

UNIVERSIDADE DE ÉVORA

**CRISTIANISMO E ISLAMISMO  
NA PENÍNSULA IBÉRICA**

Raimundo Martí, um precursor do diálogo religioso

**VOLUME II**



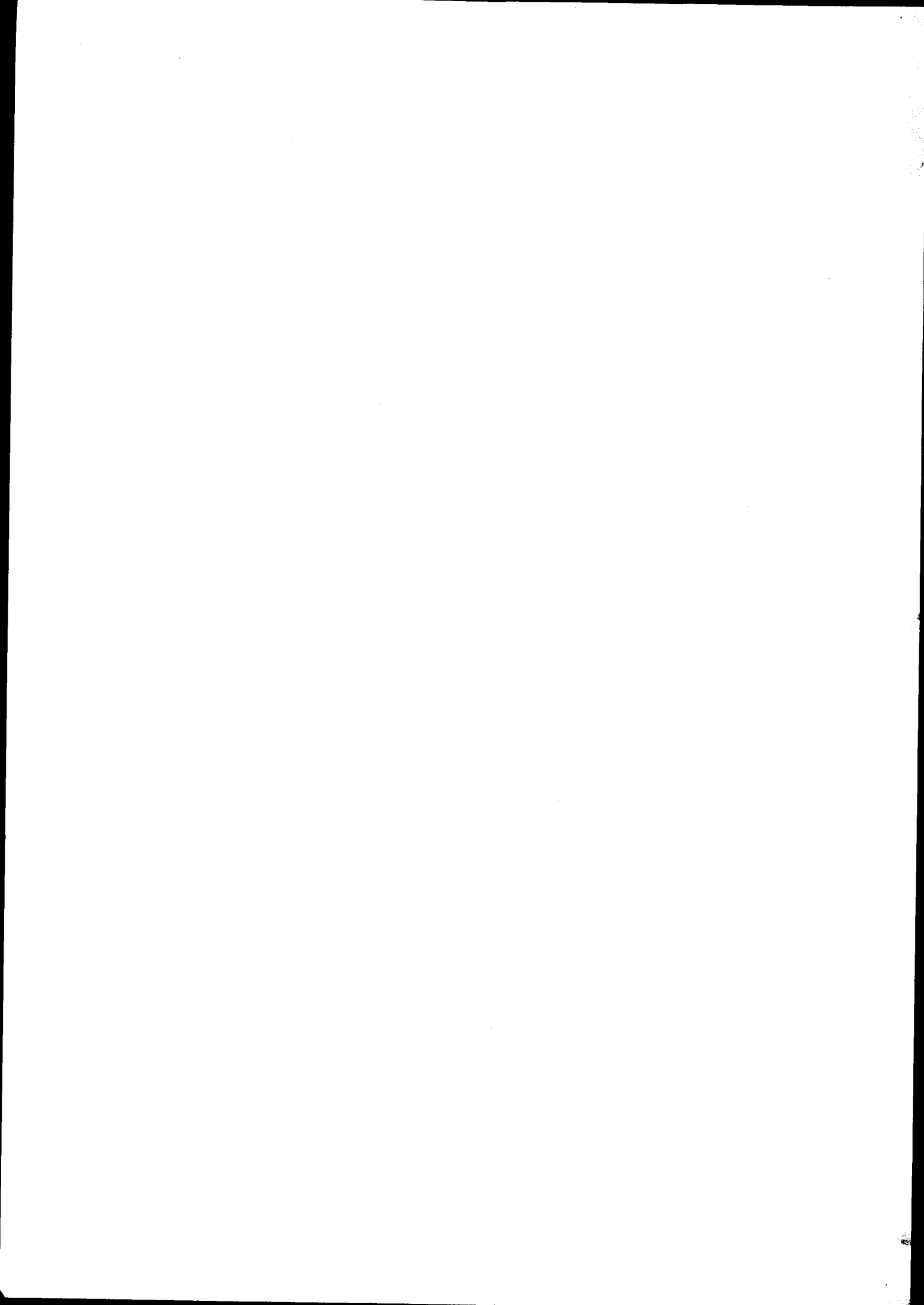
53 871

*Joaquim Chorão Lavajo*

Dissertação apresentada à Universidade de  
Évora para obtenção do Grau de Doutor  
em HISTÓRIA

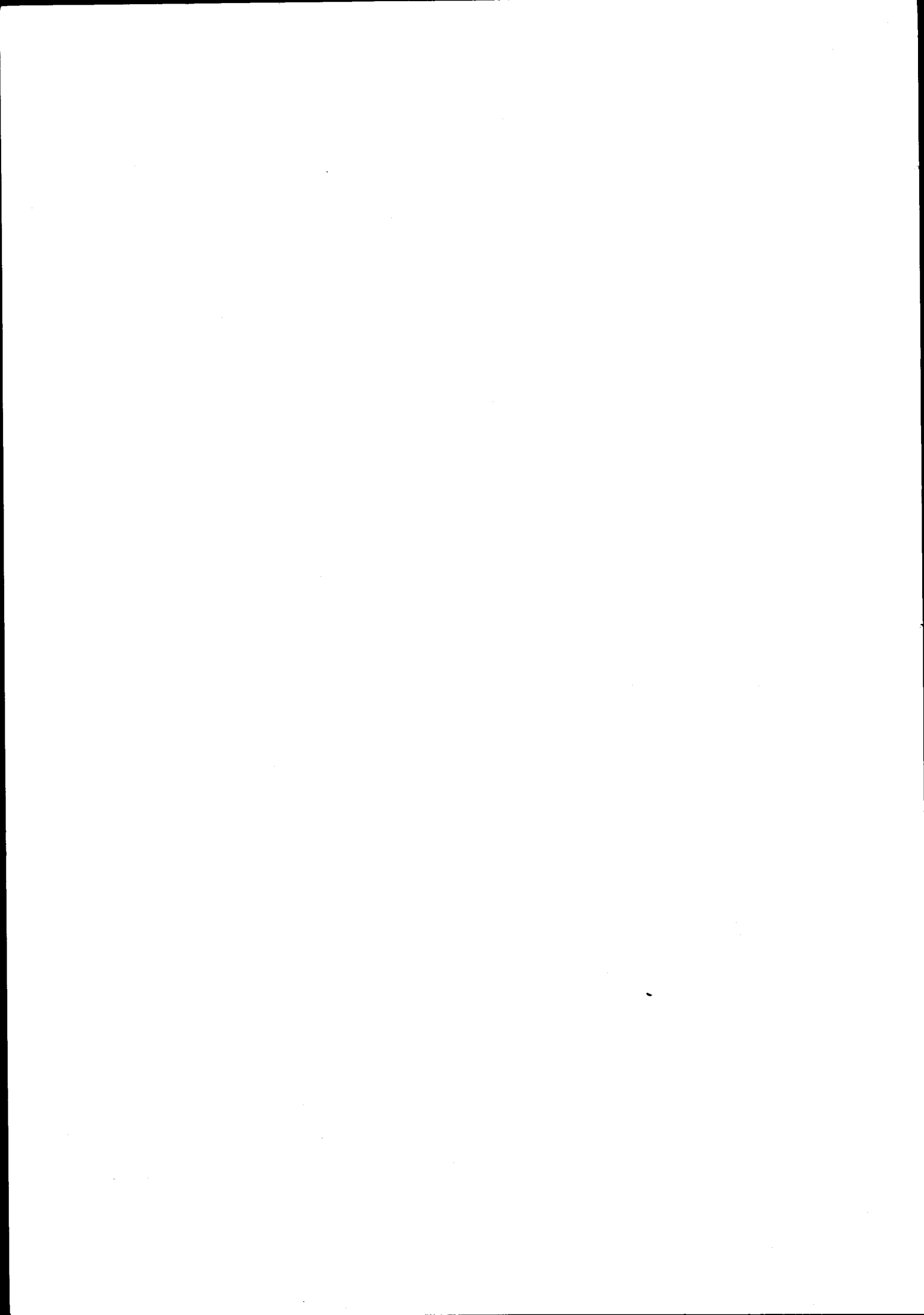
ÉVORA  
1988

946.0  
LAV c  
v. 2



## **II PARTE**

*DA POLÊMICA AO DIÁLOGO RELIGIOSO  
OS DOMINICANOS E RAIMUNDO MARTÍ*





## INTRODUÇÃO

### OS DOMINICANOS E O NOVO TIPO DE RELAÇÕES ISLAMO-CRISTÃS

#### 1. *Os ventos da mudança*

As lutas continuadas do Ocidente cristão contra os muçulmanos de al-Andalus e da Palestina esgotaram gradualmente as energias dos intervenientes e criaram nos espíritos um certo clima de saturação e, em muitos casos, de oposição frontal às cruzadas.

No extremo ocidental da Europa, o esforço cristão fora coroado de êxito. A Hispânia recuperara o seu rosto cristão e, a partir de 1249, com a anexação do Algarve, podia considerar-se praticamente liberta do pesadelo da guerra que, sem tréguas, constituíra a trama da sua história nos últimos seis séculos. Os pequenos enclaves de Cádiz, Jerez e Niebla, reconquistados em 1260-1262, e o reino de Granada, incorporado na Espanha em 1492, precedido pela anexação de Antequera, em 1410, não eram já capazes de perturbar a segurança alcançada pela re-implantação da Cruz nas terras de Aquém-Pirenéus.

Na Palestina, a situação era bem diferente. Alternando com altos e baixos, o espírito cruzado decaiu abruptamente com os insucessos da sexta cruzada que, entre 1248 e 1254, Luís IX de França desencadeou no Médio Oriente, e da sétima que, em 1270, terminou ingloriamente com a peste. Esta vitimou, às portas de Túnis, uma boa parte da nobreza franca e acabou por atingir mortalmente o próprio rei.

O entusiasmo religioso dos finais do século XI encaminhara multidões de peregrinos e cruzados para a Terra Santa, dando lugar, simultaneamente, ao cepticismo de muitos e à aversão de não poucos. As canções de gesta e as crónicas já não tinham força bastante para mobilizar os

espíritos. Um estado de alergia generalizada preocupava e paralizava as forças vivas da Igreja. Os esforços de sucessivas gerações cristãs que haviam mantido acesa a chama da defesa da Terra Santa e o sonho da formação de um império cristão que transformasse de novo o Mediterrâneo em verdadeiro mar interior, caíam por Terra. Era necessário uma sensibilização geral do mundo cristão para uma nova cruzada, o que não era fácil, pois havia muito tempo enfermava de dois outros grandes males: o cisma do Oriente e o estado de decadência moral, generalizado entre clérigos e leigos.

O papa Gregório X (1271-1276), preocupado com estes três males a queurgia pôr termo, decidiu a realização do II Concílio de Lião. O anúncio foi solenemente feito em 31 de Março de 1272 pela bula *Salvator Noster* e renovado em 11 de Março de 1273 pela bula *Dudum super generale*. Nelas, os arcebispos, bispos e superiores das ordens religiosas eram incumbidos de redigir ou mandar redigir relatórios e pareceres sobre os três pontos em questão, para serem oportunamente enviados à cúria pontifícia, em ordem à formulação e preparação da agenda conciliar.

Foi neste contexto que surgiu, entre Março de 1272 e Outubro de 1273, o mais célebre dos relatórios pré-conciliares, o *Opusculum Tripartitum* de Humberto de Romans, dividido em três partes, de acordo com a temática geral do futuro concílio: A questão da cruzada ocupa a primeira parte da obra.

O autor dá-nos conta da divisão do mundo cristão face à problemática da cruzada: de um lado, o Papa e um grupo de individualidades eclesiásticas arrastavam consigo uma parte, ainda que diminuta, do povo cristão, e apelavam para a realização de uma nova cruzada, destinada a desbaratar os muçulmanos do Médio Oriente e, simultaneamente, do Norte de África, outrora terra cristã; do outro lado, uma boa parte da cristandade resistia a qualquer tentativa de mobilização para a Guerra Santa, quer por razões de ordem prática, quer por razões teoricamente fundadas.

Neste grupo adverso à cruzada das armas desempenharam um papel de marcada importância as Ordens Mendicantes, mormente os dominicanos, que lhe opunham, como alternativa, outros processos de dominação dos muçulmanos, conducentes à sua conversão ao cristianismo.

## 2. *As cruzadas em regressão*

Entre os defensores acérrimos do espírito cruzado encontravam-se, no entanto, por mais estranho que pareça, representantes destas Ordens: os mais salientes foram Humberto de Romans, pelo lado dos dominicanos, e Raimundo Lulo pelo dos franciscanos. Porque o primeiro é mais representativo do contexto eclesial, cronológico e ideológico em que a nossa investigação se situa, é dele que vamos tratar para, seguida e detidamente analisarmos a dinâmica do espírito anti-cruzado consubstanciado pelos dominicanos do século XIII.

Humberto apoiava incondicionalmente a facção papal. A sua posição tornara-se já célebre neste campo. Em resposta a anteriores apelos papais, feitos aos pregadores em geral e aos dominicanos e franciscanos em especial, para pregarem a Guerra Santa, escrevera um autêntico manual da cruzada, o *De praedicatione sanctae crucis contra Saracenos* (1). Em quarenta e seis capítulos, expõe os objectivos, define as estratégias e sumariza o conteúdo dos sermões em favor da cruzada. Neles enuncia e desenvolve sete grandes razões em favor da cruzada e outras tantas objecções (2), seguidas de uma refutação lógico-factual das mesmas.

Nos vinte e sete capítulos da primeira parte do *Opusculum Tripartitum*, que constituem o *Contra Saracenos*, o antigo Geral dos dominicanos faz uma defesa cerrada da ideia da Cruzada, defesa que influenciou consideravelmente Gregório X. Um pouco como em meados do século anterior, Pedro, o Venerável, o autor começa por considerar os muçulmanos como os mais

perigosos inimigos do cristianismo, de que enumera os sete principais, correspondentes às sete cabeças do Apocalipse: os judeus, os idólatras, os filósofos (entre os quais os epicuristas e estóicos), os herejes, os imperadores anteriores a Constantino, os bárbaros e os muçulmanos.

Todos esses inimigos foram dominados, à exceção dos muçulmanos. Estes, na sequência do sedutor Maomé, tentam destruir a Igreja desde há 660 anos.

A sua perseguição é mais longa do que as dos imperadores romanos e dos bárbaros juntos. Os sarracenos fustigaram a Ásia, a África e a Europa e ainda hoje controlam a África, a Terra Santa e parte da Hispânia. Ao contrário dos outros perseguidores, são impermeáveis à fé cristã e não se vislumbra a esperança de virem a receber o baptismo, a não ser, e raramente, quando são capturados. Mesmo neste caso, dificilmente se encontra algum que seja bom cristão. As razões que impedem os muçulmanos de aderir à fé cristã são várias:

- "a lei fraudulentamente urdida";
- a promessa islâmica do paraíso sensual, feita aos "homens bestiais";
- a legitimação da poligamia e do "abuso das mulheres";
- a não pregação das penas eternas, destinadas aos injustos, associada à promessa de salvação para todos os muçulmanos;
- a mistura disfarçada das coisas más com as boas, como as obras de piedade, as esmolas, orações e jejuns (3).

Os muçulmanos rejeitam, pois, o cristianismo por o considerarem demasiado inflexível e exigente, ao contrário de muitos cristãos que abraçam o islamismo por o acharem muito mais fácil e sensual.

Outro motivo de oposição sistemática ao islão reside no facto de os muçulmanos profanarem por toda a parte as igrejas e lugares sagrados (4).

Perante o perigo que o islamismo representa para o cristianismo, este vê-se na necessidade de recorrer à força das armas, isto é, às cruzadas. As razões justificativas desse movimento, diz Humberto, encontram-se explicitadas no *De praedicatione crucis*, para o qual remete o leitor. No entanto, deu-se conta de que o espírito cruzado que dinamizara o mundo cristão durante o século XII se atrofiava de dia para dia ante a estruturação e generalização de uma mentalidade anti-cruzada que, tendo-se implantado como uma atitude prática, encontra já um corpo de razões justificativas ético-teológicas não menos consistentes e convincentes que as contrárias. Porque é de altíssimo valor histórico o elenco das objecções à cruzada, que Humberto recolhe à sua volta, e porque é indicador de uma mentalidade colectiva, aqui o resumimos:

- uns dizem que é impróprio dos cristãos derramar o sangue dos infiéis;
- outros sustentam que ainda que seja permitido derramar o sangue infiel, não é lícito derramar tanto sangue cristão, como acontece nas cruzadas;
- outros, que é loucura atravessar o mar para ir combater os sarracenos na sua própria terra, com todas as vantagens bélicas que daí advêm para o inimigo;
- outros, que estão dispostos a defender-se corajosamente se os muçulmanos invadirem a sua terra, mas que não pensam ausentar-se dela para os ir combater;
- outros objectam que, se é válido o princípio de que o islão deve ser destruído, também o é, a *pari*, em relação aos judeus e infiéis bárbaros;
- outros finalmente, alegam que as cruzadas contrariam a vontade divina, como pode induzir-se do facto de Deus

permitir que sejam derrotados os cristãos que combatem os muçulmanos.

Humberto utiliza a força da lógica e da erudição para refutar cada uma destas objecções. Exemplificativamente, resumimos a resposta à última, certamente a mais difícil e a mais generalizada de todas elas. Utilizando uma argumentação já familiar aos moçárabes de Córdova e às crónicas que se lhe seguiram, estabelece a analogia do Povo Cristão com o de Israel. Apesar de ser o povo especialmente protegido por Deus, teve de sofrer muitas vezes os revezes da história, como consequência dos seus próprios pecados. Além disso, a santidade e provação andam frequentemente associadas. Isso já aconteceu com os mártires e os santos. Os sofrimentos da vida presente são fonte de prémio para o dia do Juízo. O santo rei de França, Luís IX, já alcançara esse prémio. Por último, há que alimentar a esperança da vitória, pois esta vem muitas vezes após a derrota.

Depois de fazer a desmontagem destas por ele consideradas pseudo-razões teóricas contra a nova cruzada, Humberto denuncia as verdadeiras razões práticas que impedem os cristãos e os clérigos de tomar a cruz e se resumem no exagerado apego aos bens materiais e ao bem-estar. Enquanto os padres, os bispos e os abades não se empenharem na dinamização dos cristãos em ordem à defesa da Terra Santa, enquanto as pessoas e as instituições eclesíásticas, como as catedrais e os cabidos, não reduzirem as suas prebendas e os leigos não prestarem um apoio inequívoco à causa da cruzada, os muçulmanos continuarão a constituir uma ameaça crescente para a fé cristã.

Segundo o relatório de Humberto, as iniciativas particulares de guerra santa deveriam ser proibidas. Só o Papa tem o poder universal de convocar e organizar a cruzada. Devia haver um esforço colectivo para formar um grande exército cristão de apoio à Terra Santa. Esse exército deveria ficar

permanentemente no terreno. Dele deviam ser excluídos todos os militares que não se identificassem espiritualmente com a natureza do empreendimento, os mercenários apenas preocupados com os despojos, os soldados que não estivessem decididos a residir lá e aqueles cujo comportamento moral os tornava detestados na Europa (5).

O ex-geral dos dominicanos faz, pois, a apologia de uma cruzada total e continuada na Terra Santa com o objectivo de alterar a mentalidade adversa do Ocidente cristão do seu tempo.

### 3. *Implantação do diálogo e das missões*

Nem todos os relatórios que chegaram às mãos de Gregório X assumiram a mentalidade cruzada. Alguns são-lhe bem adversos. Ficou célebre o do também dominicano Guilherme de Tripoli, que, no *De statu Saracenorum* (6), em vez de advogar a causa da cruzada, apela para a missionação e o diálogo como os meios mais eficientes para resolver, pela conversão ao cristianismo, o problema dos muçulmanos. Quase a terminar o seu opúsculo, diz este autor:

"Assim, com a pregação simples de Deus, sem argumentos filosóficos nem armas militares, como ovelhas humildes, pedem o baptismo e entram no redil de Deus" (7).

E ele falava com conhecimento de causa, pois termina dizendo que já baptizara mais de mil muçulmanos. Esta perspectiva contradiz totalmente a do seu correligionário Humberto.

O conteúdo dos relatórios solicitados por Gregório X para preparar o II concílio de Lião mostram-nos, pois, que o século XIII assistiu a uma luta ideológica no campo das relações do cristianismo com o islamismo. Tratava-se de uma mudança de mentalidade que, pressionada pelos repetidos fracassos das cruzadas, levou espíritos avisados a enveredar pelo caminho da missionação e do diálogo. Sinteticamente, podemos dizer que se o espírito cruzado dominou o

século XII, o século XIII foi caracterizado pelas missões.

Isto não quer dizer que o século XII não tenha assistido a manifestações de espírito missionário e que o século XIII não tenha sido agitado pelos clarins das cruzadas, como a que, de 1217 a 1221, levou militantes de quase todos os povos do mundo cristão à Terra Santa e as que, em 1248 e 1270, levaram Luís IX de França, respectivamente, à Terra Santa e a Túnis, para não falar das que, à margem e contra a vontade explícita do Papa, realizaram, no segundo quartel desse século, Frederico II, o rei de Navarra e o conde Ricardo de Cornualhes.

Apesar destas tentativas, a época das cruzadas encerrou-se, praticamente, com S. Luís. Com ele se esgotou o espírito bélico dos príncipes cristãos contra as arremetidas do Islão. Foi a partir de então que a cristandade lançou decididamente mão de uma outra cruzada, movida não pela força das armas mas pela força não menos cortante da palavra, a cruzada missionária.

"Au moment où le glaive des milices religieuses et le choc des grands expéditions militaires semblent ne plus pouvoir entr'ouvrir les flancs de l'Orient, une nouvelle chevalerie se lève à côté de l'ancienne, qui s'infiltré par tous les chemins à travers le monde Sarrasin. Une seconde lutte commence dans laquelle les armes et la tactique sont changées. Torquato n'y retrouverait plus ses merveilleux paladins, car cette neuvième croisade, si on peut l'appeler ainsi, est exclusivement une oeuvre d'apostolat. Les armes y sont la parole; le champ de bataille, les doctrines; et les adversaires, les intelligences" (8).

Tal como a cruzada das armas, também a cruzada da palavra congregou as forças eclesiais e políticas do Ocidente na consecução de objectivos comuns: a dilatação das fronteiras do mundo cristão e a defesa contra os perigos internos e externos que as ameaçavam.

Não foi nada fácil a viragem da mentalidade cristã da cruzada das armas para a das missões. Se é certo que espíritos esclarecidos proclamavam



que a conversão dos infiéis devia processar-se mais pela força das ideias do que pela das armas, também é certo que espíritos não menos esclarecidos defendiam o uso da segunda em detrimento da primeira. É assim que, ao lado de um Raimundo de Penhaforte, de um Raimundo Martí, de um Guilherme de Tripoli e de um Rogério Bacon, defensores da primeira atitude, a intelectual, encontramos um Humberto de Romans, um Duns Escoto e um Raimundo Lulo (9), apelando para a solução da luta armada.

Não podemos, no entanto, interpretar de maneira radical o pensamento e atitudes destes pensadores. Assim, S. Raimundo de Penhaforte e Raimundo Martí, embora incarnem o ideal da conversão dos muçulmanos, não foram totalmente alheios à ideia da cruzada. O primeiro chegou a pregar a cruzada em favor da conquista de Maiorca, nas dioceses de Arles e Narbonne, a pedido do papa Gregório VII; o segundo não foi totalmente alheio à cruzada de Luís IX contra Túnis e ficou muito aborrecido quando Jaime I de Aragão, apavorado pela tempestade que o assaltou em 1269, regressou à Catalunha quando já navegava no Mediterrâneo em direcção à Terra Santa.

Por outro lado, defensores da cruzada como Humberto de Romans e Raimundo Lulo foram activos impulsionadores do movimento missionário. O primeiro foi, como veremos mais adiante, um dos maiores impulsionadores da aprendizagem de línguas orientais (10) e da redacção de livros para proporcionar aos missionários entre os infiéis material de pregação (11). O segundo, a par de todas as diligências em ordem a sensibilizar e mover papas, intelectuais e príncipes cristãos para a cruzada armada contra os muçulmanos do Norte de África e do Médio Oriente, pregava e escrevia livros com o objectivo de os converter, empenhou-se também na abertura de escolas de línguas e acabou por morrer como consequência dos maus tratos provocados pela sua actividade missionária. Como expressão da evolução e ultrapassagem da atitude inicial da Igreja, que proibia a pregação aos muçulmanos, deparamos

com a figura do papa Gregório IX que, em 1238, dizia ser tão bom levar os infiéis ao louvor de Deus como combatê-los pelas armas (12). Mas é, sobretudo, a partir de fins do século XIII, com a autoridade dos papas e superiores das Ordens Mendicantes, que se concentram todas as suas energias apostólicas na proclamação da Boa Nova, através das Missões do Oriente, da Espanha e da África. A viragem das mentalidades foi fruto da constatação, activada pelas desilusões das cruzadas, de que a força do espírito é mais profunda e mais humanizante do que a das armas.

Coube às Ordens Mendicantes, forças jovens nesse incipiente século XIII, a glória de terem sido os arautos fiéis do movimento revitalizador da Igreja, movimento que substituiu o gládio gélido de ferro pelo gládio quente da palavra.

"Malgré l'ébranlement profond de la puissance chrétienne en Palestine, malgré sa chute lamentable, ces hérauts envoyés par l'Eglise au nom du Christ ont pénétré jusqu'au coeur de l'Asie, ils ont porté leurs pas jusqu'aux extrêmes de l'Orient, ils ont fait entendre leur voix aux chrétiens, schismatiques et hérétiques, aux Mongols et aux Musulmans, ils ont étudié à fond le Coran, soutenu des polémiques contre les disciples de l'Islam et par la parole et par le livre" (13).

É do contributo concreto que uma dessas "Ordens Studentes", como lhe chamava o franciscano Rogério Bacon (14), deu para a mudança do espírito cruzado para o missionário, que nos vamos ocupar. Trata-se, como já anunciámos, da Ordem dos Pregadores.

#### **4. Os Dominicanos e o novo conceito de evangelização**

Desde os seus primórdios, a Ordem de S. Domingos assimilou duas das grandes preocupações da Igreja desses tempos: a da revitalização da cultura eclesial e a da evangelização (15). O nome de *Ordem dos Pregadores* significava, logo à partida, que o seu objectivo prioritário era a pregação.

Tratava-se de uma ordem voltada essencialmente para fora dos claustros, para a evangelização dos povos. Ora a pregação pressupõe, além do sujeito que a proclama e do destinatário a que se dirige, o objecto ou doutrina que a integra e a forma sob a qual deve ser transmitida. Trata-se, portanto, de uma ordem religiosa que deve conhecer bem a doutrina cristã que tem por missão pregar e, bem assim, os interlocutores com a doutrina, costumes e língua que lhes são próprios. Por volta de 1270, Rogério Bacon enunciava as quatro grandes motivações que, segundo ele, deviam estimular os ocidentais e, nomeadamente, os cristãos, a conhecer outras línguas que não apenas o latim:

- o acesso directo aos textos originais das línguas de que a ciência ocidental era devedora;
- o exercício da jurisdição eclesial nos territórios dos povos conquistados pelo Ocidente cristão;
- o estabelecimento de relações comerciais, administrativas e diplomáticas;
- a missão propriamente dita de povos de língua diferente (16).

O islamismo, a partir do exterior, e o judaísmo, no seio da comunidade cristã, constituem os dois mais importantes interlocutores religiosos a que a Igreja do século XIII tinha de dar uma resposta, não já através das armas, mas, como vimos antes, através da evangelização.

Isto significa que a Igreja e, neste caso, a Ordem Dominicana devia, a par do esforço de formação intelectual, aplicar as suas energias à criação de um corpo apologético renovado, de modo a sensibilizar e a atrair os espíritos e os corações dos muçulmanos e dos judeus através do conhecimento, por parte dos missionários, das respectivas doutrinas, costumes e línguas. O capítulo geral de Bolonha determinava, em 1242, a adopção desse tipo de estudos pelos seus religiosos. Urgia, pois, dedicar-se a estudos de carácter

polémico-apologético (17).

Se, para contactar com as obras científicas e filosóficas de outras culturas, bastava a utilização de traduções ou de intérpretes, para a missionação era necessário o conhecimento, por parte de cada missionário, da língua do povo a que se dirigia (18).

Ricoldo, ao formular as *regulae generales* que os missionários deviam observar para obterem bom êxito no apostolado, estabeleceu como primeira a de nunca pregar através de intérpretes, mas sim aprender as línguas das pessoas a quem a mensagem é dirigida (19).

##### **5. As escolas dominicanas de línguas ao serviço das missões**

Cedo reconheceram os Dominicanos a necessidade de os missionários aprenderem as línguas dos povos a que se dirigiam. Assim, pelo menos desde 1237, o convento de Jerusalém proporcionava aos seus religiosos a aprendizagem dessas línguas, enviando alguns deles a estudar nos países em que iria desenvolver-se a sua acção missionária. É o próprio provincial quem informa o papa Gregório IX (20) dessa actividade, que dava cumprimento ao estatuído no capítulo geral da Ordem realizado em Paris, em 1236, sob a égide do beato Jordão da Saxónia. Aí se aconselhava vivamente "que em todas as províncias e conventos os religiosos aprendessem as línguas dos seus vizinhos (21).

Como exigência da monição parisiense, o hebraico e o árabe passaram a ser ensinados em todos os conventos da Província de Espanha, a qual, desde a sua criação, em 1221, abrangia toda a Península Ibérica cristã e, posteriormente, as Ilhas Baleares. O hebraico, porque os judeus eram um elemento integrante da população hispânica; o árabe, porque os muçulmanos eram os vizinhos mais próximos, em constante contacto com as populações cristãs quer em tempo de paz, quer mesmo em tempo de guerra.

Depressa compreenderam os dominicanos que a simples inclusão do hebraico e do árabe nos programas das escolas dos conventos não bastava para fazer face às exigências pastorais e científicas da Ordem. Era, pois, necessário preparar, filológica e teologicamente, missionários para o diálogo religioso com judeus e muçulmanos e professores para garantirem a qualidade e continuidade do ensino.

Foi essa necessidade que levou a Ordem a coordenar e a incentivar os esforços isolados já levados a cabo por alguns conventos e a criar escolas superiores de línguas orientais destinadas ao ensino das línguas árabe e hebraica, em articulação com a teologia cristã e as doutrinas islâmica e judaica. Os grandes impulsionadores de todo este movimento foram o seu fundador, S. Luís de Guzmão, e os superiores gerais que imediatamente lhe sucederam na direcção da Ordem: Jordão da Saxónia (1221-1237), S. Raimundo de Penhaforte (1238-1240), João Wildeshausen (ou João Teutónico, 1241-1252) e Humberto de Romans (1254-1263).

O último destes grandes superiores, Humberto de Romans, apesar da sua adesão incondicional à causa das cruzadas, dizia, no *De Officiis Ordinis*, em 1255:

"Ainda que seja preciso trabalhar em tudo o que se refere à salvação das almas, é necessário mostrar uma dedicação e zelo mais fervoroso para com as nações bárbaras e para com os pagãos, sarracenos, judeus, herejes, cismáticas e quantos se encontram fora da Igreja. O trabalho e a solícitude da Ordem devem tender para os orientar no caminho da salvação. Assim, é preciso providenciar que haja sempre na Ordem tratados para os religiosos poderem exercitar-se contra os erros daqueles. É, igualmente, necessário que alguns religiosos mais dotados se dediquem, em centros idóneos, à aprendizagem das línguas árabe, hebraica e bárbara" (22).

Não há dúvida de que se tratava de escolas especializadas, diferentes das simples escolas conventuais, que exigiam meios humanos e materiais apropriados para realizar os seus objectivos. A essas escolas, que

então se chamavam *studia linguarum*, chamaríamos hoje institutos superiores de línguas orientais. Era aos capítulos da Ordem que competia criar esses *studia* e nomear os seus professores e até os alunos.

Como expressão e resposta às necessidades de ordem cultural e apologética, decorrentes do funcionamento dos *studia*, surge um núcleo de obras de diálogo religioso de tal envergadura que o rolar dos séculos não as conseguirá esquecer. Entre elas, salientamos o *Pugio Fidei*, o *Capistrum Judaeorum* e as *Sumas contra o Corão*, de Ramón Martí (23), e o *Contra Legem Sarracenorum*, de Ricoldo (24). Também é muito provável que aí tenham aparecido dicionários de línguas, como o *Vocabulista in arabico*, publicado por Schiaparelli, em 1871, e repetidamente atribuído a R. Martí, como teremos ocasião de mostrar mais adiante (25). Igualmente a *Summa contra Gentiles* de S. Tomás de Aquino é uma resposta às necessidades criadas pelos estúdios de línguas. O cronista, quase contemporâneo, Pedro Marsílio, seguido por F. Diago (26), diz-nos que ela foi escrita a instâncias de S. Raimundo de Penhaforte com o objectivo de "rejeitar os erros dos infiéis". Talvez tenha sido solicitada no capítulo geral de Valenciennes, em 1259. Com efeito, esse capítulo reuniu à volta do Geral, Humberto de Romans, grandes personalidades, como Bonushomo e Florêncio, antecessores de S. Tomás na cátedra de Paris, S. Alberto Magno, Pedro de Tarantásia, que depois foi papa, e o próprio S. Tomás. Estavam lá, portanto, os grandes luminares do século de ouro dos dominicanos, empenhados na elaboração do regulamento dos estudos. Nesse ambiente cultural e com esses objectivos, não é descabida a hipótese proposta, que coincide com as preocupações de Humberto de Romans já explicitadas e com o começo da redacção da *Summa Contra Gentiles*. Idêntica hipótese poderíamos sugerir em relação ao *Pugio Fidei* de Ramón Martí, que, de alguma maneira, foi preparado pelo *Capistrum Judaeorum* (27).

O grande dinamizador dos *Studia Linguarum* foi, sem dúvida,

S. Raimundo de Penhaforte. Vivendo *in loco* as preocupações da missão e conversão dos muçulmanos e judeus e gozando de grande influência junto do papa, de quem fora capelão, do rei Jaime I, de Aragão, de quem era conselheiro e amigo, e dos membros da Ordem, de quem foi superior geral entre 1238 e 1240, conseguiu congregar e coordenar pessoas e meios materiais, de modo a tornar realidade aquilo que havia muito era seu sonho. Já no tempo em que era penitenciário pontifício (1230-1236) e compilador das decretais recebera do papa Gregório IX o encargo de superintender nos problemas relacionados com as missões dos Dominicanos e Franciscanos no Norte de África. Antist, no século XVI, dá-nos conta dessa sua actividade:

"Mientras seguía la corte del Papa algunos religiosos Franciscanos y Dominicanos que andavan entre moros de Africa predicando, le enviaron dos largos memoriales de dudas a los quales él respondió, por mandado del Papa en dos cartas que tengo en mi poder y nunca han sido impressas" (28).

O sucesso das diligências apostólicas de S. Raimundo levou o papa Alexandre IV, em 1260, a congratular-se com ele e a confirmá-lo nas suas atribuições de coordenador das actividades missionárias, ao dizer:

"Comunicaste-nos e ouvimos de bom grado que os Religiosos Pregadores mandados por nossa ordem a Túnis e a outras nações bárbaras; alcançam um resultado não pequeno, pela graça de Cristo, tanto na conversão dos infiéis como no fortalecimento dos fiéis... Movido pelas suas súplicas, concedemos, por autoridade dos presentes [poderes], que tu e qualquer outro Religioso da tua Ordem a quem o citado Prior delegar neste assunto, possas enviar, com a nossa autoridade, religiosos para tal idóneos às mesmas regiões e ordenar-lhes isso em remissão dos pecados" (29).

O papa estava bem informado do que se passava na Espanha e no Norte de África. Não devia desconhecer o que o Geral dos Dominicanos, Humberto de Romans escrevera quatro anos antes:

"Nas regiões hispánicas, os religiosos que já estudaram o árabe durante muitos anos entre os Sarracenos, não só progridem louvavelmente na língua mas, o que é mais louvável, a sua coabitação resultou em salvação para os

próprios Sarracenos, como se vê no facto de muitos já terem recebido a graça do baptismo" (30).

Não foi por acaso que, em 1279, o capítulo provincial de Tarragona, ao solicitar a canonização de S. Raimundo, evocou, entre os feitos louváveis por ele levados a cabo, o contributo dado à missionação e, nomeadamente, ao ensino das línguas árabe e hebraica (31).

No trato com os judeus e muçulmanos, S. Raimundo era afável e dialogante, de acordo com o seu espírito aberto, tolerante e acolhedor. Disso se faz eco na *Summa*, quando afirma que os judeus e muçulmanos não devem ser obrigados a converter-se, mas, pelo contrário, devem ser induzidos a abraçar a fé cristã com argumentos de autoridade, com razões e com afabilidade (32).

A obra raimundiana foi apoiada incondicionalmente pelo rei Jaime I, de Aragão e, posteriormente, pelo genro Afonso, o Sábio, de Castela, a quem aquele interpelava pertinentemente no sentido de mitigar um pouco a sua alienação livresca em favor das preocupações de carácter missionário. As palavras do "Conquistador" são expressivas:

"Tu, enfrascado en tus libros para nada te preocupas de la conversión de los moros de España" (33).

E, de facto, Afonso X de Castela havia de converter-se à causa, instituindo uma cadeira de árabe em Sevilha. Os estudos de árabe alcançariam aí uma projecção muito maior, quando, em 1260, uma bula do papa Alexandre IV transformava a escola sevilhana em *studium generale*.

Foi de acordo com esse espírito dialogante que S. Raimundo sentiu necessidade de criar escolas especializadas onde os futuros missionários pudessem aprender, com as línguas árabe e hebraica, as doutrinas corânica e rabínica, em articulação com o estudo aprofundado da teologia cristã. E criou-as de facto.

É Pedro Marsílio, o cronista dominicano de Jaime I de Aragão e



contemporâneo de muitas coisas que narra, quem, ao descrever, por volta de 1314, a vida de S. Raimundo, nos diz claramente que este fundou dois *studia linguarum*:

"Criou os *estúdios de linguas* de Túnis e de Múrcia, para onde procurou enviar religiosos escolhidos, que muito contribuíram para o bem das almas e para uma bela imagem da sua nação" (34).

Era grave e arriscado para Marsílio não ser fiel em coisas que muitos dos seus companheiros de Ordem tinham vivido directamente. Do seu testemunho formal sabemos que S. Raimundo fundou dois e só dois *estúdios de linguas*: o de Túnis e o de Múrcia.

É à volta destes *estúdios* que se realiza toda a movimentação cultural e missionária a que se referem os antigos cronistas. Assim, a *Vetus Vita*, anterior a 1315 e seguida quase literalmente pela *Vita Abreviata*, afirma:

"Com licença do Mestre da Ordem e com o auxílio dos reis de Castela e de Aragão, conseguiu S. Raimundo que se empreendesse o estudo da língua árabe, no qual vinte religiosos da Ordem dos Pregadores ou mais, foram, graças à sua diligência, instruídos naquela língua..." (35).

Não há dúvida, pois, de que foi em Túnis que existiu o primeiro *estúdio árabe* dos dominicanos, seguido do de Múrcia, após a conquista definitiva desta cidade aos mouros, em 1265. Não sabemos quando terá tido início o *estúdio* de Túnis. Segundo J. M. Coll, terá sido criado entre 1242-1245 (36). Ao certo, sabemos que, em 1250, funcionava com oito alunos, nomeados pelo capítulo provincial de Toledo:

"Querendo cumprir o mandato do Mestre (37) e tendo em conta a utilidade do assunto no presente e, principalmente, no futuro, designamos para o *studium arabicum*... Fr. Arnaldo Guardia, Fr. Pedro de Cadireta, Fr. Raimundo Martí... Impomos-lhes isso, pela autoridade do Mestre e nossa, em remissão dos pecados, obrigando-os pela virtude da obediência... Completaremos entretanto o número doze, se Deus quiser, o mais depressa possível" (38).

Tudo leva a crer que, nessa altura, o *estúdio* árabe já estava criado. Caso contrário, tratando-se de assunto tão importante, a acta do capítulo teria assinalado explicitamente a sua criação. Por outro lado, cremos que ainda não tinha começado a funcionar. O facto de apelar para o número de 12 religiosos é esclarecedor, na medida em que as constituições de 1241 exigiam precisamente esse número como mínimo para a abertura de um convento (39). As actas do capítulo não falam de quaisquer outras nomeações de religiosos para ingressarem ou abandonarem o convento em que o *estúdio* árabe iria funcionar.

Quando, no século XVI, o cronista da Ordem Dominicana, Francisco Diago, tentou apurar criticamente a verdade dos factos a partir dos documentos autênticos, teve o cuidado de fazer a coordenação dos textos citados, para nos dizer que os dois *estúdios* fundados por S. Raimundo foram, efectivamente, os de Túnis e Múrcia. Diz ele:

"Que con licencia del Maestro de la Orden, y con ayuda de los Reys de Aragon y Castilla, hizo hacer dos estudios de Hebreo y Arabigo en Tunez y en Murcia, en los quales aprendiendo aquellas lenguas veynte religiosos, o mas de la orden se seguio grandissimo provecho. Porque predicando ellos se convirtieron mas de diez mil moros, y se divulgo la fe de Christo entre los sarracenos de España y de Africa. F. Pedro Marsilio dize que S. Raymundo procuro que a los dichos estudios fuessen iabiados religiosos escogidos de la nacion Cathalana, y que esos fueron de gran provecho. Pienso que fueron destes los ocho religiosos que en el capitulo tenido en Toledo el año de mil y dozientos y cincuenta, fueron assignados al estudio Arabigo, es a saber fray Arnaldo Guardia, F. Pedro de Cadireta, fray Raymundo Martin... Porque es cierto que todos ellos fueron Cathalanes y escogidos dos dellos alomenos, esto es, fray Pedro de la Cadireta... y el dotissimo fray Raymundo Martin. Del qual se sabe que estuvo en Tunez, y grandemente respectado del Rey de aquella tierra por las muchas y grandes prendas que tenia... No devio de ser esta la primera vez [refere-se e 1268-1269] que estos dos esclarecidos Cathalanes estuvieron en aquella tierra" (40).

A seguir, Diago cita a bula de Alexandre IV ao Provincial dos dominicanos de Espanha, solicitando-lhe que enviasse religiosos para as terras

de mouros de Espanha e do reino de Túnis e de todas as nações de infiéis.

O facto de o primeiro *estúdio árabe* ter sido fundado em Túnis não deve surpreender-nos. Desde cedo, como já vimos, entraram os dominicanos em contacto directo e amistoso com os muçulmanos em ordem à sua conversão. S. Raimundo nutria mesmo uma especial predilecção por eles e, em particular, pelos tunisianos. O próprio rei de Túnis, Abū Abdallah Muḥammad I al-Mustanşir (1249-1277), era sensível à acção missionária dos dominicanos, a ponto de ter chegado a ser convicção generalizada que a sua conversão ao cristianismo estava iminente, o que provocou toda uma movimentação diplomática e missionária extraordinária que envolveu, além de Raimundo de Penhaforte e Raimundo Martí, os reis Jaime I de Aragão e Luís IX de França (41).

Antist sublinha a abertura de al-Mustanşir a S. Raimundo, a ponto de, em atenção a ele, autorizar a pregação pública no seu reino aos dominicanos e franciscanos:

"En Túnez, y otros lugares de Africa avía entonces un rey muy bueno en lo natural, tanto que [...] dio licencia para que publicamente se pudiesse predicar la fe de Jesuchristo en su Reyno" (42).

E eles pregaram, não só em "Túnis e outros lugares de África", mas também no Médio Oriente e na Hispânia. Ao resumir uma carta, hoje perdida, de S. Raimundo ao Mestre Geral, João Teutónico, Fr. Gerardo de Fracheto refere assim a actividade missionária junto dos muçulmanos:

"O sexto fruto é que S. Raimundo espalhou tanta graça de Deus entre os sarracenos, incluindo os mais poderosos e o próprio Miramolim ou rei de Túnis (muito mais do que a prudência me permite revelar agora), que a porta parece aberta para receber o fruto inestimável, contanto que não faltem operários; e também que muitos deles já se converteram à fé, quer oculta quer claramente, principalmente em Múrcia" (43).

Toda a cristandade seguia atentamente a actividade dos missionários

hispânicos e apreciava o relevante papel de S. Raimundo. O já citado papa Alexandre IV, ao aperceber-se das qualidades do antigo Geral dominicano, apressou-se a confiar-lhe a responsabilidade da coordenação da actividade missionária entre os muçulmanos. A delegação do poder ficou exarada na bula *Cum hora undecima*, de 27 de Junho de 1256, e confirmada pela bula de 13 de Fevereiro de 1258. Reza assim:

"Por isso confiamos por escritos apostólicos à tua discricção a maneira como enviarás, por nossa autoridade, a anunciar a verdade evangélica de Deus às terras dos sarracenos da Hispânia, a todo o reino de Túnis e a outras nações dos infiéis, alguns dos religiosos a ti confiados, que julgues capazes, por palavras e obras, e desejosos de dilatar a fé, Poderás demitir ou substituir os mesmos, como julgares conveniente" (44).

O contexto sócio-político das relações entre os reinos catalano-aragonês e o hafsida eram óptimas, após as batalhas de Navas-de-Tolosa que, em 1212, abriu aos reinos cristãos nova porta para al-Andalus e a de Muret que, no ano seguinte, sepultou, com a vida de Pedro II, rei de Aragão e conde de Barcelona, a esperança catalano-aragonesa de dominar o Midi francês.

Desde cedo que o reino catalano-aragonês tentou estabelecer relações comerciais, de amizade e cooperação com o reino hafsida, sobretudo a partir do governador Abū Zakariya que, em 1228, rompendo os laços político-religiosos que o uniam ao califa, se proclamara emir. As relações comerciais foram afectadas pelas actividades militares que, de 1230 a 1240, puseram em perigo a paz entre os dois reinos. Estiveram mesmo em vias de se romper quando, em 1232, correram rumores de um iminente ataque dos hafsidas contra Maiorca e, em 1238, dos catalano-aragoneses contra Valência. A partir daí, a paz foi mais estável, principalmente depois de 1240-1241, data em que o Infante D. Pedro de Portugal estabelecia um tratado de paz com Túnis, incluindo nas suas cláusulas a libertação onerosa dos cativos catalães (45).

Em 1246, Jaime, o Conquistador, mandava como embaixador ao Papa Inocêncio IV o conde de Ampúrias, com o objectivo de excluir a Tunísia dos alvos da cruzada que então se preparava. O mesmo espírito de boa vizinhança e entendimento levou os catalano-aragoneses a manterem uma neutralidade vantajosa para a Tunísia quando, em 1270, S. Luís de França, instigado certamente por seu irmão, Carlos de Anjou, rei da Sicília, se lançou na cruzada contra aquele reino.

Em 1253, estabeleceu-se na capital hafsida um consulado e um *funduk* catalano-aragonês. Ao contrário do que muitas vezes se pensa, um *funduk* era algo mais do que um simples entreposto comercial. Era, além disso um centro habitacional permanente com todas as actividades daí decorrentes: actividades de carácter comercial, cultural, recreativa e religiosa. No caso concreto do *funduk* de Túnis, era um centro de intercâmbio cultural e religioso das comunidades étnico-religiosas em presença, isto é, cristãos, muçulmanos e judeus. A actividade missionária cristã devia ter aí um centro de irradiação para toda a região.

Era, pois, Túnis um centro ideal para os Padres Pregadores exercerem a sua missão espiritual e intelectual. Aí se tinham estabelecido em 1230 (46). Jaime I e o soberano de Túnis, Miramolim, davam-se as mãos nos campos político e económico e o próprio S. Raimundo de Penhaforte correspondia-se com o mesmo soberano hafsida (47). É natural que, liberto já das preocupações da direcção suprema da Ordem, cargo que exerceu entre 1238 e 1240, e entregue totalmente à vivência e coordenação dos problemas locais, principalmente missionários, tenha aproveitado o clima de paz que então se vivia com Túnis para aí lançar a base do estúdio árabe (48).

O *Studium Arabicum* de Túnis deve ter deixado de existir por volta de 1258. Com efeito, em 1257 ainda existia, mas em situação periclitante. É essa situação que explica o apelo à perseverança nos estudos árabes e às

orações pelos que a tais estudos se dedicavam, feitos pelo capítulo provincial de Saragoça. Por outro lado, sabemos que, em 1259, o capítulo geral de Valenciennes pedia ao Superior de Espanha para criar um *estúdio*, o que significa claramente que aquele já não existia.

Perante as actas do capítulo geral, o superior provincial de Espanha deve ter encarregado o coordenador dessas actividades, S. Raimundo de Penhaforte, de dar cumprimento ao pedido explícito de se criar um "*estudio árabe* no convento de Barcelona ou noutra parte e de aí colocar religiosos competentes" (49). Ora, nós sabemos, por Marsílio e pelos outros cronistas, que S. Raimundo fundou apenas dois *estúdios* de línguas: o de Túnis e o de Múrcia. Fechado o *estúdio* de Túnis, em 1258, deve ter havido muita dificuldade em cumprir o desejo do capítulo. Múrcia, apesar de ser um protectorado de Castela, desde 1243, não oferecia nessa altura condições para a implantação de uma escola dominicana. As relações com Castela eram demasiado tensas, como o denotam as insurreições frequentes contra o dominador, que se viu obrigado a fazer várias campanhas de pacificação. Só a partir da conquista definitiva, levada a cabo, em Fevereiro de 1265, pelos exércitos castelhano-aragoneses, sob o comando de Jaime I de Aragão, foi possível a criação do citado *estúdio* árabo-hebraico.

Durante o interregno, na impossibilidade de criar um *estúdio* na plena accepção do termo, o estudo da língua árabe deve ter sido implementado nas escolas conventuais de Barcelona ou de Valência, (50) até que, depois de 1265, se instalou o *estúdio raimundiano*.

O *estúdio* de Múrcia esteve em actividade até 1275-1276. No capítulo provincial de Leon, em 1275, não houve "*assignationes*" para tais estudos. Razões de ordem política e falta de candidatos devem ter determinado o encerramento (51).

Por essa razão, os *estúdios* de árabe e hebraico foram instalados,

respectivamente, em Valência e Barcelona. Isto se depreende das Actas do Capítulo provincial de Estella que, em 1281, designava religiosos para os frequentarem. Aí se diz, concretamente, em relação ao convento de Barcelona:

"Ad studium hebraicum, Fr. Jacobum de Gradibus, Fr. Sancium de Boleja, Fr. R. Fabri eiusdem conventus, Fr. Nicolaum Segobiensem, et Rainundus Martini qui legat eis".

Em relação ao de Valência:

"Item ad studium arabicum, Fr. Petrum Tertesii, Fr. Natalem, Fr. Martinum de Serriano de eodem conventu, item Fr. Johannem Serranum de conventu Cordubensi, Fr. Garciam Arcii et Fr. Johanem de Podioventoso qui legat eis"... (52).

Pouco ou nada se sabe do funcionamento destas escolas. Sabemos que a grande figura de filólogo, apologeta e missionário <sup>o professor</sup> de hebraico, foi Raimundo Martí, que já dera tantas mostras da sua erudição hebraísta através das grandes obras que foram o *Capistrum Judaeorum* e o *Pugio Fidei*, as obras mais notáveis de toda a Idade Média no campo das relações judio-cristãs. Ele deixou atrás de si, nos últimos anos da sua vida, uma fama inegalável de professor. Foi outra figura celeberrima da Idade Média e absolutamente insuspeita, na medida em que se situou em guerra aberta contra os dominicanos, quem no-lo testemunhou. Trata-se de Arnaldo de Vilanova que, na *Allocutio super significationem nominis Tetragrammaton*, nos traça o panegírico de Martí como professor e como homem (53). E falava com conhecimento de causa, pois fê-lo na qualidade de antigo aluno do grande mestre dominicano.

A expansão dos reinos cristãos pelas costas mediterrânicas da Hispânia criou a necessidade de estabelecer escolas de línguas nas proximidades das terras de dominação islâmica, de acordo com o princípio estabelecido em 1256 e que os dominicanos procuraram sempre executar. Foi assim que o Capítulo Geral de Valência, celebrado em 1291, apelou para a criação de uma escola em Játiva:

"Item, in eadem Provincia fratribus de natione Cathalonie (54) una ponendam in Zativa, ubi volumus et ordinamus quod semper sit studium in hebraico et in arabico"(55).

É natural que com a criação da escola de Játiva tivessem desaparecido as de Valência e Barcelona, se é que ainda existiam.

Entretanto, surge, em 1301, no Capítulo Geral de Colónia, a criação da Província dominicana de Aragão (56), independente da de Espanha, ficando mais directamente em contacto com o mundo muçulmano. Em 1302, no Capítulo Provincial de Saragoça, são explicitamente designados religiosos para irem estudar línguas em Játiva (57). No ano seguinte, no capítulo de Valência, ordena-se ao prior do mesmo convento que pague a um hebreu ou a um sarraceno (58) para ler o árabe, juntamente com um professor dominicano. Assim, os Dominicanos defendiam e executavam, já no do século XIV, o princípio da existência de "leitores" indígenas, princípio de sabor aparentemente tão moderno nas universidades de hoje (59). Em todos os Capítulos provinciais aparece a preocupação pelos *studia linguarum*. A Ordem era então economicamente apoiada pela generosidade da esposa de Jaime II de Aragão, D. Branca, e pelo próprio rei, tal como o fora pelo seu antecessor.

O *Studium* de Játiva deve ter desaparecido em 1313, pois, em 1312, ainda existia e, em 1314, já se não fala dele. Com o desaparecimento das actas do Capítulo Provincial de Pamplona, em 1313, desapareceram certamente elementos mais precisos.

Com a Escola de Játiva terminaram em Espanha, depois de cerca de três quartos de século de labor intenso, os *Studia Linguarum* dos Dominicanos, mas não terminou o estudo do árabe e do hebraico, seja através de religiosos oriundos das antigas escolas, seja através de judeus e muçulmanos, que continuaram por estas paragens, seja através de outras escolas abertas em Espanha (60) e na Europa. As cátedras de línguas orientais (árabe, grego,



hebreu e caldeu), criadas por determinação do Concílio de Viena (1311), sob a égide do papa Clemente V, nas universidades de Roma, Oxford, Salamanca e Bolonha, vieram preencher a lacuna causada pela supressão dos *studia* dominicanos de que foram de alguma maneira o prolongamento no tempo e no espaço (61). Para a criação destas cátedras muito contribuiu o esforço de Raimundo Lulo que, inspirado nas escolas dominicanas e impulsionado pelos contactos que matinha com os religiosos pregadores e em especial com S. Raimundo de Penhaforte, fundara, em 1276, o célebre colégio de Miramar (62).

O estudo das línguas orientais tornou-se uma realidade na vida da Igreja, graças ao dinamismo intelectual e apostólico que, desde a sua origem, caracterizou a Ordem dos Pregadores. Esse estudo, posto ao serviço da missionação dos judeus e muçulmanos, propôs como alternativa ao movimento das cruzadas e de outras formas de luta, o diálogo franco com esses povos. Estava aberto o caminho para a convivência fraterna de homens de credos diferentes que caracteriza o ecumenismo hodierno, tão impulsionado pelo Concílio Ecuménico Vaticano II.

