

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
CURSO DE MESTRADO

JOSÉ RICARDO CLAUDINO DA SILVA

ANÁLISE DA MAGIA TALISMÂNICA NO ISLAMISMO MEDIEVAL A PARTIR DO
GRIMÓRIO PICATRIX

JOÃO PESSOA – PB
2021

JOSÉ RICARDO CLAUDINO DA SILVA

ANÁLISE DA MAGIA TALISMÂNICA NO ISLAMISMO MEDIEVAL A PARTIR DO
GRIMÓRIO PICATRIX

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), na linha de pesquisa Abordagens filosóficas, históricas e fenomenológicas das religiões, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Cientista das Religiões. ORIENTADOR: Prof. Dr. Johnni Langer.

JOÃO PESSOA – PB
2021

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S586a Silva, José Ricardo Claudino da.

Análise da magia talismânica no islamismo medieval a partir do grimório Picatrix / José Ricardo Claudino da Silva. - João Pessoa, 2021.

95 f. : il.

Orientação: Johnni Langer.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE.

1. Picatrix - Magia. 2. Islamismo. 3. Magia medieval. 4. Ciências das religiões. I. Langer, Johnni. II. Título.

UFPB/BC

CDU 133.4(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

ANÁLISE DA MAGIA TALISMÂNICA NO ISLAMISMO MEDIEVAL A PARTIR DO
GRIMÓRIO PICATRIX

José Ricardo Claudino da Silva

Dissertação apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



Johnni Langer
(orientador)



Luciana de Campos
(membro-externo/UFPB)



Carmen Lícia Palazzo de Almeida
(membro-externo/UNICEUB)



Fabrício Possebon
(membro-interno)

Aprovada em 06 de dezembro de 2021.

AGRADECIMENTOS

Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (UFPB/PPGCR).

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Ao meu brilhante Orientador, Dr. Johnni Langer, Departamento de Ciências das Religiões (UFPB/PPGCR). Muito obrigado!

A sua digníssima esposa, Profa. Dra. Luciana de Campos, Departamento de Ciências das Religiões (UFPB/PPGCR).

Ao ilustre Professor, Dr. Fabrício Possebon, Departamento de Ciências das Religiões (UFPB/PPGCR).

Ao meu benevolente Senhor (YHVH), doador da vida.

A minha alegre, linda e presente esposa, Adrien Wensel de Oliveira Silva.

A minha maravilhosa e admirável mãe, Maria José da Silva Sá.

Ao meu brilhante e saudoso pai, Gilvan Siqueira de Sá.

Aos meus amados irmãos, que me acolheram ternamente.

Aos meus afetuosos sogros, por estarem comigo em cada vitória.

Aos grandes amigos, Tadeu Felix e Adrielly Wensel.

Aos amigos e apoiadores do meu trabalho.

RESUMO

O presente estudo está inserido nas discussões sobre o islamismo e suas características no campo da historiografia e da transculturalidade na Idade Média. A pesquisa buscou debater as confluências talismânicas e astrológicas na obra *Picatrix*, sobre a construção de grimórios medievais nesse período da história. Nesse ínterim, por volta de 1256, Alfonso X, o sábio, rei de Castela, ordena a tradução do árabe para o castelhano e latim, do *Ghāyat al-Ḥakīm*. Ainda no século XIII, se tinha conhecimento de uma tradução direta do árabe para o latim, mas que foi perdido, encontrando-se alguns fragmentos no século XIV. Na Europa ocidental, é conhecido como *Picatrix*, uma obra que circunda sobre hermetismo, alquimia, esoterismo, magia dos talismãs e dos planetas, que vai do século XIII ao século XVIII. No século XX, o estudioso alemão Wilhelm Printz, descobriu o original em árabe (*Ghāyat al-Ḥakīm*), traduzido como: “A Meta do Sábio” ou “O Objetivo do Sábio”. Neste sentido, registrou-se a expansão dos muçulmanos do Norte da África, quando dominaram uma vasta região da Península Ibérica (Andaluzia), correspondendo a Gibraltar, Espanha, Portugal e parte da França, em torno do século VIII ao século XV, com a queda da cidade de Granada. Esse momento possibilitou discorrer sobre religião e religiosidades no islã e magia no islamismo, em torno dos talismãs e amuletos no *Picatrix*, dentre achados arqueológicos de origem andaluz. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, de cunho bibliográfico, abordando essa produção sistemática reproduzida na história, que legitimaram o conhecimento filosófico e astrológico, fundamentais para o século XIII, para formação das religiosidades e sociedades medievais islâmicas. Dessarte, a pesquisa qualitativa reside na procura de interpretações a respeito das experiências no mundo medieval, incluindo símbolos, crenças e políticas, no sentido histórico cultural da magia. Esse entrelaçamento permite sustentar a diversidade e o entendimento do tema em questão. A pesquisa destacou interlocuções de Silveira (2016), Samsó (1992), Roza Candás (2014), Medina (2014), Mattos (2001), Cravioto (2005), entre outros especialistas. Ao final da pesquisa, pode-se afirmar a relevância dessa religiosidade no âmbito das Ciências das Religiões, perpassando sobre sua trajetória epistemológica e algumas problemáticas ao longo da história, ao propor conceitos e definições em torno da temática religião. Com relação a magia islâmica medieval, será de suma importância situá-la numa perspectiva da Ciência Empírica da Religião, como um ramo do conhecimento das Ciências das Religiões, numa tentativa de trazê-la ao debate acadêmico.

Palavras-chave: Picatrix; Islamismo; Magia Medieval; Ciências das Religiões.

ABSTRACT

The present study is situated within the discussions on Islamism and its characteristics in the fields of historiography and cross-culturalism in the Middle Ages. Our research has sought to discuss both talismanic and astrologic confluences in the opus *Picatrix*, in regards to the construction of medieval grimoires in this period of history. In such context, around 1256, Alfonse X, the wise, king of Castela, had ordered the translation of *Ghāyat al-Ḥakīm* from Arabic to Latin and Spanish. It is also known that there was a direct translation of this work from Arabic to Latin made still during the 13th century, but which was lost and only a few fragments remained, later found during the 14th century. This opus, known in Western Europe as *Picatrix*, contains a series of themes involving hermetics, alchemy, esotericism and the magic from the talismans and the planets, going from the 13th to the 18th century. During the 20th century, the German scholar Wilhelm Printz discovered the original work in Arabic (*Ghāyat al-Ḥakīm*), which translates as “The aim of the Wise” or “The Wise’s goal”. In this sense, it registered the Muslim expansion from the North of Africa, when they conquered a vast region of the Iberian Peninsula (Andaluzia), corresponding to the territories of Gibraltar, Spain, Portugal and part of France, from around the 8th to the 15th century, culminating in the fall of the city of Granada. This moment made it possible to discuss religion and religiosities in Islam and the magic present in Islamism, especially the one involving talismans and amulets, like demonstrated in *Picatrix*. Besides, there is a series of archaeological findings from the region of Andaluzia shedding light on the matter. The present research is of qualitative and bibliographic nature, approaching this systematic production as reproduced in history and which has legitimated the philosophical and astrological knowledge that became fundamental to the 13th century, along with the formation of medieval Islamic religiosities and societies. As such, this qualitative research resides on seeking for interpretations regarding such experiences in the medieval world, including symbols, beliefs and politics and their relation with magic, in a cultural-historical sense. This entanglement provides the sustenance of the diversity and the comprehension of the matter in question. The arguments of specialists like Silveira (2016), Samsó (1992), Roza Candás (2014), Medina (2014), Mattos (2001), Cravioto (2005), were brought into light, besides a few others. At the end of our exploration, it is possible to assert the relevance of this religiosity in the field of Religious Studies, going through its epistemological trajectory and some of its problems along history, when proposing concepts and definitions regarding religion. In what concerns Islamic medieval magic, it is going to be of utter importance to situate it in a perspective of the Empirical Science of Religion, a branch of knowledge coming from the Religious Studies, in an attempt to bring it to an academic debate.

Key-words: Picatrix; Islamism; Medieval Magic; Religious Studies.

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Artigos sobre magia islâmica.....	13
Figura 2: Versão do <i>Picatrix</i> árabe.....	34
Figura 3: Gestação e natureza dos planetas.....	44
Figura 4: Planetas, metais e dias da semana.....	44
Figura 5: Mapa astrológico de Iskandar.....	50
Figura 6: Planeta Marte na Casa de Escorpião.....	51
Figura 7: Molde de aparência antropomórfica em chumbo.....	54
Figura 8: Molde de aparência zoomorfa em chumbo.....	54
Figura 9: Amuleto de Umm al- Subyān.....	55
Figura 10: Molde para fundição de amuletos.....	56
Figura 11: Ocorrência de palavras que mais se destacaram em três moldes de fundição de amuletos.....	56
Figura 12: Caixa-amuleto de prata.....	57
Figura 13: Objeto decorativo de bronze.....	58
Figura 14: Pintura otomana do <i>Zubdat al-Tawarikh</i>	61

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	8
1.1 O âmbito da investigação.....	12
1.1.1 Religião e Religiosidades no Islã.....	14
1.1.2 Ciência (s) da (s) Religião (ões) e História das Religiões: conceitos e debates epistemológicos.....	23
1.2 METODOLOGIA.....	28
2 MAGIA NO ISLÃ.....	31
3 AMULETOS E TALISMÃS NO PICATRIX.....	48
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	64
REFERÊNCIAS.....	67
APÊNDICES.....	75
APÊNDICE A – AMULETOS DE ORIGEM ANDALUZ.....	75
ANEXOS.....	82
ANEXO A – ILUS. GHUL, SHAHNAMEH, SÉC. X.....	82
ANEXO B – ILUS. JINN OU SHAITAN, KITAB AL-BULHAN, SÉC. XIV.....	82
ANEXO C – ILUS. ÍBLIS, KITAB AL-BULHAN, SÉC. XIV.....	83
ANEXO D – ILUS. HÉROI E UM JINN, SHAHNAMEH, SÉC. X.....	83
ANEXO E – ILUS. SUFI EM ESTADO MEDITATIVO, SÉC. XVII.....	83
ANEXO F – ILUS. NASC. DO HERÓI ROSTAM, SHAHNAMEH, SÉC. X.....	84
ANEXO G – ILUS. QUADRADOS MÁGICOS, SÉC. XIII.....	84
ANEXO H – ILUS. REI KAYKAVUS, SHAHNAMEH, SÉC. X.....	85
ANEXO I – FRAGM. PICATRIX LATINO, SÉC. XIV.....	85
ANEXO J – ILUS. DE IMAGINIBUS CAELESTIBUS, SÉC. XV.....	86

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação trata-se de um estudo voltado ao islã clássico, objetivando debater as confluências e os entrelaçamentos transculturais acerca da magia¹ árabe-muçulmana na Europa, tópico ainda pouco debatido no Brasil.

Visando esse propósito, nosso texto apresentará três capítulos: “Introdução”; que traz uma discussão inicial sobre o tema de pesquisa, discutindo sobre as religiões e religiosidades islâmicas na Idade Média e contextualizando o debate e sua inserção na área das Ciências das Religiões; o segundo capítulo, “Magia no Islã”; elencará conceitos mais específicos e consolidados, exprimindo a noção de uma magia sistematizada, tanto no Oriente quanto no Ocidente; o terceiro capítulo, “Amuletos e Talismãs no *Picatrix*”; aludirá à principal obra analisada, o *Picatrix* latino, no que se refere aos materiais originários de al-Andalus (uma vasta região autônoma situada na Espanha).

Por fim, nossa pesquisa terminará por discutir sobre a magia talismânica no islã clássico e confecção de talismãs² descritos no grimório *Picatrix*, conforme as vinte e oito mansões lunares, quanto as influências que acometem aquele que constrói esse tipo de material, diferenciando as principais características dos amuletos³ e dos talismãs, amplamente difundidos como agentes de benefícios/malefícios e proteções/curas, relativos à Idade Média.

¹ “Ressalta-se, portanto, que a “magia” não é um único objeto; nesse sentido, pode ser considerada enquanto um complexo de fenômenos históricos e, por isso, perpassa por modificações ao passo que ocorrem as mudanças na forma de uma sociedade compreender seu mundo circundante. Por meio desse entendimento, Marco Pasi argumenta que as problemáticas que permeiam o termo “magia” se manifestam nas tentativas de se obter uma definição simples e aplicável a qualquer situação histórica, já que se compreende que o termo “magia” tem sido utilizado historicamente de maneiras distintas, correspondendo funções diferentes em relação às diferenças culturais. Assim, considera-se problemático chegar a uma definição única de “magia”, pois torna-se possível identificar as complexidades que envolvem a “magia” enquanto um fenômeno histórico” (TSUGAMI, 2020, p. 316).

² “O talismã pode ser criado por seu portador ou encomendado por ele. Também pode ser carregado de poderes mágicos através de encantamentos e feitiços, pois seu poder ou eficácia não está associado a uma origem externa ou independente da pessoa que o utiliza. Sendo assim, também sua composição não necessariamente é de origem natural, podendo ser uma obra artesanal e ser composto de materiais elaborados como o vidro. Os atos de consagração e encantamento dão ao talismã seus devidos poderes mágicos, ao contrário do amuleto, que possui força naturalmente devido a sua procedência tanto por ser extraído da natureza como por ser fornecido por alguém especial. O talismã sempre é confeccionado por uma razão definida e estabelecida e são exclusivamente defensivos, sendo confeccionados para criar uma aura protetora em torno do seu portador” (CASELLI, 2020, p. 17).

³ “Um amuleto está frequentemente associado ao imaginário popular devido aos símbolos socialmente reconhecidos que apresenta. Tem a característica de ser uma dádiva recebida por alguém ou algum ser sobrenatural de grande importância para o recebedor. Na Antiguidade costumava ter procedência animal, vegetal ou mineral. Os materiais que os compõem são cercados de significados supersticiosos e virtudes. Cada parte animal, vegetal ou mineral tem sua função específica de proteção ou de auxílio. Tais funções se diferenciam de uma cultura para outra. São normalmente levados presos ao corpo ou à roupa. Os amuletos também têm a função de absorver as energias negativas contra seu dono” (CASELLI, 2020, p. 17).

Nosso encontro com o tema se deu por conta de uma motivação e inquietação pessoal, por desejar abordar um assunto inédito, pouco discutido nas Ciências das Religiões no Brasil. Aliás, quando se pensa no islã, se desconhece a existência de uma magia islâmica medieval, que inclusive serviu de inspiração para inúmeras obras do Ocidente. O islamismo⁴ foi responsável por traduzir e resgatar diversas obras da Antiguidade Clássica, a partir de escolas que funcionavam incessantemente, com o propósito de recuperar textos perdidos ocidentais, no momento em que se disseminavam a geometria, estética, arquitetura, medicina, astronomia, poesia, literatura, dentre outras contribuições do entendimento árabe-muçulmano.

A mensagem do profeta era baseada no Alcorão. Este livro revelado é composto por 114 suratas e estas são divididas em versículos. O estudo deste livro, sagrado para os muçulmanos, começou no século VIII, tornando-se uma atividade educacional por excelência, pois, era preciso estudar e interpretar as questões religiosas, éticas, sociais e políticas contidas no mesmo. Posteriormente e a partir disto, surgiu no mundo islâmico o TAFSSIR (comentário, explicação) e o TA'WIL (hermenêutica) do Alcorão. Houve um grande interesse pela língua deste livro: o árabe. Esta atividade também era feita nas mesquitas. Ainda no século VIII aconteceram as primeiras discussões teológicas na mesquita de Basra, no Iraque. Nasceu daí a formação de grupos de estudos em linguística, direito e teologia (ISKANDAR, 2000, p. 2).

Acrescenta-se a isso o fato de que as pesquisas na Europa e no Brasil que se debruçam sobre magia islâmica, têm se voltado mais para questões históricas e políticas na Península Ibérica, de povos oriundos do Norte da África; magia islâmica no medievo; estudos relacionados à magia salomônica (goetia⁵, estudos cabalísticos e mística judaica); alquimia e hermetismo; e à uma historiografia aliada aos arquivos e materiais arqueológicos de al-Andalus, através de catalogações e resquícios existentes na Península Ibérica medieval, incluindo sua diversidade religiosa, de algum modo, dificultada pela ortodoxia predominante, em termos de sistematização no decorrer dos anos (problematizações teológicas e interesses).

Partindo desse ponto, o meu impetuoso anseio pelos estudos da (s) religião (ões) na academia, se inicia no ano de 2011, na graduação em Ciências das Religiões (Bacharelado) da Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Passados alguns anos, e observando-se temas que

⁴ “Após a morte do profeta, ocorrida em 634, várias outras mesquitas foram construídas. Nelas além de transmitir o conteúdo do Alcorão, também ensinava-se literatura, gramática, poesia e aritmética” (ISKANDAR, 2000, p. 2).

⁵ *Goetia/Goécia* ou *Arte da Goetia* (gr. γοητεία, goêteia, “feitiçaria” ou “uivo”) descreve os 72 demônios infernais, chamados de espíritos Goéticos, aprisionados em uma arca de bronze pelo rei Salomão/rei Shlomo. O adepto praticante é denominado por *Goeta*. As três partes divididas para o livro foram opcionais. Na primeira parte: um conjunto de livros foram tidos com base no Pseudo – Monarchia Demonorum (1577), do holandês Joannes Wierus (1515-1588), um médico, ocultista e demonologista; e da primeira parte do *Lemegeton* (século XVII) de Kevin Wilby; os selos são percorridos na edição de Aleister Crowley (1875-1947) da Goetia, atendendo uma tradução do inglês/ocultista S. L. MacGregor Mathers (1854-1918). Afinal, as ilustrações desses antigos deuses (as) pagãs, são do *Dictionnaire Infernal* (Dicionário Infernal) do francês J. Collin de Plancy (1794-1881), escritor e demonologista.

surgiam a cada período, minhas pesquisas passaram a se direcionar para a magia salomônica, entendendo a notoriedade das narrativas bíblicas e corânicas, a respeito da sabedoria do Rei Salomão⁶, no tocante aos gênios (*daemons* ou *djinnns*), como encontrado no Nobre Alcorão (Suratu Sad, 38:35-39):

Ele disse: “Senhor meu! Perdoa-me e dadiva-me com uma soberania, que a ninguém, depois de mim, seja concebível ter. Por certo, Tu, Tu és O Dadivoso.” Então, submetendo-lhe o vento; corria suave, por sua ordem, para onde quer que ele visasse, E os demônios, de toda especialidade, construtores e mergulhadores, E outros aos pares, atados a grilhões. E dissemo-lhe: “Este é Nosso Dom. Então fazê mercê dele ou retém-no, sem que dê conta disso.”

Aliando o pensamento islâmico do Alcorão, no meio de suras e narrativas sobre os *djinnns* (na literatura ocidental, chamados de gênios), criaturas maléficas/benéficas criadas do fogo puríssimo por Alláh (palavra em árabe para designar Deus), dentre cosmogonias e saberes provenientes da Arábia pré-islâmica, encerrei minha graduação apresentando a monografia final: “Os Djinnns na Cultura Islâmica: perspectivas comparadas com a tradição judaico-cristã, literatura e movimentos esotéricos no Ocidente”, apresentada no ano de 2016. No ano de 2019, com a ocorrência do processo seletivo para o mestrado em Ciências das Religiões, originou-se o pré-projeto de pesquisa⁷, dentro de uma relação dialética com o orientador⁸, culminando na proposta: “Análise da Magia Talismânica no Islamismo Medieval a partir do Grimório Picatrix”.

Entrementes, surgiu uma pergunta para a temática: como se davam as relações e entrelaçamentos transculturais em torno da magia islâmica medieval? Ao se pensar em islamismo na Idade Média, envolto por suas inúmeras produções artísticas, literárias, poéticas, arquitetônicas, matemáticas, religiosas e estéticas, não é de se admirar que este se trate de um

⁶ A *Chave Menor de Salomão* (uma obra originalmente em latim), indica para um sistema mágico e ritualístico, explanando alguns dos *Principados Infernais*, seus nomes, suas ações, quando e como devem ser evocados, seus elementos (ar, terra, fogo, água), a confecção de selos e símbolos (reportando ao aprisionamento dos 72 demônios). Esse grimório foi amplamente difundido entre os séculos XVI e XVII, sofrendo influência de tratados anteriores, como a cabala judaica e a magia árabe-muçulmana, fortemente popularizados na Idade Média, manifestando uma versão traduzida no início do século XX (há datas anteriores, por volta do século XIV, sobre conjurações e evocações de demônios). O *Lemegeton* divide-se em cinco partes: *Ars Goetia*, *Ars Theurgia Goetia*, *Ars Paulina*, *Ars Almadel* e *Ars Nova/Notoria*.

⁷ Área de Concentração: Perspectivas Histórico-Filosóficas e Literárias das Religiões. Linha de Pesquisa: Abordagens Filosóficas, Históricas e Fenomenológicas das Religiões. Agrupando o conhecimento do tratado latino (de origem árabe, séc. X/XI, denominado de *Ghāyat al-Ḥakīm*, “O Objetivo do Sábio”); traduzido para o castelhano e para o latim, séc. XIII. Como Bolsista CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

⁸ Dr. Johnni Langer. Pesquisador e historiador dedicado a História Medieval e Arqueologia; Coordenador do Grupo de Pesquisa NEVE – Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos. Docente da Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Adjunto no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PPGCR – UFPB).

campo distante de se tornar esgotado, implicando sua tamanha relevância no contexto global e acadêmico nas Ciências das Religiões, dentre o hibridismo cultural prevalecente, como mostra Abbud (2013, p. 383):

É estendida a liberdade de expressão religiosa aos chamados “Shu’ub Ak-kitab” (“povos do Livro”, ou seja, todos os seguidores de crenças religiosas reveladas, com um texto sagrado oficial: islâmicos, que têm no Alcorão seu Livro, cristãos, com os evangelhos, e os judeus, seguidores da Torah). Os cristãos se refugiam em Cantábria e Astúrias, fixando posteriormente acordos com o califado Omíada cordobês, vindo a trabalhar em feudos vinculados aos reinos cristãos do norte peninsular, cristãos arabizados e muçulmanos. Os grupos humanos presentes na península Ibérica do medievo são: cristãos seguidores do cristianismo oficial (posteriormente dito “catolicismo”) romanizados, cristãos seguidores da heresia ariana germânicos (visigodos), cristãos arabizados (moçárabes), cristãos e judeus convertidos ao islamismo (muladies), muçulmanos vivendo sob jurisdição cristã (mudéjares), berberes (frequentemente ditos “sarracenos”), judeus e muçulmanos árabes do norte africano (ditos mouros).

De acordo com um breve levantamento de artigos publicados em periódicos acadêmicos (ver figura 1), serão exibidos aqui os talismãs e amuletos catalogados, entre achados arqueológicos e historiográficos existentes na Península Ibérica, dizendo respeito aos povos muçulmanos procedentes do Norte da África na Europa, partícipes da Idade de Ouro Islâmica, por volta do século VIII ao século XV (há quem considere que esse período tenha se estendido até o século XIII/XIV), correspondendo às regiões da Espanha, Portugal e parte da França, tendo se iniciado em Gibraltar⁹, na costa sul da Espanha, espalhando-se por Sevilha, Málaga e Granada, ao redor das comunidades autônomas espanholas, formando a região de al-Andalus, onde “Durante o primeiro século da Dinastia Abássida, o Império Islâmico experimentou um renascimento cultural que afetou a arte, a literatura, a ciência e a medicina islâmica e pavimentou o caminho para a Idade de Ouro do Islamismo” (GOMES, 2010, p. 180). Afinal, ainda segundo o mesmo autor:

Com a queda da Dinastia Omíada, percebe-se que o Islamismo havia testemunhado uma expansão externa impressionante (tanto geograficamente quanto em influência); na Dinastia Abássida, entretanto, o Império Islâmico testemunhará uma consolidação e expansão interna sem precedentes. Durante os quase oito séculos de domínio do Califado Abássida, o território geográfico do Islamismo estendeu-se muito pouco, contudo, a civilização islâmica deu um salto para tornar-se exemplo de modernidade, erudição e desenvolvimento (GOMES, 2010, p. 179).

⁹ “Com o advento da Dinastia Omíada (661-750), o Império alcançou o extremo oeste do Norte da África (Marrocos), atravessou o Estreito de Gibraltar e adentrou a Península Ibérica ao norte. À leste, as fronteiras foram alargadas até a Índia (Lahore) e China” (GOMES, 2010, p. 179).

Após a reconquista da Península, os reinos cristãos expulsaram os muladies (cristãos e judeus convertidos ao islã), dando origem a dois grupos: os cristãos novos anussim ou marranos (judeus convertidos ao cristianismo) e cristãos novos mouriscos (muçulmanos convertidos ao cristianismo), havendo certa confusão entre os moçárabes (cristão arabizados), com os cristãos novos (ABBUD, 2013). Os moçárabes, por sua vez, continuaram com práticas e devoções cristãs, arabizando-se culturalmente, diferenciando-se dos mulçumanos (VEREZA, 2010). Nesse introito, a pesquisa buscará trazer algumas referências sobre o medievo islâmico, diante de um dos manuais de magia mais influentes da Idade Média, o *Picatrix*, ainda pouco esquadrihado nos estudos acadêmicos, trazendo reflexões diante das insistências e predominâncias da europeização, sem desconsiderar sua história e papel na sociedade.

1.1 O Âmbito da Investigação

O foco de nossa proposta é debater a Análise da Magia Talismânica no Islamismo Medieval a partir do Grimório *Picatrix*, traduzido por volta do século XIII, no contexto ocidental, versando suas principais contribuições e peculiaridades (talismãs, amuletos, simbologias, escritos e confecções) no seio histórico, coletivo e religioso, próximo ao processo de alteridade e de predominação árabe-muçulmana na Europa, sob a conquista dos Mouros na Península Ibérica, retratada na região de al-Andalus:

Posteriormente, surgem poemas conhecidos por “aljamias” ou “aljamiado”. Trata-se de textos escritos nos nascentes romances que dariam berço às atuais línguas neolatinas peninsulares, a saber, espanhol, galego-português e astur-leonês (hodiernamente também dito pejorativamente “bable”), porém utilizando-se o alfabeto árabe, e não os caracteres latinos. Estes derradeiros no mais das vezes são cartas forâneas, textos jurídicos ou, mais raramente, contos da tradição oral posteriormente fixados em forma escrita. Uma boa parte do cancionero folclórico andaluz está fixado em textos aljamiados. Cabe mencionar ainda os poemas judaicos, escritos em ladino, o judeu-espanhol, fruto da mescla entre o romance hispânico, aos azos, em formação, e a fonética e alguma influência lexical do hebraico litúrgico. Muitos são contos em rimas, com características métricas e rítmicas da poética trovadora e do zájál árabe. Com a expulsão dos judeus por Isabel de Castela, os judeus sefarditas (ibéricos) se espalham pelos Bálcãs, Turquia, norte de África e, a posteriori, por América e Levante Árabe, levando consigo não somente o ladino como a expressão literária feita no referido idioma (ABBUD, 2013, p. 384-385).

Um dos pontos levantados foi a necessidade de conhecer as discussões já existentes, em torno do tema proposto para este trabalho. Realizou-se inicialmente um levantamento bibliográfico em sítios e bibliotecas digitais, procurando por trabalhos que abordassem a história da magia, permitindo o aprofundamento dos talismãs e amuletos (produção material dentro do *Picatrix*), atendendo ao campo das Ciências das Religiões. No entanto, pela restrição

de trabalhos com essa temática, optou-se por não determinar o período de tempo na busca. Ademais, alguns artigos contemplados (ver figura 1) dedicam-se à astrologia¹⁰ e a magia no medievo, publicados em universidades brasileiras.

AUTOR	TÍTULO	ANO	UNIVERSIDADE
KACIMI, Mourad.	Nuevos datos sobre la autoría de la Rutbat al-ḥakīm y la Ġāyat al-ḥakīm (o Picatrix).	2013	Universidad de Alicante.
SILVEIRA, Aline Dias da.	Saber em movimento na obra andaluza <i>Gayat al-hakim</i> , o <i>Picatrix</i> : problematizações e propostas.	2015	Universidade Federal de Santa Catarina.
CALLATAY, Godefroid de.	Magia en al-Andalus: <i>Rasa 'il ijwan al-Safa'</i> , <i>Rutbat al-hakim</i> y <i>Gayat al-hakim</i> (Picatrix).	2013	Universidad de Barcelona.
MARTÍNEZ ENAMORADO, V.; PÉREZ RIVERA, J. M.	Molde Andalusi para Exvotos de Plomo.	2017	Universidad de Málaga.
GARCÍA, Iván Ruíz-Larrea.	Espejos y cuadrados mágicos en el Islam medieval.	2014	Universidad Complutense de Madrid.
ROZA CANDÁS, Pablo.	Recetarios mágicos moriscos: Brebajes, talismanes y conjuros aljamiados.	2014	Universidad de Salamanca.
ANDRADE, Thainan Noronha de.	Relações entre magia e astrologia na Idade Média.	2017	Universidade Federal de Minas Gerais.
OLIVERAS, Marc.	El <i>De Imaginibus Caelestibus</i> de Ibn Al-Hatim.	2009	Universidad de Barcelona.

