

# سككس

ARQUEOLOGIA | PATRIMÓNIO | HISTÓRIA LOCAL

ISSN 2182-7265

**online**

IIª série #18 (tomo 2) Jan. 2014

---

## **VALE DE JUNCO**

**gravuras da Idade do Ferro  
no Douro Superior**

---

---

**Lisboa Islâmica**

**estudo do sistema defensivo**

---

**Achado de Candeia de Vidro**

**na villa romana da Quinta de S. João**

---



**CAA**

Centro de Arqueologia de Almada

**há mais na internet**

# al-madān

[<http://www.almadan.publ.pt>]

**toda a informação  
sobre as edições em papel  
à distância de alguns toques**



**Iª Série  
(1982-1986)**

**índices completos  
resumos dos artigos  
onde comprar  
como encomendar  
como assinar  
como colaborar**

...



**IIª Série  
(1992-...)**

uma edição



**CAA**

Centro de Arqueologia de Almada





Capa | Jorge Raposo

Complexo conjunto de motivos da Idade do Ferro, gravados por incisão em rocha localizada em Vale de Junco (Sebadelhe, Vila Nova de Foz Côa). Fotografia © Filipe Alves Pina e Mário Reis.



II Série, n.º 18, tomo 2, Janeiro 2014

Propriedade e Edição |  
Centro de Arqueologia de Almada,  
Apartado 603 EC Pragal,  
2801-601 Almada Portugal  
Tel. / Fax | 212 766 975  
E-mail | [secretariado@caa.org.pt](mailto:secretariado@caa.org.pt)  
Internet | [www.almadan.publ.pt](http://www.almadan.publ.pt)

Registo de imprensa | 108998  
ISSN | 0871-066X (edição impressa)  
ISSN | 2182-7265 (edição digital)  
Publicidade | Elisabete Gonçalves  
Periodicidade | Semestral  
Distribuição |  
<http://issuu.com/almadan>

Director | Jorge Raposo  
([director.almadan@gmail.com](mailto:director.almadan@gmail.com))

Conselho Científico |  
Amílcar Guerra, António Nabais,  
Luís Raposo, Carlos Marques da Silva  
e Carlos Tavares da Silva

Redacção | Vanessa Dias,  
Ana Luísa Duarte, Elisabete  
Gonçalves e Francisco Silva

Resumos | Jorge Raposo (português),  
Luisa Pinho (inglês) e Maria Isabel  
dos Santos (francês)

Modelo gráfico | Jorge Raposo

Tratamento de imagem, ilustração e  
paginação electrónica | Jorge Raposo

Revisão | Vanessa Dias, Elisabete  
Gonçalves, Fernanda Lourenço e  
Sónia Tchissole

Colaboram neste número |

Telmo António, Dário Antunes,  
José Morais Arnaud, António Rafael  
Carvalho, Cidália Duarte, José  
d'Encarnação, Alexandra Figueiredo,  
António Ginja, Mónica Ginja,  
Fernando Robles Henriques, António  
Manuel Lima, Conceição Lima, Pedro

Marques, Salette Santos Melo, Cláudio  
Monteiro, Pedro Pereira, Filipe Alves  
Pina, Rui Pinheiro, Inês Vaz Pinto,  
Eduardo Porfírio, Mário Reis, Ana  
Cristina Ribeiro, Sérgio Rosa, Cézer  
Santos, Ricardo Soares, Ana Rita  
Trindade e Chia-Chin Wu

Com o Tomo 2 da *Al-Madan Online* completa-se a planificação editorial do Centro de Arqueologia de Almada para o n.º 18 da revista, na sequência do Tomo 1 digital, colocado *online* em Julho de 2013, e do volume impresso apresentado publicamente em Novembro último (informação detalhada em <http://www.almadan.publ.pt/>). A resposta dos colaboradores a este modelo e ao ritmo de publicação semestral continua muito positiva, comprovando a dinâmica de investigação e divulgação nas áreas temáticas a que a *Al-Madan* se dedica, numa perspectiva pluridisciplinar muito mais abrangente do que a configurada pelas fronteiras convencionais da Arqueologia e dos seus diferentes “terrenos”. Reúnem-se nas páginas seguintes reflexões tão diversificadas quanto as que tratam o direito latino na Hispânia romana ou de um microtopónimo de eventual origem pré-latina, associado a documentação que remonta às origens da nossa nacionalidade. A atenção crescente que é dedicada à presença islâmica traduz-se na abordagem das suas marcas, presente na arquitectura civil e militar de Alcácer do Sal e de Lisboa. E, por fim, é discutido que tipo de resistência individual à “regra” se manifestaria nos conventos femininos dos séculos XVII e XVIII.

No plano mais especificamente arqueológico, realça-se a investigação sobre o megalitismo funerário, do já conhecido monumento da Roça do Casal do Meio (Sesimbra) aos que pontuam o território do município de Avis. A arte rupestre está presente na divulgação e interpretação de rocha gravada identificada em Vale de Junco, eventualmente inspirada nas abundantes manifestações artísticas da região do Côa. São ainda abordados os resultados de intervenções arqueológicas recentes em Almada e Coimbra, a primeira em contextos urbanos dos séculos XV a XVII, a segunda em imóvel integrado no Mosteiro de Santa Cruz. Dois estudos de materiais dão a conhecer uma candeia em vidro recolhida na *villa* romana da Quinta de S. João / Quinta da Laranjeira (Seixal), e a tipologia de um conjunto de contentores cerâmicos de tipo *dolium* identificados no Castro de Guifões (Matosinhos). O papel das Arqueociências no enriquecimento da investigação é exemplificado em artigo sobre as potencialidades da radiação ultravioleta para detectar microcontextos arqueológicos invisíveis ao olho humano. Há ainda espaço para noticiar a produção oitocentista de faianças na zona de Leiria e o que se sabe da evolução arquitectónica da igreja do Colmeal (Góis), cujas raízes remontam à baixa Idade Média. E também para divulgar inquérito internacional à actividade arqueológica na Europa, enquadrado em Portugal pela Associação Profissional de Arqueólogos. A encerrar, faz-se o balanço de três congressos científicos recentes: em Lugo, dedicado às “cidades de poder” na Hispânia romana; em Tróia, sobre a produção e difusão das ânforas lusitanas; e em Lisboa, celebrando os 150 anos da Associação dos Arqueólogos Portugueses. Bons motivos de leitura, que certamente corresponderão ao interesse diversificado dos leitores da *Al-Madan Online*.

Jorge Raposo

EDITORIAL ...3 ▶

OPINIÃO

Algumas Considerações  
Acerca do *Ius Latii* na Hispânia |  
Pedro Marques ...6 ▶

*Venobriga* / Viombra (Ancede, Baião) |  
António Manuel de Carvalho Lima ...15 ▶



A *Proto-Madrassa* al-Muwaḥḥid  
de Qaṣr al-Faṭḥ / Alcácer [do Sal]:  
definição e localização |  
António Rafael Carvalho  
e Chia-Chin Wu ...20 ▶

Lisboa Islâmica:  
contributos para o estudo  
do sistema defensivo |  
Salette Santos Melo ...42 ▶



*A Vaidade Secular, e Indevocação do  
Espírito, que em Taes Objectos se Deleita:*  
cultura material e subversão nos conventos  
femininos em Época Moderna |  
Ana Rita Trindade ...53 ▶

ARQUEOLOGIA



O (re)Monumento Funerário da Rocha  
do Casal do Meio (Arrábida / Sesimbra):  
as “histórias” da investigação e os novos dados  
(1960-2013) | Ricardo Soares ...65 ▶



Apontamentos Sobre o Megalitismo  
Funerário no Concelho de Avis |  
Ana Cristina Ribeiro ...75 ▶

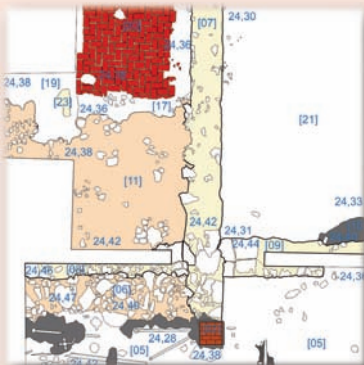


Vale de Junco (Sebadelhe, Vila Nova de  
Foz Côa): uma nova rocha com gravuras  
da Idade do Ferro no Douro Superior |  
Filipe Alves Pina e Mário Reis ...89 ▶



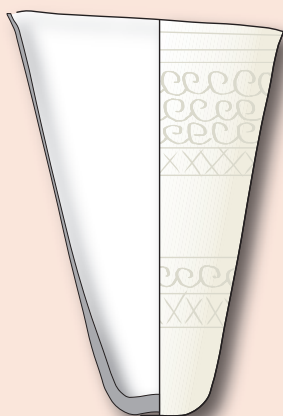
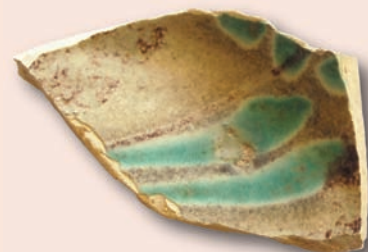
A Casa do Maestro Leonel Ferreira (Almada):  
um vislumbre para o quotidiano dos séculos XV a XVII |  
Fernando Robles Henriques, Telmo António  
e Sérgio Rosa ...100 ▶

Intervenção  
Arqueológica  
no Restaurante Jardim  
da Manga (Coimbra):  
resultados preliminares |  
Dário Antunes e  
Eduardo Porfírio ...109 ▶



## NOTICIÁRIO ARQUEOLÓGICO

Rua de Pêro Alvito, Leiria: notícias  
sobre a produção oitocentista de faiança |  
Mónica Ginja e António Ginja ...136 ▶



## ESTUDOS

Sobre o Achado de uma  
Candeia de Vidro na *Villa*  
Romana da Quinta de S. João /  
Quinta da Laranjeira  
(Arrentela, Seixal) |  
Cézer Santos ...117 ▶

Evolução Arquitectónica da  
Igreja do Colmeal: de uma  
pequena ermida baixo-medieval  
até à actual igreja |  
Rui Pinheiro ...139 ▶



Conhecer a Profissão de Arqueólogo  
em Portugal e na União Europeia |  
Cidália Duarte ...143 ▶



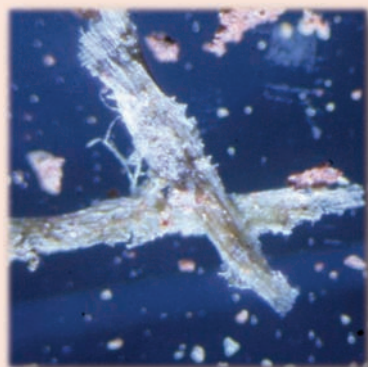
Os Recipientes de  
Tipo *Dolium* no Castro  
de Guifões (Guifões, Matosinhos): novos dados  
para o estudo da romanização de um castro marítimo |  
Conceição Lima e Pedro Pereira ...125 ▶

## EVENTOS

As Cidades do Poder na Hispânia Romana  
e a Descoberta de uma Cidade Singular |  
José d'Encarnação ...144 ▶

Ânforas Lusitanas: poucas... mas por  
todo o lado - breve crónica de congresso  
internacional sobre ânforas, em Tróia |  
Inês Vaz Pinto ...147 ▶

I Congresso da Associação  
dos Arqueólogos Portugueses |  
José Morais Arnaud ...150 ▶



## ARQUEOCIÊNCIAS

Contribuição da Radiação  
Ultravioleta na Investigação  
e Deteção de Micro-Contextos  
Arqueológicos | Cláudio Monteiro  
e Alexandra Figueiredo ...131 ▶

## RESUMO

Fundamentação da tese de que terá existido uma *madrassa* em Alcácer do Sal (Setúbal) em época almóada, provavelmente fundada pelo califa Ya' qūb al-Manṣūr no ano 1191, equivalente ao ano 587 do calendário islâmico.

Os autores retomam uma problemática que defendem desde 2000 e apresentam novos elementos e testemunhos arqueológicos. Com base na realidade de Alcácer, propõem a aplicação de um novo conceito, *proto-madrassa*, mais adequado à caracterização de uma instituição de ensino religioso, administrativo e político tutelada pelo Estado islâmico, mas ministrada em espaço físico adaptado a estruturas pré-existentes, dispensando arquitectura específica.

PALAVRAS CHAVE: Idade Média (islâmico); Qaṣr al-Faṭḥ; *kuttāb*; Religião; *Madrassa*; *Talaba*.

## ABSTRACT

The authors readdress the thesis they have defended since 2000 of the existence of a *madrassa* in Alcácer do Sal (Setúbal) in Almohad times, probably founded by Caliph Ya' qūb al-Manṣūr in the year 1191 (corresponding to year 587 in the Islamic calendar).

They now present new information and archaeological data: based on the reality of Alcácer, they propose using a new concept, *proto-madrassa*, which they consider to be more appropriate to characterise a religious, administrative and political teaching institution depending on the Islamic state, but taking place in adapted pre-existing structures rather than a specific architectural structure.

KEY WORDS: Middle ages (Islamic); Qaṣr al-Faṭḥ; *kuttāb*; Religion; *Madrassa*; *Talaba*.

## RÉSUMÉ

Etayage de la thèse qu'il aurait existé une *madrassa* à Alcácer do Sal (Setúbal) à l'époque almohade probablement fondée par le calife Ya' qūb al-Manṣūr en l'an 1191, équivalent de 587 du calendrier musulman.

Les auteurs reprennent une problématique qu'ils défendent depuis 2000 et présentent de nouveaux éléments et témoignages archéologiques. En s'appuyant sur la réalité de Alcácer, ils proposent l'application d'un nouveau concept, *proto-madrassa*, plus approprié à la caractérisation d'une institution d'enseignement religieux, administratif et politique chapeauté par l'Etat islamique mais implantée dans un espace physique adapté à des structures préexistantes, la dispensant d'une architecture spécifique.

MOTS CLÉS: Moyen Âge (islamique); Qaṣr al-Faṭḥ; *kuttāb*; Religion; *Madrassa*; *Talaba*.

<sup>I</sup> Gabinete de Arqueologia, Património e Museus do Município de Alcácer do Sal ([antonio.carvalho@m-alcacerdosal.pt](mailto:antonio.carvalho@m-alcacerdosal.pt)).

<sup>II</sup> University College London, Institute of Archaeology ([chiachin.wu.10@ucl.ac.uk](mailto:chiachin.wu.10@ucl.ac.uk)).

# A Proto-Madrassa al-Muwahh̄id de Qaṣr al-Faṭḥ / Alcácer [do Sal]

## definição e localização

António Rafael Carvalho <sup>I</sup> e Chia-Chin Wu <sup>II</sup>

### 1. INTRODUÇÃO

Retomamos neste estudo uma hipótese de trabalho exposta pela primeira vez no ano 2000, no âmbito do 1.º Simpósio Internacional sobre castelos (PAIXÃO, FARIA e CARVALHO, 2002: 383, nota 30), cujas atas foram publicadas em 2002. Algum tempo depois, retomámos essa hipótese na monografia sobre Alcácer do Sal editada em 2004 (CARVALHO, FARIA e FERREIRA, 2004: 87). Desde então, esta problemática tem sido colocada em termos genéricos, sem termos até este momento apresentado devidamente os argumentos que permitiram suportar essa hipótese. Procuramos no presente contributo atualizar a discussão sobre a existência ou não de uma *madrassa*<sup>1</sup> ou *proto-madrassa* em Alcácer durante a Fase Almóada<sup>2</sup>, expondo de seguida os elementos que achamos mais adequados para o presente debate.

O tema insere-se na problemática do ensino em contexto islâmico<sup>3</sup>, assim como da discussão sobre o papel que as elites intelectuais teriam tido ao serviço do poder *al-Muwahh̄id*<sup>4</sup>. Apesar de estes aspetos terem sido comuns ao longo do território debaixo da jurisdição Almóada<sup>5</sup>, o nosso objetivo é mais modesto. Procuramos lançar um olhar mais demorado sobre Alcácer [do Sal], de forma a determinar até que ponto as especificidades desta *madīna*, como praça militar e sede de fronteira frente ao Reino de Portugal, tiveram influência na aplicação da doutrina *al-Muwahh̄id* no seio de uma sociedade *Andalusī*, maioritariamente sunita e que preferia seguir a escola jurídica *mālikite*.

<sup>1</sup> No singular *madrassa* e no plural *madāris*.

<sup>2</sup> Que decorreu, em Qaṣr al-Faṭḥ, entre 587H / 1191 e 614H / 1217.

<sup>3</sup> Denominado *kuttāb* no singular e *katātib* no plural.

<sup>4</sup> Assim como equacionar algumas questões ligadas à doutrinação dos novos adeptos que queriam entrar na comunidade do *Tawhīd al-Muwahh̄id*.

<sup>5</sup> Que, na sua extensão máxima, se estendia desde a serra da Arrábida e as praias da Comporta, até à atual capital da Líbia, a cidade de Trípoli.

Julgamos, por isso, que devemos centrar a nossa investigação no horizonte cronológico proposto <sup>6</sup>, pelo que a questão do ensino praticado em Alcácer antes da governação dos Banū Wazīrī <sup>7</sup> não será debatido com a profundidade que este tema requer. Em sua substituição, apresentamos os elementos que julgamos mais adequados para o nosso tema de investigação.

É por este ponto, o *kuttāb* / ensino, analisado de um ponto de vista genérico no seio do Dār al-Islām, que damos início ao nosso estudo. De seguida debatemos se terá existido uma *madrassa* ou antes uma *proto-madrassa* em Alcácer.

Em caso afirmativo, definimos o conceito, assim como refletimos sobre a sua função no seio de uma estrutura urbana com as características que já foram colocadas anteriormente. Concluímos com uma proposta de localização provável desse espaço de ensino e doutrinação Almóada.

## 2. O *KUTTĀB*: ASPETOS GERAIS RELATIVOS AO ĠĀRB AL-ISLĀM

Para Ibn Jaldūn <sup>8</sup>: “*La enseñanza del Corán es el estandarte de la religión (xi'ar al-dīn) y los musulmanes se dedican a ello en todas las ciudades para penetrar en los corazones y reafirmar la fe... El Corán es la base de la enseñanza (asl al-tā'lim) en el Islam... Los aprendizajes y metodología en la escuela coránica se basan en el Corán, que es punto central de la enseñanza elemental*”.

