LE CHRISTIANISME DANS LE SUD DE LA LUSITANIE (IV°-VIII° S.) RÉFLEXIONS SUR SON IMPLANTATION AU SEIN D'UN TERRITOIRE ROMAIN PAÏEN. DONNÉES ARCHÉOLOGIQUES

POR

MÉLANIE WOLFRAM¹

UMR8167 Orient & Méditerranée – Université Paris IV Sorbonne

RÉSUMÉ

Chrétiens dans le centre de la Lusitanie, au sud du Tage: nous ferons ici l'analyse d'une société essentiellement laïque, de ceux qui peuplèrent les *villae* et les champs, qui parcoururent les anciennes voies d'une extrémité à l'autre de la région, qui construisirent des monuments au nom de cette nouvelle forme de penser la mort — car qu'est ce que le christianisme sinon qu'une nouvelle forme de répondre à cette peur inhérente à l'être humain? - de ceux qui eurent des difficultés à devenir chrétiens ou à se maintenir comme tels et de ceux, finalement, qui moururent *in pace*. Nous tenterons de comprendre comment et quand ces gens se christianisèrent, de quelle forme l'Église s'installa en milieu rural, sans pour autant pénétrer dans les élites urbaines et le monde ecclésiastique hiérarchisé. Finalement, et paradoxalement, nous questionnons le concept même de christianisation. Qu'est-ce qu'être chrétien durant l'Antiquité Tardive et de quelle forme les lieux et objets nous racontent-ils leur réelle adhésion à la foi chrétienne?

MOTS CLEFS: Christianisme; paganisme; monde rural; églises; baptistères; épigraphie; Lusitanie.

CHRISTIANITY IN CENTER OF LUSITANIA (IV-VIII CENTURIES). ABOUT ITS ESTABLISHMENT WITHIN A PAGAN ROMAN TERRITORY. ARCHAEOLOGICAL DATA

ABSTRACT

What is Christianity in Late Antiquity and in what form do places and objects tell us about their true adherence to the Christian faith? This paper concerns essentially the secular society of the center of Lusitania, it tries to analyse those who populated the villae and the fields, who walked along the old roads of the region, who built monuments in the name of this new form of thinking about death - for what is Christianity but a new form of responding to this inherent fear of being human? Of those who found it difficult to become Christians or to maintain themselves as such and of those, ultimately, who died in pace. We will try to understand how and when these people Christianized, what form the Church settled in rural areas, without penetrating the urban elites and the hierarchical ecclesiastical world. Finally, and paradoxically, we question the very concept of Christianization. What is it to be a Christian during Late Antiquity and what form do places and objects tell us of their real adherence to the Christian faith?

KEY WORDS: Christianity; paganism; rural settlements; baptisteries; epigraphy; Lusitania.

LA CRISTIANDAD EN EL CENTRO DE LA LUSITANIA (SIGLOS IV-VIII). REFLEXIONES SOBRE SU UBICACIÓN DENTRO DE UN TERRITORIO ROMANO PAGANO. DATOS ARQUEOLÓGICOS

RESUMEN

¿Qué es el cristianismo en la Antigüedad Tardía y en qué forma los lugares y los objetos nos hablan de su verdadera adhesión a la fe cristiana? Este documento se refiere esencialmente a la sociedad secular del sur de Lusitania, trata de analizar a quienes poblaron el pueblo y los campos, quienes caminaron por los viejos caminos de la región, quienes construyeron monumentos en nombre de esta nueva forma de pensar acerca de la muerte. ¿Qué es el cristianismo sino una nueva forma de responder a este

melanie.wolfram1@gmail.com / ORCID iD: https://orcid.org/0000-0003-1449-0189

miedo inherente del ser humano? De aquellos a quienes les resultaba difícil convertirse en cristianos o mantenerse a sí mismos como tales, y de aquellos que, en última instancia, murieron *in pace*. Trataremos de entender cómo y cuándo estas personas se cristianizaron, en qué forma se estableció la Iglesia en las zonas rurales, sin penetrar en las élites urbanas y el mundo eclesiástico jerárquico. Finalmente, y paradójicamente, cuestionamos el concepto mismo de cristianización. ¿Qué es ser cristiano durante la Antigüedad tardía y qué forma nos dicen los lugares y los objetos de su adhesión real a la fe cristiana?

PALABRAS CLAVE: cristianismo; paganismo; asentamientos rurales; baptisterios; epigrafía; Lusitania.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Wolfram, Mélanie. 2021. «Le christianisme dans le sud de la Lusitanie (IV^e-VIII^e s.). Réflexions sur son implantation au sein d'un territoire romain païen. Données archéologiques». *Hispania Sacra* LXXII, 147: 43-59. https://doi.org/10.3989/hs.2021.004

Recibido/Received 21-02-2019 Aceptado/Accepted 08-01-2020

INTRODUCTION

Il s'agit ici de comprendre de quelle façon l'espace rural du centre de la Lusitanie fut christianisé. Les sources et l'histoire sociale se consacrent généralement aux milieux urbains et aux élites, laissant dans l'ombre la campagne et les milieux moins favorisés.² Dans le cas de l'histoire du christianisme ancien, et malgré le fait que cette religion se soit définie comme «la religion des pauvres», à partir du milieu du II^e siècle³ elle commença à attirer les couches élevées de la société.⁴ Or le christianisme de la Lusitanie n'est pas antérieur à ce moment⁵ et dans cette partie de l'Empire se seront même plutôt les élites qui seront les conducteurs principaux de cette «nouvelle religiosité» (Marrou 1977, 42-51), comme nous l'avons vu après l'étude des sites ruraux.⁶

1) Devenir chrétien : un lent processus

Notre étude se situe aujourd'hui dans la région actuelle de l'Alentejo (Fig. 1 et Fig. 2). L'implantation des sites christianisés jusqu'au début du VIII^e siècle s'y caractérise par les situations suivantes (Fig. 3):⁷ la présence d'un nombre important d'églises paléochrétiennes ou wisigothiques sur, ou à proximité, de grandes *villae* d'époque impériale ; la découverte d'inscriptions paléochrétiennes sur ces anciens sites impériaux, prouvant ainsi un maintien du niveau culturel par une partie de la communauté chrétienne ; une tendance à «nécropoliser» des espaces antérieurement habités, notamment la zone des thermes; la construction de *martyria* et/ou églises réutilisant du matériel de construction romain comme les pierres de taille, colonnes ou autres éléments

- ² Salamito 2000, 37
- ³ Lane Fox 1997, 284-285.
- ⁴ Voir le texte introductif de Rougier dans *Celse, Discours vrai contre les chrétiens* (1999, 22).
- ⁵ La première référence à une possible évangélisation de l'Hispanie date cependant du ler siècle, dont le désir de s'y rendre est mentionné dans l'épître de Paul aux Romains (*Rom.* 15, 22). Nul ne sait si ce voyage se réalisa. Aux alentours de 180 ap. J.C., Irénée l'évêque de Lyon affirmait qu'il existait déjà des églises en Hispanie (Irénée, *Adversus Haereses*, I, 10). Cependant, la première référence sûre de communautés chrétiennes date du milieu du III^e siècle, grâce aux lettres de Saint Cyprien qui se dirige aux évêques de Mérida et Léon-Astorga (Sotomayor 2014).
- ⁶ Le cas des villes est différent, cf. la ville portuaire de *Myrtilis* où les commerçants auront leur importance dans la divulgation de religion(s) chrétienne(s) (Torres 1993).
 - Wolfram 2011.

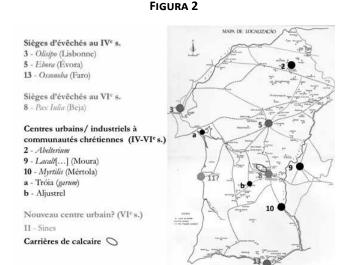
FIGURA 1
Le conventus Pacensis, grosso modo l'Alentejo actuel



Fuente: Encarnação 1984.

architecturaux; une présence peu nombreuse d'édifices chrétiens sur des temples païens; une fréquente continuité (ou reprise?) du culte chrétien pendant le Moyen Âge, avec la construction de chapelles ou églises sur ou à proximité d'une ancienne église, notant une possible continuité quand il s'agit du culte de martyrs romains; une rare existence en milieu rural⁸ de baptistères à immersion (deux sûrs et deux incertains), sachant qu'ils pouvaient être à aspersion aussi.

⁸ En milieu urbain, nous avons les exemples de deux baptistères monumentaux à *Myrtilis*, actuelle Mértola (Lopes 2018).



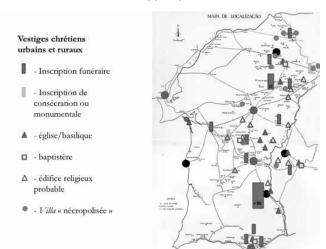
Fuente: Wolfram 2011.

Il s'agit d'une distribution qui suit ainsi, grosso modo, l'itinéraire des voies romaines, parcourues au long des siècles après la chute de l'Empire romain. Les voies jouaient un rôleclef dans la distribution géographique des sites christianisés, créant un lien entre cités et campagne. Le monde rural de l'Antiquité tardive, surtout matérialisé à travers les villae, a continué à avoir une certaine dynamique entre le IVe et le début du VIIIe siècle, dans quelques régions tout au moins, métamorphosant lentement une culture classique païenne en une culture classique chrétienne. Le territoire rural, tel qu'il fut trouvé par les populations musulmanes, n'aura pas beaucoup différé de celui de la fin de l'Empire.Le rôle des villae aura été décisif dans la conversion des populations au christianisme (Fig. 4, Fig. 5 et Fig. 6) offrant ainsi une image nuancée contre la tendance à considérer uniquement les cités comme étant les premiers lieux où se réalisèrent les conversions. 10 Les honestiores vivaient dans la ville comme à la campagne et avaient probablement plus de liberté d'exercer leur pouvoir au sein de leur résidence rurale, pouvant ainsi créer des communautés religieuses importantes, notamment quand celles-ci étaient considérées hérétiques.¹¹ L'occupation de certaines régions par des populations wisigothiques, à partir du Ve siècle, n'a pratiquement pas modifié le paysage tardo-romain, 12 ayant au contraire ajouté à la culture romaine certains aspects de la culture matérielle wisigothique, comme il est possible de l'observer sur quelques sites funéraires ruraux. Nous ne pouvons pas dire de même des régions septentrionales comme la Gallaecia et le nord de la Lusitanie où les modifications apportées par les Suèves furent importantes.

Le silence documentaire et archéologique entre la moitié du V^e siècle et la fin du VI^e siècle sur une grande partie

- ⁹ Rodríguez Martin et Carvalho 2008, 320-322.
- ¹⁰ Salamito 1995, 680-684.
- ¹¹ Au sujet de la christianisation des propriétaires fonciers et de leur influence sur la campagne, lire San Bernardino Coronil (1997, 222) et Testa (2010).
- Luis García Moreno conclut de la même façon pour le territoire de la Bétique (2007, 451), mais cette région souffrira des changements administratifs à partir de la moitié du VII^e siècle dus à l'occupation byzantine. Voir aussi Javier Arce (2011, 23-44).