Figura 1: Tabela de artigos sobre magia islâmica na área de História e Arqueologia. Fonte: Elaborada pelo autor, 2020.

Nesse apanhado, conforme Kacimi (2013), os manuscritos árabes do *Ghayat al-Hakim* estão em bibliotecas difundidas pelo mundo. Segundo Hartner (1965 APUD KACIMI, 2013), as versões em castelhano e latim eram as únicas conhecidas pelos estudiosos ocidentais, até Wilhelm Printz conhecer um manuscrito na versão árabe por volta de 1920. Nessa ocasião, “Os principais manuscritos latinos desta obra, perdidos durante a Segunda Guerra Mundial, foram coletados por D. Pingree em sua edição crítica do Picatrix (1986)” (KACIMI, 2013, p. 240). Alfonso X, no ano de 1256, passa a organizar a tradução do *Ghayat al-Hakim*¹¹ a Escola de

¹⁰ “Ainda que não seja incomum que o Egito seja identificado como local de origem de especulações astrológico-astronômicas, na verdade estas ideias teriam surgido na região da Mesopotâmia. Nesse sentido, lembremos que não existiu propriamente uma cultura mesopotâmica, mas uma dinâmica de variadas influências culturais de sociedades que conviveram na região durante a Antiguidade. O conhecimento astrológico não pode ser facilmente atribuído a um grupo específico ou outro, ainda que durante a Antiguidade tenha se tornado comum atribuir estes saberes ao povo caldeu” (SILVA; MOTTA, 2020, p. 43).

¹¹ Algumas versões são atribuídas para Avicena (980-1037), filósofo e polímata de Uzbequistão; o mesmo para Algazali (1058-1111), teólogo islâmico, filósofo e polímata iraniano; outros associam para o grego Hipócrates (460 a.C – 377 a.C), que tem suas teorias desenvolvidas na Idade Média.

Tradutores de Toledo (VERNET, 1978). No século XII, “[...] em Toledo, a primeira escola espanhola de tradutores do árabe para o latim. Essa escola teria sido fundada por D. Raimundo, monge beneditino nascido em Agen, no sudoeste da França, que foi arcebispo de Toledo de 1126 a 1151” (MOURA, 2013, p. 77). Para Moura (2013), falar sobre a Escola de Tradutores de Toledo não é uma tarefa simples, já que envolve “entrecruzamentos” em seu contexto histórico, conduzindo até Bagdá, no período do califa al-Ma’mun (dinastia dos Abássidas, século VIII):

Em uma aproximação a Tulaytula, a Toledo muçulmana, no século XI, é impossível não perceber a extrema vitalidade da cidade, a intensa movimentação das suas ruas, a grande circulação de homens e mercadorias provenientes dos mais variados lugares, enfim, certa efervescência que a tornava um incontestável pólo peninsular (VEREZA, 2010, p. 31).

Para Kacimi (2013), do texto árabe se conta com a edição de Ritter (1933) e a tradução alemã de Ritter e Plessner (1962), e uma tradução incompleta ao francês de Matton (1976), e ao castelhano do árabe por Villegas¹² (1978). Kacimi (2013) cita os textos em latim, que contam com a edição de Pingree (1986), traduzida para o inglês por Greer e Warnock (2011), onde o texto latino foi publicado anteriormente por Compagni (1975), aparecendo uma versão em italiano de Rossi et al. (1999), novamente traduzido para o francês por Bakhouché et al. (2003).

Além dos resultados obtidos, dos conteúdos nas áreas de História e Arqueologia (amuletos de al-Andalus), localizou-se artigos, livros e teses, situados em bancos de dados da Europa, principalmente da Espanha, entre algumas traduções do *Picatrix* (em Alemão, Espanhol, Inglês etc.), disponíveis eletronicamente em bibliotecas. Em suma, alguns procedimentos se darão na separação de trechos substanciais (sobre a obra), possibilitando a imersão do conteúdo histórico, religioso, arqueológico e mítico (outras contribuições serão mencionadas no decorrer deste trabalho). Isto posto, viu-se a preocupação de intentar e clarificar sobre o conceito de magia talismânica, na maioria das vezes, cobertas de noções prontas e acabadas, abordando uma problematização histórica em seu conceito “inicial”.

1.1.1 Religião e Religiosidades no Islã

¹² Uma versão do *Picatrix* em espanhol, traduzido por Villegas (1978), principal obra analisada neste trabalho, contando com quatro livros (partes) ou tratados: o primeiro tratado, contém uma introdução e sete capítulos; o segundo, possui doze capítulos; o terceiro tratado, doze capítulos; e o quarto tratado, oito capítulos. O capítulo três desse trabalho, se concentrará nas partes anteriores da obra, sobre a confecção de talismãs descritos no tratado um e dois, junto a historiografia e arqueologia andaluz.

Os *djinn* (s), popularmente chamados de espíritos e/ou guardiães, são notórios desde a Arábia pré-islâmica¹³, período marcado pela presença de cultos e adorações aos mais diversos deuses e deusas, que antecedem¹⁴ a religião islâmica. Essas criaturas, também citadas nos capítulos/suras do Alcorão, se tornaram partícipes do imaginário popular¹⁵, em territórios do Oriente Médio¹⁶/Golfo Pérsico, até as partes do leste e sul do Mar Mediterrâneo, considerada uma sub-região da África-Eurásia, e partes da África setentrional ou Norte da África: Marrocos, Tunísia, Argélia, Líbia, Egito, Saara Ocidental e Sudão. Nesse contexto:

Embora o árabe já possuísse uma longa tradição epigráfica (mais de um milênio, considerando a antiga escrita do sul da península), só se pode falar propriamente em literatura a partir da fixação escrita do Alcorão, após a morte do Profeta, em 632. E foram necessários cerca de cem anos para que os primeiros compiladores passassem a transcrever a poesia pré-islâmica, conforme recitada pelos beduínos (MUSSA, 2006, p. 9).

Uma série de elementos, personagens, seres fantásticos (lendários e mitológicos) e sobrenaturais, comumente são referidos quando se menciona os *djinn*, nomeados em dois tipos, o *gul/ghul* (ogro) e o *yinn/jinn* (gênio). O termo *gul* (Anexo A), vem da raiz árabe *gala-yagulu*, que significa “arrebatar”, “aniquilar”, “assassinar”, “desgraça”, “acidente”, “ogro”, “gênio” e “demônio”, podendo ter relação com um ser tanto feminino como masculino, conhecidos nos contos de tradição árabe-muçulmana e palestina (CARRASCOSA, 1997).

Apesar de serem personagens tão conhecidos e populares, não existe uma definição clara e precisa em torno do que seja um *gul* ou um *yinn* (Anexo B), sendo muito comum que sejam confundidos um com o outro e generalizados popularmente. A maioria dos autores consideram o *gul* uma espécie pertencente à família dos *jinn*. A crença em diferentes seres¹⁷, como *jinn*,

¹³ “Os poemas pré-islâmicos foram compostos na língua que hoje se denomina “árabe clássico”. Na verdade, tratava-se, já naquela época, de um idioma formal, um pouco diferente dos mais ou menos variados dialetos tribais” (MUSSA, 2006, p. 13-14).

¹⁴ Temas do cotidiano eram correntes, “Os poemas beduínos não eram obra de ficção – ou ao menos não eram entendidos como tal. Tudo neles corresponde a lugares e pessoas concretos, a experiências vividas, a sentimentos reais” (MUSSA, 2006, p. 15).

¹⁵ “Os poemas não eram criaturas comuns. O talento poético provinha de sua capacidade de receber inspiração dos gênios” (MUSSA, 2006, p. 16).

¹⁶ Localizada geograficamente: Arábia Saudita; Bahrein; Catar; Chipre; Egito (África e Ásia); Emirados Árabes Unidos; Iêmen; Israel; Irão; Iraque; Jordânia; Kuwait; Líbano; Omã; Palestina; Síria e Turquia (parte asiática). Regiões marcadas por narrativas bíblicas, corânicas e históricas (região da mesopotâmia).

¹⁷ Os *jinn* são conceituados como espíritos (*`arwah*). Por sua vez, tem-se a categoria dos ogros (*gilan*) e ograds (*si`ali*) e dos demônios (*qatarib*).

shaitan (Anexo C), *ghul*¹⁸, *`ifrit*¹⁹, são partilhados nas tradições árabes, onde a crença nos *jinn* remonta aos povos mais antigos (CARRASCOSA, 1997).

No Alcorão, várias são as classificações entre os *djinn*, seja numa concepção demoníaca (*ifrit*) ou como coparticipantes do *jannah* (paraíso), associadamente com a comunidade muçulmana (homens e *djinn*, que adoram a Allah). Os *djinn*, nas narrativas corânicas, foram criados do fogo sem fumaça (do fogo puríssimo), assumindo qualquer forma, pertencendo a locais inanimados, variando seu estilo de perceber o mundo (Anexo D). Observa-se, no Nobre Alcorão (Suratu Al- a raf, 7: 11-17):

E, com efeito, criamo-vos; em seguida, configuramo-vos; depois, dissemos aos anjos: “Prosternai-vos diante de Adão.” E prosternaram-se, exceto Íblis. Ele não foi dos que se prosternaram. Allah disse: “O que te impediu de te prosternares, quando to ordenei?” Satã disse: “Sou melhor que ele. Criaste-me de fogo e criaste-o de barro. Allah disse: “Então, desça dele! E não te é admissível te mostrares soberbo nele. Sai, pois, por certo, és dos humilhados!” Satã disse: “Concede-me dilação, até um dia, em que eles serão ressuscitados.” Allah disse: “Por certo, és daqueles aos quais será concedida dilação.” Satã disse: “Então, pelo mal a que me condenaste, ficarei, em verdade, à espreita deles, em tua senda reta. “Em seguida, achegar-me-ei a eles, por diante e por detrás deles, e pela direita deles e pela esquerda deles, e não encontrarás a maioria deles agradecida.”

No Ocidente, nas narrativas folclóricas, os gênios²⁰ podem se esconder nas montanhas, garrafas vazias, árvores e locais abandonados, dispondo de atitudes benéficas (*marid*) e/ou maléficas (*si`ali*). Com o passar dos anos, os *djinn* passaram a ser chamados de gênios, seres demoníacos, extraterrestres e fantasmas, tendo origem panteísta²¹ e, portanto, ligados ao culto à natureza, ou na devoção coletiva e individual dos grupos, como forma de culto particular/independente (ABUMALHAM, 1992). No livro das *Mil e uma noites*, no conto “O gênio e a jovem sequestrada”, na tradução brasileira de Jarouche (2005, p. 46), por exemplo:

Ali começaram a discutir sobre suas respectivas desditas e o que lhes sucedera. Enquanto estavam nisso, eis que um grito, um brado violentíssimo, saiu do meio do mar. Tremendo de medo, eles supuseram que os céus se fechavam sobre a terra. Então o mar se fendeu, dele saindo uma coluna negra que não parava de crescer até que alcançou o topo do céu. Tamanho foi o medo dos irmãos que eles fugiram e subiram numa árvore gigante na qual se instalaram, ocultando-se entre as suas folhagens. Dali, espicharam o olhar para a coluna negra que, flanando pela água, fazia o mar fender-se e avançava em direção àquele prado verdejante. Assim que botou os pés na terra,

¹⁸ Os *Ghul* são vistos como seres que podem mudar de forma, transitando entre o mundo espiritual e físico. Muitas vezes, ganhando uma conotação de zumbi, habitantes dos cemitérios.

¹⁹ Gênios maldosos e implacáveis.

²⁰ Existem vários tipos para os gênios, aqueles que vivem no ar; os que se parecem com animais (serpentes, escorpiões etc.); e os que atuam como seres humanos, constituindo descendência (CARRASCOSA, 1997).

²¹ Crenças e práticas que defendem a totalidade de todas as coisas: natureza, universo, seres, divindades etc.

ambos puderam vê-lo bem: tratava-se de um *`ifrit* preto, que carregava à cabeça um grande baú de vidro com quatro cadeados de aço.

Por fim, ainda sobre os *jinn*, existem duas teorias no que concerne sua etimologia. Uma afirma que a palavra deriva do árabe *yanna-yayunnu*, que significa “cobrir”, “envolver”, “ocultar”, “ser escuro” (CARRASCOSA, 1997); a outra possibilidade remete à palavra latina “genius”, recebendo influências do gnosticismo, da cultura greco-romana, do judaísmo e do cristianismo (ABUMALHAM, 1992). Para as traduções que recorrem ao termo *jinn*, geralmente são ambíguas e variadas, como “gênio”, “gnomo”, “elfo”, “demônio”, “duende” e “espírito” (CARRASCOSA, 1997). No Alcorão, algumas suratas são dedicadas aos *djinn* com frequência: surata 72²² do Alcorão, *Al-Jinn*²³, “A Sura dos Jinns”; a surata 114²⁴, *An-Nass*, “A Sura dos Homens”; surata 15²⁵, *Al-Hijr*, “A Sura de Al-Hijr”; a surata 51²⁶, *Az-Zariyat*, “A Sura dos Dispersadores” etc.

Carrascosa (1997) argumenta que existe um conto folclórico sobre a origem dos gênios, mas que esta não se trata de uma narrativa tão conhecida quanto outras. Segundo a ela, Eva deu à luz a quarenta filhos, mas que não podia criar mais de vinte, elegendo os melhores e abandonando o restante. E quis Deus que estes filhos abandonados que vivem abaixo da terra, vagassem a noite, como demônios, enquanto as pessoas dormiam. Os *jinn* seriam justamente os filhos de Eva que foram abandonados. Segundo outra narrativa folclórica, poetas, magos, sacerdotes e adivinhos, foram inspirados nas artes mágicas por possuir ligações com os *jinn*, existindo possíveis relações amorosas e conjugais, nesse contexto, entre os gênios e os humanos (CARRASCOSA, 1997).

Com efeito, as origens do islamismo²⁷ remetem ao profeta Muhammad (570-632 d.C.), da tribo dos haxemitas, recebendo de Alláh (Deus), a revelação do Alcorão na Caverna de Hira, Arábia Saudita (Meca), durante vinte e três anos²⁸, tendo como mediador e mensageiro o anjo Jibril (Gabriel). No ano de 622 d.C., Muhammad vai para Yatreb (Medina), onde ocorre uma

²² Nobre Alcorão (Suratu Al-Jinn, 72:1): “Dize: “Foi-me revelado que um pequeno grupo de Jinns ouviu minha recitação; então, disseram: ‘Por certo, ouvimos um Alcorão admirável [...]’.

²³ Segundo Helmi Nasr, tradutor do *Nobre Alcorão*: “Al Jinn: coletivo designativo dos seres invisíveis, benfazejos, ou malfazejos, que, de acordo com o Alcorão, foram criados de fogo – cf. XV 27” (p. 976).

²⁴ Nobre Alcorão (Suratu An-Nass, 114: 5, 6): “Que sussurra perfídias nos peitos dos homens, “Seja ele dos jinns, seja ele dos homens”.

²⁵ Nobre Alcorão (Suratu Al-Hijr, 15: 26, 27): “E, com efeito, criamos o ser humano de argila sonora, de barro moldável. E os jinns, criamos-los, antes, do fogo do Samum”.

²⁶ Nobre Alcorão (Suratu Az-Zariyat, 51:56): “E não criei os jinns e os humanos senão para Me adorarem”.

²⁷ Refere-se a submissão somente a Alláh; e o profeta Muhammad, o último mensageiro e anunciador da verdade divina. O selo de todos os profetas anteriores.

²⁸ O Alcorão como livro sistematizado, séc. VIII. Antes disso, a tradição era transmitida oralmente pelos Sahabas (companheiros que anotavam os ensinamentos do profeta).

perseguição política da tribo dos coraixitas, iniciando-se o calendário islâmico (lunar) e desdobramento dos ensinamentos na Península Arábica (Omã, Iraque, Catar, entre outras localidades), evento conhecido como Hégira. Em 629, Muhammad²⁹ conquista Meca, sua terra natal, considerado um dos maiores centros políticos e religiosos do mundo, a Caaba³⁰. No decorrer dos anos, os pilares da fé³¹ islâmica tomaram forças nas regiões e cidades circunvizinhas, onde muitos grupos políticos, ascéticos, místicos e ortodoxos (sunitas e xiitas, após a morte do profeta), foram ganhando destaque em copiosos espaços geográficos:

Os beduínos costumavam fazer peregrinações a santuários dispersos por quase toda a península. Alguns eram muitos famosos, como o de Meca, onde se situava (e ainda se situa) a Caaba – grande pedra preta sobre a qual se construiu uma “casa” cúbica. No mês da peregrinação a Meca acontecia a feira de Ukaz, onde havia concursos de poesia. Dez (ou sete) dentre os poemas premiados – e foram muitos – receberam uma honra especial, superior mesmo, ao serem bordados com fios de ouro sobre um manto de púrpura e exibidos sobre a Caaba. Embora hoje não se acredite mais nessa lenda, poucos críticos deixariam de considerar essa antologia – a dos *poemas suspensos* da Caaba – como o principal modelo de poesia pré-islâmica que a tradição conseguiu conservar (MUSSA, 2006, p. 10).

Com o tempo, por meio da divulgação do islamismo, se formavam o Império Islâmico, construindo um poderoso domínio para aquela época, entre os séculos VII e VIII, e expandindo-se pelas Penínsulas Arábica e Ibérica. Por meio desses acontecimentos surgiu uma cultura rica, graças a obras de artesãos, cientistas, artistas, poetas, poetisas³² e filósofos, que resultou em uma forte influência vista até hoje, em diversos países, no período que engloba a Idade de Ouro Islâmica, do século VIII ao XIII/XIV:

A letra feminina de al-Andalus, ou seja, a letra feminina árabe da Península Ibérica, é possivelmente a mais extensa da Europa medieval. Acima de tudo, o número de

²⁹ Sua morte aconteceu por doença, na cidade de Medina. Anteriormente, foi casado com Khadija, que o ajudou a propagar a sua vida religiosa.

³⁰ Já se tinha a caaba no período pré-islâmico, remontando a Adão e Eva, erigido pelo profeta Abraão. O local destinou-se a cultos politeístas. Depois da chegada do islamismo, o local passou a servir de peregrinação e encontro dos muçulmanos até hoje. A caaba/kaaba consiste em um fragmento meteórico, uma pedra escura que simboliza os pecados da humanidade (a princípio seria branca), vindo do *paraíso* ou *jannah*, como a parte mais sagrada e importante do mundo, construído em formato de cubo.

³¹ A profissão de fé ou reversão (*shahada*); as cinco orações obrigatórias (*salat*); a prática da caridade (*zakat*); o jejum (*saum*) e peregrinação a Meca (*haje* ou *hajj*). Outros pilares são: a crença em um Deus único; crença nos anjos; crença nos livros sagrados (revelados por Deus); crença nos profetas; crença no juízo final e crença na predestinação.

³² Um dos nomes mais importantes para a literatura de al-Andalus, é a célebre da aristocracia de Córdoba, conhecida como princesa Wallâda (sua morte gira em torno de 1087), recorrendo às sátiras (*hiyâ*) estereotipadas e à obscenidade, sua vida era rodeada de liberdade e independência, liderando espaços literários, ao redor de uma relação amorosa com Zaidûn, um dos maiores poetas de al-Andalus (ARAGÓN HUERTA, 2008). Do mesmo modo, “Como reunião literária, Wallada preside os encontros dos grandes poetas e escritores da atualidade, competindo com eles na arte da criação e superando-os. Segundo seus contemporâneos, ela era uma mulher eloquente e lúcida” (ARAGÓN HUERTA, 2008, p. 36).

poetisas mencionadas por fontes árabes é bastante elevado. Cerca de cinquenta mulheres parecem ter recebido uma educação que lhes permite compor poesia, embora apenas poemas tenham sido preservados por pouco mais de trinta, exatamente trinta e três andaluzes e uma poetisa da Síria, chamada Sara al-Halabiyya, que, no final do século XIII, visitou al-Andalus e as cortes do Ocidente muçulmano, correspondeu-se com poetas da região e acabou por se estabelecer em Marrocos (GARULO, 2003, p. 65).

Por conseguinte, nos séculos X e XI, os muçulmanos tiveram um grande avanço significativo para a sociedade, tornando a mesquita um local público (universidade), possibilitando a abertura para as comunidades e para o conhecimento, surgindo duas instituições, chamadas a *Casa da Sabedoria* e a *Casa da Ciência*. A primeira tinha como objetivo traduzir os escritos ocidentais e textos gregos, traduzidos para o árabe³³ (ISKANDAR, 2000) e a segunda, dedicava-se a matemática e outras ciências, como a geometria, a aritmética, a astronomia, a álgebra, a música etc. No século X, a primeira casa teve seu início no Egito (ISKANDAR, 2000).

É necessário que se leve em consideração o ápice da cultura árabe na Europa e sua tamanha relevância para o ensino literário entre as culturas ocidentais. Obras de extrema importância da *Antiguidade Clássica* foram traduzidas e preservadas a partir da *Casa da Sabedoria* e *Casa da Ciência*, que preservaram a filosofia antiga, impedindo seu desaparecimento, no mesmo momento em que os islâmicos formavam uma das épocas mais valiosas da Cultura Árabe, a Dinastia Fatímida³⁴ e a Omíada³⁵, localizadas no Egito e em al-Andalus³⁶ (Espanha), onde construíram centros culturais que eram rivais de Bagdá (ISKANDAR, 2000).

Naquela época existiam os pedagogos, que se dividiam em classes e visavam o atendimento de adultos, jovens e crianças. Esses entendiam que as crianças tinham facilidade no aprendizado de memorização, ou seja, no ensino do Alcorão, sinônimo de bênçãos (*baraka*)

³³ Os livros foram passados do árabe para o latim, além do persa, do hebreu e do turco. A cultura islâmica coletou, compilou e resgatou inúmeras obras, incluindo o conhecimento do Império Bizantino, Grécia Clássica, Norte da África, Egito, Pérsia, Índia e China Antiga.

³⁴ Foi um califado formado com a ascensão da dinastia xiita ismaelita, constituída por quatorze califas, reinando na África do Norte entre 909 e 1048 e no Egito entre 969 e 1171.

³⁵ Segundo dos quatros principais califados islâmicos após a morte do profeta Muhammad, reinando em Damasco (Síria), entre 661 a 750. Na Espanha, em Córdoba, entre 756 a 1031.

³⁶ Período que abrange o século VIII (Península Ibérica), a partir do domínio do Califado Omíada (segundo dos quatros principais califados islâmicos). Al-Andalus ou al-Ândaluz (capital Sevilha), em castelhano: Andalúcia, é uma região autônoma situada na costa sul da Espanha, que tem a sua sede na cidade de Granada. Al-Andalus foi a única região a participar da *Idade de Ouro islâmica* na Europa, com o domínio dos povos do Norte da África, durando por quase oito séculos, onde se desenvolveu a agricultura, construção naval, indústrias (papel, cerâmica, vidro e tecido). A comunidade de al-Andalus se divide em oito províncias. Atualmente são 50 províncias espanholas (dezessete comunidades autônomas da Espanha, somando duas cidades autônomas na África do Norte), incluindo 774 municípios, dentre as províncias: Almería; Cádiz; Córdoba; Granada; Huelva; Jaén; Málaga e Sevilha.

para os muçulmanos. Neste local, tivessem os estudiosos origem muçulmana ou não, reuniam-se no intuito de fazer a tradução do conhecimento das culturas para o idioma árabe, prezando pelo conhecimento dos escritos (ISKANDAR, 2000).

No século XII outra instituição se destaca, chamada de Madrasa ou Madraçal, que consistia em uma escola mantida pelo poder público. De acordo com Iskandar (2000), no ano de 1605, em Bagdá, uma das mais importantes Madraças foi fundada pelo Sultão Nizam Al Muluk, conhecida como Nizamyya, possuindo forma quadrada, acompanhado de um belo jardim. Algumas divisões de salas eram para os debates, reuniões e conferências, um ambiente para cada ciência a ser estudada. No primeiro andar havia bibliotecas e acomodações para os estudantes, possuindo quartos, cozinha e locais para todas as necessidades possíveis. As instituições, universidades e prédios também faziam parte do contexto da tradição e cultura, com a finalidade de abarcar o conhecimento e as ciências da jurisprudência, direito, o estudo da língua árabe, literatura, poesia, música, história, desenho geométrico, química e ciência dos hádices³⁷ (ISKANDAR, 2000).

É necessário manter-se em mente que o sufismo é um dos grandes precursores da mística³⁸ islâmica. Em termos práticos, o sufismo não se diferencia da busca pela *União*, encontrada nas orientações místicas anteriores ao islã, observados na cabala judaica, nas propostas platônicas/neoplatônicas, no gnosticismo e misticismo cristão, que deram embasamento para o sufismo islâmico (SILVA FILHO, 2013). Por volta do século XII, essas vertentes e comunidades já haviam se disseminado por vários territórios/localidades (formação de núcleos e ordens), entrelaçados ao contexto do Alcorão.

O sufismo está ligado à escola filosófica de práticas ritualísticas e orais. O termo *sufi*, designa “aquele que segue a escola do sufismo”. A sua origem etimológica é um assunto discutido há muito tempo: a palavra *suf* (lã), fazendo alusão as vestes que os primeiros seguidores da mística usavam, correlacionando-se à humildade e ao desapego dos bens materiais; *safa* (pureza), um dos principais atributos do sufi; *saff* (*fileira*), diz-se que os sufis estavam na fila da frente da mesquita, no sentido de uma elite religiosa; *suffah* (banco), em alusão àqueles que se sentavam no banco da frente da mesquita, em que o profeta Muhammad rezava (SILVA FILHO, 2013). Os praticantes da fé sufi, seguidores da ordem, preferem ser

³⁷ Sunnah e Hádice: são fontes complementares de onde os ensinamentos do islã são transmitidos. Hádice/Hadith significa transmitir/comunicar algo ao homem, classificados entre: *fortes/autênticos* e *fracos* (confiabilidade dos textos). Sunnah/Suna explica os feitos e os dizeres do profeta Muhammad, suas ações e suas práticas (um caminho trilhado), se relacionando com a ação do muçulmano.

³⁸ A partir do século XX, a crença no sufismo, conhecida dessa maneira no Ocidente, é caracterizada pela prática da espiritualidade e de saberes intelectuais dos muçulmanos, dentro das vertentes filosóficas do islã.

chamados de *al faquir* (pobre); *dervish* (em persa ou turco); *murid* (aluno) ou *salik* (viajante), dado que os seguidores dessa crença religiosa, seguindo os próprios, estão apenas de passagem na vida terrena (SILVA FILHO, 2013).

Atualmente, o sufismo está relacionado à forma da mística islâmica, tendo diferentes vertentes e técnicas (entre Alláh e o homem). É uma esfera onde se proporciona uma experiência espiritual islâmica, em meio aos elementos da revelação profética, construída na teologia muçulmana. Tanto o islã quanto o sufismo buscam conduzir o praticante em direção à *Verdade ou Realidade*, porque este desenvolvimento recebe o nome de *Caminho*, e o viajante, uma vez no caminho, busca eliminar os véus que ocultam a sua experiência do real, e assim, vir a transformar-se na *Unidade* (SILVA FILHO, 2013). Contudo, como religião institucionalizada, o islã não permite a experiência mística.

No islamismo, como religião revelada, as intenções viriam por meio da prática dos preceitos religiosos. No sufismo, além desses preceitos, figuram uma série de fatores ritualísticos, subjetivos e intuitivos. Dessa forma, o sufismo não contradiz a ortodoxia, mas constrói sua base na *Shari'ah* (lei) e *Tariqa* (caminho sufi), ambos em complemento, pois, por não se tratar de um processo estritamente intelectual, o sufismo acabou gerando uma série de formulações práticas e teóricas, constituindo verdadeiras linhas filosóficas e místicas, contra um islã cada vez mais sistematizado (em leis e teologias), perante uma liberdade espiritual, dormentes na maioria dos seres humanos, mas que poderiam ser desenvolvidos com o tempo (SILVA FILHO, 2013).

Silva Filho (2013) defende que o sufismo inicial representa uma expressão natural da religião pessoal (individual), em contraposição à expressão religiosa do grupo, uma afirmação do direito pessoal, em seguir uma vida de contemplação e de contato com a fonte de *ser e realidade*, acima de qualquer forma institucionalizada de religião (autoridade), para a relação *Mestre-Discípulo*, onde o espírito da piedade corânica foi assumindo inúmeras expressões espirituais, como as encontradas nos antigos ascetas e devotos (Anexo E), que garantiam que o islã não estivesse enclausurado em uma diretiva normativa, mas que suas motivações fossem de alcançar uma percepção ética.