Com esta afirmação, que se encontra expressa na obra, *al-Muqaddima*, o autor fornece-nos numa síntese, os princípios gerais que estavam por detrás do ensino básico em contexto Islâmico Medieval, que pouco terá mudado até ao final do século XIII / XIX e inícios do XIV / XX, ao longo do Dār al-Islām. Se bem que a qualidade do ensino variasse entre o espaço rural e a

*madīna*, podemos, com base nas fontes documentais, compreender “grosso modo” como terá sido o ensino lecionado em Alcácer, tendo em conta as suas especificidades <sup>9</sup>.

Existem evidências (LANDAU, 1986: 567) que permitem supor que a estrutura e os métodos de ensino do *kuttāb* <sup>10</sup> se teriam inspirado no curriculum usado no ensino básico praticado no Império Bizantino. Podemos ver igualmente no *kuttāb* um mecanismo que, ao facilitar uma educação elementar entre os muçulmanos, terá contribuído para fazer desaparecer disparidades entre métodos de ensino, assim como para pro-

mover o ensino do Árabe, associado ao Corão entre os não muçulmanos, permitindo deste modo o eclodir de uma gradual Islamização destes, nos séculos seguintes.

Desde modo, desde tenra idade, os estudantes tinham ao seu dispor uma educação básica onde era embutida uma necessidade espiritual, de forma a transformar o estudante num crente sincero do Corão. Por essa razão, parece existir, sempre que possível, uma associação de proximidade entre as mesquitas e estas escolas de ensino básico. Contudo, o *kuttāb* adaptava-se ao contexto existente. Numa *madīna* como Alcácer ou Lisboa, o ensino tenderia a localizar-se junto da mesquita principal. Num espaço rural, este poderia ser lecionado num compartimento anexo à mesquita <sup>11</sup>, como noutros casos revestir-se de um carácter informal, optando o docente por um espaço aberto, destituído de construções <sup>12</sup>.

Na Idade Média, algumas famílias com capacidade económica para tal optavam por uma *kuttāb* de âmbito privado para os seus filhos. Nele era definindo entre o professor e o responsável familiar qual o *curriculum* a ser ministrado às crianças. Quanto às designações que chegaram até nós, o professor tradicional era denominado de *al-ustādh* (NASR, 1995: 57), enquanto os restantes docentes recebiam a designação de *mudarris* ou *mu'allim* (LANDAU, 1986: 568). Estes seriam normalmente pagos com dinheiro ou em géneros, com o sustento garantido pelas famílias que lhes confiavam os seus filhos.

Outros professores optavam por ministrar o ensino em regime de voluntariado, abstendo-se de receber qualquer pagamento (LANDAU, 1986: 568). Esta situação poderia ter ocorrido em Alcácer, especialmente em situações de crise e de guerra, quando o docente entendia que devia prestar um serviço público a bem da comunidade onde se encontrava inserido. Parece-nos, por isso, consensual supor que neste caso ele ensinaria sozinho, não existindo necessidade de se socorrer de um assistente / *mu'īd* <sup>13</sup>.

<sup>6</sup> Finais do século VIH / XII e início do século VIIIH / XIII.

<sup>7</sup> A família governante de Alcácer do Sal em contexto Almóada.

<sup>8</sup> Reflexão de Ibn Jaldūn sobre o ensino no seu tempo (século VIIIH / XIV), retirada de MARTINEZ ENAMORADO, 2006b: 342.

<sup>9</sup> Estamos perante um espaço urbano, que encerra dentro de si e na envolvente próxima, as atividades comerciais, navais, agrícolas e piscatórias. Tudo isto inserido num vasto território de *Ġihād*, que encerra no seu seio vários *huṣūn* e voluntários da *fi sabil Allāh*, espalhados desde o estuário do rio Sado até às grutas da Djabal al Rābiṭa / serra da Arrábida. Para uma síntese da presença Islâmica em Alcácer do Sal, ver as duas monografias entretanto publicadas. CARVALHO, FARIA e FERREIRA, 2004 e 2008. Para uma visão mais direcionada para a presença Almóada, ver PAIXÃO, FARIA e CARVALHO, 2002, assim como CARVALHO, 2009 e 2013; CARVALHO e WU, no prelo.

<sup>10</sup> Apesar de este possuir um sistema totalmente islâmico e de ser ensinado em língua Árabe.

<sup>11</sup> No que concerne à região de Alcácer do Sal, onde em contexto Islâmico se incluía a serra da Arrábida, esta situação encontra-se patente em termos de documentação arqueológica na alcaria do Alto da Queimada. Neste local, num compartimento ao lado da mesquita rural aí existente, foram, segundo FERNANDES (2012: 119), exumados “... dois fragmentos de escápulas de bovídeo inscritas com a invocação corânica *Basmala* - «Em nome de Deus, o clemente, o Misericordioso», outro com duas letras do alfabeto e ainda dois rolinhos de chumbo. São peças com conotações religiosas e, no caso das escápulas, remetem também para a aprendizagem da escrita árabe, adstrita a espaços do sagrado”.

<sup>12</sup> Esta última solução tem sido praticada quase sempre em África, no seio dos países que se definem como Muçulmanos.

<sup>13</sup> Palavra que significa repetidor.

Noutros casos, um estudante mais velho poderia ajudaria o seu mestre, numa postura de monitor / / *arif*. Dado que os livros seriam muito caros ou pouco acessíveis<sup>14</sup>, o professor ditava o material didático que os alunos escreviam, usando para isso um género de “cane-ta” / *kalam* sobre uma *lawh*<sup>15</sup>. O *curriculum* e a sequência letiva do *kuttāb* seriam universalmente idênticos, procurando formar um bom muçulmano, variando muito pouco entre o que era lecionado na *madīna* ou no campo. O ensinamento centrava-se no Corão / / *Qur’ān*, que era estudado durante todo o *katātīb*, procurando o professor que fosse decorado e recitado de memória pelos estudantes / *tullāb* (NASR, 1995: 57). Geralmente, escolhia-se o amanhecer para o estudo do Livro Sagrado. Noutros casos, as aulas podiam ir do nascer do Sol até ao anoitecer. O *kuttāb* durava geralmente um ano e interrompia-se todas as sextas-feiras, nos dias festivos, durante o Ramadão e no tempo das colheitas. Outros fatores que podiam suspender o ano letivo prendiam-se com a ocorrência de calamidades naturais, ou quando havia insegurança militar ou social. Os estudantes estudavam geralmente entre 2 a 5 anos.

Outra das características marcantes do *kuttāb* em contexto Medieval, e que se manteve praticamente imutável até ao início do século XX, continuando a ter uma certa importância nos dias de hoje, prende-se com a questão da oralidade, como meio que o professor utiliza e valoriza na transmissão de conhecimentos e materiais didáticos aos seus alunos.

NASR (1995: 57-58) chama-nos a atenção para esta prática pedagógica de ensino bastante enraizada nas escolas corânicas, demonstrando que tal não se deveu a uma mera moda ou legado cultural exógeno ao Islão, mas antes que foi beber a sua razão de ser ao tempo do Profeta. Ou seja, antes de a revelação sagrada ter sido cristalizada num texto escrito após a morte de Maomé, esta comportou-se durante décadas como uma mensagem sagrada audível, que era fielmente transmitida de memória a partir do círculo restrito dos companheiros do Profeta.

<sup>14</sup> Sobre a problemática da produção de livros e do ensino no Dār al-Islām, ver, entre outros, ALBIN, 2007 e NASR, 1995.

<sup>15</sup> Uma *lawh* destinada a este fim foi identificada em 2009 na Lapa 4 de Maio, em Sesimbra. O estudo efectuado por nós já foi concluído e encontra-se no prelo, desconhecendo quando será publicado. A *lawh* corresponde a uma placa de madeira com as características adequadas para conter um suporte escrito à base de tinta. A madeira usada teria que possuir as qualidades necessárias para ser lavada várias vezes. Tendo em conta a repetição errada do tipo de madeira usada na *lawh* de Sesimbra, que por vezes vemos repetida em órgãos de divulgação, podemos desde já afirmar que, após análises de laboratório utilizando um microscópio eletrónico de varredura (SEM) localizado no UC Berkeley Electron Microscope Laboratory (Califórnia / USA), tendo sido usado o modelo Hitachi TM-1000 SEM, efectuadas por um de nós (Chia-Chin Wu), a espécie utilizada no exemplar de Sesimbra corresponde ao azevinho. O estudo completo encontra-se em WU e CARVALHO (no prelo).

Pela importância que tem esta questão para entendermos o ensino medieval islâmico em Alcácer, parece-nos oportuno lançar um olhar mais demorado à reflexão que NASR (1995: 57) efectuou sobre esta problemática: “*The Prophet first heard the term iqra' and only later recited the first revealed verse on the basis of their audition. The whole experience of the Qur’ān for Muslims remains to this day first of all an auditory experience and is only later associated with reading in the ordinary sense of the word. There is an ever present, orally heard, and memorized Qur’ān in addition to the written version of the Sacred Text, an auditory reality which touches the deepest chords in the souls of the faithful, even if they are unable to read the Arabic text. [...] Since it is the “Mother of Books” [o Corão] and also the prototype of the written word in Islam, the oral dimension of the Qur’ānic reality, combined with the traditional significance of memory in the transmission of knowledge, could not but affect the whole of the Islamic intellectual tradition and educational system*”.

Deste modo se entende por que razão o autor defende que, como resultado da revelação sagrada (e outros fatores), a tradição oral e a utilização da memória enquanto meio para a transmissão de conhecimento eram vistos como um importante complemento para se compreender a palavra escrita num dado livro. Obtinha-se uma dimensão em termos de compreensão que não seria possível de outro modo. Por fim, chama a atenção para que a tradição oral também terá desempenhado um papel cultural importante na determinação de que livro ou livros de um determinado mestre se podiam transformar em textos de referência para serem discutidos no âmbito escolar de uma determinada corrente de pensamento. Pelo que a transmissão oral ajudou a estabelecer a autoridade de determinados professores, seguidos em detrimento de outros que foram lentamente esquecidos.

Através da capacidade excepcional de memorização de textos, graças a um programa intenso de estudo prévio, um dado professor poderia, em conjunto com os seus alunos, discutir um determinado autor, analisar um tema peculiar e fazer, por vezes, uma genealogia do conhecimento em relação a esse assunto, desfilar de memória perante os seus alunos os ulemas, sufis ou filósofos que estiveram por detrás de determinada corrente de pensamento. Outros educadores eram famosos pela capacidade que tinham de recitar o Corão de memória.

### 3. A EMERGÊNCIA DA MADRASA NO ĠARB AL-ISLĀM: UMA GÊNESE AL-MURĀBĪTŪN OU AL-MUWAḤḤIDŪN?

Deixando de lado a evolução dos *dabīristāns*, que irão, em contexto do sultanato Saljuq, dar um incremento na génese das *madrāsas* Orientais, admitimos que a “nossa” *proto-madrasa Maġribī / Andalusī*<sup>16</sup>, terá recebido alguns contri-

<sup>16</sup> Apesar de as fontes atestarem a existência de uma forte influência Egípcia e do Próximo Oriente, também patente na emergência das Azóias / *Zāwiya*.





butos da *al-maḥaḍra*, a fazer fé na *Dār al-Murābiṭūn*<sup>17</sup> onde Waggāg lecionava na região do *Sūs* (Marrocos), quando foi contactado por um peregrino djuddāla, chamado Djawhar ibn Sakkam, no seu regresso de Meca.

Foi no seio dos membros desse *dār* que Waggāg escolheu ‘Abdallāh ibn Yāsīn, “*homem sábio e piedoso*” (HRBAK e DEVISSE, 2010: 397). Desse contacto e dos acontecimentos que se seguiram, irá brotar o movimento Almorávida / *al-Murābiṭūn*, que décadas depois se instala no al-Andalus e chega a Alcácer, após a anexação do reino taifa de Badajoz ao Emirato por eles instituído.

Se, por outro lado, entendermos a *madrasa* no âmbito do tipo de instituição que foi desenvolvido e acarinhado pelo poder *Maḡribī* dos *Marīniyūn* ou *Banū Marīn* / Merinidas no atual território marroquino, temos que compreender o que nos disse Ibn Marzūq (MARTINEZ ENAMORADO, 2002: 43): “*Ya hemos indicado que la construcción de madrasas fue cosa desconocida en el Magreb, hasta que nuestro mawlā, Combatiente por la Fe y rey Piadoso, [Abū Yūsuf], levantó la madrasa de al-Halfā’iyūn en la ciudad de Fez, en la parte de al-Qarawiyūn*”.

Segundo MARTINEZ ENAMORADO (2002: 44), a criação de *madāris* / *madrasas* no *Ġarb al-Islām* seria deste modo entendida pelos Merinidas como um fenómeno *ex nihilo*, sem relação com as experiências

**FIG. 1** – A *Madrasa Bu Inaniyya*, em Fez, que foi fundada em 750-757H / 1350-1357. Conhecida também pelos nomes de: *Madrasa Bou Inania, Madrasat Bu ‘Ananiyah, al-Madrasah Abu ‘Ananiyah, al-Madrasah Abu ‘Ananiyya, Madrasat Abu ‘Inaniyah, Bu ‘Inaniyya Madrasa, Medersa Bou Inania, Bou Inaniya Madrasa, Medersa Bou-Anania, Madrasa Bu ‘Inaniyya, Medersa Bou Inania, Bou Inania Madrasa, Bu Inania Madrassa, Medersa Bu-Inaniya, Madrasa Bou ‘Inaniya, Médersa Bouinaniya, Madrasa of Abu ‘Inan, Madrasa Bu Inaniyya*.

Estamos perante a *madrasa* mais famosa, das que foram fundadas pelos Merinidas. O seu nome deriva do seu fundador, o Sultão Merinida Faris b. ‘Ali, Abu Inan al-Mutawakkil. Para mais informações ver entre outros, o *site do ArchNet* ([http://archnet.org/library/sites/one-site.jsp?site\\_id=19](http://archnet.org/library/sites/one-site.jsp?site_id=19), consultado em 29-10-2013).

que poderiam ter tido lugar em contexto Almorávida ou Almóada.

Tentava-se deste modo dar pouca importância à criação da “primeira” *madrasa*<sup>18</sup> edificada em todo o *Ġarb al-Islām*, a *madrasa al-Shāriyya*<sup>19</sup>, fundada em Ceuta, em *radhab* do ano de 635H [Fevereiro de 1238].

<sup>17</sup> Hipótese válida, se considerarmos o *Dār al-Murābiṭūn* como uma instituição inserida nesse conceito de transmissão de conhecimentos, fato que as fontes não esclarecem devidamente.

<sup>18</sup> Reconhecida como tal, sem sombra de dúvida, nas fontes textuais.

<sup>19</sup> Fundada por um ato piedoso da iniciativa de al-Sharri (segundo MARTINEZ ENAMORADO, 2002: 40, nota 1).



FIG. 2 – Terão existido muito mais “Proto-Madāris” no Califado Almóada, algumas delas lecionando de forma efêmera. Neste mapa damos um realce à situação então vigente no Ġarb al-Andalus.

Seguindo esta linha de pensamento, só quase um século depois teria sido erguida a primeira *madrasa* no al-Andalus, fundada em Málaga, no ano de 740H / 1330<sup>20</sup>. Quanto à sede do Reino Nazarí, em Granada<sup>21</sup>, a *madrasa* aí existente seria mais tardia, tendo sido fundada em 750H / 1349, por iniciativa do Sultão Yūsuf I (MARTINEZ ENAMORADO, 2006b: 347). Face ao exposto, poderíamos concluir que este tipo de instituição de ensino nunca teria existido no território do Ġarb Andalusī, onde se localiza Qaṣr al-Faṭḥ / Alcácer [do Sal].

Se a *madrasa* for entendida unicamente nos moldes atrás referidos<sup>22</sup>, como uma instituição detentora de uma linguagem arquitetónica específica<sup>23</sup>, naturalmente que um estabelecimento de ensino desta natureza nunca terá sido erguido em Alcácer.

<sup>20</sup> A instituição estava ligada à confraria *ṣūfi* liderada por al-Sāḥili al-Mu‘amman.  
<sup>21</sup> Por sinal capital do Reino Nazarí.  
<sup>22</sup> Importa frisar este ponto, dada a sua importância para o presente debate.  
<sup>23</sup> Possuidora de um oratório, de um pátio interior rodeado de compartimentos para o ensino ou apoio a estudantes.

O que defendemos ter existido em Qaṣr al-Faṭḥ foi a instituição em si, com os seus docentes e alunos, que se adaptaram a espaços arquitetónicos pré-existent<sup>24</sup>, e não à linguagem arquitetónica que a vai definir no decurso do século VIIIH / XIV<sup>25</sup>. Defendemos, por isso, que a terminologia correta é denominar as instituições similares a *madāris*, que as fontes documentais testemunham para a Fase *Magribī Andalusī*, como *proto-madrasa* e não *madrasa*, como por vezes vemos exposto em alguns estudos referentes ao Ġarb Andalusī.

A instituição que definimos deste modo terá tido a sua génese em contexto Almorávida, tornando-se mais evidente nas fontes documentais em contexto Almóada. Passemos a palavra ao cronista Medieval Ibn Abi Zar. Este, ao enumerar os méritos do califa al-Muwaḥḥid Ya‘qūb al-Manṣūr, relativos ao ano de 591H / 1195, refere que: “*Hizo celebre el ano de Alarcos, fortifico o imperio, aseguro las fronteras y construyo mezquitas y escuelas en Ifrīkiya, el Magreb y en al-Andalus: edificio el hospital para los enfermos y los dementes (al-maristan li-l-marda wa-l-muyanim);*

<sup>24</sup> Reconhecemos contudo que a questão, longe de estar resolvida, revela um grau de complexidade que as fontes disponíveis e a análise crítica ainda não conseguiram clarificar. Perduram testemunhos documentais de natureza lacónica sobre os quais importa refletir e lançar um olhar mais demorado, sem a preocupação de obter conclusões prematuras.

<sup>25</sup> Analisaremos esta questão no ponto seguinte.

senalo pensiones a los alfaquies y letrados, a cada uno segun su grado...” (FRANCO SANCHEZ, 1999: 146).

Fica no ar uma interrogação. Que escolas seriam estas que o califa almóada mandou erguer ao longo do seu império? Poderemos considerar essas instituições de ensino ligado ao poder al-Muwaḥḥid como sinónimo de *proto-madāris*, tendo em conta a sua política de educação e formação dos *talaba* e dos *ḥuffāz*, para a governação e doutrinação ao longo do espaço imperial Almóada?<sup>26</sup>

#### 4. A DEFINIÇÃO DE UMA TERMINOLOGIA: A “PROTO-MADRASA MAGRIBI / ANDALUSI”

A necessidade de “criar esta terminologia” prende-se com a inexistência de estudos (em Portugal ou em língua portuguesa) que se debrucem sobre a génese complexa do ensino Islâmico no Ġarb al-Islām, para além da dimensão do *kuttāb*, no seio *Diacrónico* Magribi<sup>27</sup>.