FIGURA 3



Fuente: Wolfram 2011.

du territoire ici étudié (parfois dans des régions qui avaient déjà été christianisées au cours des IVe et Ve siècles), peut être lié à une présence importante de communautés chrétiennes à mouvances hérétiques, comme l'arianisme ou le priscillianisme, sans pour autant comprendre si les populations germaniques eurent de l'influence dans ce processus.¹³ D'autres raisons pourraient justifier ce silence d'un ou deux siècles : la religion chrétienne exigeait un changement de mode de vie et eut ainsi des difficultés à s'installer en milieu rural, causant des régressions, un retour à la religion païenne avant même d'ailleurs conclu le processus jusqu'au baptême (Inglebert et al., 2010). Des raisons d'ordre politique sont à envisager également puisque jusqu'à la bataille de Vouillé en 507, les Wisigoths étaient principalement présents en Aquitania Septimanie, maintenant uniquement une sorte de protectorat en Hispanie. Après leur expulsion du sud de la Gaule, ils s'y installeront de manière plus évidente, créant le siège de leur cour à Tolède, moment à partir duquel on observe un plus grand investissement local de leur part.¹⁴ Dans ce contexte, le V^e siècle paraît avoir été une période confuse où dominait une fragmentation des pouvoirs locaux ; ce n'est qu'au siècle suivant que se mettra en place une plus grande organisation politique et religieuse.

Pour ce qui est de l'épigraphie, les inscriptions rurales dans le centre de la Lusitanie sont rares mais elles ont pu nous fournir certaines données intéressantes au sujet d'une petite partie de la population enterrée dans la campagne lusitanienne. L'exemple le plus intéressant est celui du site de Silveirona: 15 une nécropole du Haut et Bas Empire qui est suivit par un lieu funéraire paléochrétien, comme l'attestent une douzaine d'inscriptions du VIe siècle 16 (Fig. 7).

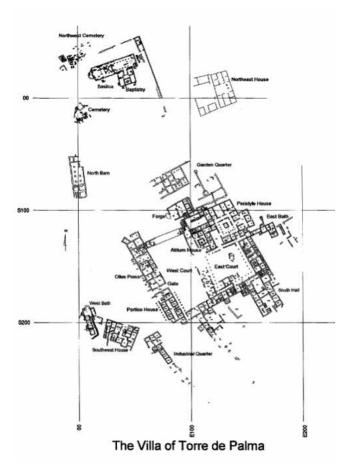
¹³ Au sujet du rôle des barbares chrétiens dans l'Empire, voir Thelamon (1981) et Garcia Moreno (2000).

¹⁴ Orlandis 2003, 47-56.

¹⁵ Cunha 2008.

Une des sépultures chrétiennes réutilise trois inscriptions funéraires du Haut-Empire de bonne facture pouvant appartenir à des personnes de classe sociale élevée d'une villa qui se trouve à quelques centaines de mètres (non fouillée): Q. Fabius Tryphon Argyrius, Laberia Catulla f. Galli et L. Valerius Maxumus (celle-ci à ordinatio et lettres d'excellente qualité), lire Cunha (2008).

FIGURA 4 La villa et basilique paléochrétienne de Torre de Palma (Monforte, Portugal)

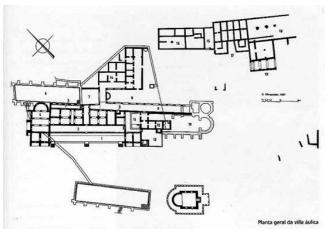


Fuente: Maloney 1995.

Contrairement aux villes, aucun membre du clergé n'y a été enterré, la nécropole ne documente que la société laïque. En revanche, certains individus se distinguent de la société commune: *Sabinus*, à Silveirona¹⁷ qui se présente comme *vir honestus* (Fig. 8), *Venancia*¹⁸ et *Calandronius* (*ibidem*, nº 3) pour avoir laissé des poèmes d'une complexité unique en Lusitanie et *Petra* (*ibidem*, nº 156) car elle fut enterrée dans un monastère. Il est ainsi évident que le pouvoir de l'écriture et la connaissance de la culture classique se trouvent entre les mains d'une petite élite.¹⁹

La datation de toutes les inscriptions confondues (rurales et urbaines) sur le territoire portugais révèle qu'elles sont toutes relativement contemporaines —produites entre le dernier quart du V^e siècle et le début du VIII^e siècle—ce qui mène à nous interroger au sujet du silence épigraphique des IV^e et V^e siècles d'un point de vue général et non pas comme étant uniquement un fait spécifiquement rural. L'habitude épigraphique se serait-elle perdue? Cela reflète-t-il la difficulté des personnes à s'identifier, pendant plusieurs décennies, comme chrétiennes? Ou est-ce que ce «nouveau» surgissement montre un moment pendant lequel il était nécessaire de s'identifier parmi une société

FIGURA 5 La villa rurale et temple christianisé de S. Cucufate (Vidiqueira, Portugal)



Fuente: Alarcão, Lopes et Alfenim 1995

orthodoxe contre une autre communauté, ici liée à la présence de populations germaniques? Il est difficile de répondre à ces questions notamment quand, d'un point de vue archéologique et onomastique, la présence germanique est résiduelle. Les résultats onomastiques peuvent indiquer que l'habitude épigraphique est directement liée à l'origine de ces individus, par opposition à une habitude romaine qui se serait perdue.

Ces données «concrètes» nous mènent ainsi à notre réflexion principale: finalement, que ou qui considérons-nous comme «christianisé»?

Après l'étude de presque une centaine de sites, d'une vingtaine d'inscriptions funéraires rurales et de plus de deux cents pièces architecturales décorées, la question se pose des informations que transmettent ces éléments²⁰ et de leur caractérisation comme objet «christianisé». Comment une attitude, une croyance, une foi peuvent-elles être palpables à travers les murs d'une église, de la piscine d'un baptistère, des structures d'une sépulture, de la présence d'un chrisme ou d'une inscription funéraire? Paul-Albert Février se posait déjà cette question quand il décida d'analyser les gestes et rites funéraires chrétiens.²¹ Différents degrés de christianisation peuvent être ainsi distingués du fait qu'il y a une différence entre un site où il y a eu une volonté de christianiser et un site où se trouvait manifestement une population chrétienne.

Au cours d'une période de transition d'une société polythéiste, païenne, qui accomplissait des rites prédéfinis depuis plusieurs siècles —rites immuables auxquels s'ajoutaient parfois des croyances exogènes qui ne mettaient jamais en doute l'ordre établi— vers une société monothéiste, chrétienne dont la croyance en une seule divinité et en son fils ressuscité obligeait à une totale transformation mentale et morale, dans cet espace de temps qui a duré plusieurs siècles, la transformation n'a pas pu s'effectuer sans hésitations, sans retours au paganisme, sans difficulté à accepter de laisser des superstitions utiles pour le bien-être d'une

¹⁷ Cunha 2008.

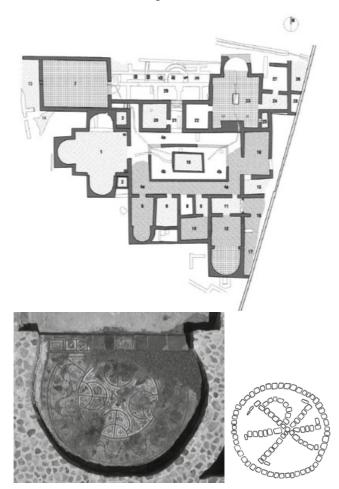
¹⁸ Dias et Gaspar 2006, nº 111.

¹⁹ Wolfram et Diego 2015.

²⁰ Wolfram 2011.

¹ Février 1996, 289.

FIGURA 6 La villa et salle transformée en oratiorium à Quinta das Longas, Elvas



Fuente: Almeida et al. 2005.

population, d'autant plus que nous nous trouvons dans un milieu rural.22

Une grande partie des élites (laïque ou ecclésiastique) était propriétaire de terrains,²³ créant ainsi le pont grâce auquel le christianisme s'introduira dans la campagne.24 Chaque villa était une micro-cité, avec la pars urbana, la pars rustica et la pars frumentaria, employant un grand nombre de colons et d'esclaves, qui, progressivement, suivront les tendances religieuses de leur patronus. 25 Cependant, la perception de la religion du Christ était certainement différente selon la couche de la société : pour les honestiores, il s'agissait d'une option de vie (pour des raisons eschatologiques, de convenance sociale ou politique) accompagnée, ou non, d'un changement de style de vie ; pour les humiliores il s'agissait plutôt de suivre la volonté du dominus avec l'espérance de meilleures conditions de vie ou une adaptation de la religion ancestrale à une nouvelle sorte de superstitio qui, dans la pratique et dans les mentalités, durera des siècles jusqu'à réellement se conformer aux intentions de l'Eglise.²⁶

Comme le définit H. Inglebert, la «christianisation» a deux significations: le fait de «devenir chrétien» et le fait d' «être chrétien», c'est-à-dire que le même mot désigne le processus et le résultat de celui-ci.²⁷ Pour l'historien, le fait de décider si un résultat a été ou non atteint dépend d'une appréciation de valeurs, qu'elle soit antique ou actuelle. L'étude du christianisme antique a cet avantage (qui devient un inconvénient): il s'agit d'une religion du passé qui existe encore aujourd'hui. On n'étudie pas un fait religieux enfermé dans un espace de temps mais un fait religieux qui s'est métamorphosé pendant vingt siècles, ce qui rend pratiquement impossible l'absence d'anachronisme. Il faut ajouter que la conversion au christianisme (individuelle ou collective) n'est pas seulement l'adoption d'une série de comportements sociaux, déterminés par un ensemble d'actes rituels (comme le fut la religion païenne romaine) mais exige -aussi et surtout - un changement de conscience personnel, intime et très difficile à prouver.

La religion chrétienne primitive est avant tout la prise de conscience d'une mutation d'attitude, l'engagement d'une vie sans péché consacré par le baptême, extrêmement difficile à maintenir au sein d'une société aux valeurs civiques et aux paramètres religieux totalement distincts. Ainsi, en archéologie on s'arrête souvent au contexte physique sur lequel s'est déroulée une cérémonie, le considérant comme réalité immuable, pérenne, sans possibilité de retour,²⁸ alors qu'il faut avoir à l'esprit qu'entre les IVe et VIIIe siècles les fluctuations sont nombreuses, pendant des décennies, et parfois plus; il existe des silences (archéologiques, documentaires) autour de certains territoires ruraux théoriquement déjà christianisés. Ces silences peuvent signifier des régressions de communautés qui, au cours des temps, sont revenues au paganisme. ou tout au moins, ont délaissé les pratiques chrétiennes. Les raisons en sont diverses, mais l'absence de clergé régulier dans une région déterminée ou la difficulté d'assumer une vie sans péché faisant reculer le baptême jusqu'au dernier souffle de vie, en sont guelquesunes.²⁹ N'oublions pas le cas de personnes qui recevaient

Inglebert, Destephen et Dumezil 2010.

Au sujet de l'aspect moral de la revalorisation de l'agriculture en milieux chrétiens aristocratiques, voir Salamito 2000.

Néanmoins, le clergé n'était pas uniquement composé de hauts dignitaires propriétaires fonciers car il y avait un grand nombre de «clergé mineur» qui continuait dans l'ombre de l'historiographie, tout comme les humbles gens de la société laïque. Sur ces questions, lire le chapitre «Clercs et serviteurs laïcs de l'église romaine au temps de Grégoire Le Grand» par Charles Pietri (1997, 101-122).

Sur les propriétaires fonciers constructeurs d'églises rurales: Sotomayor (2004).

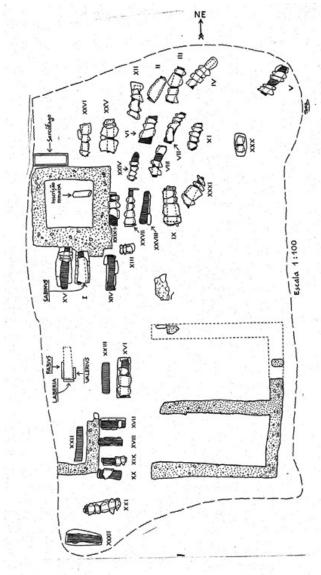
Comme le remarque Henri-Irénée Marrou, la population humble, rurale n'aura jamais vraiment adhéré à la culture classique (comme ce fut le cas pour les populations urbaines), s'attachant ainsi plus à des croyances ancestrales, depuis le Néolithique et qui changeront progressivement au cours des siècles (Marrou 1985, 82).