NOTAS

- (1) Incunabeldruck Munchener, cod. lat.3780, fls.152ss. Sobre estas duas obras de Humberto de Romans, cf. EDWARD TRACY BRETT, *Humbert of Romans, His life and views of thirteenth - century society*, Pontifical Institute of Mediaeval studies, Toronto, 1894, pp.151-194.
- (2) As razões a favor são: o amor de Deus; o amor da lei cristã; o amor fraterno; o amor da Terra Santa; a esperança da vitória; o exemplo cavaleiresco de Carlos Magno, Godofredo de Bulhão e outros; vantagens espirituais e materiais.  
As objecções são: desculpas várias; dificuldades físicas; amor à terra natal; respeito humano; maus exemplos cristãos; apego à família e amigos; complexo de incapacidade física ou económica; descrença nas indulgências.
- (3) HUMBERTO DE ROMANS, *Opusculum Tripartitum*, I, 7, ed. PETRUS CRABLE, *Concilia Omnia*, II, Colonia, 1551, p.972.
- (4) "Isti autem imundi Saraceni non solum templum Domini, imo et sepulchrum Domini et omnia sacra loca in illa regione et innumeras Ecclesias sacrosantas Dei vivi et Domini nostri Jesu Christi cultu deditas per omnes terras quas occupaverunt, polluerunt et profanaverunt. Vidi ego propriis oculis sanctam capellam, in qua receperunt Saraceni qui ibant domino Frederico, et dicebatur pro certo, quod ibi jacebant de nocte cum mulieribus ante crucifixum, et nefandissima committebant".  
ID., *Ib.*, I, 27, e.c., p.986.
- (5) A literatura da época é unânime na crítica ao ambiente social e moral de auitos cruzados que deixavam no Médio Oriente uma imagem bastante negativa da Europa cristã.
- (6) GUILHERME DE TRIPOLI, *De statu Saracenorum*, ed. H. PRUTZ, in "Kulturgeschichte der Kreuzzüge", Berlin, 1883, pp.573-598.
- (7) ID., *Ib.*, pp.597-598.
- (8) P. MANDONNET, *Fra Ricoldo de Monte-Croce, pèlerin en Terre sainte et missionnaire en Orient*, in "RB", 2 (1893), p.44.
- (9) É típico o opúsculo "Liber de acquisitione Terrae Sanctae", escrito em Março de 1310, onde a violência e a ingenuidade se casam com o irrealismo racionalista que caracterizou o seu pensamento de sonhador inconformado. Para ele, todos os problemas encontram uma solução na tríade que aparece como *refrão* ao dobrar de cada página: *sapientia, potestas et caritas*; "Ad acquirendam Terram Sanctam tria maxime requiruntur: videlicet sapientia, potestas et caritas".  
Ed. por E. LONGPRÉ, O.F.M., in "Criterion", 3 (1927), pp.265-278. Foi esta uma das tantas ideias fixas que o acompanharam dia e noite e de que se fazem eco quase

todas as suas obras.

- (10) Quod si quis, inspirante divina gratia, cor suum invenerit secundum voluntatem gubernantis paratum ad linguam arabicam, graecam, hebraic seu aliam barbaram addiscendam... precor et moneo ut statum animi sui circa hoc mihi scribere non omitant".  
HUMBERTO DE ROMANS, *Opera*, 2, pp.492-493.
- (11) ID., *De Vita Regulari*, II, ed. J. J. BERTHIER, Roma, 1889, p.187; cf. *De officium Ordinis*, in *Opera*, 2, p.187.
- (12) Cf. H. GEDIN, *o.c.*, pp.623-624.
- (13) R. ROHRICHT, *Archives de l'Orient latin*, t.II, Paris, 1884, p.258; ap. P. MANDONNET, *Fra Ricoldo...*, p.45.
- (14) J. S. BREWER, *Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita*, London, 1859, pp.398, 426-427, 432.
- (15) J. CH. LAVAJO, *A Ordem dos Pregadores...*
- (16) Cf. ROGERIO BACON, *Opus Majus*, ed. J. H. BRIDGES, III, London, 1900, pp.80-125, em especial pp.115-118, 120-122; cf. ainda I, pp.66-96;
- (17) Item, Quod fratres se exercent studiosius in iis quae sunt contra haereticos et in fidei defensionem". MOFPH, III, p.24.
- (18) Schiaparelli, ao tratar do impulso dado ao conhecimento da língua árabe na Idade Média, diz: "Il rinascere della civiltà cristiana sulle rovine della saracene andava ritirandosi verso le regioni africane, e con essa gli studi filosofici fondati sopra autori arabici, il commercio colle coste barbaresche e la conversione dei Mori alla fede diedero una spinta allo studio della lingua araba tanto classica che volgare".  
*C. Schiaparelli, Vocabulista in arabico*, Firenze, 1871, p.XII.
- (19) "Prima regula est quia scire oportet quod nullo modo expedit predicare vel disputare cum extraneis de fide per interpretem, nam interpretes communes quantumcumque bene sciunt linguas et sufficienter quantum ad vendendum et emendum et ad communiter convincendum, nesciunt tamen fidem et ea que sunt intima fidei exprimere per verba propria et convenientia, et verecundantur dicere "Ego non intelligo", vel "Nescio dicere", et ideo pervertunt verba et dicunt alia pro aliis..."  
RICOLDO, *Regulae Generales*, ed. A. DONDAINE, *Riccoldiana, Notes sur les oeuvres de Ricoldo da Montecroce*, in "AFP", 37 (1967) pp.168-169.
- (20) Dedit nosmetipsos ad linguas gentium addiscendas, et studium linguarum in singulis conventibus statuimus... et iam per Dei gratiam [fratres] linguis loquuntur novis et praedicant et maxime in Arabica, quae communior est inter

Gentes".

*Carta do prior Filipe*, in MATEUS PARIS, *Chronica Major*, ed. H. R. Luard, III, Londres, 1876, pp.397-399.

- (21) "Monemus quod in omnibus provinciis et conventibus fratres linguas addiscant illorum, quibus sunt proponqui". ACGOP, p.9.
- (22) "Licet autem de omni fructu animarum per ordinem faciendo sit ei multum curandum, tamen specialiore curam et zelum ferventiore habere debet circa barbaras nationes, et paganos, saracenos, judaeos, haereticos, schismaticos, et hujusmodi qui sunt extra ecclesiam... Et ideo curandum est ei ut semper in ordine sint aliqui tractatus contra errores eorum, in quibus fratres exercitare se valeant competenter; et ut aliqui fratres idonei insudant in locis idoneis ad linguas arabicam, hebraicam, graecam et barbaras addiscendas".  
*B. Humberti de Romanis Opera de Vita Regulari*, ed. J. J. BERTHIER, Roma, 1889, p.187; cf. A. BERTHIER, *Un maître orientaliste du XIII<sup>e</sup> siècle, Raymond Martin, O.P.*, in "AFP", 6 (1936), p.270; UGO MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Vaticano, 1944, pp.38-39.
- (23) Todas estas obras vão ser objecto de estudo aturado, ao longo deste trabalho.
- (24) Também conhecido pelos nomes de *Contra Sectam Mahumeticam, Confutatio Alchorani, Improbatio Alchorani, Propugnaculum fidei, Contra legem Sarracenorum*.
- (25) C. SCHIAPARELLI, *Vocabulista in Arabico*, Firenze, 1871, pp.XI-XX.
- (26) PEDRO MARSÍLIO, *o.c.*, Lib. IV, C.47, "BCB", ms. 1018, fl.184r (olim 179), F. DIAGO, *História de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores desde su origen hasta 1600*, Barcelona, 1599, Liv.I, C. XVI, fl.124.
- (27) Cf. J. CH. LAVAJO, *Uma página de S. Tomás no contexto islamo-cristão medieval*, sep. de "Actas do II Encontro sobre História Dominicana", (1), 1986, pp.11-13.
- (28) VINCENT JUSTINIANO ANTIST, *Biografia inédita de San Ramón de Penyafort*, in "Escritos del Vedat", 7 (1977), p.38.
- (29) BULA DE ALEXANDRE IV, de 15 de Julho de 1260, in "BOP" p.395.
- (30) *Beati Humberti de Romanis Opera de Vita regulari*, ed. J. J. BERTHIER, II, Roma, 1889, p.502.
- (31) J. RIUS SERRA, *Diplomatário de San Raimundo de Penyafort*, Barcelona, 1954, p.183.
- (32) "Debent autem, sicut ait Gregorius, tam Judaei quam Sarraceni auctoritatibus, rationibus et blandimentis potius, quam asperitatibus ad fidem Christianam de novo suscipiendam provocari, non autem compelli quia coacta servitia non placent Deo".  
*Summa Sancti Raymundi de Peniafort Barcinonensis Ord. Praedicatorum*, Roma, 1603, p.33.
- Ben diferentes eram as normas da Lei Visigótica (tit. 3lib. 12, de judaeis) citadas

por Jo. Ben. *Carpzovi* na "Introductio" ao *Pugio Fidei* de Ramón Martí: "...Proinde si quis judaeorum, de his scilicet qui nondum sunt baptizati, aut se baptizari distulerint, aut filios suos, vel famulos nullo modo ad Sacerdotem baptizandos remiserit, vel se, suosque de baptismo substraxerit, et vel unius anni spatium, post legem hanc editam, quispiam sine gratia baptismi transierit, horum omnium transgressor, quisquis ille repertus fuerit et centum flagella decalvatus suscipiat, et debita mulctetur exilli poena; res tamen ejus ad principis protestantem pertineant".

Ap. RAIMONDO MARTI, "Introductio" ao *Pugio Fidei*, ed. J. DE VOISIN, Paris, 1651, p.96.

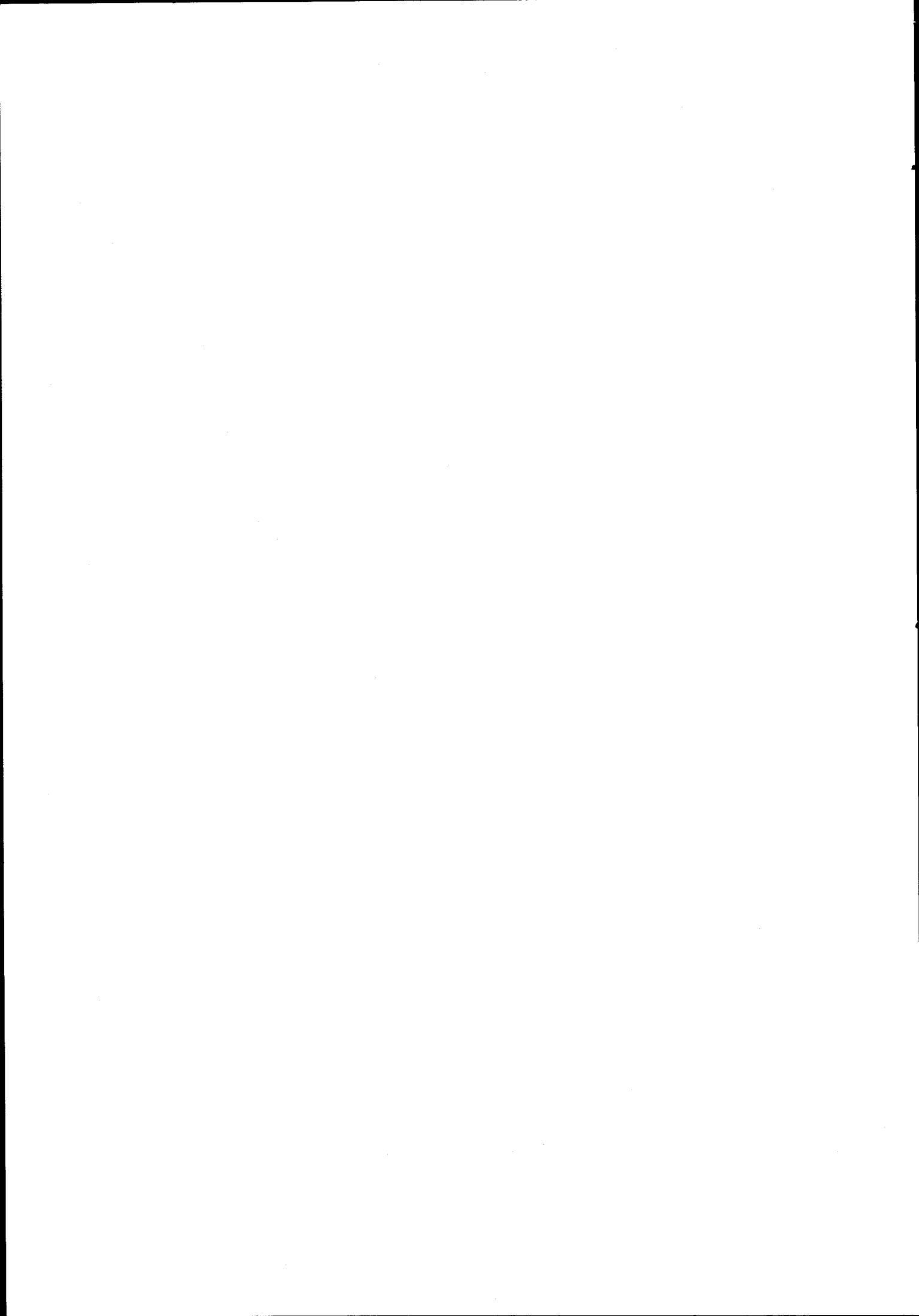
- (33) Cf. *Memorial histórico español*, I, Madrid, 1851, p.54.
- (34) PEDRO MARSÍLIO, *o.c.*, fl.184<sup>r</sup>.
- (35) *Vetus Vita*, in MOPFH; Fr. TEBALDO, *La Vita Abreviata*, ed. A. COLLEL, *Raymundiana*, in "AST", 30 (1958), pp.85-89.
- (36) J. M. COLL, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, I, in "AST", 17 (1944), p.124.
- (37) Ao tempo, o superior geral era João Teutónico.
- (38) *Arquivo Generalício da Santa Sabina*, Roma, Cod. III, 163; H. C. DOUVAIS, in "ACPOFP", p.126; texto castelhano em F. DIAGO, *História de la Provincia...* Liv. I, cap.II, fl.4; Texto latino traduzido da tradução de Diago, QUÉTIF-ECHARD, *De Script. Ord. Praed.*, I, p.396.
- (39) "Conventus citra numerum duodenarium et sine licentia generalis capituli et absque priori et doctore non mittatur". R. CREYTENS, *Les Constitutions des Frères Prêcheurs...* dist. II, I, in "AFP", 18 (1984), p.48.
- (40) F. DIAGO, *História del B. Cathalan Barcelones S. Raymundo de Penafort, tercer Maestro General de la Orden de Predicadores*, Barcelona, 1601, p.137<sup>v</sup>.
- (41) Sobre as relações de Raimundo Martí e al-Mustangir e o longo diálogo religioso travado entre os dois, diálogo que tanto deu que falar a Raimundo Lulo, ver o nosso opúsculo. *Um confronto metodológico no diálogo islamo-cristão medieval Raimundo Martí e Raimundo Lulo*, sep. da "Revista de História das Ideias", 3 (1981); Publicações "Universidade de Évora", Estudos Arabes 2 (1983).
- (42) V. J. ANTIST, *o.c.*, p.46.
- (43) GERARDO DE FRACHETO, O.P., *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum necnon chronica ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCLIV*, in "MOPFH", p.310.
- (44) "BOP", I, pp.309, 358 e 359.
- (45) D. Pedro de Portugal, irmão do rei D.Afonso II, tinha sido, por volta de 1220, o chefe da milícia enviada a Marrakech. Os serviços prestados a Jaime I, o

- Conquistador, levaram este monarca a nomeá-lo governador de Maiorca: "Dedit (rex Jacobus) quidem infanti Portugaliae, qui erat exual a terra sua insulam Maioricam quandiu viveret. Qui infans cum auxilio episcopi Tiraconce abstulit a Sarracenis insulam Enicae" "BNM", ms.297, fl.65".
- (46) ANGEL CORTABARRIA, *Originalidad...*, p.83.
- (47) J. M. COLL, *a.c.*, p.124; ID., *San Raimundo de Peñafort y las misiones*, p.427.
- (48) Cf. J. M. COLL, *Las escuelas...*, p.124; A. CORTABARRIA, *Originalidad...*, p.83.  
Sobre toda a problemática das *escolas de línguas* cf. os nossos estudos: *Túnis e o primeiro Studium Arabicum hispánico do século XIII*, sep. das "Actas do XI Congresso da União Europeia de arabistas e islamólogos", Évora, 1986; *Les études arabes dans l'Occident Médiéval. Le premier "Studium Arabicum de Tunis"*, in "Actas de III Encontro de História Dominicana", 1987.
- (49) Injungimus priori provinciali Hispaniae quod ipse ordinet aliquo studium ad addiscendam linguam arabicam in conventu Barchinonensi vel alibi, et ibidem collocet fratres aliquos de quibus speretur quod ex huiusmodi studio possint proficere ad animarum salutem". in "ACGOP", p.98.
- (50) J. M. COLL, *Escuelas...*, p.133.
- (51) Cf. A. CORTABARRIA, *Originalidad...*, p.88; S. G. PALOU, *El Miramar...*, p.128.
- (52) "ACPOFP", p.62.
- (53) "BV", ms.3824, fl.13.
- (54) A nação catalã abrangia então não apenas o Principiado da Catalunha mas também Maiorca e Valência.
- (55) C. DOUVAIS, "ACPOFP" pp.612, 625; J. MESNAGE, *Le christianisme en Afrique*, p.77.
- (56) A Província dominicana de Aragão incluía administrativamente, durante os séculos XIV e XV, a Catalunha, Aragão Navarra, Valência e Baleares.
- (57) "Item volumus quod Priores in suis conventibus denuntient et inducant Fratres ad Studium linguarum, et si qui inveniuntur voluntarii significetur Priori Provinciali, ut eis de studio provideat et assignet conventui Xativensi". "Conventui Xativensi Fr. P. de Carcamato, qui legat in hebraico Fratribus qui sunt ibi". in BUS, ms.180, cit. por José M<sup>a</sup> Coll, *a.c.*, p.77.
- (58) "Ordinamus insuper et mandamus Priori Xavitensi quod conducat et habeat unum judaeum, qui etiam in arabico sit instructus, vel aliquem sarracenum ut simul cum dicto Fr. Petro legat ibidem, in "ACPOFP", n.80.
- (59) Cf. P. GALETTO, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, in *Civiltà Cattolica*, 95 (1944), pp.379.
- (60) Em 1376, o judeu converso Pablo de Santa Maria abria em Burgos "una cátedra de estudios hebraicos, principalmente talmúdicos, al qual concurrieron discípulos de

todas las regiones de España: Castilla, Aragón, Navarra, Valencia y Cataluña, sin duda, en detrimento de la Universidad hebrea de Toledo". LUCIANO SERRANO, O.S.B., *Los Conversos D. Pablo de Santa Maria y D. Alfonso de Cartagena*, Madrid, 1942, p.11.

(61) G. SCHNÜRER, *L'Église et la civilisation au Moyen Âge*, t.II, Paris, 1935, p.586.

(62) Cf. S. GARCÍAS PALOU, *El Miramar de Llull*, Palma de Mallorca, 1977, J. M. COLL, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, in "AST", Barcelona, 17 (1944) p.115, cf. A. CORTABARRIA, *a. c.*, p.114.





## CAPÍTULO I

### RAIMUNDO MARTÍ, UM ESPÍRITO ECUMÉNICO MEDIEVAL

Os dados biográficos de Ramón Martí, conhecidos com exactidão, cabem dentro de poucas páginas. Os primeiros cronistas da Ordem dominicana foram omissos em relação à sua vida, apesar do influxo profundo e duradouro que as suas obras, principalmente o *Pugio Fidei*, exerceram no campo do diálogo religioso. Homem despretençioso e simples, votou-se completamente à missão da palavra, quer escrita, quer oral, em prol do enriquecimento doutrinal do cristianismo. Apologeta esclarecido e controversista intrépido, contribuiu para o fortalecimento do espólio bíblico-teológico cristão, dotando-o de meios de defesa eficazes contra os erros que, a partir do interior e do exterior, o tentavam denegrir. Martí assumiu e identificou-se de tal maneira com a missão científico-pastoral que lhe foi confiada, que quase passou despercebido sob a grandiosidade da obra que deixou atrás de si.

Não sabemos ao certo quando nasceu nem sequer quando morreu. Sabemos sim, que viu a luz do dia em Subirats, pequeno povoado a 25Km de Barcelona, e que morreu quando era professor do *Studium Hebraicum* do convento de Santa Catarina da mesma cidade, cinquenta anos depois de aí ter tomado o hábito de S. Domingos. O cronista de Jaime II de Aragão, Pedro Marsílio, dominicano como ele, e possivelmente a ele ligado na relação discípulo-mestre, refere-se com simpatia à sua "canície veneranda", a qual, apesar de ser tão marcada, lhe não perturbou as faculdades (1).

A expressão do cronista leva-nos a pensar que Martí atingiu uma idade tão elevada, que seria normal esperar dela a perda das faculdades, o que significa, claramente, uma idade mínima de setenta ou setenta e cinco anos.

Um outro cronista da Ordem, Francisco Diago, diz-nos que ainda era

vivo em 1 de Julho de 1284, pois viu uma assinatura sua com essa data no Convento de Barcelona (2). Ora Diago viveu no século XVI.

Com base nestas informações, podemos propor como datas prováveis do nascimento e da morte, respectivamente, 1215-1220 e 1285-1290. De qualquer maneira, não nos parece aceitável a data de 1230 que os historiadores propõem, normalmente, como data do seu nascimento.

Recusamo-nos a aceitar a informação de que teve origem judaica, proposta por várias fontes. As razões da nossa recusa formal dessa informação serão apresentadas ao tratarmos da erudição hebraica do nosso autor.

Dentro dos parâmetros cronológicos apontados, Martí deve ter entrado para o convento de Santa Catarina de Barcelona por volta de 1234-1235. Aí se integrou nos estudos regulamentares da Ordem (3): quatro anos de estudos lógico-filosóficos, seguidos de um estágio de igual duração na docência; dois ou três anos de estudos hebraico-bíblicos e mais dois de teologia. Conhecedores dos seus dotes intelectuais, os superiores enviaram-no para o *estúdio geral* de Paris, o único que existia nesse tempo (4). Permaneceu na cidade do Sena durante o triénio 1245-1248, como aluno de S. Alberto Magno. É Ivo Pinsard, prior do convento dominicano de S. Tiago de Paris, quem, no século XVII, se faz eco da estadia de Martí em Paris. Essa notícia foi veiculada através de uma carta que o douto prior escreveu, em 1 de Janeiro de 1651, ao primeiro editor do *Pugio Fidei*, e que foi inserida nas edições de 1651 e 1687. Ao falar dos nomes célebres que passaram pelo seu convento, diz Pinsard:

"Ex innumeris suis operibus inique spoliatis, nominandi veniunt Albertus Magnus, inter discipulos eius O. Thomas, et sodalis huius Raymundus Martini Barcinonensis" (5).

Com Carreras Artau, Casciaro e Ribes y Montané (6), vemos nesta passagem uma alusão clara à estadia de Martí em Paris, como aluno de S. Alberto Magno (7). O período 1245-1248 em que o mestre de Colónia ensinou

em Paris, coaduna-se perfeitamente com a sequência cronológica do Subiratense, já que, por volta de 1244-1245, teria ele terminado os estudos em Santa Catarina de Barcelona.

Os êxitos intelectuais de Raimundo Martí e a sua inclinação invulgar para os estudos filológicos levaram S. Raimundo de Penhaforte a propô-lo com sete outros companheiros, em 1250, ao capítulo provincial de Toledo, sob a direcção de Arnaldo de Segarra, para o aprofundamento dos estudos árabes. Dizemos "aprofundamento", pois deve ter realizado os primeiros estudos de línguas semitas no convento de Barcelona, onde essas línguas eram, certamente ensinadas. Com efeito, por determinação do capítulo geral de Paris, de 1236, os conventos dominicanos situados em zonas fronteiriças deviam proporcionar aos religiosos a aprendizagem das línguas dos povos vizinhos (8). Reza assim a acta capitular de Toledo:

"Volentes satisfacere mandato Magistri et attendentes utilitatem negotii praesenti, et maxime in futurum, assignamus ad studium arabicum... Fr. Arnaldus de Guardia, Fr. Petrum de Cadireta, Fr. Raymundus Martini..." (9).

O *studium arabicum* a que se refere o capítulo era, certamente, o de Túnis, um dos dois fundados por S. Raimundo de Penhaforte, como nos refere explicitamente Pedro Marsílio (10).

Certamente que o provincial Arnaldo de Segarra teve uma intervenção directa na proposta do nome de Raimundo Martí para o *studium arabicum*. Ele, que fora também aluno de S. Alberto Magno em Paris (11), entre 1245-1248, precisamente ao mesmo tempo que S. Tomás e Martí, conhecia bem os dotes intelectuais e linguísticos do antigo companheiro.

Terminados os estudos islamo-árabes, Martí deve ter continuado em Túnis, como professor, até ao encerramento do *Studium*, em 1258 (12). Simultaneamente e após o encerramento, dedicou-se à actividade missionária

entre os muçulmanos da região até cerca de 1262. Ele próprio nos diz que passou 12 anos entre os muçulmanos, durante os quais, o contacto diário o familiarizou com os segredos religiosos e culturais do islão (13). Datam certamente desta época os primeiros contactos com o rei de Túnis Abū Abdallah Muḥammad I al-Mustansir (1249-1277), que Marsílio diz ser amigo de Martí (14), bem como os primeiros livros de apologia do cristianismo e de diálogo islamo-cristão (15).

Ao regressar de Túnis, Martí deve ter sido colocado como professor no convento de Santa Catarina de Barcelona, onde cremos que continuou o ensino do árabe, dando assim cumprimento ao pedido do capítulo geral de Valencienes, a que já nos referimos. Aí terá permanecido até que foi fundado o *studium* bilingue de Múrcia (16). Durante esse tempo, a sua actividade missionária foi partilhada entre judeus e muçulmanos, radicados em número considerável no reino de Aragão-Catalunha. Como é natural, o novo campo de acção científico-missionária era mais caracterizado pelas relações judio-cristãos, que pelas islamo-cristãos.

Não sabemos se Martí participou ou não na célebre disputa de 1236, que pôs frente a frente, no palácio do rei, em Barcelona, o judeu converso de Montpellier, então já dominicano, Paulo Cristiã e o célebre rabino de Gerona Moisés Ben Nahman, também chamado Bonastrug de Porta. Pelas actas das sessões (17), sabemos que a ela assistiram muitos cristãos e judeus. Dos primeiros constam explicitamente os nomes do rei, de S. Raimundo de Penhaforte e de Fr. P. de Génova, que intervieram no processo. É muito natural que Martí se encontrasse entre os numerosos nobres, prelados, religiosos e militares a que se referem as actas, principalmente a latina. Legitimam plenamente esta suposição:

- o facto de ele estar inserido no coração da problemática bíblica, teológica e linguística em que se moveu o diálogo

- religioso inter-confessional;
- o facto de a disputa em questão se integrar no âmbito da actividade missionária, a que ele dedicara parte da sua vida;
  - o facto de as obras de polémica judio-cristã que produziu a partir dessa data (18) e que já se esboçavam, certamente, no seu espírito, reflectirem a atmosfera e até o conteúdo da disputa em questão;
  - e ainda o facto de a nomeação, por parte de Jaime I, logo no ano seguinte, para um cargo directamente relacionado com o acontecimento, qual era o de censor dos livros dos judeus, nos fazer pensar que ele já se tinha imposto, como autoridade indiscutível, nesse campo da polémica religiosa. Com efeito, em decreto de 27 de Março de 1264, Jaime I de Aragão nomeava uma comissão de juizes, para examinar e expurgar dos livros dos judeus todas as blasfémias neles contidas. Dela faziam parte o bispo de Barcelona, S. Raimundo de Penhaforte, Fr. Arnaldo de Segarra, Fr. Raimundo Martí e Fr. Pedro de Génova (19).

Esta nomeação significa que durante os anos seguintes Martí teve a sua residência normal no convento de Santa Catarina de Barcelona, conciliando a actividade de professor de línguas orientais e, possivelmente, de Sagrada Escritura na escola conventual, com a de pregador pelas regiões circunvizinhas e com a redacção das obras acima referidas, para o que muito contribuiu a documentação judaica que, como censor, tinha de analisar.

O escritor muçulmano de Múrcia, al-Ḥusaiyn Ibn ʿAtiq Ibn al-Ḥusay Ibn Rachīq al-Taglibī, Abū ʿAlī de Kunya, dá-nos o texto de uma polémica que ele próprio teve com um sacerdote que vinha das regiões de *Marrākuš* (*min bilād Marrākuš*), e que fazia parte de um grupo de sacerdotes e monges

recém-chegados à cidade, em nome do "tirano dos cristãos" (*tāgiyat al-rūm*). Este era o apelido com que al-Hatīb designava Afonso X de Castela. A descrição que faz desse sacerdote, que liderava o diálogo por parte dos cristãos, quadra perfeitamente com o perfil moral e cultural de Ramón Martí: "homem eloquente, compreensivo e moderado na discussão". Também com ele quadra, como notamos noutra parte, o tema do diálogo: a inimitabilidade (*al-i'jāz*), apresentada pelos muçulmanos como o milagre (*mu'jiza*) comprovativo da origem divina do Corão. Este diálogo deve situar-se em 1266, pois o texto insinua como um facto então já consumado a reconquista cristã de Múrcia, ao dizer desdenhosamente que, nesse tempo, os "seus habitantes sofriam as provas do tributo (*al-daḥn*)," (20) o que não acontecia antes, mesmo após a celebração do pacto de Alcaraz (1234).

Antes da conquista, o tributo não era individual, mas colectivo: Castela recebia, então, metade das rendas pertencentes à realza.

O encontro de Ibn Rašīq com Martí e seus companheiros efectuou-se numa "casa (*dār*), dentro da qual havia uma igreja que muito honravam". Os sacerdotes e monges estavam, na expressão de Ibn Rašīq, "consagrados, segundo eles, à vida mística e ao estudo das ciências, mas interessados, sobretudo, pelas ciências dos muçulmanos e por traduzi-las para a sua língua, com o objectivo de as criticar... com vontade de estabelecer polémica com os muçulmanos e com a intenção avessa de atrair os mais débeis de entre eles".

Esta descrição faz-nos pensar no *Studium* que S. Raimundo de Penhaforte fundou em Múrcia, com o auxílio dos reis de Castela e de Aragão (21), e também na hipótese de Ramón Martí aí ter sido professor e até director, já que, no encontro acima citado, "levava a voz cantante" no meio dos seus companheiros.

A ser assim, Martí teria sido destacado para o *Studium* de Múrcia em 1266, a quando da sua fundação. A experiência que anos antes tivera em Túnis

tê-lo-ia recomendado para o lançamento do novo *studium*. Não houve, com efeito, em todo o século XIII, um filólogo hebraísta-arabista da craveira de Ramón Martí, o que o creditava como a pessoa mais categorizada para dirigir um *Studium* bilingue, qual foi o de Múrcia.

O inciso "min bilād Marrākuš", que nos faz supor que o personagem principal cristão viera de Marrocos, parece, à primeira vista, afastar a hipótese de se tratar de Martí, pois não consta que tenha andado pelo reino de Marrocos. No entanto, a inserção deste inciso no contexto histórico, sobretudo eclesial, faz-nos pensar precisamente nele, pois frequentemente a região de Túnis era abrangida pela designação genérica de Marrocos, como notamos noutro lugar (22).

Em 1267, escrevia Martí o *Capistrum Judaeorum*, segundo ele declara explicitamente no decorrer da obra, quando, a propósito da vinda do Messias, contrapõe à data dos judeus a data dos cristãos (23). Embora admitamos noutro lugar que o *Capistrum* devia ter entrado em gestação pelos anos 1263-1264, só recebeu a forma definitiva em 1267. Com isso concorda o texto em que, a propósito da "crebra fama", caracteriza a personalidade do rei Jaime I e lhe atribui como última das grandes conquistas aos muçulmanos a cidade de Múrcia, o que aconteceu, efectivamente, em 1265 (24).

Posteriormente, em data que precisaremos mais adiante, encontramos o douto dominicano em Túnis, disputando com o rei hafsida. Raimundo Lulo narra tal acontecimento em nada menos que cinco dos seus livros, escritos entre 1283 e 1310 (25). Porque a narração luliana por mim analisada em anterior estudo (26) é altamente esclarecedora e caracterizadora do pensamento e personalidade de Martí e porque irá constituir uma das fontes de identificação das "sumas" anti-islâmicas do mesmo autor, faremos, no lugar próprio (27), a transcrição unificada e simplificada dos cinco textos. O leitor que desejar aprofundar o tema poderá recorrer ao estudo citado e respectivas fontes,

então publicadas em anexo documental (28).

Aqui, interessa-nos apenas, com base nesse texto, salientar os elementos que nos permitam isolar os traços biográficos de Martí e delinear a sua personalidade científica, diplomática e missionária.

Trata-se, como é evidente, de um encontro de carácter polémico-religioso, efectivamente realizado entre Ramón Martí e o rei de Túnis. A quántupla narração do mesmo não nos autoriza duvidar da sua historicidade. Nada nos permite supor que não se tratasse de um encontro amistoso, como amistoso tinha sido o encontro de S. Francisco com o sultão al-Kāmil, a quem solicitou autorização para um debate religioso com os teólogos muçulmanos, debate que estes recusaram agressivamente (29). E, como já vimos, há documentos históricos que nos falam explicitamente da amizade existente entre os dois protagonistas: Ramón Martí e o célebre "Abū 'Abdallah Muḥammad I al-Mustanşir.

Na crónica de Jaime I de Aragão, apresentada em Abril de 1313 a Jaime II, Pedro Marsílio inclui o rei de Túnis no círculo das amizades reais de Martí, quando diz:

"... Sancto Ludovico regi Francorum et ille bono regi Tunicii clarissimus et familiarissimus habebatur" (30).

Marsílio só podia dizer que Martí era "estimadíssimo e familiaríssimo" dos reis de França e de Túnis se eles fossem verdadeiramente amigos. Ao encontrar-se com Al-Mustanşir, R. Martí fazia-o na qualidade de missionário que, movido de zelo apostólico, queria converter à sua fé alguém que ele estimava profundamente e que sabia ter grande influência sobre todo o Norte de África muçulmano. Fazia-o, também, como enviado especial de dois outros amigos comuns e igualmente preocupados com a mesma conversão: os reis Jaime I de Aragão e Luís IX de França. Embora este último rei viesse a recorrer à guerra, como o único meio que ele julgava capaz de atingir os



objectivos da conversão dos muçulmanos e da reconquista do Norte de África e da Terra Santa, quando Martí se encontrou com o rei de Túnis, este mantinha ainda com o Ocidente cristão boas relações de carácter comercial, diplomático e religioso. O próprio diálogo que estamos analisando, situa-se apenas no campo apologético-missionário.

O episódio em questão realizou-se, certamente, em 1269. Sugere-no-lo o próprio texto, quando diz:

'Com efeito, o santo rei de França foi por esse tempo a Túnis com o seu grande exército...'

O "por esse tempo" (*tunc*) do texto estabelece uma relação de contemporaneidade explícita e de causalidade implícita entre os dois acontecimentos: o encontro de Martí com Al-Mustansir e a cruzada de Luís IX contra Túnis, em 1270. Historiadores há que defendem esse nexos causal, mesmo sem o relacionarem com o texto do *De Fine*. Assim, Dufourcq, ao dizer:

'Un grand mirage religieux apparut ainsi dès le XIII<sup>e</sup> siècle, assistant à la conversion de Musulmans au Christianisme dans les Baléares et dans le royaume de Valence, des sujets du Roi d'Aragon étaient particulièrement exposés à le laisser séduire par ce mirage; aussi n'est pas étonnant que le Dominicain catalan Ramon Martí (1200-1286) soit l'un de ceux qui, à la veille de la Croisade de 1270, poussèrent Saint-Louis à croire en la possibilité de la conversion au christianisme du souverain tunisien, qui était pourtant alors le Calife Al-Mustansir' (31).

Já vimos que os cronistas nos apresentaram Martí como amigo do rei de França. Conhecedor como era dos problemas tunisianos e da língua árabe, nada mais natural que o douto missionário desempenhasse, juntamente com S. Raimundo de Penhaforte, um papel muito importante nas relações de Luís IX com Al-Mustansir. Nesse sentido, afirma Berthier:

'dès que R. de Penafort fut renseigné sur les préparatifs de la croisade, il dépêcha R. Martin en Afrique' (32).

Todos estes elementos estão de acordo com a cronologia apontada

pela crónica de Pedro Marsílio que, como de costume, é seguido pelos cronistas posteriores dominicanos. Ao descrever com linguagem grandiloquente os reveses da cruzada de Jaime I à Terra Santa, e ao contar como foi obrigado a ancorar em Águas Mortas, o cronista narra o encontro da armada real com dois dominicanos que regressavam de Túnis: os irmãos Francisco Cendra e Raimundo Martí (33). Ora isto acontecia, como diz expressamente o cronista, no fim do Verão de 1269 e, mais concretamente, em 14 de Setembro.

Com estes elementos conjugados, podemos estabelecer o seguinte: Em 1269, R. Martí estava em Túnis; aí serviu de embaixador de Luís IX de França e de S. Raimundo de Penhaforte junto do califa al-Mustansir. Tentou convertê-lo ao cristianismo, como refere Raimundo Lulo, mas não conseguiu. Entretanto, pairava já no ar a ameaça da cruzada do rei francês (34) contra o Norte de África. Este punha-se em pé de guerra. Pressionados pelo contexto bélico, Martí e os seus companheiros, tal como todos os europeus, devem ter tomado as devidas precauções e retiraram-se. Isto explica a ilacção talvez hiperbólica de Lulo:

"então o rei fê-lo vilipendiar e expulsar desonestamente com os companheiros do seu reino" (35).

Durante os dez anos seguintes, deparamos com um silêncio documental completo acerca de Martí. Regressado a Barcelona, após o encontro com Jaime I nas costas de Provença, aí viveu, no dizer de Diago, os últimos anos da sua vida (36). Podemos legitimamente supor que retomou as actividades anteriores: o labor missionário, a docência e, sobretudo, a redacção do *Pugio Fidei*, a obra mestra que basta, só por si, para impor a elevada craveira intelectual do seu autor. Com efeito, em 1278, encontramos-lo a braços com a sua redacção. Ele próprio no-lo diz:

"Ad hoc est hic sciendum quod Christianis computantibus nunc ab incarnatione Domini annos mille ducentos septuaginta octo..." (37).

Em 1281, o capítulo Provincial de Estella nomeava-o para o último cargo por nós conhecido e em que certamente terminou os seus dias: professor do *Studium Hebraicum* de Barcelona, então criado (38).

Do que foram os últimos anos da docência de Martí faz-se eco, em 1292, o célebre médico Arnaldo de Vilanova, cujas ideias religiosas tanta tinta fizeram correr e tantas preocupações causaram aos seus antigos mentores, os dominicanos, bem como a bispos e papas (Nicolau IV, Bonifácio VIII, Bento XI e Clemente V), a intelectuais (os doutores da Sorbonne) e a reis (Jaime II de Aragão-Catalunha e Frederico III da Sicília). O sentido das suas palavras e sobretudo o terem sido escritas por um personagem como Vilanova, é uma afirmação inequívoca do apreço em que Martí era tido no seu tempo.

Com efeito, no início da "Allocutio super significationem nominis Tetragrammaton", Arnaldo rende desassombradamente homenagem ao vulto científico e moral de R. Martí, que o introduziu nos segredos da língua hebraica e lhe proporcionou, através da obra gloriosa "*Pugio Fidei*", o manancial inesgotável de textos que até então tinham permanecido escondidos nas letras hebraicas, de tão difícil acesso aos latinos.

Quando, 13 anos mais tarde, em 1305, Arnaldo decidiu fazer um códice com as suas principais obras religiosas para o oferecer ao papa Clemente V, de quem esperava aprovação e protecção contra os ataques que lhe eram movidos por alguns dos seus antigos amigos dominicanos, apesar de ter feito várias correcções aos textos, nada alterou de quanto dissera do seu mestre no convento de Santa Catarina de Barcelona. Nesse contexto de incompatibilidade com os dominicanos, o elogio rasgado de que Ramón Martí é alvo reveste-se de altíssimo valor e significado. É essa a razão que justifica a inclusão, aqui, do texto original.

"Pluries affectavi, Karissime pater, ut semen illud hebraice lingue, quod zelus religionis fratris R. Martin seminavit in ortulo cordis mei,

prodesset non michi solum, sed ceteris etiam fidelibus ad salutem eternam. Cogitans vero sepius qualiter noticia lingue huius posset fedalium cetui fructum edificationis catholice parere illuminando et roborando mentes credentium erga fidem eorum que predicat evangelica lectio, comperi quam sufficienter id doceat et ostendat illud gloriosum opus quod credo firmiter editum divino spiramine per ministerium et laborem predicti viri, quia continet multa et clara testimonia pro articulis nostre fidei, que latuerunt hactenus in hebraica veritate... Placuit igitur eterno doctori, non meis ut puto meritis, sed potius merito zeli quem habuit prenomatus religiosus introducendo me ad linguam hebraicam..." (39).

NOTAS

- (1) "Hic ab ingressu ordinis quinquagesimum annum agens, tam reverenda canitie dives, eius sensibus etiam propter tantum senium minime immutatis, Barcinonae quievit". PETRUS MARSILIUS, O.P., *Chronica illustrissimi Regis Aragonum domini Jacobi victorissimi principis*, lib. IV, cap. 25, "BCB" cod. 1018, fl.161<sup>v</sup> 9.
- (2) "... Fray Raymundo Martin teniendo ya casi cinquenta años de habito murio en el mismo convento, algunos años despues de la muerte de fray Francisco, pues he visto firma suya en un Acto hecho en este convento primer dia de Julio de mil y dozientos y ochenta y quatro". FRANCISCO DIAGO, *Historia de la Provincia de Aragon de la Orden de Predicadores*, Barcelona, 1599, fl.137<sup>o</sup>. Fr. Francisco Cendra Borrera pelo ano 1281.
- (3) Sobre a organização dos estudos na Ordem dominicana, diz J. M. Coll, referindo-se a uma data ligeiramente posterior: "Después de haber estudiado lógica durante cuatro años y haber pasado dos más enseñando la misma asignatura, entraban los alumnos en el "Hebraicum" en donde cursaban durante dos o tres años las materias propias de la Facultad... Después eran destinados a algun convento a estudiar dos años de teología, pasados los quales eran enviados por dos años más a alguno de los cinco Estudios generales..." JOSE M<sup>a</sup> COLL, O.P., *Escuelas de Lenguas Orientales en los siglos XIII y XIV In "AST"*, XIX (1946), pp.233-234; cf. PEDRO RIBES Y MONTANE, *San Ramón de Penafort y los estudios eclesiásticos*, in "AST", 48 (1975) pp.130-134; ID, *San Alberto Magno, maestro y fuente del Apologeta Medieval Ramón Martí*, in "Divus Thomas", 1980 (Mayo-Agosto), pp.175-176.
- (4) Os *studia* de Montpellier, Bolonha, Oxford e Colónia foram criados em 1248; o de Barcelona, considerado o primeiro *studium generalis* peninsular, só aparecia em 1295, no Convento de Santa Catarina. Cf. JOSE M<sup>a</sup> COLL, *Las disputas teológicas en la Edad Media*, in "AST" 20 (1974), p.82.
- (5) RAYMUNDI MARTINI, O.P., *Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos, cum observationibus Joseph Voisin et Introductione J. Benedicti Carpzovi*, Lipsiae, 1687, Int., p.112; seguidamente refere-se a cada um destes personagens. A edição de 1651 também traz esta carta, como referimos no texto, mas sem paginação.
- (6) JOAQUIN Y TOMAS CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofia Española*, Madrid, 1939, p.148; J. M. CASCIARO, *El diálogo teológico de santo Tomás con los musulmanes y judíos, El tema de la profecía y la revelación*, Madrid, 1969, p.44; PEDRO RIBES Y MONTANE, *San Alberto Magno...* pp.171-172.
- (7) É com profunda simpatia que Martí se refere ao seu mestre: "Albertus, magister in Theologia et philosophus magnus, frater praedicator et Episcopus" *Pugio*, III, dist.

- II, cap. 2, 2, p.555.
- (8) "Monemus quod in omnibus provinciis et conventibus fratres linguas addiscant illorum, quibus sunt propinqui", in "ACGOP", ed. REICHERT, I, Romae-Stuttgartiae, 1898, p.9.
- (9) In "ACPOFP", ed. C. DOVAIS, Toulouse, 1894, pp.613-614, Texto castelhano em FRANCISCO DIAGO, *o.c.*, fl.3<sup>o</sup>.
- (10) "Studium linguarum pro fratribus suis Tunicii et Murciae statuit, ad quos fratres cathalanos electos destinari procuravit" *ms. cit.*, fl.179<sup>o</sup>.  
Sobre a problemática do primeiro *studium arabicum*, ver os nossos estudos *Túnis e o primeiro "Studium Arabicum" Hispânico do Século XIII. Problemática do Capítulo Dominicano de Toledo de 1250*, Sep. de "Actas do XI Congresso da União Europeia de Arabistas e Islamólogos", Évora 1986, e *Les études arabes dans l'Occident Médiéval. Le Premier "Studium Arabicum" de Tunis*, in "Actas do III Encontro de História Dominicana".
- (11) É ele próprio quem o diz, quando, em 1255, escreve de Santarém ao prior de Barcelona dizendo-lhe, entre outras coisas: "damus donatione irrevocabili... totum Scriptum fratris Alberti, magistri nostri, super Sententias in distinctis IIII libros". *Assignationes librorum, qui pertinent ad conventum S. Catharinae Barcinonensem*, ed. HEINRICH DENIFLE,, in "Archiv für Litteratur u. Kirchengeschichte des Mittelalters, 2 (1886), cf. P. RIBES Y MONTANE, *San Alberto...* p.175; J. M. COLL; *La Cronica...* p.50.
- (12) Em 1257, o capítulo provincial de Saragoça apelava para a perseverança nos estudos árabes, ao mesmo tempo que pedia orações para os que a eles se dedicavam *Act. Cap. tum Gen. tum Prov. Provincia Hispaniae sacri Ordinis Praedicatorum*, Romae, 1898, p.24. Por outro lado, o capítulo geral de Valenciennes, em 1259, pedia ao superior da província de Espanha para criar um *studium*, sinal de que o de Túnis já não existia, in "ACGOP" ed. REICHERT, Romae-Stuttgartiae, 1898, p.98.
- (13) "Crede quoque mihi, si uis, qui uidi et audiui annis duodecim... *Capistrum Judaeorum*, BNP, *ms. lat.3643*, fl.74<sup>va</sup>.
- (14) "...et illi bono regi Tunicii clarissimus et familiarissimus habebatur". P. MARSÍLIO, *o.c.*, fl.161<sup>va</sup>; cf. DIAGO, *o.c.*, fl.137<sup>o</sup>.
- (15) A *Explanatio Symboli Apostolorum* foi escrita em 1257, como consta do próprio texto: "amplius fluxerunt MCCLVII anni"; ed., JOSEPH M. MARCH, *En Ramón Martí y la seva "Explanatio Symboli Apostolorum"*, in "AIEC", 1908, p.473, 28.
- (16) O *Studium* de Múrcia deve ter começado a funcionar em 1265 ou 1266, após a reconquista definitiva daquela cidade pelas forças conjugadas de Jaime I de Aragão e Afonso X de Castela. Cf. J. CH. LAVAJO, *Túnis e o primeiro studium...*

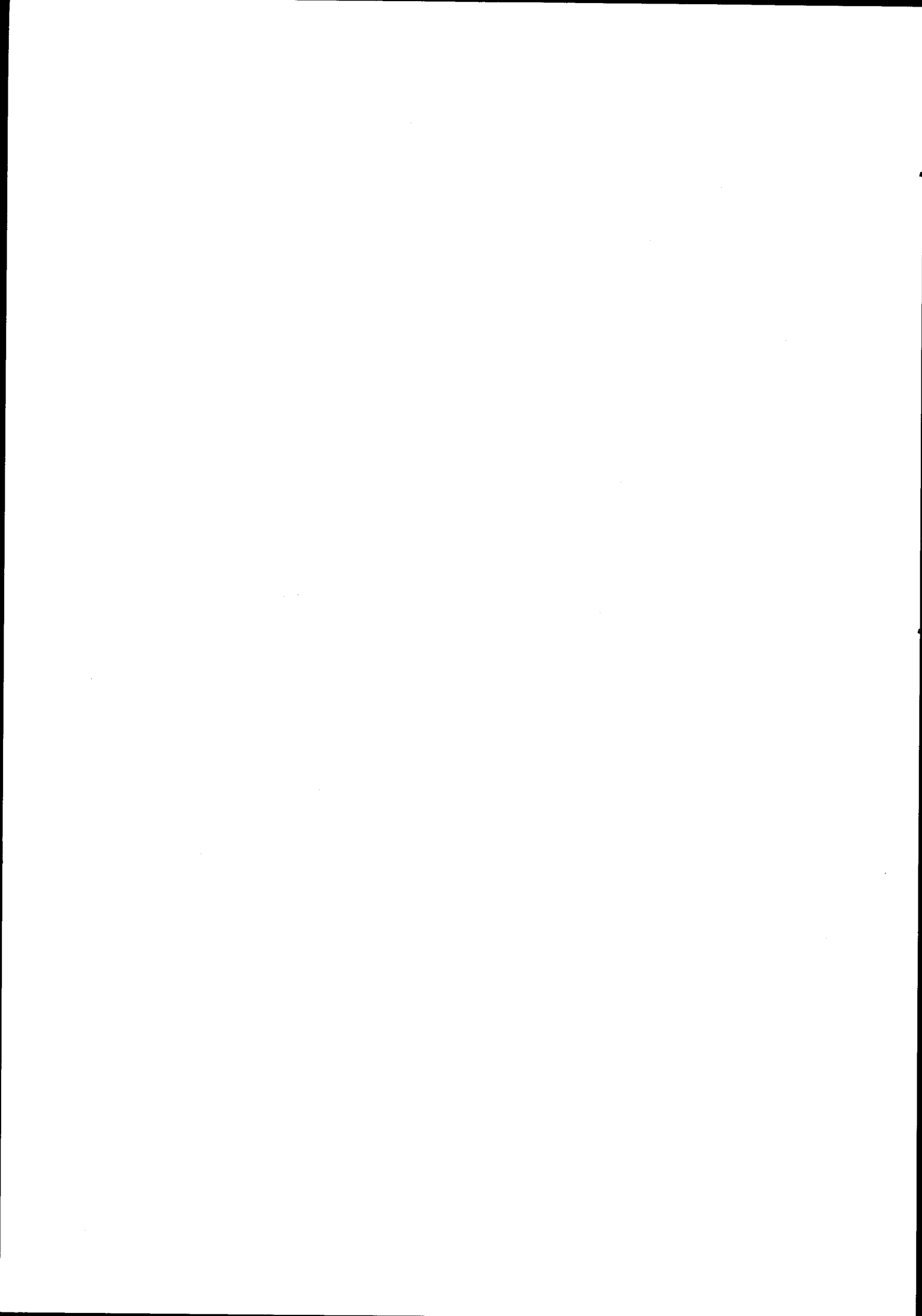
- pp.237-240.
- (17) Há dois relatos das sessões, um em latim e outro em hebraico, correspondentes às duas confissões religiosas em diálogo; a cristã e a judaica. O relato cristão é uma acta anónima, de origem certamente dominicana, com a chancela oficial de Jaime I e que se conserva nos registos deste rei, no "ACA", sob a cota Reg.12, fls.110-111. O relato hebraico, bastante mais longo que o latino, foi redigido pelo próprio Moisés ben Nahman, a pedido do bispo de Gerona, conforme ele próprio diz no texto.
- (18) O *Capistrum Judaeorum*, em 1267, e o *Pugio Fidei*, em 1278.
- (19) "Noverint universi quod cum nos Jacobus Dei gratia... omnes blasphemias domini nostri Jesuchristi et Beate Marie matris ejus... dampnaretis et levaretis de ipsis libris... infra spacium trium mensium... si ea excusare potestis non fore blasphemias... ad cognicionem judicum super hoc assignatorum a nobis videlicet venerabilium episcopi Barchinone, fratris Raimunde Pennaforti, fratris A. de Segarra, fratris R. Martini et fratris P. de Genua..."  
In PROSPERO DE BOFARULL Y MASCARO, *Colección de Documentos ineditos del Archivo General de la Corona de Aragon*, cod. 26, Barcelona, 1850, pp.165-166.
- (20) O texto árabe foi publicado e traduzido em castelhano por FERNANDO DE LA GRANJA, *Una polémica en Múrcia en tiempos de Alfonso el Sábio*, in "Al-Andalus", vol. XXXI (1966), pp.67-72.
- (21) "Propter quod magis ac magis accensus cum licentia Magistri Ordinis et cum auxilio domini Regis Castellae et domini Regis Aragonum studium lingue arabice fieri procuravit".  
*Vetus Vita*, ed. REICHERT, in "MOFPH", VI-1, *Raymundiana*, Lovaina-Roma, 1989, p.32; cf. P. MARSÍLIO, *o.c.*, fl.179<sup>r</sup>; F. DIAGO, é ainda mais explícito: "... con ayuda de los Reyes de Aragon y Castilla, hizo hacer dos estudios de Hebreo y Arabigo en Tunez y en Murcia", *o.c.*, fl.137<sup>v</sup>.
- (22) Cf. Capítulo sobre o *Vocabulista in Arabico*.
- (23) Notandum autem quod Iudei computant ab initio mundi usque nunc (et est hodie ab incarnatione Domini annus M<sup>mo</sup>. CC<sup>mo</sup> LX<sup>mo</sup> VII<sup>mo</sup>) annos V<sup>o</sup> Ma<sup>o</sup> XX<sup>o</sup> septem".  
BuBol., ms. n.1675, fl.XL<sup>r</sup>, 16-19; BNP, ms. lat.3643, fl.36<sup>ra</sup>, 12-18.
- (24) "Sic etiam scient in futurum posteri nostri Jacobum illustrem regem Aragonum affabilem, tractabilem, clementissimum et strenuissimum extitisse Maioricas, Valenciam ac Murciam de Sarracenorum manibus extorsisse" *Capistrum Judaeorum*, ms. BuBol., ms. n.1675, fl.43<sup>v</sup>; BNP, ms. lat.3643, fl.39<sup>ra</sup>.
- (25) *Blanquerna* cap. 84, n.5, ed. MIGUEL BATLLORI y MIGUEL CALDENTEY, Madrid (B.A.C.), 1968, p.432; *Disputatio Fidei et Intellectus*, Pars I, ed. Salzinger, *Opera Omnia*, IV, 89 Moguntiae, 1729, p.2; *Convenientia Fidei et Intellectus*, Pars III, Ed.

