Saber em movimento na obra andaluza *Gāyat al-hakīm, o Picatrix*: problematização e propostas

Knowledge in movement in the Andaluzian work *Gāyat al-hakīm, o Picatrix*: questioning and proposals

Aline Dias da Silveira *
Universidade Federal de Santa Catarina
Humboldt Universität zu Berlin

Resumo

O presente ensaio pretende introduzir e fomentar, através de questionamentos e propostas, outro olhar sobre a obra *Gāyat al-hakīm,* conhecida na versão castelhana e latina como o *Picatrix*, a partir do contexto do *translatio studiorum* medieval e pela perspectiva dos entrelaçamentos transculturais (*Transkulturelle Verflechtungen*). Dessa forma, as problematizações desenvolvidas compreendem três aspectos: o teórico-metodológico, o conceitual e o analítico. A primeira parte propõe uma possibilidade de olhar teórico e metodológico atento aos problemas políticos e sociais atuais, bem como a utilização do termo "temporalidades" para definir as relações entre tempo, espaço e vivência/percepção humana. A segunda parte evidencia a intrínseca relação entre filosofia, teologia e magia astral nas fontes em movimento no *translatio studiorum,* articulada pelo princípio neoplatônico de emanação. A terceira parte coloca questões em relação aos objetivos do rei Afonso X na tradução das obras que versam sobre magia astral, tendo em vista os aportes mencionados anteriormente.

Palavras-chave: Idade Média*;* magia astral; *Gāyat al-hakīm; translatio studiorum;* entrelaçamentos transculturais.

Abstract

This essay aims to introduce and promote, through questions and proposals, another look at the work *Gāyat al-hakīm*, known in its Spanish and Latin versions as *Picatrix*, in the context of medieval *studiorum translatio* and from the perspective of transcultural entanglements (*Transkulturelle Verflechtungen*). Thus, the questions are comprised of three parts: the theoretical and methodological, the conceptual, and the analytical. The first part proposes a possibility of an attentive theoretical and methodological look at current political and social problems, and the use of the term "temporality" to define the relationship between time, space, and human experience/perception. The second part highlights the intrinsic relationship between philosophy, theology, and astral magic within the moving sources of the *translatio studiorum*, as articulated by the neoplatonic principle of emanation. The third part raises questions about the objectives of King Alfonso X to translate the astromagical works, inlight of the aforementioned contributions.

Keywords: Middle Ages; astral magic; *Gāyat al-hakīm*; *translatio studiorum*; transcultural entanglements.

● **Enviado em: 17/10/2015**
● **Aprovado em: 22/11/2015**

* Professora Adjunta do curso de História da Universidade Federal de Santa Catarina; bolsista CAPES de Estágio Pós-Doutoral no Exterior, processo nº BEX 0673/15-3 na Universidade Humboldt de Berlin; coordenadora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais – *Meridianum* CNPq/UFSC; membro do NEMED CNPq/UFPR e do GT ANPUH/SC de História Antiga e Medieval.

Em 1256, Afonso X de Castela, o sábio, ordena a tradução do árabe para o castelhano de uma obra de pretensões filosóficas, conhecida em árabe pelo nome *Gāyat al-hakīm*[1]. No prólogo da versão em latim, podemos ler:

> Pelo louvor e pela glória do altíssimo e todo-poderoso Deus, o qual revela aos seus predestinados as ciências secretas, e também esclarece aos doutores latinos que desconheciam esse livro, que os antigos filósofos editaram, Alfonso, pela graça de Deus ilustríssimo rei da Espanha e de toda Andaluzia, ordenou a tradução deste livro com grande estudo e máximo cuidado do árabe ao espanhol, cujo nome é Picatrix.[2]

Esse pequeno trecho testemunha o sentido do trabalho de tradução empreendido em diversas cortes medievais: indubitavelmente, ele é expressão das trocas culturais, da busca e do movimento do saber[3]. O presente ensaio[4] pretende introduzir e fomentar, através de questionamentos e propostas, outro olhar sobre a obra *Gāyat al-hakīm*[5], evidenciar movimentos temporais, espaciais e intelectuais desse "vórtice" histórico, bem como problematizar esses movimentos e apresentar possibilidades de análise, a partir do contexto do *translatio studiorum* medieval e pela perspectiva teórica dos entrelaçamentos transculturais (*Transkulturelle Verflechtungen*)[6].

---

1 "*PICATRIX". Das Ziel der Weisen von Pseudo-Magriti*. Hellmut Ritter e Martin Plessnaer (trad. e Ed.). London, 1962 (Studies of the Warburg Institut, 27). Primeira edição 1933.

2 "*Ad laudem et gloriam altissimi et omnipotentis Dei cuius est revelare suis predestinatis secreta scienciarum, et ad illustracionem eciam doctorum Latinorum qui bus est inopia librorum ab antiquis philosophis editorum, Alfonsus, Dei gracia illustrissimus rex Hispanie tociusque Andalucie, precepit hunc librum summo studio summaque diligencia de Arabico in Hispanicum transferri cuius nomen est Picatrix.*", *Picatrix*. *The Latin Version of the Ghayat Al-Hakim*. David Pingee (trad. e ed.). London, 1986, prólogo, p. 1, linhas 1-6.

3 GONZÁLEZ, Ricardo Rodríguez. "La convivencia basada en la cultura: el ejemplo de la escuela de traductores de Toledo". Encuentros Multidisciplinares, Madrid, vol. 7, n. 19, 2005, pp. 1-13.

4 Este texto é o primeiro elaborado a partir da pesquisa desenvolvida em estágio pós-doutoral na Universidade Humboldt de Berlim, proposta no projeto "Entrelaçamento Transcultural na obra *Gāyat al hakīm,* o *Picatrix*", e financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

5 Nos estudos desenvolvidos até o momento é comum os especialistas trabalharem com as duas versões em comparação. Sobre as discussões em torno do nome "*Picatrix*" ver THOMANN, J.. The Name Picatrix: Transcription or Translation? *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 53 (1990), pp. 289-296. Aqui usarei a edição de Pingree da versão latina do texto Picatrix: *Picatrix*. The Latin Version of the *Ghayat Al-Hakim*. David Pingee (trad. e ed.). London, 1986.

6 Sobre estudos transculturais na medievalística ver: TISCHLER, Matthias M.. "Academic challenges in a changing word". *Journal of Transcultural Medieval Studies*. 2014, n. 1, vol. 1, pp.1-8; BORGOTE, Michael; TISCHLER, Mattias M.(Hrsg.). *Transculturelle Verflechtung im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien und Afrika*. Darmstadt: Wissen Verbindet, 2012. E o projeto integrado coordenado por Britta Müller-Schauenberg *Transcultural Entanglements in the Medieval Euromediterranean* (500-1500).

Da Perspectiva[7]

A metáfora "vórtice", como outras que serão utilizadas nesse trabalho, expressa a perspectiva com que a fonte está sendo visualizada e analisada: como um ponto de convergências e intersecções, onde várias temporalidades se cruzam e são ressignificadas. A propósito, os termos ressignificadas e ressignificações serão utilizados ao longo do texto como conceitos importantes na compreensão da análise, considerando que não existe uma permanência de elementos culturais ao longo da história, mas, pelo contrário, no constante movimento de ressignificação desses elementos jaz sua impermanência e inovação.

Considero o vórtice histórico como um referencial de cruzamento, entrelaçamento, fusão e movimento dentro de uma rede, uma teia ou um tecido social. Esse vórtice pode ser expresso através de qualquer agente, mediador, texto, imagem, prática e objeto, pois o referencial é desvelado pelo olhar do visualizador, ou seja, do historiador. É importante esclarecer que, por essa perspectiva, não é o vórtice em si, no caso a fonte, o objetivo da pesquisa, ele é um meio, através do qual é possível identificar os movimentos dos fios e seus entrelaçamentos, tendo em vista que, o que é expresso na análise do vórtice o extrapola de forma imensurável.