Silva Filho (2013) levanta vários pontos específicos acerca dessa questão, como uma possível origem clássica (desde o início do islã), dentre os passos que a religião conquistara no meio da ortodoxia, tal qual o aumento da mística, por exemplo. O pesquisador discorre sobre os períodos imperialistas (Abássida e Fatímida) a partir do século VII ao IX, quando teria havido uma troca de informações entre muçulmanos, eremitas cristãos e gnósticos, mantendo as práticas da *Shari'ah* (conjunto de leis e direitos dentro da fé islâmica), tornando-se, então,

os primeiros muçulmanos ascetas, alquimistas, filósofos, mestres e devotos dentro da tradição mística.

Em sua fase do século X ao XII, o sufismo se deleitou nas fontes gregas e ramos filosóficos; do século XII ao XIV, passou a abranger as vias místicas e tradições institucionalizadas, atravessando um período de popularização social (SILVA FILHO, 2013). De acordo com Silva Filho (2013), as massas foram se espalhando por diversos locais, tomando uma maior proporção político-social, concebendo vários autores conhecidos, dentre eles: Jalal ud-Din Rumi (1207-1273), autor do livro *Mathnawi*, uma organização influente de poemas sufis.

Do século XVI ao XIX, as ordens sufis se integram aos partidos políticos, ocasionando, nesse momento, uma perseguição por parte do puritanismo. Este se declarava inimigo do sufismo alegando que seus seguidores eram ameaçadores e perigosos, culminando numa intervenção de governos colonialistas o que impediu o crescimento da tradição mística (SILVA FILHO, 2013). Em suma:

Assim, por uma questão histórica documental, podemos dizer que o Sufismo surgiu de uma tradição de ascetismo e sentimento de piedade por volta do Séc. VIII, tornando-se um movimento organizado mais ou menos ao mesmo tempo em que as disciplinas das ciências religiosas islâmicas foram assumindo suas formas maduras. Os mais antigos e sistemáticos textos Sufis surgiram no final do Séc. IX e os manuais clássicos a partir do final do Séc. X. Somente no Séc. XIII o Sufismo acabou por se cristalizar em Ordens monásticas organizadas. Essas Ordens desempenharam enorme papel na vida social e religiosa da comunidade islâmica até o Séc. XX e elas ainda são o centro da vida religiosa em grande parte do mundo islâmico (SILVA FILHO, 2013, p. 81-82).

O *poder* e o *imaginário social*, dentro da especificidade do termo *imaginação*, englobam faculdades, como o comando da linguagem, imbuída de simbolismos e emblemas (BACZKO, 1985). Tradições prosseguem com conceitos distintos das gerações anteriores, acerca do universo e do homem, devido aos dilemas e seguimentos experienciados em cada lapso histórico (embora existam convergências, trocas culturais, diferenciação, categorização etc.). No que lhe concerne, o entendimento entre sociedade (s), religião (ões), religiosidade (s) e imaginário social, tomam força e autonomia na vida dos sujeitos, ao se apropriarem de um status elevado em suas práticas discursivas e de poder, considerando o verbo, com o intuito de deliberar e organizar certas ocasiões (verbalização). Dessa forma, os mitos atuam como uma organização de seu nascimento, gênese, origem (nem sempre cronológicas), relacionados ao cosmos e conhecimentos que integram o mundo e a sociedade, saberes e embates sobre princípios da humanidade, entre as cosmogonias existentes nas culturas, perpassando as manifestações

sociais relativas à cultura e mitos voltados às inúmeras finitudes da vida (catástrofes, pragas, morte, inundações etc.).

1.1.2 Ciência (s) da (s) Religião (ões) e História das Religiões: conceitos e debates epistemológicos

No cerne das discussões aqui apresentadas, necessita-se discutir, também, a História das Religiões. Por volta do século XIX, esta viria a surgir enquanto disciplina e área de conhecimento, dedicando-se, então, à História eclesiástica, em nome da fé. Tempos depois, ela viria a se distanciar de temas próprios e confessionais, despertando interesse pela origem das religiões (análise e comparação), segundo suas interpretações acerca das religiões do Oriente (tidas por primitivas, exóticas e desconhecidas). Nesse contexto europeu, a História tornou-se base para defesas e manifestações espirituais, onde os registros e o rigor linguístico dos escritos e textos viria a marcar um momento inflexível, fonte de uma historiografia Positivista (documentos e comprovação dos fatos) (PRADO; SILVA JÚNIOR, 2014).

Ao longo de grandes expedições colonialistas europeias, rumo às teorias e vertentes evolucionistas, racionalistas e positivistas, a sociedade cristã foi reconhecida como a verdadeira religião e ciência. Crawford (2005) afirma que, nesse período, as religiões foram sendo definidas por duas principais vertentes: a de caráter *fenomenológico*, substantivo, essencial e autônomo ao fenômeno religioso; e a outra, sob influência das definições *funcionais* das religiões. Muitas teorias funcionalistas se debruçaram sobre o objeto religião apresentando-a do ponto de vista da sociedade, algo observado no sociólogo Émile Durkheim e no antropólogo Bronislaw Malinowski, de visão *emocionalista da religião*, sobre a necessidade e existência das crenças (SCHIMIDT, 2007).

Outro nome importante para a área foi o romeno Mircea Eliade (1907-1986), que se tornaria um dos mais respeitados historiadores, mitólogos e filósofos da religião do século XX. Eliade evidenciou em suas obras uma hermenêutica dos fenômenos histórico-religiosos, respaldados no método comparativo e essencialista da vida religiosa, presenciado no tempo-espaço, vivenciado pelo *homo-religious* (PRADO; SILVA JÚNIOR, 2014):

Já a vertente *fenomenológica* de estudo da religião, essencialista por definição, está ainda mais comprometida com o passado originário comum e com a transcendentalidade fundamental das manifestações religiosas. Nela está Otto, com seu conceito de *sagrado*, das *heilige*, do *totalmente outro* como categoria teológica essencialista. Está também Leuw, com sua fenomenologia da religião, que parte dos textos e das experiências espirituais milenares, colocando-as sob óticas naturalistas, sociológicas e históricas, para com isso encontrar uma essencialidade, uma especificidade e uma unicidade das religiões. A diferença de Leuw em relação a Otto está no fato de suas análises serem mais científicas (as de Otto teológicas), de sua

preferir estudar o comportamento (e não o sentimento) dos sujeitos religiosos. As análises de Leeuw são orientadas para uma objetivação (vidade) das experiências religiosas (PRADO; SILVA JÚNIOR, 2014, p.14).

De início, houve um desalinho entre a vertente da História das Religiões e a Ciência da Religião, apesar de que em ambas o instrumento metodológico se dava pelo uso do princípio comparativo (sistemas de crenças, semelhanças, distinções), e interagiam com pesquisadores de áreas afins (a filologia, etnologia e estudos comparados estavam em alta nesse período). O termo Ciência da Religião foi cunhado por Max Müller em 1867 e quando da ocorrência do primeiro *Congresso Internacional de Ciência da Religião*, em Estocolmo, na Suécia, no ano de 1897, ela passou a ser chamada de *Estudo de Religião Comparada/Sistemática*, campo no qual as pesquisas rumavam para a análise dos mitos, da magia, do exotismo, dos estudos aborígenes e crenças orientais (PRADO; SILVA JÚNIOR, 2014):

Os trabalhos de M. Müller no sistema comparativo e suas explicações sobre os aspectos essenciais da religião, baseado em fenômenos naturais, tiveram forte influência sobre a disciplina de História das Religiões, bem como os estudos de autores contemporâneos, de outras áreas, como W. Mannhardt (1831-1880) e a mitologia camponesa báltica; J. G. Frazer (1854-1941) com *O Ramo de Ouro*, o mito e a magia; E. B. Tylor (1832-1917), autor do livro *A Cultura Primitiva*, teórico do *animismo* e do *evolucionismo social das religiões*; esses três dentro do campo da Etnologia e Antropologia. Na Sociologia da Religião figura E. Durkheim (1858-1917), com o tema do *totemismo* em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, escrito em 1912. Na Psicologia da Religião aparece S. Freud (1856-1939), criticando a religião como sendo um tipo de *ilusão psíquica*, e W. James (1842-1910) e seu clássico livro *Variedades da Experiência Religiosa*, de 1902. E na Fenomenologia da Religião, G. V. Leeuw (1890-1950), com estudos sobre a *experiência fundamental da religião* em sua *essência e manifestação* (PRADO; SILVA JÚNIOR, 2014, p.12-13).

Por sua vez, durante o século XIX, o estudo da religião institucionalizada se dava por meio das disciplinas de *Ciências Sistemáticas da Religião* e da *História das Religiões*, que eram distantes de métodos historiográficos propriamente ditos (SILVA, 2018). Hock (2010) cita as influências que ocorreram inicialmente nessas áreas, através de subdivisões e categorias, frente a tendência metodológica e evolutiva para a área, como Charles de Brosses (1709-1777), Friedrich Max Müller (1823-1900), dentre outros que influenciaram a construção de saberes nas Ciências das Religiões: Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Augusto Comte (1798-1857), Charles Darwin (1809-1882) e Edward Burnett Tylor (1832-1917). Nesse paralelo, Usarski (2013, p. 139) alude ao fato empírico que embasa a Ciência da Religião:

De acordo com essas ambições, a Ciência da Religião defende uma postura epistemológica específica baseada no compromisso com o ideal da “indiferença” diante do seu objeto de estudo. Trata-se de uma técnica de observação e descrição que na literatura especializada é frequentemente associada a termos como “ateísmo metodológico” ou “agnosticismo metodológico”. Comprometido com este ideal, o

cientista da religião exclui da sua agenda a questão da “última verdade” e não se permite avaliar aspectos religiosos em comparação com as normas de outra religião ou com quaisquer outros critérios ideológicos.

Dentro de uma busca por independência, a Ciência da Religião (no singular), de tradição alemã, ganharia destaque em suas produções acadêmicas, ante uma discussão *metateórica* (*métodos* e *axiomas*), havendo certa incompatibilidade epistemológica entre a Ciência da Religião e a Teologia (GRESCHAT, 2005), dado que a primeira observa a religião como construção cultural e humana e não como revelação divina (DIX, 2007).

As escolas historiográficas foram se delineando principalmente ao longo do século XX. Dessas escolas, a *Escola Italiana de História das Religiões* ganharia destaque com Marcello Massenzio e Adone Agnolin, assumindo um campo interdisciplinar (antropologia, etnologia, linguística e sociologia) e expandindo o termo para Ciências das Religiões (no plural), de tradição italiana, em torno de uma pluralidade para os “novos métodos” (ciências) de pesquisas aplicados à religião, fundamentais para o surgimento da interdisciplinaridade mediante aspectos metodológicos, no período pós-guerra (FILORAMO; PRANDI, 1999).

A *Escola Italiana de História das Religiões* surgiu em 1925, porém, em 1973, na cidade de Urbino, Itália, seria nomeada de *Escola Romana de História das Religiões*, com a liderança de Raffaele Petazzoni (1883-1959), contando com Ernesto de Martino (1908-1965), Angelo Brelich (1913-1977), Vittorio Lanternari (1918-2010) e Dario Sabbatucci (1923-2002). Esta se dedicaria em rebater algumas das principais correntes da época (comparativa, estrutural e fenomenológica), considerando a primazia da *historicidade dos fatos religiosos*, em que cada fenômeno religioso apresenta sua respectiva historicidade, necessitando de que sua gênese histórica seja buscada, em oposição ao *estruturalismo-essencial*, colocando as indagações fenomenológicas sob interpretação, e os fatos culturais, em sua reconstrução e formação (PRADO; SILVA JÚNIOR, 2014).

No Brasil, na década de 1990, os estudos se guiavam pelos historiadores e cientistas sociais, em um amplo cenário, entre religiões e religiosidades brasileiras. No início do século XX, foram desenvolvidos estudos sobre o candomblé, religiões afro-ameríndias e afro-brasileiras, pautados nas abordagens e movimentos messiânicos, religiosidade e cultura popular nordestina, além de estudos voltados para a História da Igreja Católica do período colonial (TORRES-LONDOÑO, 2013). Carvalho (1994) delimita uma taxonomia sobre a (s) espiritualidade (s) e a efervescência da diversidade religiosa no Brasil, que abarcaria desde o período colonial (tradições africanas, ameríndias e católicas), passando pela chegada do kardecismo, até a década de 30, com a umbanda.

No decorrer do século XX, com avanço das pesquisas e estudos, obtém-se notoriedade na produção de compêndios enciclopédicos e materiais importantes. Ainda na mesma época, as pessoas migravam para as universidades e instituições, afastando-se aos poucos de uma postura confessional religiosa, adotada pela tradição judaico-cristã. Isto é, as religiões passariam a ser vistas como objeto de conhecimento e de diálogo interdisciplinar inseridas na cultura material através de trabalhos inéditos, das associações nacionais e de revistas na área de História das Religiões (TORRES-LONDOÑO, 2013).

Em 1960, a *História Nova*³⁹ ousou em investigar os aspectos sociais, demográficos, psicológicos, antropológicos e sociológicos, caracterizando o campo da história das mentalidades. Com essas discussões, os meios se abriram para que a religião fosse estudada numa ótica social, possibilitando os estudos de magia, feitiçaria, morte etc. Em razão disso, “Os autores se preocupam com o coletivo, com os indivíduos fazendo parte de uma sociedade” (ALBUQUERQUE, 2009, p. 42). Isso moveria o interesse pela história política, econômica e social, abrangendo a *história das representações*⁴⁰.

Neste sentido, a *Antropologia da Religião* e a *Sociologia da Religião* também emergiram como disciplinas auxiliares das Ciências das Religiões. A primeira calibra suas observações para os grupos, culturas, costumes, distinções, características sociais e crenças, através do contanto com o *Outro*; enquanto que a segunda, de visão *macro*, no tocante a sociedade, parte da compreensão entre os elementos que compõem as religiões no âmbito sociocultural (ritos, símbolos, mitos e crenças) (GUERRIERO, 2013).

Também as definições em torno do termo religião são diversas e plurais, dependendo do que cada pesquisador decida ressaltar ou de quais pressupostos parte em seus estudos. Geertz (2012), por exemplo, correlaciona a religião a um sistema de símbolos, partindo da postulação de uma existência geral e motivadora, que ecoa nos homens de modo duradouro (separação do sociocultural e do psicológico), externos às condições sociais. Em contrapartida, Asad (2010) não considera a religião como parte de uma ciência ou pensamento arcaico, fragmentada e perdida no tempo, onde as crenças humanas não podem e nem devem ser reduzidas a nenhum outro (longe de uma visão essencialista, universal e única), para o pressuposto de um fenômeno *transhistórico* e *transcultural*, em que o sistema simbólico não se encontra separado das práticas e elementos discursivos.

³⁹ Movimento intelectual do século XX, reunido pela revista especializada francesa: *Annales*.

⁴⁰ Assumiria formas diferentes: história das concepções globais da sociedade; história das estruturas mentais; história das mentalidades; histórias das condutas, entre outras.

Velho (1998) delinea o elo entre a Antropologia e o fenômeno religioso, focando-se no método etnográfico e da observação participante, utilizados para observar os símbolos, ritos, mitos e crenças. Camurça (2018) seleciona os modelos e métodos explicativos a partir do fenômeno religioso e dos cientistas das religiões, propondo uma antropologia *decolonial*, identificando, nos textos e traduções anteriores, o modo como os antropólogos se reportavam diante das experiências religiosas, comprometendo o *olhar do outro*. Acrescenta-se ainda o conceito de gênero, que não deve ser deixado à margem dos estudos das religiões (SCHIMIDT, 2007). Autores como Camurça (2008), Schmidt (2007) e Guerriero (2013), identificam a existência de tais perspectivas desde o século XIX, destacando, entre elas, Tylor, com as teorias animistas, do ponto de vista do primitivismo ao monoteísmo; e Frazer, sobre a tríade magia, religião e ciência moderna.

Além do mais, destaca-se a problemática e noção dicotômica de espiritualidade (s) e espiritualidade (s) não-religiosa (s). Nessa lógica, Coutinho (2012) discorre sobre a espiritualidade *objetiva* (institucional) e a *subjetiva* (encontro consigo), postulando que as religiões podem ser experienciadas tanto no individual quanto no coletivo e que pode-se adotar, por vezes, o enfoque sistemático ou de uma perspectiva historiográfica, considerando-se as dificuldades impostas pela generalização do termo *religião*, já que as tipologias genéricas buscam reflexões panorâmicas sobre o assunto:

“Espiritualidade” é um desses conceitos aparentemente inofensivos, que se instala no glossário de uma área e é invocado diante de fenômenos subjetivos que escapam ao enquadramento das malhas do saber. Tal como o “menos um” das equações matemáticas, aparece do nada, oferecendo soluções milagrosas para um impasse. Contudo não é, de modo algum, algo que saibamos exatamente o que significa. Apenas estamos acostumados demais com esse termo. Ele já se alojou no vocabulário de fieis de diferentes religiões e aos poucos ganhou espaço também em outras áreas. Atualmente setores das ciências da saúde valorizam muito a espiritualidade em processos de cura, enquanto setores do mundo da economia e da administração de empresas falam em “espiritualidade organizacional”, mas quando perguntamos exatamente o que isso significa ou sua importância, as respostas podem assumir um tom bastante beligerante. Perseguir a gênese conceitual do termo “espiritualidade” é uma tarefa árdua e desafiadora (CALVANI, 2014, p. 661-662).

Múltiplos são, também, os usos para os termos espiritualidade (s) e espiritualidade (s) não-religiosa (s), concebendo formatos representativos da cultura e do mundo, em determinados cenários espaciais e temporais, partindo de uma realidade social vivida (SILVA, 2011). Latour (2004) faz uma crítica à modernidade, afirmando que a iconografia cristã também buscou uma aproximação presente da representação da sociedade, porque, para o autor, transformar a relação entre ciência e religião em uma oposição entre “conhecimento” e “crença”, certamente ignorará a fluência que caracteriza uma e outra.

O termo *espiritualidade* é recente e abrange a teologia, a arte, a estética, a mística, e os espaços institucionais geralmente associados às crenças ocidentais cristãs e teológicas, distanciando-se dos sistemas oficiais religiosos (CALVANI, 2014). Nesse aspecto, Hanegraaff (2017) contextualiza o papel da secularização, remetendo ao conceito de religião e de espiritualidade (s) da *nova era* (não estritamente institucional, mas de uma religião secular), como um sistema simbólico que influencia ações, atitudes e comportamentos, em um quadro *metaempírico* (práticas do cotidiano, símbolos, mitos e ritos).

Em vista disso, concluímos, “A pluralidade das religiões remeteria à pluralidade das histórias e vice-versa” (SILVA, 2011, p. 228). O processo de secularização seguiu modificando o comportamento dos indivíduos, dos grupos e de suas representações sociais no Ocidente, agregando múltiplas transformações, como por exemplo a *autonomia religiosa*. Ou seja, “Dessa forma, a secularização torna-se um fenômeno mais visível no mundo ocidental ao longo do século XX, contribuindo para uma tendência de afastamento cada vez maior entre indivíduos e as instituições religiosas” (BELLOTTI, 2011, p. 25).

1.2 METODOLOGIA

Em direção ao debate científico, rumo à busca por desvelar o contexto sócio-histórico e religioso a ser aqui tratado (e tendo em vista os documentos originais), algumas considerações sobre a obra precisam ser feitas. Muitas das traduções do *Picatrix* iniciaram-se no século XX, em contato com o documento primário (este, de origem árabe, que veio a ser traduzido para o castelhano e para o latim), tendo sido analisado mediante traduções ocidentais, que abriram espaços para a produção de novos entendimentos e leituras, dado que, “[...] a pesquisa bibliográfica remete às contribuições de diferentes autores sobre um assunto, atentando para as fontes secundárias [...]” (GONSALVES, 2018, p. 97):

[...] A pesquisa qualitativa, costuma ser direcionada, ao longo de seu desenvolvimento; além disso, não busca enumerar ou medir eventos, e geralmente não emprega instrumental estatístico para análise dos dados; seu foco de interesse é amplo e parte de uma perspectiva diferenciada da adotada pelos métodos quantitativos. Dela se faz parte a obtenção de dados descritivos mediante contato direto e interativo do pesquisador com a situação objeto de estudo. Nas pesquisas qualitativas, é frequente que o pesquisador procure entender os fenômenos, segundo uma perspectiva dos participantes da situação estudada, e a partir, daí situe sua interpretação dos fenômenos estudados [...] (NEVES, 1996, p. 1).

A pesquisa qualitativa, como a nossa, consiste em buscar aspectos da realidade, como simbologias, crenças e valores, no mundo de significados estabelecidos nas experiências sociais das pessoas. Essa pluralização permite resultados representativos do objeto, durante as etapas

do estudo, sustentando o caráter científico, por meio de escolhas teóricas, diversidade e entendimento do tema. Esse levantamento sistemático a respeito do que foi produzido e mapeado em torno dessas fontes secundárias, constitui, “Nesse caso, não se tem uma relação direta com o acontecimento registrado, mas, sim, com o conhecimento de elementos ou de sujeitos mediadores” (GONSALVES, 2018, p. 98).

A religiosidade islâmica na Idade Média, por intermédio do grimório *Picatrix*⁴¹, abarca os sentidos mágico, talismânico e astrológico, bases do saber literário e popular da época. Neste caso, a pesquisa de caráter qualitativo dirige-se aos interesses e relações dos grupos e dos indivíduos, evidenciando a construção cultural, à que atribuem um problema social (CRESWELL, 2014).

A pesquisa focada na historiografia tampouco se encerra de maneira única e determinista. Pelo contrário, ela, lida com os registros e inscrições dentro da história, corroborando para a investigação dos fenômenos sócio-históricos da transculturalidade, algo observado na obra de astromagia, o *Picatrix*. Os estudos medievais recorrem aos eventos anteriores, mas também ao próprio tempo histórico em que estão inseridas, nas práticas e nos entrelaçamentos espaciais e de perspectivas presentes na fonte (SILVEIRA, 2016b):

[...] Proponho a análise da fonte em duas perspectivas. Na primeira, são articuladas as temporalizações, as expectativas e experiências, tornando-as fontes históricas, identificando o fenômeno histórico a partir de sua historicidade. Por essa perspectiva, a visão de mundo da fonte serve de acesso para compreender a sua temporalidade e o que se torna presente na linguagem medieval. Na outra perspectiva, são utilizados conceitos e categorias exteriores à fonte, concernentes às ciências humanas e à filosofia (SILVEIRA, 2016b, p. 193).

A tradução da fonte primária, dos documentos originais, possui estreita relação com a pesquisa bibliográfica e tabela elaborada pelo autor, contendo detalhes, descrições e imagens dos amuletos de al-Andalus, concedidos em sítio eletrônico (Apêndice A), indispensáveis para o diálogo, produção e aproximação do *Picatrix*, entendendo que a pesquisa qualitativa envolve, “[...] riqueza interpretativa, contextualização do ambiente ou entorno, detalhes e experiências únicas” (SAMPIERI; COLLADO; LUCIO, 2013, p. 41). Essa produção sistemática e reproduzida na história, validaram os conhecimentos e astrológico da Antiguidade, estes dinâmicos e perpetuados durante o século XIII em diante, sendo fundamentais para formação das religiosidades e sociedades medievais islâmicas.

Em linhas gerais, a tradução do *Picatrix* na corte do Rei Alfonso X de Castela possibilitou a disseminação de obras consideradas mulçumanas, místicas e pagãs, não

⁴¹ Este trabalho recorre a tradução espanhola do *Picatrix*, traduzido por Villegas (1978).

impedindo a aproximação do rei cristão com esse tipo de crença e material, em que a experiência provida nas relações a partir de obras traduzidas nesse período pautavam-se na “tradição” e pensamento, tendo em conta a tradução textual: egípcia, grega, indiana, caldeia, árabe, e tradição da filosofia neoplatônica contida no texto (SILVEIRA, 2016b).

2 MAGIA NO ISLÃ

Na cultura do Ocidente, experiências, práticas proibidas, crenças e comportamentos intoleráveis foram frequentemente enquadrados na categoria de magia, sendo popularizados por longos períodos como sendo algo simples e rotulável. Em contrapeso, “A magia tem sido considerada por gerações de acadêmicos, trabalhando especialmente a partir de perspectivas antropológicas, etnológicas e sociológicas, como um elemento universal da cultura humana” (PASI, 2016, p. 274).

Para Mauss e Hubert (2018), a magia abarca “agentes”, “atos” e “representações”, cunhando, assim, o termo “mágico”, para o indivíduo que exerce atos mágicos, sendo este um profissional ou não (o agente dos ritos mágicos); já as “representações mágicas” são crenças que se fundamentam nos atos mágicos (atos ou “ritos mágicos”); esses atos exigem repetições pois, caso contrário, não são mágicos, devendo estar em paralelo com a crença do grupo; quando estritamente individuais (práticas supersticiosas), estes atos não podem ser considerados mágicos. Não obstante, há ritos mágicos realizados por não especialistas, designados pelos “chefes de família” e as “donas de casa”, permanecendo rudimentares e comuns, sob aspectos limitados às necessidades: receitas domésticas (medicina mágica), habilidades camponesas, ritos de caça/pesca e agrícolas (MAUSS; HUBERT, 2018):

Etimologicamente, a palavra deriva de uma classe especial de sacerdotes persas (um elemento étnico provavelmente estava envolvido no termo), cujo nome foi traduzido em grego antigo como “*magoi*”. É na Grécia antiga que, a partir deste substantivo, o termo “*mageia*” foi derivado e que serviu cada vez mais para identificar não o que uma pessoa era (e, portanto, sua origem étnica ou função social), mas o que uma pessoa fazia. (PASI, 2016, p. 268).

Para alguns autores antropólogos, segundo explica Hanegraaff (2016), a “mágica” (magia simpática) evoluiu através do “homem primitivo”, para o nível mais alto de “religião”, e de lá para a “ciência” (tríade evolucionista), que seria o mais alto nível. Conforme o autor, a mágica significava magia simpática, que, através de segredos, constituía crenças meramente imaginárias e invisíveis, em oposição à ciência. Frequentemente, algumas teorias filosóficas defendiam que as práticas mágicas eram típicas de culturas primitivas, presentes em qualquer sociedade. Logo em seguida, outras correntes misturaram a participação da magia, incluindo outros termos como “mágica”, “ocultismo”, “ciência oculta”, “paganismo”, “misticismo” e “esoterismo” (HANEGRRAFF, 2016). As teorias funcionalistas sociológicas argumentavam que a magia ser constituída por ritos, práticas secretas, privadas, misteriosas e proibidas, mas não fazendo parte de um culto organizado, baseadas na oposição da magia à religião

(HANEGRAAFF, 2016). A simpatia não é exclusiva à magia, ocorrendo, na religião, também o posicionamento de atos simpáticos (MAUSS; HUBERT, 2018).

Nos ritos existem conteúdos religiosos como, por exemplo, ritos “solenes”, “públicos”, “obrigatórios”; em outras situações, os ritos mágicos são os “malefícios”, caracterizados de tal forma (ilícitos) pelo campo do direito e da religião, evidenciando o antagonismo do rito mágico⁴² e do rito religioso⁴³, ambos possuindo agentes diferentes, não exercidos pelas mesmas pessoas (MAUSS; HUBERT, 2018):

[...] Neste horizonte particular de significado, o *mágico* foi desafiado a partir da construção de qualificações inéditas: aquelas que pretendem atuar essas práticas – e também aqueles que acreditaram nelas – seriam a partir de então charlatões, excêntricos, trapaceiros, vigaristas, ilusionistas e, acima de tudo, ignorantes (BUBELLO, 2012, p. 4-5).

Esse quadro foi aceito por instituições, reforçando a legitimidade do termo “magia”, porque no século XII alguns autores e intelectuais viriam a introduzir a ideia de magia natural⁴⁴. Quando o protestantismo não se convenceu do argumento de magia natural, longe de influências ocultas, passou a nomear cientistas e filósofos, ou mesmo qualquer defesa da magia (natural ou não), de obscurantismo⁴⁵ (HANEGRAAFF, 2016):

[...] Podemos assim observar uma era onde a inter-relação relativamente livre entre as três grandes religiões monoteístas deram origem à construção de múltiplos significados para práticas mágicas e representações; quadro de interação que, como sabemos, no final do século XV e no limiar do século XVI, vai mudar substancialmente em toda a península (BUBELLO, 2012, p. 24).

De acordo com Hanegraaff (2016), a positividade do termo magia foi perdendo seu status, adquirindo noções negativas, ao aderir ao termo *goetia*⁴⁶, sendo contestada no século XII, quando as antigas ciências naturais foram traduzidas do árabe para o latim (numa tentativa de proteger os estudos das ciências antigas contra a proibição teológica cristã); enquanto haveria no século XV, a disseminação das impressões de epígrafes e grimórios; e a redescoberta de fontes árabes, constando entre elas as traduções de manuscritos gregos (sabedoria platônica e hermética) e os manuscritos hebraicos (cabala):

⁴² Considerado “irregular” (por exemplo, a magia agrícola), necessário para certos objetivos específicos, não sendo uma obrigatoriedade moral; ou seja, “o rito que não faz parte de um culto organizado”, “rito privado”, “secreto”, “proibido”, no seio dos hábitos e costumes sociais, não pela abordagem e qualidade de seus ritos (MAUSS; HUBERT, 2018).