Podemos desde já adiantar que, apesar dos dados disponíveis ainda serem insuficientes, parece-nos importante marcar uma diferença conceitual entre a *madrasa* e a *al-maḥaḍra*<sup>28</sup>. Reconhecemos em ambas as instituições um legado magrebino bastante importante, mas o que diferencia os conceitos, no nosso ponto de vista, reside na natureza da sociedade *Andalusī*, que não se define como Magrebina em termos culturais<sup>29</sup>.

Tomemos como exemplo a escola jurídica *mālikite*, comum aos dois espaços geográficos. Em alguns aspetos do quotidiano, nomeadamente nas mesquitas, existem *nuances* entre o que é seguido no al-Andalus e o que é praticado no Magrebe, apesar dos imensos pontos em comum (EL KHAMMAR, 2005: 32-34).

Em relação ao termo técnico por nós proposto, *proto-madrasa*, verificamos que esta terminologia terá sido pela primeira vez utilizado por HALLAQ (2005: 164): “*Thus the creation of educational institutions (the proto-madrasa and madrasa) that promoted the teaching of one school or another could hardly have been the cause of the rise of the madhhabs, since there must first have been a maghrib for it to be taught or promoted*”.

Apesar da terminologia usada, *proto-madrasa*, o investigador abstém-se de definir este conceito, pelo que ficamos sem saber: na sua análise, estamos pe-

rante a evolução de um normal *kuttāb* em termos curriculares, num dado espaço arquitetónico? Estamos perante fundações de natureza privada, caso do *ḥubs*, ou patrocinadas pelo poder político? Qual o espaço de afirmação destas *proto-madāris* e se existem afinidades com as *dabīristāns* da Ásia Central de influência Sassânida<sup>30</sup>? É no seio destas interrogações que nos parece importante definir neste item o que entendemos por *proto-madāris*, que terão existido no Ġarb al-Islām<sup>31</sup>. Estamos perante uma instituição de ensino tutelado e controlado, sempre que possível, pelo Estado Islâmico. Destinava-se essencialmente a doutrinar os jovens pertencentes à elite nos assuntos da administração, religião e fundamentação política defendida pelo poder em funções. A prática docente era ministrada num espaço destituído de uma linguagem arquitetónica específica<sup>32</sup>, adaptado a estruturas pré-existentes, desde que fossem idóneas para esse fim. Esta instituição de docência diferenciava-se do *kuttāb* ao nível do corpo docente, assim como nas matérias curriculares e nas práticas pedagógicas, dado que, como já foi referido, se destinavam a jovens adolescentes provenientes quase sempre das elites dos espaços urbanos, ou com ligação étnica aos detentores do poder político. Esse fato permite admitir que só as *madīna-s* que reunissem condições de elevado nível económico ou de estratégia militar<sup>33</sup> poderiam ambicionar ter uma *proto-madrasa*. Ao lhe atribuímos um modelo *Magribi / Andalusī* no seio dos Períodos al-Murābiṭūn e al-Muwaḥḥidūn, estamos perante uma instituição de ensino que é anterior às *madāris* que vão ser cria-

<sup>26</sup> Sobre esta problemática, ver, entre outros, o recente estudo de FIERRO, 2010: 66-105 e 83-85, e os dois estudos de FRICAUD (1997 e 2005).

<sup>27</sup> Referente aos períodos de intervenção e governação dos soberanos Almorávidas / al-Murābiṭūn e dos Almóadas / al-Muwaḥḥidūn no al-Andalus.

<sup>28</sup> Não existem estudos suficientes para determinar se a *al-maḥaḍra* seria praticada no al-Andalus. A par desta ausência de investigação, assiste-se igualmente a uma marginalização da sua abordagem no contexto da transmissão do conhecimento no seio da sociedade islâmica Magrebina. É por esta razão que não iremos aprofundar muito mais a questão. Todavia, achamos importante para um debate futuro transcrever a definição avançada por El Hamel, num dos escassos estudos a que tivemos acesso (EL HAMEL, 1999: 65-66): “*The institution of learning (al-maḥaḍra) in a nomadic society was in many respects different than the madrasa established in other sedentary Islamic societies. It was different mainly in physical location and financial support. [...] In Moorish society, formal education flourished in a nomadic institution called al-maḥaḍra, a sort of Moorish Islamic college which often was found in the countryside or the desert*”.

<sup>29</sup> Apesar de conter bastantes populações Magrebinas no seu seio, especialmente desde o período Omiáda, acentuando-se essa tendência nos séculos seguintes.

<sup>30</sup> *Dabīristāns* ou escolas seculares de ensino avançado. Sobre esta questão, ver MIRBABAIEV, 2000.

<sup>31</sup> Importa de novo frisar que o nosso espaço geográfico de análise encontra-se cingido ao Magrebe e ao al-Andalus. No Oriente também existiram *proto-madāris*, mas essas não são de momento o tema da nossa investigação.

<sup>32</sup> Voltamos a insistir neste ponto. Parece residir aqui uma das questões fundamentais sobre a problemática das *madāris* no Ġarb al-Islām. Os trabalhos académicos por nós consultados tendem a privilegiar a associação da génese das *madrasas* com um programa arquitetónico específico, que é claramente visível nas construções instituídas pelos Merinidas no Magrebe. Defendemos que o que realmente torna diferentes as *proto-madāris* de génese Almóada das que surgem posteriormente, reside na ausência de uma linguagem arquitetónica uniforme, dado estas terem sido instituídas em espaços arquitetónicos pré-existentes e, por isso, adaptando-se a eles, o que torna a sua identificação a nível arqueológico problemática. Naturalmente que algumas *madāris* terão sido construídas de raiz, possuindo o seu pátio, um oratório, assim como espaços para leccionar. Contudo, a tradução destas necessidades numa linguagem arquitetónica uniforme que se vai reproduzir ao longo do Magrebe, só se irá consolidar no decurso do século VIIIH / XIV.

<sup>33</sup> Caso de Alcácer [do Sal], como se de um *Ṭagr al-Muwaḥḥidūn*.



FIG. 3 – Leitura cartográfica da fronteira alcazerense (segundo CARVALHO, 2013: 57).

das posteriormente, ao longo do século VIIIH / XIV, tanto no al-Andalus, com os Nazarí, como no Magrebe, entre os Mariníds e os Ḥafsíds. Numa síntese, a *proto-madrasa* deve ser entendida como um sistema de docência controlado pelo Estado, destinado a doutrinar as elites no seio das suas ideologias. Carateriza-se por não possuir um modelo arquitetónico específico, como é apanágio das *madāris* que surgirão mais tarde no Magrebe, mas sim adaptado aos espaços preexistentes. Tanto as *proto-madāris* do Oriente como as similares de modelo *Maḡribī / Andalusi*, que defendemos terem existido antes da fundação da primeira *madrasa* em Ceuta<sup>34</sup>, evoluíram naturalmente do ensino prestado inicialmente nas *masjíd* no tempo do Profeta e passaram para espaços anexos, já em contexto Califal Omíada de Damasco, dando origem ao que se denomina de *kuttāb*, como já foi exposto anteriormente.

<sup>34</sup> Fundada na segunda metade do século VIIIH / XIII, como foi referido anteriormente.

## 5. A PROTO-MADRASA DE MODELO MAḠRIBI / ANDALUSI DE QAṢR AL-FATH / ALCÁCER [DO SAL]

A defesa da existência de uma instituição desta natureza em Alcácer passa essencialmente por determinar se ela seria necessária, qual a sua função, e se haveria algum local onde ela teria funcionado.

À primeira vista, pode parecer que não temos provas documentais que testemunhem de forma clara a hipótese colocada, pelo que se impõe refletir no seguinte:

- Que tipo de ensino seria ministrado numa *madīna* refundada e purificada por um califa al-Muwaḥḥid, neste caso, Ya'qūb al-Mansūr (campeão da *Ġihād*) após a sua expugnação aos Portugueses?
- Por que razão lhe atribuí o nome de Qaṣr al-Fath<sup>35</sup>, claramente alusivo à *Ġihād* ou “*fi sabil Allāh*”, privilegiando-se a via Oceânica para expressar a vontade de Deus<sup>36</sup>?
- E por fim, a sua localização geográfica, praticamente isolada frente ao Reino de Portugal [Lis-

<sup>35</sup> Esta denominação toponímica é fornecida por Ibn al-Abbar, no *Hulla II*. Sobre esta questão, ver VELÁZQUEZ BASANTA, 2007b: 598. De realçar que este “privilegio” toponímico só foi atribuído a Ribāṭ al-Fath [atual capital do reino de Marrocos] e a Madinat al-Fath [atual Gibraltar].

<sup>36</sup> Desde meados da última década (CARVALHO, FARIA e FERREIRA, 2004 e 2008) e mais recentemente, (CARVALHO, 2009 e 2013; CARVALHO e WU, no prelo), vimos insistindo na ligação entre o topónimo al-Fath, que, segundo Ibn al-Abbar, foi atribuído a al-Qaṣr / Alcácer pelo califa Ya'qūb al-Mansūr em 587H / 1191, e a *Ġihād al-Baṭr* praticada no oceano Atlântico contra o Reino de Portugal.

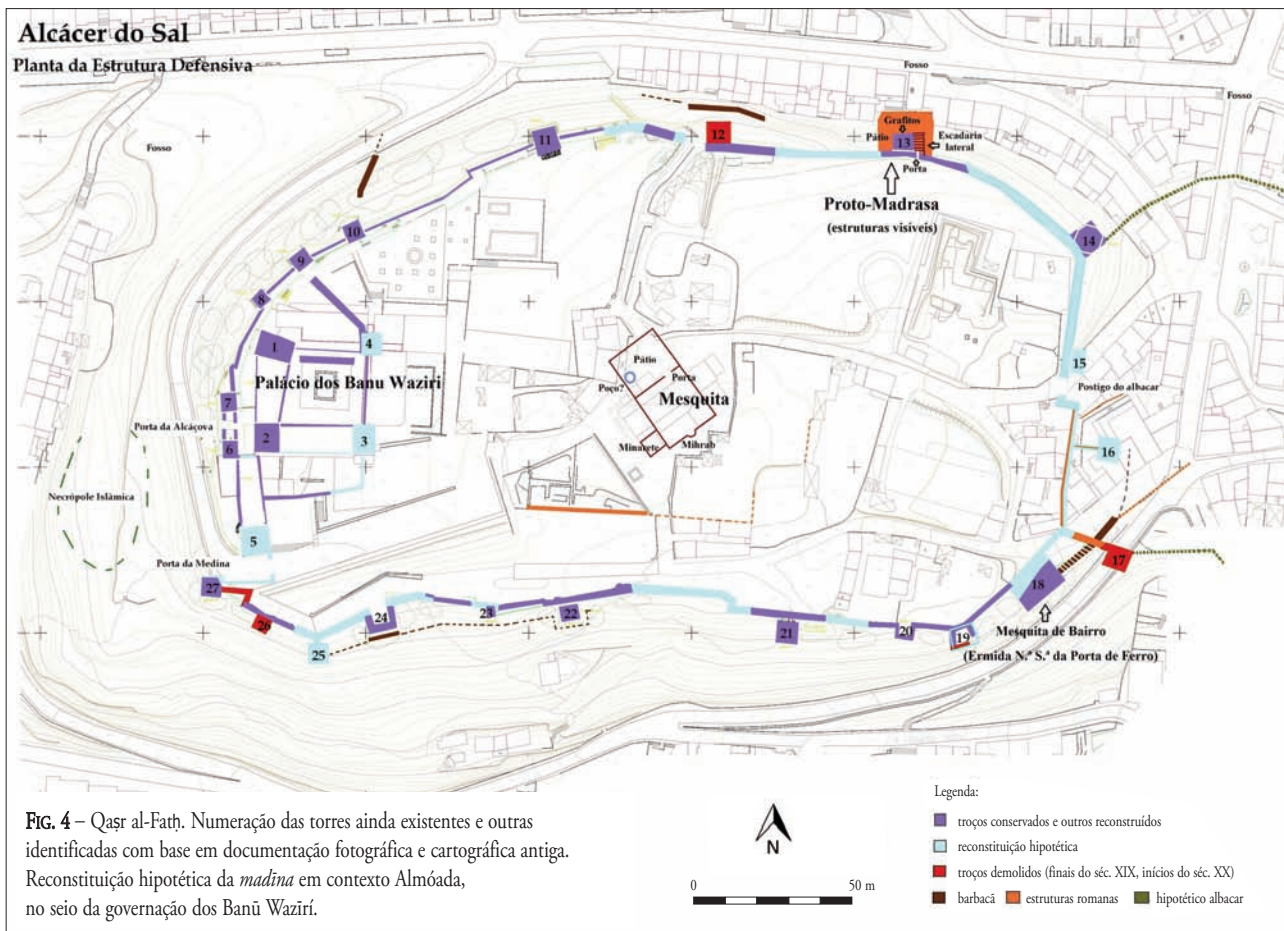


FIG. 4 – Qaṣr al-Faṭḥ. Numeração das torres ainda existentes e outras identificadas com base em documentação fotográfica e cartográfica antiga. Reconstituição hipotética da *madīna* em contexto Almóada, no seio da governação dos Banū Waziri.

boa] <sup>37</sup>, podendo ser socorrida de forma mais adequada por via marítima desde Ceuta ou Sevilha.

Estas questões levantam naturalmente outras e, quando estudamos o tipo de sociedade que terá existido em Alcácer do Sal, somos levados a concluir que esta teria uma fortíssima componente populacional direcionada para as atividades bélicas, que necessitava de ser alimentada <sup>38</sup>. Esta realidade terá condicionado os estabelecimentos de *kuttāb* existentes, tendo em conta o tipo de gestão *iqṭā* <sup>39</sup> aqui vigente debaixo do domínio dos Banū Waziri. Procurando não colocar a discussão no âmbito da História Militar, parece evidente que não estamos perante uma normal *madīna* do califado al-Muwahhīd, longe da fronteira e que alimentava o seu poder económico na agricultura. Antes pelo contrário.

A refundação da *madīna* Qaṣr al-Faṭḥ, que nasce da iniciativa militar do califa Yaʿqūb al-Manṣūr, deve ser vista como uma praça militar, sede de um *ṭagr* que assume a dupla função de defender um território e uma região oceânica <sup>40</sup>, frente ao Reino de Portugal. Teríamos assim que contar nesta *madīna* de tipo *marsā-ribāt*, para além do seu governador, com uma presença militar composta por

*murtaziqa* (soldados regulares), a que se juntavam os *mutatawwiʿa* ou *mutṭawwiʿa* (voluntários da guerra santa). O terceiro grupo militar com origem em Alcácer, mas que seria direcionado para o esforço de guerra no âmbito geral do al-Andalus e, por isso, de caráter excepcional, poderia corresponder ao que as fontes denominam de *ḥūṣūd* (GARCIA FITZ, 2005: 276).

Este consistia num recrutamento de caráter obrigatório ou adicional levado a efeito pelo poder político local e que afetava a população que habitava o *bilād* ou *ṭagr* de al-Qaṣr.

Pensamos que terá sido esta a solução encontrada pelo governador alcacerense <sup>41</sup>, quando este recebeu ordens do califa almóada al-Nāṣir

<sup>37</sup> O isolamento da *madīna* alcacerense nesta fase é patente. Para Sul de Alcácer, em direção ao interior Alentejano, localiza-se a *madīna* de *Bāḡa* / Beja. Contudo, esta decresce de importância ao longo desta fase pelas debilidades patentes na sua defesa, preferindo a população local buscar refúgio em Mértola. Junto à linha de costa estende-se um litoral alentejano desprovido de *madīna*-s, aparecendo a primeira, Silves, já em pleno Algarve. Para o interior subsistem as praças militares de Badajoz e Elvas, demasiado distantes de Alcácer, sabendo nós que os Portugueses dominam Évora desde 561H / 1166.

<sup>38</sup> Pela população camponesa instalada no espaço peri-urbano alcacerense. Antes de esta produzir excedentes, a guarnição militar e a população da *madīna* eram apoiadas pelo envio mensal de bens que chegavam a Alcácer do Sal por via marítima, conforme tinha

determinado o califa Almóada Yaʿqūb al-Manṣūr pouco depois da expulsão muçulmana de 587H / 1191.

<sup>39</sup> Para uma abordagem geral da *iqṭā* em contexto Almóada, do ponto de vista da “História Militar”, ver GARCIA FITZ, 2005: 375-376. Para uma abordagem ainda preliminar centrada na *iqṭā* alcacerense, ver CARVALHO, 2013.

<sup>40</sup> Sobre a gestão de um *ṭagr* *Muwahhīdūn*, com uma vertente oceânica, onde se efetuava a cobrança de impostos, ver o conceito de *muṣrif* aplicado à função de Ibn Ḥakam no *ṭagr* oceânico da Yazirat Manūrqa [ilha de Maiorca], em MARTINEZ ENAMORADO, 2006a: 17.

<sup>41</sup> O seu nome completo era Abū Bakr Muḥammad b. [Abī Muḥammad] Sidrāy b. ʿAbd al-Wahhāb b. Wazir al-Qaysi al-Šilbi. Terá nascido em Silves ou Alcácer do Sal (VELÁZQUEZ BASANTA, 2007b).

