia* deve ser adjudicada a Octaviano ou a Augusto pois, pela ausência de dados, o modelo de Stylow não apresentava nenhuma explicação verdadeira para o período entre 44 e 27 a.C.⁸¹

O nome da cidade "*Iulia*" pode estar relacionado com o próprio Júlio César, como atrás referimos, como com "Octaviano Augusto". A fundação de uma urbe envolvia desde há muitos anos, o assentamento e construção de equipamentos públicos, civis e religiosos (KNIGHT, 1997). Assim, a escavação destes e as cronologias aferidas deviam permitir o debate sobre a questão e contribuir para uma melhor afinação cronológica dos elementos.

Podemos então concluir que, de uma perspetiva cronológica, é evidente a constatação proporcionada pela epigrafia e pelos vestígios arqueológicos que parecem não estar em consonância com as diversas sugestões de fundação da cidade. A própria corroboração da ocupação pré-romana do local de *Pax Iulia* e a sua fundação, nesta conjuntura devem ser calculadas em conjunto e em pormenor, pois nelas devem residir as testemunhas da eleição do *oppidum* pré-romano a colónia romana e, similarmente, os indicadores das circunstâncias em que sucedeu essa transmutação, aspetos que se nos afiguram essenciais para perceber a dinâmica que presidiu à escolha deste local para a implantação de uma colónia romana.

O esclarecimento do tipo de povoado que antecedeu a *deductio* é marcante para circunscrever as condições em que se realizou a passagem a colónia romana, caso se

⁸⁰ Como já referimos, os centros políticos e administrativos de importância eram todos colónias, in LE ROUX (1995:80).

⁸¹ Antes deste trabalho de Stylow, CASTILLO (1988) e GONZÁLEZ (1989) haviam estabelecido critérios modelares de utilização das tribos na problemática das fundações coloniais augustanas e cesarianas. CASTILLO considera que a César se devem atribuir as fundações coloniais onde se atesta a tribo Sergia, a Augusto as das tribos "singulares", sendo as da tribo Galeria provavelmente anteriores a 27 a.C. GONZALES conclui que são colónias cesarianas as da tribo Sergia, augustanas as da tribo Galéria e aquelas onde se testemunham as duas tribos testemunhariam um primeiro estabelecimento de César e um segundo de Augusto.

confirme a hipótese deste povoado corresponder a Conistorgis (GOES, 1999: 103)⁸², que se constituiu como cidade aliada dos Romanos desde meados do século II a.C.

No que se relaciona com o estatuto de colónia, alguns autores reafirmam a probabilidade de ter existido um processo de evolução estatutária da cidade (LOPES, 1996: 71). No entanto, o estatuto de colónia de cidadãos romanos é solidário e contemporâneo da promoção do *oppidum* pré-romano, tendo em consideração não somente os colonos estrangeiros que neste local foram instalados, mas a naturalização dos autóctones que granjearam a cidadania romana de pleno direito.⁸³

Por outro lado, a capitalidade relacionada com a sede do convento *pacensis* em *Pax Iulia* robusteceu a importância desta urbe como centro político e administrativo, pelo facto de ter sido a única cidade de estatuto colonial fundada no sudoeste peninsular (LE ROUX, 1995: 80).⁸⁴

Pax Iulia tornou-se uma cidade com identidade autónoma, gozando os seus habitantes dessa faculdade. De acordo com Félix Caetano da Silva, a cidade tinha uma figura circular guarnecida por muros antigos que constituíam cerca de 40 torres (VIANA, 1948: 197). Esta imagem corresponde já a uma reconstituição da urbe, levada a cabo no reinado de Afonso III (1210-1269). O interesse do monarca por Beja encontra-se bem explicitado, por exemplo, numa carta de composição feita entre D. Afonso III e o comendador da Ordem de Santiago e o concelho e vizinhos de Beja, a respeito de pastagens, cortes de madeira e caça nos lugares da mesma Ordem (NEVES, 1980-1993).⁸⁵

⁸² Que segue os estudos de Estrabão sobre as Fronteiras da Mesopotâmia Céltica.

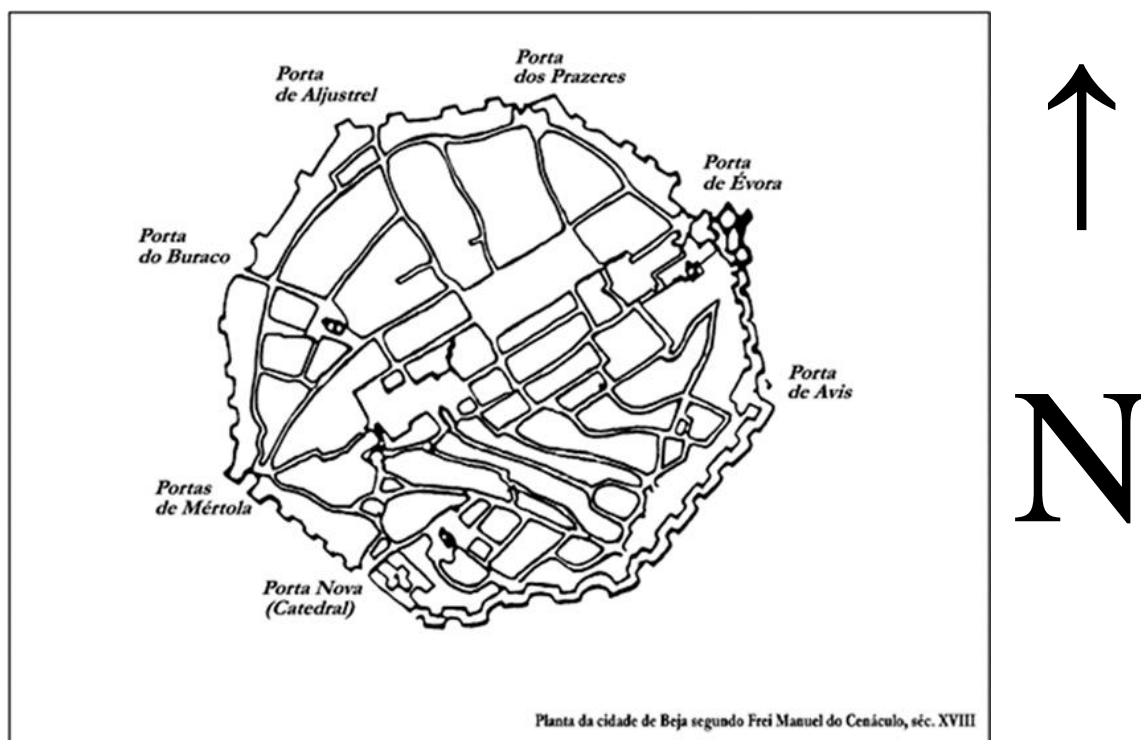
⁸³ Quanto aos colonos de *Pax Iulia*, a epigrafia não nos fornece muitas indicações. Em todo o caso, uma instalação massiva de veteranos não está confirmada, dado apenas serem conhecidos um legionário oriundo de *Pax Iulia* (CIL II, 2425) e outro falecido em Roma (GARCÍA MARTÍNEZ, 1994: 459) e um tribuno dos soldados (?) da XXII legião Primigénia (ENCARNAÇÃO, 1994b: 235). A hipótese de aqui terem sido instalados veteranos que integraram as tropas de Marco António, não detetados pela epigrafia porque teriam omitido esse facto (FARIA, 1999: 39), dificilmente se sustenta. Porque teriam omitido esse facto em *Pax Iulia* e o deixaram detetável em *Augusta Emerita*, onde Saquete Chamizo diz terem sido instalados? [SAQUETE CHAMIZO, 1997: 39-41]

⁸⁴ Os centros políticos e administrativos de importância eram todos colónias.

⁸⁵ Documento publicado em "História florestal, aquícola e cinegética: coletânea de documentos existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Chancelarias Reais". Exemplar disponível na biblioteca da Torre do Tombo: "Série Vermelha" n.º 8576, p. 25.

Vasco Mantas refere-se à construção do quadriculado da cidade e inevitavelmente procura-lhe paralelos. Assim, afirma que o urbanismo pacense reflete fortemente a organização dos campos militares, nomeadamente quanto ao traçado do cardo (MANTAS, 1996: 16).

Figura 2.2. Plano da cidade de Beja segundo Frei Manuel do Cenáculo, Século XVIII.



Fonte: COUTO *et al.* (2006).

2.2 Caracterização social da população pacense

A urbe romana era um centro moral, capital de um território circunscrito e povoado por uma população provida de estatutos jurídicos distintos, e cuja hierarquia, no topo, era composta por um conjunto de cidadãos restringido nas províncias até ao Édito de Caracala, em 212.

No caso das cidades romanas do território que viria a ser Portugal a maior parte tinha direito latino, com os cidadãos inscritos nas tribos Galera e Quirina (WIEGELS 1985: 72-168; LE ROUX, 2010: 113-121). Por outro lado, certas cidades detinham uma posição favorecida,

como o município de cidadãos romanos de *Felicitas Iulia Olisipo* e a colónia de *Pax Iulia*, provida de direito itálico.

Manuela Alves Dias e Jorge Alarcão, com base nas epígrafes referiram-se a aspetos particulares da sociedade pacense (ALVES DIAS, 1999: 429-437).

Para o seu estudo, os referidos autores conservaram apenas inscrições detentoras de cronologia identificável e/ou portadoras de identificação de alguém aí mencionado e possuidoras de caracterização do monumento (tipo e função), num total de 137, distribuídas da seguinte forma: cidade 51; cidade ou arredores 21; espaço rural 65. O número de inscrições referentes ao espaço rural é claramente superior ao das descobertas na cidade, podendo esta circunstância ser consequência da estratigrafia de apropriação ininterrupta de Beja e da reutilização de muitas delas nas estruturas ou, mesmo, o seu menosprezo em entulhos de casas e outros edifícios. Não nos parece, pois, que se deva conferir sentido peculiar a esta desigualdade. Contudo, na análise comparativa ter-se-á em ponderação esta disparidade de representação (ENCARNAÇÃO, 1984b: 235).

Os referidos autores, centralizando a investigação nos indivíduos, reparam que, no século I., a número de alusões a cidadãos é quase indistinta entre os monumentos da cidade e os do campo, onde encontramos, respetivamente, 8 e 7 referências. No que concerne às inscrições de cidadãos, procedentes da cidade ou do campo, estas não desprestigiam a sua representatividade. Considerando o tipo de inscrição, no século I, na cidade, salienta-se o carácter honorífico de uma parte significativa delas: seis em quinze. As restantes são funerárias.

A considerável relevância das homenagens públicas, nas quais se sobressai a prestação dos libertos, parece remeter para um momento de afirmação da cidade e para uma certa delimitação de disposição dos distintos grupos sociais no interior da mesma (ENCARNAÇÃO, 1984b: 235).

Apartados das inscrições da cidade, os indígenas e os indígenas romanizados assomam no mundo rural em 7 inscrições. Os escravos e libertos revelam-se uma exígua parte no universo populacional do I século: os primeiros surgem aludidos uma vez em cada um dos espaços e

mais uma vez, incertamente, num ou no outro espaço; os segundos identificam-se uma vez no mundo rural e quatro na cidade (ENCARNAÇÃO, 1984b: 235).

Já no século II foram estudadas 49 inscrições, 16 na cidade e 27 no campo. Neste conjunto, relativamente ao precedente destacaram-se importantes mutações no aspeto formal dos monumentos funerários, sendo também diversos na percentagem das categorias dos indivíduos que aí surgem.

Deste modo, no século II, o número de inscrições é semelhante na cidade, embora na área rural tenha aumentado. Assim, foram datadas 49 inscrições e 11 no século II/III (4 da cidade, 5 do campo e 2 do campo ou cidade). Também no mundo rural, encontramos uma representação mais equilibrada dos distintos escalões sociais, os libertos são os melhor representados (9 inscrições). As inscrições de escravos colocam-se em segundo lugar, respondendo por 7 monumentos. Os cidadãos ocupam o último lugar, ainda assim, representados em 5 monumentos funerários (ENCARNAÇÃO, 1984b: 235).

Importa realçar que na cidade, os cidadãos quase desapareceram das inscrições, tendo sido identificadas somente 3, ou seja, numa inscrição com características simultaneamente votivas e funerárias, consagrada a Serápis Panteu⁸⁶; num fragmento de inscrição honorífica (ENCARNAÇÃO, 1984b: 232) onde é legível o nome de um dos duúnviros que aparecem numa dedicatória a Lúcio Vero, recolhida em ambiente rural (Represas) (ENCARNAÇÃO, 1984b: 291) e numa homenagem que um liberto presta ao seu patrono, um militar, que parece ter exercido cargos na carreira equestre (ENCARNAÇÃO, 1984b: 235).

Existe, pois, um conjunto de informações de natureza sociológica fornecidas pelas inscrições da cidade pacense, sobre os quais José D'Encarnação afirma não serem tão vastos e variados os testemunhos que possibilitem uma visão total (ENCARNAÇÃO, 1984b: 761).

No entanto, com base nas referidas epígrafes, Manuela Alves Dias e Jorge Alarcão referiram-se a um conjunto de aspetos pontuais da sociedade pacense, baseando-se a primeira nos registos relacionados com os cultos praticados na cidade, que demonstraram um perfil sociocultural de uma cidade comercialmente ativa (DIAS, 1981: 33-39). E o segundo, tendo

⁸⁶ Inscrições romanas do *conventus Pacensis* in ENCARNAÇÃO (1984b: 231) - Inscrições romanas do *conventus Pacensis*, Coimbra: Universidade.

em conta um elevado número de libertos, um grupo tradicionalmente ligado a atividades comerciais e industriais, que conduziu à hipótese da valorização destas atividades na capital da *civitas* (ALARCÃO *et al.*, 1990a: 435).

Mariana Correia, na sua abrangente e multidisciplinar Dissertação de Mestrado (CORREIA, 2009: 15-19) fornece-nos preciosas informações sobre outro aspeto social da urbe pacense. Alicerçada nas suas investigações, a autora não hesita em afirmar que, com a *Pax Romana*, entre finais do século I a.C. e o começo do século II d.C., as ricas famílias romanas compraram terras segundo o seu estatuto, principiando então a implantação rural.

Sobre esta implantação campesina romana, a investigadora entendeu clarificar alguns termos, como as *Villae*, complexos de exploração agrícola ou os Casais, também explorações agrárias, mas de dimensão inferior às *Villae* e pertencentes a pequenos camponeses. As grandes herdades eram formadas pela *Pars Urbana*, levantada no alto da propriedade com a residência do *Pater Familias*, o senhor da herdade; e pela *Pars Rústica* destinada a criados (escravos), celeiros, lagar, adega, estábulos, oficinas e alpendres, onde se realizava toda a atividade económica do complexo.

O tão conhecido e apreciado Monte Alentejano, que se prolongou até aos tempos hodiernos, seria, na sua organização, a reprodução atual da *Villa, Pars Urbana e Pars Rústica*.

Veremos, assim, *Villae* com uma disposição similar em São Cucufate, no Monte da Cegonha, Pisões, São Jorge de Ficalho e outros onde, posteriormente, o cristianismo se aninhou e floresceu (SARDICA, 1975: 63; ALFENIM e LOPES, 1995: 463-469; MAXWELL ANDERSON e SHERIDAN LEA, 1995).

Figura 2.3. Pormenor do mosaico do peristilo.⁸⁷



Figura 2.4. Hipocausto das termas sob o *caldarium*.⁸⁸



2.3 O Cristianismo no território pacense

Os séculos IV e VI, refletiram um período político complexo e confuso (MATTOSO, 1993a: 283-287). Neles se dá, de facto, o enraizamento dos cultos pagãos e dos mistérios, o que pode explicar *parcialmente* alguma dificuldade na instalação da comunidade cristã ou, pelo

⁸⁷ Villa Romana de Pisões, adaptado de Direção Regional de Cultura do Alentejo.

⁸⁸ Idem.

contrário, a facilidade com que o cristianismo se aloca e deixa transportar juntamente com eles⁸⁹.

Mariana Correia, no multidisciplinar estudo já citado, afirma não faltarem em Beja provas da existência do culto a divindades clássicas como Cibele, Isis (egípcia), Serapis, e talvez até Mitra. Na Herdade da Amendoeira, nas cercanias da cidade, foi descoberta uma lápide votiva que sugere a sagração de uma ara rural (CÂMARA MUNICIPAL DE BEJA, 2013). Segundo Alarcão, os cultos orientais aparentam erguer-se em áreas suburbanas, mas nas *Villae* do *Conventus Pacensis*, o culto dos clássicos é fundamentado por inúmeras epígrafes e esculturas (ENCARNAÇÃO, 1984b: 231). Isto é a prova do advento à capital de abundantes escravos libertos e *peregrini*. *Pax Julia* era um centro comercial que aliciava imigrantes, o que constitui um meio sociocultural favorável à aceitação de cultos orientais (CORREIA, 2009: 15-19).

O caso de Mérida, demonstrou, de alguma forma, um movimento contrário, uma cidade romana com um papel administrativo importante (capital administrativa de toda a província da Lusitânia) que assistiu ao crescimento da sua comunidade cristã (WOLFRAM, 2013: 283-293).

De acordo com alguns autores, o cristianismo poderá ter chegado ao *conuentus Pacensis* através da via marítima, em associação com os cultos de origem oriental e norte-africana. De facto, as cidades portuárias eram zonas de chegada e de irradiação das novas religiões, constituindo estas não mais do que “portas de entrada”. Foi essencialmente o porto e o complexo industrial de Tróia, o *uicus* localizado em Sines com o seu respetivo porto e as cidades de *Myrtilis*, *Salacia* e *Ossonoba*, os pontos de penetração do cristianismo.

⁸⁹ Falamos de dificuldade no sentido ortodoxo ou, pelo menos, não herético do estabelecimento da comunidade cristã. Por outro lado, os cultos místéricos apresentavam também certas similaridades com o cristianismo, o que poderia facilitar a sua entrada. Cf. ROBERTSON, J. M. (1903), *Pagan Christ*, Londres; ROGER, Beck (2007). *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*. Oxford University Press; CAMERON, Alan (2010). *The Last Pagans of Rome*. Oxford University Press; CUMONT, Franz (1929). *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*. Paris; DANIELLOU, Jean et MARROU, Henri (1963). *Nouvelle histoire de l’Eglise. Des origines a Saint Grégoire le Grand*. Paris: Éditions du Seuil; DODDS, E. R. (1965). *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge Press; SIMON, Marcel (1972). *La civilisation de l’antiquité et le christianisme*. Arthaud; SVENTSÍTSKAIA, Irina (1989). *Os primeiros cristãos – páginas de história*, Lisboa: Editorial Caminho; WATTS, Alan W. (1954). *Myth and Ritual in Christianity*. London: Thames and Hudson

Myrtilis merece, no entanto, uma referência particular, não só por integrar o *conventus pacensis*, mas também por constituir via de comunicação com o Mediterrâneo (TORRES e SILVA, 1989). As inúmeras escavações arqueológicas realizadas, que culminaram na criação do Campo Arqueológico de Mértola, trouxeram à luz três basílicas paleocristãs, dois batistérios separados por poucas dezenas de metros, inúmera epigrafia reveladora de uma igreja organizada com cantores, hostiários, subdiáconos, diáconos, leitores, presbíteros, mas sem qualquer referência a um bispo (ROMBOUTS DE BARROS *et al.*, 2002). Virgílio Lopes questiona a justificação da existência de dois batistérios na ausência de um bispo e remete para a hipótese aventada por Cláudio Torres (TORRES e MACIAS, 1993). Este avançou com o pressuposto de em Mértola existir uma comunidade monofisita, além da ortodoxa, e que os dois batistérios seriam cada um pertencente a uma comunidade cristã diferente (TORRES, 2015). No entanto, Lopes, não satisfeito com a eventual explicação de Torres, constata que embora a hipótese de Torres ocorra em urbes como Ravena e Barcelona, é de referir que os batistérios de ambas as cidades estão separados espacialmente na malha urbana, ao contrário do que ocorre em Mértola em que os dois batistérios se situam em edifícios muito próximos um do outro. A existência de dois batistérios, supostamente coetâneos, acarreta a presença de um complexo religioso relevante, provavelmente heterodoxo, daí os seus eventuais bispos não terem participado nos coevos concílios católicos.

Por outro lado, a história da liturgia católica considera que o ritual do batismo suportou modificações ao longo dos tempos, e se nos primeiros séculos somente se fala do batismo de adultos, progressivamente os batistérios vão reduzindo o seu tamanho, tendo sido acomodados ao batismo de jovens e depois de crianças (GODOY FERNÁNDEZ, 1995).

Posta estoutra exequível explanação, o mesmo autor coloca um considerável número de questões que transcrevemos pela sua pertinência, a saber, seriam assim tantos os catecúmenos que se explicasse a presença de duas instalações batismais? Ou poder-se-á falar de uma piscina batismal para senhoras e outra para varões? Ou será o batistério II o primeiro a ser construído para batismo de adultos e o primeiro adaptado ao batismo de crianças? São quesitos a que, perante a míngua dos dados arqueológicos, não nos é possível de momento replicar plenamente (LOPES, 2014).

Lopes conclui referindo o bom conhecimento dos espaços funerários, a grande basílica do Rossio do Carmo, a do cineteatro e ainda o mausoléu, templos que abrigavam inumações no seu interior e no espaço circundante (LOPES, 2014). Estes locais ofereceram um marcante acervo epigráfico, prova de uma elite, onde se compreendem epitáfios em latim, em grego e também com simbologia hebraica. A cidade de *Myrtilis* foi uma importante cidade que, a partir da segunda metade do século V e durante os séculos VI-VII, desfrutou de imensa fortuna como revelam os vestígios arqueológicos postos a descoberto nas últimas décadas, e que continuam a surpreender-nos com novos achados (LOPES, 2014).

Somos, pois, levados a crer que o cristianismo emergiu no território do *conuentus Pacensis* com ligação a outros cultos orientais autorizados no império, como já foi referido, e localizados nas cidades de *Salacia Imperatoria*, *Liberalitas Iulia Eborae*, *Pax Iulia e Ossonoba* e ainda junto a Estremoz, entre os séculos I e III ou, no dizer de Jorge Feio, podemos considerar que o cristianismo chegou ao sul do atual território português “à boleia” de outros cultos orientais autorizados no império (FEIO, 2010). Outros autores, já haviam postulado com veemência esta tese, desde uma perspectiva etnográfica, sociológica e antropológica, constituindo-a praticamente como a única explicação exequível, posição da qual discordámos, pelo menos na absolutização da sua explicação (ESPÍRITO SANTO, 1993: 221-291).

No caso do *conuentus Pacensis*, por volta de 360, São Cucufate - Vidigueira, foi alvo de um conjunto planeado de obras que se refletiu no monumental edifício que podemos ainda hoje examinar⁹⁰. Essas diligências inserem-se num conjunto de transformações realizadas tanto em *villae* mais humildes, como em *villae* enormes mais ricas. Em São Cucufate, as *villae* são destruídas para se edificarem genuínos palácios, passando as *villae* a ter pavimentos e

⁹⁰ Em local pouco elevado, mas dominando visualmente a paisagem a sul, até Beja, instalou-se em época romana, no séc. I d. C., uma *villa*, centro de uma exploração agrícola: aí poderia residir o proprietário, organizavam-se os trabalhos necessários à produção, armazenavam-se e transformavam-se os produtos da terra que lhe pertencia. Foi no decurso deste período, até ao século IV, que a "casa" da primeira instalação se foi progressivamente monumentalizando, tendo passado por duas grandes campanhas de obras. A primeira, no século II, mais tímida, vinca o carácter "urbano" da residência, e a segunda, nos meados do século IV, denuncia uma rutura com o modelo arquitetónico seguido no decurso dos séculos anteriores: a tradicional casa de peristilo, fechada sobre si mesma e centrada sobre um ou mais pátios interiores, substitui-se por uma arquitetura aberta ao exterior, de desenvolvimento linear, em que as fachadas são valorizadas, pela multiplicação dos vãos, como elemento de ligação entre os espaços interiores e o exterior. São desta fase os vestígios que, ainda hoje, e conservando apenas parte do piso térreo, testemunham a grandiosidade e opulência de uma época que se aproximava do seu fim. Cf. ALARCÃO (1979, *apud* RAMALHO, 2017: 31 – 32) - Escavações na *villa* lusoromana de S. Cucufate, in *Humanitas*.

grandes salas revestidas com belíssimos mosaicos (ALARCÃO *et al.*, 1990b). A partir de finais do século IV, parte da estrutura é transformada com o intento de edificar locais de culto cristãos, no caso, uma basílica e um mosteiro (ESPANCA, 1992).

No século IV, o cristianismo, protegido no seu ânimo por legislação imperial, que o distingue numa perspetiva fiscal, patrimonial e jurisdicional, alcança, pois, uma posição de domínio universal, político e legal. Chega, portanto, a constituir uma religião do Estado (GOODENOUGH, 1970).

O Império chega mesmo a intervir para balizar os dois grandes "movimentos heterodoxos" - à luz da doutrina dogmática e eclesial católica, que finalmente triunfou e, apesar das óbvias diferenças entre os dois - o donatismo e o arianismo, geradores das suas próprias igrejas (PELIKAN, 2005). O primeiro - mais um cisma do que uma heresia - não parece ter um impacto direto na região de nosso interesse, exceto a participação de Osio em favor da igreja ceciliana na África e a presença de clérigos da região no concílio de Arles (a. 314).

Por outro lado, a chegada massiva dos povos germânicos, nomeadamente, dos visigodos, trouxe consigo uma acentuação destas divergências doutrinárias, pois se os suevos eram católicos, as recém-chegadas massas visigodas eram, nas elites arianas, e maioritariamente pagãs (MARQUES, 1993).

Assim, não podemos olvidar o resultado desta realidade: a dos hispânicos católicos integrados nos territórios dominados pelos visigodos arianos e agora numa situação de inferioridade em termos de poder. Diremos, então, que, até dominar sobre toda a Península Ibérica, os visigodos defrontaram suevos, alanos e vândalos. A unidade do reino foi cumprida já durante o reinado de Leovigildo, mas permaneceu periclitante pois, dentre outros problemas, pontuava o tema religioso: os visigodos confessavam o arianismo e os hispano-romanos eram católicos. O próprio filho de Leovigildo, Hermenegildo, chegou a erguer-se contra o pai, depois de se converter ao catolicismo. Mas esse impedimento para a junção com os hispano-romanos dissolveu-se em 589, ano em que o rei Recaredo afirmou o catolicismo como religião oficial da Hispânia visigótica (BETTENSON, 1967: 7-22). Na realidade, as aristocracias godas e hispano-romano achavam-se de tal forma entrelaçadas, que a presença da disparidade religiosa e de regras particulares para cada um dos grupos era, naquela conjuntura, simplesmente, uma trincheira protocolar. Na prática, os matrimónios

mistos eram comuns, e o próprio desvio religioso podia ser “colorido”, como se pode atestar pelo facto de a Igreja Católica na região nunca ter passado por acossamentos sistemáticos por parte da monarquia visigoda, até ao reinado de Leovigildo. Outro prenúncio de que a disparidade religiosa entre godos e hispanos romanos já não era um componente de diferenciação basilar (se algum dia o foi), é o facto de a própria insurreição do filho católico de Leovigildo ter sido sustentada igualmente por patrícios arianos. A conversão de Recaredo, no III Concílio de Toledo, em 589, marca o começo de uma aliança entre a monarquia visigoda e a Igreja católica ibérica, ampliada marcadamente ao longo do século VII, a qual auferiria uma vivacidade particular em textos de intelectuais eclesiásticos da época, cujo ícone mais famoso é Santo Isidoro de Sevilha, mas também o nosso Apríngio Pacense.

Embora o trabalho de Apríngio de Beja seja um exemplo indubitável de liberdade religiosa, pode não ser por acaso a escolha do seu tema, o Apocalipse, e as suas alusões genéricas à heresia (ROCHA, 2009: 44-160). Mas, sem dúvida, a manifestação mais óbvia do desequilíbrio dessa situação de coexistência é que a tolerância visigótica exemplar é esquecida em situações de guerra. Como exemplo disto podemos ver a ação do rei Agila, que profanou, no ano 550, a Igreja cordovesa de Acisclo, uma basílica fora dos muros, que tradicionalmente servia como baluarte defensivo à população de Córdova e do seu território⁹¹. Portanto, ainda em meados do século VI, a religião nativa é respeitada ... desde que não haja qualquer oposição política ou militar.

Adriana Conceição de Sousa chama a atenção para o facto da associação entre os monarcas visigodos e o episcopado peninsular, concretizada, como se referiu, durante o reinado de Recaredo, se ter constituído, em parte, por causa do sistema de institucionalização do poder dos reis godos sobre o território e a população hispana, que consegue especial robustez a partir do reinado de Leovigildo (572-586). Num primeiro momento, pontuou-se especialmente por diligências que visavam a ampliação do território sob domínio do soberano de Toledo, concertada com a concreção das raias desse território por meio de assentimentos com outros soberanos germanos (ISLA FREZ, 1990), e a perfilhação de símbolos de poder que patenteassem a equipolência do domínio régio visigótico ao do imperador bizantino (CASTRO, 2000: 181-193), com quem os visigodos, na conjuntura, porfiavam a propriedade de províncias ao sul da Península Ibérica. É a mesma

⁹¹ Is. Hist. Goth. 45 y Greg. Tur. Hist. Franc. 6.43.

autora quem afirma que, com a conversão do arianismo à ortodoxia cristã, Recaredo obtém o sustentáculo político da elite episcopal, cuja maior parte dos membros pertencia a costumeiras linhagens hispano-romanas, e a realeza toledana pode usar a capilaridade da ordenação territorial eclesiástica a seu favor, tornando-a condutora de elocuições benéficas ao poder central visigodo (SOUSA, 2011). Os antístites católicos, por sua parte, recebiam dos soberanos um absoluto compromisso com o robustecimento do poder da Igreja, e a assunção de determinações com o intento de garantir a moral cristã e a extirpação das práticas pagãs (FRIGHETTO, 1999: 134-138), além da desconexão de grupos com reconhecidas divergências religiosas, como a comunidade judaica ou cenobitas suspeitos de heresia. Assim sendo, o próprio monarca tomou uma sucessão de diligências apontando circunscrever nitidamente o encargo que o soberano avoca, a partir da conversão ao credo cristão niceno, em relação à proteção da ortodoxia religiosa no reino (CASTELLANOS, 2007: 236-265).

Outra realidade a considerar, na cristianização do território pacense, é a da hagiotoponímia, ou seja, as denominações de lugares e pontos marcantes na paisagem que hoje se encontra no Alentejo, que é bastante rica e permite demonstrar a cristianização de lugares pagãos. É, essencialmente, a invocação do santo que nos ajuda a perceber o fenómeno em duplo sentido, ou seja, pela íntima relação que se estabelece com a anterior função do local, e igualmente com a implantação na paisagem (PIEL, 1949).

A hagiotoponímia é um mundo complexo, que nos fornece um amplo conjunto de informações, mas que, no entanto, devem ser manuseadas com grandes precauções. Ao analisá-la, não devemos supor automaticamente a existência de nexos de continuidade entre o sítio pagão e o templo cristão que geralmente se lhe sobrepõe. Na verdade, é necessário perceber a existência de três momentos fundamentais e diferenciados neste processo, tais como:

1. Durante os momentos finais do império, em associação com os primeiros influxos cristãos. A hagiotoponímia para este período perdeu-se, pois não se sabe qual a invocação destes templos, que foi alterada numa fase posterior.
2. Ao longo dos séculos VII/VIII, antes das invasões muçulmanas, onde os templos paleocristãos são poucos na região.

3. Após a reconquista cristã, até ao século XIV encontram-se as invocações mais ricas de conteúdo e mais significativas, ou seja, pressupõem a criação de uma nova topografia religiosa realizada após o domínio islâmico.

Neste caso, poder-se-á referir o Santuário de Endovélico onde posteriormente foi fundada a capela de S. Miguel da Mota (ESPANCA, 1882; RIBEIRO, 2002: 11-16; VASCONCELLOS, 1890/1938). Este santuário era o local onde se recorria a curas miraculosas de enfermidades físicas⁹². De igual forma, no Alto Alentejo encontram-se mais três ermidas de São Miguel com destaque na paisagem.⁹³

Outra área específica bastante relevante diz respeito às invocações relacionadas com o gado e, com a transumância e os cultos de fertilidade. São Cornélio, São Marcos, São Saturnino, possuem ligação a canadas de gado e a importantes vias, estando nas proximidades de *villae* ou de lugares de maiores dimensões (MACIEL, 1996).

No território mais próximo a *Pax Iulia*, salientamos Nossa Senhora de Entre as Vinhas, em Mértola, Nossa Senhora de *Aracelis*, em Castro Verde/Mértola, São Cucufate, em Vila de Frades, Santa Águeda, em Vila Nova da Baronia, as inúmeras ermidas de São Sebastião, normalmente, à entrada dos povoados, de forma a afastar a peste e outras doenças, São Vicente de Cuba, São Pedro da Vidigueira, Santa Catarina de Selmes (MOREIRA, 2000-2001). A estes santos, presentes na toponímia, acorria-se para solicitar a cura, entregando ofertas, cumprindo penitências impostas ou, depois das graças alcançadas, pagando as respetivas promessas. Vemos que muitas dessas práticas continuam quase inalteráveis, encontrando-se cada "santuário" identificado com uma solução em particular: quanto à saúde, os seios em Santa Águeda; os olhos, em Santa Luzia; a cabeça, em Santo Acácio, o parto, em Nossa Senhora do Ó; quanto a outras realidades (atmosféricas e produtivas), a chuva, em Nossa Senhora da Esperança; os campos, em São Veríssimo, o pão, em Santa Marta. Curioso que são identificados os lugares e não concretamente o orago. Popularmente, é ali naquele lugar específico que o santo atenderá as súplicas dos seus devotos.

⁹² O sítio de S. Miguel da Mota, concelho de Alandroal, emblematicamente associado ao santuário da divindade indígena Endovélico, cultuada em época romana, está classificado como imóvel de interesse público pelo Decreto 67/97, de 31 de Dezembro (Diário da República, n.º 301). Localiza-se na parte mais elevada de uma longa crista rochosa, a noroeste da vila de Terena, no concelho de Alandroal, distrito de Évora.

⁹³ Em Nisa, onde a própria serra toma o nome de São Miguel; em Évora e em Sousel. Cf. ESPANCA (1993).

No entanto, é importante destacar que a hagiotoponímia baixo alentejana centra-se, de uma forma marcante, na Virgem Maria, com mais de duzentas invocações diferentes, de acordo com o estudo realizado pelo cónego penitenciário da diocese de Beja, ainda no prelo (APARÍCIO, 2019).

De facto, a presença mariana no território da diocese pacense é, quiçá, ainda hoje a maior característica da fé popular transtagana e, se algumas invocações marianas estão relacionadas com momentos da vida da Virgem Maria, quer nos evangelhos canónicos, quer nos apócrifos, ou com a própria liturgia, outras há que refletem uma presença cultural anterior, depois cristianizada: Nossa Senhora das Brotas, da Rocha, da Esperança, de Entre as Vinhas, do Viso, do Monte, ... Cada invocação tem ritos próprios, cânticos particulares, orações específicas, gestos e posturas únicas, felizmente conservados, mercê do labor de muitos párocos alentejanos, mormente, os Padres Marvão, Alcobia, Aparício, Lobato, Cartageno (Departamento do Património Histórico e Artístico da Diocese de Beja, 2004), que gravaram e transcreveram centenas de orações e melodias ligados a estes topónimos.

Assim e, não obstante a sua ligação a lugares de culto anteriores ao cristianismo, é interessante verificar a cristianização realizada, presente nos versos sem mancha de heresia ou desvio, particularmente ligados ao nascimento e à paixão de Cristo. Os tradicionais “Cante ao Menino” das freguesias alentejanas, tão diferentes melodicamente uns dos outros, mantêm uma letra comum, que enaltece Jesus, Deus e Homem verdadeiro, e a virgindade perpétua de Maria, ligando-os ao mistério eucarístico e aos apóstolos, que “servem ao altar” nesse dia (BORGES, 1999: 6-45).

Também o “Cante da Padeirinha”, nos domingos da Quaresma, conserva num latim, já com algumas corruptelas, a narrativa da paixão de Jesus, numa versão que combina os elementos presentes nos quatro evangelhos, com elementos provindos da Tradição, mormente, dos apócrifos e das interpretações dos Santos Padres (CARMO, 2007).

Terá razão Mircea Eliade ao dizer?

As verdadeiras dificuldades surgiram mais tarde, quando os missionários cristãos foram confrontados, sobretudo na Europa central e ocidental, com religiões populares vivas. De boa ou má vontade, as Figuras divinas e os mitos ‘pagãos’ que resistiam à eliminação acabaram por ser ‘cristianizados’. Um grande número de deuses ou heróis matadores de dragões converteram-se em S. Jorge; os deuses da tempestade transformaram-se em Santo Elias; inúmeras deusas da

fertilidade foram identificadas com a Virgem ou as Santas. Poder-se ia mesmo dizer que uma parte da religião popular da Europa sobreviveu, camuflada ou transformada nas festas do calendário e no culto dos Santos. A Igreja teve de lutar durante mais de dez séculos contra o afluxo contínuo de elementos ‘pagãos’ (isto é, pertencentes à religião cósmica) nas práticas e nas lendas cristãs. (...) Esta política de assimilação de um ‘paganismo’ que não era possível eliminar não era uma inovação; já a Igreja primitiva tinha aceitado e assimilado uma grande parte do calendário sagrado pré-cristão. Por outro lado, os camponeses pelo seu próprio modo de estar no Cosmos, não eram atraídos por um cristianismo ‘histórico’ e moral. A experiência religiosa específica das populações rurais era alimentada por aquilo a que se poderia chamar um ‘cristianismo cósmico’. Os camponeses da Europa entendiam o cristianismo como uma liturgia cósmica. O mistério cristológico englobava também o destino do Cosmos. “Toda a Natureza suspira, na expectativa da Ressurreição”: é um motivo central tanto da liturgia pascal como do folclore religioso da cristandade oriental [e da cristandade do Ocidente Peninsular, acrescentamos nós]. A solidariedade mística com os ritmos cósmicos, violentamente atacada pelos Profetas do Antigo Testamento e a custo tolerada pela Igreja, é o cerne da vida religiosa das populações [...].

(ELIADE, 1999: 122)

Em suma, seguindo de perto o trabalho já citado de Jorge Feio, quer nos campos, quer nas cidades, têm vindo a ser notadas quatro etapas⁹⁴ diferenciadas do desenvolvimento do cristianismo (FEIO, 2010: 40-44):

Na primeira, pré-constantiniana, os cristãos não se distinguem dos remanescentes membros da sociedade romana. Nos seus epitáfios colocam símbolos cristãos em agremiação clara com formulários pagãos, aos quais aditavam pequenas fórmulas cristãs, em forma de código secreto (FEIO, 2010: 40-44).

Na segunda etapa, que sucede entre o édito de Milão e meados do século VI, dá-se a exteriorização do cristianismo, com o início de uma grande disseminação de *ecclesiae* e *monasteria*, quer nas cidades, quer nas grandes propriedades - *villae* e pequenos povoados rurais. É igualmente esta a época das grandes disputas religiosas entre Católicos e Arianos (FEIO, 2010: 40-44).

A terceira etapa situa-se entre meados do século VI, com a presença bizantina⁹⁵ no sul do atual território português e com a conversão oficial dos visigodos ao catolicismo, e o final do primeiro quartel do século VIII. É uma fase de esplendor inferior no que diz respeito à existência de epitáfios descobertos até ao momento, mas corresponde à época em que mais se investiu na construção de *monasteria* rurais, a maior parte deles situados em antigas *villae*

⁹⁴ Por razões de honestidade intelectual, obriga-nos a consciência a referir que estas quatro etapas sofreram, da nossa parte, algumas elucidações.

⁹⁵ Falamos de presença bizantina em termos exclusivamente comerciais e não como assentamento populacional ou influência sociocultural.

abandonadas, e na construção ou na ampliação de *ecclesiae* rurais e urbanas. É provável que a grande percentagem das *ecclesiae* urbanas de Beja date desta época, enquanto o mesmo acontece com duas das três *basilicae* conhecidas em Mértola e, provavelmente, com o mausoléu ultimamente encontrado nesta localidade. É nesta última época que se assinala a maior irradiação artística de índole cristã, confirmada em todo o território em elementos arquitetónicos pertencentes a antigas *basilicae* rurais. Trata-se de uma cristianização global do território do *conventus Pacensis* que, paulatinamente, chega às principais urbes e daí se propaga para toda a área circundante (FEIO, 2010: 44).

A quarta etapa corresponde ao período pós-conquista islâmica (FEIO, 2010: 44). Aqui permanecem as comunidades moçárabes, vitais para a continuidade do cristianismo e das edificações cristãs, baseando-se numa ‘‘coexistência pacífica’’⁹⁶ com o ocupante islâmico, com o qual se estabelecem inicialmente pactos que asseguravam a liberdade de culto mediante o pagamento anual de um imposto de capitação (FEIO, 2010: 44).

⁹⁶ Esta convivência pacífica refere-se ao facto de a riqueza dos cristãos pagar a taxa correspondente ao ocupante islâmico. É com base na riqueza e no conseqüente poder da comunidade cristã que se assegura a liberdade religiosa.

CAPÍTULO 3. APRÍNGIO PACENSE: *DISERTUS LINGUA ET SCIENTIA ERUDITUS*

“Apocalypsis Iesu Christi, quam dedit illi Deus palam facere ser vis suis, quae oportet fieri cito, et significavit mittens per angelum suum servo suo Ioanni, qui testificatus est verbum Dei et testimonium Iesu Christi, quaecumque vidit.”⁹⁷

3.1 O Homem

Ao longo dos capítulos iniciais, procurámos apresentar as principais teses sobre a génese do cristianismo na atual cidade transtagana de Beja, embora não tenhamos aguisado suficiente material documental para aventar uma data específica. Contudo, considerando a sua condição de sufragânea de Mérida e o protagonismo adotado pelo seu bispo Apríngio⁹⁸, é altamente plausível que houvesse aí comunidades cristãs, previamente a termos apontamentos do primeiro bispo da então designada *ecclesia pacensis*. De facto, é totalmente inusitado o advento espontâneo de um bispo de tamanha envergadura moral e intelectual numa conjuntura supostamente recém-cristianizada, mais a mais quando nos deparamos com um território onde as comunidades cristãs urbanas já são notórias desde o início do século IV em *Ebora* e *Ossonoba* (Concílio de *Illiberis*⁹⁹) e nos meados do século V em *Myrtilis* (LOPES, 2018), mas também um pouco por todo o mundo rural do sul da Lusitânia (FABIÃO, 1993). Seguramente, o cristianismo introduziu-se no território do *conventus pacensis* em data anterior ao início do episcopado de Apríngio. Tendo como ponto de partida

⁹⁷ Apoc. 1, 1-2. Tradução livre do autor: “Revelação de Jesus Cristo, que Deus lhe deu para mostrar aos seus servos o que em breve há de acontecer. Ele enviou o seu anjo para torná-la conhecida ao seu servo João, que dá testemunho de tudo o que viu, isto é, a palavra de Deus e o testemunho de Jesus Cristo.”

⁹⁸ COSTA e SILVA (1990), COSTA (1954), CUEVAS e DOMÍNGUEZ-DEL (1956), DI BERARDINO (1996), FREIRE (1971, 1985, 1980), GOMES (1983), ANTUNES (1973), FÉROTIN (1900), DEL CAMPO HERNANDEZ (1991), VEGA (1941), ISIDORO DE SEVILHA (1964), ALAMO (1941), COSTA e NASCIMENTO (1980), COSTA (1985), POSE (1980), SIMONETTI (1983).

⁹⁹ Primeiro concílio celebrado na Hispânia, foi atendido por 19 bispos de toda a Península Ibérica. A data de realização não é conhecida com certeza, com as estimativas abrangendo desde o ano de 303 até 324. O prelado mais notável a assistir o concílio foi Ósio de Córdova (257–359), uma das mais importantes figuras do Cristianismo da época. Pouco se sabe dos outros bispos presentes no concílio. Através do documento final do concílio sabe-se o nome de alguns bispos de cidades que atualmente se encontram em Portugal, como Quinciano de *Ebora* (Évora) e Vicente de *Ossónoba* (Faro). Cf. KNIGHT (1909).

esta assunção, que a literatura amplamente aceita¹⁰⁰, partamos à descoberta do homem que colocou eclesiasticamente *Pax Iulia* no mapa religioso da Antiguidade Tardia Lusitana.

Infelizmente, somente Santo Isidoro de Sevilha nos facilita certos dados biográficos sobre o bispo Apríngio, personalidade de apreciável cultura, comentador do Apocalipse de São João e autor de outros escritos¹⁰¹. Porém, devemos sublinhar, que a utilização deste advérbio de modo (infelizmente) não acarreta uma apreciação negativa, mas o desejo da existência de outras fontes, pelo menos, similares em erudição e conhecimento do panorama político-religioso da Antiguidade Tardia e da Alta Idade Média.

De facto, de acordo com DÍAZ y DÍAZ, o papel adotado pelos bispos metropolitanos pode ser correntemente identificado, no primeiro terço do século, através da figura de Santo Isidoro de Sevilha, um dos mais proeminentes antístites godos do sul peninsular, que chegará a tornar-se o maior expoente da vida cultural e política do reino de Toledo. Com Santo Isidoro, principia-se assim uma nova fase da história cultural hispânica tardo-antiga que os especialistas caracterizam como “era isidoriana” (DÍAZ Y DÍAZ, 1976).

A notabilidade de Santo Isidoro de Sevilha, obsequiada pelas fontes da época, revela um alto tato intelectual em quesitos de ordens díspares. Note-se, nas próprias palavras de São Bráulio de Zaragoza (590-651) na sua *Renotatio Isidori*, a divulgação de que o bispo hispalense é mostrado como “[...] um homem valioso, suficientemente formado em todos os géneros de estilo como para ser capaz de fazer-se entender pelos ignorantes e pelos cultos, dada a qualidade de sua expressão [...]”¹⁰².

¹⁰⁰ ALMEIDA (1967), BRAVO GARCIA (2002), BROWN (1978, 1985), CARNEIRO (2009: 205-220), DÍAZ Y DÍAZ (1967: 423-444), GARCÍA MORENO (1978: 311-322, 2005), GONZALEZ BLANCO e VELÁZQUEZ (2008), GURT ESPARRAGUERA (1995), HUFFSTOT (2008), JORGE (2002), MACIEL (1996), MALDONADO (2013: 281-303), BLÁSQUEZ MARTÍNEZ (1967: 30-50), MARROU (1985), MATEOS CRUZ (1995a: 239-264), MATTOSO (1993), OLIVEIRA (1942), VIANA (1956: 110-167), WOLFRAM (2012).

¹⁰¹ Atribuem-se a Apríngio um Comentário ao Cântico dos Cânticos e uma obra intitulada Crónica Pequena de Idácio. Cf. FONTAINE (2000).

¹⁰² Braul. Caes., “Ren. Isid.”: “[...] Vir enim in omni loquutio-nis genere formatus, ut inperito docto que secundum qualitatem sermonis existeret aptus, congrua uero opportunitate loci incom-parabili eloquentia clarus [...]” in AYALA MARTINEZ (1997) e BRÁULIO (1950).

Assim, o pouco que sabemos sobre a biografia de Apríngio, em Beja, deve-se aos manuscritos de Santo Isidoro de Sevilha, mormente ao capítulo 17 do seu tratado *De uiris illustribus*, mas Isidoro de Sevilha é, pelo exposto, uma fonte de altíssima fidedignidade.

Deste modo, escreveu o douto bispo hispalse sobre o seu irmão no episcopado:

Apríngio, bispo da Igreja Pacense da Hispânia, orador eloquente e sábio erudito, interpretou o Apocalipse de S. João Apostolo com subtil e brilhante talento, quase melhor que os antigos escritores eclesiásticos. Escreveu ainda mais algumas coisas, mas não me chegaram à mão para as ler. Notabilizou-se em tempos de Teudis, rei dos Godos.

(ISIDORO DE SEVILHA, 1964: 40)

Ora o ostrogodo Teudis reinou entre os anos 531-548¹⁰³ e Apríngio parece ter sido bispo de *Pax Iulia* entre os anos 531 e 567 (ALMEIDA, 1910; JORGE, 2002). Recorrendo à fórmula estilizada que Isidoro de Sevilha utiliza para balizar o tempo noutros casos, a *Patrologia Latina*¹⁰⁴ defende que o episcopado de Apríngio se estendeu ao reinado de Agila (549-551) e de Atanagildo (551-567) (FITA COLOMÉ, 1902), aduzindo a essas fórmulas o conhecimento dos comentários ao livro do Apocalipse de São João, principalmente o redigido por Palmácio (551) (ALTANER, 1988), mas também o de Vitorino de Pettau (?-302 ou 303)¹⁰⁵ (HERBERMANN, 1913), ainda que anterior.

De provável origem oriental ou, pelo menos de bastante exequível formação oriental¹⁰⁶, estudou a técnica exegética dos Padres orientais e fixou na sua diocese uma “escola” de estudos teológicos. Desta forma, Apríngio insere-se numa corrente que começa a surgir na Hispânia tardo antiga. De facto, existia uma inflexibilidade da Igreja em relação ao desconhecimento das letras — compreendido naquela conjuntura como um empecilho a uma boa formação clerical. O IV Concílio de Toledo encabeçado por Isidoro de Sevilha, celebrado em Dezembro de 633, endurecia os pregões antecedentes. Numa investigação mais demorada do conteúdo de alguns dos cânones, verifica-se o posicionamento escolhido pela Igreja, como por exemplo, o cânone 26 do citado concílio toledano, velava pelo cuidado dos

¹⁰³ Teudis (? – 548) foi rei dos visigodos e antigo general ostrogodo do rei Teodorico, o Grande. Acedeu ao poder depois da morte de Amalarico, rei visigodo neto de Teodorico, o Grande. Cf. WOLFRAM (1988).

¹⁰⁴ De ora em diante abreviada como P. L.

¹⁰⁵ VICTORINUS EPISCOPUS POETOVIONENSIS, *Commentarli in Apoclypsin Ioannis* (PL, V, 317; LS, i, 103).

¹⁰⁶ BLÁSQUEZ MARTÍNEZ (1967: 30-50), OLIVEIRA E SILVA (1999), PEÑA e MARTÍN (2004: 117-154), SANZ (2011), VALLEJO GIRVÉS (1993), VALLEJO GIRVÉS (2004: 117-154).

presbíteros ordenados às Igrejas rurais (*parrochiis*) com o ministério dos sacramentos, estabelecendo que o conhecimento dos sacramentos divinos e a prática da leitura do *manuale* ou *liber manualis* entregue pelo seu bispo, eram requisitos prévios à ordenação sacerdotal¹⁰⁷.

Certos autores (COSTA e NASCIMENTO, 1980; SERPA, 1984) afiançam que tendo firmado a sua cátedra episcopal em *Pax Iulia*, Apríngio tomou imediatamente certas medidas relevantes, a saber, constituiu, como vimos, uma biblioteca patológica e assentou uma escola teológica na cidade pacense. Defendem mesmo que Apríngio encetou duas academias na cidade episcopal e assentou uma terceira em Mértola, apontando para uma educação eclesiástica colegial para os seus colaboradores (diáconos, presbíteros, hostiários e chantres) (LOPES, V., 2003). Subsistiam, pois, dois polos irradiadores da cultura e da autoridade católica pacense: um em *Pax Iulia* e outro em *Myrtilis*, sufragâneos, contudo, da sede metropolitana de *Emerita Augusta*.

Outro dado pertinente surge na já citada Patrologia Latina, a qual observa que o nome de Apríngio não volta a parecer na epigrafia da história das Espanhas, ao passo que um procônsul africano e um bispo sírio coetâneos ostentam o mesmo nome (FITA COLOMÉ 1902). Daí se deduz que Apríngio possa ter feito parte de um plêiade de sábios eminentes que, vindos com o Império Bizantino, terminaram ascendendo ao episcopado em terras ibéricas.

De facto, um dos mais ávidos projetos do Imperador Justiniano (527-565) era reaver a Península Ibérica aos visigodos e aos suevos, a Itália aos ostrogodos, e a África aos vândalos; o Imperador Heráclios (610-41) é que finalmente desistiria de todo o plano. Sabemos que o governo de Justiniano envolvia diferentes diretrizes de grande relevância no campo de ação religioso e do direito romano, mas neste pequeno resumo salientaremos apenas o seu objetivo de recolocar os velhos marcos territoriais do Império Romano, iniciativa cónita como *renouatio imperii*. Esta iniciativa não foi fácil nem pacífica. Os choques entre o Império Bizantino e o Reino Visigodo de Toledo começaram logo com a ampliação bélica bizantina no norte da África, chefiada por Belisário, general de Justiniano. A campanha africana tinha como objetivo reestabelecer o domínio imperial no norte da África, ocupada

¹⁰⁷ Conc. Tol. IV, a.633, c.26: “De officiali libello parrochitanis presbyteris dandum: quando presbyteres in parrochiis ordinantur, libellum officiale a sacerdote suo accipiant, ut ad ecclesias sibi deputatas instructi succedant, ne per ignorantiam etiam in ipsis divinis sacramentis offendant [...] in TEJADA y RAMIRO (1850).

pelos vândalos desde o século V. Nos impactos que se seguiram, Belisário saiu vitorioso e o exército bizantino prosseguiu em direção à cidade de *Septem* (Ceuta), onde os visigodos conservavam uma guarnição. Segundo a explanação de Isidoro de Sevilha, na sua *Historiae Gothorum*, o avizinhar do exército imperial à cidade africana de *Septem* deu-se durante o reinado de Têudis (531-48). O douto bispo hispalense esclarece que o exército visigodo tinha terminado de sair vitorioso de um choque com as tropas francas que tinham cercado Zaragoza e pilhado a quase totalidade da província Tarragonesa, quando os visigodos foram defender *Septem*, do outro lado do estreito de Gibraltar:

Depois do êxito de tão feliz vitória, os godos tiveram uma atuação desprovida de previsão, no outro lado do Estreito. Com efeito, tendo-o atravessado para ir contra os soldados (bizantinos), os quais, depois de terem rejeitado os godos, tinham invadido a cidade de *Septem* (Ceuta), quando se encontravam ao assalto da dita fortaleza e no momento mais forte do combate, depuseram as armas, ao chegar o domingo, para não profanar o dia sagrado com a guerra. Aproveitando, portanto, os soldados (bizantinos) esta ocasião, lançaram-se num repentino ataque contra o exército assaltante e, cercando-o por todos os lados, causaram nele tal destroço que nem um sequer sobreviveu que escapasse ao desastre da derrota.

(RODRÍGUEZ ALONSO, 1975: 243)¹⁰⁸

Temos, deste modo, uma presença efetiva bizantina no sul da Hispânia, facto que, como aventámos anteriormente, poderá justificar a origem oriental e a presença de Apríngio, que pontificou sob Têudis, na vetusta cidade de *Pax Iulia*.

Apesar deste desiderato e movimentações bizantinas na zona em estudo, a maioria dos autores considera Apríngio de origem hispano-romana (COSTA e NASCIMENTO, 1980, DÍAZ Y DÍAZ, 1996, FITA COLOMÉ, 1902), mais concretamente, como membro da nobreza hispano-romana.

No entanto, várias questões se colocam: seria a sua possível ascendência bizantina uma das razões para a sua ausência, quiçá “forçada”, dos primeiros concílios e sínodos? Ou a sua inflexível ortodoxia nicena esbarrou contra o arianismo e o priscilianismo de alguns bispos a ponto de não ser convocado? Teria a sua personalidade pacífica, como veremos através da tipologia textual utilizada no *Comentário ao Apocalipse de São João*, sido impedimento pessoal à sua participação, coartando a sua intervenção? Embora não saibamos, nem provavelmente venhamos a saber, responder a estas questões, estamos convencidos que os

¹⁰⁸ Isid., HG = ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI.

silêncios da História são também eles eloquentes, bem como a arte de continuar a lançar perguntas para as quais o estado de arte ainda não possui resposta aceitável.