⁴³ A prática religiosa é prevista, oficial, formando um culto, uma homenagem necessária/regular (MAUSS; HUBERT, 2018).

⁴⁴ Sem demonização, fáceis de legitimar teologicamente.

⁴⁵ Estado daqueles que se encontram em escuridão.

⁴⁶ Adoração as (os) deuses (as) demonizados (as), das antigas civilizações pagãs, assumindo o termo *goetia*.

O motivo pelo que a magia mourisca, apesar de sua marginalidade, alcançou um prestígio considerável se deve, aparentemente, a sua efetividade para a hora de tratar males que a medicina oficial muitas vezes não era capaz de curar. Mas seu êxito não somente deve ter a qualidade mágica de seus recursos, mas o domínio dos elementos botânicos de muitos de seus praticantes, também do seu fundo de conhecimentos médicos, chegando da época de esplendor científico de al-Andalus (MEDINA, 2014, p. 46).

Os intelectuais da época se depararam com a tarefa de organizar uma vasta quantidade de antigas e medievais tradições, e o período renascentista terminaria “[...] convencendo os teólogos de que essas tradições “pagãs” eram estritamente naturais [...]” (HANEGRÁFF, 2016, p. 401)”. Outros poderiam ter uma visão de mundo sobrenatural, em contraste com a civilização, acreditando estarem vivendo em um local herdado pelos ancestrais, revivendo preceitos e princípios no mundo moderno (HANEGRÁFF, 2016):

[...] Carl Gustav Jung, desenvolveu uma teoria altamente influente de “sincronicidade” projetado para reabilitar a magia naturalis e filosofia oculta do Renascimento, interpretando-o em termos psicológicos e harmonizando-o com a física quântica como uma alternativa mais avançada para o pós-newtonianismo (HANEGRÁFF, 2016, p. 403).

No campo do islã clássico, em meio às significações de magia no contexto do monoteísmo comumente repelida pelos dogmas tradicionais, ela é tida como uma ciência oculta e misteriosa. Sabe-se que o islamismo desse período rompe com o politeísmo e idolatria⁴⁷, trazendo uma concepção de culto ao Deus único, reprovando práticas que recorram ao paganismo, pretendendo a obtenção de benefícios próprios. Nesses acontecimentos, é necessário afirmar, as vertentes pré-islâmicas e islâmicas admitem a existência de outras criaturas (gênios, demônios, anjos etc.).

Alguns dos *gênios* ou *ginn* são classificados como maléficos e com comportamentos diabólicos (*mutaṣayyin*). A tradição islâmica não defende a magia, por esta se tratar de uma prática associada à idolatria e à adoração a alguém (*ṣirk*). O profeta Muhammad autorizava e recorria às técnicas de magia simpática (*ruqyā*) para a cura de doenças e de mau olhado, executando-as enquanto práticas legais (*aṭ-ṭibb as-nabawī*) (ROZA CANDÁS, 2014). As utilidades envolvendo os textos sagrados do Alcorão, por sua vez, aludiam ao manuseio de plantas medicinais, rezas e fórmulas.

⁴⁷ Devoção associada à indivíduos, entes, criaturas, como se fosse a Deus.

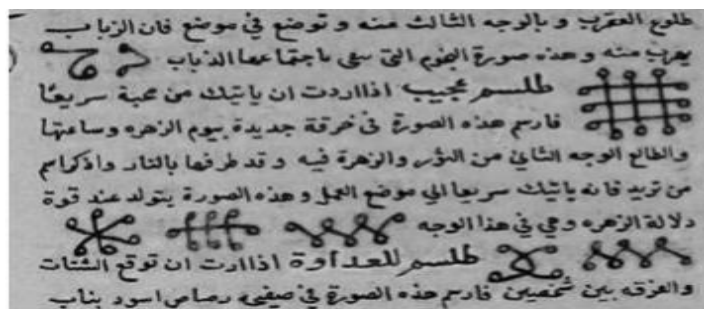


Figura 2: Imagem talismânica do *Picatrix* árabe. A versão em árabe começou a ser estudada, através do alemão Wilhelm Printz, por volta de 1920. Fonte: ROZA CANDÁS, 2014, p. 556.

A magia no islamismo passa então a se configurar em *halāl* (correta e aprovada) e *harām* (proibida ou ilícita). De acordo com Roza Candás (2014), a primeira abrange os aspectos benéficos, os meios naturais ou sobrenaturais (gênios, anjos e planetas), sem constituir uma afronta à unicidade divina; a segunda utiliza-se de forças demoníacas, designadas ao mal. Essas concepções foram influenciadas por conceitos monoteístas e práticas oriundas de várias regiões, do século VIII em diante (de povos conquistados), sob a referência das traduções de obras gregas, persas e indianas, dentre os valores numéricos das letras e do alfabeto árabe, como o *Šams al-ma‘ārif de al-Būnī* ou *Šumūs al-anwār de at-Tilimsānī*, uma obra de magia árabe⁴⁸ (ROZA CANDÁS, 2014).

De influências pré-islâmicas, as enfermidades passam a ter juízo de encantamento e mau olhar por gênios e demônios ao homem (ROZA CANDÁS, 2014). Posto isto, mouros recorriam a procedimentos mágicos para combater enfermidades, incluindo a terapia e a higiene, por meio da *medicina do Profeta* (*Al-ṭibb al-nabawī*) em andaluz, transmitidos e registrados por intelectuais (idioma árabe), onde lida com exemplos dos *hadiths*.

Dentre os inúmeros conceitos e técnicas para magia figuram, de acordo com Fahd (1966), o autor Ḥağğī alīfā⁴⁹ na obra *Kashf al-Zunūn*⁵⁰, traz grandes sentidos para o termo *sihr*: magia simpática (*‘ilm ar-ruqyā*), magia natural (*‘ilm an-nīranğāt*), conjurações demoníacas (*‘ilm al-‘azā‘im*), a invocação dos espíritos dos planetas (*‘ilm da‘wat al-kawākib*), saberes astrológicos (*ilm al-kihānah*), elaboração de talismãs (*‘ilm al-filaqīrāt*), de números e letras (*ğāfr y ḥurūf*) etc.

Nas comunidades mouriscas muçulmanas, a utilização dos talismãs e amuletos eram aceitáveis e configuravam um tipo de magia simpática (*ruqyā*), presentes nos nomes, letras e

⁴⁸ *Shams al-Ma‘ārif*, é uma das obras mais importantes sobre letras, matemáticas e magia (séc. XIII). Autoria do argelino Ahmad ibn ‘Alī al-Bunī (faleceu em 1225), escritor sufi que viveu no Egito. Esse escrito fez parte do Egito ayubida, fundado por Saladino, nos séculos XII e XIII.

⁴⁹ Polímata turco, autor do Império Otomano do século XVII. Kâtip Çelebi contribuiu nas traduções do francês e do latim. Suas obras foram escritas em turco e árabe.

⁵⁰ Faz referência a edição árabe, partindo de uma série de quatro livros conjuntos.

orações (*'ilm al-hāwaṣṣ*), invocações e conjuros (*'ilm al-azā'im*), encantos (*'ilm ta'luq al-qalb*), invocação de planetas (*'ilm da'wat al-kawākib*), e a obtenção de faculdades para tornar-se invisível (*'ilm al-hafā'*) (ROZA CANDÁS, 2014):

Além de sua ligação com o judaísmo e com a astrologia babilônica, encontramos influências na magia islâmica de várias origens. Podemos destacar a influência da cultura indiana, persa e helenística, também do neoplatonismo, gnosticismo, masdeísmo e figuras atribuídas a obras de magia como Ptolomeu, Aristóteles, Platão, Zósimo, a escola pitagórica, o profeta Idris (Hermes)... (GARCÍA, 2014, p. 2).

As receitas mágicas mouriscas conduziam o uso de ingredientes naturais da vida cotidiana, relativamente acessíveis para qualquer problema que surgisse, como um tipo de prática doméstica, onde se utilizava de remédios caseiros e rituais (ROZA CANDÁS, 2014). Em alguns contextos, alguns deveriam seguir um protocolo ritual de purificação (*ablução*), no caso do executante da receita e do rito, para não ser afetado, determinando o dia e o momento correto para a realização (ROZA CANDÁS, 2014). Por sua vez, as mouriscas curandeiras e parteiras eram responsáveis pelos cuidados das mulheres, não sendo vistas como paramédicas, mas como detentoras dos mistérios mágicos.

Na concepção de Roza Candás (2014), os remédios utilizados nas receitas mouriscas tratavam de enfermidades e diversas doenças, apontando para a existência de mágicas demoníacas (não se tem algo pertencente sobre esse tipo de magia), embora alguns remédios pudessem ter a intenção e objetivos prejudiciais. Considerando a participação das teorias demonológicas cristãs na Europa, perante as pressões e torturas praticadas pela igreja nos processos inquisitoriais (pactos com o diabo, relação carnal com o demônio), em que muitos procuravam meios para cura e saúde, devido as dificuldades colocadas pelo processo de aculturação e erradicação oficial do islã e língua árabe na Península, incorporando as dificuldades de acesso as obras médicas clássicas, sendo mais acessível a prática popular e local.:

[...] Arte e ciência, ética e medicina, estética e arquitetura, com magia e esoterismo, também se unem nessa mistura de diferentes saberes. No que diz respeito ao nosso estudo, simetria, moderação ou *i'tidāl* é o conceito que aborda esta questão. Simetria é a essência da beleza. Em sua forte herança neoplatônica, o Islã vai receber bem essas questões sobre forma e suas proporções [...] (GARCÍA, 2014, p. 3).

Os talismãs (*tilsam*, *tilsim*, *tilasm*) e amuletos (*ḥamā'il*) (HOUTSMA et al., 1993) possuíam finalidades específicas, geralmente citados como sendo semelhantes. Os amuletos conservam um caráter protetivo e natural, grafado ou lapidado, em partes de animais, pedras e metais. Os talismãs incorporam direções astrológicas, em papéis, tecidos e pedras, exigindo

conhecimentos especializados, visando uma finalidade particular. São agentes de benefícios para a proteção, morte, prosperidade, inimizade, vingança, poder, amor etc., ambos propondo um conhecimento mágico.

Partindo da mesma conjuntura, o uso de espelhos e quadrados mágicos detinham íntima relação com práticas muçulmanas, judaicas, cristãs e gregas. Em consequência do período, o cristianismo termina não aceitando práticas mágicas e astrológicas, diferentemente do islamismo, que as utilizaria dentro de sua organização doutrinária religiosa. Em autores da astrologia, como Al-Kindi, Al-Farabi, e Al-Razi, os conteúdos filosóficos, cosmológicos e métodos divinatórios viriam a ser preservados (GARCÍA, 2014).

Alguns teólogos árabes rechaçariam as práticas mágicas ou místicas das correntes sufistas e islâmicas, enquadrando-as na categoria de magia negra e demoníaca. Entre elas, destaca-se a confluência entre magia e ciência como interdependentes⁵¹, em que o ocultismo ocupa um lugar no seio das práticas secretas, ao lado do saber astrológico, matemático e físico, de uso técnico-científico e mágico divinatório (GARCÍA, 2014).

O olhar mágico e esotérico recairia sobre a tradição islâmica e judaica, abrindo terrenos para as práticas ocultas e de cura no medievo, transmitidos de forma lícita e convencional. Na concepção de García (2014), a magia é classificada como *lícita* ou *ilícita*, incluindo, na primeira categoria, a poesia, truques, propriedades curativas com plantas, evocações para djinns ou demônios, espíritos dos planetas (*Ghayat*), em que a adivinhação⁵² (*kihana*) seria uma tentativa de descobrir o futuro, algo distinto da magia, que usa de certos poderes sobrenaturais para modificar o curso comum da natureza.

O espelho seria a fonte do plano da divindade ou do demônio, ligando o passado, o presente e o futuro e permitindo, dessa forma, um acesso mágico entre os mundos e planos astrais. Outra conotação se encontra na compostura, segundo a qual a lua e o coração são reflexos desse espelho, capaz de permitir a aproximação com Alláh, abrangendo a beleza e a

⁵¹ O conhecimento astrológico e astronômico, junto às práticas mágicas e naturais, se entrelaçava. Alguns desses costumes e estudos surgiram em sociedades eruditas. Outros aprendizados eram acessíveis, como o manuseio de plantas e remédios caseiros (técnicas que exigiam bastante ciência). Deve-se ter em mente, que existe um traquejo tradicional, transmitidos de forma oral, diferentemente de outros, discutidos reservadamente, a exemplo dos livros, enciclopédias, epístolas e grimórios, entre médicos, astrônomos, astrólogos, matemáticos, cosmógrafos e ilustradores. Não diferente, existiam as pessoas piedosas na sociedade islâmica: os ascetas *marbūṭ* ou *morabitos*, eremitas abençoados (*barakah*); e os especialistas para a execução dos talismãs e amuletos, os *Alfaquis*.

⁵² Entre os métodos de adivinhação (manipulação de elementos e substâncias), tem-se a utilização da catoptromancia, através do uso de espelhos; a cafeomancia, procedimento realizado para revelar o futuro por meio da borra do café; técnicas de adivinhar pela água (hidromancia) ou azeite (lecanomancia), em observar a superfície brilhante e interpretar o som produzido no fundo de uma bacia ou tigela (pelo lançamento de pedras ou gotas de azeite), visando a obtenção e revelação de acontecimentos presentes e futuros.

estética das caligrafias e expressando o reflexo do divino pois, caso contrário, representaria a máscara de satã (GARCÍA, 2014).

Essa mesma arte é observada na astrologia e na corrente místico-esotérica, transmitindo o valor mágico dos signos zodiacais. No islã clássico, as artes pictóricas dos profetas foram censuradas e proibidas, “O Corão e os trabalhadores serão observados com lupa para legitimação e tolerância (halal e haram) das artes. Se origina uma idéia do uso legítimo da magia frente a um uso proibido (como-si-al-halal e as-sihr al-haram)” (GARCÍA, 2014, p. 5):

Em seu Muqaddimah, Ibn Jaldun classifica a magia negra (ele não fala de magia legítima, mas ele distingue as ações mágicas sufis como lícitas, identificando-as com a magia divina dos profetas) em três aspectos, todos eles ilegais: feitiçaria, que usa as próprias forças da alma para influenciar os elementos; aquele que usa os talismãs graças à ajuda dos planetas; aquele que exerce poder sobre a imaginação e que é característico dos prestidigitadores (GARCÍA, 2014, p. 5).

Os espelhos mágicos possuíam funções específicas, de acordo com cada período religioso e narrativo. No mito da criação, Adão, o primeiro homem, em algumas tradições monoteístas, recebeu um espelho mágico para discernir acerca dos mistérios do universo (*jafr*); no medievo, os espelhos ganham visibilidade no espaço muçulmano, organizado como método divinatório e de saberes relacionados, aproximando-se da filosofia e das ciências; alguns mencionam Alexandre o Grande, possuidor de um espelho, capaz de revelar-lhe os segredos do mundo, conforme Nizām ad-Dīn (Nezāmi), escritor persa medieval, por parte de uma embaixada em Al- Iskandar (Alexandre Magno, em contato com a cultura chinesa) (GARCÍA, 2014).

Alguns espelhos revelavam suras do Alcorão e palavras com funções mágicas gravados em prata, servindo de talismãs/amuletos e objetivando a proteção contra inimigos. Notadamente, surgiram quadrados mágicos (alguns parecem se conectar com possíveis origens chinesas) a partir do século XII (Anexo G), época de grande disseminação de objetos ritualísticos. Além desses, os quadrados mágicos como *wafq al-a'dād* ou “disposição harmoniosa” dos números, vinculada a tradição pitagórica, em meio as letras e os números (*jafr*), associa-se ao Imam Jafar al- Sādiq, morto em 765, autoridade na área (GARCÍA, 2014). Observa-se o uso de um quadrado mágico no momento do parto (na mão do sábio ancião), contando o nascimento do lendário Rostam (Anexo F), no final do século XVIII, elaborado na Índia, presente no *Shahnnamah* (*Épica dos Reis*).

García (2014) prossegue, citando uma obra do século XIII que cunhava explicações e atributos dos quadrados mágicos e construções de amuletos: o “Tratado da disposição mágica de números em quadrados”, de Abu al-Wafa al-Buzjani. A pintura, representada em um quadro

do século XVII (Anexo H), mostra a ascensão e viagem do Rei Kaykavus, sendo levado por quatro águias aos céus, ilustrando uma narrativa de origem persa do poeta Ferdusi em seu *Shahnnamah* (GARCÍA, 2014):

Com esses quadrados associavam também os nomes dos quatros arcanjos. Durante o século XIII, quadrados maiores e mais complexos começaram a ser conhecidos, nos quais a mesma soma deve ser apreciada no arranjo dos números das colunas, das linhas e das principais diagonais. Alguns destes quadrados eram de enorme complexidade aritmética, e sempre em uma correspondência de cálculos entre a posição que uma letra de uma frase ou de um nome tinha no alfabeto, e certas proporções numéricas que tinham que ser alcançadas por meio de cálculos. Mas já encontramos quadrados que incluem números com vários dígitos e que fornecem valores numéricos específicos para um nome, gerando grandes números (GARCÍA, 2014, p. 9).

De interesse dos renascentistas e intelectuais, do pensamento filosófico da escola platônica atenienses do século VI, “A magia astral configura-se, dessa forma, no desdobramento da prática filosófica fundamentada, principalmente, no neoplatonismo pagão do filósofo Jâmblico (245-325 d.C) [...]” (SILVEIRA, 2016a, p. 177), inspirando fortemente os autores no período renascentista (GARÍN, 1981; GUERRERO, 1991).

Quanto à literatura dos escritos da *Rutbat al-Hakim*⁵³ e da *Ghayat al-Hakim*⁵⁴, pode-se afirmar que esta despertou grande interesse entre os estudiosos⁵⁵ e medievalistas no início do século XX. Em árabe, a *Rutbat* significa: “O Alcance do Sábio”, sendo uma obra alquímica sobre a transmutação de minerais em al-Andalus (SAMSÓ, 1992). Já o *Ghayat al-Hakim*, que significa “O Objetivo do Sábio”, é conhecido no Ocidente latino como *Liber Picatrix*. Villegas (1978) o traduziu ao espanhol como “O fim do sábio e o melhor dos dois meios para avançar”⁵⁶. Em Ritter e Plessner (1962), a obra ganha outra conotação: “O Objetivo do Sábio e uma de suas conclusões, por Pseudo-Mağrīfī”, para o alemão⁵⁷ (com a primeira edição em 1933). Na versão latina⁵⁸, Pingree (1986) o traduziu como “A versão latina do Ghāyat al-ḥakīm”.

Na Europa ocidental, ele é conhecido como *Picatrix* (Anexo I). Esta é uma obra que abarca o hermetismo, a alquimia, o esoterismo e a magia talismânica na Idade Média, do século XIII ao século XVIII (KACIMI, 2013). De fato, “A magia astral do *Gāyat* é uma prática teúrgica ressignificada pelo monoteísmo dentro do contexto de efervescência intelectual e multicultural

⁵³ *Madhal al-Ta 'lim wa-Rutbat al-Hakim*.

⁵⁴ *Gayat al-hakim wa-ahaqq al-natigatayn bi-l-taqdim*.

⁵⁵ No final do século XIX, Dozy (1885) foi pioneiro a tratar de assuntos minuciosos da *Rutbat* e *Gayat*, reprovando a autoria das duas obras para Maslama al-Mağrīfī. No século XX, Holmyard (1924) daria continuidade, seguindo com Ritter, Plessner e Pingree (1980), comprometidos no trabalho de edição das versões árabe e latina do *Gayat* (CALLATAY, 2013).

⁵⁶ *Picatrix: el fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar*.

⁵⁷ “*Picatrix*”: das Ziel des Weisen, von Pseudo-Mağrīfī.

⁵⁸ *Picatrix: the Latin version of the Ghāyat al-ḥakīm*.

de centros de estudos como Harran, Bagdá, Basra, Córdoba e Toledo” (SILVEIRA, 2016a, p. 183).

Conforme explicita Callatay (2013), a *Rasa'il Ijwan al-Safa*⁵⁹, em al-Andalus, foi importante para se poder analisar a ciência e filosofia árabes, tendo também implicações no ramo das artes ocultas, conjuntamente com uma das literaturas mais importantes da época, a *Rutbat Al-hakim*⁶⁰ e a *Gayat al-hakim*⁶¹. O autor destaca a cronologia destas três obras, recorrendo sobre o corpus do *Rasa'il* (tratados), de uma ampla historiografia e identificação do autor da *Rutbat* e *Gayat* com Maslama al-Qurtubi (m. 964). Feita uma comparação entre as três obras, focada nos elementos que constituem a *Rutba*, permite-se a hipótese de que Maslama al-Qurtubi teria sido o transmissor do corpus ijwaniano⁶² ao al-Andalus (CALLATAY, 2013). O autor da *Rutbat* demonstra um relacionamento com este corpus, apontando que esta deva ser entendida como um resumo do *Rasa'il* (CALLATAY, 2013).

Desta maneira, portanto, as literaturas *Rutbat al-hakim* e *Gayat-al hakim* consistem em obras surgidas a partir do século X, sendo que o corpus enciclopédico dos Irmãos da Pureza, que circulava em 950 abrangia uma coleção aproximada de cinquenta epístolas sobre temas diversos (CALLATAY, 2013). As técnicas de composição de quadrados matemáticos e magia astral detectados em al-Andalus, junto à participação do sábio Abū Ishāq al-Zarqalluh (Azarquiel), do século XI, que recorre a tradição talismânica e hermética do *Rasa'il Ijwan al-Safa* (MEDINA, 2014).

A “Epístola dos Irmãos da Pureza” (*Rasa'il Ijwan al Safa'*) porta características existentes na transmissão dos manuscritos em duas fases, alguns antes, e outros logo após o ano de 909⁶³ (MARQUET, 1978), refletindo um processo contínuo de um longo período, como uma compilação progressiva de autores não identificados (MARQUET, 1973). Não se sabe se houve perseguição, mas no século XII, o Califa 'abbasí al-Mustanyid mandou queimar todas as cópias existentes do *Rasa'il* (CALLATAY, 2013).

A *Rutbat* é considerada a mais antiga das duas obras aqui apontadas, como sendo de Maslama al-Qurtubi (CALLATAY, 2013). Nos manuscritos da *Ghayat* são encontradas

⁵⁹ *Epístolas dos Irmãos da Pureza ou Irmãos da Sinceridade*. Uma sociedade de filósofos mulçumanos, que surgira no Iraque. Suas aparições estão entre 960 e 980.

⁶⁰ *O Alcance do Sábio*, inclui fórmulas alquímicas e purificação de metais preciosos. Escrito entre 950 e 953.

⁶¹ *O Objetivo do Sábio ou Objetivo do Sensato*, data-se próximo ao século X/XI. Volta-se para o esoterismo, astrologia e magia talismânica. Hoje, é conhecido como *Liber Picatrix* (antes se contava com a tradução para o espanhol a partir do árabe por ordem de Alfonso X, o Sábio ou o Astrólogo, rei de Castela), traduzido para o latim durante o século XIII. Algumas indicações do *Picatrix*, menciona o período helenístico (período da história da Grécia e Oriente Médio), escrito entre 954 e 960 da era cristã.

⁶² Enciclopédia ocidental do mundo islâmico na Idade Média, contendo inúmeras epístolas que influenciaram as demais enciclopédias posteriores. Essa obra evidenciava a erudição muçulmana e ocidental.

⁶³ A última parte do corpus, que lida com metafísica e esoterismo (MARQUET, 1978).

algumas variantes do nome de Maslama⁶⁴, por intermédio das combinações diferentes nos manuscritos da *Rutba*. Contudo, Callatay (2013) e Fierro (1996) preferem se referir ao astrônomo (Maslama) al-Mayriti⁶⁵ e o autor dos dois tratados alquimia (*Rutbat*) e magia (*Gayat*) (Maslama) al-Qurtubi⁶⁶. São citados vinte manuscritos e outros que abrangem parte dessa obra, citado como autor Muhammad Ibn Bisrun, madrilenho (SEZGIN, 1971). Os trinta e quatro manuscritos da *Rutbat* foram localizados em bibliotecas árabes e ocidentais, por meio do manuscrito de Ibn Bisrun que contém partes completas da *Rutbat* (KACIMI, 2013):

Esta Epístola de Ibn Bišrūn e o manuscrito da *Rutba* de São Petersburgo – cuja o copista registra a data da morte de seu autor como 469/1076 7, provavelmente data de morte de Ibn Bišrūn-, prova: que o famoso Maslama al- Mağrīfī também se dedicou a alquimia; que *Rutba* passou por suas mãos, e que ele o transmitiu a seu discípulo Ibn Bišrūn, que o resumiu. Esta é a razão pela qual Ibn Ḥaldūn atribui as duas obras a ele, a *Rutba* e *Ġāya* (KACIMI, 2013, p. 244).

De modo semelhante, o *Picatrix* (*Ghayat*) pode ser entendido como uma tradução do nome do autor da obra, para Maslama (THOMANN, 1990). O tradutor espanhol possivelmente teria tido conhecimento do manuscrito árabe para o nome de Maslama, proveniente da raiz árabe, cujo significado (m_s_l) é “Pikatrix”, “Picatrix” ou “Piccatrrix”, para o nome de Maslama (THOMANN, 1990). Sezgin (1971) concebe o *Picatrix* como sendo uma variação do nome Abū-l Qāsim (no latim Bucasis), o autor da obra.

Sobre o conteúdo da *Ghayat al-Hakim*, trata-se de um compêndio de tratados procedentes sobre magia talismânica, escrito e completo sobre diversos assuntos, não diferente da *Rutbat al-Hakim*, dividido em quatro partes (*maqālāt*). O primeiro tratado contém sete capítulos, a respeito de temas variados (filosofia, confecção dos talismãs, magia e astrologia); o segundo tratado contém doze capítulos, dissertando sobre o zodíaco⁶⁷ e símbolos astrológicos, voltados para a construção de talismãs em fases lunares e solares; o terceiro tratado contém

⁶⁴ Quanto a autoria da *Rutbat al-hakim* e da *Gayat al-hakim*, há unanimidade entre as cópias manuscritas dos dois atribuídos para Maslama al-Mayriti (ou alguém que traz esse nome) (THOMANN, 1990). Pesquisadores rejeitaram a autoria de Maslama para as duas obras (por motivos historiográficos e cronológicos), onde o mesmo é mencionado por vezes, de Pseudo-Mayriti, devido ao processo de confusão entre o nome do astrônomo (al-Mayriti) e do tradicionalista (al-Qurtubi) interessado por ciências ocultas (CALLATAY, 2013).

⁶⁵ Abu l-Qasim Maslama b. Ahmad al-Mayriti al-Qurtubi. Cientista renomado na Península Ibérica.

⁶⁶ Abu l-Qasim Maslama b. al-Qasim b. ‘Abd Allah b. Hatim al-Qurtubi. Possivelmente, o autor da *Rutbat* e *Gayat*.

⁶⁷ “No final do século XIX, o historiador francês Auguste Bouché-Leclercq, a quem se atribuem importantes contribuições sobre o período helenístico, também acabou sendo considerado o primeiro historiador moderno da astrologia, tendo desenvolvido um interesse duradouro em adivinhação durante suas pesquisas sobre as sociedades antigas. Estes temas estariam praticamente ausentes dos estudos acadêmicos mais sérios até que o estudioso publicou sua *Histoire de la divination dans l’antiquité* entre 1879 e 1882. Na sequência, a obra *L’Astrologie grecque*, publicada pela primeira vez em 1899 e republicada apenas em 2014, é outro trabalho importante em que ele remonta às raízes orientais da astrologia grega para compreender o zodíaco e explicar como a esfera celeste foi dividida tanto para contarmos o tempo como para desenharmos horóscopos” (SILVA; MOTTA, 2020, p. 40-41).

doze capítulos, detalhando o tratado anterior; o quarto tratado possui nove capítulos, sobre a agricultura dos nabateus⁶⁸ e mitos egípcios (RIUS, 2006).

A respeito do contexto sociopolítico do *Picatrix*, em 1256, Alfonso X, o sábio, rei de Castela, determina a tradução do árabe para o castelhano, do *Ghayat al-Hakim*, dentro de convergências e trocas culturais, onde se inclui o neoplatonismo tardio-antigo-medieval, em meio as correntes filosóficas persas, caldeias e indianas, sob a visão do monoteísmo (SILVEIRA, 2016a). Certamente, “Diante desse quadro, é possível identificar nos manuscritos que chegaram aos nossos dias, que nos séculos XI, XIV, XVI e XVIII houve uma sequência contínua de despertares de interesse pelo *Gāyat al-hakīm*” (SILVEIRA, 2016a, p. 176):

Três séculos depois, o rei sábio, Afonso X de Castela, ordena a tradução do *Gāyat* em seu *Scriptorium* sob o nome de *Picatrix*, ao lado de outras traduções do árabe para o castelhano ou latim, cujas matérias também expressam o interesse do rei por astrologia/astronomia e astromagia [...] (SILVEIRA, 2016a, p. 179).

