

## **O LAPIDÁRIO DE AFONSO X E O PROJETO POLÍTICO-CULTURAL AFONSINO**

THE LAPIDARY OF AFONSO X AND THE AFONSINO POLITICAL-CULTURAL PROJECT

Marta de Carvalho Silveira  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

**Resumo:** O *Lapidário de Afonso X* é um tratado geológico traduzido no scriptorium afonsino a partir de um manuscrito escrito em árabe, mas de origem hebraica. Na obra são oferecidas informações que conciliam saberes astrológicos/astronômicos, mágicos, geológicos, geográficos e médicos. O objetivo do *Lapidário* era servir como uma espécie de guia sobre a forma como as pedras, manipuladas sob determinadas condições astrológicas/astronômicas poderiam curar doenças e influenciar a resolução dos problemas humanos. Este trabalho se propõe a analisar as características do *Lapidário de Afonso X* (1221 – 1284) e a teorizar sobre o papel que a sua tradução ocupou na fundamentação do projeto político-cultural monárquico castelhano-leonês.

**Palavras-chave:** Lapidário de Afonso X; Astrologia; Astronomia; saber médico

**Abstract:** The *Lapidary of Afonso* The work offers information that combines astrological/astronomical, magical, geological, geographic and medical knowledge. The objective of the *Lapidary* was to serve as a kind of guide on how stones, manipulated under certain astrological/astronomical conditions, could cure illnesses and influence the resolution of human problems. This work aims to analyze the characteristics of the *Lapidary of Afonso X* (1221 – 1284) and to theorize about the role that its translation played in the foundation of the Castilian-Leonese monarchical political-cultural project.

**Keywords:** Lapidary of Afonso X; Astrology; Astronomy; medical knowledge

A corte de Afonso X (1221 – 1284) é reconhecida pela sua intensa e rica produção cultural. O Rei Sábio, mesmo ainda um infante, patrocinou a produção e a tradução de várias obras que chegavam ao seu *scriptorium* via comerciantes e sábios judeus e muçulmanos, conhecedores do valor cultural e comercial dos manuscritos. Foi via um comerciante judeu, que ofereceu o manuscrito a Yehuda ben Moses alCohen Mosca, físico e tradutor da corte afonsina, que o *Lapidário* chegou ao *scriptorium*, onde foi traduzido do árabe para o castelhano.

Por sua tipologia, o *Lapidário de Afonso X* é uma obra intrigante que oferece diversas possibilidades de análise para aqueles que se interessam pela história do conhecimento. Ela também despertou o interesse do futuro monarca Afonso X e dos sábios que o cercavam, sendo integrada ao projeto político-cultural inaugurado, no século XIII, por Fernando III e o infante D. Afonso.

Esse trabalho objetiva, principalmente, analisar, a partir das características próprias da obra, o lugar que ela poderia vir a ocupar na difusão e na consolidação do ideal de monarquia afonsina. Para tanto, inicialmente caracterizaremos a obra, relacionando-a ao gênero dos lapidários, contextualizaremos o seu processo de tradução e discutiremos alguns aspectos nela presentes que poderiam vir a reforçar, direta ou indiretamente, a concepção de poder monárquico que se pretendia consolidar na corte castelhano-leonesa do século XIII.

Recorremos, então, a um diálogo amplo entre os campos da política e da cultura, baseando-nos na concepção da Nova História Política como a concebeu René Remond, ou seja, apesar do foco analítico centrar-se em um objeto político, que é o projeto monárquico castelhano-leonês, estabelecemos uma relação com a construção de símbolos culturais que auxiliaram na sua elaboração e fundamentação. Isto porque concebemos o político como o fez René Remond: marcado por características próprias, comunicando-se “com todos os outros setores da atividade humana” (Remond, 2003, p. 445).

Na instituição desse diálogo, o estudo de uma obra tão culturalmente polifônica, como é o *Lapidário de Afonso X*, ao reunir saberes reunidos ao longo de gerações e de povos distintos, se mostra um desafio bastante interessante para os que pretendem entender o papel que a sua tradução desempenhou na política cultural dos reis castelhano-leoneses.

Como instrumento metodológico, então, empregamos a análise de discurso, focando na relação entre as formações discursivas distintas e as formações ideológicas que regem essa relação. De acordo com Eni Orlandi: “Na análise de discurso, procura-se compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e da sua história.” (Orlandi, 2020, p. 15).

Em nossa análise focaremos, especificamente, na relação existente entre a concepção analógica que caracterizou o pensamento medieval no campo dos saberes astrológicos/astronômicos, geológicos, médicos e teológicos, e a concepção de poder régio pretendida pelos monarcas castelhano-leoneses.

## A obra

O *Lapidário de Afonso X* é um tratado geológico que se insere no rol das produções tratadísticas que remontam à Antiguidade, especialmente à Índia, à Pérsia e à Mesopotâmia. Os lapidários consistem em catálogos geológicos que descrevem pedras preciosas e semipreciosas consideradas como possuidoras de virtudes curativas e mágicas.

Como tratados que são, os lapidários foram compilados e recompilados, sofrendo interpolações e combinações variadas, de acordo com a tradição cultural e intelectual dos seus compiladores. Por isso, de acordo com Carlinda Mattos, uma das poucas medievalistas brasileiras a aventurar-se na análise do *Lapidário de Afonso X*, em sua obra *Pedras, plantas e animais. As formas de classificar os seres no Lapidário de Afonso X, o Rei Sábio (1221 – 1284)* (2021), os lapidários constituíram-se “numa tradição viva, continuamente retomada ao longo do tempo, no Oriente e no Ocidente, tendo sido muito numerosos na Idade Média.” (Mattos, 2021, p. 61).

Por esta característica, os lapidários são obras surpreendentes e desafiadoras para aqueles que se interessam por compreender e analisar os conhecimentos fundamentais e circulantes, na Antiguidade e na Idade Média, acerca da geologia, da astrologia/astronomia<sup>1</sup>, da magia, da medicina e da geografia, dentre outros.

Apesar de perfazer um tipo tratadístico específico, os lapidários podem ser

---

<sup>1</sup> É importante considerarmos que, ao contrário da cultura intelectual contemporânea, as sociedades antigas e medievais foram marcadas pela indistinção entre os termos astrologia e astronomia, pois ambos se referiam, essencialmente, ao estudo dos movimentos astrais com o intuito de orientação, marcação do tempo, mas também premonitório.

organizados, por seus estudiosos, em quatro diferentes formatos: 1) aqueles que, apesar de reservarem espaço para os usos mágicos e medicinais das pedras, se concentraram mais na classificação das propriedades físicas observadas; 2) aqueles que priorizaram as virtudes mágicas, sendo mais comuns na tradição oriental; 3) aqueles que destacaram somente as virtudes astrológicas; 4) aqueles que se caracterizaram por uma perspectiva alegórica, sendo frequentes na tradição judaico-cristã.

De acordo com Carlinda Mattos, o *Lapidário de Afonso X* pertence ao terceiro tipo tratadístico.

É constituído de pedras com virtudes mágicas, embora também tenha pedras descritas como as que perfilam nos lapidários do primeiro tipo, com a descrição de propriedades físicas e medicinais. [...]. Paul Studer e Joan Evans vinculavam o lapidário afonsino a uma tradição astrológica de lapidários gregos, em versão árabe, mas desvinculado de todos os outros da mesma espécie. Na representação gráfica, num “mapa” ele fica isolado dos demais. (Mattos, 2021, p. 67).

Vejamos as principais características do *Lapidário* a partir da análise de um trecho da própria obra que refere à pedra chamada *gagatz* (em hebraico) ou *gagates* (em latim). A pedra era indicada tanto para um uso estético (que é pôr fim ao suor dos homens), quanto medicinal, servindo para o tratamento de doenças intestinais provocadas por vermes. Assim diz a fonte:

Da pedra dizem *gagatz* em caldeu e *gagates* em latim

Do terceiro grau do signo de Áries está a pedra que dizem *gagatz* em caldeu, e *gagates* em latim. Esse nome vem de um rio onde a encontram chamada Gaga; e em outras palavras ele é chamado de rio do inferno e atravessa a casa do Templo. A esta pedra não se passa a visão, porque ela é quase da cor de argila turva. E encontram-na novamente em Espanha, em algumas montanhas que estão perto de Saragoça, num lugar que chamam de Diche, e também no monte que é o Cabo Granada que chamam de Soler, em algumas cavernas nele que existem. Mas também as de Saragoça, como as de Granada, são poucas e não tão boas como as que se acham no rio Gaga.

