

UNIVERSITA DEGLI STUDI DI BOLOGNA
ISTITUTO DI ANTICHITA RAVENNATI E BIZANTINE - RAVENNA

SANTIAGO MACIAS

A BASILICA PALEOCRISTA E AS NECROPOLES
PALEOCRISTA E ISLAMICA
DE MÉRTOLA: ASPECTOS E PROBLEMAS

estratto da
XXXIX CORSO DI CULTURA
SULL'ARTE
RAVENNATE E BIZANTINA
Ravenna, 6 - 12 aprile 1992



EDIZIONI DEL GIRASOLE



0957

SANTIAGO MACIAS

A BASÍLICA PALEOCRISTÃ E AS NECRÓPOLES
PALEOCRISTÃ E ISLÂMICA
DE MÉRTOLA: ASPECTOS E PROBLEMAS

1- *Introdução*

A basílica paleocristã de Mértola, cuja escavação se iniciou em 1980, constitui um dos primeiros sítios em Portugal onde foi possível, ainda que com fortes limitações, proceder ao estudo de um local de culto de época paleocristã com utilização simultânea como espaço funerário.

A posterior constatação da existência de duas necrópoles (mais antiga a paleocristã, mais recente a referente ao período islâmico) contribuiria também para a reafirmação da originalidade da descoberta e para a abordagem a problemáticas até então quase inexploradas no âmbito da história medieval portuguesa.

A presença em Mértola deste antigo cemitério cristão foi pela primeira vez alvitada pelo arqueólogo Estácio da Veiga (que se deslocara aquela vila a fim de inventariar e recolher uma imensa quantidade de vestígios arqueológicos deixados a descoberto pela cheia do Guadiana de Dezembro de 1876) em 1880.

A quantidade e qualidade das epígrafes cristãs registadas por Estácio da Veiga (Veiga, 1880: 85-121), e a presença de alguns vestígios arquitectónicos, trazidos à luz do dia durante uma breve campanha de escavações num local conhecido como Rocio do Carmo, não deixaram dúvidas aquele investigador: «não parece,

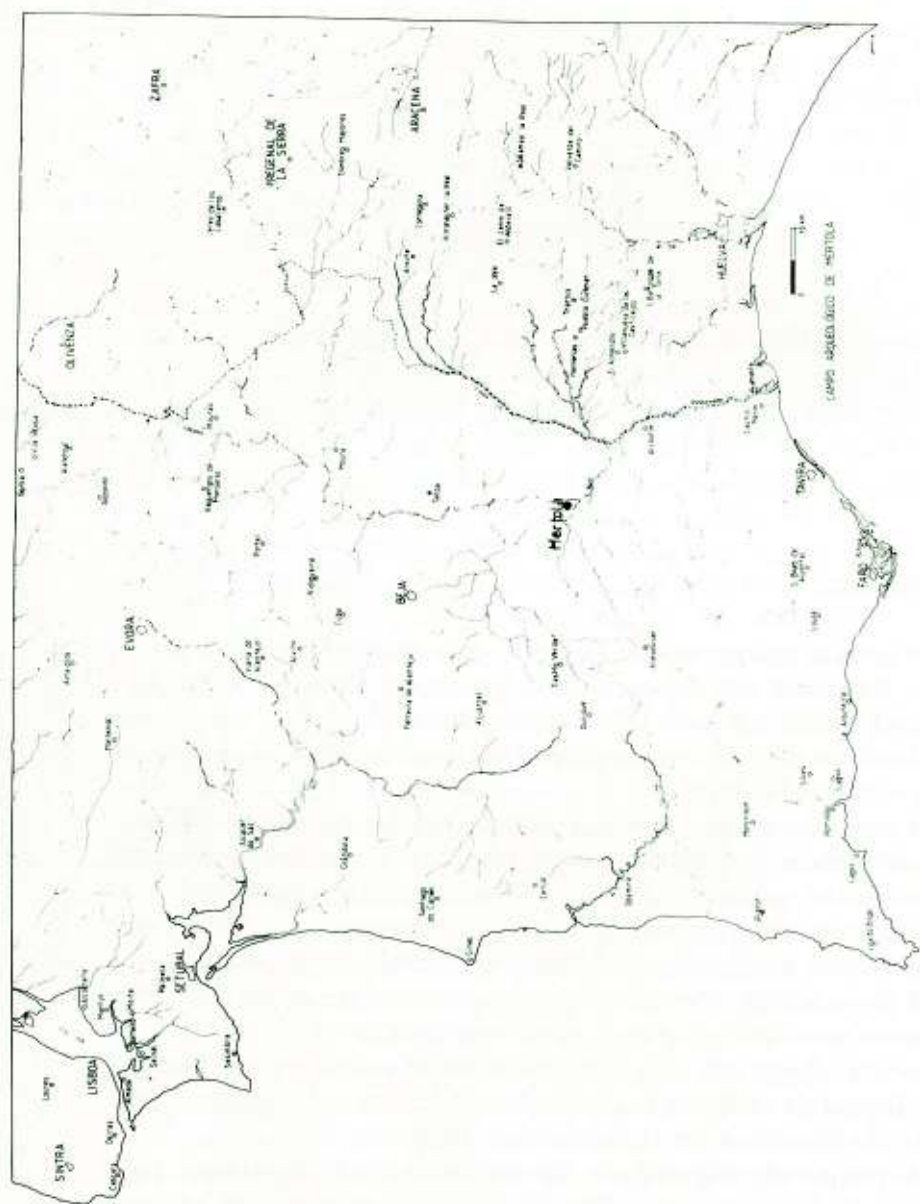


Fig. 1 - Localização de Mértola no Sul de Portugal

pois, duvidoso ter o templo existido alli, a pouca distancia da igreja do Carmo, e que dentro e em torno d'elle se faziam os enterramentos» (Veiga, 1880: 105). A verificação desta suposição tardaria quase 100 anos.

Estácio da Veiga registou ainda a existência de algumas lápides funerárias árabes (Veiga, 1880: 150 e 158-159), embora não tenha avançado com nenhuma proposta de localização da *maqbara* de Mértola.

Os trabalhos arqueológicos iniciados em 1979 naquela vila levaram a equipa responsável pela investigação a alargar o campo de trabalho (inicialmente circunscrito à alcaçova do castelo) a tentar exumar o templo e o cemitério referenciados por Estácio da Veiga. A escavação levada a cabo desde então no Rossio do Carmo permitiu identificar um apreciável conjunto de estruturas arquitectónicas datadas entre os séculos V e VII d.C., as quais correspondem à antiga basílica paleocristã, junto à qual se encontrava a importante necrópole da cidade. Através da escavação verificou-se ainda que a tradição mortuária da zona se manteve durante o período islâmico, época durante a qual os terrenos em redor da basílica continuaram a ser utilizados como cemitério (fig. 2).

O estudo da basílica e das necrópoles encontra-se neste caso orientado para dar resposta a problemas como a tipologia arquitectónica do monumento e a sua utilização como espaço funerário entre os séculos V e XIII.

A arqueologia constitui, neste campo específico, um contributo essencial para o estudo da morte no Portugal mediterrânico medieval. A intervenção do Campo Arqueológico de Mértola possibilitou o levantamento de uma série de questões em volta da evolução das atitudes perante a morte durante a Alta Idade Média. A análise da basílica como peça arquitectónica e espaço funerário e o estudo comparado dos ritos funerários dos períodos paleocristão e islâmico procuram, nesta segunda vertente, abordar a evolução desses ritos e dar resposta a problemas como o da existência de continuidades ou rupturas entre o reino visigótico e o Islão após 711.