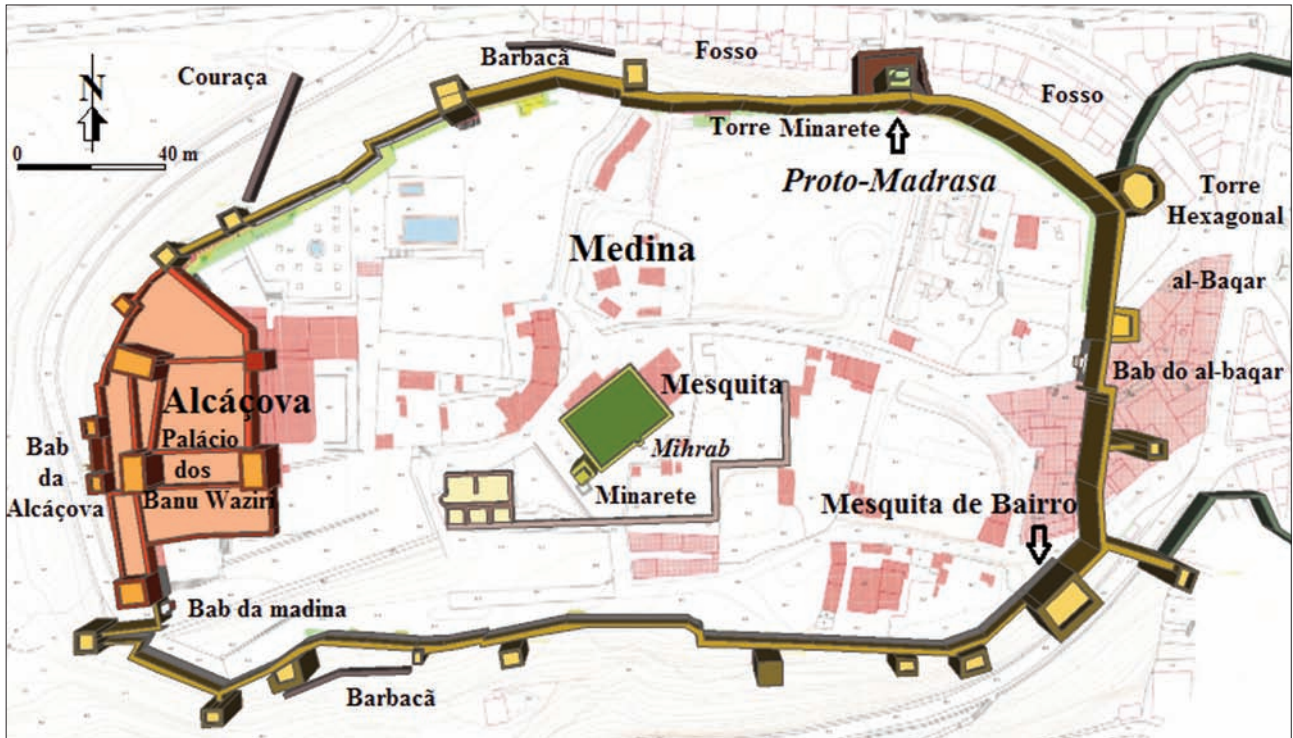


FIG. 5 – Localização da *proto-madrassa* alcacerense, numa reconstituição hipotética de Qaṣr al-Faṭḥ, em três dimensões.

(595-609H / 1199-1213) para se juntar a ele no esforço militar de 608H / 1212, que culminou com a batalha de Navas de Tolosa. Em virtude dos ferimentos recebidos, viria a morrer pouco depois em Alcácer, sucedendo-lhe no cargo o seu filho <sup>42</sup>. O poder do califa Almóada parece neste processo um pouco ausente (CARVALHO, 2013). Perante uma *madīna* estruturada desta forma <sup>43</sup>, teriam também que existir em Qaṣr al-Faṭḥ mecanismos de policiamento e de doutrinação religiosa ligados ao Regime, de modo a evitar a eclosão de “heresias” (FIERRO, 1997) que podiam beber a sua inspiração na profunda tradição *taṣawwuf* existente na região (nomeadamente no estuário do rio Sado e na serra da Arrábida). É neste fervilhar de militarização e de religiosidade, onde correntes de sufismo se podiam mesclar ou entrar em confronto com sensibilidades no seio de um *mahdismo* comprometido com a doutrina

<sup>42</sup> O seu nome completo era Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muḥammad [b. Sidrāy] b. Wazīr al-Šilbī. Ver, entre outros, VELÁZQUEZ BASANTA, 2007a.

<sup>43</sup> A *Ġihād* e as práticas ligadas ao *Taṣawwuf* não apareceram em Alcácer unicamente em contexto Almóada. De fato, as fontes assinalam a presença de ‘Umar b. Jalaf b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Yāburī (Abū Ḥaṣṣ Ibn al-Yatīm), de tendências ascetas, que morreu em Alcácer do Sal em 527H / 1133 [referência em SERRANO RUANO, 2003: personagem n.º 68]. Também Abu al-Qacīm Isma‘il b. Ahmad b. Ma’sud b. Muḥammad al-Ru‘ayni seria natural de Alcácer do Sal, onde terá nascido no século VIH / XII. [a referência aparece em Ibn al-Abbar, *Kitāb al-Takmila*, 1995, Cairo, ed. Al-Husayni, p. 183, n.º 485, informação fornecida por Abdallah Khawli, que agradecemos].

*tawḥīd al-Muwahḥidūn* <sup>44</sup>, que se sente uma pressão social entre os cidadãos de uma *madīna* fortificada, que pouco espaço deixaria para os voluntários do *fi ṣabil Allāh*. Pelo que, na sequência da nossa argumentação, parece viável a existência de uma *proto-madrassa* alcacerense, que funcionaria como catalisador das energias e do debate teológico aqui latente, direcionando em termos ideológicos as elites mais inquietas do território do *Ṭagr* para a obediência ao Regime Almóada. De referir que esta noção de território de “Fronteira do Islão” atribuída a Alcácer [do Sal] encontra-se patente em vários cronistas medievais muçulmanos, uns contemporâneos dos fatos ocorridos e outros posteriores.

Podemos referir, a título de exemplo, o geógrafo nascido no al-Andalus Abū-l-Hasan ‘Alī ibn Mūsā Ibn Sa‘īd (Alcalá la Real, 610H / 1213 - Tunes, 685H / 1286). Na sua obra *Kitāb bast al-ard fi-l-tūl wa-l-‘ard* (*Livro da Extensão da Terra em Longitude e em Latitude segunda obra de Ibn Sa‘īd*), refere que <sup>45</sup>: “... *Dai até onde está o rio Sado, no Golfo do Âmbar, quarenta milhas. Sobranceiro a ele [o Sado] está o Castelo [de Alcácer] com ele relacionado, tendo os Cruzados no nosso tempo tido aí uma famosa batalha. Situava-se no extremo das fronteiras do Islão daquela região. Desde aqui [Alcácer do Sal] até à desembocadura do grande rio de Lisboa, o mesmo que cruza Toledo, há quarenta milhas, e desde o mar até Lisboa, trinta.*”

Para o geógrafo de origem síria Abū l-Fidā Ism‘il ibn ‘Alī al-Ayyūbī (Damasco, 672H / 1273 - Amā, 734H / 1334), encontra-se patente a mesma ideia, também ela associada à presença Almóada e à sua perda,

<sup>44</sup> Controlada por *talaba* embutidos num espírito de *gurbā*.

<sup>45</sup> REI, 2012: 158. O sublinhado, referente a Alcácer e à sua noção de fronteira é nosso.



FIG. 6 – Reconstituição hipotética da *madina* debaixo da governação dos Banū Wazīrī.

em 614H / 1217, pelo que descreve a *madina* al-Qasr da seguinte forma <sup>46</sup>: “[*Alcácer do Sal (al-Qasr Būdānis)*] [...] E dela até Alcácer do Sal (*Būdānis*), na Baía do Âmbar, quarenta milhas. Junto a ela está a praça-forte (*al-Qasr*) com a qual se relaciona. Por causa dela, os Cruzados, já em nosso tempo, tiveram com os Muçulmanos uma luta famosa. Estava no final das fronteiras do Islão (*ihughūr al-Islām*) naquela região”.

Foi com base nestes relatos de carácter geográfico e outros, em conjunto com a documentação arqueológica, analisada no seio da especificidade alcacerense, debaixo do domínio califal dos que acreditam na “Unidade de Deus”, ou seja, os al-Muwaḥḥidūn, que temos vindo a defender desde 2000, mas publicado em 2002 (PAIXÃO, FARIA e CARVALHO, 2002: 383, nota 30), a existência de uma *madrasa* em Qasr al-Fath, que, no estado atual da investigação, deve ser equacionada como uma *proto-madrasa* de modelo *Magribī / Andalusī*.

Na altura desconhecíamos a existência da hipótese formulada anteriormente por Manūnī, em 1990 <sup>47</sup>, o qual defendia a existência de três *madāris* em Marraquexe, fundadas por iniciativa do califado Almóada. Segundo Martinez Enamorado, essa hipótese seria seguida anos mais tarde por Ferhat, a qual viria a proferir que <sup>48</sup>: “... *les Mérinides ont systématisé une formule qui avait fait ses preuves. Les réactions souvent violentes, des enseignants semblent dirigées contre une dynastie mal acceptée et non contre un type d’enseignement déjà familier*”.

Em suma, o autor que temos vindo a seguir neste ponto, MARTINEZ ENAMORADO (2002: 43), reconhece a complexidade desta questão, pelo que defende: “No es fácil dilucidar quienes son los introductores de las *madrasas* en el Occidente islámico, toda vez que muchos de los episodios que son considerados iniciales en el fenómeno no pasan de ser alusiones atemporales a la edificación de centros que *sensu stricto* no pueden se

considerados *madrasas* y que si acaso sólo representan lejanos precedentes, como el de Muhammad b. Ahmad al-Riquṭī en al-Andalus (siglos XIII)”. Apesar de partilharmos estas reflexões, que vão ao encontro do que temos vindo a defender para Alcácer [do Sal] em contexto Wazīrī, não estamos totalmente de acordo com o arabista, quando este refere: “De la misma manera, algunos de esos episodios pretendidamente precursores no son más que reelaboraciones posteriores de un hecho totalmente asentado desde el siglo XIV en adelante...”

Importa não deixar de lado a problemática Almorávida no meio de todo este debate. O ponto de partida prende-se com a génese do movimento al-Murābiṭūn na atual Mauritânia.

Já Aouni tinha chamado a atenção, na sua tese de doutoramento (referida em MARTINEZ ENAMORADO, 2002: 56), para que em contexto *al-Murābiṭ* existia um grupo seletivo de *al-Sābirin* (“os pacientes”) que se doutrinavam num *ribāt*. Segundo MARTINEZ ENAMORADO (2002: 43), este podia assemelhar-se aos centros de formação dos *ṭalaba* que virão a ser instituídos posteriormente pelos al-Muwaḥḥid, onde um dos requisitos curriculares era o estudo da doutrina Almóada, ou seja, o *tawḥīd al-Muwaḥḥid* (ver novamente, entre outros, FIERRO, 1997: 443-448).

<sup>46</sup> REI, 2012: 198.

O sublinhado referente a Alcácer e ao seu estatuto de território de *Jagr* é nosso.

<sup>47</sup> Citado por MARTINEZ ENAMORADO, 2002: 42 (ver também CARVALHO, FARIA e FERREIRA, 2004: 87).

<sup>48</sup> Segundo Martinez Enamorado, 2002: 42, que refere uma obra que não pudemos consultar (FERHAT, 1993: 422, nota 71).

Este vazio documental em relação a Alcácer não é apanágio desta *madīna*, dado que podemos verificar situações similares noutras regiões do al-Andalus. FRICAUD (2005: 526), assim como outros arabistas, têm chamado a atenção para que uma das razões que torna os *ṭalaba al-Muwahhidūn* tão difíceis de localizar na documentação, terá ficado a dever-se ao que denomina de “*désalmohadisation*”<sup>49</sup> efetuada por autores mais tardios, caso do *Ibar* de Ibn Ḥaldūn. Quanto à instituição em si, e a fazer fé nas investigações mais recentes, Alcácer não estaria sozinha quanto ao que denominamos de *proto-madāris*<sup>50</sup>. É neste enquadramento que poderemos referir GOMES e GOMES (2001: 43), que defendem a hipótese de ter existido uma *madrasa* em Silves, localizada algures junto da mesquita e, mais recentemente, uma outra no *Ribāṭ* da Ar-rifāna (GOMES e GOMES, 2009: 22), esta última de cronologia Almorávida. Concordamos com estes investigadores quanto à existência deste tipo de instituição de ensino nos dois locais mencionados. Contudo, do nosso ponto de investigação, essas *madāris* podem ser entendidas como *proto-madāris*<sup>51</sup>.

Retomando o caso de Qaṣr al-Faṭḥ. Face a toda a argumentação exposta, estamos a crer que a “quase” totalidade dos docentes dessa *proto-madrasa* alcacerense teriam que ser *ṭalaba* (plural de *ṭalib*) ou *ḥuḥfāz* (plural de *ḥāfiẓ*). Segundo FRICAUD (2005: 525-526), havia dois importantes grupos de *ṭalaba*: os denominados *ṭalabat al-ḥaḍar*<sup>52</sup> e os que recebiam a denominação de *ṭalabat al-Muwahhidūn*<sup>53</sup>. Provinha deste último grupo a maioria dos *ṭalaba* instalados nas *madīna-s* do Império Almóada, pelo que admitimos a mesma situação em Alcácer. Segundo o referido arabista, uma das funções destes últimos *ṭalaba* era a de receberem, em termos de prioridade em relação aos governadores locais, as Cartas enviadas pelo soberano.

Mas as atividades intelectuais dos *ṭalaba* não se resumiam às rotinas burocráticas. Em casos excepcionais, o domínio do saber podia abarcar diferentes disciplinas. Delfina Serano (referência em FRICAUD, 2005: 529) dá o exemplo de um *ṭalib* pertencente aos Banū ‘Iyād, que em Málaga tinha a fama de ser o mais eminente dos *ṭalaba* (... *wa kāna min ḡillat al-ṭalaba*) e, para além de assumir o cargo de *qāḍī*, era versado nas ciências racionais (*al-‘ulūm al-‘aqliyya* – filosofia, medicina, astronomia, astrologia divinatória).



Foto dos anos 50 do século XX

FIG. 7 – A Torre 13 do Castelo de Alcácer do Sal, onde admitimos ter funcionado a *proto-madrasa* de Qaṣr al-Faṭḥ. Fonte: [http://www.monumentos.pt/Site/APP\\_Pages/User/Default.aspx](http://www.monumentos.pt/Site/APP_Pages/User/Default.aspx).

Sucedia, porém, que personalidades de talento reconhecido poderiam filiar-se no grupo dos *ṭalaba* locais. Como frisa FRICAUD (2005: 531-532): “... *le calife les connaissait et aimait à retrouver leur compagnie lorsqu’il était de passage dans leur ville*”.

Pelo que o mesmo arabista afirma que a sua qualidade de *ṭalib-s* não os impedia de escolherem uma profissão ou uma ocupação favorita (FRICAUD, 2005: 533-534). Por seu lado, Isabel Calero (citada por FRICAUD, 2005: 534) diz-nos: “... *les ṭalaba ont des professions qui touchent presque toujours aux sciences jurídico-religieuses. Ils sont faqīh-s, muftī-s, qāḍī-s de quartier, muwattiq-s* [notários] [...] *‘āqid-s al-šurūt* [redator de contratos] [...] *kātib-s* [secretário], *ḥaṭīb-s* [oradores] *reconnus – comme Abū Bakr Ibn al-Ġadd – ou ṣāhib-s al-ṣalāt* (*préposé à la prière*)...”

<sup>49</sup> Literalmente traduzido como “*des-almoadização*” que, grosso modo, significa o fenómeno de limpar do registo os vestígios da presença Almóada na sociedade e na construção da “memória futura”. Tomando como exemplo uma cidade importante como Málaga, Isabel Calero verificou que o conjunto de 23 personalidades qualificadas como *ṭalaba* no livro de Ibn ‘Askar, perde essa designação nos dicionários bibliográficos compostos posteriormente, confirmando este “*danatio memoriae*” anti Almóada (FRICAUD, 2005: 528-529).

<sup>50</sup> Os raros investigadores que defendem a existência desta instituição no Ġarb denominam-na unicamente de *madrasa*.

<sup>51</sup> Ver a definição de *proto-madrasa* que expusemos anteriormente no ponto 4 deste estudo.

<sup>52</sup> Estes, literalmente denominados “*ṭalib-s* da presença”, encontravam-se ao serviço do califa.

<sup>53</sup> Atribuída aos grupos de *ṭalaba* locais, ao serviço dos governadores das mais importantes *madīna-s*.





FIG. 8 – A Torre dos Grafitos / Torre 13. Possível localização da *proto-madrassa* de Qaṣr al-Faṭḥ. Aspecto atual. Foto dos autores.

BURESI e EL AALLAOUI (2013: 137-138), num estudo recente, denominam genericamente os *ṭalaba* como “Teóricos do Regime” e os *ḥāfiẓ* como os “Guardiões”. Segundo os dois arabistas, este atributo funcional aos *ṭalaba* fundamenta-se no fato de ter sido o califa ‘Abd al-Mu‘min quem retomou a prática de Ibn Tūmart, enviando missionários-pregadores para promover a Causa / *dā‘wa* da Unidade / *tawḥīd* no seio das tribos aderentes à doutrina Almóada, pelo que teria transformado um grupo informal de discípulos missionários ligados ao *Mahdī*, num corpo institucional de teóricos e inspetores (BURESI e EL AALLAOUI, 2013: 138).

Esta prática ainda seria vigente no século VIIIH / XIII<sup>54</sup>, a fazer fé no *Taqdīm 13*, onde se menciona (BURESI e EL AALLAOUI, 2013: 138):

“... the «didactic» responsibilities of the appointee: *wa-yu‘limu mā fāwaḡnā-hu bi-hi min al-wiṣyā al-latī waṣṣā Allāhu ta‘ālā bi-hā ‘ibāda-hu fi qawli-hi...* («and he will teach the recommendations that we have maintained, those that God on High addressed to his subjects in His word...»)." Pelo que referem terem sido os *ṭalaba* “the most illustrious of the great notable Almohads” (*al-muqaddam fi l-jalla min kubarā‘i-hā*). Deste modo, não podemos ver os *ṭalaba* que viveriam ou frequentavam regularmente Qaṣr al-Faṭḥ como simples docentes.

<sup>54</sup> De referir que a conquista de Alcácer só tem lugar em 614H / 1217, ou seja, na primeira metade do século XIII.

Estes também poderiam constituir um grupo de pressão face ao governo local dos Banū Wazīrī, ou colaborar com eles nos assuntos militares (BURESI e EL AALLAOUI, 2013: 138). Outra das necessidades que implicava a existência de *ṭalaba* em Alcácer, passava também por estes assegurarem que a população aqui residente e a flutuante seguissem a ideologia do Regime, sem a questionar. Esta função de vigilância e doutrinação teria lugar na *proto-madrassa*, sendo essencialmente dirigida à elite alcacerense.