Esta pedra é de sua natureza quente e seca. E tem tal uma propriedade que, quando a polem, e dão o que dela sai a beber a algum homem ao que cheira mal, por razão de suor, tolhe-no e faz com que cheire bem. E mesmo sem isso, a outra propriedade, que se a cingirem sobre o ventre do homem que tem vermes no intestino que chamam de semente de abóbora, fazem-nos morrer todos e põem-no fora de uso. E a estrela que está no pulso do braço direito da “senhora que está sentada na cadeira” tem poder sobre esta pedra e dela recebe força e virtude.

E quando ela estiver em ascendente, terá esta pedra maior força e maior

virtude, e mostrará mais manifestamente suas obras. (Alfonso X, 1881, p. 318)<sup>2</sup>

Esse exemplo nos parece bastante significativo para o entendimento das características da obra porque expressa o modo como todas as pedras foram apresentadas ao longo do tratado. A primeira informação indicada no tratado é justamente a conexão da *gagates* com a condição astronômica/astrológica a que estava relacionada, à saber, o signo de áries, mais especificamente em seu terceiro grau. A forma como as pedras foram dispostas no *Lapidário de Afonso X*, com a sua vinculação astronômica/astrológica, reforça a hipótese de Carlinda Mattos sobre a obra pertencer à terceira tipologia de lapidários. Tais informações se mostram fundamentais porque a força das virtudes curativas da pedra seria potencializada se fosse utilizada quando a estrela que esse localizava sob o braço direito da dama que está sentada sobre o cavalo, estivesse ascendente. Tal orientação de cunho astrológico/astronômico para a utilização adequada da *gagates* baseava-se no princípio aristotélico da emanção das virtudes dos corpos celestes, expresso no *Prólogo do Lapidário*

E mostrou que todas as coisas do mundo são como trabalhadas, e recebem virtude umas das outras; das mais vis, das mais nobres. E esta virtude aparece em uma mais manifesta, assim como nos animais e nas plantas; e em outras mais escondidas, assim como nas pedras e nos metais. (Alfonso X, 1881, 365)<sup>3</sup>

A primeira informação apresentada na obra, e que se mostra como a mais essencial para a garantia da plena utilização da pedra com fins estéticos e médicos, é

---

<sup>2</sup> De la piedra a que dicen gagatiz en caldeo y en latín gagates

Del tercer grado del signo de Aries es la piedra a que dicen gagatiz en caldeo, y en latín gagates. Este nombre a ella de un río en que la hallan a que dicen Gaga; y le dice en otrosí río de infierno, y corre cabo la casa del Templo. A esta piedra no pasa el viso, ca es de color de greda turbia. Y hállanla otrosí en España, en unos montes que son cerca de Zaragoza, en un lugar que dicen Diche, y otrosí en el monte que es cabo Granada a que llaman Soler, en unas cuevas que y ha. Pero también las de Zaragoza, como las de Granada, son pocas, y no son tan buenas como las que hallan en el río de Gaga.

Esta piedra es de su natura caliente y seca. Y ha tal propiedad que, cuando la pulen, y dan lo que de ella sale a beber a algún hombre a que huele mal el cuerpo, por razón de sudor, tóllelo, y hace que huele bien. Y aun sin ésta, a otra propiedad, que si la ciñeren sobre el vientre a hombre que haya en los intestinos gusanos a que llaman simiente de calabazas, hácelos todos morir y echarlos por de yuso. Y la estrella que es sobre la muñeca del brazo diestro de la «señora que está en la silla asentada», ha poder sobre esta piedra y de ella recibe la fuerza y la virtud.

Y cuando ella fuere en el ascendente hará esta piedra mayor fuerza y mayor virtud, y mostrará más manifestamente sus obras. (Alfonso X, 1881, p. 318)

<sup>3</sup> Y mostró que todas las cosas del mundo son como trabadas, y reciben virtud unas de otras; las más viles, de las más nobles. Y esta virtud parece en unas más manifiesta, así como en las animalias y en las plantas; y en otras más escondida, así como en las piedras y en los metales. (Alfonso X, 1881, 365)

quanto a constelação a que ela está vinculada: o signo de Áries.

No *Lapidário*, as informações acerca das virtudes de cada pedra são apresentadas de forma vinculada a um dos doze signos do zodíaco. Expressando, assim, uma perspectiva analógica, na medida em que a ampliação do potencial das virtudes presentes nas pedras se daria somente com a sua adequada manipulação nas condições astrológicas indicadas.

No ambiente intelectual do Ocidente medieval, duas tradições filosóficas serviram como base para a fundamentação teológica cristã: a platônica e a aristotélica. Platão elaborou a teoria das Ideias e aplicou-a a muitos problemas filosóficos “oferecendo-os como a base dos valores morais, o esteio do conhecimento científico e a origem suprema de todo ser.” (Kenny, 2088, p. 81). O filósofo considerou o mundo das Ideias como a instância da qual emanam os elementos presentes no mundo sensível, constituído pelos elementos naturais e habitado pelos seres humanos. Estes viveriam presos a uma ilusão de realidade, já que a verdade e a realidade só poderiam ser encontradas no mundo das Ideias. Dessa forma, na concepção platônica, o mundo natural era uma expressão do mundo das Ideias, que conservava, em seus elementos, mesmo que não plenamente, as suas potencialidades e virtudes.

Aristóteles, um dos mais renomados discípulos de Platão, por sua vez, tornou-se um crítico da teoria das Ideias de Platão, em sua *Metafísica*, por considerar, dentre outros fatores que “Ela não confere inteligibilidade aos particulares, em razão de as formas imutáveis e eternas não poderem explicar como os particulares chegam a existir e sofrer alterações.” (Kenny, 2088, p. 97). Logo não serviria para promover o conhecimento das coisas sensíveis e do ser das coisas sensíveis. O filósofo, então, entendeu que o conhecimento do mundo natural era o caminho mais efetivo para a compreensão da realidade. O que levou Aristóteles a passar boa parte da sua vida ampliando seu conhecimento sobre os elementos do mundo natural, dedicando-se, especialmente, à botânica e à zoologia, empenhando-se em utilizar “um autêntico espírito científico” (Kenny, 2088, p. 101).

As filosofias platônica e aristotélica influenciaram, portanto, a forma como o conhecimento foi produzido na Antiguidade e na Idade Média, e ambos se basearam, cada qual com as suas peculiaridades, no princípio analógico que ajudaram a fundamentar. Sobre a importância de se levar em consideração o pensamento analógico

para a plena compreensão dos fenômenos culturais medievais, Hilário Franco Jr. o definiu da seguinte forma:

Logo, o pensamento analógico é o método extensivo que depende mais das propriedades sintáticas do conhecimento do que de seu conteúdo específico. Ele busca similitudes entre seres, coisas e fenômenos, todos articulados em uma totalidade que os ultrapassa e é comum a cada elemento. Tais pontos estruturais presentes em todo componente do universo decorrem desta perspectiva, de uma realização primordial, de uma unidade básica de tudo, escalonada por semelhanças dos termos análogos entre si e por referência deles ao termo primeiro: o protótipo. (Franco Jr., 2010, p. 97).

No que se refere ao *Lapidário*, o prólogo da obra indica a sua clara vinculação com o pensamento aristotélico: “Aristóteles, que foi o mais que foi o mais realizado de todos os outros filósofos, e que é o que mais naturalmente mostrou todas as coisas por razão verdadeira.”<sup>4</sup> (Alfonso X, 1881, p. 315) que se pautava no princípio analógico.

A segunda informação apresentada na obra é de cunho geográfico, referindo-se ao local onde a *gagates* poderia ser encontrada. A primeira localidade indicada é o rio que chamam de Gaga, também conhecido como o rio do inferno e que atravessa a casa do Templo. Tal informação indica que o tratado foi forjado, inicialmente, na tradição judaica. No entanto, em um movimento no que expressa uma clara interpolação daqueles que traduziram a obra no *scriptorium* afonsino, foi acrescida a indicação dos locais, na Península Ibérica, onde seria possível encontrar a pedra: montes e cavernas próximas à Saragoça e Granada. Contudo, o tradutor/interpolador deixa claro que a qualidade da pedra obtida nessas regiões não seria a mesma daquela retirada do seu local de origem.

A terceira informação disponibilizada para o leitor é a aparência da pedra, cuja cor é similar à argila turva, o que dificultava o seu reconhecimento e recolhimento. Este tipo de indicação nos faz pensar que a utilização desse tipo de saber proposto no tratado, implicava em, para além de um conhecimento astronômico/astrológico e geográfico, o conhecimento geológico necessário ou para coletar o material corretamente nos locais indicados, ou para reconhecer a pedra, quando adquirida através dos comerciantes que abasteciam a rede comercial destinada àquele tipo de

---

<sup>4</sup> Aristóteles, que fue más cumplido de los otros filósofos, y el que más natural mente mostró todas las cosas por razón verdadera. (Alfonso X, 1881, p. 315)

produto. O fato de haver tantas dessas obras circulando na Antiguidade e atravessando a Idade Média, com traduções e interpolações variadas, é um dado que atesta a presença de um mercado de comercialização de pedras utilizadas tanto nas demandas estéticas, quanto nas medicinais e mágicas.