Na impossibilidade de analisar todo o cerimonial de inumação a partir dos vestígios encontrados durante a escavação, a

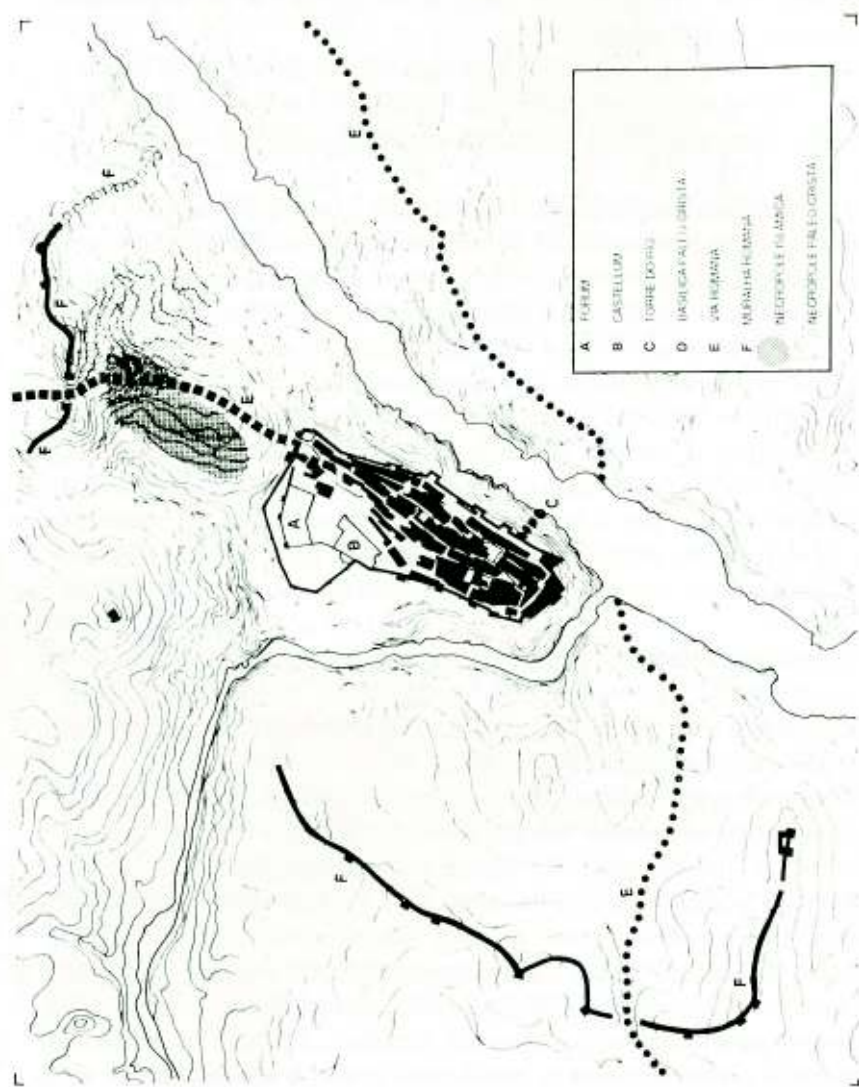


Fig. 2 – Planta de Mértola

investigação recorreu a materiais de diferentes procedências. Na abordagem à problemática específica posta por esta basílica fomos obrigados ao cruzamento de informações de diferentes áreas. Pode-se perguntar se é lícito utilizar num estudo desse tipo fontes tão diversas como *Liber Ordinum* (em uso nas igrejas visigótica e moçárabe), os preceitos utilizados nos funerais dos mouriscos espanhóis na Baixa Idade Média, estudos sobre a morte no Magrebe contemporâneo, abordagens complementadas pelos resultados de investigações arqueológicas conduzidas ao longo das últimas décadas em algumas das necrópoles medievais peninsulares.

A procura de paralelismos com o período que a nossa investigação abarca e a diversidade na abordagem deste tipo de trabalhos obriga-nos a uma redobrada precaução, destinada a evitar anacronismos indesejáveis ou extrapolações abusivas, que se traduziriam numa distorção da realidade.

As conclusões, embora não tenham teor especulativo, deverão, portanto ser consideradas como hipóteses de trabalho, passíveis de análise mais rigorosa.

Um conjunto de circunstâncias viria, porém, a condicionar a investigação em torno do achado arqueológico: a basílica de Mértola sofreu, durante décadas a fio, as consequências de sucessivas obras públicas (abertura de novas vias rodoviárias, instalação de redes telefónicas, eléctricas, de infra-estruturas de saneamento etc.) levadas a cabo ao longo deste século na zona correspondente à basílica e às necrópoles.

Parte substancial da igreja viria, desta forma, a desaparecer, tendo os trabalhos arqueológicos da década passada permitido exumar uma pequena parte da nave central desse local de culto e parte substancial da nave norte. Tais factores limitaram, de forma considerável, um estudo que se desejava bem mais amplo.

Por outro lado, as necrópoles localizavam-se (e em especial a islâmica, mais recente) a pouca distância do superfície actual do Rossio do Carmo.

A compressão exercida sobre os esqueletos, acentuada nos últimos anos com a passagem no local de veículos de grande porte, reduziu grandemente a possibilidade de se proceder a um estudo antropológico que abrangesse a totalidade dos corpos inumados naquele local.

Refira-se, enfim, que não serão apresentados neste estudo resultados nas áreas de onomástica, epigrafia e paleodemografia, temas sobre os quais outros investigadores do C.A.M. estão a trabalhar.

2 - A *basílica paleocristã de Mértola: um espaço funerário*

A igreja paleocristã de Mértola inclui-se, tipologicamente, no grupo das basílicas com duas ábsides contrapostas (fig. 3), série para a qual se admite geralmente como segura uma paternidade norte-africana. Essa forma teria chegado à Península Ibérica já completamente definida, não vindo depois a evoluir (Cerrillo, 1978: 10). As evidentes analogias entre as basílicas peninsulares e as norte-africanas obrigaram também à procura doutros paralelos entre várias necrópoles desta última região e os cemitérios alto-medievais da Hispânia, numa tentativa de fornecer um contexto mais alargado para a explicação da necrópole paleocristã de Mértola.

As basílicas de ábsides contrapostas existentes na África Proconsular parecem, de facto, ter nalguns casos uma cronologia mais antiga que as peninsulares - a basílica de Rusguniae terá sido construída nos finais do século IV ou inícios do V, datação próxima da basílica II de Belalis Major (Duval, 1973: 23 e 61) - embora noutros casos, como em Sbeitla II, se registem datações mais tardias, próximas das que até agora têm sido atribuídas aos templos peninsulares (Duval, 1973: 171).

Observam-se ainda, nas basílicas africanas, diferenças na época de construção das duas ábsides. Na maioria delas a ábside primitiva estava localizada a Oeste - ao contrário do altar-mor, sempre a Oriente - tendo, mais tarde, provavelmente em época bizantina (e possivelmente por necessidades litúrgicas) sido acrescentada a ábside Este. A "ocidentalização" das basílicas é um fenómeno regional do Norte de África, ainda que menos vulgar na Argélia e muito mais frequente na Tunísia actuais (Duval, 1982: 176).

Outras basílicas apresentam ábsides mais antigas a Este: Orleansville, construída nos inícios do século IV, e Rusguniae, do final da mesma centúria. Nestes templos, as contra-ábsides (que

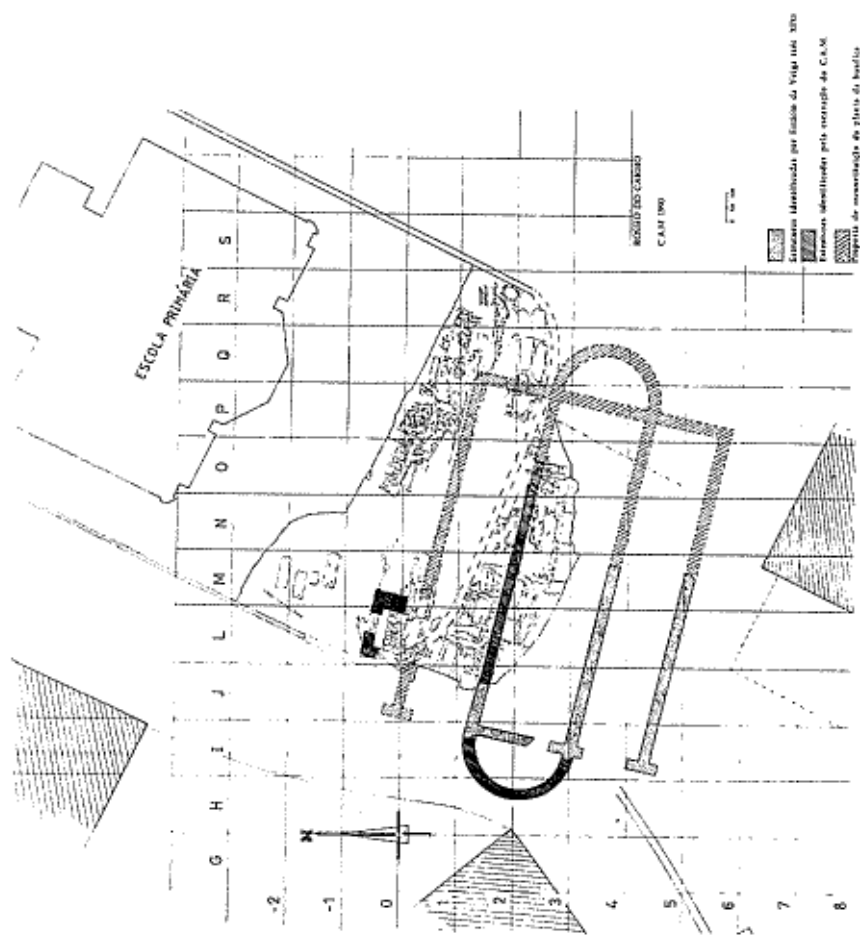


Fig. 3 – Basílica paleocristã de Mértola

datam, no primeiro caso, do século V e, no segundo, já do período bizantino) têm características funerárias nitidamente marcadas (Duval, 1973: 9, 27-28 e 358-359).