De forma a entendermos este último ponto, importa refletir na definição que Urvoy nos dá deste Regime (referida por FIERRO, 1997: 443-444): “... *el almohadismo se fundamenta en una separación entre la elite y la masa (la primera debe dedicarse a la especulación racional, la segunda a recitar el credo), el almohadismo también se asienta sobre la idea de que la comunidad se delimita a partir de la creencia religiosa, y de ahí viene el rechazo de la autoridad indigna y la acusación contra las otras formas de Islam de ser politeísmo, lo que legitima la guerra contra los otros musulmanes a los que en definitiva se niega la categoría de creyentes [...]. El imām almohade, aunque impecable, no es el imām ṣī‘i que tiene una función de revelación, sino de jefe político-religioso al que se debe obediencia e imitación, aunque no está claro si la masa se daba cuenta o no de esa diferencia*”.

Esta intimidade com o Regime Almóada, evidenciada nas fontes, permite equacionar se a matéria lecionada nessa instituição utilizava essencialmente a língua Árabe, ou se a língua Berbere também seria utilizada no âmbito de algumas temáticas.

A problemática foi por nós afluada de modo lacónico em 2002 (PAIXÃO, FARIA e CARVALHO, 2002: 383, nota 30), quando defendemos que, hipoteticamente, o Berbere também teria sido usado em Alcácer.

Ao contrário de outras *madīna-s Andalusī*, sabemos que Qaṣr al-Faṭḥ foi conquistada, purificada e reedificada de raiz pelo Regime *al-Muwaḥḥidūn*, por ordem do califa Almóada <sup>55</sup>, Ya'qūb al-Manṣūr, que é reconhecido nas fontes como um importante político, administrador, vigilante dos bons costumes e guerreiro vitorioso, o que, para Ferhat, corresponde a um modelo de conduta e paradigma de santidade (referido por MARÍN, 2005: 466). Este último aspeto, patente nas fontes, é-nos dado do seguinte modo (FIERRO, 1997: 445): “*De Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr [...] se dice que, contrariamente a su antecesor, busco a los hombres piadosos, ascetas y tradicionalistas. Se opuso a quienes se dedicaban a la ciencia de los furū' ordenando quemar los libros de la escuela mālikī, tras haber quitado los pasajes procedentes del Profeta y del Corán. La prohibición de ocuparse del rāy, bajo pena de castigos severos, fue acompañada del apoyo a los que se dedicaban al ḥadīṭ.*”

Se essa marca califal é fortíssima ao nível do complexo sistema defensivo, ainda hoje patente nas muralhas do castelo de Alcácer, é provável que a nova *mas'jid* / mesquita Almóada fosse erguida segundo os modelos dos “Unitários perante Deus”. Deste modo, admitimos que outros aspetos da vida quotidiana seguiriam as normas canónicas da ideologia do Regime, pelo que uma parte significativa da população alcacereense teria que ser bilingue, falando Árabe e Berbere. Mais recentemente, Linda Jones, no seu estudo sobre a oratória e os sermões / *khutba* proferidos pelos al-Muwaḥḥidūn, afirma, no que concerne à língua utilizada: “*The imposition of Berber as an official liturgical language to be used in the delivery of the canonical Friday and festival khutbas was one of the signature features of the preaching of the Almohads. An anonymous chronicler of the Almohad dynasty admiringly described Ibn Tūmart as “the most eloquent of people (afṣaḥ al-nāss) in Arabic and Berber” and wrote that he would deliver exhortations (mawā'iz), proverbs (amthāl), as well as khutbas “in both [these languages]”* (JONES, 2013: 76).

Contudo, a atuação dos *talaba* não se esgotava na docência, na vigilância dos bons costumes ou na condução de tropas. Os assuntos navais também lhes diziam respeito <sup>56</sup>, o que, para o caso presente, se reveste de natural interesse, dado estarmos perante uma *marsā-ribāt* e numa das torres da muralha Almóada <sup>57</sup>, que apresenta um conjunto de grafitos dessa época, onde se encontram gravados navios e embarcações, associados a símbolos Berberes e palavras em Árabe <sup>58</sup>.

Como afirmámos anteriormente e queremos de novo realçar, a *proto-madrassa*, que defendemos ter existido em Alcácer do Sal em contexto Wazirí, nada tinha a ver com a arquitetura elaborada que vamos encontrar nas *madāris* do século VIIIH / XIV erguidas no Magrebe e no reino de Granada. Há primeira vista, poder-se-iam confundir com uma normal *kuttāb*, que ocuparia um

compartimento num espaço anexo ou próximo da mesquita, mas mesmo no caso alcacereense, apesar do estado ainda evolutivo da instituição em termos de adaptação a uma linguagem arquitetónica específica, essa docência seria praticada num outro espaço, pelo que colocamos a hipótese de que tal tenha acontecido na Torre 13 <sup>59</sup>.

Por outras palavras, não é a arquitetura que terá definido a *proto-madrassa Magribī / Andalusī* alcacereense, mas antes a existência de um corpo docente constituído por *talaba*, cujo trabalho de doutrinação dirigia-se às elites locais, para que estas seguissem a doutrina *tawḥīd al-Muwaḥḥidūn* <sup>60</sup>, tentando-se marginalizar, sempre que possível, a escola jurídica *Mālikite*. Eventualmente, estes docentes poderiam aproveitar a oportunidade para incutir nalguns estudantes as vantagens da via do martírio / *shahīd* <sup>61</sup> que poderiam experimentar na difícil fronteira da Arrábida, onde se localizam os *ḥuṣūn* / castelos de Sesimbra, Coia-a-Velha e Palmela <sup>62</sup>.

## 6. A TORRE DOS GRAFITOS DE QAṢR AL-FATḤ (TORRE 13): UMA HIPOTÉTICA LOCALIZAÇÃO PARA A PROTO-MADRASSA ALCACERENSE

### 6.1. A IDENTIFICAÇÃO DOS GRAFITOS

Identificada por um de nós em 2003 <sup>63</sup>, a torre que denominámos dos grafitos e que possui o n.º 13 na nossa numeração (ver Fig. 4), localiza-se na linha de muralha voltada a Norte. Foi posteriormente objeto de um estudo (COTTART e CARVALHO, 2010) que apresenta de modo preliminar o painel de grafitos nela encontrado. No referido trabalho, não foi possível determinar qual a hipotética função deste recinto, nem determinar se o conjunto – torre sobre a plataforma –, teria sido erguida de uma só vez.

Visitas posteriores ao local, assim como o registo fotográfico do mesmo, aliado a um constante debate sobre a função ou funções do conjunto arquitetónico, têm permitido a recolha de elementos que desde já permitem apontar hipóteses de trabalho. Algumas delas serão expostas no presente estudo.

<sup>55</sup> Os soberanos *al-Muwaḥḥidūn* aparecem nas crónicas como aqueles que (segundo MARÍN, 2005: 466) dirigem os exércitos, vigiam as obras de construção das mesquitas e mercados, controlam os impostos e recebem as delegações de todos os cantos do império, transmitindo ao mesmo tempo um poder imaterial, despersonalizado e transcendente.

<sup>56</sup> Caso da *Ghiād* marítima, as armadas e as relações comerciais por via naval. Sobre esta questão ver, entre outros, BURESI e EL AALLAOUI, 2013.

<sup>57</sup> A Torre 13, onde admitimos ter funcionado a *proto-madrassa* alcacereense.

<sup>58</sup> Esses testemunhos da época Almóada, já foram objeto de um estudo preliminar, entretanto publicado (COTTART e CARVALHO, 2010).

<sup>59</sup> Aspecto que será discutido no ponto 6.

<sup>60</sup> Naturalmente, nunca teria alcançado o grau de especialização almejado em Marraquexe ou em Sevilha. Também não era esse o seu objectivo.

<sup>61</sup> Sobre esta questão, ver PENELAS, 2004.

<sup>62</sup> Uma primeira abordagem ao quotidiano na fronteira da serra da Arrábida em contexto Wazirí foi apresentada em estudo editado recentemente (CARVALHO, 2010).

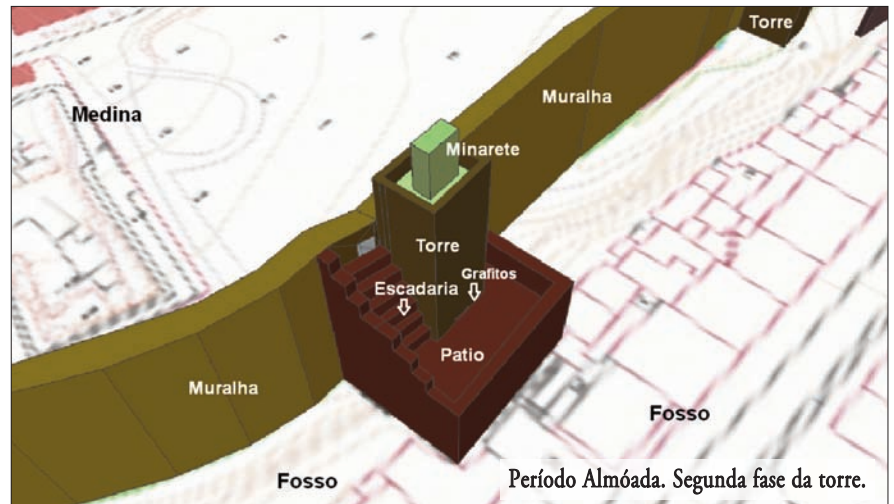
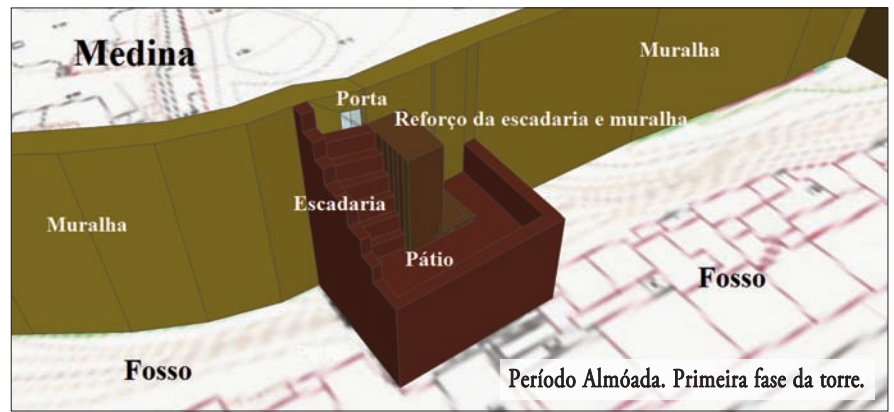
<sup>63</sup> António Rafael Carvalho, que na altura deu conhecimento a João Carlos Faria, então o arqueólogo do Município de Alcácer do Sal.

## 6.2. A TORRE 13:

### CRONOLOGIA E VOLUMETRIA

A torre onde se encontram os referidos grafitos foi erigida em taipa militar após a expugnação Almóada de 587H / 1191, possuindo uma altura de 6 metros<sup>64</sup>. Voltada a Norte, a torre liga-se diretamente a Sul, ao pano da muralha adjacente, também ele construída com o mesmo tipo de material. Estamos perante uma obra típica do tempo de Ya'qūb al-Mansūr e cujos paralelos podemos identificar em construções análogas no al-Andalus, caso de Niebla, Reina ou Badajoz (MÁRQUEZ BUENO e GURRIARÁN DAZA, 2006). As bandas de cor branca que decoram a torre e o pano de muralha foram feitas em estuque, procurando deste modo imitar os grandes silhares e espelhar no referido sistema amuralhado a cor oficial do califado al-Muwahhīdūn – a cor branca.

Esta construção, da última década do século VIH / XII, assenta diretamente sobre um grande embasamento de alvenaria de pedra e *opus signinum*, que, segundo João Carlos Faria, é de origem romana<sup>65</sup>, criando um pequeno espaço aberto, que denominámos de pátio, o qual foi utilizado em contexto Islâmico. O acesso a este recinto, com características defensivas, fazia-se por imponente escadaria, entretanto desaparecida, cuja base do referido lanço ainda é perceptível do lado Nascente da torre. Esta, desde a base na plataforma até ao topo ainda preservado, tem 6 metros de altura; a largura média é também de 6 m, entre o pano de muralha e a face voltada a Norte. Esta última parede possui uma frente de 11 m. Nela foram gravados os grafitos em contexto Almóada.

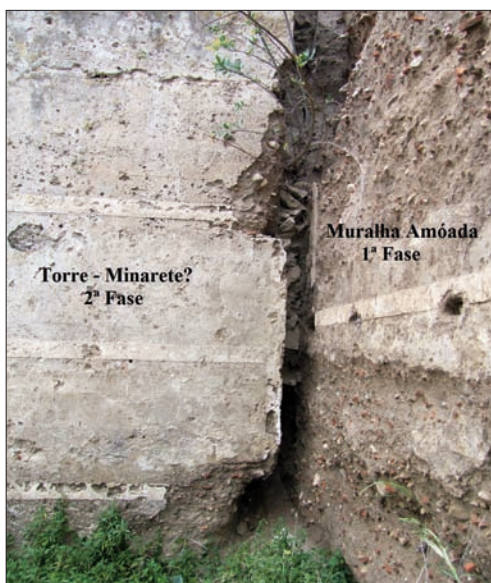


<sup>64</sup> Seria inicialmente mais elevada, dado que atualmente desapareceu a câmara interna que arrancava do atual topo, assim como as ameias que a coroavam e que podemos ver noutras torres análogas do mesmo castelo.

<sup>65</sup> Informação oral de João Carlos Faria, segundo o qual era aqui que terminava o aqueduto romano de *Salacia*.

**FIGS. 9 E 10** – Em cima, hipótese de reconstrução da Torre 13. Os elementos atualmente disponíveis só nos permitem identificar duas fases para o contexto al-Muwahhīdūn. A primeira delas é coeva das obras de renovação do sistema defensivo alacacerense iniciado em 587H / 1191, enquanto a seguinte, tendo início em data indeterminada, culminará com a construção de uma torre.

Em baixo, uma leitura das etapas de construção, segundo o estado atual de conservação dos elementos que constituem a torre.



A plataforma sobre a qual assenta a torre está bastante danificada por ação do tempo. Na fase voltada a Nascente do muro que ladeia o pátio, subsiste uma massa amorfa de pedra e argamassa de tipologia romana que se projeta em direção à porta de acesso à *madīna*, existente na muralha Almóada. Este lanço possui um desnível ascendente de aproximadamente 6 metros. A escadaria construída ou reformulada em contexto Almóada, seria em taipa militar e assentava sobre esta massa de pedra e argamassa. É também visível que parte da alvarnia antiga que constitui o substrato do lance da escadaria, também preenche uma significativa parte do interior da torre Almóada. Admitimos, por isso, que antes da construção da torre em contexto *al-Muwahhid*, existiria aqui uma outra estrutura<sup>66</sup>. A frente desta plataforma voltada a Norte estende-se ao longo de 18 metros. É também provável que lanços de parede da barbacá confinassem com esta plataforma. Contudo, a única certeza que temos de momento prende-se com o fosso aí existente, que rodeava o sistema defensivo alcacerense.

### 6.3. AS FASES EVOLUTIVAS EM CONTEXTO AL-MUWAHHID

A análise das diferentes tipologias de construção patentes neste conjunto de muralha, torre e plataforma, permite evidenciar a existência de várias fases de edificação e utilização, ao longo de uma extensa diacronia. Direcionando a nossa análise para o Período Almóada patente em Alcácer entre 587H / 1191 e 614H / 1217, admitimos a existência de pelo menos duas fases, o que permite supor que quando os seguidores do *Tawhīd* tomaram posse desta *madīna*, não terão ficado indiferentes a esta área do recinto amuralhado. As soluções encontradas, traduzidas em duas etapas de construção, permitem igualmente supor que o sítio terá recebido funções específicas, mas não sabemos se estariam relacionadas entre si. Face a toda a documentação reunida, com base em observações no local e na procura de paralelos dentro dos programas de construção do Regime *al-Muwahhid*, cremos que a função (ou funções) deste espaço ganha sentido se a colocarmos no âmbito das instituições ligadas ao Regime e à doutrinação religiosa.

<sup>66</sup> Os elementos disponíveis são escassos, pelo que podemos conjecturar que serão vestígios de um contraforte, que terá sido adaptado de uma torre de génese Islâmica mais recuada.

A opção dos arquitetos militares deve pois ser lida no sentido da valorização deste conjunto arquitetónico – mais nesse âmbito, do que pensando unicamente em funções bélicas. De notar que, nesta altura, seria patente em Alcácer uma enorme carência de espaço livre dentro de muralhas<sup>67</sup>, pelo que se vai optar pela valorização, sempre que possível, de todos os espaços livres, incluindo as torres<sup>68</sup>.

### 6.4. INTERPRETAÇÃO E ENQUADRAMENTO FUNCIONAL DO ESPAÇO COMO *PROTO-MADRASA*

Independentemente das hipóteses formuladas, não nos parece que este conjunto arquitetónico pertencesse a personalidades sem ligação ao poder político, religioso e cultural da *madīna* al-Qaṣr. Pelo que, a hipótese mais consensual no presente estado da nossa investigação<sup>69</sup> permite supor que neste local teria funcionado uma instituição de natureza religiosa, cuja manutenção em termos de recursos poderia assentar na iniciativa particular pontual ou por ingresso de bens de natureza *ahbās*<sup>70</sup>.

Existindo uma *masjid al-yāmi*<sup>71</sup>, assim como outras *masjid* de menor dimensão<sup>72</sup> no tecido urbano de Qaṣr al-Faṭḥ, não nos parece viável a existência de outra *masjid* de bairro junto à Torre 13, pelo que a instituição religiosa aí existente teria que estar vocacionada para outras funções ao dispor da sociedade alcacerense<sup>73</sup>.

A presença de uma *kuttāb* para o ensino básico, eventualmente na vizinhança da *masjid al-yāmi* de Alcácer<sup>74</sup>, pressupõe que a instituição instalada na Torre 13, debaixo de uma orientação que admitimos ser de natureza *ṭalaba*, teria que estar direcionada para um âmbito letivo diferente. Assim, a nossa hipótese de ter sido uma *proto-madrasa* parece ser a que melhor se enquadra para este local<sup>75</sup>.

<sup>67</sup> Deduzimos esta suposição pelo tipo e dimensão dos compartimentos das habitações Almóadas. Reconhecemos que só foi escavada uma pequena parte do castelo, mas, neste âmbito, admitimos que o panorama a identificar em futuros trabalhos arqueológicos não será diferente do que é patente atualmente.