De acordo com as palavras de Isidoro de Sevilha, acima transcritas, Apríngio escreveu no tempo de Teudis o *Comentário ao Apocalipse de São João*, o único texto da sua produção literária que subsistiu, revestindo-se de capital significado. Tal importância advém, essencialmente, das características e do estilo utilizados na feitura da obra, sendo possível considerá-la um testemunho da vivacidade dos centros de cultura, numa época de aparente profunda barbarização. Por outro lado, a mesma obra permite-nos contextualizar os substratos em que se apoia a reflexão e o saber de um escritor da latinidade hispânica da época visigótica.

É sabido, pois, que Apríngio era plurilingue e intelectual, entendido em teologia, bem como em ciências. Possuía, igualmente, saberes geográficos e cartográficos, como foi apresentado por uma das cópias do seu *Comentário*, que compreendiam o esboço de um mapa *mundi*, além da explanação que deu da unidade de medida territorial chamada *stadia* (CAMPO HERNANDEZ, 1991).

Assim, para além da vasta cultura universal, Apríngio dominava, como adiante explanaremos, o vocabulário teológico de escola e conhecia os temas de uma boa parte da literatura exegética dos Padres da Igreja¹⁰⁹, por exemplo, o conceito de *Divinitatis unitas*: expressão que aparece em Potâmio¹¹⁰, em Hilário de Poitiers¹¹¹, Ambrósio de Milão¹¹² e Agostinho de Hipona¹¹³.

Parece-nos, pois, plausível afirmar que Apríngio detinha uma formação literária vasta, tanto no domínio da teologia, da exegese e da espiritualidade, como em outras vertentes do saber. Além disso, sabia apresentar as suas ideias com transparência e graciosidade, o que se

¹⁰⁹ “Padres da Igreja são chamados com razão aqueles santos que, com a força da fé, a profundidade e riqueza dos seus ensinamentos, durante os primeiros séculos a geraram e formaram”, escreve o Papa São João Paulo II na Carta Apostólica *Patres ecclesiae*, publicada em 1980, por ocasião do 16º centenário da morte de São Basílio. Na verdade, foram 'padres' ou pais da Igreja porque deles, mediante o Evangelho, recebeu ela a vida. E também os seus construtores, porque deles – sobre o fundamento único colocado pelos Apóstolos, que é Cristo – a Igreja de Deus foi edificada nas suas estruturas fundamentais” in MOLINÉ (2012).

¹¹⁰ P.L. 8, 1416.

¹¹¹ P.L. 9, 671.

¹¹² P.L. 16, 789.

¹¹³ P.L. 42, 896.

exterioriza na seleção do léxico e na ordem das palavras. As suas frases findam em cadências rítmicas perfeitas, segundo a prática do *cursus* acentual, já em uso nas primeiras orações da liturgia romana (MIGNE, 1844-1864).

Encontra-se, ainda, na obra apringiana uma outra indicação sobre quem poderia ser este homem, a saber, a premência em questões como a humildade e a pobreza, específicos da vida monacal, como «*Paupertatis eligantiam prefert, quod potenter presentia contempnit, ut futura mercetur*»¹¹⁴. «*Paupertatis eligantiam*» (escolha da pobreza) e «*praesentia contempnit*» (renúncia ao mundo) apontam para um tipo de vocabulário próprio da espiritualidade monástica. Tratar-se-á de um bispo de origem monacal, como pouco depois Martinho de Braga no noroeste peninsular? Todo este combinado de prenúncios patenteia unicamente uma simples conjectura. Note-se, no entanto, que a alusão a monges é bem clara nas atas dos concílios hispânicos (CLERCQ, 1963).

Como indicativo da produção intelectual do século VI, temos ainda a inferência que José Mattoso faz de Apríngio de Beja como representante da elite hispano-romana (MATTOSO, 1993a: 283-287).

De acordo com o consagrado investigador, os bispos hispano-romanos estavam a crescer na Península Ibérica do século VI, numa onda de afirmação das Igrejas Hispânicas face às estruturas romanas. Assim, o autor revela o crescimento do bispado peninsular niceno do século VI da seguinte forma:

De facto, é nesta época que começam a multiplicar-se vários indícios de uma vitalidade crescente da Igreja hispânica: celebração de concílios, contactos com a Igreja romana, referências a escritores eclesiásticos, a bispos e a escolas católicas, menção de mosteiros e construção de basílicas. Entre estes factos, mencionemos, por dizer respeito ao ocidente, a concessão do vicariato romano da Bética e da Lusitânia pelo papa Hormisdas ao metropolitano Salustio de Sevilha, em 521, e o começo das carreiras eclesiásticas de Apríngio, bispo de Beja, autor de um comentário ao Apocalipse, e do bispo Paulo de Mérida. O protetorado ostrogodo não cessou com a morte de Teodorico, em 526: prolongou-se durante a continuação do reinado independente de seu neto Amalarico até 531 e o do governo de seus dois sucessores, o general Teudis e o dux Teudisclo, ambos assassinados respetivamente em 548 e 549 [...].

(MATTOSO, 1993b: 283-287)

¹¹⁴ Comentário 2, 9.

Com esses dados, conclui-se que Apríngio de Beja vivia momentos de pregação e atividade pastoral intensos, em pleno reino godo e ariano de monarcas como Amalarico, Teudis, Theudiselo, Agila, Atanagildo e Leovigildo.

Visto o homem e o que dele sabemos, vejamos agora o local por excelência da sua pregação, a saber, a sua sé. Provavelmente, a basílica que servia de sé catedral de Apríngio em *Pax Iulia* situava-se ao lado da porta norte do que é hoje um lugar exterior ao velho muramento romano, derrubado depois pelo exército islâmico de Musa em 715 (VIANA, 1948: 196–210; BOAVIDA, 1880; DELGADO, 1946: 352-362). Tanto o Cónego Boavida como Abel Viana¹¹⁵ consideram que os destroços da basílica, cátedra de Apríngio, estarão localizados num trecho abaixo da Igreja de Santo Amaro, onde hoje se situa o acervo da coleção de peças visigóticas do Museu de Beja, bem como sinais da antiga basílica paleocristã.

Partindo das apreciações sobre arquitetura cristã ortodoxa que Apríngio apresenta no seu *Comentário ao Apocalipse de São João*, os referidos autores inferem que, muito provavelmente, a basílica seria ostentadamente ornamentada com grandes colunas, motivos artísticos de pombas e de lamparinas (BRITO, 1948). Tais motivos estilísticos possuiriam, deste modo, uma marca católica, pois aludem nitidamente ao Espírito Santo, rejeitado pelo arianismo, como disserta o Pacense na obra referida.

Certos autores populares recolhem a tradição oral e aventam a data da morte de Apríngio: dia três de janeiro, data de sua festa católica, mas em ano incerto, após 567 (BASTO, 1937; CARDOSO, 1652). No entanto, não existe qualquer prova documental que ateste a canonização de Apríngio, a não ser, talvez, um vitral da Catedral de Badajoz, muito posterior à época, com a representação iconográfica do Pacense, onde consta o adjetivo santo, que outra coisa não será que a transposição para o templo da referida tradição oral (PIZARRO GÓMEZ, 1992).

Apríngio é, pois, uma figura desconhecida, não somente porque tem sido esquecido pelos seus concidadãos, mas principalmente porque as fontes históricas são parcas em informações biográficas sobre o primeiro bispo conhecido de *Pax Iulia*. No entanto, a sua obra representa o eco mutilado de uma ação pastoral e cultural, e constitui o ponto de referência para a

¹¹⁵ Vide nota anterior.

reconstrução do percurso das comunidades do paleocristianismo em terras ibéricas e lusitanas (OLIVEIRA E SILVA, 1999). Será, pois, a partir da sua obra conhecida que nos propomos chegar à primeiríssima comunidade cristã de *Pax Iulia*, para a qual a descoberta do texto genuinamente apringiano e das chaves hermenêuticas utilizadas pelo Pacense, se revestem de tamanha importância, tendo em conta a satisfação do nosso desiderato e o alcance, tanto quanto a parca razão o permite, da nossa demanda. Através de Apríngio procuraremos, então, chegar à primeira comunidade cristã da atual cidade transtagana de Beja, capital do Baixo Alentejo e, à época, capital do *conventus pacensis*.

3.2 A Obra

Antunes e Lamelas, autores da mais recente edição crítica do *Comentário ao Apocalipse de São João* em língua portuguesa afirmam ser este o comentário mais antigo escrito em território ibérico, provavelmente entre os anos 531 e 538 (ANTUNES e LAMELAS, 2007). Os respeitáveis investigadores apringianos aduzem parecer que o Pacense escreveu ainda um “Comentário ao Cântico dos Cânticos” e um opúsculo a que os séculos vieram a chamar “Crónica Pequena de Idácio”. Tudo indica seguirem aqui as breves notícias que nos oferece Santo Isidoro de Sevilha, o qual assevera que a obra preservada de Apríngio se encontra reduzida ao *Tractatus in Apocalypsin*, embora a sua produção literária deva ter sido mais ampla (SEVILLA, 1964). De facto, Isidoro de Sevilha sabia que Apríngio não se limitou a comentar o Apocalipse de São João, mas também escreveu outros livros: «*Scipsit et nonnulla, quae tamen ad notitiam nostrae lectionis minime pervenerunt*». ¹¹⁶

Por razões ignotas, o Comentário do bispo pacense logrou uma reduzida difusão, como nolo confirma a tradição manuscrita desta obra, mas o seu eco atinge toda a Hispânia. De facto, o santo bispo de Saragoça, Bráulio, também ele um dos luminares culturais da Hispânia goda, falecido em 651, já se viu obrigado a socorrer-se do abade Emiliano para que este lhe expedisse uma cópia do *Comentário* de Apríngio que, sem sucesso, buscava encontrar, e o seu amigo não teve melhor sorte, não podendo corresponder a tal pedido. ¹¹⁷

¹¹⁶ Escreveu ainda outras obras que, todavia, chegaram aos nossos olhos em mínima parte. Cf. SEVILHA (1964), op. cit. 30, 40.

¹¹⁷ Cf. BRÁULIO, Ep. 25 e 26, PL 80, 674-675 in BRAULIO (1941).

É encorajador ver que, na carta do santo bispo aragonês, transparece uma vontade profunda de possuir a obra de Apríngio, pois dela ouvira rasgados elogios, não sabemos se aqueles que lhe brindou Santo Isidoro de Sevilha, se de outros autores, pois Bráulio nada diz acerca das suas fontes, por tratar-se quase de um “bilhete” urgente.

Importante também é realçar que Bráulio de Saragoça é estimado como um dos intelectuais que avocam o comando do episcopado visigótico. Como bispo da região de *Caesaraugusta*, marcante centro da Hispânia e discípulo amigo de Santo Isidoro de Sevilha, Bráulio é testemunha privilegiada pela erudição, santidade e ligações ao episcopado peninsular (BRAULIO, 1975).

Séculos mais tarde, Tritémio¹¹⁸ (1462-1516) afirma, no seu *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, de 1494, que um dos livros escritos por Apríngio, para além do *Comentário ao Apocalipse de São João*, foi o citado *Comentário ao Cântico dos Cânticos*, cuja datação é incerta (BRANN, 1981; WOLFE, 1970).

De forma, que, tornou-se mais ou menos consensual, por via das mencionadas referências, aceitar a existência das três obras elencadas como lavradas pela pena de Apríngio, ainda que apenas o *Comentário ao Apocalipse de São João*, também designado “O Tratado”, tenha chegado parcial ou totalmente¹¹⁹ até aos nossos dias.

Esta é, pois, outra polémica que envolve a produção literária de Apríngio. De facto, hoje postula-se a possibilidade de Beato de Liébana ter utilizado, como seu, material produzido por Apríngio, pelo que, a ser veraz, a obra do bispo pacense teria chegado incólume aos nossos dias (ROCHA, 2009: 44-160). O que sabemos, com alguma certeza, é que, com recurso a vários códices¹²⁰ e a partir destes poucos elos documentais, não sendo empreitada

¹¹⁸ Johannes Trithemius (1 de fevereiro de 1462 - 13 de dezembro de 1516), também conhecido em obras portuguesas como João Tritémio, é o pseudónimo de Johann Heidenberg, que foi um polímata e monge beneditino alemão ilustre na Renascença Alemã como lexicógrafo, cronista, criptógrafo e ocultista, e que influenciou consideravelmente no desenvolvimento do ocultismo moderno e tardio. Foi, também, mestre dos igualmente ilustres Henrique Cornélio Agrippa e Paracelso. O pseudónimo Tritémio é uma lusitanização de Trithemius, demónimo e exónimo alatinado da sua terra-natal: a então aldeia alemã de Trittenheim. Cf. BORRIELLO (2003).

¹¹⁹ Polémica não resolvida pela crítica literária, pois os autores que transcrevem Apríngio, por vezes, parecem utilizar como suas as palavras do pacense ou, pelo menos, os críticos, a dada altura, deixam de saber onde acaba a transcrição e começa o comentário do autor.

¹²⁰ Manuscritos utilizados na reposição do texto do ‘Tractatus’: Biblioteca Nacional de Paris: 1. *Apringii episcopi Pacensis tractatus in Apocalypsin* (1299), *Apringii episcopi Pacensis tractatus in Apocalypsin* (12031); Biblioteca Nacional de Lisboa: 1. *Apocalipse de Alcobaca*, códice alcobacense (cópia do século XIII);

simples a recomposição do original mais completo possível, cremos ter em nossa posse a obra “completa” de Apríngio (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 57-59), mercê do trabalho apurado de Antunes e Lamelas (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 57-59)¹²¹. No entanto, não podemos asseverar que, para além dos capítulos mencionados anteriormente, o restante material tenha saído diretamente da pena do venerável bispo pacense.

Dados os rasgados elogios de Santo Isidoro de Sevilha à pessoa e à produção literária de Apríngio, a procura interessada e premente de São Bráulio de Saragoça do texto do *Comentário ao livro do Apocalipse de São João* e a transcrição do *Comentário apringiano* nos códices já elencados, particularmente, na obra de Beato de Liébana, aparenta, pois, ser o nosso autor uma referência pela solidez da doutrina exposta, pela originalidade da explanação e pela conciliação das fontes de autoridade católicas: a Escritura e a Tradição, expressa na tradição apostólica, mas também nas opiniões dos Padres da Igreja. A sua arreigada predileção pelos Santos Padres é, para Henri de Lubac, sinal de vitalidade e renovação: “Todas as vezes que, no Ocidente tem florescido alguma renovação, tanto na ordem do pensamento como na ordem da vida – ambas estão sempre ligadas uma à outra – tal renovação tem surgido sob o signo dos Padres” (RUSSO, 1990).

Apríngio firma-se nas Escrituras e nos Padres da Igreja, produzindo uma síntese teológico-pastoral única à época, fazendo da sua obra conhecida um luminar no sul da Lusitânia do século VI e posteriores, aventando a possibilidade de alguma vitalidade da Igreja a que Apríngio presidia e constituindo-se também em Padre da Igreja Latina (LAMELAS, 2000). A exegese apringiana das Escrituras só voltará a surgir por vontade do Segundo Concílio do Vaticano, mediante a Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação Divina (LOPES, 2012).

Cremos ser necessário concluir este apartando referindo que nada obsta a que a obra de Apríngio pudesse ter sido mais profícua, ou seja, mais extensa que as três obras que

Manuscritos de Copenhaga: 1. Trac[ta]tus in Apokalipsin eruditissimi viri Apringii episcopi Pacensis ecclesie, Manuscrito A.M.795, in 4º, vol. 21x13 cm, com 97 fólhos, contendo um “Apocalipsis Iesu Christi” (fs. 1-24). Este manuscrito pertence à colecção de manuscritos de Arne Magnuson, colecção formada no século XVIII e agora ligada à Universidade de Copenhaga. 2. Transcrição do manuscrito A.M.795, feita em Copenhaga, nos fins do século XVIII.

¹²¹ Introdução ao Tratado.

aceitamos como suas. Porém, esbarramos com a sua inacessibilidade, pelo menos referencial.

3.2.1 Análise e integração do *Comentário ao Apocalipse de São João*

A nossa análise irá, pois, concentrar-se agora no *Comentário ao Apocalipse de São João de Apríngio*, na já mencionada edição crítica apresentada por Antunes e Lamelas (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 81). Contrariamente a outros autores, Apríngio comenta capítulo a capítulo, versículo a versículo. Desta forma, como o livro neotestamentário do Apocalipse de São João chegou até nós dividido em vinte e dois capítulos, assim acreditamos que estivesse igualmente estruturado o Comentário apringiano. Excetuando uma brevíssima introdução e uma igualmente sucinta conclusão, o autor comenta cada versículo, de cada capítulo, alongando-se ou resumindo, consoante a matéria a explorar. Divide a obra em Livro Primeiro (capítulos 1, 2 e 3) e Livro Segundo (capítulos 4, 5, 18, 19, 20, 21 e 22). Antunes e Lamelas colocam em apêndice o Comentário ao Apocalipse de Victorino de Pettau, segundo a recensão de São Jerónimo inserido no *Tractatus* de Apríngio (manuscrito C).¹²²

A parca introdução dá o mote para o trabalho a iniciar, ou seja, nela Apríngio constata a frágil condição humana e a sua incapacidade de *per se* alcançar o entendimento da Lei divina, quanto mais comentá-la. Assim, o autor invoca o Espírito Santo, que designa como o inspirador das Escrituras, em geral, e do Apocalipse, em particular, para que o inspire igualmente na tarefa de interpretar, sem erro, o mistério dos desígnios divinos encerrados no livro do Apocalipse (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 81). Tal ênfase pneumatológica insere, de imediato, a obra na ortodoxia da fé cristã, chocando contra os gnósticos (RAY, 1999).

Por outro lado, coloca o Espírito Santo como autor das Escrituras, parecendo ressoar nele os vocábulos cuidadosamente ponderados do credo niceno-constantinopolitano: “Creio no Espírito Santo, Senhor que dá a vida. Que procede do Pai e do Filho. E com o Pai e o Filho é adorado e glorificado. Ele (o Espírito Santo) que falou pelos Profetas” (KELLY, 1982: 4-

¹²² Como já referimos só temos certeza de que os 5 primeiros e os 5 últimos capítulos do Apocalipse pertencem efetivamente a Apríngio, os restantes vamos buscá-los a Victorino de Pettau, como se indica.

400), bem como o anátema com que termina o credo de Niceia, logo após a profissão de fé no Espírito Santo:

E quem quer que diga que houve um tempo em que o Filho de Deus não existia, ou que antes que fosse gerado ele não existia, ou que ele foi criado daquilo que não existia, ou que ele é de uma substância ou essência diferente (do Pai), ou que ele é uma criatura, ou sujeito à mudança ou transformação, todos os que falem assim, são anatematizados pela Igreja Católica.

(AYRES, 2006: 82)

O capítulo 1 corresponde, como avisámos anteriormente, ao capítulo idêntico do livro do Apocalipse e apresenta vinte versículos. Destacamos neste capítulo, como nos restantes, os comentários que consideramos mais relevantes. Assim, Apríngio começa por dar-nos uma definição de Revelação como algo que depende exclusivamente de Deus, seguindo uma linha de pensamento muito similar àquela que o Concílio Vaticano II adotará:

Deus é o autor da Sagrada Escritura, que os autores sagrados (hagiógrafos), também eles autores do texto, redigiram sob a inspiração do Espírito Santo. Para sua composição, Ele “escolheu homens, que utilizou usando de suas próprias faculdades e meios, de modo que agindo Ele neles e por eles, escreveram, como verdadeiros autores, tudo e só o que Ele queria” (cf. Catecismo, 106). Tudo o que os escritores sagrados afirmam pode considerar-se afirmado pelo Espírito Santo: “deve-se confessar que os livros da Escritura ensinam firmemente, com fidelidade e sem erro, a verdade que Deus quis consignar nas sagradas letras.

(CONCÍLIO VATICANO II, 1982a)¹²³

Aliás, Apríngio antecedeu em mil e quinhentos anos o método de exegese das Escrituras adotado pelo Concílio Vaticano II e hoje empregue em toda a Igreja Católica, mas essa comprovação terá de ficar para outra investigação posterior.

Seguidamente, atribui a autoria do livro canónico que vai comentar ao apóstolo João, quando alguns ainda colocavam em causa essa atribuição (MELNIKOV, 2010). Apríngio cita inclusive parte da Primeira Epístola de São João para assegurar a ortodoxia do escrito apocalíptico (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 84).

Posto isto, insiste que a perfeição cristã consiste não na leitura ou audição dos mandamentos, mas na sua realização prática, ecoando aqui a exortação da Epístola de São Tiago¹²⁴.

¹²³ *Const. Dei Verbum*, p. 11.

¹²⁴ Cf. Tg. 1, 22-25: “Mas tendes de a pôr em prática e não apenas ouvi-la, enganando-vos a vós mesmos. Porque, quem se contenta com ouvir a palavra, sem a pôr em prática, assemelha-se a alguém que contempla a sua fisionomia num espelho; mal acaba de se contemplar, sai dali e esquece-se de como era. Aquele, porém, que medita com atenção a lei perfeita, a lei da liberdade, e nela persevera - não como quem a ouve e logo se esquece, mas como quem a cumpre - esse encontrará a felicidade ao pô-la em prática.

Relembra que a Parusia está próxima, mas sem alarmismos (ANTUNES e LAMELAS; 2007: 85).

Começa, então, a explanação do conteúdo das cartas às setes Igrejas que há na Ásia: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia. Antes de tudo, as cartas são dirigidas aos “anjos das Igrejas”, a saber, aos enviados de Deus incumbidos de conduzir a comunidade cristã. Trata-se, pois, dos “bispos” dessas comunidades.

Posto isto, explica que etimologicamente Ásia se refere à Igreja Católica, pois o vocábulo significa “elevada”. À Igreja Católica Apríngio entende que João se dirige como um todo, citando outro escrito joanino, a saber, o prólogo do Evangelho de São João (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 89). No entanto, não avança sem explicar o significado do número sete, recorrendo à profecia de Isaías 11, que apresenta os sete dons do Espírito Santo (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 91). Centra-se seguidamente em Cristo, a quem reconhece como verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, intercessor da Humanidade, que constituiu os homens como sacerdotes, preço da remissão dos pecados dos homens, morto pelos homens, ressurrecto e ressuscitador dos homens pelo batismo, aquele que amou em primeiro lugar o Homem, ressoando aqui novamente a Primeira Epistola de São João¹²⁵, mas também como Aquele que virá, revestido de poder, citando neste ponto a profecia de Zacarias (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 97). Pela primeira vez recorre ao valor numérico das letras, a saber, o Alfa e o Ómega, para os aplicar a Cristo (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 99-103).

Ainda antes de entrar nas mensagens às Igrejas, comenta a importância do Domingo, baseando-se novamente no Evangelho de São João, mas também, na Segunda Carta aos Coríntios, nas profecias de Isaías e Ezequiel e no Salmo 18 (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 105-111).

Finalmente, apresenta as particularidades das Igrejas: Éfeso, significa “vontade”, pois a Igreja não repousa na vontade humana, mas no dom e na vontade de Deus; Esmirna, significa “cântico”, pois que é a Igreja senão o cântico dos batizados, ou seja, a doutrina celeste e a pregação do Evangelho; Pérgamo, significa “divide o poder deles”, refere-se aos heréticos

¹²⁵ Cf. 1 Jo. 4, 10: “E o amor é isto: não fomos nós que amamos a Deus, mas foi ele que nos amou e mandou o seu Filho para que, por meio dele, os nossos pecados fossem perdoados” (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 93-95).

e cismáticos, que levam à divisão da Igreja; Tiatira, significa “iluminada”, pois a Igreja, expurgada dos heréticos, é a luz da justiça; Sardes, significa “princípio de beleza”, pois a Igreja possui a fonte da beleza que é Cristo; Filadélfia, significa “aquela que salva quem adere ao Senhor”, pois a Igreja firma-se na observância da devoção; Laodiceia, significa “a tribo amada do Senhor”, pois a Igreja, que persiste na humildade e na paciência, como tribo amada de Deus aguarda o seu nascimento, a regeneração do batismo, a glória da ressurreição. Enfim, nestes setes nomes encontra-se toda a Igreja na sua unidade (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 111-115).

Aproveita este momento para, embalado pelas explicações do número sete, referir que as sete estrelas a seguir mencionadas são as almas justas que existirão até ao fim do mundo e os sete candelabros que se lhe seguem são a única e verdadeira Igreja, fortificada na fé da Trindade (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 135).

No capítulo 2 desenvolve os comentários às Igrejas, começando por Éfeso. Lembra a esta Igreja que a fé católica descobre os enganos e a perversidade dos hereges, que considera pior que os demónios, como são os nicolaítas em Éfeso e convida a comunidade eclesial de Éfeso a não reincidir no pecado, arrependendo-se pelo influxo do Espírito Santo, como modelo de toda a Igreja (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 137-146). Não podemos esquecer, para entender estes versículos que Éfeso era a maior urbe da antiga província da Ásia. A Igreja tinha sido fundada pelo apóstolo Paulo. Tratava-se de uma urbe em que imperava o paganismo e havia academias filosóficas, como aquela de Heráclito (535-475 a.C.), nas quais o cristianismo não era admitido. Para este filósofo, Deus não era nem criador nem onipotente; e a alma do homem não era imortal. Nesse meio, existia, para a comunidade cristã, a questão da presença de falsos apóstolos. Estes são, por um lado, aqueles que ainda estão unidos à religião judaica (os judaizantes) e, por outro, os que a heresia gnóstica agradava. Daí que Apríngio lembre que a fé católica ortodoxa descobre os enganos da filosofia e dos que se desviaram da autenticidade dessa mesma crença (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 137-140).

De Esmirna releva a sua pobreza e perseguição, instigada pelo Diabo, assegurando a existência de perseguições não comparáveis com a glória que espera os cristãos. Para Apríngio, Cristo, que se dirige à comunidade, é o Primeiro e o Último. É aquele que, na sua morte, sucumbiu, supostamente, à perseguição, mas vive mercê da ressurreição. Mirando-o,

os cristãos perseguidos recuperarão conforto e coragem. A comunidade é açoitada pelos judeus que, na realidade, não são mais uma comunidade de Deus, mas uma sinagoga de satanás, e que, por isso, opõem-se à Igreja de Cristo. Porém, Apríngio não comenta este versículo, distinguindo-se de outros autores que invetivam os judeus (CRISÓSTOMO, 1979).

Aproxima-se, ainda, de São Gregório Magno quando comenta que o cristão mais reto pode perder-se e cair no desregramento, como alguém que tenha operado mal toda a sua vida, mas através da penitência, pode salvar-se.¹²⁶

A Pérgamo aconselha a perseverança e a conservação da fé pura, criticando os nicolaítas, a quem compara com Balaão, profeta do Antigo Testamento que desejava amaldiçoar o povo israelita¹²⁷. Parece, mediante o recurso a este personagem, atacar o consumo de carnes sacrificadas aos ídolos¹²⁸. Uma vez que a “doutrina dos nicolaítas”, transigia com determinados compromissos com os cultos pagãos, como a participação nos banquetes sagrados. Aos perseverantes promete a imortalidade pela adoção como filhos de Deus, simbolizada na pedrinha branca, muito provavelmente o sal dado aos catecúmenos durante os ritos preparatórios do batismo (CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, 2010). Imagem que surge como sinal de recompensa no texto bíblico (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 147-159).

A Tiatira repreende a heresia de Jezabel que, tal como os seguidores de Balaão no versículo anterior, incita a consumir carne sacrificada aos ídolos, prometendo a sua ruína e a tribulação futura dos que adulteram a sua doutrina. Da mesma maneira que Jezabel, a filha gentia do rei de Tiro, instigou à idolatria Acab, rei de Israel¹²⁹, assim similarmente, na comunidade de Tiatira, atuam energias hostis e particularmente uma doutrina que se exhibe como divina, mediante rituais ocultos, mas que, na verdade, aparta os cristãos para a idolatria, o que corresponde, para Apríngio, a um adultério espiritual. Parece, assim, criticar uma corrente gnóstica que possuía também como ritual de iniciação algo referido como conhecer as

¹²⁶ *Corruptio optimi péssima* – “a corrupção dos melhores é a pior que existe”. Cf. PETROSILLO (2007).

¹²⁷ BIBLIA SAGRADA, Números 22, 23, 24, 31. A edição utilizada neste trabalho é a da Escola Bíblica de Jerusalém, editada pela Paulus. Cf. BASS (2004).

¹²⁸ Cf. BIBLIA SAGRADA, Apocalipse 2, 14.

¹²⁹ 1 Reis 21,25.

“profundezas de Satanás”¹³⁰, exortando à fidelidade na sã doutrina até à Parusia (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 161-167).

Com o comentário à revelação à Igreja de Tiatira termina o capítulo 2.

O capítulo 3 inicia-se com a invetiva aos que são cristãos apenas de nome, mas não guardam a fé autêntica, referida às Igrejas de Sardes e Filadélfia, recomendando a penitência para o retorno ao primeiro anúncio e para o reajuste à Tradição. A questão da Igreja de Sardes parece ser a da decadência moral. Essa urbe, no passado, tinha sido a capital do reino da Lídia, no tempo do Rei Cresos (século VI a.C.), vivendo das lembranças dessa época politicamente notável. Mesmo assim, por duas vezes, tinha sido conquistada de surpresa pelos exércitos inimigos. A decadência política conduzia aquela comunidade cristã para o risco de uma decadência moral e religiosa. Porém, tudo indica que a Igreja de Sardes não tinha consciência do seu estado de sonolência religiosa. Pensa estar cheia de vida, mas, interiormente, caiu na morte espiritual. Daí receber o aviso para despertar.

No entanto, Apríngio continua a comentar, prometendo que Deus protegerá, nos últimos tempos, a sua Igreja contra os ataques de Satanás, cuja derrota está iminente. Aos vencedores promete a visão beatífica da Jerusalém celeste, ou seja, o descanso e segurança eternos (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 169-177).

Finalmente, à Igreja de Laodiceia recorda que o Verbo foi gerado desde toda a eternidade, insiste na necessidade das boas obras e não apenas na profissão de fé (ressoa novamente aqui a Primeira Epístola de São João¹³¹), convida à compunção de coração, compara a doutrina evangélica e apostólica à palavra de Deus e as três ao ouro, anuncia a proximidade da salvação em Jesus Cristo, que vem (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 179-185). O problema da Igreja de Filadélfia parece ser o da perseverança, apesar de todas as dificuldades. Termina o Livro Primeiro.

Com o capítulo 4, inicia o Livro Segundo. Nesta parte, Apríngio proclama a ascensão de Jesus ao Céu como Pontífice, título e função que ganhou com o sangue da Sua paixão;

¹³⁰ O santuário dessa cidade era dedicado à sibila de Samo. As sibilas, para a mitologia grega, eram mulheres possuídas por um deus, que profetizavam através de poesias. Por isso, as pessoas do lugar tinham interesse pelas ciências ocultas.

¹³¹ 1 Jo. 3,18 “Meus filhinhos, não amemos de palavra, nem de língua, mas por obra e em verdade”.

assevera a realidade carnal da Encarnação do Verbo e a virgindade de Maria, a quem chama Virgem casta e humilde; compara a cátedra dos anciãos celestes da descrição da liturgia celeste à sã doutrina, cuja inspiração é divina; anuncia o batismo como fonte de regeneração; identifica os animais apocalípticos, também presentes em Ezequiel, aos quatro evangelistas: Leão – Marcos, Novilho – Lucas, Homem – Mateus e Águia – João, explicando os seus fundamentos; apresenta a existência de uma só substância na Santíssima Trindade (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 179-211).

O capítulo 5 começa com a explicação do Pacense acerca do significado dos sete selos que marcam o livro que está na mão de Deus: o primeiro, a Encarnação; o segundo, o Nascimento; o terceiro, a Paixão; o quarto, a Morte; o quinto, a Ressurreição; o sexto, a Glória; o sétimo, o Reino, todos referentes a Jesus Cristo. Compara ainda os Santos Padres com o coro que canta a glória de Deus no céu (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 213-223).

Em suma, os cinco primeiros capítulos mostram como os cristãos deveriam defrontar duas contendidas: contra os judeus e contra os pagãos. A agressividade dos judeus prosseguia, desde a incriminação contra S. Estêvão, o primeiro mártir (protomártir). No entanto, Jerusalém, com o seu Templo, tinha sido destruída no ano 70. Por isso, a amargura e o rancor dos judeus contra os cristãos era enérgico. Mas a luta dos pagãos contra a Igreja era pior e isso sim preocupa Apríngio. Enquanto o acossamento perseguidor do imperador Nero (54-68 d.C.), na qual expiraram, simultaneamente com muitos outros cristãos, os apóstolos Pedro e Paulo, tinha permanecido restrita à cidade de Roma, agora, com o imperador Domiciano (81-96 d. C.), tinha-se espalhado a todo o império.

Nesse tempo fatídico, tinham perecido todos os apóstolos, salvo o velho João, expatriado na ilha de Patmos. A essa disputa contra os inimigos exteriores juntavam-se as complicações internas das Igrejas. O erro doutrinal era acompanhado por demonstrações da decadência moral. O fulgor dos antigos templos pagãos, as festas imorais, como a prostituição sagrada executada pelos pagãos, exerceria seguramente um fascínio também para os cristãos¹³². As

¹³² Robert A. Oden, Stephanie Lynn Budin e outros, puseram em causa se a prostituição sagrada, como uma instituição através da qual mulheres e homens vendiam sexo para o lucro de deidades e templos, existia no Antigo Oriente Próximo e na antiguidade greco-romana. Assante argumenta que a visão clássica da prostituição sagrada é mais uma construção da mentalidade ocidental europeia do século XIX do que uma verdadeira representação dos factos. Cf. ODEN, Robert A. (1987), *The Bible Without Theology: The Theological Tradition and Alternatives to It*, University of Illinois Press, p 131-153; BUDIN, Stephanie Lynn (2008), *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge University Press, p. 1-10; ASSANTE, Julia (2003), "From

palavras de João indigitam, porém, algo mais penetrante. João mostra que, por detrás de tudo isso, está presente o inimigo, o poder de satanás (RAMPAZZO, 2017).

Terminam, assim, os cinco primeiros capítulos cuja autoria podemos indubitavelmente atribuir a Apríngio. Deixaremos os capítulos intermédios, conservados no Comentário de Victorino de Pettau, e passamos a ilustrar os cinco últimos capítulos, que gozam da mesma autenticidade dos cinco primeiros (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 225-231).¹³³

O capítulo 18, inexplicavelmente, inicia-se com o comentário ao versículo seis. Citando amplamente Isaías¹³⁴, Apríngio anuncia a derrocada da “Grande Cidade”, que derramou o sangue dos mártires, sem especificar a quem se refere. O tempo da sua perdição é iminente (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 225-231).

A “Grande Cidade” tem, em Apríngio, laivos de uma enumeração conclusa e minuciosa do mundo apartado de Cristo, que centraliza toda sua energia na procura da riqueza, luxúria e autorrealização. A “Grande Cidade” detém dois encargos muito claros: tentar distanciar a Igreja da santidade e conservar os ímpios na descrença. Porém, neste capítulo dezoito o poder da “Grande Cidade” está a acabar (PRIGENT, 1993).

O capítulo 19 canta a exaltação da Jerusalém celeste, a esposa do Cordeiro, para Apríngio, a Igreja Católica; vestida com a veste branca, que é a pureza da fé; bebe do cálice novo, pela ressurreição; monta o cavalo branco, que é o corpo que Cristo assumiu. Na figura do cavalo branco, Apríngio tanto vê Cristo como a Igreja. Quem monta o cavalo branco combate, isto é, livra os crentes da escravidão do pecado; é forte, porque domina as adversidades; tem a roupa salpicada de sangue, como profetizou Isaías¹³⁵; chama-se Verbo de Deus; traz uma espada para ferir, ou seja, para salvar; pisa no lagar, que é o inferno e o vinho é o juízo divino; a sua veste é também a humanidade que assumiu, pois segundo Apríngio é uma só pessoa em duas naturezas e, finalmente, derrota a besta e o falso profeta que a todos seduzem, aniquilando-os (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 233-253).

Whores to Hierodules: The Historiographic Invention of Mesopotamian Female Sex Professionals.", p.13-47 in *Ancient Art and Its Historiography*. Edited by A.A. Donahue and M.D. Fullerton. Cambridge: Cambridge University Press. Porém, a imoralidade reinante por todo o Império constituía um desafio para a comunidade cristã, basta ler a Primeira Carta de Paulo aos Coríntios.

¹³³ Introdução.

¹³⁴ Cf. Is. 47,1-5.

¹³⁵ Is. 63, 1s.

No capítulo 20 começa por invocar o auxílio de Deus para não cair no erro do milenarismo¹³⁶, que considera herético. Os mil anos, para Apríngio, mais não são que os sacramento da fé e o mistério da cruz, ou seja, o próprio Jesus. Seguem-se, depois, diversas personagens simbólicas que lutam contra Jesus, que Apríngio reúne sob o nome do Anticristo, são elas Gog, Magog, Mosoc, Tubal, Persas, Etíopes, Líbios, Gomer. Estas exercem poder sobre os heréticos e pagãos, os quais, concentrando toda a sua malignidade, lutam quotidianamente contra a Igreja, que Apríngio apoda de santa. Essa luta vai da Capadócia (Mosoc) à Hispânia (Tubal) para englobar toda a Europa, que é seduzida pela altivez do príncipe da soberba (Gog – o teto e Magog – a partir do teto), que a tenta (Persa – o que tenta) para que venha para as trevas (Etíopes – trevas e Líbios – os que vêm).

Assim, Apríngio declara que o autor da soberba terá como opositor o próprio Senhor. Tudo isto até à consumação dos séculos (Gomer – consumação), quando o Livro da Vida for aberto para o juízo de Deus, a que ninguém escapará. Os que negaram Jesus perder-se-ão, então, no inferno (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 255-281).

O capítulo 21 é fértil em interpretações do valor dos números: 12 portas da cidade santa + 12 cantos das portas + 12 bases = 36, ou seja, para Apríngio, o tempo que Jesus permaneceu no sepulcro; cidade quadrangular = fé quadriforme dos evangelistas; 12 estádios = a perfeição do cálculo, ou seja, o Espírito Santo; número 100 = perfeição dos santos e a fé na direita do Pai; número 40 = a doutrina dos quatro evangelistas e todo o Decálogo; número 3 = a Trindade; 7 x 100 = o crescimento da plenitude dos santos, no mistério da fé; 3 x 5 = em Cristo habita corporalmente a plenitude da divindade; o número 3 dividido em 3 partes = Jesus permaneceu totalmente Deus quando se fez totalmente Homem; 144 côvados = a humanidade assumida por Cristo para proteção dos santos; 12 estádios + 144 côvados = 5292 ou o ano 6000 da Criação, a plenitude dos tempos em que Cristo nasceu (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 283-305).

Não menos fértil é este capítulo noutras interpretações simbólicas, tais como: jaspe = virgindade de Maria; ouro = coro dos santos; pedras preciosas = os carismas do Espírito Santo; pérola = Jesus Cristo; claridade = presença da majestade divina; sombra = assunção

¹³⁶ Milenarismo (derivada do latim *millenium* - "milénio") designa a doutrina religiosa, baseada numa interpretação Bíblia (Apocalipse 20, 1-10), que anuncia o regresso de Jesus Cristo para constituir um reino com duração de mil anos. Cf. DESROCHES (1969).

da natureza corporal do Senhor (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 307-314). Apresenta, ainda, a doutrina do Primado de Pedro (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 291).

No capítulo 22, a água é o símbolo comentado por excelência: a água viva é Cristo e também o batismo¹³⁷; as margens do rio são os dois Testamentos, onde está a árvore da vida que é Cristo; as folhas são as palavras de Jesus para salvação da humanidade; os doze meses são os Apóstolos; a noite é o pecado, por isso não haverá noite na cidade santa; a estrela da verdade, já vista pelos Magos, é Jesus (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 321-327). Para mais declara que João é o mais bem-aventurado dos Apóstolos (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 321).

Finalmente, termina o capítulo e o *Comentário* afirmando que a salvação não se compra com dinheiro, mas alcança-se pelo batismo e pela penitência; assevera que quem acrescentar ou retirar alguma palavra do Apocalipse, como os heréticos, não terá parte na Árvore da vida, e que a verdade e proximidade da vinda de Cristo é certa (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 322-330).

O Livro Segundo põe um ponto final no *Comentário* com uma conclusão, também ela brevíssima, como atrás dissemos, que se expressa no pedido de força para evitar o mal, como forma de progredir na virtude, segundo o desejo do autor, e pelo pedido do perdão para as faltas cometidas. Termina com uma doxologia trinitária (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 331).

Estes dez capítulos são, pois, aqueles que a crítica considera verosímil resultarem da pena de Apríngio. Os restantes poderão ter sido redigidos pelo próprio Apríngio no *Comentário de São Jerónimo*, como defende A. C. Vega (VEGA, 1940) ou, como a maioria sustenta, não serem da sua autoria ou, pelo menos, não haver certeza disso (ANTUNES, 1973). Desta forma, entendemos centrar a nossa investigação somente nos dez capítulos (Apocalipse 1-5 e 18-22) cuja autenticidade não é posta em causa por nenhum dos investigadores da obra apríngiana. Nestes capítulos sabemos trilhar caminho seguro, isto é, provindo da pena de Apríngio, dado que o nosso desiderato depende exclusivamente da análise do discurso apríngiano. Poderíamos servir-nos do texto de Vitorino de Pettau para complementar, aqui

¹³⁷ Recorre a Jo. 4, 10; Sl. 35, 10; Rm. 6, 4; Pr. 1, 20-21.

e além, alguma incerteza ou imprecisão, mas, de facto, o estilo deste último santo diverge, em muito, do texto que consideramos de Apríngio. Pelo estudo apurado que deles fizemos, julgamos, pois, que uma análise dos textos apócrifos apringianos não trariam benefício a esta investigação. Não duvidamos, porém, que, numa investigação centrada exclusivamente na análise literária, seriam seguramente de grande utilidade, o que não se enquadra, por ora, no presente intento, uma vez que deles não logramos extrair informação sobre a primeira comunidade cristã de Beja.

Resolvemos, por isso, seguir um caminho mais seguro e, num momento posterior, avançar para uma comparação histórico-literária dos textos atribuídos a Apríngio, dos textos que Apríngio terá utilizado e daqueles que se serviram do texto apringiano.

No entanto, dada a riqueza extraída dos capítulos em causa, entendemos não ficar o autor defraudado, nem o presente investigador impedido de atingir o seu desiderato inicial. Pelo contrário, os dez capítulos considerados de Apríngio, são bastamente eloquentes em matéria para a presente investigação. Não em vão, Antunes e Lamelas, colocam o texto de Vitorino de Pettau em anexo, como anteriormente referimos.

O *Comentário ao Apocalipse de São João* de Apríngio Pacense é indicado no catálogo da livraria de Oviedo, no ano 882 e no testamento de S. Genádio de Astorga (919) (RODRIGUEZ, 2016). Entre o séc. XVI e XVII subsistiu uma cópia nos arquivos da Catedral de Braga, mas perdeu-se o rasto de tal volume. Todas estas cópias se perderam. No findar do séc. VIII, Beato de Liébana reproduziu uma boa parte do Tratado de Apríngio no seu *Comentário ao Apocalipse* de que subsistem no nosso país duas cópias (ROMERO POSE, 1985): uma no conhecido Apocalipse do Lorvão¹³⁸ e outra no Apocalipse de Alcobça.¹³⁹

¹³⁸ O Apocalipse do Lorvão, de autoria de Egeas, baseia-se no Comentário de Beato de Liébana, do séc. VIII e começou a ser redigido em 1189. Encontra-se na Torre do Tombo. Cf. DE EGRY (1972).

¹³⁹ O Apocalipse de Alcobça é um manuscrito iluminado datado do século XIII. Foi obra do *scriptorium* do Mosteiro de Alcobça, seguindo o exemplar de Lorvão, e é uma das raras obras do género sobreviventes da Idade Média portuguesa. O Apocalipse de Alcobça é um comentário ao Livro do Apocalipse. A obra é uma cópia de um dos vários códices então existentes do *Commentarium in Apocalypsin* do chamado Beato de Liébana, do século VIII, e insere-se assim no universo dos chamados Beatos. Encontra-se na Biblioteca Nacional. Cf. Amos (1988-90).

O mais antigo que nos resta é o de Copenhaga, que é um palimpsesto de origem hispânica datável dos fins do séc. XI (BOUSSET, 1895).¹⁴⁰

Assim, embora o *Comentário sobre o Apocalipse de São João* tenha chegado até nós incompleto (restam somente as partes do *Comentário* referentes aos primeiros (1-5) e últimos cinco capítulos (18-22) do Apocalipse), ele revela bem a elevada sapiência do bispo pacense.

De modo a penetrar o mais profundamente possível no espírito do texto apringiano decidimos seguir, como aventamos anteriormente, a edição crítica de Antunes e Lamelas, tanto pela respeitada probidade académica dos autores nestes domínios, como pela equilibrada organização e seleção do texto a editar, ainda que o investigador brasileiro Everton Grein considere confiáveis mais quatro edições da obra.¹⁴¹

De facto, Isidro Lamelas e Júlio da Cunha Antunes afirmam a esse respeito:

Embora chegado às nossas mãos como “obra incompleta”, o *Tractatus in Apokalipsin*, tal como o apresentamos agora em versão crítica e na língua de Camões, revela-nos a erudição de Apríngio e o seu mérito de exegeta e intérprete subtil da simbologia e da escatologia desse extraordinário livro simbólico e profético, que é o Apocalipse de S. João.

(ANTUNES e LAMELAS, 2007: 331)

Terminamos este apartado, apresentando algumas ideias mestras da obra apringiana.

Assim, Isidoro de Sevilha destaca a relevância da obra exegética na qual Apríngio interpreta o derradeiro livro bíblico, sabendo que este livro bíblico já inspirara distintas tomadas de posição e peculiares aceções no cristianismo antigo. A sua leitura mais literalista beneficiara concretamente o messianismo milenarista assaz disseminado igualmente na Ibéria (IRADIEL, MORETA e RASA, 1995).

Apríngio, em patente reação contra tal propensão, produz um comentário consecutivo do Apocalipse, ou seja, versículo a versículo, investigando-o principalmente segundo a exegese simbólica, alegórica e não escatológica, ou seja, Apríngio prefere o método alegórico ou a

¹⁴⁰ Citado por FÉROTIN, *Apríngius* de Beja.

¹⁴¹ Do Tratado sobre o Apocalipse de Apríngio existem ao menos quatro edições confiáveis, sendo elas: GRAYSON (2003), DEL CAMPO HERNÁNDEZ (1991), VEGA (1940), FÉROTIN (1900), GREIN (2015).

interpretação alegórica, um dos níveis de interpretação das Escrituras assinalado pela Constituição *Dei Verbum* do Concílio Vaticano II.¹⁴²

A interpretação alegórica abeira-se dos textos bíblicos por analogia figurada, expondo que o sentido literal da própria palavra é exíguo para revelar o sentido da verdade dos mistérios cristãos. Portanto, por mediação de alegorias, metáforas, símbolos e mitos, que afixam exprimir, de forma mais profunda, a essência da doutrina (BOGAZ, 2008). Por exemplo, os “mil anos” de Ap. 20,5 significam o tempo da “realização do sacramento da fé, do mistério da cruz e da bem-aventurança eterna”¹⁴³. As fórmulas simbólicas deste livro bíblico não vinculam verdades terrenas, mas invocam a medida espiritual.

Devemos, pois, enquadrar Apríngio na escola exegética de Alexandria, que em Orígenes, Dídimo, Clemente e São Jerónimo teve os seus luminares mais marcantes. A Escola alexandrina utilizava uma teologia com base na interpretação alegórica das Escrituras, composta pela combinação entre a erudição filosófica grega e as verdades fundamentadas nos escritos veterotestamentários. Para os autores alexandrinos, as Escrituras Sagradas tinham a função de descrever os acontecimentos, incutir ensinamentos, conceitos morais e impor a procura de um sentido mais profundo¹⁴⁴. Os principais representantes dessa escola foram: Panteno (fundador)¹⁴⁵, Clemente de Alexandria (150-215 d.C.) e Orígenes (185-253 d.C.). Clemente de Alexandria, foi o primeiro a labutar deveras com questões de interpretação bíblica, utilizava a interpretação alegórica para encontrar o sentido encoberto dos excertos bíblicos, e consonar os dois Testamentos. Para Clemente, o objetivo de Deus

¹⁴² Um dístico medieval resume a significação dos quatro sentidos: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia* (A letra ensina o que aconteceu; a alegoria, o que debes crer; a moral, o que debes fazer; a anagogia, para onde debes caminhar) in CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA (1993).

¹⁴³ Com. 20,2.5.

¹⁴⁴ A Escola Catequética de Alexandria (fundada em c. 190) foi um lugar de ensino e reflexão para teólogos cristãos e presbíteros em Alexandria. Os professores e estudantes da escola, também conhecida como Didascálio (*Didascalium* ou *Didaskaleion*), foram influentes em muitas das controvérsias teológicas do Cristianismo. O mais antigo instrutor conhecido da escola - e provável fundador - foi São Panteno. Ele foi sucedido como reitor da escola por seu discípulo, São Clemente. Outros notáveis teólogos com alguma conexão com a escola incluem Orígenes, Gregório Taumaturgo, Dionísio de Alexandria, Dídimo, o Cego e Patriarca Herácleas. Outros, incluindo São Jerónimo e Basílio de Cesareia, fizeram viagens até a escola para interagir com os estudiosos lá. Cf. VINCENT (2000: 49-82).

¹⁴⁵ Educado na doutrina estoica, vivendo em Alexandria. Converteu-se ao Cristianismo e procurou conciliar a nova fé com a filosofia grega. Embora nenhum escrito de Panteno tenha sobrevivido, o seu legado é conhecido hoje por causa da influência da Escola Catequética de Alexandria no desenvolvimento da teologia cristã, em particular nos primeiros debates sobre a interpretação da Bíblia, sobre a Trindade e a Cristologia. Cf. BACCHUS (1911).

em revelar-se alegoricamente, era esconder a verdade aos descrentes e descortiná-la somente aos efetivamente espirituais (SPINELLI, 2002: 63-78). Para Orígenes, um estudioso muito estimado, a melhor forma de se compreender as Escrituras era mediante a perspectiva platônica. Para o autor, a Escritura incluía revelações que apenas a mente espiritual pode abranger. O sentido literal é precioso, mas, algumas vezes, ofusca o sentido primordial, que é o sentido espiritual. O sentido literal é unicamente para os neófitos, mas o espiritual é para os maduros na fé. Orígenes influenciou muitos Padres da Igreja como: Dionísio, o Grande, Eusébio de Cesareia e Cirilo de Alexandria (REALE e ANTISERI, 2005: 44-45).

Como fontes primárias, o *Comentário ao Apocalipse de São João* bebe, além do comentário de Primásio¹⁴⁶, também de Irineu de Lyon (LYON, 1972), Hipólito de Roma¹⁴⁷, Tertuliano (BUENO, 1974; REFOULÉ e DE LABRIOLLE, 1957), Prudêncio (ALBRECHT, 1997), Epifânio de Salamina (AMIDON, 1990) e São Jerónimo¹⁴⁸.

O benefício que norteia o seu *Comentário*, haurido especialmente em Hipólito¹⁴⁹, Tertuliano¹⁵⁰, Prudêncio¹⁵¹ e Jerónimo¹⁵², é de carácter moral, pastoral e eclesial, sendo dominado por um propósito anti-herético, isto é, o arianismo é peculiarmente visado.

Por outro lado, a defesa da divindade de Cristo e a glorificação de fé católica integram os motivos de fundo do labor exegético de Apríngio.¹⁵³

¹⁴⁶ PRIMASIIUS HADRUMETINUS, *Commentarius in Apocalypsin* in ADAMS (1985).

¹⁴⁷ *Apologia pro apocalypsi et evangelio Joannis apostoli et Evangelistae* [Apologia ao Apocalipse e o Evangelho de João, o Apóstolo e Evangelista]. Fragmentos deste tratado foram preservados no comentário grego Apocalipse de André de Cesareia, um comentário árabe anónimo do século XIII sobre o Apocalipse editado por H. ACHELIS, e um comentário siríaco do século XII sobre o Apocalipse. Estes fragmentos do comentário de Hipólito foram isolados e traduzidos para o francês em PRIGENT (1972) e em PRIGENT e STEHLY (1973). Hipólito também escreveu outra defesa do Livro de Apocalipse, intitulado *Capitula contra Gaium* [Capítulos Contra Gaius]. Fragmentos deste tratado, também foram preservados no comentário de Dionísio Bar Salibi. Uma tradução francesa está em PRIGENT (1972: 407-412).

¹⁴⁸ *Commentarii in Apocalypsin* [Comentários sobre o Apocalipse]. Esta é uma revisão do comentário de Vitorino sobre o Apocalipse. Jerónimo compôs um pequeno prólogo e significativamente alterou os comentários de Vitorino sobre o Apocalipse 21 e 22, para refletir os seus próprios sentimentos anti milenares. Em janeiro de 2008, William WEINRICH da Academia Luther na Letónia completou e apresentou uma tradução em Inglês do comentário ao Apocalipse de Jerónimo para o InterVarsity Press. WEINRICH (2008).

¹⁴⁹ HIPÓLITO DE ROMA, Refutação de toda as Heresias, in D'ALES (1906).

¹⁵⁰ TERTULIANO, *Apologeticum*, in QUASTEN (1962).

¹⁵¹ PRUDÊNCIO, *Apotheosis*, in BOEFT (1993).

¹⁵² JERÓNIMO, *Comentário ao Apocalipse*, in KELLY (1998: 200-311).

¹⁵³ Cf. por exemplo o comentário a Ap 2,6; 2,15; 2,24.

3.2.2 Leituras e Hermenêutica do *Comentário ao Apocalipse de São João*

É indubitável que o Apocalipse de João abrange uma falange de imagens simbólicas e metafóricas. Ao decifrar estes símbolos, assomam duas abordagens hermenêuticas divergentes: (1) primariamente literal e secundariamente simbólica; ou (2) principalmente simbólico e secundariamente literal (VIVES, 1963).

A primeira abordagem defende a interpretação do Apocalipse principalmente de forma literal, a menos que seja impossível fazê-lo doutra forma. Esta visualização está integrada no ditado hermenêutico, “[quando] o sentido claro das Escrituras faz sentido, não se procure outro sentido” (COOPER, 1954), ou seja, se o sentido literal da passagem bíblica é suficiente para o seu entendimento, não se procure outro sentido. Embora ainda reconheça a presença de símbolos, esta visão restringe a identificação de um símbolo como algo que é incompreensível se entendido literalmente (por exemplo, Jesus não tem uma espada literal saindo da boca) (WALVOORD, 1993; ZUCK, 1991¹⁵⁴).

Não obstante, Tim Lahaye, sustenta que devemos utilizar todos os vocábulos dentro do seu significado primevo, ordinário, usual, literal, a não ser que os acontecimentos do discurso procedente, analisado segundo o conhecimento obtido de citações correlacionadas e verdades axiomáticas e basilares, apontem nitidamente para o inverso (LAHAYE, 1999: 26-27).

Estes intérpretes, geralmente dispensacionalistas clássicos¹⁵⁵, argumentam que as interpretações não literais resultam na polivalência sem controlo baseada na imaginação humana (WALVOORD, 1966).

¹⁵⁴ Zuck oferece seis diretrizes para interpretação da linguagem figurada: (1) deve privilegiar-se a leitura de uma passagem no sentido literal, a menos que haja boas razões para fazê-lo de outra maneira; (2) caso o sentido literal seja impossível, então o sentido figurado é o pretendido; (3) se o sentido literal é absurdo então também se deve procurar o sentido figurativo; (4) deve assumir-se o sentido figurado se o literal exigir ação imoral; (5) deve observar-se se uma expressão figurativa é seguida por uma declaração literal explicativa; e (6) às vezes, trata-se de um símbolo, marcado por um adjetivo qualificado, como em “Heavenly Father”(Mateus 6,14).