Algumas dessas primitivas ábsides a Oeste podem ter sido implantadas em antigos *martiria* - como na igreja de Candidus, em Haïdra (Duval, 1982: 105) - os quais foram depois transformados em local de culto.

No Norte de Africa, a dupla ábside tem também sido considerada como a síntese entre o "exedro" funerário (trata-se de uma região onde a tradição dos *martiria*, tal como o costume da inumação *ad sanctos* permanecera fortemente enraizado) e necessidades litúrgicas específicas dessa região (Duval, 1973: 378-379).

As características arquitectónicas dos edifícios terão, nalguns casos, sido condicionadas pela própria liturgia. Recorde-se, por exemplo, que o altar se localizava na Península Ibérica dentro da ábside leste, ao passo que no Norte de África se situava diante desse local ou mais avançado na nave central (Fernandez, 1987: 187).

Parece-nos importante sublinhar que esta evolução do ponto de vista arquitectónico é acompanhada de perto por uma outra, no âmbito das mentalidades: o Norte de África parece ter começado mais cedo a manifestar preocupações do ponto de vista da protecção a dar ao corpo após a morte, que só mais tarde se registariam na Península Ibérica.

O final do século IV marcou, no Norte de África, o início do hábito de se proceder aos enterramentos em grandes basílicas erguidas durante esse século nas necrópoles suburbanas sobre o túmulo dos mártires ou junto a estes. As famílias ligadas à hierarquia eclesiástica são, neste contexto, as mais zelosas em assegurar para os seus túmulos esse privilégio (Duval, 1988: 172).

A inumação no interior destes grandes edifícios permaneceu um privilégio até meados do século V. Durante este período os túmulos comprimem-se sobretudo em volta da igreja, e de preferência junto à ábside para procurar a proximidade do coro e do altar.

A partir de meados do século V e até à chegada dos árabes o solo das igrejas suburbanas consagradas por corpos ou relíquias foram invadidas pela inumação de simples fiéis, cujos epitáfios,

por vezes extremamente modestos, não mencionam quase nunca o local consagrado (Duval, 1982a: 513).

A organização da basílica como espaço cemiterial obedecia certamente a parâmetros bem definidos. A distinção entre zonas de inumação de homens e mulheres parece não existir em Mértola, prática também verificada no norte de África, onde apenas se regista uma menor concentração de mulheres no coro das igrejas, zona preferida pelos clérigos (Duval, 1975: 330). A presença de túmulos de clérigos nas basílicas é um fenómeno clássico em África - há disso bastantes exemplos na basílica I de Haídra (Duval, 1982: 201) - embora não se possa afirmar se havia uma selecção entre os candidatos à inumação na igreja. Em Mértola também não é possível avaliar com rigor esse tipo de atitude.

A basílica de Mértola, localizada pela escavação arqueológica a partir de um levantamento efectuado no local por Estácio da Veiga, deve ter sido um templo com 3 naves separadas por colunas, 2 ábsides contra-postas e 7 tramos. A escavação arqueológica permite, ainda, inferir que as dimensões da basílica se aproximavam dos 33 m de comprimento e 18 m de largura. A intervenção determinaria igualmente que um dos acessos (e certamente o mais importante) ao templo era feito pela nave lateral-norte (fig. 4). A entrada em muitas basílicas paleocristãs peninsulares fazia-se também dessa forma. É esse o caso de Gerena, Bobalá, El Germe, Casa Herrera, Torre de Palma (Fernandez, 1987: 187) e Mértola. A impossibilidade de alargar o templo para norte (devido às características do terreno) e a necessidade de expandir o espaço de culto levou a que, em época não especificada, se acrescentasse uma quarta nave a sul, também ela ocupada por enterramentos.

A cobertura, da qual se encontraram durante a escavação abundantes vestígios seria, hipoteticamente, de 3 telhados de 2 águas, cobrindo cada uma delas uma das naves. O pavimento, de *opus signinum*, foi progressivamente ocupado ao longo dos séculos por sepulturas (fig. 5), as quais acabaram por cobrir na quase totalidade o espaço disponível.

A existência de uma dupla ábside em Mértola, que nunca pôde ser arqueologicamente verificada, encontra-se aparentemente comprovada do ponto de vista documental desde 1965 (Ferreira, 1965), com base num mapa do local desenhado por Estácio da

Veiga no século XIX. Essa planta mostrava apenas parcialmente as estruturas da basílica postas a descoberto, bem como um apreciável conjunto de sepulturas. Nesse registo nota-se claramente a presença da ábside poente da basílica; contraposta a essa haveria outra a nascente, que nunca foi encontrada, uma vez que o terreno foi



Fig. 4 – Entrada da basílica

cortado, antes do início da escavação, pelos trabalhos de abertura de uma estrada. Embora haja, de facto, casos de basílicas com ábside apenas a oeste - como a de ^{Alexandria} Santa Salsa, em Tipasa, ou a basílica I de Haïdra (Duval, 1975) - tal constitui uma característica específica do Norte de África, como vimos. As basílicas peninsulares que dispõem de uma ábside situam-na sempre a Este.

O grupo da Península Ibérica de basílicas de ábsides afrontadas resume-se, desta forma, a 5 exemplares, das quais 3 se situam dentro dos limites da Lusitânia (Casa Herrera, Torre de Palma e Mértola), localizando-se as restantes 2 em El Germo (Córdova) e Vega del Mar (Málaga). O conhecimento que temos deste pequeno



Fig. 5 – Interior da basílica (nave central)

grupo de monumentos é, contudo, algo limitado, uma vez que apenas dois deles foram até agora alvo de escavações completas e de estudos exaustivos: Casa Herrera (Caballero, 1975) e Vega del Mar (Perez, 1933 e Puertas, 1990), tendo os restantes sido apenas motivo de curtas notícias em revistas da especialidade ou estando, quando muito, parcialmente estudados. A tipologia das basílicas de dupla ábside corresponde a princípios muito semelhantes entre si: têm, todas elas, três naves, variando apenas o número de tramos - 7 em Torre de Palma e Mértola, 5 em Casa Herrera e 6 em El Germe. Templos de pequenas dimensões - cujo comprimento oscila entre os 19 m da basílica de El Germe e os 33 m da de Mértola -, albergariam no seu interior pequenas comunidades de crentes e serviram como locais de inumação durante toda a Alta Idade Média. As basílicas da Lusitânia apresentavam outro tipo de semelhanças: a presença de pias baptismais rectangulares é comum a Casa Herrera (Badajoz), La Cocosa (Badajoz), S. Pedro de Mérida (Badajoz), Valdecaballeros (Badajoz), Alconetar (Caceres), Estói e Torre de Palma (Caballero, 1975: 71), surgindo ainda em Gerena, junto a Sevilha (Fernandez, 1987: 188-190). Pode-se levantar a hipótese, neste contexto, de Mértola ter tido uma estrutura deste tipo.

As basílicas de dupla ábside peninsulares parecem ainda respeitar os seguintes princípios, no que respeita à sua utilização como espaço funerário:

1) A ausência absoluta de enterramentos na ábside Este, zona reservada ao altar.

2) A escassez de inumações na ábside oeste - O casos em Mértola, Vega del Mar e El Germe e apenas 7 em Casa Herrera.

3) O facto de se verificarem enterramentos dentro das igrejas - 38 em Vega del Mar (número relativamente baixo no contexto dessa necrópole), 30 em El Germe e 65 em Casa Herrera. Em Gerena das 42 sepulturas registadas apenas 6 estão dentro da basílica. Em Mértola, o desenho de Estácio da Veiga mostra uma densidade bastante grande de sepulturas no interior da basílica - ainda que aparentemente em menor número na nave central -, dado que a escavação se encarregou amplamente de demonstrar, com o surgimento dos pavimentos da basílica cheios de sepulturas.