Passemos à quarta informação apresentada, que trata da *gagates*, e que definiria o seu potencial de utilização para fins curativos. Por ser quente e seca, a *gagates* é indicada para conter o suor dos homens e expelir os vermes, circunstâncias biológicas que se caracterizam pela presença excessiva de liquidez no organismo, causando-lhe desequilíbrio.

Tal perspectiva acerca das causas dos males e da sua cura reverberava os princípios da teoria humoral presente nas obras de Hipócrates e Galeno. Nelas endossou-se o pensamento analógico e foram nelas que se basearam o conhecimento médico greco-romano e medieval. Apesar das suas especificidades hipocráticas ou galenas, a teoria humoral, em linhas gerais, considerava os elementos da natureza como concebidos a partir de quatro elementos: terra, fogo, água e ar. Estes expressavam-se nos seres através de quatro características (calor, secura, frio e umidade) relacionadas, nos seres humanos, aos quatro humores: o sanguíneo (calorosos e amável), o fleumático (apático e lento), o bilioso ou colérico (agressivo e sisudo) e o melancólico (deprimido e triste).

O pensamento analógico endossava o entendimento de que os elementos constitutivos do universo (macrocosmo) se faziam representar no corpo humano (microcosmo), sendo as doenças resultantes do desequilíbrio dos humores. A função da física era, então, promover o reequilíbrio dos humores do corpo através da alimentação e da manipulação de vegetais e minerais na produção de unguentos e beberagens administradas aos enfermos.

A medicina medieval ganhou fôlego no ocidente, sobretudo, com as traduções e tratados redigidos na escola de Salerno, onde as obras de Galeno e Hipócrates fundamentaram o conhecimento produzido. Mas também sofreu forte influência do conhecimento médico desenvolvido nas comunidades judaicas e no mundo muçulmano. As madraças, dentre as quais se destaca a de Bagdá, se tornaram polos produtores de uma literatura tratadística médica embasada nos conhecimentos produzidos no oriente e nas comunidades judaicas. Através da ação dos comerciantes e sábios que se



conectavam através das rotas comerciais e dos centros de estudos existentes nas diversas partes do mundo muçulmano, esses saberes se expandiram pelo Ocidente medieval. De acordo com Jacquart:

[...] A medicina árabe da Espanha do século IX parece comprável à que conheciam então os países cristãos da Europa, exploram-se as mesmas fontes latinas: as Etimologias de Isidoro de Sevilha e, talvez, uma versão datando dos séculos V e VI dos Aforismos de Hipócrates. (Jacquart,1992:169)

Os diversos saberes existentes no *Lapidário de Afonso X* foram, então, fundamentados no pensamento analógico e para a sua plena utilização no campo médico era preciso um conhecimento sobre a compreensão dos fenômenos astrais.

O estudo dos movimentos astrais despertou, desde a Antiguidade, o interesse da humanidade, especificamente, dos povos mesopotâmicos. Estes voltaram-se para o mapeamento do céu, o reconhecimento do movimento dos astros e da sua capacidade de interferência no mundo natural. Conhecimentos que se mostravam vitais para a compreensão da passagem do tempo e da marcação dos períodos favoráveis à produção agrícola. Foram seguidos, posteriormente, por outros povos como os egípcios e os gregos. Estes se empenharam para um entendimento mais aprofundado dos fenômenos celestes, criando uma tradição nos estudos astrológicos/astronômicos como forma de compreensão dos desdobramentos das potências (virtudes) celestes na ordem natural.

Para os antigos, o estudo dos astros representava o entendimento da expressão da força e das virtudes próprias das divindades, das quais dependiam os homens para sobreviver. Era o movimento ordenado dessas forças que garantia o equilíbrio necessário para o desenvolvimento de uma relação harmônica entre os deuses, os homens e a natureza. Desta forma, o conhecimento dos movimentos astrais implicava, entre outras coisas, na possibilidade de previsão das mudanças que as forças divinas poderiam exercer sobre a natureza e os homens, e da utilização das suas virtudes, expressas em elementos naturais (como as pedras e as plantas, por exemplo), de formas diversas (com fins curativos e mágicos) para o benefício humano. No caso da *gagates*, por sua natureza quente e seca, seria eficaz para a cura de males referentes à abundância e a retenção de líquidos corporais (suor e fezes).

Por último, a quinta informação oferecia ao leitor é a indicação da forma de

utilização da pedra. No caso, ela poderia ser manipulada de duas maneiras, sendo polida e dada a beber àqueles que sofriam do mal do suor excessivo ou colocada sobre o ventre daqueles que tinham problemas intestinais gerados por vermes. Nessa indicação é interessante observarmos que os dois métodos propostos envolvem princípios de entendimentos diversos acerca das virtudes curativas. Polir a pedra e produzir uma bebida indica um uso médico mais direto da própria substância, pressupondo-se que, ao ser ingerida, promoveria o fim dos suores excessivos, transformando substâncias no organismo. Ao passo que a indicação de atar uma pedra sobre a barriga do doente para expulsar os vermes, parece remeter mais ao campo da simpatia/magia, ou seja, à crença de que a pedra expeliria o mal para fora do corpo, principalmente, se utilizada sob as circunstâncias astrais indicadas.

Apesar da possível distinção dos procedimentos curativos, que poderia remeter a nós, homens contemporâneos, ao entendimento de um uso mais ou menos “científico” da pedra, na concepção de mundo medieval a indistinção entre a magia e a ciência era a regra. Seguindo os princípios aristotélicos, onde “Substância é, num primeiro sentido, o fundamento primeiro de um ser, um item da natureza” (Mattos, 2021, p. 70) e “é o conjunto de matéria e forma, no caso dos seres corpóreos, ou de forma, simplesmente, no caso dos seres imateriais, como as inteligências celestiais.” (Mattos, 2021, p. 70), a manipulação adequada das substâncias é que garantiria a liberação do seu potencial curativo. De acordo com Mattos, “O cosmos, para Aristóteles, é perfeitamente contínuo, sem espaços vazios ou indeterminados. Matéria e forma são componentes logicamente distintos, mas na realidade, estão sempre associados nos entes materiais” (Mattos, 2021, p. 71).

Observamos e analisamos aqui a maneira como a pedra *gagates* foi apresentada no *Lapidário*. Esta é a mesma forma com que todas as demais pedras foram descritas.

O *Lapidário de Afonso X* foi composto por quatro tratados. O primeiro foi atribuído a Abolays, e nele foram apresentadas 360 pedras, mas somente 300 delas chegaram até nós. O segundo e o terceiro tratados são anônimos, constando 36 pedras no segundo e 63 pedras no terceiro. O quarto tratado foi atribuído a Mohamat Abenquich e contém informações sobre 46 pedras.

Para esse artigo limitamos a nossa análise ao primeiro lapidário atribuído a Abolays. Nossa escolha se dá por dois motivos básicos: a sua extensão, apresentando um

maior número de pedras do que os demais, e o fato de ser um dos únicos lapidários que têm a sua autoria identificada em seu prólogo, que também descreve a trajetória do manuscrito desde a sua origem até a sua chegada à corte castelhano-leonesa, o que o torna particularmente interessante para nós.

Diversas versões de lapidários circularam, sobretudo nas regiões orientais, a partir do século IV a. C., inseridas no grande processo de trocas de conhecimento que caracterizou o mundo helenístico. Alexandre, o Grande fundou, entre 334 e 323 a. C., escolas e centros de saber nas várias partes do seu império, numa nítida tentativa de promover uma intensa circulação de conhecimentos entre a cultura grega clássica (considerada como um dos símbolos da civilidade grega) e dos povos conquistados, especialmente aqueles que, como egípcios e persas, possuíam uma longa tradição de produção de saberes nos mais diversos níveis (Casson, 2018).

Alexandre fundou em torno de uma dezena de Alexandrias, e apesar de quase a totalidade delas ter sido esvaziada com o fim do império, a que ficou no Egito, sob o domínio de Ptolomeu Sóter, ganhou um novo mecenas e os consequentes recursos necessários para se transformar no maior centro de produção de conhecimentos do seu tempo.