Os conhecimentos e saberes constados no *Ghayat* não se limitavam aos cálculos astronômicos e saberes mágicos. Isto significa que o reinado também se interessava sobre as decisões de guerra, alianças políticas e conflitos, perante possíveis interferências planetárias e talismânicas (MATTOS, 2001). Para Mattos (2001, p. 101), dentro do pensamento elaborado pelo sábio Oveydalla, conforme o *Libro de las Cruces*, uma obra astrológica datada do século XI, traduzido do árabe para o castelhano, na corte de Alfonso X:

Oveydalla é um sábio do século XI – e esse período de ouro da ciência em Al-andalus. O século VIII não dispunha de instrumentos de medição precisos para avaliar a posição dos astros. O século XI, em contrapartida, conhece por exemplo, o astrolábio, os quadrantes solares, a armilha, a esfera armilar, o equatário... Os matemáticos de então já passaram pela ‘revolução trigonométrica’, que simplificou cálculos extensíssimos envolvendo planos, curvas, ângulos. Com al-Mutamam descortinou-se o universo da geometria, das seções cônicas, o da teoria dos números. Com Ibn Mu’ad, considerado o maior matemático de seu tempo, explora-se os números irracionais. Aplicadas aos cálculos da astronomia-astrologia, tais aquisições foram alavancadas preciosíssimas para o tratamento dessas disciplinas. Por fim, se Oveydalla é, de fato, Ubbayd Allah b. Jalaf al-Istyyi, então o astrólogo que acha e reescreve o *Libro de la Cruces* não é outro senão um dos grandes astrônomos que compõe a equipe de Azarquiel – a qual, sob sua coordenação, elabora as Tábuas de Toledo e formula os modelos da teoria da trepidação que tornaram célebre a este último.

Silveira (2016a) explicita o movimento⁶⁹ do “translatio studiorum” ou “translatio studii”, termo utilizado para designar o pensamento produzido no Ocidente, a respeito do

⁶⁸ Povo semítico que vivia na região norte da Arábia.

⁶⁹ “[...] teria início no século VI, quando do fechamento da escola platônica em Atenas e sua migração para a Pérsia [...]” (SILVEIRA, 2016a, p. 172).

Oriente (desde a Idade Média). É preciso que se levem em conta as delimitações cronológicas, as tendenciosas valorizações da cultura greco-romana e do cristianismo, atentando à questão da importância dos cruzamentos culturais, entre a África e a Ásia (SILVEIRA, 2016a).

Esse conhecimento da letra se desenvolvia nos mundos muçulmano, cristão e judeu trazendo, então, uma conotação do significado escondido no capricho das caligrafias. Por assim dizer, “As obras de magia mourisca, ao mesmo tempo que inseridas de recurso ao Alcorão e outros traços islamizadores, haviam assumido o conteúdo astrológico e simbólico que eles continham na obra al-Andalus” (MEDINA, 2014, p. 104). Amuletos e talismãs eram portados para proteger as crianças e animais, dentre seres expostos aos perigos, como alguns pequenos sinos de ferro⁷⁰ encontrados em al-Andalus (CRAVIOTO, 2005). Entre esses símbolos, as representações da lua com traços humanos, também característicos dos mouriscos, são observados em culturas anteriores, possivelmente, de herança e influência romana, vistos nos adornos nas cabeças das mulheres (ANSÓN, 2005).

No que concerne as representações voltadas ao malefício, os árabes utilizavam-se de elementos mágicos e de práticas próprias para neutralizá-la, como os beduínos, que cortavam e mutilavam as orelhas de seus cavalos, entendendo que impediriam o *mau olhado* em seus animais (ANSÓN, 2005). Não obstante, muçulmanas dominavam conhecimentos médicos e religiosos na sociedade espanhola, “As mouriscas, assim como as cristãs idosas, deveriam estar submetidas a um tratamento opressor bastante similar pelas autoridades e pela sociedade patriarcal [...]” (MEDINA, 2014, p. 116).

Esses amuletos produzidos no contexto medieval, preparados através de moldes, estava relacionado ao baixo poder econômico e facilidade daquele que o portava pelo meio rural, diversificando-se entre inscrições protetoras⁷¹, elementos⁷² suspensos, fixos e portáteis (anéis circulares, triângulos e círculos), de uso cotidiano⁷³; outros tipos não possuíam dobras, feito em anéis para serem pendurados⁷⁴; estrelas de seis pontas eram comuns, como o Selo de Salomão, o nobre Alcorão, a Mão de Fátima, além de que havia, em seu interior, um papel com inscrições protetoras (CRAVIOTO, 2005).

⁷⁰ Em algumas vertentes mágicas, o ferro repele a aproximação de demônios e/ou espíritos malignos.

⁷¹ “Em alguns deles, a epigrafia torna-se de impossível leitura, esquematizando excessivamente as letras e às vezes tornando-se signos cabalísticos, com função mais mágica do que profilática” (CRAVIOTO, 2005, p. 8).

⁷² Precipuamente, os amuletos não se limitavam ao uso doméstico ou pessoal, amplamente utilizados em crianças e em animais. Através de uma escavação em Bezmiliana (Rincón de La Victoria, município da Espanha), um amuleto do tipo circular, foi descoberto em uma das tumbas (CRAVIOTO, 2005).

⁷³ Quanto as características do material, não se tinha um único padrão estético. Tanto os amuletos quanto os talismãs, poderiam ser variados, feitos de vidros, pedras, bronze, prata, ouro e argila (CRAVIOTO, 2005).

⁷⁴ Cabe aqui, a principal diferença entre talismãs e amuletos. Amuletos são vários: medalhas e objetos portáteis, carregados de intenções. Ao ser usado, o portador acredita estar protegido. Diferentemente dos talismãs: que atuam como protetores e agentes de benefícios (em objetos, inscrições, recitações, cálculos etc.).

A magia prosperou baseada na sabedoria dos antigos (*'ulum al-awail*), e muito do que se tinha discutido sobre adivinhação parece ter tido uma reação cultural desenrolada entre os séculos XII (selos e quadrados mágicos) e XIII (procedimentos divinatórios), visto que algumas tradições ocultas já haviam sido suprimidas, dando espaço para uma tradição mais piedosa, próximo à popularização sufi no século XII (IRWIN, 2008):

Era principalmente a preservação de uma elite leiga instruída. Mas a partir do século XII ou XIII em diante, esse tipo de magia, com suas ressonâncias gnósticas e herméticas, estava sendo amplamente substituída por uma mágica na qual feitiços e talismãs dependiam do poder das letras e palavras do Alcorão (IRWIN, 2008, p. 107).

Irwin (2008) retrata panoramicamente as obras de autores que discursaram sobre a mágica, geomancia, ocultismo, alquimia e esoterismo islâmico na Idade Média. Dentre esses, alguns importantes nomes que merecem atenção são: al-Buni, al-Kindi, Abu al-Qasim (Abulcasis), Jabir ibn Hayyan etc., aparecendo como marca de um gênero, entre os escritos produzidos por autores não identificados. Obras abarcando magias, feitiços, evocações, conjurações e curas, contemplavam o domínio mágico sobre o mundo material, utilizados por aqueles que sabiam ler e interpretar.

Essas obras foram difundidas e traduzidas como romance, a exemplo das *Clavículas de Salomão* na Europa, - esta, de grande notoriedade e popularidade - onde muitos desses materiais e livros foram queimados desde o século XIV, tomando grandes proporções, um século anterior (MEDINA, 2014). Muitos dos grimórios⁷⁵ e livros considerados mágicos ou macabros⁷⁶ (para a teologia cristã/islâmica) foram compilados por personagens bíblicos e/ou corânicos (ou alguém que se passava por eles).

Textos com essa performance eram comuns, traduzidos pelos árabes na Europa, incluindo os calendários contendo cosmogonias e seres mitológicos. A título de exemplo, o conhecido calendário andaluz, o *Kitāb al-Anwā'* ou calendário de Córdoba, de 'Arīb ibn Sa'īd (cristão que se reverteu ao islã), traz informações sobre medicina, astronomia, agricultura etc.; da mesma maneira, o tratado andaluz de astrologia obstétrica, o *Kalām fī al-naymūdār li-taṣṣīh*

⁷⁵ Coleções medievais de feitiços, rituais e encantamentos mágicos atribuídas as fontes clássicas hebraicas, árabes, egípcias etc. Tais coleções foram fortemente disseminadas, ganhando forças em seu poder cultural no Ocidente, mesclando-se aos seguimentos esotéricos e ocultistas, descritos no *Lemegeton: A Chave Menor de Salomão* ou *Clavículas de Salomão* (*Clavícula Salomonis*). Acreditava-se na existência de um grimório pseudoepígrafo, datado do século XVII, contendo detalhes sobre as descrições de demônios e conjurações, para invocá-los sob a obediência do praticante.

⁷⁶ Irwin (2008) explana duas das principais teorias entre especialistas: baseadas em fontes ocidentais antigas e de crenças populares, quando buscam explicar os gênios numa concepção moderna e urbana; e outras, que mencionam os gênios como uma evolução dos deuses pagãos.

ṭawāli 'al-mawālid, de al-Kammād, por volta do século XII, continha cálculos baseados em meses lunares e outros solares (MEDINA, 2014).

Conforme argumenta Medina (2014), muitas obras se baseavam em cálculos matemáticos para a geração e gestação, seguindo a astrologia árabe para o cálculo da duração da gravidez, executado por médicos andaluzes e europeus, que davam um prognóstico, sem dispensar as influências planetárias dos tratados astrológicos. Tradutores eram rigorosos quanto as grafias (autores da literatura), imagens e figuras de personagens, apontando para uma *magia da imagem* ou *talismânica* (LÁNG, 2011). Até certo ponto estes aceitavam a magia natural, enquanto outros, mostravam-se motivados por ensinamentos agostinianos, em relação ao uso de imagens mágicas (a *magia da imagem* buscava obter forças poderosas dos planetas através de talismãs) (LÁNG, 2011).

Saturno	Frio y seco	Primer mes	Esperma
Júpiter	Caliente y húmedo	Segundo mes	Carne
Marte	Caliente y seco	Tercer mes	Nervios y sangre
Sol	Caliente y seco	Cuarto mes	Sexo
Venus	Frio y húmedo	Quinto mes	Cerebro, huesos, piel
Mercurio	Caliente y seco	Sexto mes	Lengua, oído
Luna	Fria y húmeda	Séptimo mes	Movimiento
Saturno	Frio y seco	Octavo mes	Aquietamiento
Júpiter	Caliente y húmedo	Noveno mes	Desarrollo final

Figura 3: Quadro da gestação e natureza dos planetas, conforme o desenvolvimento do feto no útero. Fonte: MEDINA, 2014, p. 355.

Similarmente, a doutrina hermética correspondia à qualidade humana, buscada por meio de posições favoráveis e desfavoráveis desde o nascimento (horários, fases e coordenadas), em conformidade com os planetas e todos os elementos da natureza, tornando possível que se seguisse uma espécie de manual de instruções, sem a necessidade de conhecimentos prévios e técnicos, para a realização de encantamentos, invocação de espíritos guardiões, administração de medicamentos e fabricação de talismãs (MEDINA, 2014).

Oro	Plata	Hierro	Mercurio	Estaño	Cobre	Plomo
Sol	Luna	Marte	Mercurio	Júpiter	Venus	Saturno
domingo	lunes	martes	miércoles	jueves	viernes	sábado

Figura 4: Quadro dos planetas, metais correspondentes e dias da semana. Fonte: MEDINA, 2014, p. 359.

Muitas das condenações da magia viriam a ocorrer por volta dos séculos XI e XII, quando a cultura árabe se mostrava protagonista de uma ciência sistematizada e desenvolvida na Europa Ocidental, dentre tradutores que se espalharam por toda a Europa, peregrinando para a Espanha e Sicília, objetivando traduzir textos em grego, romano e árabe, traduzindo do árabe para o idioma local, e desse dialeto regional, para o latim (LÁNG, 2011). Diante da censura teológica, no âmbito das inscrições⁷⁷ os planetas, anjos, guardiões, espíritos, amuletos, talismãs e signos do zodíaco acabam sendo interpretados como tendo uma afetuosa relação com os poderes demoníacos e teúrgicos (símbolos que se aproximam do divino), rejeitados por Agostinho, bispo de Hipona, relatado no Livro II: *De doctrina christiana*, e em *De civitate Dei*, VIII-X (LÁNG, 2011).

O maior acesso às obras e materiais esotéricos só se deu após passarem pelo crivo da igreja, sendo debatidos em círculos internos. Os alfabetos mágicos adquiriram conceito nos primeiros deciframentos de hieróglifos, em que dominavam os códigos de deciframento copta e outros elementos considerados sagrados, em que a escrita e os livros ganham valor no sentido talismânico, associados aos números e quadrados mágicos, levados pelos mouriscos que escondiam, em suas vestes, muitas provas nos arquivos da inquisição, e a identificação entre língua e escrita árabe e fé islâmica para as autoridades eclesiásticas cristãs, que perseguiam a prática de apostasia (MEDINA, 2014).

As obras árabes se baseavam no ciclo lunar (mansões lunares) para a confecção de talismãs em dias e horários específicos, integrando o domínio da medicina para a administração de medicamentos. Essa interação entre a astrologia e a medicina se deu desde o século XII, quando houve uma “astrologização” da Europa até o século XIV (MEDINA, 2014). As plantas e a sua aplicação farmacológica são uma área que a magia e a medicina ascenderam dentro das práticas mouriscas das curandeiras, partindo do conhecimento local, dentro das relações de alteridade e influências religiosas constantes, em parentesco com as religiões monoteístas (MEDINA, 2014):

Essa tradição de traduções em busca do conhecimento essencial teria na Idade Média se desenvolvido em cidades como Harran no norte da Mesopotâmia (hoje na fronteira da Turquia com o Iraque), Damasco, Basra, Bagdá e dessas para o Mediterrâneo em Palermo, Toledo e Sevilha (SILVEIRA, 2016b, 195).

⁷⁷ A palavra *caractere* surge na Idade Média em diversos contextos. No plural, sendo “[...] sinais incompreensíveis” ou “sinais gráficos com representação linguística extra” (LÁNG, 2011, p. 70). Até então, não era um problema teológico, contemplando outros significados: criptologia, escrita secreta, esteganografia etc.; quando designado para a prática mágica: *sigillum*, *figura*, *forma*, *facies*, *candaria*, *signum*, *imago*, *nota*, *anulus* (LÁNG, 2011).

Algumas obras eram classificadas entre *favoráveis* e *desfavoráveis*. Em alguns desses momentos, referências *necromânticas* se passavam por bibliografias astrológicas para transmitir seu conteúdo. Para isso, “O *Speculum astronomiae* é uma bibliografia anotada que guia o leitor medieval pelo labirinto da quantidade subitamente aumentada de literatura astrológica e fornece ao historiador moderno uma excelente ferramenta de pesquisa para a identificação de fontes” (LÁNG, 2011, p. 72). O autor do *Speculum* abrange uma lista em detalhes, contendo títulos das obras talismânicas em: *abomináveis*, *detestáveis* e *aceitáveis*. Dois textos estão entre os lícitos: o *De imaginibus* de Thābit ibn Qurra, e o *Opus imaginum* de Pseudo-Ptolomeu, que versam sobre imagens celestes (LÁNG, 2011).

Tempos depois, a noção de hermetismo se ampliaria graças às traduções do século XV, atribuídas ao mítico Hermes Trimegisto na Europa, sendo introduzido em al-Andalus, através de fontes árabes, aproximando-se de um hermetismo islâmico e de fontes esotéricas, unido ao movimento da arte e da alquimia filtrada pela magia astral da *Gayat al-hakim*, que cita a Hermes Trimegisto como uma de suas autoridades, entre a Península e a Europa, junto a raiz da diáspora judaica, perpetuando-se nas práticas mouriscas (MEDINA, 2014):

A magia mourisca, portanto, foi depositaria da ciência esotérica da época Andalus, embora também se deve tomar em conta o ‘refluxo’ de conhecimentos que, partindo das traduções afonsinas dos tratados árabes, reverteriam em produções peninsulares depois de passar pela Europa (MEDINA, 2014, p. 343).

De acordo com Ben-Zaken (2019), para muitos estudiosos medievais, o berço da magia se localizava na Índia e na Pérsia, a exemplo do erudito e renascentista/italiano Giovanni Pico della Mirandola, em sua *De hominis dignitate*, entre 1486, transmitido dos persas aos gregos, transcorrendo aos árabes, chegando aos intelectuais renascentistas e revivendo as antigas experiências religiosas (sobre a natureza e filosofia contemporânea).

Desse modo, o *Picatrix*⁷⁸ faz menção à sabedoria desses povos e tradições, recorrendo aos textos caldeus, nabateus, indianos, gregos, filosóficos e egípcios. Além do que, “O papel de Salomão no esoterismo mourisco é colocado, de modo similar ao de Hermes, como uma referência de autoridade que garantia a autenticidade de um conjunto de técnicas destinadas a desvendar o lado oculto da natureza” (MEDINA, 2014, p. 344):

⁷⁸ Para Ben-Zaken (2019), o *Picatrix* é uma obra da Península Ibérica, séc. XI., levantando questões entre os estudiosos, sobre a origem do texto (se foi produzido na Espanha ou no Oriente Médio). O autor cita a existência de traduções incompletas ou completas em latim (aos leitores do Renascimento), não havendo um único texto, declarando que estudiosos cristãos elaboraram uma versão em latim. Portanto, “Originalmente escrito em árabe, foi traduzido pela primeira vez para o hebraico por um tradutor desconhecido” (Ben-Zaken, 2019, p. 1034).

As leituras morfológicas das obra de Ficino, Agrippa, e Campanella contra o fundo do *Picatrix* expõem citações diretas e escavam restos latentes do grimório andaluz, particularmente no que diz respeito a quatro ideias centrais para a conexão entre magia natural e a ciência moderna inicial – a agência necessária para o movimento natural; o papel do virtuoso em violar a ordem da natureza, manipular suas leis e expor a existência de entidades físicas intangíveis, como forças; a centralidade do sol; e, finalmente, o movimento linear de raios e forças (BEN-ZAKEN, 2019, p. 1038).

Por todos esses aspectos, as traduções dos livros de astromagia⁷⁹ na corte⁸⁰ do Rei Alfonso X de Castela, acabam envolvendo diferentes temporalidades e interseções culturais, de uma vasta tradição que se concretiza no século XIII, trazendo um valor de legitimidade, em meio a cristãos, muçulmanos e judeus, por meio de experiências conflituosas e projetos políticos, em torno de uma identidade cultural (SILVEIRA, 2016b). Esse interesse e desejo do Rei de tornar Castela hegemônica dentro da Península Ibérica foi construído pela “tradição” e pela “memória”, ao redor da obra *Picatrix* (SILVEIRA, 2016b).

Sob a proteção de Alfonso X, havia doações de mesquitas para a comunidade judaica (ofertadas aos judeus por seu pai), com o foco de estabelecer sinagogas em Sevilha. Do mesmo modo, é imprescindível a relevância da criação de uma universidade trilingue (árabe, castelhano e latim, que já estavam em circulação) (SILVEIRA, 2016b). Como proposto neste capítulo, esta “Não é uma única crença, ideia, prática e/ou comportamento que torna a magia específica à cultura ocidental, mas a maneira como todos esses elementos têm sido combinados em padrões específicos, a fim de cumprir uma função específica” (PASI, 2016, p. 275).

⁷⁹ O *Picatrix*, traduzido do árabe para o castelhano e latim, dirigida pelo judeu Yehuda Bem Mose ha-Cohen (DÍES BRASA, 1984).

⁸⁰ Três tratados de magia são distinguidos por García Avilés (1999) na corte de Alfonso X: a magia harraniana, o *Picatrix* e o *Libro de Astromagia*, possuindo imagens talismânicas, chamamentos e preces mágicas para aproximar o poder dos astros em objetos talismânicos/astrológicos; o próximo tipo de magia, é denominado de salomônico, o *Liber Razielis* (traduzido para o latim da obra hebraica, acerca da mística judaica), envolvendo a cabala, rituais para o chamamento de anjos, considerados intermediários entre os seres humanos e os astros, planetas, estrelas etc.; por fim, livros caracterizados pelo *Lapidario* e o *Libro de las formas y de las imágenes*, retratando aspectos naturais e desconhecidos na natureza (minerais, movimento dos astros), observando as imagens mais exatas a grafar nos minerais, cujo objetivo é atrair forças e energias planetárias (sem fins cerimoniais, rituais e invocativos).

3 AMULETOS E TALISMÃS NO PICATRIX

Conforme fomos apontando ao longo de nosso trabalho, existe uma grande similaridade entre o *Picatrix* latino e inúmeras outras obras e traduções de Alfonso X⁸¹ no cenário europeu. Dessa forma, é possível que as motivações e contribuições em torno desse tipo de obra, tais como a fabricação de talismãs e amuletos, se aproxima consideravelmente das inscrições dos antigos lapidários. Seria o caso, por exemplo, do anel mágico, relacionado à busca de tesouros escondidos na Espanha, em que são vinculados diretamente às práticas dos mouriscos que escondiam e enterravam riquezas com a intenção de ocultá-los (MEDINA, 2014).

A priori, no tocante à astrologia árabe na Europa e sua relação com práticas astrológicas das vinte e oito mansões lunares, partilhadas entre sábios e intelectuais árabes, chineses, hindus, judeus etc., destacamos uma relação com os hindus e a astrologia védica (*Jyotish*), a partir de uma importante obra do século V, o *Brihat Jataka: A grande Obra de Varaha Mihira*, que conta com uma tradução⁸² do inglês para a língua portuguesa. Neste ponto, a astrologia védica contempla, assim como no *Picatrix*, os doze signos do zodíaco⁸³: *Áries, Touro, Gêmeos, Câncer, Leão, Virgem, Libra, Escorpião, Sagitário, Capricórnio, Aquário e Peixes*. Além dos signos, os hindus utilizam, na astrologia védica, vinte e sete *Nakshatras* (mansões ou constelações): *Ashwini, Bharani, Krittika, Rohini, Mrigasira, Ardra, Punarvasu, Pushya, Aslesha, Magha, Purvaphalguni, Uttaraphalguni, Hasta, Chitra, Swati, Vishaka, Anuradha, Jyeshtha, Mula, Purvashadha, Uttarashada, Sharavana, Dhanishtha, Satabhisha, Purva bhadrapada, Uttara bhadrapada e Revati*.

Cabe trazer, aqui, outro clássico da astrologia védica, escrito por volta dos séculos VII e VIII, relatado pelo Sábio Parashara, pai de Vyasa (responsável por compilar o notável épico *Mahabharata*), o *Brihat Parashara Hora Shastra: A Bíblia da Astrologia Védica*. Essa obra foi traduzida⁸⁴ do inglês e acessível ao português, e contém uma infinidade de descrições sobre a complexidade astral (hora, classificações, ascendentes, divisões etc.). Dentre elas, encontram-

⁸¹ “Nesse contexto, ocorre o trabalho de Alfonso X, o Sábio, para compilar e traduzir os textos da magia astral árabe e judaica. A *translatio studii* é assumida por Alfonso como uma obrigação moral do rei associada a *translatio imperii*. Alfonso tentará tornar suas obras “mais conspícuas” do que as realizadas até então, para que “as virtudes maravilhosas que Deus colocou nas coisas sejam conhecidas pelos homens, para que Deus seja louvado, amado e temido por eles”. No entanto, esse conhecimento deve ser diferenciado daquele de charlatões como profetas do juízo e feiticeiros, que não é feito “pela arte da astronomia” e que é explicitamente rejeitado na legislação alfonsina devido ao seu alto grau de perigo social. O homem que usará as coisas celestiais para se livrar delas deve ser sábio na arte da astronomia, um homem de boa moral e temeroso de Deus” (ESTEPA DÍEZ et al., 1998, p. 19).

⁸² Disponível em: <https://astrologiaabav.org/livros/brihat-jataka/>. Acesso em: 14 de dezembro de 2020.

⁸³ São vinte e sete mansões lunares, tendo seu início em *Ashwini* e dividido em doze partes iguais (doze signos), a partir do signo de Áries: *Mesha* (Áries), *Vrshabha* (Touro), *Gêmeos* (Gêmeos), *Karkata* (Câncer), *Simha* (Leão), *Kanya* (Virgem), *Tula* (Libra), *Vrishchika* (Escorpião), *Dhanu* (Sagitário), *Makar* (Capricórnio), *Kumbha* (Aquário) e *Meena* (Peixes).

⁸⁴ Disponível em: <https://astrologiaabav.org/livros/parashara/>. Acesso em: 15 de dezembro de 2020.

se as explicações ou narrativas dos corpos celestes pelo Sábio Parashara, referente a infinidade de corpos luminosos no espaço (alguns como estrelas, e, outros, como sendo planetas), argumentando que as constelações não possuem movimento e que, diferentemente dos planetas, não são corpos que se movem por intermédio das mansões estelares ou astrais (*nakshatras*) no zodíaco.

Estava também presente, na formação dos primeiros conceitos da astronomia chinesa, indiana e árabe, uma divisão do caminho planetário em vinte e sete ou vinte e oito partes, sendo cada uma delas indicada por uma estrela ou asterismo (ao redor de uma constelação, um modelo visível de estrelas reconhecidas no céu noturno terrestre, retratando um aspecto definido) (YAMPOLSKY, 1950). Na China, esses percursos planetários são tratados como *Hsiu*; na Arábia, *manazil* (sing. *manzil*) *al-kamar*, mansões da lua; na tradição indiana, são conhecidos como *naksatra* (YAMPOLSKY, 1950).

Pertencentes a outra categoria, as casas⁸⁵ (*nakshatras*) são constelações, um agrupado de estrelas que formam um sentido profundo para a interpretação zodiacal. Segundo propõe a astrologia árabe, a lua executava um percurso por meio do seu próprio zodíaco, ao que se nomeava *manzil al-qamar*; movimentando-se através de vinte e oito *manâzil*, em meio aos espíritos guardiões atuantes no astral (ver Anexo J). Percebemos, assim, que o conceito de mansões lunares passou por mudanças contextuais ao longo dos anos e de acordo com cada contexto histórico, sejam essas mudanças de cunho político, social ou religioso, embora sempre alinhadas à cultura e reinterpretação dos sábios astrólogos das respectivas sociedades de cada época.

A concepção da astrologia e do zodíaco, pautada na trajetória do sol, da lua e dos planetas, defende que estes se movimentam em determinadas regiões celestes que configuram a faixa zodiacal (a eclíptica). Neste percurso, as constelações que o sol, lua e planetas atravessam passaram a serem chamados de zodiacais, formando os conhecidos doze signos do zodíaco; ou melhor, trata-se de um sistema referente à divisão da esfera celeste em doze partes (signos). A tradição islâmica, em Bagdá (Iraque), por volta do ano de 762 (fundada pelo califa al-Mansur como a capital do Império Islâmico, uma das cidades mais importantes desse período) enaltece um dos principais estudiosos na área, o astrólogo e astrônomo Masha'allah ibn Athar (740-815), judeu de origem persa; bem como o astrólogo, matemático e poeta da

⁸⁵ As casas astrológicas dividem-se em doze partes no céu, ligadas a um signo, contando com a participação de um ou mais planetas. Em outros termos, as casas possuem relação com os signos e cada um desses signos é governado por um planeta. Dessa maneira, as casas são contadas a partir do sentido anti-horário (rotação da Terra), começando pela Casa Um (Ascendente) ou cúspide (início) da Casa Um.

Pérsia Omar Khayyam (1048-1131), popular por sua obra *Rubaiyat*, em que enobrece a compilação de poemas escritos em persa.

Não diferente, com a expansão do islamismo do norte da África até a Península Ibérica, instituições científicas e letradas fizeram parte desse estruturado ensino educacional, matemático, filosófico, médico, astronômico, mágico, religioso, artístico e literário, notadamente na cidade de Córdoba e Toledo (Espanha). Esse conhecimento difundido na Europa atuou na criação de mapas astrológicos, a exemplo do manuscrito que mostra a posição do céu no momento do nascimento, exposto no horóscopo celeste de Iskandar, neto do Imperador mongol Timur (falecido em 1405) (ver figura 5).



Figura 5: Imagem do mapa de Iskandar, ilustrando a posição do céu no período do nascimento do príncipe, 25 de abril de 1384. Referência da Biblioteca Wellcome: MS Persian 474. Manuscrito do século XV. Disponível em: <https://brewminate.com/wp-content/uploads/2018/01/013118-64-Horoscope-Iskander-Sultan-Islam-Supernatural-Astrology.jpg>

No mapa de Iskandar, Marte é ilustrado como um guerreiro com espada em uma das mãos e a cabeça decapitada na outra (ver figura 6). Com tal característica, no segundo tratado do *Picatrix*, a imagem de Marte, conforme o pensamento do sábio Apolônio, adquire a forma de um homem coroadado sustentando uma espada longa em sua mão direita. O manual mágico continua com a definição de outros sábios, em que a imagem de Marte se configura na forma de um homem cavalcando um leão, empunhando uma espada em sua mão direita e agitando a cabeça de um homem com sua mão esquerda; suas vestes são de ferro e cota de malha. Ao mesmo tempo, o manuscrito que contém a ilustração do mapa de Iskandar, apesar de parecer se tratar de uma única obra, feita por um mesmo especialista é, na verdade, um imenso trabalho coletivo, ricamente transcrito. Esse conjunto de inscrições e detalhes ilustrativos demonstram o apreço de astrônomos, calígrafos, fabricantes de papel, denotando inúmeras técnicas, tonalidades, cálculos matemáticos, textos, tabelas e zodíaco.



