**QUINTA DE MARIM (ALGARVE, PORTUGAL) NO QUADRO DA CRISTIANIZAÇÃO DO OCIDENTE PENINSULAR**

Carlos Pereira

 (UNIARQ- Centro de Arqueologia. Faculdade de Letras. Universidade de Lisboa)

Carlos\_samuel\_pereira@hotmail.com

**Resumo**

A Quinta de Marim sempre suscitou o interesse dos investigadores, mas o desconhecimento sobre este sítio teima em permanecer. Embora as contingências, é possível confirmar muito daquilo que foi já escrito e avançar com novas interpretações que oferecem um novo entendimento sobre o sítio, nomeadamente sobre a cristianização da actual região algarvia. O século IV representa o momento auge em que as *villae* se convertem em espaços cristianizáveis, motivando a construção de equipamentos religiosos, dos quais encontramos exemplos na Quinta de Marim, servindo propósitos funerários.

**Palavras-chave** **–** Algarve, Quinta de Marim, cristianismo, século IV, mausoléu.

**Abstract**

Quinta de Marim always aroused the interest of researchers, but the ignorance on this site insists on staying. Although the contingencies, we can confirm much of what has already been written and come up with new interpretations that provide a new understanding of the archaeological site, particularly on the Christianization of the current Algarve region. The fourth century represents the pinnacle moment in which *villae* spaces become liable to be Christianized, motivating the construction of religious buildings, including examples found in Quinta de Marim, serving funeral purposes.

**Key-words –** Algarve, Quinta de Marim, Christianity, fourth century, mausoleum.

1. **Introdução e antecedentes**

 Um pouco à imagem do sobejamente conhecido sítio romano de *Balsa* (Torre d` Ares, Tavira, Portugal) e de *Ossonoba* (Faro, Portugal), a Quinta de Marim (Fig. 1) também é inicialmente referida por André de Resende, no ano de 1593, devido à presença de abundantes vestígios de ocupações antigas mas, principalmente, graças ao surgimento de uma inscrição romana (1593, *Liber Quartvs*: 184). Não obstante, permaneceria durante bastante tempo oculta aos olhares de interessados nas antiguidades algarvias, merecendo apenas curtas passagens nas memórias do Reino do Algarve, como é o caso de Fernandes Sarrão, que refere a existência de abundantes materiais no local (1607: 164).

**ENTRA FIG. 1**

 Tal como acontece com a maioria dos sítios arqueológicos algarvios, foi Estácio da Veiga quem acabou por “explorar” exponencialmente a Quinta de Marim, colocando várias fundações de edifícios a descoberto e recolhendo um abundante conjunto de materiais arqueológicos. Efectivamente, o legado herdado por este pioneiro, natural de Tavira, é abundante e rico. No entanto, a ele está associado um grave problema que persiste no estudo dos sítios que não foram ainda progressivamente escavados, como é o caso. Referimo-nos à impossibilidade de associar a quase totalidade dos materiais a contextos, problema potenciado pelo óbito deste investigador antes de poder divulgar os resultados e interpretações dos sítios romanos do sul de Portugal.

 Assim, Estácio da Veiga deixou-nos um vasto conjunto de materiais, nomeadamente uma larga colecção de epigrafia funerária, algumas plantas com as áreas escavadas (Fig. 2) e estruturas identificadas e ainda parcos apontamentos (Santos 1972: 249-277). Os últimos têm sido a base de recentes interpretações, mais ou menos discordantes.

**ENTRA FIG. 2**

 Também Santos Rocha “explorou” a Quinta de Marim, pouco tempo após a morte do pioneiro algarvio (Arruda e Pereira 2012: 135). No entanto, dessa exploração resultou apenas a recolha de alguns materiais, poucos, que prontamente foram publicados. A grande novidade desta intervenção foi a associação dos materiais a contextos, há época, mais ou menos detalhados, dando especial atenção à estratigrafia (Rocha 1895a: 113-115; 1985b: 193-195).

 Já no século XX, importa referir a intervenção da equipa de Carlos Tavares da Silva na área da reserva do Parque Natural da Ria Formosa (Fig. 3), onde, no ano de 1988-89, escavou um complexo industrial de salga de peixe, colocando a descoberto um conjunto de *cetariae* (Silva *et al.* 1992). Após esta intervenção, efectuada em área afastada àquela que “explorou” Estácio da Veiga, os trabalhos investidos neste sítio resumiram-se a simples prospecções ou relocalizações (Marques 1995: 67-107).

**ENTRA FIG. 3**

 Não obstante, em 2002-2003, Dennis Graen, decidido a contribuir para a interpretação de um dos edifícios escavados pelo pioneiro, e ainda actualmente visível, reescavou o que restava de um mausoléu romano que estava emparelhado ao denominado “templo” (Graen 2005; 2007).

 É este edifício (Fig. 4), que tem vindo a ser interpretado como templo romano, na esteira do que foi proposto para os templos de Milreu (Hauschild 1980; 1984-88; 1997; Étienne *et al.* 1989; Bowes 2006; Teichner 2001; 2008) e de São Cucufate (Alarcão *et al.* 1990), e para o qual foi, recentemente, sugerida uma nova interpretação funcional (Graen 2005a; 2005b; 2007; Graen *et al.* 2008), que constituirá a base deste estudo.

 Não obstante a persistente incerteza sobre a sua interpretação, tentaremos desmontar esta problemática quer do ponto de vista histórico e arquitectónico dando-lhe uma leitura isenta de tendências.

**ENTRA FIG. 4**

1. **A problemática**

 A grande questão que referimos, directamente relacionada com a interpretação do afamado edifício deste sítio arqueológico, é a indiscriminada utilização destas edificações, quer para argumentar a sua funcionalidade enquanto templo pagão, quer para apoiar a sua função eminentemente funerária, correspondendo, portanto, a mausoléus. No caso da Quinta de Marim, a existência de um grande espectro cronológico ocupacional, sem a devida contextualização das estruturas, dificulta a sua leitura e interpretação.