4) A concentração das sepulturas de crianças em zonas demarcadas - em El Germe situam-se junto aos muros exteriores da ábside principal (Uulbert, 1971: 162), ao passo que em Casa Herrera estão no interior da ábside oeste (Caballero, 1975: 42).

Em relação às tipologias construtivas pouco se pode adiantar, embora a semelhança de aparelhos verificada em toda a Península aponte tanto para a prática de técnicas comuns em todo o território como para uma capacidade económica muito semelhante entre si por parte dos encomendadores das obras.

A datação destes monumentos tem sido alvo de discussão generalizada. A cronologia das basílicas de Torre de Palma e Casa Herrera aponta para os finais do século V ou primeira metade do século VI (Cerrillo, 1978: 11), época de construção igualmente proposta para Mértola. El Germe, monumento mais tardio, não será anterior aos princípios do século VII (Ulbert, 1971).

A própria datação da basílica de Mértola pode constituir, à partida, tema para discussão. Normalmente considerada como construção dos séculos VI ou VII, parece também razoável a atribuição de uma cronologia mais antiga, consideração reforçada por duas ordens de factores:

* A primeira reside na existência na Achada de S. Sebastião, fora do antigo casco urbano, de uma extensa necrópole romana de inumação, cujo tempo de utilização poderá oscilar entre o século III e os finais do século IV. Tal significa que só a partir do século V é admissível a existência de outra necrópole em Mértola. É bem provável, aliás, que o cemitério romano subsistisse ainda como local de enterramento à data em que se verificaram as primeiras inumações cristãs no Rossio do Carmo.

* A segunda tem a ver com a data da mais antiga lápide funerária até hoje recuperada nos terrenos da basílica: trata-se de um epitáfio do ano 470 d.C. que regista o falecimento de um indivíduo chamado *Faustianus*.

A improbabilidade de se registarem inumações com registo epigráfico antes de se ter construído no local uma igreja e o facto, arqueologicamente comprovado em Mértola, de todos os enterramentos cristãos respeitarem de forma rigorosa as estruturas arquitectónicas da basílica parece não deixar dúvidas acerca do

momento em que a basílica foi erigida. Quer isto dizer que a construção desta basílica será um pouco anterior a 470 d.C., situando-se, provavelmente, em volta de meados do século V, cronologia ainda assim mais tardia que as datações normalmente atribuídas aos monumentos norte-africanos do mesmo tipo.

Sublinhe-se ainda que a constatação de uma cronologia mais antiga na basílica de Mértola que noutros templos peninsulares pode também relacionar-se com os fortes laços económicos que ligavam ao tempo a Lusitânia e a África Proconsular, relacionamento que iria perdurar e ser fortalecido ao longo do período islâmico.

Ainda que a utilização de todas estas basílicas como local de inumação seja um facto inquestionável, não nos é possível, por só termos informações parcelares sobre a organização do espaço da basílica de Mértola, afirmar ou negar a existência nesta necrópole de inumações *ad sanctos*, embora seja possível que tenham existido. Ainda que nada nos permita confirmar a presença em Mértola das relíquias de um santo, era hábito a edificação de *memoria martyrum* - construções sepulcrais construídas em honra dos mártires -, dentro das igrejas. É ainda possível que a privilegiada posição de Mértola e a facilidade com que se estabeleciam contactos a partir da cidade com outras regiões tenha feito com que aí chegassem relíquias de santos.

A persistência de inumações no interior da basílica ao longo dos séculos V, VI e VII pode, de alguma forma, fazer supôr a existência de uma estrutura martirial no local. As proibições conciliares de realizar enterramentos no interior das igrejas não terá tido grandes efeitos práticos: não só o caso da própria basílica demonstra abundantemente o contrário, como há testemunhos directos da situação - no século VII Julião de Toledo fala da persistência deste costume, ao afirmar o desejo dos fiéis em fazer-se sepultar *apud memorias martyrum* (Puertas, 1975: 153).

No caso de Mértola verifica-se a continuação, numa época tardia, da tradição de inumar os corpos no interior das igrejas, embora tal prática tivesse sido expressamente proibida pelo cânone XVIII do concílio de Braga de 561 (VIVES, 1963: 75). É de supôr que os eclesiásticos tivessem nesse contexto particulares privilégios. A

única lápide recolhida *in situ* de um eclesiástico - *Possidonius* - estava na nave central.

O concílio IX de Toledo (655) assinala ainda o caso de bispos que construía igrejas para dedicá-las expressamente para sua sepultura. Quando não as construía, os bispos faziam-se enterrar em basílicas dedicadas a mártires (Puertas, 1975: 153). Os mártires, por seu turno, eram enterrados em igrejas já existentes ou especialmente erigidas para esse efeito (Puertas, 1975: 153).

A necrópole de Mértola forneceu seis lápides funerárias partencentes a eclesiásticos: 4 presbíteros, 1 *princeps cantorum* e 1 *ostiarius*. Todas elas - cinco recolhidas no século passado e a última encontrada durante a escavação - apresentam desenhos de arcadas, tipo de decoração também identificado num altar eucarístico do século VI de Casa Herrera (Caballero, 1975: 101).

A basílica de Mértola foi utilizada como espaço funerário cristão pelo menos até aos princípios do século VIII, época em que ainda se verificam enterramentos no local. A última lápide conhecida, correspondente ao presbítero Afranius, data do ano 706 d.C.

O abandono do local não se deve ter verificado de forma súbita. Embora seja identificável, do ponto de vista arqueológico, um estrato de destruição perfeitamente nítido (com abundantes vestígios do telhado sobre o pavimento) é possível que, logo no início do período islâmico o local tenha servido como zona funerária das novas populações. Algumas das sepulturas islâmicas (localizadas no mesmo nível arqueológico das paleocristãs) apresentam com estas fortes semelhanças do ponto de vista construtivo. Não se podendo falar de sincretismo ou heterodoxia, verifica-se que esta atitude corresponde à existência de um período de transição (cuja duração desconhecemos) entre os mundos paleocristão e islâmico, traduzido no rito funerário em três pontos essenciais:

1) A tipologia construtiva das sepulturas aplica-se com maior propriedade a uma necrópole paleocristã que a uma necrópole islâmica. A fossa aberta na rocha e posteriormente coberta com lages de pedra encontra-se um pouco por toda a parte nos cemitérios da Alta Idade Média ibérica, sendo menos comum nos espaços mortuários islâmicos. A organização das sepulturas mais

antigas da necrópole islâmica corresponde, dessa forma, a uma atitude que tem mais a ver com o mundo paleocristão que com o islâmico peninsular.

2) A própria orientação da sepultura não se enquadra ainda nos cânones rigidamente definidos pelo Islão. Embora a orientação não seja aquela que verificamos nos cemitérios cristãos (deposição do cadáver no sentido Este-Oeste), encontra-se algo afastada da posição Sul-Norte preconizada pela *Sunna*, situando-se antes a meio caminho entre uma e outra.

As sepulturas mais recentes da necrópole islâmica correspondem, pelo contrário, de forma mais rigorosa às exigências do rito *malikita*, tanto no que diz respeito à construção da sepultura (extremamente austeras) como em relação à própria orientação das inumações.

3) O facto de persistirem nalgumas necrópoles islâmicas antigas hábitos pagãos herdados do mundo romano, como a deposição de materiais nas sepulturas.

Sublinhe-se também que a instalação da necrópole islâmica neste local ocorreu após o abandono e ruína da basílica. Muitas das inumações assentavam directamente sobre o derruído telhado da basílica.

3 - *As necrópoles paleocristã e islâmica: estudo comparado*

A localização das duas necrópoles de Mértola, implantadas num mesmo sítio, ainda que em épocas diferentes, levou ao estabelecimento de um conjunto de parâmetros, através dos quais se elaborou um estudo comparado dos rituais funerários paleocristão e islâmico. A tradição do mundo romano e paleocristão de proceder à inumação dos mortos fora do espaço urbano, junto às estradas, seria continuada pela topografia das necrópoles islâmicas posteriores à conquista. A chegada a qualquer povoado era sempre precedida pela passagem pela cidade dos mortos, área de maiores ou menores dimensões que ficava completamente separada, do ponto de vista físico, do mundo dos vivos. Nestes cemitérios urbanos que sempre se estendiam nas imediações da

muralha, acompanhando as principais vias de passagem e de acesso à cidade, os disníveis sociais são menos evidentes embora perceptíveis na existência ou não de uma lápide funerária ou apenas na qualidade do seu lavrado epigráfico. Frequentemente estes cemitérios islâmicos acabam por ladear as necrópoles judaica e cristã que, por sua vez, ocuparam ou reutilizaram as ruínas de monumentos funerários romanos (Torres, 1992).