A considerar que o ponto de partida da análise é o olhar do pesquisador, expresso na forma de problemática, as demandas do presente refletem-se, inevitavelmente, na percepção do passado. Dessa forma, não é surpreendente que, nos últimos 15 anos, tenham se intensificado os estudos sobre trocas, encontros, conflitos e diálogos inter-religiosos/culturais na Idade Média[8]. No movimento de refletir e ressignificar conceitos, provocado pelo olhar, o termo *translatio studiorum* - já utilizado na Idade Média por Otto von Freising (século XII) e Jean de Galles (século XIII)[9] - toma espaço nas análises de medievalistas como Alain de

7 A perspectiva do pesquisador sobre o objeto de estudo e seu objetivo é o primeiro elemento que define quais ferramentas teóricas e metodológicas lhe interessam para a análise. Quando falo de teoria, não me refiro a uma revisão bibliográfica exaustiva e legitimatória, a qual está habituada grande parte dos trabalhos de pós-gradação em ciências humanas em nosso país, mas à reflexão sobre o melhor caminho que pode vir a esclarecer nossas perguntas.

8 Refiro-me às tensões vividas pelos refugiados da guerra e da fome na atual massiva "migração dos povos" do Oriente Médio e África para a Europa, bem como outros conflitos políticos e econômicos, atribuídos levianamente a questões culturais e religiosas, como ações terroristas e antiterroristas.

9 Jean de Galles foi um franciscano do século XIII que viveu em e morreu em Paris e escreveu *Quinque compilationes antique*. Nos escritos medievais ocidentais o *translatio studiorum* pertenceria ao movimento do *translatio imperii*, termo utilizado para designar a transferência da *potentia* e *sapientia* do oriente ao ocidente, do Egito, Atenas, Roma à Paris. Otto von Freising estabelece esta relação já no prólogo de sua obra *Historia de duabus civitatibus* (1157) ver: Otto von Freising. *Chronik oder die Geschichte der Zwei Staaten*. Berlin: Rütten & Loening, 1960, pp.12-14. No mundo muçulmano, seria o filósofo al-Farabī (século IX) que faria esse tipo de referência ao pensamento filosófico relacionando Atenas à Bagdá, passando antes por Antioquia, Harran e Merv.

Libera[10], Léon Florido[11] e outros[12] como definição para o movimento do saber no período medieval. Léon Florido expressa, de forma clara, a importância desse movimento quando escreve:

> Tampoco es fácil encontrar una realización más efectiva del encuentro entre las culturas que el proceso de traslado del saber donde, a lo largo de las rutas militares o comerciales, se establecieron itinerarios de intercambio de conocimientos entre los pueblos y civilizaciones del medio oriente y del mundo latino occidental.[13]

Para muitos autores que utilizam o termo *translatio studii* e/ou *translatio studiorum,* o mesmo designaria o movimento de textos e intelectuais dentro de certas delimitações: a) espacial: o mediterrâneo e o oriente médio; b) cronológica: teria início no século VI, quando do fechamento da escola platônica em Atenas e sua migração para a Pérsia, e seu término no século XVI[14]. Para além dessas especificações, Léon Florido apresenta o cristianismo e o ocidente como marcos do início e do fim do movimento:

> La historia del pensamiento designa este vasto movimiento intelectual que se extendió a lo largo de casi un milenio, con la expresión *translatio studiorum*, y lo vincula con los extremadamente complejos procesos a través de los cuales el saber científico, literario, religioso y, especialmente, filosófico, procedentes de Grecia, Bizancio, Egipto o Arabia llegaron a influir decisivamente en la recuperación de la cultura occidental. El círculo que traza la *translatio* viene a simbolizar, también, el ciclo doctrinal a través del cual se registra el auge y decadencia del pensamiento greco-cristiano que había preservado la continuidad y la unidad del saber en el mundo occidental, bajo la forma de una doctrina filosófica común: el neoplatonismo cristiano."[15]

10 LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

11 FLORIDO, F. Léon. "*Translatio Studiorum*: translado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media". *Revista General de Información y Documentación*, 2005, v. 15, n. 2, 51-77.

12 Outros estudos sobre o tema: BERTOMEU, Fabio Vélez. "*Translatio studiorum*: Breve historia de la transmisión de los saberes". *Mutatis Mutandis*, vol. 6, nº 1, 2013, pp. 126-138; KNAUTH, K. Alfons (Ed.). *Translatio Studii and Cross-Culural Movements or Weltverkehr*. Comparative Literature: Sharing Knowledges for Preserving Cultural Diversity – Vol. II. Im druck; SENKO, Elaine Cristina. "Afonso X, o Sábio (1221-1284) e a recepção da *translatio studiorum* na Idade Média viva". *Revista Litteris,* n. 14, set. 2014, pp. 238-251. SGARDI. Marco. (Ed.). *Translatio Studiorum* Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History. Leiben (Nearderland)/ Boston: Brill, 2012. (Brill' Studies in Intellectual History, V. 27); APPETITI. Emanuela. "*Translatio Studiorum* in the activity of the institute for the preservation of medical traditions". *Medievalia* 16 (2013), 13-21.

13 FLORIDO, F. Léon. *Translatio Studiorum*, p. 52.

14 Segundo Francisco Léon Florido, no século XVI, seria quando processos intelectuais e político levariam o *translatio studii* dos séculos anteriores um caráter marginal, processos que já iniciariam no século XIII. Ver FLORIDO, *Translatio Studiorum*, p. 69.

15 FLORIDO, *Translatio Studiorum*, p. 52.

Percebe-se que, apesar de Florido buscar demonstrar as várias direções do movimento do saber, não deixa de expressar sua percepção teleológica da História. Por isso, divirjo em parte da definição e das delimitações do movimento como apresentadas acima pelo autor. Tendo em vista que, o estudo da transculturalidade presente no *translatio studiorum*, somente apresentará resultados satisfatórios às demandas atuais, se as categorias conceituais e teóricas forem revistas.

Buscar e delimitar origens e proveniências do conhecimento são práticas frágeis, pois, claramente, não conseguem abarcar a complexidade do processo, além de conterem em si o risco da legitimação de pretensas hegemonias culturais. Por essa via, os movimentos do saber são restringidos por uma tendência à supervalorização da cultura greco-romana, considerada a principal base da cultura europeia ocidental, bem como a supervalorização do cristianismo. Essa é a crítica que Fabio Vélez Bertomeu faz ao emprego do termo *translatio studiorum* ao longo da História[16]. E, sobre este ponto, Vélez busca as palavras de Jacques Derrida para fortalecer sua crítica: "*una cultura no tiene nunca un solo origen. La monogenealogía sería siempre una mistificación en la historia de la cultura*"[17].

Por outro lado, não posso deixar de considerar a importância do texto de Florido, o qual se tornou uma referência sobre o tema, bem como de muitas de suas colocações extremamente pertinentes, como suas referências a Alain De Libera e as multitemporalidades, continuidades e rupturas que redefinem o período chamado de medieval; sua constatação de que não há apenas uma direção no desenvolvimento do pensamento medieval, a qual se poderia seguir em uma linha; que se deveria investigar os avanços paralelos, os encontros, as influências, mas também os rechaços mútuos entre as comunidades culturais[18]. No entanto, a percepção do *translatio studiorum,* que ele apresenta, atribui aos caminhos do saber um propósito final: a razão ocidental (europeia) e, mais uma vez, é dado um ponto de partida, a Grécia e a filosofia grego-romana-cristã, bem como um ponto de chegada: a Europa ocidental[19].

A matéria encontrada no *Gāyat al-hakīm* tem sua formação em uma longa temporalidade, a transcender os mil anos medievais ou o milênio do *translatio studiorum* como esses comumente são definidos. Além disso, dificilmente, seria possível criar uma genealogia da procedência das tradições ali presentes. Pretendo evitar esse lugar comum dos

16 BERTOMEU, Fabio Vélez. "*Translatio studiorum*: Breve historia de la transmisión de los saberes". *Mutatis Mutandis*, vol. 6, nº 1, 2013, pp. 126-138.
17 DERRIDA, Jacques. *El outro cabo*. Patricio Peñalver (trad.), Serbal, Barcelona, 1992, pp. 17-18.
18 FLORIDO, *Translatio Studiorum*, p. 52.
19 FLORIDO, *Translatio Studiorum*, p. 69.

moldes do saber e entender o *Gāyat al-hakīm* em si mesmo, com suas especificidades e, a partir dessas especificidades, como uma nova síntese. Por essa perspectiva, considero que a melhor forma de tratar o *translatio studiorum* é através da perspectiva de análise que tem como pressuposto a percepção da História como uma rede interconectada por entrelaçamentos culturais. Nos movimentos das trocas culturais, todos os espaços são centros irradiadores e, ao mesmo tempo, consumidores/ transformadores.