Mas, efectivamente, causa alguma desconfiança esta ambivalência interpretativa, que, acima de tudo, incute um grande desconforto nas discussões que vêm crescendo de tom. Esperamos contribuir, de alguma forma, para a dissipação desta problemática, independentemente da associação, ou não, da Quinta de Marim à sobejamente conhecida, mas não localizada, *Statio Sacra*. Alguns autores têm proposto uma origem para este termo durante a Antiguidade Tardia ou época Bizantina suportando-se na ausência deste no Itinerário de *Antoninum* (Trovar 1976; Alarcão 2005: 301-303; Graen 2007: 276).

 Neste sentido, importa efectuar um sintético enquadramento do edifício num momento de clara transformação, o século IV, que tem sido referido como o momento em que foi construído este “templo pagão tardio”, assim como tem sido interpretado como um edifício de carácter eminentemente funerário relacionado com o culto aos mártires, associado, portanto, a um momento de crescente cristianização.

A arquitectura religioso-política característica deste momento parece estar sempre localizada nos *suburbia* onde se erigiram *martyria* e *monumenta* com um forte carácter funerário comemorativo (Martínez Tejera 2006: 116). Rapidamente se associaram a estas edificações autênticos espaços da morte, muitos deles com evidentes práticas “*ad sanctos*”, onde nem sempre os edifícios são os primeiros a ser construídos e, por vezes, nem sequer contém os restos escatológicos do mártir. Esta inexistência do cadáver não é desconhecida, frequentemente substituído por uma relíquia carregada de elevado valor simbólico e profiláctico.

Estes locais, embora saibamos que muitos se perderam na memória humana, adquiriram importantes construções cultuais que lhes permitiram alcançar um grau de importância elevado, convertendo-se em importantes centros religiosos de ampla reputação. Efectivamente, parece ser durante o século IV que o culto aos mártires se desenvolveu exponencialmente e em âmbito suburbano, facto comprovado em cidades como Mérida (Fig. 5), Zaragoza ou Valência (Martínez Tejera 2006: 116).

**ENTRA FIG. 5**

É possível que esta realidade possa ser aplicada ao caso algarvio da Quinta de Marim, onde foram documentados vários edifícios (Veiga 1883; 1885). Mas mesmo admitindo que inicialmente os referidos edifícios possam ter tido um carácter eminentemente funerário (Graen 2005; 2007), acabariam por adquirir um valor religioso que justificou a ocupação de um local sacro, como se vem assumindo que seja o caso deste sítio.

A comprovar ainda a possível funcionalidade funerária deste edifício está a precedente operante do local, atestada por um mausoléu monumental, que acabaria por marcar a paisagem da região até à viragem do século III para o século IV. Se este edifício foi construído para receber as urnas cinerárias dos proprietários (Graen 2005: 268 e ss.) em momento bastante anterior àquele descrito, a construção que a ele se adossou (Graen 2005: 259 e ss.) insere-se, perfeitamente, no período de mudança teológico-político referido por Martínez Tejera (2006: 116), ou seja, pleno século IV d.C.

Não há argumentos infalíveis que comprovem que este novo edifício correspondeu a um monumento funerário (Mateos Cruz 2003; Graen 2005) ou a um *templum* (Hauschild 1984/88; Étienne *et al.* 1989; Bowes 2006) e os paralelos também não ajudam a dissipar esta dúvida. No entanto, certo é que foi construído imediatamente ao lado de um outro com essa função, num momento de especial generalização do culto aos mártires.

As dúvidas persistem, em grande parte provocadas pela existência de edificações análogas que têm sido interpretadas quer como *templa*, como é o caso de São Cucufate (Étienne *et al.* 1989) ou de Milreu (Hauschild 1984/88), quer como mausoléus, como acontece com as estruturas absorvidas pela basílica de Santa Eulália, em Mérida (Mateos Cruz 1992; Martínez Tejera 2006), pela basílica de São Sebastião, em Roma (Tolotti 1982) ou ainda na vila romana de Los Castillejos (Aguilar Sáenz *et al.* 1993), embora neste último sítio as duas designações sejam tidas em conta.

É também neste momento que as *villae* se convertem em espaços cristianizáveis (Martínez Tejera 2006: 117; Heredia Bercero 2010: 377 e ss.). Talvez por este motivo assistimos à construção de uma série de equipamentos análogos e possivelmente coevos àqueles verificados na Quinta de Marim. Referimo-nos concretamente aos casos de Milreu (Hauschild 1984/88) e também de São Cucufate (Étienne *et al.* 1989).

Quiçá estes edifícios, de dúbia funcionalidade, sejam, precisamente, reflexo da primitiva igreja hispânica da segunda metade do século IV que estava em pleno processo de formação e consolidação, realidade espelhada também na fragilidade e insegurança ideológica (Martínez Tejera 2006: 117). Neste sentido, podemos admitir, inclusive, que estes edifícios poderão ter desempenhado as duas funções (Aguilar Sáenz *et al.* 1993).

No que respeita às cidades, são poucas as que neste momento cumprem a função de sedes episcopais com equipamentos edílicos. Este seria o caso de *Ossonoba* que, embora fosse já sede episcopal, desconhecemos se contaria com um edifício edílico. Importa referir, contudo, que nada sabemos, até ao momento, acerca destes equipamentos (Castellanos 1999; Román Punzón 2004), o que nos motiva ainda mais a tê-los em consideração. Por outras palavras, neste momento muitas cidades correspondiam já a sedes episcopais que, por constituírem locais continuamente ocupados até aos dias de hoje, desconhecemos a existência de edifícios dedicados a albergar o novo credo e seus agentes. Do século IV em *Ossonoba*, conhecemos pelo menos a existência de dois bispos: Vicente (Dias 2003: 19-21), na primeira metade, e Itácio Claro (Azevedo 1967), na segunda metade. O corpo do primeiro acabou por ser venerado até à actualidade, realidade que lhe auferiu o “título” de Padroeiro da cidade Algarvia.