¹⁵⁵ O Dispensacionalismo é um sistema teológico que apresenta duas distinções básicas: (1) Uma interpretação consistentemente literal das Escrituras, em particular da profecia bíblica. (2) A distinção entre Israel e a Igreja no programa de Deus. Os Dispensacionalistas afirmam que seu princípio hermenêutico é o da interpretação literal. “Interpretação Literal” significa dar a cada palavra o significado que corriqueiramente teria no uso quotidiano. Símbolos e figuras de linguagem, neste método, são todos interpretados de forma simples e óbvia, e de forma alguma se opõem à interpretação literal. Mesmo os simbolismos e falas figurativas possuem na sua base significados literais. A Teologia Dispensacionalistas acredita que há dois povos distintos de Deus: Israel e a Igreja. Usando como base este sistema, os Dispensacionalistas entendem que a Bíblia seja organizada em

Charles Ryrie alertou para o facto de ao usar-se outro método que não o método de interpretação simples, normal ou literal, exista o perigo de perda de toda a objetividade (RYRIE, 1995: 7-8).

Interpretação objetiva, como preconizado por muitos dispensacionalistas clássicos, implica que se pode estudar um texto como um cientista que simplesmente analisa um objeto, livre de quaisquer preconceitos. O problema é que quem alega excluir a sua visão sobre o que entende que o trecho deve expressar, de modo a consentir a certeza exegética do trecho sob pesquisa para este falar por ele próprio, aparenta desconhecer o choque inextinguível que a cosmovisão, pré-entendimento e conjectura têm num intérprete (THOMAS, 1995).

Como resultado, descobrimos que a tendência destes intérpretes é procurar o significado dos símbolos através das lentes dos eventos atuais, como se pretendessem referir-se a aspetos únicos para o nosso ambiente moderno. Os intérpretes literais normalmente sustentam que as figuras de linguagem (ou seja, símbolos) resultam de a tentativa de São João revelar o futuro através dos objetos e cenários da estrutura limitada das suas antigas conceções e linguagem.

Autores como T. Wright referem que São João experimentou algum tipo de viagem espiritual no tempo, empurrando-o para o mundo moderno. O objetivo para interpretar estes símbolos, então, é identificar a correspondência individual entre a sua imagem e um paralelo moderno (WRIGHT, 1992).

Os méritos desta abordagem é que leva o texto ao valor nominal, evita reduzi-lo a uma alegoria extensa e, geralmente, gera uma interpretação simples e direta. Embora este princípio possa funcionar suficientemente nos géneros narrativo e didático, a sua aplicação aos géneros altamente figurativos, como o apocalíptico, prova ser problemático.

Porém, frequentemente a Escritura expõe a sua palavra mediante linguagem simbólica. Para a maioria dos exegetas católicos e muitos exegetas protestantes (MICHELSON, 1970), é

sete dispensações: Inocência (Génesis 1:1- 3-7), Consciência (Génesis 3:8- 8:22), Governo Humano (Génesis 9:1 – 11:32), Promessa (Génesis 12:1 – Êxodo 19:25), Lei (Êxodo 20:1 – Atos 2:4), Graça (Atos 2:4 – Apocalipse 20:3) e o Reino Milenar (Apocalipse 20:4 – 20:6). Mais uma vez, estas dispensações não são caminhos para a salvação, mas maneiras pelas quais Deus interage com o homem. O Dispensacionalismo, como um sistema, resulta numa interpretação pré-milenar da Segunda Vinda de Cristo, e geralmente uma interpretação pré-tribulacional do Arrebatamento. Cf. GERSTNER (2009).

preciso recordar que as Escrituras se encontram preenchidas por símbolos porque, embora redigidas por homens inspirados pelo Espírito Santo, estes fizeram uso do seu estilo e linguagem particular. Essa linguagem espelha o influxo de uma cultura singular: o pensamento semita e oriental do povo hebreu curva-se muito mais para o simbolismo do que para a intelectualidade analítica, filosófica e científica do Ocidente.

Por outro lado, para a teologia católica Deus revelou-se a Si mesmo, não apenas por vocábulos, mas também por ações. As duas coisas caminham unidas e completam-se uma à outra. Os vocábulos esclarecem os factos, e estes oferecem uma conjuntura às palavras (RAMM, 1970).

Conclui-se, assim, que o exegeta não deve ficar saciado com a mera apreensão dos relatos da Escritura como história, mas deve esforçar-se por encontrar o significado oculto dos factos. O comentador deve demarcar o sentido dos factos da história como uma parte da revelação do plano libertador de Deus.

Posto isto, podemos definir símbolo como um sinal que insinua significado, em lugar de declará-lo. Pode exhibir algo passado, presente ou futuro (o que não ocorre com um tipo). O símbolo não tem limite básico quanto ao tempo.

Ao expormos o significado simbólico, não quer dizer inevitavelmente que precisemos de nos separar do sentido literal. Podemos falar “literalmente” de certos factos, pessoas, lugares, coisas e realidades concretas. Quando, porém, principiamos a discorrer sobre noções e concepções, concluímos que, frequentemente, carecemos de nos socorrer do uso de figuras de linguagem e de símbolos, para conseguir transmitir uma mensagem. E, quando esta mensagem pouco ou nada tem a ver com a experiência do leitor, mais relevante se torna o uso de símbolos ou de linguagem simbólica.

De facto, quando afirmamos que Deus é espírito e não carne, que Ele mora na eternidade e que é “distinto” de tudo o que entendemos, menos naquilo em que o homem é sua imagem, a linguagem simbólica é quase o único meio exequível de descrevê-Lo. Quando o invocamos como “Pai”, estamos usando uma verdade de nosso mundo e utilizando-a para assinalar uma verdade acerca de Deus. Quando afirmamos que Deus nos “ouve”, estamos novamente a

falar simbolicamente. Na verdade, acreditamos que podemos rezar silenciosamente, e Ele ainda nos ouve.

Após tomar conhecimento da presença de símbolos e de linguagem simbólica nas Escrituras, o comentador buscará reconhecer o simbólico para não lhe dar o tratamento relativo ao literal.

Vejam a exposição das particularidades capitais de um símbolo (PASQUERO, 1986):

1. O símbolo é, usualmente, um objeto literal. Pode ser uma panela fervente, um punhado de figos bons ou ruins, um carneiro ou um cabrito. Em cada caso o escritor refere-se a uma panela real, um objeto real ou um animal real que existe de facto;
2. O símbolo é empregue para dar uma lição ou expor uma verdade. Os dois cestos de figos bons e maus em Jeremias 24, por exemplo, nomeavam dois grupos presentes em Judá. Os figos bons eram símbolos dos que tinham sido conduzidos e detidos em cativeiro na Babilónia; os maus, os remanescentes membros do povo de Judá. Promete-se a restauração para os primeiros, e o juízo divino para os segundos;
3. A relação entre o objeto literal e a lição que este ensina, torna-se mais clara quando percebemos o propósito de quem usou o símbolo originalmente.

No entanto, na tentativa de interpretar os símbolos bíblicos, existem os que se colam a um literalismo desmesurado, mediante o qual escrutinam as Escrituras sem alcançar o seu conteúdo mais vasto e penetrante. Na verdade, frequentemente uma posição literalista é insubsistente, por mais objetiva e precisa que deseje ser. Por outro lado, estão aqueles que se aferram ao extremo do subjetivismo, aproximando-se da mensagem bíblica como quem apreende somente alegorias. Esse método, espontaneamente, conduz a interpretações inflexíveis que volverão relativa a mensagem.

As propostas oferecidas por Bernard Ramm para a interpretação dos símbolos bíblicos, parecem-nos convenientes (RAMM, 1970):

1. Os símbolos interpretados na própria Escritura são o alicerce para qualquer outro estudo do simbolismo. Quando a própria Escritura interpreta um símbolo, achamo-nos em terreno seguro; essas interpretações podem ser empregues como orientação para estudo de outros símbolos;

2. Se o simbolismo não for interpretado na Bíblia, inspiramos o seguinte:
 - 2.1. Pesquisar cuidadosamente a conjuntura. Poderá suceder que aquilo que se diz antes ou depois revele a ideia que o símbolo pretende veicular;
 - 2.2. Socorrer-se de uma concordância e pesquisar outras passagens que empregam o mesmo símbolo, e ver se alguma delas oferece a chave para a sua interpretação;
 - 2.3. Às vezes a essência geral do símbolo é a solução para o seu significado (embora possuamos a tentação de apreender no símbolo os significados que a nossa cultura lhes deu, e não o dos tempos bíblicos). São do saber geral o símbolo preservativo do sal, a ferocidade dos leões, a docilidade das pombas, a mansidão dos cordeiros e a sujidade dos porcos;
 - 2.4. Em geral, estudos comparativos da cultura semita divulgam o significado do símbolo. A arqueologia costuma ser um admirável auxílio;
3. A interpretação do símbolo bíblico não obriga a que cada símbolo tenha somente um significado. O leão é simultaneamente símbolo de Cristo (o leão da tribo de Judá) e de satanás (o leão que busca devorar os cristãos). A ovelha é um símbolo de sacrifício e de pecadores perdidos. A água significa a Palavra em Efésios 5, 26; o Espírito em I Coríntios 12, 13; e a regeneração em Tito 3,5 (GRENZ, 1990).

Assim, neste âmbito, importa proceder à identificação do género apocalíptico quanto à sua forma, conteúdo e função (HARTMAN, 1983; AUNE, 1986: 65-96). O género apocalíptico demonstra várias características formais, incluindo relatos visionários, mediadores e linguagem simbólica e também apresenta um conteúdo que descreve o dualismo entre as realidades temporal e espacial, como forma de enfatizar as realidades celestes e desvalorizar algumas circunstâncias terrenas.

Klaus Koch explica o termo genérico “apocalíptico” como “especulação que – frequentemente em forma alegórica (...) – pretende interpretar o curso da história e revelar o fim do mundo”¹⁵⁶. Para o autor, o “apocalipse” trata-se de um “macro género”, que obriga a diferenciar os distintos tipos literários que o constituem. Diferencia “apocalipse” (tipo ou género literário) e “apocalíptica” (“movimento intelectual”). Partindo do modelo dos escritos

¹⁵⁶ KOCH, Klaus, (1972), *The rediscovery of apocalyptic*. Naperville: Alec R. Anderson, p. 18-35.

apocalípticos redigidos em hebraico ou aramaico (ou que exibissem nitidamente esse influxo), os quais reconheceu nos livros de Daniel, 1.º Enoque, 2.º Baruc, 4.º Esdras, o Apocalipse de Abraão e o Apocalipse de João e submeteu-os à crítica das formas. Consequentemente, estes aparentam consentir a presença de um estilo apocalíptico em torno da mudança de era, ou seja, o apocalipse formava um tipo literário identificável, apesar do seu caráter intrincado e de impregnar em si mesmo outros géneros¹⁵⁷. A “apocalíptica” seria um término coletivo assinalando “um movimento de mente” histórico, cujas razões também seriam reconhecíveis, conquanto não tão simples como as marcas crítico-formais do apocalipse como género literário. Segundo Koch, os motores desses escritos seriam as conjunturas existenciais em termos da sobranceira convulsão num grande cataclismo cósmico como cimo do curso preestabelecido da história. Após a devastação, os justos fruirão de uma salvação edénica que germina do trono de Deus e se faz observável como “o Reino de Deus” sobre a Terra ou como “a era vindoura” em confronto com a “era presente”¹⁵⁸. Paul D. Hanson, professor da Universidade de Harvard, prosseguiu com esta categorização e sugeriu uma diferenciação triple, instituindo brilhante cisão entre “apocalipse”, “escatologia apocalíptica” e “apocalipsismo”¹⁵⁹. Essa tripla diferenciação alicerça-se no género (apocalipse), cosmovisão (escatologia apocalíptica) e movimento social (apocalipsismo), ou género (apocalipse), perspectiva (a profecia escatológica) e ideologia (apocalipsismo). O investigador acautela para a utilização dessa “trindade” como ferramenta metodológica para a pesquisa do fenómeno apocalíptico antigo, tendo em vista que, na conjuntura primitiva dos escritos, tais classes não eram rigidamente diferenciadas pelos autores apocalípticos. Hanson utiliza o vocábulo “apocalipse” para assinalar o género literário que logra ser visto ao lado de outros géneros, como o testamento, o oráculo e a parábola. O Apocalipse de João, nos seus dois primeiros versículos, ofereceria, como protótipo, os quatro pontos da disposição específica desse género: uma revelação dada por Deus; a transmissão utiliza um mediador; o recetor é um visionário; os temas tratados dizem respeito a eventos futuros. O seu marco social também é tomado do livro do Apocalipse (1,19): elucidar os eleitos acerca daquilo que ainda há de ocorrer, servindo então de ânimo e

¹⁵⁷ MORRIS, Leon (1973), *Apocalyptic*. London: Inter-Varsity Press.

¹⁵⁸ RUSSELL, D. S. (1978), *Apocalyptic: ancient and modern*. London: SCM Press.

¹⁵⁹ HANSON, Paul D. (1992) *Apocalypses and apocalypticism*. In: FREEDMAN, David Noel (Ed.). *The anchor Bible dictionary*. New York: Doubleday, p. 27-34.

conforto num período de tirania, com o intento de preservar a sua fidelidade¹⁶⁰. Segundo esta ótica, a ação salvífica de Deus consiste numa realização exterior à ordem presente, marchando para uma ordem metamorfoseada e futura; essa nova ordem, distintamente da escatologia dos profetas do Antigo Testamento (os quais concebiam uma recapitação da ordem presente), envolve inevitavelmente o fim da ordem presente pela sua eliminação. O futuro é tomado como contexto de julgamento e salvação eterna.

Na obra Apocalipse, que é um relato visionário e envolve mediadores celestes e ressoa com imagens simbólicas. João apresenta uma visão de uma vindicação futura composta de recompensas eternas num paraíso feliz para os cristãos fiéis, em contraste com os seus sofrimentos presentes no meio de uma sociedade incrédula. Finalmente, o género apocalíptico possui funções para incentivar a piedade e fidelidade no meio do sofrimento ou em tempos de crise (CARSON, 1996).

Os símbolos no Apocalipse derivam da experiência visual de João como um meio de expressar os termos que não podem ser necessariamente expressos com palavras. Como tal, Edith M. Humphrey observou que as conspeções são, enfim, visões e, para as 'descodificar' numa asserção ou sistema, modificam-se não somente a forma, mas igualmente o significado (HUMPHREY, 2007).

Isso é bem diferente de uma narrativa histórica em que o significado teológico primário corresponde, de forma bastante direta, aos eventos narrados. O simbolismo na obra o Apocalipse domina de tal maneira que a passagem expressa diretamente o significado teológico e aponta, indiretamente, para o evento subjacente¹⁶¹. João comunica através de imagens simbólicas, de modo a recriar os detalhes da sua visão, mas os símbolos apontam além do texto para fatores espirituais, teológicos, e também realidades físicas.

Vemos, assim, surgir uma nova hermenêutica, que tem como objetivo o sentido da história, não mais através da civilidade de Roma ou da Terra Santa de Jerusalém, mas pela Cidade de

¹⁶⁰ HANSON, Paul D. (1976), *Apocalypse, genre; Apocalypticism*. In: CRIM, Keith (Ed.). *The interpreter's dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press. Supplementary Volume.

¹⁶¹ POYTHRESS (1993) sugere que uma adequada interpretação dos símbolos no Apocalipse deve ter em conta a distinção de, pelo menos, quatro níveis de comunicação: (1) o nível linguístico, ou seja, o próprio registro textual; (2) o nível visionário, ou seja, a experiência visual que João teve; (3) o nível referencial, ou seja, a referência histórica; e (4) um nível simbólico, ou seja, a interpretação do que as imagens simbólicas realmente expõem sobre o seu referente histórico.

Deus, subsumida no mundo divino, (tão bem expressa em Santo Agostinho) (AGOSTINHO, 2002; NETO e SOUZA, 2011: 77-86).

“*Hermes*” é uma palavra grega que significa “apoio, pilar”, perfeitamente adequada ao entendimento das metáforas de Apríngio Pacense¹⁶². De facto, o nosso bispo gosta particularmente de referir que o Apocalipse é um arcano (mistério). Assim, a hermenêutica surge como uma ferramenta de interpretação decorrente de um processo iniciático que permite o entendimento dos textos¹⁶³. Neste contexto, São Jerónimo tinha uma hermenêutica literal, fiel à Bíblia¹⁶⁴, Santo Agostinho formulou uma hermenêutica da retórica, da gramática, da alegoria e da teoria do signo, da coisa enquanto reflexão teológica (SCHÖKEL, 1998). Não obstante, a hermenêutica apringiana aproxima-se bastante mais da de São Jerónimo, embora ecoem interpretações agostinianas.

Neste contexto, importa referir que o livro do Apocalipse era à época interdito pelo clero ariano aos seus adeptos¹⁶⁵ e, por isso, o ato de escrever um comentário contínuo à totalidade deste livro revela-nos muito sobre o bispo pacense, a sua coragem, o desafio, o afrontamento, a ortodoxia católica, que professa.

De acordo com o pensamento do historiador Pedro Calafate é manifesto o propósito de Apríngio Pacense de demonstrar que a ortodoxia alicerça-se numa hermenêutica que integre, ao concluir a interpretação, a Palavra (texto bíblico) e a Tradição (Apóstolos e Santos Padres), uma vez que estes constituem o instrumento de comprovação da dimensão inspirada

¹⁶² Hermenêutica do grego “*Hermeneutikós*” significa “interpretar”. É uma ferramenta técnica usada na filosofia, na teologia e no direito. Também lançamos a ideia de que Apríngio de Beja fez hermenêutica cristã baseado em fontes seguras, na medida em que o especialista em hermenêutica teológica, René Marlé, explica que praticamente todos os patrísticos fizeram hermenêutica teológica. Explica ainda que São Jerónimo fez uso de uma hermenêutica literal, Santo Ambrósio e Santo Hilário, de uma hermenêutica espiritualista e alegórica, e Santo Agostinho, de uma hermenêutica importante, que inventou a semiótica e a ciência dos signos, valorizando a retórica e a gramática com carácter neoplatónico. Cf. ARTHOS (2009), JAPIASSÚ e MARCONDES (2006), MARLÉ (1968).

¹⁶³ PALMER, Richard (1969), *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: NUP.

¹⁶⁴ “A primeira coisa deverá ser o conhecimento do sentido literal, isto é, saber o que o hagiógrafo procura dizer. Esse sentido quase sempre é possível, constituindo ponto de partida para outros. Quando não existe essa possibilidade, o que raras vezes ocorre, deve-se reconhecer o facto e admitir que a passagem é um recurso alegórico para revelar verdades mais profundas e espirituais não expressas nas letras do texto”. Cf. MORENO (1993).

¹⁶⁵ SPINELLI, Miguel (2012), *Helenização e Recriação de Sentidos. A Filosofia na Época da Expansão do Cristianismo – Séculos II, III e IV*. 2ª Edição Revisada e Ampliada. Caxias do Sul: EDUCS (Editora da Universidade de Caxias do Sul), pp.629-644.

das Escrituras. Pedro Calafate sustenta que a continuidade nas verdades da fé torna-se garante da deidade da Palavra, visto que a perpetuidade constitui o apodo transcendental definidor da natureza divina. A unidade contínua da Palavra, iniciada na Antiga Aliança e continuada até ao anúncio kerigmático dos quatro evangelistas, ratificada pelos Padres, cujo pensamento se insere num estudo conexo do Logos profético, concebe os componentes que consentem autenticar que a verdade outorgada à Igreja procede de um só obreiro¹⁶⁶.

Na mesma esteira, importa lembrar Justino Maciel pela análise que apresenta da explanação dos símbolos dos evangelistas em Apríngio:

Desde cedo o Cristianismo interpretou estas quatro formas, este tetramorfo, como símbolo dos Quatro Evangelhos, tendo-se cada um desses *animalia* ou viventes transformado em atributo, ou seja, em signo identificativo de cada um dos Evangelistas. Toma-se aqui imprescindível atender à explicação destas atribuições pelas fontes cristãs, designadamente nos textos patrísticos, tendo em vista uma cabal fundamentação da nossa leitura destes signos. Ora uma das mais claras é a de um dos primeiros escritores que viveram no território português, o bispo Apríngio de *Pax Iulia*, Beja, que governou aquela circunscrição eclesiástica no segundo quartel do séc. VI, em contexto suevo-visigótico. Diz-nos ele, no seu *Tractatus in Apocalypsim*: ‘*Quattuor animalia quattuor Euangelistarum est forma*: os quatro viventes são a representação dos quatro Evangelistas (...). Ou seja, segundo os Padres da Igreja, numa explicação atualizada no Sul da Lusitânia nos meados do séc. VI, S. Mateus tem como atributo uma figura humana porque inicia o seu Evangelho com a genealogia humana de Cristo. S. Marcos um leão, porque começa a sua narrativa com a pregação do Baptista, a sua voz ecoando como o rugido do leão no deserto. S. Lucas um vitelo - é esse o termo que surge no Apocalipse, seja no texto original grego, seja na tradução latina da Vulgata e no Tratado de Apríngio - porque o seu texto se inicia com o exercício do sacerdócio por Zacarias e era função dos sacerdotes o sacrifício de vítimas no templo, sendo o touro a mais significativa. Finalmente, para S. João uma águia porque, do mesmo modo que esta ave paira nos céus, assim nos descreve como no princípio era o Verbo.

(MACIEL, 1998: 353-364)

Posto isto, o principal debate que existe entre os biógrafos de Apríngio está no âmbito da problemática da sua escrita sobre o Apocalipse ser de uma escrita original ou apenas um trabalho do seu *scriptorium*, realizado por um copista. Assim, nos dois casos, Apríngio será um hermeneuta da patrística da Antiguidade Tardia Ocidental, que apresentou a primeira ação hermenêutica de produção de sentido no catolicismo ibérico.

Assim, Apríngio decidiu, neste âmbito, como São João Evangelista, utilizar números que fortalecessem o combate à seita dos arianos, tentando simultaneamente que a sua mensagem não fosse reconhecida senão por outro crente da fé católica nicena. O mesmo encontramos na sua procura nos números de anagramas gregos suficientes para afirmar, pelo nome dos

¹⁶⁶ CALAFATE, 1999: 558

Godos, a presença do anticristo¹⁶⁷. De facto, a propósito desse subtil simbolismo apringiano, Libório Rocha comenta que Apríngio Pacense focou-se em comprovar, mediante distintas afinidades do passado joanino, os acontecimentos decorrentes na Hispânia, sua coetânea. O investigador da obra apringiana exemplifica com a utilização das vetustas personagens bíblicas luciferinas e, de alguma maneira, sinal do ‘‘Anticristo’’, Mosoc, Tubal, Gog e Magog, que entendem serem metáforas dos Godos. Desta forma, o discernimento do bispo pacense logra descobrir, observando a sua província, alguma matiz de malignidade no desempenho real dos Godos. Pode, por isso, dizer-se que Apríngio procurou significar a *prouincia* hispânica como outra Cítia, Galácia, uma Ásia Menor ou Proconsular, áreas assinaladas no Apocalipse. Transpõe, assim, para a sua geografia concreta, aquilo que o texto bíblico atribui a uma geografia localizada. A escatologia apringiana concebe-se, desta maneira, num caminho de transferência dos simbolismos do ‘‘Anticristo’’, pois o que movia o epíscopo pacense mais não era que a representação do domínio, o ‘‘mal simbolizado’’. A presença goda, conseqüentemente, acarretaria a heresia¹⁶⁸.

O Apocalipse também utiliza o número sete várias vezes: sete candelabros, sete igrejas e outras citações. E a liturgia hispana de que Apríngio Pacense é ator usava esta repartição, tal como Santo Ildefonso, Santo Isidoro de Sevilha e até mesmo Beato de Liébana¹⁶⁹. De igual forma, o número sete estava relacionado com o percurso de Cristo ressurecto, pois Apríngio enumera uma sequência de sete estágios, a saber: *Primum, corporatio; secundum, nativitas; tertium, passio; quartum, mors; quintum, resurrectio; sextum, gloria; septimum, regnum*; portanto o sétimo estágio é o reino. Pois bem, o fragmento da hóstia deitado no cálice era designado por reino¹⁷⁰, e o retorno de Cristo dependia e necessitaria de uma sétima etapa para restabelecer esse reino.

¹⁶⁷ Segundo o pensamento de Aquilino de Pedro, o arcano é um método de ensinamento cristão: “[...] Arcano-Segredo. Na Antigüidade cristã vigorou a “disciplina do arcano”, em virtude da qual não se davam a conhecer aos pagãos aspetos ou verdades da fé que eles não estavam em condições de entender (por exemplo, a eucaristia). Também aos neófitos só aos poucos iam sendo revelados [...]. Cf. PEDRO (1999).

¹⁶⁸ ROCHA, 2009: 117

¹⁶⁹ Aquilino de Pedro também aceitou este pensamento a respeito do usufruto do número VII - “sete” na liturgia da Hispânia como uma característica cultural específica da península: “[...] La partición de la Hostia que entonces se hacía en siete fragmentos, denominados aun ahora con el mismo nombre que les dieron Apringio, San Ildefonso y San Beato de Liébana, es característica de la misa, propia de España, descrita por San Isidoro, é indicada por los concilios Toledanos IV y XVI, a la que se ajustó la mozárabe [...]”. Cf. PEDRO (1999: 351).

¹⁷⁰ “Aludem á la cerimonia de la que es objeto el fragmento de la Hostia llamado regnum [...]”. Cf. PEDRO (1999: 361).

O simbolismo narrativo do Apocalipse de João, reinterpretado pelo bispo Apríngio, foi marcado pelos números sete e doze, que se espalham ao longo do texto. Isso acrescenta outros subtextos lexicais propositadamente provenientes de uma ordem de números. Pois trata-se do simbolismo cristão, que é, em sua génese, misterioso, “tem de se ter ouvidos para ouvir”¹⁷¹.

Significa absolutizar o símbolo como Verdade no sentido metafísico cristão, sobretudo niceno e ontologizá-lo, como elemento de longa duração, desde os antigos preceitos do Antigo Testamento. Um dos comentadores de Apríngio de Beja, Pedro Calafate (CALAFATE, 1999: 113), demonstra que o bispo usufruiu amplamente deste simbolismo cristão.¹⁷²

3.2.3 Chaves hermenêuticas de Apríngio

Antes de tudo o Tratado apresenta a luta de um bispo, eivado de excepcional zelo pastoral, por preservar a ortodoxia cristã contra os pagãos, hereges e judeus, a defesa sem reservas da divindade da Palavra, a ênfase da unidade de Cristo, a prudência no comentário das passagens que poderiam dar origem a erros milenaristas ou apoiar doutrinas apocalípticas de correntes judaizantes, e a atribuição repetida do trabalho comentado a João Evangelista. Não adotou, porém, um tom beligerante contra as ameaças religiosas mais temíveis do seu tempo e ambiente, e isso talvez tal se deva, precisamente, ao facto de viver sob a monarquia de Teudis, distinguido pela sua tolerância religiosa e respeito à hierarquia católica (VEGA, 1940). Por outro lado, a ausência de tom beligerante pode dever-se tão somente à metodologia da *explanatio*, na qual o autor intenta clarificar as passagens mais custosas do Apocalipse, sem entrar em disputas teológicas, como quem está convencido de que a arte da verdadeira defesa da fé está na apresentação harmoniosa da verdade, revelada pela Palavra

¹⁷¹ Mt. 13, 9.

¹⁷² Pedro Calafate considera a numerografia de Apríngio de Beja como estritamente ortodoxa, conclusão que nós também compartilhamos e pode ser verificada neste excerto: “[...] Ao interpretar, em Com. 5, 1, a simbologia dos 7 selos, - encarnação, nascimento, paixão, morte, ressurreição, glória e reino eterno reassume a sua doutrina cristológica na fórmula ‘*germinae substantiae persona est*’”. O autor do *Tractatus* detém-se a considerar a semiologia do nome e do número, tendo sempre em vista a eternidade divina, garante da condição inspirada da Escritura e da veracidade de todo o logos profético. O nome revela a essência da realidade. Este facto aplica-se por antonomásia à divindade quando se diz de si mesma que o seu nome é SER, ‘pois é próprio de Deus existir sempre’. Cf. CALAFATE (1999: 109-110).

e pela Tradição. Vejamos, pois, segundo Antunes e Lamelas como a coerência e a inspiração de toda a Escritura, lida e compreendida como uma mesma Palavra de Deus, e a harmonização com a tradição apostólica e patrística, formam as linhas impulsionadoras da análise patenteada pelo bispo pacense (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 322-330).

Esta obra enquadra-se na exegese alegórica e, em comparação com outras, é um comentário literal, breve e sóbrio. De salientar que o tom de Apríngio possui um pendor exclusivamente teológico, doutrinal e místico, evidenciando um amplo conhecimento teológico. Todos esses fatores marcam o tom do seu texto (VEGA, 1940).

Talvez seja por isso que, na sua obra, Apríngio faz um esforço colossal por garantir que o cristianismo é a única religião que promove a salvação de todos os homens, e a Igreja católica é a única *ecclesia* verdadeira.

Assim, na introdução aos seus comentários (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 81), Apríngio Pacense rasga um particular elogio a São João Evangelista, asseverando ser este o apóstolo mais amado por Cristo¹⁷³. Esta insistência na atribuição da autoria do Apocalipse ao ‘*beatissimus Apostolorum*’ parece inserir-se, segundo Antunes e Lamelas, no aproveitamento do Tratado para admoestar os fiéis, bem como os clérigos, da canonicidade e capitalidade do Apocalipse, aproveitando para amparar a doutrina ortodoxa de Niceia (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 43-44).

Após este argumento de autoridade, invoca o Espírito Santo para o auxiliar a revelar aos homens os arcanos ditados por Cristo a João, através do Livro de Apocalipse. De facto, um dos grandes temas de Apríngio será o da divindade do Espírito Santo.¹⁷⁴

De igual modo, começa o *Liber Primus*. Inicia, então, o Pacense¹⁷⁵, a sua pregação sobre o Verbo, termo católico de ortodoxia, rejeitado pelo dogma ariano e que perpassará toda a obra do *Comentário ao Apocalipse de São João*. Aqui se demonstra como Apríngio apreendeu o Apocalipse mais como uma ação prática e não simplesmente como uma prédica a ser ouvida. Procurando uma harmonia entre a letra exata do texto bíblico e aquilo que a precedente tradição dissera, Apríngio lê passo a passo, evidenciando a conformidade entre as sentenças

¹⁷³ Com. 22,8.

¹⁷⁴ Com. 1, 8.

¹⁷⁵ Com. 1, 2. 7-9; 2, 10.

bíblicas do texto, a fé evangélica e a doutrina apostólica¹⁷⁶. Vê-se, efetivamente, a sensibilidade pastoral da pregação da Palavra do bispo pacense. A descrença e a impiedade herética combatem-se com a arma da pregação, cujo alicerce único consiste no ‘*sentire cum ecclesia*’ existente em todas as igrejas.¹⁷⁷

Não obstante, no mesmo *Liber Primus*¹⁷⁸, Apríngio faz menção ao fim dos tempos que está a acontecer. Para o Pacense, não é possível a introdução do tempo na eternidade, dado que à eternidade não sucede tempo algum. Vivemos efetivamente agora no ‘*hodie*’ da História a derradeira era do mundo, nela aconteceu a vinda do Senhor e a derrota do diabo, que se ainda possui poder, este apenas existe no coração dos seus sequazes como num precipício. No término desta derradeira era do mundo, o Senhor voltará definitivamente, na sua Parusia. Apríngio afasta, assim, o milenarismo, espiritualizando-o segundo uma interpretação alegórica possível, mas perceptível para os seus leitores. Aliás, para Apríngio, Cristo encarnado no seio da Virgem é o próprio número mil, pois nele a eternidade divina é assumida pela natureza mortal, expressa na sentença ‘Cristo crucificado’ e no símbolo da Cruz.¹⁷⁹

Roger Gryson realça, nesta mesma perícope, a primeira palavra, das muitas que se lhe seguirão, que considera erudita no *Comentário ao Apocalipse de São João de Apríngio* (GRYSON, 2008), pois, até ali, o investigador das fontes cristãs antigas considera que Apríngio usa um latim comum, facilmente apreensível por todos. Para fundamentar a sua posição, Gryson exemplifica dizendo que Apríngio emprega o latim *Gradiens/Gradientem*, quando lograria ter empregado outros sinónimos mais elementares para indicar o seu propósito de caminhar, subir em níveis, pois a igreja católica como esposa de Cristo, reside no âmbito celestial, nas alturas. Antunes e Lamelas no Comentário já citado (ANTUNES e LAMELAS, 2007:45) insistem que a imagem colhida da Igreja não reside tanto na sua dimensão concreta, visível ou mesmo hierárquica, mas antes na da Igreja espiritual, mistério velado e revelado nos entes e acontecimentos histórico-salvíficos. Ecoam profundas ressonâncias platónicas e abre-se, com Apríngio, a plêiade de imagens eclesiológicas medievais: esposa, templo, cidade, arca, tabernáculo, altar, vinha, Sião, Jerusalém

¹⁷⁶ Com. 3, 7-8.

¹⁷⁷ Com. 1, 10-11.

¹⁷⁸ Com. 1, 2.19.

¹⁷⁹ Com. 20, 1.

(ANTUNES e LAMELAS, 2007: 46-47), aplicando, desta forma, ao ‘‘novo Israel’’, ou seja à Igreja Cristã, as veterotestamentárias imagens da qāhāl¹⁸⁰ hebraica. Obviamente, tudo o que se diga da Igreja deve entender-se escatologicamente, pois ela vive em incessante tensão entre profecia e realização. Para tal, Apríngio inspira-se nas dualidades bíblicas Moisés e Elias, Lei e Graça, Pedro e Paulo, Lei e Profetas e nelas procura fundamentar-se. É mister salientar, outrossim, que Apríngio defende o Primado de Pedro como ele é entendido hoje, argumentando com base em Mt. 16, 18 a intencionalidade de Cristo em desejar que Pedro personifique a Igreja inteira.¹⁸¹

É também, no *Liber Primus*, que Apríngio enceta uma elocução sobre Cristo como o Alfa e o Omega, recorrendo à etiologia da língua grega, em sentido cristológico.¹⁸²

Apríngio nomeou ainda os hereges nicolaítas¹⁸³, atribuindo o significado do termo nicolaíta à igreja herética bastarda, com um dogma pervertido que afirma falsidades e prega a paz quando na verdade nunca existiu paz. De acordo com o *sermo* de Apríngio¹⁸⁴ esta igreja herética impressiona a plebe com afirmações pouco verdadeiras sobre Deus. Existe no texto pacense uma visão etiológica do substantivo próprio ‘‘nicolaíta’’, utilizado para descrever o arianismo.

Pela mesma intenção discursiva do texto de São João apóstolo, Apríngio aproveitou o simbolismo do Verbo de Deus para passar uma mensagem de esperança e reacender a fé e a resistência da população nicena hispano-romana. Para tal, utiliza o Apocalipse como ferramenta argumentativa, procurando situar o momento político - da quinta década do sexto século – como permissivo com diversos tipos de heresias, dentro do plano maior de Deus

¹⁸⁰ Congregação ou assembleia geral do ‘‘povo do deserto’’, reunida por Moisés.

¹⁸¹ Com. 21, 12.

¹⁸² Com. 1,8.

¹⁸³ Com. 2, 6.

¹⁸⁴ A palavra latina *sermo* apresenta o modo como Apríngio de Beja expressava suas ideias. Ver sobre esta questão lexical o professor de latim Ernesto Faria: ‘‘[...] *Sermo* – maneira de falar; sentido figurado: discussão, estilo [...]’’. O estilo apringiano pareceu-nos uma prática do *sermo eruditus*, comprovando uma alusão isidoriana sobre Apríngio de Beja ter língua e ciência refinada, em detrimento do *sermo rusticus*. Podemos, inclusive, citar a afirmação que nos corrobora, em Marques 1993: 90 sobre esta questão do *sermo* utilizado por Martinho de Dume: ‘‘[...] Mas pode-se, no entanto, confirmar, clarificar e completar o *sermo rusticus* de S. Martinho com outros documentos: extratos dos concílios de Agde, de Braga de 572 [...]’’. Vide FARIA (1958).

Posto isto, Apríngio dá início ao seu discurso contra os judeus da Hispânia¹⁸⁵. E alertou para a existência de uma afirmação perigosa por parte dos próprios judeus sob o julgamento do catolicismo por este não ser mais judaico. Sabemos que os bispos católicos estavam preocupados com a situação dos escravos cristãos que estavam sob a alçada dos judeus que poderiam convertê-los. E, assim, pode-se entender a motivação de algumas medidas legais nos concílios cristãos: “Qualquer escravo cristão possuído por um dono judeu beneficiava-se automaticamente de uma medida de libertação. [...]” (FARIA, 2010: 48).

Em suma, seria possível sumariar, em síntese, os grandes temas que Apríngio trata no seu Comentário, adaptando-os de Antunes e Lamelas (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 58):

1. A unidade da pessoa de Jesus e a união das duas naturezas numa só Pessoa¹⁸⁶;
2. União mística de Cristo e da sua Igreja¹⁸⁷;
3. Catolicidade e santidade da Igreja¹⁸⁸;
4. Universalidade da Igreja¹⁸⁹;
5. A “firmeza da fé” como um dom de Deus¹⁹⁰;
6. Dons do Espírito Santo e a sua missão santificadora¹⁹¹;
7. Divindade do Espírito Santo¹⁹²;
8. Doutrina da Graça¹⁹³;
9. Testemunho contra os antropomorfistas¹⁹⁴;
10. Necessidade e mérito das boas obras¹⁹⁵;
11. Impecabilidade dos justos, após a ressurreição¹⁹⁶;
12. Graça dada a todos os homens para os conduzir à Igreja¹⁹⁷;
13. Sobre os “mil anos”¹⁹⁸;

¹⁸⁵ Com. 2, 9-10.

¹⁸⁶ Com. 1, 5,7; 1,8; 19, 16; 21, 16.

¹⁸⁷ Com. 1,12; 19,16,21,2.

¹⁸⁸ Com. 1,4; 1, 11.

¹⁸⁹ Com. 1,4; 1, 11; 21,19.

¹⁹⁰ Com. 2,3; 2,5.

¹⁹¹ Com. 1, 4; 1,8; 22,7.

¹⁹² Com. 1, 8.

¹⁹³ Com. 1, 11; 22, 17.

¹⁹⁴ Com. 4, 2.

¹⁹⁵ Com. 1, 3; 1, 9; 3, 16-17; 20,12.

¹⁹⁶ Com. 22, 4-5.

¹⁹⁷ Com. 22, 10-11; 22,17.

¹⁹⁸ Com. 20, 2s.

14. Primado de Pedro¹⁹⁹.

O investigador brasileiro Fábio Libório Rocha²⁰⁰, que dedicou a sua Tese de Doutorado à exegese do *Comentário* de Apríngio, fornece-nos uma outra síntese da hermenêutica do santo bispo pacense. Nela podemos encontrar pontos convergentes, mas outrossim alguns pontos divergentes, que importam apresentar. Assim, para o autor, Apríngio compôs o seu *Comentário ao Apocalipse de João* essencialmente como uma apologia ao texto do Apocalipse católico, execrado pela facção ariana dos Godos, particularmente entre os reinados de Amalarico e Leovigildo. Com efeito, a gênese em si mesma do *Comentário ao Apocalipse de São João* constituía *per si* um vitupério incisivo ao arianismo visigodo e ostrogodo. Para tal empreendimento, desfrutou da metáfora de Gog e Magog, os anticristos, considerados, segundo o prisma católico, os próprios Godos da seita ariana.

Com efeito, o escrito tem como objetivo essencial potenciar a aptidão da pregação para a ação pastoral nicena, levando-nos a considerar a possibilidade da exposição de Apríngio prover material retórico para as dioceses da Hispânia na empresa de anular um provável fracionamento doutrinário face às heresias. Tratou-se, assim, segundo o autor, de um intento de expugnação nicena e de reprovação das referidas segmentações heréticas.

Porém, a peleja foi essencialmente erudita, ainda que visando, pastoralmente, a sociedade visigoda por haver viabilizado lugar para o aninhamento das heresias. Aqui o investigador diverge do estado da arte atual, pois defende categoricamente que Apríngio criou uma academia teológica em *Pax Iulia*, o que se torna pastoralmente ainda mais relevante, pois o bispo pacense teria então formado, segundo o seu *Comentário ao Apocalipse de São João*, os futuros presbíteros, o que explicaria parcialmente a propagação posterior da obra.

Assim, o Verbo assoma como via interpretativa exclusiva da revelação divina, asseverando teologicamente preeminência retórica sobre qualquer texto priscilianista ou ariano que fosse gerado em seu tempo.

Se até aqui podemos encontrar pequenas *nuances*, o segundo aspeto que o investigador brasileiro destaca afasta-se um pouco mais dos postulados geralmente aceites.

¹⁹⁹ Com. 21, 12.

²⁰⁰ Discípulo de Renan Frighetto, da Universidade Federal do Paraná. Cf. ROCHA (2009: 44-160).

Para o autor, o escrito de Apríngio visava outrossim os poderosos da Hispânia, mormente os monarcas, por não assegurarem a paz aos católicos hispano-romanos, permitindo o arianismo e continuando a fazer uso das práticas pagãs. Apríngio estaria, assim, como a voz dos antigos profetas de Israel, a denunciar o pecado dos reis.

Porém, desta feita serve-se da tradição joanina para alentar as urbes no combate ao arianismo godo. Este ataque não é direto, pois Apríngio subtilmente desvia o centro da peleja da dimensão político-real para a cristológico-católica. Tal deslocação, aumenta a segurança de Apríngio na sua missão de incrementar a robustez da fé católica de Niceia na Hispânia, desinstalando os hispano-romanos, algo acomodados.

Face a esta e à anterior explanação sobre as chaves hermenêuticas de Apríngio, podemos concluir que o bispo pacense emerge de um ambiente cultural entusiasta, bem como de um episcopado erudito. Tal ambiente circunscreve, de alguma maneira, a repercussão da ação do episcopo escritor, tal como a relação “convenientemente cordial”, relativamente aceite, pelo reino visigodo ariano. Como referimos, a seu tempo, os visigodos mantinham uma “tolerância conveniente”, ou seja, que podia ser quebrada a qualquer instante se o equilíbrio de forças fosse alterado, principalmente havendo implicações políticas e sociais.

Estando Isidoro de Sevilha certo nas suas asserções sobre Apríngio - “*dissertus lingua et scientia eruditus*”- o bispo pacense estaria alicerçado numa notável *nobilitas*, à qual pertenceria.

É também assaz eloquente o facto de Apríngio escrever em latim clássico, algo extremamente invulgar na sua centúria.

Ora, estes argumentos parecem indicar-nos que a pena de Apríngio, por causa da sua erudição e autoridade, foi posta ao serviço do combate do arianismo e/ou do priscilianismo, como heresias e, por consequência, inimigos da Igreja. Apríngio aparenta lutar pela ortodoxia católica, mediante um libelo retórico-literário, pastoral e litúrgico, à semelhança de Martinho de Dume. A dar crédito à origem bizantina de Apríngio, o bispo pacense teria assumido a cátedra de *Pax Iulia* antes de Martinho em Braga, atuando como precursor do *sermo rusticus* de Martinho de Dume (MARQUES, 2003: 90). Aliás, as similitudes entre ambos vão mais além: ambos estudaram no Oriente e produziram obras de doutrinação,

Apríngio numa vertente mais teológica, Martinho de feição mais moral; os dois bispos revelaram forte ação pastoral em prol da correção dos rústicos e abjuração do arianismo, Martinho de uma forma mais aguerrida, Apríngio menos beligerante, característica que o distingue²⁰¹; Apríngio, mediante a criação das escolas episcopais e Martinho pela fundação do Mosteiro-Bispado de Dume, exerceram uma ação cultural, que se desenvolveu muito além dos seus episcopados²⁰².

Assim sendo, Apríngio não seria um obscuro bispo de uma cidade do sul da Lusitânia, sede de uma diocese sufragânea de Mérida, mas um monge erudito e nobre que abriu caminhos a outros, sendo ele próprio também conduzido a estas paragens ocidentais.

Mas a repercussão da sua obra não termina aqui. Já referimos que Isidoro de Sevilha e Bráulio de Saragoça analisaram e fizeram diligências para encontrar as obras de Apríngio, mormente o seu *Comentário ao Apocalipse de São João*. O santo bispo hispalense, na opinião de Fábio Libório Rocha, apresenta Apríngio como um eminente erudito e escritor requintado, explorando a sua relevância para toda a Igreja da Hispânia do século VII (ROCHA, 2009: 175). Infere, pois, o investigador brasileiro e nós com ele concordamos, que Apríngio é não apenas o primeiro bispo de *Pax Iulia*, mas, mais corretamente, o primeiro bispo reconhecido pela Igreja da Hispânia como tal.

Quanto a Bráulio de Saragoça, para além da análise epistolar, que descobre amplas similitudes no temário entre o bispo de Saragoça e o de Beja, será importante também transcrever aqui a sua carta²⁰³, dirigida a um Abade de nome Emiliano:

[...] Por outra parte rogo-te diretamente a ti, para copiá-lo, o livro do bispo Apríngio Pacense, o Apocalipse comentado, que ando buscando e não encontro; ser-te-á fácil, dada sua grande influência e importância na cidade, e mesmo que não o tenhas, procura quem o tenha, para que tu mesmo mo proporciones. Oportunamente soube que não faz muito se achava na biblioteca do Conde Lorenzo. Tarefa tua, meu senhor, será buscá-lo por todas as partes e satisfazer a minha petição; copiá-lo-ia em seguida e to devolveria. Pelo demais me permito oferecer-te meus humildes serviços com todo afeto e desejo ardentemente que me tragas notícias diretamente sobre o assunto mediante uma carta de tua culta pena [...].

(MADOZ, 1941)

²⁰¹ FLETCHER, Richard A. (1999). *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity*. Los Angeles: University of California Press. p. 257.

²⁰² SILVA, Lúcio Craveiro da (2002), *Estudos de cultura portuguesa*, Braga: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho.

²⁰³ Carta XXV tópicos 30 e 35. Cf. *EPISTOLÁRIO DE S. BRAULIO DE ZARAGOZA* (1941).

Existe, pois, uma consonância de conceitos doutos, pastorais e cristológicos de ortodoxia observável, aclarando o interesse de Bráulio e Isidoro de Sevilha pela obra de Apríngio. Parece que o *Comentário ao Apocalipse de São João*, ultrapassou as fronteiras da então diocese pacense e tornou-se um testamento para os vindouros da cristologia católica na Hispânia do sétimo século.

CAPÍTULO 4. APRÍNGIO BISPO E CONSTRUTOR DE UMA COMUNIDADE

Lumen gentium cum sit Christus, haec Sacrosancta Synodus, in Spiritu Sancto congregata, omnes homines claritate Eius, super faciem Ecclesiae resplendente, illuminare vehementer exoptat, omni creaturae Evangelium annuntiando (cf. Mc 16,15). Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis, naturam missionemque suam universalem, praecedentium Conciliorum argumento instans, pressius fidelibus suis et mundo universo declarare intendit. Condiciones huius temporis huic Ecclesiae officio urgentiorem vim addunt, ut nempe homines cuncti, variis hodie vinculis socialibus, technicis, culturalibus arctius coniuncti, plenam etiam unitatem in Christo consequantur.²⁰⁴

4.1 Um bispo e a sua diocese - A comunidade cristã pacense no século VI

A vida e a obra de Apríngio Pacense, aliada à ampla pesquisa arqueológica do final do século XX e início do terceiro milénio, constitui base firme para trabalharmos, conjeturalmente, as características da primeira comunidade cristã da vetusta *Pax Iulia* ao tempo do seu episcopado.

Numa diocese desaparecida durante mil anos, perdendo inclusive o apodo “pacense” que a caracteriza para a diocese de Badajoz, criada séculos depois, vista permanentemente como “terra de missão” e quase extinta no século XIX (GUERREIRO, 1996-97: 35-169), mas de onde o cristianismo nunca desapareceu, a caracterização das suas origens pode ajudar a lançar luz para o presente, tornando-se, pois, premente a consecução deste desiderato.

Como veremos, a extensão da diocese e a existência de portos cruciais e de grande relevo no comércio da época, como *Myrtilis*, mas também o porto de Sines, trazia com relativa facilidade novas ideias, novas doutrinas, novas correntes, as quais se difundiam com bastante

²⁰⁴ LUMEN GENTIUM, 1, 1. Tradução livre do autor: “A luz dos povos é Cristo: por isso, este sagrado Concílio, reunido no Espírito Santo, deseja ardentemente iluminar com a Sua luz, que resplandece no rosto da Igreja, todos os homens, anunciando o Evangelho a toda a criatura (cfr. Mc. 16,15). Mas porque a Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano, pretende ela, na sequência dos anteriores Concílios, pôr de manifesto com maior insistência, aos fiéis e a todo o mundo, a sua natureza e missão universal. E as condições do nosso tempo tornam ainda mais urgentes este dever da Igreja, para que deste modo os homens todos, hoje mais estreitamente ligados uns aos outros, pelos diversos laços sociais, técnicos e culturais, alcancem também a plena unidade em Cristo.”.

celeridade pelas vias comerciais existentes, calcadas das vias romanas. Sabemos, por exemplo, da via romana que ligava *Myrtilis* a *Pax Iulia* e esta a Mérida e a Évora, bem como aquela que, por Mértola, passava provinda de *Ossonoba*, ligando assim as três grandes cidades do sul peninsular lusitano e estas com a capital administrativa e religiosa, Mérida (ROLDÁN HERVÁS, 1975).

Apríngio governaria, deste modo, uma diocese facilmente influenciável, porque aberta a uma certa “globalização”, pois o ‘*mare nostrum*’ unia todos os povos mediterrânicos e estes com o Médio e o Extremo Oriente. As ideias pululavam e as vias comerciais constituíam meios privilegiados de transmissão de ideias. Assim aconteceu nos primórdios da expansão do cristianismo e assim continuaria a acontecer, mercê desta política mercantil de trocas, cujas raízes se afundam nos séculos.

Assim, não será de estranhar que o *Comentário* de Apríngio se dirija igualmente à Orbe e não somente à Urbe, ao jeito das epístolas neotestamentárias chamadas Católicas ou da Carta aos Romanos²⁰⁵. De facto, a *oikoumene* (οἰκουμένη) está sempre presente no pensamento dos Padres Nicenos, como parece ser o pensamento de Apríngio. Tal não invalida que o contexto inicial seja a Igreja particular que o bispo regia, ainda que, dada a catolicidade intrínseca à natureza da Igreja, segundo o pensamento cristão vigente à época, este desiderato original abarcasse um contexto mais lato, ou melhor, universal²⁰⁶.

Importa aqui destacar a importante e bem estudada comunidade cristã de Mértola que, como se disse, seria parcialmente monofisita. Ainda que constitua uma grande e bem organizada comunidade, como a arqueologia comprova, tudo parece indicar que seria parte integrante da diocese de *Pax Iulia* a que Apríngio presidia (VIANA, 1960a: 138-231).

De facto, é bastante eloquente que nas basílicas estudadas se encontrem epigramas de quase toda a hierarquia eclesiástica, inclusive com precedências (Primeiro Cantor da Igreja de

²⁰⁵ São chamadas católicas, no sentido de universais porque são dirigidas às comunidades cristãs como um todo. Foram nomeadas de acordo com os seus autores. Cf. PAUL, A. (2009), *L'inspiration et le canon des Écritures: histoire et théologie*, Paris Edition Du Cerf.

²⁰⁶ SCHAFF, Philip (1882), "Gregory and the Universal Episcopate", *History of the Christian Church*, IV: *Mediaeval Christianity: A.D. 590–1073*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers; 3rd edition (July 1, 1996).

*Myrtilis*²⁰⁷), mas, até à data, nenhuma referência à existência de um bispo tenha sido encontrada. Também fora dos meandros da arqueologia nenhum outro dado documental, sugere a existência de uma diocese em Mértola.

Seria uma paróquia dissidente ou parcialmente dissidente? Teria o seu estatuto económico, mercantil e social permitido essa dissidência, facilitando e garantindo a sua manutenção? Seria essa a razão para a posterior facilidade no processo de islamização? Haveria, pois, como Cláudio Torres sugere, duas comunidades cristãs, uma herética e outra ortodoxa? (TORRES e SILVA, 1989).

Efetivamente, na Antiguidade Tardia, *Myrtilis* conservou a sua relevância económica e vocação mercantil. Os dados arqueológicos revelam que a atividade do porto de Mértola não diminuiu e, a atestá-lo, estão as distintas importações de cerâmicas do Mediterrâneo oriental (FERNANDES, 2012: 5; FABIÃO, 1987: 125-148; DELGADO, 1992: 125-133). A urbe, em si mesma, era a placa giratória das riquezas comerciais e minerais que cruzavam o território em carroças ou no dorso de animais e, já embarcadas, baixavam até ao mar e daí aos portos mediterrâneos.

No sentido contrário, advinham mercancias exóticas, numerosos artigos procedentes de outras paragens, bem como outras gentes, com as suas linguagens, cultos e culturas. Este persistente vaivém encaminhou os primeiros evangelizadores e a nova mensagem que começou a desabrochar entre os patrícios e plebeus da *Myrtilis* romana, numa época em que o culto se oficializava e as várias comunidades religiosas podiam coabitar (TORRES, 1991).

No período visigodo subsistem indicações que *Myrtilis* é mais um dos portos e fortificações bizantinas que afiançam a ocupação costeira do sul da Hispânia na guerrilha que, ao longo de setenta anos, subsistiu entre o reino de Toledo e a *manus* romana de Constantinopla, para empregar a expressão de Isidoro de Sevilha (RODRÍGUEZ ALONSO, 1975; VALENTE, 2018: 123-130; GIRVÉS, 2012).

²⁰⁷ Na igreja do Rossio do Carmo foi inumado um sujeito referido como “primeiro cantor” da igreja de Mértola. Cf. LOPES (2009).

Sabemos ter sido esta guerrilha cansativa e cruel, através da leitura de missivas permutadas no princípio do século VII entre o rei visigodo Sisebuto e o Patrício Cesário, caudilho das tropas invasoras (CASTRO, 2017).

São as incursões dos persas às extremas orientais do império bizantino que conduzem o imperador Heráclio a não amparar convenientemente as suas milícias na Península Ibérica, permitindo ao antigo chefe militar visigodo e novo rei, Suintila, submeter as remanescentes cidades que a mão bizantina capitaneava e obter um avolumado triunfo perante todos os outros monarcas. Ele foi o primeiro, na monarquia visigoda, a exercer o domínio de toda a Hispânia até ao Oceano, o que ninguém antes conseguira (COLLINS, 2004: 92-102; WALLACE-HADRILL, 2004; WOLFRAM, 1997: 507).

As variadas edificações cristãs de Mértola levam-nos a ponderar a presença de uma população abundante, pois durante os séculos V-VIII, os casos apontados pela topografia histórica, bem como a sua extensão espacial, indiciam uma respeitável dimensão no que concerne às comunidades de crentes nela existentes (MACÍAS, 1993).

A extensão e relevância que esta comunidade de fiéis teria então nesta localidade está fundamentada, epigraficamente, desde 489 com o Presbítero *Satyrio* e até 729 com o Clérigo *Adulteus* (LOPES, V., 2003; DIAS e GASPARG, 2006). Contudo, os primeiros enterramentos documentados epigraficamente são de um anónimo e de *Stefanus, Famulus Dei*, sepultados em 462.

A juntar a este dado cultural e institucional, destaca-se o programa formal e a qualidade artística do conjunto *musivo* do batistério e estruturas anexas, a partir das quais se pode refletir sobre o poderio económico e ligações comerciais e culturais das classes dominantes de então com as civilizações da bacia do Mediterrâneo, onde classicismo, orientalismo e cristianismo se encontram num constante processo de intercâmbios e segmentações multiculturais (LOPES, 2008: 10-21; SIMPLÍCIO, BARROS e LOPES, 2003). Desde os primeiros séculos da nossa era, em Mértola, não podemos deixar de notar a capacidade de relacionamento, atestada, entre as várias comunidades religiosas.