Inglebert, Destephen et Dumezil 2010, 9.

Cette réalité comprise comme un phénomène «à sens unique» est considérée par Robin Lane Fox (1997) comme étant essentiellement le résultat du type de documentation qui nous a été transmis, c'est-à-dire, le produit d'une minorité qui nous montre une infime partie de l'histoire du Christianisme «Cette minorité a réussi l'exploit de nous léguer un très grand nombre de récits concernant l'expansion et la mission chrétiennes, mais très peu s'intéressant à ceux qui essayèrent de devenir chrétiens mais ne purent le supporter et renoncèrent. Les chrétiens ont fait de leur histoire une avenue à sens unique. impliquant ainsi que le "paganisme" et le judaïsme étaient tellement repoussants que personne n'aurait songé à y revenir» (Lane Fox 1997, 284). 29

Salamito 2010, 67.

FIGURA 7
Cimetière paléochrétien de Silveirona (Estremoz,
Portugal)



Fuente: Cunha 2008.

le baptême une fois décédées.³⁰ Les conciles contiennent des canons mentionnant des édifices religieux abandonnés, guère visités (Concile de Tarragone de l'an 516, canon 8) ou la difficulté du clergé lui-même à maintenir des attitudes « chrétiennes » en continuant à pratiquer des actes païens³¹ comme participer à des banquets funéraires,³² ou à pratiquer des actes souvent de caractère agricole pour favoriser les récoltes, ce qui prouve que certaines « *superstitiones* »

n'ont pas été abandonnées, tout cela rendant difficile l'installation du christianisme.³³ À travers les conciles, il est aisé de comprendre la grande difficulté que les personnes baptisées avaient à abandonner les sacrifices (Concile d'*Illiberis*, canons 1, 2, 3, 4.). C. Guignebert considérait les individus présentant cette double attitude —chrétiens qui cumulaient des pratiques cultuelles polythéistes— comme des «demichrétiens»³⁴ en ne se référant pas à ces chrétiens comme de mauvais pratiquants mais comme des personnes ayant des difficultés à passer d'un type de rationalité religieuse à une autre radicalement différente.

Déjà au IV^e siècle, Saint Augustin et Pélage discouraient à propos de la véritable adhésion au christianisme, croyant à une relative *hypocrisis* pour la plupart de ceux qui se considéraient chrétiens.³⁵ Ce genre de doutes des théologiens apparut particulièrement à partir des conversions en masse après la Paix de l'Eglise. Or, si ce genre de doute a perduré pendant les premiers siècles de l'Antiquité tardive (surtout jusqu'au VI^e siècle) outre l'existence de courants divers considérés par une partie du clergé comme hérétiques, il peut sembler pratiquement impossible de déterminer finalement qui était christianisé ou non, tout au moins jusqu'à l'arrivée des musulmans.

Ainsi, d'un point de vue archéologique, il serait possible de considérer que le processus de la christianisation passe par trois moments: la présence d'une église, premier pas qui dénote la volonté de christianiser; puis le baptistère, début du processus de christianisation d'un individu; enfin, une sépulture avec une inscription chrétienne, donnée la plus concrète, prouvant que l'individu se définissait comme chrétien au moment de sa mort.

2) Le lieu christianisé

La présence de salles dans les habitations (de type villa ou domus si elle est urbaine) ou d'églises matérialise en premier lieu l'enseignement de l'évangile et la volonté de convertir de nouvelles âmes à ce discours apostolique, ce qui est le cas pour des églises à l'intérieur des villae antiques ou construites à côté, afin d'accueillir un maximum de personnes intéressées. Dans ces espaces (d'abord privés puis publics), on lira les textes des évangélistes et les épitres, à savoir les lettres des apôtres adressées à divers peuples en réponse aux doutes de ceux-ci envers les questions relatives à la foi chrétienne ou les rites à respecter.³⁶ L'acte eucharistique était pratiqué après les lectures.37 Les salles privées sont des sortes de « domus ecclesiae — «maison-église» — (même si ce terme indique plutôt une réalité plus ancienne à Rome et à Doura Europos) lorsque l'on constate que la salle ou l'espace en question fonctionnait parallèlement à la vie normale de la maison. Il pouvait aussi exister des espaces plus réduits, appelés oratoires, comme cela a peut-

³⁰ Sur ce sujet, lire l'ouvrage de Cécile Treffort (1996, 38 et suiv.): donner le baptême à des défunts avait été interdit au Concile de Carthage en l'an 393, mais entre 523 et 527 on lit cette même interdiction dans une lettre de Fulgence (évêque de Ruspe en Byzacène) et au VIIIe siècle, il existe encore des références sur cette coutume, ce qui mena à l'instauration du baptême des moribonds.

Fontaine et Pietri 1995, 816.

³² Cf. Le cas de l'évêque *Martialis* de Mérida qui, en plus d'être devenu *libellaticus*, appartenait à un collège funéraire païen et y recourut pour enterrer son fils (Sotomayor 2014; Rébillard 2003, 41).

³³ Testa 2010, 107.

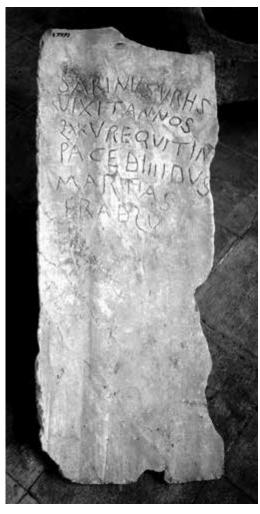
³⁴ Guignebert 1923 apud Salamito 2010, 68.

³⁵ Perrin 2010.

³⁶ La compilation des Évangiles et des Actes des Apôtres sera conclue au cours du IV^e siècle, sachant que les épîtres de Paul seront les plus importantes en ce qui concerne l'ouverture de la religion chrétienne aux «païens» (Légasse 2000).

³⁷ Duchesne 1920, 50-51.

FIGURA 8
Une des inscriptions paléochrétiennes de Silveirona,
Sabinus



Fuente: Cunha 2008

être été le cas dans la *villa* de la Quinta das Longas³⁸ (Fig. 6). Au contraire, quand une *ecclesia* est construite *in villae*, on observe très souvent un abandon préalable des structures résidentielles et une reformulation de l'espace pour le transformer en église,³⁹ comme on le trouve dans diverses *villae* du territoire de Mérida (Alconétar, Casa Herrera, El Gatillo de Arriba) et peut-être à Mosteiro près de Mértola.⁴⁰ Il existe aussi des exemples comme la *villa* de Monte da Cegonha (Vidigueira) qui a transformé une partie de son espace pour créer une église tout en continuant à utiliser le reste de l'habitation.⁴¹ Aucune de ces structures en revanche ne révéla d'élément architectural décoré, ce qui signifie qu'il devait s'agir d'espaces simples, avec un mobilier architectural et liturgique réduit ou même inexistant.

Concrètement, la présence de ces constructions, et/ou reformulation d'espaces, nous indique la détermination, de la part du clergé ou d'un propriétaire laïc, d'avoir converti «des gens», ou plutôt «ses» gens, à savoir les colons qui tra-

vaillaient la terre ou les habitants du territoire alentour.⁴² Mais en réalité, nous ne connaissons pas le degré de succès de ces intentions : un espace religieux chrétien (domus ecclesiae ou église) est la matérialisation d'une volonté de christianiser, mais pas forcément la concrétisation effective d'avoir christianisé cette population. Celle-ci pouvait préférer rester païenne, en refusant la nouvelle religion ou, au contraire, pouvait l'accepter en partie, mais sans s'attacher aux rites purement chrétiens, revenant peu à peu à la religion des ancêtres après quelques années. Dans le cas de la villa de la Quinta das Longas, il y a pu y avoir un «retour» au paganisme ou un conflit entre chrétiens et païens, car la salle au chrisme n'a pas déclenché la construction d'une église et, parallèlement, toutes les statues païennes ont été détruites (Fig. 9).⁴³ A S. Miguel da Mota, il y eut probablement une condamnation des statues païennes pour permettre ensuite la construction d'une église⁴⁴ (Fig. 10).

Une des actions qui eut le plus de succès pour l'augmentation de fidèles (ou d'individus attirés par la nouvelle religion) fut la vénération de la sépulture d'un martyr. En effet, jusqu'au début du IVe siècle, le nombre de martyrs chrétiens était important et lorsqu'il était possible de récupérer le corps de l'un d'eux,45 un petit groupe de personnes commençait par le vénérer en lisant des passages des Actes des Apôtres ou des Passiones⁴⁶ sur la sépulture, ce qui se distinguait à peine des parentalia et des caristia païennes.⁴⁷ Les banquets funéraires continuaient à être pratiqués. 48 Ils étaient encore tolérés au temps d'Augustin d'Hippone.⁴⁹ Le nombre de ces personnes augmenta jusqu'à former de véritables processions qui, peu à peu, devinrent publiques:50 c'est ainsi que naquit le «culte des martyrs».51 Ce culte qui, au début, partait de volontés spontanées et autonomes, commença progressivement à être géré par l'Eglise afin d'y mettre de l'ordre et d'éviter la divinisation du martyr.⁵² Sur le terrain, ceci se concrétisa par la construction de mausolées, suivis (ou non) de la construction de basiliques funéraires sur le tombeau en question.53 Si ce type de construction se

Nogales Basarrate, Carvalho et Almeida 2002.

³⁹ Chavarría í Arnau 2007, 125-152.

⁴⁰ Maciel et Martins 1995; Lopes 2003, 162-164.

Lopes et Alfenim 1994.

⁴² Hauschild 1995, 377-382.

Nogales Basarrate, Carvalho et Almeida 2002.

⁴⁴ Guerra *et al.* 2003.

[«]Les Actes des martyrs soulignent [...] les efforts des chrétiens pour récupérer en cachette les corps des martyrs, sans que nous sachions s'ils les volent parce qu'ils leur ont été refusés ou s'ils les récupèrent sans se faire voir des autorités pour ne pas être pris à leur tour» (Rébillard 2003, 113).

⁴⁶ C'est à partir du III^e siècle que le répertoire des lectures et des cantiques en l'honneur des martyrs sera constitué, n'étant toutefois pas encore totalement fixé au temps d'Augustin d'Hippone (Saxer 1980, 283).

⁴⁷ Rébillard 2003, 162-163.

⁴⁸ Charles Pietri 1976, 122.

⁴⁹ Duva 1995, 808.

on doit être certain que les premiers honneurs rendus aux martyrs furent simplement ceux que les proches parents rendaient à leurs morts. Mais, au lieu du cercle restreint de la famille, c'est la communauté entière qui s'associe pour leur rendre ses devoirs» (Delehaye 1933, 33).

⁵¹ Duval 1982, 455-464.

Une des conséquences de l'augmentation du culte des martyrs fut la création de faux martyrs et de fausses *memoriae* qui fut durement réprouvée par l'Église (Duval 1995, 808).

Dans le cas de Rome: «...ette installation chrétienne, qu'attestent publiquement dans la Ville et dans le *suburbium* les édifices de l'*Ecclesia*, esquisse peut-être une première organisation de la géographie chrétienne en préparant une conquête de l'espace. Elle

FIGURA 9 Statues de divinités paiennes détruites. Villa de Quinta das Longas (Elvas, Portugal)



Fuente: Nogales Basaratte, Carvalho et Almeida 2002.

voit surtout dans le *suburbium* des villes, il est plus difficile à observer à la campagne.