Assim, além da crescente cristianização das elites rurais (Palol i Salellas 1978), já nas cidades se assistia a uma crescente evangelização, mesmo naquelas que eram sedes episcopais desde o século III, como é o caso de *Augusta Emerita* (Mateos Cruz 1993). Aí encontramos um dos *martyria* mais bem conhecidos da Península Ibérica, Santa Eulália (Caballero Zoreda e Mateos Cruz 1995; Mateos Cruz 1999; Caballero Zoreda 2003), construído no século IV e reformado durante a centúria seguinte.

Efectivamente, a planta do primitivo edifício, o *martyrium* (Fig. 6), é em tudo idêntica àquela verificada na Quinta de Marim e, estranhamente, tem sido ignorada na discussão da funcionalidade deste tipo de equipamentos, salvo raras excepções. Parece evidente que o caso emeritense não deixa dúvidas quanto ao propósito para que foi construído e para o qual muito contribuiu a conservação excepcional dos dados arqueológicos e das fontes, estimulada pela continuidade tradicional do culto.

**ENTRA FIG. 6**

O caso mais recente, contudo, de leitura e interpretação de uma estrutura similar, suportada por escavações metódicas, é o caso da Plaza Antoni Maura de *Barcino,* onde se colocou a descoberto um edifício de culto (Fig. 7) em redor do qual se dispôs uma necrópole (Ripoll López 2001; Heredia Bercero 2010: 382-383). No caso catalão, está comprovada a implantação do imóvel sobre as estruturas da vila alto-imperial com a qual se articulou. Também aqui, o edifício mostra uma planta inicial similar àquela identificada nos sítios anteriormente referidos, ainda que pareça ter sido continuamente reformulada, o que alterou o seu aspecto primitivo, característico dos grandes mausoléus de época constantiniana (Fontaine 1978: 437; López Quiroga 2005: 220).

**ENTRA FIG. 7**

O caso de Milreu (Fig. 8) é, de facto, aquele que mais dúvida planteia, muito potenciada por um conjunto de mosaicos com decoração característica que obrigaram a relacionar o edifício com o culto às águas. Ainda assim, embora venha sendo interpretado como um templo pagão dedicado a uma entidade aquática e entretanto cristianizado (Schlunk-Hauschild 1978; Hauschild 1984/88), são evidentes as semelhanças com os ditos mausoléus de época constantiniana que encontram paralelos também em Mérida e ainda em Roma, mais concretamente na via Ostiense e na via Ápia.

Talvez as sepulturas do século V d.C., que se formaram em seu redor, utilizadas como argumento para a secularização do templo pagão, assim como a instalação de uma piscina baptismal no século VI (Schlunk-Hauschild 1978: 111 e ss.; Fontaine 1978: 436; Hauschild 1984/88; Maciel 1996: 114; Brogiolo-Chavarría 2003: 19 e ss.; López Quiroga 2005: 206; Teichner 2008; Bernardes 2009: 333), também possam ser utilizadas como argumento na hora de colocar a possibilidade de corresponderem a enterramentos “*ad sanctos*”. Parece indiscutível que estes edifícios de culto geravam sempre espaços da morte em seu redor.

A mesma realidade quiçá possa ser extrapolada para o caso de São Cucufate (Fig. 8) (Alarcão *et al.* 1990; 1995; Maciel 1996: 115), embora aqui o facto de este corresponder a um templo pagão não resulte tão evidente. As diferenças verificadas entre as duas plantas, sendo a de Milreu a mais complexa, poderão ser resultado da maior longevidade de utilização do segundo caso em relação ao primeiro. Lembramos que a *villae* romana de São Cucufate apresenta uma datação de abandono em torno a meados do século V (*Ibidem*). Já sobre a Quinta de Marim, a amálgama de dados não apoiados por contextos arqueológicos permitem apenas supor a continuidade da ocupação após esse momento, embora deslocada do espaço onde se encontra o edifício em causa (Graen 2007).

**ENTRA FIG. 8**

1. **Perduração de culto romano ou primeiro culto aos mártires?**

É evidente, à luz desta discussão, que muito está ainda por conhecer sobre a cristianização do mundo clássico, principalmente sobre a sua fase inicial (Cerrillo Martín de Cáceres, 1995, p. 359). É também evidente que não devemos deixar de colocar todas as possibilidades na leitura de dados antigos e recentes, como é o caso, mesmo que por vezes isso nos obrigue a esquecer aquilo que temos como certo para que, de seguida, possamos fazer leituras a partir de prismas completamente diferentes.

Nesse sentido, estes dados poderão confirmar conjecturas já avançadas, em que a mais antiga arquitectura cristã da Hispânia parece servir propósitos funerários e de culto martirial (Martínez Tejera, 2006, p. 130), embora saibamos paralelamente por fontes escritas que a mesma arquitectura esteve também ao serviço do culto eucarístico. Lembramos que o culto aos mártires foi uma realidade que, entre outros factores, se foi progressivamente enraizando pela indignação humana, quer fase às constantes perseguições, quer à brutalidade das penas atribuídas aos novos crentes (Lactâncio, *De Mortibus Persecutorum*, 13, 2-3). A estes indivíduos, que suscitaram a admiração e veneração dos vivos, Santo Isidoro chama de “…testemunhas de Cristo que lutaram até à morte para defender a verdade.” (*Etymologiarium* VII, 1,2), aos quais foram dedicados edifícios destinados a recordar a sua memória, mas principalmente a imortalizar o cristianismo.

Não podemos deixar de sublinhar a coincidência cronológica, ou não, entre o Édito de Milão e a construção dos edifícios aqui analisados. A partir de 313 foi declarada a neutralidade do estado em relação ao cristianismo, além de serem devolvidas propriedades e locais de culto que haviam sido confiscadas, momento a partir do qual se deverão ter proliferado os edifícios de culto.