<sup>68</sup> As torres, quase todas elas possuindo uma câmara ou várias no seu interior, albergavam quase sempre uma guarnição ou famílias encarregues da vigilância do troço da muralha imediatamente confinante. O mesmo terá acontecido em Alcácer, dado ser visível este tipo de solução arquitetónica.

<sup>69</sup> Onde existe um um pátio, escadaria e uma torre com função de minarete, em cuja base foram efectuados grafitos em contexto Almóada.

<sup>70</sup> Ver, entre outros os trabalhos básicos sobre a problemática, CARBALLEIRA DEBASA, 2002 e GARCÍA SANJUÁN, 2007.

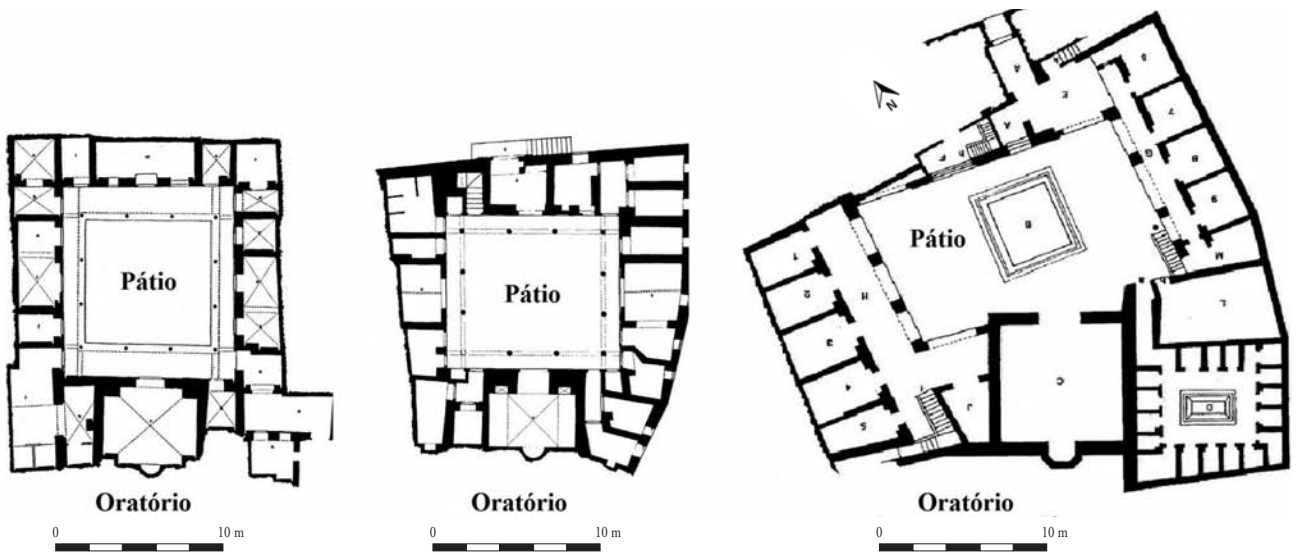
<sup>71</sup> Devemos entender estas mesquitas como simplesmente *yāmi*, sinónimo de mesquita principal, servindo toda a população para as orações de sexta-feira (ver CALVO CAPILLA, 2004: 41).

<sup>72</sup> Colocamos a hipótese de ter existido um oratório privado na alcáçova para uso do governador, assim como uma outra na Torre 18, que séculos mais tarde vai acolher uma ermida de Nossa Senhora da Porta do Ferro.

<sup>73</sup> Funções essas que se enquadram perfeitamente nas práticas docentes.

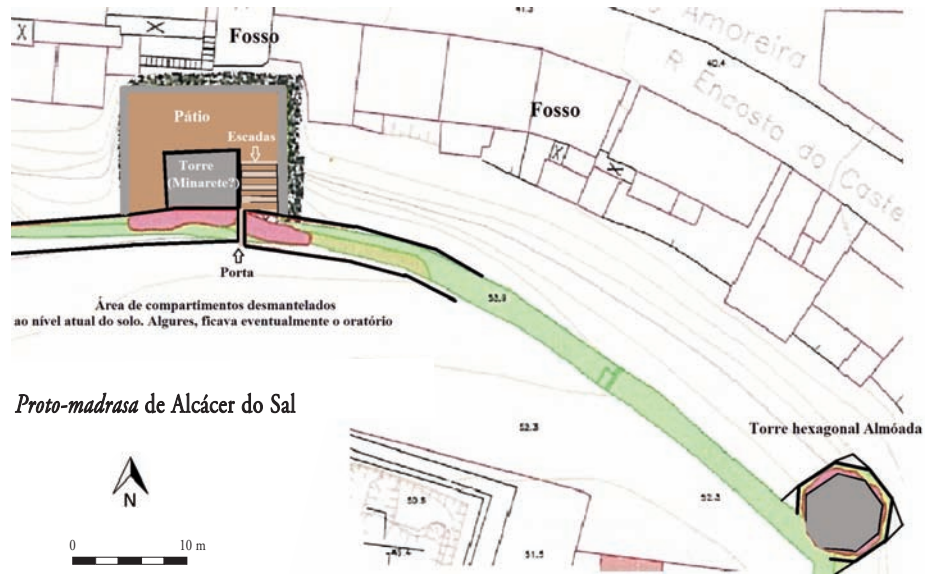
<sup>74</sup> Que também podia funcionar num anexo da própria mesquita.

<sup>75</sup> No seio desta linha de investigação, importa frisar que o que diferencia os dois governadores Almóadas de Alcácer dos seus antecessores reside nos seus dotes intelectuais. As fontes são unânimes em realçar as suas aptidões para a poesia e a crítica social. Esta sensibilidade para a cultura só nos parece viável numa *madīna* também direccionada para essas práticas intelectuais, outro indício que aponta para a necessidade e existência de uma instituição do tipo *proto-madrasa* em Alcácer. Sobre a atividade intelectual destes governadores, especialmente o último, 'Abd Allāh b. Muḥammad [b. Sidrāy] b. Wazīr al-Silbi, ver VELÁZQUEZ BASANTA, 2007a.



Planta geral de algumas *madrasas* do Magrebe

FIG. 11 – Plantas do piso térreo, referentes a diferentes *madāris* fundadas no Magrebe em meados do século VIIIH / XIV (em cima), em comparação com os elementos arquitetónicos patentes na Torre 13 de Alcácer do Sal (à direita).



Proto-madrassa de Alcácer do Sal

Insistindo neste último ponto, parece-nos oportuno analisar a Fig. 11. Nela verificamos que existem aspetos arquitetónicos da gestão do espaço em comum, entre as *madāris* Magrebinas e Nazarí e a *proto-madrassa* alcacerense. De notar ainda que os pátios das *madāris* Merinidas se encontram voltados a Norte, o que também acontece em Alcácer. O que aparentemente falta em Qaṣr al-Faṭḥ é identificar o local do oratório privado / / *masjid* desta instituição. Tratando-se de uma fase ainda evolutiva do conceito de *madrasa*, nada impedia que, no caso alcacerense, fosse o próprio pátio aqui existente a servir de mesquita a céu aberto, seguindo tradições berberes, não deixando contudo de ter pontos em comum com as *muṣalla-s*. Os docentes mais rigorosos poderiam adoptar um *mihṛāb* amovível em madeira para indicar a direção de Meca, podendo este ser colocado na área de ligação da escadaria de acesso à *madīna* com o pátio da torre. Um outro aspeto marcante da docência Islâmica é a posição dominante onde se coloca o docente em relação aos discentes.

FIG. 12 – Abu Zayd pregando numa mesquita. Segundo uma gravura retirada do *Maqamat al-Hariri* de Abu Muhammad al-Qāsim Hariri (446-515H / / 1054-1121), composto pelo artista Medieval de origem Iraquiana, *al-Wasiti*, em Bagdad em 634H / 1237. Imagem retirada do *MS Arabe 5847*, folio 18v, pertencente à Bibliothèque Nationale de France, Paris.



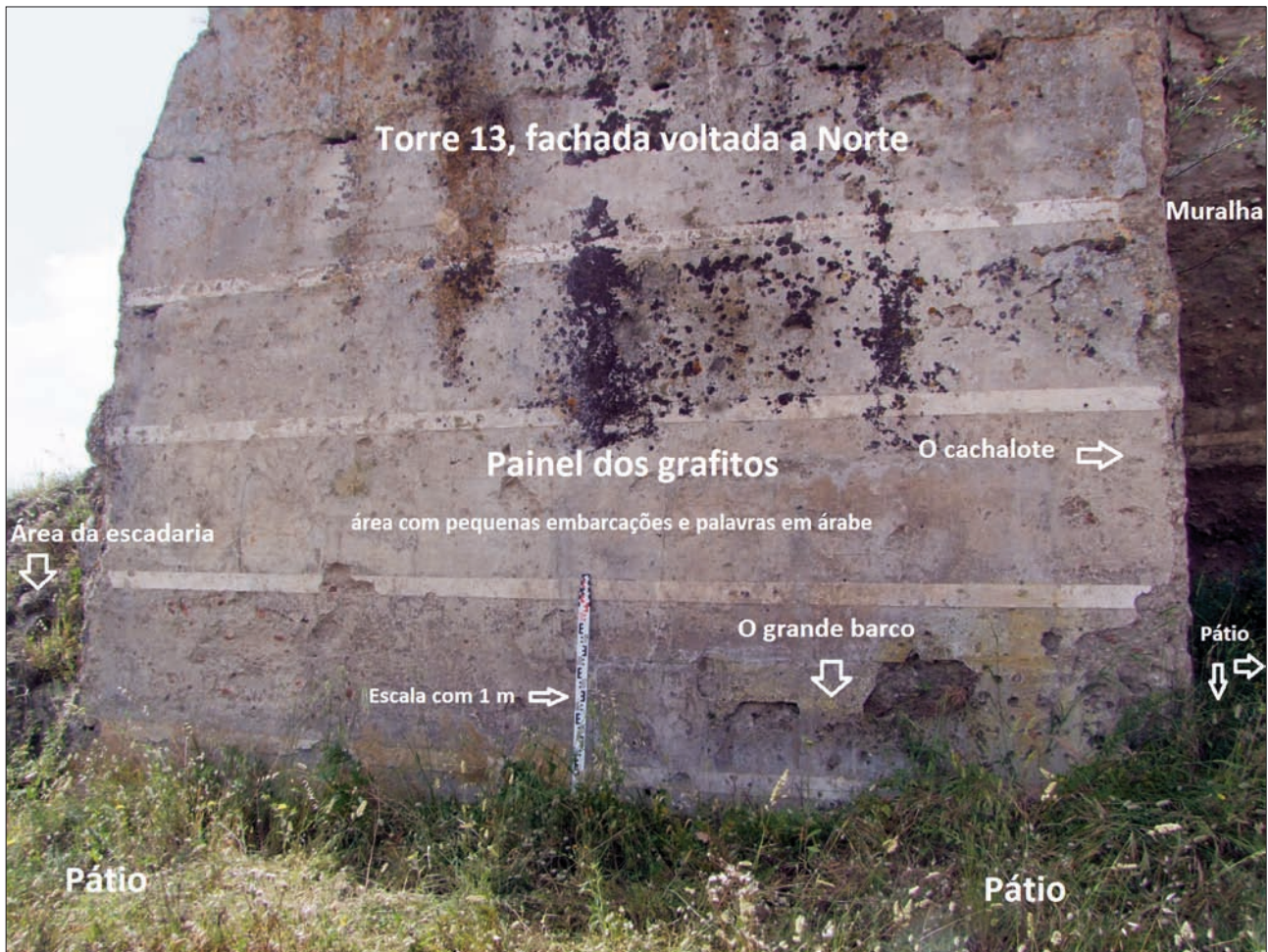


FIG. 13 – Um panorama da Torre 13, interpretada como a torre-minarete da *proto-madrassa*. O estudo dos grafitos desta torre encontra-se em COTTART e CARVALHO, 2010.

Várias são as gravuras onde este aspeto é patente. A escadaria<sup>76</sup> existente na Torre 13 poderia servir para o professor se sentar ou deambular no decurso das atividades docentes, sempre numa posição superior em relação aos seus alunos. Segundo um estudo recente, existe nas mesquitas de Marrocos um género de cadeirão sobrelevado, que é totalmente diferente do púlpito / *minbar* usado para proferir os sermões de sexta-feira. Este assento (o referido cadeirão) era usado para a docência e teria a função de cátedra (*kursi 'ilmī o kursi li-l-wa'z wal-iršād*): "... diferenciadas del almimbar en su forma y su función ya que son utilizadas por los profesores para enseñar a los estudiantes de la educación tradicional, y por eruditos que dan conferencias ocasionales al público en general. Esta tradición de cátedras se introduce probablemente en Marruecos desde Próximo Oriente en el siglo XIII" (ERZINI e VERNONIT, 2013: 89).

Quanto ao pátio aí existente, por analogia com outros exemplos que chegaram até hoje, seria utilizado pelos alunos para aí se sentarem e efetuarem as tarefas letivas. Não podemos deixar de notar que os grafitos existentes na base da Torre 13 se distribuem ao longo da parede voltada a Norte, desde a sua base até aproximadamente um metro e meio. É sempre especulativo inserir este testemunho esgrafitado num contexto de docência mas, dada a insuficiência de elementos interpretativos, é uma leitura plausível.

Creemos pertinente a carga religiosa que alguns grafitos parecem encerrar, nomeadamente aquele que reproduz a palavra *Allāh*, impregnando deste modo a torre com *baraka*. Admitimos assim a sua transformação num Minarete de apoio à *proto-madrassa*.

Se a considerarmos como tal, esta torre-minarete erguia-se isolada ao longo da muralha voltada a Norte. A sua silhueta arquitetónica invulgar, sinónimo de uma função também peculiar, naturalmente que chamaria a atenção dos visitantes e dos *mutaṭawwi'a* ou *mudjāhidūn* que aqui desembocavam, antes de se dirigirem para o *bilād al-Ġbiād* do estuário do rio Sado e da serra da Arrábida<sup>77</sup>.

Esta mesma possibilidade permite explicar a existência dos grafitos aí aplicados que, como já tivemos ocasião de mencionar, estão ausentes nas restantes torres do castelo.

<sup>76</sup> De realçar que estamos perante um dos elementos arquitetónicos mais notáveis desta Torre 13, que não encontramos reproduzido no restante sistema defensivo alcacerense.

<sup>77</sup> Sobre esta questão, ver novamente CARVALHO, 2013: 51-76.

A hipotética torre-minarete não se apresenta orientada para Meca <sup>78</sup>, encontrando-se em desacordo com as orientações da Astronomia Religiosa (*ilm al-mīqāt*). Mas tal não punha em causa a sua eventual utilização para a determinação das horas (*as-sā' a*, pl. *as-sā' āt*) das cinco orações diárias <sup>79</sup>, dando *baraka* e conforto espiritual a quem habitasse ou trabalhasse nos campos da vizinhança, na marcação dos ritmos do quotidiano, dentro dos dogmas da ideologia do *tawhīd al-Muwahhīdūn*.

### 6.5. OS GRAFITOS DE CRONOLOGIA AL-MUWAHHIDŪN

A existência de vários grafitos, que reproduzem temas diferentes, assim como maneiras próprias de gravar os riscos na parede de taipa, denunciam, do nosso ponto de investigação, a existência de vários autores, cuja mensagem ainda nos escapa. Estamos perante um ambiente informal, destituído dos protocolos oficiais, pelo que os grafitos poderiam ter sido executados por jovens discentes no seio desta *pro-to-madrassa*.

De notar que uma das matérias lecionadas pelos *ṭalaba* ao longo do império Almóada estava ligada ao oceano, não sendo de excluir que os grafitos dos barcos aí existentes pudessem ter funções didáticas, assim como uma dimensão Teológica. Com base no estudo já efetuado (COTTART e CARVALHO, 2010), foram identificadas várias temáticas, das quais realçamos a existência de um símbolo berbere, algumas embarcações, um peixe grande que aparenta ser um cachalote, assim como algumas palavras em árabe, sendo uma delas Deus / *Allāh*.

Um dos grafitos mais impressionantes do conjunto identificado relaciona-se com uma grande embarcação, exposta na Fig. 14, na qual ensaiamos uma representação em três dimensões. O grafito (COTTART e CARVALHO, 2010: 199-201) já tinha sido identificado por um de nós em 2003, mas a sua leitura como em-

<sup>78</sup> Mas sim adaptando-se ao pano de muralha aí existente.  
<sup>79</sup> Sobre esta questão, ver o estudo de AGUIAR AGUILAR, 2006: 18-21. As orações começavam ao início do dia e terminavam ao entardecer. A primeira denominava-se *al-magrib*; a segunda, *al-‘iṣā*; a terceira, *al-faḡr*; a quarta, a *az-zuhr* e a última, a *al-‘aṣr*.

barcação só aconteceu em 2009, altura em que foi possível identificar mais elementos que conduziram a essa interpretação. Admitimos a existência de outros, mas o grau de deterioração da parede não nos permite de momento identificar traços que a possam completar. Seguindo de perto o estudo já referido, parece-nos importante realçar o fato de no lintel inferior poder ler-se a palavra árabe *bahr*, que tanto pode ser alusiva ao rio Sado como ao oceano Atlântico. Contudo, a clara apresentação de vagas conduz-nos a pensar no oceano, pelo que defendemos a última hipótese, de ser alusivo ao Atlântico, isto é, o meio pela qual as três al-Faḡh do Califado Almóada se encontram ligadas entre si (Madīnat al-Faḡh / Gibraltar, Qaṣr al-Faḡh / Alcácer [do Sal] e Ribāṭ al-Faḡh / Rabat).