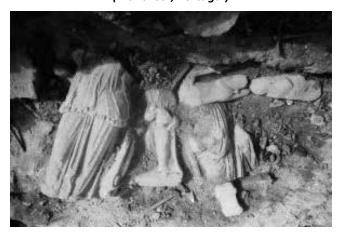
Dans le centre de la Lusitanie, il n'existe pas de preuves certaines de ce type de construction en milieu rural,⁵⁴ si ce n'est des suppositions dans les cas suivants, la plupart plus tardifs: la basilique de Torre de Palma construite sur une nécropole du Haut-Empire (Fig. 4), les structures architecturales adjacentes aux sépultures de Silveirona II⁵⁵ (Fig. 7), l'église de S. Manços⁵⁶ sur un mausolée romain (toutefois un exemple plus tardif) (Fig. 11), la basilique de Mosteiros près de Portel⁵⁷ (Fig. 12), la basilique de Rossio do Carmo à Mértola,⁵⁸ la basilique de Tróia⁵⁹ (Fig. 13), le temple christianisé de S. Cucufate (Vidigueira), avec quelque réserve, ou encore l'existence d'une basilique martyriale tout près ou sous la chapelle de S. João dos Azinhais (Torrão)⁶⁰ qui révéla une inscription du VII^e siècle se référant à des martyrs du IV^e siècle.⁶¹

Ce type de construction démontre de façon assez évidente la christianisation d'individus puisque la vénération d'un corps saint —c'est-à-dire la présence réelle de personnes qui justifie l'embellissement d'une sépulture— sera la preuve de la conversion de ces gens. Les sépultures ad sanctos que nous supposons par exemple à Silveirona, à Torre de Palma, Mosteiros ou dans les cas «urbains» comme dans la basilique de Rossio do Carmo (Mértola) ou dans la basilique de Tróia (Setúbal) sont la preuve de ce succès de conversion. Néanmoins, à part le cas de Sainte Eulalie de Mérida et peut-être celui de Torre de Palma, ce type de phénomène se trouve dans la campagne du sud de la Lusitanie seulement à partir du VIe siècle.

facilite sans doute l'organisation d'un calendrier du culte pour les martyrs en assurant déjà une sorte de conquête du temps» (Pietri 1976, 97).

- ⁵⁴ Tróia est un excellent exemple urbain de sépultures *ad sanctos* et *in ecclesia* découvert récemment (Pinto, Magalhaes et Brum 2016).
 - 55 Cunha 2008.
 - ⁵⁶ Maximino 2010b.
 - ⁵⁷ Alfenim et Lima 1995.
 - ⁵⁸ Lopes 2003.
 - ⁵⁹ Pinto 2016.
 - Almeida, Paixao et Cavaleiro 1978.
 - Dias et Gaspar 2006, n.º 161.

FIGURA 10 Statues classiques détruites à S. Miguel da Mota (Alandroal, Portugal)



Fuente: Guerra et al. 2003.

Pendant le IVe siècle, 62 parallèlement à la naissance du culte des martyrs (et en corrélation avec l'adhésion massive à la religion chrétienne), tout en étant indépendant de ce culte, émergent les mouvements érémitiques et monastiques. 63 Ces mouvements ont pris leur source en Orient —il s'agit des « holy men » ainsi nommés par Peter Brown—64 en réponse à l'éloignement de la religion chrétienne selon les préceptes d'origine et à la richesse immorale d'une grande partie de l'aristocratie. 65 En Hispanie, le priscillianisme fut le plus important et plus influent mouvement ascétique de cette période. 66 La différence est que ce genre de regroupement obligeait à la construction d'édifices qui pouvait l'accueillir, ce sont les monastères qui, à partir du haut Moyen Âge, s'organisent selon leurs propres lois et se multiplient à travers toute l'Europe.

Dans le sud de la Lusitanie, il est difficile de déterminer l'existence de monastères déjà au IVe ou Ve siècle, la seule hypothèse étant «l'édifice NW» de la basilique de Torre de Palma, même si nous penchons plutôt pour une école ecclésiastique que pour un édifice monastique proprement dit. L'existence de monastères au sud de la Lusitanie semble être un phénomène tardif, on en rencontre deux cas «en négatif»: l'inscription de Herdade da Palhinha⁶⁷ qui mentionne une jeune fille, *Petra*, ayant passé huit ans dans le monastère de *Lancia* (localisation inconnue) et l'inscription de la consécration du monastère de *Leanter* (ou *Laurentius* selon les diverses lectures) quelque part à Campo Maior (Elvas),⁶⁸ ces deux cas datant probablement du VIe siècle.⁶⁹ La pré-

- 64 Brown 1985, 61-112.
- 65 Salamito 2000, 46-52.

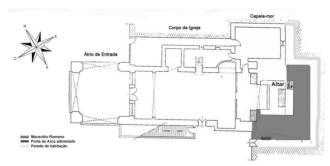
- ⁶⁷ Batata, Boaventura et Carneiro 2000.
- 68 Dias e Gaspar 2006 nº 157.
- 69 Notons cependant la concentration de ces réalités monastiques dans la région proche de Mérida.

 $^{^{\}rm 62}$ En Afrique, l'ascétisme avait déjà un grand nombre d'adhérents au IIIe siècle (Biarne 1995, 748).

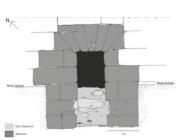
⁶³ Au sujet de l'ascétisme et du monachisme en Hispanie: Marcos (2000); en Occident: Biarne (1995) et en Orient: Brown (1985) et Maraval (1995).

⁶⁶ Autour de cette hérésie, lire entre autres: Escribano Paño (1988); Pietri (1995, 412-434); Cracco Ruggini (1997) et Escribano Paño (2000).

FIGURA 11 Mausolée romain chrisitianisé à S. Manços (Evora)







Fuente: Maximino 2010.

sence de monastères sont une preuve de plus de la christianisation réelle de la population, d'autant plus qu'à cette époque les adhésions étaient individuelles et autonomes puisqu'il n'existait pas encore d'aspect obligatoire comme on le verra au Moyen Âge (et qui engendrera plutôt des personnes instruites qu'à proprement parler des personnes renonçant à une vie séculière pour des raisons purement dogmatiques).

Plus tard, à partir du Ve siècle⁷¹ et avec une vulgarisation surtout à partir du VIe siècle,⁷² le culte des martyrs évoluera vers ce que l'on appelle communément l'invention de reliques ou le culte des reliques.⁷³ Il n'y a plus alors de martyrs «contemporains», les persécutions officielles ayant cessé au début du IVe siècle.⁷⁴ Concrètement sur le terrain surviennent diverses situations: l'édification monumentale d'un mausolée avec la construction d'une église en utilisant les reliques du martyr en question, ou la construction d'une église ex-nihilo avec les reliques «importées» d'un martyr ou d'un saint homme (évêque ou personnalité considérée comme sainte) venant de la région ou de pays plus lointains. L'habitude de consacrer (ou de re-consacrer) un autel

FIGURA 12 Basilique de Mosteiros (Portel, Portugal)



Fuente: Alfenim y Lima 1995.

avec des reliques commença dès le début du V^e siècle en Afrique du Nord, à partir de la seconde moitié du VI^e siècle en Gaule,⁷⁵ peut-être seulement vers la fin du VI^e siècle en Lusitanie. À partir du VIII^e siècle la consécration d'une église sera obligatoirement effectuée avec la pose de reliques sous l'autel principal,⁷⁶ interdisant ainsi la construction d'églises «privées» sans le soutien officiel de l'Église. Le «dépècement» des martyrs et des saints hommes rendra possible la multiplication de ces individus ce qui permettra de créer plus d'églises et d'attirer la population.

Au sud de la Lusitanie, le seul exemple de reliques placées sous l'autel a été trouvé dans la seconde phase de l'église in villae de Monte da Cegonha,77 c'est-à-dire à la fin du VIe-début VIIe siècle. Au moment de sa découverte, le reliquaire ne contenait pas d'os mais de petites médailles, cependant son identification comme reliquaire ne fait aucun doute. La présence d'une inscription de (re?)fondation d'église en l'an 682 dédiée aux martyrs Justus et Pastor, trouvée dans la chapelle de S. João de Azinhais,78 nous prouve que là aussi il y aura eu des reliques. Dans le cas de l'église de S. Manços, construite sur un mausolée de caractéristiques romaines, les textes du Haut Moyen Âge mentionnent qu'un corps fut placé sous l'autel de la construction neuve, érigée dans la seconde moitié du VIIe siècle. En ce qui concerne S. Cucufate, martyr de Barcelone (San Cugat), les textes mentionnent la diffusion de son culte à partir du IXe siècle; ceci donne à penser que l'origine de la christianisation du temple de

Voir l'exemple de Mélanie la Jeune (Anonyme, La vie Sainte Mélanie).

Dans le monde oriental, l'invention de reliques aura commencé plus tôt, déjà au cours du IV^e siècle (Perrin 1995, 603) et est attesté dans le Nord de l'Afrique surtout pendant les dernières années de vie d'Augustin d'Hippone (Saxer 1980, 285).

⁷² Selon l'étude de Charles Pietri, le culte des reliques aura commencé au VI^e siècle à Rome (Pietri 1976, 606-607).

⁷³ Saxer 1980

Il existe des cas, comme celui de S. Manços, de personnes qui furent martyrisées par des Juifs aux alentours du VIº ou VIIº siècle mais nous ne les considérons pas des «martyrs de sang» comme ceux qui périrent au cours des trois premiers siècles de notre ère (Fernández Catón 1983).

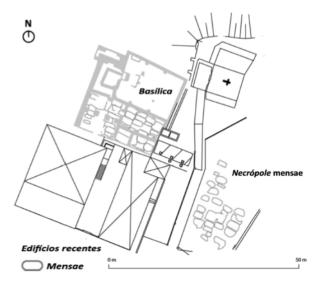
⁷⁵ Pietri 1983, 505-506.

⁷⁶ Bozóky 2006, 26.

Alarcão, Lopes et Alfenim 1995.

⁷⁸ Almeida, Paixao et Cavaleiro 1978.

FIGURA 13 Basilique de Tróia (Setúbal, Portugal)



Fuente: Pinto, Magalhães y Brum 2016.

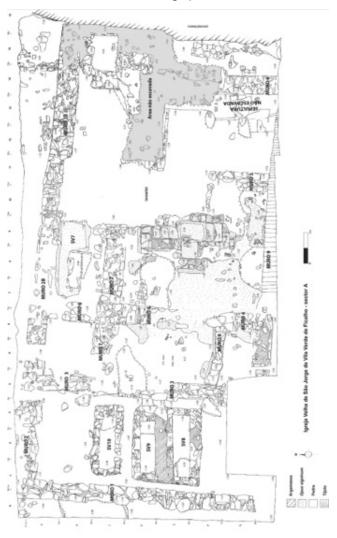
la villa de S. Cucufate pendant l'Antiquité tardive aurait eu une autre intentionnalité, il est en effet peu probable que la translation de ses reliques ait eu lieu si tôt. À 300 mètres de la villa romaine de Tourega (Évora) une chapelle médiévale dédiée à Santa Comba et Inonimata, soeurs de S. Jourdain, martyrs qui moururent au IV^e siècle, a été érigée au lieu-dit de Ourga (ancien nom de Tourega), mais nous ne savons pas s'il y eut un dépôt de reliques. Aucune fouille archéologique n'a encore été effectuée ici.