Mas abordemos ligeiramente estes diversos edifícios e os rituais a eles implicados. Com a crescente importância deste culto, os seus principais intervenientes serviram-se de duas ferramentas essenciais para cimentar, mas sobretudo difundir, o culto aos mártires, referimo-nos à *inuentio* e à *translatio* (López Cuevas 2011: 3). A primeira consistia no descobrimento das relíquias perdidas de um mártir por meio de revelação divina, geralmente sonhos, mas que na verdade estas revelações estão carregadas de fortes interesses políticos ou pessoais. A *inuentio* não tinha qualquer fundamento criterioso, no nosso ponto de vista, apenas foi utilizada de forma inteligente num momento em que a devoção pelos mártires era notável.

A *translatio*, mais verosímil, correspondia à exumação do cadáver de um mártir de um local para outro, estrategicamente pensado para angariar mais crentes. Mas se conhecemos bastantes casos na literatura de transladações de mártires (García Moreno 2006: 50-55), ou das suas relíquias, na maioria dos casos não sabemos se esses restos correspondiam, efectivamente, ao santo mártir. Lembramos o caso de São Vicente, padroeiro de Faro e de Lisboa, que deverá ter sido transladado do Cabo de São Vicente para Lisboa na segunda metade do século XII (Dias 2003: 93-99). Referimos especificamente este caso porque não deixa de causar alguma estranheza a localização do seu sepulcro, na extremidade ocidental do Algarve. As problemáticas que envolvem este Santo Mártir são bastantes começando, desde logo, pela elevada profusão de personalidades com esse nome. Sabemos, contudo, que São Vicente deverá corresponder ao conhecido bispo da diocese do Algarve, com sede em *Ossonoba* (Faro). Assim, a identificação dos seus restos mortais no Cabo de São Vicente, no século XII, deverão ter sido um equívoco potenciado pelo topónimo com o mesmo nome. Desta forma, o seu sepulcro deveria localizar-se na área de influência de diocese algarvia.

Posto isto, reparamos que a maioria das histórias eclesiásticas, reunidas com base na memória tradicional de natureza lendária, acaba por ter um interesse histórico muito limitado (Dias 2003: 18), complexificando exponencialmente o panorama interpretativo do cristianismo. São muitas as histórias lendárias que chegaram até nós com uma clara intencionalidade de relacionar a história do cristianismo hispânico com o cristianismo primitivo (Oliveira 1964: 80-90; Almeida 1967: 11), sem que tenham rigor científico, mas que o objectivo final era o enaltecimento de um credo secular e a angariação de crentes. Importa salientar sobretudo que a trasladação dos cadáveres dos mártires era feita, geralmente, dos *suburbia* para o interior das cidades, fenómeno importante para compreender o conteúdo deste estudo.

Voltando ao tema que nos ocupa, as fontes clássicas utilizaram indistintamente varias nomenclaturas que deverão remeter a edifícios de culto aos mártires. Importa salientar, não obstante, que seguimos a utilização que vem praticada de três termos essenciais, *martyrium*, *memoria* e basílica martirial (López Cuevas 2011: 3). Importam-nos sobremaneira os dois primeiros que, além de corresponderem aos primeiros edifícios construídos, reportam a diferentes situações. Os *martyria* correspondem a sepulcros de mártires monumentalizados, nos quais se centraliza o culto, ou os edifícios que acabam por conter os seus restos mortais após uma *translatio*, é o caso de Santa Eulália de Mérida. Os *memoriae* reportam-se a edifícios ou recintos construídos num local chave relacionado com a vida ou a obra do mártir, geralmente sem quaisquer relíquias ou os restos mortais deste.

Estes, tanto os *martyria* como os *memoriae*, deverão ser os mais antigos edifícios construídos em honra e memória dos defensores do cristianismo e que alguns acabariam por se converter em autênticos espaços de veneração, evoluindo para *eclesiae* e basílicas, enquanto outros caíram no esquecimento, principalmente aqueles que foram o espaço primito de sepulcro e depois alvo de *translatio*. Não devemos estranhar a localização destes edifícios nos *suburbia*, sublinhando particularmente a proibição de sepultamento no interior das cidades, ainda em vigor neste momento, e a perseguição aos adeptos do cristianismo que só terminou em 313 com o Édito de Milão. As basílicas martiriais deverão ser ligeiramente mais tardias, construídas em evidente conjuntura de crescimento destravado do cristianismo. Com estes dados é mais fácil compreender o enquadramento do edifício da Quinta de Marim.

Sobre os edifícios que tratamos, não sabemos ao certo quantos destes são originários de um culto aos mártires, nem se correspondem a *martyria* ou *memoriae* sem contextos que o clarifiquem. Nem todos os cultos deste género originaram construções edílicas, e nem todas as construções de edifícios aos mártires se mantiveram em uso contínuo. Uma das poucas excepções é o caso de Santa Eulália, em Mérida, e ao qual se vêm acrescentando cada vez mais casos. Refira-se que a excepcional conservação destes contextos se deve à maior proximidade às cidades, acabando mesmo por ser absorvidos pelas *urbs*, mas também à contínua utilização do espaço sagrado com essa função.

A maioria destas estruturas, com cronologias do século IV, tem-se relacionado, cada vez mais, com esta realidade comprovada pelos dados arqueológicos e, algumas vezes, apoiada pelas fontes. Ainda assim, a excepção não é a regra e, na maioria dos casos, as fontes são omissas sobre estes cultos, principalmente aqueles que tiveram uma origem na periferia do império.

O caso mais paradigmático é, efectivamente, o edifício de Milreu que, cronologicamente em concordância com os restantes edifícios referidos, apresenta mosaicos com iconografias clássicas que têm sido chamados à colação para defender a sua utilidade enquanto templo pagão. Não obstante, como foi já bem concluído por André Carneiro, durante o século IV houve bastantes vilas romanas que gozaram de importantes construções onde as decorações eram ainda de matriz clássica, embora com evidentes características de cristianismo (Carneiro, 2009, p. 213). É o caso da vila de Carranque (Toledo) (Fig. 9), onde o proprietário, homem de confiança de Teodósio e, portanto, cristão, aplica motivos decorativos na sua propriedade de clara temática pagã. Aliás, lembramos que é com este imperador hispânico que tem lugar, durante o século IV, uma generalizada renovação arquitectónica das *villae*. Mais uma vez a coincidente renovação das *villae*, a maioria suburbanas, com a construção destes edifícios não pode ser um mero acaso.