Em Alexandria, Ptolomeu I fundou um Museu, que na época representava “um estabelecimento religioso, um templo para veneração das musas” (Casson, 2018, p. 45) que atraiu, graças a uma política de incentivo que envolvia auxílio financeiro, sustento e hospedagem, uma gama de sábios que tinham à sua disposição manuscritos trazidos de diversas partes do mundo. Mesmo com a morte do soberano, a política cultural ptolomaica não foi finalizada e, na época de Ptolomeu III, “havia duas bibliotecas, a maior parte delas, no palácio servindo aos membros do Museu, e uma “biblioteca filha”, localizada no santuário do deus Serapis, não longe de lá.” (Casson, 2018, p. 46)

A intensa produção e circulação de conhecimentos a partir do centro alexandrino, fez com que os saberes clássicos constituídos por estudiosos como o matemático Euclídes, o físico Erasistratus, o astrônomo e geógrafo Erastótenes, o astrônomo e geógrafo Claudio Ptolomeu e o físico Zalen se difundissem, sobretudo em língua grega, pela bacia mediterrânea, por exemplo.

No Império Romano, formando no século I a.C. sobre as bases helenísticas constituídas no mundo mediterrâneo, a circulação de obras produzidas e traduzidas

continuou sem percalços até o século IV, quando o cristianismo foi alçado à religião oficial do Império e a crescente desagregação do poder imperial no Ocidente fortaleceu o poder da Igreja Romana e dos bispos locais. Estes viram as escolas filosóficas, especialmente aquelas situadas no território grego, e os centros de saber como Alexandria, como ameaças ao cristianismo, por serem pontos de difusão do paganismo.

A constante perseguição às escolas filosóficas gregas também levou à fuga de sábios do mundo romano para o Império Persa. Lá, sob a dinastia sassânida, receberam abrigo e estímulo para produzir novas obras e traduzir textos clássicos do grego para o siríaco, língua circulante no mundo persa. De acordo com François Boustani:

A dinastia sassânida, que governou a Pérsia do século II à conquista árabe em 651, pretendia ser a verdadeira herdeira da glória dos arquemênidas e tinha a ambição de restabelecer o brilho daquela época. Sua idade de ouro durou quatro séculos, durante os quais se sucederam imperadores esclarecidos, de religião zoroástrica. Depois de ter organizado o movimento de tradução de livros gregos para o pálvavi, e para evitar ter de reconhecer sua dívida com os inimigos gregos, eles elaboraram a “ideologia zoroástrica imperial”, segundo a qual o próprio Zoroastro seria o autor de todas as ciências existentes, que Alexandre, o Grande, teria pilhado, traduzido para o grego e enviado a Alexandria. Em seguida, Alexandre teria destruído todos os traços dessa ciência em língua persa. As traduções das obras gregas permitiriam então reencontrar a ciência persa usurpada. (Boustani, 2018, p. 45)

Quando, no século VII, os persas foram dominados pelo Califado Abássida, os muçulmanos tiveram acesso aos antigos manuscritos e patrocinaram a sua tradução para o árabe, além de partir desse conhecimento adquirido para elaborar novas obras, todas escritas em árabe. Como afirma A. Hourani: “Onde o Islã chegava, a língua árabe se espalhava.” (Hourani, 2001, p. 47). A partir do mundo árabe intensificou-se a circulação e o comércio de manuscritos, que se tornou um dos mais ativos do mundo mediterrânico medieval.

É importante pontuar, contudo, que apesar do grande impulso dado pelos muçulmanos para a circulação de saberes, esta não deixou de ocorrer também nos monastérios e nas cortes régias, senhoriais e episcopais do Ocidente medieval. Basta lembrarmos do impacto promovido pelo renascimento carolíngio, onde em um esforço coordenado pelo imperador, foram produzidas, copiadas e traduzidas obras clássicas greco-romana. Textos que circulavam em intrincadas redes também conectadas ao Império Bizantino.

Um possível exemplo da circulação de textos que ofereciam conhecimentos médico-geológicos, como o lapidário, é a obra *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha. Nela o bispo identificou algumas pedras, descreveu suas propriedades físicas e indicou seus locais de origem, mas condenou veementemente aqueles que utilizassem tais conhecimentos com fins mágicos e supersticiosos, condenados aos olhos de Deus. (Mattos, p. 64).

Foi por caminhos curvilíneos e pontuados por atravessadores diversos que os lapidários circularam entre o Oriente e o Ocidente, reunindo uma série de saberes de tipos variados para aqueles que soubessem utilizá-los. Os lapidários eram acrescidos e referenciados de acordo com as especificidades culturais e locais dos seus autores/tradutores que, portadores de conhecimentos fundamentais, conseguiam utilizá-los para os seus devidos fins.

### A tradução

A trajetória percorrida pelo *Lapidário de Abolays* até à corte afonsina foi explicitada no prólogo da obra. Sábio muçulmano e conhecedor da filosofia aristotélica, Abolays, reconhecido como sábio em sua época, escreveu o seu próprio lapidário. Nele, dois tipos de saberes sobre as virtudes das pedras se apresentavam. O primeiro advinha da tradição aristotélica, como pontuamos anteriormente, e o segundo foi constituído pelos sábios que se dedicaram a conhecer a forma como as condições astrológicas poderiam favorecer a potencialização das virtudes das pedras:

E tiveram aqueles que não lhes bastava conhecer a cor e sua grandeza e sua virtude, se não conhecessem quais eram os corpos celestes com que estavam atados, dos quais recebiam virtude porque se endereçavam a fazer suas obras, segundo o endereçamento dos estados dos seus corpos, em toda obra de bem ou mal.<sup>5</sup> (Alfonso X, 1881, p. 315)

O *Prólogo* reconhece Abolays como o maior, dentre todos os sábios, que soube compreender tanto os princípios aristotélicos quanto os astrológicos/astronômicos para a manipulação das pedras. Assim diz a fonte: “E entre todos os sábios que mais disto

---

<sup>5</sup> Y tuvieron que no les abundaba de conocer su color y su grandeza, y su virtud, si no conociesen cuáles eran los cuerpos celestiales con que habían atamiento, de que reciben la virtud porque se enderezaban a hacer sus obras, según el enderezamiento de los estados de los cuerpos de suso, en toda obra de bien o de mal. (LAX, 1881, p. 315)

trabalharam, foi um que houve o nome de Aboulays” (Alfonso X, 1881, p. 315)<sup>6</sup>.

O sábio teria adquirido grande parte desse conhecimento através do estudo de livros produzidos nas comunidades judaicas “porque ouvira dizer que naquela terra foram os maiores sábios que em outras do mundo” (Alfonso X, 1881, p. 315). Tal conhecimento exigiu de Abolays um investimento nada modesto, já que teria pago a um amigo, pela busca dos livros que o interessavam. Diz o autor do Prólogo:

E porque ele sabia falar aquela linguagem e ler a sua letra, pagava muito para buscar seus livros e estudar por eles; porque ouvira dizer que naquela terra havia os maiores sábios que em outras do mundo.<sup>7</sup> (Alfonso X, 1881, p. 315).

A presença de um amigo que buscava os livros para Abolays, assim como narra a fonte: “E este Abolays tinha um amigo seu que lhe buscava os livros e os fazia ter”<sup>8</sup> (Alfonso X, 1881, p. 315), demonstra um intrincado e dispendioso movimento para a garantia do acesso a um conhecimento restrito a um círculo de iniciados e dependente de uma intrincada, dinâmica e lucrativa rede comercial.

O que sabemos da biografia de Abolays é, deveras, muito pouco. Dele só é de fato dito que era muçulmano, mas não árabe, visto que era membro de uma família judaica convertida ao islamismo. Tal ligação com a comunidade judaica provavelmente facilitava o seu acesso à limitada rede comercial constituída por comerciantes que dispunham do conhecimento necessário para identificar o valor do manuscrito e o seu local de fornecimento.

Redigida a obra, o *Lapidário de Abolays* alcançou considerável circulação e seu autor foi reconhecido pela tradução do texto do hebreu para o árabe, o que favoreceu a transmissão do conhecimento nele contido em um círculo maior de sábios. Assim diz o Prólogo:

E quando Abolays encontrou achou este livro, foi com ele muito lido, e tudo que achara nele que cobiçara achar deste saber das pedras. E desde que foi por ele muito lido, ele entendeu o que nele havia, traduzindo da

---

<sup>6</sup> Y entre todos los sabios que se más de esto trabajaron, fue uno que hubo nombre Abolays. (Alfonso X, 1881, p. 315)

<sup>7</sup> Y porque él sabía hablar aquel lenguaje y leyola su letra, págase mucho de buscarlos sus libros y de estudiar por ellos; porque oyera decir que en aquella tierra fueran los mayores sabios que en otras del mundo. (Alfonso X, 1881, p. 315)

<sup>8</sup> Y este Abolays había un su amigo que él buscaba estos libros y se los hacía haber. (Alfonso X, 1881, p. 315).

linguagem hebraica para o árabe. E em sua vida pôs a prova aquelas coisas que nele existem, e achou-as certas e verdadeiras, porque era sabedor da arte da astronomia e da natureza de conhecer as pedras.<sup>9</sup> (Alfonso X, 1881, p. 315).