- Salz., *Op. Omn.*, IV, Moguntiae, 1729, p.4; *Liber de Fine in Divi Raymundi Lulli Martinis doctorique illustrati Libellus de Fine*, Palmae Balear, 1665, dist. I, pars V, pp.52-55; *Liber de Acquisitione Terrae Sanctae*, ed. E. LONGPRÉ, in "Criterion", 3 (1927), pp.276-277.
- (26) J. CH. LAVAJO, *Um confronto metodológico no diálogo islamo-cristão medieval: Raimundo Martí e Raimundo Lulo*, sep. da "Revista de História das Ideias", III (1981), pp.5-7; tr. ingl. *The Apostolical Method of Raymond Marti according to the Problematic of Raymond Lull*, sep. de "Islamochristiana", II, Roma, 1985, pp.155-156.
- (27) Cf. cap. "O testemunho de Raimundo Lulo".
- (28) J. CH. LAVAJO, *Um confronto...*, pp.5-7 e 24-26.
- (29) Cf. MARTINIANO RONCAGLIA, *St. Francis of Assis and the Middle East*, Cairo 1957, pp.25-30.
- (30) PEDRO MARSÍLIO, *o.c.*, fl.161<sup>v</sup>.  
Na sequência de Marsílio, F. Diago caracteriza assim a amizade de Martí com os três reis: "Era por esso y por otras muchas y grandes prendas que tenía muy respectado de los Principes y Reyes, del de Tunes, del Santo de Francia Luys, e del de Aragon don Jayme el Conquistador, y érales a todos ellos grandemente caro y familiarissimo". F. DIAGO, *Historia de la Provincia...*, Liv. II, cap.XVI, fl.137<sup>r</sup>.
- (31) CH. E. DUFOURCQ, *La couronne d'Aragon et les hafsidas au XIII<sup>e</sup> siècle (1229-1301)*, in "AST", 25 (1961), p.65; cf. GARCÍAS FIGUEIRAS, *Presencia de España en Berbería central y oriental*, Madrid, 1943, p.42; A. JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord, Tunisie-Algérie-Marroc*, Paris, 1952, p.138.
- (32) A. BERTHIER, *Un maître orientaliste du XIII<sup>e</sup> siècle: R. Martin*, in "AFP", 6 (1936), p.275.
- (33) *Exivitque ad terram ille qui equis praeerat; et invenit duos Fratres Praedicatorum in terra, qui tunc venerant Tunicio, videlicet Fratrem Franciscum Cineris, et Fratrem Raimundum Martini*.  
P. MARSÍLIO, *o.c.*, fl.161<sup>v</sup>; cf. F. DIAGO, *o.c.*, fl.137.
- (34) Trata-se da última cruzada de Luís IX, que o vitimou, em 1270.
- (35) *De Acquisitione, l.c., Disputatio, l.c., Convenientia, l.c.*, cf. MAS LATRI, *Relations et commerce de l'Afrique setentrionale ou Magreb avec les nations chrétiennes au Moyen Âge*, Paris, 1886, p.252; cf. EH. E. JULIEN, *o.c.*, p.138.
- (36) F. DIAGO, *o.c.*, fl.137<sup>v</sup>.
- (37) *Pugio*, II, X, II, p.395.
- (38) "Ad studium hebraicum, Fr. Jacobum de Gradibus, Fr. Sancium de Boleja... et Raimundus Martini qui legat eis", in "ACPOFP" ed. C. DOUAI, Toulouse, 1894,



pp. 625-626.

- (39) ARNALDO DE VILANOVA, *Allocutio super significationem nominis Tetragrammaton* Bibl. Vaticana, cod. Vat. 3824, fls. 13<sup>a</sup>-13<sup>b</sup>; este códice, que contém muitos dos seus escritos religiosos, foi mandado escrever pelo próprio Arnaldo, em 1305, para o oferecer ao seu amigo, o Papa Clemente V, pedindo-lhe a aprovação, que seria para ele uma arma de defesa contra os ataques de que era alvo.



## CAPÍTULO II

### A OBRA DE RAIMUNDO MARTÍ

Ainda que pouco cada um, muitos eruditos, ao longo dos séculos, têm tentado reconstituir o elenco das obras escritas por Raimundo Martí. Porque o número desses eruditos é elevadíssimo, porque muitos deles são citados na "Bibliografia Geral", e porque os mais significativos são explicitamente evocados nos capítulos dedicados às *Summae contra Alchoranum* e ao estabelecimento da autoria do *Tractatus contra Machometum*, dispensamo-nos de os citar aqui. Limitamo-nos apenas a analisar dois dos autores que mais confusão lançaram neste campo: Martinez-Vigil e P. Mandonnet. O primeiro (1), excessivamente generoso em relação a Martí, atribui-lhe quatro obras como certas e sete outras como muito prováveis. As certas são:

- 1) a *Summa contra el Alcorán de los sarracenos*, em árabe;
- 2) o *Capistrum Judaeorum*, em latim;
- 3) a *Impugnación de los judios*, em hebraico;
- 4) o *Pugio Fidei christianae*, em latim e hebraico.

As sete obras atribuídas com "fundamento" a Martí, fazem parte do códice grego *Coislín n. 379* da biblioteca de Leninegrado (2). Ora está hoje provado, como mostraremos oportunamente, que essas obras não são do dominicano subiratense.

O segundo, P. Mandonnet (3), que erroneamente atribuiu a Martí o *Tractatus de erroribus philosophorum...* que a edição de Viena, de 1478, considerava já como obra de Gil de Roma. Depois dos trabalhos de Gorce e Koch (4), confirmados por argumentos de ordem interna (5), não podemos continuar a atribuir essa obra a Raimundo Martí.

Também a atribuição do opúsculo *De iudicandis veris et falsis*

*prophetis* a R. Martí, como sugeriu o mesmo Mandonnet, seguido por A. Dondaine, (6) deve ser posta de parte, pois provaremos, proximamente, que essa e outras obras do já citado códice *Coislín* n. 379, de Leninegrado, são da autoria do também catalão Arnaldo de Vilanova.

Como obras que inequivocamente atribuímos a Martí, contam-se as enumeradas por Pedro Marsílio, o autor mais antigo e mais fidedigno que nos falou do seu confrade e contemporâneo. O seu testemunho, que analisaremos em tempo e lugar oportunos, é breve, formal e incisivo:

"...duo opera fecit ad convincendum perfidiam Iudaeorum, in quibus excellenter relucet sua sapientia. Fecit et diversa opera contra sectam Sarracenorum, eloquentia plena ac veritate fundata" (7).

Escreveu, pois, o *Capistrum Iudaeorum* e o *Pugio Fidei*, contra os judeus, e "várias obras" contra os sarracenos. Entre essas obras, incluiremos a *Explanatio Symboli Apostolorum* e o *Tractatus contra Machometum*. Aceitamos, também, como hipótese, que Marsílio tenha incluído nas "várias obras" a I Parte do *Pugio Fidei*.

Quanto ao *Vocabulista in Arabico* mostraremos ser muito provável a sua atribuição a Martí e/ou à sua escola.

## I. CAPISTRUM JUDAEORUM

### 1. *Manuscritos e divulgação*

Esta obra não deve ter tido grande difusão na Idade Média, o que se compreende, em virtude de a sua temática ter sido assumida e desenvolvida pelo *Pugio Fidei*, a obra de diálogo judio-cristão jamais ultrapassada, quer pelo rigor científico, quer pela quantidade e qualidade dos materiais bíblico-teológicos e rabínicos nela apresentados.

São três os manuscritos hoje conhecidos do *Capistrum Judaeorum*.

#### 1.1. *Bolonha, Biblioteca Universitária, n. 1675 (8)*

Trata-se de um manuscrito em pergaminho, de fins do século XIII ou princípio do XIV, integrado por 92 "folios" numerados com algarismos romanos, a vermelho, de 30 linhas (32 no prólogo) e 227x165 mm, em bom estado de conservação, à excepção de algumas páginas bastante desvanecidas.

Este manuscrito pertenceu à biblioteca do convento dominicano da mesma cidade, como diz expressamente uma nota, escrita, talvez, no século XV, ao fundo do folio 92<sup>v</sup>, confirmando assim as suspeitas de Quétif-Echard e Nicks (9). Essa nota atribui-o a Fr. Martí Yspano, da Ordem dos Irmãos Pregadores (10).

No final do fl. 2<sup>v</sup> e no princípio do 3<sup>r</sup>, o copista deixou em branco, respectivamente, 6 e 10 linhas, destinadas ao sumário da obra, tal como se encontra no códice parisiense.

#### 1.2. *Nápoles, Biblioteca Nazionale, Manosc. Francescani, n. 256 (11)*

O manuscrito franciscano n. 256 da biblioteca nacional de Nápoles contém, juntamente com o *Contra Judeos*, de Jerónimo da Santa Fé, uma cópia feita por várias mãos, no século XV, do *Capistrum Judaeorum*. Em papel e

encadernação em pergaminho, os seus 132 *folios*, de 145x200 mm, não estão numerados. No verso do último *folio* está indicada a sua proveniência: "Bibl. Nov. Bibliothec. Capucinatorum Conceptionis Neapolis".

*Incipit*: "In nomine Dei incipit prefacio in Capistrum Judaeorum. Ad gloriam Dei omnipotentis" (fl. 1<sup>r</sup>).

O texto do fl. 59<sup>v</sup> apresenta-nos a data da sua composição: "et est hodie incarnatione Domini annus MCCLXVII" e, na margem, a data do próprio manuscrito: "Nunc in quo est MCCCCLXXXVII ab incarnatione".

No rosto do fl. 132 é-lhe atribuído o autor: "Opus Fr. Raymondi Martini".

### 1.3. Paris, Bibl. Nationale, ms. lat. 3643

Este manuscrito, localizado por André Berthier, pertenceu à biblioteca do padre Drouin, em que ocupava o n. 21 (12). Escrito em pergaminho, no século XIV (1384), ocupa 93 folios, de 2 col. e 30 linhas, de 160x230 mm. Em bom estado de conservação, apresenta-se sem o nome do autor. Letras rubricadas estabelecem a divisão em partes e capítulos. Contém pequenos elementos escritos por mão diferente.

O seu "Explicit", prolongando-se para além do de Bolonha, contém informações preciosas para a determinação do perfil moral e literário de Ramón Martí. Aí nos mostra como o autor retomava as suas obras para as integrar numa perspetivação cada vez mais dinâmica, interpenetrativa e global, sempre com a preocupação de uma maior perfeição. É um texto que merece ser transcrito:

"Hoc opus, quod Capistrum Judaeorum vocavi, erit hic consummatum.  
Ceterum qui iuxta modum hunc et de misterio Trinitatis et de omnibus eciam  
fidei Christiane articulis voluerit probationem talium copiam, librum cui  
Pugionem nomen imposui querat ipsumque legat et relegat.  
Non enim credo quod sit aliqua contra dominum Christum iudaica pravitas,

que ibi ipsorum iudeorum scriptis iuguiata non sit, vel que de facili cum hiis que ibi sunt nesciat iugulari.

Vivat igitur queso semper in illis qui hoc opus et illud vel scripserit vel legerit vel sui predicando vel disputando seu alio quocunque modo profectui mandaverint seu mancipaverint effectui, vivat inquam in illis, et in me peccatore per merita passionis domini nostri Ihesu Christi, ipse filius Dei, et gloriosissime Virginis qui cum Spiritu Sancto vivit et regnat Deus in secula seculorum, Amen.

Explicit Capistrum Iudeorum,

Deo gratias" (13).

Os termos da alusão que faz ao *Pugio* mostram que este estava já nas mãos do público quando foi redigido o manuscrito em que se filia a cópia parisiense do *Capistrum* ou, ao menos, a sua parte final. Esta pode muito bem ser considerada como um apêndice escrito pelo próprio Martí sobre uma cópia mais recente ou já em circulação, o que explica a sua ausência nos outros manuscritos conhecidos. Esse apêndice foi escrito depois de 1278, data da composição global do *Pugio*, que sabemos ter sido posterior à do *Capistrum*.

A hipótese de que se referisse apenas a uma parte do *Pugio*, supostamente escrita antes de 1267, não é aceitável. Com efeito, considera-o já nessa altura acessível aos leitores e abarcando uma gama de temas (Ss. Trindade e todos os artigos da fé cristã) que fazem supor que a obra devia já ser conhecida na sua totalidade, nomeadamente no referente à polémica judio-cristã, que integra as partes II e III, e que datam de 1278. Isto não exclui a hipótese, analisada noutro lugar, de que a I parte do *Pugio* seja anterior, e remonte ao tempo das preocupações prioritariamente islamo-árabes do autor.

Neste apêndice, Martí mostra possuir plena consciência do valor do *Pugio Fidei*, ao convidar os leitores desejosos de aprofundar o conhecimento dos mistérios cristãos a ler e reler essa obra ("ipsumque legat et relegat").

## 2. *Manuscritos perdidos*

É possível que se encontrem perdidos pelas bibliotecas da Europa e, especialmente da Espanha, outros manuscritos do *Capistrum*.

No século XV, Petrus Schwartz (Niger) referia-se à presença de exemplares do *Pugio* e do *Capistrum* em várias cidades da Europa e, em especial, na Catalunha. Entre os explicitamente citados contam-se os actuais manuscritos de Paris e Bolonha (14). Os irmãos Carreras y Artau (15) falam-nos de um existente no arquivo da Catedral de Córdova. O certo é que já lá não existe.

O II livro de actas do Cabido de Córdova refere-se explicitamente à existência de um exemplar do *Capistrum Judeorum* na biblioteca da catedral. Tendo sido emprestado em circunstâncias muito especiais, pede-se para dar novamente entrada na biblioteca. Passava-se isto em 27 de Junho de 1455, e o texto reza assim:

"El bachiller Aluar Gomes de Capillas, prouisor, suspendio la sentencia de excomunion (16) que esta puesta que non se saque libro alguno de la libreria del Cabildo para persona alguna, por quanto el Relator demando prestado al Cabildo un libro que se dise *Capistrum Judeorum*. E el dicho prouisor, cerca deste dicho libro solo suspendio la dicha sentencia, e el lo resçibio para gelo prestar e dixo que el lo recabdara para lo voluer a la dicha libreria do se saca" (17).

O livro regressou, efectivamente, à biblioteca e aí se encontrava ainda quando G. Heine, em 1 de Abril de 1846, fez o inventário de 72 das 2200 obras impressas ou manuscritas que encontrou na dita biblioteca. Aí nos aparecia sob o n. 64 da sua lista, um "membr., sec. 15 *Capistrum Judiciorum* (?). Beginnt: *Ad gloriam omnipotentis qui cum sit unus in essencia, trinus est in personis*". Trata-se, certamente, do *Capistrum Judaeorum*, de Martí (18).

No catálogo da biblioteca do convento dominicano de Santa Maria



Novella, de Florença, de 1489, consta também a existência de um manuscrito do *Capistrum* entre os que se encontravam "in cassa qui est sub tabulis" (19). Foi talvez esse o manuscrito de que se serviu Ricoldo, principalmente no *Libellus ad Nationes Orientales*, como referiremos adiante.

O testamento do cardeal dominicano, Guillaume de Pierre Godin, feito em Avinhão, em 1336, dá-nos conta de um manuscrito do *Capistrum* que M. H. Laurent supõe tratar-se da obra de Martí. Diz o texto:

"Item venerabili patri domino Petro, episcopo Baionensi, legavit concordias Biblee anglicanas in uno volumine cooperto corio rubeo pendente necnon et librum qui intitulatur Capistrum Judeorum continentem viginti sex titulos, sic tamen quod post ipsius domini episcopi obitum ad conventum dictorum Predicatorum Baionensem pertineat dicti libri sub eisdem conditionibus sub quibus jam alios dedit dicto conventui plures libros" (20).

É natural, pois, que o dito livro tenha passado, após a morte do bispo de Bayonne, Pierre de Saint-Jean, ao convento da mesma cidade. Em todo o caso, ignoramos o paradeiro deste e de outros livros do mesmo convento.

Millás Vallicrosa refere-se ainda a um outro manuscrito, existente na biblioteca capitular de Gerona, de que não temos qualquer pista.

### 3. Autenticidade do "*Capistrum*"

É o próprio Martí quem, no *Pugio Fidei*, remete várias vezes o leitor para o *Capistrum Judaeorum*, como sendo uma sua obra anterior. Umaz vezes refere explicitamente o título da obra em questão; outras, introduz a citação ou referência com expressões como "probavimus", "plenius me probare recordor".

São as seguintes as citações explícitas do *Capistrum*, feitas pelo *Pugio*:

- 1) "Fama quippe tunc sincera perfectaque decernitur et efficax ad probandum, ut in *Capistro Judaeorum*, ratione sexta, plenius est ostensum, cum, primo, res quae per eum asseritur, visu vel alio sensu percipi potuit" (21).

- 2) "Ad primum ergo dicendum quod licet Daniel a Judaeis non dicitur Propheta, maior tamen communiter reputatur ab eis quam multi ex Prophetis, ut in *Capistro* ipsorum probatum est per Talmud" (22).
- 3) "His atque aliis plurimis quae recolo dixisse in fine quartae rationis *Capistri Judaeorum*, paragrapho *Quoniam autem Porphyrius*, etc., satis per Danielis auctoritas quanta debeat esse opinione hominum, quae tanta et talis ostenditur apud Deum" (23).
- 4) Quod sane totum, scilicet et hoc quod ibidem Daniel, 2, 34 de lapide dicitur, de Messia fore intelligendum, intellectumque fuisse ab antiquis Judaeis, in *Capistrum Judaeorum* per traditionem eorum, ratione tertia, paragrapho *Quod autem lapis*, etc., plenius me probasse recorder" (24).
- 5) "Dominus vero noster Jesus Christus post saepe dictas septem et sexaginta duas annorum hebdomadas, in medio videlicet ultimae et septuagesimae, tricesimum iam annum incipiens agere tam praedicando, quam miracula et multa Deo possibile faciendo, coram factus est, ut in sexta ratione *Capistri*, paragrapho *Exsufflata*, probavimus" (25).

Além destas citações explícitas, muitas há em que retoma no *Pugio* temas, argumentos e citações do *Capistrum*. Basta fazer o paralelo entre o plano deste e o da 2ª parte daquele para nos apercebermos da respectiva dependência. Praticamente, todos os argumentos com os textos correspondentes que constituem a 2ª parte do *Capistrum*, isto é, a resposta às objecções rabínicas contra a vinda do Messias, integram o núcleo fundamental da 2ª parte do *Pugio Fidei*. Os textos bíblico-rabínicos são, normalmente, os mesmos, ainda que o *Pugio* os transcreva no original hebraico, acompanhados da tradução latina, feita pontualmente pelo autor e diferente, portanto, da do *Capistrum*. O mesmo paralelismo de citações de textos islâmicos se verifica nas duas obras (26). Em aparente círculo vicioso, também o "explicit" do manuscrito parisiense do *Capistrum* nos mostra, como já notámos acima, que foi Raimundo Martí o seu autor, ao remeter o leitor para o que ele mesmo já escrevera mais desenvolvidamente no *Pugio* (27).

Toda a tradição, apoiada nos cronistas Pedro Marsílio, Sena Lusitano

e Francisco Diago (28), atribui a Martí, explícita ou implicitamente, a autoria do *Capistrum*, como se depreende dos textos apresentados no capítulo consagrado à obra islâmica do douto dominicano catalão.

Entretanto, reveste-se de especial importância o testemunho de Ricoldo, dado que, para além do valor científico do dominicano florentino, exprime o pensar dos seus contemporâneos e confrades, não só da Espanha, como também de fora dela. No *Libellus ad Nationes Orientales*, explora Ricoldo, a mãos cheias, o *Capistrum*, tendo o cuidado de algumas vezes o citar e atribuir explicitamente ao seu autor, como acontece, por exemplo, ao falar da perda total do poder por parte dos judeus, quarenta anos antes da destruição do templo pelos Romanos, quando diz:

"et hoc probat efficaciter frater Raymundus Martini in opera contra judeos, quod appellavit *Capistrum Judeorum*" (29).

O catálogo de Upsala, do século XV, dependente da *Tabula Parisiensis*, diz, no n. 49: "Frater Hispanus fecit librum qui dicitur judeorum" (30). Apesar das imprecisões, é claro tratar-se de Raimundo Martí e do *Capistrum Judeorum*.

Por seu lado, Lourenço Pignon (+1456), no *Catalogus fratrum qui claruerunt doctrina*, que é o capítulo VI dos *Dialogi et Chronica* e que depende também da *Tabula Parisiensis*, escreve, no n. 57: "Fr. [ ] hispanus, fecit *Capistrum Judaeorum*". A corrupção do manuscrito no lugar em questão deixa ver um espaço em branco, que corresponde ao nome de Raimundo Martí (31).

O texto da *Tabula Parisiensis*, publicado por Denifle (32) a partir do manuscrito de Stams diz, no n. 23: "Fr. Hyspanus fecit computum manuaem". De acordo com as duas *Tabulae* anteriormente citadas, podemos dizer, com A. Berthier, que o "Computus manualis" atribuído a Fr. Hyspanus é uma má leitura ou um erro do próprio copista, o qual também, noutras passagens, se mostrou bastante distraído (33).

#### 4. *Estrutura da obra*

O *Capistrum* é integrado por duas partes simétricas e precedidas de um prólogo, em que são traçados os objectivos da obra. O seu esquema é o seguinte:

##### *I Parte: O Messias já veio*

###### 1) *Profecia de Isaías:*

"Antequam parturiet peperit, antequam veniret partus ejus, peperit masculum" (34);

###### 2) *Argumento do Génesis:*

"Non recedet sceptrum de Iuda et legum lator de infra pedes ejus donec quod veniet Siloth" (35);

###### 3) *Sonho de Nabucodonosor:*

O Messias é a pedra arrancada da montanha sem a ajuda das mãos (36);

###### 4) *Sessenta anos de Daniel* (37);

###### 5) *Profecia de Malaquias:*

"Et statim veniet ad templum suum Dominator" (38);

###### 6) *Profecia de Ageu:*

"Magna erit gloria domus istius ultime plus quam prime, dicit Dominus exercituum" (39);

###### 7) *Profecia de Abacuc:*

"Aspicite in gentibus et videte; admiramini et obstupescite, quia opus factum est in diebus vestris quod nemo credet cum narrabitur" (40).

##### *II Parte: Objecções rabínicas contra a vinda do Messias*

###### 1) *Texto de Jeremias:*

"Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et visitabo super omnem qui circumcisum habet praeputium" (41);

2) *Texto de Isaías:*

"Egredietur virga de radice Jesse et flos de radice ejus ascendet" (42);

3) *Tradição dos dois Messias;*

4) *Texto de Daniel:*

"Videbam quasi visionem noctis et ecce in nubibus coeli quasi filius hominis veniens erat" (43);

5) *Texto de Zacarias:*

"Locutus est pacem gentibus et dominatio ejus a mari usque ad mare" (44);

6) *Texto do Deuterónimo:*

"Et convertit Dominus tuus captivitatem tuam et miserabitur tui et rursus congregavit de cunctis populis in quos te ante dispersit" (45);

7) *Texto de S. Mateus:*

"Non veni solvere legem aut prophetas, sed adimplere" (46).

## 5. *Gênese e objectivos da obra*

O *Capistrum Judaeorum* não foi uma obra escrita de uma só empreitada. Foi fruto de longa e reflectida recolha de textos. Quando, após doze anos de permanência e apostolado entre os muçulmanos, regressou a Barcelona, em 1262, Martí foi encarregado de exercer a sua actividade missionária entre os judeus, que muitos eram nessa altura na Catalunha. Bem depressa se tornaram notórios a sua acção e saber no ambiente de diálogo e polémica judio-cristãos de que é expressão a célebre disputa de 1263, à qual ele não deve ter sido alheio, ao lado de Fr. Paulo Cristiano. A sua envergadura científica e missionária era tal que os seus superiores eclesiásticos o propuseram ao rei Jaime I para integrar o júri encarregado, em 1264, de censurar os livros rabínicos.

Foi precisamente esse contexto de diálogo religioso e de actividade forense, enriquecido talvez pelo ensino escriturístico-hebraísta no convento de Santa Catarina, que constituiu o berço conjuntural do *Capistrum*. No seu múnus diário, Martí tinha necessidade de estudar em profundidade, além dos textos bíblicos, os rabínicos que lhe eram apresentados para, sobre eles, emitir um juízo de valor bíblico-dogmático. Por volta de 1267, tinha já elaborado um núcleo de capítulos a que deu o nome de *Capistrum Judaeorum*. Essa data é-nos garantida pelo próprio texto quando, ao tratar da vinda do Messias, diz:

"Notandum autem quod Judaei computant ab inicio mundi usque nunc, et est hodie ab incarnatione domini annus M,us CC,us LXus VIIus annos V, e M, a XXti septem. Et sicut nos incipimus ab annunciacione beate virginis, ita ipsi a primilunio Septembris" (47).

Ao expor o argumento da "crebra fama" como prova dos milagres de Cristo, Martí tece um elogio generoso a Jaime I de Aragão, a quem atribui as conquistas de Maiorca, Valência e Múrcia (48). Ora nós sabemos que esta última cidade foi conquistada aos sarracenos pelas hostes conjuntas de Jaime I e Afonso X de Castela, em 1266. Isto confirma que escreveu o *Capistrum* depois dessa data.

Por outro lado, a obra continuou a ser revista e aperfeiçoada ao longo dos anos seguintes. Disso é testemunha o *explicit* definitivo do ms. parisiense do *Capistrum*, como já notámos acima. Se é certo que o *Pugio* assimilou, aperfeiçoou e desenvolveu o *Capistrum*, este não perdeu a sua actualidade. Continuou a ser lido, sobretudo por leitores incapazes de abordar e interpretar os textos hebraicos recolhidos por aquele. Foi talvez em atenção a esses leitores que o não pôs de parte, continuando a aperfeiçoá-lo, mesmo depois da redacção do *Pugio*, em 1278, como nos induz a crer o já citado apêndice do manuscrito parisiense.

Inicialmente, Martí visava oferecer, no *Capistrum*, uma colectânea (*collectio*) de textos bíblicos, onde ele e os seus leitores, principalmente os missionários e pregadores de meios marcados pela presença da Sinagoga, pudessem encontrar uma resposta rápida e adequada à negação judaica da vinda de Cristo e, eventualmente, a exposição de outros dogmas cristãos (49). Das palavras do autor, fica-se a saber claramente, logo de início, que se trata de uma obra polémica anti-judaica, caracterizada por uma extraordinária capacidade de adaptação às tácticas dos seus adversários.

O prólogo do *Capistrum* constitui, com o cap. VI da II Parte do *Pugio*, um esquema, teórico-prático de polémica, tal como Martí a realizou nos escritos e nos encontros orais com os judeus e os muçulmanos.

Possuidor de um conhecimento da Sagrada Escritura, dos livros rabínicos e islâmicos como nenhum outro pensador ocidental do século XIII, dotado de uma capacidade invulgar de apreender os problemas e de lhes dar resposta eficaz, munido de um estilo literário simultaneamente preciso e imaginativo, detentor de um poder de ironia capaz de incomodar os adversários, Ramón Martí deixou no *Capistrum Judaeorum*, uma obra que, só por si, bastaria para imortalizar quem a escreveu.

Pena é que ainda permaneça encerrada no circuito fechado das poucas bibliotecas que dela possuem manuscritos (50). Fazemos votos para que os trabalhos do saudoso Pedro Ribes Montané prossigam e cheguem brevemente a bom termo com a edição desta obra, bem como com a da *Explanatio*. Será um trabalho póstumo que muito homenageará a memória de quem, em vida, tanto se esforçou pela atribuição a Ramón Martí do lugar que lhe compete no palco das letras hispánicas e medievais.

NOTAS

- (1) RAMÓN MARTÍNEZ-VIGIL, *La Orden de Predicadores*, Madrid, 1884, pp.317-318.
- (2) Cf. QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, Paris, 1719, p.397<sup>b</sup>.
- (3) P. MANDONNET, *Siger de Bravant*, t.II, pp.XIV-XXX.
- (4) M. M. GORCE, *La lutte "contra gentiles" à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, in "MM", t.II, pp.235-240; J. KOCH, *Studien zur handschriftlichen Ueberlieferung des Tractatus de erroribus philosophorum*, in "Aus der Geisteswelt des Mittelalters, t.II, Munster i. W.", 1935, pp.867-868. Koch mostra que o autor do *De Erroribus* é posterior a 1277, é inglês e é Gilles de Roma; J. KOCH, *Giles of Rome Errores philosophorum*, Milwaukee, 1944; cf. ANDRÉ BERTHIER, *Un maître orientaliste du XIII<sup>e</sup> siècle: Raymond Martí O.P.*, in "AFP", VI (1936), pp.393-394; LAUREANO ROBLES, *Dominicos de la Corona de Aragón*, in "RHCEE", vol.III (Siglos XIII-XVI) Salamanca, 1971, pp.65-66; ANGEL CORTABARRIA, *El estudio de las lenguas en la Orden Dominicana*, in "EF", 19 (Maio-Agosto de 1970), pp.388-389.
- (5) A. BERTHIER, *a. c.*, p.294.
- (6) P. MANDONNET, *Fra, Ricoldo de Monte-Croce, pèlerin en Terre Sainte et missionnaire en Orient*, in "RB", 2 (1893), pp.603-604; A. DONDAINE, *Ricoldiana, Notes sur les oeuvres de Ricoldo de Montecroce*, in "AFP", 37 (1957), p.156.
- (7) PETRUS MARSÍLIO, O.P., *Cronice Illustrissimi Regis Aragonum domini Jacobi victorissimi principis*, "BCB", ms.1018, Lib. IV, cap.25, fl.161<sup>v</sup>.
- (8) Cf. L. FRATI, *Indice dei Codici Latini della R. Biblioteca Universitaria di Bologna*, in "Studi Italiani di Filologia Classica", 16 (1908), p.375. Ai aparece sob o n.856 do catálogo impresso dos manuscritos latinos que o atribui a Thomas Hispanus; M. H. LAURENT; *Fabio Vigili et les Bibliothèques de Bologne au début du XIV<sup>e</sup> siècle d'après le Ms. Barb. Lat. 3185, col. "studi e testi"*, 105, Città del Vaticano, 1943, pp.XLVIII-416.
- (9) Quétif-Echard (*Scriptores*, I, 397) consideraram a obra perdida, embora suspeitassen da existência de um manuscrito no convento dominicano de Bolonha. J. NICKS, *La polémique contra les Juifs et le Pugio Fidei de Raymond Martin*, in "Mélanges offerts à Charles Moeller", Paris, 1914, pp.519-526.
- (10) "Capistrum Judaeorum conventus Bononiensis ordinis predicatorum pro communi libraria. Quicumque furatus fuerit anathema sit. Composuit autem ipsum frater Martinus Yspanus ordinis antedicti. Deo gratias, Amen".
- (11) CESARI CENCI, *Manoscritti francescani della Biblioteca Nazionale di Napoli*, I, Quadracchi, Florentiae, 1971, ms.256-VII, c.65., pp.436-437.
- (12) Cf. ANDRÉ BERTHIER, *Un Maître...*, p.288; LEOPOLD DELISLE, *Cabinet des Manuscrits*,



- t.I, p.412; CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía Española, Filosofía Cristiana de los Siglos XIII al XV*, I Madrid, 1939, p.47, n.70; A. CORTABARRIA, *El estudio...*, p.366.
- (13) BNP, ms. lat.3643, fl.39<sup>v</sup>.
- (14) "Duo magna composuit volumina contra iudeos, scilicet pugionem christianorum ac capisterium iudeorum que parisiis, bononie ac salamantice habentur ac communiter in Katalonia". PETRUS SCHWARTZ, *Tractatus contra perfidos iudeos*, Esslinger, 1475, fl.25<sup>r</sup> (não numerado).
- (15) TOMAS y JOAQUIN CARRERAS Y ARTAU, *J.c.*,
- (16) Trata-se da pena de excomunhão maior determinada pelo bispo D. Fernando e assinada pelo cabido, em 1424, contra todos os que ousassem retirar algum livro da biblioteca capitular, então enriquecida com uma doaãõ de livros feita pelo prõprio prelado.
- (17) CORDOBA, AC, caj. N. *Libro II de Actas*, fl.65<sup>r</sup>, ap. A. GARCIA Y GARCIA et ALII, *Catálogo de los manuscritos y incunables de la Catedral de Córdoba*, Salamanca, 1976, p.XLVII; cf. *Ib.*, p.XXXIII.
- (18) G. HEINE, ap. A. GARCIA Y GARCIA ET ALII, *o.c.*, pp.LX e LXIII.
- (19) Ap. UGO MONNERET DE VILLARD, *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente*, Roma, 1948, p.98.
- (20) Cf. M. H. LAUREANT, *Le testament et la succession du Cardinal dominicain Guillaume de Pierre Godin*, in "AFP", 2 (1932), p.146; cf. A. BERTHIER, *a.c.*, p.290; ANGEL CORTABARRIA, *El estudio...*, p.336.
- (21) *Pugio*, I, 4 p.202; *Capistrum*, *Septima ratio*, BNP, ms. c, fls.38<sup>v</sup>, 16-39<sup>v</sup>, 2.
- (22) *Pugio*, II, 3, p.271; *Capistrum*, *Quarta Ratio*, BNP, fls.21<sup>v</sup>, 25-21<sup>v</sup>, 8.
- (23) *Pugio*, II, 3, p.272, *Capistrum*, BNP, fls.21-22<sup>r</sup>, 17.
- (24) *Pugio*, II, 3, p.287; *Capistrum*, BNP, fls.8<sup>v</sup>, 27-9<sup>r</sup>, 4.
- (25) *Pugio*, II, 3, p.290; *Cap.*, BNP, fls.37<sup>v</sup>, 16-39<sup>v</sup>, 22.
- (26) É típica a análise que faz da profecia islãmica, em que caracteriza os árabes como "bestiis propriores", em correspondência com o inciso "homines bestiales" de S. Tomás de Aquino, que desenvolvemos em outro estudo comparativo dos dois textos. *Pugio* II, 8, 13, p.368; *Capistrum*, *Ratio VII*, BuBol, ms.1675, fls.44<sup>v</sup>, 8-45<sup>v</sup>, 20; BNP, ms. lat.3643, fls.40<sup>r</sup>, 25-45<sup>v</sup>, 1; cf. S. Tomás, *Summa Contra Gentiles*, I, 6; J. CH. LAVAJO, *Uma página de S. Tomás...*
- (27) "Qui... voluerit probacionum talium copiam, librum cui Pugionem nomen imposui querat ipsumque legat et relegat", *Capistrum*, BNP, fl.93, 24<sup>v</sup>, 21.
- (28) "Qui talentum suae scientiae non abscondens, duo opera fecit ad convincendum perfidiam Judaeorum, in quibus excellenter relucet sua sapientia". PEDRO MARSÍLIO,

- o.c.*, fl.161<sup>v</sup>. É evidente que se refere ao *Pugio* e ao *Capistrum*; ANTÓNIO DE SENA LUSITANO, *Biblioteca Ordinis Fratrum Praedicatorum...*, Paris, 1585, pp.206-207; FRANCISCO DIAGO, *História de la Provincia...*, fl.137.
- (29) RICOLDO, *Ad Nationes Orientales*, ed. A.DONDAINE, *Riccoldiana...*, in "AFP" 37 (1967), p.166.
- (30) Ed. G. MEERSSEMAN, O.P., *Catalogus upsalensis et catalogus fratrum qui claruerunt doctrina*, in "MOFPH", 18 (1936), p.75; cf. ed. H. SCHUCK, in "Samlaren", XII (1881), pp.155-161.
- (31) LOURENÇO PIGNON, *Catalogus fratrum qui claruerunt doctrina*, ed. G. MEERSSEMAN, *a.c.*, p.29.
- (32) H. DENIFLE, in "Archiv fur Litteratur-und Kirchengeschicht", II (1888), pp.226-240.
- (33) Cf. A. BERTHIER, *a.c.*, p.279.
- (34) *Is*, 66, 7.
- (35) *Gen*, 49, 10.
- (36) *Dan*, 2, 1ss.
- (37) *Dan*, 9, 24-27.
- (38) *Mal*, 3, 1.
- (39) *Ag*, 2, 10.
- (40) *Hab*, 1, 5.
- (41) *Jer*, 11, 23.
- (42) *Is*, 11, 1.
- (43) *Dan*, 7, 13.
- (44) *Zac*, 9, 10.
- (45) *Deut*, 30, 3.
- (46) *Mt*, 5, 17.
- (47) BuBol, ms.1675, fl.40<sup>r</sup>, 16-19; BNP ms.lat.3643, fl.36<sup>rb</sup>, 12-18.
- (48) BuBol, ms. c., fl.43<sup>v</sup>; BNP, ms. c., fl.39<sup>rb</sup>.
- (49) "Incipit collectio quarundem Veteris Testamenti quibus probabitur primo ac principaliter aduentus Christi et incidenter aliqui alii articuli christiane fidei". Ad iudeorum cecitatem illuminandum et cordis duriciam continendam uel ad maliciam refrenandam et perfidiam confundendam", BNP, fl.1<sup>ra</sup>.
- (50) Há já muitos anos que vem sendo anunciada a sua edição. Cf. LAUREANO ROBLES, *Dominicos de la Corona de Aragón*, in "RHCEE", 3 vol., Salamanca, 1971, p.59; PEDRO RIBES Y MONTANE, *San Alberto Magno, maestro y fuente del Apologeta Medieval Ramón Martí*, in "DT", 1980 (Mayo-Agosto), p.170, n.6.

## II. PUGIO FIDEI

### 1. Datação e Título

O *Pugio Fidei*, expressão última da maturidade intelectual de Raimundo Martí, foi escrito, como se depreende das suas palavras, por volta de 1278:

"Ad hoc est hic sciendum quod Christianis computatibus nunc ab incarnatione Domini annos mille ducentos septuaginta octo, computant Judaei ab initio mundi quinque millia triginta octo" (1).

O título original da obra devia ser *Pugio contra Judaeos*, como nos aparece em alguns manuscritos, ou simplesmente *Pugio*, como lhe chama explicitamente o próprio autor, no Prólogo, e ao citá-lo na última redacção conhecida do *Capistrum Judaeorum* (2). Os manuscritos de Maiorca (séc. XIV), de S. Genoveva (séc. XIII ou XIV) e de Sevilha (séc. XV), chamam-lhe *Pugio Cristianorum*.

As edições atribuem-lhe o título pelo qual é hoje conhecido: *Pugio Fidei adversus mauros et judaeos*. Este último título, colocando os muçulmanos em pé de igualdade com os judeus, e até em vantagem, porque os refere em primeiro lugar, não é muito correcto, pois, se excluirmos a primeira parte, que não é característica dos objectivos da obra, são os judeus os grandes e quase os únicos visados (3). Os muçulmanos aparecem aí, normalmente, como exigência <sup>da estratégia</sup> do autor, isto é, como testemunhas contra os erros dos judeus.

### 2. Génese, objectivos e metodologia

As motivações e objectivos da obra são-nos dados a conhecer, claramente, pelo próprio autor. Vale a pena transcrever, apesar de longo, o parágrafo do Prólogo que contém essa problemática:

"Iniunctum est mihi ut de illis Veteris Testamenti quod Iudaei recipiant, libris, vel etiam de Talmud ac reliquis scriptis suis apud eos authenticis,

opus tale componam, quod quasi Pugio quidam praedicatoribus Christianae fidei atque cultoribus esse possit in promptu, ad scindendum quandoque Indaeis in sermonibus panem verbi divini; quandoque vero ad eorum impietatem atque perfidiam iugulandam, eorumque contra Christum pertinaciam et impudentem insaniam perimendam, Confisus ergo de Filii eius qui de nihilo mundum fabricavit auxilio, qui non suam voluntatem sed Patris voluit implere et qui Praelatis, Principibus, ac Maioribus praecipit obedire; huiusmodi pugionem, etsi non talem qualis descriptus est, talem tamen qualem scrivero atque potuero, principaliter contra Iudaeos, deinde contra Saracenos et alios quosdam verae fidei adversarios fabricabo".

"Sit autem, quaeso, mihi temerarii et audacis inceptus excusatio multorum fratrum exhortatio et affectantis aliquid facere ad promotionem fidei atque defensionem devotio, necnon illicita iussionis Praelati recusatio" (4).

Do texto transcrito deduzem-se facilmente algumas conclusões.

Assim:

Martí escreveu o *Pugio* por obediência aos superiores. Deve ter recebido a incumbência directa do superior do convento de Santa Catarina de Barcelona, onde ao tempo se encontrava. O superior local foi o intérprete da vontade e do mandato dos superiores provincial e geral e até do próprio bispo de Barcelona, já que ele diz obedecer aos prelados.

Não foram alheios à empresa, como diz explicitamente, os príncipes e os maiores. Como príncipes, devem entender-se aqui o rei Jaime I de Aragão e, provavelmente, Luís IX de França, já que, no dizer de Marsílio (5), de Diago (6) e de outros cronistas, Martí era amigo desses monarcas os quais, juntamente com Afonso X de Castela, estavam empenhados numa obra comum: a de impedirem a influência judio-muçulmana no Ocidente.

Contribuíram ainda para que Martí metesse mãos à obra, a "exortação e devoção de muitos irmãos", com ele comprometidos no processo de missionação dos infiéis. Mas o grande promotor da obra foi, certamente, S. Raimundo de Penhaforte que, após a demissão do cargo de Geral da Ordem, em 1240, se estabeleceu em Barcelona para, a partir daí, coordenar os trabalhos de

missionação dos judeus e muçulmanos. Penhaforte deve ter acompanhado muito de perto esta obra, que constitui a fonte nunca ultrapassada do diálogo religioso medieval. O *Pugio* é filho da actividade especializada de Martí que, principalmente a partir de 1263-1264, nos aparece como pregador, controversista, professor e censor dos livros e doutrinas dos judeus.

A obra solicitada a Martí devia ser, por vontade dos seus patrocinadores, como um "punhal" (*Pugio*) com que os pregadores e defensores da fé cristã pudessem partir aos judeus "o pão da palavra divina" e, bem assim, "estrangular a sua impiedade e perfídia e aniquilar a sua pertinácia e fúria descarada contra Cristo". O texto faz-nos supor que o próprio título da obra foi sugerido por quantos o impulsionaram a escrevê-la. Pretendia-se um "punhal" defensivo e promotor da fé cristã (ad promotionem fidei atque defensionem) e, simultaneamente, destruidor das doutrinas não ortodoxas. E porque "nenhum inimigo da fé cristã é tão familiar e tão inevitável como o judeu" (7), o grande visado do *Pugio* devia ser o judaísmo. Assim, o tratado devia fornecer, e forneceu efectivamente, aos pregadores e polemistas uma exposição do dogma cristão capaz de os nutrir teológico-escriturísticamente, e um repositório de argumentos sempre preparado para o diálogo judio-cristão.

Por outro lado, devia penetrar, e penetrou profundamente, nos segredos da doutrina adversária para a destruir, a partir de dentro, e, assim, neutralizar os ataques feitos contra a fé cristã. Com estes predicados, o *Pugio Fidei* é a obra apologético-polémica mais importante que se escreveu até aos dias de hoje.

Logo no início, no Prólogo, traça o autor as grandes linhas metodológicas da obra:

"Ceterum inducendo auctoritatem textus ubicunque ab Hebraico fuerit desumptum, non Septuaginta sequar, nec interpretem alium; et quod maioris praesumptionis videbitur, non ipsum in hoc reverebor Hieronymum, nec tolerabilem linguae latinae vitabo improprietatem, ut eorum quae apud

Hebraeos sunt, ex verbo in verbum quotiescunque servari hoc potuit, transferam veritatem. Per hoc enim Judaeis falsiloquiis lata valde spatiosaque subterfugiendi praecluditur via, et minime poterunt dicere non sic haberi apud eos ut a nostris contra ipsos, me interprete, veritas inducetur" (8).

Para interpretarmos correctamente este texto, devemos analisar o contexto em que ele se situa. S. Raimundo de Penhaforte estava deveras preocupado com a conversão dos infiéis. Sentindo-se directamente responsável por ela, pensou dotar os seus religiosos de obras capazes de os preparar para essa missão. Dois nomes havia que lhe inspiravam confiança. A eles se dirigiu para as escrever: S. Tomás de Aquino e Raimundo Martí. Pedro Marsílio diz-nos que S. Raimundo de Penhaforte pediu a S. Tomás para escrever uma obra destinada à conversão dos infiéis (9). Infiéis a converter eram, nessa altura e no contexto catalão e ocidental, principalmente os judeus e os muçulmanos. S. Raimundo, o coordenador da actividade missionária da Ordem, na Hispânia, necessitava de livros que pudessem ser postos nas mãos dos missionários e que contribuíssem para os formar na fé cristã e para combater as doutrinas erróneas (10), bem como para servir de texto nos *studia linguarum* a que ele estava consagrando o melhor das suas preocupações. Não é sem razão que o mesmo cronista dominicano fala, imediatamente a seguir ao parágrafo citado, da criação dos *studia linguarum* de Túnis e de Múrcia (11).

Com esse objectivo, dirigiu-se S. Raimundo a Tomás de Aquino, solicitando-lhe um livro digno do contexto intelectual universitário de Paris, isto é, um livro com objectivos missionários, mas de forma e nível universitários, pois destinar-se-ia, prioritariamente, aos meios académico-científicos do tempo e, em especial, ao de Paris. Nesta perspectiva, a *Summa contra Gentiles* concilia as intenções que com tão radical exclusivismo têm sido propostas para a caracterizar e que sintetizamos:

- a *intenção missionária*, proposta por Grabmann (12),

Bouyges (13), Berten (14), Siedler (15), Valls Taberner (16), Waltz (17), Braum (18), Suermondt (19), Van Steenberghen (20), Chenu (21), Coll (22), Marc (23), e outros, apoiados no já citado texto de Pedro Marsílio, visto que ele é explícito e, no dizer de Van Steenberghen, "nul n'est obligé de croire le chroniqueur P. Marsile, c'est entendu. Mais nul n'est autorisé à rejeter sans raisons son témoignage".

- a *intenção anti-averroísta*, defendida por Gorce (24) e seguida por Féret (25), apresentando-a como destinada a "preparar os clérigos das universidades do Ocidente para a luta contra a invasão dos erros da filosofia árabe" (26). Ela seria uma resposta às incursões averroístas na universidade de Paris. Os "gentios" de S. Tomás seriam os mesmos que, em 7 de Março de 1277, três anos após a sua morte, o bispo de Paris Estevão Tempier, condenava, sob a designação de "errores gentilium".
- a *intenção sapiencial* (27), de A. Gauthier, que diz que a *Summa contra Gentiles* não é uma obra missionária, mas uma obra de teologia e que a sua intenção não é uma intenção de apostolado, mas uma intenção de sabedoria" (28).
- a *intenção teológica*, de Quintín Turiel, para quem "a *Summa contra Gentiles* é uma obra teológica, que tem como finalidade instruir o crente, dando-lhe a conhecer a verdade da fé católica que professa e fazendo-lhe ver que a nossa fé é verdadeira" (29).

Estamos de acordo com Turiel que a *Summa contra Gentiles* visa o crente culto; no entanto, conhecidas através de Pedro Marsílio as motivações próximas que levaram S. Tomás a pôr mãos à obra, temos de aceitar também que,

se ele teve em vista expor de uma maneira "intemporal" e genérica as verdades da fé cristã aos crentes cultos, visou, sobretudo, muito "temporal" e especificamente, crentes cultos concretos. Estes eram, certamente, os professores e alunos dos *estudos gerais* e, muito especialmente, os dos *studia linguarum*, em contacto mais directo com os judeus e os muçulmanos e, bem assim, com os missionários dedicados à conversão desses infiéis".

Seja como for, a *Summa contra Gentiles* não deu uma resposta directa e imediata às necessidades concretas do campo missionário dos dominicanos do século XIII, principalmente dos da *Hispania* e Norte de África. Tão consciente estava disso S. Raimundo de Penhaforte que terá solicitado, simultânea ou posteriormente, ao missionário e intelectual de maior vulto e mais no coração dos problemas, Ramón Martí, a redacção de uma obra mais marcadamente apologética, obra que pudesse ser posta directamente ao serviço dos *studia linguarum*, dos missionários, dos crentes cultos e até dos próprios "infiéis".

Assim surgiram as "*Summae contra Alchoranum*" (30), por um lado, e o *Capistrum Judaeorum* e o *Pugio Fidei*, por outro. Estas duas últimas obras devem interpretar-se como duas expressões de um mesmo objectivo. Martí alargou e aperfeiçoou na segunda os materiais já utilizados na primeira, tornando-os acessíveis aos interlocutores judeus pelo uso directo das suas fontes.

Como o *Capistrum*, também o *Pugio* se coloca no campo do adversário para aí o combater com os seus próprios argumentos. Para isso, serve-se preferencialmente de argumentos extraídos das fontes judaicas.

A Bíblia é utilizada a partir do texto hebraico, em detrimento, portanto, dos *Setenta* e de S. Jerónimo. Para ultrapassar as críticas de que fora alvo o *Capistrum*, apresenta, normalmente, no *Pugio*, ao lado do texto latino, o respectivo original hebraico (31). Alarga o uso da literatura exclusivamente rabínica: o *Talmud*, os *Midrashim* e os *Targum*. Na sequência de



judeus conversos, como Pedro Afonso, que ele apelida de "Magister" e de Paulo Cristiano, Martí compreendeu com a maior clarividência e destreza que, se não partisse de textos aceites pelos dois interlocutores, corria o risco de perder o tempo inutilmente (32).

O tema e estruturação metodológica da parte central do *Pugio* são coincidentes com os do *Capistrum*. Com efeito, tanto este, como a segunda parte daquele, têm como tema o *Messias*, e dividem-se em duas grandes secções, correspondentes, respectivamente, às teses cristã e judia:

- O *Messias* já veio;
- O *Messias* ainda não veio.

Para provar que o *Messias* já veio, utiliza no *Pugio* os mesmos quatro primeiros e grandes argumentos do *Capistrum*:

- As 70 semanas de Daniel (*Dan.* 9, 24-27);
- A Profecia de Jacob (*Gén.* 49, 10);
- O Sonho de Nabucodonosor (*Dan.* 2, 1 ss);
- A Profecia de Malaquias (*Mal.* 3, 1 ss);

A seguir, enquanto o *Capistrum* continua quase exclusivamente pelos caminhos bíblicos (*Ag.* 2, 10 e *Abac.* 1, 5), o *Pugio*, sem os excluir, envereda pelos caminhos do Talmud que explicam aqueles. Este mesmo método é utilizado também na segunda secção de ambas as obras, em que expõe e refuta as objecções dos judeus contra a tese cristã da vinda do *Messias*.

Nas outras partes do *Pugio* há, efectivamente, um afastamento em relação ao *Capistrum*; na III, ausente deste, estendeu a temática à teologia trinitária, antropológica e eclesial, para a transformar de mera "Cristologia" em teologia mais alargada; na I parte, de que nos ocuparemos mais demoradamente noutro lugar, estabeleceu uma fundamentação filosófico-teológica tão profunda das verdades da fé que escritores da craveira de Menéndez y Pelayo chegaram a afirmar que "En España no se

escrebió mejor tratado de teodicea en todo el siglo XIII" (33).

O *Pugio* é a obra do século XIII que melhor reflecte as tensões então existentes entre as três grandes religiões monoteístas: cristianismo, judaísmo e islamismo.

Podemos sintetizar nos seguintes pontos as características metodológicas de Martí, levadas no *Pugio* à sua perfeição máxima:

- preferência das fontes bíblicas às eclesiásticas e profanas;
- preferência do Antigo ao Novo Testamento;
- preferência do texto hebraico ao dos *LXX* e da *Vulgata*;
- preferência das fontes rabínicas (*Talmud*, *Midrash* e *Targum*) às bíblicas;
- entrada no campo do adversário, de cuja argumentação se apropria;
- divisão do campo adversário, colocando os seus opositores em lutas internas ou com outras religiões. Assim, lança Averróis contra Algazel e os judeus contra os muçulmanos e vice-versa;
- aceitação da doutrina dos adversários, sempre que nela encontre a verdade. Isto explica a utilização que fez dos textos rabínicos, já referida, e dos teólogos muçulmanos. Fez seu e realizou o pensamento de Averróis: "É Deus quem conduz ao justo e ao verdadeiro" (34).

Com todos estes predicados, não admira que os redactores da *Enciclopédia Judaica* considerem Martí um censor honesto e moderado (35).

### 3. *Manuscritos*

A avaliar pelos manuscritos hoje conhecidos e por aqueles de que há notícia terem existido, a difusão do *Pugio Fidei* foi grande e rápida. Isso

explica a influência profunda que exerceu sobre a literatura bíblica e judio-cristã posterior. Os manuscritos hoje conhecidos são:

**COIMBRA, *Biblioteca Universitária*, ms. 720:**

Membr., séc. XIII-XIV, fls. 314, 415x285 mm, encad. em madeira, revestida de couro, com ornatos em ferro; contém só as II e III partes, "Secunda et Tertia jugulantis perfidiam Judaeorum. Auctor Raymundus Martini, etiam Catalanus (36); texto latino e hebraico.

**ESCORIAL, K. II, 19:**

Chart., a 2 columnas, séc. XV (1405), fls. 84, 270x190 mm, encad. membr. oriundo da biblioteca do Conde de Oliveira; só tem as duas primeiras partes e faltam-lhe as iniciais e as capitais. É erradamente atribuído a S. Raimundo de Penhaforte:

"Explicit secunda pars pugions in qua principaliter agitur de adventu Messie. Edita a Reuerendissimo patre et doctore Juris Canonici, necnon sacre theologia professore fratre Raymundo Ordinis predicatorum, natiuus de Barcinona prouincie aragonie. Et nota quod idem est ille qui composuit decretales, Raymundus, ut notatur..." Col: Liber autem iste scriptus est per manus fratris Conradi Galli de provincia Ocixanie O.P. anno Domini MCCCCV, XXIIII die mensis Maii (37).

**MUNIQUE, *Staatsbibl.*, Cl. 24158 (22. 1158):**

Chart., séc. XV, fls. 206, 2 col., 317x220 mm. De proveniência italiana (38).

**PARIS, *Bibl. Mazarine*, n. 796 (2138):**

Chart., séc. XVII, pp. 1539, 315x218 mm, oriundo "ex bibliotheca fratrum Praedicatorum Paris in vico Sancti Honorati" (fl.6<sup>r</sup>). Cópia de Jacques Spieghel de Rozembach, a partir do ms. do colégio de Foix, que serviu de base à edição de Paris,

1615 (39).

**PARIS, *Bibl. Nationale*, lat. 3356:**

Membr., séc. XV, fls. 100, 315x220 mm, 2 col., proveniente da coleção de Colbert (1431); contém só as I e II partes. Omite o texto hebraico (40).

**PARIS, *Bibl. Nationale*, lat. 3357:**

Membr., séc. XV, fls. 231, 395x290 mm, proveniente da coleção de Colbert, incompleto, contém: fls. 1-29: Prefácios e I parte até cap. 12; duas folhas em branco; fls. 31-81<sup>r</sup>: III parte, prólogo e distinção I; fls. 81<sup>v</sup>-145: III parte, dist. II; fls. 145-231: III parte, dist. III, cap. I-VI, n. 5; Espaços em branco para o hebraico, que deveria formar uma segunda coluna, mas que não chegou a ser transcrito. Tem uma introdução bibliográfica, que coincide com a do ms. do colégio de Foix, tal como a encontramos nas edições de 1651 e 1678 (41).

**PARIS, *Bibl. Ste Geneviève*, ms. 1405:**

Membr., séc. XIII-XIV, fls. 230, encad. membr. do séc. XVI; os fls. 1<sup>v</sup> e 2<sup>r</sup> contém notas bibliográficas do séc. XVIII; a sua origem é indicada na seguinte nota:

"ex libris D. Michaelis Hospitalii; Bibl. San. Gen. Paris 1794, Editum a fratre Raymundo de Ordine Predicatorum, Incipit Proemium Pugii Christianorum ad impiorum perfidiam iugulandum sed maxime Iudeorum" (42).

Tal como outros elementos, muitas citações árabes da 1ª parte, que outros manuscritos e as edições incluíram no texto, encontram-se aqui como glosas marginais; as árabes e hebraicas das II e III parte fazem já parte do texto, à excepção de algumas hebraicas e respectiva tradução latina, que se

encontram em glosa e receberam posteriormente o mesmo tratamento das da I parte. Os capítulos XXV e XXVI da I parte (Epistola ad Amicum, de Averróis etc.), vêm já integralmente no texto, tal como a célebre citação ou pseudo-citação de Algazel, em que diz que os árabes "sunt bestiis propriores" (fl. 67<sup>r</sup>). O capítulo 5<sup>o</sup> das edições encontra-se neste manuscrito dividido em dois, o que faz com que a 1<sup>a</sup> parte tenha 27 capítulos, em vez de 26.