A grandiosidade da igreja mertolense estaria assim ligada à sua condição de interposto comercial e à sua prosperidade económica, mais do que à sua condição de suposta sede

episcopal. *Myrtilis* será, então, uma paróquia da diocese de *Pax Iulia*, sem dúvida uma paróquia de grande relevância, mas não mais do que uma paróquia no universo das muitas que constituíam a diocese pacense. Contrariamente a essas, em relação a *Myrtilis*, temos uma abundante informação, graças aos trabalhos do Campo Arqueológico de Mértola. Seguramente, quiçá nunca poderemos dizer com absoluta certeza que tipo de comunidade cristã existiria em *Myrtilis*. Porém, sustentados pelo conhecimento atual, são-nos permitidos certamente abrir possíveis caminhos para futura investigação.

Apríngio, tal como já afirmámos, surge como um bispo erudito e ortodoxo, sendo secundário, mas não irrelevante para o nosso intento, a sua origem oriental ou hispano-romana. A sua erudição não reside apenas no bom uso da pena e no conhecimento das Escrituras e da Tradição, nem das técnicas greco-latinas de redação e exposição, mas essencialmente na ortodoxia da mensagem que brota dessa pena.

Apríngio é um guerreiro da ortodoxia católica, empunhando, preferencial e decididamente, as armas da luz²⁰⁸, com vigor e mansidão, sem ataques diretos ou violentos. A sua pluma é incisiva, mas prudente, sempre solidamente fundamentada. À ortodoxia alia-se provavelmente a santidade de vida, pois já Gregório Magno dizia que “Àquele a quem se despreza a vida, deve desprezar-se igualmente a pregação” (Conferência Episcopal Portuguesa, 2012).

Em suma, Apríngio não gozaria da reputação que trespassa os séculos se os seus costumes não concordassem com a sua fé. A própria Catedral de Badajoz, diocese que se diz também sua herdeira, possui um vitral com a figura de Apríngio e o apodo Santo antes do nome Apríngio, sinal da fama de santidade do bispo pacense, ainda que não exista registo da sua canonização, facto que não é de todo inusual nos inícios do cristianismo e até entrarmos profundamente na Idade Média (ARMSTRONG, 1999).

A santidade é, de facto, um fenómeno de variadas dimensões, não simples de descrever. Márcia Pereira dos Santos e Teresinha Maria Duarte, investigadoras da hagiografia medieval, postulam que a santidade no Ocidente Medieval constituiu um fenómeno apreciável, de múltiplas extensões: fenómeno espiritual, pois é manifestação da

²⁰⁸ Ef. 6.

procura do divino; fenómeno teológico, pois é a revelação de Deus no mundo; fenómeno religioso, pois é uma circunstância favorecida da conexão com o sobrenatural; fenómeno social, pois é o agente de união e de reconhecimento dos grupos e das sociedades; fenómeno institucional, pois encontra-se na base das organizações canónicas e conventuais; fenómeno político enfim, pois é um lugar de interpelação, posição ou de sincronismo da religião e do poder. Pode-se, naturalmente, olhar a santidade como o local de uma intercessão bem-sucedida entre o natural e o sobrenatural, o material e o espiritual, o mal e o bem, a morte e a vida (DOS SANTOS e DUARTE, 2010: 2).

Como sabemos, nos primórdios do cristianismo, o termo “santo” era empregue, de forma genérica, para mencionar os cristãos. Basta, para isso, atentar rapidamente nas saudações e despedidas das epístolas neotestamentárias, particularmente, as epístolas paulinas²⁰⁹.

Gradativamente, esta designação começou a reservar-se para aqueles membros da comunidade cristã que se haviam distinguido pelo exercício extraordinário de uma determinada virtude (a fidelidade, no caso do culto dos mártires; a castidade, no caso do culto das virgens; a abnegação, no caso do culto dos monges e eremitas) (TAVARES DIAS, 2014: 13-23).

Porém, como recorda Bárbara Lucas, com o fluir dos tempos, muitas lendas passam a referir-se e a incluir também certos santos, o que força a Igreja a determinar que, futuramente, somente seriam dignas de culto aquelas figuras que o Papa proclamasse formalmente como tal, mediante o ato da designada “canonização” (LUCAS, 1969), criando-se, inclusive, um processo para comprovar a heroicidade da virtude de um determinado candidato: Não é possível esquecer que, ao declarar um fiel como santo, a Igreja, de certa forma, declara igualmente a Sua santidade, expressa a eclesiologia que pretende realçar, projeta e influencia a sociedade (MARTINS, 1954).

No entanto, no que concerne à devoção popular aos santos, torna-se extremamente difícil encontrar o limite entre o formal e o não formal, dado estarmos diante de expressões

²⁰⁹ 1 Cor. 1, 2; Ef. 1, 1; Rm. 16.

complexas, através das quais o devoto crê estar a praticar a sua religião, sem a preocupação dela ser ou não sancionada eclesialmente (DANIELOU e MARROU, 1966: 320).

De facto, para o povo, a canonização é um ato racional organizado, mas, a sua devoção natural àquele que considera santo é, pelo contrário, mística e emocional, dispensando processos burocráticos formais. O sujeito que acredita, deposita, pois, a sua fé na proteção eficaz do “santo”, independentemente da posição oficial da Igreja (DI BERARDINO, 2002).

P. Saintyves sustenta a tese dos santos “como sucessores dos deuses”, acentuando as simultaneidades cerimoniais do culto aos santos (SAINTYVES, 1907). Este autor, apurou uma continuidade na utilização dos locais de culto ao sagrado da Antiguidade – nascentes, rochedos e matas – verificando que estes locais tanto eram usados no culto de santos, como no culto a “génios” ou “semideuses”, realizado por galo-romanos, o que se estendeu até à Idade Média Tardia.

No entanto, já desde o século IV, teólogos como Santo Agostinho negam a opinião dos santos lograrem ser olhados como os herdeiros dos deuses ou como deuses autónomos:

Eles [mártires] não são deuses: o Deus deles é o nosso Deus. É certo que veneramos as suas «memórias» como santos homens de Deus, que até à morte combateram pela verdade para fazerem conhecer a verdadeira religião, provando a falsidade, a mentira do paganismo.

AGOSTINHO (1991-1995)

Peter Brown expõe uma tese ligeiramente distinta das precedentes. O culto principia por uma afeição individual, possivelmente conexa ao conhecimento particular do santo, que posteriormente se alargaria à comunidade, seguida da aceitação pelo clero responsável e espalhando-se depois por toda a região e, em casos particulares, a toda a cristandade. Apesar da sua teoria, este autor, numa óptica mais pragmática, mas com algum fundo de verdade, diz-nos que “the cult of the saints was the natural result of men who (...) had hoped, by multiplying intercessors on their behalf, to find an easier road to Heaven than the straight and narrow path they had been offered by the early Christian communities” (BROWN, 1982: 123).

Quanto ao culto devotado aos santos, consideramos que subsistem diversos géneros de culto na época medieval. Porém, para o pedido de intercessão ou intervenção direta ser recebido,

julgava-se que o culto deveria ser celebrado no dia da morte terrena do santo (*dies natalis*²¹⁰), pois, nesse dia, o santo era distinguido com os mais diversos géneros de culto: leitura da sua hagiografia na igreja ou mosteiro de que era patrono, religiosidade privada de uma determinada família ou clã ou, como momento importante, com a sua recordação nas solenidades litúrgicas daquele dia.

Contudo, a data festiva atingia o seu cume com a concretização de feiras, romarias e romagens que empolgavam os fiéis e os agregavam à volta das relíquias desse ser extraordinário (COSTA, 2019: 445-493). Aí expressava-se, em termos afetivos e místicos, a verdadeira devoção popular ao santo, embora, por vezes, imbuída ou, pelo menos, maculada, por elementos pagãos.

É nesta esteira que julgamos ser verosímil afirmar que, à frente da então diocese pacense, se encontrava um bispo erudito, quer dizer, sábio e santo ou sábio porque santo, que possui o apoio e a simpatia da população pacense, sendo a sua santidade prolongada popularmente pelos séculos, sem processo formal de canonização.

Prossigamos, pois, com o labor deste bispo, evitando controvérsias canónicas de santidade reconhecida.

Ora, considerando o verbo acutilante anti-herético, mormente, anti-ariano de Apríngio e o arianismo professado pelos visigodos detentores do poder, seria impensável uma comunidade maioritariamente ariana em *Pax Iulia* (o mesmo não se poderá dizer das comunidades cristãs rurais, como adiante veremos). De facto, as boas graças do poder monárquico teriam impellido a população contra o bispo e, seguramente, dessa insurreição haveria eco na história posterior. Seria estranho que Isidoro de Sevilha descrevesse minuciosamente as perseguições e ao apresentar um *vir eruditus* não aumentasse a sua glória, fazendo-o alvo dessas mesmas perseguições, um pouco ao género dos confessores da Igreja Antiga (DONINI e FORD, 1966).

²¹⁰ O nascimento para a vida espiritual.

Parece-nos, pois, bastante provável que a comunidade cristã de *Pax Iulia* fosse maioritariamente ortodoxa na profissão da sua fé, permitindo ao seu bispo pelejar contra os inimigos da Igreja, talvez em meios rurais ou mesmo na cidade ‘rival’ de *Myrtilis*.

Assim sendo, a comunidade cristã de que Apríngio é a cabeça aparenta ser urbana, letrada e ortodoxa (como melhor veremos a seguir). Se considerarmos os limites da diocese pacense idênticos aos do *conventus pacensis*, como sói em casos similares na Hispânia, teremos então uma diocese territorialmente ampla, essencialmente urbana na época romana, ligeiramente deslocada para os campos durante as invasões germânicas e retornada às urbes aquando do estabelecimento dos reinos godos. Apríngio falaria, então, a partir da sede do *conventus pacensis*, cidade fulcral, comercialmente ativa, parte integrante da via romana que ligava *Ossonoba* a *Ebora* e à metrópole Mérida (ANDRADE, 2012).

A urbe pacense passaria, assim, em tempos de Apríngio por um processo evangelizador sólido, sendo catequizada com sapiência e segundo a reta doutrina de Niceia. O mesmo não se poderia dizer dos campos, onde o cristianismo entrou com alguma dificuldade, se mesclou com cultos pagãos e, posteriormente, assumiu algumas heresias, como o arianismo, o monofisismo, o priscilianismo (FRANGIOTTI, 1995).

De *Myrtilis* sabemos, por exemplo, existir a forte hipótese da presença de pelo menos duas comunidades cristãs, uma herética, de matiz monofisita, outra ortodoxa (como, aliás, já anteriormente referimos). Talvez o mesmo se passasse pelo restante território da diocese pacense. Factual é a existência do cristianismo no território, pois a arqueologia assim no-lo garante: de São Jorge de Ficalho (com um batistério) (WOLFRAM e MONGE SOARES, 2014: 54-69; KHATCHATRIAN, 1962; ALFENIM e LOPES, 1995: 463-469), a Santiago do Cacém (Miróbriga) (BARATA, 1999: 67-72), passando por Pisões (SARDICA, 1975: 63), Monte da Cegonha (ALFENIM e LOPES, 1995: 463-469), São Cucufate (ALARCÃO, 1995: 383-388), Moura (ENCARNAÇÃO, 1990: 65-74), Serpa (AFFREIXO, 1993), ...

Quiçá fosse essa a grande premência de Apríngio: chamar à unidade da fé todas as ovelhas do território do qual havia sido constituído bispo... Assim, a ação de Apríngio aparenta ser eminentemente pastoral, potenciada por uma comunidade mãe já em processo de sólida

formação na fé católica. De facto, conhecemos a lista dos sucessores de Apríngio²¹¹ e sabemos que, mesmo sob domínio islâmico, a fé católica continuou a florescer em terras de Beja, produzindo inclusive um mártir: o diácono São Sisenando, padroeiro da cidade de Beja e dos diáconos permanentes da diocese bejense (SERPA, 1984). Por isso, cremos ter sido a urbe catequizada com esmero e, a partir dela, ter emergido um movimento de cristianização do mundo rural e também, obviamente, de combate às heresias aquando da ascensão de Apríngio ao episcopado, tal como viria a acontecer com São Martinho de Dume (COSTA, 1950; SILVA, 2002; SOARES, 1997), através do seu ‘*De correctione rusticorum*’ (FLETCHER, 1999).

Mélanie Wolfram, partindo da arqueologia, parece discordar desta asserção. Para a investigadora, o microcosmos rural de *Pax Iulia* brinda-nos com uma enorme multiplicidade de sítios cristãos durante a Antiguidade Tardia, multiplicidade essa que aparenta principiar já nos séculos IV e V, disputando desta forma com o “silêncio” da comunidade cristã urbana. O grau de literacia confirmado na inscrição métrica a Maura, descoberta no Vale de Aguilhão, evidencia uma população cristã com um digno grau cultural ainda nas vésperas do advento das populações islâmicas, revelando assim o papel que as *villae* detiveram durante toda a Antiguidade Tardia no território pacense (WOLFRAM, 2011: 101-119).

Independentemente da presença da comunidade cristã na cidade, que a autora não nega, apenas refere o silêncio documental existente, parece certa a erudição das populações que constituíam o território pacense, mormente, a população cristã. Quiçá a fuga para as *villae* tenha de facto salvaguardado uma elite hispano-romano que, depois de cristianizada, também ela cristianizou os ambientes em que viveu...

A mesma autora sustenta que, no período compreendido entre os anos 472 e 513, a epigrafia rural é dez a cinquenta anos mais nova do que a cidadina, sendo que a inscrição urbana mais recuada desta região data de 462, o que patenteia, no máximo, ser uma geração posterior.

²¹¹ A mais antiga referência à um bispo de *Pax Iulia* remonta ao tempo dos Godos, altura em que se constituía como sufragânea da arquidiocese de *Emerita Augusta*, embora a diocese possa ser mais antiga (século IV), a fazer fé nas evidências arqueológicas. São conhecidos os nomes de sete bispos desta antiga sede episcopal, tendo vários deles participado nos concílios em Toledo, capital do reino visigótico, entre 531e 693. O primeiro bispo certo é São Apríngio, de que fala Isidoro de Sevilha e autor de um comentário sobre o livro do Apocalipse. Autores do século XVI e XVII adicionaram os nomes de três outros bispos (Domiciano, Urso e Isidoro), dos quais, no entanto, não há evidências históricas. Nos registos dos últimos concílios de Toledo, refere-se um *episcopus Pacensis* ou *ecclesia Pacensis*, uma indicação de que a cidade havia perdido o nome romano e adquirido o de *Pace*, que se tornaria Beja no período muçulmano. Cf. CHENEY (2019).

Este dado, prossegue a investigadora, é interessante uma vez que a cristianização do mundo rural é usualmente estimada como bastante mais tardia em relação à dos meios urbanos (MARTÍN DE CÁCERES, 2012: 65-77). Esta divergência - entre a presença de comunidades cristãs e o aparecimento de inumações reconhecidas como tal - é análoga ao resto do mundo urbano cristão, com exceção de Roma (NASCIMENTO, 2006: 7-23) e do Norte de África (FÉVRIER, 1986: 767-809).

Mélanie Wolfram sustenta que, aparentemente, o acontecimento do ‘‘silêncio epigráfico’’ ocorre tanto no mundo rural como na urbe. Além disso, o ressurgimento desse fenómeno ocorre quase concomitantemente, rejeitando-se, desta forma, a conceção de um processo de cristianização rural mais serôdio. A investigadora afirma que havendo conhecimento de comunidades cristãs, em algumas urbes, a partir do início da terceira centúria, sem que, no entanto, existam epígrafes desse interstício, coisa alguma nos barra a possibilidade de estimar também a existência paralela de comunidades cristãs rurais em momentos mais vetustos. Porém, até findada a sexta centúria, por alturas da centralização da Igreja Hispânica, o caminho da cristianização experimentou variações, sendo impossível asseverar imperativamente a total conversão da globalidade do território em data anterior a esta²¹².

Sabendo como a inumação dos corpos era importante para os primevos cristãos, os dados da autora levam-nos a pensar o quão arreigado estaria o cristianismo na região em estudo. Porém, centrando-nos no objetivamente comprovável, são inegáveis as ‘‘flutuações’’ no processo de cristianização advindas da existência de heresias, de cultos pagãos, da instabilidade política e da reconstrução de uma nova era civilizacional com a queda do mundo antigo e o advento da era medieval.

Andrade Filho declara não ser suficiente declarar-se cristão para pertencer à *gens sancta*, pois os supersticiosos campesinos não colocavam em causa a sua condição cristã. Segundo o autor, deparamo-nos com atividades pagãs também no seio da aristocracia, tanto laica como eclesiástica, bem como nas diferentes contraposições geográficas, ou seja, tanto no mundo rural como no mundo urbano. Examinando os cânones, dedicados à idolatria, pelos diversos concílios coetâneos, Andrade Filho assevera o seu crescimento, não apenas no número de cânones a ela dedicados, mas na dureza dos mesmos. Tal feito corre

²¹² WOLFRAM, 2011: 100

paralelamente à lei civil, a qual na sétima centúria da nossa era determina para os adivinhos e outras ações pagãs penas como quinhentas chicotas ou tortura e venda fora da pátria, Há, porém, um contraste entre as determinações conciliares e aquelas da legislação visigoda: as primeiras são bastante mais abrangentes, enquanto as segundas se centram particularmente na magia e adivinhação²¹³.

De facto, confirma-se a nossa intuição de que a ascensão do poder episcopal na época Tardo Antiga surge como uma necessidade plural, não só de estabilidade social, mas também de cristianização da ruralidade e da urbanidade. Obviamente, a urbanidade teria alguma vantagem no avanço e consolidação dessa cristianização, pois disfrutava da presença do bispo, da sua presidência nas celebrações litúrgicas, da sua instrução homilética e catequética, da sua assistência aos pobres e intervenção social, da sua denúncia, inclusive dos monarcas.

Seguramente, em contextos normais, era inato que os cidadãos acreditassem no *dux* local ou em oficiais imperiais, mas neste contexto os poderes imperiais estavam ausentes. A população da Hispânia teve pouca opção a não ser socorrer-se dos bispos. Pela consideração da sua autoridade na Igreja e por provirem de famílias da *nobilitas*, os bispos encetaram o preenchimento do vácuo deixado na estrutura de poder das comunidades da Península (GARCÍA MORENO, 1990a: 619-636, 1990b: 223-258).

O múnus essencial deste na urbe era o exercício da caridade, a repartição de esmolas e o cuidado dos pobres, particularmente no que toca às viúvas e aos órfãos. O influxo do epíscopo junto dos poderes civis tinha principalmente a ver com a sua notoriedade religiosa, mais do que com o seu ofício civil (LE GOFF, 1981).

Quando o mundo pós-romano principiou a normalizar, os bispos do início da sexta centúria inauguraram um plano audaz com o intento de procurar unir a sociedade em torno do catolicismo ortodoxo numa luta esforçada para conceber uma sociedade firme e santa, dócil à eleição divina (BASTOS, 2013).

²¹³ ANDRADE FILHO, 2012: 68.

Assim aconteceu, muito provavelmente, com Apríngio e a comunidade cristã de *Pax Iulia* a que presidiu, a quem se dirigiu e defendeu.

Podemos, então, afirmar sem forçar a verdade histórica que um cristão ordinário, sob o prisma da sua vida quotidiana, era marcado, à época, por superstições ou por idolatrias e heresias, como o arianismo e o priscilianismo. Assim e naturalmente, as inquietações dos primeiros bispos católicos oscilaram entre a obstinação do paganismo e a fraca apropriação do cristianismo.

À guisa de demonstração da pertinência, a luta duradoura da Igreja contra as várias práxis divinatórias e as superstições distintas apontam para a continuação do paganismo no território que viria a ser Portugal, mais, Carlos Alberto Ferreira de Almeida repara que não há dúvida de que a autêntica cristianização da população rural, particularmente entre as faixas inferiores, aconteceu apenas após o final da Idade Média, e especialmente após a contrarreforma (ALMEIDA, 1974: 17-37).²¹⁴

Desta forma, a comunidade cristã a que Apríngio se dirigiu não necessitava de uma primeira evangelização, já recebida há tempos, mas de uma catequização pós-batismal sistemática, quicá porque o catecumenado habitual nos primeiros tempos do cristianismo, com a conversão de Constantino, vai paulatinamente cedendo lugar a conversões massivas sem a prévia e adequada catequização (FLETCHER, 1997).

Assim, cremos estar perante uma comunidade que cedo abraçou o cristianismo, mas à qual faltou a formação posterior necessária à consolidação e assimilação plena das verdades da fé cristã, na sua forma católica. Essa lacuna, permitirá o nascimento de confusões doutriniais, ou melhor, a adesão a propostas confusas doutrinalmente, a que designamos comumente de heresias, bem como a mesclas com os cultos pagãos e as superstições existentes. Autores, como Franco Jr., consideram que este processo é mais complexo, não se tratando de sobrevivências do paganismo, mas de uma realidade nova. Efetivamente, se num plano ideológico o cristianismo justificava agora a monarquia visigótica, privando do seu beneplácito a práxis apreciada como pagã, num plano religioso planava uma certa confusão. Franco Jr., na senda de J. C. Schmit, estima como errada a conceção de ‘sobrevivências

²¹⁴ Uma visão antropológica da sobrevivência do paganismo especialmente no norte de Portugal, pode ser encontrado em PINA-CABRAL (1992).

pagãs”. Para ambos, toda a fé ou cerimonial, mais do que uma junção de tradições, constitui uma vivência experiencial, cujo sentido se encontra somente na sua integridade presente, isto é, os rituais e experiências pagãs não se limitavam a simples “sobrevivências” ou a meros gestos ou rotinas preservados ocamente, tendo, pelo contrário, um substrato sensitivo ativo, experienciado de maneira coesa pela religiosidade do tempo em que foram observados e referidos pelos escritores cristãos²¹⁵.

Deste modo, Apríngio parece ter em mente, não só a luta direta contra as heresias, mas igualmente a catequização das comunidades sob a sua jurisdição, o que, indiretamente, acabaria por minar, de igual forma, o pensamento herético, pois fortalecendo as comunidades na fé católica ortodoxa e livrando-as do “erro” herético erguia um novo bastião, capaz de o auxiliar na luta contra a exterminação das heresias no território da sua diocese.

Por outro lado, estamos em plena época de afirmação do poder dos bispos e essa poderá ser igualmente uma das razões da ação pastoral de Apríngio, expressa no seu *Comentário*. Apríngio é ciente de ser sucessor dos Apóstolos e, por conseguinte, de gozar daquela potestade que o próprio Cristo lhes conferiu e que, Ele mesmo (Cristo), manifestará plenamente a todos os povos no dia da sua Parusia, ou seja, na sua última vinda.

Assim se exprime Apríngio:

Proclamada já a sua morte, realizada pela mesma morte a sua purificação e a de todos por meio Dele, completa já a futura renovação e prestados a Deus Pai Todo-Poderoso a glória e o louvor, manifesta a sua segunda vinda, na mesma forma exterior e no mesmo corpo que sofreu, morreu e ressuscitou. Virá, porém, revestido do poder divino e não, como antes, na fraqueza humana, para dar-se a conhecer aos perseguidores, através do testemunho da sua humanidade verdadeira, que antes assumira.²¹⁶

Efetivamente, na Península Ibérica, o processo de institucionalização do património eclesiástico adota formas mais demarcadas unicamente entre os séculos VI e VII, articulado com o procedimento de centralização política que sucede no reino visigodo. Uma das modificações sucedidas na fragmentação do Baixo Império, foi o incremento da atividade política dos bispos, tanto no espaço local quanto regional. Este facto acontece por distintas

²¹⁵ FRANCO Jr., 1996: 86.

²¹⁶ Com. 1, 7.

razões, no entanto, a característica e a participação destes homens na camada superior da sociedade desempenham um papel capital.

Além disto, a organização hierárquica da formação eclesiástica identificava o bispo como modelo para as igrejas, urbanas ou rurais, inseridas no seu campo de atuação. Em consonância com sua posição de liderança, a sua ação era voltada para a gestão diocesana.

Portanto, devemos levar em ponderação os aspetos da organização social da alta camada visigótica na qual subsiste uma intrínseca relação entre a propriedade de terras, a dependência pessoal e o prestígio político (NUNES, 2015).

É necessário, porém, fazer aqui as adaptações necessárias, pois em nosso entender, o desiderato de Apríngio, a partir da análise do *Comentário ao Apocalipse de São João* e das referências que lhe são feitas, não tem uma dimensão meramente patrimonial.

Somos levados a crer que a liderança que Apríngio pretende inculcar é de tipo espiritual, motivada por razões fundadas na fé, ou melhor, na uniformidade/unidade da fé. Tal não impede, não obstante, que Apríngio procure afirmar o seu poder episcopal que, como sabemos, se imiscuía ao tempo também nas dimensões civis, e, gradativamente, com maior potência e amplitude.

Andrade Filho, embora adiantando ligeiramente a época de Apríngio, enfatiza que o incremento da relevância do múnus episcopal no reino, bastante clarificado a partir da conversão do arianismo ao catolicismo, efetivar-se-ia definitivamente com a inserção dos episcopos na corpus de eleitores do rei. No substrato formava-se uma *Societas fidelium Christi* não já como uma associação de nações num império, correspondendo antes à Igreja, a qual juntava numa entidade: *unus Dei populus, unumque regnum*. Obviamente, a *societas fidelium Christi* firmava-se na fé católica, segundo o investigador. Essa fé, inerente à unidade do corpo místico, analogicamente, colocava o monarca como a cabeça, concomitantemente o *Alter Christus* e o *Christus Domini, gratia Dei*²¹⁷.

Obviamente, avançando para esta conceção social, também a importância civil do episcopado tende a crescer e a estabilizar, aproveitando a unificação, como antes havia

²¹⁷ ANDRADE FILHO, 2013: 102.

aproveitado a desestruturação do Império romano (BOWERSOCK, BROWN e GRABAR, 2001).

De facto, o poder episcopal nestas centúrias (VI-VIII) aumentará proporcionalmente, mercê desta aliança entre poder religioso e poder político. Assim, se ergue a Idade Média, com todas as suas *nuances* nesta matéria, embora com a inquestionável presença agregadora da fé católica. Seguramente, a hierarquia católica não foi tão pristina quanto a sua missão obrigava, mas a unidade que a fé católica conferia à Europa não pode ser discutida. A Europa nasce, pois, da fé cristã e da civilização greco-latina cristianizada. Nesse sentido, as raízes cristãs da Europa tornam-se mais penetrantes na terra e permitem à árvore do cristianismo florescer no continente europeu (DUQUE, 2004).

Também aqui, Apríngio parece intuir uma mudança, daí a sua procura incansável pela unidade, através da manutenção da ortodoxia.

4.2 Um objetivo a prosseguir: a ortodoxia

A pureza da doutrina será uma das grandes intuições apríngianas, pelo que a comunidade cristã a que se dirige não estaria isenta de erro. Tal não significa necessariamente que fosse uma comunidade herética, mas que os ventos da heresia teriam perturbado a comunidade de quem Apríngio havia sido constituído pastor. Parece-nos muito mais exequível esta segunda hipótese, pois não há fundamentação histórica para a existência de grandes divisões eclesiais ou disputas teológicas dentro dos limites da diocese pacense., das quais existiria seguramente eco.

Desta forma, o bispo Apríngio, como bispo católico niceno, tem em mira a ortodoxia da fé, segundo a qual cada fiel deve viver e operar, para agradar a Deus. O cristianismo, na sua feição católica, enfatiza grandemente a unidade da fé e a fidelidade ao Magistério, que retira todo a instrução que oferece aos fiéis, da Revelação Divina, constituindo-se da Tradição (oral) que veio dos Apóstolos e da Tradição (escrita), a Bíblia. É sobre essa Tradição (escrita e oral), com idêntica relevância nas duas formas, que o Magistério estabelece as suas instruções, mais tarde determinadas infalíveis no Primeiro Concílio do Vaticano (1869-70).

A Constituição Dogmática *Dei Verbum*, do Concílio Vaticano II (1962-65), séculos depois, apresenta o valor da manutenção da ortodoxia da fé, desde os tempos apostólicos, bem como os garantes dessa ortodoxia. De facto, assim narra: “para que o Evangelho sempre se conservasse inalterado e vivo na Igreja, os apóstolos deixaram como sucessores os bispos, a eles transmitindo o seu próprio encargo de Magistério” (CONCÍLIO VATICANO II, 1982).

Assim, na conceção católica, os próprios Apóstolos, escolhidos por Cristo, designaram os bispos como seus sucessores, para que passassem incólume, também aos seus sucessores, o “depósito da fé” que eles haviam recebido diretamente do Logos encarnado, a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade. Sabemos, pelo livro dos Atos dos Apóstolos e pelas Epístolas paulinas, que o próprio São Paulo estabeleceu muitos bispos, para organizar e chefiar as várias igrejas que iam nascendo como fruto da sua pregação. Por exemplo, instalou Timóteo como bispo à frente da marcante igreja de Éfeso e enviou Tito para a ilha de Chipre, dois dos seus mais diretos colaboradores.²¹⁸

Ao despedir-se dos bispos em Éfeso, Paulo, a caminho do cativo de Roma, admoesta:

Cuidai de vós mesmos e de todo o rebanho sobre o qual o Espírito Santo vos constituiu bispos, para pastorear a Igreja de Deus, que ele adquiriu com o seu próprio sangue. Sei que depois de minha partida se introduzirão entre vós lobos cruéis, que não pouparão o rebanho. Mesmo dentre vós surgirão homens que irão proferir doutrinas perversas, com o intento de arrebatarem após si os discípulos. Vigiai!²¹⁹

É notória, nesta passagem, a apreensão do Apóstolo, advertindo os bispos, que Paulo considera e crê como constituídos pelo Espírito Santo e não pela escolha humana, que apascentem, cuidem, guardem e defendam a porção do rebanho de Deus que lhes foi confiada, a fim de que os hereges não lhe façam mal (já aqui se manifesta uma preocupação com a retidão da fé). Fará, posteriormente, o mesmo tipo de recomendação a Timóteo e a Tito:

“Torno a lembrar-te a recomendação que te dei, quando parti para a Macedônia: devias permanecer em Éfeso para impedir que certas pessoas andassem a ensinar doutrinas extravagantes”.²²⁰

²¹⁸ Vide Epístolas a Timóteo e Epístola a Tito, Bíblia de Jerusalém, São Paulo: Paulus.

²¹⁹ Cf. At 20,28-31.

²²⁰ Cf. 1Tm 1,3.

“Recomenda esta doutrina aos irmãos, e serás bom ministro de Jesus Cristo, alimentado com as palavras da fé e da sã doutrina que até agora seguiste com exatidão”.²²¹

“Toma por modelo os ensinamentos salutares que recebeste de mim sobre a fé e amor a Jesus Cristo. Guarda o precioso depósito pela virtude do Espírito Santo”. “Seja (...) firmemente apegado à doutrina da fé tal como foi ensinada, para poder exortar segundo a sã doutrina”.²²²

Desta maneira e seguindo tais admoestações, a prédica apostólica, manifestada de modo peculiar nos livros inspirados, devia preservar-se, sem descontinuidade, até à conclusão dos tempos, quando o Logos voltasse, com poder e glória. Por isso, os Apóstolos, fazem questão de realçar que transmitiram aquilo que eles próprios receberam²²³, encorajam os fiéis a conservar as tradições que aprenderam seja oralmente, seja por carta²²⁴ e a batalhar pela fé uma vez transmitida aos santos.²²⁵

A primeira geração que ainda conheceu e conviveu com os Apóstolos guardará ciosamente estas instruções. Assim, São Clemente (88-97), bispo de Roma, quarto Papa da Igreja, colaborador de São Paulo²²⁶, na Carta aos Coríntios (MAXWELL, 1968), para vencer uma pequena insurreição dos fiéis contra os pastores, exhibe, no século I, os sustentáculos da Igreja, expondo que Jesus Cristo tomou todo o poder do Pai e incumbiu os Apóstolos de instituírem a Hierarquia. Assim, os Apóstolos obedeceram à sua ordem e colocaram à frente das Igrejas, bispos, presbíteros e diáconos como colaboradores, tendo preceituado a sua sucessão, com princípios claros.

Também Santo Ireneu de Lyon, discípulo de São Policarpo, bispo e mártir de Esmirna, que, por sua vez, fora discípulo de São João evangelista, redigiu na afamada obra “*Contra os Hereges*”, a partir do seu conhecimento privilegiado de quem conviveu com o discípulo amado²²⁷:

²²¹ Cf. 1Tm 4,6.

²²² 2Tm 1,13-14.

²²³ cf. I Cor 11,23; 15,3.

²²⁴ cf. II Tess 2,15.

²²⁵ cf. Jd 3.

²²⁶ cf. Fil 4,3.

²²⁷ Assim se designava o Apóstolo João, supostamente autor do quarto Evangelho, de três cartas e do Apocalipse. Cf. CHARLESWORTH (1995).

Sendo nossas provas de tal monta, não é preciso ir procurar alhures a verdade, tão fácil de se haurir na Igreja, pois os Apóstolos, como num rico celeiro, aí depuseram a verdade em sua plenitude, a fim de que todo o que desejar possa tirar dela a bebida da vida [...].

(GRANT, 1997: 54)

E, assim, procuraram viver o seu episcopado aqueles que lhes sucederam (seguramente, também Apríngio), ou seja, cuidando das comunidades que lhe foram confiadas, extirpando a heresia e guardando o “depósito da fé”.²²⁸

Nos tempos do bispo pacense, e tendo em conta as controvérsias e as heresias que grassavam pela cristandade, os princípios mais relevantes da fé católica ortodoxa seriam certamente:

1. A Trindade: sem dúvida, a doutrina fulcral do Cristianismo ortodoxo é a asseveração de que a essência de Deus é trina. Para a ortodoxia, Deus não é uma substância autocentrada, mas, antes, uma Família, uma eterna comunhão interpessoal. Assim, enquanto é um ente uno, Deus subsiste em três diferentes Pessoas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Nos termos da metáfora tornada clássica por Santo Agostinho e por Ricardo de São Vítor: o Pai ama eternamente o Filho, o Filho é eternamente amado pelo Pai e o Espírito Santo é o amor com que as duas outras Pessoas estão eternamente seladas (BOUGEROL, 1997).
2. O Pecado Original: uma consequência da doutrina da Santíssima Trindade é a crença que na base da realidade está o amor. O que dizer, então, de todo o mal e sofrimento que devastam o mundo? A réplica cristã entende considerar tais reveses como perversões da ordem natural do mundo, fundamentalmente boa, e em reconhecer a pecaminosidade humana como a sua causa. O mal é olhado, assim, como resultado de um uso desapropriado da liberdade. Essa explanação é resumida na alegoria da queda, segundo a qual a insurreição contra a benevolência divina é uma opção, se bem que certa propensão à rebelião constitui a própria disposição humana (concupiscência). A crença em tal inclinação natural à malícia integra a doutrina a que se chama pecado original.²²⁹
3. Cristo – verdadeiro Homem e verdadeiro Deus: se na base do cristianismo está a fé trinitária, no seu centro – como no centro da Trindade – está a Pessoa de Cristo, o

²²⁸ Expressão que indica as verdades fundamentais da fé católica, contidas nas Escrituras e na Tradição, ou seja, no chamado Magistério da Igreja. Cf. PENIDO (1956).

²²⁹ Cf. Rom. 5, 12-21; 1 Cor. 15, 21-22; Ef. 2, 1-3; VAZ (1998).

Filho de Deus. Ele é, como ensina a doutrina da Trindade, a perfeita manifestação do Divino, o que expressa que é somente por meio dele que os homens, idôneos pelo Espírito Santo, podem ver o Pai (que é, afinal, a perfeita invisibilidade do Divino) (AQUINO, 2014).

Cristo, pois, verdadeiramente encarnou, por obra do Espírito Santo, no seio da Virgem Maria, permanecendo Deus. Logo, os Primeiros Concílios de Niceia e de Constantinopla (KELLY, 1978: 3-75) afirmarão que Cristo é verdadeiramente Homem e verdadeiramente Deus, ou seja, partilha uma só substância com o Pai, o que afirma que, embora seja "Deus verdadeiro" e Deus Pai também seja "Deus verdadeiro", eles são um único ser, de acordo com o que é encontrado em João 10, 30, chegando-se, assim, ao termo grego *homoousios* (que significa consubstancial, isto é, "da mesma substância").

Obviamente, a concepção virginal, a natureza real humana e divina de Jesus, a penitência como tábuas de salvação, a eclesiologia, a escatologia, o primado de Pedro, o cânon das Escrituras, são igualmente princípios identificadores da fé católica ortodoxa. Apresentamos, porém, apenas o núcleo, dado que é a partir daqui que se desenvolvem as restantes doutrinas.

Será, pois, esta a fé católica ortodoxa que Apríngio defenderá, com a sua pena:

Fiéis aos santos Padres, todos nós, perfeitamente unânimes, ensinamos que se deve confessar um só e mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, perfeito quanto à divindade, e perfeito quanto à humanidade; verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, constando de alma racional e de corpo, consubstancial com o Pai, segundo a divindade, e consubstancial a nós, segundo a humanidade; em tudo semelhante a nós, excetuando o pecado; gerado segundo a divindade pelo Pai antes de todos os séculos, e nestes últimos dias, segundo a humanidade, por nós e para nossa salvação, nascido da Virgem Maria, mãe de Deus; um e só mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, que se deve confessar, em duas naturezas, inconfundíveis, imutáveis, indivisíveis, inseparáveis; a distinção de naturezas de modo algum é anulada pela união, antes é preservada a propriedade de cada natureza, concorrendo para formar uma só pessoa e em uma subsistência; não separado nem dividido em duas pessoas, mas um só e o mesmo Filho, o Unigênito, Verbo de Deus, o Senhor Jesus Cristo, conforme os profetas desde o princípio acerca dele testemunharam, e o mesmo Senhor Jesus nos ensinou, e o Credo dos santos Pais nos transmitiu.²³⁰

(HOEKSEMA, 2008: 89)

²³⁰ Credo da Calcedónia.

4.2.1 A luta contra as heresias orientais: o Arianismo

Sabemos que o arianismo negava a consubstancialidade das pessoas da Santíssima Trindade e, por isso, Apríngio ao longo do seu comentário afirma:

Porque se referira, há pouco, ao Verbo que habitava na glória do Pai *antes de ter assumido a natureza humana*, acrescentou, necessariamente, a referência à Encarnação, dizendo: e da parte de Jesus Cristo, que é testemunha fiel. Prestou um *testemunho autêntico da sua divindade, ao assumir a humanidade*, intercedendo pelos nossos pecados com a sua paixão dolorosa e purificando-nos de toda a iniquidade²³¹. (...) E assim manifesta a *divindade do Espírito Santo na unidade da Trindade*²³². (...) E 3 vezes 5, atrás referidos, significam que, em Nosso Senhor Jesus Cristo, *habita corporalmente a plenitude da divindade*, conforme ensina o Apóstolo. E, portanto, o número 5, dividido em 3 partes, mostra que Nosso Senhor Jesus Cristo, *ao assumir a natureza humana, permanece ele mesmo* (...) pois n'Ele encontra-se a plenitude da divindade, como ele próprio afirma: *Eu estou no Pai e o Pai está em mim*.²³³

Ora, em quatro comentários a trechos do Apocalipse²³⁴, Apríngio apresenta a doutrina da Trindade rejeitada por Ario, e por ele confirmada com o recurso às Escrituras neotestamentárias, nomeadamente, às cartas de Paulo²³⁵. As palavras são cuidadosamente escolhidas para evitar truques linguísticos dos partidários de Ario inspirados na mitologia grega.

De facto, num aprofundamento da sua doutrina da subalternidade do Filho em relação ao Pai, porque criado e não divino, Ario afirma que Cristo apenas possui uma divindade em sentido impróprio²³⁶. Apríngio, citando Paulo proclama que em Cristo habita a plenitude da divindade²³⁷. Ora este substantivo feminino singular “plenitude” não deixa margem para dúvidas: a fé de Apríngio, a fé da Igreja, a fé de Niceia, a fé dos Apóstolos reconhece que o Filho é consubstancial ao Pai, logo, Deus com o Pai na unidade do Espírito Santo, também Ele Deus, procedente do Pai e do Filho e com o Pai e o Filho adorado e glorificado (Credo Niceno-constantinopolitano).

²³¹ Com. 1, 5.

²³² Com. 1, 8.

²³³ Com. 21, 16.

²³⁴ Com. 1,5;1,8; 19, 16; 21, 16.

²³⁵ 1 Cor. 3, 11; 10,4;11,3;13,8; 15,23-28, 2 Cor. 3,2; 5,16-19;11,2; 12,2; 12, 28.

²³⁶ Uma carta de Auxêncio, bispo de Milão do século IV, referindo-se ao missionário Úlfilas, apresentou uma descrição clara da teologia ariana sobre a Divindade: Deus, o Pai, nascido antes do tempo e Criador do mundo era separado de um Deus menor, o Logos, Filho único de Deus (Cristo) criado pelo Pai. Este, trabalhando com o Filho, criou o Espírito Santo, que era subordinado ao Filho e, tal como o Filho, era subordinado do Pai. Daí que Jesus seja Deus, apenas em sentido impróprio, pois por propriedade não é Deus. Cf. SHAHAN (1907).

²³⁷ Col. 2, 9.

Comentando os símbolos apocalípticos da veste, do número e das expressões ‘rei dos reis e senhor dos senhores’, realidades que se prestam a mnemónicas pela sua cadência e simbologia, à semelhança das canções populares vulgarizadas por Ario para a propagação da sua doutrina, Apríngio explicita e consolida a sua explicação da doutrina nicena da unidade da Trindade, dizendo: ‘a sua veste é a humanidade que assumiu e, porque é uma só pessoa nas duas naturezas, também por isso, nas vestes, ou seja, no sacramento do corpo do Senhor, se lê o seu nome escrito: Rei dos Reis e Senhor dos Senhores’²³⁸. Diz, igualmente, a atual liturgia romana:

com vosso Filho único e o Espírito Santo, sois um só Deus e um só Senhor. Não uma única pessoa, mas três pessoas num só Deus. Tudo o que revelastes e nós cremos a respeito de vossa glória atribuímos igualmente ao Filho e ao Espírito Santo. E, proclamando que sois o Deus eterno e verdadeiro, adoramos cada uma das pessoas, na mesma natureza e igual majestade.²³⁹

É mister que a profissão de fé trinitária é idiossincrática da fé cristã e não podia, por isso, estar sujeita a modulações ou desvios. Vemos em Apríngio uma postura firme e sem hesitações de afirmação positiva e certa desta verdade dogmática da fé católica.

Importa trazer à memória neste ponto o facto dos visigodos reinantes em tempos do bispo pacense serem arianos, o que preocuparia sobremaneira Apríngio. A sua comunidade seria, assim, composta, por hispano-romanos católicos e visigodos arianos. Infelizmente, não nos é possível apresentar as percentagens, a não ser a partir de uma suposição baseada na força, ou seja, o visigodo detém o poder, o hispano-romano foi conquistado.

Sabemos, no entanto, através do retrato apresentado por Newton de Macedo (NEWTON DE MACEDO, 1928) que a dualidade entre os visigodos e os hispano-romanos agudizava-se sobremaneira no aspeto religioso: arianos versus católicos. Existia uma dissemelhança no reino visigótico que advinha do não reconhecimento dos dois povos que chefiava. As alterações entre as duas facções religiosas na corte recuam no tempo tanto quanto a presença dos visigodos na Península, mas conseguem novo alento quando o próprio filho de Leovigildo, Hermenegildo, captura a cidade de Sevilha e enfrenta o pai, perfilhando ostensivamente o partido católico, provavelmente como sustento para as suas próprias ambições governativas e, proclamando-se rei, conquista terras no sul da Península. Hermenegildo é, por fim, vencido pelo pai, encarcerado e liquidado (o pai mandou-o

²³⁸ Com. 19, 16.

²³⁹ Prefácio da Santíssima Trindade, Missal Romano (1992), Coimbra: Gráfica de Coimbra.

decapitar) (THOMPSON, 1960: 4-35). Na sequência deste ato, com as alterações e revoltas que afloram a região ibérica, Leovigildo aproveita e vence e incorpora o reino suevo ao reino visigótico, alargando o seu domínio (BARBERO e LORING, 2005a: 162-192, 2005b: 346-370).

A conversão formal de Recaredo, seu filho, enceta a ‘‘ junção’’ universalizada das gentes da Hispânia, entrementes sob o domínio quase completo do reino visigótico, fazendo extinguir-se a trincheira mais compressora entre os hispano-romanos e os visigodos. A oficialização da conversão, em assento conciliar, demarca não só a profissão do credo católico como indispensável para toda a população goda, renunciando ao arianismo como é exigido pelo papado, mas também a reinvestidura dos bispos católicos nas sedes dos episcopados hispânicos e a necessária deposição dos clérigos arianos.²⁴⁰

Ao contrário do que se possa pensar, esta manobra político-religiosa não redundou na extirpação do arianismo. Certos membros das elites visigodas, sequazes do partido ariano, não renunciaram às suas exigências e intentaram, por distintas vezes, recuperar o trono ibérico (DÍAZ MARTÍNEZ, 2012). A junção das populações não obsteu a que prosseguisse a existência de uma separação entre o partido ariano e o partido católico, que se confrontaram, durante ainda uma centúria depois da conversão dos visigodos (LUCHSINGER, 2002: 29-35).

Não podemos esquecer igualmente a aparente presença de uma comunidade monofisita²⁴¹ em Mértola (TORRES e SILVA, 1989) e, possivelmente, noutras comunidades cristãs da diocese pacense, daí a insistência de Apríngio em afirmar explicitamente as duas naturezas da Segunda Pessoa da Trindade, isto é, as duas naturezas de Jesus Cristo em união hipostática, sem deixar lugar a alguma dúvida ou interpretação particular: “Prestou um **testemunho autêntico da sua divindade, ao assumir a humanidade**, intercedendo pelos nossos pecados com sua paixão dolorosa e purificando-nos de toda a iniquidade.”²⁴²

²⁴⁰ Referimo-nos ao III Concílio de Toledo, um concílio regional que teve o seu início a 8 de maio de 589. Foi neste concílio que o Reino Visigodo, já depois do batismo do rei Recaredo I, se converteu oficialmente do arianismo ao catolicismo. Foi presidido pelo bispo São Leandro de Sevilha. Cf. SPINELLI (2012).

²⁴¹ Monofisismo (do grego: *monos* - "único, singular" e *physis* - "natureza") é o ponto de vista cristológico que defende que, depois da união do divino e do humano na encarnação histórica, Jesus Cristo, como encarnação do Filho ou Verbo (Logos) de Deus, teria apenas uma única "natureza", a divina, e não uma união hipostática de ambas. Cf. MEYENDORFF (1969).

²⁴² Com. 1, 5.

Insistência essa que deriva diretamente dos ensinamentos da designada *Definição de Calcedônia*, inserindo o discurso apringiano na mais pura corrente ortodoxa do seu tempo e desmantelando, igualmente, resquícios de Eutiquianismo (as naturezas humana e divina de Cristo foram fundidas numa nova natureza única)²⁴³, Apolinarianismo (Cristo tinha um corpo humano e um "princípio de vida" humano, mas que o Logos havia tomado o lugar do *nous*, ou "princípio pensante", análogo, mas não idêntico, ao que se chama de "mente" nos dias de hoje)²⁴⁴ e de Monotelismo (Cristo tinha duas naturezas e uma pessoa, mas tinha apenas uma "vontade", a divina)²⁴⁵. Estas correntes são extremamente similares, pois emergem de uma cristologia única (CHESNUT, 1976). Em contraposição, a doutrina ortodoxa professava a *hypostasis*. Esta noção constituiu-se sinónimo da palavra latina *persona*. Nos primeiros concílios ecuménicos, a nomenclatura do termo foi clarificada e uniformizada para que a regra "Três hipóstases numa ousia (essência)" fosse aceite como a sinopse da doutrina ortodoxa sobre a Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo são três diferentes hipóstases numa única divindade. Também alude à divindade de Cristo, na designada união hipostática das suas naturezas - divina e humana - numa única hipóstase (LIVINGSTONE, 2013):

²⁴³ Esta conceção de Cristo, formulada por Eutiques (378-454 d.C.), que fora líder de um mosteiro em Constantinopla, ensinava que a natureza divina de Jesus havia absorvido a natureza humana, gerando consequentemente um ser com uma terceira natureza. Esta doutrina anula Cristo como verdadeiro Deus e como verdadeiro homem, o único que pode trazer salvação. Este ensino foi refutado em 451 no Concílio de Calcedónia. Cf. SCHÜLER (2002).

²⁴⁴ Em plena controvérsia ariana, o Bispo Apolinário de Laodiceia (Síria), 310-390, mostrava-se fervoroso defensor do Credo niceno contra os arianos, mas afirmava que em Cristo a natureza humana carecia de alma humana; tomava ao pé da letra as palavras de S. João 1,14: "O Logos fez-se carne", entendendo carne no sentido estrito, com exclusão de alma. O Logos de Deus faria as vezes de alma humana em Jesus, isto é, seria responsável pelas funções vitais da natureza humana assumida pelo Logos. Os argumentos em favor desta tese eram os seguintes: duas naturezas completas (Divindade e humanidade) não podem tornar-se um ser único; se Jesus as tivesse, Ele teria duas pessoas ou dois eu - o que seria monstruoso. Além disto, dizia, onde há um homem completo, há também o pecado; ora o pecado tem origem na vontade; por conseguinte, Jesus não podia ter vontade humana nem a alma espiritual, que é a sede da vontade. Cf. BETTENCOURT (2018).

²⁴⁵ Os monofisitas insistiam em se autoafirmar. Por isto a heresia reapareceu no século VII sob nova forma. O Patriarca Sérgio de Constantinopla desde 619 ensinava que em Jesus havia uma só *enérgeia* ou uma só capacidade de agir (monergetismo); a capacidade humana estaria absorvida na divina e não teria as suas expressões naturais. O Imperador Heráclio (610-641) aceitou a nova fórmula e conseguiu assim reconciliar grupos monofisitas com o Império. Todavia o monge palestinese Sofrónio resolveu resistir à nova doutrina, denunciando-a como monofisismo velado. O Patriarca Sérgio de Constantinopla deixou então de falar de uma só faculdade operativa, para afirmar uma só vontade (a Divina tendo absorvido a humana) em Jesus (monotelitismo). Muito habilmente Sérgio tentou ganhar os favores do Papa Honório I (625-638); este, tendo recebido informações unilaterais, escreveu duas cartas ao Patriarca de Constantinopla, em que aderiu genericamente à sua posição, embora não compartilhasse propriamente nem o monergismo nem o monofisismo; para evitar escândalos ordenava que não se falasse de uma ou duas energias. Cf. COMBÉFIS (1648).

Cristo é o eterno Filho de Deus que se fez conhecer em duas naturezas sem confusão (ou seja, mistura), imutável, indivisível, sem separação, sendo as diferenças entre as naturezas de maneira nenhuma removidas por causa da união, mas as propriedades de cada natureza sendo preservadas e aglutinadas em uma *prosopon* [pessoa] e uma *hypostasis* [substância] - não dividida ou partida em duas *prosopa* [pessoas], mas apenas um e o mesmo Filho, unigênito, divino Verbo, Senhor Jesus Cristo.

(KELLY, 1977: 45)

Diz ainda a chamada *Definição de Calcedônia*:

Portanto, conforme os santos pais, todos nós, de comum acordo, ensinamos os homens a reconhecer um e o mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, totalmente completo na divindade e completo em humanidade, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, que consiste também de uma alma racional e um corpo; da mesma substância (*homoousios*) com o Pai no que concerne à sua divindade e ao mesmo tempo de uma substância conosco, concernente à sua humanidade; semelhante a nós em todos os aspetos, exceto no pecado; concernente à sua divindade, gerado do Pai antes das eras, ainda que também gerado como homem, por nós e por nossa salvação, da virgem Maria; um e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem confusão, sem mudança, sem divisão, sem separação; a destinação das naturezas de maneira alguma anula-se pela união; mas, pelo contrário, as características de cada natureza são preservadas e reunidas, para formar uma pessoa e substância [*hypostasis*], mas não partidas ou separadas em duas pessoas, mas um e o mesmo Filho e Deus Unigênito, o Verbo, Senhor Jesus Cristo; assim como os profetas dos tempos antigos falaram dele e o próprio Senhor Jesus Cristo nos ensinou e o credo dos pais foi transmitido para nós.

(SCHAEFER, 1908: 48)

A grande preocupação de Apríngio é, de facto, ‘tratar, sem erro, com toda a verdade e com a ajuda de Deus, aquilo que está escrito’ (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 81), como se afirma no prólogo ao *Comentário*, pois ‘a fragilidade da nossa natureza humana não poderia comentar, de outro modo, a história biforme da Lei divina, a expor no duplo mistério do Plano de Deus, se não partisse das próprias palavras do autor da Lei, o Senhor Jesus Cristo’ (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 81).

4.2.2 A dignidade e a unidade da Igreja: a luta contra o Priscilianismo

Andrés Barcala chama-nos a atenção para uma outra provável característica da comunidade a que Apríngio se dirige: o priscilianismo ou os resquícios dessa corrente hispânica ainda presentes (BARCALA, 1997: 327-348). O referido investigador aduz o facto da escolha da própria obra, pois o Apocalipse, por influência das interpretações priscilianistas, estava praticamente banido da vida eclesial e dele se desconfiava. O facto de Apríngio ter tomado

este livro e o ter comentado é, para Barcala, sinónimo da presença do priscilianismo entre os seus fiéis.

É sabido que, pese embora a sua incursão na Gália, o priscilianismo é uma corrente eminentemente ibérica, cujas raízes alicerçaram fundo no pensamento e na cultura peninsular, como bem lembra Victorino Pérez Prieto (PRIETO, 2017). O investigador galego descreve Prisciliano como mobilizador de um pensamento e identidade legítima, de um cristianismo próprio, de um movimento cristão libertador e democratizador. Por outro lado, Barcala insiste que em Prisciliano e nos seus seguidores, desponta um certo peso antropológico: rigor ascético, austeridade, vegetarianismo, espírito ecológico de amor à natureza, mas também a defesa de uma quase revolução eclesiológica que transborda na imperatividade de uma igreja mais participativa, que permita maior acesso das mulheres à formação e ensino teológico, como ao ministério sacerdotal ordenado. Estas questões são altamente discutíveis, no contexto da ortodoxia de então, continuando, através, dos tempos, a constituir um conjunto de temas “quase proibidos”.

Se Apríngio teve de lutar contra a condenada, mas não erradicada, heresia priscilianista, não podemos afirmar taxativamente. Porém, é interessante o amplo espaço que o santo bispo pacense dedica à eclesiologia. Efetivamente, trata com esmero a união mística de Cristo com a Igreja²⁴⁶, a universalidade da Igreja²⁴⁷, a catolicidade e santidade da mesma²⁴⁸, a graça dada a todos os homens para os conduzir à Igreja²⁴⁹, o primado do Apóstolo Pedro e de seus Sucessores²⁵⁰ e a “firmeza da fé” como um dom de Deus²⁵¹ em ordem à *Ecclesia*.

Vejamos alguns comentários do bispo pacense a determinados pontos eclesiológicos, que nos podem apontar caminhos para uma mais justa aproximação à comunidade cristã de *Pax Iulia* no sexto século:

Todo o estado da nossa fé e a dignidade da Igreja Católica não devem atribuir-se aos méritos da natureza humana, mas à vontade de Deus e ao dom de Deus. (...) O canto dos batizados não é senão a doutrina celeste, a pregação do Evangelho, o progresso da religião cristã ou, então, a confissão harmoniosa da Igreja Católica. Pérgamo significa “ao que divide o poder deles”, isto é, as insolências das potências aéreas, a presunção dos heréticos, a arrogância dos poderosos que,

²⁴⁶ Com. 1,12; 19,16; 21,2.

²⁴⁷ Com. 1,4; 1, 11; 21,19.

²⁴⁸ Com. 1,4; 1, 11.

²⁴⁹ Com. 22, 10-11; 22,17.

²⁵⁰ Com. 21,12.