Os dois cemitérios de Mértola tornam-se, neste contexto, mais do que objecto directo de estudo (algo limitado dada a pobreza dos materiais exumados durante a escavação), motivo para uma reflexão sobre as atitudes perante a morte em duas religiões. Os resultados obtidos acabam, eles próprios, por estar condicionadas por práticas culturais antigas, por vezes de expressão regional e que acabaram por ser assimiladas pelas novas religiões.

A análise dos resultados da intervenção arqueológica tiveram, dessa forma, que ser complementadas pelo recurso a estudos sobre outras estações arqueológicas, a fontes literárias e, inclusivamente, a estudos que não se referem especificamente à época medieval.

A – *Lavagem e amortalhamento*

A igreja moçárabe peninsular determinava que se desnudasse completamente o corpo e que o mesmo fosse lavado da cabeça aos pés, acto a que se seguia o amortalhamento do cadáver (Février, 1987: 894). Embora tal não seja passível de confirmação em Mértola é lícito supôr que o rito seguido nesse local não se afastasse das normas utilizadas no resto da Península Ibérica.

No caso dos clérigos deviam cumprir-se um conjunto de preceitos determinados pelo *Liber Ordinum*: ao padre depunha-se sobre o corpo o sacramentário; sobre o do diácono, o evangelho, ao passo que nos bispos se seguia um cerimonial mais complexo (Février, 1987: 895-896).

No Islão, a lavagem do corpo realizava-se com água fresca ou tépida, pura ou misturada com malvaíscio ou aromatizada com cânfora ou almíscar (Ribera, 1928: 251). A lavagem com água tinha por objectivo restituir a pureza ao corpo, sem a qual não é

possível abordar o Além. A adição de cânfora dava cumprimento a um *hadith*, expresso na *risala* de Al- Qayrawani (Renaerts, 1986: 32).

O amortalhamento era aconselhado com peças de vestir brancas - a cor amarela constituía interdito -, em número de três ou cinco. À medida que se vestia o corpo punha-se cânfora no nariz, boca, olhos, ouvidos, ânus (e vagina, no caso das mulheres). Tais práticas continuam ainda hoje em vigor. Igualmente outro costume passou do período medieval aos nossos dias: o hábito de colocar aloes entre cada uma das peças com que se vestia o defunto.

A preocupação em fechar as aberturas naturais do corpo constituía uma precaução a que se dava particular atenção e que se destinava a evitar que o espírito regressasse ao corpo do defunto e viesse a instaurar a desordem no mundo dos vivos.

B – Cortejo fúnebre (orações, cânticos e louvores)

O *ordo moçárabe*, faz referência ao incensamento do corpo depois de lavado, ao toque dos sinos, aos clamores, ao incensamento pelo diácono; aos cânticos e à procissão com cruz. O corpo era levado para o coro da igreja e posto sobre o “*evangelum plenum*”. O corpo era exposto nesta ocasião e numa segunda missa que tinha lugar no cemitério (Février, 1987: 898-904), devendo os corpos dos religiosos ser levados cantando salmos somente, de acordo com o concílio de Toledo de 589 (Vives, 1963: 132-133). Os cânticos eram praticados no mundo paleocristão: as proibições conciliares de se cantarem músicas profanas nos enterros religiosos dão ideia que tal seria prática comum nestes como noutros enterros.

Refira-se, enfim, que a celebração de missas pelos defuntos só era permitida dentro das basílicas ou junto às relíquias dos mártires e não fora daí (cânone LXVIII de Braga II- 572) (Vives, 1963: 102). No Islão verificava-se também uma repetição de cerimónias: orava-se na *musalla* (oratório ao ar livre) e no cemitério, onde a oração era proferida pelo imam. Este cerimonial era acompanhado por cânticos, orações e lamentos (embora a prática, muito comum, de carpir os mortos fosse desencorajada).

Tal costume prolongou-se, em Portugal, até aos finais da Idade Média, causando inclusivamente problemas entre cristãos e comunidades mouriscas. Em 1436, os cristãos de Elvas acusavam os mouros de perturbarem os seus enterros com as orações que faziam pelos mortos, dada a proximidade das duas necrópoles. O



Fig. 6 – Sepultura da necrópole paleocristã de Mértola

incidente acabaria por ser resolvido com a mudança do cemitério mouro para outro local (Barros, 1936: 211).

Tanto uma como outra religião tentaram desvalorizar ao máximo a angústia perante a morte, que não representa senão um momento na transição para o Além, onde a vida eterna está garantida.

C – Sepultura

Na tradição moçárabe os túmulos são aspergidos com sal, a fim de afastar o demónio. O anjo da paz é também invocado a fim de assegurar protecção ao sepulcro. O corpo era ainda incensado ao ser deposto na terra (Février, 1987: 914). Essa protecção ao túmulo era também garantida pelo facto dos túmulos não surgirem isolados (mesmo em zonas rurais os túmulos surgem agrupados como forma de se protegerem mutuamente) (Février, 1987: 918). A unidade clânica da família e mesmo dos seus dependentes parece permanecer mesmo para além da morte.

As sepulturas paleocristãs de Mértola pertencem a um único tipo: fossas escavadas na rocha (tal como as da basílica de El Germo (Ulbert, 1971:162) e cobertas por simples lages de xisto (fig. 6). Noutros casos a sepultura era revestida interior e exteriormente por opus signinum, sendo os enterramentos mais importantes completados por uma inscrição gravada sobre uma lage de mármore. A argamassa que cobria as sepulturas era também por vezes decorada com *tesselas* (prática muito comum no Norte de Africa), as quais apresentam nítidos sinais de desgaste, motivados pela passagem das pessoas. As sepulturas deste último grupo eram todas exteriores à basílica, situando-se junto à porta de entrada.

A importância dada à sepultura e em particular à conservação do corpo no túmulo, embora desvalorizada por Sto. Agostinho, permanece para a Cristandade da época como factor extremamente importante para a Ressureição (Duval, 1988).

O uso de sarcófagos, tradição antiga, devia estar reservado a gente importante, por questões de hierarquia ou fortuna. Os escassos exemplos referenciados são de bispos ou santos (Puertas,

1975: 137). A argamassagem de sepulturas, embora fosse prática corrente no mundo romano, era proibida pelo rito *malikita* (seguido no Islão peninsular), o qual preconizava que o corpo devia estar em contacto directo com a terra. As sepulturas, de acordo com os preceitos em uso no mundo islâmico medieval, não deviam ser

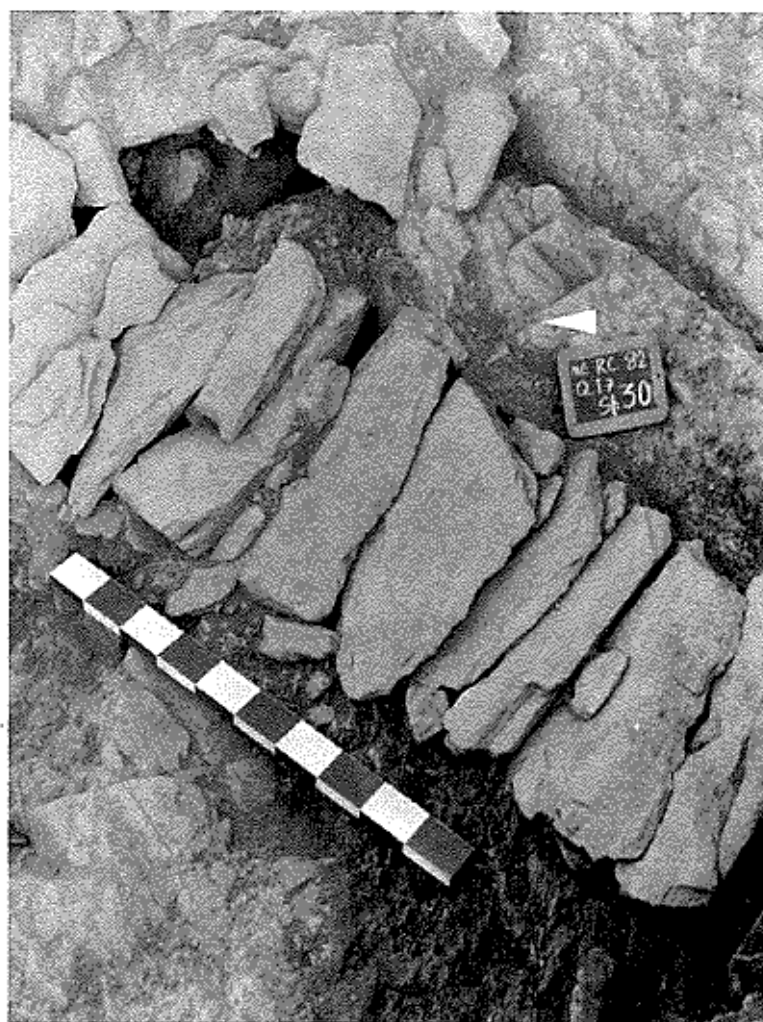


Fig. 7 – Sepultura da necrópole islâmica de Mértola



Fig. 8 - Inumações paleocristãs de Mértola (nave sul da basílica)