**SALAMANCA, *Bibl. Univ.*, 2352:**

Membr., séc. XIV, fls. 292.

"Incipit prohemium in pugionem christianorum ad impiorum perfidiam iugulandam, sed maxime iudeorum editum a fratre Raymundo de ordine predicatorum".

*Explicit:* "Non sumus comparandi hunc usum Talmud" (fl. 291).

**SEVILHA, *Bibl. Colombina*, 82-1-7:**

Séc. XV, fls. 1-122<sup>v</sup>.

"Incipit prohemium in pugionem editum a fratre Raimundo de ordine predicatorum".

"Explicit pugio in qua principaliter agitur de adventu Messie. Edita a Reverendo patre et doctore [...], fratre Raimundo Ordinis predicatorum".

**TARRAGONA, *Bibl. Prov.*, 89 (outros 88):**

Chart. e Membr. séc. XV (1408), fls. 340, 270x215 mm. Só contém o texto latino. Descoberto pelo P. March, que pensou ser cópia de uma redacção primitiva (43). Deve, no entanto, tratar-se de um exemplar em que o texto hebraico foi suprimido por já não ser tão necessário para as controvérsias judio-cristãs, então em vias de desaparecimento (44). Foi escrito, assinado e datado pelo religioso crúzio, Fr. P. Erboleti, prior do mosteiro

Bolbonense de Barcelona, a pedido do Fr. P. Guilherme, abade do mosteiro da mesma ordem, de Tarragona (45).

TOULOUSE, *Bibl. Publ.*, 219 (I, 68):

Membr., séc. XV (1405), fls. 90, 322x220 mm, 2 col., enc. séc. XVII; contém três miniaturas:

"Scriptus per me Coradum de Allamania superiori, ad petitionem magistri Petri de Cruce de Corduba sub anno Domini millesimo quadringentesimo quinto, die vigesima mensis Junii" (46).

Oriundo do convento dos dominicanos (47). Tem só as I e II partes e omite o texto hebraico.

Além destes manuscritos, sabemos terem existido outros que, infelizmente, se perderam. Assim, o mais célebre de todos eles, o do colégio de Foix, em Toulouse, que está na base das edições. Ao contrário do que chegou a pensar-se (48) o ms. latino 3357 da BNP, oriundo do colégio de Foix e adquirido com outros 290, em 1680, pela biblioteca real, não é o manuscrito em questão. Trata-se de um exemplar muito incompleto, em um só volume e só em latim, quando sabemos que aquele era encadernado em três volumes, com letras maiúsculas hebraicas e latinas (49). O mesmo se diga do ms. 3356 da mesma biblioteca, considerado por A. Molinier o de Foix (50).

Um documento do tempo do anti-papa Bento XIII (Pedro de Luna), refere a confecção de um manuscrito do Pugio, em 3 volumes:

"Item dedi [die I m. novembris 1396] XI flor. currentium, VII grossos duobus Judaeis scribentibus ebraicam litteram in Pugione, - [In fine m. Januarii 1397], Item dedi Judaeo legatori librorum pro ligando et cooperiando tres libros Pugionis" (51).

De facto, Bento XIII possuía uma grande biblioteca, de que se conservam hoje três catálogos na Biblioteca Central de Barcelona, sob os nn. 229, 233 e 235.

O ms. 235 contém o catálogo dos livros achados no gabinete do papa

e de alguns que retinha o cardeal de S. Lourenço. Quando ainda era cardeal, Pedro de Luna tinha uma biblioteca especializada de 196 volumes, entre os quais figura um núcleo de polémica judio-cristã e islamo-cristã; entre eles, três exemplares do *contra caecitatem Judaeorum* de Fr. Bernardo Oliver (ms. 162, 163 e 171), o *de fide contra Iudaeos* de S. Isidoro (n. 166), os *Diálogos* e o *contra Iudaeos et Sarracenos* de Pedro Afonso (n. 166), o *Alcoranus Macometi in latino* (n. 169) e 2 exemplares do *Pugio*:

"Item *Pugio* tribus voluminibus, contra Iudeos, coopertus de rubeo (n. 172),  
Item alius *Pugio contra Iudeos*, in uno volumine, coopertus de viridi in  
modica forma" (n. 173).

O ms. 233 contém um catálogo dos livros achados a quando da morte de Bento XIII e da eleição de Clemente VIII (Egídio Muñoz). Muitos deles foram vendidos em Valência e em Peníscola, para pagar as dívidas e os vencimentos em atraso dos funcionários da cúria; outros foram entregues à família do papa defunto, principalmente a D. Rodrigo de Luna; outros passaram para a biblioteca de Clemente VIII e vamos encontrá-los no ms. 229, que contém o inventário dos livros encontrados na Peníscola após a renúncia de Egídio Sánchez Muñoz, em 1429, ante a imposição do cardeal Pedro de Foix, legado do Papa Martinho V. No meio daquela confusão e ante o temor de todos, o cardeal de Foix levou consigo para Toulouse os códices que lhe aprouve, num total de 574. Desses, passaram posteriormente à Biblioteca Nacional de Paris cerca de 320, que ainda aí se encontram.

Entre os livros catalogados no ms. 229 figuram três exemplares do *Pugio*:

"Item *Pugio contra Iudeos* in tribus magnis voluminibus copertis de rubeo...  
Item aliud simile volumen *Pugionis*,... Item alius *Pugio* in volumine parve  
forme" (52).

Confrontando esta descrição com a do ms. 235 e com o que se disse acerca dos manuscritos hoje identificados e com o do colégio de Foix, que está

na base das edições, creio que é fácil tirar algumas conclusões sobre a história dos manuscritos do *Pugio*.

Rubio y Lluch assinala a existência de dois manuscritos do *Pugio* na colecção do abade de Ripoll, Ramón de la Farrès, em cujo inventário ocupam os números 23 e 75 (53).

Igualmente o mesmo autor cita um documento de Pedro III, de 9 de Outubro de 1385, em que aquele monarca solicita um dos vários exemplares do *Pugio* que possuía o convento de S. Catarina de Barcelona para dele se servir o Fr. António Ginebreda na redacção do seu *Compendium Istoriale* (54). De facto, os bibliógrafos anteriores à destruição da biblioteca de S. Catarina de Barcelona (1823) falam de manuscritos que podem considerar-se perdidos. Assim, diz um *Anonymus*, O.P.:

"Provinciae Aragonis, quin et Barcinonensis cum ibi in Domo S. Catharinae V. et M. Biblioth. asserventur volumina tria MSS... In Prologo autem sic orditur; "Quoniam multitudo librorum brevitatsque temporis, memorie quoque labilitas non patiuntur... iccirco michi omnium fratrum in ordine Predicatorum minimus visum fuit quosdam flores capere... scilicet ex Lyrano, Pugione fidei Raymundi Martini aliisque. Extant tria haec volumina in secreto Bibliothecae, Litt. A. III numeris 7,8,9" ("Haec adnotabam 6 Decemb. 1804 dum Barcin. *Itineris Litter* causa degerem" (55).

António de Sena Lusitano assinala a existência de um manuscrito do *Pugio* no convento dominicano de Nápoles, contendo um prólogo com o elenco das obras de Martí (56).

Também deve ter existido um exemplar na biblioteca do convento de S. Juan de los Reys, de Toledo. Poncio Carbonell, que disputa a S. Tomás a autoria da *Catena Aurea*, cita o *Pugio* várias vezes, bem como outros códices dessa biblioteca.

Existia um manuscrito do *Pugio* na biblioteca de Arnaldo de Vilanova que, no *Tetragrammaton*, desenvolve o tema do cap. II, III dist. da III parte da



obra de Martí:

'... i de que els" duo libri hebraici voluminis in ebreo" contenen una "summa... contra Judeos" escrita en hebreu i glosada en llatí, és a dir, el *Pugio Fidei* del seu mestre Ramon Martí...' (57).

#### 4. Edicions

O *Pugio Fidei* foi objecto de duas edições na segunda metade do século XVII; a primeira, em Paris, em 1651; a segunda, em Leipsig, em 1687. Antes de 1651, não nos consta que tenha sido levada a cabo a empresa da sua edição. Não podemos de forma alguma ver no *De arcanis catholicae veritatis*, de Pedro Galatino, repetidamente editado ao longo dos séculos XVI e XVII (58), nem na *Victoria adversus Hebraeos*, de Victor Porchetus de Salvaticis, editado em Paris em 1520, edições do *Pugio*, como já se pretendeu (59). Com efeito, essas obras, com a carga de plágios, honesta ou desonestamente arrancados à obra de Martí, só parcialmente se identificam com esta, quer na matéria, quer nos objectivos, quer no método. Basta abri-las para nos rendermos à evidência.

Já no século XVI houvera uma tentativa para editar o *Pugio*. Foi o caso de Mateus Brouard, como ele próprio diz na sua crónica, em 1575:

'Galatinus autem (ut hoc obiter moneam) Martini Raymundi scripta pro suis edidit, commutato rerum ordine, et argumento non nihil variato, ut plagii possit accusari Galatinus quod planum me facturum spero, si dederit Dominus, ut *Pugionem* ipsius Raymundi scriptum ad impiorum perfidiam iugulandam, maxime autem Judaeorum in lucem proferam. Is autem liber, studiis Hebraicis maxime utilis prevenit ad me ex bibliotheca F. Vatabli, mecaenatis mei, primi hebraicarum literarum professoris sub Francisco rege huius nominis primo per quem Deus literarum studia revocavit in Galiam" (60).

O testamento é suficientemente claro: Brouard pensava editar o *Pugio* e restituir a Raimundo Martí os louros que lhe tinham sido desonestamente roubados por Pedro Columna. Entretanto, a morte inesperada, no ano seguinte,

sepultou com ele os sonhos em relação ao *Pugio*.

Meio século mais tarde, foi feita nova tentativa por Luís Cappel. Dela se faz eco a sua correspondência com os Buxtorf. Diz assim uma carta de 18 de Janeiro de 1616, dirigida a J. Buxtorf, senior:

"Communicavi quae ad me scripsisti cum D. Plassaeo ut certior fieret quam tuto ad te tandem delatus esset Raymundi Pugio, Laudat probatque tuum de eo una cum aliis ejusdem argumenti scriptis edendo consilium, Porcheti *Victoriam* Dn Gomarus lubens communicabit, sed expectanda est tuto ad te illud mittendi occasio" (61).

Em Novembro de 1627, pensando erradamente que o destinatário da carta anterior já tinha morrido, escreveu ao filho, lamentando, por um lado, a demora da edição do *Pugio*, de que lhe fora enviado o manuscrito havia já doze anos, e, por outro, o nada mais ter sabido sobre o andamento do processo. Pressionado pelo senado da igreja [ de Saumur ], Luís Cappel escreveu a pedir a obra:

"ut Pugionem illum ms huc ad nos remittendum cures, quando hoc in se recepit parens tuus, quum illum mutuo accepit, atque ut id ad te tuto et facile praestari possit, curabis Basillae Genevam ad Dm vel Tronchinum vel Turrentinum... Data mihi ista ad te scribendi de Pugione hoc occasione rogabo te ne pigeat rescribere, quid de eo sit factum, an excusus fuerit, nec ne, et sinecudum excusus est, quid illius editione obstiterit, etiam numque obstet et an spes certa sat fore ut brevi edatur, in hunc enim finem ad parentem tuum missus est, et eo consilio ab eo postulatus fuerat ut ederetur" (62).

Após todos esses anos de expectativa, apagaram-se as últimas esperanças de Luís Cappel e da igreja de Saumur. O *Pugio* seria publicado sim, ainda em vida de Cappel, mas graças a outros esforços conjugados, de que nos vamos ocupar.

Por volta de 1620, Francisco Bosquet, bispo de Montpellier, descobriu um manuscrito do *Pugio Fidei* na biblioteca do colégio de Foix, em Toulouse. Entusiasmado pela sua leitura e transcrição parcial, dedicou-se à aprendizagem

do hebraico com o alemão Jacques Spieghel de Rosembach, a quem mostrou o precioso documento. Surgiu imediatamente a vontade de tornar pública uma obra de tanto valor. Spieghel fez uma cópia do dito manuscrito, que enriqueceu com notas pessoais (63), e conseguiu convencer Jacques Philippe de Maussac a pôr mãos à obra em ordem à edição. Aproveitando-se dos trabalhos já realizados por Bosquet, Maussac conseguiu quase levar a efeito a empresa. Em 1642 já tinha mesmo redigido uma longa dedicatória ao cardeal Richelieu, cujo título reza assim:

"Pugio Fidei Raimundi Martini, Ordinis sancti Dominici, in coenobio Barcinonensi monachi, contra Iudaeos, et alios quovis errantes a via veritatis, e veterib, membran, Bibliothecae Collegii Foxensis Tolos, nunc primum in lucem editus, cura et studio I. Ph. Mausaci P. Opus ab eruditis omnibus hactenus expetitur, et ex quo non modo Porcheti Victoria parta est, sed et ipsi Petri Galatini duodecim libri de Arcanis Catholicae veritatis, deprompti sunt, supresso autoris nomine ad eminentissimum cardinalem Ducem Richelium" (64).

A morte do cardeal, em 1642, viria atrasar a edição. Maussac, sentindo-se incapaz de a terminar, pediu auxílio ao hebraizante José de Voisin (65). É este quem, nos prolegómenos ao *De Lege Divina*, nos explica a sua entrada no processo da edição:

"Absoluto secundo theologiae nostrae Iudaeorum volumine [publicado em 1647], eoque iam ad praelum parato, alia interveniens occupatio alio me vocavit, Illustrissimus Praeses D. Maussac dederat Reverendissimo felicis memoriae Patri Thomae Turco Ordinis Praedicatorum Magistro Generali manuscriptum codicem *Pugionis Fidei* Raymundi Martini clarissimi illius Ordinis viri eximii, quem e Bibliotheca Fuxensi summo studio summaque diligentia describi curaverat. Et de illius editione cogitante, ab illustrissimo Praeside communicatione doctissimorum composuit, invitatus sum, ut in aliquam illius laboris partem venirem. Meam ego operam lubenter obtulit, neque nonnullas in tam illustre opus observationes collaturum recepi... (66).

Em 1650, via a luz do dia, em Paris, o *Liber de Lege Divina* de J. de

Voisin, que explicitamente se apresentava como precursor do *Pugio Fidei* (67). O autor julgou necessário publicar essa obra para preparar os leitores para a obra de Raimundo Martí. Maussac morria nesse mesmo ano com a certeza de que os seus esforços estavam a ser cumulados de êxito pela pena de Voisin. Também ele se apercebeu do valor do *De Lege Divina*, para a compreensão do *Pugio Fidei*. Daí, o ter solicitado ao seu amigo para publicar aquele como prefácio deste ou, ao menos, simultaneamente (68). Assim viria a acontecer quando, em 1651, era finalmente editado em Paris o *Pugio Fidei*, feito a partir de dois manuscritos de Toulouse, entre os quais o do colégio de Foix, e os de Barcelona e Maiorca. A obra vinha efectivamente enriquecida com as oportunas e doudas notas de Voisin, bem como com o *De Lege Divina*. Os esforços aturados de quantos contribuíram para a sua edição não foram em vão. Um grande *in-folio* entrava, a partir dessa data, nas bibliotecas cultas, proporcionando aos eruditos uma fonte suculenta que o rolar dos séculos não desactualizaria.

Foi tão grande a procura que em poucos anos se esgotou. Em 1687, surgia em Leipzig uma nova edição, a cargo do hebraísta Bento Carpzovi, com o Título "Raymundus Martini Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos hebraice et latine cum observationibus Josephi de Voisin, introductione in Theologiam Judaicam Joan. Benedicti Carpzovi".

Como Voisin, também Carpzovi, ao editar o *Pugio*, sentiu a necessidade de preparar cientificamente os leitores com uma obra introductória. Tal a natureza e o objectivo da *In Theologiam Judaicam*, como diz explicitamente na introdução (69).

Em 1967-1968 foi feita uma edição facsimilada da edição de 1687 pela "Gregg Press Limited". Porque o número de exemplares foi reduzido e porque o valor da obra continua com plena actualidade, espera-se que um erudito hebraizante, da garra de Maussac, Voisin e Carpzovi, venha, brevemente,

a proporcionar ao mundo culto de hoje uma edição crítica e actualizada desta obra imortal.

##### 5. *Projecção histórica*

Para Menéndez y Pelayo, o *Pugio* é a "obra mestra de controvérsia e erudição rabínica, monumento imortal da ciência espanhola", chegando a considerá-lo como o melhor tratado de teodiceia espanhol do século XIII (70). Para Carreras y Artau é "la obra cumbre de la apologética anti-judaica medieval" (71). Poucos anos após a morte de Martí, o seu aluno Arnaldo de Vilanova via nele a presença do sopro divino (72).

A avaliar pelas edições de que foi objecto e pelo número de manuscritos ainda hoje existentes, ou que sabemos terem existido, podemos dizer que era uma obra presente nas grandes bibliotecas dos séculos passados.

Ao longo dos seus 700 *in-folios*, recolhe um vastíssimo manancial de erudição orientalista, principalmente judio-cristã. Com razão é considerado por muitos como o maior monumento de orientalismo da Idade Média (73). A ele foram beber todos os escrituristas posteriores; nele encontraram material de pregação os missionários cristãos entre os judeus; nele se inspiram todos aqueles que deixaram o seu nome vinculado à apologética e diálogo judio-cristão.

O valor e influência do *Pugio* é universalmente reconhecido, mesmo pelos escritores judeus, excepto por aqueles que, por razões de sectarismo religioso, não conseguem atinar com o caminho da objectividade e verdade, traçado pela pluma dos seus opositores. Para os redactores da *Enciclopédia Judaica*, o *Pugio* é "a mais importante e mais difundida polémica anti-judaica medieval e forneceu a fonte de material polémico aos religiosos controversistas, aos cristãos e aos judeus apóstatas" (74).

O facto de o *Pugio* ter servido de fonte aos "religiosos

controversistas e aos escritores cristãos" é sinal da sua autoridade, mas o ter inspirado "Judeus apóstatas", isto é, aqueles que nasceram e viveram largos anos em ambiente marcadamente bíblico-rabínico e que, uma vez convertidos ao cristianismo, entraram em polémica religioso-científica com os seus antigos correligionários, isso mostra que não era uma autoridade qualquer. Estão neste caso, entre outros, Ha Lorquí e Salomon Leví. Jechu<sup>a</sup> a Ben Josef. Ha-Lorquí, que tomou o nome cristão de Jerónimo da Santa Fé (+1414), foi o célebre polemista que, em 1412, na controvérsia de Tortosa, explorou quase todos os textos bíblicos, talmúdicos e midráchicos de R. Martí. No *Ad convincendum perfidiam Judaeorum* (75), ao citar explicitamente Nicolau de Lira, citou implicitamente Raimundo Martí, que foi fonte daquele. Dele se serviu também directamente, talvez mais ainda do que do sábio doutor franciscano. Vejamos esquematicamente, como exemplo, as provas bíblicas utilizadas por Jerónimo na dita controvérsia para provar que o Messias já veio e a sua correspondência nas obras de Raimundo Martí (76).

<i>Ad convincendum</i>	<i>Explanatio</i>	<i>Capistrum</i>	<i>Pugio</i>
<i>Gén.</i> 49, 10	473	fls. 3 <sup>ra</sup> -4 <sup>va</sup>	II, 4, p. 312
<i>Dan.</i> 9, 24-2	473	fls. 12 <sup>va</sup> -13 <sup>ra</sup>	II, 3, pp. 269-270
<i>Ag.</i> 2, 7-10	470	-----	II, 3, p. 380
<i>Mal.</i> 3, 1	---	fl. 22 <sup>ra</sup>	II, 9, p. 376

Salomon Leví, ao converter-se, na idade adulta, e ao tornar-se bispo de Burgos, depois de o ter sido de Cartagena, passou a ser conhecido por Paulo de Burgos. Escreveu, entre outras obras, as *Additiones* às *Postillae* de Nicolau de Lira e o *Scrutinium Scripturarum*. Numa e noutra apela repetidamente para a autoridade de Raimundo Martí e, em especial, para o "livro que se chama *Pugio Judaeorum*" (77).

O *Pugio Fidei* foi amplamente explorado quanto à temática, quanto à argumentação, quanto à metodologia e até quanto à tradução dos textos

hebraicos e árabes, pelo cartuxo genovês Porchet de Salvaticis (+1315). Os textos são tantos que se torna desnecessário e arbitrário apresentá-los. Ele próprio não esconde essa dependência, ao confessar, no Prólogo da sua obra:

"Sequar literam codicum hebreorum Veteris scilicet Testamenti secundum quod translatum est a fratre Raimundo Martino hispano ordinis predicatorum de partibus Cathalonie a quo sumpsi huius libelli materiam in plerisque compilandi. Qui fuit vir eximius tam in scripturis Hebraicis et Arabicis quoque Latinis" (78).

Seguidamente cita o prólogo do *Pugio Fidei* para com ele declarar que se serviu das fontes bíblicas e rabínicas como matéria da argumentação.

Em Martí se inspiraram Afonso de Zamora, Petrus Niger e Afonso de Spina, respectivamente nas obras *Livro da Sabedoria de Deus* (79), *Tractatus contra perfidos Judeos* (80) e *Fortalitium Fidei* (81). A propósito do uso que Afonso de Zamora fez, no século XVI, do *Pugio Fidei*, diz Frederico Pérez Castro, o editor do *Livro da Sabedoria de Deus*:

"Comparados cuidadosamente *Pugio Fidei* y *Libro de la Sabiduría de Dios*, resultó que este último es una ingente colección de extractos de aquél" (82).

No capítulo «Fuentes aducidos por los Extractos del "Pugio Fidei" recogidos en el "Libro de la Sabiduría de Dios"» (83), o autor faz o apanhado das fontes bíblicas, targúmicadas, talmúdicas, midráchicas e outras que Afonso de Zamora recebeu de Martí, dando-nos uma impressionante sensação de dependência. Mais impressionante ainda é essa sensação quando se cotejam as duas obras e se verifica o paralelismo existente entre elas.

Petrus Niger e Afonso de Spina citam e seguem Martí, ao tratarem das "Setenta Semanas" de Daniel. Igualmente se aproveitaram do Subiratense o bispo oscense Bernardo Oliver no "Tractatus contra caecitatem Judaeorum" (84) e o inquisidor Nicolau Eymerich, ao combater os judeus, principalmente no "Directorium Inquisitorum" (85).



O quase contemporâneo de Martí, o franciscano Nicolau de Lira (1270-1349), encontrou nele a fonte inesgotável da erudição, que caracteriza as "Postillae" da Sagrada Escritura (86) e a obra polémica "contra quemdam judaeum" (87). Apesar de raramente o citar, mostrou por ele grande consideração, como notámos noutro lugar. Se o conceito e os direitos de autor naqueles tempos fossem o que hoje são, Nicolau teria de atribuir, necessariamente, a Martí, muito daquilo que passa por ser eu. Com efeito, a ele foi buscar muitos elementos da sua argumentação e, em especial, a fundamentação hebraísta e arabista. Basta colocarmos lado a lado com os do *Pugio Fidei* os textos corânicos e do *Buḥārī* com que Lira tece o elogio da santidade de Maria, textos que foram posteriormente aproveitados pelo autor da "Corte Imperial", para nos apercebermos disso (88). O próprio Paulo de Burgos, que conheceu Lira como talvez nenhum outro autor, nos dá conta dessa dependência, que chega a ser literal, ao apelar para a autoridade de Ramón Martí sobre o argumento das já citadas "70 semanas" de Daniel (89). Depois de citar o *Pugio Fidei*, diz:

"Similiter illam invenies paucis mutatis in postilla magistri Nicolai super hoc capitulum Dan. IX" (90).

Mais servil é a dependência em que Pedro Columna (Galatinus) se situa em relação ao *Pugio*. Trata-se de uma dependência escandalosamente desonesta na medida em que, ao escrever o "Opus de arcanis catholicae veritatis" (1518), tentou fazer passar por sua uma obra que pouco mais é do que uma colectânea de textos da obra mestra do dominicano catalão. A edição do *Pugio* de 1687, de Voisin-Carpzov, dá-nos conta, à margem do texto de Martí, das passagens aproveitadas por Galatino e, para podermos avaliar a dimensão do plágio, apresenta no final do volume um índice comparativo das mesmas (91). Ante tão descarada desonestidade moral e científica, Quéatif-Echard, não conseguiu conter a sua indignação: "quod auctorem quem



inverecunde spoliabat, non nominarit" (92).

Não deixa de ser importante a influência implícita que o *Pugio* exerceu sobre outros autores, nos quais pode passar despercebida. É o caso de Filipe de Mornay, vulgarmente conhecido por Du Plessis Mornay, (1549-1623), o célebre "papa dos Huguenotes", cujo livro principal, o "De la vérité de la religion chrétienne contre les Athées, Epicuriens, Payens, Juifs, Mahumédistes et infidèles", publicado em Antuérpia em 1581, teve a honra de ser traduzido para latim, inglês e italiano. Esta obra celeberrima dedica cinco capítulos à polémica anti-judaica, os quais recolhem muitos elementos do *Pugio*, uns, assumidos através de Galatino, e outros, directamente, como notou F. Secret (93). Assim, a citação do *Midrash Sir Hasirin Cant.*, capítulo I, vers. 14 (94), foi recebida do *Pugio* III, 3, 2, p. 661; a do *Midrash Tehilim Psal. 2, 7*, (95) do *Pugio*, III, 8, 2, p. 756; a do *In Echa Rabethi... Dan. 2, 22*, R. Biba (96), do *Pugio* III, 18, 9, p. 879.

Alain de Varennes, no seu *In Canticum canticorum*, serviu-se, no princípio do século XVI, do *Pugio Fidei*, de que deve ter conhecido um manuscrito em Toulouse. Ao tratar da Divindade de Cristo, e da Ss. Trindade, remete o leitor para a obra do Subiratense:

"Lege Remundum virum in huiusmodi mysteriis eruditissimum, qui pleraque huiusmodi observat".

Textos como o de *Esha Rabbati*, apesar de terem sido reproduzidos por Paulo de Burgos no *Scrutinium Scripturarum*, uma das obras em que Verenne mais se apoiou, foram citados directamente, a partir do *Pugio* (97).

Sobre a utilização que Pascal fez desta obra, citamos as palavras de Léon Brunschvig:

"Le livre [*Pugio*] de Raymond Martin est pour Pascal comme un manuel d'exégèse juive; les interpretations des Rabins y sont recueillis dans le texte originel. Pascal se fait un devoir de les dépouiller et de les discuter" (98).

Do mesmo parecer é Asín Palacios que, ao referir-se ao *Pugio*, diz:

"que Pascal lo explotó a manos llenas, sin citarlo (99) para todos los puntos de su Apologia que se refieren a las pruebas de la verdad cristiana basadas en las profecias" (100).

De facto, ao tratar das profecias vetero-testamentárias sobre o Messias, Pascal inspirou-se em Ramón Martí (101), tal como ao tratar do pecado original segundo os judeus (102). Será possível ter-se um conhecimento mais exacto e profundo do celebrado apologista francês no dia em que aparecer um trabalho exaustivo sobre as raízes que o ligam ao *Pugio Fidei*. Certamente que a suposta originalidade de Pascal perderá um pouco do seu brilho, ao detectar-se a sua dependência de Martí. A edição de Leon Brunschvig fornece pistas preciosas que deveriam ser seguidas e analisadas com mais cuidado. Para fazermos uma ideia de quanto o pensador francês é devedor ao catalão, aqui deixamos o fragmento 446 dos *Pensamentos* (103) lado a lado, com pequenos excertos do longo capítulo sexto da II Dist. da III Parte do *Pugio* (104).

*Pascal*

(*Pensamentos*, ed. Brunschvicg)

*Pens.* 446

- Du peché originel. Tradition ample du peché originel selon les juifs.
- Sur le mot de la Genèse, VIII; la composition du coeur de l'homme est mauvaise dès son enfance. R. Moise Haddarschan; Ce mauvais levain est mis dans l'Homme dès l'heure où il est formé.
- Massechet Succa; Ce mauvais levain a sept noms dans l'Ecriture; il est appelé *mal*, *prépuce*, *immonde*, *ennemi*, *scandale*, *coeur de pierre*, *aquilon*; tout cela signifie la malignité qui est cachée et empreinte dans le coeur de l'homme.

*Ramón Martí*

(*Pugio Fidei*, III, II, 6, 1-5)

- Nomina eius [peccati originalis] secundum Judaeos.
- R. Moseh Haddarschan dicitur in *Berechit Rabba*. Unde super illud Genes. 8, v. 21. Quoniam figmentum cordis hominis malum est ab adolescentia, vel pueritia sua...
- Legitur quoque in Massechet Succa... Tradidit R. Esra quod septem nomina habet figmentum malum. Deus vocavit illud *malum*,... *praeputium*, *immundum* ... *inimicum* ... *scandalum* ... *cor lapidis*, *Aquilonem*. [Martí documenta biblicamente cada uma das

- Midrach Tillim dit la même chose... Cette malignité se renouvelle tous les jours contra l'homme, comme il est écrit Ps. XXXVII: "L'impie a dit en son coeur".
- Midrach el Kohelet, "Meilleur est l'enfant pauvre et sage que le roi vieux et fol qui ne sait pas prévoir l'avenir".
- La même chose est dans *Midrach Tillim*.
- Berechit Rabba sur le Ps. XXXV: "Seigneur, tous mes os ... Et sur les Prov. XXV: "Si ton ennemi a vain ... dont il est parlé Prov. IX; et s'il a soif ... Is. LV,
- Midrach Tillim dit la même chose ...
- Midrach el Kohelet, sur l'Eccl. IX: "Un grand roi..."
- ... E sur le Ps. XLI: "Bienheureux qui a égard aux pauvres".
- Et sur le Ps. LXXXVIII: "L'esprit s'en va et ne revient plus".
- Et sur le Ps. CIII, la même chose.
- Et sur le Ps. XVI...
- denominações].
- Dixit R. Isaac, figmentum hominis quotidie [renouatur] contra eum... sicut dicitur in Ps. 37, v.32; Impius observat iustum, et quaerit ipsum...
- Ad idem quoque habetur in Midrash Kohelet super illud Ecclesiastae, 4,v.13. Melior est puer pauper et sapiens, quam rex senex, et stultus siue insipiens qui nescit cauere in posterum ...
- Adhuc legitur in Midrasch Tillim super Psal. 9...
- Et ipse est de quo ait David Psal. 35,v.10, Omnia ossa mea... Et super ipso dicit Salomo, Prou. 25,v.21, Si esuriat hostis tuus... de quo dictum est Prou.9,v.5... Si fuerit sitiens... de quibus dictum est Esa. 55,v.1...
- Praedictis etiam videtur addendum quod dicitur in Midrasch Tillim super Psal. 34,v.23.
- Midrasch Koheleth taliter scriptum est super illud Ecclesiastae 9,v.14.
- Psal. 41,v.1. Beatus intelligens ad pauperes...
- Et super Psal. 78,v.39... Spiritus vadens et non rediens...
- ... in Midrasch Tillim super illud Psal. 103,v.14, Quoniam ...
- Iterum in Midrasch Tillim super illud Psal. 16,v.2. Dixit Domino.

## 6. Estrutura

O *Pugio* divide-se em três partes: a primeira, quase exclusivamente em latim, é como que uma introdução de cariz filosófico-teológico às outras

duas, escritas em latim e hebraico e de carácter bíblico-teológico. Para melhor nos apercebermos da diversidade de conteúdos da I parte em relação às outras duas e, a partir daí, poderem ser tiradas as devidas conclusões, apresentamos o esquema geral da obra:

### ***I Parte***

- cap. I - Erros contra a fé
- " II - Existência de Deus
- " III - Bem supremo
- " IV - Imortalidade da alma
- " V - Filosofia - Profecia
- " VI - XIV - Criação e eternidade do mundo
- " XV - XXV - Inteligência divina
- " XXVI - Ressureição

### ***II Parte***

#### ***O Messias já veio. Jesus Cristo é o Messias***

##### *Introdução:*

- cap. I - As 12 tribos de Israel; reprovação de 10 tribos.
- " II - Divisão dos judeus no Tempo de Cristo em judeus e cristãos e reprovação dos judeus.

##### *O Messias já veio*

- cap. III - 70 semanas de Daniel (*Dan.* 9, 24-27).
- cap. IV - Profecia de Jacob (*Gén.* 49, 10: "non auferetur sceptrum...");
- cap. V-VIII - Sonho de Nabucodonosor (*Dan.* 2, 1 ss: o Messias, pedra arrancada à montanha);
- cap. VIII - Milagres de Cristo (*Crebra fama - Talmud-Bíblia*);
- cap. IX - Profecia de Malaquias (*Mal.* 3, 1 ss: "Ecce ego mitto Angelum meum");
- cap. X - Tradição de Elias (*Talmud: Per sex millia annorum erit mundus*).

##### *Objecções rabínicas contra a vinda do Messias*

- cap. XI - 1 - 6 - Cristo não salvou os judeus (*Jer.* 23,

- 5: ... suscitabo germen justum);
- cap. XI - 7 - 12 - Cristo não é redentor porque não evitou a morte;
- cap. XI - 13 - Tradição dos dois Messias (é um parêntesis breve);
- cap. XII - 1 - 14 - Cristo não foi rei e juiz das nações (Is. 2: Et erit in fine dierum...);
- cap. XII - 15 - Paraíso messiânico (Is. 2: Et fluent ad eum omnes entes... não haverá armas);
- cap. XIII - Cristo não veio sobre as nuvens do Céu (Dan. 7, 13);
- cap. XIV - Cristo não reuniu os judeus exilados (Deut. 30, 3).

**CONCLUSÃO:** As promessas de Deus são "sub conditione".

### **III Parte**

- I Distinção:** Ss. Trindade: 11 capítulos.
- II Distinção:** Criação, queda-castigo-redenção: 9 capítulos.
- III Distinção:** A redenção do género humano e a rejeição dos judeus.

**O Messias esperado:** 12 capítulos

**Sacramentos:**

- cap. XIII - Baptismo
- cap. XIV - Penitência
- cap. XV - Eucaristia

**Cristologia (105):**

- cap. XVI - Paixão
- cap. XVII - Morte
- cap. XVIII - Ressureição
- cap. XIX - Ascensão
- cap. XX - Missão do Espírito Santo na Igreja
- cap. XXI - XXIII - Rejeição dos judeus

A análise do plano da obra que acabamos de expor mostra-nos, claramente, como já notámos noutro lugar, que a I Parte do *Pugio Fidei* é de

natureza diferente da das outras duas, das quais pode ser considerada uma introdução. Com efeito, diferentes são o conteúdo, os objectivos e a metodologia que a caracterizam. Dela voltaremos a ocupar-nos com maior profundidade, dentro do contexto que enquadra as linhas mestras da nossa investigação.

NOTAS

- (1) *Pugio*, II, 10, ed. 1687, p. 395.
- (2) *Capistrum*, BNP, ms. lat. 3643, fl. 93<sup>v</sup>: "Librum cui Pugionem nomen imposui quaerat ipsumpe legat et relegat" *Pugio*, BNP ms. lat. 3357 (séc. XV), fl. 1. A introdução deste manuscrito do *Pugio* coincide com a do do colégio de Foix, que está na base da edição; cf. B. CARPSOV, *In Theologiam Judaicam*, in "Introductio" à edição do *Pugio* de 1678, pp. 123-124.
- (3) "Principaliter contra Judaeos, deinde contra Saracenos et alios..." diz ele no prólogo III, p. 2.
- (4) *Pugio. Proemium*, III-IV, p. 2
- (5) PEDRO MARSÍLIO, *o. c.*, fl. 161<sup>v</sup>
- (6) FR. DIAGO, *Historia de la Provincia...*, fl. 137<sup>v</sup>.
- (7) "cum nullus inimicus christianae fidei magis sit familiaris, magisque nobis inevitabilis quam Judaeos".  
*Pugio, Proemium*, II, p. 2. E noutro lugar. "Porro quia Judaei inter habentes legem primum sibi arrogant iocum, primi in hac secunda parte aggrediendi sunt" *Pugio* II, I, p. 260. Estas mesmas ideias tinham sido já desenvolvidas no "Proemium" do *Capistrum*; BNP, ms. lat. n. 3643, fl. 1.
- (8) *Pugio, Proemium*, x, p. 4.
- (9) "Conversionem etiam infidelium ardentem desiderans, rogavit doctorem sacrae paginae, magistrum in theologia Fratrem Thomam de Aquino, eiusdem Ordinis, qui inter omnes huius mundi clericos post Fratrem Albertum philosophum, maximus habebatur, ut opus aliquod faceret contra infidelium errores, per quod et tenebrarum tolleretur caligo et veri solis doctrina credere nolentibus panderetur. Fecit magister ille quod tanti patris humilis deprecatio requirebat et Summam quae contra gentiles intitulatur condidit, quae pro illa materia non habuisse parem credatur". PEDRO MARSÍLIO, *o. c.*, fl. 179<sup>v</sup>.
- (10) Um dos grandes promotores do movimento missionário e cultural dominicano, Humberto de Romans, Superior Geral de 1254 a 1263, dizia, no *De Officio Ordinis*: "É preciso também providenciar para que haja sempre na Ordem tratados contra os erros estranhos para elucidar os religiosos". Ap. A. BERTHIER, *Un maître orientaliste...*, p. 270; cf. J. J. BERTHIER, *B. Humbert des Romans Opera de vita regulari...*, p. 187; cf. UGO MONNERET de VILARD, *Lo studio...*, pp. 38-39.
- (11) "Studium linguarum pro fratribus sui Ordinis Tunicii et Murciae statuit, ad quae fratres cathalanos electos destinari procuravit, qui in multum fructum animarum profecerunt". P. MARSÍLIO, *l. c.*

- (12) M. GRABMANN, *Die werke des hl. Thomas von Aquin*, 2c Aufl., Munster im Westfalen 1931.
- (13) M. BOUYGES, *Le plan du "Contra Gentiles" de saint Thomas*, in "Archives de Philosophie", 3 (1925), Cahier II, pp.176-197.
- (14) A. BERTEN, *A propos de la Summa contra Gentiles*, in "Criterion", 4 (1298), pp.175-183.
- (15) D. SIEDLER, *Der Hl. Thomas von Aquin und die Mohamedanermission*, in "Pastor Bonus", 42 (1931), pp.370-371.
- (16) VALLS-TABERNER, *San Ramón de Penyafort*, Barcelona, 1936, pp.128ss.
- (17) A. WALTZ, O.P., *San Tommaso d'Aquino*, Roma, 1945, p.96.
- (18) M. BRAUM, *Missionary problems in the thirteenth century. A study on missionary preparation*, in "the catholic historical review", 25 (1939), pp.1946-1959.
- (19) CL. SUERMONDT, O.P., *S. Thomae Aquinatis Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M.*, t.13, pref., p.VI.
- (20) F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain, 1966, pp.319-320.
- (21) M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1950, pp.247-251.
- (22) J. M. COLL, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV, (Periodo Raymundiano)*, in "AST" 17 (1944), pp.115-138; ID, *San Raymundo de Peñafort y las misiones del Norte africano en la Edad Media*, in "MH", 5 (1948).
- (23) P. MARC, *Introductio, S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium, qui dicitur Summa contra Gentiles*, vol. I, Augustae Taurinorum, Marietti, 1967.
- (24) M. M. GORCE, *L'éssor de la pensée au Moyen Âge*, Paris 1933, pp.227-281; ID., *La lutte "Contra Gentiles" à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle*, in "Melanges Mandonnet", t.I, Paris, 1930, pp.223-243; ID, *La summa contra Gentiles et l'Averroïsme* in "DHGE" art. *Averroïsme*, vol. V.
- (25) H. M. FERET, *Recensiones*, in "BT", 3 (1930-1933).
- (26) Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentiles*, I, texte de l'édition léonine, Introd. de A. Gauthier.
- (27) Cf. ALVARO HUERGA, *Hipotesis sobre la génesis de la "Summa contra gentiles" y el "Pugio Fidei"*, in "Angelicum", 51 (1974), pp.336-338.
- (28) A. GAUTHIER, in *Introd. a Saint Thomas d'Aquin, Contra Gentiles*, p.87. Gauthier foi directamente contrariado por C. Vansteenkiste, O.P. in "Angelicum", 39 (1962) pp.248-249.
- (29) FR. QUINTIN TURIEL, O.P., *La intención de Santo Tomás en la "Summa Contra Gentiles"*, in "Studium", 14 (1974), p.400.



- (30) Incluímos nas "Summae contra Alchoranum" a *Explanatio Symboli* e a 1ª Parte do *Pugio*, como justificamos noutro lugar.
- (31) "Per hoc enim Judaeis falsiloquis lata valde spatiosaque subterfugiendi praeccluditur via, et minime poterunt dicere non sic haberi apud eos ut a nostris contra ipsos, ne interprete, veritas inducetur" *Pugio, Proem, X, p.4.*
- (32) Cf. J. NICKS, *La polémique contre les Juifs et le Pugio Fidei de Raymundo Martin, in "Mélanges offerts à Charles Moeller"*, Paris, 1914, pp.523-524.
- (33) MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, I, Madrid 1880, p.512.
- (34) Nisto coincide com o autor do *TCM*, ao apropriar-se da máxima de Beda Venerável: "Não existe nenhuma doutrina tão falsa que não inclua algo de verdadeiro"; *TCM*, p.936.
- (35) EI, tema *Martini (Raymond)* 1971, vol.II, 11, cols.1065-1066.
- (36) Cf. *Catálogo de Manuscritos, códices nn.706 a 821*, Coimbra, 1935, p.86.
- (37) Cf. G. ANTONIN, *Catálogo de los códices latinos de la real biblioteca del Escorial*, Madrid, 1913, t.II, p.524.
- (38) Cf. C. HALM ET MEYER, *Catalogus codicum latinorum bibliothecae Monacensis*, t.II, Parte IV, Monachii, 1881, p.122 .
- (39) AUGUSTE MOLINIER, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Mazarine*, I, Paris, 1885, p.385.
- (40) Cf. *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae*, t.I, p.385.
- (41) *Pugio*, ed. 1651, fl. Ar. (antes do sumário das matérias), ed. 1678, pp.123-124.
- (42) Cf. CH. KOHLER, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque de Sainte Geneviève*, t.II, Paris, 1896, p.8.
- (43) Cf. J. M. MARCH, *Un códex manuscrito del "Pugio de Ramón Martí*, BPT, n.89, in "BBC", 5 (1918-1919), pp. 195-198. Um monge, nos fins do século XVIII ou princípios do XIX, escreveu-lhe o título "Pugio Christianorum ad Imperatorum perfidiam jugulandum", o que o fez passar com esse nome ao catálogo provisório. Por sua vez, a capa traz o título errado "S. Raymundi de Peñafort Pugio Christianorum", talvez contemporâneo da nota anterior; cf. *Ib.*
- (44) JOAQUIM CARRERAS Y ARTAU, *o.c.*, I, p.58.
- (45) Cf. J. DOMINGUEZ BORDONA, *El Escritorio y la Primitiva Biblioteca de Santes Creus, Instituto de Estudios Tarraconenses, "Ramón Berenguer IV"*, Tarragona, 1952, p.78.
- (46) Notar que se trata do mesmo escriba do do ms. de Escorial.
- (47) *Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques des Départements*, t.VII, Paris 1885, pp.138-139.
- (48) L. DELISLE, *Cabinet des Manuscrits*, I, 473, 486-509; II, 374.
- (49) Cf. QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, p.397; A. BERTHIER, *a.c.*,

- pp.282-283.
- (50) A. MOLINIER, *o.c.*, t.I, Paris, 1885, p.385.
- (51) F. EHRLE, *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum...*, t.I (1890), p.172; cf. A. BERTHIER, *a.c.*, p.283, n.4.
- (52) Ap. A. PACIOS LOPES, *Disputa de Tortosa*, I, Madrid, 1957, pp.41-42, n.20. Dizen assim os citados números: n.23 - Item altre libre intitulat eldores de propietatibus rerum, qui tamen est tertia pars pugionis, n.27 - Item altre libre intitulatus pugio, sunt tamen interius sermones".
- (53) A. RUBIO Y LLUCH, *Documents per l'història de la cultura Catalana, Mig. Eval*, t.II, Barcelona 1921, p.233.
- (54) ID., *Ib.*, pp.233-234: "Quoniam ad consumationem operis seu libri qui vocatur Compendium Istoriale... fratrem Anthonium Ginebreda vestri ordinis oneravimus, necessarius est sibi liber vocatus *Pugio contra Judeos*, ideo volumus vosque rogamus quatenus ipsum librum vocatum Pugionem qui multiplicatus, ut audivimus, in vestro conventu habetur..."; cf. A. BERTHIER, *a.c.*, pp.283-284.
- (55) J. VILLANUEVA, *Bibliothecae Scriptorum Ordinis Praedicatorum a PP. Quétif et Echard ab initio Ordinis ad annum usque MDCCXXI adornatae continuatio* (ms. conservado no Instituto Histórico de Santa Sabina, em Roma), p.358; cf. T. KAEPELI, *Dominicana Barcinonensa*, in "AFP", 37 (1967), p.53.
- (56) "Habetur autem sic Pugio, et in eo fit mentio praedictorum operum, manuscriptus Neapolim Conventu nostro sancti Dominici". ANTONIO DE SENA LUSITANO, *Chronica et Bibliotheca*; cf. J. B. CARPZOVI, *Pugio*, Introductio, p.105.
- (57) JOAQUIM CARRERAS Y ARTAU, *La libreria d'Arnau de Vilanova*, in "AST", 11 (1935), p.69.
- (58) Basileia, 1550 e 1516; Paris, 1603; Francfort, 1612.
- (59) LAUREANO ROBLES, *Reportório de Historia de las Ciências Eclesiásticas en España*, III vol., Siglos XIII-XVI, Salamanca, 1971, p.61.
- (60) MATHEUS BEROALD, *Chronicon Scripturae sacre, Génova, 1575*, Lib. II, p.64 ap. F. SECRET, *Notes pour une histoire du Pugio fidei à la Renaissance*, in "Sefarad", 1960, fasc. 2, pp.402, n.5; cf. P. BAYLE, *Raymond Martí*, in "Dictionnaire historique et critique", Basle, 1738, 40 vol., V. L. SAULNIER, *Étude sur Beroald de Verville...*, B. *9<sup>me</sup> d'Human, et Ren.*, 1944.
- (61) F. SECRET, *a.c.*, p.404.
- (62) ID., *l.c.*
- (63) *Biblioteca Mazarine*, ms. n.796 (2138).
- (64) BNP, cota A. 1420 (III parte).
- (65) "Cum primum de editione *Pugionis fidei* ab eruditibus omnibus iamdiu expetita inter

nos serio agi coepit... eam ad perfectum finem perducere non posse sine opera tua rectissime iudicatum est".

- (66) J. DE VOISIN, *Liber de Lege divina... qui liber precursoris est ad R. M. pugionem fidei*, Paris, 1650, Prolegomena; cf. F. SECRET, *Une première oubliée du Pugio Fidei*, in "AFP", XXXVI, pp.453-454.
- (67) "Ac primum de Lege Mosis scripta, et non scripta agendum mihi esse intellexi, tum ut Proemium Pugionis illustrarem, tum ut suplerem ea quae desiderantur in primo libro Galantini..." J. DE VOISIN, *o.c.*, p.13.
- (68) "Is enim est, clarissime Vicine, ne quod dissimulem, labor ille tuus, ut necessario proemium ipsum *Pugionis* praecedere debere videatur, vel saltem cum eo simul, quia in eo de hac lege nominatim fit mentio... audacter institutiones illas tuas iuris divini (sic librum tuum de Lege divina vocare soleo) editionem *Pugionis* nostri praecedere velis, immo hunc ante ambulonem emitte... Parisiis, 1650" J. DE VOISIN, *Ib.*
- (69) A edição de 1687 contém, pois, além das notas de Voisin, o *De Lege Divina*, do mesmo autor e a *In Theologiam Judaicam* de B. Carpzovi, e termina com uma longa carta de Hermanus Judaeos, o *De sui conversione*. O volume assim constituído perfaz um *in-folio* de 1160 páginas.
- (70) MENENDEZ Y PELAYO, *I.c.*,
- (71) JOAQUIM CARRERAS Y ARTAU, *Arnaldo de Vilanova, apologista anti-judaico*, in "Sefarad", 7 (1947), fasc. I, p.50.
- (72) "Comperi quam sufficienter id doceat et ostendat illud gloriosum opus credo firmiter editum divino spiramine per ministerium et laborem praedicti viri, quia continet multa et clara testimonia pro articulis nostre fidei, que latuerunt in hebraica veritate". *Tetragammaton*, Cod. Vat. 3824, fl.13<sup>a</sup>-13<sup>b</sup>.
- (73) "Cette ouvrage, basé en grand partie sur la littérature rabinique originale, est le monument d'orientalisme le plus considerable du moyen âge". PIERRE MANDONNET, *La Théologie dans l'Ordre des Frères Prêcheurs*, in "DTC" t.6, 1, Paris, 1915, col.903.
- (74) "EJ", *I.c.*
- (75) JERÓNIMO DA SANTA FÉ, *Ad Convincendum perfidiam Judaeorum*, cap. II, ed. *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, vol.26, Lião, 1677, p.534<sup>b</sup>; cap.IV, p.535<sup>b</sup>.
- (76) Ver os textos Jerónimo nas *Actas da Disputa de Tortosa*, ed. ANTONIO PACIOS LOPEZ, *La Disputa de Tortosa*, Madrid, 1957, II vol., cf. o I vol., que é o *Estudio historico-crítico-doctrinal* do editor; cf. FREDERICO PEREZ CASTRO, *El manuscrito Apologético de Alfonso de Zamora*, Madrid-Barcelona, 1950.
- (77) PAULO DE BURGOS, *Scrutinium Scripturarum*, Cap. III, Paris, Johannis Frellon s/data, fl.12<sup>r</sup>; cf. I Parte, Dist. VIII, cap.15, e.c., fl.44<sup>r</sup>, exemplar com a nota

- manuscrita; "Usibus F. Jacobi Quétif, Paris, Or. Pr., 1666".
- (78) VICTOR PORCHETUS DE SALVATICIS, *Victoria adversus impios Hebraeos...*, Paris, 1520, fl.2<sup>ra</sup>; sobre a dependência, no respeitante à erudição árabe; cf. v.g. fls.31<sup>va</sup>-32<sup>va</sup>; aí aparece o célebre texto sobre o paraíso muçulmano, comum ao *Capistrum* e ao *Pugio*, e paralelo do de S. Tomás de Aquino na *Summa Contra Gentiles*, I, 6.
- (79) Cf. FREDERICO PÉREZ CASTRO, *o.c.*
- (80) PETRUS SCHWARTZ, *o.c.*, fls.24ss.
- (81) AFONSO DE SPINA, *Fortalitium Fidei*, Lib. III, consid. IV; III P., c.8; cf. J. CH. WOLF, *Bibliotheca Hebraea*, I, Hamburgo, 1715, p.1122.
- (82) FREDERICO PÉREZ CASTRO, *o.c.*, p.LXIII.
- (83) *Ib.*, pp.LXXXIX-CI.
- (84) BNP., ms. lat.4230, fls.139<sup>ra</sup>-151<sup>va</sup>; cf. ed. de FRANCISCO CANTERA BURGOS, *El Tratado "Contra caecitatem Judaeorum de Fray Bernardo Oliver*, Madrid-Barcelona, 1965.
- (85) NICOLAU EYMERICH, *Directorium Inquisitionis*, Roma, 1587.
- (86) NICOLAU DE LIRA, *Postillae Perpetuae sive Brevia Commentaria in Universa Biblia*, Roma, 1471-1472; Colónia, 1478; Veneza, 1428; Lião, 1545, etc.
- (87) NICOLAU DE LIRA, *Tractatulus...* contra quendam judaeum ex verbis Evangelii Chriti et ejus doctrinam impugnantem, in "*Biblorum Sacrorum Tomus Sextus*", Lião, 1545.
- (88) *Pugio*, III, III, VII, p.750; Nicolau de Lira, *Tractatulus...* contra quendam Judaeum, Lião, 1545, fl.281<sup>v</sup>; *Corte Enperial*, ms. R5-6-2 da *Bibliot. Munic. Porto*, fls.112<sup>v</sup>-113; cf. J. M. DA CRUZ PONTES, *Estudo para uma edição crítica do Livro da Corte Enperial*, Universidade de Coimbra, 1957, pp.181-182.
- (89) *Pugio*, II, 3; pp.269ss.
- (90) PAULO DE BURGOS, *Scrut. Script.*, I Parte, Dist. III, cap.III, *l.c.*, fl.12.
- (91) *Pugio*, edição de 1687; pp.961+5 não numeradas; na edição de 1651 ocupa as pp.745-750. Já Maussac, ao preparar a edição do *Pugio* que viria a realizar Voisin, manifestara a intenção de tornar público o plágio de Galatino, juntamente com o aproveitamento confessado de Porcheto, como consta do título explicativo do *Pugio Fidei* que precede a dedicatória deste ao cardeal Richelieu, datada de 1642, e que se encontra na biblioteca nacional de Paris com a cota A.1420: "Raimundi Martini *Pugio Fidei...* ex quo non modo Porcheti Victoria parta est, sed et ipsi Petri Galatini duodecim libri de Arcanis Catholicae veritatis, deprompti sunt, supresso auctoris nomine".
- (92) QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores...* I, p.397.
- (93) F. SECRET, *Notes pour une histoire du Pugio Fidei à la Renaissance*, in "*Sefarad*",

- 1960, fasc. 2, p.407, n.17.
- (94) DU PLESSIS MORNAY, *De la vérité de la religion chrétienne...*, Antuérpia, 1581, p.552.
- (95) ID., *Ib.*, p.552.
- (96) ID., *Ib.*, p.559.
- (97) ALAIN DE VARENNE, *In Canticum canticorum Salomonis, s.l.*, 1526, fl.XXXVI; cf. fls.CXIIIIV, CXXV.
- (98) LÉON BRUNSCHVIG, *Pensées de Blaise Pascal*, "Les Grans Écrivains de la France", Tom. I Paris, 1904, p.XCI.
- (99) Pascal cita o *Pugio* na secção XI, frag. 726, ao tratar das profecias: "Pug. p.659, Talmud: C'est une tradition entre nous que, quand le Messie arrivera, la maison de Dieu, destituée à la dispensation de sa parole, sera pleine d'ordure et d'impureté, et que la sagesse sera corrompue et pourrie; ceux qui craindront de pécher seront réprouvés du peuple, et traités de fous et d'insensés".  
Ed. Brunschvig, XIV, pp.1925-1926. A citação em causa é uma assimilação de textos que se encontram efectivamente na página 659 da edição de 1651 do *Pugio* e corresponde à Part. III, Dist. III, c.16, 7.
- (100) MIGUEL ASÍN PALACIOS, *Huellas del Islam*, Madrid, 1945, p.226; cf. A. MOLINIER, *introduction a: Pensées de Pascal*, Paris, 1877, pp.XXXIss. Este autor, bom conhecedor de Pascal mas bem alheio à problemática de Martí, reconhece, no entanto, quanto o primeiro está dependente do segundo; cf. P. VULLIAUD, *La Kabbala Juive, histoire et doctrine; essai critique*, II, Paris, 1923, pp.197-204.
- (101) *Pensées*, fr.624, 687, 726, 760 e outros.
- (102) *Pensées*, fr.446.
- (103) Ed. Léon Brunschvig, vol.II, Paris, 1925, pp.359-363.
- (104) Pode ver-se um esboço de análise comparativa em P. VULLIAUD, *o.c.*, pp.202-203.
- (105) A Cristologia é tratada em três tempos: na 2ª parte: Realização das profecias Messiánicas; na 3ª parte: Dist.1, caps.9-10; O Verbo no contexto trinitário; na 4ª parte, Dist. III, caps.16-19; Cristo na economia da salvação.