Após a morte de Abolays, a obra caiu no esquecimento em função de ele requerer saberes específicos, e ainda pouco difundidos, para o seu pleno entendimento (Alfonso X, 1881, p. 136). Por caminhos diversos e não plenamente identificados, o *Lapidário* chegou à Castela pelas mãos de um comerciante judeu de Toledo, que o ofereceu a Yudah Fy de Mosse al-Cohen Mosca, judeu e físico da corte castelhana comandada, naquele momento por Fernando III.

Versado na arte da astronomia e da medicina, além de conhecedor do árabe e do latim, Mosca aconselhou o infante Afonso X a investir na tradução da obra. Com a *expertise* de Mosca na medicina e o conhecimento linguístico de Garcia Perez foi realizada a tradução do tratado do árabe para o castelhano, financiada e acompanhada pelo infante. Vejamos o que disse o Prólogo quando descreveu a chegada do manuscrito à corte castelhana:

E houve em Toledo, de um judeu que ele tinha escondido, que não se queria aproveitar dele, nem que a outro tivesses. E de que este livro teve em seu poder, fêz-lo ler a outro judeu, que era seu físico e eles chama Yudah Mosca o Menor, que era muito entendido na arte da astronomia, e sabia e entendia bem o árabe e o latim. E de que por este judeu, seu físico, houve entendido o bem e a grande vantagem que nele jazia, mandou-o traduzir do árabe na língua castelhana para que os homens o entendessem melhor e se soubessem dele aproveitar mais. E ajudou-o nessa tradução Garci Perez, um clérigo seu que era muito entendido no saber da astronomia. (Alfonso X, p. 1881,315).<sup>10</sup>

A complexidade dos conhecimentos presentes na obra tornou lenta a sua tradução. Estima-se que tenha ocorrido entre 1252 a 1284 e particularmente dificultada

---

<sup>9</sup> Ende cuando Abolays halló este libro, fue con él muy ledo, ca tuvo que hallara en él lo que codiciara hallar de este saber de las piedras. Y desde que hubo por él mucho leído, él entendió lo que en él era, trasladolo de lenguaje caldeo en árábigo. Y en su vida puñó de probar aquellas cosas que en él yacen, y hallolas ciertas y verdaderas, ca él era sabidor del arte de astronomía y de la natura de conocer las piedras. (Alfonso X, 1881, p. 315)

<sup>10</sup> Y hubo en Toledo, de un judío que él tenía escondido, que no se quería aprovechar de él, ni que a otro tuviese pro. Y de que este libro tuvo en su poder, hízolo leer a otro su judío, que era su físico y dícenle Yudah Mosca el Menor, que era mucho entendido en el arte de astronomía, y sabía y entendía bien el árábigo y el latín. Y de que por este judío, su físico, hubo entendido el bien y la gran pro que en él yacía, mandóselo trasladar de árábigo en lenguaje castellano por que los hombres lo entendiesen mejor y se supiesen de él más aprovechar. Y ayudole en este trasladamiento Garci Pérez, un su clérigo que era otrosí mucho entendido en este saber de astronomía. (Alfonso X, 1881, p. 315)

pelo fato de que, no original, as pedras e os seus locais de origem terem sido descritos de acordo com o contexto espacial e temporal de Abolays. Isto demandou de Mosca, Garcia Perez e sua equipe de tradutores um amplo conhecimento linguístico, geográfico e geológico para a elaboração da tradução e as necessárias adaptações no texto, perfazendo o total de 32 anos de trabalho coletivo.

A prática da tradução de textos de variadas línguas, especialmente a hebraica e a árabe, nas cortes castelhanas tornou-se parte de uma política cultural monárquica que remonta ao reinado de Afonso VI. Após a conquista de Toledo, em 1085, o monarca adotou o título de *Imperator totius Hispaniae*, em 1078, fazendo-se reconhecer como o rei das três religiões. Rei dos cristãos, judeus e muçulmanos, Afonso VI beneficiou-se ao máximo dessa posição não só para garantir o apoio necessário nas suas ações reconquistadoras, mas na fundamentação de um projeto de monárquico em que a hegemonia do reino castelhano-leonês sobre todo o território peninsular era justificada pela noção de *imperium*. Esta previa a obediência dos súditos, independente do credo religioso, à autoridade régia. Como esclarece Adeline Rucquoi:

Ao intitular-se imperadores, Afonso VI e logo Afonso VII deixavam constância de que, além de seres reis, ou seja, regentes, exerciam o *imperium*, a forma suprema do poder dentro da península, por serem herdeiros dos reis visigodos que reinaram em Toledo.<sup>11</sup> (Rucquoi, 1992, p. 65).

É bastante nítido o esforço dos reis castelhanos, e conseqüentemente, de Fernando III e Afonso X, para garantir a hegemonia castelhana não somente através das ações militares promovidas pela reconquista, mas também da construção de um senso de identidade político-cultural que abarcasse o que de mais rico houvesse na tradição intelectual judaica e muçulmana. Especialmente aqueles elementos que contribuíssem para fomentar a noção de um rei-imperador, responsável pelo ordenamento de uma sociedade multiétnica, o que levou os monarcas a apoiarem os esforços dos tradutores que atuavam na cidade de Toledo, símbolos da polissemia cultural.

O fato de Toledo ter se tornado o principal centro de traduções de manuscritos da península explica-se por pelo menos dois fatores. Em primeiro lugar, pela cidade ter sido

---

<sup>11</sup> Al titularse imperatores, Alfonso VI y luego Alfonso VII dejaban constancia de que, además de ser reyes o sea regidores, ejercían el imperium, la forma suprema del poder dentro de la península, por ser herederos de los reyes visigodos que reinaron en Toledo. (RUCQUOI, 1992, 65)



a capital do reino visigodo, abrigado a corte régia e reunido as principais forças episcopais peninsulares que, desde o período visigodo envolveram-se na produção dos subsídios jurídicos, políticos e teológicos que justificassem e sustentassem a autoridade régia e o ordenamento social. Em segundo lugar, porque a importância de Toledo como centro de produção de conhecimento não se esvaiu após a conquista muçulmana. Pelo contrário, a cidade tornou-se ainda mais rica culturalmente.

Toledo manteve a primazia religiosa sobre as demais sés cristãs da Andaluzia até o século XI, funcionando como uma espécie de refúgio para os cristãos, que gozavam de uma certa liberdade no exercício da fé cristã, embora submetida, politicamente, ao domínio muçulmano. Contando ou não com o financiamento monárquico, os bispos toledanos incentivaram a tradução de textos, tornando a cidade “o símbolo da renovação ocidental” (Jacquart, 1992, p. 156) no campo da transmissão do conhecimento, muito embora outros centros de tradução tenham se desenvolvido na península antes e depois da constituição da escola de Toledo.

Toledo tornou-se o centro da comunidade moçárabe. O termo moçárabe significa “arabizado”, “cristãos arabizados da velha comunidade toledana, ampliada por imigrantes por imigrantes vindos de Al-Andalus” (Dedieu, 1992, p. 95). Estes, longe de serem entendidos como parte de “uma minoria oprimida e assimilada no interior do reino de Castela” (Mólenat, 1992, 88), foram representantes de uma força política e cultural considerável, a ponto de constituírem linhagens que sobreviveram à crise que assolou o reino no século XIV. Em fins da Idade Média, os moçárabes ocuparam “os primeiros lugares na sociedade espanhola, com um título de conde ou duque, e a qualidade de grandes da Espanha.” (Mólenat, 1992, 88). Dessa forma, na perspectiva de Mólenat, os moçárabes representariam muito mais um “exemplo de integração” do que de exclusão de grupos sociais na história ibérica medieval e foram essenciais para a prática da tradução de manuscritos.

De acordo com as fontes disponíveis, uma atividade mais coordenada de traduções, em Toledo, teve início somente com o arcebispo João (1152 – 1162), embora não haja evidências de um direcionamento efetivo do arcebispo quanto à prática das traduções (Jacquart, 1992). Após um período marcado pelas instabilidades políticas da monarquia castelhano-leonesa (cujas coroas ficaram separadas entre 1157 e 1230), que influenciaram também nos rumos da escola toledana, a ascensão do arcebispo Rodrigo

Jiménez de Rada (1170 – 1247) garantiu um novo fôlego às traduções, contando com o apoio de Fernando III e do seu filho, o infante Afonso.