²⁵¹ Com. 2,3; 2,5.

segundo o Apóstolo, levam à separação e divisão da comunidade da Igreja (...) Após a receção do sol da justiça e da iluminação divina, após a ornamentação da beleza celeste e aderindo justamente ao Senhor, a Igreja firma-se na observância inviolável da devoção (...) no sacramento celeste do mistério e nos sete nomes escolhidos se contém a Igreja de todos os povos, de modo a tornar manifestos o número místico e a unidade de toda a Igreja.²⁵²

Se dermos crédito a Chadwick, Prisciliano patrocinou a interpretação particular das perícopes evangélicas, criando o princípio do livre exame e enfatizando o exame dos signos e a superação do literalismo na interpretação da Bíblia (CHADWICK, 1978). Apríngio vigorosamente postula a confissão harmoniosa da Igreja Católica expressa na doutrina celeste, na pregação do Evangelho e no progresso da religião cristã, ou seja, a *lex credendi* é a *lex orandi* e, por consequência, a *lex vivendi* da Igreja e aquilo que a Igreja crê não depende da vontade de cada um, mas da doutrina celeste, pois a Revelação é de origem divina.

Prisciliano impôs que a Igreja retornasse à preferência pelos pobres. Obviamente, Apríngio não nega tal asserção, nem sequer a comenta, mas defende o caráter divino da Igreja, isto é, a *dignidade de que a Igreja goza é vontade e dom de Deus*. A sua eclesiologia é aquela revelada na Escritura e apresentada pela Tradição viva da Igreja, não a deste ou daquele. Se a Igreja é vontade e dom de Deus, não depende dos gostos ou opiniões humanas. A Igreja é, de certa forma, preexistente, ou seja, já existia antes de surgir do lado de Cristo na cruz.²⁵³

Não deixa de ser verdade, não obstante, não ser simples desarticular as afirmações autênticas de Prisciliano daquelas que lhe foram atribuídas pelos seus afetos, nem daquelas que depois constituíram grupos rotulados como "priscilianistas". O caso é que, para alcançar a sua sentença, foi incriminado por utilizar sortilégios (crime punido pela lei romana), de agregações noctívagas com fêmeas, gnosticismo e maniqueísmo, e depois de opor-se à distinção das três pessoas em Deus e assim negar o mistério da Santíssima Trindade. As suas

²⁵² Com. 1, 11.

²⁵³ "A Igreja, que já concebida, nascera do lado do segundo Adão, adormecido na cruz, manifestou-se pela primeira vez à luz do mundo de modo insigne no celeberrimo dia de Pentecostes". De facto, o divino Redentor começou a fábrica do templo místico da Igreja, quando na sua pregação ensinou os seus mandamentos; concluiu-a quando, glorificado, pendeu da Cruz; manifestou-a enfim e promulgou-a quando mandou sobre os discípulos visivelmente o Espírito Paráclito. Ter ele consumado no patíbulo da cruz a sua obra, afirmam-no, numa série ininterrupta de testemunhos, os santos Padres, que notam ter a Igreja nascido na cruz do lado do Salvador, qual nova Eva, mãe de todos os viventes (cf. Gn 3,20). "Agora, diz o grande Ambrósio tratando do lado de Cristo aberto, é ela edificada, agora formada, agora esculpida, agora criada... Agora é a casa espiritual elevada a sacerdócio santo". Quem devotamente investigar esta venerável doutrina, poderá sem dificuldade ver as razões em que ela se funda. Cf. FORTESCUE (1908).

concentrações em bosques, fossas ou em habitações retiradas das cidades, e com a dança como uma parte relevante da liturgia, abrangiam tanto homens como mulheres. Permutou a sacração oficial com pão e vinho por leite e uvas; acolheu as mulheres e os escravos nas reuniões de leitura de textos evangélicos (compreendendo também apócrifos) e integrou o conceito do emanatismo: a alma "assoma" de uma espécie de arrecadação e deve declinar até ao mundo terreal, onde é inevitavelmente aluída pelo maligno. Este primórdio divino da alma, junto com a conceção sabeliana do dogma da Trindade²⁵⁴, são os primeiros motivos de querela teológica com os grupos mais ortodoxos da Igreja.

Ainda que Apríngio não comente nenhum destes pontos em particular, para o bispo pacense uma coisa ressalta em relação à Igreja: a unidade. A divisão, o afastamento da comunidade mãe, as reuniões noturnas fora do templo, afastados da comunidade são seguramente obra *da presunção dos heréticos, da arrogância dos poderosos que, segundo o Apóstolo, levam à separação e divisão da comunidade da Igreja.*²⁵⁵

Sabemos, porém, que em 561, altura em que provavelmente Apríngio ainda vivia, o primeiro Concílio de Braga²⁵⁶ condenava o priscilianismo nestes termos:

Se algum, além da Santa Trindade, introduz outros não sei que nomes da Divindade, dizendo que na mesma divindade há a Trindade da Trindade, como afirmaram os gnósticos e Prisciliano, seja anátema. Se algum não venera verdadeiramente a natividade de Cristo segundo a carne, senão que finge honrá-la jejuando naquele dia e em domingo, porque não crê que Cristo nasceu com verdadeira natureza de homem, como afirmaram Cedão, Marcião, Manes e Prisciliano, seja anátema. Se algum diz que as almas humanas pecaram primeiramente nas moradas celestiais, e que por isso foram arremessadas à terra em corpos humanos, como afirmou Prisciliano, seja anátema. Se algum crê que o diabo tem feito no mundo algumas criaturas e que ele de própria autoridade produz os trovões, relâmpagos, tempestades e sequias, como afirmou Prisciliano, seja anátema. Se algum crê que os doze signos siderais, que costumam ser observados pelos astrónomos, estão dispostos por cada um dos membros da alma ou do corpo, e que se aplicam os nomes dos Patriarcas, como o afirmou Prisciliano, seja anátema. Se algum clérigo ou monge tem na sua companhia algumas outras mulheres como adotivas, que não sejam a mãe, irmã, ou tia, ou outras unidas a ele com parentesco próximo e convive com elas, como ensinou a seita de

²⁵⁴No cristianismo, sabelianismo (também conhecido como monoteísmo modalista, patripassianismo, unicismo, monarquianismo modal ou simplesmente modalismo) é a crença "unicista" de que Deus na sua unicidade se manifestou em carne e não em três pessoas distintas. O termo sabelianismo deriva-se de Sabélio, um bispo do século III d.C. e defensor da tese. Ele foi um discípulo de Noeto, motivo pelo qual os seguidores desta crença são chamados nas fontes patrísticas de noecianos. Já em outras fontes o chamava de patripassianismo. Cf. MOSS (1943).

²⁵⁵ Cf. Com. 22,19.

²⁵⁶ O I Concílio de Braga foi um concílio regional que teve lugar na cidade homónima do Norte de Portugal (então capital do reino dos Suevos), entre 1 de Maio de 561 e 563, por ordenamento do rei Ariamiro, tendo sido presidido por Martinho de Dume, bispo titular de Braga e de Dume. A ele acudiram bispos da Galécia e do norte da Lusitânia. Teve o apoio do Papa João III, e declarou anátema todos aqueles que acreditassem em doutrinas de tipo maniqueísta, como os priscilianistas. Cf. MARTÍNEZ DÍEZ (1975).

Prisciliano, seja anátema. Se algum condena os matrimónios humanos, e aborrece a procriação dos quais vão a nascer, como afirmaram Mani e Prisciliano, seja anátema.²⁵⁷

Estes aspetos parecem não estar presentes na obra de Apríngio, mas se atentarmos à ênfase colocada no mistério da Encarnação do Verbo, *homoousios* com o Pai ou *consubstantialis* com o Pai e também consubstancial com a natureza humana, tomada de Maria e, por conseguinte, da redenção da carne humana, então todo e qualquer dualismo/maniqueísmo deixam de fazer sentido. Para além disso, a confissão das naturezas e vontades humana e divina em Cristo num equilíbrio perfeito – *hypostasis* – afastam qualquer resquício de gnosticismo.

Estaria Apríngio a pensar nos priscilianistas quando fez estas defesas? É virtualmente impossível afirmá-lo, de forma contundente, dado serem estas também *nuances* de outras heresias, como atrás referimos. Certo é que Apríngio sustenta que a graça santificante é dada a todos os homens para os conduzir à Igreja, não para os apartar dela numa comunidade de perfeitos e iluminados que se desviam conscientemente das suas normas. É muito perspicaz o comentário ao Apocalipse (Apoc. 22, 17):

O Espírito Santo e a Igreja convidam todos para virem à salvação. [...] A salvação não se obtém com dinheiro, nem com salário, mas, quem deseja salvar-se, que entre e receberá, ou a regeneração do batismo, gratuitamente, ou o remédio da penitência, sem qualquer preço, e será repleto de dons [...].²⁵⁸

Há aqui um convite universal à salvação oferecida pelo Espírito Santo na Igreja, antecipando, de certa forma, aquilo que só o Segundo Concílio do Vaticano (1962-1965) definiria: a Igreja é sacramento universal de salvação²⁵⁹. De facto, afirma o Concílio Vaticano II que a Igreja é “sacramento universal de salvação (*Lumen Gentium* 48²⁶⁰); como “gérmen securíssimo de unidade, esperança e salvação (LG 9) para todos os homens, sendo “instrumento de salvação universal” (LG 9) (COMBLIN, 2002). Para Apríngio o lugar próprio da salvação é, pois, a Igreja, sendo a salvação gratuita.

²⁵⁷ "Priscillianism" na edição de 1913 da Enciclopédia Católica.

²⁵⁸ Com. 22, 17.

²⁵⁹ A expressão Igreja sacramento de salvação antecede, no capítulo primeiro da *Lumen Gentium*, uma série de metáforas da Igreja hoje consignadas no nosso vocabulário eclesiológico. e quase banais: povo de Deus, esposa, corpo de Cristo. Mas ao mesmo tempo sintetiza-as de forma sistemática: em toda a sua ação litúrgica, profética ou caritativa, a Igreja é um mistério revelador da vontade salvífica do Pai. Cf. BOTTE (1978).

²⁶⁰ De ora em diante utilizaremos LG para nos referirmos a este documento conciliar.

Interessante também a forma como defende o “remédio da penitência” em tempos onde muitos heréticos a negavam, recusando outra tábua de salvação que não o batismo. Apríngio, pelo contrário, termina o seu Comentário dizendo:

Assim como desejamos a sua vinda, também, pela sua proteção, tenhamos forças para evitar o mal e, à medida que o nosso desejo vier a ser cumulado, nada encontre em nós digno de castigo e, se houver, que nos perdoe como réus e não nos julgue como pecadores.

(ANTUNES e LAMELAS, 2007: 331)

Parece aqui beber de Santo Agostinho e daquilo que ficará conhecido na Teologia como o Primado da Graça, que é a Trindade em ação ou a economia salvífica de Deus para com o Homem. Ora, também para os mais conhecidos dos padres gregos, a graça é ponto marcante, assim: para Clemente de Alexandria, a graça é componente de filiação divina (FRANGIOTTI, 1992); Orígenes realça que o avanço do Homem livre dá-se por meio do Espírito divino, isto é, em virtude da graça (REALE e ANTISERI, 2005: 44-45); Basílio de Cesareia porfiou no senhorio do Espírito utilizando infindas vezes o termo graça (MEREDITH, 1995). Idêntico às meditações agostinianas, Gregório de Nissa institui um vínculo entre liberdade humana e graça divina, em que esta colaboraria para os esforços da vontade (SPINELLI, 2002: 63-78) e, em João Crisóstomo, a graça é como que a força que impulsiona a alma a fazer o bem (KELLY, 1995: 128-250). Se atendermos à possível origem bizantina do santo bispo Apríngio, veremos aqui os reflexos da sua formação.

No entanto, para o nosso desiderato é útil reafirmar aqui a doutrina de Apríngio no que concerne à salvação humana: no seu início, pelo batismo; depois do pecado, pelo “remédio da penitência”. Não se vê, assim, em Apríngio a exclusão de ninguém e, se o bispo pacense adverte, não o faz em tom condenatório ou anatematizando seja quem for. Pelo contrário, o “remédio da penitência” está sempre nas mãos da Igreja para ser aplicado a quem dela se aproximar (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 331):

Ao mesmo tempo que deseja que nos lembremos das quedas em que incorremos, admoesta-nos a não reincidirmos; e, de modo a obtermos a purificação das faltas que cometemos, mostra-nos o caminho que leva ao perdão, ao dizer: “Arrepende-te, isto é, lava com as lágrimas os teus pecados: Foi assim que “aquela pecadora”, enquanto considerada como modelo da Igreja, “com as suas lágrimas banhou os pés de Jesus e enxugou-os com os seus cabelos”²⁶¹ (...). “Pode acontecer que alguém, tenha vivido mal, venha, no fim, a ser perdoado pela penitência, e igualmente pode acontecer que alguém, tenha vivido retamente, venha, no fim, a perder-se por qualquer desregramento. Porém, “aquele que perseverar até ao fim”, o que não condescender

²⁶¹ Com. 2, 51.

com as suas paixões e perseverar na fé de Cristo, até à morte, ‘esse será salvo’, e ser-lhe-á concedida a coroa da vida.²⁶²

A ideia apringiana subjacente à Igreja é seguramente a de ‘‘lugar da salvação’’, como nos atrevemos a escrever anteriormente. Historicamente, instala definitivamente no pensamento dos Padres Ibéricos a ideia sustentada por Cipriano de Cartago e outros que ‘*extra ecclesiam nulla salus*’, ou seja, fora da Igreja não há salvação (CIPRIANO DE CARTAGO, 2016), a qual virá a ser sancionada através de declarações solenes do Magistério ao longo dos séculos²⁶³, ainda que o Concílio Segundo do Vaticano abra as portas para a salvação mesmo fora da Igreja, substituindo esta expressão pela expressão ‘‘Igreja sacramento universal de salvação para todos os povos.’’²⁶⁴

4.2.3 A necessidade e mérito das boas obras: a luta contra o pelagianismo

A ênfase colocada na graça santificante compreende-se no contexto da luta agostiniana e da Igreja africana contra o pelagianismo, mas poderia induzir num certo angelismo, ou seja, no desvirtuar as boas obras, tal como veio a acontecer com a Reforma no século XVI (PLASS, 1959). Apríngio tenta conciliar a gratuidade da graça santificante e a sua absoluta necessidade, com a igual necessidade de boas obras e o seu mérito.

De facto, ainda que o Homem seja salvo pelo batismo que sela nele a fé, ao avançar para o batismo produz uma série de boas obras: o arrependimento, a humildade, a renúncia ao mal. Trata-se diretamente do batismo de adultos em cuja receção se executam inevitavelmente,

²⁶² Com. 2, 10.

²⁶³ Papa Inocêncio III, Quarto Concílio de Latrão, constituição 1, 1215, *ex cathedra*: “E uma só é a Igreja universal dos fiéis, fora da qual absolutamente ninguém se salva, na qual Jesus Cristo é tanto sacerdote como sacrifício.”; Papa Bonifácio VIII, *Unam sanctam*, 18 de Novembro de 1302, *ex cathedra*: “Por imposição de fé, estamos obrigados a crer e manter que há uma só e santa Igreja Católica e Apostólica, e nós simples e firmemente cremos e confessamos esta Igreja, fora da qual não há salvação nem remissão dos pecados. (...) Por isso, declaramos, dizemos, definimos e pronunciamos que é absolutamente necessário à salvação de toda criatura humana estar sujeita ao romano pontífice.”; Papa Eugénio IV, Concílio de Florença, “*Cantate Domino*,” 1441, *ex cathedra*: “A Santa Igreja Romana crê firmemente, professa e prega que nenhum dos que estão fora da Igreja Católica, não só pagãos como também judeus, heréticos e cismáticos, poderá participar na vida eterna; mas que irão para o fogo eterno que foi preparado para o demónio e os seus anjos, a não ser que a Ela se unam antes de morrer; e que é tão importante a unicidade do corpo da Igreja que só aos que nela permanecem lhe aproveitam, para a salvação, os sacramentos da Igreja e [lhes] dão prémios eternos os jejuns, as esmolas e as demais obras de piedade e os exercícios do dever cristão. E que ninguém, por mais esmolas que dê, ainda que derrame seu sangue pelo Nome de Cristo, pode salvar-se se não permanecer no seio e na unidade da Igreja Católica.” Cf. DECREES OF THE ECUMENICAL COUNCILS (1990).

²⁶⁴ Lumen Gentium 1.

além do ato de fé, matizadas virtudes ou boas obras, como o arrependimento dos pecados, de acordo com estas palavras de S. Pedro: “Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para a remissão dos pecados”²⁶⁵. No batismo também se praticam a humildade, a confiança em Deus, a oração; que são outras tantas boas obras. Deste modo, a fé autêntica é, de facto, indispensável para a salvação, mas só ela não salva o homem, porque, segundo as Escrituras, a fé, sem as obras, é morta, isto é, não salva.²⁶⁶

Por isso, Apríngio afirma:

Ele quer que fique claro que a simples leitura não se identifica com a observância dos mandamentos nem a simples audição traz já a perfeição da ação concreta. *A perfeição consiste, antes, em realizar*, com inteligência, o que se lê e o que se ouve.²⁶⁷

Apríngio sublinha que o próprio Cristo tem gosto, ‘compraz-se’, nas boas obras dos seus discípulos. Propõe, assim, à sua comunidade uma vida frutuosa, isto é, uma vida em que *lex credendi, lex celebrandi e lex vivendi* se encontram em íntima harmonia, a saber, o que se crê, celebra-se, e o que se crê e se celebra, vive-se.

E mais à frente explicita:

Repreende alguns, vítimas da vaidade, e invetiva-os, não por enregelarem na prática da iniquidade nem porque vê que eles se entregam às boas obras, mas porque são túbios nos dois sentidos. Por consequência, *não trazem o sabor das boas obras com que Cristo se compraz*.²⁶⁸

Mas, parece que o perigo do pelagianismo não está completamente fora da equação, pois

Apríngio dispara:

Confunde os que se vangloriam das suas ações e se ensoberbecem pelo simples facto de terem dado uma moeda a um pedinte ou, então, se pavoneiam pelo facto de terem praticado alguma boa ação, confiando ou na doutrina ou na fé que receberam tibiamente e afirmarem de nada necessitarem. Repreende-os por serem miseráveis e indignos de misericórdia, oprimidos como estão pela carência absoluta de boas obras ou, ainda, porque não descobrem a sua indigência nem se apercebem de que vão ficar totalmente despidos de boas obras- E, com a sua constante bondade, incita-os à salvação.²⁶⁹

Apríngio parece fazer aqui uma síntese entre o pensamento expresso na epístola de São Tiago e aquele enunciado nas cartas paulinas. Por outro lado, parece lembrar a afirmação paulina de que a fé é operante, ou seja, deve ser exercitada pelas boas obras, pois diz: “A fé opera

²⁶⁵ At. 2, 38.

²⁶⁶ Tg. 2,26; 2,14; Rom. 2,13.

²⁶⁷ Com. 1, 3.

²⁶⁸ Com. 3, 16.

²⁶⁹ Com. 3, 17.

pela caridade”²⁷⁰. E noutro lugar: “Diante de Deus não são justos os que ouvem a Lei, mas serão tidos por justos os que praticam a Lei.”²⁷¹ Portanto, segundo as Escrituras, as boas obras são necessárias para que a fé não seja morta²⁷²), e, pois, para a salvação. De modo que é Cristo, sim, que salva, mas o homem coopera pelas suas boas obras. Daí o conhecido dito de Santo Agostinho: “Deus que te criou sem ti, não te salvará sem ti” (DILMAN, 1999).

E incisivamente Apríngio termina: “O livro da vida é a vida de Nosso Senhor Jesus Cristo; então, abrir-se-á e mostrar-se-á a todas as criaturas, quando retribuir a cada um, conforme as suas obras”.²⁷³

Se Apríngio procura atingir elementos pelagianistas presentes na sua comunidade, a simples análise do texto não nos permite afirmá-lo sem dúvidas. Mas, a coincidência das expressões idiossincráticas que exploram esta temática, apresentadas sucintamente nos três trechos escolhidos anteriormente, abalizam-nos a considerar que esta pode ser uma forte possibilidade.

Por outro lado, não se pode descartar uma chamada de atenção à comunidade para evitar cair no gnosticismo ou no perigo das riquezas. Sabemos, pelo caso de *Myrtilis*, que a comunidade cristã de *Pax Iulia* aparenta ser abastada ou, pelo menos, parece viver comodamente, fruto do intenso fluxo mercantil que se estabelece entre as urbes e o mundo mediterrânico. Terá Apríngio sentido a premência de lhes recordar o pensamento de Tiago de que a fé sem obras está morta? Terá sentido, como responsável pelos pobres, enquanto bispo de uma grande urbe, a necessidade de lembrar a caridade como norma da fé e a retribuição final baseada nas obras praticadas em vida? Terá Apríngio sentido que a sua comunidade se bastava e não pensava nos seus pobres, como aconteceu a Paulo em Corinto²⁷⁴?

Os historiadores dos primórdios cristãos destacam que desde o princípio existiram convertidos abastados, que ocuparam posição de relevo nas comunidades. Essa presença foi, sobretudo, considerável nas comunidades gregas, como consta nas missivas paulinas.

²⁷⁰ Gal. 5, 5.

²⁷¹ Rm. 2, 13.

²⁷² Tg. 2, 26.

²⁷³ Com. 20, 12.

²⁷⁴ 1Co 11,17-34.

Quais foram os motivos que aliciaram pessoas abastadas para as comunidades constituídas basicamente por pessoas pobres? É provável que os ricos não tenham sido chamados pela pobreza, mas tornaram-se cristãos apesar dela, talvez cativados pela simplicidade da sua religião — livre dos contágios deteriorantes de tantos aspetos das religiões tradicionais —, ou então persuadidos pela pureza moral e pela vida comunitária dos primeiros cristãos.

Estará o grande êxito do priscilianismo na Península relacionado com a riqueza de algumas comunidades? Não existiam na Igreja Tardo Antiga do sul da Lusitânia elites hispano-romanas na hierarquia eclesiástica? Estará Apríngio a lembrar a essas elites, das quais faz parte, a necessidade não só de professar o cristianismo, mas de operar de acordo com a fé professada? Que nos diz esta advertência sobre a comunidade a que se dirige o bispo pacense? Sem dúvida, esta comunidade hétero ou ortodoxa recebe do seu pastor o alimento de que necessita. Por isso, não poderia faltar o apelo à prática das boas obras, segundo o dizer do Apóstolo: “fomos criados em Cristo para as boas obras, nas quais Deus quer que andemos”.²⁷⁵

Propomos estas assunções, porque defendemos, à semelhança J. P. Bernardes (BERNARDES, 2009: 323-348) que, deve ser deixado o preconceito, legado da história romântica, de que a queda do Império romano consistiu numa desgraça civilizacional para o mundo ocidental. No caso da Hispânia, esta conspeção resulta em grande parte da visão calamitosa, por vezes mesmo apocalíptica, oferecida pelas fontes do século V, particularmente Idácio²⁷⁶ e Orósio²⁷⁷, começada com a instilação dos povos germânicos em

²⁷⁵ Ef. 2, 10.

²⁷⁶ Idácio de Chaves (395 — depois de 468) foi um bispo e cronista galaico-romano do século V. Tal como muitos outros na sua época, e à maneira de Jerónimo e de Eusébio de Cesareia, começou a escrever uma Crónica (chamada também de Cronicão), de grande interesse historiográfico (trata-se de resto a mais importante fonte para conhecer o século V peninsular e reconstruir o curso dos acontecimentos desse período obscuro); o género historiográfico estava então em grande voga entre os escritores cristãos, procurando-se adaptar os acontecimentos ocorridos à história bíblica e à Providência Divina. Cf. WEBER (1910).

²⁷⁷ Natural da região de Braga e nascido nos finais do século IV, Orósio é o autor do primeiro grande tratado de história universal escrita no âmbito da cultura cristã, dissertando sobre a história não sob a perspectiva de uma nação particular, mas sob o ponto de vista do homem universal, ao mesmo tempo que liberta o fluir do tempo da perspectiva de repetição cíclica que lhe dera Políbio, a despeito do seu reconhecido cosmopolitismo. Assim, a *Historiarum adversus paganos libri VII*, escrita em 417, constituiu o mais importante manual de história universal ao longo de toda a Idade Média, tendo conhecido mais de mil reproduções manuscritas, chegando a ser traduzido em árabe. Para além do citado texto, foi ainda autor de uma série de pequenos tratados, onde refletiu o ambiente de profunda agitação intelectual da Galécia e de parte do mundo cristão, nomeadamente o fervilhar de algumas heresias às quais se opôs ativamente, com destaque para o priscilianismo, o origenismo e o pelagianismo, tendo participado em acesos debates em Jerusalém sob a égide de S. Jerónimo. Como filósofo da história, foi discípulo direto de S. Agostinho com quem conviveu de perto em Hipona. Cf. NUNES (1958).

410. No entanto, as obras marcantes de Henri-Irenée Marrou (MARROU, 1977: 42-51) e, ultimamente, de Peter Brown (BOWERSOCK, BROWN e GRABAR, 1999), têm postulado que a Antiguidade Tardia, ao contrário do que se afirmava, é um intervalo de excitantes contactos e de experimentações novas que despontam da familiaridade entre múltiplas inclinações e pressões latino-romanas, orientais, germânicas e regionais que vão sendo concertadas e consolidadas pela cultura romano-cristã. O Ocidente mediterrânico é um dos cenários favoritos para analisar, entre os séculos V e VII, este ambiente de *melting pot*, até porque se integra num dos perímetros do Império romano onde o fundamento pré-romano nunca se encobriu completamente.

Estamos, pois, diante de um mundo culturalmente novo que, no entanto, emergiu de uma civilização que nunca desapareceu completamente.

4.3 A comunidade cristã a quem Apríngio se dirige

4.3.1 Uma comunidade com grandes disparidades

Leila Rodrigues da Silva diz, num pequeno ensaio, que as cidades jamais se constituíram como espaços privilegiados de assentamento para os invasores (RODRIGUES DA SILVA, 2002: 65-82). Fala, obviamente, dos povos germânicos e da sua entrada intempestuosa na Península Ibérica, depois de pressionados pelos francos. Mas acrescenta que é relevante destacar, também, que para os germânicos o desprestígio das cidades, como lugar de fixação, estivera relacionado com a ausência de uma tradição cultural ligada à urbanidade entre tais grupos e, em consequência, ao facto de que as terras incultas lhes serem mais agradáveis pela importância que conferiam à criação de gado.

Posta esta necessária introdução, para contextualizar a época e a geografia, somos levados a considerar que Apríngio é consciente da disparidade da sua diocese, seja geográfica, seja cultural, seja religiosa. Se tomarmos por referência as dimensões do *conventus pacensis* romano, retomadas pela última conquista visigótica, então a diocese pacense possui dimensões consideráveis. Sabemos que de Vila Verde de Ficalho a *Miróbriga* e de *Salácia* a Castro Verde e Ourique (ENCARNAÇÃO, 2016: 195–210), passando por *Myrtilis* e

Vipasca (Aljustrel), por Moura e Serpa, Pisões, Selmes e Vila de Frades (Vidigueira), estamos em território pacense. Assim era na última reorganização romana e assim parece ter continuado no período visigótico.

Geograficamente, a comunidade cristã de *Pax Iulia* a quem Apríngio se dirige encontra-se dispersa, embora com boas vias de comunicação e usufruindo de contactos regulares, como já anteriormente analisámos.

Figura 4.1. Limites da Lusitânia e destaque do *Conventus Pacensis*.



Fonte: ALARCÃO *et al.* (1990b).

O afastamento e a amplitude geográfica não serão, porém, maiores que a grande disparidade existente no binómio cidade/campo. Sabemos que a conceção de urbanidade, utilizada já pelos Romanos como uma das colunas «civilizadoras», contempla não apenas o fenómeno

urbano propriamente dito, mas igualmente a noção de centros polarizadores de unidades territoriais, administrativas e económicas, que produzem e repartem da dinâmica da cidade e das trocas feitas entre esta e outros «lugares centrais».

À volta de um aglomerado central, do ponto de vista político e económico, desenvolvem-se, no território referente a *cilitas*, um conjunto de atividades económicas de particularidades essencialmente rústicas, e nelas assenta maioritariamente a disposição do Império que, gradualmente se vai tornando mais comercial (LOPES, 2000a).

Não será a vinda dos povos germânicos que alterará substancialmente este construto, pois, se numa fase inicial, existe alguma repulsa pelas cidades, como atrás se aduziu, também é certo que depois do embate das incursões, já com os reinos instituídos, ainda que a sociedade se determinasse predominantemente como rural, tendo a generalidade das urbes perdido importância, alguns meios citadinos, como Mérida, Évora, Beja, Tarragona e Barcelona, tornaram-se relevantes. Verificamos igualmente que, a partir do século VI, parte da aristocracia provincial que escolheu não privilegiar as cidades, no século anterior, não demorou a retornar e recuperar algumas das suas ocupações. Assim como já comprovado no século V, ao examinarmos a participação desses segmentos na vida urbana, sobressai a sua vinculação às atividades comerciais. A despeito de acossamentos pontuais, executados por suevos e visigodos, antes da conversão de ambos, a notoriedade do cristianismo junto às populações urbanas e a solidez das estruturas eclesíásticas abonaram, a médio prazo, em favor do seu vigor e da ascendência dos cristãos, de um modo geral, e do episcopado, em especial, sobre a sociedade (SILVA, 2002).

Desta forma, temos, pois, os habitantes das cidades versus aqueles que vivem em meio rural, reocupando e reutilizando as *villae* romanas. Esta divisão não é apenas territorial ou fruto de escolhas habitacionais, mas acarreta uma mentalidade própria, tanto nos tempos de Apríngio, como nos hodiernos dias. *Pax Iulia* sobressai como uma grande urbe. A já citada arqueóloga Professora Conceição Lopes refere, aquando da redescoberta do Fórum Romano de Beja em 2008, ser este o maior de Portugal e um dos maiores da Península Ibérica, o que muito nos diz sobre a importância da cidade (LOPES, 2000a). De *Myrtilis* já também nos pronunciámos a seu tempo, assim como de *Salácia* e *Miróbriga*. No mundo rural, a vida também floresce assente não tanto no comércio, mas mais na agricultura (veja-se o exemplo da vinha e da produção do vinho. A esse respeito importa recordar que na aldeia de Vila Alva, concelho

de Cuba e distrito de Beja, o vinho ainda se produz segundo os métodos romanos) (LAPA, 1876)²⁷⁸.

Esta disparidade, obviamente, também se refletiu nas comunidades cristãs nascidas no seu seio. De facto, na urbe o bispo com toda a hierarquia eclesiástica organizada, gozando de prestígio junto das populações, conseguia chegar mais eficazmente às populações, quer para as socorrer, quer para as admoestar. Como já referimos, na cidade de *Pax Iulia* haveria seguramente culto e este seria naturalmente presidido pelo bispo. Ora, as prédicas assíduas do bispo teriam um impacto mais direto na cidade, que as ouvia *in loco*, do que no meio rural, onde chegariam tardiamente e mais distorcidas. Depois, há a questão dos cultos pagãos enraizados na cultura rural popular, mais propensa às questões da fecundidade e da abundância de colheitas. Essa propensão fazia-os mais atentos à necessidade de aplacar as divindades, para delas obter bom tempo e bons frutos, da terra e dos animais. Só mais tarde, a Igreja cristianizará estes cultos com as Rogações e as Quatro Têmporas, celebrações de bênção dos campos e de súplica pelo patrocínio divino.

No tempo de Apríngio, estaríamos nessa fase de início da cristianização dos costumes ‘rústicos’ ligados aos campos e às fontes, costumes que ainda hoje podemos encontrar, com algum matiz cristão, pelos campos alentejanos. Um aspeto tratado por Apríngio é a insistência na figura da ‘Virgem Santa’. É certo que passou cerca de um século desde a proclamação de Maria como *Theotokos*, ou seja, Mãe de Deus, no Concílio de Éfeso (431) (DUQUESNE, 2006)²⁷⁹. Porém, é interessante notar que apesar de diminuta base bíblica, o culto de Maria chegará a fomentar-se e determinará, à própria Igreja, a robustez do afeto popular à culturalidade feminina. Consiste assim, de alguma maneira, num renascimento das

²⁷⁸ FERREIRA LAPA, João Ignacio (1876), no Relatório sobre os processos de vinificação dos principais centros vinhateiros do sul do reino, chamou à vinificação em talha no Alentejo o «systema romano» distinguindo-o do «systema de feitoria» que incluía a utilização de lagares e que era comum noutras regiões do país. Para a atualidade vide DIÁRIO DO ALENTEJO (2019).

²⁷⁹ O Primeiro Concílio de Éfeso foi um concílio de bispos cristãos convocado em Éfeso (perto do atual Selçuk na Turquia), na Ásia Menor, realizado em 431 pelo imperador romano Teodósio II. Este terceiro Concílio Ecuménico, um esforço para alcançar consenso na igreja através de uma assembleia representando toda a cristandade e debateu sobre os ensinamentos cristológicos e mariológicos de Nestório, patriarca de Constantinopla. Cerca de 250 bispos estiveram presentes nele. O concílio foi conduzido numa atmosfera de confronto aquecido e recriminações, confirmou o Credo Niceno original e condenou o nestorianismo (ensinamentos de Nestório, Patriarca de Constantinopla) como heresia, assim como o arianismo, sabelianismo e pré-milenarismo (quilianismo). O concílio ocorreu entre os meses de junho e julho de 431 e teve como local sede a Igreja de Maria em Éfeso na Anatólia. Este terceiro Concílio Ecuménico é reconhecido pelos católicos, ortodoxos, os "velhos" católicos, Anglicanos e Luteranos, além de outros grupos cristãos. Cf. DUQUESNE (2006).

envelhecidas deidades femininas, relacionadas com a agricultura e a fertilidade (ESPÍRITO SANTO, 2001). Um retorno, se desejarmos, da antiga “Deusa-mãe”, avatar da terra, que, nos seus numerosos valimentos, o cristianismo tinha extirpado. Focada agora num ser que, apesar de virgem, é mãe. Mãe do Redentor: por conseguinte, paradigma de todas as mães. Pode assim dizer-se que, mais que sustentado em Maria sempre virgem, o culto da Virgem Maria, ergue-se, popularmente, como determinado pela natureza de Maria, enquanto mãe. Na Ibéria e áreas confinantes, destacar-se-á, não só o influxo que nele executou o “priscilianismo”, bem como a perseverante tradição celta, também ela bem menos misógina que a similar judaico-cristã (LOPES, 2016: 21-38).

“No meio dos candelabros, isto é, das Igrejas encontra-se, cheio de glória e esplendor, Nosso Senhor Jesus Cristo, na sua forma humana, forma que se dignou *assumir da Virgem Santa*, em favor da nossa pequenez”.²⁸⁰

Tal como *Pax Iulia* e *Myrtilis* para a dimensão urbana da diocese, não resistimos a inserir aqui o complexo de São Cucufate, na dimensão rural da diocese. A *villa* romana de São Cucufate encontra-se numa ampla açoteia, pouco alevantada, mas com boa visibilidade sobre a planície, sobretudo para Sul, em direção a Beja. Esta *villa* ostenta uma soberba dimensão espacial (ALARCÃO *et al.*, 1990b).

Todos os trabalhos arqueológicos ali realizados possibilitaram reconhecer vestígios estruturais e artefactuais de uma majestosa *villa* romana, com distintos períodos de construção e ocupação, cronologicamente delimitados entre o século I e os séculos V / VI, bem como um mosteiro medieval (século XIII - XIV), com reutilizações em época moderna (século XV - XVII) (ALARCÃO, 1995: 383-388).

Os vários projetos de construção que aconteceram na *villa* entre os séculos II e IV mostram o desenvolvimento económico e uma maior monumentalidade arquitetónica e artística, comprovando o elevado estatuto social dos seus proprietários. Com efeito, a *villa* da fase III, que ostenta as estruturas melhor preservadas, comprova uma profunda reestruturação arquitetónica, enquadrando-se no modelo das "*villae aulicae*"²⁸¹. Esta *villa* exhibe uma planta

²⁸⁰ Com. 1, 13.

²⁸¹ As vilas romanas podiam evoluir para um último e limiar estágio arquitetónico, as vilas áulicas. Exponentes máximos de luxo, estas vilas já estão totalmente fora da órbita rural que possuíram anteriormente, podendo ainda assim manter alguma das produções mais caras ao proprietário e que, pelo seu cariz emblemático,

retangular alongada, planejada a partir de uma fachada. A *pars urbana* ocupava o andar superior, contendo os vários cômodos da habitação do proprietário e a *pars rustica* instalava-se no piso térreo, abrangendo vários espaços funcionais e as dependências reservadas aos servos e escravos (ESPANCA, 1992).

As termas desta *villa* também suportaram várias reorganizações ao longo do tempo de utilização, mas não se reconheceram modificações tão profundas como nas áreas domésticas (VIANA, 1960a: 138-231).

No século IV regista-se a construção, a Sul da *villa*, de um "edifício de culto" de planta quadrada e abside a Nordeste, com muitas analogias arquitetónicas a outros edifícios do Sul da Lusitânica, nomeadamente aos das *villae* de Milreu e Quinta do Marim, encontradas no Algarve (GRAEN, 2007: 275-288). Primitivamente esta edificação terá sido um templo relacionado com o culto de divindades pagãs, depois cristianizado, como indica o uso do pátio como espaço funerário (GRAEN, 2005: 73-84). O combinado de inumações reconhecidas nesta área mostra uma morfologia retangular, com estruturas simples (reutilização de materiais de construção romanos) e raro espólio, enquadrando-se nos rituais paleocristãos do Sul da Lusitânia (ALARCÃO, 1980: 272-274; ALARCÃO *et al.*, 1990a; ALFENIM, 2001: 68-69; MANTAS, 1998: 33-61; PONTE, 1990: 133-165; SOUZA, 2002; VIANA, 1946: 3-35).

Temos, assim, o exemplo pertinente de uma comunidade rural onde o cristianismo cedo penetrou, talvez mesmo por via norte africana já que São Cucufate que denomina o lugar foi um mártir de Cartago.²⁸²

possuem um lugar neste contexto de afirmação de poder e social, como sucede com a produção de vinho em São Cucufate, única vila áulica conhecida até ao momento em Portugal. Cf. MOURA (1989).

²⁸² Nascido em Scillium (província romana de Cartago) por volta de 270, pregou o cristianismo na Catalunha (onde é conhecido como Sant Cugat) na companhia de São Félix. Entre outras, esteve na cidade de Ampúrias, até que o império romano o condenou à morte. Cf. FLOREZ e RISCO (1839).

Figura 4.2. O Mosteiro de São Cucufate (nas Ruínas Romanas).



Fonte: O Mensageiro da Vidigueira (2014).

Desejamos ressaltar aqui que, embora exista uma certa unidade política sob o domínio visigótico, debaixo da bandeira do cristianismo, isto não esborçou, de todo, outros cultos mais antigos. Percebemos que, principalmente nos pequenos povoados do interior e nas *villae*, como já se demonstrou, resistiam ritos primitivos e resquícios do paganismo²⁸³ peninsular autóctone e romano. Esta continuidade justifica-se especialmente nas zonas mais afastadas e menos “civilizadas”, em contraste com os centros populacionais do sul da Península.

A permanência destas experiências é marcada em várias descrições da época. O Concílio de Braga de 675 e o Concílio de Toledo de 646 incluem diversos cânones que punem várias práticas de que incriminam a população da *Galaecia*, e o clero, onde se percebe a presença de ritos que desconsideram ou destroem a liturgia seguida pelo cristianismo ortodoxo. Entre estas incluem-se a interdição da adoração de ídolos, da adivinhação e da magia.

Mas, de acordo com o que anteriormente afirmámos, o paganismo não foi a única contenda persistente do catolicismo hispânico durante a monarquia visigótica. Das heresias peninsulares permanecia ainda um priscilianismo encoberto, que foi alvo de duras disputas pelo poder, até à época das invasões muçulmanas. No entanto, as práticas priscilianistas eram

²⁸³ Sobre o paganismo e o priscilianismo no período do domínio visigótico, ver em detalhe MCKENNA (1938).

vistas como pertencentes à superstição e, por isso, relacionadas com o paganismo, e condenadas ao longo dos vários concílios de Toledo, convocados no século VII e VIII.²⁸⁴

Orlandis verbera que a heresia disseminada por Prisciliano não foi coartada, antes, redesenhando-se, espalhou-se amplamente. De facto, os seus partidários, que, em sua vida, o veneravam por acreditarem na sua santidade, passaram, depois da sua morte, a honrá-lo como mártir. No século V, o priscilianismo acentua as suas feições campesinas, populares e galegas, apoiado num largo assentimento do episcopado regional. De facto, a atitude da hierarquia episcopal seria alterada na centúria seguinte, mas não na totalidade do tecido eclesial. No século VII já seria, provavelmente, apenas uma recordação, o que não impede Bráulio de Saragoça de recomendar a Frutuoso de Braga que se previna contra ‘tal venenosa doutrina’, criada por Prisciliano e que, não muito tempo atrás, grassara na região²⁸⁵.

4.3.2 Uma comunidade culta, versada nas Escrituras

Sendo Apríngio um bispo culto, bom conhecedor das Escrituras e das técnicas hermenêuticas em uso no seu tempo, versado no latim e no grego, não utiliza a Vulgata de São Jerónimo, mas uma versão anterior. A sua escrita é sóbria e fiel ao texto, mas sem deixar de lado o que a Tradição dissera sobre o mesmo.

Importa aqui destacar, segundo Fontaine (FONTAINE, 2002), citado por Everton Grein²⁸⁶, que a Antiguidade Tardia foi um intervalo de transição entre dois períodos históricos, que esconde em seu íterim um quadro intrincado de transformações político institucionais que moldam o período, o qual distintos peritos evocam como o das “transformações do Mundo Romano”. Neste âmbito, produziu-se toda uma revalorização dos conceitos dos tempos clássico e imperial romano, ideias essas que em grande parte abrangem aspetos de cunho social, político, religioso e cultural. A historiografia tem indicado paulatinamente essas alterações, bem como, os modos específicos, conspeções, perspetivas, sensibilidades

²⁸⁴ Do IV Concílio de Toledo, em 633, ao XVIII Concílio de Toledo, em 702. Cf. TEJADA (1860).

²⁸⁵ ORLANDIS, 1991: 251

²⁸⁶ Doutorando em História (UFPR). Membro do NEMED (Núcleo de Estudos Mediterrânicos) da UFPR. Membro do Laboratório de Estudos Medievais (LEME) da USP. Professor Colaborador dos Colegiados de Filosofia e Letras da Universidade Estadual do Paraná, Campus de União da Vitória –UNESPAR / FAFIUV / PR.

próprias daquela conjuntura. Evidentemente referimo-nos às alterações especialmente ligadas aos antigos territórios ocidentais do Império Romano.

Dentre as muitas eventualidades de análise que lograriam ser examinadas no âmbito nessa perspectiva, preferimos uma em particular, a noção de “cultura”, que divulga não apenas o sentido das alterações do Mundo Romano como também expõe de modo pontual a ideia de um novo quadro, daí a assertiva de “outra civilização”. Sabemos que o reino visigótico católico não faz tábua rasa dos preceitos que veio a transportar desde os longínquos campos do Danúbio, antes funde-os, tanto quanto possível, com o património cultural romano-cristão. É assim que surge uma nova era cultural que moldará o futuro da civilização ocidental e não apenas da Europa.

Desta forma, as populações hispano-romanas-visigóticas não viviam culturalmente nostálgicas de um passado glorioso, ora abruptamente terminado, nem sofriam de dificuldades de inculturação aos jeitos e modos “bárbaros”. Pelo contrário, a vitalidade da cultura, leis, modelos e costumes romanos persistiriam e foram, frequentemente, incorporados pelos povos invasores, dando origem a uma nova cosmovisão. Um exemplo elucidativo é o facto de, na Península Ibérica do final do século VI e todo o século VII, existir um formidável elenco de escritores, muitos deles altos representantes do universo eclesiástico, entre eles o santo bispo pacense. Segundo Jacques Fontaine²⁸⁷, a civilização hispano-visigoda revela-se através de uma arte e uma literatura que lhes são particulares, em manifestações que estão por certo comprometidas na ideia de uma nova realidade, adequadas às carências de uma nova Hispânia. De facto, essa “nova realidade” a que se refere Fontaine, estava ligada a três grandes modificações sucedidas no seio da sociedade visigoda entre os séculos VI e VII, que foram decisivas para todo o procedimento ulterior do progresso do horizonte social e cultural hispânico (ORLANDIS, 1993). Esses constituintes foram particularmente a conversão dos visigodos ao catolicismo niceno no III Concílio de Toledo em 589; em seguida, ainda em finais do século VI o cuidado da igreja hispano-visigoda em fornecer ao seu clero uma formação cultural e religiosa mais profunda. Por fim, há que se assinalar, como bem apontou José Carlos Martín, que durante essa época, se cultivaram tanto a prosa como a poesia, pelas quais se evidenciaram distintos criadores de conhecida

²⁸⁷ Num ensaio denominado “Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos” (2002).

importância, cujas obras marcaram a paisagem cultural não apenas da Hispânia visigoda, senão de todo o entorno peninsular, e quiçá, do mundo mediterrânico (MARTÍN, 2011: 53).²⁸⁸

Apríngio é um dos expoentes desta época áurea do cristianismo visigótico. A sua erudição, revelada por Isidoro de Sevilha, com um dos seus melhores panegíricos, faz da sua obra um profundo e elegante tratado cristológico, dado que o horizonte cultural hispano-visigodo dos séculos VI e VII esteve marcado pelo espírito cristológico, cujo ideário alicerçou firmemente as regras e procedimentos da própria sociedade visigótica (QUILES, 1965). Há em Apríngio o gosto por uma cultura intelectual, ligado ao seu pragmatismo personalista e senso literário clássico, por outro, destaca-se o importante papel da sua linguagem gramatical e a retórica de uma cultura clássica e cristã.

Ora, se em Apríngio existe todo este aparato literário, mesclado com centenas de citações bíblicas, diretas ou indiretas, bem como de princípios dos Santos Padres, como seriam os destinatários da sua obra? De facto, Apríngio faz 4 citações do Génesis, 4 do Êxodo, 1 do Levítico, 3 do Deuterónimo, 1 do 4.º Livro dos Reis, 21 dos Salmos, 3 dos Provérbios, 2 do Eclesiastes, 1 da Sabedoria, 25 de Isaías, 4 de Jeremias, 10 de Ezequiel, 8 de Daniel, 2 de Miqueias, 1 de Naum, 5 de Zacarias, 3 de Malaquias, 14 de Mateus, 3 de Marcos, 8 de Lucas, 12 de João, 3 dos Atos dos Apóstolos, 4 da Carta aos Romanos, 11 da 1.ª Carta aos Coríntios, 6 da 2.ª Carta aos Coríntios, 1 da Carta aos Gálatas, 2 da Carta aos Efésios, 3 da Carta aos Colossenses, 4 da 2.ª Carta aos Tessalonicenses, 1 da 2.ª Carta a Timóteo, 4 da Carta aos Hebreus, 1 da Carta de São Tiago, 1 da 1.ª Carta de São Pedro, 3 da 1.ª Carta de São João, 2 do Apocalipse (ANTUNES e LAMELAS, 2007: 385-387).

²⁸⁸ Segundo o qual “En prosa, se escribieron obras de historia política (crónica universal, historia nacional, monografía histórica, listas regias), biográficas, autobiográficas, hagiográficas (vidas y pasiones de santos, visiones del más allá, colecciones de dichos y anécdotas de contenido espiritual), ascético-morales, teológico-doctrinales, pastorales, de polémica religiosa, exegéticas, cartas (en las que se pueden tratar muchas de las materias precedentes y otras como los asuntos políticos y los intereses literarios), reglas y pactos monásticos, tratados de carácter técnico (obras gramaticales, de historia natural, de cómputo pascual, una enciclopedia), composiciones litúrgicas (sermones, misas, oraciones) y documentos de carácter legal (testamentos, donaciones, actas conciliares, leyes). En verso, tanto en metros cuantitativos como rítmicos, la producción conservada es menor. Pueden citarse numerosas inscripciones (sobre todo, monumentales y funerarias), himnos, cánticos y preces litúrgicas, poemas elaborados a modo de prefacio o de conclusión de otras obras o compilaciones de textos, epigramas, epitafios, poemas didácticos, de carácter moralizante, lamentos de tono espiritual e incluso epístolas en verso.” (MARTÍN, 2011: 53).

Que características teriam, então, as comunidades a que Apríngio se dirigia? Estamos em crer que os principais destinatários pertenceriam a elites hispano-romano e visigóticas, versados nas letras romanas e bíblicas, com conhecimentos suficientes para entender a mensagem, muitas vezes subliminar, que o bispo pacense deixa transparecer na sua obra.

A comunidade cristã de *Pax Iulia*, tanto urbana, como rural, conhecia as Escrituras e as disputas teológicas, seja por via do cristianismo ortodoxo, seja por via das heresias. A obra de Apríngio, sendo simples, não é abarcável por qualquer público. A sua escrita pressupõe saberes prévios, por vezes até destreza nesses saberes. Apríngio aparenta ter recebido uma formação ao mesmo tempo clássica e cristã-monástica, facto que, por si, esclarece a sofisticação e extensão do seu horizonte cultural.

Por outro lado, sabemos que à época estabeleceram-se escolas episcopais e monacais, que muito contribuíram, não só para a formação dos futuros clérigos, mas igualmente para a divulgação da reta doutrina. Já, a seu tempo, referimos terem diversos autores afirmado que também Apríngio fundou, não uma, mas duas escolas episcopais, onde formava os seus presbíteros. Aventámos igualmente a hipótese de uma terceira escola, como a bibliografia também expõe. Essa na cidade de Mértola.

Se a formação e a cristianização dos rústicos eram uma prioridade, então a obra de Apríngio deveria possuir características tais que pudesse ser por todos acolhida, entendida e assimilada.

De facto, já Agostinho de Hipona havia reconhecido que o “livro chamado Apocalipse” é um livro obscuro que “põe à prova a mente do leitor” (AGOSTINHO, 2006). Comentá-lo, tornando-o acessível e, por conseguinte, menos obscuro, foi a grande tarefa de Apríngio. Recebê-lo, haurindo dele a sólida e reta doutrina, foi obra das suas comunidades, que nele viram a história salvífica, do Génesis ao Apocalipse. Desta simbiose admirável entre Escritura e Tradição (Padres e doutrina dos patriarcas e dos profetas, discurso dos evangelistas) encontra-se imbuída uma comunidade que recebeu precocemente a fé cristã, que nela perseverou, ainda que com alguns desvios e conservando o seu antigo substrato religioso-pagão, espalhada pelas poucas urbes e pelos muitos *loci* da planície alentejana, culturalmente multifacetada (hispano-romanos, suevos e visigodos, apenas para simplificar) e ativa na profissão da sua fé.

Os vinte e quatro anciãos prostravam-se diante daquele que estava sentado no trono e adoravam o que vive pelos séculos dos séculos. **Então será manifesto o que ensina a autoridade dos Padres e a doutrina dos patriarcas e dos profetas, quando se der a conhecer o discurso dos evangelistas**, conforme o que diz o Senhor: Se vós crêdesseis em Moisés, certamente também creríeis em mim, porque el escreveu a meu respeito. Quando se diz que se prostram diante do trono e da presença de Deus, afirma-se que as coisas que estavam escritas estavam escondidas na memória. Diz-se que o coro dos padres adorava o que vive pelos séculos dos séculos. E com a repetição de todos estes vaticínios preparam-se, por seu intermédio, os corações dos homens, para adorar o Excelso. E para que o espírito terreno não se atreva a atribuir ao homem o que quer que seja, acrescenta: e lançavam as suas coroas diante do trono [...].²⁸⁹

4.3.3 Uma comunidade que se expressa pela Arte

A fé tende a transmitir-se não só oralmente, mas também por diversas formas de expressão artística. A comunidade cristã pacense do tempo de Apríngio também assim se expressou, ainda que muito esteja por descobrir. Há discordância sobre o local da catedral de Apríngio, encontramos quem a coloque na Igreja de Santo Amaro, onde se encontra atualmente o Núcleo Visigótico do Museu Regional de Beja²⁹⁰, mas também há quem a encontre na Matriz de Beja, a Igreja de Santa Maria da Feira²⁹¹. A ausência de provas arqueológicas apenas sustenta suposições, embora os vestígios descobertos se inclinem mais para a primeira hipótese.

É mister referir que, com a queda do Império Romano do Ocidente findou o desejo de edificações opulentas e faustosas, e os projetos ostentatórios da arquitetura imperial. Depois da era romana, disseminou-se o estilo românico cuja raiz inicial se encontra nas igrejas paleocristãs²⁹². No sul da Península Ibérica, os artistas da estatuária e decoração tendem a

²⁸⁹ Com. 4, 10.

²⁹⁰ Na Igreja de Santo Amaro localiza-se uma das primitivas basílicas paleocristãs de Beja, a qual, sofrendo sucessivas alterações e remodelações, veio dar origem à igreja tal como ela hoje se nos apresenta. Cf. BRITO (1948).

²⁹¹ Terão existido, anteriormente, neste mesmo local um templo visigótico e uma mesquita muçulmana. A localização topográfica de uma igreja, o facto do seu orago ser Santa Maria (uma vez que as mesquitas eram quase sempre sacralizadas em nome da Virgem), um pequeno desalinho na orientação ou uma anormal e pouco clara profusão de volumes, são por vezes indícios suficientes para se poder supor a existência naquele lugar de uma antiga mesquita. Cf. PEREIRA (1995).

²⁹² A estrutura das igrejas românicas são mais complexas que a das paleocristãs. Estando mais próxima da arquitetura romana no seu aspeto apresenta naves de abóbadas de pedra em vez de travejamento de madeira. A igreja românica é precedida por um átrio ladeado de pórticos que faz a ligação à igreja através de um narthex. No caso das igrejas paleocristãs, no cruzamento da nave com o transepto situa-se um arco triunfal que emoldura a abside e o altar. Este arco era colocado sobre a bema, área elevada ao centro do transepto que corresponde ao cruzeiro. As colunas da nave central suportam arcadas que conformam um alçado contínuo. O esquema do alçado interior das igrejas românicas faz-se através dos elementos: coluna, feixe de pilares, abóbadas de canhão,

retirar-se por falta de solicitações. A arquitetura visigótica também é afetada por esse facto e adota um novo estilo decorativo de raízes orientais, de influência bizantina. Este gosto apelante, no sudoeste da Península entre os séculos V e VII, reflete-se em estilizações geometrizes em que sobressai uma temática apoiada nos símbolos eucarísticos: a cruz, a videira, a uva, bem como os símbolos cinegéticos, zoomórficos e vegetais que se empregam, progressivamente, em estilizações geométricas repetitivas, com a cruz entalhada num círculo e sobreposições entrelaçadas de difícil significação (BECKWITH, 1964). A decoração luxuriante contradiz a sobriedade dos pesados perfis arquitetónicos. Os godos arianistas eram iconoclastas ou menosprezavam as representações historizadas da iconografia cristã (CORRIGAN, 2008). Os despojos visigóticos de Beja e de Sines remetem para o pressuposto da presença de uma oficina em que se esculpam estilizações visigóticas nos mármore de Trigaches e Brissos (LOPES, 2007: 158). No enigmático e admirável estilo das igrejas paleocristãs, concorrem traços e elementos místicos dos antigos cultos indo-europeus integrados na teogonia órfica, assim como, do culto dionisíaco patenteado pelas parras e cachos de uvas báquicos e pelo místico pé de trigo que dá uvas (HOLMES, 1992). Neste período, para escapar ao perigo da idolatria do tempo pagão, foi posta de parte a grandiosidade da estatúria do estilo greco-romano e principalmente a reprodução da forma humana. Apesar de não se terem produzido santuários como os de Roma e Constantinopla, a decoração visigótica usufrui da permuta e ascendência do Oriente que descerrou as artes paleocristãs à influência bizantina (FONTES, 2006: 44-55).