### III. A PROBLEMÁTICA DO *VOCABULISTA IN ARABICO*

Em 1871, C. Schiaparelli publicava em Florença o *Vocabulista in Arabico*, a partir do Códice n. 217 da Biblioteca Ricardiana da mesma cidade (1). O códice, em pergaminho, consta de 290 folios, in 8º, do século XIII.

Depois de ter pertencido, na primeira metade do séc. XV, ao bibliófilo florentino Niccolò Nicolli, passou à livraria do convento de S. Marcos de Florença e ocupa na edição de Schiaparelli 641 páginas, precedidas por um prefácio de XXIII.

Trata-se de uma obra que só encontra paralelos medievais em duas outras:

- no *Glossarium latino-arabicum* arrancado por Seybold, em 1900, a um códice de Leyden, (2) do século XI, e que foi provavelmente escrito em Castela ou em Portugal, mas certamente na Península Ibérica, nos séculos IX e X (3);
- no *Vocabulário* que Pedro de Alcalá publicou em Granada, em 1505, 13 anos após a queda desta cidade.

O *Vocabulista* divide-se em duas partes: a primeira, árabe-latina; a segunda, bastante mais extensa, *latina-árabe*.

Como é natural, ao tratar-se de uma obra de tão alto valor cultural, criou-se à sua volta a preocupação de determinar a época e o lugar em que foi escrita e o autor que a escreveu. Já no prefácio, o editor chamava a atenção para um diálogo entre um muçulmano e um cristão, explicitamente chamado *Ramondo Martín*, diálogo que precede o *Vocabulista* propriamente dito e que foi escrito por mão aparentemente contemporânea e idêntica à do todo (4). Com efeito, a determinada altura, diz o muçulmano: "ó tu, que tens o nome de Raimondo e o apelido de Martí; diz-me...". A identificação do interlocutor

cristão com o arabista e islamólogo que foi Ramón Martí, num manuscrito que se atribui ao século XIII, século profundamente marcado pela presença actuante do douto arabista dominicano, é, por si, razão mais que suficiente para não duvidarmos da sua autenticidade. Mas há mais: há uma sintonia marcada de fundo e de forma, do diálogo em questão, com a obra de Raimundo Martí.

O diálogo põe em confronto a tese muçulmana da inimitabilidade e consequente superioridade literária do Corão em relação à eloquência profana, com a tese cristã de que o mesmo Corão, "ainda que chegasse ao sumo grau" da eloquência, "não constituíra milagre nem prodígio", tanto mais que foi escrito por um "mestre possuído pelo Demónio", de que nem se atreve a dizer o nome (5). Esta mesma tese cristã encontramos-la explicitamente exarada no *Capistrum Judaeorum* e no *Pugio Fidei*, ao atacar a petulância de Maomé, "que pretendeu que a eloquência do Corão fosse considerada um milagre" (6).

A *Explanatio Symboli* sublinha a falsidade do Corão e a sua origem humilde, ao afirmar, a propósito da acusação islâmica da corrupção dos livros sagrados cristãos: "Donde se vê que, suggestionado pela astúcia do Demónio e também pela malícia dos homens, afirmou isto em apoio do seu erro" (7). Um pouco mais adiante, a propósito da acusação maometana de que o nome do Profeta foi retirado do Evangelho, diz: "É, portanto, uma fútil evasiva a que se assume na defesa do seu erro" (8). O *TCM*, no lugar paralelo a este passo, é ainda mais explícito, ao dizer: "Cesse, portanto, a fútil evasiva que se assume na defesa da mentira e do erro" (9). A origem miraculosa e a sublimidade do Corão, proclamadas pelos muçulmanos como sinais da missão profética de Maomé, são aproveitadas com objectivo polémico em duas outras passagens do *TCM*: uma, a partir de Buḥārī, quando contrapõe o Corão aos milagres propriamente ditos dos outros profetas: "a mim, porém, foi-me dada a inspiração que Deus me concedeu" (10). Outra, quando afirma, ironicamente, ser tal a sublimidade do Corão que alguns demónios, ao ouvi-lo proclamar,

"acreditaram e se fizeram sarracenos" (11).

É conhecida por outras fontes a actividade polémica de Ramón Martí. Nela sobressai a capacidade de desfazer o mito da transcendência do Corão. Raimundo Lulo narra, com bastante insistência, o diálogo que aquele missionário dominicano teve, em 1269, com o douto rei de Túnis, Abū 'Abdallān Muḥammad I al-Mustansir (1249-1277), a quem conseguiu provar, "por costumes e exemplos, que a lei de Maomé era errónea e falsa". Esta caracterização do diálogo quadra perfeitamente com a temática da primeira parte do *TCM* (12).

Fernando de la Granja tornou conhecida, em 1966, uma polémica havida no séc. XIII entre al-Husayn Ibn 'Atiq Ibn al-Husayn Ibn Rašīq al-Raglīt, Abū 'Alī de *Kunya* e um grupo de monges, em que "levava a voz cantante um que vinha da região de Marrākūš, homem eloquente, compreensivo e moderado na discussão", conhecedor exímio do Corão, da língua e da literatura árabe. O diálogo, contado pelo próprio Ibn Rašīq e transmitido por Ibn al-Ḥatīb em *Ihāta*, teve lugar durante uma "reunião daqueles monges, que se celebrava numa casa, dentro da qual havia uma igreja que muito estimavam" (13). O tema foi o mesmo do transcrito no *Vocabulista*, isto é, a inimitabilidade (i'jāz) do Corão. Esses religiosos consagravam-se "à vida devota e ao estudo das ciências, mas estavam interessados, sobretudo, pelas ciências dos muçulmanos e por traduzi-las para a sua língua, com o objectivo de as criticar..., pelo desejo de estabelecer polémica com os muçulmanos e com a intenção avessa de atrair os mais débeis de entre eles". O próprio Fernando de la Granja admitiu no seu estudo a hipótese de ser Ramón Martí o interlocutor cristão que nessa altura se encontraria no *Studium* dominicano de Múrcia. A hipótese é muitíssimo provável, já que a descrição que Ibn Rašīq faz do religioso de "voz cantante" se aplica quase totalmente ao grande arabista Raimundo Martí. O facto de dizer que vinha da região de Marrocos (*min bilād Marrākūš*) não oferece grande dificuldade, apesar da inexactidão, já que muito frequentemente, em documentos



medievais, o termo *Marrākuš* é extensivo a todo o Norte de África, sobretudo quando se refere ao campo religioso cristão, em que a jurisdição episcopal e missionária devia ter uma grande elasticidade territorial (14).

No princípio do século XIII, J. Vitry identificava Marrocos com Túnis, ao dizer que o Miramolim tinha a sua sede em "Marrocos, que outrora se chamava Cartago" (15).

A data proposta pelo articulista parece-nos, no entanto, demasiado antecipada. A vinda daquele grupo de religiosos não deve ter sido na sequência do estabelecimento da suzerania castelhana sobre Múrcia, em 1243, mas sim depois da conquista definitiva da mesma pelas armas de Jaime I de Aragão, unidas às dos castelhanos, em 1266. Só nessa altura, muitos anos depois de Raimundo Martí ter estudado em Túnis, é que deve ter sido criado, por S. Raimundo de Penhaforte, o *Studium Arabicum e Hebraicum* de que fala Pedro Marsílio, na crónica latina do rei Jaime I de Aragão (16).

De tudo quanto fica dito, podemos dizer que o diálogo inserido no Vocabulista quadra perfeitamente com a personalidade e a obra de Raimundo Martí, pelo que não podemos pôr em dúvida a autenticidade da atribuição a este autor. Isto não quer dizer que o *Vocabulista* propriamente dito tenha de ser necessariamente atribuído ao mesmo autor, já que, como muito bem nota Schiaparelli (17), aquele texto podia ter sido incluído pelo copista na obra para ocupar espaços vazios, tal como acontece com o texto que lhe segue e que provém de outro autor. Será a análise interna da obra que terá de esclarecer da sua atribuição ou não a Raimundo Martí. Essa análise foi já tentada, parcialmente, por vários autores. Espera-se que alguém, conhecedor da língua árabe e da literatura islamo-cristã medieval, a possa fazer competente e exaustivamente.

Para Schiaparelli, "o nome de Raimundo Martí e o carácter do livro" levaram-no a pensar nos *Studia* que, no século XIII, surgiram na parte oriental

de Espanha" (18).

Para Dozy (19), o *Vocabulista* "foi composto no Oriente da Espanha, na Catalunha ou no reino de Valência, talvez pelo dominicano Raimundo Martí". Em todo o caso, situa-o na 2ª metade do século XIII.

Simonet, (20) analisando "a quantidade de vocábulos dos romances catalão, valenciano e castelhano, em correspondência directa com os árabes e as notas e glosas marginais", diz que é de origem espanhola, da parte Oriental da Península, talvez da Catalunha e, provavelmente, de Raimundo Martí. González Palencia (21), Juynboll (22) e Bischoff (23) aceitam, sem análise crítica, a atribuição a Martí. A mesma opinião, como provável, seguem Sarton (24) e Koningsveld (25).

Colin (26), Menéndez Pidal (27) opinam pela origem aragonesa do livro.

Para Griffin (28), que estudou exaustivamente o problema, o *Vocabulista* é um dicionário árabo-andalus vulgar, com elementos clássicos. O manuscrito da Riccardiana podia ter sido escrito nas Baleares. Os catalanismos são, na sua maioria, do catalão oriental, mormente das Baleares. A análise que faz de muitos dos seus vocábulos levam-no a excluir a hipótese de ser originário de Valência ou de outra região do catalão ocidental, ainda que haja nele formas dessas regiões. Há, no entanto, glosas não catalãs, oriundas do léxico provençal e aragonês que, a terem sido escritas nas Baleares, se explicariam pela presença de gentes aragonesas e occitanas na conquista de Maiorca. Em todo o caso, o original deve ter sido catalão, do séc. XIII, e foi glosado por outro ou outros autores e integralmente copiado por aquele que é o ms. ricardiano n. 217.

Griffin, após esmerada e documentada análise filológica do *Vocabulista*, admite a hipótese de este poder relacionar-se com o mosteiro de Miramar, em Maiorca.

De acordo com os princípios expostos por Griffin, sugerimos outra hipótese, que vai de encontro à atribuição generalizada e fundamentada da obra a Raimundo Martí. O *Vocabulista* teria sido fruto e, ao mesmo tempo, instrumento de trabalho da equipa de arabistas dominicanos que, em 1250, foi nomeada pelo capítulo provincial de Toledo para o *Studium Arabicum* (29). A aprendizagem do árabe em ordem às lides apostólicas e ao futuro ensino não podia fazer-se cabalmente sem o apoio de um léxico latino-árabe e árabe-latino. Conscientes dessa necessidade básica, esse grupo de eruditos directamente mergulhados no mundo árabe, que os circundava, e no mundo hispânico e, nomeadamente, catalão, de que provinham, lançou mãos à obra e foi pondo, por escrito, os elementos lexicais, que teórica e praticamente surgiam no seu dia-a-dia. A alma inspiradora e coordenadora de toda essa actividade era Raimundo Martí, oportunamente evocado no diálogo a que já longamente nos referimos. A natureza catalã diversificada da obra, aglutinando outros elementos hispânicos e mesmo occitanos, explicar-se-ia pela diversidade de proveniência (30) dos que nele intervieram.

Sendo assim, o *Vocabulista in arabico* seria uma obra de Raimundo Martí, para a qual contribuíram outros arabistas que, com ele, directa ou indirectamente, trabalharam.

A influência do *Vocabulista* foi grande, mesmo sobre autores do nosso tempo, tais como R. Dozy, Francisco J. Simonet, D. A. Griffin e M. Sanchis Guarner (31).

Esperamos que uma tese de doutoramento que sabemos estar a ser feita na Catalunha sobre esta obra tão importante como esquecida, venha responder às interrogações levantadas por estas páginas e, simultaneamente, conduzir a uma nova edição que torne o seu acesso possível a todos os estudiosos do intercâmbio cultural islamo-cristão medieval (32).

NOTAS

- (1) Na biblioteca Nacional de Munique existe um manuscrito, sob o número 906 do catálogo de Aumer, que contém a parte árabe-latina do Vocabulista; JOSEPH AUER, *Die arabiscen Handschriften der K. Hof und Staats-bibliothek in Munchen*, Munchen, 1866; cf. C. SCHIAPARELLI, *o.c.*, p.XXI. Dozy assinalou a existência de outro manuscrito, mais perfeito e mais completo do que os de Florença e Munique, em Leiden, Voc. 231; R. DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1881, vol.I, p.X.

O Lib. 39/2 do arquivo da Catedral de Burgos, fls.425<sup>v</sup>-429<sup>r</sup>, contém o inventário de 19 de Dezembro de 1486 da Biblioteca que D. Luis de Acuña, bispo de Burgos desde 1456 a 1459, deixou a seu filho Diego Osorio, por testamento ratificado em 13 de Setembro do ano anterior, véspera da sua morte. Trata-se de uma colecção de 363 livros. No n.157 consta o *Vocabulista* que é, muito provavelmente, a obra em questão. Onde terá ido parar?

Cf. NICOLAS LOPES MARTÍNEZ, *La Biblioteca de D.Luis de Acuña en 1496*, in "Hispania", 1980, pp.79-110.

- (2) *Glossarium Latino-Arabicum, ex unico qui extat codice Leidensi, undecimo saeculo in Hispania conscripto*, ed. por Ch. F. Seybold, in *Setitische Studien*, 15-17, Berolini, 1900.
- (3) Cf. BERTONI, *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal*, Madrid, 1925-1926, I, p.52; CH. F. SEYBOLD, *o.c.*, R. MENÉNDEZ PIDAL, *Origenes del Español. Estado linguístico de la Peninsula Ibérica hasta el siglo XI*, Madrid, 1980; J. COROMINAS, *Diccionario Crítico Etimológico de la lengua castellana*, Madrid; M. SANCHIS GUARNER, *El mozarabismo peninsular*, in *Enciclopedia lingüística hispánica*, I, Madrid, 1960, pp.296-297.
- (4) Em *Apêndice Documental* oferecemos o texto árabe e respectiva tradução.
- (5) "Impugno o Corão daquele cujo nome, em língua simples e clara termina por *dál* e principia por *mim*". Refere-se claramente a Muhammad.
- (6) "Miracula quippe testante Alcorano, nulla unquam ostendere potuit, quamvis eloquenciam Alcorani miraculum reputari uoluerit, sed dixit se in armorum potencia missum. Quod miraculum eciam latronibus et tirannis non deest. Capistrum Judaeorum, Ratio VII, *BUBol*, ms. n.1675, fls.44<sup>v</sup>, 8-45<sup>v</sup>, 20; BNP, ms. lat. 3643, fls.40<sup>r</sup>, 25-45<sup>p</sup>, 1. O texto do *Pugio Fidei* é literalmente o mesmo; II, VIII, XIII, ed. p.368; cf. lugar paralelo em S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, I, VI.
- (7) *Exp.* 455, 10-11.

- (8) *Ib.*, 455, 27-28.
- (9) *TCM*, p.1013.
- (10) *Ib.*, 29-30.
- (11) *Ib.*, p.20; cf. *Co.* 72, 1-2.
- (12) R. LULO, *Liber de Acquisitione Terrae Sanctae*, ed. E. LONGPRÉ in "Creterium", 3 (1927), p.276; cf. ID., *Liber de Fine*, in "*Divi Raymundi...* Palmae Balear, 1665, dist. I, p.V, p.52; ID., *Convenientia Fidei et Intellectus*, Pars III, ed. Salzinger, *Opera Omnia*, IV, 11, Moguntie, 1729, p.4; ID., *Disputatio Fidei et Intellectus*, Pars I, ed. Salzinger, *Op. Om.*, IV, 82 Mog., 1729, p.2; J. CH. LAVAJO, *Um confronto metodológico no diálogo islamo-cristão medieval, Raimundo Martí e Raimundo Lulo*, sep. de "História das Ideias", Coimbra 1981 e "Publicações da Universidade de Évora", "Estudos Árabes", n.2 (1983).
- (13) FERNANDO DE LA GRANJA, *Una polemica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio*, in "Al-Andalus", 31 (1966); pp.47-72. Em *Apêndice* oferecemos a tradução desse texto.
- (14) Em 1255, D. Rodrigo Jiménez de Rada, arcebispo de Toledo, dava cumprimento ao pedido do Papa Honório III "ut in episcopum consecreres aliquem de Ordine Predicatorum Marrochiis mittendum", consagrando Fr. Domingos. Nesse mesmo ano, em 8 de Novembro, o Papa escrevia uma carta a Fr. Domingos, em que o apelida de "Reitor dos cristãos" de Marrocos, com jurisdição sobre o Norte de África. Em 1233 (27 de Maio), uma bula de Gregório IX recomenda o bispo de Fez, Fr. Ângelo, ao Miramolim. Em 1246, Inocêncio IV nomeava Fr. Lopes Fernández, de Ain bispo de Marrocos. A sua jurisdição e, conseqüentemente, a sua diocese abrangia toda a África Setentrional, como pode ver-se pelos numerosos apelos de apoio a esse prelado que o Papa fez, sucessivamente, aos arcebispos de Tarragona e Génova, aos bispos de Valência, Maiorca, Narbonne, Bayonne, Barcelona, Marselha, Porto, Burgos e Pamplona, e aos povos e concelhos das mesmas cidades; aos ministros, custódios e guardas dos franciscanos; a Jaime I de Aragão, e aos reis de Navarra, Castela e Portugal; aos cristãos que viviam na África; aos Mestres e Cavaleiros da Ordem de Santiago e de Calatrava; aos reis de Túnis e Marrocos; aos arcebispos e bispos do orbe católico, principalmente de Espanha e Portugal; aos cristãos de Marrocos.
- ATANÁSIO LOPES, *Obispos en el Africa Septentrional desde el siglo XIII...*, Tanger, 1914, pp.5-42.
- (15) "Et regni sui solium in civitate Maroch, quae quondam Carthago dicebatur" J. VITRY *Historia Ierosolimitana Abreviata...*, ed. BONGARS, in "Gesta Dei per Francos", Hanover, 1601, I, p.1061; cf. p.1071. A mesma identificação Cartago-Marrocos tem, na dependência de Vitry, Marino Sanuto, em 1321; cf. *Liber Secretorum...*, ed.

- BONGARS, *Ib.*, I, p.127.
- (16) "Studium linguarum pro fratribus suis Tunicii et Murciae statuit, ad quos fratres cathalanos electos destinari procuravit, qui in multum fructum animarum profecerunt, et in suae decoratum speculum nationis..." "BCB", ms.1018, fl.197<sup>r</sup>.
- (17) C. SCHIAPARELLI, *o.c.*, p.XLX-XX.
- (18) *Ib.*, p.XX.
- (19) R. DOZY, *o.c.*, vol.I, Leiden-Paris, 1927,p.X.
- (20) FRANCISCO JAVIER SIMONET, *Glosario de Voces Ibéricas y Latinas*, Madrid, 1888, pp.CLXIV-V.
- (21) A. GONZÁLEZ PALENCIA, *História de la Literatura árabe-española*, Barcelona, 1928, pp.292-293.
- (22) W. M. C. JUYNBOLL, *History of Arabists in the Netherlands of the 17<sup>th</sup> century*, 1931, p.13.
- (23) B. BISCHOFF, *the study of foreign languages in the Middle Ages*, in "Mittelalterliche", vol.2 Stuttgart, 1967, p.231; cf. "Speculum", 36 (1964).
- (24) GEORGE SARTON, *Introduction to the History of Science*, vol. I, Baltimore, 1953, p.782-3.
- (25) Van KONIGSVELD, *The Latin-Arabic Glossary of Leiden*, Leiden, 1977, pp.1, 2, 64.
- (26) G. S. COLIN, in "Hesperis", 14 (1932), p.93.
- (27) R. MENÉNDEZ PIDAL, *Orígenes, del español...*
- (28) DAVID A. GRIFFIN, *Los mozarabismos del "Vocabulista" atribuido a Ramón Martí*, Madrid, 1961, Aconselhamos esta obra a quem queira aprofundar mais a problemática em causa.
- (29) *Acta Capitulum Provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, ed. Douais, Tolouse, 1894, pp.613-614. O *Studium Arabicum* dominicano era o de Túnis; posteriormente passaria para Múrcia, com uma existência intercalar, talvez em Barcelona. Cf. J. CH. LAVAJO, *Túnis...*, *IO.*, *A Ordem dos Pregadores...*
- (30) O já citado Texto de Marsílio, e confirmado pelos cronistas posteriores, refere explicitamente a proveniência dos religiosos arabistas, ao dizer que eram *fratres cathalanos electos*. E, de facto foram-no, tal como foi já repetidamente notado pelos que se têm debruçado sobre este tema. Sete de entre eles têm apelido catalão, entendendo este termo no sentido lato, que então incluía os valencianos e os maiorquinos. Fr. Arias tinha o nome castelhano e deve tê-lo sido na realidade.
- (31) R. DOZY, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, Leiden, 1896; FR. J. SIMONET, *o.c.*, D. A. GRIFFIN, *o.c.*, M. SANCHIS GUARNER, *Introducción a la historia linguística de Valencia*.
- (32) Além da bibliografia citada ao longo deste capítulo, podem ler-se com proveito os

seguintes estudos: A. BERTHIER, *Un maître orientaliste du XIII<sup>e</sup> siècle, Raymond Martin, O.P.*, in "AFP", VI (1936), p.293; A. CORTABARRIA, *El estudio de las lenguas en la Orden dominicana*, in "EF", XIX (1970), pp.77-127 e 359-392.

C. A. NALLINO, *Celestino Schiaparelli*, in "Rivista degli studi orientali", VIII (1919-1920), pp.451-464; J. A. HAYWOOD, *Arabia lexicography. Its history and its place in the general history of lexicography*, Leiden, 1960.

#### IV. AS *SUMMAE CONTRA ALCHORANUM*

Afirma uma tradição ininterrupta de quase sete séculos que Ramón Martí escreveu uma ou várias obras de polémica contra o Islão. O nome preciso e original dessas obras é-nos hoje desconhecido, como desconhecido se supõe o seu paradeiro. Embora a tradição bibliográfica afirme com insistência que as obras em questão eram já desconhecidas no século XVIII, os autores referem repetida e explicitamente que elas foram escritas. Assim, *Cave* diz simplesmente: "...et Summas contra Alcoranum Sarracenorum, que tamen interiisse videntur" (1). Quétif-Echard, referindo-se às *Summae Sarracenorum*, tenta encontrar a causa do desaparecimento das mesmas: "Has forte Arabice scripsit, et ideo neglectae alicubi jacent" (2). Por sua vez, *Touron*, aceitando a hipótese de Quétif-Echard, esclarece que essas obras não foram impressas e que os próprios manuscritos desapareceram:

"Ceux [ouvrages] qu'il avoit composés pour refuter l'Alcoran, n'ont point été imprimés; non plus que son Abrégé contre les erreurs des Juifs; on n'en trouve pas même aujourd'hui les Manuscrits; peut-être parce que les premiers étant composés en Arabe, et le dernier en Hébreu, les Théologiens Catholiques, communément peu versés dans ces langues, les ont trop négligés" (3).

Isto que aconteceu com as *sumas* anti-islâmicas, aconteceu igualmente com as outras obras de Ramón Martí. O *Capistrum Judaeorum* já no século XVI era considerado perdido (4). Da *Explanatio Symboli Apostolorum* veremos mais adiante a história bibliográfica. Quanto ao título das *sumas* em questão, não deve surpreender-nos a variação de formas sob que elas aparecem; com efeito, na Idade Média, as obras mudavam frequentemente de título, de acordo com os objectivos gerais dos códices em que eram inseridas e ainda com o capricho dos copistas; quanto ao paradeiro das mesmas, espero chegar noutra lugar, a conclusões que creio definitivas.



Por ora, baste-nos a análise dos documentos que estratificam a tradição constante de que R. Martí escreveu a obra a que aludimos (5). Prescindiremos, intencionalmente, da multiplicidade de testemunhos que, nos séculos XIX e XX, se limitam a repetir, na maioria dos casos sem qualquer preocupação de ordem crítica, aquilo que beberam em fontes, muitas das vezes, secundárias.

Em crítica histórica não há nada tão seguro como ir às fontes originais e interpretar directamente os documentos. Eles são depositários da leitura que os seus autores fizeram dos acontecimentos.

Para nos certificarmos de que uma suposta obra, de há mais de setecentos anos, foi ou não escrita e que ainda existe, temos de percorrer, sistematicamente, todo o campo das hipóteses.

Como teremos ocasião de verificar, em relação às *Summae contra Alchoranum* os testemunhos sucedem-se cronologicamente, na dependência textual dos primeiros elos da cadeia historiográfica, de que uns se servem, aclarando, e outros, deturpando. Vamos, pois, seguir o método cronológico que, neste caso, se nos afigura o mais seguro. Para evitar repetições inúteis, reservarei para outro capítulo o testemunho valioso de Raimundo Lulo e isto por duas razões: porque é um testemunho implícito daquilo que queremos provar e porque, apesar de implícito, se reveste de um valor particularmente probativo da tese que apresentamos.

#### 1. O testemunho de Pedro Marsílio

"Exivit ad terram ille qui equis praeerat et invenit duos fratres Praedicatores in terra, qui tunc venerant Tunicio, videlicet Fratrem Franciscum Cineris, et Fratrem Raimundum Martini... Et ipsi ad Montepessulanum ascenderunt. Erat frater iste dignus memorie Frater Raimundus Martini persona multum dotata, clericus multum sufficiens in latino, philosophus in Arabico, magnus rabinus et magister in Hebraico, et in lingua Chaldaica multum doctus. Qui de Sobiratis oriundus, nedum Regi,

verum sancto Ludovico regi Francorum et illi bono rege Tunicii clarissimus et familiarissimus habebatur. Qui talentum suae scientiae non abscondens, duo opera fecit ad convincendum perfidiam Iudaeorum, in quibus excellenter relucet sua sapientia. Fecit et diversa opera contra sectam Sarracenorum, eloquentia plena ac veritate fundata; ut merito corpore mortuus Deo vivus eius memoria non deficiat, sed inter viros illustres sui Ordinis perpetuo habeatur. Hic ab ingressu ordinis quinquagesimum annum agens, tam reverenda canitie dives, eius sensibus etiam propter tantum senium minime immutatis, Barcinone quievit" (6).

Foi este o texto-base de toda a tradição historiográfica que, na maioria dos casos, o conheceu, não directamente, mas através de Francisco Diago.

Nele encontramos, a afirmação clara e inequívoca de que Martí escreveu "diversas obras contra a seita dos sarracenos, cheias de eloquência e bem assentes na verdade". Marsílio não diz os seus nomes porque, ao escrever a vida do rei Jaime I, em linguagem de crónica, intessava-lhe apenas fazer a apresentação dos personagens que surgiram na vida daquele monarca e que, de alguma maneira, interferiram na sua actuação concreta. No contexto dramático da tempestade que quase o vitimara, o soberano foi obrigado a desistir do intento de ir em cruzada à Terra Santa (7). Ao desembarcar na praia de Águas Mortas, encontrou-se, fortuitamente, com dois missionários, defensores entusiastas dessa cruzada, que regressavam de Túnis ; eram eles Fr. Francisco de Cendra e Fr. Ramón Martí.

A crónica original catalã, escrita por Jaime I - *Libre dels Feits del rey En Jacme* - que serviu de base à crónica latina de Marsílio, limitara-se a narrar, no capítulo 490, o referido encontro, citando apenas o nome dos religiosos. Pedro Marsílio, que não se contentou com fazer uma simples tradução, mas tentou reconstituir com maior precisão a verdade histórica, abreviando uns capítulos, ampliando outros e ainda introduzindo alguns inteiramente originais, redigiu nesta passagem uma pequena biografia dos

missionários em questão, com elementos novos, alguns deles posteriores à morte de Jaime I. Falando de Ramón Martí, era importante salientar os seus conhecimentos de línguas, em especial as orientais, que em tempos de cruzada estavam na ordem do dia e, bem assim, realçar o valor científico-apologético do douto missionário catalão, ilustrado pelas suas próprias obras: "escreveu duas obras contra a perfídia dos judeus... e várias contra a seita dos sarracenos". Marsílio não se preocupou com o nome das citadas obras, certamente porque elas eram de sobejo conhecidas dos leitores, já que se revestiam ainda de plena actualidade e de importância candente no clima político-religioso que então se vivia. É interessante notar a igualdade de tratamento que o cronista dá às obras de polémica judaica e islâmica. Umhas e outras aparecem sem título; umas e outras são caracterizadas pelo seu valor científico: nas judaicas "brilha excelentemente a sabedoria"; as islâmicas são "cheias de eloquência e apoiadas na verdade". Sabemos hoje que as primeiras são o *Pugio Fidei* e o *Capistrum Judaeorum*; quanto às segundas, sabemos que já no tempo de Quétyf-Echard (século XVIII), se consideravam perdidas (*neglectae alicubi jacent*).

Não há razão alguma que nos permita fazer qualquer reserva ao testemunho de Pedro Marsílio sobre a existência destas obras de diálogo islamo-cristão. Com efeito, Marsílio nasceu por volta de 1250 (8) e entrou ainda jovem para a ordem dominicana. Estudou em Barcelona, precisamente no convento a que Raimundo Martí regressou após o encontro com Jaime I, durante a viagem cuja narração serve de contexto ao texto acima citado. Nessa altura, a idade de Pedro Marsílio rondava pelos 19-20 anos. Não possuímos elementos que nos garantam ter sido aluno do grande mestre de Santa Catarina, mas é muito provável que o tenha sido. Seja como for, não podemos duvidar, de que o conheceu, pessoalmente e através dos seus escritos. Sendo assim, ser-lhe-ia cientificamente muito arriscado trair a verdade histórica ao referir-se a

factos e personagens ainda bem vivos na memória dos seus leitores e, em especial, dos seus irmãos de religião, bem como a livros de que os missionários se serviam no dia-a-dia do seu labor apostólico. Faltar ao rigor histórico, equivaleria a sujeitar-se a ser contraditado pelos religiosos seus contemporâneos e de R. Martí. Com efeito, quando Marsílio entregou ao rei Jaime II o manuscrito a que deu por título *Comentarium de gestis Aragonum Jacobi primi libri quattuor* ainda muitos deles eram vivos. Passava-se isto na festa da Ss. Trindade do ano 1314 (9).

Segundo Pedro Marsílio, sabemos, pois, que Raimundo Martí escreveu várias obras contra os sarracenos.

## 2. O testemunho dos manuscritos do "Pugio Fidei"

J. Voisin, ao editar pela primeira vez o *Pugio Fidei* (10), e Bento Carpzovi, na "In Theologiam Judaicam", com que introduz a 2ª edição da mesma obra (11), transcrevem a introdução do célebre manuscrito do *Pugio* do colégio de Foix, de Toulouse, que lhes serviu de base. Esse manuscrito, hoje infelizmente perdido, remonta, pelo menos, ao século XV. Encontramos idêntica introdução no ms. latino 3357 da Biblioteca Nacional de Paris (12) que, apesar de incompleto no texto latino e de não ter preenchidos os espaços reservados ao texto hebraico, deve estar aparentado com o de Foix. Seja como for, é também do século XV. Depois de uma pequena biografia de Raimundo Martí, rezam assim os textos:

"Hic talis et tantus primo composuit diuersas Sumas contra Alcoranum Sarracenorum; postea composuit in Latino solo quodam opus compendiosum contra Iudeos quod appellauit Capistrum. Sed considerans Iudeorum astuciam et maliciam... edidit hoc opus quod Pugionem uocauit quia uere pugio et gladius acutissimus est, penetrans uiscera Iudeorum iniqua..."

Claramente independente de Pedro Marsílio, no respeitante ao conjunto das informações que nos fornece, este testemunho, sob uma tão

diferente expressão literária, é absolutamente coincidente com a afirmação explícita de que Martí escreveu "diversas" obras, que ele chama "sumas" contra os sarracenos. Quer o autor deste texto tenha conhecido directamente os escritos de Martí, quer se tenha servido de uma fonte anterior, corrobora plenamente o testemunho do cronista de Jaime I de Aragão.

### 3. O Testemunho de António de Sena Lusitano

"Frater Raymundus Martini, natione Catalanus, patria Barcinonensis, vir linguarum notitia clarus nam Latinae, Hebraeae, Arabiae, et Chaldaicae erat peritus, in saeculari philosophia et divina valde eruditus, Scripsit summas aliquot contra Alcoranum Sarracenorum, Scripsit etiam opus compendiosum contra judaeos, Illud autem vocant Capistrum Judaeorum, Composuit et aliud opus contra eosdem, et dicitur Pugio de diversitate errantium a via salutis, et hoc opus Latine et Hebraice propria manu scripsit, Latinum autem distinguitur in tres partes praecipuas, Et prima quidem viginti sex capita; secunda vero quindecim; tertia vero quadraginta tria complectitur, Habetur autem sic Pugio, et in eo fit mentio praedictarum operum, manuscriptus Neapoli in Conventu nostro sancti Dominici" (13).

António de Sena nasceu em Guimarães, na primeira metade do século XVI, e entrou muito novo no convento dominicano de Aveiro, onde tomou o nome de António da Conceição. Posteriormente, pela sua devoção a Santa Catarina de Sena, adoptou o nome de António de Sena. Jovem intelectualmente muito dotado, fez os estudos filosóficos em Lisboa e os teológicos em Coimbra. Completou os estudos e alcançou os graus académicos na Academia de Lovaina, onde permaneceu 11 anos. Por causa do seu compromisso político com o candidato ao trono português, D. António, Prior do Crato, foi vítima das iras do rei castelhano, que o fez vagar sem descanso, até à morte, pela Itália, França, e Inglaterra. A sua única paixão de intelectual errante foram os livros. Passava o tempo metido nas bibliotecas a redigir as suas crónicas. São fruto de grande erudição, além de outras, o *Chronicon Fratrum Ordinis*

*Praedicatorum... e a Bibliotheca ordinis FF. Praedicatorum...*

O testemunho de Sena Lusitano, além de afirmar a existência de um manuscrito do *Pugio* no convento dominicano de Nápoles, em que eram mencionadas as obras de R. Martí, tem o valor de ter sido escrito por alguém que percorreu e revolveu os arquivos da Ordem espalhados pela Europa, para deles arrancar os elementos históricos que integram as suas crónicas. Os historiadores posteriores da Ordem dominicana tiveram de recorrer sistematicamente ao cronista português. É notória essa influência no tema que nos ocupa, em autores como Diago, Fontana, Altamura, Possevino, Carpzovi, Quétif-Echard, Oudin, para me cingir apenas aos dos séculos dos XVI, XVII e XVIII (14).

**4. O Testemunho de Francisco Diago**

"Por esse proprio tiempo (15) en Túnez fray Raymundo Martin Catalán de nacion, natural de Subirats, hijo de habito deste convento de Barcelona, varon de quien Pedro Marsilio escribe que era, multum sufficiens in latino... El fue sin duda el uno de los muchos religiosos que por orden de san Raymundo aprendieron Arabigo y Hebrayco para predicar a infieles. Que ya vimos arriba en el primo libro en el capitulo 2 que en el capitulo tenido en Toledo el año de 1250, fue assignado con otros siete religiosos, uno de los quales fue el bien-aventurado martyr F. Pedro de la Cadireta, para aprender el Arabigo. Escribio dos obras importantissimas para, convencer la perfidia de los Iudios. A la una llamo, Capistrum Iudeorum, y a la otra dio nombre de punyal. Escribio el la segunda de su propria mano en Latin y Hebrayco, y viola pocos años ha el maestro fray António de Sena Lusitano (16) en el convento de santo Domingo de Napoles, como lo dize en la Bibliotheca de la orden. Tiene tres partes principales de las quales la primera es de veynte y seys capitulos, la segunda de quinze, y la tercera de quarenta y tres...

"Tambien compuso una summa contra el Alcoron de los Moros.

Era por esso y por otras muchas y grandes prendas que tenia muy respectado de los Principes y Reyes, del de Tunez, del santo de Francia Luys, y del de Aragon don Iayme el conquistador, y erales a todos ellos grandemente caro y

familiarissimo, y de aqui es que quando a veynte y siete de Março del año de mil y dozientos y sesenta y quatro, puso juezes el Rey don Iayme para averiguar si eran blasfemias las que F. Pablo Christiano señalava en los libros de los Iudios, y nombro al obispo de Barcelona y a S. Raymundo de Pennafort, les dio por compañero a este padre, como lo vimos ya en el primer libro en el capitulo 15. El y fray Francisco Cendra partieron de Tunez y desembarcaron en Aguas Muertas por Setiembre del año de 1269... Pero como ellos no gustavan de honras tomaram antes que el Rey desembarcasse el camino de Mompeller, y poco a poco llegaron a este su convento de Barcelona. Donde vivieron algunos años mas. Fray Francisco... Fray Raymundo Martín teniendo ya casi cinquenta años de habito murio en el mismo convento, algunos años despues de la muerte de fray Francisco, pues he visto firma suya en un Acto hecho en este convento primer dia de Julio de mil y dozientos y ochenta y quatro" (17).

Apesar de longa, cremos ter sido útil a citação quase integral do texto de Diago sobre R. Martí, tanto mais que, como o de Marsílio, nos fornece dados biográficos preciosos.

Recolhendo praticamente todos os elementos martinianos da *Crónica* de Marsílio, Diago acusa a presença de outras fontes. Uma delas é explicitamente citada e utilizou-a, certamente, mais do que a simples citação explícita deixa transparecer. Trata-se de António de Sena Lusitano.

O testemunho de Diago tem um grande valor histórico:

Natural de Viver, no bispado de Segorbe, no reino de Valência, foi "apresentado" em teologia e leitor da mesma no Convento de Santa Catarina de Barcelona. Viveu no século XVI, no mesmo cenário religioso e cultural em que viveram Martí e Marsílio. Cronista da Ordem Dominicana, escreveu, além da obra a que nos estamos referindo, a *Historia del B. Cathalan Barcelones S. Raymundo de Peñafort, tercero Maestro General de la Orden de Predicadores*. Como ele próprio diz na obra que acabamos de citar, revolveu, além dos arquivos e bibliotecas da Ordem, os "inumeráveis arquivos da Coroa de Aragão", o

"riquíssimo arquivo real de Barcelona", as obras de Pedro Marsílio e outras (18).

##### 5. *Síntese Interpretativa dos Testemunhos*

- Segundo P. Marsílio, R. Martí escreveu "diversas obras contra a seita dos Sarracenos";
- segundo os manuscritos citados do *Pugio*, escreveu "diversas Sumas contra o Alcorão dos Sarracenos";
- segundo Sena Lusitano, "escreveu algumas sumas contra o Alcorão dos Sarracenos";
- segundo Fr. Diago, "compôs uma suma contra o Alcorão dos Mouros".

Prescindindo da divergência das designações que, neste momento, nos parecem secundárias, nota-se uma dependência do texto de Diago em relação aos anteriores. Mas surpreende-nos fortemente a sua divergência fundamental em relação às fontes aduzidas, pois, enquanto estas falam de "sumas", no plural, aquele fala de "uma suma". Será que Diago conheceu apenas uma dessas "sumas"? Será que terá colhido a sua informação de outra fonte? Ou será que errou, simplesmente? Já antes dele, em 1414, o cronista da Ordem, Luís de Valladolid, falara de apenas um livro contra os sarracenos, ao dizer:

*"Frater Petrus Barcinonensis scripsit librum notabilem contra Judaeos et vocatur Pugio; et contra Sarracenos alium"* (19).

Não há dúvida de que o cronista se refere a Raimundo Martí, apesar dos equívocos flagrantes em que incorre, quanto ao nome e naturalidade, equívocos que Quétif-Echard atribuíram a uma errada interpretação das iniciais manuscritas. Esse erro provocou uma cadeia de confusões nos historiadores posteriores (20). Perante essa falta de rigor, não será abusivo admitirmos que Luís de Valladolid errou ao referir apenas um livro contra os



sarracenos, tal como errou também ao falar de um só contra os judeus, quando, na realidade, Martí escrevera dois. Mais embaraçante é o erro de Diago.

A tradição posterior a Diago atribui a Martí, nuns casos, uma (21), e noutros, várias (22) sumas anti-islâmicas. Não vemos razão para deixar de seguir o testemunho mais autorizado, que é o de P. Marsílio, cronista da mesma ordem e quase contemporâneo. Com ele, afirmamos que *Martí escreveu "diversas obras contra a seita dos sarracenos"*. Esperamos provar, nas páginas que seguem, esta afirmação.

#### **6. Identificação das obras de polémica islamo-cristã**

Firmemente assentes os princípios de que R. Martí escreveu "diversas obras contra a seita dos sarracenos" e de que essas obras foram consideradas perdidas a partir do século XVIII, urge tentar encontrá-las e identificá-las a partir de argumentos externos e internos. A pesquisa levar-nos-à a identificar essas obras com a *Explanatio Symboli Apostolorum*, com o *Tractatus contra Machometum* e, possivelmente, com a I Parte do *Pugio Fidei*. Antes, porém, de nos lançarmos nessa pesquisa, convém analisarmos uma pista que, apesar das razões fortes que a motivaram, deve ser definitivamente tida como errónea. Trata-se da atribuição do *Eulogium* de Arnaldo de Vilanova a R. Martí.

#### **7. Uma falsa pista**

Em 1893, P. Mandonnet (23) abriu uma pista para a identificação de uma das "opera contra sectam Sarracenorum", que Pedro Marsílio atribui a Raimundo Martí (24). Aceite como hipótese por alguns historiadores, ninguém a comprovou até ao presente. Trata-se de analisar a pequena obra *De iudicandis veris et falsis prophetis* que Quéatif-Echard (25) detectou no códice grego n. 379 da colecção Coislín (fls. 173v-184) (26). O códice apresenta essa obra como anónima e, inicialmente, julgou-se tratar-se de um original grego. Numa

das obras do mesmo códice, a *Allocutio super significatione nominis Thetragrammaton*, que vem em último lugar, o autor dedica a obra a Pedro Puget, O.P. e confessa-se discípulo de Ramón Martí. Foi isto que levou Mandonnet, seguido por A. Dondaine (27), a propor a hipótese de o *De iudicandis veris et falsis prophetis* ser uma tradução de um dos célebres opúsculos perdidos de Martí. De feito, segundo a opinião dos doutos dominicanos, também a obra em questão do seu confrade ducentista devia ser um tratado sobre os verdadeiros e os falsos profetas.

Entretanto, a descoberta do ms. 3824 da Biblioteca Vaticana veio permitir a identificação do autor dos opúsculos do códice de Leninegrado, já que os nn. 5, 7, 8 e 9 deste coincidem, respectivamente, com os nn. 3, 8, 2, e 10 daquele, que se sabe serem da autoria de Arnaldo de Vilanova. Os nn. 1, 2, 3 e 4 correspondem aos quatro tratados Arnaldianos condenados em 1316, em Tarragona. O n. 6 corresponde, pelo tema (28), às polémicas de Arnaldo de Vilanova com os professores da universidade de Paris, em 1299-1300 (29).

O *De iudicandis veris et falsis prophetis*, que ocupa os fls. 173<sup>v</sup>-185 do códice grego *Coislin* n. 379, encontra-se, pois, no original latino do ms. 3824 da Biblioteca Vaticana, com o título *Eulogium*, e é bem da autoria de Arnaldo de Vilanova, o célebre médico catalão que, em 1281, recebeu do rei Pedro II uma renda anual de 2.000 soldos barcelonenses, com a obrigação de se estabelecer com a família em Barcelona (30). É muito importante esta data, por ter sido precisamente nesse mesmo ano que uma determinação do capítulo provincial dominicano de Estella (Navarra) entregou a cátedra de hebraico do *Studium Hebraicum* de Barcelona a Raimundo Martí (31). A partir dessa data, Martí e Vilanova encontraram-se, respectivamente, como professor e aluno, relação simpaticamente recordada pelo segundo em 1292, quando, no Castelo de Meullon, escrevia no *Thetragrammaton*:

"Pluries affectavi, Karissime pater, ut semen illud habraice lingue, quod

zelus religionis fratris R. Martini seminavit in ortulo cordis mei" (32).

Não eram, pois, injustificadas as suspeitas de Mandonnet e de Dondaine de que houvesse qualquer relação de conteúdo e até de forma entre a *Summa contra Alcoranum* de Martí e o *De veris et falsis prophetis* de alguém que se dizia ser aluno do douto dominicano, ainda que esse alguém não tivesse sido por eles identificado como Arnaldo de Vilanova. Essa mesma suspeita me seduziu também durante alguns meses e me levou no encalce do célebre manuscrito grego n. 379 da colecção Coislin e, finalmente, me conduziu ao estudo do referido ms. latino n. 3824 da Biblioteca Vaticana, para chegar à conclusão de que não há qualquer relação possível entre essa obra de Arnaldo de Vilanova com a supostamente perdida obra de polémica islamo-cristã de Ramón Martí.

Com efeito, o *Eulogium* de Arnaldo de Vilanova nada tem de comum com a obra atribuída a R. Martí. Enquanto esta é de carácter anti-islâmico, a do médico ducentista não faz a mínima referência a Maomé ou ao Corão. É uma obra de polémica, sim, mas que tem por adversários os eclesiásticos e intelectuais do fim do século XIII e início do XIV, que contrariavam as ideias filosófico-teológicas do autor.

Os votos de Mandonnet e Dondaine de que esta pista fosse explorada foram cumpridos até ao fim. A sua hipótese que, a ser confirmada, contribuiria para a solução de um problema difícil, saiu frustrada, pelo que tem de ser definitivamente posta de parte.

Libertos deste equívoco, passamos a apresentar a primeira das *sumas* anti-islâmicas de Raimundo Martí, a *Explanatio Symboli Apostolorum*.

NOTAS

- (1) G. CAVE, *Scriptorum Ecclesiasticorum História Literaria*, Genevae, 1705, fl.649<sup>a</sup>.
- (2) QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II, Paris, 1719, fl.396<sup>a</sup>.
- (3) A. DE TOURON, *Histoire des Hommes illustres de l'Ordre de Saint Dominique*, Paris, 1743, p.494.
- (4) "Scripsit duo doctissima volumina quorum uni titulus; *Capistrum Judaeorum, Alteri; Pugio Fidei*. Primum periisse creditur" Ambrósio de Altamura, *Bibliothecae Dominicanae*, Romae, 1577.
- (5) Ao longo deste capítulo, e até provarmos que Raimundo Martí escreveu, efectivamente, mais do que uma obra de diálogo islamo-cristão, falaremos sempre de "obra", no singular, a não ser que os documentos nos obriguem a falar no plural. Isto, por razões de ordem metodológica.
- (6) PEDRO MARSÍLIO O.P., *Cronice Illustrissimi Regis Aragonum domini Jacobi victorissimi principis*, "BCB", ms.1018, Lib. IV, Cap.25, fl.161<sup>v</sup>; cf. "BUB", ms.94; cf. PETRUS MARC, *Introductio, vol.I Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium qui dicitur, Summa contra Gentiles*, Augustae Tauriorum, Marietti, 1967, p.612.
- (7) "Die Lunae fuit tempestas valida et importabilis, ut videretur conflictus concurrere Subsolani contra Favonium, et huius ad illum; Septentrionis contra Austrum, et istius contra illum, *Ib.*, fl.160<sup>r</sup>.
- (8) Cf. J. M. COLL, *La cronica de Fr. Pedro Marsili y la "Vita Anonyma de S. Ramón de Penyafort*, in "AST", 22 (1949), pp.22-35.
- (10) J. VOISIN, *Introdução ao Pugio Fidei*, Paris, 1615, s/página.
- (11) BENTO CARPZOVI, *In Theologiam Judaicam*, introdução ao *Pugio Fidei*, Leipzig, 1678, pp.123-124.
- (12) *Pugio Fidei*, "BNP", ms. lat.3357, fl.1.
- (13) ANTÓNIO DE SENA LUSITANO; *Biblioteca Ordinis Fratrum Praedicatorum...* Parisiis, M.D.LXXXV, pp. 206-207.
- (14) António Possevino referir-se-ia ainda à presença, em Nápoles, do manuscrito em causa: "Alterum quoque contra eosdem inscriptum, *Pugio, de diversitate errantium a via salutis* quem quidem Latine, atque Hebraice manu propria scripsit, qui Neapoli in cenobio D.Dominici asservatur" ANT. POSSEVINI MANTUANI, S.J., *Apparatus Sacri*, T,II, Venetiis, Apud Societatem Venetam, MDCVI, pp.120-121.
- (15) Depois de 5 de Março de 1268.
- (16) ANTÓNIO DE SENA LUSITANO, *Ib.*, p.207.
- (17) F. DIAZO, *Historia de la Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores desde su*

- origen hasta 1600*, Barcelona, 1599, fl.137 a-b.
- (18) Cf. F. DIAZO, *Historia del B. Cathalan Barcelones S. Raymundo de Peñafort tercero Maestro de la Orden de Predicadores*, Barcelona, 1601, Introdução.
- (19) *Chronica Fratris Ludovici de Valleoti*, ed. por M. CANAL, O.P., in "ASOFP", 1932, p. 805.
- (20) ASSIM, ALBERTO CASTELLANUS VENETUS, *Brevis et compendiosa Cronica Ordinis Praedicatorum*, Venetiis, 1516, ed. in "AFOP", 30 (1960), p. 275, n. 118; "Fr Petrus Barchinonensis scripsit librum notabilem contra Judeos et vocatur Pugio". Sena Lusitano, além do texto já citado sobre Raimundo Martí, atribui a "Petrus Barchinonensis... librum contra Judaeos, qui dicitur Pugio Judaeorum", *o.c.*, pp. 192-193.
- Através de Sena Lusitano, passou a outros autores esse equívoco, já detectado e rejeitado por Quéatif-Echard, quando escrevia: "Possevinus Lusitanum excipiens, in eodem scopulum impegit. Licet enim fieri potuisset non negem, quin duo scriptores eodem titulo diversa sua opera ornaverint, Raimundum tamen eundem esse cum Petro nunc evincitur, quod eadem Valleoletanus P. Barchinonensi asserit, nec alterius sub nomine Raimundi Martini meminet; unde et allucinatam Lusitanum ingenue fatetur Altamura ab 1306 ubi de Petro Barchinonensi".
- QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, p. 397<sup>b</sup>.
- (21) V. M. FONTANA, *Monumenta Dominicanae*, Romae, 1675, pp. 95 e 120-122; A. POSSEVINO MANTUANO, *Apparatus Sacer*, t. II, venetiis, MDCVI, pp. 120-121; C. OUDIN, *Commentarius de Scriptoribus ecclesiae antiquae*, t. III, Leipzig, 1722, col. 550; P. GALMES, *Diccionario de História Ecclesiástica de España*, III, art. "Martí, Raimundo", Madrid, 1973, p. 1428; HUNTER, *Nomenclator*, 1906, col. 402; C. SCHIAPARELLI, *Vocabulista in Arabico*, Firenze, 1871, p. XIX; F. J. SIMONET, *Glosário de voces Ibericas y Latinas usadas entre los mozárabes*, Madrid, 1888, p. CLXIV; J. M. COLL, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, in "AST", 18 (1945), p. 72.
- (22) A. DE ALTAMURA, *Bibliothecae Dominicanae*, Romae, M. DC. LXXXII, p. 58, an. 1283; J. B. CARPZOVI, *In Theologiam Judaicam*, intr. ad Pugio, 1678, pp. 123-124; QUÉTIF-ÉCHARD, *o.c.*, p. 396<sup>a</sup>; G. CAVE, *Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria*, Oxoniae, 1743, V. II, pp. 648<sup>b</sup>-649<sup>a</sup>; A. DE TOURON, *Histoire des Hommes illustres de l'Ordre de Saint Dominique*, Paris, M. DCC. XLIII, p. 494.
- (23) P. MANDONNET, *Fra Ricoldo de Monte-Croce, pèlerin en Terre Sainte et missionnaire en Orient*, in "RB", 2 (1893), pp. 603-604.
- (24) PEDRO MARSÍLIO, *Cronica...* "BCB", ms. 1018, fl. 161<sup>v</sup>.
- (25) QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, Paris, 1719, pág. 398 (na

rubrica dedicada a *F. Raimundus Martin*).

- (26) O códice grego, que da colecção *Séguier* passou à do bispo de Metz, Coislin, onde inicialmente tinha o n.36, foi posteriormente descrito por B. de Montfaucon na *Biblioteca Coisliniana* (Paris, 1715), sob o n.379. É um só volume, em pergaminho, in 8º, com 222ff, de 23 linhas e compõe-se de nove opúsculos que Montfaucon atribuiu a autor latino, anónimo, tal como fizeram Quétif-Echard, a partir do "Tetragrammaton" (cf. *o.c.*, pp.379-8). No século XVIII, o códice passou para a abadia de S.Germain-des-Près, nas cercanias de Paris. Em 1794, a quando das invasões estrangeiras provocadas pela Revolução francesa, foi parar a S.Petersburgo, em cuja biblioteca foi inventariado por ÉDUARD DE MURALT (*Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque Impériale Publique*, S.Pétersbourg, 1864, pp.65-66, nº CXIII), que o atribuiu a Raimundo de Meillon, apoiado no facto de a última obra ser datada do castelo daquele, no Delfinado. Igual atribuição, embora duvidosa, foi feita por Victor le Clerc, no artigo que consagrou a Raimundo de Meillon, na *Histoire Littéraire de la France* vol.XX, Paris, 1895, pp.252-266) e por Henri Omont (*Inventaire Sommaire des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1888, p.193).
- Robert Devreesse (*catalogue des Manuscrits Grecs, II, Le fonds Coislin*, Paris, 1945 p.362), continua a assinalar a presença do códice na Biblioteca de Leninegrado. Aí se encontra, efectivamente, e dele analisei um microfilme gentilmente facultado, em Roma, por Miguel Batllori.
- (27) ANTOINE DONDAINE, *Ricoldiana, Notes sur les oeuvres de Ricoldo de Montecroce*, in "AFP", 37 (1957), p.156.
- (28) *Refutatio illorum qui Biblia laicis legenda non esse contendunt*, ms. cit., fl.107<sup>v</sup>.
- (29) Cf. CARRERAS I ARTAU, *Una versió grega de nou escrits de Vilanova*, in "AST", 8 (1932), p.131.
- (30) *Arquivo da Corona de Aragão*, reg. nº244, fl.202; cf. H.FINKE, *Acta Aragonensia*, II, p.872; RAMON D'ALOS, *Colección des documents relatius a Arnau de Vilanova*, in "Estudis Universitaris Catalans", III (1909), p.50.
- (31) "Ad studium hebraicum Fr. Jacobum de Gradibus, Fr. Sancium de Boleja... et Raimundus Martini qui legat eis.", in "ACPOFF", ed. C.DOVAIS, Toulouse, 1894, pp.625-626.
- (32) *Biblioteca Vaticana*, cod.3824, fl.13<sup>r</sup>.

V. A *EXPLANATIO SYMBOLI APOSTOLORUM* É UMA DAS  
*SUMMAE CONTRA ALCHORANUM*

A *Explanatio* é uma obra de juventude de Ramón Martí. A data da sua redacção vem expressa no próprio texto, quando, a propósito das *Setenta Semanas* de Daniel, diz:

"Cum igitur iam complete sint ille LXX ebdonades, sive sint dierum, sive mensium, sive annorum, et amplius fluxerint MCCLVII anni...".