Figura 6: Imagem do planeta Marte na Casa de Escorpião. Referência da Biblioteca Wellcome: MS Persian 474. Disponível em: <https://brewminate.com/wp-content/uploads/2018/01/013118-68-Horoscope-Iskander-Sultan-Islam-Supernatural-Astrology.jpg>

No *Picatrix* (*Ghayat*), as vinte e oito mansões lunares (também vinte e oito letras do alfabeto árabe), visam a construção de talismãs como agentes de benefícios para a sociedade, conferindo boas colheitas, proteção, cura, riqueza, pesca, ou propiciando a vingança, resolvendo inimizades etc. O *Picatrix* também cita os hindus⁸⁶ na primeira mansão do capítulo quatro:

A primeira mansão é a Mansão dos Dois Chifres, de 1° a 12° 58' 26" de Áries. Os hindus declaram: “quando a Lua está nesta Mansão, beneficia as viagens e auxilia no uso de medicamentos; pode-se fazer um cajado [15] para um peregrino que lhe aproveite de talismã para a segurança de sua viagem” [...] (VILLEGAS, 1978, p. 9, tradução nossa)⁸⁷.

Ao final do capítulo quatro, depois das descrições de cada uma das vinte e oito mansões, o autor termina por deixar manifesto o cruzamento de conhecimentos entre a cultura árabe e hindu. Desta maneira, apesar do *Picatrix* não fazer menção às vinte e sete mansões, “Os hindus acreditam nestes vinte e oito exemplos em seus negócios e escolhas, segundo encontramos nos livros deles, sobre o conteúdo que agora lemos” (VILLEGAS, 1978, p. 11, tradução nossa)⁸⁸.

No capítulo seis do tratado 1 do *Picatrix*, o autor se utiliza da comparação entre o zodíaco e o corpo humano, ao aspecto lógico e racional do homem e a participação constante do microcosmo em consonância ao macrocosmo, às características emocionais, dos humores e dos meses do ano: “Seus olhos são como os dois astros reluzentes [...]” (o sol e a lua), “[...] seu retrocesso como sua queda e sua morte como o seu eclipse” (VILLEGAS, 1978, p. 19, tradução

⁸⁶ Cogita-se que os árabes tenham acolhido o conhecimento astrológico durante o período pré-islâmico, junto à associação de elementos das mansões astrais da tradição indiana (*nakshatras*).

⁸⁷ Na versão espanhola: “La primera es la Mansión de las dos Cuernas de 1° a 12° 58' 26" de Aries. Dicen los hindúes: «cuando la Luna está en esta Mansión favorece los viajes y facilita beber las medicinas, puedes hacerle un taco [15] a un viajero que le sirva de talismán para la seguridad de su viaje» [...] (VILLEGAS, 1978, p. 9).

⁸⁸ Na versão espanhola: “[24] Los hindúes se fian de estos veintiocho patrones en sus empresas y sus decisiones, según encontramos en aquellos libros suyos que sobre el asunto leímos” (VILLEGAS, 1978, p. 11).

nossa). Assim, são conferidas as descrições do corpo físico, agregando-as aos planetas e aos *Nodos Lunares*.

Sabe-se que, na astrologia, os *Nodos Lunares* são dois pontos imaginados no céu, através da confluência da órbita lunar com a solar, partindo do ponto de vista terrestre. Na cultura hindu, os *Nodos Lunares* são chamados de *Cabeça do Dragão* e *Cauda do Dragão* (na astrologia védica, a cabeça, *Rahu*, ao norte, e a cauda, *Ketu*, ao sul, são tidos pelos responsáveis pelos eclipses):

E assim como o céu tem dois Nodos, a Cabeça e a Cauda, de característica desconhecida, mas de obras e influências nítidas, há no corpo humano duas coisas iguais, a saber, o mau e o bom temperamento e além disso a alma. Se tu fores de teu mundo, suas obras são corretas, estão imunes de opacidade da natureza e são retas, mas se tende a ser da natureza, tuas obras são fora de ordem, se separam de sua condição e se eclipsam igual que se eclipsa o Sol e a Lua pelo Nodo da Cauda (VILLEGAS, 1978, p. 20, tradução nossa)⁸⁹.

Outro ponto relevante a ser abordado é a edição do texto árabe-latino, o *De imaginibus caelestibus*, manuscrito bilíngue da Biblioteca Vaticana, que apresenta as ilustrações existentes no *Urb. lat.* 1384, para a língua espanhola (ver Anexo J na íntegra), a respeito das vinte e oito mansões lunares:

No que diz respeito ao contexto social, o *De imaginibus* nasceu em um ambiente onde as diferentes correntes emanadas do pensamento de Ibn Massarra (m. 931) se encontravam em pleno auge e onde a influência oriental não somente afetou a administração omeia andaluza, mas provavelmente também a introdução de doutrinas provenientes de Harran e de todas aquelas ciências que os árabes atribuíram a Hermes (OLIVERAS, 2009, p. 171).

Lippincott e Pingree (1987) publicaram uma primeira edição latina para o inglês do tratado bilíngue árabe-latino do século XV, o *De imaginibus caelestibus*, tendo como autor o andaluz Abū ‘Alī ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥātim (séc. X). A obra descreve vinte e oito mansões lunares, conferindo atenção aos talismãs mágicos, trazendo também uma ilustração que havia sido feita no século XV para o duque de Urbino Federico da Montefeltro (1422-1482), a qual continha três tratados (sendo o primeiro manuscrito sobre as vinte e oito mansões lunares

⁸⁹ Na versão espanhola: “Y así como en el cielo hay dos Nodulos, la Cabeza y la Cola, de identidad desconocida, pero de obras e influjos evidentes, hay en el cuerpo humano dos cosas afines, a saber, el mal y el buen temperamento y además el alma también. Si tiende hacia su mundo, sus obras son sanas, están exentas de la opacidad de la naturaleza y son rectas, pero si tiende hacia la naturaleza sus obras son desordenadas, se apartan de su condición y se eclipsan igual que se eclipsan el Sol y la Luna por el Nodulo de la Cola” (VILLEGAS, 1978, p. 20).

condizentes aos talismãs) ao duque por seu tradutor Guglielmo Raimondo de Moncada, chamado de Flavius Mithridates (OLIVERAS, 2009).

Poucas são as informações disponíveis para se argumentar uma relação existente entre o *De imaginibus caelestibus*⁹⁰ e o *Picatrix*. Em todo caso, eles são bem similares em determinados aspectos. Para Oliveras (2009), o autor dos três tratados que forma o códice Urb. lat. 1384 se chamava Judas b. Nissim Abu al-Faray, procedente de Agrigento (comuna italiana na região da Sicília), próximo ao ano de 1450, de origem judaica, mas que teria se convertido ao cristianismo e sido rebatizado como Guglielmo Raimondo de Moncada ou Guillermo de Sicília. Contudo, teria se tornado popular pelo pseudônimo de Flavius Mithridates, colaborador e contribuinte nos estudos em Roma entre 1447-1484, onde auxiliou na catalogação de manuscritos árabes e hebreus da biblioteca do Vaticano, em que “[...] geralmente é colocado a Guglielmo de Moncada dentro do movimento de estudos cristãos e traduções sobre a cabala que ocorreram na Europa entre os séculos XIV e XVII” (OLIVEIRAS, 2009, p. 177). Pouco se sabe a respeito de sua morte a não ser o fato de que, próximo a ela, teria viajado para a Alemanha (1484-1486) e passado por Florença (1486-1489).

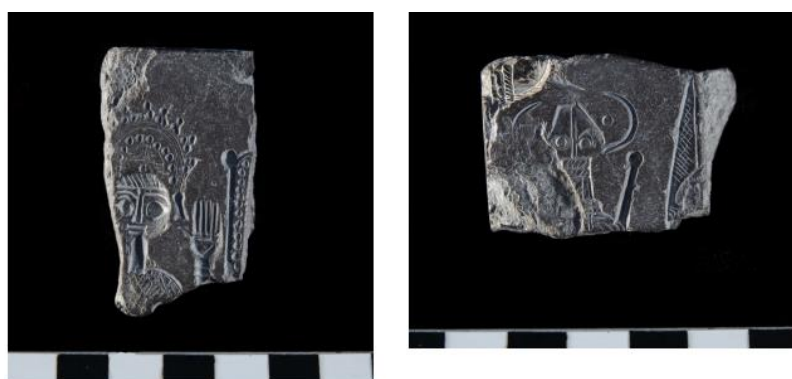
De acordo com Oliveras (2009), Lippincott (1988) publicou uma segunda cópia, encontrada na Biblioteca Vaticana, lat. 4085, fol. 82v-84v, em um códice de miscelâneas sobre astrologia do século XV “[...] com o título *Imagine [sic.] mansionum lunae secundum Ali ibnil haytin*” (LIPPINCOTT, 1988, p. 188), facilitando a tradução dos fólhos perdidos (fol. 20r. e v.) no manuscrito Urb. lat. 1384:

O manuscrito Urb. lat. 1384 consta de vários capítulos. A introdução contém uma dedicatória e uma breve dissertação sobre as virtudes da astrologia, citando a Aristóteles, fragmentos do Talmud relativos a Moisés e José, assim como a transmissão da astrologia a partir de Hermes. O primeiro capítulo descreve os sete planetas e as quatro esferas elementares sublunares seguindo a ordem ptolomaica. O Segundo capítulo expõe os aspectos planetários e descreve as vinte e oito mansões lunares. O terceiro capítulo, muito breve, trata sobre a função de cada planeta. O capítulo quarto passa a descrever cada uma das mansões lunares, suas propriedades, número de estrelas e operabilidade mágica. Finalmente, o epílogo faz uma breve menção sobre a função da fumaça durante as fumigações próprias de cada mansão e termina com um pequeno glossário de términos árabes (OLIVERAS, 2009, p. 173).

Além disso, tendo em vista a construção material de símbolos e objetos mágicos na Península Ibérica, sabe-se que, de acordo com a cosmologia islâmica tardia das vinte e oito

⁹⁰ “Ainda poderíamos encontrar outra prova de origem andaluza do *De imaginibus*, com o uso de termos frequentes em astronomia e astrologia andaluza para se referir a certos planetas e signos zodiacais” (OLIVERAS, 2009, p. 175). Sobre o texto em árabe, parece indicar a escrita de Guglielmo de Moncada (LIPPINCOTT, 1988). Já a escrita em latim, parece mais provável ter sido escrito por Pietro Ursuleo de Capua, copista de Sisto IV, em meados de 1477 e 1482 (LIPPINCOTT; PINGREE, 1987).

mansões da lua e o sentido atribuído ao conteúdo dos símbolos numéricos, enfatizava-se a demonstração da esfera da lua⁹¹ e a qualidade de todas as outras esferas celestes e suas possíveis influências ao mundo sublunar dos elementos (MARTÍNEZ ENAMORADO; PÉREZ RIVERA, 2017). Desta maneira, escavações conduzidas por J. Barrionuevo Contreras na Plaza del Arenal na cidade de Jerez/Jerez de la Frontera (cidade andaluza de *madīnat Šarīš*) em 2004 e 2005, revelaram, entre as cavidades de um dos fossos, um achado urbano correspondente a moldes de fundição de amuletos que são típicos em al-Andalus, apresentando características para a confecção de acessórios amuléticos ou para ofertas votivas em chumbo (ver figuras 7 e 8), possivelmente relativo ao período do califado Almóada, sécs. XII/XIII (MARTÍNEZ ENAMORADO; PÉREZ RIVERA, 2017).



Figuras 7 e 8: Imagens de moldes com aparência antropomórfica (à esquerda) e zoomorfa (à direita) em chumbo, cidade de Jerez, comunidade autônoma de al-Andalus. Fonte: MARTÍNEZ ENAMORADO; PÉREZ RIVERA, 2017, p. 152.

Martínez Enamorado & Pérez Rivera (2017) argumentam que as mulheres pediam à deusa da lua a oportunidade e benesse de se tornarem férteis, caso acontecesse de não poderem conceber filhos (as). Caso contrário, sentiriam um dos piores males que alguém poderia sofrer no período medieval: a rejeição por parte do seu cônjuge e um intenso silenciamento social; muitas recorriam aos santuários e templos das deusas lunares procurando alcançar meios para poder engravidar ou de ter auxílio da divindade feminina, sem que viessem a padecer na hora do parto ou perder o filho no momento de dar à luz. A propósito, as fontes escritas de al-Andalus ou al-Ândaluz, apresentam que o chamamento ou petição à deusa da lua para sanar a esterilidade e para ter êxito ao temido transe do parto perdurou sob outras formas e maneiras, mesmo quando, por exemplo, a deusa foi desonrada para o estado de filha de *Íblis*, o demônio que está acima de todos os outros gênios (MARTÍNEZ ENAMORADO; PÉREZ RIVERA, 2017).

⁹¹ Desde a remota Arábia pré-islâmica, criaturas, semideuses (as) e deuses (as) aludem a astrologia, fertilidade, guerra, causalidade etc. Como por exemplo, *Allat*, a deusa da lua, uma das três principais de Meca; contando com a deusa *Al- Uzza*, responsável pela vitória, proteção e fecundidade; por fim, *Manat*, a deusa do destino.

A respeito dessa demonização da imagem feminina, comenta-se do culto a Umm al-Subyān, conhecida por al-Habiba, que tratava-se de uma *yinniyya* temida entre o mundo sobrenatural, também associada a Lilith (ver figura 9) e a Balqis, rainha de Sabá (malika al-Saba). Era uma mulher influente e poderosa, de natureza igual a sabedoria de Salomão, considerada a sua “*nêmesis*” ou rival (MEDINA, 2014). Essa concepção encontra-se na união matrimonial entre o rei Salomão e a misteriosa rainha de Sabá, um e outro simbolizando respectivamente o sol e a lua, representados nos amuletos de chumbo e ofertas votivas encontrados em al-Andalus e Magreb (continente africano). Nesse contexto, estão geralmente ligados à magia e poder dos gênios, frequentemente referenciados no Nobre Alcorão; e, sendo assim, dentre as práticas berberes e pagãs imbuídas no islamismo tradicional encontram-se semelhanças entre as representações divindades femininas, o que termina por evidenciar a relação entre a religião muçulmana e as crenças mediterrâneas que se desenvolveram desde tempos antigos (MARTÍNEZ ENAMORADO; PÉREZ RIVERA, 2017).



Figura 9: Imagem de amuleto com desenho de Umm al- Subyān, Omã (1850-1950), país situado na Península Árábica. Disponível em: <http://omanisilver.com/contents/en-us/d530.html>

Já em outros casos, segundo Cravioto (2005), são identificados amuletos de chumbo, nos sítios andaluzes, uma sequência de cabeças e olhos proeminentes, tipicamente ibérico, apontando características com lábios grossos e simples, de sobrancelhas marcantes, cabelos, chapéus excêntricos, podendo parecer romanas tardias (não é o caso). Na visão do autor, em diversos artefatos algumas dessas cabeças não se mostram completas, já em outros exemplares notamos corpos inteiros abrangendo traços corporais femininos, com seios marcantes e adornos avantajados. Além disso, determinados moldes⁹² serviam de fundição para a produção de amuletos, gravados em ambos os lados para encaixe, presumivelmente em Ardósia ou Xisto (ver figura 10); isto é, fundição sob pressão de amuletos e incisões para que o metal líquido

⁹² Acessíveis no *Apêndice A*, registrados e dispostos na página Los amuletos de al-Andalus, em meio ao conteúdo arqueológico, histórico, descritivo e decorativo. Disponível em: <https://www.amuletosdealandalus.com/BAmuletos.html>. Acesso em: 27 de outubro de 2021.

fosse derramado no local, a saber, nos furos de encaixe com a outra parte (ou não), indicando marcas de amarração para o processo de fusão.



Figura 10: Imagem de matriz de pedra (molde) para fundição de três amuletos (ambas serviam de encaixe).
Disponível em: <https://www.amuletosdealandalus.com/BAmuletos.html>

As inscrições nos moldes de fundição de amuletos e nos utensílios em Ardósia ou Xisto (ver figuras 10 e 11) abrangem a presença de epígrafes entalhadas em caligrafia árabe, de formato circular, retangular, entre outros formatos geométricos. Para a identificação das palavras mais citadas nas frases religiosas contidas nesses apetrechos, tal qual os nomes mais enfatizados nas epígrafias, sobretudo com a tradução do árabe para o espanhol (traduzido no sítio eletrônico), elaboramos uma tabela para a visualização das epígrafias, moldes e ocorrência de palavras mais apontadas nos objetos. As inscrições são de três moldes de fundição de amuletos com epigrafia islâmica que fazem referência ao Alcorão e são, portanto passíveis de tradução (ver figura 11).

EPIGRAFIA	MOLDE DE FUNDIÇÃO	OCORRÊNCIAS
<i>En el nombre de Dios. No hay más dios que Dios Es majestuosa su majestad En el nombre de Dios / el Clemente / el Misericordioso / Di: Él / es Dios único, / Dios Eterno; / no engendró / y no fue engendrado / y no tiene / igual / ninguno En el nombre de Dios. No hay más dios que Dios A tí adoramos y a tí pedimos ayuda.</i>		<i>Dios (9), el (5), no (5), de (3), nombre (3), y (3), en (3).</i>
<i>...Dios Dios nos basta es un excelente protector.</i>		<i>Dios (2).</i>

<i>En el nombre de Dios Único, es majestuosa Su majestad Dí: Él es Dios Único, Dios Eterno. No engendró y no fue engendrado En el nombre de Dios</i>		<i>De (2), el (2), es (2), no (2), nombre (2), dios (4), en (2), único (2).</i>
---	--	--

Figura 11: Tabela que mostra a ocorrência de nomes que mais se destacaram, dentre as inscrições epigráficas de três moldes de fundição de amuletos. Fonte: Elaborada pelo autor, 2021.

Cem palavras foram organizadas a partir da sequência de nomes, sendo a palavra *Dios* (Deus), a mais citada delas; outros termos fazem apreciações aos atributos de Allah; percebe-se, ainda, certa aleatoriedade dos vocábulos, que se manifestam mais destacados que outros (devido a relevância e repetição), seguramente, evidenciando uma das maiores características da fé islâmica, o testemunho, a confissão de fé, a *Shahada*, o primeiro pilar do islão (dos cinco): *Não há outro deus além de Allah; Muhammad é o mensageiro de Allah*; enfatizando à crença e “fé no Único Deus”, o *Tawhid*.

Em outras palavras, com tamanha celeridade em expandir a religião islâmica na Península Ibérica, tanto no aspecto votivo como na produção de artefatos (de uso pessoal e/ou coletivo), os amuletos com papéis em al-Andalus, confeccionados em chumbo no formato retangular ou também em forma de tubo, apresentam inscrições em adoração a Allah na parte interior e possuem uma abertura para inserção do papel e arruelas para pendurá-las; similarmente, amuletos retangulares e dobrados, em sua maioria, possuem anéis para suspensão; esses elementos, quando envergados, possivelmente perdiam o seu dever e encargo, sendo quiçá, uma forma de anular a funcionalidade do objeto (em virtude do falecimento do dono), de não terem sido dobrados em seu tempo utilizável. Alguns outros amuletos manifestam características singulares, como o fato de não serem de chumbo, mas de ferro, ocos, todavia sem brechas ou materiais em seu interior; por serem pesados para carregar, provavelmente foram manuseados em arreios para cavalos.



Figura 12: Imagem de Caixa-amuleto de prata, fabricada para servir de porta-moedas, período Almorávida, século XII. Disponível em: <https://www.amuletosdealandalus.com/BAmuletos.html>

De modo excepcional, a caixa-amuleto de prata (ver figura 12), de forma retangular e que até o momento preserva algumas moedas⁹³, revela uma divisão em quatro partes semelhantes. Na parte superior do lado direito da caixa nota-se um anel endireitado para se unir aos dois anéis da tampa. Quanto aos elementos epigráficos, se faz presente a escrita em cúfico, caligrafia árabe utilizada no Alcorão e objetos arquitetônicos, dividido na frente e no verso em uma faixa epigráfica, declarando a Sura 112⁹⁴, que consiste em uma breve recitação em torno da unicidade divina.

Diferentemente dos materiais citados até aqui, principalmente no que diz respeito a seu formato, certos amuletos propiciatórios/religiosos foram geralmente confeccionados em ferro, bronze ou cobre, como se observa no utensílio de bronze ornado com pasta vítrea (ver figura 13); um tipo de esmalte de vidro que se coloca quente sobre o metal, apresentando quatorze círculos em sua borda; em seu verso não há elementos decorativos, mas um espaço quadrado, supostamente deixado para alguma fixação ou encaixe; ainda na parte de trás uma argola semicircular alinha-se ao objeto; as inscrições no centro do artefato não são claras, embora advenham interpretações e propostas em torno da arte epigráfica.



Figura 13: Imagem de artigo decorativo de bronze, sendo do período Almóada ou Nazarí/Nasrida, sécs. XIII a XV. Disponível em: <https://www.amuletosdealandalus.com/BAmuletos.html>

Por fim, na condição de objetos do cotidiano, alguns manuseios no formato de sino demonstram terem servido de alça para algum objeto, dentre confecções no formato de botas e sandálias em chumbo. Eventualmente, nem todos os artefatos possuem traços ou componentes epigráficos, conotação protetiva, mágico-religiosa etc., sendo específicos e particulares do dia a dia. Objetos do cotidiano, como espadas de chumbo incompletas, com parte da lâmina ausente, cabo circular, facões curvados, dobrados no sentido da lâmina reta (típicas das espadas andaluzas), foram confeccionadas em moldes bivalves e com detalhes em ambas as faces, por meio de moldes distintos. Outro ponto relevante, segundo informações disponíveis no site Los

⁹³ A caixa-amuleto preserva alguns quirates; moedas de prata que circularam na Península Ibérica, entre 1144 e 1146.

⁹⁴ Nobre Alcorão (Suratu Al-Ikhlâs, 112): “Dize: “Ele é Allah, Único. “Allah é O Solicitado. “Não gerou e não foi gerado. “E não há ninguém igual a Ele”.

amuletos de al-Andalus, é que grande parte das espadas⁹⁵ e outras descobertas, de uso fundamentalmente bélico, foram encontradas em fortalezas medievais.

Nesse quesito, em relação ao manual de magia *Picatrix*, várias são as indicações para o processo de construção de talismãs mediante os planetas, signos e constelações, incluindo metais, pedras e elementos simbólicos que correspondem ao manuseio de objetos mágicos, sob os efeitos, virtudes e poderes exercidos sobre o mundo. À vista disso, desde a introdução do *Picatrix* o autor se propõe em revelar mistérios, símbolos e enigmas da Magia Natural, principalmente em transmitir o que os sábios ocultaram. Além do que, para aqueles que desejam conhecer a ciência dos filósofos, desvendar seus segredos e esquadriñar os prodígios em seus livros, nos quais contemporâneos buscavam por talismãs e preceitos mágicos, porém completamente distanciados pela cortina de entendimento dos sapientes, é que foi instigado em compor *O Objetivo do Sábio e o melhor dos dois meios para avançar*, o *Ghayat* (VILLEGAS, 1978).

Sendo assim, no decorrer do segundo tratado da obra, que abrange os metais e pedras, bem como nas figuras dos planetas e suas ações, Saturno rege o ferro e parte do ouro; das pedras, administra o diamante, o ônix, o camafeu, o azeviche, o ferro e o magnésio; comanda moderadamente sobre pedras vermelhas, marcassita dourada e hematita; e assim, dando continuidade aos metais e minerais liderados por Júpiter, Marte, Sol, Vênus, Mercúrio e Lua. Em seguida são feitas descrições com base nas figuras dos sete planetas, encontradas em outras obras traduzidas (*Lapidário de Mercúrio*, *Livro de Apolônio* e *Livro dos Espíritos e Imagens*), que o sapiente *Picatrix* incluiu. A imagem de Saturno, por exemplo, de acordo com o erudito *Picatrix* (desempenhando pessoalidade, não apenas o título da obra), tem a forma de homem com pés de camelo, acomodado em um trono, com uma lança na mão direita e um dardo na outra mão. Essas apresentações prosseguem conforme o sábio Apolônio, Mercurius e outros, conferindo sequência aos demais planetas.

Na criação de objetos astromágicos, no cerne da elaboração da imagem/figura em materiais adequados (talismãs), tanto para benefícios quanto para malefícios; um dos modos para a preparação do Anel de Saturno é: adquirir a turquesa (mineral) e o chumbo (metal) regido pelo planeta, no domingo durante sua hora, quando a Lua estiver em Capricórnio, em uma turquesa entalhada em um anel de chumbo, deve-se fazer uma inscrição específica de acordo com o manual mágico; quem utiliza o anel não deve se alimentar de carne rígida e entrar em

⁹⁵ Um outro aspecto comum entre as espadas no medievo, era a tradição islâmica gravar um bordão ou máxima na espada, como um conhecido exemplar conservado e grafado com a palavra *al-yumna* (sorte) repetida três vezes, no centro de um lado da folha (IBRAHIM, 1987).

ambientes sombrios; dentre os benefícios encontram-se: controle dos espíritos que ocupam lugares tenebrosos; o conhecimento dos mistérios da natureza e do imenso saber dos homens; e o fato de que todas as ações de Saturno serão manifestadas ao portador.

As instruções para a confecção de talismãs incluem imagens e figuras gravadas em diamante, ouro, prata, piche, rubi, hematita, ônix, cristal, esmeralda, lápis-lazúli, cera etc., com figuras disponíveis e descritas no grimório *Picatrix*. Elas visam atuar sobre intrigas, discórdias, riquezas, conquistas, viagens, honra, poderes no bem e no mal, ser temido por demônios e humanos, contra problemas de saúde, para ser amado, para cura, gravidez, segurança na hora do parto, para boa memória, estimular o intelecto, conhecimento, sabedoria, aprimorar colheitas e vegetação, desviar danos causados por animais e ladrões, para fluidos menstruais, doenças ginecológicas e outras aplicabilidades.

Nesse contexto mágico, os doze signos são divididos em três partes proporcionais, sendo cada divisão denominada por “face” ou “rosto”, conforme anunciado pelos sábios da Índia, segundo o *Picatrix*. Dessa forma, por consequência, cada rosto possui imagens, formas e figuras e designa a um dos sete planetas mencionados. Os rostos distribuem-se conforme o posicionamento e ordem dos planetas, do mais alto até o mais baixo, voltando ao mais alto. Por exemplo: primeira face de Áries: Marte; imagem de um homem, de corpo grande, segurando uma lâmina afiada; esta é a face do vigor e grandeza; segunda face de Áries: Sol; mulher trajada de verde com uma perna despida; esta é a face do auge, sublimidade, moderação; terceira face de Áries: Júpiter; homem inquieto, segurando um jugo de ouro nas mãos e coberto com roupas vermelhas, cogitando fazer o bem, mas incapacitado; esta é a face da sutilidade, artefatos, utensílios. Assim, por meio das imagens e entre as três faces de cada signo, obtiam-se benefícios planetários a partir de suas posições e combinações; ou seja, para não serem superados, ter êxito em batalhas, para alcançar o amor, reconciliações de paz entre sacerdotes, superiores etc.

Diante disso, os manuseios amuléticos de origem andaluz pouco apresentam relação imediata, em conformidade aos direcionamentos para a confecção de talismãs no grimório *Picatrix*. Tem-se então, objetos religiosos da população islâmica andaluza, confeccionados em chumbo, bronze, ferro, prata, pedra, caracterizados e moldados como amuletos religiosos e representativos; em alguns cenários, retratando maior disponibilidade ao portador/dono, devido ao baixo custo e viabilidades na obtenção dessas peças adornadas (meio campestre, usual). Salienta-se, ainda, a participação na corte do Rei Alfonso X, principalmente com a tradução de obras mágicas e astrológicas (do árabe para o castelhano ou latim), mormente no século XIII, no cenário do *Picatrix* latino. A propósito, o reino se inclinava para os vereditos, julgamentos e acordos políticos, concedidos por intervenções celestes e talismânicas. Ou seja, como era de

se esperar, os materiais mais difíceis e de altíssimo custo terminavam por exigirem inúmeras realizações, respaldados em manuscritos de astromagia, astrologia, astronomia e envolviam o conhecimento e sabedoria dos antigos, entre os maiores especialistas para a combinação de elementos pertinentes, horário/dia específico, inscrições precisas e cuidadosas.

