

6

Palimpsesto tetrabíblico

Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Matias. Comi-o.
Oswald de Andrade, *Manifesto antropofágico*

Neste capítulo, veremos como foi a transmissão do *Tetrabiblos*, da Antiguidade à Idade Média, num contexto de declínio do Império Romano e emergência da cristandade ocidental e do Islã. Acompanharemos seu movimento como parte da literatura científica que, desde a Alexandria do século II, passou por Bizâncio, Índia e Pérsia, até chegar a Bagdá, nos séculos VII e VIII, com a revolução abássida. Todos esses momentos constituíram seus próprios polissistemas, mas nos deteremos aqui, inicialmente, no polissistema árabe, não só por sua maior repercussão, mas porque foi no seu interior que se produziu a primeira tradução conhecida do *Tetrabiblos*. De lá, com a expansão do mundo árabe-muçulmano para o Ocidente, essa literatura, já arabizada por um processo de reescritas de aproximadamente três séculos – ou seja, essa literatura foi devidamente comida e digerida, como o Galli Matias da epígrafe acima –, também se desloca, aportando como parte da cultura árabe na Península Ibérica. O Islã, a língua árabe e os dialetos moçárabes reinaram exuberantes na Península do século VIII ao XII, quando, a partir dos movimentos de Reconquista, os exércitos cristãos impuseram não só sua religião, mas também a língua da Igreja, o latim, que, nesse momento, já convivía com suas “filhas” locais, como o galego-português e o castelhano. Entre os séculos XII e XIII, Portugal se estabelece como reino, encerrando a sua Reconquista, e a Espanha o faz no século XV, quando os Reis Católicos depõem o governante de Granada, o último reduto ainda muçulmano. Nesses encontros e desencontros, diversas zonas de troca cultural e negociação se estabeleceram, constituindo o polissistema ibérico, no qual se produziram mais algumas reescritas do *Tetrabiblos*. Além do movimento de tradução para o latim, esse polissistema engloba também o surgimento dos vernáculos, que começam a se impor como pontas-de-lança de projetos nacionais. Ademais, destacam-se as questões de ordem religiosa, como o aparecimento dos fundamentalismos tanto cristão quanto islâmico, as suas consequências nefastas, como a Inquisição, e

algumas tentativas pontuais de fazer conviverem pacificamente as diferenças, seja por respeito às diversas culturas, difusão do conhecimento ou interesses político-econômicos.

6.1

Transmissão da astrolomia de Alexandria a Bagdá

Uma primeira pergunta que se pode formular é: como os textos gregos foram parar no mundo árabe? Antes de mais nada, é bom lembrar que o termo “árabe” será usado aqui para se referir às pessoas de qualquer religião, nacionalidade ou etnia que falavam, liam ou escreviam em árabe. Trata-se, pois, do mundo de língua árabe. Como veremos mais adiante, com a expansão do Império Árabe, que também se tornara muçulmano a partir do século VII, a língua árabe e a religião muçulmana difundiram-se conjuntamente.

Voltando à nossa questão, como vimos no capítulo anterior, a circulação de saberes começou ainda no Império de Alexandre (século IV a.C.), que, ao se expandir para o Oriente Médio, acabou viabilizando o livre trânsito de mercadorias e ideias. É nesse período que a astrolomia da Mesopotâmia começa a migrar para a Grécia, onde será sistematizada. Mesmo após a conquista romana da Síria e do Egito, as tradições e a língua grega foram mantidas nessas regiões, cujos principais centros eram Alexandria, Antióquia e Pérgamo. Vimos também que os romanos eram bilíngues e fizeram relativamente poucas traduções na área filosófico-científica, por isso boa parte do acervo grego manteve-se no seu idioma original, resguardada pelas escolas filosóficas que ainda restavam. Ademais, com o advento do cristianismo, vários seguidores de outras correntes começaram um movimento migratório para o Oriente, pois passaram a ser considerados hereges, e esse processo culminou com o fechamento das escolas pagãs, inclusive a Academia de Platão, em 529, pelo imperador Justiniano, depois de quase mil anos de atividade. Os filósofos, astrônomos e todos os acadêmicos refugiados foram acolhidos na Pérsia, onde deixaram mais sementes de helenismo. O desmantelamento do Império Romano também foi deslocando para o seu lado oriental, na região de Bizâncio, mais uma série de pensadores e textos gregos, e o marco derradeiro dessa transferência foi a tomada de Alexandria pelos árabes, em 642. Vejamos isso paulatinamente.

As conquistas de Alexandre difundiram a língua grega, que se tornou amplamente falada. Com o helenismo e, depois, o estabelecimento do Império Bizantino, o grego tornou-se a língua padrão no Mediterrâneo oriental. Fundaram-se “escolas alexandrinas”, onde os estudos eram feitos em grego, em várias cidades. Nas cidades mais cosmopolitas, as pessoas eram bilíngues, falando um dos dialetos do aramaico e o grego. Esse bilinguismo só entrou em declínio entre os séculos VII e IX. A expansão do cristianismo também ajudou a difundir os textos clássicos em grego, o que também foi determinante para a expansão do siríaco (dialeto do aramaico).

Este é um período pouco valorizado pela história da ciência, que tende a considerar o siríaco apenas como um intermediário linguístico na transmissão do conhecimento grego para o árabe, já que vários tradutores do período abássida usaram a princípio os textos siríacos, em vez dos gregos, sendo essas versões determinantes para a transmissão da “ciência grega” para a língua árabe. A questão é: para que se traduziriam tantos textos científicos para uma língua, se essa língua também não fosse produtora de ciência? Decerto que, se havia demanda por esses textos, devia haver também algum tipo de patronagem e uma prática científica local; portanto seria um erro desconsiderar a existência de alguma ciência em siríaco. A propósito, Scott Montgomery (2000, p. 62) levanta uma questão interessante. Para ele, seria melhor usar o termo “ciência em grego”, em vez de “ciência grega”, por indicar um *corpus* mais amplo em termos espaço-temporais. O termo “helenização da cultura siríaca/árabe” também deveria ser revisto, por ocultar as questões relativas à transmissão do conhecimento para novos contextos, dando a impressão de que o helenismo teria se estendido historicamente, com o que definitivamente não concordamos. Segundo Montgomery (2000, p. 66), as línguas grega e siríaca coexistiram e afetaram-se mutuamente, ou seja, não havia sinais de superioridade da cultura intelectual grega, ou de “helenização”, e sim de “culturas literárias paralelas que vieram a existir em siríaco e grego, cada uma com seu próprio domínio”.

Do século III ao V, as traduções para o siríaco concentraram-se na Bíblia e nos textos patrísticos, acompanhando a expansão do cristianismo. A partir do século V, com o siríaco totalmente estabelecido, apesar de o grego ainda ser a língua de prestígio político e científico, as traduções para o siríaco começaram a incluir textos seculares, pois a audiência aumentara bastante. Nos séculos V e VI,

os textos foram gradualmente transferidos para o Oriente devido às sucessivas investidas dos imperadores bizantinos Zeno e Justiniano, e também da Igreja Ortodoxa, contra os professores e intelectuais nestorianos⁵² e monofisistas⁵³. Após a sua condenação, os monges nestorianos estabeleceram uma comunidade em Edessa. Em 457, fechada a escola em Edessa por Zeno, eles se estabeleceram na Pérsia, primeiro em Nísibe, que se tornou um centro de intelectuais siríacos que estudavam os saberes gregos, e depois em Jundishapur, onde, a partir do século VI, também funcionou uma escola alexandrina, tornando-se a cosmópolis intelectual do Oriente. Ou seja, esse movimento que levou os eruditos para os confins do Império Bizantino e para a Pérsia permitiu que eles conseguissem estudar, copiar, comentar e traduzir os textos helenísticos, incluindo Ptolomeu. Por volta do século VII, alguns monastérios especializados em estudos gregos abrigaram acadêmicos-tradutores, como Jacó de Edessa, Tiago de Nísibe, Severo Sebokht, Atanásio de Balad e Paulo de Tella. Foi nessa época que se traduziu uma grande quantidade de filosofia e ciência do grego para o siríaco, especialmente Aristóteles, mas também obras de astrolomia (De Libera, 1998, p. 19-30, 74-75; Gutas, 1998, p. 20-27).

Inicialmente, em Bizâncio, houve um grande empenho para preservar os textos em grego, atividade que dependia de alguns poucos indivíduos, mas isso foi efêmero, tendo diminutos efeitos (Montgomery, 2000, p. 60-61). Os acadêmicos nestorianos, ao contrário, foram bem-sucedidos em seus esforços de tradução para o siríaco, acompanhando a difusão do cristianismo. Fora de Roma, Alexandria e Atenas, e até ser absorvida pelo Islã, quando se inicia outro grande episódio de tradução, a astrolomia esteve por vários séculos transitando no interior dessa cultura cosmopolita.

Os tradutores siríacos eram literalistas, mas, ao contrário dos romanos, eles não veneravam seus predecessores, e a precisão talvez se justificasse pelo desejo de substituir os originais gregos, transferindo-os completamente para o siríaco. Sebokht, por exemplo, era contra a pressuposição de que a ciência pertencia ao idioma grego, lembrando que o próprio Ptolomeu usou material babilônico, e

⁵² Nestório (380-451) foi monge na Antioquia e defendia a separação entre as naturezas divina e humana de Jesus Cristo, não aceitando que a Virgem Maria fosse a sua mãe. O nestorianismo foi condenado no Concílio de Éfeso, em 431.

⁵³ Doutrina que só reconhece a natureza divina de Jesus Cristo, ao contrário da definição da Igreja, que postula a existência das duas naturezas.

ninguém poderia negar que os babilônios eram sírios. Não se tratava de rejeição, mas de desejo de tomar posse. Assim como o grego, o siríaco poderia expressar as palavras de Deus e do mundo material.⁵⁴ Por isso, a partir do século IV, surgiram vários empréstimos e adaptações do grego em várias áreas do discurso siríaco, resultado direto do esforço de traduzir literalmente, o que implicou imaginação e engenho por parte dos tradutores. Com isso, o siríaco passou a competir com o grego como língua de ciência, agregando à sua característica semítica uma série de elementos do grego e enriquecendo a língua escrita “por meio da transformação seletiva da língua de autoridade reconhecida” (Montgomery, 2000, p. 68). Talvez por isso a inevitabilidade dessa língua como intermediária entre o grego e o árabe, “que, ao contrário, eram totalmente diferentes, exceto pelos respectivos componentes que compartilhavam com o siríaco” (ibid., p. 69-71).

A partir do século VII, o grego entra em declínio, mas é justamente a partir daí, com as conquistas islâmicas, que mais e mais textos gregos seculares são traduzidos, além dos eclesiásticos, especialmente os que tratam de questões práticas, como medicina, astrolomia e retórica. Esse movimento chega ao auge no século IX, quando as traduções massivas para o árabe usaram, em grande medida, o siríaco como intermediário.

Inspirado por modelos gregos, como o latim, o siríaco deixou de ser um dialeto local do aramaico, sofisticando-se em termos de vocabulário, sintaxe e gramática, e tornando-se uma língua de difusão religiosa e literária. Devido ao prestígio e influência conquistados, muitos escritos teológicos e poéticos foram traduzidos do siríaco para o grego, servindo de fonte de estudo e imitação. A complexidade linguística do Oriente Médio nos séculos III e IV incluía outros dialetos do aramaico, e também o hebraico, árabe antigo, armênio, georgiano, entre outras línguas. Todavia o grego era a língua oficial na administração política, no ensino secular e no acervo de escritos eclesiásticos, portanto seria suspeito fazer diferenciações entre cultura siríaca e cultura helenística.