Em 1257, Martí estava, pois, redigindo a *Explanatio* (1). Nesse ano, encontrava-se o autor em Túnis, como missionário e professor do *Studium Arabicum*, para que fora nomeado, como aluno, pelo Capítulo Provincial de Toledo, em 1250 (2). Escrevera-o, certamente, como livro de bolso para os missionários que actuavam entre os judeus e muçulmanos do reino hafsida e da Península Hispânica, e, ainda, como livro-síntese para os alunos daquela escola, os futuros missionários e professores da Ordem Dominicana.

Sabemos, por Raimundo Lulo, que o autor ofereceu um exemplar desta obra, em árabe, ao rei de Túnis, al-Mustanşir, quando, em 1269, fez uma tentativa de conversão daquele rei ao cristianismo (3). A essa tentativa não devem ter sido alheios os reis de Aragão-Catalunha (Jaime I) e de França (Luís IX). Em termos político-religiosos, essa conversão representava, para além do aspecto pessoal, o crescimento do cristianismo no Ocidente e o lançamento de uma ponte em direcção à reconquista do Médio Oriente por parte dos cruzados. O fracasso dessa iniciativa e a decisão da invasão de Túnis, por parte de Luís IX, criaram ao *Studium* um clima de instabilidade tal, que foi obrigado a fechar as suas portas por volta de 1258 (4).

1. *Manuscrito e edição*

Conhecemos apenas um manuscrito da *Explanatio*: o n. 6 da Biblioteca

do Cabido de Tortosa. Trata-se de um manuscrito gótico, parte em pergaminho e parte em papel, de fins do século XIII ou princípios do XIV, com 69 folios de 90x135 mm, em bom estado de conservação, com o título "Explanatio simboli apostolorum ad institutionem fidelium a fratre R(aymundo) Martini de ordine praedicatorum edita". Há quem defenda que o manuscrito foi encomendado pela catedral (5). É muito provável que tenha pertencido ao Papa Luna. Tortosa foi a única diocese que permaneceu fiel àquele Papa. Para essa cidade convocou a célebre controvérsia de 1412, entre Lurqui e os judeus. Aí foram parar os livros do Papa. Após a morte deste, uns foram reclamados pela família, e outros, levados, posteriormente, pelo cardeal Pedro de Foix, quando, como legado do Papa romano Martinho V, fez abdicar Gil Muñoz (Clemente VIII), em 14 de Agosto de 1429. A *Explanatio* foi um dos poucos manuscritos que ficaram em Tortosa e conseguiram escapar a posteriores expoliações de que a biblioteca da catedral foi vítima, em favor de outras, como as de Madrid e Escorial.

No dizer de Enrique Bayerri, a *Explanatio* não deve ter sido utilizada directamente na controvérsia de Tolosa (6).

Foi a partir deste manuscrito que J. M. March y Battles, fez a edição diplomática que inclui no seu estudo *En Ramon Martí y la seva "Explanatio Simboli Apostolorum"* (7).

Antes de March, o manuscrito já tinha sido analisado por Denifle et Chatelain, (8) que tornaram públicos alguns trechos do mesmo. Entretanto, urge fazer uma edição crítica da mesma, tendo em conta o texto do *TCM* e o *Contra Saracenos et Alchoranum* do ms. latino 4230 da Biblioteca Nacional de Paris, no respeitante à parte introductória sobre a incorruptibilidade da Sagrada Escritura (9). Essa edição deverá ser precedida da procura de outros manuscritos que porventura ainda existam, principalmente em terras da Catalunha, do Midi francês e dos países do Norte de África por onde eles



foram espalhados, na Idade Média, pelos missionários cristãos entre os muçulmanos.

## 2. Erudição

A *Explanatio* tem por objectivo apresentar uma síntese doutrinal do Símbolo cristão, de uma maneira prática e facilmente acessível aos missionários. Nela compendia Martí as doutrinas relativas a cada um dos artigos, ilustrando-as com abundantes referências bibliográficas, destinadas a encaminhar os leitores desejosos de as aprofundar para outras obras mais especializadas. Daí o carácter altamente erudito com que se apresenta. Podemos esquematizar assim os autores que perpassam ao, longo das suas páginas:

### 1) *Sagrada Escritura*

*Antigo Testamento*: 42 livros, com um total de 221 citações;

*Novo Testamento*: 20 livros, com um total de 289 citações.

### 2) *Autores eclesiásticos*

S. Agostinho (pp. 450, 15; 452, 17; 462, 34; 464, 6-7; 465, 14, 15, 20, 28, 44);

S. Ambrósio (486, 27);

Dionísio - "ille magnus philosophus" : (460, 30; 462, 20; 468, 26 e 28);

S. Isidoro (457, 40);

S. Gregório (469, 39; 484, 1 e 3);

S. João Damasceno (456, 40; 2-3 e 14; 485, 3; 486, 1; 491, 31);

Santos Padres (487-54);

S. João Crisóstomo (487, 17);

História de Abgar (457, 5).

### 3) *Autores greco-latinos*

Platão (461, 42; 462, 26; 463, 27);

Aristóteles (459, 14 e 18; 463, 30; 464, 13 e 14-15; 491, 20 e 26);

Boécio (459, 43; 486, 52);

Claudiano (459, 11);  
Macróbio (462, 26; 463, 27);  
Mercúrio (461, 32; 466, 51);  
Solino (471, 4);  
Trimegistus - "Magnus Hermes": (463, 29; 466, 51-52; 470, 43);  
Porfírio (467, 5);  
Sibila (470, 47; 470, 50);  
Filósofos (460, 15; 461, 4; 24, 27 e 30; 468, 16; 487, 16;  
493, 6).

4) *Fontes islamo-árabes*

Corão (462, 39, 40, 42 e 44; 473, 54; 491, 11; 493, 13);  
Maomé = Corão: 456, 14; 478, 19, 489, 13 e 17; 490, 35; 492, 24;  
494, 52 e 54);  
Sarracenos (474, 22; 478, 15, 26, 29, 45 e 53; 484, 32; 491, 1;  
492, 29; 493, 12; 494, 46; 495, 7);  
Albuchan = Buḥārī (487,19);  
Muslim (487, 10).

3. A "*Explanatio*" no contexto islamo-cristão medieval

Pedro Marsílio foi o primeiro a fazer o elenco bibliográfico de R. Martí, ao afirmar: "fez duas obras para refutar a perfídia dos judeus... e diversas obras contra a seita dos sarracenos, cheias de eloquência e bem assentes na verdade" (10). Não podemos de forma alguma pensar que o cronista, tão ligado religiosa e culturalmente ao mestre catalão, tivesse esquecido, nesse elenco, a *Explanatio Symboli*. Tendo incluído, implicitamente, o *Capistrum Judaeorum* e o *Pugio Fidei* na designação "duas obras contra a perfídia dos judeus", incluiu, certamente, a *Explanatio* na catalogação genérica, "fez diversas obras contra a seita dos sarracenos". Contra a opinião generalizada de que se perderam totalmente as obras martinianas de diálogo islamo-cristão, tentaremos provar que a *Explanatio* é uma das que Marsílio considerou tais.

A *Explanatio*, fruto da actividade do jovem Martí entre os

muçulmanos, foi escrita, como já vimos, em 1257, precisamente na altura em que periclitava o *Studium Arabicum* de Túnis e o autor se consagrava mais directamente à actividade missionária. Obra eminentemente apologética, traz consigo uma grande carga de diálogo islamo-cristão, em sintonia com o contexto sócio-religioso que o rodeava. Ela é uma resposta apologética a esse contexto marcadamente polémico.

Mais do que uma "explicação do Símbolo", a pequena obra de Martí é uma "prova e demonstração". Foi assim que o autor a concebeu, ao chamar-lhe explicitamente, no Prólogo, "probatio et explanatio" (11). A parte expositiva é, por vezes, quase irrelevante, ao lado da densidade probativa, como acontece, por exemplo, ao tratar dos sacramentos (12).

Intencionalmente escrita para a instrução dos fiéis, como diz o próprio título - "Explanatio Apostolorum ad institutionem fidelium", o opúsculo visa todos os cristãos cultos e, em especial, os missionários em contacto directo com judeus e, principalmente, com os muçulmanos.

O tema e a metodologia casam-se perfeitamente com o contexto histórico-religioso e intelectual em que viveu o autor, o contexto hispânico e tunisiano em que cristãos, muçulmanos e judeus se interpelavam mutuamente no dia-a-dia. O critério do desenvolvimento que dá aos artigos da Fé mostra-nos que, embora se destinasse aos cristãos (fideles) em geral, esses cristãos eram principalmente os que viviam em contacto permanente com muçulmanos e judeus.

Por outro lado, ao destiná-la aos "fiéis", Martí não tinha em vista o povo simples, ou a massa menos culta da sociedade, mas, simplesmente, os cristãos, por oposição a "infiéis". Esse objectivo é evidente quando começa a falar da Ss. Trindade. Dirigindo-se aos fiéis, expõe-lhes o mistério por "provas de autoridades" (bíblicas e patrísticas) aceites por todos, sábios ou não; dirigindo-se aos sábios, quer fiéis, quer infiéis, expõe-lhes o mesmo mistério com provas racionais não apodíticas. Com efeito, se é certo que "nem

todos os sábios aceitam as autoridades dos livros sagrados, tanto os fiéis como os infiéis aderem normalmente às razões" (13). Não tem, pois, razão o P. Denifle, ao criticá-lo por falta de adaptação ao povo, como se a ele se dirigisse directamente (14).

A *Explanatio* não é um compêndio teórico e completo de teologia, como tantos que, nessa época, se escreveram no Ocidente. É, antes de mais, uma síntese prática das verdades fundamentais da fé cristã, com particular incidência sobre as que os muçulmanos e judeus se recusavam a aceitar.

Sendo assim, não podemos estranhar a ausência de alguns dos grandes temas teológicos então em debate, considerando a *Explanatio* uma obra incompleta ou inacabada, como fizeram alguns eruditos (15).

Trata-se, pois, de uma obra apologética, marcadamente enraizada no contexto hispânico, principalmente catalão e mediterrânico, e casada com o espírito missionário da jovem Ordem Dominicana que, ante o ideal das cruzadas armadas, propunha, como alternativa válida, a conquista espiritual dos infiéis, através da cruzada do diálogo religioso (16). A *Explanatio* apresenta-se, assim, como uma apologia do Símbolo cristão, como tantas outras escritas no século XIII. Os artigos são tratados de uma forma original, de acordo com as exigências dos leitores cultos, principalmente missionários, que tinham de dar uma resposta às questões concretas que o diálogo religioso da época, nomeadamente no mundo hispânico, suscitava na convivência diária.

Pretender que esta obra tratasse "ex professo" alguns temas como a teoria soteriológica, as relações entre a fé e a razão, as doutrinas sacramentais, as concordâncias escriturísticas e a unidade ou pluralidade das formas substanciais, para não falar das provas da existência de Deus, como fizeram alguns autores, (17) seria pretender arrancar-lhe todo o seu carácter eminentemente histórico-prático e incarnado na realidade sócio-religiosa, daqueles a quem ela se destinava.

O carácter polémico da obra ressalta claramente no especial desenvolvimento que dá aos temas contestados por judeus e muçulmanos e na maneira sistemática como explora os textos islamo-árabes, seja em ordem à sua refutação, seja em ordem a cativar a atenção e simpatia dos adversários ou, ainda, para, com eles, dismantelar o islamismo, dividindo-o, e combatendo-o no seu próprio campo. Encontra-se já aqui a metodologia que iria caracterizar o seu autor nas obras posteriores: o *Pugio Fidei* e o *Capistrum Judaeorum*, bem como o *TCM*.

A estrutura e desenvolvimento dos temas mostram-nos que Martí visava, com esta obra, consolidar os fiéis na profissão dos dogmas da fé mais em perigo ante a ameaça dos erros concretos que grassavam na sociedade histórico-geográfica onde se moveu e, simultaneamente, fornecer material de resposta a esses erros e seus autores: os judeus e os muçulmanos, em especial os últimos.

No campo da polémica, mereceram-lhe particular atenção os temas da unidade de Deus, veneração dos santos e culto das imagens; Ss. Trindade, Incarnação e divindade de Cristo; unidade e indissolubilidade do matrimónio, natureza da felicidade eterna e, como propedêutico a todos eles, porque instrumento fundamental da argumentação, a autenticidade e incorruptibilidade da Sagrada Escritura e a rejeição profética de Maomé. São estes os temas centrais da polémica que, desde sempre e ainda hoje, alimentaram o clima de tensão existente entre as três religiões monoteístas. Uns, fazem mais parte da polémica judio-cristã; outros, da islamo-cristã. Ao desenvolvê-los, Martí identificava-se plenamente, como já notámos, com o espírito apologético-missionário da sua Ordem, tão preocupada com dar uma resposta clara e directa aos interlocutores concretos dos países de missão (18).

A presença do diálogo judio-cristão na *Explanatio* é manifesta no valor que confere à argumentação escriturística, mormente no referente ao

Antigo Testamento.

Também se verifica a intenção dialogante com os judeus, no realce que confere a temas doutrinários cristãos tradicionalmente postos em questão pelos filhos da Sinagoga, alguns deles comuns ao diferendo islamo-cristão, como veremos a seguir. É notória essa intenção ao tratar o tema que será central em toda a actividade intelectual e missionária de Martí entre os judeus, o da "vinda de Cristo", o grande pomo de discórdia entre judeus e cristãos.

A ele dedicaria integralmente, mais tarde, a extensa obra, ainda hoje inédita, o *Capistrum Judaeorum*, e a parte central da sua obra-prima, o *Pugio Fidei*. O feixe de argumentos da *Explanatio* acerca do tema é uma antecipação clara daquilo que seria, mais desenvolvida e mais profundamente, a argumentação posterior. Vejamos o elenco dos temas e respectivo tratamento, nas três obras:

	<i>Exp.</i>	<i>Cap.</i>	<i>Pugio</i>
<i>Perda do ceptro de Judá</i> (19)	473, 11-15	3 <sup>rd</sup> - <sup>rd</sup> va	II, IV, p.312,
<i>70 semanas de Daniel</i> (20)	473, 16-40	12 <sup>vb</sup>	II, III, pp.269-270
<i>Milagres de Cristo</i> (21)	473, 41,51		II, VIII, pp.365-366
<i>Conversão dos gentios</i> (22)	474, 1-22		

Quanto à rejeição divina dos judeus, embora em termos muito mais benignos que os usados posteriormente, Martí é bastante incisivo e duro, para que não fiquem dúvidas acerca do carácter polémico anti-judaico das suas tomadas de posição. Não se contenta com apresentar friamente o diferendo judaico-cristão e marcar os lindes da verdade-erro, mas incrimina directamente os judeus pelo facto de esse diferendo ser filho da sua consciente e pertinaz má-fé. O simples enunciado das questões que equaciona e resolve a partir de textos bíblicos tirados quase exclusivamente do Antigo Testamento, é

elucidativo. Para disso fazermos uma ideia, apresentamos as seguintes:

- "Se alguém perguntar por que razão os judeus não acreditaram, apesar de todas estas coisas estarem escritas nos seus livros, diremos que é por causa da sua incredulidade e cegueira" (23);
- "O pecado maior e mais generalizado que os judeus cometeram foi o da morte de Cristo e da blasfêmia e revolta contra ele" (24);
- "Portanto, os judeus estão cativos, sem rei, sem sacerdotes, sem Deus verdadeiro, sem doutor da verdade, e sem a compreensão da lei, porque não reconhecem o seu pecado" (25).

As longas listas de citações bíblicas tornam presentes as invectivas bíblicas contra a cegueira (*excecatio*, *cecitas*) dos judeus (26). É claro nas palavras do autor que a *Explanatio* era considerada uma obra de carácter essencialmente polémico anti-islâmico. Ao provar a autenticidade das Escrituras (27) e dos milagres de Cristo (28), Martí diz explicitamente que, para ganhar mais força, o faz com os argumentos tirados dos livros dos adversários a que se dirige, os muçulmanos, "pois o argumento tirado do adversário é mais válido" (29). No primeiro caso, prova com onze citações corânicas que Maomé aceitava a integridade e incorruptibilidade das Escrituras. No segundo, utiliza toda uma série de "sinais" ou argumentos que são uma resposta directa à problemática islâmica. Martí tinha, pois, consciência de que os muçulmanos eram os grandes adversários contra os quais a sua obra era dirigida. É essa a razão, que nos parece única, porque desenvolve com especial cuidado os temas mais contestados pelos adeptos de Maomé e utiliza, prioritariamente, em alguns deles, os argumentos tirados do Corão e dos *hadit*-s.

O tratamento específico dos temas da polémica islamo-cristã feito na

*Explanatio* merece a atenção especial que lhe vamos dedicar nas próximas páginas.

### 3.1. *Integridade e incorruptibilidade da Sagrada Escritura*

Ramón Martí propõe-se utilizar os livros do Antigo e do Novo Testamento como principal instrumento probativo dos artigos do símbolo cristão. Mas, apercebendo-se, logo de início, que os destinatários da sua "probatio et explanatio" contestavam a "integridade e incorruptibilidade" dos Livros Sagrados, comprometendo assim toda a argumentação apoiada neles, quis fazer preceder o tratado de um estudo sobre a autenticidade da Sagrada Escritura.

O capítulo introductório à exposição do *Símbolo* reveste-se, pois, de um carácter altamente polémico, no campo das relações islamo-cristãs. O próprio título "Quod libri Veteris et Novi Testamento sunt integri et incorrupti" mostra, logo à partida, tratar-se da defesa de uma verdade que, no âmbito das três grandes religiões monoteístas, era contestada pelos muçulmanos, e só por eles. Ao pretender expor as principais verdades da Fé contidas no símbolo,urgia devolver todo o peso de autenticidade à Sagrada Escritura, para esta poder ser invocada como autoridade máxima da argumentação. É isso que ele exprime, ao dizer:

"Porque a prova e explicação deste Símbolo se faz, principalmente, através dos livros do Antigo e Novo Testamento... é necessário mostrar, primeiramente, que os mesmos livros são verdadeiros e incorruptos isto é, permanecem íntegros e incorruptos, tal como foram produzidos pelo Espírito Santo" (30).

O mesmo carácter polémico é patente na forma literária, que se apresenta como uma resposta directa, de sabor aviceniano, a objecções contra a autenticidade da Sagrada Escritura, formuladas no texto. Expressões como "si quis vero dicat... ostenditur esse falsum"; "Si quis vero dicat... respondemus";



"quod autem dicunt (31)... non potest convenire Machometo"; "Item quod dicunt (32)... hoc non potest stare", são sinais inconfundíveis de que o autor visava rebater essas objecções, vindas da parte dos muçulmanos. Essa intenção é corroborada pelo recurso frequente às fontes islâmicas (33) e pela série de bipolarizações que apresenta: Sagrada Escritura ≠ Corão; agir dos cristãos ≠ agir dos judeus e muçulmanos; Espírito Santo ≠ Maomé.

Depois de fundamentar o princípio da integridade e incorruptibilidade da Sagrada Escritura sobre a severa proibição divina de alteração do texto, contra a qual nenhum ser humano ousaria proceder, Martí responde à dupla acusação muçulmana que punha em perigo esse princípio, a acusação genérica de corrupção da Sagrada Escritura e da supressão das supostas profecias bíblicas, referentes à vinda e missão profética de Maomé.

### 3.2. A falsificação da Sagrada Escritura

O Corão, apesar de entrar frequentemente em contradição com a Bíblia, e de atacar os judeus e cristãos, por a terem interpretado erradamente e se terem afastado dos seus preceitos, não formula claramente qualquer condenação dos judeus e cristãos pelo facto de estes a terem corrompido. Pelo contrário, mesmo nas "suras" mecanenses, são frequentemente afirmadas a autenticidade e genuinidade da Sagrada Escritura. Para disso nos certificarmos, bastará ler, entre outras, as seguintes passagens corânicas; 2, 38-39; 2, 70-73; 5, 16-18; 5, 45-52.

A atitude dos companheiros do Profeta, tal como no-la apresentam os comentadores do Corão, como al-Ṭabarī e Fahr al-Dīn, é a mesma. Em perspectiva muito próxima se situam ainda, neste campo, os seus discípulos e os primeiros polemistas, tais como al-Qāsim Ibn Ibrāhim al-Ḥasanī (+860), al-Mas'ūdi (+956), al-Ḥasan Ibn Ayyūb (+ antes de 987).

A acusação de *tahrif*, para significar a alteração material de

algumas passagens do Evangelho por parte dos cristãos, aparece, pela primeira vez, com o historiador e cronologista al-Biruni (+1084). A sua acusação tinha como objecto a má interpretação de alguns passos bíblicos, bem como contradições evangélicas acerca da vida e doutrina de Cristo, principalmente no referente às diferentes genealogias apresentadas por *Mt.* 1, 1-16 e *Lc.* 3, 23-38.

Ibn Hazm (993-1064), no "*Kitab al-Fiṣal fī l-milad wa-al-ahwā 'wa-l-niḥal*", que pode considerar-se o primeiro tratado de polémica andalusa anti-cristã, alargou o *tahrif* aos dois Testamentos.

No século XII, autores da envergadura de As-Sahrastānī (+1135) e Fahr al-Dīn (+1209), continuaram, no entanto, a defender a autenticidade e genuinidade da Sagrada Escritura.

Com o andar dos tempos, cresceu no Islão a vaga de ataques contra esses predicados bíblicos, visando, sobretudo, acusar os cristãos de haverem suprimido o anúncio profético relativo a Maomé. O autor que mais se distinguiu neste movimento foi o egípcio malekita al-Qārāfi (+1285) que, no "*Kitāb al-ajwila al-faḥira*" ("Livro das respostas sumptuosas") (34), escrito contra um opúsculo de Paulo Rāhil, bispo de Sídon, atacou os dogmas cristãos da Ss. Trindade, Encarnação, Divindade, Crucifixão e Morte de Cristo, bem como o valor do culto cristão. Apelando para a existência de supostas contradições e mentiras na Sagrada Escritura, desenvolveu consideravelmente o tema do *tahrif*, tentando dar-lhe uma base histórica. Segundo ele, o *tahrif* do Antigo Testamento verificou-se como consequência da perda do *Livro dos judeus*, quando Nabucodonosor destruiu o reino de Israel e matou os filhos de Aarão. O livro recolhido por Esdras, setenta anos mais tarde, não corresponde ao Pentateuco inicial.

A discussão histórico-bíblica acerca da perda e reencontro dos Livros Sagrados, tecida à volta do rei Nabucodonosor e de Esdras; a rejeição

cristã da acusação do *tahrif*, apoiada no facto de a Bíblia, ao longo dos tempos, se ter espalhado por muitos povos; as profecias bíblicas relativas à missão profética de Maomé; a polémica sobre os dogmas cristãos da Incarnação, Crucifixão e Morte de Cristo; o apelo ao Corão para dirimir a contenda sobre os milagres de Maomé como sinais da sua profecia, são temas comuns a Qārāfi e a Martí.

Embora os argumentos utilizados por um e outro se encontrem já na polémica anterior, principalmente na *Apologia* de Al-Kindi e nas obras de Pedro, o Venerável, as repetidas coincidências de temática não deixam de nos surpreender e de fazer crer na existência de uma ligação polémica entre eles, a qual, a ter existido, ilustra bem o intercâmbio cultural estabelecido, no século XIII, entre o Oriente muçulmano e al-Andalus e, através deste, com o Ocidente cristão.

Vejamos mais em pormenor as ideias-chave da argumentação martiniana.

Os muçulmanos afirmam que, após a tomada de Jerusalém por Nabucodonosor, os livros da Lei e dos Profetas teriam sido perdidos ou queimados. Com a erudição histórico-bíblica que o caracteriza, Martí expõe a história da transmissão do texto sagrado. Após as invasões da Palestina, os livros continuaram na posse quer dos judeus deportados para Babilónia, quer dos que, com Jeremias, ficaram na sua terra. Tal como os sarracenos que, expulsos do oriente e de al-Andalus, transportavam sempre consigo o Corão, também os judeus se fizeram acompanhar dos Livros Santos nas suas deportações.

Com o rolar dos tempos, a multiplicação de cópias tornou a possibilidade de extravio ou corrupção dos Livros cada vez menor. A partir da tradução grega dos "Setenta", mandada fazer por Ptolomeu II do Egipto (285-246 a.C.), essa possibilidade aproximou-se do ponto zero, na medida em

que proporcionou a outros povos e línguas a posse dos Livros Sagrados.

Posteriormente, o universalismo da salvação, objectivo da pregação de Cristo (35), levou a Bíblia até aos confins do mundo, o que inviabilizou totalmente qualquer hipótese de alteração, por descuido ou por má fé (36).

Além dos argumentos de natureza histórico-bíblica, Martí apela para os de ordem sócio-religiosa:

- a emulação existente entre cristãos e judeus, no respeitante sobretudo à Sagrada Escritura, tornava impossível qualquer tentativa de alteração por uma das partes sem que a outra a denunciasse imediatamente (37);
- a concordância e complementaridade recíproca dos dois Testamentos dificultam também a possibilidade de corrupção de ambos ou de cada um (38);
- em matéria de credibilidade, é natural que se privilegie o testemunho daquele que, ao depô-lo, o faz no desempenho da sua ciência ou arte. "Com efeito, diz ele, seria loucura acreditar mais no médico acerca de coisas agrícolas ou no agrónomo acerca de coisas de medicina" (39). Com este princípio, denuncia Martí a audácia dos sarracenos que, ignorando o Evangelho de Cristo, afirmam conhecê-lo melhor do que os próprios cristãos.
- Pela mesma razão porque os muçulmanos proclamam a incorruptibilidade do Corão ou de um livro de gramática, também os judeus e cristãos têm o direito de o fazer, em relação à *Lei* e ao *Evangelho*. O princípio lógico que preside a esta argumentação é o da analogia, explicitamente invocado: "quia de similibus idem est iudicium" (40).

Este mesmo argumento é transformado em argumento "a fortiori", ao

estabelecer o paralelismo entre a incorruptibilidade dos livros dos poetas pagãos, tantas vezes inquinados de erros, com a dos livros bíblicos, que contêm coisas bem mais importantes, como são as formas de vida e a esperança da salvação que Deus proporciona ao homem.

Num parágrafo ausente no *TCM*, Martí denuncia a passagem corânica da *sūra da Vaca* (41), que proíbe os muçulmanos a leitura dos livros bíblicos, como tendo por objectivo impedir os muçulmanos de abandonarem os seus erros e, ao mesmo tempo, apela para a contradição de tal atitude com a *sūra de Jonas* (42), que convida os mesmos muçulmanos a recorrer àqueles livros, no caso de surgirem dúvidas.

Na defesa da integridade e incorruptibilidade dos livros bíblicos, Martí concentra o melhor da sua argumentação contra os muçulmanos na análise directa do seu próprio livro sagrado, o Corão, colocando-os perante o dilema de terem de optar por uma das propostas do adversário; qualquer das hipóteses, reverterá contra eles próprios. Podemos sintetizar e estruturar assim, em forma de dilema, o argumento:

Os muçulmanos, ou aceitam a veracidade do Corão ou a negam. Se a aceitam, devem, com ela, aceitar a integridade e incorruptibilidade da Sagrada Escritura aí proclamadas. Se a negam, deixa de ter fundamento a sua fé, o que reverterá também em favor da autenticidade dos livros judaico-cristãos. Este tipo de argumentação, que Martí fundamenta no princípio da utilização privilegiada dos argumentos dos seus adversários, já evocado (43), faz parte essencial da estratégia polémica de todas as suas obras e flui da convicção de que a melhor maneira de vencer o adversário é atacá-lo no seu próprio campo e com elementos dele colhidos. A erudição islâmica de Martí permitia-lhe utilizá-lo abundantemente. No caso presente, faz, nada mais nada menos, que nove largas citações do Corão para, com ele, proclamar a integridade e incorruptibilidade dos livros da Sagrada Escritura.

### 3.3. *Predição bíblica de Maomé*

A segunda parte do tratado, sobre a integridade e incorruptibilidade da Sagrada Escritura, é uma resposta directa e pontual às acusações islâmicas de que os cristãos corromperam os seus livros, arrancando deles as profecias referentes à vinda e missão profética de Maomé. Ao redigir o seu texto, Martí tinha em vista interlocutores muçulmanos concretos.

Quem eram esses interlocutores? Em breve resenha histórica, podemos expor os seguintes dados:

Desde o seu aparecimento, por razões de ordem intrínseca à mensagem Corânica, o islamismo considerou Maomé, cronologicamente, como o último dos profetas, o "selo dos profetas". Por outro lado, também desde o início, e por exigência da própria revelação islâmica, a Escritura judio-cristã foi considerada palavra autêntica de Deus, assimilada, confirmada e "actualizada" pelo Corão.

Mais tarde, os muçulmanos começaram a sentir-se complexados em relação aos cristãos, em virtude da força extraordinária que as muitas predições bíblicas conferiam ao carácter profético-messiânico de Cristo e da sua missão.

No tempo de S. João Damasceno (+749), os muçulmanos ainda ficavam perplexos (*tunc prae pudore silent*) quando os cristãos os interrogavam sobre as profecias respeitantes a Maomé (44). No entanto, pouco tempo após, já apelavam para a predição evangélica de Maomé, sem ainda o identificarem com o Paráclito anunciado por Cristo (45).

A identificação do Paráclito com Maomé aparece claramente em Ibn Ishãq, em meados do século VIII (46).

Al-Mahdi (+785) estabelece a identificação total do "Paráclito" com Maomé. Muçulmanos e cristãos começaram então a polémia, que nunca mais acabaria, à volta das profecias referentes a Maomé. A partir do século IX, as

alegadas profecias bíblicas de Maomé tornaram-se um dos pontos quentes da polémica islamo-cristã. No centro dessa polémica, encontra-se o tema do "Paráclito".

Segundo os cristãos, o "Paráclito" prometido por Cristo, antes da Ascensão, veio, efectivamente, no dia de Pentecostes, na Pessoa do Espírito Santo (47). Segundo os muçulmanos, os cristãos corromperam a palavra grega *Peryclytos*, que em árabe significa *Aḥmad* (o louvado), um dos nomes de Maomé, para a transformarem em *Paraclytos*, que significa "enviado". Outros pretenderam chegar à mesma conclusão filológica, através do siríaco (48).

Turmeda atribuiu a sua própria conversão à identificação do "Paráclito", de que fala S. João, com Maomé.

Para Ali Ṭabarī, o Corão era o grande sinal intrínseco da missão profética de Maomé. Como prova extrínseca, apresenta, pela primeira vez, uma lista de profecias bíblicas referentes ao Profeta (49). Entre outras, refere: Ps. 45, 2-5; 50, 2-3; Is. 2, 12-13, em que "louvor" e "louvado" se traduzem em árabe, respectivamente, por *ḥamd* e *maḥmūd*. Ṭabarī vê no texto Is. 9, 6, que diz que o sinal da profecia se encontra nos ombros, uma alusão clara a Maomé. Teria sido com base nesse texto que o monge cristão *Baḥīrā* descobriu a sua missão profética. O "Sul" de que fala Isaías (50) seria, para Ṭabarī, o Yémen. O mesmo autor analisa muitas outras profecias do Antigo Testamento, nomeadamente de *Oseias*, *Miqueias*, *Abacuc*, *Sofonias*, *Zacarias*, *Jeremias*, *Ezequiel* e *Daniel*.

Do Novo Testamento refere, sobretudo, a alegoria de Gal. 4, 22-26, que interpreta em favor do islamismo, e Jo. 14, 16, em que o Paráclito é Maomé (51).

No Ocidente, o pensador Qādī 'Iyād (+1149), de quem M. Epalza diz que "sans le quel l'Occident ne serait nommé en Orient" (52), fez listas de profecias bíblicas relativas a Maomé, bem como listas de profecias e milagres

deste. Essas profecias foram aproveitadas e aperfeiçoadas ao longo dos séculos XII e XIII.

O já referido contemporâneo de Raimundo Martí, al-Qārāfi (+1285) expõe, na última parte (4ª secção) da sua obra polémica, 51 profecias do Antigo e Novo Testamento, anunciando a vinda e a missão de Maomé.

Apesar de estar convencido da alteração dos livros judio-cristãos, al-Qārāfi apela para as profecias bíblicas não, segundo ele, para garantir a autenticidade da profecia de Maomé, a qual se obtém através dos milagres, mas para atacar os cristãos pela incoerência de defenderem, por um lado, a autenticidade das Escrituras e de rejeitarem, por outro, as predições de Maomé nelas contidas. Como estratégia polémica, este tipo de argumentação do pensador egípcio está muito próximo do de Martí.

A *Explanatio*, seguida textualmente pelo *TCM*, faz-nos pensar que Martí, ao refutar a acusação islâmica de *tahrif*, dirigida contra os cristãos, tinha diante de si as invectivas de al-Qārāfi, ou directamente, ou através de outros autores do Ocidente muçulmano e cristão, entre os quais esse tema se tornou um dos fundamentais do diálogo religioso.

Terá tido Martí em vista a obra de Qārāfi, ao redigir o parágrafo anti-islâmico sobre a predição bíblica de Maomé? Quer sim, quer não, o certo é que respondeu a objecções muito concretas, formuladas por Ṭabarī e assimiladas pelos muçulmanos do Oriente e do Ocidente, devido ao facto de o património cultural e religioso ser comum a todo o islamismo e à grande comunicação existente entre o Médio-Oriente e al-Andalus, através do Mediterrâneo e do Norte de África. Os repetidos "si quis dicat" ou "quod dicunt" parecem referir-se genericamente ao povo muçulmano, e isso condiz com o ms. lat. 4230 da Bibl. Nacional de Paris, mas não excluem a hipótese de que tivessem em vista, mais directamente, algum pensador concreto.



#### 4. *Unicidade de Deus*

O dogma mais tenazmente defendido pelas três grandes religiões monoteístas é o da Unicidade de Deus. Elas caracterizam-se mesmo, histórica e doutrinariamente, pela afirmação inequívoca da existência de um só Deus, demarcando-se assim do politeísmo dos povos que as viram nascer. O Antigo Testamento, o Novo Testamento e o Corão fazem girar toda a economia da salvação humana à volta do dogma da existência de um Deus único e criador, centro único de convergência de todas as criaturas. Negar a unicidade de Deus, pela fé ou pelo culto, é contradizer radicalmente as religiões judaica, cristã e muçulmana naquilo que elas têm de mais sagrado. É esta a razão porque a polémica islamo-cristã se faz eco das preocupações de cada uma das confissões religiosas neste campo. Cada uma delas tenta defender encarniçadamente a integridade do culto, no respeitante a este dogma fundamental, e abrir brecha no monoteísmo da sua rival.

Muito frequentemente os cristãos apelidaram de "idólatras" os muçulmanos, acusando-os de adorarem Maomé e outros ídolos relacionados com a religião islâmica. Trata-se de críticas sem qualquer suporte histórico-teológico, motivadas por um acentuado apriorismo polémico que confundia possíveis corrupções da religiosidade popular com a autenticidade do rigoroso monoteísmo estabelecido pelo Corão e por toda a tradição islâmica.

Por sua parte, os muçulmanos, não apreendendo a essência do mistério cristão da Ss. Trindade, atacaram frequente e obstinamente o cristianismo como destruidor do monoteísmo. Também eles se equivocaram totalmente na interpretação da doutrina dos seus interlocutores, considerando como expressão de triteísmo a fé no mistério trinitário, mistério que concilia a unidade essencial de Deus com a Trindade de Pessoas. Os muçulmanos não souberam identificar as três Pessoas da Ss. Trindade, pervertendo totalmente a interpretação da fé cristã, ao estabelecerem a pseudo-trilogia "Maria, Pai e

Cristo", e ao acusarem os cristãos de adorarem essas Pessoas e as suas imagens, bem como outras imagens e, em especial, a cruz.

Martí conhecia bem essa problemática. Perito na religião islâmica, sabia que, se não era justo acusar os muçulmanos de idólatras, também não podia tolerar-se a acusação islâmica de politeísmo, atirada em rosto aos cristãos. Daí o silenciar a acusação cristã e enfrentar a islâmica, afirmando e defendendo inequivocamente a unicidade de Deus como objecto único e exclusivo do culto cristão de adoração (53). Este culto é radicalmente distinto do de veneração, que tem por objecto Maria e os santos, quer directamente, quer através das imagens que os representam.

Que toda a argumentação tem em vista os muçulmanos, é afirmado explicitamente no texto (54).

A série de quatro citações de S. João Damasceno, com que termina a discussão deste problema, mostra-nos como o autor dominava a polémica tecida à volta do culto das imagens, que separava cristãos e muçulmanos, não só nas suas implicações doutrinárias, como também no contexto histórico que as viu nascer (55).

##### 5. A Ss. Trindade

Ao tratar na *Explanatio* o mistério da Ss. Trindade, Martí tinha em vista, simultaneamente, os judeus e os muçulmanos. Este dogma cristão constitui, para uns e outros, um dos principais temas de controvérsia multi-secular. Contra os judeus, teria Martí ocasião de o tratar longa e aprofundadamente, no *Pugio Fidei* (56). Contra os muçulmanos, só indirectamente o faria no mesmo *Pugio* e no *Capistrum Judaeorum*. Neles, mostra como, apesar da luta que lhe moveram o Corão e os *hadit*-s islâmicos, a sua crença continuou arraigada nos costumes religiosos dos povos outrora marcados pelo cristianismo. Assim, refere a tríplice tatuagem dos etíopes, na fronte, como

profissão declarada da crença no mistério (57).

Na *Explanatio*, como não podia deixar de ser, os muçulmanos têm um lugar especial, ao tratar este tema. Vê-se isso no tipo de argumentos escolhidos e nas referências corânicas, que seriam plenamente descabidas, se o autor não tivesse a intenção de sensibilizar os muçulmanos.

Ao tirar partido do versículo *Gén. 1. 26*, que surpreende Deus a decidir "pluralmente" a criação do homem (*faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram*), Martí tem em vista os muçulmanos, não só naquilo que diz, como também na forma literária, nitidamente polémica, com que o faz:

"Quod si aliquis dixerit, quod non dixit *faciamus et nostram* ad insinuationem trinitatis, sed magnificentiae sui ipsius, sicut est consuetudo usitata in libris arabicis, *respondeo* quod enunciatio unius de se ipso in numero plurali, secundum modum magnificandi se, contingitur semper in ostentatione et glorificatione, sed Deus non habet hoc necesse, cum ipse sit maior omnibus. Et preterea non est consuetudo usitata in veteti Testamento" (58).

Martí estava convicto de que "é difícilimo falar da Trindade, em virtude de a sua inteligência transcender a inteligência, não só humana, mas também angélica" (59). Ele bem sabia que "a prova por autoridade é, nesta matéria, mais forte e mais certa para os fiéis" (60), e o conhecimento que deste mistério tiveram os filósofos foi recebido dos profetas (61). Apesar disso, distinguiu e desenvolveu seis argumentos racionais, tendo em vista os cultores do *Kalām*, muito sensíveis a esse tipo de provas. Não é minimamente viável que se destinassem aos judeus que, neste campo, aceitam unicamente as provas bíblicas, insuficientes para os muçulmanos.

A prova por "semelhanças" ou analogias foi também utilizada, com erudição, para cativar a simpatia dos muçulmanos e os refutar, com argumentos tirados das suas fontes, tanto mais que eles têm um especial apreço por esse género de argumentação, "muito usada, como diz o autor, no Corão" (62). Nessa

perspectiva, cita duas *suras* corânicas, a da *Luz* (63) e a de *Abraão* (64), bem conhecidas no mundo muçulmano.

Na prova por autoridades podemos notar um certo paralelismo com o célebre polemista árabe cristão, "Abd al-Masīh Ibn Ishāq al-Kindī, que foi uma das fontes do *TCM*. Ao refutar o seu interlocutor muçulmano, também árabe, "Abdallah Ibn Ismā'il al-Hāšimī, al-Kindī emprega quatro passagens bíblicas que viriam a ser também utilizadas por Martí: *Gén.* 1, 26; *Ps.* 66, 6-7; *Ps.* 32, 6 e *Is.* 6, 6 (65). Se essas passagens, muito comuns em toda a tradição polêmica anti-judaica, foram assimiladas por Martí, a partir do texto daquele árabe cristão, temos mais um sinal da intenção anti-islâmica subjacente à *Explanatio*.

#### **6. *Messianismo de Cristo***

A propósito da Incarnação do Verbo, Martí mostra claramente que não visava apenas os judeus, mas também os muçulmanos.

Para provar a messianidade de Cristo, utiliza três espécies de argumentos do diálogo islamo-cristão: as profecias, os milagres e o universalismo, que passamos a desenvolver.

1) Porque os muçulmanos apelam continuamente para as profecias que, segundo eles, anunciam a vinda de Maomé, o escritor cristão tem o cuidado de salientar que essas profecias messiânicas se realizaram plenamente em Cristo. Estão neste caso as profecias de Jacob (66) e das *Setenta Semanas* de Daniel (67). Para dar mais força à última, tem o cuidado de a colocar na boca do anjo Gabriel, o anjo da revelação corânica que, para os muçulmanos, é o mensageiro de Deus por excelência, de quem nenhum mortal poderá pôr em causa a veracidade e autenticidade. É fundamentado no valor dessa profecia messiânica de Gabriel que Martí ganha autoridade para afirmar aos muçulmanos que o Profeta anunciado foi Cristo, com o qual se encerrou o ciclo profético,

e que a suposta profecia islâmica não existiu (68).

2) Os milagres de Cristo causaram sempre um grande impacto sobre o mundo muçulmano. Alguns deles foram assumidos e confirmados pela revelação corânica. Martí sabia-o bem, como o demonstrou posteriormente nas longas citações que, no *Capistrum* e no *Pugio*, fez do Corão (69). Na *Explanatio*, dirigindo-se a um público conhecedor da realidade corânica, limita-se a dizer:

"O Corão testemunha isto mesmo [o valor messiânico], quando fala dos milagres de Cristo" (70).

3) Um dos argumentos mais explorados pela polémica religiosa, quer por cristãos, quer por muçulmanos, e que os judeus não podiam invocar, por razões de princípio e de facto, é o da conversão maciça dos pagãos (71).

Duma parte e doutra, a técnica polémica normalmente utilizada consistia na afirmação do universalismo da respectiva religião e, simultaneamente, na negação da sobrenaturalidade do mesmo fenómeno na religião adversária.

Ao tratar da messianidade de Cristo, Martí mostra que "a conversão dos povos é sinal de que Deus já veio" (72) e conclui que "se deve fazer a peregrinação a Jerusalém e não a Meca" (73). Ao comparar a verdadeira e falsa profecia, estabelece o contraste entre o Paráclito anunciado por Cristo (74) como Consolador e o carácter sanguinário de Maomé, que impôs a sua doutrina à custa do derramamento de Sangue: "veio com espadas a obrigar os homens a receber a sua seita" (75). A violência será um dos argumentos-chave anti-maometanos do *TCM*, com ressonâncias no *Pugio* e no *Capistrum* (76).

## 7. A Morte de Cristo

Ao expor o quarto artigo do Símbolo, que proclama a crucifixão, morte e sepultura de Cristo, a *Explanatio* aponta directamente os seus argumentos contra a concepção corânica e islâmica da impassibilidade do mesmo Cristo.

Segundo o Corão, seguido pelos *hadit*-s e por toda a tradição posterior, Cristo, foi o maior dos profetas, depois de Maomé; não foi tocado pela morte e respectiva corrupção. O Corão diz simplesmente:

"eles, nem o mataram nem o crucificaram, mas pareceu-lhes a eles [...]. Muito ao contrário, Allah elevou-o para Ele" (77),

É resposta firme a este versículo corânico a afirmação de Martí:

"vê-se que o próprio Cristo sofreu e morreu, na própria pessoa. Não foi crucificado e morto, em seu lugar, outro semelhante a Ele, como pretendem os sarracenos" (78),

Martí utilizou neste campo as estratégias que lhe foram tão peculiares, de entrar no campo dos adversários, para os atacar, e de se servir dos judeus, para combater os muçulmanos e, destes, para combater aqueles. Foi assim que se colocou ao lado dos judeus e dos gentios, que testemunham, com os cristãos, a crucifixão de Cristo, para rejeitar a tese dos muçulmanos.

É interessantíssimo o diálogo entre um judeu e um muçulmano, em que o primeiro afirma e o segundo nega a crucifixão de Cristo:

«Certo judeu, diz ele, argumentava ao sarraceno; "Se um homem ferir outro na presença de muitas pessoas e o ferido se apresentar ao juiz, o opressor confessar a agressão, os presentes testemunharem o que viram e vier um terceiro, que então não estava presente, a contradizê-los, dizendo que eles mentiram, em quem se deve acreditar?" O sarraceno respondeu: "no opressor, no ferido e nas testemunhas presentes." O judeu retorquiu: "Nós confessamos que os nossos antepassados mataram Cristo, em quem acreditam os cristãos; os cristãos, que receberam a sua fé, confessam o mesmo e Maomé, que veio seiscentos anos depois, que não esteve presente, nem viu nada do acontecido, ousou dizer e escrever que não foi crucificado. Nós, porém, respondemos que se deve acreditar naqueles que o crucificaram e naqueles que estiveram presentes, isto é, nos apóstolos, nos gentios e no Crucificado, que antes predisse a sua morte, através dos profetas, e nas próprias pessoas dos Apóstolos, como se mostrou acima" (79),

Chegado a este ponto, Martí faz a passagem directa para o argumento do "consenso universal", tão do seu gosto, quer nesta obra, quer, e sobretudo,

no *Capistrum*, no *Pugio* e no *TCM*. É aquilo que ele chamará mais tarde a "crebra fama". Pilatos, que era gentio, testemunhou a crucificação de Cristo com o letreiro que colocou na Cruz e que "foi lido por vários povos vindos de diversas partes do orbe, e se congregaram em Jerusalém para [ celebrar ] o dia festivo. Assim foi comprovado, tanto pelos judeus, como pelos gregos e latinos que aí afluíram, que Jesus Cristo foi crucificado e não outro por ele, como dizem os sarracenos" (80).

Com um argumento "ad hominem", Martí afirma que o sepulcro de Cristo, venerado no século XIII pelos peregrinos cristãos e pelos próprios muçulmanos e credenciado por milagres passados no seu tempo, é um testemunho eloquente a denunciar a incoerência dos muçulmanos que negam a morte de Cristo:

"Quod etiam sepultus fuerit, manifestum est per hoc; sepulcrum eius est in Iherusalem, quod etiam a sarracenis habetur in reverentia... et multa miracula ibi facta sunt et fiunt" (81).

#### **8. Ascensão de Cristo e *Mi-rāj* de Maomé**

Apesar de os muçulmanos admitirem a glorificação ultra-terrena de Cristo, ao tratar da sua Ascensão e tendo em vista, sobretudo, a incredulidade judaica, Martí não perde de vista a doutrinação dos muçulmanos. É evidente esse objectivo, ao estabelecer um paralelo expressivo e contrastante entre a Ascensão de Cristo, proclamada aos quatro ventos, em pleno dia, e o *Mi-rāj* de Maomé, realizado na solidão da noite (82).

#### **9. Os sacramentos**

No tratado sobre os sacramentos, Martí deixa explícita a sua preocupação pela missionação dos muçulmanos, através de três paralelismos estabelecidos entre o cristianismo e o islão.

### 9.1. *Batismo cristão e abluções islâmicas*

A propósito do Batismo, mostra que a essência deste sacramento reside no emprego simultâneo de uma matéria e uma forma, que exclui as abluções rituais islâmicas do campo sacramental, na medida em que estas contam apenas com a matéria (83).

### 9.2. *Penitência*

Ao tratar do sacramento cristão da Penitência ou Confissão, Martí estabelece o princípio de que este sacramento tem por objectivo a libertação e salvação do homem e não a sua condenação. A confissão das próprias culpas só é viável quando o penitente sabe que não será punido ao declará-las espontaneamente. Assente este princípio, corroborado pela autoridade do *Filósofo*, o nosso autor denuncia a incongruência do islamismo que, por um lado, convida os seus adeptos à confissão e, por outro, dela os afasta com a ameaça do castigo a que se expõem. Conhecedor da literatura religiosa islâmica, Martí documenta a sua interpelação com as autoridades de *Buhārī* e *Muslim*:

"Unde sicut dicitur in libro dicto *Albuchan* (84) et in libro dicto *Muzlim*; quia Machometus fecit lapidare voluntarie confitentes sibi se peccantes in fornicatione, avertit sarracenos a confessione" (85).

Depois de ter tratado da natureza do sacramento cristão da Penitência, Martí refere-se à sua necessidade por parte do homem pecador. Porque o pecado é uma enfermidade espiritual, a sua terapêutica exige que seja conhecido por aqueles que o devem curar, tal como as enfermidades corporais. A necessidade do conhecimento da doença por parte do médico é documentada por testemunhos bíblicos e filosóficos. Neste contexto, cita uma obra de Algazel que Gilson supôs ter sido ignorada de todo o Ocidente latino medieval (86). Trata-se da *Vivificação das ciências religiosas* (*Ihyā 'ulum*



*al-Din*), que é citada também a propósito da natureza da felicidade eterna. A citação é extraída do *Livro da Penitência (Kitāb at-Tawlā)*, que é o capítulo IV da citada obra. Diz Martí:

"Quod vero homo debeat confiteri homini dicit Algazel in libro *penitentia*, ubi dicit in qualibet civitate debent poni sapientes, qui sint velut phisici, qui debent cognoscere infirmitates hominum, et eas mederi, donando eis consilium" (87).

### 9.3. *Matrimónio*

A exposição do Matrimónio é um dos capítulos que mais claramente nos manifesta a intenção anti-islâmica da *Explanatio*. Aí aparecem seis alusões directas a Maomé, aos sarracenos e ao Corão. Subjacente a toda a exposição, está a concepção islâmica do Matrimónio. Com efeito, a concepção do matrimónio islâmico opõe-se frontalmente à do cristão, sobretudo no tocante às características essenciais deste, a unicidade e indissolubilidade, bem como à igualdade fundamental do homem e da mulher. Numa óptima síntese histórico-bíblica, Martí tenta explicar as razões conjunturais que enquadram e justificam o poligamia dos patriarcas do Antigo Testamento, para depois atacar radicalmente a lei e os costumes islâmicos, que destróiem a essência e dignidade do matrimónio.

Antes de mais, a poligamia corânica é injusta, na medida em que estabelece uma desigualdade de tratamento do homem e da mulher. Esta discriminação desprestigia a mulher, ao conceder ao marido o direito de ter várias esposas e impedir estas de terem vários maridos, com a agravante de que "a concupiscência da mulher é mais intensa do que a do homem" e a sua inteligência mais débil (88). Além disso, é uma lei imoral e anti-natural porque rebaixa o homem ao nível dos animais irracionais, sobrepondo a concupiscência à razão. Sendo o matrimónio a entrega total, exclusiva e

incondicional dos esposos, a lei corânica é um atentado contra ele, permitindo que um homem possa ter quatro esposas (89). Nesse caso, os direitos exclusivos de uma são destruídos pela partilha das quatro (90).

A lei muçulmana do repúdio contradiz também a indissolubilidade natural do matrimónio, gerando a imoralidade e a desordem social. Martí condena a facilidade dos muçulmanos aceitarem o divórcio imposto pelo marido e denuncia, em tom literariamente polémico, a discriminação e injustiça contra a mulher:

"Quod si quis dicat quod propter odium, vel feditatem, qualis est lepra, vel propter deformitatem, vel esterilitatem debeat uxor dimitti, sicut faciunt sarraceni, qui ipsas et sine causa, et ex levi causa dimittunt, respondendum quia, hoc dato, licebit id ipsum mulieribus ex necessitate, cum non minus consulendum sit eis quam viris, et longe magis indigeant sublevari... Preterea... non restat lascivis et iracundis nisi multitudinem uxorum unam post aliam polluere, et virgines deflorare, et relinquere, et per hoc odia et dissensiones inter se et uxorem suam et propinquos eius seminare, quod est contra legem naturalem et honestatem" (91).

Martí condena com especial veemência a lei muçulmana do *muḥallil* (licitador) (92), que consiste na proibição de o marido que abandonou a esposa pela terceira vez, a receber de novo antes de ela ter tido relações sexuais com outro homem. Também esta lei é inaceitável em homens mentalmente sãos, pois degrada o ser humano a um nível inferior ao dos próprios animais, já que alguns deles, como os ursos e as cegonhas, se negam a descer tão baixo (93).

## 10. A Ressurreição

Embora o dogma da ressurreição dos mortos seja aceite pelos judeus e por uma grande parte dos muçulmanos como exigência do Corão e dos *ḥadīth*-s, Martí expõe-no racional e explicitamente contra alguns filósofos muçulmanos que, recusando-se a aceitar o paraíso tal como Maomé o descreveu, acreditam na imortalidade exclusiva da alma:

"Quoniam vero aliqui sapientes sarracenorum negant resurrectionem corporum, ponentes beatitudinem hominis tantum in anima, necesse est ut eius veritas rationibus ostendatur" (94).

A prova racional da ressurreição, compendiada em seis argumentos, mais do que condenar os filósofos árabes, visa responsabilizar o Corão pela "fábula do paraíso" (*Et ita adnichilatur fabula paradisi Machometi*) (95), incompatível com a natureza e fim espiritual do homem:

"Quod autem in errorem induxit sapientes sarracenorum ut non crederent resurrectionem corporum videtur processisse ab Alcorano" (96).

O Corão é assim responsabilizado pelo desvio doutrinal dos filósofos árabes.

#### **11. *Natureza da felicidade ultra-terrena* (97)**

Também o capítulo sobre a felicidade eterna, objecto do último artigo do Símbolo, tem os muçulmanos como destinatários mais directos, já que judeus e os cristãos aceitam e defendem a noção espiritual do paraíso ultra-terreno. Porque se trata de um tema de fulcral importância, por si só, bastaria para dar ao homem uma dimensão religiosa, na medida em que a sua interpretação condiciona toda a vida privada e social daquele. É este um dos eixos por onde passa a linha demarcatória do cristianismo e islamismo, a que Martí dedica o melhor da sua erudição bíblica e corânica. O seu objectivo é sublinhar a incompatibilidade do cristianismo com o islamismo; a sua metodologia consiste em penetrar no campo do adversário para aí abrir um fosso separatório da razão e da fé, servindo-se dos filósofos para atacar o Corão e criando o vazio nos espíritos, susceptível de ser preenchido pela proposta cristã.

A doutrina sobre a natureza da felicidade eterna é desenvolvida quando trata os dois últimos artigos do símbolo sobre a ressurreição e a vida

eterna. Logicamente, podemos assim condensar e ordenar a argumentação de Martí:

O paraíso corânico consiste nos prazeres corporais: "ut delectatio cibi".

Ora, os prazeres corporais, tais como os descreve o Corão, impedem a felicidade última do homem que, sendo de natureza espiritual, exige uma realização também espiritual.

Portanto, o paraíso corânico impede a felicidade última do homem.

Que o paraíso corânico consiste nos prazeres corporais é um dado implícito em toda a argumentação martiniana, que tem subjacentes os textos do Corão sobre a matéria e que ele resume assim:

"post resurrectionem habebunt delectationes corporales, ut delectatio cibi, potus et coitus" (98).

A espiritualidade da felicidade humana, exigida pela natureza espiritual do homem, e a respectiva superioridade em relação aos prazeres corporais corânicos é documentada longa e eruditamente com textos bíblicos e, sobretudo, com a doutrina dos próprios árabes Avicena, Algazel e Alfarabi. De Avicena, cita quatro trechos extraídos do livro da *Ciência Divina*, que é o tratado IV da *Šifā'* (99).

De Algazel, cita dois textos das *Intentiones philosophorum* (*Tāhāfut al-Falāsifa*) bem como a *Vivificatio scientiarum* (*Ihyā' ulum al-Dīn*) e a *Trutina Operum* (*Mizān al-'Amal*).