Les enterrements *ad sanctos*, c'est-à-dire les enterrements de chrétiens laïcs proches d'une sépulture d'un martyr, de ses reliques ou d'une sépulture dite privilégiée, furent l'une des conséquences du culte des martyrs et plus tard du culte des reliques. Ambroise de Milan explique en effet que cette pratique protège le mort contre les périls d'outre-tombe.⁷⁹ Sur notre territoire, les sépultures de Silveirona auront été probablement des enterrements de ce type, comme à Torre de Palma, à Monte da Cegonha, à S. Cucufate, à Mosteiros et à Vila Verde de Ficalho⁸⁰ (Fig. 14).

Le baptême, l'acte du «devenir chrétien»

L'élément décisif pour la conversion d'un individu à la religion chrétienne se matérialise par le baptême, celui-ci étant le sacrement le plus «difficile» à atteindre. Il n'était pas donné aux nouveaux nés comme aujourd'hui: la conversion était un acte conscient, durement et longuement préparé. Le mot «baptiser» vient du grec et signifie «immerger» et il ne s'agit pas d'une invention chrétienne. En effet, divers mouvements judaïques pratiquaient déjà le baptême, comme purification du corps et de l'âme. Le sacrement signifie la mort (du pécheur) et la résurrection (de l'homme nouveau, lavé de ses péchés) en parallèle avec la mort et la résurrection du Christ. Avec ce sacrement, le catéchumène

FIGURA 14 Sépultures et baptistère à Vila Verde de Ficalho (Serpa, Portugal)



Fuente: Wolfram y Monge 2014.

rompt avec le péché et les séductions du démon, il entre par la foi dans une nouvelle relation avec Dieu, Jésus et le Saint-Esprit et fait partie de la nouvelle communauté.

Le premier traité complet qui existe à propos du baptême a été rédigé par le théologien africain Tertullien (*De Baptismo*) vers l'an 200,82 alors que la liturgie baptismale a été établie autour du IVe siècle. En Lusitanie, la monumentalisation des baptistères d'immersion ne s'observe néanmoins seulement qu'à partir du VIe siècle, comme on le vérifie à Torre de Palma.83 Pour avoir accès au sacrement, il était nécessaire de faire le catéchuménat, c'est-à-dire, d'effectuer une longue période d'épreuves et de réflexion qui, d'après le concile d'Iliberis,84 ne pouvait pas dépasser les deux ans en Hispanie. Quelques semaines avant Pâques, si la préparation

⁷⁹ DECA: 38, «ad sanctos»; Saxer 1980.

Wolfram et Monge 2014.

Voir la communauté d'Esséniens (Mébarki e Puech 2002).

⁸² Di Berardino 1990, 333.

⁸³ Wolfram 2015.

La durée du catéchuménat variait selon les régions de l'Empire: pas plus de deux ans en Hispanie, trois ans en Syrie et en Afrique ainsi qu'à Rome, mais ici le temps a été réduit à partir du IV^e siècle. (Salamito 1995, 685).

du catéchumène était considérée satisfaisante par l'évêque ou par le clerc responsable, l'audiens pouvait se proposer à avancer jusqu'au baptême. À cette phase, les audientes deviennent competentes.85 Au Ve siècle, cette période commence au Carême et était considérée comme la période la plus active du processus, avec une composante pénitentielle très accentuée. Le competens devait passer un nouvel examen face à l'évêque et pendant plusieurs semaines lui étaient encore transmises les dernières instructions. Du temps de Tertullien, en revanche, il semblerait que l'évêque voulait uniquement s'assurer des dispositions morales du catéchumène, sans qu'il ne s'agisse encore d'une étape très explicite.86 Quelques jours avant le baptême, l'évêque ou le clerc supérieur enseignait la prière dominicale que le competente devait réciter par cœur au cours de l'eucharistie après le baptême.

Au cours des siècles, le calendrier pascal sera chaque fois plus précis en ce qui concerne les différents moments de ces phases au cours de l'année. Ainsi, la veille de Pâques jusqu'au moment du lever du soleil, toute la communauté chrétienne accompagnait le catéchumène jusqu'à la piscine baptismale, dont l'eau avait été préalablement bénie par l'évêque. Le catéchumène était immergé trois fois de suite et devait prononcer chaque fois sa profession de foi (au nom de la Trinité). Au VIe siècle, en Hispanie, l'unique immersion était plus commune, afin d'accentuer la consubstantialité de la Trinité, alors que la triple immersion semblait avoir été pratiquée par les Ariens.87 Le néophyte s'habillait88 et entrait dans l'église, dans la partie réservée au clergé, et récitait la prière dominicale. A la fin, il recevait le «baiser de la paix» et participait pour la première fois à l'eucharistie. Après le baptême, le néophyte devait retourner tous les jours pendant une semaine, pour écouter le catéchisme.

En ce qui concerne le baptême des enfants, les sources ne sont pas très explicites. Au IIIe siècle, au temps de Tertullien, la question se posait déjà puisque l'on s'interrogeait sur l'intérêt de baptiser des êtres qui n'auraient pas de conscience, c'est-à-dire qui ne pourraient pas choisir librement de suivre le catéchuménat.89 Tertullien acceptait le baptême d'enfants qui avaient l'âge d'être instruits et de comprendre ce que représentait la foi en Dieu et en Christ. Deux siècles plus tard, les avis n'étaient pas encore unanimes. Saint Augustin, au début de son épiscopat, n'avait pas d'opinion claire sur le sujet, cependant tout au long de sa vie il défendit chaque fois plus cet acte.90 Les raisons de cette évolution sont théologiques et s'inscrivent dans le contexte polémique entre saint Augustin et Pélage au sujet du péché originel et du libre arbitre, dont nous ne parlerons pas ici.91 Selon saint Augustin, les enfants naissaient déjà pécheurs et leur unique salut était le baptême. Cette idée sera reprise par les auteurs ecclésiastiques carolingiens des VIIIe-Xe siècles et prévaudra non sans problèmes dans l'Église catholique jusqu'aujourd'hui.

Il devient évident que ces différentes phases n'auront pas été suivies de manière identique dans toutes les régions de l'empire où il pouvait se trouver des clergés plus accommodants ou des lieux qui ignoraient tous les détails du processus. D'ailleurs, le fait que Tertullien ait écrit ce texte peut signifier la nécessité d'expliquer un processus qui n'était pas suivi partout de façon identique. Au Ve siècle, les questionnements de saint Augustin à propos de la qualité des conversions indique qu'une grande quantité de personnes fut rapidement convertie alors qu'elles n'étaient encore qu' «audientes», sans passer par la seconde phase du catéchuménat.

À partir du VIe siècle, en Hispanie, la construction de baptistères monumentaux comprenant des piscines d'immersion démontre bien l'importance à cette époque du sacrement à l'âge adulte. Le texte concernant le martyre de S. Manços à Evora, même s'il s'agit d'un épisode peutêtre déjà du VIIe siècle, contient un passage de grande importance pour l'étude des baptistères et du catéchuménat préalable: «On construit une basilique à l'usage des fidèles, on y ajoute un baptistère et le tout donne un ouvrage merveilleux avec des colonnades formant un octogone; dans la partie arrière, s'ajoute une basilique pour catéchumènes».93

L'administration du baptême était généralement faite par l'évêque, mais en lisant les actes des conciles, on s'aperçoit que les prêtres et les diacres pouvaient également baptiser, bien qu'il fallût toujours la confirmation finale de l'évêque.94 Cette évolution montre bien comment l'Église a du adapter ses règles étant donné la grande quantité de catéchumènes qu'il était nécessaire de baptiser en ville comme à la campagne.

D'un point de vue archéologique pour le territoire considéré, il existe peu d'exemples de piscines baptismales attestant le baptême à l'âge adulte, en comparaison avec les églises autour de Mérida, comme les églises d'Alconétar, de Casa Herrera, d'El Gatillo de Arriba, de Valdecebadar de Olivenza ou de S. Pedro de Mérida ou bien encore de La Cocosa, d'El Germo⁹⁵ et, pour la Bétique, à S. Pedro de Alcantara. 6 Ces constructions sont généralement tardives, datées des VIe ou VIIe siècles.97 Au sud de la Lusitanie, un baptistère monumental a été ajouté à la basilica de Torre de Palma (Fig. 15) dans une seconde phase de construction,

Salamito 1995, 685.

Notes de Refoulé 2002, 35 dans Tertullianus, Traité du Baptême. 87

Cf. Lettre de Vigilius à Profuturus datée de l'an 538 (Maciel 1996, 63).

⁸⁸ Au IIIe siècle on ne mentionne pas encore l'habit blanc, cette habitude semble plus tardive, probablement seulement à partir du IVe siècle (Di Berardino 1990, 334).

Tertullianus, notes de Refoulé 2002, 13.

Treffort 1996, 41.

Au sujet de cette thématique, lire Pietri (1995).

Treffort 1996, 40.

Extrait traduit du Leccionário de Burgos que l'on peut trouver dans l'une des rares études faites sur Saint Mantius par le moine José María Fernández Catón, directeur de l'Archive Historique de la Diocèse de León (Catón 1983, 162). Il s'agit d'une critique textuelle des sources documentaires hagiographiques et liturgiques et de tradition orale sur les religues de ce saint qui furent transférées à une date inconnue en Espagne. Le martyre de Saint Mantius d'Evora, ayant un caractère fort légendaire, fut ainsi analysé en détail par Fernandez Catón en 1983 et repris dans la thèse de master de Patricia Maximino (2010a) qui publia un article succinct et clair (2010b), montrant qu'il ne s'agit pas du premier évêque d'Evora, mais bien plutôt d'un saint martyrisé par une famille juive encore avant l'arrivée des musulmans. L'emplacement du village de São Manços et de son église sur un ancien mausolée d'époque romaine semble corroborer l'existence de ce martyre.

Ripoll et Velázquez 1999, 105.

⁹⁵ Mateos Cruz et Caballero 2003.

Posac Mon et Puertas Tricas 1989.

Ulbert 1978, 142.

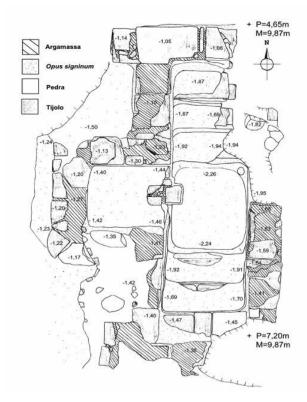
FIGURA 15 Baptistère de Torre de Palma (Monforte, Portugal)



Fuente: photographie de l'auteur.

datée probablement du VIe siècle, et qui représente une des constructions les plus complexes de l'Hispania, puisque la piscine baptismale, elle-même composée de deux piscines adjacentes, se trouve dans un complexe de constructions constitué de sept espaces différents qui donnent une idée de la complexité du rituel pascal.98 L'existence d'une petite cuvette au coin de la salle adjacente méridionale de l'abside orientale dénonce probablement une piscine de datation antérieure.99 Le baptistère de l'église de Vila Verde de Ficalho¹⁰⁰ (Fig. 16) est le second baptistère rural indépendant découvert jusqu'aujourd'hui sur le territoire méridional de la Lusitanie. Il se présente comme une piscine rectangulaire et une petite cuvette latérale, construite en une seule phase (construction plus simple comparée à Torre de Palma), insérée également dans un ensemble de compartiments, parmi lesquels certains ont été utilisés pour des enterrements. Enfin, peut être ajoutée à ce corpus la cuvette tronconique trouvée dans la salle adjacente au sud de l'abside de la ecclesia in villae de Monte da Cegonha, datée déjà du VIIe siècle. La taille réduite de la cuvette indique peut-être que le rituel suivi ici avait été celui de l'aspersion ou qu'elle était utilisée pour le baptême d'enfants. Enfin, au nord de la chapelle de S. Bartolomeu près d'Alvito (Fig. 17) est visible sur le terrain un bassin en forme de croix recouvert à opus signinum de petite envergure et sans marches. Comme à cet endroit il n'y a pas eu de fouilles, son identification comme baptistère paléochrétien ne peut être confirmée, même si elle est fort probable.101 Le dernier baptistère en milieu rural, dont nous avons seulement la référence textuelle, est celui qui est construit près de la basilique du martyr de S. Manços. 102 Enfin, il convient de mentionner les deux baptistères monu-

FIGURA 16 Baptistère de Vila Verde de Ficalho (Serpa, Portugal)



Fuente: Wolfram y Monge 2014.

mentaux qui furent découvert ces dernières années à Mértola, même s'il s'agit de baptistères urbains¹⁰³ (Fig. 18).