Os moçárabes e os judeus passaram a compor, juntamente com sábios vindos de diversas regiões, uma equipe de estudiosos que se reunia, no que se convencionou chamar de escola de tradutores de Toledo. Contudo, para Danielle Jacquart o fenômeno observado em Toledo não se tratou efetivamente da criação de uma “escola”, na medida em que não era necessariamente ensinada a arte da tradução, mas funcionava como um espaço onde o trabalho de tradução era realizado por “verdadeiras equipes de tradutores, que poderiam ser qualificadas de “profissionais”” (Jacquart, 1992, p. 155), oriundos de diversos locais. Apesar da oscilação do suporte econômico oferecido pela coroa ou pela igreja, os tradutores mantiveram a sua produção ao longo de vários anos, constituindo ali “um centro de traduções, cuja atividade não pode ser comparada a de nenhum outro na Idade Média latina” (Jacquart, 1992, p. 155).

A chegada do manuscrito de Abolays na corte castelhana pelas mãos da comunidade judaica demonstra a importância que os judeus possuíam na vida intelectual e comercial da cidade. Desde o período romano, os judeus formavam prósperas comunidades na península, que se mantiveram tanto nas áreas cristãs quanto nas muçulmanas mesmo após a conquista de 711. A comunidade judaica garantia a vitalidade das rotas comerciais e fornecia funcionários para as cortes régias onde desempenhavam importantes cargos administrativos. Como afirma Jean-Pierre Dedieu, “São numerosos, sobreviventes das perseguições visigóticas, ou imigrantes, vindos de todas as partes, atraídos pela tolerância que se tem por eles e pelo desenvolvimento das cidades.” (Dedieu, 1992, p. 35).

O domínio linguístico do hebraico, do árabe e do latim tornava os judeus aptos para circular na *Hispania* cristã e muçulmana, conectando os dois espaços com o comércio de produtos variados e promovendo o trânsito de pessoas e de saberes, alimentados pelas conexões comerciais e culturais mediterrânicas.

Afonso X, mesmo ainda um infante, reconheceu a importância de estimular a pluralidade cultural presente em seu reino. Tornou-se um dos maiores entusiastas da prática da tradução, abrigada em seu *scriptorium*, onde, de acordo com Jacquart, o processo de tradução iniciava com os secretários do infante redigindo “primeiro em castelhano, depois, em certos casos, em latim, o que os intérpretes, geralmente judeus,

tinham compreendido do original.” (Jacquart, 1992, p. 164).

Foi no *scriptorium* que um vasto conjunto de obras de cunho jurídico, tratadístico e literário foi produzido, dentre o qual se destaca o *Lapidário*. Nele, saberes oriundos da cultura judaica e muçulmana se entrelaçam de forma tão fascinante e rica que a forma que seus estudiosos podem utilizar para analisá-la é encará-la a partir da perspectiva da transculturalidade.

O conceito de transculturalidade, entendido conforme o conceberam o filósofo alemão Wolfgang Welsch, o medievalista alemão Michael Borgolte, que o aplicou para o estudo dos fenômenos culturais medievais, e a medievalista Aline da Silveira, que o utiliza na análise da obra afonsina, pode ser definido como a compreensão do processo de fusão dos elementos culturais e favorecendo o “entendimento do enredamento ou entrelaçamento” desses elementos. (Silveira, 2019, p. 608).

### **A monarquia**

Consideradas as características da obra e os elementos que envolveram a sua tradução na corte castelhano-leonesa, chegamos ao ponto de considerar como a tradução do *Lapidário* se relaciona à política cultural que se estabeleceu no reino castelhano-leonês ao longo do século XIII, e alcançou grande impulso no reinado afonsino.

Tradicionalmente, a política cultural afonsina, que reúne obras traduzidas e originais, em quatro campos: o jurídico, o tratadístico, o histórico e o literário. O *Setenário*, o *Fuero Real*, as *Sete Partidas* e o *Espéculo* compõem as obras jurídicas. O *Lapidário*, as *Tablas Afonsinas*, o *Picatrix*, os *Libros de açedrex, dados e tablas*, dentre outros, compõem as obras tratadísticas. No campo histórico, foi produzida a *Primeira Crónica General*, que serviu como base para várias crônicas históricas produzidas nos séculos posteriores. As *Cantigas de Santa Maria* e a cópia do *Cancioneiro de Ajuda*, uma compilação de poesias galego-portuguesa, foram produzidas na corte afonsina e compõem a produção literária.

Um dos primeiros estudiosos a debruçar-se sobre a obra cultural afonsina foi R. Menéndez Pidal, que dividiu a sua produção em duas etapas. A primeira, de 1250 a 1260, concentra as traduções, para o árabe, nas quais o infante/rei pouco interferiu, em função do seu envolvimento crescente nas questões políticas do reino. A segunda, iniciada em

1269, se caracterizou por um “trabalho sincrético total”, onde o monarca supervisionava pessoalmente as traduções feitas com maior rigor. Criticando a periodização proposta por Menéndez Pidal, Nicasio Salvador Miguel (1985) considera que ela não leva em consideração o caráter sincrético das obras produzidas no período anterior a 1269 e nem a ingerência afonsina na tradução e na redação das obras produzidas sob a tutela do infante Afonso, como o *Lapidário* e a primeira parte da obra jurídica afonsina, iniciada com a escrita do *Setenário* e dos primeiros textos que basearam o *Fuero Real* e as *Sete Partidas*. Além disso, Salvador Miguel lembra que o infante demonstrava interesse pelos estudos astrológicos antes de tornar-se rei, justamente por estar revisando as *Tablas Afonsinas*, em 1252, quando assumiu a coroa por ocasião da morte do seu pai.

É preciso, portanto, entender o contexto motivador do infante Afonso e de seu pai Fernando III em estimular, com vigor, o projeto de reafirmação da centralidade do poder monárquico e da hegemonia castelhana.

A reunião dos reinos de Leão e Castela por Fernando III, em 1230, não se tratou de uma tarefa política fácil. A própria ascensão de Fernando ao trono leonês não se deu sem oposições nos meios aristocráticos nobiliárquicos, eclesiásticos e municipais. Fernando III, rei de Castela por herança de sua mãe Berenguela, desde 1217, tornou-se rei de Leão somente após a morte de seu pai, Afonso IX, em 1230. O desafio do monarca, portanto, era traçar uma política que lhe permitisse assegurar a unidade do reino castelhano-leonês, sem desconsiderar totalmente a manutenção dos privilégios aristocráticos e municipais já existentes, mas garantindo a sua subordinação à autoridade régia e pautando-se, para isto, nas leis e no *imperium*.

Seguindo esse caminho político, Fernando III mandou traduzir a antiga lei dos visigodos, o *Liber Iudiciorum*, que foi mantido como a principal referência legislativa em todos os reinos cristãos peninsulares após a conquista muçulmana, em 711. Símbolo da tradição legislativa visigoda, a tradução do *Liber Iudiciorum* recebeu o nome de *Fuero Juzgo* e foi dada às regiões recém-reconquistadas.

Participando em batalhas ou atuando nas cortes, o Afonso foi preparado por seu pai e por seus mentores para o exercício do poder monárquico. O infante reconheceu na prática de reunião de sábios, na tradução e na preservação de textos clássicos, e na produção de textos originais não só uma forma de ampliar o alcance do seu próprio

conhecimento, o que lhe valeu a alcunha de *o Sábio*, mas também fundamentar a concepção de poder monárquico e dos diversos mecanismos que envolviam o seu exercício.

A escolha de determinadas obras e a produção de outras não se prova aleatória ou pautada somente no gosto do infante/rei pelo conhecimento, e na sua curiosidade intelectual, mas sim em um entendimento bastante nítido das bases sobre as quais o poder monárquico deveria ser fundamentado.

Como já identificou Leonardo Fontes, em sua tese *Que ffuese ffecho por escripto para ssienpre: o scriptorium régio e a cultura escrita no reinado de Afonso X (Castela e Leão, 1252 – 1284)* (2017), ao analisar o projeto político-cultural afonsino, pautando-se em algumas das fontes produzidas no *scriptorium* (especialmente o *Setenário* e as *Partidas*), o processo de escrita e de tradução das obras gerou uma retórica específica que endossava e fundamentava o poder régio e tinha, no castelhano, a sua principal expressão.