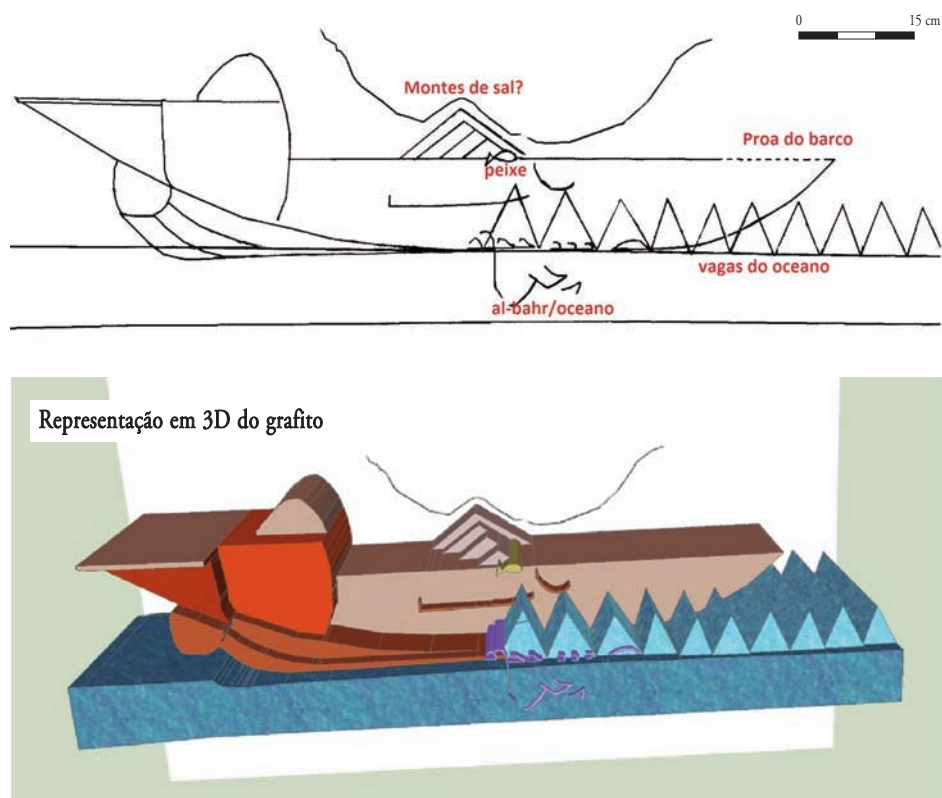
Quanto à embarcação, esta possui “... um comprimento de 90 cm e uma altura no ponto mais alto de 50 cm, o navio repousa sobre um conjunto de ondas altamente estilizados que vão até aos 30 cm. Alguns elementos são legíveis ao nível das ondas; alguns têm a forma de letras em árabe «ح» (*ḥā*) «د» (*dāl*), no início, meio e fim da palavra. Será que querem representar peixes, golfinhos por exemplo, dada a sua abundância na região?” (COTTART e CARVALHO, 2010: 199).

O que nos parece importante realçar em relação a este grafito é a sua raridade no contexto Almóada do Ġarb al-Andalus, assim como a sua grande dimensão.

#### Qaṣr al-Faḡh / Alcácer do Sal – Torre 13

#### Grafito do grande barco (cronologia Almóada – 1191-1217)

FIG. 14 – Desenho e reconstrução 3D do grafito da grande embarcação patente na torre 13 (torre-minarete) (adaptado de COTTART e CARVALHO, 2010: 218).



A riqueza de pormenores apresentados não só define o tipo de navio, como poderá ser um indicador da importância e frequência destas grandes embarcações no porto de Alcácer. Esta hipótese é-nos confirmada pelo testemunho textual de Ibn 'Iqārī, quando este cronista muçulmano medieval afirmou que, após a conquista de 587H / 1191, al-Manšūr determinou o abastecimento regular de Qaṣr al-Faṭḥ por via marítima, desde os armazéns estatais de Ceuta e Sevilha (ver, entre outros, CARVALHO, 2010). Em termos de documentação arqueológica, temos o testemunho de presença Almóada na atual área do edifício e largo da Câmara Municipal de Alcácer, no local correspondente à área portuária de Qaṣr al-Faṭḥ. Esses elementos foram obtidos recentemente, no decurso dos trabalhos arqueológicos de escavação que decorreram na desativada Igreja do Espírito Santo <sup>80</sup>.

Admitimos, para o caso específico de Alcácer, que este navio mercante de grande dimensão, que poderia corresponder ao *al-markaba* ou ao *al-hammala*, seria em casos pontuais requisitado para a *Ġihād al-Baḥr* contra as costas Atlânticas do Reino de Portugal e o estuário do rio Tejo.

Contudo, a temática não se esgota nesta embarcação. Outras tipologias navais de menor dimensão foram representadas, uma das quais inserindo um símbolo claramente berbere (COTTART e CARVALHO, 2010: 201-202). Estes barcos podem representar o *qārib* descrito por Christophe Picard, “*qui navigue aussi bien sur les rivières comme en mer*”, que, no caso de Alcácer, poderiam ser usados para a navegação fluvial no curso do Médio Sado e no estuário do mesmo rio, seguindo uma tradição já mencionada anteriormente por vários cronistas muçulmanos medievais, caso de al-Idrīsī, que testemunhou esta prática em contexto al-Murābiṭūn.

## 7. CONCLUSÕES

O presente estudo debruçou-se sobre uma hipótese lançada no ano 2000 e publicada em 2002, onde se encarava a possibilidade de ter existido uma *madrasa* em Alcácer do Sal, em contexto Almóada, assim como se postulava a possibilidade de a população alcacerense, expressando-se predominantemente em Árabe, poder utilizar o Berbere em alguns aspetos do seu quotidiano.

Para esclarecer a questão, demos início a este estudo, analisando alguns aspetos relacionados com o *kuttāb* no âmbito geral do Ocidente Islâmico em contexto Medieval. Em seguida, refletimos sobre a génese da instituição *Madrasa*, procurando compreender de que forma ela teria emergido e qual a sua cronologia.

Constatámos que não deveríamos utilizar o conceito de *Madrasa* e que, face aos testemunhos documentais de natureza textual, se bem que pouco claros, tinha mais sentido pensar num novo conceito de *Proto-Madrasa*.

No seio desta nova conceção, foi possível desenvolver no ponto 3 a hipótese de esta instituição ter começado a dar os primeiros passos em contexto Almorávida, tornando-se mais evidente na Fase Almóada, no âmbito da formação e doutrinação dos *ṭalaba*, como ideólogos e missionários do Regime al-Muwaḥḥidūn.

Antes de determinar se essa instituição teria existido em Alcácer do Sal, era necessário definir a terminologia “*Proto-Madrasa de modelo Magribi / Andalusi*”, aspeto esse abordado no ponto 4. Definimo-la como instituição de ensino tutelado e controlado, sempre que possível, pelo Estado Islâmico, que servia essencialmente para educar e doutrinar os jovens nos assuntos da administração, religião e política definidos pelos ideólogos do Regime. A prática docente era ministrada num espaço destituído de linguagem arquitetónica específica, mas que se adaptava a estruturas pré-existentes, desde que fossem idóneas para esse fim, sendo essa a marca que as diferenciava das *madāris* que iriam emergir mais tarde ao longo do século VIIIH / XIV, tanto no al-Andalus, com os Nazarí, como no Magrebe, por iniciativa dos Marīnids e dos Ḥafṣids.

Julgamos que esta ausência de um modelo arquitetónico tem permitido a invisibilidade das *proto-madāris* em relação às *madāris*, em termos de registo arqueológico, aspeto que tem ajudado a alimentar o debate que ainda decorre nos dias de hoje, sobre a sua génese e posterior desenvolvimento.

Na posse do conceito de *proto-madrasa*, no seio de uma *madīna* purificada e construída de raiz pelo Regime Almóada para servir de suporte à *Ġihād* contra o reino de Portugal, era de admitir a presença *ṭalaba* em Alcácer, chamando-se igualmente a atenção para a sua nova designação toponímica: Qaṣr al-Faṭḥ, segundo o testemunho de Ibn al-Abbar.

Comprovando-se que teria que existir uma *proto-madrasa* em Alcácer, seria crucial identificar o local onde teria funcionado, questão discutida no ponto 6. Com base na documentação arqueológica disponível, defendemos a possibilidade de esta instituição ter existido na Torre 13. Estamos perante um conjunto arquitetónico ímpar no sistema defensivo alcacerense, onde existe um pátio em redor de uma torre de génese Almóada, em cuja base foram gravados vários grafitos nessa fase. A referida torre foi interpretada como minarete associado à *proto-madrasa* alcacerense, tendo como suporte desta leitura a arquitetura aí existente e a *baraka* que alguns grafitos continham, nomeadamente o alusivo à palavra *Allāh*.

Concluimos deste modo que Qaṣr al-Faṭḥ teve uma *proto-madrasa* e que esta terá funcionado na Torre 13, voltada a Norte. Admitimos que ela seria gerida pelos *ṭalaba* residentes em Alcácer e que o seu fundador terá sido o califa al-Muwaḥḥidūn Ya' qūb al-Manšūr, quando

<sup>80</sup> Os trabalhos foram dirigidos por Marisol Aires Ferreira e uma primeira nota dos achados foi dada a conhecer recentemente. Ver D'ENCARNAÇÃO e FERREIRA (2012).



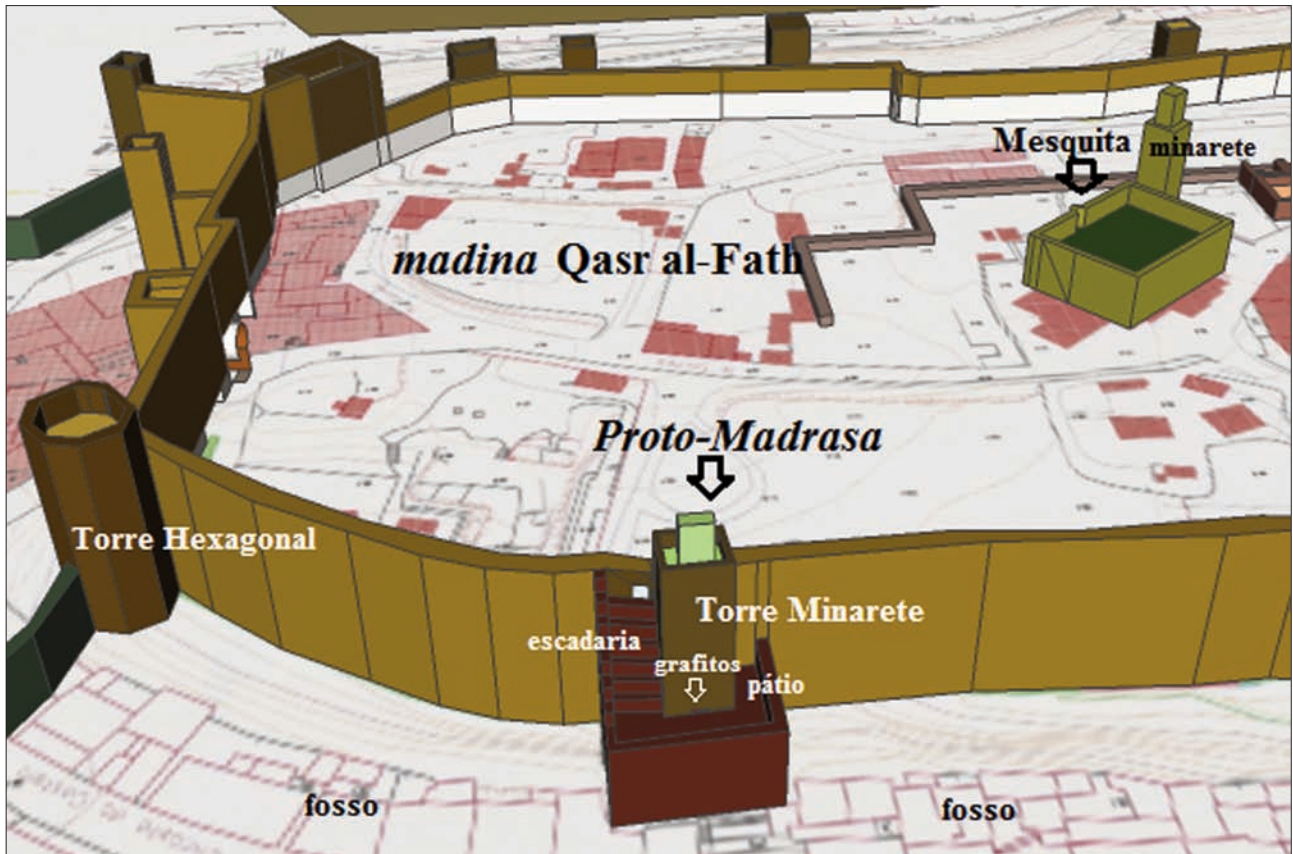


FIG. 15 – Uma reconstrução hipotética da *proto-madrassa* alcazerense, de como ela seria vista ao longo da muralha voltada a Norte.

em 587H / 1191, após a sua expugnação aos Portugueses, procedeu à sua purificação e transformação de raiz numa *marsā-ribāṭ* a que deu o nome de Qasr al-Fath.

Estamos perante um topónimo com um significado etimológico que transmite fortemente a função desta *madina* como base militar de apoio a *Ġhiād al-Baḥr* contra o Reino de Portugal. Foram vários os

cronistas muçulmanos que fizeram eco desta realidade, testemunhando nos escritos que nos chegaram que al-Qasr era a “Fronteira do Islão” / *Tuḡūr al-Islām* em contexto al-Muwahḥidūn. 🏃

## BIBLIOGRAFIA

### FONTES ÁRABES

Ibn ‘Iḡārī Al-Marrākūṣī (séculos XIII-XIV)

*Al-Bayān al-Muḡrib fi ijtisār ajbār muluk al-Andalus wa al-Maḡrib* (1953) – Ed. y trad. Ambrosio Huici Miranda. Tetuán. Tomo I, “Los Almohades”.

Al-Idrīsī (século XII)

AL-EDRISÍ (1989) – *Los Caminos de al-Andalus en el Siglo XII Según Uns al-muhāj wa rawd al-furāt*. Ed. e trad. de M. J. Mizal. Madrid: CSIC.  
 AL-IDRISÍ (1866-1992) – *Description de l’Afrique et de l’Espagne*. Trad. R. Dozy e M. J. de Goeje. Leyde. Reedición F. Sezgin, Francfort.  
 BRESCH, H. e NEF, A. (1999) – *Idrīsī. La première géographie de l’Occident*. Paris: G. F. Flammarion.

### ESTUDOS

ALBIN, Michael (2007) – “The Islamic Book”. In ELIOT, Simon e ROSE, Jonathan (eds.). *A Companion to the History of the Book*. Blackwell Publishing, pp. 165-176.  
 AFSARUDDIN, Asma (2006) – “War and Violence”. In LEAMAN, Oliver (ed.). *The Qur’an: An Encyclopedia*. London / New York: Routledge / Taylor & Francis Group, pp. 686-692.  
 AGUIAR AGUILAR, Maravillas (2006) – “El Cómputo del Tiempo en las Sociedades Islámicas Premodernas”. *Ilus, Revista de Ciencias de las Religiones*. Anejos. 16: 11-21.  
 AGUIAR, Victoria (1997) – “Instituciones Militares: el ejército”. In VIGUERA, M<sup>a</sup> J. (coord.). *El Retroceso Territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 189-208 (Vol. VIII)\*\* de *Historia de España*, dir. Ramón Menéndez Pidal).

AMARA, Allaoua (2012) – “La Mer et les Milieux Mystiques d’Après la Production Hagiographique du Maghreb Occidental (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup>)”. In PICARD, Christophe (ed.). *REMMM*. 130: 33-52.  
 ARTAUD, Héléne (2012) – “Mer Partagée, Part Maudite. La fabrique rituelle d’un horizon maritime : Mer et sacré chez les pêcheurs Imrāgen (Mauritanie)”. In PICARD, Christophe (ed.). *REMMM*. 130: 53-70.  
 BENHIMA, Yassir (2008) – *Safī et son Territoire: Une ville dans son espace au Maroc (11-16 siècle)*. Paris: Ed. L’Harmattan.  
 BURESI, Pascal e EL AALLAOUI (2013) – “Governing the Empire: provincial administration in the almohad caliphate (1224-1269)”. In *Studies in the History and Society of Maghrib*. Leiden / Boston: Brill. Vol. 3.  
 CALVO CAPILLA, Susana (2004) – “Las Mezquitas de Pequeñas Ciudades y Núcleos Rurales de al-Andalus”. *Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones*. Madrid, pp. 39-63.