En ce qui concerne le baptême d'enfants, les informations sont rares d'un point de vue architectural: la petite cuvette dans la salle sud de l'abside orientale de Torre de Palma ou la petite piscine du complexe baptismal peuvent être des preuves de ce que les enfants auraient été baptisés à cet endroit, ces conjectures étant difficiles à affirmer. De même pour la cuvette de Monte da Cegonha. La meilleure preuve d'enfants baptisés consiste néanmoins dans les supports épigraphiques mentionnant des enfants ou des bébés chrétiens à partir de la fin du Ve siècle. Enfin, il faut faire mention ici de la «cuillère liturgique», terme donné par l'archéologue sans qu'il n'explique d'avantage, trouvée à Terrugem (Elvas) dans une petite sépulture, probablement d'enfant, avec l'inscription «AELIAS VIVA IN crismon». Il n'est toutefois pas possible de savoir à partir de ces éléments s'il était commun de baptiser des enfants à cette période ou s'il s'agit de cas exceptionnels. En effet, la canon 5 du Concile de Gérone (réuni en l'an 517) détermine «Que l'enfant, d'un seul jour, s'il se trouve en danger, soit baptisé», tout comme le disait déja au III^e siècle Tertullien».

4) La mort chrétienne : dernière preuve d'une christianisation accomplie

Une sépulture signalée par une épitaphe chrétienne est, suivant le raisonnement qui accompagne ces pages, la donnée la plus sûre pour l'archéologue: il se trouve clairement

 $^{^{98}\,\,}$ L'étude la plus approfondie au sujet de l'utilisation rituelle de cet espace a été réalisée par Ulbert (1978).

⁹⁹ Ulbert 1978, 153.

Wolfram et Monge 2014.

¹⁰¹ Feio 2008; Wolfram 2011.

¹⁰² En contexte urbain, nous avons le baptistère monumental situé dans l'*alcáçova* de *Myrtilis* (Lopes 2018). Le *baptisterium* de Tróia (Carvalhal) sera plutôt un bassin d'époque romaine.

¹⁰³ Lopes 2018.

face à un individu qui, au moment de la mort, se considère chrétien, c'est-à-dire, qu'il a suivi une instruction religieuse plus ou moins longue, qu'il a été baptisé, qu'il a, éventuellement, mené une vie selon les valeurs morales chrétiennes et qu'il croit en la résurrection. Ici nous ne nous posons plus la question sur ses possibles renoncements ou sa relation à des rituels païens car, indépendamment de ces possibilités, il est mort en affirmant faire partie d'une certaine communauté. ¹⁰⁴ Si ces réflexions sont évidentes pour une sépulture à inscription, ¹⁰⁵ elles deviennent beaucoup plus nébuleuses pour la plus grande partie des tombes sans aucun facteur pour les différencier. Lesquelles de ces tombes silencieuses (anépigraphes) sont réellement paléochrétiennes si elles se trouvent au sein d'une nécropole païenne?

L'étude des nécropoles chrétiennes concernant le commun des mortels est, de fait, complexe. Les sources concernant le culte privé des morts sont maigres et d'une certaine façon déformées à travers les nombreux textes d'auteurs chrétiens qui, à partir de Tertullien, voulurent se distancier par rapport au culte funéraire païen, donnant ainsi l'aspect de cimetières et de sépultures chrétiennes totalement différents des précédents.106 Comme nous l'avons déjà vu, l'Église s'attacha essentiellement à contrôler et légiférer le culte des martyrs, laissant les rituels funéraires privés à la considération de la famille.107 Ainsi, au concile d'Illiberis, au cours des premières années du IVe siècle, on interdisait seulement de brûler des cierges dans les cimetières (canon 34) et aux femmes de faire des veillées dans ces lieux (canon 35). La famille a continué à être celle qui enterrait ses morts, comme dans le monde romain païen. 108 Le deuil privé païen et chrétien a été vécu pendant plusieurs décennies, probablement pendant plusieurs siècles, de la même forme, gardant les mêmes rituels funéraires ancestraux, nécessaires au contrôle de la douleur. Il n'est pas inutile de rappeler que l'interdiction d'enterrer chrétiens et païens dans un même espace ne date que de l'an 782.109

Il est ainsi mal aisé de différencier une sépulture païenne d'un enterrement chrétien en milieu rural, 110 surtout à partir du IVe siècle, 111 quand la déposition du matériel funéraire devient rare et l'inhumation exclusive. Les IVe et Ve siècles représentent aussi la période pendant laquelle aucune inscription ne signale les enterrements en milieu rural en Lusitanie, ce qui rend les critères d'identification d'un point de vue archéologique fort complexe. Si nous observons la

FIGURA 17 Baptistère de la chapelle de S. Bartolomeu (Alvito, Portugal)



Fuente: photographie de l'auteur

réalité funéraire des trois premiers siècles de notre ère, nous notons qu'il n'existe pas de différenciations claires sur l'appartenance des personnes à des cultes orientaux ou, par exemple, au judaïsme. Ce que l'on mettait en valeur sur une inscription était l'individu en soi et non pas son appartenance à un groupe religieux:¹¹² en effet, il n'existait pas de ségrégations ou de regroupements de sépultures spécifiques.¹¹³ En ce qui concerne les juifs, Eric Rébillard est arrivé à la même conclusion «le mélange des tombes juives et non juives dans les mêmes espaces funéraires était très fréquent»,¹¹⁴ constatation qui est d'ailleurs valable pour *Myrtilis* au cours de l'Antiquité Tardive, où furent trouvées des enterrements de juifs et de grecs au milieu de chrétiens.¹¹⁵

La grande difficulté intervient au moment d'étudier des sépultures en milieu rural qui ne sont pas forcément associées à un édifice religieux. Il est ainsi nécessaire de créer des critères qui permettent de déterminer différents degrés dans l'identification des sépultures ou nécropoles paléochrétiennes et d'en éliminer d'autres. Si, d'une part, l'inhumation est une donnée évidente, 116 l'orientation est, d'autre part, un critère qui ne sert pas en soi mais uniquement s'il est associé à d'autres éléments. Ainsi, une sépulture orientée E-W sans matériel funéraire ni aucun élément de revêtement, peut être paléochrétienne comme médiévale. Il faudra qu'elle présente des éléments construits (inscription païenne réutilisée ou autre matériel romain réutilisé) ou un

¹⁰⁴ Chavarría i Arnau 2015, 13.

Encore faut-il que les inscriptions soient découvertes dans leur contexte archéologique, car une des grandes difficultés est de comprendre dans quel type d'environnement les sépultures furent ensevelies (nécropole privée, proche d'une église ou d'une tombe vénérée). A ce sujet lire Guyon et al. 2016, 20-27.

¹⁰⁶ Saxer 1980.

¹⁰⁷ Duchesne 1920, 5.

Le fait de ne pas recourir à des collèges funéraires pouvait être le premier détachement de la part des chrétiens, puisque ces collèges pratiquaient des libations et des sacrifices interdits aux yeux des chrétiens (Rébillard 2003, 41). Sur les gestes et pratiques chrétiens de la mort, voir aussi Février (1996). Idem nota 20.

¹⁰⁹ Rébillard 2003, 42.

Voir le cas de la nécropole païenne Silveirona I et paléochrétienne Silveirona II (Cunha 2008).

A la nécropole de la Caldeira à Tróia, l'étude du matériel funéraire révéla le passage définitif des incinérations vers les inhumations à la fin du III^e siècle (Almeida 2008, 113).

¹¹² Rébillard 2003, 30.

¹¹³ Comme on peut l'observer à la nécropole de la Caldeira à Tróia (Almeida 2008), à titre d'exemple.

¹¹⁴ Rébillard 2003, 32.

¹¹⁵ Torres 1993.

Il est intéressant de noter, toutefois, que l'Eglise ne considéra officiellement l'incinération comme un acte païen qu'en l'an 785 et qu'elle ne l'interdira qu'en 1886 (interdiction renforcée en 1963). L'attitude face à la mort chrétienne ne changera définitivement dans le monde occidental qu'à partir des années 1960 (Morris 1992, 34-36).

FIGURA 18 Baptistère 1 de Mértola



Fuente: Lopes 2018.

quelconque matériel funéraire datant (pièce de vêtement, offrande) pour pouvoir être incluse dans l'étude du christianisme primitif. Nous savons qu'en cas d'enterrements ad sanctos, l'orientation n'était pas nécessairement canonique mais était liée à l'implantation de la sépulture privilégiée, ce qui signifie que dans ces cas, ce ne sera pas l'orientation de la sépulture qui nous fournira l'indication de son appartenance —ou non— au christianisme, mais plutôt l'espace physique dans lequel il s'insère. Au contraire, une sépulture d'inhumation avec les caractéristiques constructives typiques de l'Antiquité Tardive, sans matériel ou du moins sans matériel clairement chrétien, pourra être soit païenne soit chrétienne.

Les enterrements chrétiens certains seront ceux qui comportent une inscription chrétienne et/ou qui comportent un objet clairement chrétien et/ou qui se trouvent dans ou contre des églises paléochrétiennes, dont l'unité stratigraphique prouve la contemporanéité. Dans cette catégorie peuvent être situés le cas de Silveirona (Fig. 7), de Vila Verde de Ficalho (Fig. 14), de l'Herdade da Galharda (Bencatel), où l'inscription de Domitia fut trouvée in situ, 117 ou encore la sépulture de Terrugem (Elvas) ainsi que les sépultures paléochrétiennes à l'intérieur et autour de l'église de Torre de Palma, 118 celles de l'ecclesia in villae du Monte da Cegonha et à S. Cucufate. 119 Le type de structures de ces sépultures (en général conçues en réutilisant presque entièrement du matériel de construction romain) donne des indications précieuses pour l'identification des sépultures des autres catégories.

Ainsi, les enterrements réalisés avec du matériel romain réutilisé, orientés Est-Ouest et ayant du matériel d'époque wisigothique¹²⁰ entrent dans la seconde catégorie : aucun objet proprement chrétien ne leur est associé, mais ces trois éléments réunis nous indiquent assez sûrement qu'il s'agit de sépultures chrétiennes. Ce type de sépultures se

FIGURA 19 Baptistère 2 de Mértola



Fuente: Lopes 2018.

trouve dans la nécropole de la rue da Misericordia à Alter do Chão (Fig. 20) et dans la nécropole de Camugem (Elvas), où furent découvertes des sépultures réutilisant des inscriptions païennes romaines, comme à Silveirona ou d'autres localités hispaniques telle la nécropole de Segóbriga (Almagro Basch 1975). Les critères «orientation + type constructif + matériel funéraire» se trouvent dans vingt autres nécropoles de la région ici étudiée. Il existe néanmoins des lieux où ces sépultures sont d'attribution douteuse, soit parce qu'elles n'ont pas été clairement datées (et pourraient être plus tardives), soit parce que le matériel peut être associé à des enterrements païens.