⁵⁴ Curioso como essa ideia – de que só o grego é a língua apropriada para a prática filosófico-científica – está intimamente relacionada com o problema da tradução, que, por sua vez, costuma ser totalmente ignorado, quando muito renegado a um papel secundário. Mais recentemente, essa ideia abarcou também o alemão, com a afirmação – atribuída a Heidegger e popularizada no Brasil por uma música de Caetano Veloso – de que só se pode filosofar em grego ou alemão. Vale lembrar que, sob a perspectiva desta tese, essa ideia não se sustenta, pois se apoia numa concepção essencialista de linguagem. Veremos também, no próximo capítulo, Pedro Nunes indo de encontro a uma ideia semelhante, mas em relação ao latim.

O *corpus* escolhido para tradução em siríaco e árabe (filosofia, história e ciência) foi muito diferente do transmitido em latim para a Europa medieval (poesia, teatro e peças de oratória). Os motivos são obscuros, mas vale lembrar que, tanto em siríaco quanto em árabe, já havia uma rica literatura antes dos episódios de tradução começarem. A tradução dos textos de astrolomia ajudou a estabelecer um discurso astrolômico em siríaco e modelos essenciais de tradução do grego para o árabe, que mais tarde seriam criticados ou seguidos. Nessa empreitada, destacam-se, sobretudo, Sérgio de Reschaina, Teófilo de Edessa e os já citados Severo Sebokht (de Nísibe) e Jacó de Edessa.

O sistema astrolômico de Ptolomeu permaneceu em grego nas cidades, bibliotecas e nas mãos dos eruditos orientais, primeiro em Bizâncio e depois nas comunidades cristãs multilíngues da Síria e da Pérsia. A astrolomia em grego nesse momento não era europeia nem ocidental. Além de ser um período anterior à formação da Europa tanto política quanto culturalmente, considerar o pensamento grego como europeu implicaria desconsiderar os seus movimentos no tempo e no espaço, ou seja, implicaria desconsiderar a questão da transmissão. A astrolomia em grego foi transmitida por meio de quatro principais movimentos de tradução: para o latim, em Roma (até o século V, como vimos no capítulo anterior); para o siríaco e palavi (séculos V-IX), em Bizâncio e na Pérsia; para o árabe (séculos VIII-X), em Bagdá; e para o latim, numa Europa em formação (séculos X-XVI), mas sobretudo na Península Ibérica. Portanto, longe do latim e da ideia de Europa, a ciência em grego foi posta em circulação por meio das chamadas *translationes studiorum* – traduções dos estudos (De Libera, 1998, p.17).

Especificamente sobre a astrologia, como vimos no último capítulo, o *Tetrabiblos* começou a ser modificado um século após a morte de Ptolomeu, aparentemente por motivos didáticos, como nos sugerem as paráfrases, comentários e compêndios de Porfírio (século III), Proclo (século V) e Retório (século VII), e continuou a sê-lo nos séculos seguintes. Essas modificações nos textos filosófico-científicos em grego podem apenas ser imaginadas, pois, na maioria dos casos, o que nos resta de mais antigo deles são as suas versões em siríaco ou árabe. Quanto ao *Tetrabiblos*, não conseguimos apurar se há algum manuscrito em siríaco dessa época que tenha sobrevivido, se é que ele foi traduzido para essa língua. No entanto sabemos que ele foi traduzido diretamente

do grego para o árabe, em Bagdá, no século VIII, como veremos na próxima seção, mas, pelos mesmos motivos, também não temos certeza de que ainda reste algum manuscrito desse período.⁵⁵ Por isso aceitamos, como já foi dito antes, que a versão em grego, do século X, uma cópia da suposta paráfrase de Proclo, é o manuscrito mais antigo referente ao *Tetrabiblos* que nos restou materialmente.

O historiador David Pingree (1933-2005), com base no *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* (CCAG), conseguiu recuperar algumas relações entre vários manuscritos astrológicos gregos, nos legando uma série de artigos, livros e traduções sobre a astrologia antiga. No seu “From Alexandria to Baghdad” (Pingree, 2001), por exemplo, ele faz um estudo detalhado do compêndio astrológico reunido por Retório, por volta de 620, postulando que vários manuscritos do CCAG são epítomes desse compêndio. Partindo daí, ele demonstra que esse material foi usado e modificado por Teófilo de Edessa entre 765 e 775, que o disponibilizou a seu amigo Messallah, astrólogo da corte abássida, em Bagdá, cuja obra foi de grande importância para o desenvolvimento da astrologia árabe, tendo sido traduzida posteriormente para o latim e o grego. Ademais, Stephanus,⁵⁶ aluno de Teófilo, teria levado para Bizâncio uma cópia desse compêndio por volta de 790, a partir do qual se produziram várias reescritas, poucas mantendo a referência a Retório.

Segundo Pingree, essa “invisibilidade” de Retório é um exemplo dos dois grandes desafios para quem estuda a história da astrologia – e ambos dizem respeito à complexidade da transmissão. O primeiro é sobre a transmissão da astrologia de uma cultura para outra, que implicou a “transformação de suas doutrinas e métodos para atender aos interesses e circunstâncias de seus ávidos receptores”; e o segundo é sobre a transmissão dos textos astrológicos no interior de uma mesma cultura, pois eles foram “copiados por profissionais mais interessados em reunir informações úteis do que em preservar o *verba ipsa* de qualquer autor, exceto os de maior autoridade” (Pingree, 2001, p. 3).

⁵⁵ Mas suspeitamos que sim, pois há referências à sua inclusão em catálogos de manuscritos árabes nas bibliografias secundárias a que tivemos acesso.

⁵⁶ Alguns personagens da Antiguidade se confundem devido à variação de seus nomes nas diversas fontes bibliográficas em línguas diferentes. De maneira geral, usamos nesta tese os nomes já consagrados na literatura especializada publicada no Brasil, sobretudo na tradução do livro *A filosofia medieval*, de Alain de Libera (1990), que contempla também o período bizantino. Não encontramos nenhuma referência nesse livro a Stephanus (ou nome semelhante). Em Montgomery (2000, p. 109), como veremos mais adiante, encontramos a referência a um certo Stephen, no ano de 680. Portanto, se as datas estiverem certas, é pouco provável que seja a mesma pessoa.

Fortuitamente, já que seu fito era historiar a ciência, e não a tradução, Pingree aproxima-se de questões caras aos Estudos da Tradução, como a invisibilidade, a recepção e a fidelidade, oferecendo-nos vasto material empírico de análise.

Como já foi mencionado, pouco se sabe sobre Retório do Egito e seus escritos. No capítulo anterior vimos que há suspeitas de que ele tenha trabalhado em Alexandria por volta de 620, onde teria feito sua compilação astrológica. Teófilo de Edessa, que nasceu em 695, também é um mistério até os 50 anos. Apesar de cristão devoto, interessou-se pelos saberes pagãos, tendo estudado provavelmente em Harran, local onde se cultivava a astrologia em grego. Nessa língua leu e citou Ptolomeu, Dorotheus de Sidon, Vettius Valens, Hefáisto de Tebas e Retório. Provavelmente também aprendeu palavi, além de ter o siríaco como língua materna, para a qual traduziu vários textos gregos. Esses textos serão citados, já em árabe, por Messallah, entre outros, com quem Teófilo trabalhou como conselheiro astrológico, já na vitoriosa corte abássida, até a sua morte em 785 (Pingree, 2001, p. 13-15).

As obras de Dorotheus e Valens, ao contrário do que se sabe sobre o *Tetrabiblos*, foram traduzidas para o palavi, no período sassânida,⁵⁷ que também produziu traduções de textos astrológicos indianos, além do *Almagesto* de Ptolomeu. Os acadêmicos sassânidas desenvolveram a astrologia histórica e inventaram a astrologia política, ambas preservadas nas traduções árabes (Pingree, 2001, p. 5). Como veremos na próxima seção, segundo Dimitri Gutas (1998, p. 45), a astrologia histórica tornou-se ideologia política na corte abássida, já que, por intermédio do estudo dos ciclos planetários, era possível traçar uma relação com os ciclos históricos, legitimando, assim, as genealogias das famílias reais, entre outras aplicações que implicassem uma análise da qualidade do tempo.

Os primeiros astrônomos do Islã eram persas e provavelmente tiveram contato com a astrolomia indiana por meio de viagens, traduções do palavi ou oralmente. A Índia, por sua vez, muito antes de ter contato com a astrolomia alexandrina, já incorporara elementos babilônicos na sua astrolomia (Montgomery, 2000, p. 85). De Alexandria a Bagdá, buscavam-se continuamente os textos importantes com os quais se construiria uma astrolomia que oferecesse poderes específicos à autoridade real, sem os quais ela estaria fadada ao fracasso:

⁵⁷ Dinastia que vigorou de aproximadamente 224 a 652 no planalto persa, atual Irã.

“o poder de compreender e prever eventos, de organizar e gerenciar o tempo, de construir novas cidades importantes e de tocar Deus ou os deuses com comando humano” (Montgomery, 2000, p. 86). Ou seja, a busca pelos textos de astrolomia era também a busca por mais poder político e autoridade.

Em Antióquia, Edessa, Harran, Nísibe e Jundishapur, esse material foi traduzido total ou parcialmente, transitando entre cidades, reinos e línguas. Uma série de textos anônimos também se produziu, combinando e recombinao traduções de partes de textos conhecidos. Daí a dificuldade de se falar em autoria ou até mesmo influência de Ptolomeu, já que se trata de um constructo histórico. Talvez seja melhor adjetivar: “influência ptolomaica”. Trata-se de um processo mais complexo e cosmopolita do que em Roma, pois havia escritos siríacos, indianos e persas que foram fundamentais para a astrolomia que se desenvolveu futuramente no mundo árabe.

Inicialmente no mundo árabe, os critérios para escolher os textos foram pragmáticos: exatidão e abrangência. O primeiro dizia respeito à necessidade de determinar precisamente as posições planetárias; e o segundo era para que os eruditos pudessem ter uma visão ampla das ideias helenísticas. Ptolomeu atendia aos dois critérios, especialmente por seu caráter compilador e por dispor de um método de cálculo. Esse “programa racional de tradução” (ibid., p. 88) serviu de base para o movimento de tradução dos séculos IX e X, para o qual o Islã dispunha de um rico material de ciência antiga devido a séculos de atividade tradutora.

No caso específico do siríaco, vale lembrar que mais do que força de preservação, estava em jogo ali uma atividade de adaptação cultural, que implicava incorporações, exclusões e adaptações de conteúdo. Ou seja, o que o Islã herdou e adaptou aos seus próprios termos foi todo esse rico material já cunhado por diversas mãos. Mais do que buscar os preciosos textos em Alexandria e outras cidades, o Islã investiu no refinamento do processo tradutório, obtendo maior controle sobre ele: “é nisso que se deve entender uma boa parte do efeito civilizatório da cultura intelectual muçulmana e seu efeito definitivo na Europa Latina” (ibid.). Mas isso é assunto para a próxima seção.