**ENTRA FIG. 9**

Creio ser inevitável não relacionar estes três fenómenos ocorridos durante o mesmo momento, primeira metade do século IV, e que terão originado a construção destas edificações, ou seja, a neutralidade do estado fase ao cristianismo, o incremento do culto aos mártires entretanto desobstruído e uma renovação das *villae* durante todo o século IV, iniciada por Constantino I e, mais tarde, estimulada por um imperador hispânico assumidamente cristão, Teodósio I.

Ainda assim não descartamos por completo a reutilização de uma estrutura pré-existente e pagã, como tem sido proposto para Milreu, mas que à luz dos dados actuais e, principalmente, ao abrigo dos imensos paralelos austeramente iguais de comprovada utilização cristã desde a sua fundação, parece manifesto que somos obrigados a considerar outras leituras.

Admitimos que o caso concreto da Quinta de Marim carece de outros argumentos que fortaleçam esta interpretação. A análise arquitectónica e o estabelecimento de paralelos não são suficientes na hora de optar por uma ou por outra interpretação. No entanto, se tivermos em conta os dois edifícios análogos e geograficamente próximos, não parece descabida tal interpretação e aos quais se poderá somar a primitiva estrutura de Santa Eulália de Mérida (Fig. 10).

**ENTRA FIG. 10**

Desconhecemos se as ausências notadas na Quinta de Marim, nomeadamente a inexistência de sepulturas no interior ou exterior do edifício, são fruto das antigas intervenções de Estácio da Veiga ou de espoliações efectuadas antes do final do século XIX. Recentemente o interior do edifício foi reescavado (Graen 2005) e sem surpresa não foram encontrados dados relevantes. Não podemos ainda deixar de questionar se este local terá sido um dos que foi alvo de *translatio*, justificando a ausência de resto mortais no interior. Infelizmente esta é uma questão sem resposta da mesma forma que não podemos descrever como ou onde estariam localizados os restos do mártir, até porque, a corresponder a um *memoria*, não conteria quaisquer restos mortais. Em todo o caso, se este edifício absorveu o cadáver de um mártir, podemos supor uma situação idêntica àquela verificada no caso emeritense.

Não obstante, outras questões são passíveis de encontrar esclarecimento, nomeadamente a existência, ou não, de sepulturas a envolver o denominado mausoléu constantiniano. Mais uma vez desconhecemos se o pai da arqueologia portuguesa terá escavado além dos limites das estruturas do edifício. Independentemente disso, estamos convencidos que a área envolvente a este deverá conter inumações posteriores à sua construção, como acontece nos casos de Milreu e de São Cucufate. Sabemos da existência de sepulturas entre este edifício e um outro que foi identificado com uma basílica (Graen 2007: 279-283). Santos Rocha, como havíamos dito, também explorou a Quinta de Marim onde detectou um conjunto de sepulturas tardias, possivelmente do século V ou mesmo VI (Rocha 1895b: 193-195). São estas sepulturas que localizamos entre ambos os edifícios (Fig. 11) sem que saibamos se pertencem a uma extensão da necrópole localizada a nordeste do sítio, pertencendo, portanto, à possível basílica, ou ao mausoléu constantiniano. Não parece ainda descabido propor que, a tratar-se efectivamente de uma basílica, a sua construção se deva à pré-existência do edifício dedicado a um mártir.

**ENTRA FIG. 11**

Reflectindo sobre a presença de um mausoléu romano alto-imperial, não estamos tão seguros sobre a presença de sepulturas de inceneração dessa cronologia. A existência, nesse local, de um mausoléu alto-imperial indica que aí estariam sepultados os proprietários da *villa*, ou pelo menos indivíduos influentes, o que contrasta com a presença da necrópole comum. Geralmente ambas as necrópoles estavam separadas, a dos proprietários e a dos serviçais, ainda que próximas. Lembramos o caso de Milreu e ainda da vila romana de Pisões (Pereira *et al.* *no prelo*).

Reparamos, portanto, que esta *villa* parece ter mudado consideravelmente a arquitectura, os espaços da morte e a mentalidade. Fica por atestar se esta mudança também é extensível à vivência do quotidiano ou mesmo produtivo, confirmando a mudança paradigmática de um ambiente áulico para uma vivência *simpliciori* (Carneiro 2009: 216-217). Mais problemática é conhecer as causas que potenciaram esta aparentem mudança, demonstrando a ausência de um projecto ambicioso que se debruce sobre este sítio.

É clara a estreita relação das características arquitectónicas destes edifícios com o mundo funerário presente um pouco por toda a península ibérica e, em alguns casos, comprovada a sua construção para cumprir a função de *martyria* ou *memoria*. No entanto, na maioria dos casos, apenas é identificado o edifício, associado ou não a uma necrópole, sem que se possa comprovar a sua função. Este é o caso da Quinta de Marim e poderá também ser o caso da Quinta da Torrinha, em Almada, onde se colocou a descoberto parte de um edifício idêntico, embora de menores dimensões (Barbosa e Aldana, 2006).

Estes imóveis acabariam por marcar a imagética cultual cristã, evoluindo ou originando rapidamente edifícios bastante mais complexos e de dimensões ampliadas, mas que indiscutivelmente mantiveram uma tradição que parece ter chegado aos nossos dias. Com efeito, ainda hoje poderemos encontrar ermidas ou capelas com uma arquitectura que parece ser uma cópia, mais ou menos fiel, dos outrora mausoléus constantinianos, e que, curiosamente, ou não, estão muitas vezes dedicados a todos os mártires ou à Nossa Senhora de todos os Mártires (Fig. 12). Este é o caso da arruinada ermida de Santiago de Albuquerque (Caballero Zoreda, 2003; Caballero Zoreda e Arce 2005), da basílica de San Blas (Caballero Zoreda, 2003) e também, embora com as respectivas reservas, da ermida de Los Santos Mártires, em Cáceres (Corrales Gáitan, 1998), que foi trasladada da primitiva localização.