No *Fuero Real*, cuja redação foi iniciada, de acordo com Salvador Miguel, no período do infantado afonsino, é possível identificarmos, de forma clara, a defesa e definição da concepção organicista do poder régio como um instrumento retórico. Assim diz o *fuero*, que, quando finalizado, deveria vir a substituir os demais códigos jurídicos vigentes no reino:

Nosso senhor Deus Jesus Cristo ordenou primeiramente a sua corte no céu; e pôs a si cabeça e começo dos anjos e dos arcanjos; e quis e mandou que o amassem e que guardassem como começo e guarda de tudo. E depois disto fez o homem a maneira de sua corte. E como a si havia porto cabeça e começo, pois ao homem a cabeça em cima do corpo, e nela pôs sua razão e entendimento de como se devem guiar os outros membros, e como devem servir e guardar a cabeça mais que a si mesmo. E de si ordenou a corte terrena naquela mesma forma, e naquela maneira que era ordenada a sua no céu, e pôs o rei no lugar da cabeça e começo de todo o povo, assim como pôs a si cabeça e começo dos anjos e dos arcanjos. E deu poder de guiar seu povo, e mandou que todo o povo em um, e cada homem por si, recebesse e obedecesse os mandamentos de seu rei, e que o amassem, e o temessem, o guardassem, o apreciassem, e que guardassem também a sua fama e a sua honra como ao seu próprio corpo.<sup>12</sup> (FR, I, II, 2, p. 9 – Livre tradução).

---

<sup>12</sup> Nuestro señor Dios Jesuscristo ordenó primeramiente la su corte en el cielo; et puso a sí cabeza e comenzamiento de los angeles e de los arcangeles; et quiso e mandó quel amasen e quel guardasen como a comenzamiento e guarda de todo. Et despues desto fizo el ome a la manera de su corte. Et como a sí avie puesto cabeza e comienzo, puso al ome la cabeza en somo del cuerpo, e en ella puso razon e entendimiento

Está claro, na lei, a forma como não só o monarca, mas também os membros da corte, composta fundamentalmente pela aristocracia eclesiástica e laica, conceberam o poder monárquico. O rei foi entendido como a cabeça do corpo social, assim como Deus era a cabeça da corte celeste. Sendo assim, o poder régio derivava de Deus. Esta foi a expressão política mais efetiva do pensamento analógico que caracterizou as concepções político-teológicas medievais, especialmente no século XIII.

Como observado anteriormente, o pensamento analógico largamente difundido na filosofia greco-romana estendeu-se da Antiguidade para a Idade Média, e serviu como uma espécie de repositório de onde os primeiros teólogos cristãos retiraram elementos que, mesmo de forma bastante deturpada da sua configuração original, os auxiliaram na construção das bases dogmáticas do cristianismo.

Um dos principais estudiosos dos princípios filosóficos platônico e aristotélico, Plotino, discípulo de Amônio Sacas, produziu seus tratados filosóficos a partir do ano de 254. Dialogando com as diversas tendências de pensamento do seu tempo (como o gnosticismo), e tendo, entre os seus alunos, também alguns cristãos, Plotino compôs uma vasta obra onde é possível identificar, de acordo com Giovanni Reale (2014), seis eixos básicos. O primeiro é a nítida distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível, entre o ser corpóreo e o incorpóreo. O segundo, é a determinação do incorpóreo a partir das hipóstases, um esquema triático composto pelo Uno, o Nous e a Psyché). O terceiro eixo é o da processão, ou seja, a noção de que as hipóstases possuem uma relação emanativa, de forma que o Nous deriva do Uno e a Psyché deriva do Nous. O quarto eixo, estritamente unido ao terceiro, sustenta que o mundo sensível é inteiramente deduzido do suprassensível. O quinto eixo funda a unidade de toda a realidade, entendendo que tudo está no Uno e o Uno está em tudo. O sexto eixo, que conclui o raciocínio do autor, considera que “nada é verdadeiramente estranho ao Princípio (uma vez que não existe nada que lhe seja contraposto), sendo possível, portanto, um retorno ao Princípio”, que poderia ser realizado pelo homem, ainda em

---

de como se devan guiar los otros miembros, e como deban servir e guardar la cabeza mas que a si mismos. Et desí ordenó la corte terrenal en aquella misma guisa, e en aquella manera que era ordenada la suya en el cielo, e puso el rey en su lugar cabeza e comenzamiento de todo el pueblo, asi como puso a sí cabeza e comienzo de los angeles e de los arcangeles. Et diol poder de guiar su pueblo, e mandó que todo el pueblo en uno, e cada um ome por sí, rescibiese e obedesciese los mandamentos de su rey, e que lo amasen, e que lo temien, el guardasen, el preciasen, e quel guardasen tambien su fama e su onra como su corpo mismo. (FR, I, II, 2, p. 9

vida, “na união mística e no êxtase”. (Reale, 2014, p. 28).

Os eixos elencados por Plotino influenciaram ativamente as obras dos primeiros teólogos cristãos, apesar de ele recusar princípios fundamentais do cristianismo como a encarnação de Deus em Jesus Cristo e a doutrina da Graça sobrenatural. (Reale, 2014, p. 27). Apesar disso, os princípios de Plotino foram largamente utilizados para endossar noções fundamentais para o cristianismo, como a noção da Trindade Divina, da tríade espírito-corpo-alma, do princípio da derivação (ou processão), do encontro com o Uno através de uma união mística ainda em vida.

Em fins do século II, Clemente de Alexandria continuou os esforços de conciliação entre aspectos da filosofia greco-romana e a fé cristã. Aproveitando-se das reflexões de Fílon de Alexandria, o bispo assumiu o princípio da interpretação alegórica da Bíblia. Além disso: “Clemente arregimentou Platão como um aliado contra a heresia dualista cristã, provou da lógica aristotélica e louvou o ideal estóico de libertar-se das paixões.” (Kenney, 2088, p. 142).

Foi sobre as bases da filosofia platônica que Agostinho de Hipona escreveu a sua grande obra, *A Cidade de Deus*. Nela o recurso alegórico foi largamente utilizado para fundamentar a relação modelar que deveria existir entre a cidade de Deus e a cidade dos homens. Logo, àqueles que lideravam a sociedade restava somente inspirar-se na ordem celeste e buscar reproduzi-la no governo da cidade dos homens.

No escopo do século XIII, a concepção organicista de poder que colocava o rei como o cabeça do corpo social, responsável pelo seu ordenamento pela vontade divina foi largamente utilizado por teólogos e juristas, e se encontra presente em toda a obra legislativa afonsina.

É importante considerar, contudo, que a concepção derivativa do poder terreno de um ser divino não foi exclusiva do cristianismo, mas encontrava-se impregnada também no islamismo, cujas autoridades religiosas buscaram endossar com os textos sagrados, com a tradição, mas também com princípios filosóficos derivados do mundo grego.

Desde o século XII, houve o aumento da circulação dos textos aristotélicos no ocidente medieval, desencadeado, em grande parte, pela ampliação da sua utilização e tradução nas madraças muçulmanas. Tais textos, reinterpretados pelas autoridades religiosas, os ulemás, serviam tanto para alimentar as produções tratadísticas que

versavam sobre um maior conhecimento do mundo natural, quanto para fundamentar a concepção do poder califal e da lei islâmica.

A expansão do islamismo, especialmente aquela promovida pelo califado abássida, que abarcou o mundo persa, representou, em termos práticos, um desafio para as autoridades políticas e religiosas islâmicas. Fazia-se necessário não só propagar a fé islâmica, mas também criar as bases legais para o exercício do poder das suas lideranças políticas, constituindo leis, fundamentadas nos princípios indicados pelo Profeta, que pudessem ser aplicadas de forma igualitária por todo o mundo islâmico, e que se sobrepusessem aos códigos de leis vigentes nas regiões dominadas. Coube então aos ulemás, os doutores da lei, debruçarem-se sobre os textos considerados sagrados (o Corão e os *Hadits*) e, pautados na influência aristotélica, constituir, ao longo do período medieval, os princípios da lei islâmica, em um processo marcado por amplas divergências teológicas e filosóficas,

A Espanha Muçulmana não ficou distante deste debate. Um exemplo disto é a obra filosófica e tratadística produzida por Averrois e que influenciou significativamente a cultura intelectual da região. O filósofo, médico, cádi e jurisconsulto, originário de uma importante família de Córdoba, foi o responsável pela tradução dos textos aristotélicos para o árabe, buscando encontrar neles os princípios que fundamentariam o exercício do poder califal e a elaboração do Direito.

Em grande parte, foi através de Averrois (1126 – 1198) que Aristóteles se deu a conhecer no mundo islâmico e no ocidente medieval, embora tenha recebido críticas dos seus contemporâneos. Como afirma Rosalie Pereira: “Condenados pelo Islã, seus comentários traduzidos para o latim desempenharam uma enorme influência no Ocidente cristão, que ora os aceitou, ora os combateu.” (Pereira, 2012, p. 29).

Ao tratar do processo de recepção da obra aristotélica no mundo muçulmano medievo, Rosalie Pereira, seguindo o modelo de Rémi Brague, identifica-o como sendo marcado por dois movimentos: inclusão e digestão. Na inclusão, “o processo de apropriação conserva o material estrangeiro e o mantém em sua alteridade”, enquanto na digestão o objeto é assimilado de tal forma “que perde a sua independência e suprime a diferença entre o sujeito que se apropria e o objeto apropriado.” Estes dois movimentos estiveram presentes na obra de Averrois.