6.2

O *Tetrabiblos* no polissistema árabe: contexto das duas primeiras traduções conhecidas

Após a morte de Maomé, em 632, sucederam-se no governo, até 661, os chamados califas piedosos ou ortodoxos. O termo “califa”, a propósito, significa sucessor. Foram esses herdeiros do Profeta que consolidaram a unificação da Arábia, entre outros motivos, por incentivar a conversão ao Islã, oferecendo cargos e isenção de impostos. Quase todos esses califas foram assassinados, o que gerou os primeiros movimentos dissidentes: os caridjitas e os xiitas. De 661 a 750, a dinastia dos omíadas, que governava a Síria, esteve no governo do Império, que instituiu Damasco como capital e reiniciou o processo de expansão. Apesar de o califa ser ainda um chefe religioso, o Estado tornou-se leigo, não se preocupando mais com as convicções religiosas de seus funcionários. O Império foi dividido em províncias, o árabe tornou-se a língua oficial e uniformizou-se o sistema monetário. Em 750, com a chegada ao poder da dinastia dos abássidas, os omíadas foram massacrados, exceto Abn al-Rahman, que fugiu para a Espanha, onde organizou o Emirado de Córdoba (756). Em 912, Córdoba transformou-se em Califado.⁵⁸

A partir do século VIII, com a chamada revolução abássida e a transferência da capital de Damasco para Bagdá, o Califado passou a ter um caráter teocrático, tornando-se muçulmano, e não apenas árabe. Nesse contexto, os árabes passaram a ter interesse pela astrologia helenística e começaram a traduzir os tratados gregos, como o *Tetrabiblos*. Mais do que mero interesse dileitante, a “astrologia era o campo para o qual havia a maior necessidade prática e, de fato, residia no centro da ideologia imperial de Al-Mansur” (Gutas, 1998, p. 108-110). Além disso, os eruditos árabes consideravam a astrologia como a mãe de todas as ciências, e essa atitude foi adotada pela elite dominante, o que determinou uma cultura de tradução astrológica sem precedentes.

Segundo nossas três principais fontes sobre a atividade tradutória no período abássida, Scott Montgomery, Dimitri Gutas e Miriam Salama-Carr, essa era de tradução realmente merece destaque. Para Montgomery, cuja ênfase em *Science in translation* é na transmissão da ciência, fazendo uma abordagem

⁵⁸ Cf. Lewis, 1983; Fletcher, 2003; McEvedy, 2007.

diacrônica desde a antiguidade, este é “um dos principais eventos na história da civilização mundial” (Montgomery, 2000, p. 89). Para Gutas, em *Greek thought, arabic culture*, que é um estudo do movimento de tradução em Bagdá no período abássida, do ponto de vista da história do Ocidente, esse movimento “tem o mesmo significado e pertence à mesma narrativa [...] que a Atenas de Péricles, o Renascimento italiano ou a revolução científica dos séculos dezesseis e dezessete, e merece ser reconhecido e incorporado às nossas consciências históricas” (Gutas, 1998, p. 8). Em seu livro *La traduction à l'époque abasside*, Salama-Carr não é menos pretensiosa que Montgomery e Gutas, mas o que lhe interessa nesse movimento é a escola de tradução dirigida pelo mais célebre e produtivo tradutor do período, Hunayn ibn Ishaq, e o conceito de tradução que se pode inferir de seus paratextos e de sua prática: “Essas traduções não são apenas importantes como meio de transmissão das ciências da antiguidade para a civilização ocidental, mas representam um aporte à reflexão sobre a tradução” (Salama-Carr, 1990, p. 16). Depreende-se na reflexão de Hunayn sobre a sua prática tradutória um conceito complexo de tradução, longe de ser uma simples transcodificação. Trata-se de um trabalho metódico, feito em equipe e que exige muito estudo e pesquisa. Demonstra também, como veremos mais adiante, uma preocupação com a formação prática dos neófitos, que em sua escola começam trabalhando junto com os tradutores experientes, sempre privilegiando as competências linguística, enciclopédica, de compreensão e de reexpressão. Além disso, percebe-se um foco na recepção da tradução (ibid, p. 104-106).

Apesar desse enorme prestígio, há alguns problemas a serem tratados, como o conceito de transmissão de conhecimento, especificamente na civilização muçulmana. A ideia de helenização, por exemplo, já discutida em relação à tradução siríaca, é ainda mais problemática nesse contexto, devido ao maior esforço envolvido, ao apoio estatal e ao suposto potencial de transformação. O grego dos textos traduzidos já era uma língua morta, a maior parte dos tradutores era de origem cristã, e os patronos do Islã eram movidos por interesses práticos, o que produziu uma série de adaptações e paráfrases, por motivos pedagógicos ou ideológicos. Assim, como falar em helenização dos intelectuais muçulmanos? Como é possível pensar em helenismo sem a língua grega, com seus textos modificados por séculos de reescritas, servindo de matéria-prima para as mais diversas adaptações? Ademais, esse material passou pelas culturas siríaca e persa,

antes de ser transferido para o mundo árabe. Então, por uma questão epistemológica, é problemático aplicar os termos helenismo e helenização a essa época, assim como não se fala em arabização da cultura latina medieval tardia ou de romanização da Inglaterra dos quinhentos e seiscentos ou de germanização da ciência europeia do fim do século XIX (Montgomery, 2000, p. 90-91).

Costuma-se dizer que foram os tradutores árabes que receberam o “legado” filosófico-científico da Grécia Antiga, agregando novos elementos⁵⁹ e “intermediando”, posteriormente, a transmissão de todos os saberes gregos para a Europa. No entanto “intermediar” e “legado” talvez não sejam os termos mais adequados, já que sugerem uma atividade mecânica de transporte de carga de um lugar para outro. À luz das novas teorias de tradução, em vez dessa imagem de tradução como transporte de carga, usamos aqui a eloquente imagem borgiana do palimpsesto, já mencionada por Rosemary Arrojo no seu *Oficina de tradução* (1986, p. 23), que indica mais claramente o caminho que ora tomamos. Os textos se apagam de um tempo/espço para outro, dando lugar a outra escrita do “mesmo” texto. Portanto não entendemos esse processo de transformação como uma intermediação, já que, como vimos no segundo capítulo desta tese, usamos aqui o conceito de tradução como reescrita (Lefevere, 1992). Ou seja, assim como qualquer escrita, a reescrita é uma manipulação textual que implica normas, estratégias e processos de produção. No caso que aqui estamos vendo, essa manipulação textual se dá no sistema de literatura científica do polissistema árabe, entendido aqui no sentido da teoria dos polissistemas de Even-Zohar (2005). Trata-se de um sistema dinâmico, heterogêneo e que mantém relações de troca com outros sistemas, co-sistemas e polissistemas.

O argumento de Montgomery (2000, p. 91-93) segue caminho semelhante: não se trata de uma “sobrevivência da cultura grega”, nem de o Islã ter herdado, preservado ou recuperado uma ciência grega, estrangeira para si. Esses termos implicam uma visão degradada da sociedade muçulmana, cujo grande feito teria sido essa contribuição para o Ocidente. Trata-se de transmissão, apropriação e domesticação de textos filosófico-científicos, o que implica realidades de recepção, uso e transformação: práticas tradutórias (de textos científicos) implicam práticas científicas, ou seja, pessoas que pesquisam, formam e são

⁵⁹ No caso da astrologia especificamente, segundo Martins (1995, p. 76), os árabes foram além de Ptolomeu, fundindo definitivamente a filosofia aristotélica, a astrologia e a medicina.

formadas num certo domínio de saber, usam instrumentos, editam livros e manuais, organizam bibliotecas e outras instituições de pesquisa, entre outras atividades de uma comunidade científica. Se não, para que traduzir esses textos? Além disso, ao falar em herança greco-árabe, apagamos a história de comunidades que por séculos reescreveram os textos gregos em siríaco, palavi e sânscrito.

Essas questões sobre a relação entre os mundos grego e árabe têm ramificações complexas. Às vezes encontramos bons argumentos que criticam essa invisibilidade da presença muçulmana no pensamento europeu, mas que, por sua vez, acabam por menosprezar a atividade tradutória, como é o caso de um importante pensador islâmico da atualidade, Tariq Ramadan (2009, nossos grifos):

Existe um trauma profundo, cuja origem está numa relação de poder que remonta aos séculos IX e X. Naquela época, o mundo muçulmano dominava e se expandia. Num certo momento, a Europa se desenvolveu economicamente e, no seu passivo intelectual, ignorou a contribuição muçulmana. Os europeus reduziram o papel dos árabes na História ao de **meros tradutores** ou comentaristas dos gregos.

Como estamos vendo nesta tese, podemos fazer as duas coisas: em primeiro lugar, reconhecer a presença não só de árabes muçulmanos, mas de judeus, persas, sírios e indianos, entre outras etnias, línguas e culturas, na construção daquilo que reconhecemos como ciência ocidental; e, em segundo lugar, admitir que esse processo se deu por meio das zonas de troca e negociações estabelecidas, que demandaram tradução, seja por motivos políticos, comerciais ou cognitivos. Além da sugestão de que a tradução é uma atividade menor, o que mais soa mal na expressão “meros tradutores” é a imagem subjacente de que o tradutor é um intermediário mecânico, neutro, sem nenhuma agenda política. Como estamos vendo nesta tese, a tradução não só é uma atividade de destaque na história da ciência, mas também uma ação criadora, envolvida decerto pelos significados e interesses das suas circunstâncias, como qualquer outra atividade de (re)escrita e também como qualquer prática científica.

Voltando à nossa história, a corte islâmica dos abássidas, assim como a dinastia sassânida que governou a Pérsia do século III ao VII, patrocinou eruditos, poetas, astrônomos e médicos, reconhecendo nas comunidades multilíngues e multiculturais um recurso de grande valor. Seu domínio espaço-cultural foi

grande, estendendo-se de Alexandria a Antióquia, de Nísibe a Jundishapur, lugares com suas tradições, bibliotecas, escolas e tecnologias de escrita.

A circulação textual (e de mercadorias em geral), de conhecimento e de acadêmicos desenvolveu-se na região devido a algumas políticas adotadas pelo império abássida, como o sistema postal (que também servia para espionagem), a construção e melhoria de estradas, a construção de estações nas estradas, a produção de mapas e registros, entre outras. Segundo Montgomery (2000, p. 103-105), este foi um dos fatores do aparecimento de um traço marcante da cultura intelectual abássida: a peregrinação de estudo. Fazer parte da classe letrada implicava fazer jornadas a centros no Egito, na Síria, no Irã e no Iraque, às vezes até na África Oriental, na China e no Ceilão, em busca de livros, experiências e conhecimentos, mas principalmente em busca dos mestres renomados, como Al-Farabi (870-950) e Al-Kindi (800-870), já que, ao contrário de Atenas e Alexandria, em Bagdá não havia escolas para a formação continuada dos estudiosos. “A sabedoria de qualquer povo, do passado ou do presente, poderia ser apropriada por outro” (ibid., p. 105). Os únicos limites do Islã seriam a preservação das fontes e o idioma, mas com a “riqueza das tradições copistas e a especialização linguística nas principais cidades do Islã, isso não foi uma barreira” (ibid.). Salama-Carr (1990, p. 27, 33) menciona “missões de tradutores” enviadas a Bizâncio pelos califas Al-Rashid e Al-Mamun. Eles iam em busca de manuscritos para traduzir.