No desdobramento da metáfora do tecido social e histórico e perante a necessidade de romper com a ideia de um centro e uma periferia dentro da própria Europa, a perspectiva teórica dos "Entrelaçamentos Transculturais" (*Transkulturelle Verflechtungen*)[20] da História é uma resposta à demanda de compreender e demonstrar, de forma ampliada, que a Europa medieval insere-se em uma trama ainda maior de fios interconectados com a África e a Ásia. Esse entendimento vem sendo amadurecido nos estudos medievais e assumiu uma definição mais nítida na última década. Na Alemanha, dois projetos integrados, financiados pela DFG (*Deutsche Forschungsgemeinschaft*) têm como foco esse tipo de análise: um teve início em 2005, sob a coordenação de Michael Borgolte e Bernd Schneidmüller, com o título "*Integration and Desintegration of Cultures in European Middle Ages*"; o outro projeto iniciou em 2012 e é coordenado por Britta Müller-Schauenberg, o "*Transcultural Entanglements in the Medieval Euromediterranean* (500-1500)".[21].

Em consequência desse processo, em 2014, foi publicado o primeiro número e volume do *Journal of Transcultural Medieval Studies*, editado por Matthias M. Tischler, Alexander Fidora e Görge K. Hasselhoff, o qual apresenta um editorial/manifesto de "desafios acadêmicos em um mundo em mudança"[22]. Segundo esse editorial, a transperspectiva não deve reforçar hegemonias ou modelos hegemônicos de culturas ou religiões, pelo contrário, deve enfatizar a importância da assimetria entre itens culturais e religiosos sob a consideração de referenciais sociais e geográficos multifacetados. São encorajados estudos sobre sociedades migratórias, grupos trans-"nacionais" e comunidades em diáspora, sem negligenciar as considerações sobre as normatividades presentes em instituições, textos e nas disposições mentais intraculturais.[23]

---

20 BORGOLT, Michael; TISCHLER, Mattias M.(Hrsg.). Transculturelle Verflechtung im mittelalterlichen Jahrtausend. Europa, Ostasien und Afrika. Darmstadt: Wissen Verbindet, 2012.

21 Em Barcelona, essa perspectiva é representada por Alexander Fidora e Matthias Tischler integrantes do ICREA e editores do *Journal of Transcultural Medieval Studies.*

22 TISCHLER, Matthias M.. Academic challenges in a changing word. *Journal of Transcultural Medieval Studies*. 2014, n. 1, vol. 1, pp.1-8.

23 "Another far-ranging consequence of the 'trans'-perspective is that it does not reinforce hegemonies or hegemonic models of cultures and religions; what is emphasized instead is the importance of asymmetries between the cultural and religious items under consideration from a multifaceted social

Da fonte e suas temporalidades

Metodologicamente, uma transperspectiva das temporalidades da fonte nos permite trabalhar com diferentes escalas. No caso do presente olhar sobre a fonte, a escala menor, para a qual é direcionado o foco da análise, refere-se ao século XIII da Castela de Afonso X. A escala média estica o tecido histórico até o século X em um espaço de dimensões mediterrânicas, quando o *Gāyat al-hakīm* foi elaborado. E, a escala maior, a qual ainda é possível ser identificada na obra, é a do neoplatonismo tardo-antigo-medieval, o que significa um neoplatonismo em confluência com correntes filosóficas persas, caldéias e indianas, sob as reinterpretações e ressignificações monoteístas.

Não se deve confundir tempo com temporalidade. Aqui, considera-se que temporalidade é a constituição da compreensão humana de si mesmo no tempo e no espaço, aproximando-se do conceito de *Zeitlichkeit* de Heidegger[24]. Assim, quando me refiro às temporalidades da fonte, de fato, devem ser entendidas as diversas percepções e compreensões humanas articuladas em combinações temporais e espaciais expressas na fonte. Para um melhor entendimento, podemos utilizar a comparação desse conceito com o da "longa duração" de Ferdinand Braudel. Os pontos principais, a partir dos quais é possível encontrar divergências são dois: a semi-imobilidade e a estrutura da "totalidade da História":

> A totalidade da história pode, em todo o caso, ser reposta como a partir de uma infra-estrutura em relação a estas camadas de história lenta. Todos os níveis, todos os milhares de níveis, todos os milhares de fragmentações do

---

and geographical standpoint: We, therefore, explicitly encourage further studies on migratory societies, trans-'national' groups and diaspora communities, without neglecting the claims of normativity and exemplarity raised by persons, institutions, texts and mental dispositions from their intrareligious and intracultural perspectives.", TISCHLER, M. M., Academic challenges in a changing word, 2014, p. 2.

24 "Ihre konkrete zeitliche Konstruktion aufweise, besagt, im einzelnen ihre Strukturmomente, das heißt Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede, zeitlich interpretieren. Jedes Verstehen hat seine Stimmung. Jede Befindlichkeit ist verstehend. Das befindliche Verstehen hat den Charakter des Verfallens. Das verfallend gestimmte Verstehen artikuliert sich bezüglich seiner Verständlichkeit in der Rede. Die jeweilige zeitliche Konstituition der genannten Phänomene führt je auf die eine Zeitlichkeit zurück, welche sie die mögliche Struktureinheit von Verstehen, Befindlichkeit, Verfallen und Rede verbürgt." HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, p.335; Versão desse trecho em português publicada pela Editora Vozes: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 13ª edição. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2005, Parte II, 4º capítulo, § 68, p. 132. "Demonstrar a sua constituição temporal concreta significa interpretar, temporalmente, cada um de seus momentos estruturais, quais sejam, compreensão, disposição, de-cadência e Discurso. A constituição temporal de cada um dos fenômenos mencionados remete, cada vez, a uma temporalidade que, como tal, garante a unidade estrutural possível de compreensão, disposição, de-cadência e discurso." Para um melhor esclarecimento ver SEIBT, Cezar Luís. Temporalidades e propriedade em Ser e Tempo de Heidegger. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 22, n. 30, p. 247-266, jan./jun. 2010. Gostaria de enfatizar que o conceito de temporalidade utilizado aqui apenas *se aproxima*, do conceito de *Zeitlichkeit* de Heidegger.

> tempo da história, se compreendem a partir desta profundidade, desta semi-imobilidade; tudo gravita em torno dela[25]

A temporalidade como a compreensão do ser no tempo e no espaço constitui-se dentro do movimento de transformação/ressignificação da percepção de mundo, ou seja, não é possível pensar na "semi-imobilidade" de Braudel. E, apesar daquela compreensão poder formar estruturas através de sua expressão em forma de discurso e prática, ela não pode ser determinada por estruturas, por causa de seu próprio movimento e impermanência. A análise das temporalidades se dá, então, a partir de suas expressões, as quais são denominadas, aqui, fontes, mesmo que não sejam a origem, mas um resultado de suas intersecções.

Uma temporalidade, a qual não será trabalhada neste ensaio, mas apenas indicada, é a das edições. Utilizo para a presente análise a versão latina da obra, editada por David Pingree através do Instituto Warburg de Londres em 1986 e a tradução alemã da versão árabe feita por Hellmut Ritter, publicada também pelo Instituto Warburg em 1933, reeditada em 1962 com a colaboração de Martin Plessner[26]. Existe uma quantidade considerável de manuscritos da obra. Hellmut Ritter e Martin Plessner utilizaram para a edição de 1962[27] as compilações de nove manuscritos da versão em árabe e dois da versão em latim, os quais se encontram em diferentes instituições da Europa e da Turquia. Utilizaram também manuscritos em língua hebraica encontrados em Munique[28] e em Londres[29]. A quantidade dos manuscritos nos indica a disseminação do texto, bem como os momentos históricos, nos quais o interesse em sua matéria se mostra maior. Diante desse quadro, é possível identificar nos manuscritos que chegaram aos nossos dias, que nos séculos XI, XIV, XVI e XVIII houve uma sequência contínua de despertares de interesse pelo *Gāyat al-hakīm*.