mais profundas que a cintura de um homem. As fossas deviam ser abertas na terra, sem qualquer obra de gesso ou fábrica que usasse barro. A cobertura teria de ser de ladrilhos ou pedra. Na cabeceira podia colocar-se uma pedra lavrada com inscrição (Ribera, 1928: 254-255). Esses princípios foram respeitados, por exemplo, na importante necrópole de Murcia (Navarro, 1985); em Mértola, pelo contrário, as mais antigas sepulturas do cemitério islâmico estão perfeitamente organizadas (com pedra) (fig. 7), havendo ainda alguns casos de sepulturas argamassadas, embora tal procedimento não abranja o fundo da fossa, para garantir o contacto do corpo com a terra.

Os princípios de organização das sepulturas são extremamente semelhantes em todas elas. A estratificação social da sociedade andaluza não é passível de determinação rigorosa através da análise do rito funerário. A ausência de espólio nas sepulturas de Mértola não permite, a esse nível, quaisquer distinções.

D - *Inumação e ajuda ao defunto*

O rito funerário é, nas necrópoles desta época (século VI-VII), quase sempre o mesmo: a inumação praticava-se em túmulos construídos com blocos de pedras, onde o cadáver era depositado após ter sido transportado até ao local dentro de um esquife. A orientação das sepulturas é também idêntica em todos os cemitérios escavados: os corpos estão colocados em decúbito dorsal (com os braços normalmente ao longo do corpo), com a cabeça a leste. As sepulturas paleocristãs de Mértola têm toda esta orientação (figs. 8 e 9).

As inumações paleocristãs, além de conterem por vezes algum espólio cultural de tradição pagã - lacrimários e pequenos recipientes para alimentos ou perfumes - dispunham o corpo com a cabeça a poente de forma a que este possa olhar o Sol nascente no dia do Juízo Final. As jarrinhas, independentemente do seu conteúdo, traduzem a necessidade de ajudar o defunto no seu percurso além-túmulo (Février, 1987: 917).

O aparecimento deste tipo de recipientes nas sepulturas deste período é bastante frequente, embora no caso de Mértola não

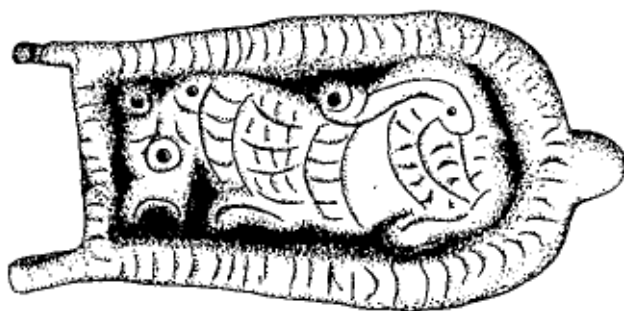
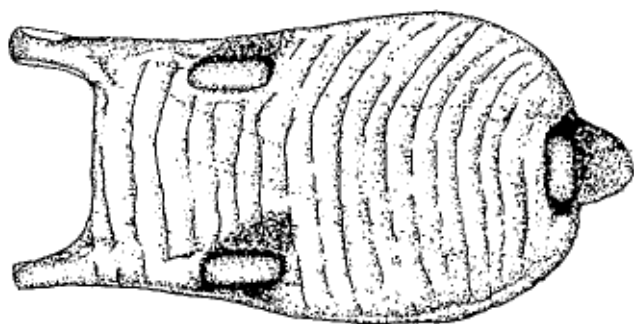
tenha sido encontrado qualquer exemplar. Devido às condições específicas de ocupação do local ao longo dos séculos, não foi também possível o estabelecimento de uma correlação fiável entre os escassos materiais exumados e as sepulturas. Recorde-se, a título de exemplo, que a única fivela encontrada (datada do século VI-



Fig. 9 - Inumações paleocristãs de Mértola(nave sul da basílica)

VII) surgiu fora de contexto, pelo que não forneceu qualquer informação suplementar (fig. 10).

A inumação procura-se sempre, preferencialmente, junto das camadas *sepulturas privilegiados* - sepulturas ou cenotáfios expostos ao público na nave central de uma igreja, protegidos fisicamente por uma barreira, mas que não impedem a circulação na nave (Duval, 1982: 187). Tratava-se, nalguns casos, de relíquias - basílica da necrópole noroeste de Tingad (Duval, 1982: 190) - ou de hipotéticas sepulturas de santos - como na basílica de Santa Salsa, em Tipasa (Duval, 1982: 195).



5 cm



Fig. 10 - Fivela (séc. VI-VII)

Sublinhe-se ainda que este tipo de inumação, a qual frequentemente surgia ligada a essas estruturas arquitectónicas de apreciáveis dimensões foi bastante comum no Norte de Africa (Duval, 1988: 51-98), não se encontrando na Espanha visigótica nenhum local que respeite os requisitos necessários para que se registre a existência de uma sepultura privilegiada no interior de uma igreja (Duval, 1986: 27-28).

A ausência de féretros ou ataúdes nestas necrópoles constitui prática generalizada, não se registando qualquer exemplar em Mértola.

O rito funerário praticado pelos muçulmanos obrigava à deposição do corpo no túmulo em decúbito lateral direito, com a cabeça orientada a S/SO e a face virada para nascente. As pernas permaneciam ligeiramente flectidas e as mãos recolhidas na zona púbica (figs. 11 e 12).

A presença de várias situações anómalas nalgumas inumações islâmicas de Mértola obriga a pôr a hipótese de ter havido um momento de transição, durante o qual se verificou uma lenta evolução na forma como o cemitério foi organizado. Conforme foi dito, algumas sepulturas escapam à orientação geralmente seguida nos cemitérios islâmicos peninsulares, ao mesmo tempo que se verifica o seguimento de princípios construtivos semelhantes aos do período paleocristão, os quais desaparecerão numa segunda fase.

Esse fenómeno parece verificar-se igualmente noutras necrópoles peninsulares: em duas sepulturas da necrópole alto-medieval de Conimbriga, nas quais os corpos estão inumados em decúbito lateral direito e se nota uma ligeira inflexão do corpo para SW (Aalarcão, 1977: 169-170); em nove enterramentos de Serobriga (necrópole de meados do século VII) onde o arqueólogo notou um desvio mais ou menos acentuado no sentido Este/Sudoeste (Almagro, 1975: 111 e 120). Essas inumações serão seguramente de época islâmica.

Na pequena necrópole de Vale do Boto regista-se um procedimento curioso, revelador dessa transição nos ritos funerários: embora as fossas se mantenham ainda orientadas no sentido Este-Oeste, a inumação foi feita em decúbito lateral direito (Catarino,