A introdução da manufatura do papel (substituindo completamente o papiro) e a difusão do árabe como língua franca entre os intelectuais (religiosos e seculares), políticos e comerciantes também foram fatores importantes nesse processo. O papel produzido localmente (antes era produzido só na China) era mais barato e permitiu maior reprodução e distribuição de manuscritos, aumentando a demanda de trabalho dos escribas, a criação de grandes bibliotecas públicas e privadas, o comércio de livros e, portanto, a cultura textual. Fonte importante da produção editorial desse período é o *Fihrist*, um catálogo comentado de mais de mil livros científicos (inclusive traduções do persa, grego e siríaco) dos séculos VII ao X, organizado em 975 por Muhammad ibn Ishaq al-Nadim, um negociante de livros instruído.

Apesar de os efeitos linguísticos (novos domínios de vocabulário, novas formas sintáticas e flexibilidade gramatical) desse movimento de tradução serem

importantes para que o árabe se tornasse a língua dos eruditos, os efeitos políticos e culturais também devem ser considerados: em 200 anos de Islã, turcos, egípcios, sírios, sabianos, persas, armênios e nestorianos estavam produzindo literatura e textos científicos em árabe. Mesmo quando a unidade política se rompeu no século IX, a unidade cultural se manteve pelo árabe, pela prática religiosa e pela busca intelectual, que é francamente incentivada no Alcorão como parte do autoaperfeiçoamento, não se restringindo à formação acadêmica ou corânica. “As condições de mobilidade favoreceram a tradução, e a tradução acentuou a mobilidade do conhecimento” (Montgomery, 2000, p. 108).

Em seu livro *Introdução à crítica da razão árabe*, Mohammed Abed al-Jabri faz algumas considerações sobre o papel político da tradução filosófico-científica nesse período:

Este trabalho [...] não foi de modo algum uma operação “inocente”, um trabalho cultural “neutro” que decorresse naturalmente da evolução intelectual da época. Ele se inseria, pelo contrário, numa vasta estratégia empregada pela nova dinastia abássida para enfrentar forças hostis, e especialmente uma aristocracia persa que, desejosa de desforra, resolvera combater na frente ideológica, depois de terem fracassado as suas ofensivas nas frentes política e social. (Al-Jabri, 1999, p. 81-82)

Este é o cenário da querela entre os descendentes de Fátima (filha de Maomé), que contaram com a adesão da aristocracia persa, e os de Al-Abbas (tio do Profeta), fundador da dinastia abássida. Já que era na ideologia religiosa que o Estado árabe se baseava, mais precisamente na corrente mutazilita (escola que abriu um campo amplo para interpretar o texto sagrado à luz da razão), esta também foi a estratégia de ataque da gnóstica aristocracia persa, cujas fontes eram principalmente Zoroastro (700 ou 800 a.C) e Mani (216). Segundo Al-Jabri (1999, p. 84): “O jovem Estado abássida teve de enfrentar esses ataques: em resposta [...] mandou importar, traduzir e difundir obras científicas e filosóficas vindas dos inimigos hereditários dos persas (os gregos bizantinos).”

Os inimigos do Estado não se resumiam à aristocracia persa e o seu gnosticismo. Havia também os partidários da tradição profética (sunitas) e os doutores rigoristas da lei, sendo que todos criticavam as ciências dos antigos – que era como os muçulmanos da época se referiam às ciências grega, persa e indiana. Os gnósticos acabaram recorrendo às ciências dos antigos, produzindo mais tarde

o sufismo, mas os tradicionalistas se fortaleceram como a “terceira via”, tomando o poder no califado de Al-Mutawakkil, que reinou de 847 a 861.

Contra gnósticos-sufistas, rigoristas e sunitas, consideradas forças conservadoras em sua época, posicionou-se o primeiro filósofo muçulmano, Al-Kindi (796-873), “iniciador do trabalho de ‘arabização’ e de aclimatação da filosofia à área cultural árabe” (Al-Jabri, 1999, p. 90), afirmando que filosofia e religião são compatíveis em sua busca da verdade. Para Al-Jabri, foi o trabalho de Al-Kindi que permitiu que a filosofia fosse “reempregada no conflito ideológico em que se envolveram os pensadores esclarecidos da sociedade árabe-islâmica de sua época e das épocas posteriores contra forças retrógradas e conservadoras” (ibid., p. 91). Podemos dizer, então, que esse “reemprego” que Al-Kindi faz da filosofia é um tipo de reescrita, uma atualização em árabe da filosofia grega, especialmente Aristóteles. Além de defensor da atividade tradutória em sua época, a obra de Kindi foi traduzida, alguns séculos depois, para o latim. Poderíamos seguir falando do percurso da filosofia em Bagdá, de Al-Farabi, Avicena e Algazel, entre outros, e dessa tensão constante entre razão e fé, no entanto isso seria um afastamento excessivo do nosso tema principal. Voltemos à tradução.

Segundo Montgomery (2000, p. 112), as traduções para o árabe foram essenciais na transformação do Islã em uma cultura textual rica e ativa, que produzia grande número de manuscritos e os acumulava em bibliotecas. Nesse período, sob patrocínio do palácio real, ocorre também o estabelecimento da *Bait al-Hikma* (Casa da Sabedoria) em Bagdá, com uma equipe de acadêmicos-tradutores-bibliotecários. Além de biblioteca, a Casa da Sabedoria era também instituição científica, observatório e escritório de tradução, onde funcionou a chamada “escola de tradução” de Hunayn ibn Ishaq (Salama-Carr, 1990, p. 33). Introduzido na Casa da Sabedoria por seu mestre Ibn Masawayya, Hunayn rapidamente se incorporou à equipe de tradutores, de quem, mais tarde, sob o califado de Al-Mutawakkil, veio a ser supervisor.

Hunayn ibn Ishaq, conhecido na Europa medieval como Johannitus Oman ou Humainus, nasceu em 809, em Hira (no atual Iraque), e morreu em 873 ou 875. Cristão nestoriano, esse prestigiado médico assimilou a cultura grega ao integrá-la à civilização árabo-muçulmana por meio de traduções, principalmente médicas, em especial as obras de Galeno e os comentários das obras de Hipócrates. Ele traduzia tanto para o siríaco quanto para o árabe e, junto com seu grupo de

colaboradores, dava conta de uma farta demanda (Gutas, 1998, p. 134). Hunayn aprendeu grego em Alexandria e árabe em Basra, iniciando muito cedo sua carreira de tradutor na Casa da Sabedoria. Além de fazer traduções e supervisionar seus colegas, Hunayn também revisou traduções anteriores, consideradas assaz literárias ou obscuras, e viajou muito em busca de manuscritos para traduzir (Salama-Carr, 1990, p. 25-29).

A metodologia rigorosa e os bons resultados alcançados por Hunayn e seus colegas deveram-se, sobretudo, ao incentivo dos patrocinadores, ao prestígio que a tradução alcançou na sociedade e ao conhecimento do conteúdo com o qual estavam trabalhando. Além do patrocínio real à Casa da Sabedoria, Hunayn também contou com o mecenato dos irmãos Sakir, ricos matemáticos que também eram tradutores. Em ambas as situações, seu trabalho era realizado em equipe, equipe essa altamente especializada, que permitia que os trabalhos fossem repartidos entre os peritos, de modo que a tradução fosse executada por alguém que realmente conhecesse o assunto (ibid., p. 27-28). Segundo Salama-Carr (ibid., p. 37), todos os eruditos que conheciam outra língua além do árabe faziam traduções. Dentre eles, alguns que trabalharam com Hunayn: Thabit ibn Qurra e Hubays al-Asam (que traduziram também sob patrocínio dos irmãos Sakir); e alguns da sua equipe na Casa da Sabedoria: Istifan ibn Basil, Musa ibn Abi Halid, Yahya ibn Harun, Isa ibn Yahya e Ibn-al-Salt.

A equipe, o grupo ou a escola de tradução de Hunayn ibn Ishaq era mais um centro de produção do que propriamente de formação de tradutores. No entanto não se pode ignorar a formação prática, de tradutores neófitos trabalhando junto com profissionais, de modo a adquirir técnica de tradução e aperfeiçoamento linguístico (ibid., p. 32). Este é exatamente o caso de seu filho, Ishaq ibn Hunayn, que morreu em 910, bem como seu sobrinho, Hubays. Esse último foi o responsável por organizar a obra de Hunayn após a sua morte. Seus escritos estavam dispersos na ocasião, pois, por volta de 856, devido à sua posição privilegiada na corte, Hunayn fora vítima da inveja de alguns colegas, tendo sido preso, e sua biblioteca pessoal, confiscada.

Em geral, identificam-se três fases nesse movimento de tradução, com algumas variações. Para Montgomery (2000, p. 108-109), que estende o período de traduções em Bagdá do século VIII ao XIII, as fases são as seguintes:

- 1) De meados do século VIII a meados do século IX, durante os califados de Al-Mansur, Al-Rashid e Al-Mamun (o principal patrono do período abássida). Inicialmente os textos indianos e persas prevaleceram, mas logo os siríacos dominaram, especialmente as suas traduções dos textos científicos gregos;
- 2) Do meio do século IX ao X houve uma tendência de “retorno” aos originais gregos, que já haviam passado por séculos de cópias. Primeiro traduziu-se para o siríaco, depois para o árabe, para corrigir as traduções já existentes e padronizar a nomenclatura para garantir versões de melhor qualidade;
- 3) Do século XI ao XIII houve uma atividade mais dispersa de edição de trabalhos selecionados, recombinação em novas formas textuais e retradução de alguns textos importantes.

De acordo com Salama-Carr (1990, p. 20), que só analisa o período abássida, ou seja, do século VIII ao X, as três fases são as seguintes:

- 1) De 753 a 813, sob os reinos de Al-Mansur e Al-Rashid, quando houve um interesse especial por astrolomia e medicina, com tradução de textos indianos e gregos. Dessa época é o já citado Ibn Masawayya, mestre de Hunayn ibn Ishaq;
- 2) De 813 a 912 destaca-se a escola de tradutores de Hunayn ibn Ishaq, iniciada durante o reino de Al-Mamun (813-833). Para Salama-Carr, este é “o período mais prestigiado do movimento de tradução em árabe” (ibid.). Da mesma escola, ela cita vários tradutores, dentre os quais nos interessam Yahya al-Bitriq, Al-Hajjaj ibn Matar e Thabit ibn Qurra, por sua relação com a astrolomia;
- 3) De 912 até o fim do século X.

Alguns raros textos da primeira fase sobreviveram até hoje. Na sua maior parte, temos cópias e referências feitas posteriormente. Os primeiros textos traduzidos do grego para o árabe provavelmente foram de alquimia, por um certo

Stephen, sob patrocínio do príncipe omíada Khalid ibn Yazid, aproximadamente em 680 (Montgomery, 2000, p. 109). No entanto, segundo o historiador Ibn Haldun (1333-1405), a primeira tradução do grego para o árabe no Islã foi da obra de Euclides durante o reino de Al-Mansur (Salama-Carr, 1990, p. 20). Em astrolomia, perderam-se os nomes dos primeiros tradutores, mas, a partir do século VIII, já temos Abu Yahya al-Bitriq (que morreu entre 798 e 806).

Como já foi dito antes, a astrologia tornou-se importante com a dinastia abássida (de origem persa, cujos antigos reis eram patronos de práticas astrológicas e médicas). Muitos textos foram traduzidos para o árabe com a patronagem do segundo califa, Al-Mansur, e “a maioria dos textos astrológicos que circulava no Oriente Médio em diversas línguas foi traduzida para o árabe no início do reino de Al-Mamun” (Montgomery, 2000, p. 110).