A obra não só interessou sábios medievais, renascentistas e intelectuais do instituto de Warburg em Londres[30], como reaparece em estudos sobre o tema no século XXI. Em 2011, outra perspectiva de análise do *Gayat al- hakīm* surge com a obra *Images et magie.* Picatrix

---

25 BRAUDEL, Ferdinand. A longa Duração. In: *História e Ciências Sociais*. 6ª edição. Lisboa: Editorial Presença, 1990, pp. 7-39, p. 15

26 *PICATRIX*. The latin version of the Ghayat Al-Hak. David Pingee (trad. e ed.). London, 1986. (Studies of the Warburg Institut, 39); "*PICATRIX". Das Ziel der Weisen von Pseudo-Magriti*. Hellmut Ritter e Martin Plessnaer (trad. e Ed.). London, 1962 (Studies of the Warburg Institut, 27). Primeira edição 1933. .

27 Siglen des Kritischen Apparats von Edition und Ubersetzung. In: *PICATRIX". Das Ziel der Weisen von Pseudo-Magriti* , pp.IX-XV.

28 München, Cod. Hebr. 214. Sammelhandschrift, von M. Steinschneider. *Die hebr. Hss. der K. Hof- und Staatsbibliothek in München.*

29 London, Brit. Mus. Or. 9861.

30 PINGREE, David, "Some of the Sources of the *Ghayat al-Hakim*'. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43 (1980), pp. 1-15; THOMANN, J., "The Name Picatrix: Transcription or Translation? *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* 53 (1990), pp. 289-296.

entre Orient et Occident[31], organizado por Jean-Patrice Boudet, Anna Caiozzo e Nicolas Weill-Parot. Nessa obra, problematiza-se as fronteiras e as inter-relações entre oriente e ocidente, demonstrando a riqueza do *Picatrix* para os estudos culturais. Essa é mais uma obra que atende às demandas atuais, quando coloca a questão da confluência cultural expressa nos textos medievais.

A versão latina do *Gāyat al-hakīm*, bem como o texto árabe original, é dividida em quatro livros. Os dois primeiros apresentam a teoria e as explicações filosóficas de como se efetivam as leis do universo na relação entre micro e macrocosmo através do princípio neoplatônico de emanação[32]. Os dois últimos tratam da prática de catalisar essa emanação a partir dos corpos celestes e direcioná-la para algum objetivo, de modo que se utiliza do pensamento simpático de correspondência e influência dos corpos supralunares (planetas) sobre os corpos sublunares (terrestres), apresentando o caminho de como essa energia pode ser intensificada, canalizada, direcionada e utilizada. Todo esse trabalho de captação, controle e direcionamento da energia foi chamado de astromagia ou magia astral. A magia astral configura-se, dessa forma, no desdobramento da prática filosófica fundamentada, principalmente, no neoplatonismo pagão do filósofo Jâmblico (245-325 d.C), a teurgia, como sugere Hellmut Ritter[33], a qual será abordada mais adiante neste ensaio. A partir do desejo de alcançar uma síntese do conhecimento, os eruditos da Era Dourada muçulmana acreditavam que o saber espalhado em diversos povos poderia ser recolhido e organizado, para assim constituírem uma unidade, conduzindo o ser humano à verdade única. E, o melhor fundamento que daria sentido e unidade a esse conhecimento seria a filosofia, no ramo que conhecemos hoje como neoplatonismo.

A considerar os entrelaçamentos culturais em uma longa temporalidade, seria possível identificar diversos caminhos, apropriações e ressignificações do pensamento neoplatônico na Idade Média. No entanto, ao tomar como referencial o *Gāyat al-hakīn* e a literatura especializada sobre essa obra, precisa-se evidenciar o movimento dos filósofos da escola platônica ateniense no século VI da nossa era: Damáscio, Simplício, Eulâmio, Prisciano da

31 BOUDET, Jean-Patrice, CAIOZZO Anna; Weill-PAROT, Nicolas (eds.). *Images et magie.* Picatrix *entre Orient et Occident*, Paris, Honore Champion, 2011.

32 Considerando os três princípios platônicos Uno, intelecto e alma, emanação - em grego *proeînai, aporreîn* – "é um momento descendente, e é seguida de uma conversão daquilo que foi emanado em direção de sua origem, num momento ascendente. Aquilo que emana do Uno volta-se para o Uno, e produz-se o Intelecto; de modo similar, uma vez que o Intelecto alcança sua perfeição, emana algo de si que, ao converter-se para o Intelecto, produz a Alma. Portanto, duas hipóstases, Intelecto e Alma, procedem hierarquicamente do Uno.", LUPI, João; GOLLNICK, Silvania. "A Teoria Emanacionista de Plotino". *Scintila*, Curitiba, vol. 5, n. 1, 2008, pp. 13-30, p.14. Do intelecto há fluição ou emanação para os planetas e dos planetas para os corpos terrestres.

33 Summary. In: *PICATRIX. Das Ziel der Weisen von Pseudo-Magriti*. 1962, p.lx-lxxv.

Lídia, Hérmias, Diógenes e Isidoro de Gaza. Esses encontraram um espaço para a filosofia pagã na cidade de Harran (*Carrher* dos romanos) no norte da Mesopotâmia, depois de serem expulsos de Atenas (529 d.C.) pelo imperador cristão Justiniano I e acolhidos pela corte persa de Cosroes I[34]. Deve-se lembrar de que a confluência entre a cultura grega e os estudos astronômicos/astrológicos caldeus e persas já vinha ocorrendo desde a época helenística, quando a região, na qual Harran se encontrava, passou a fazer parte das conquistas macedônias (ca. 331-333 a.C.)[35].

Nos séculos seguintes, os estudos harranianos influenciaram o fundamento filosófico e metafísico de muitas obras muçulmanas, cristãs e hebraicas, principalmente, a partir do século IX. Entre os célebres intelectuais provenientes de Harran encontramos os astrônomos muçulmanos al-Battānī [36](850-929) e Thābit Ibn Qurra (836-901).

Um dos desdobramentos desse movimento do saber é o trabalho dos Irmãos da Pureza (século X) na organização de uma enciclopédia do saber universal na cidade de Basra, *a Rasā'il Ikhwân al-Safâ*[37]*.* De Basra à resplandecente Andaluzia do século X, conta Sā` id al-Andalusī (1029-1070) que:

> Kirmānī había viajado a Oriente y llegado a Harrān en la Ŷazīra. Allí se había ocupado de geometria y medicina. Luego volvió a al-Andalus y estableció en el Oeste, en la ciudad de Zaragoza, trayendo con él la obra conocida como las Epítolas de los Hermanos de la Pureza (*Rasā'il Ikhwân al-Safâ)*.[38]

---

34 LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*, p.26; HAMEEN-ANTTILA, Jaakko, "Continuity of Pagan Religious Traditions in Tenth-Century Iraq" In: Antonio Panaino y Giovanni Pettinato (eds.). *Ideologies as Intercultural Phenomena*. Melammu Symposia III, Bologna, International Association for Intercultural Studies of the MELAMMU project, 2002, pp. 89-107.

35 Ver PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. Do Ocidente para o Oriente: Harrān, último reduto pagão e centro de transmissão do pensamento grego para o mundo islâmico. In: De BONI, L. A.; PICH, R. H.. (Org.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. 1ªed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, v. 1, p. 71-88. p. 7. PINGREE, David. The Sabians of Harran and the Classical Tradition. *International Journal of the Classical Tradition*, 9 (2002), pp. 8-35. DOZY, Reinhart. Nouveaux documents pour l'etude de la religion des Harraniens. *In:* Michael Jan de Goeje (ed.), *Actes du Sixième Congrès International des Orientalistes tenu en 1883 à Leide*, Leiden, Brill, 1885, vol. 2, pp. 283-366.

36 Para os nomes pessoais árabes, seguirei a grafia de padronização românica portuguesa, sugerida por JUBRAN, Safa A. A. C. *Para uma romanização padronizada de termos árabes em textos de língua portuguesa.* Tiraz (USP), São Paulo, v. 1, p. 17-30, 2004.