**ENTRA FIG. 12**

1. **Reflexões**

Não parece descabido pensar que existiu um edifício semelhante que serviu de modelo disseminador, embora não seja fácil argumentar tal possibilidade. Certo é que a elevada profusão ibérica de edifícios com estas características, mais ou menos afins, deveram ter sido introduzidos de alguma forma, deixando um rasto mais ou menos claro sobre a sua expansão.

Arriscamos, ainda, apontar uma curiosa coincidência cronológica entre todos estes edifícios e a celebração de muitos dos concílios ecuménicos e plenários que, no século IV, eram cada vez mais frequentes e começavam a ter especial destaque na fixação da fé cristã. Exemplo é o Concílio de *Iliberris* (306), que reuniu bispos e presbíteros de todas as sedes episcopais, nomeadamente Évora, Faro e Mérida (Carneiro, 2009, p. 208). Quiçá possam ter sido estes os principais agentes transportadores de uma nova paisagem cristã destinada a perpetuar aqueles que lutaram pelo novo credo.

Devemos salientar, contudo, que esta nova imagem característica de uma cabeceira absidal semicircular não é originada com o cristianismo. Enrique Cerrillo Martín de Cáceres esclareceu já devidamente que esta característica é pré-existente, embora servindo outros propósitos domésticos e não cultuais (1995, pp. 363-364).

Além da coincidente presença de bispos de sedes episcopais onde se localizam estes imóveis em reuniões cristãs hispânicas, não podemos deixar de reparar na também coincidente cronologia de construção e de morte do santo mártir. Essa relação foi já comprovada para o caso emeritense (Mateos Cruz, 1999), e não podíamos deixar de referir idêntica situação para o caso de São Cucufate (304), mártir falecido um ano depois de Santa Eulália e que perdurou na memória até há actualidade.

Os casos algarvios, contudo, são mais complexos. Em Estoi (Faro) apenas sabemos que o padroeiro é São Martinho de Milreu, que está claramente associado à vila romana, e o caso da Quinta de Marim parece ter-se perdido completamente da memória humana. Com efeito, o edifício da Quinta de Marim parece ser aquele que permaneceu em uso por menos tempo, embora existam propostas da existência de uma basílica nas imediações (Graen, 2007), mas que carecem ainda de comprovação. Milreu ou São Cucufate subsistiram durante mais tempo, o que permitiu, no último caso, a instalação de uma comunidade de frades no local que aí se fixou até, pelo menos, o século XII e tendo São Cucufate como Padroeiro.

Falámos já, embora muito sucintamente, sobre São Vicente, bispo de *Ossonoba*, que poderá estar de alguma forma relacionado com estes edifícios algarvios, e seguramente com a evolução do cristianismo no extremo sudoeste da província da Lusitânia. Infelizmente as variáveis são imensas impossibilitando o estabelecimento de respostas mais concretas e incontestáveis. De momento, não pretendemos tomar estas conjecturas como certas, menos ainda afirmar que a *villa* romana da Quinta de Marim poderá estar relacionada com o bispo ossonobense, apenas alertar para possibilidades que, como tantas outras, estão sobre a mesa.

Ainda sobre a disseminação destes edifícios, tema inicial deste capítulo, não resulta fácil apontar a sua origem geográfica. A Península Itálica conta também com uma farta quantidade de mausoléus com estas características. No entanto, foi já avançado por outros investigadores que o edifício martirial de Santa Eulália de Mérida poderá constituir o polo irradiador deste modelo de imóvel na Península Ibérica (Fig. 13) (Cerrillo Martín de Cáceres, 1995, pp. 365-366), proposta que partilhamos embora a cronologia seja, na maioria dos casos, demasiado idêntica.

**ENTRA FIG. 13**

Com efeito, é nas grandes vilas suburbanas que encontramos os primeiros indícios de cristianismo (Cerrillo Martín de Cáceres, 1995, pp. 365-366; Mateos Cruz, 2005, p. 53; Heredia Bercero, 2010, pp. 382-384), para aí renegado pelas elites pagãs de uma sociedade que tem as cidades como principal polo administrativo e dinamizador. Embora possa parecer que se tenta desvalorizar a difusão do cristianismo através dos principais centros urbanos, não recusamos, de modo algum, tal possibilidade. Pelo contrário, tentamos apenas demonstrar que se nos *suburbia* é difícil comprovar a funcionalidade cultual cristã destes edifícios (Fig. 14), nas cidades tal tarefa afigura-se ainda mais difícil, dificuldade que está potenciada pela sobreposição contínua de ocupações e pela grande complexidade estratigráfica.

**ENTRA FIG. 14**

Nem tudo são conjecturas, a já assinalada importância das *villae* suburbanas do principal núcleo dinamizador do Algarve (Fabião 1992-93: 238-245), ou seja, Ossónoba, seguramente contribuíram para a difusão do cristianismo neste recanto da Península Ibérica que, quando o cristianismo foi assumidamente aceite como religião oficial, deverá ter centralizado o culto, ou pelo menos a sua administração.

**Bibliografia**

Aguilar Sáenz, A., Guichard, P. e Lefebvre, S. (1993): “La ciudad antigua de Lacimurga y su entorno rural”. *In* Gorges, J.-G., (ed.): *Actas de la mesa redonda internacional “El medio rural en Lusitania romana - Formas de hábitat y ocupación del suelo”*. Salamanca: 109-130.

Alarcão, J., Etienne, R. e Mayet, F. (1995): “Os monumentos cristãos da villa de S. Cucufate”. *IV reunião de Arqueologia Cristã Hispanica*: 383-387.

Alarcão, J. de (2005): “Notas de arqueologia, epigrafia e toponímia – III”. Revista *Portuguesa de Arqueologia*, Vol. 8, 2: 293-311.