Ce que tous les exemples funéraires ruraux du sud de la Lusitanie nous montrent, c'est le lent mouvement naturel de l'entrée du monde des morts vers celui des vivants, que cela soit des enterrements sur d'anciennes zones de vie ou dans des églises, comme on peut le vérifier dans tout le monde chrétien occidental.¹²¹

CONCLUSIÓN

En guise de conclusion (Fig. 3), notre étude révèle une certaine continuité de l'occupation du monde rural dans le centre de la Lusitanie pendant l'Antiquité tardive. La zone au sud de la région de Portalegre et au nord de celle d'Evora—particulièrement à travers les exemples de la basilique de Torre de Palma, de la *villa* de Quinta das Longas, la nécropole de Silveirona et ses inscriptions ou le site de Terrugem— est sans doute la zone qui présente le plus grand dynamisme culturel et religieux, situation en relation directe avec la proximité de la capitale et les principales voies de communication.

S'il y eut, effectivement, un ralentissement de l'économie, si les mosaïques cessèrent d'être fabriquées, s'il n'était plus besoin d'un professionnel pour exécuter une inscription funéraire en milieu rural, si certaines villes disparurent, l'Antiquité tardive dans le centre de la Lusitanie n'est pas pour autant une période de ténèbres. On continuait à vivre dans d'anciennes villae, les contacts culturels se poursuivaient avec l'Orient, une certaine couche de la société était initiée à la littérature et à la religion chrétienne, on continuait à exploiter certaines carrières et il se construisait des martyria et des églises.

Dias et Gaspar 2006.

Wolfram et Diego 2015.

¹¹⁹ Les sépultures de l'église suburbaine de *Myrtilis* s'incluent également dans cette catégorie, mais en milieu urbain.

Théoriquement, toute sépulture à matériel de caractère wisigothique (d'un point de vue ethnique) peut être considérée chrétienne

Chavarría i Arnau 2015.

FIGURA 20 Sépultures tardives dans d'anciens thermes romains à Abelterium (Alter do Chão, Portugal)



L'action évangélisatrice de la (petite) communauté ecclésiastique fut lente mais aura pu compter sur l'appui des classes sociales supérieures, bien que celles-ci dans une première phase aient montré ostensiblement leur loyauté envers le panthéon romain ; elles auront lutté, toutefois, contre la population rurale païenne, liée probablement à des superstitions encore ancestrales. Pendant le IVe siècle en Lusitanie, un nombre important de grands propriétaires terriens fait montre clairement de sa culture classique, comme l'on peut le voir sur les mosaïgues de la villa à Péristyle de Torre de Palma. Également la somptuosité de la dernière phase de la villa de S. Cucufate, les ajouts de la villa de Monte da Cegonha ou encore le riche témoignage sculptural de la villa de la Quinta das Longas, à Elvas, pour n'en citer que quelques exemples, en sont la preuve. La plupart de ces villae sera christianisée, ce qui montre combien la culture classique n'aura pas été une entrave à la croissance de la religion monothéiste, elle peut même être considérée comme un véhicule de sa diffusion.122 Beaucoup de ces villae furent cependant abandonnées au cours du Ve siècle, ou le sont en tout cas au VIe siècle.

Beaucoup, mais pas toutes. Malheureusement, il n'y a pas de réponse linéaire expliquant pourquoi certaines villae déclinent tandis que d'autres perdurent. Les exemples des villae de Torre de Palma et de Monte da Cegonha illustrent la continuité de l'occupation au-delà du VIe siècle grâce à la construction d'églises et de baptistères. Pourtant, les deux autres exemples qui montrent une christianisation au V^e siècle, S. Cucufate et Quinta das Longas, ne semblent pas perdurer au VI^e siècle. «Christianisation» ne signifie pas toujours construction d'un édifice religieux, et dans ces deux derniers cas nous sommes en face de propriétaires chrétiens dont les descendants ou de nouveaux propriétaires n'ont finalement pas construit d'édifice religieux et ont abandonné la place. Le mausolée christianisé du probable propriétaire de S. Cucufate semble n'avoir jamais été transformé en église. Dans le cas de la villa de Quinta das Longas, sa christianisation est visible dans la dernière phase de réorganisation de l'espace au cours du IV^e siècle-début V^e: par un chrisme représenté sur l'une des mosaïques de la *villa* II et, très probablement, par la destruction ou l'occultation volontaire d'un grand nombre de pièces sculpturales représentant des divinités païennes non désirées dans la restructuration de cette deuxième *villa*.

Les raisons de l'abandon de ces villae resteront peut-être toujours ignorées: raisons dogmatiques (terrains d'un propriétaire wisigoth contre terrains d'un haut dignitaire ecclésiastique ou propriétaire lusitano-romain laïc)? Raisons religieuses (renoncement au christianisme et retour au paganisme)? Raisons territoriales (réorganisation au moment de l'installation des pré-paroisses)? Raisons économiques?

Le plus probable est qu'ici, comme dans le reste du monde tardo-antique, les relations de pouvoir, surtout au sein des classes ecclésiastiques, devaient avoir un rôle prédominant dans l'ascension ou non d'un territoire. 123 Ces relations s'effectuaient au niveau régional par les jeux d'influence entre les évêques et leurs cathédrales, par leurs relations avec l'empereur et plus tard avec les autorités germaniques ainsi qu'au niveau local, entre les territoires de ces évêques avec ceux des propriétaires laïcs (villae, églises privées). Cette réorganisation totale, confuse et parfois aléatoire, du territoire, 124 alliée à la modification de la société qui devait, à certains endroits, coexister avec les Wisigoths et en même temps s'initier à une nouvelle et difficile religion, a dû avoir lieu pendant les IVe et Ve siècles. Ceci permet de comprendre le panorama déjà plus «ordonné» que nous avons du territoire et de l'organisation ecclésiastique du VIe siècle. Il n'est pas possible d'affirmer cependant que la population était à ce moment-là totalement christianisée avec des territoires immuables, mais le cheminement qui s'accomplit entre les IVe et VIe siècles fut sans aucun doute celui de la cristallisation de cette nouvelle société tardo-antique qui fut florissante durant les VIe et VIIe siècles jusqu'à l'arrivée des musulmans et qui perdura tout au long du haut Moyen Âge avec les communautés mozarabes. 125 Avec l'arrivée des musulmans et des berbères au début du VIIIe siècle commence un nouveau chapitre passionnant de l'intégration d'une nouvelle religion monothéiste au sein d'une société plurielle.

SOURCES

Celsius. 1999. *Discours vrai contre les chrétiens*. Présenté et traduit du grec par Louis Rougier. Paris: Éditions Phébus.

Irenaeus. 1979. Adversus Haereses. Edition critique par Adeline Rousseau et Louis Doutreleau. SC, n.º 263 et n.º 264. Paris: Cerf.

Tertullianus. 2002. *Traité du baptême*. Introduction, texte critique et notes par R. P. Refoulé. Traduction de M. Drouzy. SC, 35. Paris: Éditions du Cerf.

BIBLIOGRAPHIE

Aillet, Cyrille. 2010. Les Mozarabes. Christianisme et arabisation en péninsule Ibérique (IXe-XIe siècle). Madrid: Casa de Velázquez.

Alarcão, Adília, Maria Conceição Lopes et Rafael Alfenim. 1995. «A caixa relicário do Monte da Cegonha, Selmes (Vidigueira)». En *IV*

¹²² Voir l'article du collectif de J. Guyon au sujet des élites dont le goût et l'ostentation pour la culture classique était parallèle à son adhésion au christianisme (Guyon et al. 2016, 20).

¹²³ Wolfram 2013.

¹²⁴ Jones 1973.

¹²⁵ Aillet 2010.

- Reunio d'Arqueologia Cristiana Hispanica, 401-406. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Alfenim, Rafael et Paulo Lima. 1995. «Breve notícia sobre a campanha arqueológica de 1992 na igreja visigótica do sítio dos Mosteiros, Portel». En *IV Reunio d'Arqueologia Cristiana Hispanica*, 463-467. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Almagro Basch, Martín. 1975. *La necropolis hispano-visigoda de Sego-briga, Saelices (Cuenca)*. Excavaciones Arqueológicas de España, 84. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.
- Almeida, Fernando de, Judite Paixão e António Cavaleiro. 1978. «Monumentos arqueológicos e visigóticos de Arranas (S. João dos Azinhais, Torrão, Alcácer do Sal)». Setúbal arqueológica IV: 215-226.
- Almeida, João Pedro Lopes. 2008. *A necrópole romana da Caldeira, Tróia de Setúbal*. Dissertation de Master en Préhistoire et Archéologie. Université de Lisbonne.
- Arce, Javier. 2011. Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711 A.D.). Madrid: Marcial Pons.
- Batata, Carlos, Rui Boaventura et André Carneiro. 2000. «A inscrição paleocristã de Palhinha 1 e o seu enquadramento». *Revista Portuguesa de Arqueologia* 3 (2): 237- 246.
- Biarne, Jacques. 1995. Moines et rigoristes en Occident. In *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tome II: *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, dir. Jean Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez, Marc Venard et Luce Pietri, 747-768. París: Desclée.
- Bozóky, Edina. 2006. *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*. Paris: Beauchesne Éditeur.
- Brown, Peter. 1985. *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*. Paris: Éditions du Seuil.
- Chavarría í Arnau, Alexandra. 2007. «El final de la *Villae* en Hispania (siglos IV-VII d. C.)». Bilbiothèque de l'Antiquité Tardive, 7. Turnhout: Brepols Publishers.
- Chavarria í Arnau, Alexandra. 2015. «Tumbas e iglesias en la Hispania Tardoantigua». In *Arqueologia Medieval: Els espais sagrats,* coord. Flocel Sabaté i Curull y Jesús Brufal, 13-45. Barcelona: Pagès Editors.
- Cracco Ruggini, Lellia. 1997. «El éxito de los Priscilianistas: a propósito de cultura y fe en el siglo IV d.C». In *Congreso Internacional.* La Hispania de Teodosio, ed. Ramón Teja y Cesáreo Pérez, 39-48. Segovia: Junta de Castilla y León Universidad SEK.
- Cunha, Mélanie. 2008. «As necrópoles de Silveirona (Santo Estêvão, Estremoz). Do mundo funerário romano à Antiguidade Tardia». O Arqueólogo Português: 26.
- Delehaye, Hippolyte. 1933. *Les origines du culte de martyrs* . Subsidia hagiographica, 20. Bruxelles: Wentworth Press.
- Dias, Maria M. Alves y Catarina Gaspar. 2006. Catálogo das Inscrições Paleocristãs do Território Português. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos — Faculdade de Letras de Lisboa.
- Di Bernardino, Angelo. 1990. *Dictionnaire Encyclopédique du Christia*nisme Ancien (DECA). 2 vols. Paris: Éditions du Cerf.
- Duchesne, Louis. 1920. Origines du Culte Chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne. Paris: De Boccard.
- Duval, Yvette. 1982. Loca sanctorum africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle. Roma: CEFR.
- Duval, Yvette. 1995. «L'Afrique: Aurelius et Augustin». In Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome II: Naissance d'une chrétienté (250-430), dir. Jean Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez, Marc Venard et Luce Pietri, 799-812. París: Desclée.
- Escribano, María Victoria. 1988. *Iglesia y estado en el certamen priscilianista. Causa ecclesiae y iudicium publicum.* Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Escribano, María Victoria. 2000. «Estado actual de los estudios sobre el Priscilianismo». In *El Cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, ed. Juan Santos y Ramón Teja, 263-288. Vitoria-Gasteiz: Instituto de Ciencias de la Antigüedad.
- Feio, Jorge. 2008. «Vestígios de cristianização do Concentus [sic] Pacensis. As basilicae de São Bartolomeu (Alvito) e Monte Roxo (Alvalade, Santiago do Cacém)». Vipasca. Arqueologia e Historia 2: 477-489.