37 LIBERA Alain de. *A Filosofia Medieval,* 2011, p.115; RICO, Francisco. *El Pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp.64-65. CALLATAŸ, Godefroid de. "Magia en al-Andalus: *Rasa'il ijwan al-Safa'*, *Rutbat al- hakim* y *Gayat al-hakim* (*Picatrix*)". *Revista Al-Qantara, n. 31*, v. 2, jul.-dez. 2013, pp. 297-344.

38 Sa'id al-Andalusi, *Tabaqat al-umam*, Louis Cheikho (ed.), en Regis Blachere, *Livre des catégories des nations*, Paris, Larose, 1935. Ed. de Cheikho (1912) y trad. de Blachere (1935) reeditadas en Fuat Sezgin(ed.), Kitab Tabaqat al-Umam *par Abu l-Qasim Ibn Sa'id al-Andalusi (m. 462/1069-70)*, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999, *Islamic Philosophy*, 1. Aqui, citado por CALLATAŸ, Godefroid de. "Magia en al-Andalus: *Rasa'il ijwan al-Safa'*, *Rutbat al- akim* y *Gayat al-hakim* (*Picatrix*)". *Revista Al-Qantara, n. 31*, V 2, jul.-dez. 2013, pp. 297-344, p. 298.

A partir da matéria das 52 epístolas[39] que compõem a enciclopédia dos Irmãos da Pureza, teria sido elaborada a obra *Gāyat al-hakīm*. Existe um debate colocado por Mirabel Fierro e Godefroid de Callataÿ[40] acerca da autoria do *Gāyat*, se essa seria, realmente, a primeira vez que as epístolas dos Irmãos da Pureza teriam chegado à Andaluzia e se o mestre de Abū l-Hakam al-Kirmānī, o matemático Maslama al-Maŷrītī, seria o autor do *Gāyat al-hakīm* ou se o autor seria outro Maslama, al-Qurtubī, entretanto, essa questão não será desenvolvida neste ensaio.

Três séculos depois, o rei *sábio*, Afonso X de Castela, ordena a tradução do *Gāyat* em seu *Scriptorium* sob o nome de *Picatrix*, ao lado de outras traduções do árabe para o castelhano ou latim, cujas matérias também expressam o interesse do rei por astrologia/astronomia e astromagia, como o *Libro Razielis* e o *Libro de Astromagia*[41].

Do Neoplatonismo e a Astromagia

O movimento das correntes neoplatônicas na Antiguidade e na Idade Média nos oferece uma fascinante visão do saber em movimento através de fios em uma teia de intersecções, onde correntes se mesclam e produzem algo novo. A intensidade do movimento também é tributária ao fato das distinções identitárias não terem impedido os intelectuais medievais de desenvolverem, de forma simultânea e conjunta, teorias sobre uma metafísica emanacionista neoplatônica aplicada à teologia[42], através de influências literárias mútuas, bem como também do convívio.

Carlos Escudé em seu artigo *Neoplatonismo y pluralismo filosófico Medieval: un enfoque politológico,* defende a ideia, assim como Léon Florido[43], de uma "unidade civilizatória florescida no mediterrâneo medieval", a qual se orientaria através das perguntar básicas das

39 Em alguns manuscritos seriam mencionadas 54 epístolas ver: CALLATAŸ, Godefroid de. Magia en al-Andalus, obra citada.

40 Sobre a autoria do *Gāyat al-hakīm*, ver o trabalho de FIERRO, Maribel. "Batinism in al-Andalus. Maslama b. Qasim al-Qurtubi (d. 353/964), author of the *Rutbat al-Hakim* and the *Ghayat al-Hakim* (*Picatrix*)". *Studia Islamica*, 84 (1996), pp. 87-112. E, o já citado trabalho de Godefroid de CALLATAŸ "Magia em al-Andalus".

41 O *Liber Razielis* é uma tradução para o latim da obra hebraica que trata da magia astral pela perspectiva da mística judaica, conhecida como Cabala. Ver AVILÉS, Alejandro García. "Alfonso X y el *Liber Razielis*: imágenes de la magia astral judía en el *scriptorium* alfonsí Alfonso X". *Bulletin of Hispanic Studies,* vol. 74, 1 (1997), pp. 21-40; *Liber Razielis*, (Roma, Biblioteca Vaticana, Ms. Reg. lat. 1300); O *Libro de Astromagia* constitui-se da mesma matéria que o Picatrix, sendo que trechos de ambas as obras são utilizados pelos tradutores para explicações de temas em comum. Ver AVILÉS, Alejandro García. "La cultura visual de la magia en la época de Alfonso X". *V Semana de Estudios Alfonsí*. Alcanate V (2006-2007), pp. 49-87; Edição italiana do *Libro de Astromagia*: Alfonso X. *Astromagia* (Ms.Reg.lat.1283ª). Napoli: Liguori Ed., 1992.

42 O emanacionismo foi condenado somente no século XIX, no concílio do Vaticano I (1869-1870).

43 Citado no início deste texto.

três religiões abraâmicas: "que tipo de ser é Deus?", "como se deu a criação?", "como se daria o regresso da criação a Deus?"[44]. O pensamento neoplatônico seria a matéria, na qual as respostas para tais questões teriam sido buscadas[45], especialmente, na ideia de emanação do Uno, o princípio supremo indivisível, e do intelecto/inteligência (*Noûs*), universal e múltiplo[46], a partir dessa concepção de emanação e influência, seria estabelecida a relação entre a parte e do todo numa intrínseca e ontológica constituição[47]. É importante salientar que a teoria emanacionista na Idade Média seguiu rumos diversos, de acordo com as temporalidades de cada intelectual que pretendeu retornar às perguntas sobre a divindade e a criação por esse caminho. A própria ideia criacionista contrariaria a concepção de Uno apresentada por Plotino, considerado o precursor do neoplatonismo, como colocam João Lupi e Silvania Gollnick[48].

Outro ponto importante a salientar em relação ao emanacionismo é que, no momento das traduções das obras filosóficas gregas para o árabe e, séculos mais tarde, do árabe para o latim e o vernáculo, o desenvolvimento desse princípio metafísico foi erroneamente atribuído a Aristóteles. Isso ocorreu porque uma considerável parte das *Enéadas* de Plotino foi traduzida para o árabe e circulou amplamente, como se o autor fosse Aristóteles, a exemplo da *Teologia de Aristóteles,* que esteve no centro das atividades filosóficas de muçulmanos, cristãos e judeus, patrocinadas pelos califas abássidas, principalmente, a partir do século IX[49].

Pela perspectiva filosófica emanacionista presente em muitas obras medievais, o intelecto ou espírito se dividiria em esferas, as quais foram associadas aos planetas, de forma que cada um desses emanaria qualidades intrínsecas a algum aspecto do intelecto, os escritos

---

44 ESCUDÉ, Carlos. *Neoplatonismo y pluralismo filosófico Medieval: un enfoque politológico*. Buenos Aires: Universidad de Cema. Dezembro de 2011 (Documentos de Trabajo), p. 2. O texto de Escudé constitui uma interessante base de discussão sobre o tema do neoplatonismo medieval pela perspectiva dos entrelaçamentos culturais, a considerar as ressalvas necessárias em relação a dois pontos, a partir dos quais o autor inicia sua exposição: a) a delimitação do espaço mediterrânico - apesar da intensa atividade intelectual documentada na região mediterrânica, deve-se ampliar o espaço da abrangência das discussões feitas sobre as questões teológicas e metafísicas dentro e fora das religiões abraâmicas; b) a ideia de uma "unidade civilizatória" – essa afirmação delimita e exclui elementos que supostamente não participariam desta "unidade", ou que não empreenderiam a função "civilizatória". Para além desses dois pontos, o desenvolvimento dos argumentos de Escudé demonstra como a busca do conhecimento transcendeu fronteiras espaciais[44], de identidades religiosas e étnicas, bem como superou os limites da diferença dos idiomas.

45 ESCUDÉ, Carlos. *Neoplatonismo y pluralismo filosófico Medieval*, p. 2

46 BEZERRA, Cícero Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2006, p. 78.

47 MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia: Pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010, pp. 90-91.