Maria Teresa Ferreira Pinto defende que a Antiguidade Tardia consistiu num tempo multifacetado. As religiões orientais infiltram-se, segundo a autora, nos ‘vazios’ de uma sociedade unida somente pela cidadania, logrando lavar veias determinadoras de alterações cruciais. Ora, a Arte não se excluiu deste novo contexto. Brotam, assim, as temáticas mais naturalistas, consequência da própria experiência humana e, simultaneamente, impera o pavor *uacui*. A investigadora olisiponense chama-lhe, inclusive, um ‘barroquismo’, dado que os motivos decorativos, geométricos e/ou figurativos, enchem os mosaicos, enquanto as superfícies vazias – o momento reflexivo – esvanecem-se no meio da luxuriante decoração. Coexistem motivos clássicos (representações circenses, venatórias e cinegéticas) ao lado de

tribuna. Enquanto que nas paleocristãs é visível a sequência: colunas, entablamento direto, arco e vãos (clerestório) (ATROSHENKO e COLLINS, 1985).

metamorfoses do significado original pagão, modeladas pelo cristianismo num novo significado evangélico²⁹³.

O legado artístico, embora restrito, é, no entanto, o mais marcante acervo ornamental de pedras esculpidas visigóticas do país e encontra-se no referido Núcleo Visigótico do Museu Regional de Beja²⁹⁴. Outro exemplo do lapidário é a lápide funerária do mouro Muhammad do ano 531, que abaixo se reproduz.

Figura 4.3. Lápide funerária do século VI reaproveitada em época islâmica. ‘Este é o sepulcro de Muhammad ibn Mufarrij ibn Hud – Deus tenha compaixão dele – Morreu no domingo de Rabi do ano 531’.



Fonte: VICIADA EM ÍMÃS E MEMÓRIAS (2019).

²⁹³ FERREIRA PINTO, Maria Teresa Valente da Silva Caetano, (s/d), *ANIMALIA QVÆ LACTE ALVNTVR: SIMBOLOGIA E ESTÉTICA NOS MOSAICOS ROMANOS DA PENÍNSULA IBÉRICA*, Lisboa: Faculdade Ciências Sociais e Humanas – Universidade Nova de Lisboa, p. 32

²⁹⁴ O conjunto de peças agora em exposição foi recolhido sobretudo na área do concelho de Beja e, pela maior parte, na própria cidade, atestando a sua grande importância nesta época. Dele sobressaem, pelo seu número e riqueza decorativa, os elementos arquitetónicos, com destaque para os que podem ser classificados como tendo pertencido a edifícios religiosos. Um primeiro conjunto faz a necessária ligação ao mundo tardo-romano dos séculos IV e V, onde já se adivinham algumas características que perduram e se afirmam nos séculos posteriores: o discurso prossegue com as mutações formais e decorativas que deram origem à definição de “visigótico” para um período (séculos VI e VII) em que a evolução arquitetónica se processou sem grandes ruturas. In *O Núcleo Visigótico do Museu de Beja*, Beja: Câmara Municipal de Beja.

A textura das pedras patentes e o exame ao mármore das mesmas sugere, primeiro, serem elas das pedreiras de Trigaches e S. Brissos (a poucos quilómetros de Beja) e, em segundo lugar, indiciam a possibilidade de ter havido em *Pax Julia* uma oficina visigótica de arte decorativa arquitetónica, apesar de não se conhecer qualquer estudo ou corroboração da existência da mesma (CORREIA, 2009: 35-63).

Num outro registo, desta feita rural, a *villa* do Monte da Cegonha, situada na freguesia de Selmes, a cerca de 13 quilómetros a nordeste da *civitas* de *Pax Iulia*, constitui um modelo, bem fundamentado, de uma apropriação continuada muito para além da romana, mantendo-se pela Idade Média até ao final do período islâmico. No decurso dos trabalhos arqueológicos realizados por M. Conceição Lopes e Rafael Alfenim no período compreendido entre 1986 e 1990, foram encontrados “vestígios de uma *villa* romana que se instalou no primeiro quartel do séc. I d.C. e que perdurou com sucessivas alterações até ao séc. XII.” (ALFENIM e LOPES, 1995: 389).

Nesta *villa* é de ressaltar a presença de uma basílica ou igreja rural, cuja edificação data do século IV concordando com a da *villa* tardo-romana, que logrará ter tido nesta primeira fase “uma espécie de capela ou oratório do proprietário.” (ALFENIM e LOPES, 1995: 390).

Na segunda fase, no intervalo entendido entre o século IV e finais do século VI, “a basílica passou a ter, também, uma função funerária, passando então, muito provavelmente a desempenhar o papel de igreja paroquial.” (ALFENIM e LOPES, 1995: 399).

A terceira fase sucede no último quartel do séc. VI, e coincide com a proibição dos enterramentos no interior dos templos, levando a que a basílica deixasse de cumprir a sua função como necrópole. “Colocou-se um novo pavimento, um novo altar, um batistério, um relicário e reformou-se o interior.” (ALFENIM e LOPES, 1995: 399).

Na última fase, começada no final do século VII ou já no VIII, foram inseridas algumas modificações na planta interior, de acordo com as novas conceções arquitetónicas dos espaços sagrados fundamentadas nas plantas cruciformes.

A cronologia criada para a basílica coloca-a como sendo um dos primeiros templos cristãos da Península Ibérica. Em estudos mais recentes sobre a cristianização do mundo rural, Mélanie Wolfram refere que “a *villa* romana do Monte da Cegonha reformulou parte do seu

espaço para a criação de uma igreja, continuando a utilizar o resto da habitação. Não revelou peças arquitetónicas decoradas pelo que pode ter sido um espaço bastante simples, com mobiliário arquitetónico e litúrgico reduzido ou mesmo nulo.” (WOLFRAM, 2011: 109).

Nesta primeira fase, a reorganização logrará apenas apontar para a resolução do senhor de converter a sua gente, isto é, os colonos da terra e da zona circundante, uma vez que segundo a mesma autora “até ao séc. V a cristianização do território rural do sul da Lusitânia terá sido essencialmente um facto privado, não controlado pela igreja”.²⁹⁵

Datam, igualmente, deste período o nascimento do culto dos mártires^{296,297} e os movimentos monásticos, que nos séculos seguintes progredirão para o “culto das relíquias”.²⁹⁸

No sul da Lusitânia o único exemplo de relíquias colocadas sob o altar encontrou-se na igreja da *villa* do Monte da Cegonha, em finais do século VI e inícios do VII. A caixa-relicário não continha ossos, mas pequenas medalhas, não oferecendo a sua identificação quaisquer dúvidas. Segundo M. Conceição Lopes, com esta descoberta, (...) “... parece não existirem dúvidas que o culto das relíquias tinha chegado ao meio rural e podemos imaginar que a *villa*

²⁹⁵ d. *ibid.*, p. 122.

²⁹⁶ Uma carta com data do ano 156, enviada pelos fiéis da comunidade cristã de Esmirna à comunidade da Frígia (Filomélia), dá notícia de reuniões religiosas e culturais dos cristãos de Esmirna, realizada no túmulo (“reliquias mais preciosas que o ouro e pedras preciosas” - diz a carta) de seu Bispo e Mártir, São Policarpo, por ocasião dos aniversários de seu martírio. (REAMES, 1985).

²⁹⁷ A instrumentalização do culto dos mártires com o propósito de reforçar o controle dos bispos sobre as *civitates* em detrimento dos hereges, pagãos e judeus pode ser analisada com certa riqueza de detalhes em Antioquia, para a qual dispomos do valioso testemunho de João Crisóstomo, principal pregador da cidade desde 386, ano da sua ordenação como presbítero por Flaviano, até 397, quando foi eleito para a sé de Constantinopla como sucessor de Nectário. esse confronto com os adversários religiosos, fossem eles judeus, anomeanos, pagãos, maniqueus e gnósticos, o culto aos mártires constitui um dos principais recursos simbólicos de delimitação dos territórios recuperados ou conquistados pelos nicenos, de dessacralização dos lugares e edifícios associados às tradições religiosas greco-romanas e judaicas e às correntes cristãs de tendência ariana e de multiplicação, no espaço e no tempo, das epifanias, manifestações do sagrado sobre a terra que cristalizam a memória dos heróis cristãos de Antioquia. Em Mérida sucedeu algo similar e cremos que o modelo se replicou pela Cristandade. Cf. BRÄNDLE, R. (2003), *Jean Chrysostome (349-407): Christianisme et politique au IVe. siècle.* Paris: Du Cerf; BROWN, R.; MEIER, J. P. (1982), *Antioch & Rome: New Testament cradles of Catholic Christianity.* New York: Paulist Press; CASEAU, B. (2001), *Sacred landscapes.* In: BOWERSOCK, G. W.; BROWN, P.; GRABAR, O. (Ed.) *Interpreting Late Antiquity: essays on the Postclassical World.* Cambridge: The Belknap Press, 2001, p. 21-59.

²⁹⁸ O primeiro exemplo do culto de uma relíquia por crentes cristãos surge em 156 em Smyrna (atual Esmirna na Turquia), a propósito do martírio de São Policarpo relatado, por exemplo, nas obras de Eusébio de Cesareia. Depois de ter sido queimado na fogueira, os discípulos do mártir recuperaram os ossos calcinados do seu mestre e acolheram-nos como objetos sagrados. Mais tarde diversos milagres foram atribuídos a esta relíquia e a busca por objetos semelhantes tornou-se cada vez mais popular, conduzindo por exemplo, à descoberta da cruz da crucificação de Jesus Cristo em cerca de 318. Cf. OLSON (2001).

da Cegonha era um centro aglutinador de outras *villae* da região.” (ALARCÃO, LOPES, e ALFENIM, 1992: 495).

A bacia tronco-cónica encontrada na igreja na *villa* do Monte da Cegonha empregada possivelmente para batismos de crianças ou para rituais de aspensão durante esta cerimónia, data do século VII, altura em que o processo de cristalização do cristianismo envolve a premência de instruir e batizar a população, e os bispados vigiam a construção das igrejas dividindo o território diocesano em várias paróquias (HORTINHA VIEIRA, 2016).

A pequena dimensão da piscina batismal, e a sua colocação a uma cota superior à do pavimento, podem também comprovar a transformação da liturgia do batismo, inevitável pelo facto de a maioria dos catecúmenos passarem a ser crianças e de a submersão deixar de ser necessária, passando a ser suficiente a aspensão (ALFENIM e LOPES, 1995: 390).

A maioria das *villae* desta zona foi votada ao abandono no século V ou VI, sendo que a do Monte da Cegonha “ilustra a continuidade de ocupação para além do século VI graças à construção da igreja e do batistério.” (WOLFRAM, 2011: 120). A partir desse período a ocupação passará a revelar “[...] uma totalidade de novos comportamentos que passam a condicionar a vida social e cultural do campo, com marcas cristãs” (MACIEL, 1996: 117), que se manterá por toda a Idade Média.

Outra realidade com certas similaridades é a da *villa* romana de São Cucufate. A sul da *villa* existe um templo formado por *cella* e ábside, dantes ligado à *villa* por ala habitada ou por galeria porticada, que provavelmente também circundava o templo. Do convento medieval resta a capela adossada ao corpo lateral norte, provavelmente das primeiras igrejas construídas na Lusitânia (ALMEIDA, 1971). A *villa* romana excede em proporções todas as "*villae*" romanas de Portugal, ignorando-se até agora a real amplidão da "*pars rustica*", que se alongaria para sul.

São inumeráveis as lápides funerárias dispersas pelo Algarve e Alentejo com nomes gregos, asseverando a vetustez destes locais de culto e ensino proto cristão, bem como de batistérios e cemitérios importantíssimos ligados, paralelamente, às respetivas "*Ecclesias*" ou antigas "Basilicas". O vazio arqueológico e arquitetónico dos séculos I-II apenas se relaciona com a ainda reduzida família proto cristã e, principalmente pela sua vetustez, com a eliminação

dos vestígios primitivos face às modificações construtivas complementares e, de períodos ulteriores.

Parece que, longe da cidade, as comunidades tendiam a expressar-se de outra forma, quiçá porque a autoridade dos proprietários sobre os assalariados ou mesmo a existência de escravos, quase segura no sul da Lusitânia, potenciava as conversões, favorecendo o alargamento das comunidades e, por conseguinte, a necessidade de adaptação de locais de culto.

4.3.4 Uma comunidade centrada em Pedro²⁹⁹

O Senhor diz: “Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja”. E está escrito nas cartas do bem-aventurado Paulo: “A pedra era Cristo”. Portanto, Pedro é aquele de quem o Senhor afirmou: “Sobre esta pedra edificarei a minha Igreja; mostra que a Igreja está edificada sobre a fé na encarnação, na paixão e na ressurreição do Senhor.”³⁰⁰

Assim termina Apríngio o seu comentário a Apocalipse, 21, 12, já muito perto do final do livro. Defendida a fé ortodoxa, combatidas as heresias orientais e ibéricas, combatido o paganismo e os cultos da fecundidade e da terra, Apríngio parece querer colocar a Igreja, por ele defendida como criação de Deus antes de todos os séculos, sob o fundamento da fé de Pedro. O primado de Pedro revela-se já uma realidade, dado que Apríngio pouco argumenta na sua fundamentação, recorrendo ao texto de Mateus 16 onde se encontra a expressão ‘*Tu es Petrus*’ e a uma citação do apóstolo Paulo. Não recorre aos Santos Padres, nem a outras fontes bíblicas ou qualquer outra fonte de autoridade. Apresenta-o como uma realidade da fé da Igreja, sem recurso a outro fundamento.

De facto, há abundante material nos Santos Padres, a que Apríngio poderia recorrer, para fundamentar o Primado de Pedro:

"Se, porém, alguns não obedecerem ao que foi dito por nós, saibam que se envolverão em pecado e perigo não pequeno".³⁰¹

²⁹⁹ Entenda-se este primado como um primado de fé, ou seja, uma unidade de fé, expressão da ortodoxia, e não no Primado Petrino como os séculos posteriores o definirão. É este primado de ortodoxia da fé que, de facto, mais concerne ao presente estudo.

³⁰⁰ Com. 21,12.

³⁰¹ CLEMENTE DE ROMA, Carta aos Coríntios 59,1).

Inácio [...] à Igreja que preside na região dos romanos, digna de Deus, digna de honra, digna de ser chamada 'feliz', digna de louvor, digna de sucesso, digna de pureza, que preside ao amor, que porta a lei de Cristo, que porta o nome do Pai, eu a saúdo em nome de Jesus Cristo, o Filho do Pai.³⁰²

"Nunca tiveste inveja de ninguém; ensinastes a outros. Quanto a mim, desejo guardar aquilo que ensinais e preceituais".³⁰³

"Em vossa oração, lembrai-vos da Igreja da Síria que, em meu lugar, tem Deus por pastor. Somente Jesus Cristo e o vosso amor serão nela o bispo".³⁰⁴

Já que seria demasiado longo enumerar os sucessores dos Apóstolos em todas as comunidades, nos ocuparemos somente com uma destas: a maior e a mais antiga, conhecida por todos, fundada e constituída pelos dois gloriosíssimos apóstolos Pedro e Paulo. Mostraremos que a tradição apostólica que ela guarda e a fé que ela comunicou aos homens chegaram até nós através da sucessão regular dos bispos, confundindo assim todos aqueles que querem procurar a verdade onde ela não pode ser encontrada. Com esta comunidade, de facto, dada a sua autoridade superior, é necessário que esteja de acordo toda comunidade, isto é, os fiéis do mundo inteiro; nela sempre foi conservada a tradição dos apóstolos.³⁰⁵

"A cátedra de Roma é a cátedra de Pedro, a Igreja principal, de onde se origina a unidade sacerdotal".³⁰⁶

A abundância de material nos prévios e coetâneos a Apríngio parece não se refletir diretamente no *Comentário ao Apocalipse de São João*. Porém, atentemos neste axioma, que nos apresenta Apríngio, Cristo chama a Pedro, Pedra³⁰⁷. Ora a Pedra é Cristo, como diz São Paulo³⁰⁸. Portanto, Pedro é Cristo na terra. A simples constatação, através das Escrituras, da verdade do Primado de Pedro e a não existência de argumentos contrários na Tradição, constitui prova suficiente para aceitar esta primazia do Apóstolo Pedro sobre toda a Igreja Universal, como Vigário de Cristo, como mais tarde será chamado.³⁰⁹

³⁰² INÁCIO DE ANTIOQUIA, Carta aos Romanos [Prólogo]).

³⁰³ INÁCIO DE ANTIOQUIA, Carta aos Romanos 3,1.

³⁰⁴ INÁCIO DE ANTIOQUIA, Carta aos Romanos 9,1.

³⁰⁵ IRENEU DE LIÃO, Contra as Heresias III,3,2.

³⁰⁶ CIPRIANO, Epístola 55,14.

³⁰⁷ Mt. 16, 18.

³⁰⁸ 1 Cor. 10, 4.

³⁰⁹ O primeiro registo de um título que reflete um papel do papa como "Vigário" consta numa carta de 445, do Papa Leão I a Dióscoro de Alexandria, em que designa o Bispo de Roma, como "vigário terreno dos sucessores de Pedro"; pouco tempo depois, em 495, os decretos de um sínodo denominam o Papa Gelásio I como "vigário de Cristo". Cf. RICHARDS (1979).

Parece antecipar o princípio ‘‘onde está Pedro, também está a Igreja, fundada sob a sua fé e, portanto, aí também está Deus’’ (*Ubi Petrus, Ibi Ecclesia, Ibi Deus*)³¹⁰. A Igreja destinatária da obra apringiana professava, em parte, esta fé e, por outro lado, os cismáticos e hereges eram chamados pela própria palavra do Senhor Jesus (*logion*³¹¹), de modo que se traduzisse em atos as palavras do mesmo Jesus: ‘‘as minhas ovelhas escutam a minha voz e haverá um só rebanho e um só Pastor’’³¹². Tal como iniciámos, assim retornamos ao tema predileto de Apríngio: a unidade da Igreja. O próprio Primado de Pedro é visto sob este prisma: ele sozinho representa toda a Igreja, a qual deve, portanto, ser una. É eloquente que o primeiro atributo da Igreja nos credos conhecidos por Apríngio seja ‘‘una’’ e, logo depois, ‘‘santa’’, ‘‘católica’’ e ‘‘apostólica’’. Podemos, inclusive, dizer que a defesa do Primado petrino é como a súmula da procura da unidade. Todas as lutas contra as heresias, o fervor ortodoxo de Apríngio e o verbo acutilante dos seus escritos visam a unidade que Pedro não são representa, como da qual constitui perpétuo e visível fundamento (CHAMPMAN, 2014).

Nisto, como noutras realidades, vislumbramos Apríngio como profundamente agostiniano. De facto, Lib rio Rocha descobre, na sua investiga o, a inferência de vários historiadores da Patrística de que o escrito de Apríngio de Beja ostenta um legado de fei o agostiniana, sustentando que a alusão nominal da expressão ‘‘Cidade de Deus’’, utilizada por Apríngio, enviesa qualquer incerteza neste postulado, já que a ‘‘Cidade de Deus’’ entra no elenco das obras magnas de Agostinho³¹³. N  obstante, o investigador da obra apringiana, defende que, no que concerne ao conteúdo, a influência agostiniana no *Comentário* apringiano descubresse, bastante mais, na peleja literária contra os hereges da sua província: a Hispânia. Estes considerandos colocam, assim, Apríngio Pacense no rol dos Padres da Igreja posteriores a

³¹⁰ Como de direito, porém, o máximo de nosso filial afeto voa aos p s do Santo Padre. ‘‘*Ubi Christus ibi Deus; ubi Ecclesia ibi Christus; ubi Petrus ibi Ecclesia*’’. Só nos unimos a Deus em Nosso Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Homem e verdadeiro Deus. Só nos unimos a Jesus Cristo na Santa Igreja Católica, Apostólica, Romana que é o próprio Corpo Místico do Senhor. E s  estaremos unidos a Nosso Senhor Jesus Cristo, mediante uma união sobrenaturalmente forte, união de vida e de morte,   Cátedra de São Pedro. Onde está Pedro, aí está a Igreja de Deus. (...). Cf. CORREIA (1946).

³¹¹ No estudo do Novo Testamento, o termo *logia* (grego: ‘‘*λ για*’’, ‘‘provérbios, expressões, oráculos’’, no singular: ‘‘*λ γιον*’’, *Logion*)   um termo aplicado a cole es de provérbios creditadas a Jesus. Essa cole o de ditos de Jesus são acreditados para ser referido por Papias de Hierapolis. Cf. GRAYSON (1965).

³¹² Jo. 10, 27.

³¹³ Com. 21, 2: ‘‘E vi a cidade santa, a nova Jerusalém, que descia do céu, de junto de Deus, preparada como uma esposa adornada para o seu esposo. A nova Jerusalém celeste é a multidão dos santos, a qual, segundo se afirma, há de vir com o Senhor, tal como diz Zacarias: ‘‘E virá o Senhor meu Deus, e todos os santos com ele’’. Preparem-se para Deus como templo santo, para habitarem com Ele. Como uma esposa adornada para o seu esposo: ornados de santidade e de justiça irão ao encontro do seu Senhor, para a Ele se unirem e com Ele permanecerem eternamente’’.

Agostinho, muito provavelmente como o penúltimo dos Padres Latinos. Fatores estilísticos, ideológicos e literários colocam nessa posição de autoridade eclesial.

Sendo o Apocalipse uma revelação, Apríngio Pacense pretende descortinar o projeto de Deus numa etapa de agitação na política peninsular ostrogodo-visigótica. Servindo-se do grito desesperado das comunidades cristãs, expresso nos versículos do livro bíblico do Apocalipse, dada a durabilidade dos acossos aos cristãos, Apríngio de Beja comenta o Apocalipse nele espelhando também um grito, mas libertador, ou melhor, da proximidade eminente de um *kairós*³¹⁴ de libertação. Mas, na atualização feita por Apríngio, quem seriam os opressores dos quais era preciso libertar-se? De Teudis? De Justiniano e seus desejos expansionistas? Dos hereges arianos ou de outras correntes? Libório Rocha, analisando o texto do Comentário, não dúvida que a resposta a estas interrogações outra não é que: de todos, seria uma libertação de todas as intimações já referidas³¹⁵.

Ora, Santo Agostinho defende o Primado de Pedro, pois num dos seus sermões, afirma:

[...] São Pedro, o primeiro dos Apóstolos, que amava Cristo ardentemente, escuta: Por isto eu te digo que tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja. (...). Dentre os apóstolos, somente Pedro mereceu representar em toda a parte a personalidade da Igreja toda. Porque sozinho representava a Igreja inteira, mereceu ouvir estas palavras: Eu te darei as chaves do Reino dos Céus. Na verdade, quem recebeu estas chaves não foi um único homem, mas a Igreja una. Assim, manifesta-se a superioridade de Pedro, que representava a universalidade e a unidade da Igreja (...). A ele era atribuído pessoalmente o que a todos foi dado. (...) No mesmo sentido, também depois da Ressurreição, o Senhor entregou a Pedro a responsabilidade de apascentar Suas ovelhas. (...) E dirigiu-se a Pedro, de preferência aos outros, porque, dentre os apóstolos, Pedro é o primeiro [...].

(LAUAND, 2007: 28)

Creemos, que no seguimento do mestre hiponense, também Apríngio bebeu a doutrina do primado petrino e, daí, a simplicidade e a naturalidade como a expõe, algo como um dado adquirido, intrínseco à fé ortodoxa católica.

³¹⁴ Conceito filosófico grego que significa, *grosso modo*, momento favorável.

³¹⁵ ROCHA, 2009: 114

CONCLUSÃO

“Contestor ego omni audienti verba prophetiae libri huius:
Si quis apposuerit ad haec, apponet Deus super illum plagas scriptas in libro isto;
et si quis abstulerit de verbis libri prophetiae huius, auferet Deus partem eius de
ligno vitae et de civitate sancta, de his, quae scripta sunt in libro isto”.³¹⁶

Pedro Maldonado situa Apríngio Pacense e a sua obra no período imediatamente subsequente ao do início das relações visigodas com as igrejas católicas, descrevendo-as como cortesias, de convivência e tolerância religiosa, chamando, no entanto, a atenção para o significado real destes apodos: "Coexistência desigual" e "tolerância monitorada". De facto, a fé ariana integra, para os visigodos, a sua própria essência étnica, embora sem proselitismo de intentos conversos dos hispânicos, escolhendo uma práxis de respeito à independência litúrgica e canónica das igrejas católicas (período visigótico intermédio). Os reis visigodos alentam a realização de concílios e consentem formas de comunicação com o exterior (relação com o Papado e com outros bispos não hispânicos). Pedro Maldonado considera ainda que a ação mais prototípica se encontra no agir do monarca Teudis (531-548), acerca do qual Isidoro admite a sua permissividade à organização das igrejas católicas, embora seja notoriamente ariano³¹⁷.

Efetivamente, segundo o citado Isidoro de Sevilha, Apríngio esteve ativo sob o seu reinado, tal como anteriormente afirmámos. Ora, essa época foi marcada por uma sábia política de entendimento com os francos e demais povos fronteiriços, garantindo, deste modo, um período de paz e de consolidação do reino visigodo, não obstante as tensões internas e externas que perduram também por motivos religiosos. Esta *pax* permitiu a organização eclesiástica. Assim, a metrópole instala-se em Mérida, sendo as suas sufragâneas, entre outras, *Pax Iulia* (Beja), segundo indica o mesmo Isidoro de Sevilha. Na lista das sedes

³¹⁶ Tradução livre do autor: “Declaro a todos os que ouvem as palavras da profecia deste livro: Se alguém lhe acrescentar algo, Deus lhe acrescentará as pragas descritas neste livro. Se alguém tirar alguma palavra deste livro de profecia, Deus tirará dele a sua parte na árvore da vida e na cidade santa, que são descritas neste livro.” Apoc. 22, 18-18.

³¹⁷ MALDONADO, 2013: 291.

episcopais da Península, no século VII, consta apenas um bispo e uma *Ecclesia Pacensis* da Lusitânia³¹⁸, a atual cidade e diocese de Beja.

Neste período, assistimos à implantação de comunidades monásticas, que poderão servir como uma guarda avançada do cristianismo, ou seja, torna-se vital para a hierarquia a fundação de pontos a partir dos quais a mensagem cristã irradia em permanência para as comunidades envolventes, servindo de faróis orientadores para as práticas religiosas e vivenciais.

Do ponto de vista arqueológico, esta intenção explica a construção de alguns edifícios que ainda hoje se encontram nos campos peninsulares e marca a disseminação da religião triunfante pelo *territorium* rural.

Surge, no entanto, a questão de saber se a imposição do catolicismo era, desde o início, um simples programa de exportação de ideias religiosas e culturais, ou se certos costumes, também foram importados à estrutura religiosa católica romana.

A vitalidade continuada da vida cívica, nos séculos V e VI, influenciaram o desenvolvimento de uma “prática comunicativa”, dependente das normas, valores e iconografia da sociedade antiga e contribuiu para a criação de uma cultura cristã diferente, cujo amplo apelo estava enraizado no cumprimento de expectativas básicas, articuladas por tradições seculares da cultura mediterrânea.

A novidade do cristianismo, nessa formulação, não era a sua competência de suplantar o mundo da Antiguidade, mas a sua capacidade de transformar, remodelar e apropriar-se do mundo antigo para construir uma ordem social, com um conjunto inteiramente novo de crenças e estruturas.

Resulta quase impossível ou, pelo menos tarefa hercúlea, delimitar o estado de arte dos estudos nesta área geográfica, neste tempo. De facto, encontramos bastos estudos setoriais, mas até à data nenhum unificador, ou seja, a Antiguidade Tardia nos seus aspetos políticos, sociais, religiosos tem sido alvo de múltiplas investigações, como verificámos. No entanto, resultou impossível caracterizar a comunidade cristã de Beja neste crucial período de

³¹⁸ Nomina Civitatum Ispanie, *Sedes Episcopatum*, Manuscrito R-II-18 da Biblioteca do Escorial, f. 65v, reproduzido em VILLADA (1923).

consolidação das estruturas cristãs, a partir do estado de arte. O próprio Apríngio tem sido analisado e amplamente citado, como apresentámos no capítulo terceiro, mas perguntas como ‘‘que comunidade era pastoreada pelo bispo pacense’’, resultavam em conjeturas ou respostas gerais, adaptáveis a qualquer outra região da Europa Ocidental. Assim, construímos a nossa perspectiva de acordo com os seguintes vetores: *Pax Iulia* e a sua relevância no contexto visigótico em que surge Apríngio Pacense, a Vida e a Obra de Apríngio e a elite hispano-romana, bem como a cristianização do sul de Portugal, na esperança de que as nossas investigações posteriores possam, humildemente, contribuir para a clarificação desta época, neste espaço, com este indivíduo.

O conflito entre paganismo e cristianismo continua a dominar as recentes discussões sobre a Antiguidade Tardia. Os estudiosos propuseram vários paradigmas para a transição do paganismo para o cristianismo. O único aspeto que geralmente é consensual é a assunção de uma data relativamente tardia para o aparecimento generalizado de aspetos caraterísticos do cristianismo. Embora a data precisa para eventos aparentemente significativos como a conversão dos importantes templos ao uso cristão, ou a construção da mais antiga igreja do tipo basilical, no Sul e no Centro da Lusitânia, permanecem em disputa. Os estudiosos geralmente concordam que há pouca evidência sólida de cristianismo antes do século V. Mesmo diante de uma cronologia bastante fluida, para grande parte das evidências arqueológicas, a tendência geral tem sido empurrar cerâmicas conhecidas depois do final do quarto e quinto séculos para o sexto e, às vezes, até ao século VII, continuando a apoiar o termo para a conversão da Lusitânia à Cristandade.

O cristianismo primitivo, apesar de se nomear como a ‘‘religião dos pobres’’, a partir de meados do século II, iniciou um período de atração das camadas mais elevadas da sociedade. Ora o cristianismo na Lusitânia não será prévio a esta conjuntura, sucedendo que nesta porção do Império serão presumivelmente as elites os transmissores fundamentais desta ‘‘*nouvelle religiosité*’’ (MARROU, 1977: 42-51). É impossível olvidar que boa parte das elites (laica ou eclesiástica) era senhora de bastas terras, tornando-se, portanto, a ponte de acoplagem ou mesmo a senda mediante a qual o cristianismo se iniciará nos campos.

Cada *villa* era um microcosmos, com a sua *pars urbana*, a *pars rustica* e a *pars frumentaria*, ocupando grande número de colonos e servos que, paulatinamente, acompanharão as propensões religiosas do *patronus*. No entanto, a reação à religião de Cristo será certamente

percebida de forma desigual entre uma e outra faixa da sociedade: para os *honestiores* será uma escolha (por entendimentos escatológicos, de conformidade social ou política) seguida – ou não – por uma renovação do estilo de vida; para os *humiliores* será o acompanhamento da determinação do *dominus* com a expectativa de um melhor estado de vida, ou a acomodação da religião dos antepassados para um novo género de *superstitio* que, na práxis e nas mentalidades, tardará centúrias até se plasmar aos intentos da Igreja.

Vemos, assim, pela literatura citada que a Antiguidade Tardia no sul da Lusitânia não é uma época de trevas. Prosseguiu-se nas *villae*, conservaram-se contubérnios com a cultura do Oriente, formava-se uma certa faixa da sociedade na literatura e na religião cristã, edificavam-se *martyria* e igrejas.

No século IV, o cristianismo, favorecido no seu esforço por legislação imperial que o privilegia de uma perspectiva fiscal, patrimonial e jurisdicional, atinge uma posição de domínio universal, política e legalmente.

Em regra, o cristianismo expandiu-se primeiro pelos cidadãos, ou seja, cidades, do império e, em seguida, através do território circundante, ou seja, território e província. Os municípios eram governados por um órgão administrativo, grupo de *curiales* e, no final do século IV, a maioria das comunidades tinha já um grupo de cristãos (uma *ecclesia*).

A cultura e a mentalidade deste período em que Portugal tem raízes, são caracterizadas por indicações claras de contradição e ecletismo. No entanto, face a uma cristandade normativa, sob o ponto de vista da vida quotidiana, a época, era marcada por superstições, ou por idolatrias e heresias, como o arianismo e o priscilianismo. Consequentemente, as preocupações dos primeiros bispos católicos flutuaram entre a persistência de paganismo e a fraca assimilação do cristianismo. É, pois, essencial entender e reconhecer a relevância da figura dos bispos durante os séculos VI e VII.

De salientar que, assim, durante os séculos centrais da Antiguidade Tardia, o cristianismo consolidou-se como um dos fatores principais para a criação de uma identidade religiosa que atinge o nível político, económico, social e cultural em *Emerita* e no resto da Lusitânia, desenvolvendo o seu poder, ultrapassando a realeza e elevando o seu papel ao nível da Província, até conseguir transformá-la no local de referência religiosa peninsular.

Dizia-nos outrossim Mattoso:

[...] De facto, é nesta época que começam a multiplicar-se vários indícios de uma vitalidade crescente da Igreja hispânica: celebração de concílios, contactos com a Igreja romana, referências a escritores eclesiásticos, a bispos e a escolas católicas, menção de mosteiros e construção de basílicas. Entre estes factos, mencionemos, por dizer respeito ao ocidente, a concessão do vicariato romano da Bética e da Lusitânia pelo papa Hormisdas ao metropolitano Salustio de Sevilha, em 521, e o começo das carreiras eclesiásticas de Apríngio, bispo de Beja, autor de um comentário ao Apocalipse, e do bispo Paulo de Mérida. O protetorado ostrogodo não cessou com a morte de Teodorico, em 526: prolongou-se durante a continuação do reinado independente de seu neto Amalarico até 531 e o do governo de seus dois sucessores, o general Teudis e o dux Teudisclo, ambos assassinados respetivamente em 548 e 549 [...].

(MATTOSO, 1992: 159)

Apríngio de Beja esforçou-se por garantir que o cristianismo era a única religião que promovia a salvação de todos os homens, e a Igreja católica era a única *ecclesia* verdadeira e instituída por Cristo.

Ora, esta atitude é entendida pelo motivo da sua obra, ou seja, o seu *Comentário*. Neste contexto, o livro do Apocalipse era na altura proibido pelo clero ariano aos adeptos desta seita e, o ato de escrever um Comentário a tal livro revela, pois, muito da postura do bispo pacense, a sua coragem, a sua capacidade de afrontar os desafios, a sua defesa da ortodoxia católica. Mas também nos mostra uma comunidade que se quer arreigada ao cristianismo ortodoxo romano, que luta para se afirmar num mundo de heresias, ou seja, que procura a unidade no meio da pluralidade, pois foi esta a tarefa da vida de Apríngio: a procura da unidade da Igreja.

Este bizantino ou, pelo menos, este epíscopo hispano-romano, moldado pelo pensamento teológico bizantino (onde as disputas teológicas dos primeiros concílios ecuménicos se encontravam muito nítidas), consumiu-se pela unidade da fé. A criação de escolas teológicas no território pacense é (conforme se afirma, hoje), não apenas, um cumprimento dos cânones conciliares, mas principalmente a manifestação de uma preocupação, a saber, a preparação dos futuros clérigos, com vista à defesa da fé nicena. Assim, quando Apríngio cria as referidas academias, o seu pensamento está, todo ele, direcionado para o combate pela defesa da ortodoxia, condição que impregna todo o seu ser.

Também a redação do *Comentário ao Apocalipse de São João* reflete essa postura, pois nele não encontramos uma referência, mesmo parcial, à materialidade, ou seja, no *Comentário*, Apríngio pouco se preocupa com a construção física da Igreja. Pelo contrário, o motor que

impulsiona a sua ação é, de facto, a formação do Corpo Místico de Cristo, ou seja, a edificação da Igreja una, santa, católica e apostólica.

Daí, o seu *Comentário* dar tanta ênfase ao papel do Espírito Santo e tão pouca às forças unicamente humanas. O homem natural³¹⁹, sem a graça de Deus, nada pode alcançar, a não ser razoamentos erróneos, como os dos heréticos. Apríngio entende que a Igreja é obra do Espírito Santo, à semelhança do Credo Niceno-constantinopolitano, que coloca os artigos de fé sobre a Igreja em estreita ligação com os artigos de fé no Espírito Santo. A efusão do Espírito Santo, no dia de Pentecostes, tem por missão singular dar à luz a Igreja, saída do lado aberto de Cristo na cruz, mas ainda sem Espírito, à imagem do primeiro Homem, Adão, que, primeiramente, foi modelado do pó da terra e, só posteriormente, o Criador lhe insuflou o espírito vivente³²⁰ (representação muito querida à Escola de Alexandria e à Patrística Apostólica, em geral) (MALATY, 1995). A Igreja é, pois, um projeto do próprio Deus, desejada por Ele e, de certa maneira, pré-existente.

Desta forma, a percepção da Igreja como reflexo da luz de Cristo abeira Apríngio do Concílio Vaticano e dos Padres da Igreja, que desde os primeiros séculos se socorriam da imagem do *mysterium lunae*, o mistério da lua, para insinuar qual era a natureza da Igreja e a ação que se lhe adequa. Como a lua, a Igreja resplandece não por luz própria, mas pela luz de Cristo (“*fulget Ecclesia non suo sed Christi lumine*”), diz Santo Ambrósio (LACY, 1952). Para Cirilo de Alexandria, a Igreja é iluminada pela luz divina de Cristo, que é a única luz no reino das almas. Há, portanto, uma só luz: nessa única luz resplende, todavia, também a Igreja, que não é, porém, o próprio Cristo (MCGUCKIN, 2004).

A noção da Igreja que se recolhe é a de uma Igreja, não tanto concreta e observável, enquanto instituição hierárquica, mas uma Igreja espiritual, vivida enquanto arcano que se vela e revela nas figuras e disposições da história da salvação. A Igreja é, neste sentido, uma grei de pessoas espirituais “a que acontece qualquer coisa”, em função da relação com Deus

Por vezes, na época de Apríngio, e igualmente na mais recente atualidade eclesial, essa percepção do ponto de origem da Igreja parecia, para muitos cristãos, escurecer-se, e

³¹⁹ Expressão paulina que designa o Homem sem Cristo. Cf. 1 Cor. 2, 10-14 e Rm. 8.

³²⁰ “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou em suas narinas o fôlego da vida; e o homem foi feito alma vivente”. Cf. Gn 2, 7.

aparentava suceder um género de ‘pirueta’: de reflexo da presença de Cristo (que com o dom de Seu Espírito erige a Igreja), passava-se a entender a Igreja como uma realidade material e idealmente dedicada a atestar e realizar, por si mesma, a sua presença na história. Desse modelo de percepção da natureza da Igreja, que não é análogo à fé nicena, professada por Apríngio, derivaram efeitos nefastos, como as heresias, por ele combatidas. O Pacense é, assim, precursor da eclesiologia contemporânea, cujas raízes se afundam na eclesiologia paulina do corpo de Cristo, em que Este é a cabeça e os fiéis são o seu corpo místico, mas real.³²¹

Enfatizámos a eclesiologia apringiana, dado que, através dela, podemos observar aquilo em que Apríngio crê, vivendo num mundo cheio de heresias, bem como de abundantes resquícios de subsistência do paganismo, entre os cristãos por si apascentados. Como referimos a seu tempo, a Igreja para Apríngio é a única *ecclesia* verdadeira, por não ser a Igreja idealizada por Ario ou Prisciliano, mas aquela misticamente unida a Cristo.

Vimos, pois, como o bispo pacense emergiu de um ambiente cultural entusiasta, bem como de um episcopado erudito, colocando a sua pena, por causa dessa mesma erudição e autoridade, ao serviço do combate do arianismo e/ou do priscilianismo, como heresias e, por consequência, inimigos da Igreja. Apríngio luta pela ortodoxia católica, mediante um libelo retórico-literário, pastoral e litúrgico, à semelhança de Martinho de Dume. Salientámos, porém, a ausência de um tom beligerante. Essa ausência de tom pode dever-se tão somente à metodologia da *explanatio*, com a qual o autor intenta clarificar as passagens mais custosas do Apocalipse, sem entrar em disputas teológicas, como quem está convencido de que a arte da verdadeira defesa da fé está na apresentação harmoniosa da verdade, revelada pela Palavra e pela Tradição. No entanto, a sua erudição não reside apenas no bom uso da pena e no conhecimento das Escrituras e da Tradição, nem das técnicas greco-latinas de redação e exposição, mas, essencialmente, na ortodoxia da mensagem que brota dessa pena. Apresentámos Apríngio como um guerreiro da ortodoxia católica, empunhando, preferencial e decididamente, as armas da luz, com vigor e mansidão, sem ataques diretos ou violentos e considerámos a sua pluma incisiva, mas prudente, sempre solidamente fundamentada.

³²¹ 1 Cor. 13, 16.

Este é, pois, um dos méritos da nossa investigação: a apresentação de Apríngio como campeão da ortodoxia. O Pacense não escreve para comentar, escreve para catequizar, para clamar pela unidade da Igreja, face à pluralidade de heresias e à persistência do paganismo, nos primeiros séculos cristãos. Enfim, o Pacense é um símbolo, segundo a etimologia grega, ou seja, o que procura unir, é o resultado da transmissão do depósito da fé. A catolicidade da Igreja aprende-a, por exemplo, de Inácio de Antioquia, que emprega, pela primeira vez, o adjetivo "católica" para indicar a autêntica Igreja de Jesus Cristo, mas acrescenta, igualmente, "onde aparece o bispo, aí esteja a multidão dos fiéis, do mesmo modo que onde está Jesus Cristo, aí está a Igreja católica" (QUACQUARELLI, 1991: 85). Também dele, bebe as águas da doutrina do primado de Pedro, pois Inácio defende que a comunidade de Roma se distingue de todas as outras, dado ser ela a igreja que "preside na região dos romanos, digna de Deus, digna de honra, digna de ser chamada feliz, digna de louvor, digna de sucesso, digna de pureza, que preside ao amor, que porta a lei de Cristo, que porta o nome do Pai..." (DELL'OSSO, 2011: 62). Lá os apóstolos Pedro e Paulo selaram o seu testemunho. Em Roma se encontra o autêntico magistério da fé. E Apríngio assim o crê.

Outrossim, mostrámos como a ação de Apríngio foi eminentemente pastoral, potenciada por uma comunidade mãe já em processo de sólida formação na fé católica. Por isso, cremos ter sido a urbe catequizada com esmero e, a partir dela, ter emergido um movimento de cristianização do mundo rural e também, obviamente, de combate às heresias, aquando da ascensão de Apríngio ao episcopado pacense, tal como viria a acontecer com São Martinho de Dume, através do seu "*De correctione rusticorum*".

Desta forma, a comunidade cristã a que Apríngio se dirigiu não necessitava de uma primeira evangelização, já recebida há tempos, mas de uma catequização pós-batismal sistemática, quiçá porque o catecumenado habitual nos primeiros tempos do cristianismo, com a conversão de Constantino, vai paulatinamente cedendo lugar a conversões massivas sem a prévia e adequada catequização.

Assim, cremos ter apresentado uma comunidade que cedo abraçou o cristianismo, mas à qual faltou a formação posterior (mistagógica), necessária à consolidação e assimilação plena das verdades da fé cristã, na sua forma católica. Essa lacuna, permitirá o nascimento de confusões doutrinais, ou melhor, a adesão a propostas doutrinariamente heterodoxas, a que

designamos comumente de heresias, bem como a mesclas com os cultos pagãos e as superstições existentes.

É certo também (e assim o demonstrámos) que estamos em plena época de afirmação do poder dos bispos e essa poderá ser, igualmente, uma das razões da ação pastoral de Apríngio, expressa no seu *Comentário*. Apríngio é ciente de ser sucessor dos Apóstolos e, por conseguinte, de gozar daquela potestade que o próprio Cristo lhes conferiu e que Ele mesmo manifestará plenamente a todos os povos no dia da sua Parusia. Para o bispo pacense, Pedro personifica a *Ecclesia*. Foi à Igreja, refletida na sua *unitas*, que foram dadas as chaves. *Petra erat Christus* (1 Cor. 10, 14) para Apríngio, Pedro recebeu a prerrogativa de ser nascente de robustez, de ser pedra. A Igreja é percebida como Igreja de Pedro e nele iniciada³²². E, se o sacerdócio é *potestas ligandi ac solvendi*, ele começa em Pedro. Como Pedro é o *claviger regni caelorum* (FAMERÉE, 1992: 377-419).

Porém, defendemos que a liderança que Apríngio pretendeu inculcar era de tipo espiritual, motivada por razões fundadas na fé, ou melhor, na uniformidade/unidade da fé. Tal não impediu, não obstante, que Apríngio procurasse afirmar o seu poder episcopal que, como sabemos, se imiscuía ao tempo também nas dimensões civis, e gradativamente com maior potência e amplitude.

A pureza da doutrina será, pois, uma das grandes intuições apringianas, pelo que a comunidade cristã a que se dirige não estaria isenta de erro. Tal não significa necessariamente que fosse uma comunidade herética, mas que os ventos da heresia teriam perturbado a *ecclesia* de que Apríngio havia sido constituído pastor. Ao longo desta investigação, pareceu-nos muito mais exequível esta segunda hipótese, pois não há fundamentação histórica para a existência de grandes divisões eclesiais ou disputas teológicas dentro dos limites da diocese pacense, das quais existiria seguramente eco. Para o bispo pacense uma coisa ressalta em relação à Igreja: a unidade. A divisão, o afastamento da comunidade mãe, as reuniões noturnas fora do templo, afastados da comunidade são seguramente obra da presunção dos heréticos, da arrogância dos poderosos que, segundo o Apóstolo, levam à separação e divisão da comunidade da Igreja.

³²² Mt. 16, 18.

Eis aqui um outro aspeto de particular relevo. As heresias não constituíam uma disputa teológica de tipo intelectual ou académico, mas enformavam modos de ser e estar que conduziam a separações formais. Pensamos que outro contributo deste trabalho foi demonstrar, de forma sistematizada e concreta, a divisão provocada pelas heresias no cristianismo do sul da Lusitânia, nos primeiros séculos cristãos. Não apenas a tradicional divisão dos godos arianos *versus* os hispano-romanos nicenos, mas também o monofisismo, que apartou uma facção considerável da comunidade de *Myrtilis*, ao ponto de se construírem dois batistérios, a uma distância mínima um do outro. Assim, na basílica paleocristã de Mértola existem várias sepulturas de crentes que confirmam a existência de uma grande comunidade de opositores à igreja de Roma. Foi através dessas comunidades de monofisitas, que tiveram uma forte implantação no sul da Península Ibérica, nomeadamente em Mértola, que se “preparou a terra” onde, séculos depois, o Islão iria expandir-se. A tal tampouco foi alheio a vinda, a partir do século VI, de populações oriundas do norte de África, as quais professavam esta doutrina.

Apríngio sustentava ainda que a graça santificante é dada a todos os homens para os conduzir à Igreja, não para os apartar dela numa comunidade de perfeitos e iluminados que se desviam conscientemente das suas normas. Daí, a luta contra o arianismo, priscilianismo, donatismo, milenarismo, monofisismo, apolinarismo e tantas outras heresias disseminadas pelo território pacense. Apríngio raramente se desviou das linhas chave da fé católica nicena, insistindo repetidas vezes nessas mesmas linhas: o mistério da encarnação real do Verbo de Deus; a conceção virginal de Jesus no seio da Virgem santa por obra do Espírito Santo; Jesus como verdadeiramente Homem e verdadeiramente Deus, unidos numa só Pessoa; a divindade do Espírito Santo; a doutrina da Graça; o primado de Pedro.

Mas também lográmos apresentar o substrato pagão do território pacense e circunvizinho, que facilitou o enraizamento das heresias³²³ e acomodou, dando-lhe uma feição popular e diversa, o cristianismo niceno.

³²³ Por exemplo, em 495, ainda são celebradas em Roma as Luperciais, festas pagãs de purificação, ao longo das quais os jovens aristocratas correm nus através da cidade. Para se ter uma ideia, basta saber que é então que a palavra “pagão” ganha o sentido cristão que conhecemos ainda hoje. No entanto, como sublinha a História contra os pagãos de Paulo Orósio, “pagão” (*paganus*) é também o homem do *pagus*, o camponês. Assim, o politeísmo antigo é considerado uma crença de homens rurais atrasados. Ele não somente é uma ilusão “fora de moda”, como já o havia dito Constantino, mas, além disso, é um resquício rural, objeto de desprezo dos cidadãos. Para os cristãos, os deuses antigos existem, mas são demónios, que é preciso caçar. A expulsão

Finalmente, defendida a fé ortodoxa, combatidas as heresias orientais e ibéricas, combatido o paganismo e os cultos da fecundidade e da terra, Apríngio colocou a Igreja, por ele defendida como criação de Deus antes de todos os séculos, sob o fundamento da fé de Pedro. O primado de Pedro parece ser já uma realidade, dado que Apríngio pouco argumentou na sua fundamentação, recorrendo ao texto de Mateus 16 onde se encontra a expressão ‘*Tu es Petrus*’ e a uma citação do apóstolo Paulo. Não recorre aos Santos Padres, nem a outras fontes bíblicas ou qualquer outra fonte de autoridade. Apresenta-o como uma realidade da fé da Igreja, sem recurso a outro fundamento. Obviamente, falamos de uma Primado de fé e não do Primado Petrino como o conhecemos hoje³²⁴.

Um outro aspeto que cremos ter alcançado mostrar foi a caracterização da comunidade cristã da atual cidade de Beja. A comunidade cristã de *Pax Iulia*, tanto urbana, como rural, conhecia as Escrituras e as disputas teológicas, fosse por via do cristianismo ortodoxo, ou por via das heresias. A obra de Apríngio, sendo simples, não era abarcável por qualquer público. A sua escrita pressupunha saberes prévios, por vezes até destreza nesses saberes. Comentar o livro do Apocalipse, tornando-o acessível e, por conseguinte, menos obscuro, foi a grande tarefa de Apríngio. Recebê-lo, haurindo dele a sólida e reta doutrina, foi obra das suas comunidades, que nele viram a história salvífica, do Génesis ao Apocalipse. Desta simbiose admirável entre Escritura e Tradição (Padres e doutrina dos patriarcas e dos profetas, discurso dos evangelistas) encontrava-se imbuída uma comunidade que recebeu precocemente a fé cristã, que nela perseverou, ainda que com alguns desvios e conservando o seu antigo substrato religioso-pagão, espalhada pelas poucas urbes e pelos muitos *loci* da planície alentejana, culturalmente multifacetada (hispano-romanos, suevos e visigodos, apenas para simplificar) e ativa na profissão da sua fé. Seguramente, a receção do *Comentário* não foi igual para todos. Daí a preocupação de Apríngio em fundar Escolas Episcopais, de maneira que, formando solidamente os presbíteros, estes pudessem, por sua

dos demónios encontra-se, então, no centro de toda narrativa de propagação da fé cristã contra o paganismo (BASCHET, 2006, p. 67.). O paganismo clássico persistiu até o século VI e outros importantes cultos pagãos incluíam os deuses teutónicos dos povos germânicos e o Aesir dos vikings. O avanço do Cristianismo flutuou e toda a Europa, com ocasionais recaídas e incursos pagãs; a Lituânia foi o último baluarte pagão, convertido em 1386. A magia e o ocultismo, frequentemente associados a religiões pré-cristãs, persistiram, porém, durante toda a Idade Média, mesmo num contexto cristão, e o Cristianismo absorveu e adaptou frequentemente locais, festividades e práticas pagãos para facilitar a conversão; a fusão inicial produziu amiúde interessantes culturas híbridas. Cf. LOYN, Henry R. (1997). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; BASCHET, Jérôme. (2006), *A civilização feudal: Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo.

³²⁴ SCHAFF, Philip (2002). *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*. [S.l.]: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library. p. 87.

vez, explicar aos fiéis. De igual forma, também as comunidades monásticas, que começam a surgir, ou as elites mais próximas do bispo e mais cultas terão percebido a obra apringiana de outra maneira, bem como as comunidades urbanas e as rurais.

Assim, a comunidade cristã de *Pax Iulia* apresenta uma feição urbana e outra rural. A cidade foi cristianizada mais profundamente, enquanto no campo subsistiram cultos pagãos, que necessitaram de ser re-evangelizados. Mercê do intenso intercâmbio comercial, quer pelo porto de Mértola, quer pelo porto de Sines, bem como através das vias romanas de *Ossonoba* a *Ebora*, passando por *Pax Iulia*, ou as de *Salácia* e *Miróbriga*, a comunidade cristã da diocese pacense vivia confortavelmente, incidindo a sua atividade principal no comércio, mas também nos mármore de Trigaches e São Brissos, no sal e no *garum*, na agricultura e na pecuária. A comunidade estava unida ao seu bispo e reconhecia o primado do Bispo de Roma sob toda a Cristandade. Obviamente, também existiam pobres e desafortunados, a quem o bispo socorria e que nele procuravam não apenas consolo espiritual, mas também influência política e social para as suas demandas. A preocupação de Apríngio com as boas obras, não é apenas um fator de luta contra as heresias, mas também uma necessidade social, emergente da própria vitalidade da comunidade cristã.

Posto isto, entendemos referir ainda que muitos desafios nos foram colocados, por vezes de forma quase intransponível, nomeadamente o papel das heresias e o substrato pagão que se manteve nos primórdios do cristianismo. A colocação de novas perguntas ao texto apringiano foi crucial para a transposição desses obstáculos. Também o olhar transecular de um clérigo sobre fenómenos que persistem, disfarçadamente, nos tempos hodiernos, funcionou a nosso favor. O facto de ser um presbítero a realizar esta Tese, em vez de enviesar a imparcialidade necessária, permitiu olhar, a partir duma realidade conhecida, para uma outra realidade, apenas distanciada no tempo. No fundo, as mentalidades são fenómenos plurisseculares, cuja alteração requer tempo, particularmente a mentalidade religiosa, que funciona, frequentemente, por assimilação e acomodação, integrando novos conceitos noutros já conhecidos. Foi possível, assim, conhecer o impacto das heresias na vida concreta das comunidades, fugindo ao debate, meramente intelectual de oposição de ideias, para o terreno da vida quotidiana. No entendimento da fé jogava-se a vida, o prestígio, a ascensão social e inclusive a sobrevivência. O cristianismo, mais que uma religião, consistia num modo de viver que abarcava todas as dimensões da vida humana, quer pessoal, quer coletiva.

O mesmo se passava com a persistência dos cultos pagãos, os quais introduziam uma dicotomia entre fé e vida, sendo por isso combatidos pelos bispos a partir desta sexta centúria. Obviamente, os bispos tornam-se aqui referências insubstituíveis da vida das populações, o que lhes granjeará não apenas uma autoridade moral e religiosa, mas também, por consequência, uma autoridade política e social. Assim aconteceu em Roma, em Paris, em Saragoça, em Mérida, em Sevilha e também em *Pax Iulia*. O episcopado vem colmatar uma lacuna de poder numa época de transição que possui características muito próprias, de maneira que muitos investigadores ponderam se não será uma idade histórica autónoma, mais do que uma passagem do mundo antigo para o medieval. A era de Apríngio inicia a época dos grandes bispos, catequistas, mas também figuras de autoridade civil.

Finalmente, permanece por esclarecer a origem de Apríngio, embora nos inclinemos para Bizâncio; desconhece-se a localização da Sé de Apríngio, embora as intuições de Abel Viana achem uma possibilidade (CARDOSO, 2014: 475-510) e, até ao momento, têm vindo a revelar-se verdadeiras; ignoramos o momento histórico de entrada do cristianismo e qual a sua proveniência e caminho, embora nos inclinemos para uma origem norte africana, consolidada pelo zelo dos bispos galos e, muito provavelmente, com início nas últimas décadas do século II e primeiras décadas do século III. Porém, não desalentamos, pois levantámos o véu para uma caracterização mais rigorosa e científica da Antiguidade Tardia em solo pátrio e da difusão e implantação do cristianismo no mesmo. Cremos ter aberto caminho para posteriores investigações, lançado pistas que devem ser seguidas, abeirando-nos da comunidade cristã de *Pax Iulia*, num momento tão conturbado da história, mas principalmente, termos aproximado a Academia da figura singular de Apríngio, como bispo, erudito, mestre, homem, crente, escritor e tudo isto em prol da sua amada diocese pacense, que, quem sabe graças aos fundamentos por ele lançados, apesar das inúmeras vicissitudes, ainda hoje se mantém nas terras transtaganas de Beja.

FONTES

ADAMS, A. W. (1985) (Ed.), *Corpus Christianorum*, Series Latina 92, Turnhout: Brepols Publishers.

AGOSTINHO, Santo (1991-1995), *A Cidade de Deus* (J. Dias Pereira, Trad.), vol. I, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Livro VIII, Cap. XXVII.