Montgomery (ibid.) e O’Leary (1980, p. 159) dizem que foi Al-Bitriq quem traduziu o *Tetrabiblos* do grego para o árabe. No entanto há controvérsias sobre isso. Para Robbins (2001, p. xiv), foi Hunayn ibn Ishaq quem efetuou a tradução mais antiga do *Tetrabiblos*. Segundo Gutas (1998, p. 109), que é mais detalhista quanto ao papel da astrologia na corte abássida, houve na verdade duas traduções, uma de Al-Bitriq e outra de Ibrahim ibn-as-Salt, sendo essa última revisada por Hunayn e repetidamente comentada. O’Leary (1980, p. 159) menciona que Umar ibn al-Farrukhan (que morreu provavelmente em 815) escreveu um comentário, e que Al-Battani fez uma paráfrase ao *Tetrabiblos*. Rosenthal (1994, p. 32) ainda acrescenta que Eutocius fez um comentário sobre o Livro 1, Thabit fez uma sinopse com todas as ideias contidas no Livro 1, e que mais três comentários do *Tetrabiblos* se produziram: um de Ibrahim ibn-as-Salt, outro de An-Nairizi, e o terceiro, de Al-Battani. Ou seja, em vez de uma, temos duas traduções do *Tetrabiblos* do grego para o árabe: uma do século VIII e outra do século IX, além de várias outras reescritas.

No fim do século IX, além das duas traduções já mencionadas do *Tetrabiblos*, já havia cinco traduções do *Almagesto*, a mais antiga em siríaco, mas não se sabe exatamente quem a fez nem quando. A primeira tradução para o árabe também é anônima, feita aproximadamente em 800; a segunda, de 827-828, foi feita por Al-Hajjaj ibn Matar, junto com Sergius, filho de Elias, provavelmente um nestoriano, o que sugere a intermediação da tradução siríaca; a terceira foi feita por Hunayn ibn Ishaq; sua tradução foi revisada por Al-Battani e Thabit ibn

Qurra (836-901), outro não-muçulmano que também traduziu Galeno e Euclides(868-929); essas revisões foram usadas pelo redator da quarta versão em árabe, o astrônomo e matemático Nasir al-Din al-Tusi (1201-1274). Na época de Al-Tusi, o texto de Ptolomeu já havia sido submetido a várias versões em línguas diferentes, sem falar a tradição exegética, que produzira comentários e comentários de comentários, além de correções e outras mudanças. O *Almagesto* foi a obra grega mais procurada, tendo sido traduzida quatro vezes de 800 a 890.

Inicialmente, devido à variedade de fontes e de formação cultural e linguística dos tradutores, as traduções eram inconsistentes terminológica e sintaticamente. Embora tendessem a ser literais, variavam em termos de método, algumas incluindo resumos, notas e omissões. Por isso, aumentou a demanda por revisão, verificação, refinamento e correção, o que produziu novas versões, como vimos nas várias traduções, retraduições e outros tipos de reescritas do *Tetrabiblos* e do *Almagesto*.

Com o movimento de tradução, milhares de novos textos aportaram na literatura árabe nos séculos VIII e IX, o que também demandava mais produção intelectual, disseminação da leitura e mercado de livros. Esse movimento de tradução atinge o seu auge no século X, com um grande desenvolvimento das ciências, principalmente em Bagdá e Alexandria, que foram os principais centros intelectuais do mundo árabe.

Como nos primeiros séculos as traduções eram de segunda mão (muitas do siríaco e algumas do palavi, que por sua vez podiam ser oriundas do grego e do sânscrito), há toda uma complexidade metodológica e epistemológica a ser considerada, especialmente em dois processos: 1) tradução para o árabe de textos siríacos já existentes; e 2) uso do siríaco como língua intermediária. A noção de “original” no primeiro processo é inexistente, mas, no segundo, aparece “como objeto de emenda e como fonte contínua de referência”. Nesse caso, os tradutores parecem reconhecer o valor histórico do siríaco, que foi influenciado pelo grego e que influenciou a transformação do árabe “em uma língua escrita, urbana e sofisticada” (Montgomery, 2000, p. 112).

A maioria dos tradutores do século VII ao X não era nem muçulmana nem árabe, mas nestoriana ou jacobita, sendo o árabe a sua segunda língua. Esses tradutores gradativamente passaram a escolher os textos que queriam traduzir, estendiam ou modificavam o árabe conforme as suas necessidades e criavam

glossários em várias áreas, com termos em siríaco e grego. Com fins às vezes mercenários, às vezes pedagógicos, eles influenciaram a inclinação dos patronos pelas fontes gregas, estimularam o interesse dos estudantes pelo árabe e reduziram a necessidade de os intelectuais conhecerem o grego, o persa ou o sânscrito. Formava-se, pois, a cultura textual árabe. “Na corte abássida, os tradutores eram contratados como tutores pessoais, médicos e conselheiros, sendo às vezes muito bem remunerados por seu trabalho” (Montgomery, 2000, p. 115), como era o caso de Hunayn ibn Ishaq. Incluídos entre os homens sábios, os tradutores organizavam bibliotecas, construía observatórios e eram consultores dos califas.

Durante os califados omíada e abássida, em geral, eram os governantes que escolhiam os trabalhos que seriam traduzidos, daí a ênfase nas áreas de benefício prático imediato, como astrolomia (predição), alquimia (riqueza) e medicina (saúde). No reino de Al-Mansur, as coisas começam a mudar, chegando ao auge no de Al-Mamun. Os tradutores ganham mais liberdade, como especialistas, para buscar e escolher textos, e os patronos, além dos califas, eram também os aristocratas, que, como os irmãos Banu-Musa,⁶⁰ enviavam missões de tradutores às bibliotecas antigas que ainda restavam, em busca de textos. Segundo Montgomery (2000, p. 116), o Islã buscava agora se enriquecer com a “sabedoria dos antigos gregos”, riqueza essa que era entendida de maneira muito concreta, pois implicava poder material, intelectual e espiritual. Os livros eram tão valiosos como joias e outras coisas raras.

Em relação estritamente à astrologia, os árabes usavam bastante a astrologia horária, a astrologia eletiva e a astrologia mundial, ou histórica, que são práticas que não dizem respeito ao destino do indivíduo. Só para ilustrar, os astrólogos da corte de Al-Mansur – Messahalla e ibn Nawbaht – calcularam o mapa astrológico que elegeu o dia inicial (30 de julho de 762) da construção da cidade de Bagdá (Gutas, 1998, p. 16), e um dos mais famosos astrólogos da época, Albumassar (falecido em 886), que se envolveu profundamente no movimento de tradução, compôs “tratados independentes e estabeleceu a astrologia como uma ciência na nascente civilização islâmica” (ibid., p. 110), integrando definitivamente a astrologia à física (Lemay, 1987, p. 69). Ou seja,

⁶⁰ Em outras fontes (Salama-Carr, 1990, p. 27-28), como já mencionamos anteriormente neste capítulo, encontramos a referência aos irmãos Sakir. Não conseguimos apurar se os irmãos Banu-Musa e os irmãos Sakir são as mesmas pessoas.

Albumassar é um exemplo de tradutor-astrólogo, que era o caso geral, dado que as traduções – num sentido amplo, que englobariam também as paráfrases e adaptações – eram uma parte do trabalho do acadêmico. Sua obra foi traduzida, no século XII, por João de Sevilha, que estabeleceu a terminologia astrológica latina (ibid., p. 66-67).

Já havia também uma astrolomia prática, com narrativas estelares, desenvolvida nos desertos da Arábia para fins de calendário, cronômetro e previsão do tempo. Associada aos árabes beduínos e às origens do Islã, essa prática foi favorecida pelos estudos teológicos. Uma astrolomia mais matemático-observacional derivou-se principalmente da tradução dos textos persas, indianos e gregos; baseava-se em métodos geométricos sofisticados e se tratava de uma busca secular. Montgomery (2000, p. 117-118) menciona as principais fontes astrolômicas do período: 1) indianos e persas; 2) Ptolomeu, especialmente o *Almagesto*; 3) comentários de Theon (século IV) sobre obras de Ptolomeu, principalmente em siríaco; 4) adaptações e resumos de Theon, como os de Sebokht; 5) vários tratados de outros autores gregos (Aristarco, Menelau), em siríaco e grego; 6) vários trabalhos menores de astrolomia grega e indiana (já perdidos), em siríaco e palavi. Apesar das perdas e incertezas sobre fontes, fica clara a importância da astrolomia grega em suas várias formas. Ela viajou no tempo, no espaço e entre línguas, antes de aportar no mundo árabe.

Resumindo, podemos dizer que os saberes grego, persa e indiano mudaram ao serem transmitidos para o Islã, e isso foi determinante para o seu florescimento nessa cultura, influenciando várias áreas, inclusive religiosas, fundando ciências, transformando a própria língua árabe e operando a transição para a escrita na sociedade muçulmana. O movimento de tradução no período abássida foi um dos recursos de coalizão dessa sociedade nascente, que ampliou o conceito de cultura árabe para além do seu sentido étnico: sua unidade a partir de então seria dada pela língua. Além disso, para incluir parceiros políticos de outras etnias e equilibrar o poder entre os diferentes grupos, especialmente o tribalismo árabe dos omíadas, que vivia em eterna rivalidade, fundou-se uma nova cidade. Com esse deslocamento geográfico, esvaziaram-se possíveis focos de oposição, tendo em vista que a política adotada foi de aliança e neutralização ideológica, e “o único grupo dominante em Bagdá era, portanto, a família abássida” (Gutas, 1998, p. 191).

A demanda específica pela astrologia, como vimos, também tinha um caráter político, uma certa continuidade da ideologia imperial dos sassânidas, especialmente em sua aplicação histórica, que permitia legitimar o governo que se instaurava. Nesse cenário, vários textos astrológicos foram traduzidos, entre eles o *Tetrabiblos*. Além disso, as “ciências dos antigos” serviriam como “arma contra a ofensiva ideológica do gnosticismo dirigida contra os próprios fundamentos do Estado” (Al-Jabri, 1999, p. 85), ou seja, não se tratava de uma empreitada desinteressada e neutra de califas esclarecidos. Eles mandaram traduzir as obras científicas e filosóficas dos eternos inimigos dos persas: os gregos. Portanto Platão, Aristóteles, Ptolomeu, entre outros, foram instrumentos na guerra ideológica do jovem estado abássida contra os persas, cuja herança cultural e religiosa fundava-se no gnosticismo, especialmente “suas fontes no zoroastrismo, no maniqueísmo e no masdaísmo” (ibid., p. 84).