48 LUPI, João; GOLLNICK, Silvania. "A Teoria Emanacionista de Plotino". *Scintila*, Curitiba, vol. 5, n. 1, 2008, pp. 13-30.

49 LIBERA, Alain de. *A Filosofia Medieval*, p. 83

de al-Fārābī (ca. 872-950), por exemplo, representam essa interpretação, a qual Escudé esclarece:

> Por otra parte, siempre según al-Farabi, las diez emanaciones encadenadas que proceden eternamente del Uno generan las esferas ptolemaicas y sus respectivas almas o ángeles, que las ponen en movimiento. El cielo exterior precede a las estrellas fijas, que a su vez son seguidas por Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna. Según el orden de su emanación, éstas están cada vez más lejos de Dios. Pero al llegar al "mundo sublunar", que es el universo físico que nosotros conocemos, la jerarquía de seres se invierte. En el "mundo supralunar" lo más alto es lo que se crea primero. En el sublunar, en cambio, lo que es creado primero es lo más bajo, y en él se asciende desde la materia inanimada hasta el ser humano, pasando por estadios intermedios como las plantas y los animales. Este sistema fue adoptado por los *faylasufs,* os "filósofos" que se definían por su creencia en que el Dios de la filosofía griega es idéntico al del islam.[50]

Pela perspectiva da astromagia, que objetiva aplicar na prática esse princípio para a obtenção de um objetivo, o mago/filósofo possuiria o conhecimento e a habilidade de captar de forma mais intensa essas qualidades do intelecto (através de rituais), de concentrá-las em imagens e/ou objetos (talismãs) e de redirecioná-las para um objetivo. O *Gāyat al-hakīm* é, indubitavelmente, uma obra de astromagia (ou magia astral), e assim foi entendido pelo rei Afonso X e seus colaboradores, que mesclaram trechos do *Libro de Astromagia* e do *Picatrix* na tradução e reelaboração das obras, a guisa de esclarecerem passagens complicadas e completá-las com ilustrações[51]. No tecer da compreensão da matéria do *Gāyat*, é possível encontrar seu fio na obra do filósofo neoplatônico tardo-antigo Jâmblico (245 - 325 d.C) e sua prática mágica, a teurgia. Esse filósofo foi discípulo de Porfírio (234 - ca. 309 d.C.) e vivenciou, assim como seu mestre, o contexto de disputa entre a tradicional religião politeísta de Roma e a nova religião monoteísta, o cristianismo. Ambos tornaram-se defensores da antiga religião, sendo que Porfírio seguiu o asceticismo estóico de Plotino como caminho de retorno ao Uno, enquanto Jâmblico apontava a teurgia e seus rituais como um caminho mais rápido para a purificação da alma e o reencontro com o Bem[52].

---

50 ESCUDÉ, Carlos. *Neoplatonismo y pluralismo filosófico Medieval*, p. 26. Carlos Escudé faz referência ao trabalho de Karen Armstrong, *A History of God*, Nueva York: Ballantine Books, 1993, p. 175.

51 AVILÉS, Alejandro García. La cultura visual de la magia en la época de Alfonso X. *V Semana de Estudios Alfonsí*. Alcanate V (2006-2007), pp. 49-87, p. 74.

52 NETO, Ivan Vieira. "Filosofia, religião e misticismo na Antiguidade Tardia: Plotino, Porfírio e Jâmblico e as diferentes nuances do neoplatonismo". *Revista Archai* – As origens do pensamento ocidental. Annablume Clássica, n. 5, jul. 2010, pp.132-133. https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/24484/1/archai5_artigo13.pdf?ln=pt-pt, acesso: 29/09/2015.

Ana Teresa Marques Gonçalves e Ivan Vieira Neto no artigo *Religião e magia na Antiguidade Tardia: do helenismo ao neoplatonismo de Jâmblico de Cálcis*[53], explicam como o neoplatonismo de Jâmblico aproxima-se das religiosidades provinciais no desenvolvimento da teurgia:

> O neoplatonismo de Jâmblico esteve muito mais próximo das religiosidades provinciais que qualquer outra filosofia. Este filósofo instituiu que deuses, heróis e *daimones* faziam a ponte entre o Uno e os homens, admitindo no neoplatonismo uma hierarquia de espíritos que era apregoada pela magia. Além disto, declarou que esses espíritos podiam ser impelidos pelo filósofo a atender às suas vontades através da *teurgia*, que era uma prática mágica.[54]

Os autores seguem citando Jâmblico:

> O teurgo dá ordens aos poderes cósmicos graças à força dos símbolos inefáveis, não como um homem, nem como quem se serve de uma alma humana, mas, como se estivesse já no nível dos deuses, recorrendo a ameaças superiores à sua própria essência[55]

A prática teúrgica desenvolvida por Jâmblico foi ressignificada e reelabora à luz do monoteísmo medieval em confluência com outras culturas orientais e o *Gāyat al-hakīm* é um resultado desse processo. Como exemplo, apresenta-se a seguir a "oração a Marte", presente no Livro III, capítulo VII da edição de Hellmut Ritter (1962) do *Gāyat al-hakīm*:

> Oh, Rubija'il, tu anjo, que está assentado em Marte, tu violento, de coração duro, impetuoso, fogoso, tu senhor, excelente, quente e seco, de coração valente, derramador de sangue, a causa de guerras civis e das massas, de forte masculinidade, conquistador, vencedor, errante, violento, Senhor do mal, do castigo, do espancamento, da prisão, da mentira, da calúnia, da fala imprópria, tu implacável, o matador, estranho, solitário, portador de armas. Peço-lhe com todos os seus nomes: em árabe, Oh, Mirrih; em persa, Oh, Bahram; em romano, Oh, Marte; em grego, Oh, Ares; em hindu, Oh, Angara. Eu te ordeno pelo Senhor da torre mais alta, que tu me escute, me obedeça e conceda meu pedido, ouve a minha oração; pois eis que eu desejo de ti, que faça isso e assim por Rubija' il, o anjo assentado sobre teu domínio. Então, defume com o insenso e repita as palavras, enquanto tu te prostras diante dele. E, quando tu estiveres pronto com tua oração, sacrifique a ele um leopardo ou um gato malhado, queime-o na forma prescrita e alimente-se de seu fígado, então, o seu pedido se tornará realidade.[56]

---

53 GONÇALVES, Ana Teresa M.; NETO, Ivan V.. "Religião e magia na Antiguidade Tardia: do helenismo ao neoplatonismo de Jâmblico de Cálcis". *Dimensões*, vol. 25, 2010, p. 4-17.

54 GONÇALVES, Ana Teresa M.; NETO, Ivan V.. "Religião e magia na Antiguidade Tardia", p. 12.

55 (JÂMBLICO, De mysteriis. L. VI, 5).citado por GONÇALVES, Ana Teresa M.; NETO, Ivan V.. "Religião e magia na Antiguidade Tardia", p. 12.

56 Tradução da autora a partir do alemão, "*PICATRIX". Das Ziel der Weisen von Pseudo-Magriti*. Hellmut Ritter e Martin Plessnaer (trad. e Ed.). London, 1962 (Studies of the Warburg Institut, 27). Primeira edição 1933, Livro III, capítulo VII, edição Hellmut Ritter, 1962, p. 224.

Neste trecho de invocação a um espírito submetido à hierarquia do anjo Rubija'il na esfera de Marte, percebe-se que os elementos necessários da teurgia, descritos por Jâmbico se fazem presentes. Para entender o sentido das "ordens dadas aos poderes cósmicos", é necessário ter em mente que o sábio do *Gāyat* considera a unidade entre planetas e espíritos, que pela interpretação neoplatônica de Jâmblico seriam a ponte ou o caminho até o Uno.