- Fernández Catón, José María. 1983. San Mancio, culto, leyenda y reliquias: ensayo de crítica hagiográfica. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro CSIC.
- Février, Paul-Albert. 1996. «La mort chrétienne». In *La Méditerranée* de Paul-Albert Février, 289-360. Roma: Publications de l'École Française de Rome.
- Fontaine, Jacques y Luce Pietri. 1995. «Les grandes Églises missionnaires: Hispanie, Gaule, Bretagne». In *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tome II: *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, dir. Jean Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez, Marc Venard et Luce Pietri, 813-860. París: Desclée.
- García Moreno, Luis. 2000. «El cristianismo y los pueblos barbaros. Algunos apuntes». In *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, ed. Juan Santos y Ramón Teja, 67-79. Vitoria-Gasteiz: Instituto de Ciencias de la Antigüedad.
- García Moreno, Luis. 2007. «Transformaciones de la Bética durante la tardoantigüedad». *Mainake* XXIX: 433-471.
- Guerra, Amílcar, Thomas Schattner, Carlos Fabião et Rui Almeida. 2003. «Novas investigações no santuário de Endovélico (S. Miguel da Mota, Alandroal: a campanha de 2002)». Revista Portuguesa de Arqueologia 6 (2): 415-479.
- Guyon, Jean, François Baratte, Gisela Cantino Wataghin et Marc Heijmans. 2016. «La diffusion du christianisme et ses incidences topographiques sur les villes et les campagnes de l'Occident constantinien». Studi di Antichità Christiana 66: 3-109.
- Hauschild, Theodor. 1995. «Transformações no campo na baixa romanidade cristã». En *IV Reunio d'Arqueologia Cristiana Hispanica*, 377-382. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans Universitat de Barcelona.
- Inglebert, Hervé, Sylvain Destephen et Bruno Dumezil, eds. 2010. *Le Problème de la christianisation du monde antique*. Paris: Picard.
- Jones, Arnold Hugh Martin. 1973. *The Later Roman Empire 284-602. A social economic and administrative survey.* 2 vols. Oxford: Basil Blackwell.
- Lane Fox, Robin. 1997. Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- Légasse, Simon. 2000. «Paul et l'universalisme chrétien». In *Histoire* du christianisme (Des origines à 250) Tome I. Le nouveau peuple (Des origines à 250), dir. Jean Marie Mayeur, Luce Pietri et Alain Le Boulluec, 97-154. París: Desclée.
- Lopes, Maria da Conceiçao. 2003. A cidade romana de Beja. Percursos e debates acerca da «civitas» de Pax Iulia. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Lopes, Maria da Conceiçao et Rafael Alfenim. 1994. «A villa romana do Monte da Cegonha». In *Arqueologia en el entorno del Bajo Guadiana*, ed. Juan Manuel Campos, Juan Aurelio Pérez et Francisco Gómez, 485-502. Huelva: Universidad de Huelva.
- Lopes, Virgílio. 2003. Mértola na Antiguidade Tardia. A topografia histórica da cidade e do seu território nos alvores do cristianismo. Mértola: Campo Arqueológico de Mértola
- Lopes, Virgílio. 2018. O complexo religioso e os baptistérios de Mértola na Antiguidade Tardia. *Medievalista* 23. https://medievalista.iem.fcsh.unl.pt/index.php/medievalista/article/view/102
- Maciel, Manuel Justino. 1996. Antiguidade tardia e paleo-cristianismo em Portugal. Lisboa: M. J. Maciel.
- Maciel, Manuel Justino et João Paulo Martins. 1995. *Monasterium* e *ecclesia* de S. Salvador no Monte de Mosteiro (Mértola). In *IV Reunio d'Arqueologia Cristiana Hispanica*, 499-506. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans Universitat de Barcelona.
- Maraval, Pierre. 1995. «Le monachisme oriental». In *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tome II: *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, dir. Jean Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez, Marc Venard et Luce Pietri, 719-745. París: Desclée.
- Marcos, Mar. 2000. Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania. In *El Cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, ed. Juan Santos et Ramón Teja, 201-234. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País-Vasco.
- Marrou, Henri-Irénée. 1977. Décadence romaine ou Antiquité tardive? Paris: Seuil.

- Marrou, Henri-Irénée. 1985. *L'Église de l'Antiquité tardive (393-604)*. Paris: Seuil.
- Mateos Cruz, Pedro y Luis Caballero Zoreda, eds. 2003. Repertório de Arquitectura Cristiana en Extremadura: época tardoantigua y altomedieva. Madrid: CSIC.
- Maximino, Patrícia. 2010a. *S. Manços. Aspectos da romanização e da Cristianização*. Dissertation de Master en Archéologie et Environnement. Université d'Évora.
- Maximino, Patrícia. 2010b. «S. Manços: da lenda à realidade arqueologica». *Museu de Evora, Boletim* 4.
- Mébarki, Farah y Émile Puech. 2002. *Les manuscrits de la mer Morte.* Paris: Éditions du Rouergue.
- Morris, Ian. 1992. *Death-ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge Press Uiversity.
- Nogales Basarrate, Trinidad, Antonio Carvalho et Maria Jose Almeida. 2002. «O grupo escultórico da *villa* romana da Quinta das Longas (S. Vicente e Ventosa, Elvas)». In *As Religiões da Lusitânia: Loquuntur Saxa*, ed. José Ribeiro, 297-299. Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia.
- Orlandis, José. 2003. *Historia del Reino Visigodo español*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Perrin, Michel-Yves. 1995. Le nouveau style missionnaire: la conquête de l'espace et du temps. In *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tome II: *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, dir. Jean Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez, Marc Venard et Luce Pietri, 585-621. París: Desclée.
- Perrin, Michel-Yves. 2010. «Crevit hypocrisis. Limites d'adhésion au christianisme dans l'Antiquité tardive: entre histoire et historiographique». In Le Problème de la christianisation du monde antique, ed. Hervé Inglebert, Sylvain Destephen et Bruno Dumézil, 47-63. Paris: Picard.
- Pietri, Charles. 1976. Roma Christiana: recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440). Rome: École Française de Rome.
- Pietri, Charles. 1995. «Les difficultés du nouveau système (395-431). La première hérésie d'Occident: Pélage et le refus rigoriste». In Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome II: Naissance d'une chrétienté (250-430), dir. Jean Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez, Marc Venard et Luce Pietri, 453-479. París: 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^è ou VI^è siècle. Naissance d'une cité chrétienne. Rome: EFR.
- Pinto, Inês Vaz, Patrícia Magalhães et Patrícia Brum. 2016. «Tróia da Antiguidade Tardia». In *A Lusitânia entre Romanos e Bárbaros*, coord. José d'Encarnação, Maria da Conceição Lopes et Pedro C. Carvalho, 309-334. Coimbra: Universidade da Coimbra.
- Posac Mon, Carlos y Rafael Puertas Tricas. 1989. La basílica paleocristiana de Veja del Mar (San Pedro de Alcántara, Marbella). Marbella: Ayuntamiento de Marbella.
- Rébillard, Eric. 2003. *Religion et sépulture. L'Eglise, les vivants et les morts dans l'Antiquité Tardive*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Ripoll, Gisela et Isabel Velázquez. 1999. «Origen y desarrollo de la parrochiae en la Hispania de la Antigüedad tardía». In Alle origini della parrochia rurale (IV-VIII sec.). Atti della giornata temática dei Seminari di Archaeologia Cristiana, dir. Philippe Pergola, 101-165. Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.
- Rodríguez Martín Germán et Antonio Carvalho. 2008. «Torre Águila y las villas de la Lusitania interior hasta el occidente atlántico». In Las villae tardorromanas en el occidente del Imperio. Arquitectura y función. IV Coloquio Internacional de Arqueología en Gijón, dir.

- Carmen Fernández Ochoa, Virginia García Entero et Fernando Gil Sendino, 301-344. Gijón: Ediciones Trea.
- Salamito, Jean-Marie. 1995. «La christianisation et les nouvelles règles de la vie sociale». In *Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Tome II: *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, dir. Jean Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez, Marc Venard et Luce Pietri, 675-717. París: Desclée.
- Salamito, Jean-Marie. 2000. Prédication chrétienne et mentalité aristocratique: aspects occidentaux d'une confrontation (IV^e-V^e siècle). In *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, ed. Juan Santos et Ramón Teja, 37-52. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco.
- San Bernardino Coronil, Jesús. 1997. «Exilio y muerte de un heterodoxo en la tardorromanidad: en torno al caso de *Pascentius* en Lusitania». In *Congreso internacional La Hispania de Teodosio*, ed. Ramón Teja y Cesáreo Pérez, 217-232. Segovia: Junta de Castilla y León Universidad SEK.
- Saxer, Victor. 1980. Morts, martyrs, Reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles : Témoignages de Tertullien, Cyprien, et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine. Paris: Éditions Beauchesne.
- Sotomayor, Manuel. 2004. «Las relaciones iglesia urbana-iglesia rural en los concilios hispano-romanos y visigodos». *Antiguedad y Cristianismo* 21: 525-539.
- Sotomayor, Manuel. 2014. «La Iglesia y la cultura en la Espana Romana». In *La Iglesia en la Historia de Espana*, dir. José Antonio Escudero, 153-158. Madrid: Fundacion Rafael del Pino.
- Testa, Rita Lizzi. 2010. «L'Église, les domini, les païens rustici : quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (IVe-VIe siècle)». In Le Problème de la christianisation du monde antique, ed. Hervé Inglebert, Sylvain Destephen et Bruno Dumézil, 77-113. Paris: Picard.
- Thelamon, Françoise. 1981. *Païens et chrétiens au IV*^e siècle. L'apport de l' «Histoire ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée. Collection des Études Augustiniennes: Antiquité, 86. Paris: Institut d'Etudes augustiniennes.
- Torres, Cláudio. 1993. «O Garb-Al-Andaluz». In: *História de Portugal. Vol. I. Antes de Portugal*, dir. José Mattoso, 363-437. Lisboa: Editorial Estampa.
- Treffort, Cécile. 1996. L'église carolingienne et la mort. Collection d'histoire et d'Archéologie médiévales, 3. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Ulbert, Thilo. 1978. Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel. Studien zur Architektur und Liturgiegeschichte. Berlin: Verlag.
- Wolfram, Mélanie. 2011. Uma síntese sobre a cristianização do mundo rural no sul da Lusitania (Arqueologia, Arquitectura, Epigrafia). Thèse de doctorat. l'Université de Lisbonne en cotutelle avec la Sorbonne-Paris IV. http://repositorio.ul.pt/handle/10451/5678
- Wolfram, Mélanie. 2013. «O poder durante a Antiguidade Tardia no Império romano ocidental e na Lusitania em particular». In *Poderes e Saberes no Mundo Antigo: Estudos Ibero-Latino-Americanos. Vol. II. Dos poderes,* coord. Fabio Vergara Cerqueira y Ana Teresa Gonçalves, 283-294. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Wolfram, Mélanie. 2015. «The necropolis of Torre de Palma». European Journal Post-Classical Archaeologies 5: 201-244.
- Wolfram, Mélanie et Isaac Diego. 2015. «Elites romanas cristianas en Lusitania: ¿cual fue su papel en la creación de un nuevo paisaje rural religioso?». In Actas del XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica: centro y periferia en el mundo clásico. Vol. II. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano.
- Wolfram, Mélanie y Antonio Manuel Monge Soares. 2014. «Baptismo e baptistérios durante a Antiguidade Tardia no Império romano ocidental. O exemplo de Vila Verde de Ficalho (Beja, Portugal)». In *O Sudoeste Peninsular entre Roma e o Islão*, 54-70. Mértola: Campo Arqueológico de Mértola.