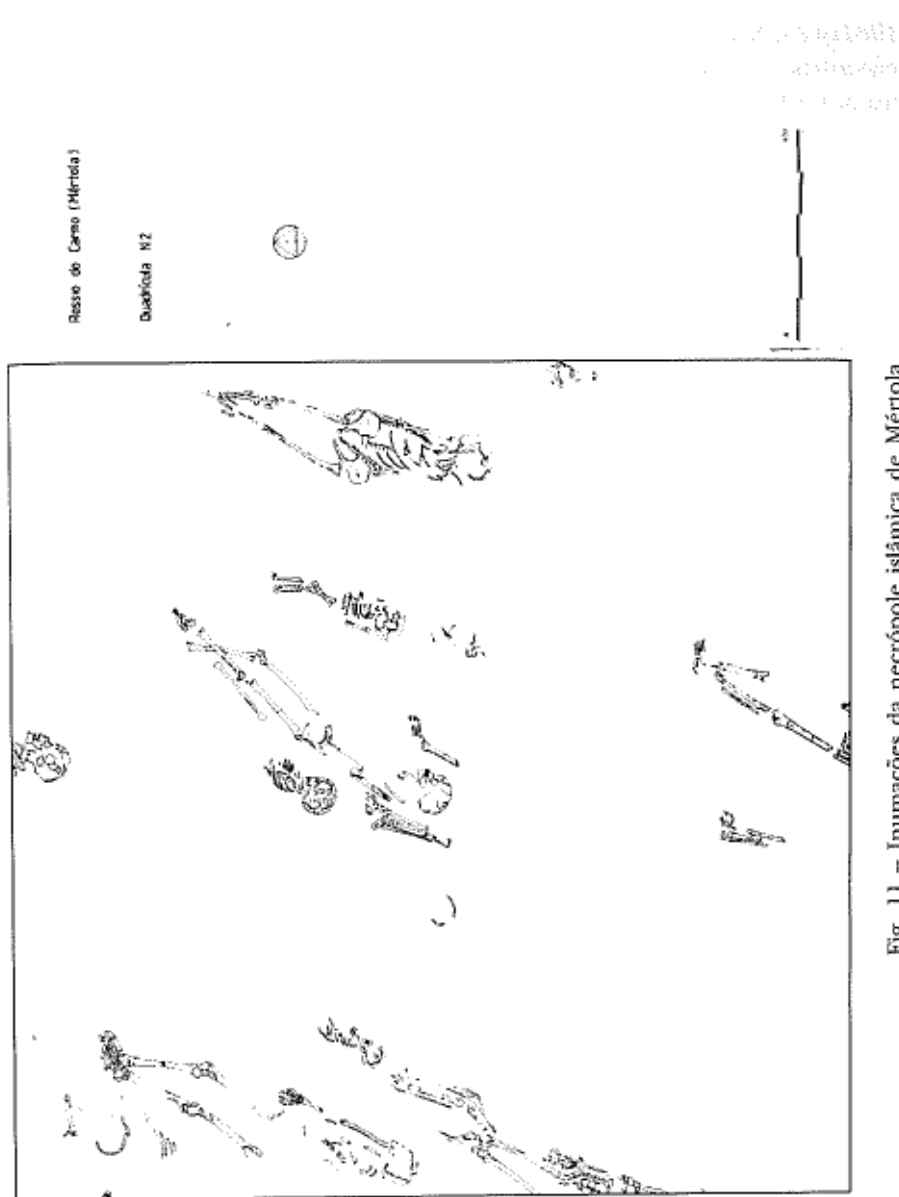


Fig. 11 - Inumações da necrópole islâmica de Mértola

1981: 12). No entanto, esse tipo de procedimentos ocorre sobretudo em zonas rurais, que por estarem fora dos influxos civilizacionais mais poderosos são alvo de mudanças culturais mais lentas. Nos meios urbanos as atitudes são mais claras em relação aos enterramentos: quando (nos inícios do século X), Abd ar-Rahman



Fig. 12 – Inumações da necrópole islâmica de Mértola

III consegue finalmente tomar Bobastro e esmagar de forma definitiva a revolta andaluza, fez abrir a sepultura do seu chefe, Ibn Hafsun, e do seu filho para mostrar que estavam deitados de costas, de acordo com o modo de inumação dos cristãos, atestando dessa forma que tinham renegado o Islão e abraçado a fé cristã (Lévi-Provençal, 1950: 149).

O enterramento quase nunca contém qualquer espólio e a fossa é sempre intencionalmente estreita para firmar o corpo lateralmente. A inumação sem espólio cultural constitui também

norma nestas necrópoles, sendo raros os casos comprovados a escapar a essa regra - para além de Gibralfaro (Málaga), há espólio desse tipo (constituído por candis) em enterramentos mais antigos da necrópole de Santa Eulália (Rosselló-Bordoy, 1989: 156).

À semelhança do que se praticava no mundo cristão a procura de um local privilegiado para sepultura foi também prática comum no Andaluz: buscava-se preferencialmente a proximidade de *qubbas* ou *rawabit*, dos túmulos de santos e ascetas.

As famílias reais andulusas instituíram mesmo o hábito de guardar os seus antepassados dentro dos recintos palatinos, numa violação flagrante da interdição de enterrar os mortos no interior das cidades.

E – *Banquete ritual*

Os enterramentos de Mértola são perfeitamente omissos quanto ao costume do pagamento do óbolo a Caronte (através da colocação de uma moeda na mão ou na boca de defunto), corrente na época, bem como à prática do banquete ritual, tradição que a Igreja condenou através do cânone LXXIX do concílio de Braga de 572 - não era permitido levar alimentos aos túmulos dos defuntos nem oferecer sacrifícios em honra dos mortos (Vives, 1963: 102).

O banquete ritual constitui, como se sabe, uma forma de louvar o morto, através da expressão da solidariedade da comunidade e destina-se a garantir a sua passagem ao mundo dos espíritos sem causar perturbações.

No mundo islâmico essa refeição era admitida, desde que não desse lugar a exageros na expressão de dor. Distribuía-se dinheiro (esmola) e comida a quem passava, prática que ainda hoje se mantém no Magrebe: os que visitam a casa mortuária são presenteados com farinha, açúcar ou azeite que as mulheres da família trazem de casa (Renaerts, 1986: 26).

O banquete funerário não devia, porém, ser pretexto para grandes choros e gemidos. O dar-se bofetadas em si próprio, rasgar as roupas ou arrancar o cabelo eram atitudes consideradas condenáveis (Ribera, 1928: 254-255).

A ligação entre o ritmo das orações que se seguem à morte, no 3º, 7º, 9º, 30º e 40º dia, é uma visão da morte transmitida pela medicina antiga é-nos dada por um trabalho recente de P.-A. Février: «Quando um homem está morto, ao 3º dia transforma-se e toma a sua forma reconhecível; ao 9º dia, o corpo dissolve-se por inteiro, salvo o coração que se conserva; no 40º dia este desaparece com o resto. É por este motivo que se celebra a liturgia dos mortos no 3º, 9º e 40º dia». Uma antropologia da morte dissimular-se-ia então detrás dos usos em uso tanto na tradição cristã como no Islão, onde a oração do 40º dia permaneceu importante. A ideia de um combate ou de provações que a alma tem de suportar desde a partida no Além é comum ao Oriente e ao Ocidente (Février, 1987: 890-891).

O quinquagésimo dia era consagrado na igreja de Espanha a orações pela alma do defunto, o que se trata de uma originalidade porque as constituições apostólicas, do início do século IV, mencionam o 3º, o 9º, o 40º dia e o aniversário. O ritual romano dedica ainda uma especial atenção ao 7º e ao 30º dia (Férotin, 1904: 415).

A partir de época indeterminada junta-se à missa do terceiro dia uma missa no sétimo dia, acompanhada por vezes de jejum (Février, 1987: 905). Os textos antigos referem ainda uma missa no trigésimo dia, testemunho directo do apreço dos homens antigos pelos múltiplos de três.

As orações do 3º, 7º, 9º, 30º e 40º dias derivam de concepções médicas antigas, o que se passou no mundo cristão e no Islão (Février, 1987: 945), permanecendo tais crenças vivas no Magrebe actual - de acordo com a região, acredita-se que a alma continua a visitar a morada terrestre até ao 3º ou até ao 40º dia após a morte (Renaerts, 1986: 25). O concílio de Iliberis (300-306?) - cânone XXXIV - assinala que não devem acender-se círios durante o dia para não incomodar o espírito dos justos (Puertas, 1975: 103). O cânone XXXV do mesmo concílio manda que as mulheres não se velem (Puertas, 1975: 103).

G – Preservação da memória

A preservação da memória do defunto é sempre complementada pela presença de epígrafes nas duas necrópoles.

A população do período paleocristão de Mértola era, essencialmente, constituída por elementos autóctones. Embora se registre a presença de populações de origem helénica (a qual diria sobretudo respeito à classe de mercadores da vila), a grande maioria seria originária desta zona da Península Ibérica. Embora alguns nomes das lápides de Mértola sejam igualmente comuns no Norte de Africa - como os de *Cyprianus*, *Donata*, *Faustianus*, *Fortunata*, *Rufina*, *Silbanus* ou *Vincentius* (Duval, 1975: 401-404) - a sua origem é certamente local ou regional (Dias, 1984). Isso não invalida, evidentemente, que haja relações entre famílias desta região e outras zonas do Mediterrâneo.