A magia astral do *Gāyat* é uma prática teúrgica ressignificada pelo monoteísmo dentro do contexto de efervecência intelectual e multicultural de centros de estudos como Harran, Bagdá, Basra, Córdoba e Toledo. Esse movimento se torna mais nítido ao longo da leitura da fonte, por exemplo, no mesmo Livro III, capítulo VII, citado acima, onde encontramos a referência e a relação da obra andaluza com as práticas astromágicas harraranianas, chamadas de "práticas dos sabeus[57]":

> E sobre as práticas do sabeus pertence o que o conhecedor das estrelas, al-Tabarī, disse sobre atrair para baixo as forças dos planetas, ele disse assim: a atração da força dos planetas e seu trabalho foi conhecido por mim através do principal mestre dos sabeus e dos servidores do Templo dos Planetas, eles dizem o seguinte: quando você orar para um planeta ou querer pedir-lhe algo, tenha, antes de tudo, confiança em Deus, purifique o teu coração da más opiniões, bem como sua roupa da sujeira, eleva e limpa tua alma. Além disso, tu precisas ter claro o que tu queres pedir, para saber a qual dos sete planetas tu deves rogar e a qual planeta a natureza do pedido pertence.[58]

No trecho acima, percebe-se a lógica, pela qual a prática mágica é harmonizada com o monoteísmo: tudo depende da confiança em Deus e da pureza do coração e da alma. Quando essa premissa já foi alcançada, então, segue a necessidade do conhecimento da natureza dos planetas e do pedido a fazer. Em função do movimento de fundamentação da prática mágica, impulsionado por astrônomos medievais, uma diversidade considerável de documentos chegaram aos nossos dias. Alejandro García Avilés apresenta exemplos dessas fontes escritas e iconográficas a partir do século XII, principalmente ibéricas, que indicam a percepção por parte de alguns intelectuais medievais da aproximação entre filosofia e magia, chegando a

57 Os árabes identificavam os habitantes da cidade de Harran como sendo os sabeus, povo de origem semítica e que é referido no Alcorão e na Bíblia. PINGREE, David. The Sabians of Harran and the Classical Tradition. *International Journal of the Classical Tradition*, 9 (2002), pp. 8-35; PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. Do Ocidente para o Oriente: Harrān, último reduto pagão e centro de transmissão do pensamento grego para o mundo islâmico. In: De BONI, L. A.; PICH, R. H.. (Org.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. 1ªed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, v. 1, p. 71-88.

58 Tradução da autora a partir do alemão, "*PICATRIX". Das Ziel der Weisen von Pseudo-Magriti*. Hellmut Ritter e Martin Plessnaer (trad. e Ed.). London, 1962 (Studies of the Warburg Institut, 27), Livro III, capítulo VII, p. 206.

incluir essa última entre as artes liberais[59]. Entre esses intelectuais estão aqueles da corte de Afonso X e o próprio monarca castelhano.

García Avilés, em texto anterior ao citado acima[60], divide os tratados de "ciências mágicas" da corte afonsina em três tipos: o da magia harraniana, que corresponderia às obras o *Picatrix* e o *Libro de Astromagia*[61], onde são encontradas invocações, orações e práticas mágicas para atrair o poder dos corpos celestes através de imagens talismânicas gravadas em pedras e anéis. O segundo tipo de magia é chamado pelo autor de salomônico, no qual se encontraria o *Liber Razielis*[62], cuja matéria versa sobre rituais de invocação a anjos, considerados mediadores entre o ser humano e os corpos celestes incorporando princípios da cabala prática; trechos de vários outros textos da tradição hebréia foram incorporados nessa obra. O terceiro tipo de livros seria representado pelo *Lapidario*[63] e o *Libro de las formas y de las imágenes*, os quais não apresentam cerimônias e invocações, mas descrevem as virtudes naturais e ocultas da Natureza, principalmente as dos minerais, em relação aos movimentos dos corpos celestes, bem como as imagens mais propícias a talhar sobre os minerais para atrair a força dos planetas. Porém, a biblioteca astromágica da corte afonsina seria bem maior, já que se podem identificar trechos de obras não completamente traduzidas incorporados a obras finalizadas.[64]

Do conhecimento revelado no *Picatrix*

Retornemos ao prólogo da versão castelhana *do Gāyat al-hakīn*, denominada pelos tradutores do século XIII de *Picatrix*, lá encontramos a justificativa pela qual o rei Afonso X ordena a tradução da obra do árabe para o Castelhano. Da mesma forma que em outros prólogos de traduções que integram o *scriptorium* afonsino, é colocada a necessidade da busca pelo conhecimento perdido ou desconhecido entre os latinos. Além disso, é interessante perceber, como a própria obra se coloca perante outras temporalidades, a cristã, a muçulmana, a romana da época de César e a grega da época de Alexandre:

59 GARCÍA AVILÉS, Alejandro. "La cultura visual de la magia en la época de Alfonso X". *V Semana de Estudios Alfonsí*. Alcanate V (2006-2007), pp. 49-87, p. 51-55.
60 GARCÍA AVILÉS, Alejandro. "Alfonso X y la tradición de la magia astral". *In*: MONTOYA MARTINEZ, J.; DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, A. (Orgs). *El Scriptorium Afonsí: de los Libros de Astrología a las "Cantigas de Santa María"*. Madrid: Editorial Complutense, 1999, 83-103.
61 *Astromagia* (Ms.Reg.lat.1283ª). Napoli: Liguori Ed., 1992.
62 *Liber Razielis*, (Roma, Biblioteca Vaticana, Ms. Reg. lat. 1300).
63 *Lapidario*. Según el manuscrito escurialense h.I 15. LAPESA, Rafael (ed.). (Obres Nuevos – Clássicos Medievales en Castellano Actual) Madrid 1981.
64 GARCÍA AVILÉS, Alejandro. "Alfonso X y la tradición de la magia astral". 1999, 83-103, pp.85-86.

> Pelo louvor e pela glória do altíssimo e todo-poderoso Deus, o qual revela aos seus predestinados as ciências secretas, e também esclarece aos doutores latinos que desconheciam este livro, que os antigos filósofos editaram, Alfonso, pela graça de Deus ilustrísimo rei da Espanha e de toda Andaluzia, ordenou a tradução deste livro, com grande estudo e máximo cuidado, do árabe ao espanhol, cujo nome é Picatrix. Este é o trabalho perfeito terminado no ano do Senhor 1256, de Alexander 1568, de Cesar 1295 e dos árabes 655. O sábio filósofo, nobre e honrado Picatrix fez este libro a partir da compilação de mais de duzentos livros de filosofia, no qual tem o seu próprio nome nomeado.[65]

A mesma preocupação em revelar o conhecimento oculto, demonstra o rei castelhano no prólogo do *Libro de las Cruzes*[66], onde ele utiliza a metáfora do tesouro escondido na terra, para explicar que o conhecimento não tem serventia, se não for revelado:

> Este nosso senhor sobredito, que viu tantos e diversos ditos dos sábios, leu que duas coisas são importantes no mundo e que quando escondidas não servem para nada, e uma delas é o conhecimento encerrado que não é mostrado e a outra é o tesouro escondido na terra. Ele, em semelhança a Salomão em buscar e espalhar os saberes, sentindo-se da perda e pobreza que tinham os latinos nas ciências e significações das estrelas sobreditas, encontrou o *Libro de las Cruzes* que fizeram os sábios antigos.[67]

O trabalho de tradução feito na corte afonsina transcende a ideia de verter um texto para outro idioma, pois o objetivo principal é revelar o conhecimento presente na obra, mais que a própria obra, o que de fato significa esclarecer e comentar passagens, incluir trechos de outros textos para complementar as lacunas, bem como utilizar-se de ilustrações explicativas inexistentes na obra original[68]. Este empreendimento coloca os tradutores afonsinos na tradição filosófica medieval dos comentadores, porém, com as especificidades próprias de sua temporalidade e intento didático, como se observa ainda no prólogo do *Picatrix*:

> Por esta razão, este livro foi feito, pois tenho a intenção de explicar os caminhos desta ciência e glossar a ciência dos sábios e sua teoria ocultada de maneira estranha nas palavras, a fim de mostrar o que se encontra em seus livros em palavras mais simples.[69]

---

65 *Picatrix*. The Latin Version of the Ghayat Al-Hakim. David Pingee (trad. e ed.). London, 1986, prologue, p. 1, linhas 1-6.
66 *Libro de las Cruzes*. KASTEN, Lloyd A.; KIDDLE, Lawrence B (eds.). Madrid, 1961.
67 *Libro de las Cruzes*, prólogo, p.1
68 GARCÍA AVILÉS, Alejandro. "La cultura visual de la magia en la época de Alfonso X". pp. 49-87.
69 *Picatrix*. The Latin Version of the Ghayat Al-Hakim. David Pingee (trad. e ed.). London, 1986, prologue, p. 2, linhas 7-11.