AGOSTINHO, Santo (2002), *A Cidade de Deus* (Oscar PAES LEMES, Trad.), 7ª ed., Rio de Janeiro: Vozes, Parte I.

AGOSTINHO, Santo (2006), *De civitate Dei*, cap. XX, versículo 17, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

AGOSTINHO, Santo (2018), *Confissões* (Lúcio Craveiro da Silva e Elias Couto, trad.), 14ª ed., Braga: Apostolado de Oração.

BIBLIA DE JERUSALÉM (1993), Escola Bíblica de Jerusalém, São Paulo: Paulus.

BRAULIO, Epistolario (1975), Epistolario de San Braulio, in: Riesco Terrero, L. (int., ed. crítica e trad.), Sevilla: [s. e.].

BRAULIO, Santo (1941), Epistolario de S. Braulio de Zaragoza: Edición crítica según el códice 22 del Archivo Capitular de León, con una introducción histórica y comentario, Madrid: Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo.

CAMPO HERNANDEZ, A. del (1991), *Comentário ao Apocalipse de São João: Introdução, texto latino y traducción*, Pamplona: Estella.

CIPRIANO DE CARTAGO (2016), Carta LXXII, in: *Patrística - Cipriano de Cartago - Obras Completas I - vol. 35/1*, São Paulo: Paulus.

CODONER MERINO, C. (1964), Isidoro, *De viris illustribus*, Salamanca: Universidad de Salamanca.

CONCÍLIO VATICANO II (1982), *Documentos Conciliares*, Coimbra: Gráfica de Coimbra.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS (1954), *Martirologio Romano*, Roma: Libreria Editrice Vaticana.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA (1990), Missal Romano, Coimbra: Gráfica de Coimbra.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA (1993), Catecismo da Igreja Católica, n. 115-118, Coimbra: Gráfica de Coimbra.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA (2010), Ritual da Iniciação Cristã dos Adultos, Coimbra: Gráfica de Coimbra.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA (2012), Liturgia das Horas, Memória de São Gregório Magno, vol. IV, Coimbra: Gráfica de Coimbra.

CRISÓSTOMO, João (1979), *Contra os Judeus* (vol. 68 of *Fathers of the Church*), HARKINS, P. (trad.), Washington, D. C.: Catholic University of America Press.

DECREES OF THE ECUMENICAL COUNCILS (1990), Washington: Sheed & Ward and Georgetown University Press.

DELL'OSSO, C. ed. (2011), *I Padri Apostolici, Testi patristici*, Roma: Città Nuova

EMERITENSIS PAULUS DIACONUS (1946), *The Vitas sanctorum patrum emeretensium* (GARVIN, Joseph N, text and translation, with an introduction and commentary), Washington D. C.: The Catholic University of America Press.

FÉROTIN, M. (1900), *Apringius de Beja – Son Commentaire de l'Apocalypse écrit sous Theudis, roi des Wisigots (531-548)*, Paris: Alphonse Picard.

FREIRE, José Geraldes (1971), *A versão latina por Pascácio de Dume dos Apophthegmata Patrum*, Coimbra: Faculdade de Letras – Universidade de Coimbra.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA (2000), Liturgia das Horas, Coimbra: Gráfica de Coimbra.

NOMINA CIVITATUM ISPANIE (1923), *Sedes Episcopaliū*, Manuscrito R-II-18 da Biblioteca do Escorial, f. 65v, in: VILLADA, Z. G., *Paleografía Española*, II-Album, Madrid: Estampa 19, coluna c.

MANSI, J. D. (1960), *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vols. 9, 9, 10, 11, 12, Paris: Welter.

URBANO, C. M. (2010), Santo Agostinho. O *De excidio Urbis* e outros sermões sobre a queda de Roma, tradução do latim, introdução e notas, Coimbra: CECH.

VEGA, A. C. (1940), *Apringii Pacensis Episcopi Tractatus in Apocalypsin*, *Scriptores Ecclesiastici Hispano-Latini veteris et Medii Aevi*, Fasc. X-XI, Madrid: Escorial.

BIBLIOGRAFIA

- ACÍN, Ana Morte (2011), *Sor María de Ágreda y la ordem franciscana em América*, Madrid: Antíteses, vol. 4, n. 7, p. 291-316.
- ADAMS, A. W. (1985), *Primasius Hadrumetinus, Commentarius in Apocalypsin*, [Corpus Christianorum Series Latina (92)], Turnhout: Brepols.
- AFFREIXO, J. M. Graça (1993), *Memória histórico - económica do concelho de Serpa*, (edição fac-similada da 1ª ed. de 1884), Beja: Câmara Municipal de Beja.
- ÁGREDA, Maria de Jesus (1670), *La mística ciudad de Dios*, Madrid: Cristiandad.
- AGUDO, María Ángeles Utrero (2006), *Iglesias tardoantiguas y altomedievales en la Península Ibérica. Análisis arqueológico y sistemas de abovedamiento*, Anejos de Archivo español de arqueología, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ÁLAMO, P. M. (1941), *Hacia una edición definitiva de Apríngio y observaciones a una nueva*, La Ciudad de Dios, Madrid: Dominicanos del Rosário.
- ALARCÃO, A. (Dir.) (1997), *Portugal Romano. A exploração dos recursos naturais*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia.
- ALARCÃO, A. Moutinho; LOPES, Conceição; ALFENIM, R. (1992), *A caixa relicário do Monte da Cegonha, Selmes (Vidigueira)- Arqueologia e Laboratório*, Barcelona: IV Reunião de Arqueologia Cristã Hispânica.
- ALARCÃO, J.; GORGES, J. G.; MANTAS, V., SALINAS DE Frias, M.; SIL LI ERE S, P. e TRANOY, A. (1990a), *Proposition pour un Nouveau Tracé des Limites Anciennes de la Lusitanie Romaine*, in: *Les villes de Lusitanie Romaine. Hierarcales et Territórios*, Paris: CNRS.
- ALARCÃO, Jorge de (1988), *A paisagem rural romana e alto-medieval em Portugal*, Coimbra: Conimbriga, vol. 37, p. 91-119.
- ALARCÃO, Jorge Manuel N. L. (1980), *Escavações na villa lusoromana de S. Cucufate*, Coimbra: Humanitas, vol. 31-32, p. 272-274.

- ALARCÃO, Jorge Manuel N. L. (1995), *Os monumentos cristãos da villa de S. Cucufate*, Barcelona: IV Reunião de Arqueologia Cristã Hispânica, p. 383-388.
- ALARCÃO, Jorge Manuel N. L.; ÉTIENNE, Robert; MAYET, Françoise; MANTAS, Vasco Gil e SILLIÈRES, Pierre (1990b), *Les villas romaines de São Cucufate (Portugal)*, Paris: E. de Boccard, 2 vols.
- ALBRECHT, M. von. (1997), *Prudentius*, in: ALBRECHT, M. von., *A History of Roman Literature: From Livius Andronicus to Boethius with Special Regard to its Influence on World Literature*, vol. 2, The Netherlands: Brill.
- ALES, A. d' (1906), *La Théologie de Saint Hippolyte*, Paris: G.K.
- ALEXANDRE JÚNIOR, M. (2015), *Argumentação retórica na literatura epistolar da Antiguidade*, Ilhéus: EID & A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação.
- ALFENIM, Rafael (2001), *Itinerários Arqueológicos do Alentejo e Algarve, O Sítio Arqueológico de São Cucufate*, in: *Estudos/Património*, n. 7, p. 68-69, Lisboa: Instituto Português do Património Arquitectónico.
- ALFENIM, Rafael e LOPES, Maria da Conceição (1995), *A basílica paleocristã / visigótica do Monte da Cegonha (Vidigueira)*, IV Reunió D'Arqueologia Cristiana Hispànica, p. 463-469, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira (1974), *Paganismo: sua sobrevivência no ocidente peninsular*, in *memoriam: DIAS, António Jorge*, vol. II, p. 17-37, Lisboa: Instituto de Alta Cultura.
- ALMEIDA, Fernando de (1971), *Notícias sobre a villa romana de S. Cucufate*, in: *Atas do 2º Congresso Nacional de Arqueologia*, Coimbra: Junta Nacional de Educação, p. 475-477.
- ALMEIDA, Fortunato de (1910), *História da Igreja em Portugal*, tomo I, Coimbra: Imprensa académica.
- ALMEIDA, Fortunato de (1967), *História da Igreja em Portugal*, vol. I, Porto: Portucalense Editora.
- ALTANER, Bertold (1988), *Patrologia*, 2ª ed, São Paulo: Paulinas.

- ÁLVAREZ RODRIGUEZ, Adelino (2016), *El testamento de San Genadio, obispo de Astorga y eremita del valle de silencio*, Madrid: Bubok.
- ALVES, Fernando Delgado (1956), *Aspetos da Arqueologia em Myrtilis* (Tese de Licenciatura), Beja: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- ALVES DIAS, Manuela (1999), *Para um repertório das inscrições romanas do território português*, Lisboa: Euphrosyne - Revista de filologia clássica, n. 27, p. 429-437.
- AMARAL, D. Freitas do (2019), *D. Afonso III, O Bolonhês, Um grande Homem de Estado (1212-1279)*, Lisboa: 11 X 17.
- AMIDON, Philip R. (Trad.) (1990), *The Panarion of St. Epiphanius*, Bishop of Salamis, Nova Iorque: Oxford University Press.
- ANDERSON, J. G. C. (1932), *The Genesis of Diocletian's Provincial Re-Organization*, Cambridge: The Journal of roman studies, vol. 22, p. 24-32.
- ANDERSON, Perry (2000), *Passagens da Antiguidade ao feudalismo*, São Paulo: Brasiliense.
- ANDRADE, António Alberto Banha de (direc.) (2012), *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, 2º vol., Lisboa.
- ANDRADE FILHO, Ruy de (2012), *O Reino Visigodo: Catolicismo e permanências Pagãs*, capítulo de Imagem e Reflexo. Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (séculos VI-VIII), São Paulo: Edusp.
- ANDRADE FILHO, Ruy de (2013), *Um espelho esmaecido o Reino Visigodo de Toledo: cristianismo e monarquia*, São Paulo: Revista Signum.
- ANTINO, JACQUES (1969), *La Théologie d'Irénée: Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique Une approche trinitaire*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- ANTUNES, Júlio da Cunha (1973), *Leitura crítica do Tractatus in Apokalipsin de Apríngio de Beja*, Alcalá-Lisboa: IMPERITURA.
- ANTUNES, Júlio da Cunha e LAMELAS, Isidro Pereira (2007), *Apríngio – Comentário ao Apocalipse* (Edição Crítica), Alcalá-Lisboa: Philokalia.

- ANTUNES-FERREIRA, Nathalie e MONGE SOARES, António M. (2009), *A sepultura paleocristã de Martinus* (V. V. de Ficalho, Serpa), Huelva: IV Encuentro de Arqueología del Suroeste Peninsular.
- APARÍCIO, A. (2019), *Dicionário das invocações marianas da diocese de Beja* (no prelo).
- AQUINO, Felipe (2014), *Por que sou católico?* São Paulo: Lorena Cléofas.
- ARCE MARTÍNEZ, Javier (2006), *Villas tardoantiguas en el Mediterráneo Occidental*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ARENHOEVEL, Diego (1978), *Assim Se Formou a Bíblia*, São Paulo: Paulinas.
- ARMSTRONG, Karen (1999), *Uma História de Deus*, São Paulo: Companhia das Letras.
- ARRAIS, Frei Amador (1946), *Diálogos*, parte II, in: GOES, Manuel Lourenço Casteleiro de, Lisboa: Tip. Rollandiana.
- ARTHOS, John (2009), *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, South Bend, Indiana: University of Notre Dame Press.
- ASSANTE, Julia (2003), *From Whores to Hierodules: The Historiographic Invention of Mesopotamian Female Sex Professionals*, in: DONAHUE, A.A. e FULLERTON, M.D., *Ancient Art and Its Historiography*, Cambridge: Cambridge University Press, p.13-47.
- ATLAS DE LA PENÍNSULA IBÉRICA (1993), Madrid: CSIC.
- ATROSHENKO, V. I. e COLLINS, J. (1985), *The Origins of the Romanesque*, London: Lund Humphries.
- AUGUSTO, Diego Piay (2006), *Acercamento Prosopográfico al Priscilianismo. Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía Antig. crist.*, Murcia: XXIII.
- AUNE, D. (1986), *The Apocalypse of John and the Problem of Genre*, Semeia, n. 36, p. 65-96.
- AYALA MARTINEZ, J. M. (1997), *Escritores eclesiásticos del siglo: Braulio y Tajón de Zaragoza*, Madrid: Revista Española de Filosofía Medieval.
- AYRES, Lewis (2006), *Nicaea and Its Legacy*, Oxford: Oxford University Press.
- BABUT, E.-CH. (1909), *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris: Champion.

- BACCHUS, Francis Joseph (1911), *Pantaenus*, The Catholic Encyclopedia, vol. 11, New York: Robert Appleton Company.
- BACHRACH, B. (1972), *Organização Militar merovíngia, 481-751*, Minnesota: University of Minnesota Press.
- BALARD, Michel; GENET, Jean-Philippe; ROUCHE, Michel e BRANCO, Fernanda (1994), *A Idade Média no Ocidente: dos Bárbaros ao Renascimento*, Lisboa: D. Quixote.
- BAPTISTA, Júlio César (1980-1981), *S. Manços (Evolução Biográfica)*, Évora: Separata da revista A Cidade de Évora, p. 63-64.
- BARATA, Maria Filomena (1999), *Trabalhos Arqueológicos na Ponte Romana de Miróbriga*, Aljustrel: Vipasca, n. 8, p. 67-72.
- BARATA DIAS, P. (2000), *Lugar da Regvla monástica commvnis no Monaquismo Hispânico*, Braga: Humanitas.
- BARBERO, A. e LORING, M. I. (2005a), *The formation of the Sueve and Visigothic kingdoms in Spain*, in: FOURACRE, Paul, The New Cambridge Medieval History, vol. I, c. 500-c.700, p. 162-192, Cambridge: Cambridge University Press.
- BARBERO, A. e LORING, M. I. (2005b), *The Catholic Visigothic kingdom*, in: FOURACRE, Paul, The New Cambridge Medieval History, vol. I, c. 500-c.700, p. 346-370, Cambridge: Cambridge University Press.
- BARCALA, Andrés (1997), *El fantasma del priscilianismo, Apríngio de Beja y el Apocalipsis*, Madrid: Hispania Sacra, vol. 49, n. 99, p. 327-348.
- BARNES, A. (1909), *Council of Elvira*, in: The Catholic Encyclopedia, New York: Robert Appleton Company.
- BARROS, José D'Assunção (2009), *Passagens de Antiguidade Romana ao Ocidente Medieval: leituras historiográficas de um período limítrofe*, Franca: História, vol. 28, n. 1, p. 547-573.
- BARROSO CABRERA, Jorge e MORIN DE PABLOS, Rafael (1997), *La iglesia visigoda de San Pedro de la Nave*, Madrid: Ediciones B.M.M. & P.

- BASCHET, Jérôme (2006), *A civilização feudal: Do ano mil à colonização da América*, São Paulo: Globo.
- BASS, Ralph E. Jr. (2004), *Back to the Future: A Study in the Book of Revelation*, Greenville, South Carolina: Living Hope Press.
- BASTO, Cláudio (1937), *Luar de Janeiro*, Porto: Portucale, vol. 10, n. 55-56, Jan.-Abr.
- BASTOS, Mário Jorge da Motta (2013), *Assim na Terra como no Céu...: Paganismo, Cristianismo. Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)*, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- BECKWITH, J. (1964), *Early Medieval Art*, London: Thames and Hudson.
- BELTRÁN FORTES, José; GARCÍA GARCÍA, Miguel Ángel e RODRÍGUEZ OLIVA, Pedro (2006), *Os sarcófagos romanos da Andaluzia, Corpus Signorum Imperii Romani*, Múrcia: Tabularium, vol. I, n. 3.
- BENÔIT, A. (1960), *Sanit Irénée: Introduction a l'étude de sa théologie*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- BERNARDES, João Pedro (2009), *As Transformações no fim do mundo rural romano no sudoeste Peninsular: evidências e Problemas Arqueológicos (sécs. v-vii)*, Córdova: Anales de Arqueologia Cordoves, n. 20, p. 323-348.
- BERNARDES, João Pedro (2017), *Augusto e a (re) organização administrativa do Sul da Lusitânia*, Lisboa: Gerión, vol. 35, n. Esp., p. 399-415.
- BERNARDINO, Angelo di (1990), *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien (DECA)*, vol. I, Paris: Éditions du Cerf.
- BERNARDINO, Angelo di (1996), *Dal Concilio de Calcedonia a Beda: I Padri latini*, Patrologia, vol. IV, Genova: Marietti.
- BERNARDINO, Ângelo di (2002), *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs (ANDRADE, Cristina, Trad.)*, Petrópolis, RJ: Vozes.
- BETTENSON, Henry Scowcroft (Ed.) (1967), *Documents of the Christian Church*, 2nd ed, London: Oxford University Press.

- BETTENCOURT, Estevão (2018), *As Heresias Cristológicas e Trinitárias*, Rio de Janeiro: São Bento.
- BIERNE, Jacques (2000), *La contestation monastique de la cité chrétienne en occident*, in: AA. VV, Romanité et Cité Chrétienne. Permanences et Mutations, Intégrations et Exclusion du Ier au VIème Siècle. Mélanges en l'Honneur d'Yvete Duval, Paris: De Boccard.
- BLÁSQUEZ MARTÍNEZ, José María (1967), *Posible origen africano del cristianismo español*, Madrid: Archivo Español de Arqueología, n. 40, p. 30-50.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María (1969), *The Possible African Origin of Christianity in Spain*, Classical Folia, Madrid: Studies in the Christian Perpetuation of the Classics, vol. 23, n. 1, p. 3-31.
- BLOCH, Marc (2010), *Introdução à história*, Porto: Publicações Europa-América.
- BOAVIDA, Cónego António José (1880), *Memória acerca do Bispado de Beja*, Lisboa: Imprensa Nacional.
- BOEFT, J. D. (1993), *Early Christian Poetry: A Collection of Essays*, Leiden: Brill Academic Publishers.
- BOGAZ, Antônio S. (2008), *Patrística: Caminhos da tradição cristã*, São Paulo: Paulus.
- BONNER, G. (2007), *Freedom and necessity – St. Augustine's teaching on divine and human freedom*, Washington, D.C.: The Catholic University of America.
- BOUGEROL, J. (1997), *The Church Fathers and Auctoritates in Scholastic Theology to Bonaventure*, in: The Reception of the Church Fathers in the West, Leiden: Brill.
- BOUSSET, M. W. (1895), *Nachrichten über eine Kopenhagener Handschrift des Kommentars des Apringius zur Apokalypse*, Nachrichten der Göttingen, Gesellschaft der Wissenschaft Philologie-historische Klasse, p. 187-209.
- BORGES, Emília Salgado (1999), *Concelho de Cuba: Subsídios para o seu inventário artístico*, Lisboa: Colibri.
- BORRIELLO, L. (2003), *Dicionário de Mística*, São Paulo: Paulus/Loyola.
- BOTTE, Bernardo (1978), *O movimento litúrgico*, S. Paulo: Ed. Paulistas.

- BOWERSOCK, Glen (1996), *The Vanishing Paradigm of the Fall of Rome*, Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences, vol. 49, n. 8, p. 29–43.
- BOWERSOCK, G. W.; BROWN, Peter e GRABAR, Oleg (1999), *Late Antiquity. A guide to the Postclassical world*, Cambridge and London: Harvard University Press.
- BOWERSOCK, Glen; BROWN, Peter e GRABAR, Olega (2001), *Interpreting Late Antiquity: essays on the postclassical world*, Boston: Belknap Press of Harvard University Press.
- BOWES, Kim e KULIKOWSKI, Michael (2005), *Hispania in Late Antiquity. Current perspectives*, Leiden/Boston: Brill.
- BOWMAN, Alan K. (2005), *Diocletian and the first tetrarchy, A.D. 284-305*, in: CAMERON, Averil; GARNSEY, Peter e BOWMAN, Alan K. (2005) (Orgs.), *The Cambridge ancient history*, vol. 12, p. 67-89, *The Crisis of Empire, A. D. 193-337*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press.
- BRANDÃO, António (1632), *Terceira parte da Monarchia lusitana: que contem a historia de Portugal desde Conde Dom Henrique, até todo o reinado delRey Dom Afonso Henriques*, in: CRAESBECK, Pedro (Ed.), Lisboa: Mosteiro de S. Bernardo.
- BRÄNDLE, R. (2003), *Jean Chrysostome (349-407): Christianisme et politique au IVe. Siècle*, Paris: Du Cerf.
- BRANN, N. L. (1981), *The Abbot Trithemius*, Leiden: Brill.
- BRAUDEL, Fernand (2005), *História e ciências sociais. A longa duração*, in: *Escritos sobre a história*, São Paulo: Perspectiva, p. 41-78.
- BRÁULIO, C. (1950), *Renotatio Isidori a Braulione Caesaraugustano Edita*, in: De LYNCH, C. e GALINDO, P. (Ed.), *San Braulio obispo de Zaragoza (631-651), Su vida y escritos*, Madrid: Facultad de Filosofía.
- BRAVO GARCIA, A. (2002), *La España visigoda y el mundo bizantino – aspectos culturales y teológicos*, in: ARRESE, M. CORTEZ (Ed.), *Toledo y Bizancio*, Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha.

- BRITO, Diogo de Castro e (1948), *A igreja de Santo Amaro de Beja*, vol. V, Beja: Revista Arquivo de Beja, Câmara Municipal de Beja.
- BROWN, P. (1995), *A Igreja; O monasticismo*, in: ARIÉS, P. e DUBY, G. (Orgs.), *História da Vida Privada*, São Paulo: Cia. Das Letras.
- BROWN, P. (1971), *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, Cambridge: *Journal of Roman Studies*, vol. 61, p. 80-101.
- BROWN, Peter (1978), *The making of Late Antiquity*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, p. 2-3.
- BROWN, Peter (1982), *The Cult of Saints... Its Rise, in Latin Christianity*, Chicago: The University of Chicago Press.
- BROWN, Peter (1985), *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris: Éditions du Seuil.
- BROWN, Peter (1989), *The World of Late Antiquity: AD 150-750*, New York: Norton, p. 9.
- BROWN, R. (1984), *The Churches the Apostles Left Behind*, New York: Penguin.
- BROWN, R. (2016), *An Introduction to the New Testament*, New York: Yale University Press.
- BROWN, R. e MEIER, J. P. (1982), *Antioch & Rome: New Testament cradles of Catholic Christianity*, New York: Paulist Press.
- BURGESS, Richard W. (1996), *Hydatius and the Final Frontier: The Fall of the Roman Empire and the End of the World*, in: MATHISEN, Ralph W. e SIVAN, Hagith, *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, London: Variorum & Gillet.
- BURNS, Thomas S. (1995), *Barbarians Within the Gates of Rome: A Study of Roman Military Policy and the Barbarians, ca. 375–425 A. D.*, Indiana: Indiana University Press.
- BURRUS, Virginia (1995), *The Making of a Heretic Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press.

- CABRERA, J. (1983), *Estudio sobre el priscilianismo en la Galicia Antigua*, Granada: Universidad de Granada.
- CÁDIZ, Luis M. de. (1954), *Historia de la literatura patristica*, Buenos Aires: Editorial Nova.
- CALAFATE, Pedro (Dir.) (1999), *História do pensamento filosófico português*, Lisboa: Editorial Caminho.
- CÂMARA MUNICIPAL DE BEJA (2013), *Carta arqueológica do Concelho de Beja*, Beja: Câmara Municipal de Beja.
- CAMERON, Alan (2010), *The Last Pagans of Rome*, Oxford: Oxford University Press.
- CAMERON, Averil (2000), *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía 395-600*, Barcelona: Editorial Crítica.
- CARDOSO, J. (2002), *Agiológico Lusitano*, Porto: Faculdade de Letras do Porto.
- CARDOSO, João Luís (2014), *Abel Viana (1896-1964): uma vida de arqueólogo*, Oeiras: Estudos Arqueológicos de Oeiras, vol. 21, p. 475-510.
- CARDOSO, Jorge (1652), *Agiologio lusitano dos sanctos, e varoens illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas: consagrado aos gloriosos S. Vicente, e S. Antonio, insigns patronos desta inclyta cidade Lisboa e a seu illustre Cabido Sede Vacante*, tomo I, Lisboa, Officina Craesbeekiana, 1652-1744, Lisboa: Biblioteca Nacional.
- CARMO, Renato Miguel do (2007), *As desigualdades sociais nos campos: o Alentejo entre as décadas de 30 e 60 do século XX*, Lisboa: Análise Social, p. 811-835.
- CARNEIRO, André (2009), *Sobre a Cristianização da Lusitânia: novas reflexões a partir dos dados históricos e das evidências arqueológicas*, Madrid: Espacio, Tiempo y Forma, serie I, nueva época, Prehistoria y Arqueología, p. 205-220.
- CARSON, D. A. (1996), *Exegetical Fallacies*, Grand Rapids: Baker.
- CASEAU, B. (2001), *Sacred landscapes*, in: BOWERSOCK, G. W.; BROWN, P. e GRABAR, O. (Ed.), *Interpreting Late Antiquity: essays on the Postclassical World*, Cambridge: The Belknap Press, p. 21-59.

- CASTILLO, Carmen (1988), *Los flamines provinciales de la Bética*, Paris: Revue des Études Anciennes, Tome 100, n. 3-4, Centenaire de la revue.
- CASTRO, Rosario Valverde (2017), *Los Viajes de Los Reyes Visigodos de Toledo (531-711)*, Madrid: Ediciones de La Ergástula.
- CHADWICK, Henry (1975). *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford: Oxford University Press.
- CHADWICK, H. (1978), *Prisciliano de Avila: ocultismo e poderes carismáticos na Igreja primitiva*, Londres: Oxford University Press.
- CHAMPMAN, Dom John (2014), *São João Crisóstomo e o Primado de Pedro*, São Paulo: Paulus.
- CHARLESWORTH, James H (1995), *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* London: Trinity Press.
- CHAUVOT, Alain (1995), *Les migrations des barbares et leur conversion au christianisme*, in: MAYEUR, J.-M.; PIETRI, C. et L.; VAUCHEZ, A. e VENARD, M. (Dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome II: Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris: Desclée.
- CHAVARRÍA ARNAU, A. (2007), *El final de las villae en Hispania (siglos IV-VIII)*, Turnhout: Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 7.
- CHAVARRÍA ARNAU, A. (2010), *Churches and aristocracies in seventh-century Spain: some thoughts on the debate on Visigothic churches*, Oxford: Early Medieval Europe, vol. 18, n. 2, p. 160 – 174.
- CHENEY, David M. (2019), *The Hierarchy of the Catholic Church*, Beja: Diocese of Beja, Consultado em 10 de julho de 2019, Cópia arquivada em 29 de junho de 2019.
- CHESNUT, R. C. (1976), *Three Monophysite Christologies*, Oxford: Oxford University Press.
- CHRISTIE, Neil (2004), *Landscapes of change. Rural evolutions in late antiquity and the early Middle Ages*, London: Aldershot.

- CIPRIANO DE CARTAGO (2016), *Carta LXXII*, in: Patrística - Cipriano de Cartago - Obras Completas I - vol. 35/1, São Paulo: Paulus.
- CLARAMUNT, S.; Portela, E.; González, M. e Mitre, E. (1992), *Historia de la Edad Media*, Madrid: Ariel.
- CLERCQ, Carolus de (Ed.) (1963), *Concilia Galliae A. 511 - A. 695*, Leiden: C. C Turnhou.
- COHEN, Malcolm (2013), *A Short History of the Jews in Spain*, eBook Kindle.
- COLLINS, R. (2004), *Visigothic Spain 409-711*, Oxford-Malden: Blackwell Publishing.
- COLLINS, Roger (2005), *La Hispania Visigoda: 409-711*, Barcelona: Libros Tauro.
- COMBÉFIS (1648), *Auctarium novum, II (Historia Monothelitarum et Dissertatio apol. pro actis VI synodi*, Paris.
- COMBLIN, José (2002), *O povo de Deus*, 2ª ed., São Paulo: Paulus.
- COOPER, David L. (1954), *An Exposition of the Book of Revelation: The Great Parenthesis*, New York: Biblical Research Monthly.
- CORCORAN, Simon (2006), *Before Constantine*, in: LENSKI, Noel (Ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine* (p. 35–58), New York: Cambridge University Press, p. 40.
- CORREIA, Mariana do Carmo Ribeiro (2009), *A Cidade de Beja – Património Histórico, Cultural e Linguístico, Estudo Etnográfico, Cultural e Linguístico da Cidade de Beja* (Dissertação de 2º Ciclo em Estudos Artísticos, Culturais, Linguísticos e Literários conducente ao grau de Mestre), Covilhã: Universidade da Beira Interior.
- CORREIA, Plínio (1946), *O Legionário*, São Paulo: Cléofas.
- CORRIGAN, Kathleen (2008), *Iconography*, in: CORMACK, Robin; HALDON, John e JEFFREYS, Elizabeth, *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford: Oxford University Press.
- CORTESÃO, J. (1964), *Os Fatores Democráticos na Formação de Portugal*, Lisboa: Portugália Editora.
- COSTA, Avelino de Jesus (1950), *S. Martinho de Dume*, Braga: Ed. Cenáculo.

- COSTA, Avelino de Jesus da (1954), *Subsídios bibliográficos para uma Patrologia Portuguesa*, Braga: Theologica, p. 72-75.
- COSTA, Avelino de Jesus da e NASCIMENTO, A. Augusto (1980), *Apríngio de Beja*, in: BANHA DE ANDRADE, A. A. (Dir.), *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, tomo I, Lisboa: Lisboa Editorial Resistência.
- COSTA, Bruno Abreu (2019), *Santos e santidade: o período medieval*, Lisboa: Centro de História da Sociedade e da Cultura, vol. 12, p. 445-493.
- COSTA, J. Carneiro e SILVA, J. J. Martinho da (1990), *Bibliografia Patrística Lusitana*, Braga: IX CENTENÁRIO DA DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA – Atas, Braga, vol. 3.
- COSTA, M. R. (2014), *10 Lições sobre Santo Agostinho*, Petrópolis: Vozes.
- COUTO, J. (apresentação), DOMINGOS, M. (Coord.); GONÇALVES, P. (Colab.) e FIGUEIREDO, M. D. (Colab.) (2006), *Casa dos Livros de Beja: doação de Frei Manuel do Cenáculo à Real Biblioteca Pública da Corte*, 2ª ed., Lisboa: Biblioteca Nacional.
- CRACCO RUGGINI, Lellia (1997), El éxito de los Priscilianistas: a propósito de cultura y fe en el siglo IV d.C., in: TEJA, R. e PÉREZ, C. (Eds.), *Congreso Internacional: La Hispania de Teodosio*, Junta de Castilla y León, Madrid: Consejería de Educación y Cultura, Universidad SEK.
- CRISÓSTOMO, João (1979), *Contra os Judeus* (vol. 68 of Fathers of the Church), HARKINS, P. (trad.), Washington, D. C.: Catholic University of America Press.
- CROSS, F. L. (Ed.) (2005a), *Trent, Council of*, in: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, London: Oxford University Press.
- CROSS, F. L. (Ed.) (2005b), *Donatism*, in: *The Oxford Dictionary of the Christian church*, London: Oxford University Press.
- CUEVAS, E. e DOMÍNGUEZ-DEL VAL, U. (1956), *Patrología Española*, in: ALTANER, Berthold, Madrid: Patrología.
- CUMONT, Franz (1929), *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, Paris.
- CURRAN, John (2000), *Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century*, Oxford: Clarendon Press, p. 47.

- CYPRIEN, S. (1961), *Correspondance*, ed. Bilingue, Paris: Les Belles Lettres.
- D'ALEX, A. (1906), *La Théologie de Saint Hippolyte*, Paris: G.K.
- DANIÉLOU, Jean e MARROU, Henri (1963), *Nouvelle histoire de l'Eglise. Des origines a Saint Grégoire le Grand*, Paris: Éditions du Seuil.
- DANIELOU, Jean e MARROU, Henri (1966), *Nova história da Igreja: dos Primórdios a São Gregório Magno*, Petrópolis: Vozes.
- DAVID, Pierre (1947), *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VI au VII siècles*, Paris, Institut Français au Portugal.
- DAVIES, P. S. (1989), *The Origin and Purpose of the Persecution of AD 303*, *Journal of Theological Studies*, vol. 40, n. 1, p. 66–94.
- DEL CAMPO HERNÁNDEZ, A. (1991), *Comentario al Apocalipsis de Apringio de Beja. Introducci3n, texto latino y traducci3n*, Estella: Verbo Divino, p. 63-132.
- DELGADO, Manuel Joaquim (1946), *Sisenando Mártir e Beja sua Pátria: cópia fiel do manuscrito assim intitulado, de D. Frei Manuel do Cenáculo Villas-Boas*, Biblioteca Pública de Évora e considerações preliminares, Beja: *Revista Arquivo de Beja*, 1.^a série, n. 3, p. 352-362.
- DELGADO, Manuela (1992), *Cerâmicas romanas tardias de Mértola originárias do Médio Oriente*, Lisboa: *Arqueologia Medieval*, n. 1, p. 125-133.
- DEPARTAMENTO DO PATRIMÓNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DA DIOCESE DE BEJA (2004), *As Formas do Espírito. Arte Sacra da Diocese de Beja*, I-III, Beja: Departamento do Património Histórico e Artístico da Diocese de Beja.
- DESROCHES, Henri (1969), *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, The Hague: Mouton.
- DIAS, Maria Manuela Alves (1973), *Pax-Iulia: elementos para o conhecimento histórico de uma cidade romana da Hispânia, particularmente sob os Antoninos*, Lisboa.
- DIÁRIO DO ALENTEJO (2019), *Vila Alva: Adegas preservam tradiç3o do vinho de talha*, disponível em <https://diariodoalentejo.pt/pt/noticias/8703/vila-alva-adegas-preservam-tradicao-do-vinho-de-talha.aspx>, consultado em 15-11-2019.

- DIAS, Manuela (1981), *A sociedade Pacense*, Lisboa: CEAACP.
- DIAS, Maria M. Alves e GASPARG, Catarina (2006), *Catálogo das Inscrições Paleocristãs do Território Português*, Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras de Lisboa.
- DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. (2012), *La Dinámica del poder y la defensa del territorio: para a comprensión del final del reino visigodo de Toledo*, Navarra: SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVALES DE ESTELLA. XXXIX.
- DÍAZ, Pablo e TORRES, Juana (2000), *Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)*, in: SANTOS, J. e TEJA, R. (Eds.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Madrid: Vitoria – Gasteiz.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (1967), *En torno a los orígenes del cristianismo hispánico*, Madrid: Las raíces de España, p. 423-444.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel. C. (1976), *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona: Albir.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (1996), *Scrittore della Penisola ibérica*, in: DI BERARDINO, A., *Patrologia IV: Dal Concilio di Calcedonia a Beda*, Génova: Patri Latini.
- DIEHL, Astor Antônio (1997), *Do método histórico*, Passo Fundo: Ediupf.
- DIETZ, Maribel (2005), *Wondering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World, 300-800*, Pennsylvania: Penn State Press.
- DILMAN, Ilham (1999), *Free will: an historical and philosophical introduction*, Florence: Routledge.
- DODDS, E. R. (1965), *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge Press.
- DONINI, Guido e B. FORD, Gordon Jr. (1966), *Isidoro de Sevilla, Historia de los reyes de los godos, vándalos, y suevos*, Leiden: Brill.
- DRINKWATER, John (2005), *Maximinus to Diocletian and the 'Crisis'*, in: CAMERON, Averil; GARNSEY, Peter e BOWMAN, Alan K. (Orgs.), *The Cambridge ancient history*, vol. 12, *The Crisis of Empire, A.D. 193-337*, 2nd ed, Cambridge: Cambridge University Press, p. 28-66.

- DUCHESNE, Louis, (1920), *Origines du Culte Chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris: De Boccard.
- DUMÉZIL, Bruno (2005), *Les Racines chrétiennes de l'Europe: Conversion et liberté dans les royaumes barbares Ve-VIIIe siècle*, Paris: Fayard.
- DUMÉZIL, Bruno (2010), *Les marqueurs juridiques de la conversion en occident entre le IVe et le VIIe siècle*, in: INGLEBERT, H.; DESTEPHEN, S. e DUMÉZIL, B. (Eds.), *Le problème de la christianisation du monde antique*. Paris: Fayard.
- DUQUE, J. (2004), *Santuários: transfiguração do espaço e do tempo*, Congresso Internacional de Fátima «O Futuro de Deus e o Presente do Homem».
- DUQUESNE, Jacques (2006), *Maria: a Verdadeira História da Mãe de Deus*, Porto: Edições Asa.
- DURLIAT, Jean (2002), *De l'Antiquité au Moyen-Âge. L'occident de 313 à 800*, Paris: Ellipses Éditions.
- DUVAL, Yvette (1995), *L'Afrique: Aurelius et Augustin*, in: MAYEUR, J.-M.; PIETRI, C. et L., VAUCHEZ, A. e VENARD, M. (Dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome II: Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris: Desclée.
- EANESLEY, Margaret (1969), *A History of the Medieval Church 590-1500*, London: Methuen.
- EGRY, Anne de (1972), *O apocalipse do Lorvão e a sua relação com as ilustrações medievais do Apocalipse*, Lisboa: Gulbenkian.
- ELIADE, M. (1999), *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*, Lisboa: Livros do Brasil.
- EMERITENSIS PAULUS DIACONUS (1946), *The Vitas sanctorum patrum emeretensium* (GARVIN, Joseph N, text and translation, with an introduction and commentary), Washington D. C.: The Catholic University of America Press.
- EMMERSON, Richard Kenneth (1992), *The Apocalypse in the Middle Ages*, New York: Cornell University Press.

ENCARNAÇÃO, José d' (1984a), *A sociedade Pacense, Arqueologia das Cidades de Beja: Um Projeto onde a cidade se encontra com a sua construção*, Beja: Câmara Municipal de Beja. Disponível em <https://arqueologiadascidadesdebeja.pt/investigacao/a-sociedade-pacense/>.

ENCARNAÇÃO, José d' (1984b), *Inscrições romanas do conventus Pacensis* (Tese de Doutoramento), Coimbra: Universidade de Coimbra.

ENCARNAÇÃO, José (1990), *Epigrafia romana de Moura*, Moura: Câmara Municipal de Moura, p. 65-74.

ENCARNAÇÃO, José (2016), *Os Romanos de Castro Verde (Conventus Pacensis, Lusitania)*, Lisboa: Revista Portuguesa de Arqueologia, vol. 19, p. 195–210.

EPISTOLÁRIO DE S. BRAULIO DE ZARAGOZA (1941), *Edición crítica según el código 22 del Archivo Capitular de León, con una introducción histórica y comentario*, Madrid: Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo S.L. de Oña.

ESCRIBANO, M. Victoria (1988), *Iglesia y estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

ESCRIBANO, M. Victoria (2000), *Estado actual de los estudios sobre el Priscilianismo*, in: SANTOS, J. e TEJA, R. (Eds.), *El Cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria – Gasteiz: Instituto de Ciencias de la Antigüedad.

ESCRIBANO PAÑO, M. V. (1988), *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa Ecclesiae y iudicium publicum*, Zaragoza: Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza.

ESPANCA, Padre J. J. R. (1882), *O Deus Endovélico dos Celtas (sic) do Alentejo. Memoria Histórica*, Lisboa: Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, 3ª série.

ESPANCA, Túlio (1992), *Inventário Artístico de Portugal, Distrito de Beja* (Concelhos de Alvito, Beja, Cuba, Ferreira do Alentejo e Vidigueira), vols. I e II, Lisboa: Academia Nacional de Belas Artes.

ESPANCA, Túlio (1993), *Inventário Artístico de Portugal*, vol. VII, Lisboa: Academia Nacional de Belas Artes.

- ESPÍRITO SANTO, M. (1993), *Origens do Cristianismo Português*, Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões, Universidade Nova de Lisboa.
- ÉTIENNE, Robert; MAKAROUN, Yasmine e MAYET, Françoise (1994), *Un grand complexe industriel a Tróia (Portugal)*, Paris: Diffusion E. de Boccard, p. 93-118.
- FABIÃO, Carlos (1987), *Ânforas republicanas de um depósito de Mértola no Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia*, Lisboa: o Arqueólogo Português, série IV, vol. 5, p. 125-148.
- FABIÃO, Carlos (1993), *A romanização do atual território português*, in: MATTOSO, J. (Dir.), *História de Portugal. Antes de Portugal*, vol. I, Lisboa: Editorial Estampa.
- FABIÃO, Carlos (1998), *O Mundo indígena e a sua romanização na área céltica do território hoje português*, Dissertação de Doutoramento, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. [policopiada]
- FABIÃO, Carlos (2009b), *O Ocidente da Península Ibérica no século VI: sobre o pentanummiu de Justiniano I encontrado na unidade de produção de preparados de peixe da Casa do Governador da Torre de Belém*, Lisboa: Apontamentos de Arqueologia e Património.
- FABIÃO, Carlos (2009a), *A dimensão atlântica da Lusitânia: periferia ou charneira no império romano? in Lusitânia romana – entre o mito e a realidade*, Atas da VI Mesa-Redonda Internacional sobre a Lusitânia Romana, Cascais: Câmara Municipal de Cascais.
- FAMERÉE, Joseph (1992), *L'ecclésiologie du père Yves Congar: essai de synthèse critique*, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 76, n. 3, p. 377-419.
- FARIA, A. M. de (1999), *Colonização e municipalização nas províncias hispano-romanas: reanálise de alguns casos polémicos*, Lisboa: *Revista Portuguesa de Arqueologia*, vol. 2, n. 2, p. 29-50.
- FARIA, A. Marques de (2010), *Crónica de onomástica paleohispânica*, Lisboa: *Revista Portuguesa de Arqueologia*, vol. 13, p. 89-106.
- FARIA, Ernesto (1958), *Gramática Superior Da Língua Latina*, Rio De Janeiro: Académica.

FEAR, A.; FERNÁNDEZ URBIÑA, J. e MARCOS, M. (Eds.) (2013), *The Role of the Bishop in Late Antiquity: Conflict and Compromise*, London: Bloomsbury.

FEIO, Jorge (2008), Vestígios de cristianização do *Concentus [sic] Pacensis*. As *basilicae de São Bartolomeu (Alvito) e Monte Roxo (Alvalade, Santiago do Cacém)*, Aljustrel: Vipasca, n. 2, 2ª série, p. 477-489.

FEIO, Jorge (2010), *Marcas arquitetónico-artísticas da Cristianização do território entre Évora e Beja*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.

FELDMAN, Sérgio (2016), *Os visigodos: de saqueadores de Roma a padrão de nobreza*, Dimensões, vol. 37, p. 38-60.

FERNANDES, E. (2012), *Cerâmicas finas norte-africanas e mediterrânicas orientais no Baixo Guadiana (séculos V a VII)* (Dissertação de Mestrado), Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.

FERNANDES, Edgar Miguel Cruz Monteiro e VALÉRIO, Miguel Filipe Grandão (2013), *Comunidades helenógrafas en la Lusitania Visigoda (século VI)*, Madrid: PYRENAE, vol. 2, n.º 44, p. 69-108.

FERNÁNDEZ OCHOA, C. (Ed.) (1996), *Los Finisterres Atlánticos en la Antigüedad. Época Prerromana y Romana* (Coloquio Internacional), Madrid: Electa.

FÉVRIER, Paul-Albert (1986), *Aux origines du christianisme en Maurétanie césarienne*, Paris: MEFRA, vol. 98, n. 2, p. 767-809.

FIGUINHA, M. C. (2015), *Monges sob o manto de generais: aristocracia imperial galo-romana e monasticismo nas obras de Sidónio Apolinário*, São Paulo: Revista Classica, vol. 28, n. 2, p. 47-64.

FINLEY, Moses (1991), *O imperador Diocleciano*, in: FINLEY, Moses, *Aspetos da antiguidade*, São Paulo: Martins Fontes.

FITA COLOMÉ, Fidel (1902), *Patrología Latina - Apríngio, Obispo de Beja*, Alicante: Boletín de la Real Academia de la Historia, tópicos XLI, Cuaderno V, p. 353-416, Noviembre.

- FLETCHER, R. (1999), *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity*, Los Angeles: University of California Press.
- FLETCHER, Richard (1997), *The Conversion of Europe. From Paganism to Christianity 371-1386 AD*, London: Paperback.
- FLETCHER, Richard A. (1999). *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity*, Los Angeles: University of California Press, p. 257.
- FLETCHER, William (1886) (Trad.), *The Divine Institutes. De Ante-Nicene Fathers* (Lactâncio, *Divinae Institutiones*), in: ROBERTS, Alexander, DONALDSON, James e COXE, A. Cleveland (Eds.), vol. 7, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co.
- FLOREZ, Enrique e RISCO, Manuel (1839), *España Sagrada*, tomo XXIX, 2ª ed., Madrid: Real Academia da História.
- FONTAINE, J. (1959), *Isidore de Seville et la culture classique dans l'espace visigothique*, Paris: Du Cerf.
- FONTAINE, Jacques (2000), *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout: Brepols Publishers (Coll. Témoins de Notre Histoire).
- FONTAINE, Jacques (2002), *Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid: Encuentro.
- FONTAINE, Jacques e PIETRI, Luce (1995), *Les grandes Églises missionnaires: Hispanie, Gaule, Bretagne*, in: MAYEUR, J.- M.; PIETRI, C. et L., VAUCHEZ, A. e VENARD, M. (Dir.), *Histoire du christianisme des origine à nos jours. Tome II: Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris: Desclée.
- FONTES, Luís Fernando de Oliveira (2006), *Experiências portuguesas em Arqueologia da Arquitetura*, Lisboa: Revista Estudos / Património, n. 9, p. 44-55.
- FORTESCUE, A. (1908), *Heinrich Joseph Dominicus Denzinger*, in: *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.
- FOURACRE, Paul (2005), *The New Cambridge Medieval History*, vol. I, c. 500-c.700, Cambridge: Cambridge University Press.

- FOX, Robin Lane (2006), *The Classical World: An Epic History of Greece and Rome*, Toronto: Penguin, p. 576.
- FRANCO, C. e MONTESANO, M. (2008), *Storia medievale (Sintesi)*, Milão: Mondadori Education.
- FRANCO Jr., Hilário (1996), *Cristianismo medieval e mitologia*, in: FRANCO Jr., Hilário, A Eva Barbada, São Paulo: Edusp.
- FRANCO Jr., Hilário (2001), *A Idade Média: nascimento do ocidente*, 2ª ed. rev. e ampliada, São Paulo: Brasiliense.
- FRANGIOTTI, Roque (1992), *História da Teologia: período medieval*, São Paulo: Paulinas.
- FRANGIOTTI, Roque (1995), *História das Heresias séculos I-VIII*, São Paulo: Paulus.
- FREIRE, José Geraldes (1980), *Os estudos patrísticos em Portugal*, Humanística e teologia, p. 333-334.
- FREIRE, José Geraldes (1985), *Os estudos patrísticos em Portugal (1979-1981)*, Theologica, p. 703-705.
- FRIGHETTO, Renan (2013), *A Hispânia visigoda (séculos VI – VII) e a Antiguidade Tardia: algumas considerações*, Cuiabá: Revista Territórios & Fronteiras, vol. 6, n. 1, jan.- jun, p. 63-96.
- FUENTES DOMINGUÉZ, Ángel (1995), *Extremadura en la tardía antigüedad*, Badajoz: Extremadura Arqueológica IV.
- FUENTES HINOJO, Pablo (1996), *Obra política de Teudis y sus aportaciones a la construcción del reino visigodo de Toledo (documentos)*, Revista En la España Medieval, Madrid: Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones, n. 19, p. 9-36.
- GALSTERER-KRÖLL, B. (1975), *Zu den spanischen Städtelisten des Plinius*, Madrid: Archivo Español de Arqueología., n. 48, p. 120-128.
- GAMER, G. (1971), *Les colonnes ornées de pampres et la colonne de Beja*, Atas do II Congresso Nacional de Arqueologia, Coimbra: Ministério da Educação Nacional.
- GARCIA, J. C. (1996), *A navegação no Baixo Guadiana durante o Ciclo do Minério (1857-1917)*, Porto: Universidade do Porto.

GARCÍA, M. A. (2012), *Sarcófagos romanos decorados do século IV no território andaluz: abordagens e problemas atuais*, Lisboa: SPAL, n. 21, p. 183-193.

GARCÍA, María Isabel Loring (2010), *La difusión del Cristianismo en los medios rurales a fines del Imperio Romano*, Madrid: Studia Historica: Historia Antigua, p. 195-204.

GARCÍA MORENO, L. A. (1972), Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibérica: S. V-VII, Huelva: Habis, vol. 3, p. 127-154.

GARCÍA MORENO, Luís (1978), *La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la antigüedad tardía*, Madrid: Archivo español de arqueología, vol. 50-51, p. 311-322.

GARCÍA MORENO, Luís (1989), *Historia de España Visigoda*, Madrid: Ediciones Catedra.

GARCÍA MORENO, Luís (1990a), *La Historia de la España visigoda: líneas de investigación (1940-1989)*, Madrid: Hispania, vol. 50, n. 175, p. 619-636.

GARCÍA MORENO, Luís (1990b), *Élites e Iglesia hispanas en la transición del Imperio Romano al Reino Visigodo*, in: CANDAU, J. M. et al. (1999), *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, p. 223-258, Madrid: Ediciones Clásicas.

GARCÍA MORENO, Luis (2000), *El cristianismo y los pueblos barbaros. Algunos apuntes*, in: SANTOS, J. e TEJA, R. (Eds.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Madrid: Vitoria – Gasteiz.

GARCÍA MORENO, Luís (2005), *El Cristianismo en las Españas: los orígenes*, in: SOTOMAYOR, Manuel e FERNÁNDEZ UBIÑA, José (Coords.), *El Concilio de Elvira y Su Tiempo*, p. 169-193, Granada: Universidad de Granada.

GARCÍA MORENO, Luis (2007), *Transformaciones de la Bética durante la tarda antigüedad*, Madrid: Mainake. XXIX.

GARCÍA RODRIGUEZ, Carmen (1966), *El culto de los santos en España romana y visigoda*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

GARCÍA VARGAS, E. (2011), *Oriental trade in the Iberian Peninsula (4th-7th centuries AD) – An archaeological perspective*, *New Perspectives on Late Antiquity*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

- GARNSEY, Peter e HUMFRESS, Caroline (2004), *L'évolution du monde de l'Antiquité Tardive*, Paris: Éditions La Découverte (Collection Textes à l'appui, série histoire classique).
- GERBER, Jane S. (1984), *The Jews of Spain*, eBook Kindle.
- GERSTNER, John H. Wrongly (2009), *Dividing the Word of Truth: A Critique of Dispensationalism*, 3rd ed., New York: Paperback.
- GIBBON, Edward (1989), *Declínio e queda do Império Romano* (Edição abreviada), São Paulo: Companhia da Letras: Círculo do Livro.
- GIBBON, Edward, (2005), *Declínio e Queda do Império Romano*, São Paulo: Companhia das Letras.
- GILLET, Andrew (2003), *Envoys and Political Communications in the Late Antique West*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GIORDANI, Mário Curtis (2011), *História de Roma: A antiguidade Clássica II*, Petrópolis: Ed. Vozes.
- GIRVÉS, Margarita Vallejo (2012), *Las relaciones políticas entre la España visigoda y Bizancio*, in: ARRESE, Miguel Cortés (2012), *Toledo y Bizancio*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- GODOY FERNÁNDEZ, Cristina (1995), *Arqueología y liturgia, iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona.
- GOES, Manuel Lourenço Casteleiro de (1999), *Beja: XX séculos de história de uma cidade*, vol. 2, Beja: Câmara Municipal de Beja.
- GOFFAUX, Bertrand (2011), *Priests, conventus and provincial organisation in Hispania Citerior*, in: RICHARDSON, J. H. e SANTANGELO, F. (Eds.), *Priests and State in the Roman World*, p. 445-467, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- GOLDSWORTHY, Adrian (2010), *The Fall of the West: The Slow Death of the Roman Superpower*, Phoenix: Orion Books Ltd.
- GOMES, Pinharanda (1983), *História da filosofia portuguesa: A patrologia lusitana*, Apríngio de Beja, Porto: Edições PLS 4.

GONZALEZ BLANCO, Antonino e VELÁZQUEZ, Agustín (2008), *Los Orígenes del Cristianismo en Lusitania*, Mérida: Cuadernos Emeritenses, n. 34, Museo Nacional de Arte Romano.

GONZÁLEZ FAUS, José (1969), *Carne de Dios: significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo* (Tese de Doutoramento), Barcelona: Editorial Herder.

GONZÁLEZ, J. (1989), *Vrso: ¿Tribu Sergia o Galeria?* in: GONZÁLEZ, J. (Ed.), *Estudios sobre Urso Colonia Iulia Genetiva*. Sevilla: Alfar.

GOODENOUGH, Erwin Ramsdell (1970), *The church in the Roman Empire*, Nova Iorque: H. Holt and Company.

GRANT, Robert M. (1984), *Marcion and the Critical Method*, in: RICHARDSON, P. e COLLIDGE HURD, J. (Eds.), *From Jesus to Paul. Studies in Honour of Francis Wright Beare*, p. 207–215, Waterloo: University of Alberta.

GRAEN, D. (2005), *The so-called “temples” at Milreu (Estói/Algarve), São Cucufate (Vila de Frades/Alentejo) and, de Marim (Olhão/Algarve): a new interpretation of their function, based on actual excavations and iconographic studies*, Silves: Xelb, n. 5, p. 73-84.

GRAEN, D. (2007), *O sítio da Quinta de Marim (Olhão) na época tardo-romana e o problema da localização da Statio Sacra*, Lisboa: Revista Portuguesa de Arqueologia, vol. 10, n. 1, p. 275-288.

GRANT, Robert McQueen (1997), *Irenaeus of Lyons*, Nova Iorque: Routledge.

GRENZ, Stanley (1990), *Perspectives on Theology in the Contemporary World: Essays in Honor of Bernard Ramm*, Georgia: Mercer University Press, Macon.

GREIN, E. (2015), *De Leandro de Sevilha a Taio de Zaragoza: um estudo sobre a praxiologia política no Reino Visigodo de Toledo*, Curitiba: Universidade Federal do Paraná.

GRYSON, R. (2003), *Apringi Pacensis Episcopi Tractatus in Apocalypsin Fragmenta quae supersunt*, in: *Variorum Auctorum commentaria minoria in Apocalypsin Iohannis*, Turnhout: Brepols (CCSL 107), p. 31-97.

GRYSON, Roger (1965), *A Propos du Témoignage de Papias sur Matthieu: le Sens du Mot λόγιον chez les Pères du Second Siècle*, Lovaina: Ephemerides Theologicae Lovanienses.

- GRYSON, Roger (2008), *Scientiam Salutis: Quarante anneés de recherches sur l'Antiquité Chrétienne*, Lovaina: Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium.
- GUILLEM, Andrés Olivares (2004), *Prisciliano a través del tiempo. Historia de los estudios sobre el priscilianismo*, Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- GUERREIRO, J. S. (2000), *Beja, Diocese de*, in: AZEVEDO, C. M. (Ed.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal: A-C*, p. 183-201, Lisboa: Círculo de Leitores.
- GUERREIRO, Jacinto Salvador (1996-97), *A diocese de Beja no final do século XIX: a intervenção de D. António Xavier de Sousa Monteiro*, Lisboa: Lusitânia Sacra, V série, n. 8/9, p. 35-169.
- GURT ESPARRAGUERA, Josep M. (1995), *Topografía Cristiana de la Lusitania, testimonios Arqueológicos*, in: VELAZQUEZ, A., CERRILLO, E. e MATEOS, P., *Los Últimos Romanos en Lusitania*, Mérida: Cuadernos Emeritenses, n. 10, p. 73-96.
- HALICZER, Stephen (2002), *Between exaltation and infamy: Female mystics in the Golden Age of Spain*, Oxford: Oxford University Press.
- HANDLEY, M. A. (1999), *Tiempo e identidad: la datación por la Era en las inscripciones de la España Tardo romana y Visigoda, Iberia*. Madrid: Revista de la Antigüedad 2.
- HANSON, Paul D. (1976), *Apocalypse, genre; Apocalypticism*, in: CRIM, Keith (Ed.), *The interpreter's dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, Nashville: Abingdon Press.
- HANSON, Paul D. (1992), *Apocalypses and apocalypticism*, in: FREEDMAN, David Noel (Ed.), *The anchor Bible dictionary*, New York: Doubleday, p. 27-34.
- HARTMAN, Lars (1996), *Survey of the Problem of Apocalyptic Genre*, in: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, London: Semeia.
- HAYES, J. W. (1972), *Late Roman Pottery*, London: British School at Rome.
- HEATHER, Peter (2005), *The Fall of the Roman Empire: A New History*, New York: Macmillan Publishers.
- HEATHER, Peter (2006), *The fall of the Roman Empire. A new history*, London: Pan Books.