De Alfarabi, cita o tratado II do *De intellectu*, isto é, a "Dissertação sobre os significados do termo intelecto" (*Maqāla fi ma'ūni al-'aql*).

Os prazeres corporais não beatificam plenamente o homem (100), na medida em que eles são a expressão da limitação e indigência corporal (101) e impedem a felicidade espiritual (102).

## 12. Conclusão

De tudo quanto fica dito, há que tirar uma conclusão.

Mais de setecentos anos depois de ter sido escrita, a *Explanatio* aparece-nos como um tratado de diálogo religioso marcadamente islamo-cristão. É natural que no século XIII, no contexto hispânico que a viu nascer, tão carregado de preocupações de ordem religiosa e de atritos inter-confessionais, a perspectiva anti-islâmica fosse ainda mais forte. Também é natural que um homem de estatura cultural de Pedro Marsílio, conhecedor dessas preocupações e atritos e das respostas que dentro e fora da sua Ordem lhes eram dados, conhecesse a obra do seu confrade e os seus mais directos objectivos. Sendo assim, podemos afirmar que a *Explanatio Symboli Apostolorum* é uma das "diversas obras contra a seita dos sarracenos" de que falámos mais acima.

NOTAS

- (1) J. M. MARCH situou a *Explanatio* em 1256 e 1257; cf. *En Ramón Martí y la seva "Explanatio Symboli Apostolorum"*, "Anuari del Institut d'estudis catalans", Barcelona, 1910, p. 447; A. BERTHIER, datou-a de 1257; cf. *Un Maître...*, p.279. FERDINAND CAVALLERA, talvez com base no "amplius" do texto, diz ter sido em 1258; cf. *L'Explanatio Symboli de R. Martín*, in "Studia Mediaevalia in honorem R. Martin", Bruges, 1949, p.201. Nós cremos que, com base no texto, Berthier tem razão.
- (2) Cf. J. CH. LAVAJO, *Túnis...*; *ID., A Ordem dos Pregadores...*
- (3) "*A Fé dos cristãos é excelsa alta que não pode provar-se por razões necessárias; acredita-se positiva e simplesmente. Eis o Símbolo escrito em árabe. Acredita nele e salvar-te-ás*" ap. J. CH. LAVAJO, *Um confronto...* p.5.
- (4) Em 1257, o capítulo provincial de Saragoça apelava para a perseverança nos estudos árabes e pedia orações por aqueles que a eles se consagravam; em 1259, o capítulo geral de Valenciennes pedia ao superior de Espanha para criar um *studium*, o que nos leva a pensar que, nessa altura, já o de Túnis não existia.
- (5) Cf. E. BAYERRI, *Los Codices Medievales de la catedral de Tortosa*, Barcelona, 1962, pp.131-132.
- (6) *ID., l.c.*; cf. ANTÓNIO PACIOS LÓPEZ, *La Disputa de Tortosa I*, Madrid, 1957, p.47, n.28.
- (7) Editado em "Anuari del Institut d'Estudis Catalans", Barcelona, 1908, pp.443-496. A *Explanatio* ocupa aí as pp.450-496. Posteriormente, em 1910, apareceu uma separata que inclui o trabalho introdutório do douto jesuíta e o texto da *Explanatio*, com o título *La "Explanatio symboli" obra inédita de Ramón Martí autor del "Pugio Fidei" publicacio y prólech* por J. M. March y Battles S. J., *Extret del Anuari del Institut d'Estudis catalans MCMVIII*, Barcelona, 1910.
- (8) DENIFLE ET CHATELAIN, *Inventarium codicum manuscritorum capituli Dertusensis*, in "RB" 6 (1896), pp.32-50.
- (9) Porque esta introdução é de muita importância para o trabalho que nos ocupa, editamos em anexo uma nova leitura, a partir do manuscrito de Tortosa.
- (10) P. MARSÍLIO, *o.c.*, fl.161<sup>v</sup>.
- (11) *Exp.*, 452, 16.
- (12) *Ib.*, pp.483-491.
- (13) *Ib.*, 457, 35<sup>ss</sup>.
- (14) "Certe non est intellectui popularium adaptatum, pro quibus tamen scriptum est". DENIFLE ET CHATELAIN, *Inventarium codicum manuscritorum capituli Dertusensis*, in "RB", VI (1896), p.32.

- (15) "El ser la obra presente un trabajo elemental y no una obra acabada, lo demuestra el hecho de no discutirse una sola de las cuestiones que no sea de controversia árabe o judaica, contentándose con la mera exposición". H. SANCHO, *La Explanatio Symboli Apostolorum de R. Martí*, in "CT", 15 (1917), p.396.
- (16) Cf. J. CH. LAVAJO, *A ordem dominicana...*, pp.5-12.
- (17) HIPÓLITO SANCHO, *a. c.*, pp.396ss.
- (18) Essa preocupação levou o capítulo geral dos Dominicanos de 1236, em Paris, a determinar a aprendizagem das línguas dos povos vizinhos da cristandade: "Monemus quod in omnibus Provinciis et conventibus Fratres línguas addiscant illorum quibus sunt propinqui" in "ACGOP" ed. Reichert, Romae, 1898, p.9.
- (19) *Gén.* 49, 10.
- (20) *Dan.* 9, 24-27.
- (21) *Is.* 35, 4-6.
- (22) *Ps.* 21, 28; *Zac.* 2, 10; *Is.* 60, 1-6.
- (23) *Exp.* 474, 23-24.
- (24) *Ib.*, 474, 49-50.
- (25) *Ib.*, 475, 6-7.
- (26) *Ib.*, 475, 18,40.
- (27) *Exp.*, pp.452-456.
- (28) *Ib.*, 473, 54-55.
- (29) "Quia validius est argumentum ab hoste sumptum". *Exp.*, 459, 18-19.
- (30) "Quia probatio et explanatio huius symboli habet fieri maxime per libros veteris et novi testamenti... primo oportet monstrare eosdem libros incorruptos esse et veros, scilicet quod permanserunt integri et incorrupti, sicut editi sunt a Spiritu Sancto, per auctoritates et scriptores eorundem librorum". *Exp.*, 452, 14-21.
- (31) O *TCH*, p.1032 acrescenta "Perse" e o *Contra Machometum et legem eius (Anexo 1, p.1060)*, acrescenta "saraceni".
- (32) O *Contra Machometum...* acrescenta "saraceni" e.c., p.1060.
- (33) Este capítulo cita onze vezes o Corão e uma o livro "Ayci" que o *TCH* (p.1032) e o *Contra Machometum* (p. 1060) chamam "Hayn".
- (34) Cf. IGN. DI MATTEO, *Il "tahrif" ed alterazione della Bibbia secondo i musulmani*, in "Bessarione", 38 (1922), pp.236-238; GEORGES C. ANAWATI, *Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétien. Positions classiques médiévales et positions contemporaines*, in "ED", 22 (1969), pp.401-405.
- (35) Cf. *Mt.*, 28, 19: "Ide, ensinai todas as gentes..."
- (36) "Unde iste gentes non possent congregari de finibus mundi ad mutandum Evangelium, cum inter se sint diverse moribus et linguis et sub diversis principibus et regnis,

- et si factum fuisset, non potuisset latere". *Exp.*, 453, 44-46.
- (37) "Item, emulatio est inter christianos et iudeos specialiter de scripturis; et ideo, nec corruptionem iudeorum silerent christiani, nec corruptionem christianorum occultarent iudei". *Exp.*, 453, 46-48.
- (38) "Item, Evangelium est completio legis et prophetarum, et prophete fuerunt figura Evangelii... Si ergo Evangelium fuisset corruptum discordaret a lege et prophetis, et si lex et prophete corrupti fuissent, similiter ab Evangelio discordarent..." *Ib.*, 453, 52-454, 4.
- (39) *Ib.*, 454, 5ss.
- (40) *Ib.*, 454, 18.
- (41) *Co.*, 2.
- (42) *Co.*, 10, 94.
- (43) "Validius est argumentum ab hoste sumptum". *Exp.*, 454, 19.
- (44) S. JOÃO DAMASCENO, *De Haeresibus Liber*, PG, 94, cols.766-771.
- (45) Cf. TEODORO ABŪ QURRA, *Opuscula*, PG, 97, cols.1543-1546; cf. Jo.14, 16.
- (46) IBN, ISHĀQ, *The version of the Gospel used in Medina circa 700 A. D.*, in "Al-Andalus", 15 (1950), pp.289-296; cf. Ibn-Ishāq, *The Life of Muhammad, a translation of Ishāq's sirat rasul Allah*, ed. A. GUILLAUME.
- (47) Al-KINDĪ, *Apologia del Cristianismo*, ed. J. Munoz Sendino, in "Miscelânea Comillas", XL-XII (1949), p.455; NICETAS DE BIZANCIO, *Refutatio Mohamedis*, PG 105, col.771; *TCM*, p.1036 com texto incompleto a ser completo pelos MSS; *Exp.*, 455; 38ss., RICOLDO, *Contra Sectam Mahumeticam*, PG, 154, col.1047-1048.
- (48) Cf. E. F. F. BISHOP e A. GUTHRIE, *The Paraclete, Almunhamanna and Ahmad*, in "MW", 41 (1951), pp.251-256.
- (49) 'ALI ṬABARĪ, *Kitāb al-dīn wa-l-dawla*, cap.IX e X; cf. G. ANAVATI, *Polémique...* p.392.
- (50) *Is.* 21, 1-4.
- (51) Cf. J. WINDROW SWEETMAN, *Islam and Christian Theology*, Londres, 1945, pp.70-71.
- (52) M. DE EPALZA, *Notes sur une histoire des polémiques anti-chrétiens dans l'Occident musulman*, in "Arabica", 18 (1971), pp.102-103.
- (53) "Fides christiana unum tantum dicit et credit Deum esse". *Exp.*, 456, 4.
- (54) Item, per hoc idem tollitur error Machometi et illorum sarracenorum, qui Christianis imposuerunt, quod sanctam Mariam et crucem et ymaginem sancte Marie et alias ymages, quas in ecclesia ad memoriam sanctorum formant, vel pingunt, adorant tanquam Deum". *Ib.*, 456, 14-16.
- (55) *Exp.*, 456, 40-457, 16.
- (56) *Pugio*, III, I dist., pp.482ss.



- (57) A fé no mistério da Ss. Trindade leva os muçulmanos a considerar os cristãos como politeístas.
- (58) *Exp.*, 458, 27-31.
- (59) *Ib.*, 457, 37-38.
- (60) *Ib.*, 457, 35-36.
- (61) *Ib.*, 461, 30-33. Neste ponto é dependente de Pedro Lombardo (*Sum. Sent.*, Liv. I, Dist. III, n.6) que, por que vez, se separou dos seus contemporâneos.
- (62) *Exp.*, 462, 43-44.
- (63) *Co.*, 24, 35.
- (64) *Co.*, 14, 24-26.
- (65) Al-KINDĪ, *Apologia do Cristianismo*, ed. J. M. Sendino, Universidade de Comillas, 1949, pp.398-399; *Ex.*, 458, 17ss.
- (66) *Gen.* 49, 10.
- (67) *Dan.* 9, 24-27.
- (68) "Unde nulla fuit prophetia Machometi". *Exp.*, 473, 39-40.
- (69) *Capistrum*, Ratio VII, *Pugio*, II, 8, pp.365-366.
- (70) *Exp.*, p.473, 34-35.
- (71) "conversio gentium ydola colentium ad Deum" *Exp.* 474, 1.
- (72) *Ib.* 474, 6.
- (73) *Ib.* 474, 21-22.
- (74) *Jo.* 14, 16.
- (75) *Ib.* 455, 44-45.
- (76) *Capistrum*, Ratio VII, *Pugio* II, VIII, 13, p.368.
- (77) *Cor.* 4, 156.
- (78) *Exp.* 478, 14-15.
- (79) *Ib.* 478, 26-35.
- (80) *Ib.* 478, 40-45.
- (81) *Ib.* 478, 52-54.
- (82) "Ascendit itaque Dominus de die, multis videntibus, non sicut Machometus, qui iactavit se ad celos ascendisse, sed de nocte et nullo vidente", *Exp.*, 481, 21-22.
- (83) "Unde errant sarraceni credentes se mundari a peccatis per lavacrum solius, aque, cum aqua sine verbo non lavet nisi corpus", *Exp.* 484, 32-33.
- (84) *Albuchan* é uma má leitura de *Albuchari*.
- (85) *Exp.*, 487, 18-20.
- (86) E. GILSON, *Historia de la Filosofia en la Edad Media*, tr. Cast., Ed. Gredos, Madrid, 1972, p.332.
- (87) *Exp.*, 486, 49-51.

- (88) *Exp.*, 489, 15; 489, 21-22; 490-45-47.
- (89) *Cor.*, 4, 3.
- (90) *Exp.*, 490, 35; 491, 8-9.
- (91) *Ib.*, 490, 42-491, 4.
- (92) *Cor.*, 2, 230.
- (93) *Exp.*, 491, 10-18 cf. *TCM*, p.976.
- (94) *Exp.*, 492, 28-30.
- (95) *Exp.*, 492, 24.
- (96) *Exp.*, 493, 12-13.
- (97) O problema da natureza da felicidade eterna é um dos mais focados por Martí; cf. *Capistrum*, ms. Bol., fl.45<sup>v</sup>; *Pugio*, I, 3, pp.196-199; cf. *TCM*, pp.944-948.
- (98) *Exp.*, 493, 13-14; cf. *Cor.*, 55, 46-56; 47, 16/15; 77, 41-43; cf. *TCM*, pp.942-944.
- (99) Cf. tr. de João de Sevilha, trat. IX, cap.3.
- (100) "Bona enim temporalia et delectabilia corporis, ut sunt cibus et potus et coitus et similia non sacciant appetitum anime, que naturaliter appetit sumum bonum". *Exp.*, 493, 46-47.
- (101) "Cum ista sint propter indigentiam, quoniam homo in presenti nisi uteretur hiis deficeret". *Ib.*, 492, 26-27.
- (102) "... delectatio cibi, potus et coitus; que, in veritate, si in alia vita essent, intellectum a cogitatione et dilectione summi boni impedirent". *Ib.*, 493, 14-15.

## VI. A I PARTE DO *PUGIO FIDEI* E AS *SUMMAE CONTRA ALCHORANUM*

Na rubrica dedicada ao *Pugio Fidei*, apercebemo-nos de que as três partes que o integram formam dois blocos diferentes e autónomos, especificados por distintos conteúdos e objectivos e servidos por metodologias próprias.

De facto, enquanto as segunda e terceira partes da obra constituem um tratado de diálogo judio-cristão, a primeira parte é um tratado de teodiceia, onde são estudados os grandes temas discutidos no século XIII e que muito têm que ver com a entrada da cultura grega no Ocidente, quer através da tradução directa das obras clássicas, quer através dos filósofos árabes que as assumiram ou obstaculizaram, tornando-se eles próprios agentes e objecto de contenda intelectual e religiosa.

Já no século XVII, o hebraísta J. de Voisin, ao editar o *Pugio Fidei*, e ao analisar profundamente as segunda e terceira partes da obra, quis justificar o seu silêncio em relação à primeira, caracterizando-a como uma controvérsia contra os sarracenos e os infiéis, acerca de Deus (1).

Esta caracterização da 1ª parte do *Pugio* como uma obra autónoma, que Voisin não se atreveu a comentar por transcender o seu campo de hebraísta e escriturista e as exigências concretas dos leitores, faz-nos repensar a já citada afirmação de Pedro Marsílio que diz ter Martí escrito "várias obras contra a seita dos Sarracenos, repletas de erudição e fundadas na verdade". É possível que esta obra tenha sido incluída pelo cronista no elenco das "várias" que, com a *Explanatio Symboli*, já analisada, e o *Tractatus contra Machometum*, a analisar proximamente, perfaria o número três. Não queremos assumir um juízo apodíctico, mas tão somente uma hipótese muito provável. Para fundamentar essa hipótese, chamamos a atenção do leitor para o estudo já feito sobre o *Pugio Fidei* e para a primeira rubrica do próximo

capítulo, onde faremos a análise individualizada de cada um dos pensadores árabes presentes na obra de Martí, mormente na *Explanatio* e no *Pugio*.

Aqui, apenas queremos salientar que a I Parte do *Pugio* é um estudo histórico-filosófico dos grandes temas teológicos então discutidos pelos pensadores cristãos, árabes e pagãos.

Aproveitando textos de S. Tomás, como provaremos noutro lugar, Martí integra a visão cristã desses temas numa grande síntese filosófico-teológica em que os pensadores gregos e árabes assumem um papel importantíssimo na defesa da verdade, na medida em que se situam em quadrantes religiosamente diferentes do seu, facto que lhes confere uma autoridade incontestável.

Isto não significa que Martí aceite ingenuamente a opinião desses filósofos. Pelo contrário, eles próprios são objecto de uma análise crítica implacável, sempre que neles encontra razões para rejeitar as suas doutrinas.

Nisto rege-se pelo princípio cristão, tão do seu agrado, de aceitar tudo quanto os filósofos deixaram de recomendável e de vituperar, com o punhal da fé, os seus erros (2).

Para detectar e refutar os erros dos filósofos contra a fé, Martí serve-se das opiniões e doutrinas de uns contra as dos outros. É assim que ataca Platão com Aristóteles; lança os filósofos árabes, apoiados no Estagirita, contra o Académico; desencadeia a oposição entre os filósofos árabes e Aristóteles; e provoca um processo de desintegração interna no campo dos mesmos filósofos árabes.

Vamos elaborar uma síntese temática da intervenção dos filósofos árabes no *Pugio*.

1) Em relação à atitude dos filósofos face à verdade e à fé, Martí estriba-se na autoridade de Algazel, o teólogo islâmico que propugnou com acentuado radicalismo a prioridade da fé e da teologia em relação à razão e à filosofia e que invectivou directamente Platão e os seus sequazes Avicena e

Alfarabi.

2) Em relação à tese da existência de Deus, tenta repor a doutrina de Aristóteles sobre o Motor Imóvel do universo, esclarecendo, com Algazel e Averróis, tratar-se do motor físico celeste.

3) Em relação ao "Sumo Bem", Martí cita longamente Avicena e Averróis, para provar que reside nos valores espirituais e não nos prazeres do ventre ou do sexo. Ainda que, inicialmente, o capítulo seja dirigido explicitamente contra os epicuristas, é mais que evidente o enfrentamento com o islamismo e, nomeadamente, com o paraíso corânico. Como bom pedagogo que era, Martí não quis atacar directamente o islamismo, o que seria contraproducente, na medida em que, o facto de desvirtuar, perante os muçulmanos, o valor dos pensadores árabes iria enfraquecer a autoridade que deles recebeu ao longo de todo o tratado. Preferia, de uma maneira aparentemente não polémica, deixar que os próprios filósofos árabes entrassem em conflito com o Corão. Isso iria debilitar as convicções religiosas e morais dos muçulmanos e, conseqüentemente, torná-los mais sensíveis às perspectivas cristãs. A interpelação de Avicena sobre os prazeres materiais é claramente contra o paraíso corânico, quando diz:

«Não nos convém a nós, nem aproveita aos outros, ouvirmos silenciosamente os que dizem: "Que beatitude ou felicidade poderemos ter no Paraíso se não comeremos, nem bebermos, nem casarmos?" Devemos dizer-lhes: "Ó miserabilíssimos, não é, porventura, mais deleitável, mais nobre e mais glorioso o estado dos anjos e o d'Aquele que os governa e está acima deles? Eles não comem, nem bebem, nem utilizam tais prazeres carnis, próprios dos porcos e dos outros animais?"»

4) Contra os "naturalistas", os físicos e Galeno, que negam a racionalidade e imortalidade (3) da alma, Martí opõe a autoridade filosófica de Avicena e de Ibn Hatib (4).

5) Contra os filósofos em geral, que pretendem negar os dados da

Revelação e sobrepõem a filosofia à teologia, o autor apresenta, além de duas breves citações de Avicena, uma rapsódia de textos algazelianos, tirados do *Al-munqid min ad-dalal*, do *Maqasid al-falasifa* e da *Epistola ad Amicum*, (5), pois, segundo ele, "é mais eficaz, para muitos, refutar os filósofos com os filósofos, do que com os santos" (6).

6) A propósito da criação e eternidade do mundo, que integra os capítulos VI-XIV das edições (VII-XV do ms. de S. Genoveva) e em que expõe, sucessivamente, as teses a favor e contra a eternidade do mundo, a partir de argumentos da parte de Deus, da parte das criaturas e da própria acção criativa, R. Martí lança os filósofos árabes, Averróis, Algazel e Al-Rāzī (*medicus atque Philosophus*) contra os outros filósofos e uns contra os outros.

O autor do *Pugio Fidei* segue neste ponto, como em muitos outros, S. Tomás de Aquino, de quem recebe o próprio texto, que enriquece com as contribuições dos filósofos árabes e com uma nova organização metodológica das matérias. Os dois dominicanos tiveram de enfrentar duas teses opostas e encontrar uma posição que se coadunasse com os seus princípios filosóficos, sem comprometer os dados da fé que proclamam a tese da criação temporal e "ex nihilo" por Deus.

De um lado, a tese da eternidade do mundo, proposta pela filosofia greco-romana, desde os pré-socráticos aos estóicos e epicuristas, passando por Platão, Aristóteles e Plotino e tomando raízes em Avicena e Averróis, entre os árabes, e Sigério de Bravante, entre os cristãos. Do outro, a tese da não eternidade do mundo, proposta por Algazel, Avicbron e Moisés Maimónides, seguidos por S. Boaventura.

S. Tomás e Martí acabam por aceitar a tese da criação temporal como um dado da fé e por afirmar que não é racionalmente contraditória a tese da criação eterna e que não podemos provar o começo do mundo. Pretender impor racionalmente a tese da origem temporal do mundo é, segundo eles, expor-se ao

ridículo perante os "gentios".

A posição filosófica de Martí é bastante mais indefinida do que a de S. Tomás, na medida em que termina o seu estudo com as polémicas de Algazel e al-Rāzī contra o agnosticismo racional de Galeno face ao problema da eternidade ou criação temporal do mundo, vistas pelos prismas, respectivamente, temporalista e eternalista do problema.

7) Para provar a omnisciência de Deus, contestada por alguns filósofos, que Algazel considera heréticos, Martí serve-se da autoridade de Averróis. Com ele inicia e encerra a longa exposição de onze capítulos (XV-XXV).

É com o objectivo de "com o Filósofo melhor refutar os filósofos" que lhe consagra, quase acriticamente, o capítulo XXV, em que traduz a longa *Epistola ad Amicum*, para terminar dizendo que ela está de acordo com a palavra de Deus, expressa em *Is. 55,8*, *Ps. 138, 1-5* e *Ps. 32,15*.

O último capítulo recolhe uma série de sete objecções contra a ressurreição dos corpos. Antes de fazer uma refutação individualizada dessas objecções, recolhe um texto da *Ruina Philosophorum* de Algazel, em que o filósofo árabe responde a todas elas cumulativamente.

Uma vez mais, Martí aproveita-se do valor probativo de um pensador muçulmano, para dar mais consistência a uma tese que a simples razão humana não pode provar, mas contra a qual também nada pode fazer, já que é um dado aceitável apenas pela fé.

Depois desta breve análise temática, que terá de ser necessariamente complementada pelas rubricas acima citadas, podemos aceitar, com Voisin, que a I Parte do *Pugio Fidei* seja considerada "uma controvérsia contra os sarracenos e os infiéis acerca de Deus".

O seu objecto é, de facto, Deus, nas suas relações com o mundo e, em especial, com o homem. É um tratado de teodiceia, e não anda longe da verdade



Menéndez y Pelayo, ao considerá-lo o melhor tratado de teodiceia espanhol do século XIII (7).

Este tratado reveste a forma de controvérsia, na medida em que a doutrina nele exposta é sempre directamente dirigida contra os pensadores que contestam os pontos analisados ao longo dos vinte e seis capítulos que integram a obra.

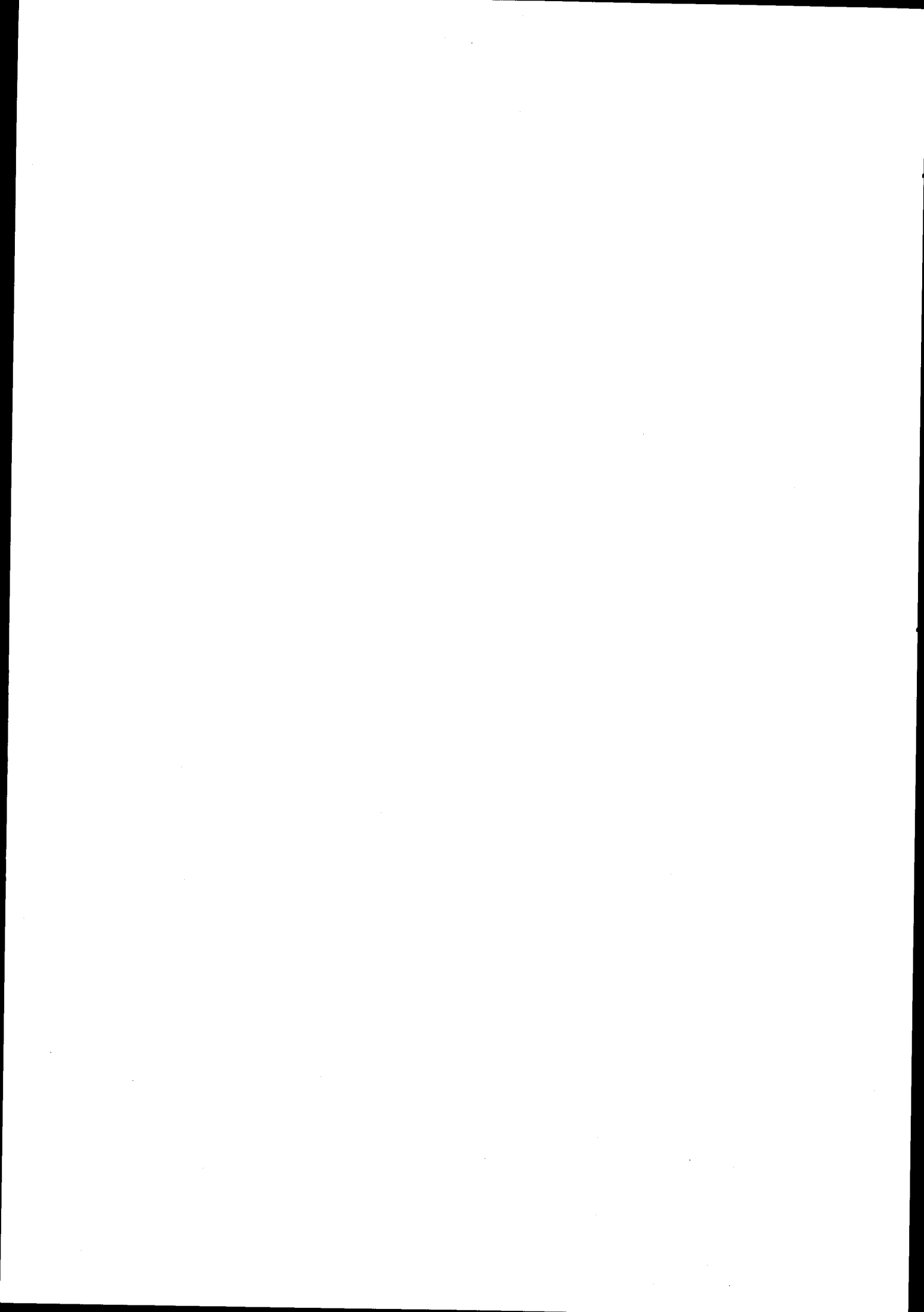
Que a controvérsia seja toda ela dirigida contra os infiéis em geral e contra alguns deles (como os epicuristas, naturalistas, etc.) em especial, não oferece a mínima dúvida. Que o seja contra os sarracenos é menos claro mas não deixa de ser parcialmente verdade, na medida em que os filósofos árabes são sistematicamente arregimentados em grupos para, com a autoridade de uns, rebaterem os outros, provocando assim uma desintegração interna e, conseqüentemente, um certo desencanto em relação ao islamismo. Além disso, o capítulo sobre o "Sumo Bem" é indiscutivelmente dirigido contra o sensualismo muçulmano e, em especial, contra a concepção corânica do paraíso.

Não nos repugna, pois, considerar, como o fizemos no início desta rubrica, a I Parte do *Pugio Fidei* como a terceira das "várias obras contra a seita dos Sarracenos", escritas por Raimundo Martí.



NOTAS

- (1) "Nunc ipsum Pugionis opus arripimus, cujus pars prima continet disputationem adversus Sarracenos, et infideles de Deo; Deique scientia; De summo bono; De creatione mundi; De immortalitate animae; et de Resurrectione mortuorum. In ea parte nihil occurrit, quod sedulum lectorem morari possit. Juvaret quidem ostendere, idem nobiscum his de rebus sentire Judaeos". J. DE VOISIN, *Observationes ad Proemium*, in *Pugio Fidei*, p.190.
- (2) Nos ergo exemplo ipsius Domini, quae in Philosophis fuerint commendabilia, praemittamus, quae vero digna vituperio, evaginato pugione, Deo juvante, jugulemos. *Pugio*, I, I, p.207.
- (3) *Pugio*, I, III, p.197. Texto aferido com o ms. de S. Genoveva.
- (4) *Ib.*, I, IV, IX-X, pp.205-207.
- (5) *Ib.*, I, V, pp.208-210.
- (6) *Ib.*, I, V, IX, p.210.
- (7) M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, I, Madrid, 1880, p.512.



### CAPÍTULO III

#### A ERUDIÇÃO ORIENTALISTA DE R. MARTÍ

A actividade de Raimundo Martí, já delineada nos seus traços biográficos e nas obras que escreveu, apresenta-no-lo como um homem que, na realização da sua vocação religiosa, através das missões que especificamente lhe foram confiadas, pautou a sua vida por parâmetros de ordem espiritual, cultural, teológica e filológica.

Como dominicano, viveu os problemas da sua Ordem e do seu tempo. De entre esses problemas, a queurgia dar uma resposta científico-religiosa, sobressaiem os da integração e cristianização das minorias étnico-religiosas em presença na Península Ibérica e o da recuperação cristã do Norte de África, dominado por um desses grupos, o dos muçulmanos.

A Ordem dos Pregadores nasceu, como já tivemos o ensejo de mostrar desenvolvidamente, voltada para a doutrinação e missionação dos muçulmanos e judeus do Ocidente euro-africano.

Ora Raimundo Martí foi, na sua Ordem, um dos homens que mais se distinguiram nesse campo, quer como missionário, quer como mestre dos futuros missionários e homens de letras. As suas qualidades intelectuais e a vontade dos seus superiores definiram desde muito cedo, pelo menos desde 1250, ano em que foi escolhido para aluno do *Studium Arabicum* de Túnis, o seu lugar cimeiro neste campo. Toda a sua vida foi consagrada, directa ou indirectamente, à causa dos judeus e dos muçulmanos. As actividades de aluno e professor de árabe e hebreu; a estadia como missionário entre muçulmanos e judeus, quer na Hispânia, quer no Norte de África; o cargo de censor oficial dos livros judaicos; as obras da especialidade que nos legou e os testemunhos de seus contemporâneos e posteriores acerca da sua cultura orientalista não

nos permitem duvidar dos seus conhecimentos científico-religiosos sobre o islamismo e o judaísmo.

No entanto, dada a importância deste tema no contexto da nossa obra, impõe-se um longo capítulo, que trate explicitamente a erudição árabe e hebraísta de Raimundo Martí, através de uma análise sistemática das suas obras. É disso que passamos a ocupar-nos.

## I. ERUDIÇÃO ÁRABE

### 1. O testemunho dos historiadores

Desde há muitos anos que é objecto de polémica o problema da originalidade filosófico-teológica do *Pugio* de Ramón Martí (1). Há, no entanto, acordo geral acerca da sua originalidade e valor científico no campo das línguas e culturas semitas. Ele é unanimemente apresentado como o maior arabista do século XIII (2). Os fundamentos desta unanimidade residem tanto na análise directa das suas obras, como nos depoimentos de dois euditos historiadores: um, dos séculos XIII-XIV, que viveu o mesmo ambiente cultural e religioso de Ramón Martí, como irmão de Ordem, que conheceu de perto a sua obra e constatou o seu valor intrínseco e a projecção que teve no seu tempo; trata-se do cronista de Jaime I de Aragão-Catalunha, Pedro Marsílio (3). O outro, praticamente dos nossos dias, foi um dos estudiosos que mais contribuíram para a fundamentação arabista da cultura hispânica, que melhor conheceu a obra editada de Ramón Martí, e que mais aprofundou as vias de penetração e o estudo do pensamento islamo-árabe no Ocidente. Não é difícil descobrir, por detrás desta caracterização, a figura de Miguel Asín Palacios.

É a estes dois escritores que vão beber as suas informações sobre R. Martí quase todos aqueles que têm posto em evidência o seu valor como arabista. A informação de Pedro Marsílio foi glosada e transmitida pelos cronistas também dominicanos, António de Sena Lusitano e Francisco Diago (4). A informação de Asín Palacios é de fácil acesso, através dos vários milhares de páginas que integram a sua obra.

A informação de Pedro Marsílio acerca deste aspecto de Martí é bem reduzida, mas a sua precisão impressiona os inumeráveis autores que a citam. Laconicamente, diz apenas:

'Erat frater iste dignus memoriae Frater Raimundus Martini persona multum

dotata, clericus multum sufficiens in Latino, philosophus in Arabico, magnus rabinus et magister in Hebraico, et in lingua Chaldaica multum doctus... Fecit et diversa opera contra sectam Sarracenorum, eloquentia plena ac veritate fundata..." (5).

A informação de Asín Palacios é vasta. Por ora, baste-nos apenas uma passagem expressiva:

"Qué arabista existe hoy comparable con el catalán Raymundo Martín en erudición filosófica y teológica del islam y del judaísmo? Quantos libros, hoy inéditos aún, no consta que conocio y tradujo para redactar su *Pugio Fidei*? Sin salir de España (6) y desde el apartado rincón de su convento, érale facil empresa procurarse manuscritos árabes y rabínicos de los más ilustres pensadores musulmanes y judíos, muchas de cuyas obras apenas si han comenzado a ser utilizadas por los arabistas en siglo XIX..." (7).

É tão marcado o influxo que Asín Palacios recebeu de Martí, que aquele arabista espanhol, ao estudar o sentido do termo "Tahāfut" em Algazel e Averróis, quis prestar-lhe inteira justiça, declarando com desassombro:

"Cette étude resterait incomplète si je ne déclarais pas ici en toute sincérité que le point de départ de toutes mes recherches a été l'autorité d'un orientaliste du Moyen Âge, dont la connaissance de l'arabe allait à pair avec ses connaissances philosophico-théologiques. Je fais allusion au Dominicain espagnol Raimundo Martín, qui dans "Pugio Fidei", en citant le Tahāfut d'El-Ghazali, l'intitule toujours "Ruina seu praecipitium philosophorum" (8).

## **2. Formação e actividade linguística**

Mostrámos em estudo anterior (9) como a Ordem dominicana soube, logo desde a sua fundação, dar uma resposta oportuna aos problemas da Igreja e do mundo no século XIII e, de uma maneira muito especial, como soube captar e responder, principalmente na Península Ibérica, às interpelações que, na vida do dia-a-dia, advinham da presença de elementos semitas e respectivos ideais religiosos: o judaísmo e o islão.

Já vimos também como uma das respostas concretas à necessidade de evangelização desses elementos, religiosamente heterogêneos, foi a criação dos célebres *Studia Linguarum* e que a sua fundação e incremento se deveram, em grande parte, à acção coordenadora do grande dominicano catalão S. Raimundo de Penhaforte, que durante várias décadas incarnou o espírito da Ordem dominicana, seja como superior geral (1238-1240), seja como dinamizador da província de Espanha, a grande encruzilhada das influências religiosas e culturais islâmicas e judias no Ocidente cristão (10).

Se é Raimundo de Penhaforte o motor desse movimento missionário e intelectual, podemos dizer que é Raimundo Martí a personificação do missionário e do arabista-hebraísta do século XIII.

Ele foi um dos "viginti Fratres Ordinis Praedicatorum vel plures" que a *Vita Anonyma* diz terem sido enviados por S. Raimundo para o "studium lingue arabice" (11); foi um dos "fratres Cathalanos electos", destinados ao "Studium linguarum" que o mesmo S. Raimundo "pro fratribus sui Tunicii et Murciae statuit (12); foi um dos oito religiosos explícita e solenemente nomeados pelo capítulo provincial de Toledo "ad studium arabicum", em 1250 (13).

Raimundo Martí foi um desses religiosos porque mostrou, desde muito novo, uma propensão muito forte para os labores do espírito e, nomeadamente, para o estudo das línguas, o que justificou a já citada caracterização de Marsílio, quando afirma que foi "muito competente em latim, filósofico no árabe, grande rabino e mestre em hebraico e muito erudito em siríaco".

Ao ser nomeado pelo capítulo de Toledo como aluno do *studium arabicum*, Martí já dera provas bastantes da sua vocação para os estudos da língua e cultura islâmicas. Com efeito, por volta dos quinze anos, após os estudos de "grammaticalia et tractatus", entrara no convento de Santa Catarina, em Barcelona, (14), onde percorrera o *curriculum* científico-literário

escolar da sua Ordem. Isto significa, concretamente:

- lógica, durante quatro anos, seguida do ensino da mesma, durante, pelo menos, dois anos;
- apologética, Sagrada Escritura e língua hebraica, durante dois ou três anos;
- língua árabe durante dois anos;
- teologia no convento e, pelo menos, mais outros dois nos Estudos Gerais (15), na Universidade de Paris, sob a docência de S. Alberto Magno, e tendo como companheiro a S. Tomás de Aquino.

Ao propô-lo ao capítulo de Toledo como candidato ao *Studium Arabicum*, S. Raimundo conhecia bem a capacidade e inclinação do jovem intelectual para os estudos árabes e islâmicos.

O nome de Martí depressa se tornou célebre nos ambientes marcados pelos contactos religiosos e culturais islamo-cristãos. A sua cultura e senso prático impuseram-no como mediador e diplomata, hábil na solução de problemas importantes entre as cortes de Aragão, França e Túnis. Marsílio, com a sobriedade que o caracteriza, diz a este respeito:

"Qui de Sobirats oriundus, nedum Regi, verum sancto Ludovico regi Francorum et illi bono regi Tunicii clarissimus et familiarissimus habebatur" (16),

Escrevendo a crónica do rei de Aragão, achou desnecessário explicitar de novo a amizade que o unia a Martí, já que o facto era suficientemente conhecido dos seus leitores e o contexto do encontro destes personagens o supõe. No entanto, à distância de três séculos, Diago achou por bem explicitar essas relações amistosas ao dizer:

"Era por eso [pela sua cultura islâmica e hebraica] y por otras muchas y grandes prendas que tenía muy respectado de los Príncipes y Reyes, del de Tunez, del santo de Francia Luys, y del de Aragón don Iayme el conquistador, y erales a todos ellos grandemente caro y



familiarissimo..." (17).

Prescindindo de estabelecer aqui o tipo de relações existentes entre os reis de Aragão e de Túnis (18), não é descabido caracterizar as existentes entre o rei de França, Luís IX, e o de Túnis, al-Mustansir. S. Luís estava completamente obsecado pela ideia da conversão dos sarracenos à fé cristã. A partir de uma determinada altura, todos os seus sonhos de cruzado se voltaram para o Norte de África e, nomeadamente, para Túnis. Não se conformava com o facto de a antiga cidade cristã de Cartago continuar sob o domínio sarraceno. Assim se explicam desabafos repletos de ardor apostólico, como o que segue:

"Dicite ex parte mea domino vestro regi, quod ego tam vehementer salutem animae ipsius desidero, quod vellem esse in carcere Sarracenorum omnibus diebus vitae meae, ibidem claritatem solis non visurus de caetero, dummodo rex vester et gens sua ex vero corde fierent Christiani" (19).

Já às portas da morte, diz ainda a mesma crónica, o rei de França continuava a preocupar-se com a missionação africana. Assim, entre salmos e ladaínhas, proclamava:

"Pro Deo studeamus, quomodo fides catholica possit apud tunicium praedicari et plantari. O quis esset idoneus, ut mitteretur ibi ad praedicandum! "Et nominabat quendam fratrem ordinis Praedicatorum, qui alias illic iverat, et regi Tunicii notus erat" (20).

Quem era esse dominicano, conhecido seu e do rei de Túnis, capaz de ir pregar aos muçulmanos daquela cidade? Deixo em suspenso a pergunta. A cena que acabamos de descrever passou-se em 1270. Francisco de Cendra e Raimundo Martí haviam regressado de Túnis em Setembro desse ano (21) e tinham-se encontrado, provavelmente nessa altura, com o rei Luís IX (22).

Os contactos mantidos entre R. Martí e o rei de Túnis, são documentados com o episódio tão repetido por Raimundo Lulo e que analisámos, pormenorizadamente noutra parte. Aqui, baste-nos salientar a erudição arabista e islâmica de Martí, o qual conseguiu provar ao rei, em

árabe e com argumentos tirados dos livros islâmicos, que a sua religião era falsa (23).

As páginas do *Pugio* e do *Capistrum* estão repletas de análises estilísticas em que o autor mostra conhecer em profundidade a língua hebraica, o que confirma a caracterização com que Pedro Marsílio o identificou, ao apelidá-lo de "grande rabino e mestre em hebraico". A sua profundidade é tal que, sobretudo no *Pugio*, só um leitor muito versado na língua hebraica consegue seguir o seu pensamento, quando ele envereda pelos meandros da gramática e da filologia para delas arrancar argumentos contra os especialistas nesse campo, que eram os rabinos. Igual domínio gramatical e filológico possuía em relação à língua árabe. As suas traduções, no dizer de eminentes arabistas, como Asín Palacios, são perfeitíssimas e ainda hoje inultrapassadas; os livros árabes que leu e interpretou denotam um conhecimento profundíssimo da língua. A análise de duas passagens, uma da *Explanatio* e outra do *Pugio*, são suficientes para nos apercebermos até que ponto ele dominava os particularismos das línguas semitas (24).

A propósito do versículo bíblico "Faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram" (Gén. 1, 26), Martí faz cerrada análise estilística comparada das línguas árabe e hebraica vetero-testamentária. Segundo ele, ao contrário dos livros árabes, em que é frequente o plural majestático, o Antigo Testamento, ao falar de Deus, emprega "sempre o singular, quando se refere à Essência Divina". Utilizar o plural, seria sinal de ostentação e de auto-glorificação, atitudes desnecessárias a Deus, já que Ele é o maior de todos. Segundo o erudito dominicano, o uso do plural, referido a Deus, significa sempre a Trindade de Pessoas.

Os parágrafos XIV e XV do cap. VII, da III Distinção da III parte do *Pugio* (25) são uma prova contundente da erudição filológica de Martí. Apesar de a sua língua materna ser a catalã, traduz directamente do árabe para o

latim e para o hebraico os versículos da III Sura do Corão e de *Buhārī e Muslim*, comprovativos do cumprimento da profecia que Maria fez de si própria no Cântico do *Magnificat*: "...ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes". Dirigindo-se aos judeus, não se contenta com provar-lhes as suas teses com os textos bíblicos, mas, impulsionado pelo valor que atribuía ao argumento da "crebra fama", importa textos islâmicos em apoio daqueles. Não contente com isso, ele próprio facilita o trabalho aos interlocutores, traduzindo para hebraico textos muito mais próximos dessa língua do que do latim. Isso revela, certamente, um espírito dialogante mas manifesta, acima de tudo, um domínio extraordinário das três línguas que enchem essas páginas.

À aquisição dos conhecimentos profundos da língua árabe e da cultura islâmica, não foi indiferente o facto de ter passado doze anos entre os muçulmanos, como ele próprio nos diz (26).

### 3. *Análise das obras martinianas*

Para enquadrar cientificamente os testemunhos históricos, que nos falam da erudição arabista de Ramón Martí, e os dados biográficos, que nos mostram a sua formação e actuação nesse campo, é imprescindível uma análise directa dessa faceta cultural. Vamos fazê-la através das obras publicadas e de autenticidade incontestada. Deixamos para outro lugar a análise das consideradas duvidosas ou supostamente perdidas e a do *Capistrum Judaeorum*, assumido e ultrapassado pelo *Pugio Fidei* que, juntamente com a *Explanatio Symboli Apostolorum*, vamos analisar. Enquanto esta é fruto da sua juventude intelectual, o *Pugio* é a expressão da maturidade e reflexão de longos anos de trabalho. Da primeira à última página, perpassa por essas obras o sopro da erudição islâmica e hebraísta, a par da erudição filosófica, teológica, patrística e filológica. Limitamo-nos a reconhecer e a assinalar o alto valor cultural destas, para nos ocuparmos, detida e especificamente, da erudição

islamo-árabe.

O salto gigantesco que caracterizou intelectualmente o Ocidente, na passagem do século XII para o século XIII, tem sido objecto de estudos numerosos e sérios. Partindo do princípio de que não há efeito sem causa proporcionada, têm sido afincadamente procuradas as raízes de tão rápida e profunda transformação. A criação das universidades, a fundação das Ordens Mendicantes e a redescoberta de Aristóteles foram, certamente, fermentos que levedaram o mundo cultural e transformaram o século XIII no ponto de chegada de toda uma caminhada lenta mas segura para as grandes sínteses filosóficas, científicas e teológicas que haviam de ser, a seu tempo, o ponto de partida para as revoluções culturais do Renascimento e da Idade Moderna. Mas o grande motor dessa transformação, de que ainda hoje não conhecemos todo o alcance, foi o acesso directo à civilização árabe, portadora ela própria da cultura ocidental antiga, transformada e enriquecida pela maravilhosa síntese de culturas e pela novidade que o génio islâmico lhe soube imprimir. De feito, veiculados pela língua de Maomé, apareceram no Ocidente, a par dos grandes valores da cultura tipicamente islâmica, os grandes vultos da cultura helénica, enriquecidos de elementos do Próximo e Extremo Oriente: da Síria, da Pérsia e da Índia, sem lhe faltarem achegas oriundas do Egipto e da Mesopotâmia.

Umhas vezes por admiração para com a cultura árabe, outras por hostilidade à religião que a alimentava e impulsionava, a *Hispania* cristã, à medida que se ia libertando do jugo muçulmano, sentia a necessidade de assimilar os elementos válidos dessa cultura e de os transmitir ao Ocidente, de que fazia parte. Daí que os movimentos de traduções, como por vagas sucessivas, tenham aberto as portas do Ocidente à cultura árabe. O arcebispo Raimundo, de Toledo, Pedro, o Venerável, de Cluny, Rodrigo Ximenes de Rada e os *Studia Linguarum* do século XIII são outros tantos marcos históricos desse intercâmbio cultural que pôs a cultura árabe ao alcance do Ocidente.

Nem sempre, porém, essas traduções eram perfeitas. Enfermavam, frequentemente, de erros então inevitáveis. Muitas vezes, os tradutores nada mais eram do que isso; ignoravam a linguagem e o pensamento filosófico, teológico ou científico sobre que versavam os tratados que traduziam; eram demasiado literalistas, tornando o sentido ininteligível (27).

"Lo que son esas traducciones latinas (calco grosero y servil de las palabras, no del sentido) solo podemos decirlo los que por necesidad hemos tenido que manejarlas o consultarlas alguna vez. Parece increíble que Averrôes, interpretado en esta forma, haya podido ser el pasto intelectual predilecto de los libre pensadores de la Edad Media" (28).

É este o cenário religioso e cultural em que Martí se movimenta:

- como *missionário*, sente a necessidade de contactar directamente com as fontes islâmicas, para as utilizar como instrumento de diálogo e de polémica;
- como *intelectual* deixa-se fascinar pelo brilho da filosofia e teologia árabes, que pretende assimilar e comunicar ao Ocidente;
- como *professor*, toma consciência da responsabilidade de encaminhar os alunos para o conhecimento de uma civilização que tem muito que ver com a sua própria civilização;
- como *arabista* capaz de interpretar directamente os livros escritos na língua do Corão, enriquece as suas obras com os valores culturais que vai buscar ao Islão, depois de purificados dos elementos doutrinários incompatíveis com o credo que professa.

Para atingir esses objectivos, Martí serve-se das traduções já feitas pelos arabistas que o precederam, quando elas lhe oferecem garantias de fidelidade, e vai directamente ao árabe, como acontece normalmente, quando se trata de obras ainda desconhecidas dos latinos ou mal traduzidas na língua

de Cícero.

Em breve síntese, vamos percorrer as pegadas dos autores e obras árabes que tornou presentes na *Explanatio Symboli Apostolorum* e no *Pugio Fidei*.

É impressionante notar como, em pleno século XIII, quando <sup>caia</sup> uma chuva de condenações sucessivas das doutrinas filosóficas consideradas adversas ao cristianismo e oriundas ou veiculadas, em grande parte, pelos pensadores árabes (29), Ramón Martí aproveitava as doutrinas desses pensadores não só para fundamentar ou corroborar as teses filosóficas mas até, em muitos casos, as teológicas.

É certo que muitas das citações de autores eclesiásticos e profanos que aparecem nas obras de Martí não são de primeira mão. É certo também que, frequentemente, incluía nas suas obras textos de outros autores (30), sem indicar a fonte de onde provinham. E não há que interpretar este facto em termos de plágio, já que os medievais tinham uma concepção de autor diferente da nossa. Sem qualquer escrúpulo, inseriam nos seus escritos trechos que exprimiam e corroboravam o seu pensamento. Para eles, que trabalhavam com um grande sentido comunitário, interessava-lhes mais o que se escrevia e porque se escrevia do que quem escrevia. A preocupação de assinar as obras era geralmente considerada de importância secundária. Mais do que o nome do mensageiro interessava-lhes o conteúdo e a forma da mensagem. Quem levantou as grandes catedrais românicas e góticas, que são um desafio ao tempo e aos homens? Quem pintou ou esculpiu tantas obras que constituem uma sinfonia de cores e formas? Quem escreveu tantos milhares de obras que chegaram até nós envolvidos pelo manto do anonimato?...

A falta de originalidade que encontramos em algumas passagens de Martí não é, pois, uma excepção ao costume da época; é, sim, a expressão da normalidade.

Mas, para além de muitos outros aspectos, o que constitui a maior originalidade do nosso autor foi o uso tão frequente que soube fazer da erudição árabe e judaica, erudição essa que foi de primeira mão, já que ninguém estava em condições, como ele, para ir beber às fontes originais e ser uma das pontes mais sólidas por onde essas doutrinas passaram para o Ocidente.

### 3.1. *Alfarabi (m. 950)*

O "segundo mestre" ou "segundo sábio" (al-mu'allam ath-thani), como é conhecido entre os árabes Abū Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Ūzalaj al-Fārābī, fez a sua aparição literária no Ocidente islâmico pouco após a sua morte, em 950. Ao longo do século XI, quando ainda o nome de Avicena não andava por Al-Andalus, o nome e o pensamento do filósofo da Transoxânia andavam já de pena em pena (31). Foi a partir de al-Andalus que o pensamento de Alfarabi passou ao Ocidente. Aqui, a sua fama foi tal, que o termo *alfarrábio* era empregado para designar o pensamento árabe em geral. Só depois, pelo uso e abuso do mesmo, passou a significar os conceitos de "antiguidade, velharia", e *alfarrabista* significa hoje vendedor de calhamaços ou livros velhos (32). Ramón Martí revela o seu conhecimento de Alfarabi logo a partir da *Explanatio*. No capítulo XII, depois de ter exposto a doutrina de Algazel sobre a espiritualidade da vida após a morte e sobre a superioridade do conhecimento intelectual em relação ao conhecimento sensível, diz:

"Hoc idem confirmat Alfarabius in libro *De auditu naturali*, tractatu IIº circa finem, et in libro *De intellectu*" (33).

O *De auditu naturali* é à *Física*, isto é, um comentário à *Física* de Aristóteles, de que desconhecemos hoje o original árabe e a respectiva tradução latina. Entretanto, esse comentário era conhecido dos pensadores do século XIII. S. Alberto Magno cita-o várias vezes, no seu comentário à *Física*

do Estagirita. Igualmente Guilherme de Alvéria, que dele se serve duas vezes nos seus escritos. Como os seus contemporâneos, Martí deve tê-lo conhecido através da tradução feita por Gerardo de Cremona, em meados do século XII (34).

Outra obra citada, o *De Intellectu* é a *Maqāla fi ma'ānī al-'aql* (*Dissertação sobre os significados do termo intelecto*), traduzido para latim na escola de Toledo. A interpretação que Martí lhe dá leva-nos a supor, no entanto, que se serviu directamente do texto árabe. É esta a convicção de P. Bouyges ao dizer:

"E perciò importante vedere che Ramón Martí alla metà del XIII secolo disponeva in Spagna di un codice di Alfarabi análogo a quello ora trovato a Constantinopoli (35); e quindi di un testo cui egli, che lavorava direttamente sull'arabo, dava perciò una retta interpretazione, senza le oscurità della versione latina corrente ai suoi tempi" (36).

No *Pugio Fidei*, o nome de Alfarabi aparece duas vezes; a primeira, no fim do capítulo primeiro da I Parte. Servindo-se das próprias palavras de Algazel, Martí detecta os erros de Avicena e Alfarabi que, na sequência de Aristóteles, admitem a eternidade do mundo e negam o conhecimento divino dos singulares, bem como a ressurreição dos corpos (37). A segunda vem incorporada em uma passagem de Algazel, a que adiante aludiremos (38).

### 3.2. Algazel (m. 1111)

Abū Hāmid Muḥammad al-Gazālī foi um dos filósofos árabes mais enigmáticos e contrastantes, quer na sua vida, quer nas obras e no influxo que estas exerceram sobre a posteridade, sobretudo no Ocidente latino. No não longo espaço de tempo de uma existência de 53 anos (1058-1111), o seu itinerário intelectual e religioso foi muito variado. Vítima de uma crise religiosa que o assaltou aos 29 anos, a sua vida foi atormentada pela insegurança e insatisfação. Desiludido das honras, riquezas e saberes



mundanos, decidiu tudo abandonar para se consagrar inteiramente à mística *sufi*. A partir de então, passou a desconfiar totalmente da razão e dos filósofos, para se deixar orientar unicamente pela fé. A produção literária é a expressão da sua vida agitada. Há três obras que descrevem o seu itinerário intelectual:

- os *Maqāṣid al-falāsifa* (*Proposições dos filósofos*), em que expõe a doutrina de Alfarabi e de Avicena, em vinte secções: cinco, de Lógica; cinco, de Metafísica e dez de Física;
- o *Tahāfut al-Falāsifa* (*Destruição dos filósofos*), em que refuta sistematicamente as doutrinas expostas nos *Maqāṣid*;
- o *Iḥya' 'ulūm al-Dīn* (*Vivificação das ciências religiosas*), em que expõe o seu próprio sistema, provando, pela fé e pela intuição mística, aquilo que desacreditara pela razão.

Estes livros, principalmente os dois primeiros, formam um todo inseparável. O prefácio dos *Maqāṣid* apela directamente para o *Tahāfut*:

"Pediste-me um tratado claro e suficiente onde te mostre o precipício em que caíram os filósofos e como são entre si contraditórias as suas opiniões e como ocultam os seus equívocos e faltas de inteligência. Mas, antes de te dar a conhecer os seus métodos e de te instruir sobre as suas opiniões, não me sinto muito inclinado a fazer-te este favor, porque é absurdo querer atingir a falsidade dos seus métodos sem compreender perfeitamente o que eles entendem; com mais precisão, isso equivaleria a lançar-se no meio da escuridão e do extravió.