Esse movimento de tradução foi um fator importante na estratégia abássida para enfrentar seus inimigos, mas não impediu a reação crescente não só do gnosticismo, mas também dos partidários da tradição profética e dos doutores da lei, contra a “filosofia estrangeira”, que culminou com o grande debate teológico entre Averróis e Al-Ghazali já na Andaluzia do século XII. Al-Ghazali escreveu a sua *Destruição dos filósofos*, numa tentativa de “dar à fé fundamentos mais seguros que os proporcionados exclusivamente pela razão” (Costa, 2003, p. 32). Para ele, a atividade filosófica não seria lícita nem legítima para um muçulmano. Partindo do mesmo princípio que Al-Ghazali, ou seja, de que há um Deus criador do universo, Averróis se instrumentaliza com Aristóteles e, em seu *Destruição da Destruição dos filósofos de Al-Ghazali*, estabelece outro tipo de relação entre razão e fé a partir da filosofia. Para ele, “a verdade é uma só, embora apresentada de modos diferentes: de modo metafórico na religião popular e de modo racional na filosofia e na teologia” (ibid., p. 53), ou seja, ao contrário de Al-Ghazali, para Averróis é lícito e legítimo que um muçulmano faça filosofia seguindo Aristóteles. Ao fim e ao cabo, o aristotélico Averróis não ganhou o debate, e a “filosofia estrangeira” começou a perder importância e, conseqüentemente, “a capacidade de atrair patronagem de alto nível” (Montgomery, 2000, p. 135). No século XII ainda houve o trabalho de Al-Tusi, mas, a partir daí, o estudo científico e a escrita praticamente se reduziram a dar apoio aos princípios religiosos. Quando a Europa medieval se interessou por esse material, ele já era um

amálgama árabe-grego-persa-indiano indivisível, acrescido de novos recursos de instrumentação, arte e matemática, o que o tornava mais atrativo. Esse é o assunto da próxima seção.

6.3

O *Tetrabiblos* no polissistema ibérico: um mar de reescritas

Nesta seção, seguiremos usando o já mencionado *Science in translation*, de Montgomery (2000), e mais quatro outros livros como fontes principais: *Historia de la traducción en España*, organizado por Lafarga & Pegenaute, em 2004, especialmente o capítulo sobre a Idade Média, de Julio-César Santoyo; e *Negotiating the frontier*, de Anthony Pym (2000), onde se apresenta uma problematização da noção de fronteira, tendo em vista o conflito e a imbricação de culturas na história da Espanha. Ele sugere a “teoria da negociação” para dar conta dessa complexidade. Segundo suas próprias palavras (Pym, 2000, p. 10), “a ideia central é simples e bem conhecida: benefícios mútuos podem resultar de situações onde todos os atores operam sem interesse pessoal [...], [estando] de alguma maneira abertos para os termos de outras culturas”. Trata-se, pois, de uma proposta de história intercultural, sem aceitar noções universais e atemporais. O já clássico *Physical science in the Middle Ages*, de Edward Grant (1977), também informa esta seção, bem como *Os tradutores na história*, de Delisle & Woodsworth (2003).

Como vimos anteriormente, o movimento de tradução em Bagdá nos séculos VIII-X caracterizou-se por traduzir quase todas as obras gregas para o árabe, contando com total apoio e patrocínio real, da corte e das elites políticas, econômicas e acadêmicas. Enquanto o mundo árabe esbanjava traduções, o acesso do mundo ocidental às ciências gregas, nos séculos VIII e IX, restringia-se aos manuais produzidos pelos enciclopedistas latinos, tendo em vista que o conhecimento da língua grega começou a declinar a partir do século VII. As únicas exceções talvez tenham sido a Itália e a Sicília, onde algumas traduções significativas foram feitas diretamente do grego para o latim, já que seus contatos com o Império Bizantino, e conseqüentemente com a língua grega, nunca foram interrompidos. De fins do século X ao século XIII, a ciência árabe entrou na Europa, traduzida para o latim. Houve uma presença árabe importante na Europa

até o século XV, especialmente na Península Ibérica, e inúmeras traduções datam desse período, transformando a Espanha num centro internacional de tradução.

Novas tecnologias, mudanças econômicas, expansão da agricultura, construção de estradas, Cruzadas e gradual (re)conquista da Península são alguns elementos desse cenário de revigoramento da vida urbana, em contato com os grandes centros da vida cultural muçulmana, como Toledo, Córdoba, Sevilha e Granada. A sociedade europeia, como o mundo árabe alguns séculos antes, estava se urbanizando, universalizando e textualizando (leitura silenciosa em detrimento da oralidade), é o início dos vernáculos. Bens, mercadorias, livros, estudantes, professores, línguas e saberes chegavam de outras cidades e países, num processo de intercâmbio e transformação. Iniciam-se as peregrinações a lugares sagrados, o que também produz a circulação de escritos, histórias e experiências (Montgomery, 2000, p. 139).

Com a crescente urbanização, a educação e o aprendizado começam a não se restringir somente aos mosteiros, pois a documentação por escrito torna-se uma necessidade cotidiana: registros diplomáticos, contábeis, legais e de navegação, projetos arquitetônicos, inventários, biografias reais, listas de patronos. Fundam-se escolas leigas para os filhos dos burgueses e, posteriormente, as universidades, que se constituem como centros de produção manuscrita.

É importante mencionar a introdução da tecnologia de fabricação do papel, vinda do Egito, Damasco e Bagdá; no entanto, inicialmente, o material era de baixa qualidade, durando pouco. Em um século, com o barateamento do papel e a melhoria na tecnologia da escrita (novos métodos de alinhamento, melhores tintas e materiais de escrita, e separação de palavras e parágrafos), multiplicaram-se os documentos escritos, que, para além dos mosteiros, eram produzidos por copistas e escribas leigos que vieram trabalhar nas escolas urbanas e, depois (século XIII), nas universidades (em muito tributárias dessa crescente circulação de manuscritos). É dessa época também, segundo Montgomery (2000, p. 140), a famosa expressão “anões em ombros de gigantes”, do filósofo Bernard de Chartres, muito eloquente não só quanto ao valor dos que o antecederam, mas também sobre como se constrói o pensamento.

Com o advento das universidades europeias e das referências cada vez mais frequentes a tratados em grego ou árabe que só eram conhecidos pelo título,

isto quando não eram totalmente desconhecidos, os acadêmicos europeus começaram a se movimentar para ter acesso à herança intelectual do passado. Essas traduções do árabe e do grego para o latim atenderam à demanda por um novo tipo de conhecimento por parte dos próprios eruditos, que não queriam mais apenas transmitir o que já conheciam, mas também aprender coisas novas (Gutas, 1998, p. 4).

Comparando com o movimento de tradução em Bagdá, há semelhanças no volume de trabalho, nos assuntos escolhidos, no trabalho heroico de tradutores, nas viagens para adquirir conhecimento e manuscritos, e na percepção da riqueza que estava sendo descoberta e apropriada de outro povo, em outro tempo/espço. Há semelhanças também nos efeitos causados pela tradução: enriquecimento da cultura textual, estímulo à autoria, criação de novos vocabulários e apoio a novas instituições educacionais. No entanto há também diferenças: nunca houve nada como a Casa da Sabedoria na Europa, já que os tradutores tinham suas próprias ambições e diretrizes, e a patronagem não era disseminada como na sociedade muçulmana. “Alguns tradutores tinham carreiras eclesiásticas; alguns eram servidores civis ou médicos, alguns ganhavam a vida ensinando, vendendo seus escritos ou por meio de patronos ocasionais. Muitos parecem ter vivido algum grau de insegurança econômica.” (Montgomery, 2000, p. 143). Os tradutores também eram andarilhos, em geral autodidatas, sem ambição ou interesses particulares, só sede de conhecimento. Ao contrário dos árabes, por exemplo, o sentido histórico aqui era direcionado para a frente, para os eruditos do futuro, para o novo, depreciando um pouco a ordem existente, numa proposta aberta de descontinuidade com o passado. Segundo Montgomery (2000, p. 143-144):

A palavra escrita agora entrou inteiramente na vasta e nova circulação de *coisas*. A tradução, então, foi uma parte necessária e inevitável disso. [...] Nenhum mercador poderoso dos 1100 o era sem um ou mais intérpretes (o comércio com o Islã demandava a passagem por várias línguas [...]). [...] Em meados do século XII, um comércio de textos já tinha começado, transformando tradutores nos novos mercadores da palavra. Como no Islã, seus esforços eram no sentido de mobilizar a riqueza textual de uma cultura para o consumo e a posterior naturalização de outra.

O Renascimento italiano, ao contrário do que ocorreu no século XII, deu ênfase às fontes literárias e humanísticas latinas. É como se, inicialmente, os tradutores na Europa tivessem escolhido traduzir as fontes árabes de ciência e

filosofia, para ampliar seu universo textual. Feito isso, voltaram-se para os “originais” gregos, que naturalmente os levaram às literaturas clássicas grega e latina. Nos séculos XII e XIII, além da Espanha, Itália e Sicília também se destacam na tradução de textos científicos gregos, especialmente Aristóteles, Euclides, Proclo e Ptolomeu. São dessa região Gerardo de Cremona, Burgúndio de Pisa, Plato de Tívoli, Tiago de Veneza e Moisés de Bérgamo. Do século XII ao XVI houve unidade do ponto de vista da tradução, da escrita e dos estudos.

Nesse período, “a Europa criou, recriou e transformou dúzias de tradições textuais, recolhendo as realizações de árabes, judeus, gregos, romanos, e também – de fonte indireta – indianos, persas, nestorianos e monofisitas” (Montgomery, 2000, p. 183). Foi por meio da tradução e de outras reescritas que acadêmicos, estudantes, universidades e editores formaram comunidades intelectuais interessadas em textos específicos, cujas fontes eram diversas. Assim como os tradutores árabes, que domesticaram culturas textuais persas, indianas e siríacas, os tradutores latinos não apenas reverenciavam, mas aperfeiçoavam ou “desafiavam” o material recebido. Esse foi um dos fatores da Revolução Científica ocorrida no Renascimento Europeu. “A história da astronomia no Ocidente é tanto uma história de tradução quanto de observação, correção e descoberta. Isso significa, como vimos, que é também uma história de deslocamento” (ibid.).

No capítulo 5, vimos que os romanos traduziram as obras gregas, adaptando-as, mas praticamente não traduziram ciência. No início do medievo, alguns autores reescreveram e substituíram esse trabalho, compilando manuais e comentários. No Oriente, a astrolomia foi transmitida tanto por escrito quanto pelo ensino, e, enquanto o grego declinava no cotidiano, a tradução siríaca de livre passou a ser literal, buscando substituir o original. Na Índia e na Pérsia, as traduções diretas de textos inteiros foram poucas, sendo a astrolomia grega traduzida e parafraseada parcialmente para formar novos sistemas de cálculo e observação. Uma mudança importante com os árabes é que a “ciência grega” perdeu seu caráter retórico, típico da oralidade helenística que se reproduzia na escrita (de Platão a Quintiliano pouco se produziu sobre a escrita, e quase nada sobre a leitura, mas muito sobre o discurso), voltando-se para a quietude do estudo, com ênfase na leitura e na escrita. Só com a exegese das “religiões do livro” que a palavra não falada ganha relevância. E foi isso que a Europa recebeu,

um material para ser lido e interpretado. “A impressão acabou com as incertezas associadas com a cultura manuscrita, ou pelo menos tornou-as temporárias. [...] A imprensa foi a etapa final no processo de apropriação, a nativização da ‘sabedoria estrangeira’ dos árabes” (Montgomery, 2000, p. 185).