Com toda essa gama de influências, outras concepções foram se alinhando dentro do termo esotérico, estas voltadas às ideias universais de transmutação do ser, meditação e questões ocultas da natureza, destacando-se, na história ocidental por meio de inúmeros estudiosos: os escritos datando entre os séculos II e III d. C., designados ao mítico Hermes Trismegisto (o Hermetismo alexandrino), Gnosticismo cristão, crenças neo-pitagóricas, astrologia, magia, alquimia, Hermetismo neo-alexandrino renascentista, Kabbalah cristã, a *Philosophia Occulta* de Henry Cornelius Agrippa (1486-1535) e os movimentos advindos do pensamento de Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493-1541), o renomado Paracelso, até adiante, com outros movimentos após o Renascimento e continuando no transcorrer do século XX. Neste quesito, percebe-se, de um lado, a tamanha significância da astrologia surgida na antiga Babilônia (no Iraque), sociedade que construía horóscopos natais, por volta do início do século V a.C.; e, por outro lado, destacam-se as influências de uma composição estruturada de conhecimento ocorre no Egito no período Helenístico (séc. II a.C.) (ANDRADE, 2017).



Figura 14: Imagem de pintura otomana do *Zubdat al-Tawarikh*, mostrando o mapa celeste, as fases da lua, os signos do zodíaco e as mansões lunares, séc. XVI, pelo artista Seyyid Loqman Ashuri. A ilustração se encontra no Museu de Arte Turca e Islâmica em Istambul, dedicado ao Sultão Murad III. O manuscrito conta com quarenta miniaturas, representando os modos da corte otomana. Disponível em: <http://www.yeatsvision.com/Mansions.html>

Por conseguinte, no início do século XII, com a crescente divulgação dos textos árabes espalhados pelo Ocidente europeu, a astrologia obteve uma posição de destaque procedente de textos aristotélicos, semelhantemente traduzidos da língua árabe neste período. Assim, filosofia e astrologia se encontraram e uniram-se por meio de estudiosos judeus e árabes do Oriente, trazendo uma conotação de ciência natural para a audiência cristã ocidental; “Entre estes textos

está o *Introductorium in astronomiam*, de Abu Ma'shar, astrólogo mais influente do período medieval e autor de mais de quarenta livros sobre o assunto” (ANDRADE, 2017, p. 337). O autor esclarece, ainda, que:

Para Abu Ma'shar, tudo que vive e morre no mundo terreno é sujeito ao movimento das estrelas. Os sete planetas errantes, como se movem mais rapidamente pelo círculo zodiacal do que as constelações, tem uma maior proximidade com a terra (que se caracteriza sobretudo pelo movimento e transformação), e consequentemente tem efeitos mais poderosos sobre o mundo inferior dos quatro elementos. As constelações seriam responsáveis por uma influência mais ampla e geral no reino terreno, enquanto os planetas lidariam com situações específicas do mundo material (ANDRADE, 2017, p. 337-338).

Vale sublinhar que a magia foi tida como nociva e diabólica, corroborando para a ótica dos primeiros escritores cristãos que se utilizavam deste rótulo para descrever os hábitos pagãos romanos, partindo da ideia de cura e de previsões referentes aos deuses e deusas como sendo costumes inteiramente demoníacos e enganosos. A religião pagã, de maneira aflita sobre a magia do oriente, acabou se tornando uma forma de magia demoníaca aos sucessores cristãos, englobando os magos e os conhecimentos mágicos, rigorosamente relacionados aos demônios (ANDRADE, 2017).

Análogo ao que ocorreu com a astrologia, houve um entrelaçamento cultural entre a magia, as práticas religiosas e a ciência; a magia, no medievo, se depara com duas principais fontes: a cultura pagã greco-romana e a cultura nativa de povos celtas e germânicos. Nesses contextos, a magia encontrava-se entre a cultura popular e a erudita; nesta ocasião, embora muitos dos costumes fossem de origem popular, esses saberes eram compartilhados entre clérigos, leigos, nobres e pessoas do cotidiano; nota-se que até o século XIII, a magia e astrologia estavam emparelhadas, vistas como práticas condenáveis e farsantes e submetidas a autoridade dos Padres da Igreja, algo que continuaria a repercutir diversos autores futuros (ANDRADE, 2017):

Em geral, a teologia medieval via duas principais formas de magia: a *magia naturalis* (magia natural) e a magia demoníaca. A magia natural não era vista separadamente da ciência, mas sim como um de seus campos, e se preocupava com a investigação de suas *qualitates occultae* da natureza. Por outro lado, a magia demoníaca se ligava diretamente à religião, e era encarada como uma perversão desta, recorrendo a forças demoníacas em troca de favores diversos e se afastando de Deus. Entretanto, esta separação estava longe de ser bem definida. Curas feitas com auxílio de ervas poderiam, por exemplo, ser encaradas por autoridades religiosas como sendo um tipo de magia demoníaca (ANDRADE, 2017, p. 342).

Conclui-se, acerca dessa imensa participação árabe⁹⁶-mulçumana no Ocidente, especialmente no que diz respeito às trocas culturais entre tradições e movimentos até meados da Idade Média, que a astrologia, no período da Antiguidade Tardia, era encarada com muita resistência na cultura ocidental, sobressaindo-se principalmente em calendários e costumes medicinais, embora impedida sobretudo pelos discursos de líderes eclesiásticos. Desde então, a astrologia passaria a se enraizar como um ramo de conhecimento que viria a ser legitimado apenas por volta do século XII, afirmada em currículos universitários e expandindo-se grandemente até os séculos XV e XVI. Por sua vez, a magia, de modo semelhante, em sua aproximação com o saber árabe, passou a se sustentar como um ambiente de saberes autênticos no estudo da natureza, porém não usufruindo do alcance da astrologia, pela rotineira e intensa constância de se defender diante das superioridades teológicas; contudo, através da influência de textos neoplatônicos (tal qual o *De radiis* de Al Kindi), a concepção de magia chegaria a obter uma atmosfera filosófica e de caráter metafísico, recebendo aceitação por parte do Renascimento, algo notado nas obras de autores como Marsílio Ficino e Pico della Mirandola, nos séculos XV e XVI (ANDRADE, 2017).

⁹⁶ “A partir do século XII, muitos livros sobre magia, como o *Picatrix* do século X, e aqueles de *Ars Notoria*, que se baseavam na invocação de espíritos angélicos, foram traduzidos do árabe para o latim” (ANDRADE, 2017, p. 343).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dentre as conclusões que podemos tecer após os argumentos apresentados, a primeira diz respeito à cultura material no contexto islâmico. Notamos, nesses materiais, a presença de desenhos e inscrições mágicas evidentes em metais, tecidos, papéis, cerâmicas, itens pessoais e decorativos. Há uma certa diacronia nesses achados, que nos retratam, então, as crenças religiosas durante os diferentes períodos do Islã.

Parte considerável dessas evidências estão dispostas em manuscritos mágicos e tratados astrológicos, a exemplo do próprio grimório *Picatrix*; nele, símbolos e ilustrações mágico-religiosas dialogam com utensílios de magia que remetem desde o começo do islã clássico, majoritariamente disseminados no âmago das sociedades islâmicas na Península Ibérica, sobretudo nas regiões da Espanha:

A história moderna da magia antiga e medieval é vasta e muitas vezes inacessível para o não especialista, mas há muito para atrair a imaginação e desafiar nossa compreensão da religião e da sociedade em eras passadas. Enquanto grimórios europeus foram em grande parte um produto do período medieval, sua inspiração está muito mais longe de volta às religiões das civilizações antigas do Oriente Próximo e Médio. No leste do Mediterrâneo, as tradições religiosas do paganismo, judaísmo, o cristianismo e, mais tarde, o islamismo se esfregaram, apesar dos antagonismos óbvios em termos de influência política competitiva. Como os estudiosos medievais entendiam esse passado distante e o reconstruíam, muitas vezes de forma errada, era tão importante para a história da magia como o conhecimento mágico realmente transmitido durante o primeiro milênio (DAVIES, 2009, p. 6).

Entendem-se, aqui, os embates históricos e sócio religiosos por aqueles que praticavam uma magia lícita e permitida em nome de Allah, diferentemente daqueles que eram vistos como praticantes de uma magia ilícita, vistos como devotos de espíritos malignos e sobrenaturais. Não é de se admirar, portanto, que essas discussões tenham perdurado por longos anos, sob o julgamento do que poderia ser autorizado ou proibido na tradição islâmica predominante, concomitantemente aos movimentos mágicos⁹⁷ na Europa, no meio social árabe-muçulmano, judeu e cristão.

Dessa forma, tentamos, em nossos argumentos, ponderar qual seria o termo mais próximo para se falar de magia enquanto estudo do período medieval islâmico. Diante das insistências e colisões relacionadas a esse período, caracterizado sobretudo pela

⁹⁷ “A diversidade regional de práticas mágicas, o envolvimento da intuição do operador e até mesmo o charlatanismo tornam muito difícil determinar as fontes textuais específicas utilizadas para a construção de amuletos e talismãs individuais preservados hoje. No entanto, a maior parte do vocabulário mágico visível em talismãs e outros objetos, antigos e modernos, pode ser encontrada na literatura medieval sobre magia” (PORTER; SAIF; SAVAGE-SMITH, 2017, p. 522).

multiculturalidade, atinamos para o fato de que os hábitos e práticas que eram reprovadas pelo cristianismo anteriormente foram se tornando mais tolerados e, em certa medida, aceitos pela Igreja. Ou melhor dizendo, a Igreja foi ressignificando a junção de certos costumes, oriundos do contexto islâmico, ao seu aspecto tradicional religioso predominante, algo que foi feito justamente mediante o uso de magia ritual e feitiços curativos, efetivamente retirados dos movimentos tradicionais folclóricos do cristianismo, aliado princípios do judaísmo e islã. É graças à dinamicidade e flexibilidade propiciada por esse hibridismo cultural que tais mudanças foram instauradas, e, portanto, é por meio dessa lente que podemos compreender a magia islâmica e suas diferentes tendências no sentido medieval.

Diante de tamanha complexidade, tratados árabes se baseavam nos ciclos lunares ou mansões da lua, entendendo que poderiam adquirir forças planetárias a partir da confecção de talismãs em horários e dias específicos, tal como a utilização de medicamentos alinhados aos direcionamentos astrológicos, algo que, conforme apontamos, viria a repercutir por toda a Europa. Aliás, fazem parte do mundo islâmico medieval os mais diversos itens, desde amuletos simples para o uso cotidiano à enfeitada e complexa camisa talismã produzida para um sultão (PORTER; SAIF; SAVAGE-SMITH, 2017).

No medievo, no que diz respeito às produções materiais e literárias da cultura mágica islâmica, existem diversos textos que compõem o contexto prático talismânico. Temos, por exemplo, elementos de magia na forma de descrições amuléticas e de instruções direcionadas ao manuseio desses objetos, como nos desenhos e traços expostos em talismãs que foram preservados. Não menos importante é ressaltar que, a partir das variações regionais, o que passa a unir esses artefatos é a utilização de um vocabulário particular e diferente de símbolos e escritos, a respeito de uma série de combinações possíveis, ao que tudo indica, um vocabulário que viria a ser formalizado por volta do século XIII (PORTER; SAIF; SAVAGE-SMITH, 2017).

Afinal, rememorando a participação atuante dos objetos mágicos, lembremos que um “amuleto” pode ser considerado um artefato habitualmente utilizado para proteção, confeccionado em material rústico ou durável, podendo ser feito em metal ou pedra ou, ainda, também aplicados em papel; por sua vez, o “talismã” é constantemente utilizado para descrever essas formas menos robustas, frequentemente individualizadas. Nos amuletos, uma variedade de características do “vocabulário mágico”, geralmente feitos de metal ou alguma pedra semi preciosa, permitem a sua utilização sobre outra pessoa ou em locais domésticos, tidos como medicinais e com poderes específicos. Não se sabe ao certo, contudo, se esses amuletos

deveriam ser “lidos” pelos portadores, a depender da ocasião e se o fabricante é quem forneceria alguma instrução ao novo dono (PORTER; SAIF; SAVAGE-SMITH, 2017).

Em conclusão, esta dissertação almejou analisar os diferentes aspectos mágicos e religiosos expressados na tradição e cultura material islâmica, sobretudo no grimório *Picatrix*; buscando também elencar as principais fontes e problemáticas dentro do escopo daquilo que poderia ser considerado amulético, protetivo, talismânico, curativo, de origem rudimentar ou natural. Mantivemos em mente, contudo, ambas a diversidade e escassez de manuseios, a singularidade textual, a elaboração de objetos mágicos e o estudo da receptividade da magia islâmica em regiões europeias. Visamos, é justo dizer, discorrer e explicitar a respeito da expansiva e efervescente contribuição islâmica no cerne da arte mediévia. Como se sabe, uma pesquisa com esta temática constitui uma empreita inovadora, por ser um tema ainda pouco explorado em nossas terras, principalmente em relação a objetos talismânicos e amuléticos e seu respectivo lugar nas investigações de história da magia. Surgem, assim, novas possibilidades de pesquisas futuras com essa temática no campo disciplinar das Ciências das Religiões no Brasil.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

BAKHOUICHE, Béatrice et al. (Trad.). **Picatrix**: Un traité de magie médiéval. Turnhout: Brepols, 2003.

BITENCOURT, Guilherme (Trad.). **Brihat Jataka**: A Grande Obra de Varaha Mihira. Disponível em: <https://astrologiaabav.org/livros/brihat-jataka/>. Acesso em: 14 de dezembro de 2020.

COMPAGNI, V. Perrone (Ed.). *Picatrix latinus. Concezioni filosofico-religiose e prassi magica, Medioevo*. **Rivista di Storia della Filosofia Medievale**, n 1, p. 237-337, 1975.

GREER, John Michael; WARNOCK, Christopher (Trad.). **The Complete Picatrix**: The Occult Classic of Astrological Magic. Londres: Renaissance Astrology Press, 2011.

JAROUICHE, Mamede Mustafá (Trad.). **Livro das mil e uma noites**. São Paulo: Globo Livros, 2005.

KERR, André (Trad.). **Brihat Parashara Hora Shastra**: A Bíblia da Astrologia Védica. Disponível em: <https://astrologiaabav.org/livros/parashara/>. Acesso em: 15 de dezembro de 2020.

MATTON, Sylvain (Trad.). **La magie arabe traditionnelle**. Paris: Retz, 1976.

NOBRE ALCORÃO. **Tradução de seu sentido para a língua portuguesa**. Tradução e notas: Helmi Nasr. Al-Madinah Al-Munauarah: Complexo de Impressão do Rei Fahd, 2005, 1070 páginas.

PINGREE, David (Trad.). **Picatrix**: the Latin version of the Ghāyat al-ḥakīm. Warburg Institute, University of London, 1986.

PINGREE, David. Some of the Sources of the Ghayat al-Hakim. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, v. 43, p. 1-15, 1980.

RITTER, Hellmut (Trad.). **Pseudo Mağrīṭī**: das Ziel des Weisen. Leipzig: Teubner, 1933.

RITTER, Hellmut; PLESSNER, Martin (Trad.). **“Picatrix”**: das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağrīṭī. Londres: Warburg Institute, 1962.

ROSSI, Paolo et al. (Trad.). **Picatrix**: Ghaiat al-hakim, “Il fine del saggio” dello pseudo Maslama al-Magriti. Milán: Mimesis, 1999.

VILLEGAS, Marcelino (Trad.). **Picatrix**: el fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar. 1978. Oran, Abril/Mayo. Disponível em: <<http://habilis.udg.edu/media/astro/files/picatrix.pdf>>. Acesso em: 04 de maio de 2020.

Fontes secundárias

_____. História da Ciência da Religião. In: PASSOS, J. D; USASRKI, F. (Org.) **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo. Paulinas/Paulus. 2013, p. 51-61.

ABBUD, Carlos Eduardo. O zahrat árabe-andaluz medieval: entre a cantiga de amor e o zǎjal árabe, um novo gênero. **Anais dos encontros internacionais de estudos medievais-ISSN 2526-8465**, v. 1, n. 1, p. 382-391, 2013.

ABUMALHAM, Montserrat. Salomón y los genios. **Anaquel de Estudios Árabes**, v. 3, p. 37-46, 1992.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Da história religiosa à história cultural do sagrado. **Revista Ciências da Religião-História e Sociedade**, v. 5, n. 1, 2009.

ANDRADE, Thainan Noronha de. Relações entre magia e astrologia na Idade Média. **Temporalidades**, v. 9, n. 3, p. 333-347, 2017.

ANSÓN, M. L. M. Amuletos-talismanes para caballos, en forma de creciente, en la España medieval. **Archivo español de arte**, v. 78, n. 309, p. 5-21, 2005.

ARAGÓN HUERTA, Mercedes. La princesa omeya Wallada: poetisa, musa y mito en las fuentes árabes. **Jábega**, n. 97, 2008.

ASAD, Talal. The construction of religion as an anthropological category. In: ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 27-54. Tradução: REINHARDT, Bruno; DULLO, Eduardo A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010. Disponível em: <http://www.sumarios.org/sites/default/files/pdfs/cadernos_de_campo_19_p263-284_2010.pdf>. Acesso em: 29 de abril de 2020.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação social. **Enciclopédia einaudi**, v. 5, p. 296-332, 1985.

BELLOTTI, Karina Kosicki. História das religiões: conceitos e debates na era contemporânea. **História: Questões & Debates**, v. 55, n. 2, 2011.

BEN-ZAKEN, Avner. Traveling with the Picatrix. cultural liminalities of science and magic. In: FUCHS, M.; LINKEBACH, A.; MULSOW, M.; OTTO, B. C.; PARSON, R. B.; RÜPKE, J. (Ed.). **Religious Individualization. Historical Dimensions and Comparative Perspectives**. Berlin, Boston: De Gruyter, 2019.

BUBELLO, Juan Pablo. Magia y polémicas antimágicas en la España bajo medieval Enrique de Villena, su Tratado de fascinación o de aojamiento y los límites de la ortodoxia cristiana. **Prohistoria**, v. 17, p. 1-24, 2012.

CALLATAÏ, Godefroid de. Magia en al-Andalus: Rasā'il ijwān al-Ṣafā', Rutbat al-ḥakīm y Gāyat al-ḥakīm (Picatrix). **Al-Qanṭara**, n. 31, v. 2, p. 297-344, 2013.

CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. Espiritualidades não-religiosas: desafios conceituais. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 658-687, jul./set. 2014. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n35p658>>. Acesso em: 20 de dezembro de 2019.

CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciência das Religiões**: polêmicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção Repensando a Religião), p.69-90.

CARRASCOSA, Montserrat Rabadán. Entre lo real, lo sobrenatural y lo maravilloso: los Ynn y los Gul en la literatura palestina de tradición oral: la Jrefiyye. **ELO: Estudos de Literatura Oral**, n. 3, p. 125-143, 1997.

CARVALHO, José Jorge. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos Estilos de Espiritualidade. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée (Orgs). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade de São Paulo, 1994.

CASELLI, Andréa. Amuletos e talismãs. In: LANGER, Johnni (Org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 17.

COUTINHO, José Pereira. Religião e outros Conceitos. **Sociologia**, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Vol. XXIV, 2012, pág. 171-193. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10763.pdf>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2020.

CRAVIOTO, Carlos Gozalbes. **Un ensayo para la catalogación de los amuletos de plomo andalusíes**. Asociación Española de Arqueología medieval, 2005.

CRAWFORD, Robert. **O que é religião?** Petrópolis: Vozes, 2005, p.9-34; p.221-247.

CRESWELL, John W. **Investigação qualitativa e projeto de pesquisa**: escolhendo entre cinco abordagens. 3. ed. Porto Alegre: Penso, 2014.

DAVIES, Owen. **Grimoires: A History of Magic Books**. USA, New York: Oxford University Press, 2009.

DÍES BRASA, Mariano. Alfonso X El Sabio y los Traductores Españoles. **Cuadernos Hispano-americanos**, n. 410, p. 21-33, 1984.

DIX, Steffen. O que significa o estudo das religiões: uma ciência monolítica ou interdisciplinar? **Working Papers**. Instituto de Ciências Sociais (Universidade de Lisboa), 2007, p.2-28. Disponível em: <http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2007/wp2007_1.pdf>. Acesso em: 10 de dez de 2019.

DOZY, Reinhart. Nouveaux documents pour l' etude de la religion des Harraniens. In: GOEJE, M. J. (Ed.). **Actes du Sixième Congrès International des Orientalistes tenu en 1883 à Leide**. Leiden, Brill, v. 2, p. 283-366, 1885.

ESTEPA DÍEZ, Carlos *et al.* **El legado de Alfonso X**. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1998.

FAHD, Toufic. **La divination árabe**: Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l’Islam. Leiden: Brill, 1966.

FIERRO, Maribel. Bāṭinism in Al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), Author of the “Rutbat al-Ḥakīm” and the “Ghāyat al-Ḥakīm (Picatrix)”. **Studia Islamica**, 84, p. 87-112, 1996.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. As Ciências das Religiões. São Paulo: Paulus, 1999, p.5-25.

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

GARCÍA, Iván Ruíz-larrea. **Espejos y cuadrados mágicos en el Islam medieval**. 2014. Disponível em: <[https://www.academia.edu/25518216/Espejos y cuadrados mágicos en el Islam](https://www.academia.edu/25518216/Espejos_y_cuadrados_mágicos_en_el_Islam)>. Acesso em: 10 de janeiro de 2020.

GARÍN, Eugenio. **La revolución cultural del Renacimiento**. Barcelona: Crítica, 1981.

GARULO, Teresa. Las poetisas de al-Andalus y el canon de la poesía árabe. **La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures**, v. 32, n. 1, p. 65-78, 2003.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012, p.65-91.

GOMES, Elias Mendes. A Epístola das definições de Al-Kindi: a recepção da filosofia grega na língua árabe. **Travessias**, v. 4, n. 1, 2010.

GONSALVES, Elisa Pereira. **Conversas sobre iniciação à pesquisa científica**. 6. ed. Campinas: Alínea, 2018.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Repensando a Religião), p.5-28.

GUERRERO, R. R. Textos de al-Fārābī en una obra andalusí del siglo XI: Gāyat al-hakīm de Abū Maslama al-Maṣrītī. **Al-Qantara**, v. 12, n. 1, p. 3-17, 1991.

GUERRIERO, Silas. Antropologia da Religião In: PASSOS, João Décio. USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p.243-256.

HANEGRAAFF, W. J. Magic. In: MAGEE, G. A. **The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism**. Cambridge: Cambridge University Press, Cap. 33. p. 393-404, 2016.

HANEGRAAFF, Wouter. New Age spiritualities as secular religion: a historian’s perspective. *Social Compass*, 46(2), 1999, pp. 145–160) (Tradução de Fábio L. Stern). **Religare**. v.14, n.2, dezembro de 2017, p. 403-424. Disponível em:

<<http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/37587>>. Acesso em: 28 de abril de 2020.

HARTNER, Willy. Notes on Picatrix. **Isis**, v. 56, n. 4, p. 438-451, 1965.

HOCK, Klaus. História da religião In: **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Loyola, 2010, p.31-67.

HOLMYARD, Eric John. Maslama al-Majriti and the Rutbatu'l-Hakim. **Isis**, v. 6, n. 3, p. 293-305, 1924.

HOUTSMA, Mt. Th. et al. (Ed.). **First Encyclopaedia Of Islam**, 1913-1936. Leiden: E.J. Brill's, 1993.

IBRAHIM, Tawfiq. **Evidencia de precintos y amuletos en al-Andalus**. II congresso de Arqueologia Medieval Espanhol, II Tomo, Madrid, 1987.

IRWIN, Robert. Review of Magic and Divination in Early Islam. **Magic, Ritual, and Witchcraft**, v. 3, n. 1, p. 104-109, 2008.

ISKANDAR, Jamil Ibrahim. A mesquita-O berço das escolas árabes. **Revista Diálogo Educacional**, v. 1, n. 1, p. 1-3, 2000.

KACIMI, Mourad. Nuevos datos sobre la autoría de la Rutbat al-ḥakīm y la Ġāyat al-ḥakīm (o Picatrix). **eHumanista/IVITRA**, v. 4, p. 237-256, 2013.

LÁNG, Benedek. Characters and Magic Signs in the Picatrix and other Medieval al Magic Texts. **Acta classica Univ. Scient. Debrecen**. p. 69-77, 2011.

LATOUR, Bruno. “Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. **Mana**, 10(2), 2004, pp. 349-376. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132004000200005&script=sci_arttext>. Acesso em: 06 de dezembro de 2019.

LIPPINCOTT, Kristen. More on Ibn Al-Hātim. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, 51, p. 188-190, 1988.

LIPPINCOTT, Kristen; PINGREE, David. Ibn al-Hātim on the Talismans of the Lunar Mansions. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, 50, p. 57-81, 1987.

MARQUET, Yves. 910 en Ifriqiya: Une épître des Ikhwan al-Safa. **Bulletin d'Études Orientales**, v. 30, n. 2, p. 61-73, 1978.

MARQUET, Yves. **La Philosophie des Ikhwan al-Safa**: thèse présentée devant l'Université de Paris IV, le 12 juin 1971. Argel, Société nationale d'édition et de diffusion, 1973.

MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio; PÉREZ RIVERA, José Manuel. Molde andalusí para exvotos de plomo. **Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social**, v. 19, p. 151-163, 2017.

MATTOS, Carlinda Maria Fischer. A astrologia na corte de Afonso X, o Sábio: o Libro de las Cruces. **Anos 90**, v. 9, n. 16, p. 93-106, 2001.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Esboço de uma teoria geral da magia**: (in Sociologia e Antropologia). Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

MEDINA, Esther Fernández. **La magia morisca entre el Cristianismo y el Islam**. Universidad de Granada, 2014.

MOURA, Lilia Teresa Torres Cursino de. **Práticas de comunicação científica**: um estudo exploratório a partir da Escola de Tradutores de Toledo nos séculos XII a XIII. 2013. 185 f. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) - Universidade Federal do Rio de Janeiro/Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Rio de Janeiro, 2013.

MUSSA, Alberto. Os poemas suspensos. **Rio de Janeiro: Record**, 2006.

NEVES, José Luís. Pesquisa Qualitativa – Características, Usos e Possibilidades. **Caderno de pesquisas em administração**. São Paulo, V.1 N°3, 2º SEM./1996.

OLIVERAS, Marc. El De imaginibus caelestibus de Ibn al-Ḥātim. **Al-Qanṭara**, v. 30, n. 1, p. 171-220, 2009.

PORTER, Venetia; SAIF, Liana; SAVAGE-SMITH, Emilie. Medieval Islamic Amulets, Talismans, and Magic. *A Companion to Islamic Art and Architecture*, v. 1, p. 521-557, 2017.

PRADO, André Pires do; SILVA JÚNIOR, Alfredo Moreira da. História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções. **Religare**, v.11, n.1, março de 2014, p.04-31. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/22191/12285>> Acesso em: 06 de dezembro de 2019.

RAMALHO, Emmanuel. Teses de magia-Marco Pasi. **Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB**, v. 13, n. 1, p. 266-276, 2016.

RIUS, Mónica. Ibn al-Qāsim, Maslama. Biblioteca de al-Andalus. **Almería: Fundación Ibn Tufayl**. v. 4, n. 947, p. 371-375, 2006.

ROZA CANDÁS, Pablo. Recetarios mágicos moriscos: Brebajes, talismanes y conjuros aljamiados. In: LARA, E.; MONTANER, A. (Ed.). Señales, Portentos y Demonios. La magia en la literatura y la cultura españolas del renacimiento. **Salamanca: SEMYR**, p. 555-578, 2014.

SAMPIERI, Roberto Hernández; COLLADO, Carlos Fernández; LÚCIO, María del Pilar Baptista. **Metodologia da Pesquisa**. 5. ed. Porto Alegre: Penso, 2013.

SAMSÓ, Julio. **Las ciencias de los antiguos en al-Andalus**. Madrid: Mapfre. 1992.

SCHMIDT, Bettina E. A antropologia da religião. In: USARSKI, Frank. **Espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2007, p.53-95.

SEZGIN, Fuat. Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS): In: SEZGIN, Fuat. **Alchimie-Chemie-Botanik-Agrikultur**. Leiden: E. J. Brill, 1971.

SILVA FILHO, Mario Alves da. Sufismo: A importância da Mística Islâmica no desenvolvimento histórico do Islã. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**. v. 13, n.1, p. 63-83, 2013.

SILVA, Ana Rosa Cloclet. A abordagem histórica nos estudos de religião: contribuições para um campo multidisciplinar. In: SILVEIRA, Emerson Sena de (Org.). **Como estudar as religiões**. Rio de Janeiro: Vozes, 2018, p.65-97.

SILVA, Eliane Moura da. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. **Revista de Ciências Humanas**, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 225-234, 2011.

SILVA, Semíramis Corsi; MOTTA, Vinícius de Oliveira da. Astrologia alexandrina. In: LANGER, Johnni (Org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 40-41.

SILVA, Semíramis Corsi; MOTTA, Vinícius de Oliveira da. Astrologia mesopotâmica. In: LANGER, Johnni (Org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 43.