Alarcão, J. de, Étienne, R. e Mayet, F. (1990): *Les villas romaines de São Cucufate*. Paris.

Almeida, F. de (1967): *História da Igreja em Portugal*. Nova ed. preparada e dirigida por Damião Peres, Vol. 1, Porto.

Arruda, A. e Pereira, C. (2012): “De Santa Olaia a Bensafrim: itinerários e percursos de Santos Rocha no Algarve”. *In* VILAÇA, R. e PINTO, S. (coords.): *Santos Rocha: A arqueologia e a sociedade do seu tempo*. Figueira da Foz: 133-152.

Azevedo, J. (1967): “Itácio o Claro Bispo de *Ossonoba*, figura preponderante do séc. IV”. *Bracara Augusta* 21: 55-62.

Barbosa, R. e Aldana, P. (2006): “Espaços e estratigrafias da Quinta de Santo António / Quinta da Torrinha (Monte da Caparica, Almada), no contexto da Pré-História recente e romanização na Península de Setúbal”. *Al-Madan* adenda electrónica, II série, 14.

Bernardes, J. (2009): “As Transformações no Fim do Mundo Rural Romano no Sudoeste Peninsular: evidências e problemas arqueológicos (sécs. V-VII)”. *Anales de Arqueología Cordobesa* 20: 323-348.

Bowes, K. (2006): “Building sacred landscapes: villas and cult”. *In* CHAVARRÍA, A., ARCE, J. e BROGIOLO, G. (eds.): *Villas tardoantiguas en el mediterráneo Occidental*. Anejos de Archivo Español de Arqueología XXXIX. Madrid: 73-95.

Brogiolo, G. P., - Chavarría, A. (2003): “Chiese e insediamenti tra V e VI secolo: Italia Settentrionale, Gallia Meridionale e Hispania”. *In* BROGIOLO G. P. (ed.): *Chiese e insedimenti nelle campagne tra V e VI secolo*. Mantua: 7-38.

Caballero Zoreda, L. (2003): “Arquitectura tardoantigua y alto medieval en Extremadura”. *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, XXIX. Madrid: 143-175.

Caballero Zoreda, L. e Arce, F. (2005): “El enigma de una iglesia. La ermita de Santiago de Albuquerque (Badajoz)”. *Norba-Arte* XXV: 5-35.

Caballero Zoreda, L. e Mateos Cruz, P. (1995): “Excavaciones arqueológicas en la basílica de Santa Eulalia de Mérida”. *IV reunião de Arqueologia Cristã Hispanica*: 297-307.

Carneiro, A. (2009): “Sobre a cristianização da Lusitânia: novas reflexões a partir dos dados históricos e das evidências arqueológicas”. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie I, 2: 205-220.

Castellanos, S. (1999): *Calagurris tardoantigua. Poder e ideología en las ciudades hispanovisigodas*. Amigos de la Historia de Calahorra, Murcia.

Cerrillo Martín de Cáceres, E. (1995): Cristianizacion y arqueologia cristiana primitiva de la lusitana: las áreas rurales.

Corrales Gaitán, A. (1998): *Ermitas cacerenses*. Cámara Oficial De Comercio e Industria de Cáceres. *IV reunião de Arqueologia Cristã Hispanica*: 359-375.

Dias, I. (2003): *Culto e memória textual de S. Vicente em Portugal (da Idade Média ao Século XVI)*. Tese apresentada à Faculdade de Literatura da Universidade do Algarve para obtenção do grau de Doutor.

Étienne, R., Alarcão, J. de e Mayet, F. (1989): “Les villas romaines de São Cucufate”. *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 2: 232-249.

Fontaine, J. (1978): *El Prerrománico*. Europa Románica Vol. VIII, Edit. Encuentro, Madrid (Edic. original, L`art préroman hispanique I, Coll. La nuit des temps, St. Leger, Vauban. Edic. Zodiaque.

Graen, D. (2005a): “Two Roman mausoleums at Quinta de Marim (Olhão): preliminary results of the excavations in 2002 and 2003”. *Revista Portuguesa de* Arqueologia, Vol. 8, 1: 257-278.

Graen, D. (2005b): “The so-called tlemples at Milreu (Estói/Algarve), São Cucufate (Vila de Frades/Alentejo) and Quinta de Marim (Olhão/Algarve): a new interpretation of their function, based on actual excavations and iconographic studies”. Xelb 5: 74-84.

Graen, D. (2007): “O sítio da Quinta de Marim (Olhão) na época tardo-romana e o problema da localização da *Statio Sacra*”. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, Vol. 10, 1: 275-288.

Graen, D., Kleinschmidt, T., Schierl, T. e Zimmermann, K. (2008): “The site of Quinta de Marim (Olhão): results and perspectives of investigation”. *Xelb* 8: 223-241.

Hauschild, T. (1980): “Milreu-Estoi (Algarve). Untersuchungen neben der Taufpiscina und Sondagen in der Villa. Kampagnen 1971 und 1979”. *Madrider* *Mitteilungen* 21: 189-219.

Hauschild, T. (1984/88): “O edifício de culto do complexo das ruínas perto de Estói, na província da Lusitânia”. *Arqueologia e História*, Série 10, 1-2: 123-150.

Hauschild, T. (1997): “Milreu (Estói, Faro), vila romana e santuário”. *In* Barata, F. e Parreira, R. (eds.): *Noventa séculos entre a Serra e o Mar*. Lisboa: 407-413.

Heredia Bercero, J. (2010): “La cristianización del *suburbium* de Barcino”. *In* Vaquerizo Gil, D. (ed.) - *Las Áreas Suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función*. Monografias de Arqueología Cordubesa 18. Córdoba: 363-396.

López Quiroga, L. (2005): “Los orígenes de la parroquia rural en el Occidente de Hispania (siglos IV-IX) (Provincias de Gallaecia y Lusitania)”. *Actes du colloque internacional, Aux origines de la paroisse rurale en Gaule méridionale (IVE-IXE)*. Paris: 193-228.