Não se deve, contudo, achar que só se traduziram as grandes obras. Os critérios de tradução eram geralmente a disponibilidade e a brevidade do trabalho. Vários tratados importantes foram ignorados,⁶¹ assim como textos menores acabaram sendo traduzidos e estudados intensamente. Nas culturas árabe e latina medievais, o processo de transmissão foi complexo, implicando várias traduções dos mesmos trabalhos; desaparecimento de várias obras, que foram diluídas em manuais; assimilação dessas obras por comunidades que produziam seus próprios autores e obras, que eram tão famosos quanto os antigos; apagamento do débito com o Islã:

Em cada uma dessas culturas e eras, uma versão diferente da ciência grega, muito misturada com outros conteúdos de passagem, foi adotada e renativizada. [...] Despido das simplicidades de seu halo de ‘Era de Ouro’, o ‘pensamento grego’ torna-se uma coleção de matéria textual altamente complexa e em desenvolvimento, com grandes poderes de transformação e urbanização. Novamente, esses poderes são derivados não de um núcleo inalterável de conhecimento definitivo, mas de uma ecologia de escritas e leituras em expansão, com a contribuição de várias culturas e línguas [...]. (Montgomery, 2000, p. 184)

Ademais, como já mencionamos, a autoria não era prioridade na Idade Média, e a produção textual baseava-se na imitação de modelos autorizados, sendo os textos traduzidos, copiados e comentados sem a preocupação de registrar a origem ou o autor do texto. O parâmetro da originalidade só aparece com a modernidade. Dessa maneira, evocando mais uma vez a eloquente imagem do palimpsesto, os textos “originais” eram reescritos, transformando-se em novos originais.

Inicialmente, no século X, alguns textos sobre o uso do astrolábio e outros assuntos foram traduzidos no sul da França, resultando do contato com os moçárabes da Espanha. Diversas traduções, do árabe para o latim, de obras sobre geometria e instrumentos astrolômicos já eram feitas nessa época no Mosteiro de Santa Maria de Rípoli (Grant, 1977, p. 13-15), que era ao mesmo tempo biblioteca

⁶¹ No caso da astrologia, alguns textos só começaram a ser traduzidos nas duas últimas décadas pelo já mencionado projeto Hindsight (www.projecthindsight.com).

e centro cultural. O interesse pelos saberes árabes se percebe também nas diversas viagens e escritos do professor de música e matemática Gerbert de Aurillac, que se torna, a partir de 1003, o papa Silvestre II. Ele adquiriu alguns tratados árabes de matemática e astrolomia que foram traduzidos para o latim. Segundo Santoyo (2004, p. 31), um desses tratados era um *Librum de astrologia*, traduzido por Lupitus. No entanto o mais antigo tratado astrolômico que se tem notícia em latim é o *Liber alchandreii*, de autor anônimo. Aurillac também estabeleceu contato entre o monastério de Lorraine e a cidade de Toledo, e sua influência estendeu-se até a Inglaterra. Podemos dizer, então, que esse afluxo de traduções para o latim (tanto do árabe quanto do grego e também do hebraico) foi uma tentativa de síntese do *corpus* greco-árabe, patrocinada em grande medida pela Igreja, e que tinha como público-alvo os próprios eruditos.

Nessa época, em Córdoba, havia muitas escolas e bibliotecas, sendo que a biblioteca do califa contava com 400 mil volumes. Para se ter uma ideia da grandiosidade desse número, as bibliotecas cristãs não passavam de 100 volumes. Há também notícias de traduções de/para o árabe nesse período na capital andaluz, inclusive do *Planisfério* de Ptolomeu. Entretanto o grande episódio de tradução só começa mesmo em meados do século XI e se estende até o XIII, inserido num contexto de efervescência cultural que, para muitos historiadores, foi como um Renascimento. Segundo Grant (1977, p. 14-16), do ponto de vista da história da ciência só ocorreu algo semelhante, como vimos, nos séculos VIII, IX e X, com as traduções do grego para o árabe.

Primeiro os textos árabes foram traduzidos para o latim, principalmente em Toledo (cidade de grandes bibliotecas), por Adelardo de Bath, Gerardo de Cremona, João de Sevilha, Hugo de Santalla e Domingos Gundissalino. Eles fizeram grande parte da síntese greco-árabe do pensamento filosófico-científico, traduzindo Ptolomeu, Euclides, Arquimedes, Galeno, Aristóteles, Thabit ibn Qurra, Al-Kindi, Al-Kwarizmi e Al-Rhazi. Na segunda metade do século XII e início do XIII, houve muitas traduções do grego na Itália e na Sicília, estimuladas pela difusão das traduções do árabe de Gerardo de Cremona e também pelos intelectuais que iam a Bizâncio procurar manuscritos. Poucos nomes são conhecidos, como Burgundio de Pisa, Miguel Escoto e Guilherme de Moerbeke. Nesse caso, a ênfase era no *corpus* aristotélico. Textos religiosos também foram traduzidos, e aqui se destaca o projeto de tradução do Alcorão, organizado por

Pedro, o Venerável, abade de Cluny, que recrutou Robert de Chester e Hermann da Dalmácia para traduzi-lo para o latim (Montgomery, 2000, p. 138-142).

Santoyo (2004, p. 33-35) nos informa que houve também uma ampla tradição tradutória por parte de eruditos judeus, políglotas por excelência (além do castelhano, falavam hebraico e/ou árabe e amiúde o latim): Moses Sefardí (Pedro Afonso depois de batizado em 1106), Abraham Bar Hiyya e Jahuda Bonsenior em Barcelona, e Judah ben Moshe ha-Kohen (Jehuda ben Moses) em Toledo. Para o nosso assunto, destaca-se Abraham ibn Ezra (1092-1167), poeta e viajante, autor de textos de astrolomia, gramática e filosofia. Ele traduziu (depois de 1160) do árabe para o hebraico o *Tractatus Alfragani de motibus planetarum*, de Ahmad al-Biruni, duas obras de astrolomia de Massallah, um tratado de geomancia e os textos gramaticais de Hayyuj.

Do século XII ao XIII há também a família ibn Tibbon (família tibônida), que traduzia do árabe para o hebraico, inclusive obras de Maimônides (1135-1204), o famoso filósofo e médico judeu cordobês. Maimônides escrevia em árabe e hebraico e, em cartas trocadas com Samuel ibn Tibbon, chegou a manifestar alguns princípios teóricos: “o tradutor deve aprender primeiro todo o alcance da ideia e reproduzir depois seu conteúdo com total clareza no outro idioma” (Santoyo, 2004, p. 49). Apesar de sua origem espanhola, essa família de tradutores judeus teve que deixar sua Granada natal, provavelmente por perseguição religiosa, indo para uma comunidade judia no sul da França.

Como estamos vendo, na Espanha dos séculos XII e XIII havia diversos polos tradutórios, e não apenas a mítica Escola de Tradutores de Toledo (Delisle; Woodsworth, 1998, p. 128), de maneira geral associada a D. Afonso X, o sábio rei de Leão e Castela. A propósito, o termo “escola” vem sendo considerado cada vez mais inadequado para se aplicar a essa empreitada, pois não se tratava de uma escola nem no sentido de formação de tradutores, nem no de uniformidade metodológica, cronológica, de domínio ou fontes. Para Santoyo (2004, p. 35), esse é um dos mitos mais duráveis da história da Espanha, pois nunca houve uma escola de tradutores de Toledo. A Espanha toda recebia tradutores de diversas partes da Europa, e a atividade tradutora estava espalhada por toda a Península. De maneira geral, a tradução era feita por indivíduos – muitos eram itinerantes – ou pequenos grupos sob patrocínio e diretrizes de um mecenas, como era o caso de D. Afonso. Nesse caso, a autoria era coletiva.

Geograficamente, de 1130 e 1150 destacam-se quatro núcleos: Elbro, Tarazona, Barcelona e Toledo. Em Elbro temos os seguintes tradutores: Herman de Caríntia (o Dálmata ou o Eslovo), Roberto de Chester, Pedro de Toledo e Mohamed (colaborador sarraceno). Em Tarazona, Hugo de Santalha. Em Barcelona, Plato de Tívoli, que era astrôlomo e matemático; Abraham Bar Hiyya, um judeu barcelonês, tradutor do árabe para o hebraico, autor de ampla obra científica em hebraico e colaborador de Plato (que tinha dificuldade com o árabe e o hebraico) como intermediário oral do árabe para o romance.

Em Toledo, nesse período, destacam-se Juan ibn Dawud; Juan Hispano, Juan Hispalense ou João de Sevilha, que ninguém sabe ao certo se é uma mesma pessoa (talvez duas ou três), mas o fato é que há um número muito grande de traduções (orais do árabe para o romance) atribuídas a ele(s) com colaboração de Domingo, que traduzia o que ouvia em romance para o latim, incluindo textos astrolômicos; Gerardo de Cremona (1114-1187), que traduziu mais de 80 obras do árabe (muitas de origem grega) para o latim (quantidade só comparável a Hunayn ibn Ishaq) com vários colaboradores, como Gallippus ou Galib; e Daniel de Morley, que traduziu o *Almagesto*. Há também Alfredo de Sameshel, Salomon Avenraza e Adelardo de Bath, estrangeiros cuja presença em Toledo é duvidosa, apesar de trabalharem com manuscritos árabes de origem espanhola (tradução do árabe para o latim); talvez tenham estado em outras partes da Espanha. Ainda em Toledo destacam-se o (talvez) escocês Miguel Escoto, Hermann (alemão que também traduziu para o castelhano, além de ter falado da dificuldade de traduzir textos já traduzidos do grego para o árabe), Guillermo (inglês), Salio de Pádua, Marcos de Toledo e Judah ben Moshe, que, em 1243, começou a trabalhar com o ainda príncipe D. Afonso X e durante 20 anos foi o tradutor mais ativo da corte quer seja sozinho ou com colaboradores (Santoyo, 2004, p. 40-54).

Decerto que a qualidade da produção tradutora em Toledo não era unanimidade. Roger Bacon (século XIII), frade franciscano inglês, criticou as duas primeiras gerações de tradutores de Toledo em várias de suas obras. Para ele, havia erros e falsidades, já que, como os tradutores não conheciam bem o árabe, precisavam de intermediários sarracenos, que usavam termos não latinos. Além disso, conforme Bacon, o pior é que também não conheciam os assuntos que traduziam (ibid., p. 52-54).

Segundo Pym (2000, p. 34-40), a tradução na Espanha do século XII pode ser organizada em três períodos. O primeiro inclui tudo o que aconteceu antes de 1142, sem nenhuma conexão com Toledo. Nesse ano começa o segundo período, pois a visita de Pedro Venerável, abade de Cluny, institucionaliza o patrocínio da Igreja à atividade tradutora em Toledo. Pretende-se, assim, controlar essa atividade porque, ao trazer acadêmicos especializados na ciência árabe, “a Igreja define um modo de tradução em grupo que era uma atividade pedagógica baseada em discussão oral” (Pym, 2000, p. 53), ou seja, um modo de tradução que, por incentivar o debate, poderia acabar fugindo ao controle eclesiástico. O terceiro período, de 1157 a 1220, é um desdobramento do segundo e tem como principal característica a internacionalização da atividade tradutora, com a presença de figuras como Gerardo de Cremona e Miguel Escoto nessa cidade. No entanto a relação deles com a estrutura eclesiástica é ambígua, tendo em vista a tensão intelectual que se produzira com o método de tradução baseado em debate. Nesse sentido, a “tradução da ciência pôde se tornar um cavalo de troia, proposto e aceito” (ibid., p. 54).