Foi no passo das inclusões e digestões que os princípios aristotélicos circularam



pela Península Ibérica e oferecem a fundamentação necessária para a forma como não só se pensou a produção de conhecimentos, expressos nas obras tratadísticas ali constituídas e traduzidas, como também se refletiu sobre os princípios fundantes das relações de poder e de organização do corpo social. Muito embora a lei não fosse entendida da mesma forma por muçulmanos e cristãos, apesar da sua fundamentação teológica. Enquanto os muçulmanos entenderam o Direito como uma manifestação divina, expressão direta da vontade de Alah interpretada pelo Profeta, no Corão e nos *hadits*, os cristãos consideravam as leis como princípios ordenadores que emanavam do rei, seguidor dos princípios divinos, portanto, uma criação humana. Contudo, apesar dessas divergências fundamentais, nota-se no mundo muçulmano e no cristão a recorrência à filosofia para justificar e endossar projetos políticos que se caracterizavam pela centralidade do poder, expressos em arcabouços legais.

A aquisição e a tradução do *Lapidário*, na corte castelhano-leonesa, portanto, se insere em um contexto de ampla vitalidade cultural no espaço peninsular, que também experimentava a expansão das fronteiras cristãs sobre as muçulmanas em decorrência do avanço das guerras de reconquista.

A tradução do *Lapidário de Afonso X* adequava-se ao projeto político cultural afonsino justamente por endossar o pensamento analógico e coadunar diversos saberes astrológicos/astronômicos, geológicos, médicos e mágicos que se referiam à forma como a natureza era entendida pelos medievais, ou seja, como uma criação divina e um instrumento através do qual Deus se comunicava com os homens, expressando a sua vontade. Como concluiu Tullio Gregory: “A exemplo da Escritura, a natureza constitui um “livro escrito pelo dedo de Deus”, como disse Hugo de Saint-Victor em seu *De tribus diebus*.” (Gregory, 2006, p. 263).

Tomás de Aquino, grande referência da escolástica medieval e que embasou seu pensamento teológico na releitura da obra aristotélica, considerava que havia uma ordem no universo disposta pelo Criador e perceptível através do entendimento do movimento dos astros, que expressam a Sua vontade. Além disso, a maneira como os corpos elementares recebiam os influxos dos astros variava de acordo com os movimentos dos corpos celestes, não sendo, portanto, tais influxos totalmente previsíveis nem mesmo para aqueles que detinham o conhecimento necessário para aferi-los (Wedel, 2005).

Muito embora não se trate de uma obra produzida no âmbito do cristianismo, o *Lapidário* expressava saberes que, sendo bem utilizados (potencializando as virtudes dos elementos através da observância dos movimentos astrais) poderiam garantir aos seres humanos a cura para os seus males. Ou seja, oferecia subsídios necessários para que os homens compreendessem a força e a virtude divina das pedras e as utilizassem a seu favor. Muito embora, a própria obra não esteja comprometida com a leitura cristã que se poderia alçar através dela, qualquer tentativa do rei para difundir um conhecimento que garantisse a saúde dos seus súditos, preservando a harmonia do corpo social, seria louvável.

## **Conclusão**

Quando se utiliza o termo política cultural para tratar do vasto esforço de produção e de preservação de obras realizado sob o comando de Afonso, sendo ele infante ou monarca, não se está, de fato, exagerando. Em torno do infante e do seu pai foram tecidos esforços que resultaram na constituição de uma cultura política, entendida como “um conjunto de atitudes, normas, crenças, mais ou menos largamente partilhadas pelos membros de uma determinada unidade social e tendo como objeto fenômeno político” (Bobbio, 2010, p. 306). Cultura esta que, na Castela do século XIII, tinha como objeto político, a construção de uma monarquia centralista que garantisse a sobrevivência da reunião dos reinos e a sua hegemonia sobre os demais reinos peninsulares. Muito embora, na prática, tal projeto político não tenha se desenvolvido com a eficácia que pretenderam os seus idealizadores.

A concepção aristotélica e o pensamento analógico, explicitados no *Lapidário*, endossam a compreensão da misteriosa, mas existente, relação entre os elementos do macrocosmo e do microcosmo para o tratamento e a prevenção dos males do corpo (Rabelo, 2019, p. 132). Tais pressupostos se coadunavam ao projeto político-cultural afonsino na medida em que fundamentava o papel do monarca como um líder capaz de, mesmo sendo cristão, reconhecer o valor do conhecimento produzido pela tradição judaica e muçulmana, e de estimular o seu uso para garantir o bem-estar do corpo social. Além do fato de o uso deste conjunto complexo de conhecimentos poder reforçar a noção da grandiosidade de Deus expressa nos astros e nas suas virtudes, mesmo que a noção de divindade não estivesse manifesta na própria obra.

Por esses elementos, é possível concluir que o *Lapidário de Afonso X* foi a expressão de representações incluídas e digeridas por seus autores/tradutores com o intuito de reforçar o projeto político-cultural que se desenhava na corte castelhano-leonesa, no século XIII.

## Referências

AFONSO X. **Lapidário del Rey D. Alfonso X**: Códice original. Madrid: Imprenta de La Iberia. 1881.

ALFONSO X. **Fuero Real**. Ed. Antonio Pérez Martín Imprenta. Nacional de la Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2015

BOBBIO, N., MATTEUCCI, N. e PASQUINO, G. **Dicionário de Política**. v. 1. Brasília: UNB, 2010.

BOUSTANI, F. A **Circulação do Sangue, entre o Oriente e o Ocidente, a história de uma descoberta**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

CASSON, L. **Bibliotecas no Mundo Antigo**. São Paulo: Vestígio, 2018.

DEDIEU, J-P. O refluxo do Islã espanhol. In: CARDAILLAC, L. (org.). **Toledo, séculos XII – XIII. Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

FONTES, L. A. S. **Que ffuese ffecho por escripto para ssienpre: o scriptorium régio e a cultura escrita no reinado de Afonso X (Castela e Leão, 1252 – 1284)**. Orientadora: Vânia Leite Fróes. 2017. 433 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2017. Disponível em <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1930.pdf> . Acesso em 1 de Junho de 2024.

FRANCO JR., H. **Os três dedos de Adão**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

GREGORY, T. Natureza. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J-C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2006.

HOURLANI, A. **Uma História dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

JACQUART, D. A medicina árabe e o Ocidente. In: CARDAILLAC, L. (org.). **Toledo, séculos XII – XIII. Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

KENNY, A. **Uma Nova História da Filosofia Ocidental. Filosofia Antiga**. V. 1. São

Paulo: Edições Loyola, 2008.

MATTOS, C. M. F. **Pedras, plantas e animais. As formas de classificar os seres no Lapidário de Afonso X, o Rei Sábio (1221 – 1284).** Curitiba: Appris, 2021.

MOLENAT, J-P. Os moçárabes: um exemplo de integração. In: CARDAILLAC, L. (org.). **Toledo, séculos XII – XIII. Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

ORLANDI, E. **Análise de Discurso. Princípios e Procedimentos.** Campinas: Pontes, 2020.

PEREIRA, R. H. de S. Averróis. **A arte de governar. Uma leitura aristotelizante da República.** São Paulo: Perspectiva, 2012.

RABELO, D. R. S. **Um olhar para o céu e para as pedras: conhecimento científico no Lapidario de Afonso X de Castela (século XIII).** 198 f. Tese (Doutorado em História) — Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (UFG). Goiânia, 2019.

REALE, G. **Plotino e Neoplatonismo. História da Filosofia Grega e Romana.** V. 8. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

REMOND, R. (org.). **Por uma História Política.** Rio de Janeiro: FGV, 2003.

RUCQUOI, A. **De los reyes que non son taumaturgos:** los fundamentos de la realeza en España. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad.* vol. XIII. Nº. 51, 1992.

SALVADOR MIGUEL, N. El Intelectual. In: VALDEÓN, J., SALVADOR MIGUEL, N., LÓPEZ ESTRADA, E. e MARÍN, M. **La España de Alfonso X. Madrid:** Grupo 16, 1985.

SILVEIRA, Aline Dias da. **Política e magia em Castela (século XIII):** um fenômeno transcultural. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 42, p. 604-626, set/dez. 2019. Disponível em <https://www.scielo.br/j/topoi/a/z5dnfwcjvgqVHg9xjqrkgMw/abstract/?lang=pt>. Acesso em 1 de Junho de 2024.

WEDEL, T. O. **Astrology in the Middle Ages.** New York: Dover Publications, 2005.

Recebido: 09/12/2024

Aprovado: 09/01/2025