Maciel, M. J. (1996): *Antiguidade Tardia e Paleocristianismo em Portugal*. Lisboa.

Marques, M. (coord.), Araújo, A., Faria, A. M., Nuno. C., Pinheiro, D. e Lourenço, F. (1995): *Carta Arqueológica de Portugal, concelhos de Faro, Olhão, Tavira, Vila Real de Santo António, Castro Marim e Alcoutim*. Lisboa: Instituto Português do Património Arquitectónico e Arqueológico.

Martínez Tejera, A. (2006): “Arquitectura cristiana en Hispania durante la antigüedad tardía (siglos IV-VIII)”. *In* López Quiroga, J; Martínez Tejera, A. M. e Morín de Pablos, J. (eds.): *Gallia e Hispania en el contexto de la presencia «germánica» (ss. V-VII): Balance y perspectivas*. B.A.R. Int. Ser. 1534: 109-197.

Mateos Cruz, P. (1992): Sta. Eulália y la evolución del urbanismo emeritense. Actas del ciclo de conferencias sobre la figura de Eulália. Mérida: 57-81.

Mateos Cruz, P. (1999): *La basílica de Santa Eulalia de Mérida*. Anejos de Archivo Español de Arqueología XIX, Madrid.

Mateos, P. (2000): “Augusta Emerita: de Capital de la Diócesis Hispaniarum a sede temporal de época visigoda”. *Sedes Regiae* 400-800: 491-520.

Mateos Cruz, P. (2003): “Villa de la Cocosa, Badajoz”. *In* Mateos Cruz, P. e Caballero Zoreda, L. (eds.): *Repertorio de Arquitectura Cristiana en Extremadura: época tardoantigua y altomedieval*. Anejos de AEspA XXIX, Mérida: 21-24.

Oliveira, M. de (1964): *Lenda e História. Estudos Hagiográficos*. Lisboa, União Gráfica.

Palol I Salellas, P. de. (1978): “La cristianización de la aristocracia romana hispánica”. *Pirenae* 13-14: 282-300.

Pereira, C., Soares, M. e Soares, R. (*no prelo*) – Os mausoléus da vila romana de Pisões. A morte no mundo rural romano. *Revista Portuguesa de Arqueologia*. Lisboa.

Resende, A. de (1593): *De Anquitatibus Lusitaniae*, (1996) - Introdução, tradução e comentário de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Ripoll López, G. (2001): “La transformación de la ciudad de Barcino durante la antigüedad tardía”. In Heredia Bercero, J. (Dir.): *De Barcino a Barcinona (siglos I-VII). Los restos arqueológicos de la plaza del Rey de Barcelona*. Barcelona: 34-43.

Rocha, A. dos S. (1895a): “Notícia de algumas estações romanas e árabes do Algarve. Memórias e explorações arqueológicas III. Memórias sobre a Antiguidade”. *O Arqueólogo Português*, 1.ª Série, 1: 113-116.

Rocha, A. dos S. (1895b): “Notícia de algumas estações romanas e árabes do Algarve. Memórias e explorações arqueológicas III. Memórias sobre a Antiguidade”. *O Arqueólogo Português*, 1.ª Série, 1: 193-212.

Román Punzón, J. M. (2004): *El mundo funerario rural en la provincia de Granada durante la Antigüedad Tardía*. Editorial Universidad de Granada.

Santos, M.ª L. (1972): *Arqueologia Romana do Algarve*. Vol. II. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses.

Sarrão, H. F. (1607): “História do Reino do Algarve”. In Guerreiro, M. e Magalhães, J. (1983): *Duas descrições do Algarve do século XVI*. Cadernos da Revista de História Económica e Social, 3: 133-172.

Silva, C., Soares, J. e Coelho-Soares, A. (1992): “Estabelecimento de produção de salga de época romana na Quinta do Marim (Olhão). Resultados preliminares das escavações de 1988-89”. *Setúbal Arqueológica* 9/10: 335-374.

Schlunk, H. e Hauschild, Th. (1978): *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen zeit*. Hispania Antiqua, Verlag Philipp von Zabern-Mainz um Rhein.

Teichner, F. (2001): “Uma nova interpretação da área 21, a partir da planta elaborada por Sebastião Philippes Martins Estácio da Veiga, sobre a Villa romana de Milreu (Estoi, Algarve): notícia preliminar”. *O Arqueólogo Português*, 4, vol. 19: 187-198.

Teichner, F. (2008): “La pars urbana tardorromana de la villa de Milreu (Estói, Portugal): nuevos descubrimientos y antiguos documentos”. *In* Fernández Ochoa, C., García-Entero, V. e Gil Sendino, F. (eds.): *Las villae tardorromanas en el occidente del Imperio: arquitectura y función*. Gijón: 731-740.

Tolotti, F. (1982): “Le basiliche cimiteriali con deambulatorio del suburbio romano, p. questione ancora aperta”. *Römische Mitteilungen* 89: 153-211.

Tovar, A. (1976): *Iberische Landeskunde. Die Völker und die Städte des antiken Hispanien, Bd. 2: Lusitanien*. Baden-Baden: Valentin Körner.

**Fontes**

*Lucius Caecilius Firmianus Lactantius* (ca. 240-ca. 320), *De Mortibus Persecutorum*. Transcrição original latina disponível no site: “The Latin Library”; <http://www.thelatinlibrary.com/index.html>.

*Sanctus Isidorus Hispalensis* (560-636), *Etymologiarvm Sive Originvm Libri XX*. Transcrição original latina disponível no site: “The Latin Library”; <http://www.thelatinlibrary.com/index.html>.

**Manuscritos**

Veiga, E. da (1883): *Inventário do Museu Archeológico do Algarve, fundado em 1880 na Academia Real de Bellas Artes de Lisboa*. Acessíveis no legado do Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa. Portugal.

Veiga, E. da (1885): *Inventário do Museu Archeológico do Algarve, fundado em 1880 na Academia Real de Bellas Artes de Lisboa*. Acessíveis no legado do Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa. Portugal.