Sobre esse trabalho de reorganização e simplificação nas traduções do *Scritorium* afonsino, Alejandro García Avilés coloca que:

> Ello implica la existencia de una importante biblioteca astromágica en la corte alfonsí, de la que se extraerían breves textos y fragmentos que a veces serían traducidos sólo para ser incluidos en una obra de mayor calado. En otras ocasiones, obras de cierta envergadura serían traducidas completamente, y posteriormente secciones de ella serían aprovechadas para ser insertadas en otras obras.[70]

Perante todo esse trabalho empreendido na corte de Afonso X, surgem algumas questões sobre a função da obra astromágica traduzida: a percepção cosmológica neoplatônica presente também em outras obras do *scriptorium* afonsino, como no *Setenario*[71] e nas *Siete Partidas*[72], poderia ser dissociada da compreensão política e social do rei? Em artigo publicado recentemente[73], propõe-se que a resposta para essa pergunta é não. Não deveríamos pressupor a dissociação da percepção cosmológica de Afonso de sua compreensão política e social. No trabalho citado, é desenvolvida a análise da concepção de povo em diversos trechos da obra legislativa elaborada na corte de Afonso X, as *Siete Patidas,* propondo uma tentativa de reconstrução mais ampla da visão de mundo que estabelece a relação orgânica entre reino, rei e povo na obra e na política de Afonso X. Essa visão estaria imbuída da perspectiva neoplatônica emanacionista e, em consequência, do princípio simpático entre micro e macrocosmo, estabelecendo assim, a relação de influência entre os corpos celestes e os terrenos, de maneira que, o microcosmo (corpo humano) foi associado ao reino, do qual o rei é a cabeça[74]. Assim como a perspectiva neoplatônica fundamenta a obra legislativa e legitima o poder monárquico nas *Siete Partidas*, proponho, aqui, a hipótese de que

---

70 GARCÍA AVILÉS, Alejandro. "Alfonso X y la tradición de la magia astral". *In*: MONTOYA MARTINEZ, J.; DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, A. (Orgs). *El Scriptorium Afonsí: de los Libros de Astrología a las "Cantigas de Santa María"*. Madrid: Editorial Complutense, 1999, 83-103, p. 86.

71 ALFONO EL SABIO. *Setenario*. VANDERFORD, Kenneth H. (ed.). Buenos Aires, 1945.

72 ALFONSO EL SABIO. *Las Siete Partida*. LOPEZ,Gregório (ed). Salamanca 1555. (nova edição, Madrid, 2004).

73 SILVEIRA, Aline Dias. "A Trama da História na concepção de povo nas *Siete Partidas*". *Revista Diálogos Mediterrânicos*, Curitiba, n. 7, dez/2014, pp. 66-83.

74 Ver a *partida* II, *titulo* IX, *ley* I: *"Aristoteles en el libro que fizo a Alexandro, de como auia de ordenar su casa e su señorio, diole semejança del ome al mundo: e dixo assi como el cielo, e la tierra, e las cosas que enellos son, fazen vn mũdo, que es llamado mayor, Otrosi, el cuerpo del ome, con todos sus miembros faze otro que es dicho menor. Ca bien assí como el mundo mayor hay moebda, e entendimiento, e obra, e aconcordança e departimiento, otrosi lo ha el ome segund natureza. E deste mundo menor, de que el tomo semejança, al ome, fizo ende otra, que a semejo ende al rey e al reino, e en qual guisa deue ser cada vno ordenado, e mostro que assi como Dios puso el entendimiento en la cabeça del ome, que es sobre todo el corpo, el mas noble lugar, e lo fizo como rey, e quiso que todos los sentidos, e los miembros, tambien los que son de dentro, que nõ parecen: como las de fuera, que son vistos, le obedesciesen, e le siruiessen, a si como señor",* ALFONSO EL SABIO. *Las Siete Partida*. LOPEZ,Gregório (ed). Salamanca 1555. (nova edição, Madrid, 2004).

as traduções da matéria astromágica feitas na corte de Afonso X são orientadas também por interesses políticos, ou seja, para sua aplicabilidade no estabelecimento da ordem (cosmos) do reino. Não que se possa provar que os rituais astromágicos foram praticados, mas que haveria, ao menos, essa pretensão.

Outro indício que vem colaborar com a construção dessa hipótese é evidenciado pela pesquisadora Carlinda Mattos, quando essa analisa a astrologia do *Libro de las Cruzes* e evidencia que, não são os cálculos astronômicos que, possivelmente, interessariam Afonso X, pois a astronomia do século XIII (ou até mesmo do século XI de Oveydalla – o organizador e comentador árabe da versão utilizada na tradução da obra para o Castelhano) já considerava muitas outras sutilezas que aquelas colocadas pelo texto originário do século VIII:

> Mas Oveydalla não questiona o fato de sempre e toda a vez que Saturno estiver nessa posição e em tal linha de relação com os outros planetas, os prognósticos apresentados naquela obra se realizem. A questão reside tão somente em determinar a posição correta dos astros, para o que os prognósticos, as interpretações feitas nos sistema de cruzes, serão sempre corretas. Acreditamos, pela mesma razão, que não seja outro o objetivo e a razão pela qual Afonso X manda traduzir o *Livro de las Cruzes*.[75]

Concordo com Mattos que o interesse de Afonso não seria pelos cálculos, mas pelos prognósticos presentes no livro, já que esses se referiam ao rei e ao reino, ou seja, às influências planetárias que poderiam interferir, por exemplo, em decisões de guerra ou paz. Mais um indício deixa-se revelar no prólogo do Picatrix, através da colocação do trabalho de tradução da obra dentro de outras temporalidades (cristã, muçulmana, romana, grega), concedendo a essa um caráter universal, ao mesmo tempo que aproxima Afonso X de César e Alexandre, enfatizando, assim, a grandiosidade de seu reinado.

Não há como colocar em dúvida o gosto de Afonso pelo conhecimento, mas esse conhecimento precisaria ser pratico e ter uma função. Pois, não se deve esquecer que, antes de tudo, ele é o rei de Castela e Leão e o pragmatismo exercido por Afonso pode ser percebido não só em sua prática política em relação à nobreza e às minorias religiosas[76], mas, indubitavelmente, também em seu *scriptorium*. Aliás, ambos se entrelaçam a constituírem uma obra única.

---

75 MATTOS, Carlinda Maria Fischer. "A Astrologia na corte de Afonso X, o sábio: o Libro de las Cruzes". Revista Anos 90, Porto Alegre, n. 16, 2001/2002, pp. 93-106, p. 102.

76 SILVEIRA, Aline Dias. Fronteiras da Tolerância e Identidades na Castela de Afonso X. In: FERNANDES, Fátima Regina. Identidades e Fronteiras no Medievo Ibérico. Curitiba: Editora Juruá, 2013, pp. 127-149.

Sob o olhar do historiador, os saberes se movimentam na obra *Picatrix* como em um vórtice, convergindo, interseccionando e fundindo correntes de temporalidades, ou seja, de inter-relações entre tempo, espaço e vivência/percepção humana. Do neoplatonismo tardo-antigo ao diálogo inter-religioso e ao pragmatismo político, não há uma linha progressiva, mas um "emaranhado", um entrelaçamento de novos fios a partir de fusões antigas, desfazendo-se em múltiplas direções. Perante essa percepção, o presente ensaio colocou a proposta de problematização de alguns aspectos identificáveis a partir da obra andaluza *Gāyat al-hakīm*. Resta percorrer os fios com parcimônia, desfazer fusos e "destorcer" o vórtice – nas palavras de Alain De Libera: "*Chegar ao tecido histórico, seguir-lhe os múltiplos fios, deixá-los entrelaçar-se e desatar-se sob nosso olhar*"[77], a guisa de deixar revelar as formas, os mecanismos e os movimentos que o constituem.



[77] LIBERA, Alain De. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 9.