SILVEIRA, Aline Dias da. Saber em movimento na obra andaluza *Gāyat al-hakīm*, o Picatrix: problematização e propostas. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, n. 9, p. 169-188, 2016a.

SILVEIRA, Aline Dias da. Temporalidade, historicidade e presença em uma análise do prólogo do Picatrix (séc. XIII). **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, v. 9, n. 22, 2016b.

THOMANN, Johannes. The Name Picatrix: Transcription or Translation? **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, 53, p. 289-296, 1990.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. História das Religiões. In: PASSOS, J. D; USASRKI, F. (Org.) **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo. Paulinas/Paulus. 2013, p. 217-229.

TSUGAMI, Susan Sanae. Magia. In: LANGER, Johnni (Org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 316.

VELHO, Otávio. (1998) “O que a Religião pode fazer pelas Ciências Sociais?” In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil**. Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001, p.233-250.

VEREZA, Renata Rodrigues. Assimilação do grupo moçárabe após a conquista de Toledo no século XI: questões a discutir (Mozarabic Group assimilation after the conquest of Toledo in the eleventh century: issues to be discussed). **Cadernos de História**, v. 11, n. 14, p. 29-46, 2010.

VERNET, Juan. **La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente**. Barcelona: Ariel, 1978.

YAMPOLSKY, Philip. The origin of the twenty-eight lunar mansions. **Osiris**, v. 9, p. 62-83, 1950.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Objetos, utensílios, registros, moldes e amuletos de origem andaluz, retratando o tipo de amuleto, a quantidade aproximada de amuletos registrados e catalogados no site: “Los amuletos de al-Andalus”, de uma atualização feita ao longo dos anos de 2010-2014.

AMULETOS	QUANTIDADE APROXIMADA DE AMULETOS CATALOGADOS NO SITE	PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS
Moldes 	7	Amuletos para moldes de fundição com elementos epigráficos.
Com papéis 	6	Material para caixas de chumbo retangulares; inseria-se um papel dobrado em seu interior; também servia para pendurar, quando se tinha anilhas ou arruelas.
Letrados/Planos 	1	Amuleto de chumbo em forma de quadrado.
Dobrados 	14	A maioria dos amuletos retangulares e quadrados aparecem dobrados em ferro, bronze e chumbo, contendo suratas (capítulos) do Alcorão.
Dobrados: pequenos 	4	Placas retangulares e quadradas; existem algumas com bordas para suspensão.
Dobrados: medianos 	9	Amuletos retangulares e quadrados, variando nas dobraduras.

Dobrados maiores: antigos 	15	Placas retangulares; variadas dobraduras; outras possuem arruelas.
Dobrados maiores: <i>Sura 112</i> 	6	Placas retangulares com suratas do Nobre Alcorão.
Dobrados maiores: outros textos 	25	Placas retangulares de chumbo, apresentando outras inscrições.
Dobrados maiores: louvação 	18	Placas retangulares com várias dobraduras.
Dobrados maiores: <i>Mihrab</i> 	10	Placas retangulares com bordas triangulares e com várias dobraduras, representando o <i>Mihrab</i> , local que indica a direção de Meca nas mesquitas.
Dobrados maiores: fragmentários 	12	Fragmentos de chumbo retangulares.

Dobrados maiores: mágicos 	4	Inscrições invertidas (em espelho), constando Estrela de Davi e citações mágico-religiosas em árabe.
Dobrados maiores: recentes 	2	Placas retangulares de chumbo com inscrições religiosas para Alláh.
Outros 	6	Peças retangulares e com acabamento triangular em bronze, ferro e chumbo.
Redondos 	20	<i>Sura 112</i> ; outros possuem pingentes para suspensão; a maioria dos amuletos redondos aparecem em prata, chumbo e bronze.
Redondos: profissão de fé 	4	Descrições religiosas do Alcorão.
Redondos: outros textos 	18	Placas circulares de chumbo; algumas com elementos de fixação; possivelmente do período Almóada, séc. XII até o séc. XIII.
Redondos: estrelas 	2	Placas circulares de chumbo; tem sinais de ter sido dobrado ao centro; com epigrafia e sem epigrafia.
Redondos: sem inscrições 	2	Com anilha para suspensão.

Redondos: minúsculos 	9	Placas circulares de chumbo.
Folhas 	3	Placa de chumbo que se dobrou, formando em seu interior uma caixa retangular (também aparece na forma quadrada).
Redondos protuberantes: caixas 	3	Caixas de chumbo circulares; frente e costas planas; faixa epigráfica; inscrições religiosas islâmicas.
Quadrados: caixas 	7	Caixas de chumbo quadradas com inscrições sobre o profeta Muhammad e Alláh.
Retangulares: caixas 	1	Exemplar de amuleto sem alça.
Retangulares: caixas 	1	Exemplar de amuleto com uma alça.
Retangulares: caixas 	24	Exemplar de amuleto com duas alças.

Retangulares: caixas 	19	Exemplar de amuleto com três alças.
Hexagonal 	1	Caixa de chumbo hexagonal, apresentando elevações no centro.
Tubos 	1	Exemplar de amuleto com uma alça.
Tubos 	19	Exemplar de amuleto com duas alças.
Tubos 	13	Exemplar de amuleto com três alças em ferro e em chumbo.
Religiosos 	15	Amuletos com formatos religiosos ou propiciatórios, diferentes em relação aos anteriores.
Antropomórficos 	6	Placas de chumbo antropomórficas; figura humana em postura de xingamento; rosto gravado na placa; tronco feminino com braços.

A senhora assentada 	24	Mulheres adornadas, coroadas e assentadas.
Zoomorfos 	9	Vaca; serpente de forma elíptica; pavão; homem no cavalo e uma bandeira no ombro; cavaleiro montado com capacete cônico; cavaleiro em um dromedário; cavalo arreado.
Espadas 	12	Espadas contendo protuberâncias e punho circular; as lâminas das espadas andaluzes eram alinhadas e não curvas.
Machados 	1	Machado com ponta semicircular.
Lanças 	8	Placa de chumbo em forma de ponta de lança, possuindo nervura central.
Na forma de sinos 	4	Objetos para pendurar ou servir de alça.
Sapatos 	4	Peças em forma de sandálias e botas.

Outros 	16	Placa de chumbo de forma triangular; mão de Fátima; peça de chumbo em forma de caldeirão; amuleto de chumbo em forma de ânfora.
Amuletos Sicilianos 	4	Placa circular de chumbo com restos de anéis de suspensão no cume; placa retangular de chumbo com sinais de dobragem.
Da ilha de Malta 	1	Placa de chumbo retangular, que não foi dobrado ou mostra qualquer elemento de suspensão.
Outros amuletos islâmicos 	1	Amuleto de chumbo em forma de quadrado, não parecendo ser andaluza, mas da Anatólia.
Cristã 	1	Imagem do cordeiro medieval.
Cristã 	1	Peça de ferro em forma de chave, apresentando cruzes e entalhes.
Fichas 	22	Placas e peças de chumbo arredondadas; irregulares; perfurada com ramo de louro semicircular; cilíndrica etc.

Amuletos de al-Andalus. Última Atualização: 28/06/2014. Fonte: Elaborado pelo autor, 2020. Disponível em: <https://www.amuletosdealandalus.com/BAmuletos.html>

ANEXOS

ANEXO A - Ilustração do *Ghul*, referenciado no *Shahnameh*, séc. X. Autoria do poeta persa Abul-Qâsem Ferdowsi (940-1020). Poemas/manuscritos épicos que falam da Pérsia pré-islâmica e invasão dos árabes (séc. VII). Vários pintores participaram em épocas distintas para a formação das iluminuras, não apresentando padrão uniforme. Mantido na Biblioteca Estatal da Baviera, Munique.



Representação do *Ghul*. Disponível em: https://jinn.fandom.com/wiki/Ghilan?file=Shah_Namah%2C_the_Persian_Epic_of_the_Kings_Wellcome_L0035191.jpg

ANEXO B – Ilustração do *Jinn* ou *Shaitan*, do livro *Kitab al-Bulhan* (*O Livro das Maravilhas ou das Surpresas*). Manuscrito árabe, séc. XIV. Ilustrado por Abd al-Hasan Al-Isfahani, preservado na Biblioteca de Bodleiana (Universidade de Oxford), Reino Unido. Duas cópias turcas foram feitas no final do século XIV. Atualmente encontram-se na Biblioteca e Museu Morgan, Nova York. Também na Biblioteca Nacional da França, Paris.



Jinn ou *Shaitan*, do livro *Kitab al-Bulhan* (*O Livro das Maravilhas ou das Surpresas*). Disponível em: <https://publicdomainreview.org/collection/kitab-al-bulhan-or-book-of-wonders-late-14thc>

ANEXO C: Ilustração de *Íblis*, representado no livro *Kitab al-Bulhan* (*O Livro das Maravilhas ou das Surpresas*), séc. XIV, de Abd al-Hasan Al-Isfahani. Preservado na Biblioteca de Bodleiana (Universidade de Oxford), Reino Unido.



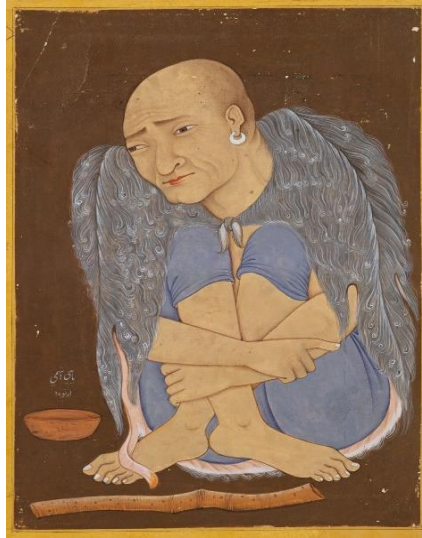
Íblis, do livro *Kitab al-Bulhan* (*O Livro das Maravilhas ou das Surpresas*), séc. XIV. Disponível em: <https://twitter.com/MaslamaQ/status/1043627523769356288>

ANEXO D – Ilustração de um *Herói* e um *Jinn*, autoria do poeta persa: Abul-Qâsem Ferdowsi (940-1020). *Shahnameh* ou *Épica dos Reis*: manuscritos épicos que narram da Pérsia pré-islâmica, séc. X. Biblioteca Estatal da Baviera, Munique.



Luta entre um *Herói* e um *Jinn*, do livro *Shahnameh* (*Épica dos Reis*). Disponível em: <https://br.pinterest.com/pin/323837029429709179/>

ANEXO E – Ilustração: “Retrato de um sufi”, séc. XVII, sugerindo uma origem no Deccan, possivelmente Bijapur, Índia. Mostra um dervixe ou sufi, em estado meditativo. Foi mostrado na exposição: “Luz dos sufis: uma introdução às artes místicas do Islã”, Museu do Brooklyn, Nova York.



Representação de um sufi em postura meditativa e mendicância. Disponível em: <https://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/57.51.30/>

ANEXO F – Ilustração do nascimento do *Herói Rostam*, autoria do poeta persa: Abul-Qâsem Ferdowsi (940-1020). *Shahnameh* ou *Épica dos Reis*, séc. X. Biblioteca Estatal da Baviera, Munique.



O nascimento do *Herói Rostam* no *Shahnameh*. Disponível em: <http://pedramrostami.com/2.html>

ANEXO G – Ilustração dos *quadrados mágicos*, do livro '*Ajā'ib al-makhlūqāt wa gharā'ib al-mawjūdāt* (*As Maravilhas das coisas criadas e aspectos milagrosos das coisas existentes*), séc. XIII. Autoria do iraniano Abu Yahya Zakariya' ibn Muhammad al-Qazwini (1203-1283). Biblioteca Estatal da Baviera, Munique.

The image shows a page from a manuscript with mathematical tables and text in Arabic script. The page is divided into several sections by red lines. At the top, there is a large table with 4 rows and 10 columns. Below it, there are smaller tables and columns of text. The text is written in a cursive script, likely from the 10th or 11th century. The page is numbered '23' in the top left corner.

Gráfico matemático do livro 'Ajā'ib al-makhlūqāt wa gharā'ib al-mawjūdāt (Maravilhas das coisas criadas e aspectos milagrosos das coisas existentes). Disponível em:

https://www.nlm.nih.gov/exhibition/historicalanatomies/Images/1200_pixels/qazwini23.jpg

ANEXO H - Ilustração do *Rei Kaykavus*, do poeta persa: Abul-Qâsem Ferdowsi (940-1020). *Shahnameh* ou *Épica dos Reis*, séc. X. Biblioteca Estatal da Baviera, Munique.



Rei Kaykavus em ascensão no *Shahnameh*. Disponível em:

<https://www.fitzmuseum.cam.ac.uk/gallery/shahnameh/vgallery/section59430.html?p=104>

ANEXO I – Fragmento do *Picatrix* latino. Na Europa medieval, se contava com uma tradução em latim do original árabe (séc. XIII), mas que foi perdida. Esse fragmento da versão do *Picatrix* em latim (são duas partes), datado do século XIV, pertence às coleções da Biblioteca Nacional da Eslováquia. No século XX, o alemão Wilhelm Printz descobriu o original em árabe (*Ghāyat al-Hakīm*), por volta do ano de 1920, traduzido como: “A Meta do Sábio” ou “O Objetivo do Sábio”.



Fragmento da versão latina do *Picatrix*, séc. XIV. Disponível em: <https://www.wdl.org/es/item/7305/view/1/1/>

ANEXO J - Ilustração que se baseia no tratado de Ibn Ḥātim, sobre as vinte oito mansões lunares (séc. X), ilustrado por Flavius Mithridates (séc. XV), o *De imaginibus caelestibus*, versão bilíngue árabe-latino, disponível na Biblioteca Vaticana, Urb. lat. 1384.



Ilustração da Mansão 1: al-Naḥ (al-Sharṭayn), espírito: al-Ḥāris.
Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

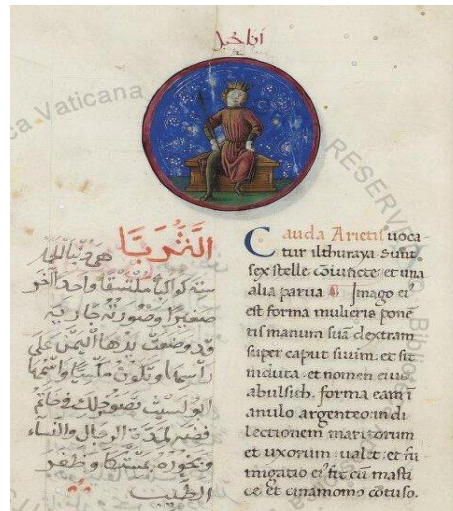


Ilustração da Mansão 2: al-Buṭayn, espírito: Anākhīl.
Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384



Ilustração da Mansão 3: al-Thurayyā, espírito: Abūlasīt.
Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384



Ilustração da Mansão 4: al-Duburān, espírito: Iswāwis. Disponível em:
https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

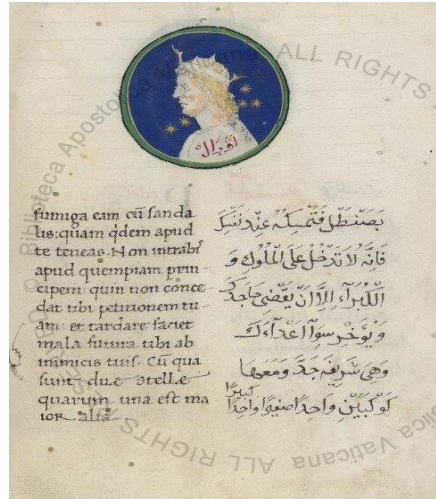


Ilustração da Mansão 5: al-Haq'a, espírito: Iqbāl. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

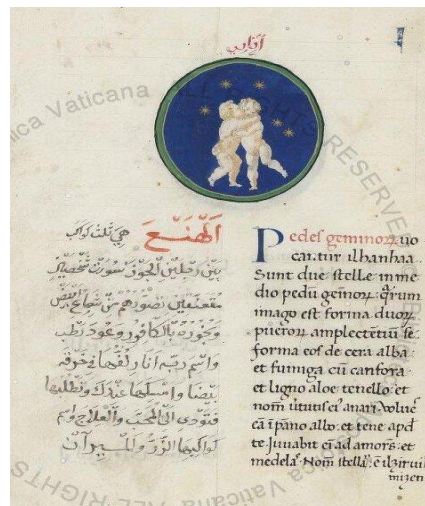


Ilustração da Mansão 6: al-Han'a, espírito: Anār. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384



Ilustração da Mansão 7: al-Dhirā', espírito: Shā'alak. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

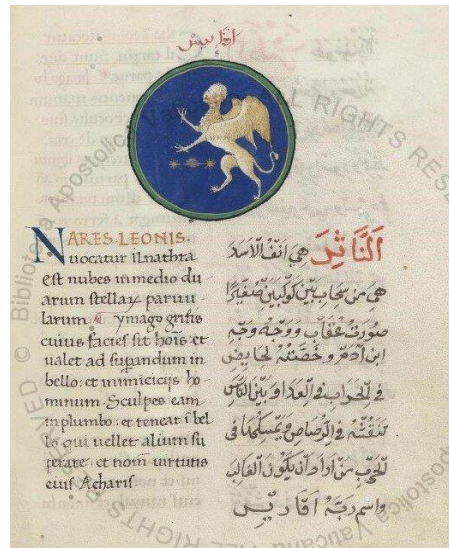


Ilustração da Mansão 8: al-Nathra, espírito: Aqārīs. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

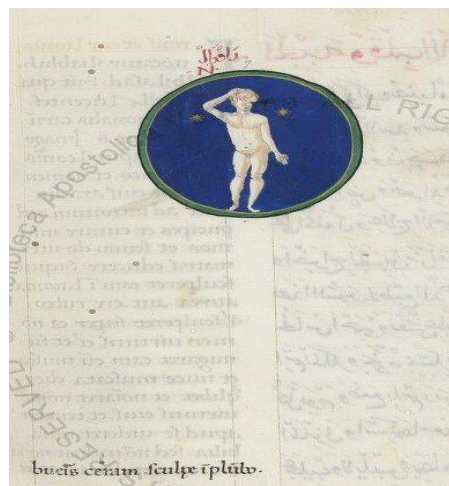


Ilustração da Mansão 9: al-Tarf, espírito: Rāwdāl. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

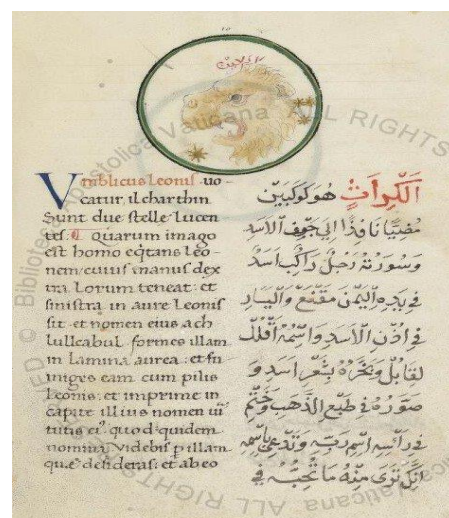


Ilustração da Mansão 10: al-Jabha, espírito: Arāḍīn. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

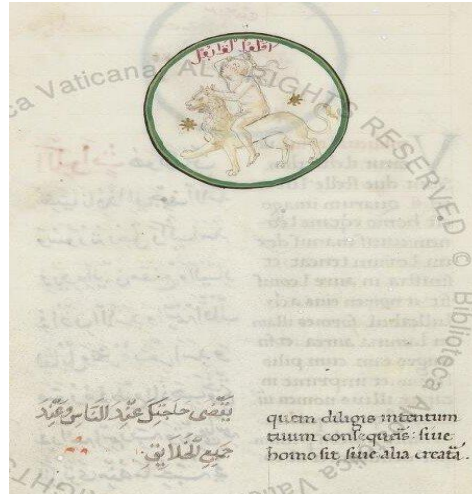


Ilustração da Mansão 11: al-Zubra/al-Karātān, espírito: Aqlal liqābil. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

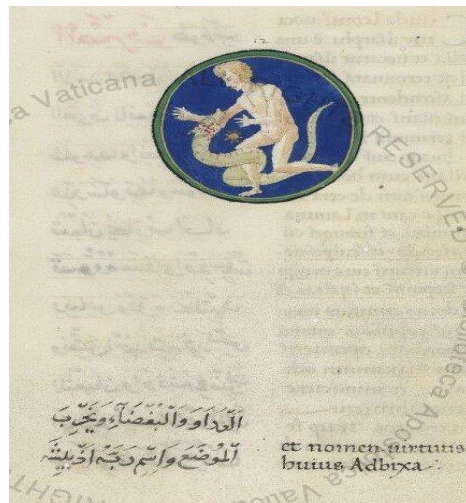


Ilustração da Mansão 12: al-Sarfa, espírito: Adhbīsha. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384



Ilustração da Mansão 13: al-‘Awā’, espírito: Asārub. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384



Ilustração da Mansão 14: al-Simmāk, espírito: Anāh. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384



Ilustração da Mansão 15: al-Ghafr, espírito: Aqālīd. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

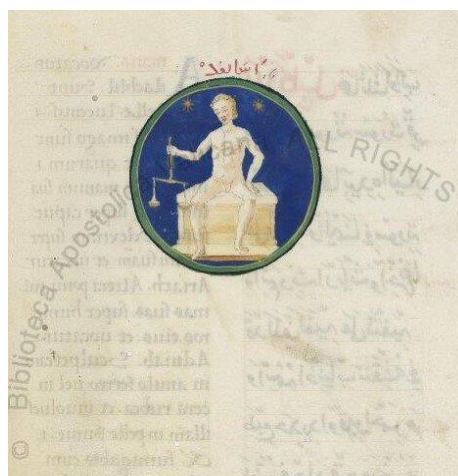


Ilustração da Mansão 16: al-Zubānā, espírito: Asārīt. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

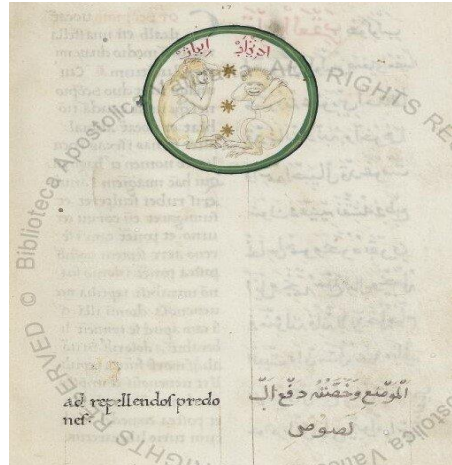


Ilustração da Mansão 17: al-Iklīl, espíritos: Aryāth and Adhniyāb. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

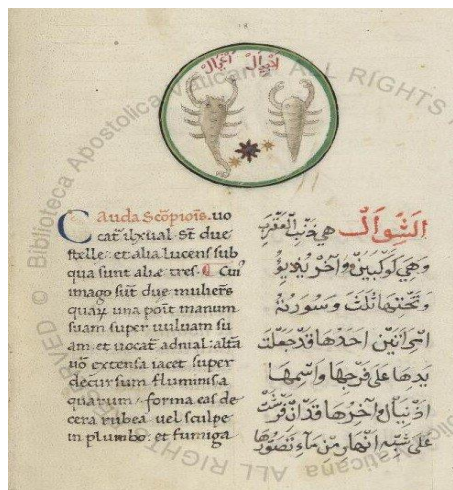


Ilustração da Mansão 18: al-Qalb, espíritos: Aḥbiyāl and Aghyāl. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

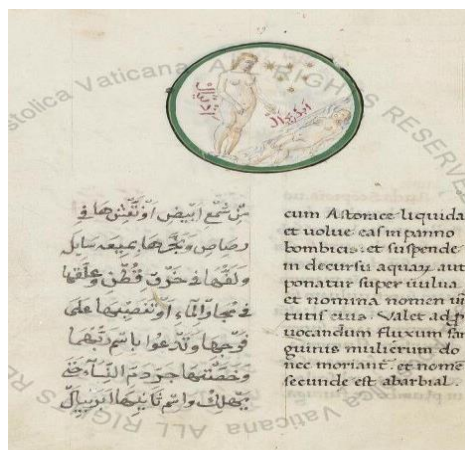


Ilustração da Mansão 19: al-Shawla, espíritos: Adhniyāl and Abarbiyāl. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

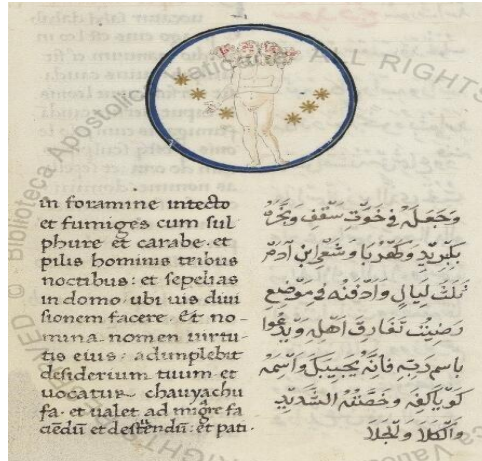


Ilustração da Mansão 20: al-Na'ā'im. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

A ilustração da Mansão 21: *al-Balda* (espaço ausente), desaparecido no Urb. lat. 1384, mas disponível em sua versão latina na Biblioteca Vaticana lat. 4085 fol. 84r-85r.



Ilustração da Mansão 22: Sa'd dhābih, espírito: Ooft arānt. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

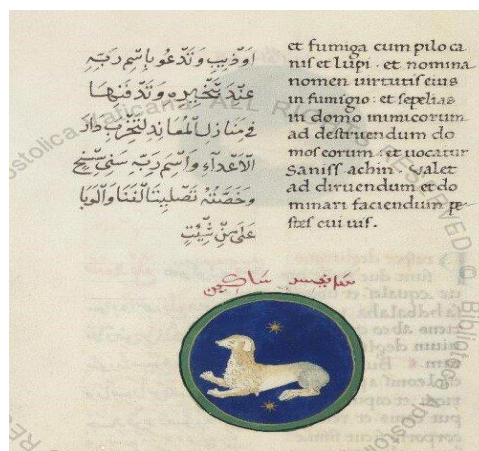


Ilustração da Mansão 23: Sa'd bala', espírito: Sanīsanahin. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384



Ilustração da Mansão 24: Sa'd al-su'ūd, espírito: Afradīm Abriyās. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

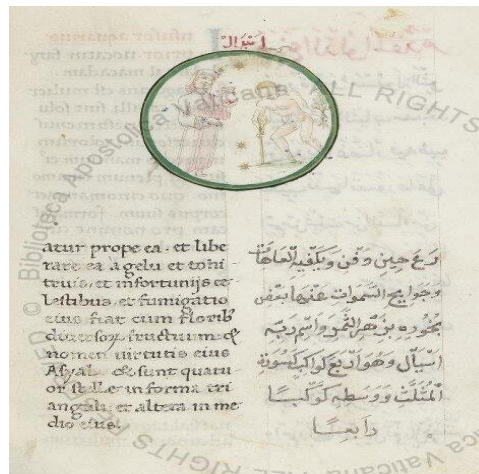


Ilustração da Mansão 25: Sa'd al-akhbiya, espírito: Asyāl. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

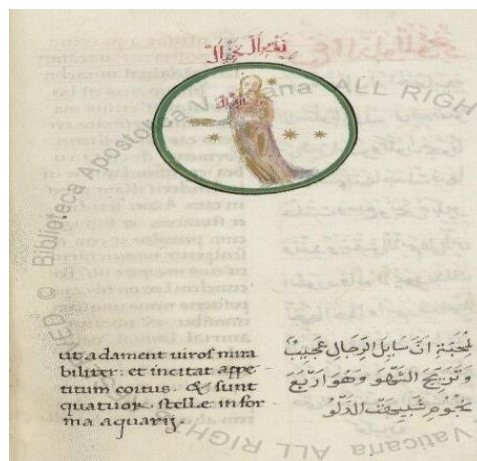


Ilustração da Mansão 26: Fargh al-muqaddam, espírito: Nafsiyāl tafriyāl. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384



Ilustração da Mansão 27: Fargh al-mu'akhhkar, espírito: Amriyāl Lamiyāl. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384

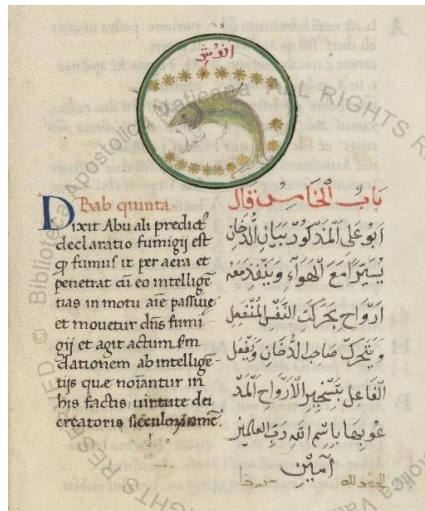


Ilustração da Mansão 28: Baṭn al-ḥūt, espírito: Anūsh. Disponível em: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.1384