- CARBALLEIRA DEBASA (2002) – *Legados Pios y Fundaciones Familiares en Al-Andalus (siglos IV/X-VII/XII)*. Madrid.
- CARVALHO, António Rafael (2007a) – “Al Qasr: a Alcácer do Sal islâmica”. In *Roteiro. Cripta Arqueológica do Castelo de Alcácer do Sal*. Lisboa: IGESPAR, pp. 43-56.
- CARVALHO, António Rafael (2007b) – “Alcácer: Alcácer do Sal Medieval e Cristã”. In *Roteiro. Cripta Arqueológica do Castelo de Alcácer do Sal*. Lisboa: IGESPAR, pp. 57-68.
- CARVALHO, António Rafael (2008) – *Alcácer do Sal no Final do Período Islâmico: séculos XII-XIII. Novos elementos sobre a 1ª conquista portuguesa*. Coleção Digital - Elementos para a História do Município de Alcácer do Sal, N.º 1 (Em linha. Disponível em <http://www.cm-alcacerdosal.pt/PT/Actualidade/Publicacoes/Paginas/EstudosdoGabineteArqueologia.aspx>).
- CARVALHO, António Rafael (2009) – “A Antiguidade Tardia e a Islamização na Costa Sesimbrense”. In CALADO, Manuel e GONÇALVES, Luís Jorge (coords.). *O Tempo do Risco: Cartas Arqueológicas de Sesimbra*, pp. 172-191.
- CARVALHO, António Rafael (2010) – “A Atividade Marítima de Qasr al-Fath / Alcácer do Sal, no Alentejo Litoral (1191-1217): Pirataria ou Yhiad Marítima contra o Reino de Portugal?”. In *Atas do 2º Encontro de História do Alentejo Litoral*. Sines: Centro Cultural Emmerico Nunes / Câmara Municipal de Grândola, pp. 81-98.
- CARVALHO, António Rafael (2013) – “De Qasr al-Fath à Alcácer, de Tagr do Califado Muwahhid debaixo da jurisdição / “iqta” Waziri (1191-1217), a ‘Marca Espatária’ do Reino de Portugal (1217-1242)”. In *Atas do 3º Encontro de História do Alentejo Litoral*. Sines: Centro Cultural Emmerico Nunes / Câmara Municipal de Grândola, pp. 51-79.
- CARVALHO, António Rafael e WU, Chia-Chin (no prelo) – “A Influência do Oceano Atlântico / *Baṭr Uqiyānus al-Azām* na Procura de Deus / *Allāh*: uma reflexão desde o Alentejo Litoral / *Sāḥil de al-Qasr*, até à Costa Vicentina / *Sāḥil de Silves*”. In *Atas do IV Encontro de História do Alentejo Litoral*. Sines.
- CARVALHO, António Rafael; FARIA, João Carlos e FERREIRA, Marisol Aires (2004) – *Alcácer do Sal Islâmica: Arqueologia e História de uma Medina do Garb al-Andalus (séculos VIII-XIII)*. Câmara Municipal de Alcácer do Sal e Instituto Português de Museus.
- CARVALHO, António Rafael; FARIA, João Carlos e FERREIRA, Marisol Aires (2008) – *(Al Qasr) Alcácer do Sal Islâmica: Arqueologia e História de uma Medina do Garb al-Andalus (séculos VIII-XIII)*. Câmara Municipal de Alcácer do Sal.
- CASTRILLO MÁRQUEZ, Rafaela (1997) – “Instituciones Políticas”. In VIGUERA, Mª J. (coord.). *El Retroceso Territorial de al-Andalus. Almorávidas y Almohades. Siglos XI al XIII*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 129-145 (Vol. VIII\*\* de *Historia de España*, dir. Ramón Menéndez Pidal).
- CHALMETA, Pedro (1993) – *al-Murābiṭīn [The Almoravids in Spain]*. E.I², Vol. 7, pp. 589-591.
- COTTART, Nicole Danièle e CARVALHO, António Rafael (2010) – “Os Grafitos da Muralha Almóada de Alcácer do Sal”. *Conimbriga*. 49: 183-223.
- D’ENCARNAÇÃO, José e FERREIRA, Marisol (2012) – “419. Fragmento Epigrafado de Alcácer do Sal (*Salacia - Conventus Pacensis*)”. *Ficheiro Epigráfico*. Universidade de Coimbra. 93 (Suplemento de *Conimbriga*).
- EL HAMEL, Chouki (1999) – “The Transmission of Islamic Knowledge in Moorish Society from the Rise of the Almoravids to the 19th Century”. *Journal of Religion in Africa*. 29 (1): 62-87.
- EL KHAMMAR, Abdelatif (2005) – *Mosquées et Oratoires de Meknès (IX<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles): Géographie religieuse, architecture et problème de la qibla*. Thèse de doctorat d’Histoire et Archéologie Médiévales (Nouveau Régime), sob a direcção de André Bazzana. Université Lumière-Lyon 2 (policopiado).
- ERZINI, Nadia e VERNOTT, Stephen (2013) – “The Professorial Chair (*kursi ‘ilmi* or *kursi li-l-wāz wa-l-irṣād*) in Morocco”. *Al-Qantara*. Madrid. 34 (1): 89-122.
- FELIPE, Elena (1997) – “Componentes de la Población. Categorías. La Familia”. In VIGUERA, Mª J. (coord.). *El Retroceso Territorial de al-Andalus. Almorávidas y Almohades. Siglos XI al XIII*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 343-381 (Vol. VIII\*\* de *Historia de España*, dir. Ramón Menéndez Pidal).
- FERHAT, Halima (2005) – “L’Organisation des Soufis et ses Limites à l’Époque Almohade”. In CRESSIER, Patrice; FIERRO, Maribel e MOLINA, Luis (eds.). *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*. Vol. II, pp. 1076-1090.
- FERNANDES, Isabel Cristina (2012) – “Palmela Medieval e Moderna: a leitura arqueológica”. In *Palmela Arqueológica no Contexto da Região Interestuarina Sado-Tejo*. Câmara Municipal de Palmela, pp. 111-132.
- FIERRO, Maribel (1997) – “La Religión”. In VIGUERA, Mª J. (coord.). *El Retroceso Territorial de al-Andalus. Almorávidas y Almohades. Siglos XI al XIII*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 437-546 (Vol. VIII\*\* de *Historia de España*, dir. Ramón Menéndez Pidal).
- FIERRO, Maribel (2010) – “The Almohads (524-668 / 1130-1269) and the *Ḥafṣids* (627-932 / 1229-1526)”. In FIERRO, Maribel (ed.). *The New Cambridge History of Islam*. Cambridge University Press. Vol. 2, “The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries”, pp. 66-105.
- FRANCO SANCHEZ, Francisco (1999) – “La Asistencia al Enfermo en al-Andalus. Los hospitales hispanomusulmanes”. In *La Medicina en el Andalus*. Ed. El Legado Andalusi, pp. 135-171.
- FRICAUD, Émile (1997) – “Les *Talaba* dans la Société Almohade (le temps d’Averroès)”. *Al-Qantara*. 18: 379-383.
- FRICAUD, Émile (2005) – “La Place des *Talaba* dans la Société Almohade Mu’minide”. In CRESSIER, Patrice; FIERRO, Maribel e MOLINA, Luis (eds.). *Los Almohades: Problemas y Perspectivas*. Vol. II, pp. 525-545.
- GARCIA FITZ, Francisco (2005) – *Las Navas de Tolosa*. Barcelona: Ariel.
- GARCIA SANJUAN, Alejandro (2007) – “Till God Inherits the Earth. Islamic Pious Endowments in al-Andalus (9-15th Centuries)”. *The Medieval and Early Modern Iberian World*. Brill. 31.
- GARNIER, Sébastien (2012) – “La Sacralisation du Littoral Ifriqiyen à l’Époque Hafside”. *REMMM*. 130: 103-130.
- GOLVIN, Lucien (1995) – *La Madrasa Médiévale*. Aix-en-Provence: Edisud.
- GOMES, Mário e GOMES, Rosa Varela (2011) – “O Ribat da Arrifana. Entre Cristãos e Muçulmanos no Gharb”. In *Cristãos e Muçulmanos na Idade Média Peninsular. Encontros e Desencontros*. Universidade Nova Lisboa, pp. 137-146.
- GOMES, Rosa Varela e GOMES, Mário Varela (2001) – *A Cidade e a Alcáçova (Séculos VIII-XIII). Palácio Almóada da Alcáçova de Silves*. Lisboa.
- GOMES, Rosa Varela e GOMES, Mário Varela (2004) – “El Ribat de Arrifana (Aljezur, Algarve): identificación y primeros trabajos”. In AZUAR RUIZ, Rafael (ed.) *Fouilles de la Rabita de Guardamar I. El ribat Califal. Excavaciones e investigaciones (1984-1992)*, pp. 239-245.
- GOMES, Rosa Varela e GOMES, Mário Varela (2009) – “O Ribat de Arrifana, no contexto espiritual e político, entre o Gharb e o Magreb”. In *Portugal e o Magrebe*. Lisboa, pp. 17-37 (Atas do 4º Colóquio de História Luso-Marroquina).
- GUTIERREZ LLORET, Sonia (2004) – “El Ribat antes del Ribat: el contexto material y social del Ribat Antiguo”. In *El Ribat Califal: excavaciones e investigaciones (1984-1992)*. Casa de Velázquez, pp. 73-87.
- HAJJI, Mohamed (2003) – “La Salida de los Almorávides del Desierto”. In *Mauritania y España una Historia común: Los Almorávides unificadores del Magreb y al-Andalus (S. XI-XII)*. Ed. El Legado Andalusi, pp. 17-36.
- HALLAQ, Wael B. (2005) – “The Origins and Evolution of Islamic Law”. In *Themes in Islamic Law*. Cambridge University Press.
- HAMADI, Amor Ben (2003) – Rutas Transaharianas en el Magreb Oriental. In *Mauritania y España una Historia común: Los Almorávides unificadores del Magreb y al-Andalus (S. XI-XII)*. Ed. El Legado Andalusi, pp. 37-73.
- HOUR, Rachid el (2006) – *La Administration Judicial Almoravide en al-Andalus: elites, negociaciones y enfrentamientos*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- HRBAK, Ivan e DEVISSE, Jean (2010) – “Os Almorávidas”. In EL FASI, Mohammed (ed.). *História Geral da África*. Brasília: Unesco. Vol. III: “África do Século VII ao XI”, pp. 395-430.
- INSOLL, Timothy (1999) – *The Archaeology of Islam*. Oxford.
- JONES, Linda G. (2013) – “The Preaching of the Almohads: Loyalty and Resistance across the Strait of Gibraltar”. *Medieval Encounters*. 19: 71-101.
- KATZ, J. G. (2002) – *Zāwiya [In North Africa]*. E.I². Brill. Vol. 11, pp. 467-468.

- KENNEDY, H. (1999) – *Os Muçulmanos na Península Ibérica: História Política do al-Andalus*. Lisboa.
- KHALILIEH, Hassan (1998) – *Islamic Maritime Law*. Brill.
- LAGARDERE, Vicent (1998) – *Les Almorávides: Le Djihad Andalou (1106-1143)*. Paris.
- LANDAU, J. M. (1986) – *Kutāb*. E.1<sup>o</sup>. Vol. 5, pp. 567-570.
- LATIF, Riyaz Mansur (2011) – *Ornate Visions of Knowledge and Power: Formation of Marinid Madrasas in Maghrib al-Aqṣā*. Tese apresentada na Universidade do Minnesota.
- LEWIS, Bernard (2001) – *A Linguagem Política do Islão*. Lisboa: Colibri.
- MAKDISI, George (1981) – *The Rise of Colleges. Institutions of learning in Islam and the West*. Edinburgh University Press.
- MARÍN, Manuela (1997) – “La Vida Cotidiana”. In VIGUERA, M<sup>a</sup> J. (coord.). *El Retroceso Territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 385-433 (Vol. VIII/\*\* de *Historia de España*, dir. Ramón Menéndez Pidal).
- MARÍN, Manuela (2004) – “La Práctica de Ribāt en al-Andalus (ss. III-V/IX-XI)”. In *El Ribāt Califal: excavaciones e investigaciones (1984-1992)*. Casa de Velázquez, pp. 192-201.
- MARÍN, Manuela (2005) – “El Califa Almohade: una presencia activa y benéfica”. In CRESSIER, Patrice; FIERRO, Maribel e MOLINA, Luis (coords.). *Los Almohades: problemas y perspectivas*. Madrid: CSIC. Vol. II, pp. 451-476.
- MÁRQUEZ BUENO, Samuel e GURRIARÁN DAZA, Pedro (2006) – *Cáceres: Una Punta de Lanza Almohade frente a los Reinos Cristianos*. Cáceres.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio (2002) – “Las Madrasas de Ceuta en el Contexto del Islam Occidental”. In *II Jornadas de Historia de Ceuta. Ceuta en el Medievo: La ciudad en el Universo Árabe*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, pp. 39-58.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio (2006a) – “Algunas Reflexiones en Torno al Fin del Almojadismo: El siglo XIII en el Islam de Occidente”. In *I Jornadas de Recerca Històrica de Menorca. La Manurqa de Sa'id ibn Hakam, un país islàmic a Occident*. Ciutadella de Menorca, pp. 11-28 (*Publicacions des Borns*, 15-16).
- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio (2006b) – “Saber, Poder y Madrasas en Tempos de Ibn Jaldūn”. In *Ibn Jaldūn. El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los Imperios*, pp. 342-347.
- MIRBABAIEV, A. K. (2000) – “The Islamic Lands and their Culture”. In *History of Civilizations of Central Asia. The age of achievement: A.D. 750 to the end of the fifteenth century*. UNESCO. Vol. IV, Part 2, pp. 32-44.
- MOLINA LÓPEZ, Emilio (1997) – “Economía, Propiedad, Impuestos y Sectores Productivos”. In VIGUERA, M<sup>a</sup> J. (coord.). *El Retroceso Territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 213-300 (Vol. VIII/\*\* de *Historia de España*, dir. Ramón Menéndez Pidal).
- MOLINA MARTÍNEZ, Luis (1997) – “Instituciones Administrativas: Vizires y Secretarios”. In VIGUERA, M<sup>a</sup> J. (coord.). *El Retroceso Territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 149-167 (Vol. VIII/\*\* de *Historia de España*, dir. Ramón Menéndez Pidal).
- NASR, Seyyed Hossein (1995) – “Oral Transmission and the Book in Islamic Education: The Spoken and the Written Word”. In ATIYEH, George N. (ed.). *The Book in the Islamic World. The Written Word and Communication in the Middle East*. Albany: State University of New York Press, pp. 57-70.
- NORRIS, H. T. (1993) – *al-Murābiṭūn [A.]*. E.1<sup>o</sup>. Vol. 7, pp. 583-589.
- PADILLA, Lorenzo (2006) – “El Ribāt: institución espiritual y militar”. *Arqueología Medieval*. Em linha. Disponível em <http://www.arqueologiamedieval.com/articulos/articulos.asp?id=75> (consultado a 30-03-2012).
- PAIXÃO, António Cavaleiro; FARIA, João Carlos e CARVALHO, António Rafael (1994) – “O Castelo de Alcácer do Sal: um projecto de Arqueologia Urbana”. *Actas do II Encontro de Arqueologia Urbana*. Braga, pp. 215-264.
- PAIXÃO, António Cavaleiro; FARIA, João Carlos e CARVALHO, António Rafael (2001) – “Contributo Para o Estudo da Ocupação Muçulmana no Castelo de Alcácer do Sal: o Convento de Aracoell”. *Arqueologia Medieval*. 7: 197-209 (Actas do Colóquio “Lisboa: Encruzilhada de Cristãos, Judeus e Muçulmanos”, 1997).
- PAIXÃO, António Cavaleiro; FARIA, João Carlos e CARVALHO, António Rafael (2002) – “Aspectos da Presença Almohada em Alcácer (Portugal)”. In *Mil Anos de Fortificações na Península Ibérica e no Magreb (500-1500)*. Lisboa: Colibri / Câmara Municipal de Palmela, pp. 369-383 (Actas do Simpósio Internacional sobre Castelos, Palmela).
- PENELAS, Mayte (2004) – “Introducción a la doctrina Mālik sobre el Martirio”. In FIERRO, Maribel (coord.). *De Muerte Violenta: Política, religión y violencia en al-Andalus*, pp. 451-478.
- PÉREZ ALVAREZ, M. Ángeles (1992) – *Fuentes Árabes de Extremadura*. Universidade de Extremadura.
- PÉREZ HIGUERA, María (1997) – “El Arte”. In VIGUERA, M<sup>a</sup> J. (coord.). *El Retroceso Territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 637-699 (Vol. VIII/\*\* de *Historia de España*, dir. Ramón Menéndez Pidal).
- PICARD, Christophe (1997) – *L'Océan Atlantique Musulman: De la conquête arabe à l'époque almohade*. Paris.
- PICARD, Christophe (2000) – *Portugal Musulman (VIII-XIII siècles): L'Occident d'al-Andalus sous domination islamique*. Paris.
- PICARD, Christophe (2012) – “La Mer et le Sacré en Islam Médiéval”. *REMM*. 130: 13-32.
- REI, António (2012) – *O Gharb al-Andalus al-Aqṣā na Geografia Árabe (séculos III h. / IX d.C. – XI h. / XVII d.C.)*. Lisboa: IEM – Instituto de Estudos Medievais (*Coleção Documentos*, 3).
- RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando (1997) – “Instituciones Judiciales: Cadies y otras Magistraturas”. In VIGUERA, M<sup>a</sup> J. (coord.). *El Retroceso Territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 171-186 (Vol. VIII/\*\* de *Historia de España*, dir. Ramón Menéndez Pidal).
- SERRANO RUANO, Delfina (2003) – “Los Almorávides y la Teología Aṣṣāri: contestación o legitimación de una disciplina marginal?”. In FUENTE, Cristina de la (ed.). *Identidades Marginales*. Madrid, pp. 512-513.
- TAHIRI, Ahmed (2003) – “Los Almorávides en el Magreb”. In *Mauritania y España una Historia común: Los Almorávides unificadores del Magreb y al-Andalus (S. XI-XII)*. Ed. El Legado Andalusi, pp. 181-194.
- TAHIRI, Ahmed (2007) – *Rif al-Magrib y al-Andalus*. Ed. El Legado Andalusi.
- VELÁSQUEZ BASANTA, F. N. (2007a) – “[1318] Ibn Wazīr, Abū Muḥammad”. In LIROLA Delgado, Jorge (dir.). *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn Sa'āda a Ibn Wuhayb*. Almería. Vol. 5, pp. 600-603.
- VELÁSQUEZ BASANTA, F. N. (2007b) – “[1317] Ibn Wazīr, Abū Bakr”. In LIROLA Delgado, Jorge (dir.). *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn Sa'āda a Ibn Wuhayb*. Almería. Vol. 5, pp. 596-600.
- VIDAL CASTRO, Francisco (2003) – “La Expansión en el Magreb y al-Andalus. La segunda expansión: consolidación en el desierto y asentamiento en el Magreb Meridional”. *Mauritania y España una Historia común: Los Almorávides unificadores del Magreb y al-Andalus (S. XI-XII)*. Ed. El Legado Andalusi, pp. 75-98.
- VIGUERA MOLINS, M. J. (1997a) – “Historia Política”. In VIGUERA, M<sup>a</sup> J. (coord.). *El Retroceso Territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 41-123 (Vol. VIII/\*\* de *Historia de España*, dir. Ramón Menéndez Pidal).
- VIGUERA MOLINS, M. J. (1997b) – “Historiografía”. In VIGUERA, M<sup>a</sup> J. (coord.). *El Retroceso Territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 3-37 (Vol. VIII/\*\* de *Historia de España*, dir. Ramón Menéndez Pidal).
- WU, Chia-Chin e CARVALHO, António Rafael (no prelo) – “A *Lawḥ* encontrada na Lapa 4 de Maio (Serra da Azoia – Zāwiya): a identificação da espécie arbórea e dos factores por detrás da sua seleção”. In CALADO, Manuel e GONÇALVES, Luís Jorge (coords.). *Devoção Islâmica na Arrábida*. Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa / Centro de Investigação e Estudo em Belas Artes / Secção Francisco de Holanda / Câmara Municipal de Sesimbra.
- ZANÓN, Jesús (1997) – “La actividad Intelectual: Las ramas del Saber. Centros y Métodos de Conocimiento”. In VIGUERA, M<sup>a</sup> J. (coord.). *El Retroceso Territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XIII*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 551-602 (Vol. VIII/\*\* de *Historia de España*, dir. Ramón Menéndez Pidal).

# al. madan online

[\[http://www.almadan.publ.pt\]](http://www.almadan.publ.pt)

[\[http://issuu.com/almadan\]](http://issuu.com/almadan)

**uma edição**



## CAA

Centro de Arqueologia de Almada

[\[http://www.caa.org.pt\]](http://www.caa.org.pt)

[\[http://www.facebook.com\]](http://www.facebook.com)

[\[secretariado@caa.org.pt\]](mailto:secretariado@caa.org.pt)

**[212 766 975 | 967 354 861]**

**[travessa luis teotónio pereira, cova da piedade, almada]**