- HEERS, J. (1977), *História Medieval*, 2ª ed., Rio de Janeiro - S. Paulo: Difel.
- HEFELE, C. J e LECLERCQ, H. (1907), *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Paris: Letouzey et Ané.
- HERBERMANN, Charles (Ed.) (1913), *St. Victorinus*, Enciclopédia Católica, New York: Robert Appleton.
- HIDALGO MARTÍN, L. A. e HOZ, M.ª P. de (2006), *Placa-relieve con inscripción grecolatina descubierta en Mérida: homenaje póstumo a un posible gobernador de la Lusitania*, Mérida: Mérida excavaciones arqueológicas.
- HOEKSEMA, H. (2008), *The Virgin's Son, the Sign of Salvation, Redeemed with Judgment*, vol. 1, chapter 12, New York: Mercer.
- HOLL, K. (1915), *Epiphanius*, Leipzig: Ancoratus und Panarion.
- HOLMES, G. (1992) (Ed.), *The Oxford Illustrated History of Medieval Europe*, Oxford University Press.
- HORTINHA VIEIRA, F. (2016), *O Mundo Rural e o Território de Évora durante a Antiguidade Tardia*, Évora: Universidade de Évora
- HUFFSTOT, Maria da Luz (2008), *As Origens do Cristianismo na Lusitânia*, Lisboa.
- HUFFSTOT, M. e HUFFSTOT, John (1995), *Prisciliano, um caso arqueológico?* in: IV RACH.
- HUFFSTOT, Maria da Luz G. V. da C. (2008), *As Origens do Cristianismo na Lusitânia*, Lisboa: Universidade Lusíada Editora.
- HUMPHREY, E. M. (2007), *And I Turned to See the Voice: The Rhetoric of Vision in the New Testament*, Grand Rapids: Baker.
- HUMPHREY, J. H. (1974), *Prolegomena to the Study of the Hippodrome at Caesarea*, Los Angeles: Bulletin of The American School of Oriental Research, CCXIII.
- INGLEBERT, Hervé; DESTEPHEN, Sylvain e DUMEZIL, Bruno (2010), *Le Problème de la christianisation du monde antique*, Université Paris Ouest: CNRS (Collection «Textes, Images et Monuments de l'Antiquité au haut Moyen Age»).

- IRADIEL, P.; MORETA, S. e SARASA, E. (1995), *História Medieval de la España Cristiana*, Madrid: Cátedra.
- JACOBUS, William Granger Ryan (1993), *The Golden Legend: Readings on the Saints*, Boston: Princeton University Press, p. 291-292.
- JAMES, Edward (1980), *Visigothic Spain: New Approaches*, New York: Oxford - Clarendon Press.
- JAPIASSÚ, Hilton; JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo (2006), *Dicionário Básico de filosofia*, 4ª ed, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- JORDANES, VV. AA. (2001), *Origen y gestas de los Godos*, Madrid: Cátedra.
- JONES, A. H. M., (1970), *Le declin du monde Antique*, Paris: Editions Sirey.
- JOHNSON, P. (2001), *História do Cristianismo*, Rio de Janeiro: Ed. Imago.
- JORGE, Ana (2012), *L' "épiscopat de Lusitanie pendant l' Antiquité Tardive (IIIème - VIIème siècles)*, Lisboa: Trabalhos de Arqueologia.
- JORGE, Ana Maria Castelo Martins (2002), *L' épiscopat de Lusitanie pendant l' Antiquité tardive (IIIe-VIIe siècle)*, Lisboa: IPA.
- JORGE, Ana Maria Castelo Martins; RODRIGUES, Ana Maria S. A.; VILAR, Hermínia Vasconcelos; LAVAJO, Joaquim Chorão; ROSA, Maria de Lurdes; TAVARES, Maria José Ferro e GOMES, Saul António (2000), *Formação e limites da cristandade*, in: AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.), *História religiosa de Portugal*, vol. 1, p. 91-133, Lisboa: Círculo de Leitores.
- KELLY, J. (1982), *Early Christian Creeds*, City: Longman.
- KELLY, J. N. D. (1977), *Early Christian Doctrines*, London: Continuum.
- KELLY, J. N. D. (1978), *Early Christian Doctrine*, San Francisco: HarperCollins.
- KELLY, J. N. D. (1998), *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, MA: Peabody.
- KELLY, John Norman Davidson (1995), *Golden Mouth: The Story of John Chrysostom- Ascetic, Preacher, Bishop. Ítica*, Nova Iorque: Cornell University Press.

- KHATCHATRIAN, A. (1962), *Les baptistères paléochrétiens: plans, notices et bibliographie*, Paris: École Pratique des Hautes Études. (Collection Chrétienne et Byzantine).
- KING, P. D. (1972), *Law and society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KNIGHT, Kevin (1909), *Council of Elvira*, Nova Iorque: Robert Appleton Company.
- KNIGHT, Kevin (1997), *Beja (Beiensis)*, Nova Iorque: Robert Appleton Company, New Advent Catholic Encyclopedia.
- KOCH, Klaus (1972), *The rediscovery of apocalyptic*, Naperville: Alec R. Anderson, p. 18-35.
- LACGER, Louis de (1927), *S. Vincent de Saragosse*, Paris: Revue d'histoire de l'église de France, tomo 13, n. 60, p. 307-328.
- LAGÓSTENA BARRIOS, L. (2001), *La producción de salsas y conservas de pescado en la Hispania Romana*, Barcelona: Universidad de Barcelona.
- LAHAYE, Tim (1999), *Revelation Unveiled*, Grand Rapids: Zondervan.
- LAMELAS, Isidro Pereira (2000), Patrologia (lusitana), in: MOREIRA AZEVEDO, Carlos (Dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores.
- LANDEIRO, José Manuel (1963), *Evangelização da Península e seus primeiros evangelizadores*, Separata da revista Nvmmvs, vol. VII-2, n. 24, p. 97-104.
- LAUAND, Jean (2007), *Os Sermões de Agostinho –uma Prática Pedagógica no Fim da Antiguidade*, Porto: Mirandum Feusp –IIJ Universidade do Porto
- LACY, John A. (1952), *Life of St. Ambrose by Paulinus*, New York: Fathers of the Church.
- LE GOFF, J. (1981), *El cristianismo medieval en el Occidente desde el Concilio de Nicea (325) hasta la Reforma (principios del siglo XVI)*, in: PUECH, C. H., *Historia de las religiones. Las religiones constituidas en el Occidente y sus contracorrientes I. 12v*, Madrid: Siglo XXI.
- LE GOFF, Jacques (2016), *A civilização do Ocidente medieval*, Petrópolis: Vozes.

- LIMÃO, Filomena M. L. Coelho M. (2007), *Espaço, Forma e Iconografia: os Capitéis da Antiguidade Tardia em Portugal, a sul do Tejo (grupos episcopais pacense e eborense)*, vols. I a III, Dissertação de Mestrado, Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. [policopiada]
- LIÃO, Ireneu de (1995), *Contra as Heresias*, São Paulo: Paulus.
- LIVINGSTONE, E. A. (2013), *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*, London: Oxford University Press.
- LLORENS, M. del M. (2000), *Les emissions cíviqves hispàniques com a font de coneixement de l'organització territorial durant el Principat. In Moneda i administració del territori: IV Curs d'Història Monetària d'Hispania (23 i 24 de novembre de 2000)*, Barcelona: Museu Nacional d'Art de Catalunya, p. 109-125.
- LOPES, Aurélio (2016), *De Mãe de Jesus a Rainha do Céu*, in: CORREIA, A. (Ed.), *500 Anos: Procissão em Honra de Nossa Senhora (Coruche)*, p. 21-38, Coruche: Câmara Municipal de Coruche.
- LOPES, G. (2012), *Dei Verbum*, Texto e Comentário, Col. Revisitar o Concílio, São Paulo: Paulinas.
- LOPES, Luís (2007), *O triângulo do mármore: estudo geológico*, Lisboa: Revista semestral de edifícios e monumentos, n. 27, p. 158.
- LOPES, Maria da Conceição (2000a), *Cidade Romana de Beja* (Tese de Doutoramento), Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- LOPES, Maria da Conceição (2000b), *A Cidade Romana de Beja: Percursos e debates em torno de Pax Iulia*, 2 vols., Coimbra: Instituto de Arqueologia.
- LOPES, Maria da Conceição (2003), *A Cidade Romana de Beja, percursos e debates acerca da civitas de Pax Iulia*, 2 vols., Coimbra: Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- LOPES, V. e GÓMEZ MARTÍNEZ, S. (2008), *O mausoléu da Antiguidade Tardia em Mértola*, Lisboa: Revista de História da Arte, n.º 6.

LOPES, V.; TORRES, C.; RODRIGUES, C. e RAFAEL, L. (2011), *O mosteiro do Monte Mosteiro*, Mértola: Câmara Municipal de Mértola.

LOPES, Virgílio (2003), *Mértola na Antiguidade Tardia. A topografia histórica da cidade e do seu território nos alvares do cristianismo* (Dissertação de Mestrado), Mértola: Campo Arqueológico de Mértola.

LOPES, Virgílio (2008), *O Edifício Religioso Da Antiguidade Tardia*, in: GÓMEZ MARTÍNEZ, Susana, Alcáçova do Castelo de Mértola 1978-2008 Trinta Anos de Arqueologia, p. 10-21, Mértola: Câmara Municipal de Mértola.

LOPES, Virgílio (2009), *As necrópoles de Mértola no mundo romano até à Antiguidade Tardia, Morir en el Mediterráneo Medieval*, Oxford: British Archeological Report.

LOPES, Virgílio (2014), *Mértola e o seu território na antiguidade tardia (séculos IV-VIII)*, Huelva: Universidade de Huelva.

LOPES, Virgílio (2018), *O complexo religioso e os batistérios de Mértola na Antiguidade Tardia*, Lisboa: Medievalista, n. 23.

LOPEZ QUIROGA, Jorge (2005), *Los orígenes de la parroquia rural en el Occidente de Hispania (siglo IV-IX) (provincias de Gallaecia y Lusitania)*, in: DELAPLACE, C., Aux origines de la paroisse rurale en Gaule Méridionale (IVe-XIe siècles), Toulouse: Editions Errance.

LÓPEZ, Manuel Torres; FARRÉS, Octavio Gil; BANCES, Ramón Prieto e GIBERT Y SÁNCHEZ DE LA VEGA, Rafael (1985), *Instituciones económicas, sociales y político-administrativas de la península hispánica durante los siglos V, VI y VII, en La Iglesia en la España visigoda*, Madrid: Espasa Calpe.

LOYN, Henry R. (1997), *Dicionário da Idade Média*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LOWNEY, Christopher (2012), *A Vanished World: Medieval Spain's Golden Age of Enlightenment*, eBook Kindle.

LUCAS, Bárbara (1969), *Grandes Santos e Figuras Veneráveis*, Nova Enciclopédia Católica, vol. 5, Rio de Janeiro: Editora Renes.

- LUCHSINGER, Maria Eugênia Mattos (2002), *O Regnum Cristão Visigótico de Isidoro de Sevilha*, São Luís: Revista Brathair, vol. 2, n. 1, p. 29-35.
- LYON, IRÉNÈE DE (1972), *Contre les hérésies, I-II, Souces Chrétiennes 264*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- MACIAS, S. (2006), *Mértola. Le dernier port de la Méditerranée*, 3 vols., Campo Arqueológico de Mértola, Mértola.
- MACÍAS, Santiago (1993), *Um espaço funerário, in Museu de Mértola – Basílica Paleocristã*, Mértola: Campo Arqueológico de Mértola.
- MACIAS, Santiago; TORRES, Cláudio; BOIÇA, Joaquim; BARROS, Maria de Fátima e GÓMEZ, Susana (2011), *Mesquita/Igreja de Mértola*, Mértola: Campo Arqueológico de Mértola.
- MACIEL, Manuel Justino (1991), *Arquitetura Paleocristã em Contexto Suévico*, Viana do Castelo: Câmara Municipal.
- MACIEL, Manuel Justino (1996), *Antiguidade tardia e paleocristianismo em Portugal*, Lisboa: [edição de autor].
- MACIEL, Manuel Justino (1998), *Um signo do Tetramorfo na Antiguidade Tardia Portuguesa*, Lisboa: Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, n. ° 12, p. 353-364.
- MACCORMACK, S. G. (1976), *Latin prose Panegyrics: tradition and discontinuity in the late Roman Empire*, Paris: Revue des études augustiniennes, XXII.
- MACMULLEN, Ramsay (1988), *Corruption and the decline of Rome*, Yale University Press.
- MADOZ, J. (1941), *Epistolario de San Braulio*, I de, Madrid: Estudios Onienses, vol. II, serie I, p. VII-243.
- MAGNOLI, Demétrio (2009), *História das Guerras*, 1ª ed, São Paulo: Contexto.
- MAINGUENEAU, Dominique (1996), *Pragmática para o discurso literário*, São Paulo: Martins Fontes.

- MALATY, T. (1995), *The School of Alexandria*, Jersey City: St. Mark's Coptic Orthodox Church.
- MALDONADO, Pedro Castillo (2013), *El Cristianismo y las Iglesias del Sur Peninsular en la Antigüedad Tardia: balance historico*, Sevilha: HABIS, n. 44, p. 281-303.
- MANTAS, V. G. S. (1990), *As cidades marítimas da Lusitânia*, in: GORGES, J. G., Actes de la Table Ronde Internationale du CNRS, Les villes de Lusitanie romaine – Hiérarchies et territoires, Collection de la Maison des Pays Ibériques, Paris: CNRS.
- MANTAS, Vasco Gil (1996), *A rede viária romana da faixa atlântica entre Lisboa e Braga* (Tese de doutoramento em Letras Pré-História e Arqueologia), Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- MANTAS, Vasco Gil (1998), *Colonização e aculturação do Alentejo romano*, Beja: Revista Arquivo de Beja, 3ª serie, n.7, p. 33-61.
- MANSILLA, D. (1959), *Orígenes de la organización metropolitana en la Iglesia española*, Madrid: Hispania Sacra, p. 1-36.
- MARAVAL, Pierre (1995), *Le monachisme oriental*, in: MAYEUR, J.-M.; PIETRI, C. et L., VAUCHEZ, A. e VENARD, M., Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome II: Naissance d'une chrétienté (250-430), Paris: Desclée.
- MARCOS, Mar (2000), *Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania*, in: SANTOS, J. e TEJA, R., El Cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Revisiones de Historia Antigua, Vitoria – Gasteiz: Instituto de Ciencias de la Antigüedad, vol. 3, p. 201-233.
- MARÍN RIVEROS, J. (2009), *Noticias bizantinas en España. El caso de San Isidoro de Sevilla*, Madrid: Temas Medievales, vol. 17, p. 37-67.
- MARLÉ, René (1968), *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris: Editions de l'Orante.
- MARQUES, A. H. de Oliveira (Coord.) (1993), *Nova História de Portugal, Portugal. Das Invasões Germânicas à Reconquista*, vol. II, Lisboa: Editorial Presença.

- MARROU, Henri-Irénée (1977), *Décadence romaine ou antiquité tardive?* Paris: Le Seuil, collection «Points Histoire», p. 42-51
- MARROU, Henri-Irénée (1985), *L'Église de l'Antiquité tardive (393-604)*, Paris: Seuil.
- MARTIN DE CÁCERES, Enrique Cerrillo (2008), *Paganos e Cristianos en los Campos Lusitanos*, in: GONZALEZ BLANCO, Antonino e VELÁZQUEZ, Agustín, *Los Orígenes del Cristianismo en Lusitania*, Mérida: Cuadernos Emeritenses, n. 34, p. 173-207.
- MARTÍN DE CÁCERES, Enrique Cerrillo (2012), *El mundo rural tardoantiguo en Lusitania*, p. 65-77, Madrid: El territorio.
- MARTÍN, José Carlos (2011), *La cultura literaria latina en Hispania en el 700*, Zona Arqueológica, n. 15, p. 51-77.
- MARTINDALE, J. R.; JONES, Arnold Hugh Martin e MORRIS, John (1980), *The prosopography of the later Roman Empire*, vol. 2. A. D. 395 – 527, Cambridge e Nova Iorque: Cambridge University Press.
- MARTINEZ, D. G. (1971), *Los Concilios de Toledo*, Toledo: Anales toledanos, Estudios sobre la España visigoda, Disputación provincial, vol. 3, p. 119-138.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G. (1975), *Los Concilios suevos de Braga en las colecciones canónicas de los siglos VI-XII*, in: O Concílio de Braga e a Função da Legislação Particular da Igreja. Semana Internacional de Direito Canônico, Braga, p. 93-105.
- MARTINEZ DÍEZ, G. (1982/1984), *La Colección Canónica Hispana*, vols. 3 e 4, Madrid/Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MARTINS, Leopoldo Pires (1954), *Prolegômenos*, in: VATICANO, Martirologio Romano, 3ª ed. Vaticana, trad. Frei Leopoldo Pires Martins, Petrópolis: Vozes.
- MARTYROLOGIUM ROMANUM (2004), *Ex Decreto Sacrosancti cumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Ioannis Pauli PP II Promulgatum*, Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- MATEOS CRUZ, Pedro (1995b), *Identificación del Xenodoquium fundado por Mazona en Mérida*, IV Reunió d'arqueologia cristiana hispànica, Institut d'estudis catalans, Barcelona, Universidad de Barcelona e Universidade Nova de Lisboa, p. 309-316.

- MATEOS CRUZ, Pedro (1995a), *La cristianización de la Lusitania* (siglos IV-VII). Extremadura en la época visigoda, Mérida: Extremadura Arqueológica IV, n. 4, p. 239-264.
- MATEOS, P. (1999), *La Basílica de Santa Eulalia de Mérida*, Arqueología y Urbanismo, Madrid: Anejos de Archivo Español de Arqueología.
- MATTOSO, José (Dir.) (1992), *História de Portugal. Antes de Portugal*, vol. I, Lisboa: Editorial Estampa.
- MATTOSO, José (1993a), *A difusão do cristianismo na Hispânia*, in: MATTOSO, José (1993), *História de Portugal. Antes de Portugal*, vol. I, Lisboa: Editorial Estampa.
- MATTOSO, José (1993b), *A Época sueva e visigótica*, in: MATTOSO, José, *História de Portugal. Antes de Portugal*, vol. I, p. 283-287, Lisboa: Editorial Estampa.
- MAXWELL ANDERSON, J. e SHERIDAN LEA, M. (1995), *Portugal 1001 Sights: An Archaeological and Historical Guide*, Alberta: University of Calgary Press.
- MAXWELL, Staniforth (1968), *Early Christian writings: the Apostolic Fathers*, Harmondsworth: Penguin.
- MCGUCKIN, John (2004), *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy. His history, theology and texts*, Nova Iorque: St. Vladimir's Seminary Press.
- McKENNA, S. (1938), *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington: Catholic University of America Press.
- MEAD, G. R. S. (1906), *XI. Concerning the Æon-Doctrine*, in: *Thrice-Greatest Hermes*, London and Benares: The Theosophical Publishing Society.
- MELNIKOV, Petr (2010), *Eu, João, o discípulo predileto: quem foi São João e o que é Apocalipse*, Campo Grande, MS: ed. UFMS.
- MEREDITH, Anthony (1995), *The Cappadocians*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminar Press.
- MEYENDORFF, John (1969), *Christ in Eastern Christian Thought*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary.
- MICHELSON, A. Berkeley (1970), *Interpreting the Bible*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

- MIGNE, J. P. (Ed.) (1844-1864), *Patrologiae cursus completas*, Paris: series Latina.
- MOLINÉ, E. (2012), *Os Padres da Igreja. Uma guia introdutória*, Navarra: Ed. Palabra.
- MOMIGLIANO, Arnaldo (1973), *La caduta senza rumore di un impero nel 476 d.C*, Roma: Rivista storica italiana, vol. 85, p. 5–21;
- MOREIRA, Domingos de A. (2000-2001), *Oragos Paroquiais Portugueses*, MOREIRA AZEVEDO, C (dir.), Dicionário de História Religiosa de Portugal, vol. III, Lisboa: Círculo de Leitores.
- MORENO, Bruno Franco (2003), *La Iglesia Lusitania en la implantación del Cristianismo Trinitario en la España Tardo antigua – siglos III-VII*, EÚPHOROS, n. 6, p. 123-140.
- MORENO, Francisco (1993), *São Jerónimo*, Madrid: Loyola.
- MORENO, Luis A. García (2002), *Etnia Goda e Iglesia Hispana*, in: Revista Hispania Sacra, n. 5, Madrid: Instituto de Historia.
- MORRIS, Leon (1973), *Apocalyptic*, London: Inter-Varsity Press.
- MOSS, C. B. (1943), *The Christian Faith: An Introduction to Dogmatic Theology*, Londres: The Chaucer Press.
- MOURA, Abel de (1989), *As pinturas murais do Santuário de São Cucufate (Vila de Frades-Vidigueira)*, Coimbra: Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras de Coimbra.
- MURPHY O’CONNOR, J. (2008), *Paulo*, Lisboa: Paulinas, p. 373.
- MURRAY, Bruno (1986), *As Ordens Monásticas e Religiosas*, Lisboa: PEA.
- NASCIMENTO, Aires (2006), *Pedras de descanso*, in: DIAS, M. e GASPAR, C., Catálogo das Incrições Paleocristãs do Território Português, Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras de Lisboa, p. 7-23.
- NETO, José Maria G. de Souza e SOUZA, Juarlyson Jhones Santos de (2011), *Santo Agostinho: Enredo Histórico e Providencialismo*, Campo Alegre: Revista de Teologia e Ciência da Religião da UNICAMP, Religiosidades Populares, Diálogos e Interpretações, vol. 1, n. 1, p. 77-86.

- NEVES, C. M. L. Baeta (1980-1993), *História florestal, aquícola e cinegética: coletânea de documentos existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Chancelarias Reais*, 1º vol., Lisboa: Dir. Geral do Ordenamento e Gestão Florestal.
- NEWTON DE MACEDO, F. (1928), *O Domínio Germânico*, in: PERES, Damião (Direção Literária) / CERDEIRA, Eleutério (Direção Artística), *História de Portugal*, vol. I, Barcelos: Portucalense Editora.
- NICHOLSON, Oliver (1989), *Flight from Persecution as Imitation of Christ: Lactantius' Divine Institutes IV. 18, 1-2*, *Journal of Theological Studies*, vol. 40, n.1, p. 48-65.
- NORWICH, John Julius (1990), *Byzantium - The Early Centuries*, London: Penguin Books.
- NUNES, A. Borges (1958), *Paulo Orósio Bracaraense - seu valor filosófico, teológico e literário* (Tese de Licenciatura), Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- NUNES, Guilherme Marinho (2015), *O bispo e o património eclesiástico no reino visigodo: análise comparada entre as atas conciliares toledanas e provinciais (séculos VI-VII)* (Dissertação de Mestrado), Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- O MENSAGEIRO DA VIDIGUEIRA (2014), disponível em <http://omensageirodavidigueira.blogspot.com>, consultado em 23-11-2019.
- ODEN, Robert A. (1987), *The Bible Without Theology: The Theological Tradition and Alternatives to It*, Illinois: University of Illinois Press, p. 131-153.
- ORLANDIS, J. (1991), *El cristianismo y la Iglesia en la España visigoda*, in: Jover Zamora, J. M. (Dir.), *Historia de España Menéndez Pidal. España Visigoda*, Tomo III, 2 vol., Madrid: Espasa-Calpe.
- OLIVEIRA E SILVA, P. (1999), *Apríngio de Beja e o Tractatus in Apocalipsin*, in: CALAFATE, P. (Dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. I, Lisboa: Editorial Caminho.
- OLIVEIRA, Pe Miguel de (1942), *História da Igreja*, Lisboa: União Gráfica.
- OLSON, R. (2003), *História da Teologia Cristã*, São Paulo: Vida Editora.
- ORBE, ANTONIO (1956), *Los primeros herejes ante la persecucion: Estudios valentinianos*, vol. V, Roma: Pontificia Università Gregoriana.

- ORBE, ANTONIO (1976), *Cristología Gnóstica: Introducción a la soteriología de siglos II y III*, Madrid: BAC.
- ORDAX, Salvador Andrés (1980), *La ermita de Santa María. Quintanilla de las Viñas*, Burgos: Caja de Ahorros Municipal de Burgos.
- ORLANDIS, J. (1987), *Estudios de Historia eclesiástica visigoda*, Pamplona: EUNSA.
- ORLANDIS, J. (1988), *Historia del reino visigodo español*, Madrid: Rialp.
- ORLANDIS, José (1985), *História Breve do Cristianismo*, Lisboa: Editora Rei dos Livros.
- ORLANDIS, José (1992), *Le royaume wisigothique et son unité religieuse*, in *L'Europe Héritière de L'Espagne Wisigothique*, Colloque international du CNRS (FONTAINE, Jacques e PELLISTRANDI, Christine, Eds.), Madrid: Rencontres de la Casa de Velázquez.
- ORLANDIS, J. (1993), *El rey visigodo católico*, in: AA. VV., *De la Antigüedad al Medioevo – Siglos IV-VIII*, III CONGRESO DE ESTUDIOS MEDIEVALES, Madrid.: Fundación Sánchez Albornoz.
- ORLANDIS, José (2003), *Historia del Reino Visigodo español*, Madrid: Ediciones Rialp.
- OSLAND, D. K. (2011), *Urban Change in Late Antique Hispania: The Case of Augusta Emerita*, Oklaoma: Universidad de Cincinnati.
- OSÓRIO, João (2012), *Santos de Portugal*, Lisboa: Companhia de Ideias.
- PASQUERO, Fedele (1986), *O Mundo da Bíblia*, São Paulo: Paulinas.
- PAUL, A. (2009), *L'inspiration et le canon des Écritures: histoire et théologie*, Paris: Edition Du Cerf.
- PEDRO, Aquilino de (1999), *Dicionário de Termos Religiosos e Afins*, Brasília: Santuário.
- PELIKAN, Jaroslav Jan (2005), *Creeds and confessions of faith in the Christian tradition*, Yale: Yale University Press.
- PEÑA, Pedro Bádenas de la e MARTÍN, Inmaculada Pérez (2004), *Bizancio y la Península Ibérica, De la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- PENIDO, Pe. Dr. Maurílio Teixeira-Leite (1956), *Iniciação Teológica I: O Mistério da Igreja*, Petrópolis: Ed. Vozes.
- PEREIRA, Paulo (Dir.) (1995), *A Arquitetura (1250-1450), História da Arte Portuguesa*, vol. I, Lisboa: Ministério das Obras Públicas e Infraestruturas.
- PETROSILLO, P. (2007), *Dizionario del Cristianesimo*, Milano: San Paolo – Jesus.
- PIEL, Joseph M. (1949), *Os Nomes dos Santos Tradicionais Hispânicos na Toponímia Peninsular*, Biblos: Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, p. 287–353.
- PIETRI, Charles (1995a), *Les succès: la liquidation du paganisme et le triomphe du catholicisme d'État*, in: MAYEUR, J.-M.; PIETRI, C. et L., VAUCHEZ, A. e VENARD, M., *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome II: Naissance d'une chrétienté (250-430)*, p. 399-434, Paris: Desclée.
- PIETRI, Charles (1995b), *Les difficultés du nouveau système (395-431). La première hérésie d'Occident: Pélage et le refus rigoriste*, in: MAYEUR, J.-M.; PIETRI, C. et L., VAUCHEZ, A. e VENARD, M., *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome II: Naissance d'une chrétienté (250-430)*, p. 453-479, Paris: Desclée.
- PIETRI, Charles (1997), *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Vol. I. Rome: École Française de Rome .
- PIETRI, Luce (1983), *La ville de Tours du IV^e ou VI^e siècle. Naissance d'une cité chrétienne*, Rome: EFR.
- PIETRI, Luce (1995), *Les résistances: de la polémique païenne à la persécution de Dioclétien*, in: MAYEUR, J.-M.; PIETRI, C. et L., VAUCHEZ, A. e VENARD, M., *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome II: Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris: Desclée.
- PETITT, Joshua Edward (2012), *The Extension Of Imperial Authority Under Diocletian And The Tetrarchy, 285-305ce* (Dissertação de Mestrado), Orlando: University Of Central Florida.

- PINA-CABRAL, João de Pina (1992), *Os Deuses dos gentios são demónios: o problema das sobrevivências pagãs na cultura europeia*, in: HASTRUP, K, *Other Histories*, Londres e Nova York: Routledge, p. 45-61.
- PIZARRO GÓMEZ, Francisco Javier (1992), *Por tierras de Badajoz*, Léon: Ediciones Lancia, S.A.
- PLASS, Ewald M. (1959), *What Luther Says*, 3 vols., St. Louis: CPH.
- PONTE, Salette da (1990), *Artefactos romanos e pós-romanos de S. Cucufate*, Coimbra: Conimbriga: Revista de Arqueologia, n. 26, p. 133-165.
- POPOVIC, V. e OCHSENSLAGER, E. L. (1976), *Der spatantike Hippodrom in Sirmium*, Germania: LIV.
- POSE, E. Romero (1980), *Una nueva edición de Comentario al Apocalipsis de S. Beato de Liébana*, Bolletino dei classici, p. 221-231.
- POSE, E. Romero (1985), *Commentarius in Apocalypsin di Beato di Liébana*, Roma: Patrologia.
- POYTHRESS, Vern S. (1993), *Genre and Hermeneutics in Rev 20:1–6*, Journal of the Evangelical Theological Society, vol. 36, n. 1, p. 41.
- PRIETO, Victorino Pérez (2017), *Prisciliano, um cristão livre*, Vila nova de Famalicão: Editorial Novembro.
- PRIGENT, P. (1972), *Hippolyte, commentateur de l'Apocalypse*, Theologische Zeitschrift, vol. 28, p. 391-412.
- PRIGENT, P. (1993), *O Apocalipse*, São Paulo: Loyola.
- PRIGENT, Pierre e STEHLY, Ralph (1973), *Les fragmenta du De Apocalypsi d'Hippolyte*, Theologische Zeitschrift, p. 313-333.
- QUACQUARELLI, A. (1991), *I Padri Apostolici, Testi patristici 5*, Roma: Lateranense.
- QUASTEN, Johannes (1962), *Patrología*, Madrid: BAC.
- QUILES, Ismael S. I. (1965), *San Isidoro de Sevilla, Biografía-Escritos-Doctrina*, Madrid: Espasa –Calpe.

- QUINSON, Marie-Therese (1999), *Dicionário cultural do cristianismo*, Pamplona: Edições Loyola.
- RABBATI, Pesikta (1968), *Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths*, Part 1, (BRAUDE, W. G., Trad.), New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- RAMALHO, M. (2017), *Ruínas do antigo Convento de São Cucufate, também conhecidas por ruínas de Santiago*, Lisboa: Direção-Geral do Património Cultural (DGPC).
- RAMÍREZ SÁDABA, J. L. (2003), *Epigrafía monumental cristiana en Extremadura*, in: MATEOS CRUZ, P. e CABALLERO ZOREDÁ, L., Repertorio de arquitectura cristiana: época tardoantigua y altomedieval, Anejos de AEspA XXIX, Mérida: Instituto de Arqueología de Mérida.
- RAMM, Bernard (1970), *Protestant Biblical Interpretation*, Grand Rapids, MI: Baker.
- RAMPAZZO, Lino (2017), *Antropologia: religiões e valores cristãos*, São Paulo: Editora Paulus.
- RAPP, C. (2005), *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley: University of California Press.
- RAY, Stephen (1999), *Upon this Rock*, San Francisco, CA: Ignatius Press.
- REAL, Manuel (2000), *Portugal: cultura visigoda e cultura moçárabe*, Anejos de AEspA, Mérida: Instituto de Arqueología de Mérida.
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario (2005), *História da Filosofia: Patrística e Escolástica*, 2ª ed, São Paulo: Paulus, vol. 2, p. 44-45.
- REAMES, Sherry L. (1985), *The Legenda Aurea: a reexamination of its paradoxical history*, Madison: University of Wisconsin Press.
- REFOULÉ, R. F. e DE LABRIOLLE, P. (1957), *TERTULLIEN: Traité de la prescription contre les hérétiques*, SCh 46, Paris: Les Éditions du Cerf.
- RENAN, Ernest e NEVEU, Bruno (1970), *Histoire des Origines du Christianisme*, vol. I, Paris: Robert Laffont, Le Club Français du Livre.
- RESENDE, André de (1996), *As Antiguidades da Lusitânia* (FERNANDES, Raul M. Rosado, introdução, tradução e comentário), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- RIBEIRO, J. C. (Coord.) (2002), *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia.
- RICHARDS, Jeffrey (1979), *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages 476–752*, London: Routledge & Kegan Paul
- OLSON, Roger (2001), *História da teologia Cristã. 2000 anos de Tradição e Reformas*, São Paulo: Editora Vida.
- RICHARDSON, Ernest Cushing (1890) (Trad.), *Life of Constantine. De Nicene and Post-Nicene Fathers*, in: SCHAFF, Philip e WACE, Henry (Eds.) (Eusébio de Cesareia, Vita Constantini), Second Series, vol. 1, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co.
- RICHARDSON, J. (1994), *The Administration of the Empire*, in: The Cambridge Ancient History, p. 564-598, Cambridge: Cambridge University Press.
- RICHÉ, Pierre (1980), *As Invasões Bárbaras*, São Paulo: Europa América.
- RIESCO CHUECA, Pilar (1995), *Pasionário Hispânico*, Sevilla.
- RIPARELLI, Enrico (2008), *Il volto del Cristo dualista. Da Marcione ai catari*, Bern - Berlin - Bruxelles - Frankfurt am Main - New York – Oxford: Peter Lang.
- RIVES, J. B. (1999), *The Decree of Decius and the Religion of the Empire*, Cambridge: Journal of Roman Studies, vol. 89, p. 135-154.
- ROBERTSON, J. M. (1903), *Pagan Christ*, Londres.
- ROCHA, Fábio Libório (2009), *Arianos entre os inimicos ecclesiae catholicae: um confronto nos comentarii liber apocalipsis de Apringio de Beja. século VI* (Tese de Doutorado), Curitiba: Universidade Federal do Paraná.
- RODRIGUES, Nuno Simões (2004), *Iudaei in Vrbe, Os judeus em Roma de Pompeio aos Flávios*, Lisboa: Passim.
- RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal (1975), *De origine gothorum*, in: RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal (Ed.), *Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, Leon: Colegiata de San Isidoro.
- RODRIGUES DA SILVA, Leila (2002), *Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos – século V ao VII*, *História: Questões & Debates*, Curitiba: Editora UFPR, n. 37, p. 65-82.

- RODRÍGUEZ MARTÍN, F. G. (1999), *Lucernas romanas del siglo I d.C. procedentes de un vertedero de Mérida*, Mérida: Anas.
- RODRÍGUEZ MARTÍN, F. G., LÓPEZ QUIROGA, J.; RODRÍGUEZ LOVELLE, M.; JEPURE, A. (2000), *Fíbula aquiliforme tipo "cloisonné" de la villa romana de Torre Águila*, Badajoz: Barbaño.
- ROGER, Beck (2007), *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*, Oxford: Oxford University Press.
- ROIO, José Luiz del (1998), *Igreja medieval - a cristandade latina*, São Paulo: Ática.
- ROLDÁN HERVÁS, José Manuel (1975), *Itineraria Hispana: fuentes antiguas para el estudio de las vías romanas en la Península Ibérica*, Valladolid: Ayuntamiento.
- ROMBOUITS DE BARROS, M. F., FERREIRA BOIÇA, J. M., MACIAS, S. e TORRES, C. (2002), *Mértola: mesquita, igreja matriz*, Mértola: Campo Arqueológico de Mértola.
- ROPS, Daniel (1988), *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*, São Paulo: Quadrante, Sociedade de Publicações Culturais.
- ROPS, Daniel (1991), *A Igreja dos Tempos Bárbaros*, História da Igreja de Cristo, São Paulo: Quadrante.
- ROSENWEIN, Barbara H. (1999), *Negotiating space: power restraint and privileges of immunity in Early Medieval Europe*, Nova Iorque: Cornell University.
- RUIZ BUENO, Daniel (1974), *Padres Apostólicos* (ed. bilingue), Madrid: BAC.
- RUSSELL, D. S. (1978), *Apocalyptic: ancient and modern*, London: SCM Press.
- RUSSO, António (1990), *Henri de Lubac: Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Rome: Edizioni Studium.
- RYRIE, Charles C. (1995), *Dispensationalism*, Chicago: Moody
- SAINTYVES, P. (1907), *Les Saints Successeurs des Dieux*, Paris: ICP.
- SALAMITO, Jean-Marie (1995), *La christianisation et les nouvelles règles de la vie sociale*, in: MAYEUR, J.-M.; PIETRI, C. et L., VAUCHEZ, A. e VENARD, M., *Histoire du*

christianisme des origines à nos jours. Tome II: Naissance d'une chrétienté (250-430), Paris: Desclée.

SALGADO, Frei Vicente (1786), *Memórias Ecclesiasticas do Reino do Algarve*, Lisboa: Regia Officina Typografica.

SALINERO, R. (1999), *Apríngio de Beja y los inimici Ecclesiae: preocupación exegetica y realidad social*, Madrid: Euphrosyne, n. 27, p. 407-415.

SAN BERNARDINO CORONIL, Jesús (1997), *Exilio y muerte de un heterodoxo en la tardo romanidad: en torno al caso de Pascentius en Lusitania*, in: TEJA, R. e PÉREZ, C., Congreso internacional La Hispania de Teodosio, León: Junta de Castilla y León; Consejería de educación y Cultura, Universidad SEK.

SANTOS, Juan e TEJA, Ramón (2000), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania* (Actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz, 1996), Bilbao: Vitoria/Gasteiz - Universidad del País Vasco. (Revisiones de Historia Antigua, III).

SANTOS, Márcia Pereira dos e DUARTE, Teresinha Maria (2010), *A escrita hagiográfica medieval e a formação da memória dos santos e santas católicos*, Goiânia: Revista Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, p. 1-10.

SANZ, María Adelaida Andrés (2011), *Apríngio de Beja*, Madrid: Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi de Polígrafos.

SANZ SERRANO, Rosa (2007), *Aristocracias paganas en Hispania Tardía (s. V-VII)*, Mérida: Gerión, vol. 25 (Extra nº 1), p. 443-480.

SARDICA, João Mário Lopes (1975), *Alguns subsídios para o Estudo dos Mosaicos de Pisões*, Beja: Boletim do Arquivo de Beja.

SAYAS, J. J.; MORENO, L. A. G. e LARA, M. T. de. (1982), *Romanismo y Germanismo: el despertar de los pueblos hispanicos (siglos IV-X)*, Barcelona: Labor.

SCHAEFER, Francis (1908), *Council of Chalcedon*, in: *The Catholic Encyclopedia*, vol. 3. New York: Robert Appleton Company.

- SCHAFF, Philip (1882), *Gregory and the Universal Episcopate, History of the Christian Church, IV: Mediaeval Christianity: A.D. 590–1073* (3rd ed.), Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers (July 1, 1996).
- SCHAFF, Philip (2002). *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, [S.l.]: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, p. 87.
- SCHÜLER, A. (2002), *Dicionário enciclopédico de teologia*, Rio de Janeiro: Ulbra.
- SCHLUNK, Helmut (1982), *Las conexiones históricas del cristianismo hispánico através de la iconografía*, in: PALOL, Pere de (Coord.), *Actas da II Reunió d'Arqueologia Paleocristiana Hispànica*, Barcelona: Institut d'Arqueologia i Prehistòria.
- SCHMITZ, Leonhard (1870), *Arius*, in: SMITH, William, *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, vol. I, Boston: Little, Brown and Company.
- SCHÖKEL, L. A. (1998), *A manual of hermeneutics*, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- SERPA, J. Gonçalves (1984), *Sisenando: jovem mártir de Beja*, Évora: Eborensis.
- SERRÃO, Joel e MARQUES, A. H. de Oliveira (1990), *Nova História de Portugal*, nº 1, Lisboa: Editorial Presença.
- SEVILLA, Santo Isidoro de (1964), *De Viris Illustribus* (CODOÑER MERINO, Carmen, Ed.), Salamanca: Instituto Antonio de Nebrija.
- SILVA, Félix Caetano (1949), *Antiguidades da Cidade de Beja*, vol. VII, Beja: Revista Arquivo de Beja.
- SILVA, Lúcio Craveiro da (2002), *Estudos de cultura portuguesa*, Braga: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho.
- SIMON, Marcel (1972), *La civilisation de l'antiquité et le christianisme*, Arthaud.
- SIMONETTI, Manlio (1983), *Patrologia*, Roma: Casale Monferrato, p. 70-71.
- SIMPLÍCIO, Cândida; BARROS, Pedro e LOPES, Virgílio (2003), *O porto romano de Mértola*, I V Jornadas de Arqueología Subacuática, Puertos fluviales antiguos: ciudad, desarrollo e infraestructuras: actas, Valencia: Universitat de València, Departament de Prehistòria i d'Arqueologia.

- SHAHAN, T. (1907), *Auxentius of Milan*. In *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company.
- SIMÕES, Margarida Barahona (2002), *Prisciliano e as tensões religiosas do século IV*, Lisboa: Universidade Lusíada Editora.
- SMITH, W. (1875), *Foederatae Civitates in A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London: John Murray.
- SOARES, J. e SILVA, C. T. (1986), *Ocupação Pré-Romana de Setúbal*, in: I Encontro Nacional de Arqueologia Urbana (Setúbal, 1985), Lisboa: IPPC.
- SOARES, Luís Ribeiro (1997), *A linhagem cultural de S. Martinho de Dume*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- SOTOMAYOR, M. (2006), *Testemunhos arqueológicos cristãos na Andaluzia Romana e Visigótica, História da Andaluzia II. Andaluzia na Antiguidade Tardia: de Diocleciano a Dom Rodrigo*, Sevilha: Universidad de Sevilha.
- SOTOMAYOR, Manuel e FERNÁNDEZ UBIÑA, José (2005), *El Concilio de Elvira y Su Tiempo*, Granada: Universidad de Granada.
- SOUSA, Adriana Conceição (2011), *Literatura hagiográfica e cristianização das atribuições régias no reino visigodo de Toledo (séc. VII): uma análise da atuação dos monarcas na Vita Desiderii, do rei Sisebuto*, São Paulo: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História –ANPUH.
- SOUTHALL, A. (1988), *The Segmentary State in África and Asia*, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 30, n. 1, p. 52-82.
- SOUZA, Vasco de (2002), *Escultura e religião na Lusitânia*, in: RIBEIRO, J. C. (Ed.), *Religiões da Lusitânia: Loquuntur Saxa*, Lisboa.
- SPINELLI, Miguel (2002), *Os preceitos estoicos e a crítica de Clemente de Alexandria aos filósofos*, in: SPINELLI, M., *Helenização e recriação de sentidos. A Filosofia na época da expansão do Cristianismo - Séculos, II, III e IV*, Porto Alegre: Edipucrs, p. 63-78.

- SPINELLI, Miguel (2012), *Helenização e Recriação de Sentidos. A Filosofia na Época da Expansão do Cristianismo – Séculos II, III e IV*, 2ª ed. revista e ampliada, Caxias do Sul: EDUCS - Editora da Universidade de Caxias do Sul.
- STOCKING, Rachel L. (2000), *Bishops, Councils and Con-sensus in the Visigothic Kingdom, 589-633*, AnnArbor: The University of Michigan Press.
- SULPICIUS SEVERUS 1866: 99, in VAN ANDEL, G. (1980), *Sulpicius Severus and Origenism*, *Vigiliae Christianae*, vol. 34, n. 3, 278-287.
- SVENTSÍTSKAIA, Irina (1989), *Os primeiros cristãos – páginas de história*, Lisboa: Editorial Caminho.
- TALAVERA, PEDRO A. (1997), *La Metodología Teológica de Ireneo de Lyon*, Barcelona: Albada.
- TAVARES DIAS, Júlio Cesar (2014), A comunhão dos santos – notas sobre santidade e martírio, Porto Alegre: Ciências Sociais e Religião, ano 16, n. 20, p. 13-23.
- TEJA, R. (2005), *Exterae gentes: relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira*, in: Sotomayor Muro, Manuel e Fernández Ubiña, José (Coord.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada: Universidade de Granada, p. 197-228.
- TEJADA Y RAMIRO, J. (1850), *Coleccion de Cánones de la Iglesia Española*, Madrid: Imp. J. M. Alonso.
- TEJADA, M. (1860), *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de Espana y de America*, Lyon: Biblioteca Pública de Lyon.
- TESTA, Rita Lizzi (2010), *L'Église, les domini, les païens rustici: quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IVe-VIe siècle)*, in: INGLEBERT, H.; DESTEPHEN, S. e DUMEZIL, B., *Le Problème de la christianisation du monde antique*, Université Paris Ouest, Paris: CNRS (Collection «Textes, Images et Monuments del'Antiquité au haut Moyen Age»).
- THELAMON, Françoise (1981), *Païens et chrétiens au IVe siècle. L'apport del' «Histoire ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée*, Paris: Collection des Études Augustiniennes: Antiquité.

- THOMAS, Robert L. (1995), *A Critique of Progressive Dispensational Hermeneutics*, Eugene: Harvest House.
- THOMPSON, E. A. (1960), *The conversion of the Visigoths to Catholicism*, p. 4-35, Nottingham: Nottingham Medieval Studies.
- TORRES, C. (1995), *A cidade paleocristã de Mirtylis*, in: GURT, J. M. e TENA, N., IV Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica, p. 263-266, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, Secció Històrico-Arqueològica.
- TORRES, Cláudio (1991), *Museu de Mértola. Basílica Paleocristã*, Mértola: Campo Arqueológico de Mértola.
- TORRES, Cláudio (1993), *O Garb-Al-Andaluz*, in: MATTOSO, José, História de Portugal. Antes de Portugal, vol. I, Lisboa: Editorial Estampa.
- TORRES, Cláudio (2015), *Do cristianismo primitivo ao Islão*, in: GÓMEZ MARTÍNEZ, Susana; MACIAS, Santiago e LOPES, Virgílio (Eds.), O sudoeste peninsular entre Roma e o Islão, Mértola: Campo Arqueológico de Mértola.
- TORRES, Cláudio e MACIAS, Santiago (1993), *Museu de Mértola, Basílica Paleocristã*, Mértola: Campo Arqueológico de Mértola.
- TORRES, Cláudio, CORREIA, Fernando Branco, MACIAS, Santiago e LOPES, Virgílio (2007), *A escultura decorativa em Portugal. O grupo de Beja*, in: CABALLERO ZOREDADA, Luis e MATEOS CRUZ, Pedro, Escultura Decorativa tardo-romana y Altomedieval en la Península Ibérica, Madrid: Anejos de AespA, XLI.
- TORRES, Cláudio e SILVA, Luís (1989), *Mértola Vila Museu*, Mértola: Campo Arqueológico de Mértola.
- UBIETO, A. (1984), *Génesis y desarrollo de España*, Zaragoza: Universidad, Instituto de Ciencias de la Educación.
- URBANO, C. M. (2010), *Santo Agostinho. O De excidio Urbis e outros sermões sobre a queda de Roma*, tradução do latim, introdução e notas, Coimbra: CECH.
- VAL, Ursicino Domínguez del (1997), *Historia de la antigua literatura latina hispanocristiana*, Madrid: Fundación Universitaria Española.

- VALLÉE, Gérard (1981), *A study in anti-Gnostic polemics: Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius*, Waterloo, Ontário: Wilfrid Laurier University Press.
- VALLEJO GIRVÉS, M. (1993), *Bizancio y la España tardo antigua (ss. V-VIII). Un capítulo de la historia mediterránea, Memorias del Seminario de Historia Antigua IV*, Alcalá: Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares.
- VALLEJO GIRVÉS, M. (2004), *El exilio bizantino: Hispania y el Mediterráneo occidental (siglos V-VII)*, in: PÉREZ MARTÍN, I. e BÁDENAS DE LA PEÑA, P., *Bizancio y la Península Ibérica. De la Antigüedad Tardía a la Edad Moderna*, p. 117-154, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- VALENTE, Cynthia Maria (2016), *O judeu, Outsider no reino visigodo de Toledo*, Vitória: Revista Ágora, n. 23, p. 116-129.
- VALENTE, Cynthia Maria (2018), *As relações políticas entre o Império Bizantino e o Reino Visigodo de Toledo durante o século VI*, Curitiba: Revista Mosaico, vol. 11, p. 123-130.
- VALERIO, Saint (1946), *Vita Sancti Fructuosi*, in: Sister Frances Clare Nock (Ed., Trad.), Washington: Catholic University of America Press.
- VASCONCELOS, José Leite [1913] (1989), *Religiões da Lusitânia*, vol. III, Lisboa: I.N.C.M. [reimpressão de].
- VASCONCELLOS, José Leite [1890] (1938), *O Deus Lusitano Endovélico I Notícia sucinta*, Dia, reproduzida in: *Opúsculos*, V, Lisboa: Imprensa Nacional.
- VAZ, P. (1998), *Pais da Igreja e o Pecado Original*, São Paulo: Paulus.
- VEGA, A. C. (1940), *Apringii Pacensis Episcopi Tractatus in Apocalypsin, Scriptores Ecclesiastici Hispano-Latini veteris et Medii Aevi*, Fasc. X-XI, Madrid: Escorial.
- VIANA, A. (1956), *Notas históricas, arqueológicas e etnográficas do Baixo Alentejo*, Beja: Revista Arquivo de Beja, vol. 13, n. 1-4, p. 110-167.
- VIANA, Abel (1946), *Pelo Baixo Alentejo. Notas históricas, arqueológicas e etnográficas*, Beja: Revista Arquivo de Beja, n. 3, p. 3-35.
- VIANA, Abel (1948), *História das antiguidades da cidade de Beja (de Félix caetano da Silva)*, Beja: Revista Arquivo de Beja, 1.^a série, n. 5, p. 196-210.

- VIANA, Abel (1949), *Visigótico de Beja*, Beja: Revista Arquivo de Beja, vol. 6.
- VIANA, Abel (1960a), *Notas históricas e arqueológicas do baixo Alentejo*, Beja: Revista Arquivo de Beja, vol. 17, p. 138-231.
- VIANA, Abel (1960b), *Suevos e visigodos no Baixo Alentejo*, vol. IX-X, Braga: Separata de *Bracara Augusta*.
- VICIADA EM ÍMÃS E MEMÓRIAS (2019). Imagem retirada de <https://viciadaemimasememorias.com/2019/04/15/beja-alentejo-passado-visigotico-no-sul-de-portugal> em 25-11-2019.
- VINCENT, Mark (2000), *Oxbridge na Antiguidade tardia tardio, ou: Uma comparação entre as escolas de Atenas e de Alexandria*, *Jornal do cristianismo antigo*, n. 4, p. 49-82.
- VILLADA, Z. G. (1923), *Paleografía Española, II - Album*, Madrid: Estampa 19, columna c.
- VITTINGHOFF, F. (1952), *Römische Kolonisation und Bürgerrechtspolitik unter Caesar und Augustus*, Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Wiesbaden: Steiner, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes-und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang, n. 14.
- VIVES, José (1963), *Concíllos visigóticos e hispano-romanos*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas & Instituto Enrique Flórez.
- VIZCAÍNO SÁNCHEZ, J. (2009), *La presencia bizantina en Hispania (siglos VI-VII), La documentación arqueológica, Antigüedad y cristianismo*, Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía XXIV, Murcia: Universidad de Murcia.
- WALLACE-HADRIL (2004), *Imaginary feasts: pictures of success on the Bay of Naples*, in: Zevi, A. Gallina e Humphrey, J. H. (Eds.) *Ostia, Cicero, Gamala, feasts, & the economy: papers in memory of John H. D'Arms*, Portsmouth, Rhode Island: Journal of Roman Archaeology Supplementary Series, n. 57, p. 109-126
- WALVOORD, John F. (1966), *The Revelation of Jesus Christ*, Chicago: Moody Press.
- WALVOORD, John F. (1993), *O Contexto Teológico do Pré-Milenismo*, São Paulo: Cultura Cristã.

- WARD-PERKINS, Bryan (2005), *The fall of Rome and the end of civilization*, London: Oxford University Press.
- WATTS, Alan W. (1954), *Myth and Ritual in Christianity*, London: Thames and Hudson
- WEBER, N. (1910), *Hydatius of Lemica*, in: *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company.
- WEINRICH, W. (2008), *Commentarii in Apocalypsin*, Estónia: o InterVarsity Press.
- WILLIAMS, A. L. (1935), *Adversus Judaeos: a bird's-eye view of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge: Cambridge Library Collection – Religion.
- WILLIAMS, David Salter (1989), *Reconsidering Marcion's Gospel*, *Journal of Biblical Literature*, vol. 108, n. 3, p. 477-496.
- WILLIAMS, Frank (1993), *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, vol. II-III, trad., Leiden: E. J. Brill.
- WILLIAMS, Stephen (1997), *Diocletian and the Roman Recovery*, New York: Routledge, p. 161.
- WILSON, R. S. (1933), *Marcion: A Study of a Second-Century Heretic*, London: Clarke.
- WOLFE, James Raymond (1970), *Secret Writing: the Craft of the Cryptographer*, New York: McGraw-Hill.
- WOLFRAM, H. (1988), *History of the Goths*, Berkeley: University of California.
- WOLFRAM, Herwig (1997), *The Roman Empire and its Germanic Peoples*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- WOLFRAM, Mélanie (2011), *Uma síntese sobre a cristianização do Mundo Rural no Sul da Lusitânia – Arqueologia, Arquitetura, Epigrafia* (Tese de Doutoramento), Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. [policopiada]
- WOLFRAM, Mélanie (2013), *O poder durante a Antiguidade Tardia no Império romano ocidental e na Lusitânia em particular*, in: Cerqueira, Fábio et al. (Eds.), *Saberes e poderes no mundo antigo: estudos ibero-latino-americanos*, volume II - dos poderes, p. 283-293, Coimbra: Universidade de Coimbra.

WOLFRAM, Mélanie e MONGE SOARES, António (2014), *Batismo e batistérios durante a Antiguidade Tardia no Império romano ocidental, O exemplo de Vila Verde de Ficalho (Beja, Portugal)*, in: GÓMEZ MARTÍNEZ, Susana; MACÍAS, Santiago e LOPES, Virgílio, *O sudoeste peninsular entre Roma e o Islão*, p. 54-69, Mértola: Campo Arqueológico de Mértola.

WOOD, I. (2003), *Social Relations in the Visigothic Kingdom from the Fifth to the Seventh Century: The Example of Mérida*, in: HEATHER, P. , *The Visigoths from the migration period to the seventh century: an ethnographic perspective*, San Marino-Woodbridge: The Boydell Press.

WOOD, J. (2015), *Borders, Centres and Peripheries in late Roman and Visigothic Iberia*, *International Journal of Regional and Local History*, vol. 10, n. 1, p. 1-17.

WOODS, David (1992), *Two Notes on the Great Persecution*, *Journal of Theological Studies* vol. 43, n. 1, p. 128–134.

WRIGHT, T. (1992), *The New Testament and the People of God*, Minneapolis: Fortress.

YARZA, Joaquín (2004), *Arte y arquitectura en España, 500-1250*, Madrid: Manuales Arte Cátedra.

ZUCK, Roy B. (1991), *Interpretação básica da Bíblia: um guia prático para descobrir a Verdade Bíblica*, Wheaton: Victor Books.