Os nomes islâmicos estão presentes em 2 das 9 lápides da *maqbara* de Mértola: uma delas refere-se a Ishaq al-Ansari e pode corresponder a um indivíduo de possível origem síria, cuja *nisba* está presente também em Almeria e Moura (Borges, 1992).*

* Trabalho financiado pela Fundação Calouste Gulbenkian.

BIBLIOGRAFIA

- ALARGÃO, Jorge et al., 1977, *Fouilles de Conimbriga*, vol I
- ALMAGRO BASCH, Martin, 1975, *La necropolis hispano-visigoda de Serobriga (Saelices)*, Madrid, Ministerio de Educacion y Ciencia
- ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de, 1986, *Arte da Alta Idade Média* in *História da Arte em Portugal*, vol. 2, Publicações Alfa
- ALMEIDA, Fernando de, 1962, *Arte visigótica em Portugal*, Lisboa
- ARIÈS, Philippe, 1988, *O homem perante a morte*, 2 vols., Publicações Europa-América
- BARCELÓ, Carmen e LABARTA, Ana, 1987, *Inscripciones árabes portuguesas: situación actual* in «Al-Qantara», vol. VIII, Madrid, pp. 395-420
- BARROCA, Mário, 1987, *Necrópoles e sepulturas medievais de Entre-Douro-e-Minho*, Porto (dactil.)
- BARROS, Henrique da Gama, 1936, *Communas de judeus e comunas de mouros* in «Revista Lusitana», vol. XXXIV, Lisboa, pp. 168-265
- BORGES, Artur et al., 1992, *Almocavar de Moura - localização e epigrafia* in «Revista de Arqueologia Medieval», n.º 1, Mértola, Campo Arqueológico de Mértola/Edições Afrontamento, pp. 65-69
- CABALLERO ZOREDA, Luis e ULBERT, Thilo, 1975, *La basilica paleocristiana de Casa Herrera en las cercanias de Merida (Badajoz)*, Madrid, Ministerio de Educacion y Ciencia
- CATARINO, Helena et al., 1981, *Vale do Boto: escavações de 1981 no complexo árabe-medieval* in «Clio», vol. III, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, pp. 9-27
- CERRILLO MARTIN DE CACERES, Enrique, 1978, *Las construcciones basilicales de época paleocristiana y visigoda en la antigua Lusitania* (resumen de la tesis presentada para aspirar al grado de Doctor en Filosofia y Letras), Salamanca, Universidade de Salamanca
- CERRILLO MARTIN DE CACERES, Enrique, 1989, *El mundo funerario y religioso en época visigoda* in «Actas del III Congreso de Arqueologia Medieval Española», vol. I, Universidad de Oviedo, pp. 89-110
- CURTO HOMEDES, Albert et alii, 1985, *El cementiri musulmá del Castell de la Suda de Tortosa (Tarragona)* in *Actas del I Congreso de Arqueologia Medieval Española*, tomo III, pp. 655-665
- DIAS, Maria Manuela Alves et al., 1984, *Cinco novos epitáfios paleo-cristãos de Mértola* in «Ficheiro Epigráfico», n.º 9, pp. 3-13
- DIAS, Maria Manuela Alves, 1987, *Fragments de um epitáfio do século V* in «Ficheiro Epigráfico», n.º 21
- DIAS, Maria Manuela Alves, 1987a, *A inscrição funerária paleo-cristã de Silbanus* in «Ficheiro Epigráfico», n.º 21

- DUVAL, Noel, 1973, *Eglises africaines à deux absides*, 2 vols., Paris
- DUVAL, Noel, 1975, *Recherches archéologiques à Haïdra. I - Les inscriptions chrétiennes*, Roma, École Française de Rome
- DUVAL, Noel, 1982, *Recherches archéologiques à Haïdra. II - La basilique I dite de Saint Mellés ou de Saint-Cyprien*, Roma, École Française de Rome
- DUVAL, Noel, 1986, "L'inhumation privilégiée" en Tunisie et en Tripolitaine in *L'inhumation privilégiée du IVe au VIIIe siècle en Occident*, Paris, De Boccard, pp. 25-42.
- DUVAL, Yvette, 1982, *Loca sanctorum africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, 2 vols., École Française de Rome
- DUVAL, Yvette, 1988, *Auprès des saints - corps et âme. L'inhumation "ad sanctos" dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe au VIIIe siècle*, Paris, Études Augustiniennes
- FERNANDEZ GOMEZ, Fernando et al., 1987, *La basilica y necropolis paleocristiana de Gerena (Sevilla)* in «Noticiario Arqueológico Hispanico», n° 29, Madrid, pp. 103-199
- FERNANDEZ GUIRADO, Inés, 1988, *Una necropolis musulmana en la ciudad de Malaga* in «Mainake», X, pp. 213-228
- FEROTIN, Marius, 1904, *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne*, Paris, Librairie de Firmin-Didot
- FERREIRA, Fernando B., 1965, *Uma planta arqueológica do Rossio do Carmo em Mértola* in «Revista de Guimarães», vol. LXXV, pp. 59-72
- FÉVRIER, Paul-Albert, 1986, *Tombes privilégiées en Mauretanie et Numidie* in *L'inhumation privilégiée du IVe au VIIIe en Occident*, Paris, De Boccard, pp. 13-23
- FÉVRIER, Paul-Albert, 1987, *La mort chrétienne* in "Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo", XXXIII, vol. II, Spoleto, pp. 881-942
- JUAN GARCIA, Antonio de, 1985, *Enterramientos medievales en el circo romano de Toledo: estudio tipológico* in "Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española", tomo III, pp. 641-654
- LÉVI PROVENCAL, Évariste, 1950, *Una crónica anónima de Abd al-Rahman III al-Nasir*, Madrid Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas
- MOLINERO PEREZ, António, 1948, *La necropolis visigoda de Duralon (Segovia)* in "Acta Arqueologica Hispanica", vol. IV, Madrid
- NAVARRO PALAZON, Julio 1985, *El cementerio islamico de San Nicolas de Murcia - memoria preliminar* in "Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española", tomo IV, pp. 8-34
- PALOL, Pedro de, 1967, *Arqueología cristiana de la España romana*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas
- PALOL, Pedro de, 1972, *Los monumentos de Hispania en la arqueología paleocristiana* in "Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueología Cristiana", Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 167-185

- PEREZ DE BARRADAS, José, 1933, *Excavaciones en la necropolis visigoda de Vega del Mar (S. Pedro de Alcantara - Malaga)* in "Memorias de la Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades", n° 128, Madrid
- PRIETO VAZQUEZ, Germán et al., 1988, *Dos tumbas de la maqbara de Calatrava la Vieja* in "Boletín de Arqueología Medieval", n° 2, Madrid, pp. 125-135
- PUERTAS TRICAS, Rafael, 1975, *Iglesias Hispánicas (siglos IV al VIII) - testimonios literarios*, s.l., Ministerio de Educacion y Ciencia
- PUERTAS TRICAS, Rafael e POSAC MON, Carlos, 1989, *La basilica paleocristiana de Vega del Mar*, Malaga, Diputacion Provincial
- RENAERTS, Monique, 1986, *La mort - rites et valeurs dans l'Islam Maghrébin*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles
- RETUERCE VELASCO, Manuel, 1987, *El tempfen. Primer testimonio del telar horizontal en Europa?* in «Boletín de Arqueología Medieval», n° 1, Madrid, pp. 71-77
- RIBERA, Julian, 1928, *Disertaciones y opusculos*, vol. II, Madrid
- ROSSELÓ BORDOY, Guillermo, 1989, *Almacabras, ritos funerarios y organizacion social en Al-Andalus* in "Actas del III Congreso de Arqueología Medieval Española", vol. I, Universidad de Oviedo, pp. 151-168
- SANCHEZ PRAVIA, José et al., 1987, *Una necrópolis musulmana en el Cabezo de Aljezar (Ricote, Murcia)* in "Actas del II Congreso de Arqueología Medieval Española", vol. III, Madrid, pp. 149-156
- TORRES, Cláudio, 1992, *O Garb al-Andalus in História de Portugal*, vol. I, Círculo de Leitores (no prelo)
- TORRES BALBAS, Leopoldo, 1985, *Las ciudades hispano-musulmanas*, 2ª ed., Madrid, Instituto Hispano - Arabe de Cultura
- ULBERT, Thilo, 1971, *El Germe - una basilica y un edificio profano de principios del siglo VII* in «Boletín de la Real Academia de Córdoba», n° 91, Córdoba, pp. 149-186
- VEIGA, Sebastião Estácio da, 1880, *Memória das Antiguidades de Mértola*, Lisboa, Imprensa Nacional
- VIVES, José, 1963, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid-Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.