Para além das atividades tradutoras em Toledo, destacam-se Esteban de Zaragoza, na região de Lérida, que traduziu do árabe para o latim, e Gonzalo de Berceo, em Rioja, que fez versões castelhanas de textos latinos sobre santos. Em relação à Bíblia, segundo Santoyo (2004, p. 54-55), houve diversas versões castelhanas na Idade Média, tanto do Novo quanto do Velho Testamento. No entanto, em 1229, o Concílio de Toulouse proíbe que os leigos tenham a Bíblia em romance e ordena a queima de Bíblias traduzidas. Nesse período também se fizeram as primeiras traduções para o catalão. Destaquemos, então, da Catalunha, as atividades de Arnau de Vilanova (1240-1311), médico prestigiado da cristandade medieval, já citado no capítulo 2 por ter usado o termo “astrolomia”, e Raimundo Lúlio (1232-1316), professor universitário e tradutor (fez também muita autotradução⁶²), que trabalhava com catalão, árabe e latim.

Não podemos falar de reescritas na Espanha do século XII sem mencionar o grupo de trabalho em torno do já citado filósofo Averróis (1126-1198), que fazia traduções e comentários em busca de um novo horizonte de compreensão para a filosofia de Aristóteles. Inicialmente, houve apoio do califa de Córdoba, de quem

⁶² Sobre o conceito de autotradução, que é quando um autor traduz seu próprio texto para outra língua, cf. Antunes, 2007.

Averróis era também médico e conselheiro jurídico, mas suas opiniões acabaram atraindo suspeitas, e ele tornou-se *persona non grata*. Tendo seus livros queimados em praça pública, o filósofo caiu no ostracismo. Há fontes contraditórias sobre a suposta atividade tradutória de Averróis. Para alguns, como Miguel Attie Filho (2002, p. 309), Averróis não conhecia a língua grega e fez seus comentários e paráfrases da obra de Aristóteles com base nas traduções para o árabe disponíveis em seu tempo. No entanto não é raro o reconhecimento de Averróis como filósofo-tradutor, como se vê no texto “A busca de Averróis”, no *Aleph* de Borges (1974, p. 582-588). Além disso, na biografia *Averróis – o aristotelismo radical*, escrita por José Silvério da Costa, encontramos, dentre as várias classificações de sua vasta obra, uma que inclui “traduções um tanto livres e criativas do texto aristotélico” (Costa, 1994, p. 22).

Sobre o século XIII, a figura de destaque é o já mencionado rei de Leão e Castela, D. Afonso X, o Sábio (1221-1284), que patrocinou não só traduções para o castelhano, mas a pesquisa científica de maneira geral, a historiografia e as artes (Delisle; Woodsworth, 1998, p. 129-132). Num franco projeto nacionalista e imperialista que implicava uma zona de troca cultural – ou negociação, nos termos de Pym (2000) – onde cristãos, judeus e muçulmanos conviviam pacificamente⁶³ em prol da recepção e divulgação da ciência greco-árabe (Ventura, 1985, p. 35-38), várias pérolas da história da ciência foram produzidas, mais especificamente de astrolomia. Essa atividade tradutória e compilatória durou cerca de 30 anos e, aparentemente, seu interesse era menos teórico e mais prático. Evidentemente houve uma tensão com a Igreja, cuja língua oficial era o latim. Nesse sentido, ao iniciar uma ruptura com o latim, “os tradutores afonsinos se posicionariam estrategicamente contra a intercultura patrocinada pela Igreja em Toledo” (Pym, 2000, p. 66).

Aos conhecidos tradutores da corte (Toledo, Sevilha ou itinerantes), que traduziam do árabe para o castelhano, devemos acrescentar também muitos tradutores anônimos. Além disso, havia uma convivência inter-religiosa e internacional (principalmente espanhóis e italianos), e os tradutores muitas vezes eram clérigos, médicos ou funcionários públicos. De maneira geral, a intervenção

⁶³ A situação de judeus e muçulmanos na Península sempre teve um tom contraditório, considerando-se que havia uma rivalidade religiosa e comercial, mas também um intercâmbio técnico, artístico e de ciências.

do monarca era na escolha do tema e do tradutor, na correção de língua e estilo, na edição final e na revisão de versões anteriores.

É a esse contexto que diz respeito o trecho que selecionamos de uma das primeiras fontes da historiografia portuguesa – a *Crónica geral de Espanha de 1344* –, “Das escrituras que o rei dom Afonso mandou tirar em linguagem e como fazia cada ano o aniversário por seu pai”:

Na era de mil duzentos e noventa e oito anos, quando andava o ano da nascença de Jesus Cristo em mil II LX, o rei dom Afonso, para saber todas as escrituras, fez torná-las de latim em linguagem. [...] Outrossim, mandou tornar em linguagem todas as estórias da Bíblia e os livros das artes das naturezas e da astronomia e muitos outros livros de desvairadas ciências e saberes. (Cintra, vol. IV, 1990, p. 507-8)

Fica registrado nesse trecho não só o impulso tradutório de D. Afonso, mas também seu apoio às ciências, em especial à astronomia, que, como já vimos, era, de fato, uma astrolomia. Os “livros de astronomia” mencionados na citação acima foram compilados por astrônomos muçulmanos, judeus e cristãos, sob patrocínio de Afonso X. Esses livros foram oferecidos a seu neto, D. Dinis – rei de Portugal de 1279 a 1325 – que fundou a Universidade de Lisboa, em 1290, e criou a Marinha Nacional de Portugal. Decerto que os astrônomos lusos retiraram daí muitos elementos que contribuíram para desenvolver as técnicas de navegação, mas esta é uma outra questão, a ser apresentada no próximo capítulo.

D. Afonso X também escreveu outros textos, como o *Lapidario* (que trata, entre outros assuntos, da astrolomia), as *Cantigas de Santa Maria* e os *Libros del axedrez*. Destacam-se, dentre as obras coordenadas por Afonso X, as *Tábuas Afonsinas*, que vigoraram por cerca de 300 anos.⁶⁴

Nesse contexto, Plato de Tívoli e Gerardo de Cremona traduziram o *Tetrabiblos*, do árabe para o latim, e Hermann da Dalmácia, do grego para o latim (Lemay, 1987, p. 65). Além disso, segundo Pym (2000, p. 74), Egídio de Thebaldis (de Parma) e Pedro de Régio traduziram do castelhano para o latim, com a patronagem de Afonso X, os comentários de Ali ibn Ridwan ao *Tetrabiblos*. Essa versão em castelhano já havia sido feita por Jehuda ben Moses, em 1254, também sob os auspícios do rei de Castela. Outras traduções do grego

⁶⁴ As tábuas são “sequências de números indicando as posições e os movimentos dos astros em forma de tabelas, elaboradas para serem utilizadas nos cálculos das posições e deslocamentos dos astros ao longo dos anos” (Mourão, 2000, p. 449).

para o latim foram feitas posteriormente (século XVI) por Camerarius e Melanchton, publicadas, respectivamente, em Nuremberg (1535) e na Basileia (1553). Além do *Tetrabiblos*, os textos astrolômicos traduzidos sob patrocínio de D. Afonso, segundo Santoyo (2004, p. 58-59), são os seguintes:

- 1) em 1254, Judah ben Moshe ha-Kohen e Guillén Arremón D'Aspa começam a traduzir o *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, de Ali Aben Ragel, e os *III libros de la ochava esfera et de sus XLVIII figuras con sus estrellas*;
- 2) em 1256, Fernando de Toledo traduz o *Libro de la açafeha*, de al-Zarqali (Azarquiel);
- 3) em 1256 começa a tradução (latim-castelhano) do *Picatrix* (parece ser deformação de Hipócrates), sobre astrolomia, magia e talismãs, atribuído ao matemático andaluz Maslama ben Ahmad al-Majriti (tradutores anônimos);
- 4) em 1257, Álvaro de Oviedo traduz para o latim parte do *Livro conplido*, castelhanizado por Judah ben Moshe ha-Kohen em 1254;
- 5) em 1258, Judah ben Moshe ha-Kohen e Juan d'Aspa traduzem o *Libro de la alcora*, de Qusta ibn Luqa; revisado em 1277, esse livro passa a fazer parte dos *Libros del saber de astrología*;
- 6) em 1259, Judah ben Moshe ha-Kohen e Juan d'Aspa traduzem o *Libro de las cruces*;
- 7) em 1276, D. Afonso X, Juan de Mesina, Juan de Cremona, Samuel ha-Leví e Judah ben Moshe ha-Kohen revisam os *III Libros de las estrellas de la ochava esfera*, castelhanizado em 1256;
- 8) em 1277, em Burgos, Abraham Alfaquín e Bernardo, o árabe, são encarregados por D. Afonso de revisar a tradução castelhana do *Livro de la açafeha*, de Azarquiel, feita em 1256 por Fernando de Toledo;
- 9) em 1277 compilam-se os *Libros del saber de astrología*, uma enciclopédia astrolômica em castelhano, formada por 16 tratados práticos.

Diante da mencionada versão castelhana do *Tetrabiblos*, feita por Jehuda ben Moses em 1254, e por não termos notícia de tradução alguma para o

português, isso despertou a nossa curiosidade sobre a possibilidade de haver alguma tradução portuguesa desse período. Após um período de pesquisa nas Bibliotecas Nacionais de Portugal e Espanha, além das Bibliotecas Gerais das Universidades de Coimbra e Salamanca, e da Biblioteca Pública de Évora, só encontramos mais uma tradução em castelhano do *Tetrabiblos* – um manuscrito do século XV –, que atribuímos a Juan Gil, além de uma série de versões manuscritas e impressas em latim e grego. Para essa lacuna em português avistamos duas hipóteses: o trilinguismo dos acadêmicos portugueses e a censura da Inquisição e da própria história da ciência, cujo teor positivista do século XIX chegou a colocar em dúvida que Ptolomeu tivesse escrito uma obra astrológica. Como Juan Gil talvez seja o mesmo astrólogo-tradutor da corte portuguesa de D. João I (1357-1433) que encontramos em várias referências dos nossos estudos, deixemos esse e outros assuntos sobre a tradução e a astrolomia em Portugal para o próximo capítulo.

Seguindo um pouco mais adiante no tempo, costuma-se considerar que, ao fim da assim chamada escola de tradutores de Toledo, a Espanha viveu um vazio tradutor até o século XV, quando se deu um mar de traduções. No entanto, segundo Santoyo (2000, p. 76), isso não se sustenta. Nessa fase houve uma mudança de interesses, um corte radical com o mundo árabe, um abandono quase total do árabe como língua de origem (e do hebraico como origem e meta, exceto as várias traduções do Antigo Testamento). A tradução que se fazia era principalmente de/para o latim, mas também do grego e romances vizinhos (francês, italiano, português e provençal).

Poderíamos seguir na história geral da tradução na Espanha nos séculos XIV e XV, pois há muito mais o que se falar, mas agora é chegada a hora de fazer o recorte mais específico desta tese. Tendo como norte o nosso objetivo geral, que é a peregrinação do *Tetrabiblos* desde a Antiguidade até o Renascimento, aportamos finalmente na Península Ibérica, de onde zarparam Cristóvão Colombo, Pedro Álvares Cabral e Duarte Pacheco Pereira, só para citar alguns, rumo a mares nunca dantes navegados. Todos eles navegavam informados pela ciência de seu tempo e equipados com os instrumentos náuticos disponíveis na época. No próximo capítulo veremos como as práticas tradutórias e astrolômicas repercutiram nessa empreitada da Expansão Marítima.