Assim, pois, pareceu-me necessário que a exposição da sua ruína ou precipício fosse precedida de um estado breve e sucinto que contivesse uma mera narração das suas intenções nas ciências, isto é, na Lógica, Física e Metafísica, sem no entanto distinguir o verdadeiro do falso"... (39).

A conclusão é ainda mais explícita, ao afirmar:

"Começaremos, depois disto, com o livro chamado *Tahāfut al-falāsifa*, onde se evidenciará a falsidade do que realmente é falso em todas estas opiniões" (40).

O desconhecimento por parte dos latinos do *Tahāfut*, do *Iḥyā'*, do prefácio e conclusão do *Maqāṣid* e ainda da refutação que Averróis fez ao *Tahāfut* (41), criou o grande equívoco medieval (42), que perdurou pelos séculos, acerca de Algazel, e o transformou num "abreviador" ou repetidor cego das doutrinas de Alfarabi e Avicena, dando uma ideia exactamente oposta daquilo que foi o melhor da sua actividade literária, caracterizada por um anti-racionalismo, por vezes incontrolado.

Os pensadores medievais consideravam Algazel atingido pelas condenações eclesiásticas de "Aristóteles e seus sequazes", já que o incluíam nesse grupo, ao lado de Alfarabi e Avicena. Gil de Roma, ao escrever o "Tractatus de erroribus philosophorum", (43), quase no fim do século XIII, dedicou todo o capítulo VIII à exposição dos erros de Algazel, tirados do *Maqāṣid*, e nem sequer se apercebeu de que também o filósofo árabe os condenava no *Tahāfut*, precisamente a partir da exposição que deles fizera no livro anterior. Igualmente o "Directorium" de Eymerich (44) condena dezoito erros, que incluem os dezasseis do "De erroribus".

No mesmo equívoco caíram S. Alberto Magno (45) e S. Tomás de Aquino (46) que, normalmente, estavam bem informados e eram escrupulosos na citação explícita das fontes de que se serviam.

Aquilo que foi regra nos pensadores ocidentais dos séculos XII e XIII, que apenas conheceram o Pseudo-Algazel dos *Maqāṣid*, de que foi inimigo feroz o autêntico Algazel do *Tahāfut* e do *Iḥyā'*, teve uma notável excepção em Raimundo Martí. Não tem razão Gilson, ao dizer que "nenhuma destas obras [ o *Tahāfut* e o *Iḥyā'* ] foi conhecida pelo mundo medieval... e que todos os teólogos do século XIII consideraram Algazel como um simples discípulo de Avicena" (47). Também não tem razão Salman quando, ao falar com erudição e espírito crítico de Martí, enumera as obras de Algazel por ele citadas, dizendo:

"Aussi le Maqacid n'est-il jamais invoqué, tandis que de longs fragments, parfois des chapitres, sont empruntés aux autres oeuvres d'Algazel" (48).

Com efeito, Martí mostra conhecer a grande tríade algazeliana, ao citá-la, quer na *Explanatio*, quer no *Pugio*.

Na *Explanatio*, cita duas vezes o *Maqāṣid al-Falāsifa*, com o nome latino de *Intentiones Philosophorum* (49), para, com Avicena e Alfarabi, proclamar a espiritualidade da felicidade eterna, tão desfigurada pela concepção materialista do Paraíso corânico.

Os judeus medievais conheceram esta obra através de duas traduções feitas, respectivamente, nos séculos XIII e XIV. Os latinos conheciam-na através de uma tradução feita por D. Gundissalvo no século XII. Foi dessa tradução, editada por P. Liechtenstein, em Veneza, em 1506, que se serviu Martí. Nela se encontram efectivamente, as passagens citadas (50).

M. Alonso, no trabalho sério que precede a tradução desta obra para castelhano (51), faz o elenco dos pensadores medievais que a conheceram, incluindo o próprio Domingos Gundissalvo. Aqui deixamos, de acordo com aquele autor, os nomes desses pensadores e o respectivo número de citações (52):

Domingos Gundissalvo ---	1
Tomás Anglico -----	1
Bartolomeu Anglico -----	4
Filipe Cancellarius -----	3
Orlando de Cremona -----	1
Guilherme de Alvéria --	3
Pedro Hispano -----	20
Alexandre de Halles -----	11
Ramón Martí -----	2
Vicente de Beauvais -----	15
Rogério Bacon -----	40
S. Alberto Magno -----	148
S. Tomás de Aquino -----	31

O uso que Martí faz do *Maqāṣid* é do máximo rigor científico. Ao contrário dos outros autores medievais, que tomaram como pensamento de

Algazel aquilo que era uma síntese do pensamento de Avicena e Alfarabi, o subiratense faz a devida distinção.

O *Ihyā' ʿulūm al-Dīn* (*Vivificação das ciências religiosas*) é citado duas vezes na *Explanatio*: a primeira, com o nome *De Penitentia* (53). Trata-se do *Kitāb at-Tawba*, que é a IV parte do *Ihyā'*. A segunda, com o nome de *Vivificatio scientiarium* (54).

O *Tahāfut al-Falāsifa* aparece nove vezes no *Pugio* com os nomes de *Ruina Philosophorum* ou *Liber Praecipitii* (55). Segundo Duhem, os escolásticos tiveram um conhecimento indirecto das doutrinas do *Tahāfut*. Diz ele:

"Mais si les Scolastiques latins du XIIIe siècle n'ont pas connu directement les thèses soutenus par Al-Gazali dans sa *Destruction des Philosophes*, ils ont lu et médité le *Guide des égarés*, de Moïse Maimonide où, nous le verrons, ces mêmes thèses étaient presque toutes reprises et exposées d'une manière systématique.

Quant aux doctrines soutenus dans la *destruction des destructions* Averroës les a, pour la plupart, développées au cours de ses commentaires aux traités d'Aristote, en sorte qu'à partir de l'an 1230 environ, aucun docteur n'a pu les ignorer" (56).

O conhecimento que Martí tem desta obra, desconhecida dos latinos, é um conhecimento directo. A ela teve acesso através da sua erudição arabista, a qual lhe permitiu o conhecimento do autêntico Algazel, caracterizado por um marcado cepticismo filosófico, em que a razão aparece controlada pela fé ou é mesmo por ela substituída. Ao afirmar-se anti-aristotélico, Algazel rejeita formalmente os seus intérpretes Alfarabi e Avicena, tendo o cuidado de excluir da sua "Destruição" o campo das ciências e, em especial, o das matemáticas. Não há dúvida de que o radicalismo anti-metafísico de Algazel o faz cair em exageros. Assim, para garantir a possibilidade do milagre como tal, nega a causalidade natural e faz depender todo o ser e agir da vontade arbitrária de Deus, que actua independentemente da natureza das coisas e, inclusivamente, da própria ciência ou conhecimento das mesmas. A certeza tem a sua origem na fé

ou é por ela autenticada através da iluminação da razão.

Contrariamente ao que muitas vezes se escreve, Algazel não teve, após a "conversão", um comportamento intelectual homogêneo. Nem sempre as mesmas doutrinas são constantemente aceites. Há uma evolução e, por vezes, uma alteração das posições anteriormente tomadas. Essa alteração é clara quando trata da ressurreição dos corpos: no *Tahāfut* (57) condenou como ímpia a sua negação e, conseqüentemente, a afirmação de que só as almas receberão prémios ou castigos; no princípio do *al-Mizān* atribui essa doutrina aos sufís (58); no *al-Munqīd* (59) depois de longo exame, acaba por dizer que concorda com eles.

Ao contrário do que acontece com grande parte dos eclesiásticos, Martí aproveitou para as suas sínteses não apenas as doutrinas filosóficas, como também as teológicas dos pensadores árabes, quando e na medida em que se coadunavam com o dogma católico. Isto verificou-se sobretudo em relação a Algazel, de que tomou elementos de teologia dogmática, ascética e mística (60). Assim, aproveita-se do *Tahāfut* para combater Galeno, quando este afirma que a alma é composta de elementos diferentes (61); para combater Aristóteles por ter defendido a doutrina da eternidade do mundo (62); para combater todos aqueles que, "multipliciter et eleganter" negam a ressurreição dos corpos (63).

É este o Algazel que Martí conhece e a que se refere Salman quando diz:

"Or Raymond Martin sait fort bien qu'en ce sens Algazel n'est pas un "philosophe", que toute sa vie il a combattu les "philosophes" Aristote, Avicenne et Alfarabi, qu'après sa mort enfin il fut à son tour attaqué par le "philosophe" Averrôes qui veillait aux intérêts de la *falsafa*" (64).

É interessante notar que Martí, em muitas coisas, longe de atacar Algazel, segue as suas opiniões e se serve dele para combater os filósofos.

Assim, quando diz:

"Hic tamen [Aristoteles] cum omnibus suis sequacibus ut Avicenna et Alfarabius, in tribus repertus est haereticus, videlicet in eo, quod mundum aeternum, id est semper fuisse, et fore praesumpsit asserere; et Deum particularia ignorare... et futuram corporum resurrectionem non esse..." (65).

Isto não significa que Martí estivesse intelectualmente dependente de Algazel. No referente à tese da eternidade da matéria, Algazel dividia os homens em duas seitas, de acordo com a tese da eternidade do mundo: os *verdadeiros*, que dizem que o mundo foi criado por Deus, e os *herejes*, que dizem que o mundo existiu desde toda a eternidade, sem criador.

"Os filósofos começaram por admitir que o mundo existiu desde toda a eternidade; depois, com isso, atribuíram-lhe um criador. Esta opinião contradiz-se, por assim dizer, ela mesma; não é necessário destruí-la" (66).

Martí que, na *Explanatio*, admitia a possibilidade de provar a não eternidade do mundo, rejeita essa possibilidade no *Pugio Fidei*.

Esclarecedora é também a passagem em que, sem tomar o partido de Averróis, adversário de Algazel no respeitante à doutrina sobre a unicidade da alma humana, Martí cita o *Tahāfut* a partir do *Tahāfut at-Tahāfut*, de que transcreve dois textos, em sequência lógica contrastante (67).

Além destas obras de Algazel, Martí cita as seguintes:

- *Al-munqīd min aḍ-ḍālal* (*Preservação do erro*)

Esta obra é, com o *Tahāfut*, a mais citada por Martí no *Pugio*. Uma vez cita-a com o título árabe, *Almonkid min Addalel*, e outras, com a sua tradução latina "*Qui eripit ab errore*" (68).

O *al-Munqīd*, juntamente com o *Tahāfut* e o *Iḥyā'*, são basilares para o conhecimento de Algazel. O *al-Munqīd* é uma autobiografia onde descreve a sua evolução espiritual e a crise motivada pela pluralidade das seitas

filosóficas, em contraste com o princípio corânico que proclama a existência de uma só doutrina verdadeira e conducente à salvação.

Martí serve-se desta obra do escritor árabe para com ela refutar as posições dos filósofos e proclamar a superioridade do Profeta (69). Nele nos aparece a divisão tripartida martiniana dos pensadores que aceitam a lei natural: os *materialistas* que, negando a existência de Deus, satisfazem os anseios de felicidade nas coisas materiais; os *naturais* que, embora aceitando a existência e o poder criador de Deus, rejeitam a imortalidade da alma; os *deístas* ou *filósofos* que, além desses dogmas, fazem residir a felicidade humana nos valores espirituais.

A este livro vai também buscar o autor catalão os três grandes erros que atribui aos filósofos, quando afirmam:

- Deus só conhece os singulares;
- o mundo é eterno;
- não existe ressurreição.

Martí vai igualmente buscar ao *Munqīd* a classificação das ciências de acordo com o perigo que constituem para o homem, quando este as aceita, incondicional e exclusivamente, em detrimento da profecia: as matemáticas, a geometria, a lógica, a dialéctica e a astronomia (70).

- *Miškāt al-anwār* (O nicho das luzes)

Este livro é citado por Martí no *Pugio* com o nome de *Lampada Luminum*, que Asín Palácios analisa, assinalando a passagem em questão (71). Nela se diz que Aristóteles considera Deus o motor do universo, na medida em que ordena o movimento (72).

- *Mizān al-Amal* (A balança das acções)

O *Mizān* aparece na *Explanatio* com o nome de *Trutina operum* e no *Pugio* com o de *Statera factorum*. Dele se serviu para mostrar que a felicidade reside nos bens espirituais (73), para alertar contra os perigos da filosofia e

das ciências (74) e ainda para expor o valor probativo dos milagres de Cristo (75).

- *Kitāb al-maqṣad al asmā' fī ṣarh asmā' Allāh al-ḥusnā*

Martí cita-o com o título *De nominibus Dei* (76), a propósito do nome "Aquele que não tem necessidade de nada" (al-ganiyyu).

- *Probatorium*

Esta obra, citada por Martí no *Pugio* (77), é, provavelmente, no dizer de J. Jolivet (78), o *Miḥak al-naẓar fī l-mantiq* (a pedra de toque do estudo da lógica). *Probatorium* traduz bastante bem a expressão "pedra de toque". A mesma opinião <sup>tem</sup> ~~M<sup>11</sup>~~. Siauve a qual, apesar dos esforços havidos, diz não ter conseguido encontrar o lugar paralelo (79).

- *Epistola ad Amicum*

Esta carta, citada também pelo *Pugio* (80), ainda não foi identificada por ninguém. É possível tratar-se de uma obra perdida ou de uma falsa citação ou atribuição.

### 3.3. *Avicena (m. 1037)*

Apesar da relutância com que, inicialmente, foi recebido em al-Andalus, Abū 'Alī al-Ḥusayn Ibn Sīnā, conhecido no Ocidente por Avicena, foi um dos filósofos islâmicos que mais influíram na evolução do pensamento ocidental durante os séculos XII e XIII. Encontramos o seu influxo directo nas obras de Abentofayl (Ibn Tufayl, 1110-1185), que refere o conhecimento que dele se tinha então, sobretudo no campo da ciência (81).

O fascínio que Avicena exercia sobre os espíritos foi tal, a partir de meados do século XII, que as autoridades religiosas <sup>islâmicas</sup> começaram a preocupar-se seriamente com a divulgação do seu pensamento, considerado pouco "ortodoxo". O próprio Averróis, por razões de índole diversa, investiu contra o filósofo turquestanês, acusando-o de ter adulterado, juntamente com Alfarabi,



o pensamento de Aristóteles com enxertos de cariz neo-platónico. Este enxertos teriam sido colhidos no *Liber de Causis* e na Escola de Alexandria, juntando-lhes elementos dos *Mutakalim-s* e, sobretudo, da mística oriental. Esta, influenciara, através da filosofia iraniana, a filosofia árabe, tal como influenciara antes a helénica, principalmente através de Platão, e a helenista, através do neo-platonismo de Plotino que, por sua vez, fora influenciado pelo representante do pensamento persa na "Academia", Eudócio.

Aconteceu assim que a filosofia árabe recebeu, indirectamente, influências iranianas, através da filosofia helenista e, directamente, através de filósofos como Suhrawardi (1144-1234), na Pérsia, Avicena, no Turquestão, e Ibn 'Arabi (1165-1240), no Andalus (Múrcia); este recebeu-as de Ibn Massarra, de Córdoba (883-931).

O Ocidente latino recebeu Ibn Sīnā através de al-Andalus, de onde saiu com o nome de Avicena. Este nome ficou de tal maneira unido à cultura hispânica que, frequentemente, na Idade Média, foi por muitos tidos por espanhol.

Nem todos estão de acordo acerca da espécie e grau de influência que Avicena exercou sobre o Ocidente latino. Os defensores da unidade e originalidade do pensamento cristão à volta de um fundo aristotélico que constitui a síntese escolástica, não admitem uma influência directa do pensamento árabe. Aquilo que tem um certo sabor aviceniano não passa, para eles, do influxo neo-platónico, o qual entrou na filosofia ocidental através de Plotino e, sobretudo, através do Pseudo-Dionísio e de Scoto Eriúgena. A entrada do pensamento árabe no Ocidente latino teria revestido uma forma heterodoxa e anti-escolástica, o que significa anti-cristã.

"O avicenismo e o averroísmo não passaram, no século XIII, de matrizes sucessivas do aristotelismo" (82),

Esta tese foi defendida, com aspectos individualizantes, por autores

como Masnovo, Wulf, Van Steenberghen e Renan (83).

Hoje, ganha cada vez mais força a tese que admite a diversidade de correntes filosóficas na Idade Média latina. Dentro dela, admitem uns, como Franz Ehrle e Pierre Mandonnet (84), ao lado de um augustinianismo, mais em sintonia com a tradição, um aristotelismo, que foi aumentando a sua influência com o correr do século. Gilson vê como pano de fundo do pensamento cristão medieval o *augustinianismo* que, partindo de um núcleo doutrinal tradicional, se vai diversificando, sob a pressão de fortes influências externas. São estas que justificam as denominações de *augustinismo aristotelizante* e *augustinismo avicenizante* (85).

Outros, como Gorge (86), reconhecem um forte influxo de Avicena em pensadores como S. Alberto Magno e Rogério Bacon, e usam indistintamente as denominações de *augustinismo avicenizante* ou *avicenismo*.

Com De Vaux, Millier, Goichon, Martin Grabmann, E. Bertola e Gómez Nogales (87) entra-se em caminhos mais seguros. A entrada de Avicena no Ocidente veio provocar uma síntese harmonizante das três grandes correntes que disputavam o campo do pensamento: o *augustinismo puro*, inspirado na Sagrada Escritura e movendo-se em esquemas platónicos; o *neo-platonismo* que, partindo de Platão, integra elementos orientais e alexandrinos; e o *aristotelismo*, veiculador de uma visão científica do mundo.

O pensamento latino sofreu, no século XIII, uma "revolução copernicana", graças ao aparecimento das "Ordines studentes" que lhes forneceram os pensadores; graças à fundação das universidades, que lhes proporcionaram o clima de floração e desenvolvimento; e graças, sobretudo, à importação do pensamento grego e árabe.

Através das traduções, constituiu-se todo um arsenal de conhecimentos científicos, filosóficos e até teológicos que, assimilados pelo Ocidente, foi, depois, ponto de partida para uma nova e fulgurante arrancada

do pensamento humano. O pensamento árabe, trazendo consigo uma assimilação do pensamento grego, alexandrino e oriental, mormente indiano o iraniano, fez-se sentir, já a partir do século XII, sobretudo através dos grandes comentadores de Aristóteles, que foram Alfarabi e Avicena, e através de uma visão radicalmente deturpada da figura do Algazel dos *Maqāsīd*.

A influência de Averróis só se concretizou, como veremos a seu tempo, por meados do século XIII, embora as suas traduções remontem a 1231.

A propósito da influência que Avicena exerceu sobre o Ocidente latino, diz Gómez Nogales:

no hay ningún filósofo en la Edad Media que no haya conocido a Avicena, o para dejarse influenciar por él o para refutarlo.

Y aquí se puede decir aquello de "calumnia que algo queda" (88). Los que le refutan asimilan no pocos de los valores que encuentran en su lectura. Los autores medievales no sólo se inspiran en él sino que lo convierten en una de las grandes pruebas de autoridad para confirmar una doctrina cualquiera. Después de San Agustín, Aristóteles, Boécio y San Juan Damasceno, la autoridad de Avicena es quizá la más aducida. Tan grande llega a ser su influjo que no dudaría en afirmar que sin él el pensamiento filosófico medieval hubiera tomado un giro distinto (89).

Já R. Bacon, que não aceitava de bom grado o argumento de autoridade, via nele o "coriféu e príncipe da filosofia, a seguir a Aristóteles" (90). A sorte de Avicena andou intimamente associada à de Aristóteles, na primeira metade do século XIII, sobretudo através do grande comentário à sua filosofia, a *Šifā'*, e do *Najāt*, que a resume. A aceitação ou rejeição de um, comporta a aceitação ou rejeição do outro (91). A *Metafísica* de Avicena antecipou-se em meio século à entrada da de Aristóteles na Europa (92). Juntamente com o *De Anima* e os tratados acerca do Céu, dos *Animais* e fragmentos de *Lógica* e de *Ciências Naturais*, era "le premier ensemble de doctrine vraiment constitué qui parvint à l'Occident"... "Le plus grand enthousiasme fut excité. Cette philosophie arabe venait comme un

souffle tout chargé d'éffluves nouvelles, grecques et orientales (93), vivifiant le jeune esprit de l'Europe, tout ouvert" (94).

Nem sempre com igual sucesso, objecto frequente de críticas e condenações por parte dos sectores mais conservadores do pensamento cristão medieval, a filosofia de Avicena, veiculadora de um aristotelismo matizado por elementos neo-platónicos, estoicos e orientais e associada ao augustinismo então reinante, atingiu o seu apogeu em meados do século XIII. A sua decadência foi provocada pela invasão de Averróis, que trazia consigo uma interpretação mais pura do autêntico pensamento do Estagirita (95).

É neste contexto que Ramón Martí conhece o filósofo turquestanês. O seu nome aparece já na *Explanatio* e no *Capistrum* e torna-se mais frequente no *Pugio*. As obras citadas são:

- *De Scientia Divina*

O *De Scientia Divina* é a *Metafísica*, ou seja o Livro IV do *Kitāb al-Šifā'* (96), que os escolásticos chamavam *Sufficientia* ou *Communia Naturalia*. O texto citado encontra-se no capítulo IX (97). Ramón Martí conheceu-o através da tradução de João de Sevilha, onde se encontra a citação do trat. IX, cap. VII (98).

Esta passagem de Avicena faz parte de um longo texto em que "Ramón Martí per primo, facendo uso di fonti arabe, espone le idee dei filosofi musulmani sulla beatitudine del Paraíso, intesa non già nel senso materiale cui poteva tendere una interpretazione letterale del Corano, ma in senso spirituale" (99).

Este texto de Martí sobre a espiritualidade do Paraíso tem o grande valor de ser o primeiro, na história da polémica islamo-cristã, a refutar a concepção corânica do Paraíso como mansão de gozos carnis. Para tanto, serviu-se das opiniões dos próprios filósofos árabes, que assim foram arrancados ao grande equívoco que os considerava defensores de doutrinas que

eles, afinal rejeitavam.

- *Kitāb al-iṣārāt wa-l-tanbīhāt*

Este livro aparece citado duas vezes no *Pugio*. Na primeira, chama-lhe *Alixarat*, id est, *Invitationum et Exercitationum* (100). Aí defende, de acordo com o título do capítulo em que se insere esta longa passagem, "que o deleite ou prazer da carne não é o sumo bem" e que não é nele que reside a felicidade do Paraíso, mas sim no prazer espiritual. A tese de Martí é clara: tal como na *Explanatio* e no *Capistrum Judaeorum* (101), pretende aqui refutar o materialismo corânico com a concepção espiritualista dos filósofos muçulmanos.

Na segunda passagem extraída deste livro, chama-lhe "Alixarat, id est *Invitationum vel Nutuum*" (102). Nela defende, contra Galeno, a presença de um princípio vital nos animais e em especial no homem, distinto da corporeidade e da união dos elementos:

"Radix itaque virium, apprehensivae scilicet, et motivae, atque conservativae ipsius complexionis aliud erit necessario, quam ipsa complexio; quam quidem potes vocare animam" (103).

Ramón Martí citou o *Kitāb al-Iṣārāt* a partir do próprio texto árabe, que não foi traduzido para línguas europeias durante a Idade Média. A própria tradução do título *Liber Invitationum et Exercitationum vel Nutuum*, no dizer de Marie Thérèse d'Alverny, "rend assez heureusement les termes arabes" (104).

- *Al-Najāt (A Libertação)*

Martí cita este livro no *Pugio* (105) para mostrar a espiritualidade e imortalidade da alma a partir da sua inteligibilidade, com o título árabe, que aparece corrompido em *Amuage*, certamente pelo manuscrito de Foix, que serviu de base à edição de 1678. Os mss. de Maiorca, dos Dominicanos de Toulouse e de S. Genoveva de Paris dão-lhe uma forma que se aproxima do

original: *annege*.

- *De Anima*

O *Pugio* cita duas vezes o *De Anima* de Avicena (106). "Probablemente, diz A. Cortabarría, las citaciones están tomadas de la parte que a ese libro corresponde en el *Šifā*" (107).

A primeira citação, inserida no parágrafo dedicado às doutrinas que a teologia pode receber dos filósofos, corrobora o princípio de que o conhecimento que se tem de si mesmo é mais sólido do que o conhecimento das coisas exteriores (108).

O *Pugio* cita ainda duas vezes Avicena: uma, a propósito dos milagres de Cristo (109) e do valor lógico da *Crebra fama*: a outra, a propósito da vinda de Cristo, segundo o *Talmud* (110), Avicena é invocado para corroborar o princípio de que nada adianta invocar mais razões para provar aquilo que já foi suficientemente provado:

"quidquid sufficientiae additur superfluitati adscribitur, ut ait Avicenna".

### 3.4. *Averróis (m. 1198)*

Ramón Martí viveu o ambiente cultural que, ao longo do século XIII, assistiu à entrada na Europa de um triplice Aristóteles, diferente do Aristóteles tradicional da síntese agustiniana: um Aristóteles neoplatonizado pela síntese filosófica Alfarabi-Avicena; um Aristóteles directamente traduzido do grego, em estado puro; e um Aristóteles intermédio, o introduzido através dos comentários do cordovês Averróis, o qual lutou denodadamente contra Avicena por causa do abastardamento com que comentara o Estagirita.

Com a entrada de Averróis no Ocidente, através das traduções de Miguel Scoto, foi Aristóteles quem ganhou o terreno filosófico. É a este fenómeno que Bacon se refere, ao escrever:

"Tempore Michaelis Scoti, qui annis 1230 transactis apparuit, diferens librorum Aristotelis partes aliquas de naturalibus et mathematicis, cum expositoribus sapientibus, magnificata est Aristotelis philosophia apud Latinos" (111).

Tal como Tomás de Aquino e até mesmo Alberto Magno, também Martí foi marcado por essa evolução do pensamento, bem caracterizada pela tão diferente perspectivação com que o *Pugio Fidei*, obra escrita na segunda fase da actividade literária do Subiratense, se demarca em relação à *Explanatio Symboli*, obra de juventude.

Averróis, de nome árabe Abū-l-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Rušd é o filósofo "nobilíssimo" de que fala Guilherme de Paris, que o apresentava como um dos homens "que, em filosofia, devem ser seguidos e imitados". Foi um dos filósofos árabes que, embora meteoricamente, gozou de maior fama no seu tempo entre os muçulmanos, não só de al-Andalus, como de todo o mundo árabe. É isso o que facilmente se depreende do belo poema que Ibn Quzmān (m. 1160) lhe dedicou e que aqui transcrevemos em tradução castelhana:

se va a parar por fuerza en él  
[...] si se habla de un buen don,  
en Aben Rushd Abū-l-Walīd.

Puro y de miras altas es  
Los que no saben a él van  
Volvió a nacer su padre en él.

Sin vacilar tiene que ser  
Como su abuelo el gran cadí  
No ves que lleva *Kunya* igual? (112)

Depois de Algazel, é Averróis o filósofo árabe que Martí denota conhecer mais profundamente no *Pugio*. Enquanto a *Explanatio* não menciona qualquer das suas obras, o *Pugio* cita nada mais nada menos que sete, e, de entre elas, algumas totalmente desconhecidas, então, no Ocidente latino.

Martí, ao debruçar-se sobre a filosofia árabe, foi capaz de discernir, quase contemporaneamente aos seus autores, a luta interna que a dominou, luta essa que se projectou sobre o Ocidente latino, onde chegou através dos três grandes representantes das várias tendências filosóficas: Algazel, o representante das correntes místicas; Avicena, o representante da simbiose neoplatónico-oriental com o aristotelismo; Averróis, o comentador por excelência do génio aristotélico. A menos de um século de distância, intuiu já aquilo que só bastante mais tarde seria património do mundo cultural latino, isto é Averróis como "resultado final da dialéctica interna do pensamento árabe" (113).

A sorte dos filósofos Avicena e Averróis no Ocidente latino revestiu um carácter polémico. Com efeito, com a tradução das obras do filósofo cordovês, a partir de 1227 (114), abria-se a porta para a desinstalação gradual do filósofo turquestanês. Na década de 1240, Averróis afirmava já nitidamente a sua presença entre os latinos, como pode ver-se da análise que D. Salman (115) faz das obras de R. Bacon, S. Alberto Magno e Adam de Buckfield. A partir dessa década, dá-se como que uma explosão do seu pensamento entre latinos, não apenas entre os heterodoxos, como pretende M. Wulf, ao apresentá-lo como "la forme principale d'antiscolastique au XIII<sup>e</sup> s." (116). A sua presença torna-se notada na obra dos mais ortodoxos doutores cristãos, como S. Tomás, R. Martí e outros. Assim, mitigando a visão bipolarizante "filosofia árabe-escolástica", tão do gosto da escola lovaniense, e fazendo uma boa transposição de anos das condenações de 1210 e 1215, que de forma alguma podiam atingir o pensamento de Averróis, então ainda pouco



influyente, podemos afirmar aquilo que o mesmo Wulf dizia acerca da popularidade do filósofo andalus:

"Des les premières décades du XIII<sup>e</sup> s., son nom est sur toutes les lèvres; la plupart des maîtres se méfient de ses doctrines, mais d'autres ont dû les adopter de confiance" (117).

De facto, o "d'autres" está aparecendo aos nossos olhos cada vez mais aglutinante da tão suposta "plupart".

A polémica cronológica Avicena - Averróis, que disputava o campo intelectual ocidental, correspondia à dialéctica interna que separava o pensamento dos dois filósofos e que se faz presente nas páginas de Averróis. A polémica de Averróis com Avicena, que deu origem à célebre lenda da vinda do segundo ao *Andalus* e do seu encontro com o filósofo cordovês (118) e que está compendiada no *Tahāfut-at-Tahāfut*, foi conhecida de Martí, directamente, a partir do árabe. É através do contacto directo com as fontes árabes e em ligação com Tomás de Aquino que ele se dá conta dos grandes problemas que agitaram os intelectuais do seu tempo: a eternidade do mundo, a criação, a emanação, a causalidade, a natureza da alma, a ressurreição dos corpos, o conhecimento e as relações entre a filosofia e a fé, que são os grandes temas da polémica Algazel-Averróis (119). Estes temas foram desenvolvidos no *Tahāfut al-Falāsifa (Destruição dos filósofos)* do primeiro e no *Tahāfut at-Tahāfut al-Falāsifa (Destruição da destruição dos filósofos)*, do segundo.

Algazel é o defensor da fé, em detrimento da razão; Averróis, o defensor da razão, em detrimento da fé. O primeiro só aceita a filosofia como garante da autenticidade da revelação.

A defesa dos filósofos e a correcção da interpretação que deles faz Algazel incide, sobretudo, sobre três pontos: a eternidade do mundo, a ressurreição dos corpos e o conhecimento divino dos singulares (120).

A propósito da eternidade do mundo, Martí mostra a sua

independência em relação a Averróis. Depois de apresentar dezoito razões em favor da eternidade do mundo, de acordo com a posição do filósofo andalus, apresenta outras dezoito para provar o seu início, equilibrando e comprometendo assim as razões filosóficas. Para sair do impasse, acrescentou outras cinco razões em favor do início do mundo, razões que apenas nos comprometem na linha da fé (121).

É esta uma das teses em que Martí, tal como S. Tomás, altera radicalmente a sua opinião, já que na *Explanatio* provara racionalmente a tese da criação do mundo. Apesar de não aceitar cegamente as razões de Averróis, acabou por receber a sua influência, enveredando por uma posição intelectual intermédia, em que reconhece não poder a razão provar apoditicamente a eternidade do mundo, tal como não pode provar o seu início no tempo.

Em relação aos filósofos árabes, Martí estava em condições, como nenhum outro pensador ocidental do seu século, de desfazer os equívocos criados a partir da falta de bibliografia latina, como é o caso já analisado de Algazel, e também o de Averróis, cuja obra era ainda parcialmente ignorada dos ocidentais que não tinham acesso directo à língua árabe.

O grande arabista e islamólogo que foi Asín Palacios, apesar do exagero com que defendeu a dependência do Aquitanense em relação a Ramón Martí, gerando a longa polémica à volta do "quem copiou de quem", que ainda não chegou ao fim (122), foi o grande cabouqueiro e tornou-se centro de informação para quantos pretendem estudar as fontes árabes do dominicano catalão.

Antes dele, Renan defendia o não conhecimento do *Tahāfut* de Averróis antes do século XVI, ao afirmar:

"Je ne crois qu'on puisse citer une seule citation de la *Destruction* avant le XVI<sup>e</sup> siècle" (123).

Igualmente, P. Duhem (124) diz que os latinos do séc. XIII conheceram

o pensamento do *Tahāfut* apenas através das teses comuns aos *Comentários* a Aristóteles, de Averróis. Asíñ Palácios provou que R. Martí conheceu a obra em questão e mostrou como e onde ela foi aproveitada na redacção do *Pugio*:

"En el cap. 12 de la I, al exponer las Rationes quibus aliqui probare conantur mundum non esse aeternum (125) trae Raimundo Martí la que Algazel en su *Tahafut* (ed. colect. de El Cairo, p. 10, l.4) funda sobre la multitud infinita de las almas humanas que existirían en acto, supuesta la eternidad del mundo. De seguida pone Raimundo Martín la refutación de este argumento por Averroes, sin decir el libro de donde la toma; pero a qualqueira se le alcanza que será el *Tahafut*, escrito por Averroes contra el de Algazel. Y, en efecto, el pasage citado es versión fidelísima del texto arabe (edic. colect. de El Cairo, p. 11, l.3), que Renan no pudo conocer por estar inedito en su tiempo, pero que podía haver visto traducido al francés por Munk (126) de la version hebrea" (127).

A partir de Asíñ Palacios, todos estão de acordo acerca do conhecimento directo e do uso que Martí teve do *Tahāfut* andalus, bem como do seu possível conhecimento por parte dos pensadores dos fins do século XIII e do século XIV, através do erudito catalão. Acerca dessa transmissão, diz Beatrice H. Zedler:

"Through citations and references in Martin's work it is possible that Averroes, *Tahafut Al-Tahafut* may have become known to the very late thirteenth and to the fourteenth century, but for the version of the work itself in Latin translation Christians were to be indebted to Jewish scholars" (128).

Esta afirmação de Zedler levanta o problema da antecipação de Martí em relação ao conhecimento da obra em questão no Ocidente latino. Maurice Bouyges, que restabeleceu o texto árabe do *Tahāfut* e seguiu a transmissão do mesmo através da tradição manuscrita e impressa, ao analisar as frases de Averróis tiradas do *Tahāfut*, diz sem rodeios:

"Malgré leur brièveté elles sont précieuses, car leur témoignage est antérieur à nos manuscrits arabes (A, J, T.), à nos traductions hébraïques (q, v) et à nos versions latines (c, x, y). Elles ont été examinées, dans

l'édition de Leipzig (1687), p. 227" (129).

Martí não podia ter-se servido de uma tradução do *Tahāfut*. Com efeito, a primeira tradução latina feita directamente a partir do árabe e parcialmente editada com o nome de *Destructio Destructionum* pelo averroísta paduano Agostino Nifo (1473-1546) foi realizada por Calonymus, filho de Calonymus, filho de Meir, judeu de Arles, a pedido de Roberto, o Bom, de Anjou por volta de 1328 (130).

A tradução hebraica, a cargo de um outro Calonymus (Calonymus ben David Senior), judeu provençal, foi feita entre (1318-1328) (131).

Um terceiro Calonymus (Calo Calonymus), de Nápoles, traduziu, no século XVI, para latim a tradução hebraica do seu homónimo. Esta obra foi impressa em Veneza, em 1527 (132).

Uma outra obra, que era desconhecida no Ocidente e de que Martí fez a tradução para o latim, foi a que ele chama *Epistola ad Amicum* (133), conhecida na edição do *Kitāb falsafa* do Cairo como *Apêndice (Damīna)* à questão mencionada por Abū-l-Walīd (nome de Averróis) na *Doutrina Decisiva (Faṣl-al-maqāl)* e a que o próprio Averróis se refere nesta última obra como a um tratado onde diz:

"Sobre esta questão [conhecimento divino das coisas singulares] escrevemos *ex professo* um tratado, a instâncias de um dos nossos amigos" (134).

Acerca da tradução de Martí, diz Asín Palacios:

"Comparado el texto árabe de tal *Apêndice* con el texto latino de la que R. Martín llama *Epistola ad amicum*, resulta evidentíssimo que esta es versión, y elegantíssima por cierto, de aquel" (135).

O nome por que hoje é vulgarmente conhecida esta obra, *Damīna* (136) ou *Apêndice*, provém da edição do Cairo que assim a chamou e considerou em relação ao *Kitāb al-Maqāl wa Taqrir mā bayn al-šar'ah wa al-Ḥikmah min al-Ittišāl* (*Livro do tratado decisivo e cláusula da relação entre a Lei Divina*

e a *Filosofia*) e ao *Kitāb al-Kašf manāhij al-adillah fi 'aqā'id al-millah* (*Livro para descobrir os métodos das provas respeitantes aos dogmas da Comunidade*). Com efeito, os editores do Cairo publicaram repetida e conjuntamente estas três obras, tal como fizera Marcus-Joseph Muller que, em 1859, as editara pela primeira vez em Munique, em árabe, segundo o manuscrito do Escorial e, em 1875, as dava à luz em alemão, com o título conjunto de *Philosophie und Theologie der Averroes*. Estes editores publicaram-nas, conjuntamente, tal como conjuntamente as encontraram nos manuscritos do Escorial (137) e de Madrid (138). Estas foram as primeiras obras do filósofo cordovês que viram a luz do dia em edição árabe. O *Faṣl* e o *Kašf* não foram traduzidos para latim na Idade Média, ainda que tenham sido conhecidos dos judeus.

O P. Manuel Alonso publicou igualmente os três tratados em tradução espanhola com o título de *Teologia de Averrões*, fazendo acompanhar o último, o *Damīna*, da tradução latina de Ramón Martí (139).

A designação de *Damīna* que a edição do Cairo dá à última obra de tríade que nos ocupa não é nada feliz, pois Averróis não a escreveu como um apêndice, mas sim como um verdadeiro tratado, dedicado a um amigo (140), escrito antes do *Faṣl* e por este mencionado. Também não é feliz a designação das três obras por *Kitāb Falsafa*, já que se trata de três obras diferentes e que até o título é demasiado forçado em relação à matéria. Deduziu-se do conhecimento de um destes livros o conhecimento dos outros, como fez Asín Palacios (141), só pelo facto de alguns manuscritos e edições no-los apresentarem unidos, o que não nos parece muito lícito.

Também não nos parece muito consentâneo com a erudição do ilustre arabista o outro argumento com que pretende provar o conhecimento do *Kitāb Falsafa*, e em especial o do *Faṣl*, quando diz:

«Ciertó que jamás lo [*K. falsafa*] cita, pero existen dos vestigios que lo

revelan. Es el primero una sentencia que el *Pugio* da como de Averroes, aunque sin señalar el libro pero que efectivamente he encontrado en el *Kitab falsafa*. Dice así el *Pugio* (p. 213): "Quoniam autem, ut ait Aben Reschod, nescit nodos solvere, ut convenit, qui eos prius nodare non noverit"... "En el *Kitab falsafa* (p. 105, l.3 inf.) se lee: fa-innahu man lam 'arif al-rabt lam yaqdir alâ al-hall, que significa "porque quien no supiere atar, no podrá desatar".

Asín Palacios sabia, que esta passagem, se encontra, efectivamente, no *Faşl*, tal como quase no início da *Epistola ad Amicum*. Tendo traduzido integralmente esta, a ela se deve referir no caso presente.

Em conclusão: Martí conheceu a *Epistola ad Amicum*. É muito provável que tenha conhecido também o *Faşl*. Quanto ao *Kaşf*, não podemos, de modo algum, a partir dos elementos expostos, formular um juízo apodítico. Espero, no entanto, mostrar, noutro lugar, que, de facto, o conheceu, contrariamente à opinião generalizada. Para já, apenas dizemos que o *Tractatus contra Machometum*, erradamente atribuído a João de Gales, sob o nome *De Origine et Fine et Progressu Machometi...* o cita.

A propósito da existência de Deus, Ramón Martí cita o *4 metaphysicae suae [ Abenrois ] in libro Algemin, id est congregationum* (142). Trata-se, como ele diz explicitamente, dos comentários de Averróis à *Metafísica* de Aristóteles, que, aliás, cita mais três vezes (143).

Sabemos que Averróis escreveu três espécies de comentários, quase todos traduzidos para latim no princípio do século XII: 1) pequenos resumos ou menores (*jāmi'*, pl. *jawāmi'*); 2) compêndios ou médios (*talhīs* e 3) maiores (*tafsirāt* ou *Šarh*). Resta saber a qual deles se refere o erudito catalão. Pensa-se, normalmente, que é aos grandes comentários, o que foi abertamente negado por Bouyges, ao afirmar:

"Dans le *Pugio Fidei* de l'Orientaliste dominicain espagnol *Raymond Martin* (1230-1248), j'avais espéré trouver quelques traces de l'ouvrage original d'Averroès. Mais, contrairement aux affirmations de savants modernes, ce

n'est pas le Grand Commentaire arabe que se rapportent les références qui concernent la Métaphysique" (144).

Martí cita mais dois livros de Averróis:

- O comentário ao *Arjūza* de Avicena, para mostrar, com o filósofo turquestanês, "quod multum coire debilitat corpus, et acquirit sibi plurimas passiones" e que, além disso, "diminuit vitam et acquirit corpori mortem celerrimam" (145).

- O comentário aos *Tópicos* de Aristóteles (146). Trata-se, como já notara Asín Palacios, do *Comentário Grande* (147).

### 3.5. *Al-Rāzī* (m. 923)

O capítulo XIV do *Pugio* (148), ao analisar a posição de Aristóteles ante o problema da eternidade do mundo, insere uma grande transcrição do livro *Contra Galenum* do "médico e filósofo *Rāzī*" Trata-se de Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyā al-Rāzī, que os latinos conheceram como *Rhases*. Nasceu em Rayy, próximo de Teerão, em 865. Foi o maior médico do islão e da Idade Média. De formação galénica, assimilou os princípios da sabedoria hipocrática (149).

Filosoficamente, é caracterizado por um racionalismo integral, de tendência platonizante, em que a fé, a revelação, o profetismo e a intuição mística são controlados pela razão (150). Esta sua atitude filosófica provocou reacções adversas por parte do islão.

Al-Rāzī refuta as doutrinas que apresentam a natureza como princípio do movimento e da criação e, bem assim, as que proclamam a eternidade do movimento, do tempo e do mundo. É neste contexto filosófico que faz uma análise em profundidade da atitude de Galeno ante a eternidade do mundo. Contra aqueles que, com base no "*Alborhan, id est, demonstrationis*" viam em Galeno um defensor da eternidade da matéria, Al-Rāzī provou, através

das obras galénicas *Ingenium, sive artem medendi e Quid credit Galenus, et quid sibi opinatus est*, que o médico grego não tinha pretendido fazer uma "verdadeira demonstração" e que, segundo ele, é impossível saber, pela razão, se o mundo é eterno ou criado.

Ao apresentar a inconstância e a evolução de Galeno ante o problema em questão, Al-Rāzī visa salientar a vulnerabilidade da tese da eternidade do mundo. É, precisamente, este o objecto de Raimundo Martí, ao tratar o mesmo problema em relação a Aristóteles.

### 3.6. *Ibn Ḥaṭīb* (m. 1210)

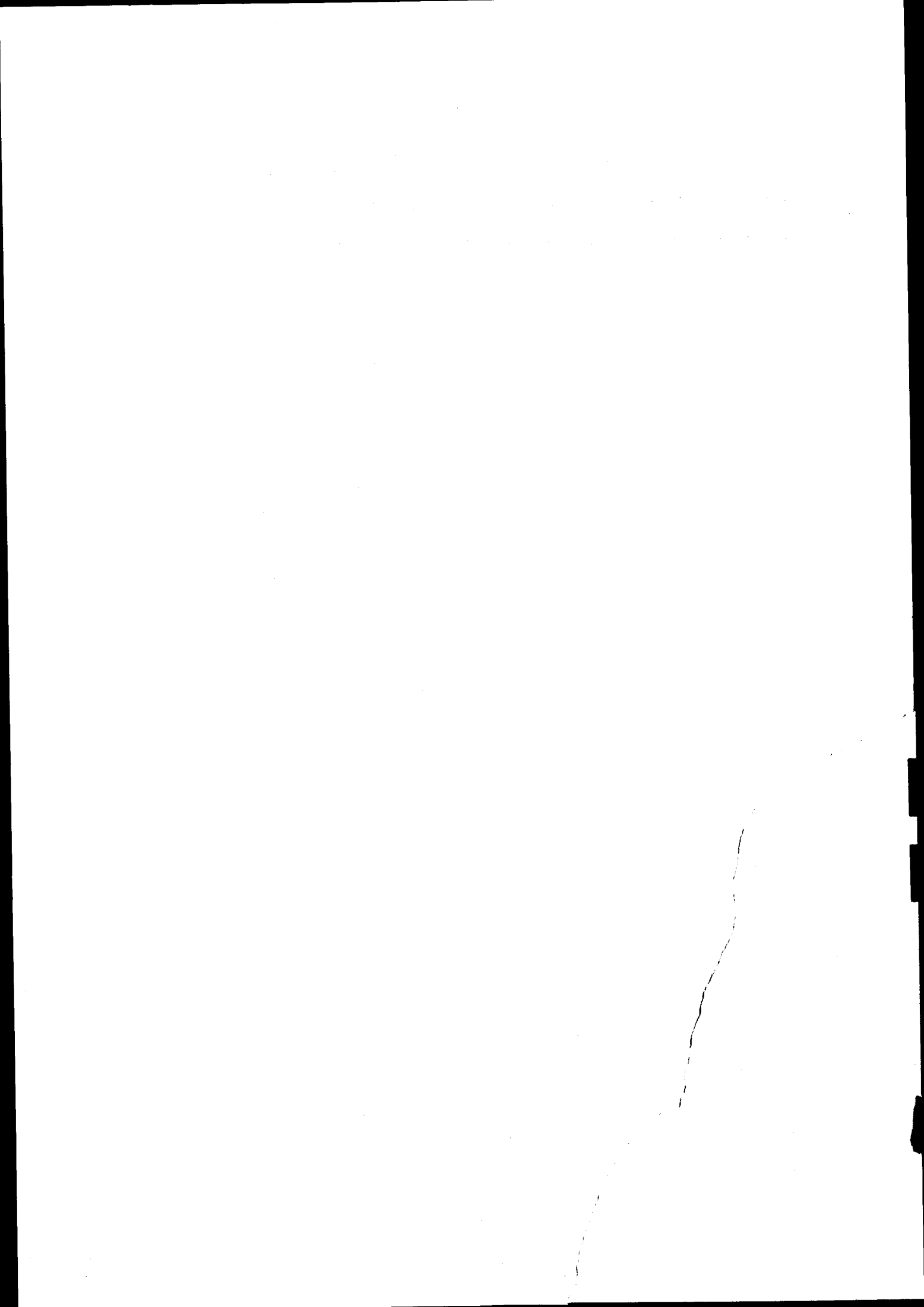
Para provar a espiritualidade da alma e a sua independência em relação ao corpo, R. Martí utiliza o argumento da permanência e identidade do ser humano através da sua existência, incompatíveis com a composição inerente à matéria. Este argumento é explicitamente atribuído a um "certo filósofo chamado Ibnalchatib" (151).

A maneira de se referir a este filósofo dá a entender que não devia ser muito conhecido dos seus leitores. E, de facto, não o era. Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn ʿUmar Ibn al-Ḥusain Ibn al-Ḥaṭīb Fahr al-ʿĪn al-Rāzī, frequentemente conhecido por Imām Rāzī, ou por Fahr al-ʿĪn al-Rāzī, era um filósofo, historiador, matemático, astrónomo, físico, teólogo, enciclopedista e escritor persa, nascido em 1149. Entre muitas outras, escreveu, efectivamente, a obra citada por Martí, o *Kitāb al-mabāḥit al-šarqīya* (*livro das investigações orientais*), livro escrito poucos anos antes de o dominicano catalão nascer e que ainda não era conhecido no mundo latino.

Martí cita mais três vezes esta obra: duas para dar consistência metafísica ao argumento da "crebra fama" (152). Secundado por Avicena e Algazel, Ibn Ḥaṭīb aparece-nos como o grande teórico do valor necessário e universal da "crebra fama". A última citação do filósofo persa serve para



documentar o conceito metafísico da relação como algo que projecta o ser em que ocorre para fora de si próprio. Assim, "segundo Ibnalchetib, a ciência diz-se em relação ao sábio e o sensato em relação ao sentimento" (153).



- (15) Cf. JOSE MARIA COLL, O.P., *Escuelas de Lenguas Orientales en los siglos XIII y XIV (controversias y misiones a los judíos)* in "AST", XIX (1946) pp.233-234.
- (16) PEDRO MARSÍLIO *o.c.*, cap. 24, fl.159<sup>v</sup>.
- (17) F. DIAGO, *Historia de la Provincia...*, fl.137<sup>r</sup>.
- (18) Cf. CHARLES E. DUFOURCQ, *La couronne d'Aragon et les Hafsides au XIII<sup>e</sup> siècle (1229-1301)*, in "AST", XXV (1962) pp.51ss; ID., *L'Espagne Catalane et le Magrib aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris (P.U.F.), 1966; ID., *Les consulats catalans de Tunis et de Bougie au Temps de Jacques le conquérant*, in "AEM", 3 (1966), pp.469-479.
- (19) GAUFRIDO DE BELLOCO, O.P., *Vita et sancta conversatio piae memoriae Ludovici quondam Regis Francorum*, ap. *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t.XX, ed. por P. DANON e J. NAUDET, Paris, 1894 p.22; cf. PETRUS MARC; *o.c.*, pp.618-619; E. MERCIER, *Examen des causes de la Croisade de S. Louis contre Tunis en 1270*, in "RA", 1872 p.267; ANDRÉ BERTHIER *Un Maître...*, p.274.
- (20) GAUFRIDO DE BELLOCO, *o.c.*, p.23.
- (21) Cf. P. MARSÍLIO, *o.c.*, fl.11<sup>v</sup>; F. DIAGO, *História de la Provincia...*, fl.137<sup>r-v</sup>.
- (22) Cf. A. TOURON, O.P., *Histoire des Hommes illustres de l'Ordre de S. Dominique*, t.I, Paris, 1743, pp.483-493; FERNANDO VALLS - TABERNER, *San Ramon de Penyafort*, Madrid-Barcelona, 1953, p.326; PETRUS MARC, *o.c.*, p.616.
- (23) J. CH. LAVAJO, *Um confronto metodológico no diálogo islamo-cristão medieval. Raimundo Martí e Raimundo Lulo*, separata da "Revista de História das Ideias", vol. III, Coimbra, 1981; cf. R. LULO, *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* ed. E. LONGPRÉ, O.F.M., in "Criterion", 3 (1927), pp.265-278; cf. ID., *Le B. Raymond et Raymond Marti, O.P.*, in "Bolleti de la Societat Arqueològica Luliana", 24 (1933), pp.269-271, cf. o mesmo episódio em R. LULO, *De Convenientia Fidei et Intellectus*, in *Opera Omnia*, Moguntiae, 1729, IV, 119; *Disputatio Fidei et Intellectus*, *Ib.*, IV, 89 *Liber de Fine*, in *Divi Raymundi Lulli Martiris doctorique divinitus illustrati Libellus de Fine*, dist. I, pars V, Palmae Balear., 1665, pp.52-55, *Blanquerna*, cap.84, n.5, ed. MIGUEL BATLLORI y Miguel CALDENTEY, Madrid (B.A.C.), 1968, p.432.
- (24) *Exp.*, 458, 17ss.
- (25) *Pugio*, pp.749-750.
- (26) *Capistrum*, ms. Paris, fl.74<sup>r-v</sup>.
- (27) Cf. CARLOS QUIRÓS RODRIGUEZ, *Averroes, Compendio de Metafísica*, Madrid, 1919, pp.XI XIII.
- (28) MENÉNDEZ Y PELAYO, *Prólogo a M. ASÍN, Algazel, Dogmática, Moral, Ascética*, Madrid, 1901, p.XII; cf. QUIRÓS RODRIGUES, *o.c.*, p.XIII.
- (29) Em 1210, o concílio de Sens condenou postumamente Dinant e Amaury e proibiu "ler" nas escolas os *libri naturales* e seus comentários. Em 1215, os novos estatutos da

faculdade das Artes renovavam a condenação de 1210, autorizando, no entanto, a "leitura" da *Ética*, dos *Tópicos e da Dialectica vetus et nova*. Em 1231, Gregório IX mantém a proibição de "ler" os *libri naturales* "donec corrigantur". Em 1245, Inocêncio IV estendeu a proibição a Toulouse, onde Aristóteles era ensinado sem qualquer reserva. Entretanto, nessa altura, já Paris não fazia caso da condenação, chegando mesmo a impor aos alunos da faculdade de Artes, a partir de 1255, lições sobre todos os escritos conhecidos de Aristóteles. As condenações foram renovadas, posteriormente, à volta da figura de Siger de Bravant: em 1270, o bispo de Paris, E. Tempier condenou 13 proposições heterodoxas; em 1277, o mesmo bispo, exorbitando dos poderes que o papa João XXI lhe concedera, fulminava 219 proposições que, indirectamente, atingiram o próprio tomismo.

- (30) A presença de S. Tomás no *Pugio Fidei* será objecto de um estudo especial.
- (31) Cf. SALVADOR GÓMEZ NOGALES, *La Política como unica ciencia religiosa de al-Farabi*, Madrid, 1980, p.5.
- (32) Cf. J. PEDRO MACHADO, *Influência Árábica no Vocabulário Português*, Lisboa, 1958, pp.188-189.
- (33) *Exp.*, 494, 44-45. Alfarabi trata longamente o tema da felicidade após a morte no *Uyūn al-masā'il* (*Fontes das questões*).
- (34) Cf. ANGEL CORTABARRIA, *El studio...*, p.364, n.156.
- (35) Descoberto e publicado por P. BOUYGES, *Alfarabi, Risālat fī 'l-'aql*, 1938, p.31, in "Bibliotheca Arabica Scholasticorum", Série Arabe, t.VIII, fasc.I.
- (36) E. CERULLI, "*Il Libro della Scala*", *La questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano, 1949, p.434.
- (37) "Hic tamen, cum omnibus suis sequacibus, ut sunt Avicenna et Alfarabius, in tribus repertus est haereticus, videlicet in eo, quod mundum aeternum, id est semper fuisse, et fore praesumpsit asserere; Et Deum particularia ignorare, sed tantum universalia scire, ut sunt genera, et species, et futuram corporum resurrectionem non esse, sed tantum spiritualem poenam impiis, et felicitatem justis restare post mortem. Hactenus ex dictis Algazelis". *Pugio*, I, I, IX, p.194.
- (38) *Pugio*, III, V, IX, p.722.
- (39) ALGAZEL, *Maqāsid al-Falāsifa o intenciones de los filósofos*; cf. ed. P. MANUEL ALONSO, Barcelona, 1963, p.3; M. ASÍN PALACIOS, *Algazel. Dogmática, Moral y Ascética*, Zaragoza, 1901, p.138.
- (40) ALGAZEL, *o.c.*, p.301.
- (41) O *Tahāfut al-Tahāfut* de Averróis não foi conhecido pelos latinos antes de 1328, como veremos noutro lugar.
- (42) Cf. v.g. ALBERTO MAGNO, *Opera Omnia* ed. Borgnet, X, Paris, 1896, p.424, em que o

sábio doutor coloca Algazel na sequência de Avicena.

- (43) *Tractatus de erroribus philosophorum*, ed. PIERRE MANDONNET, *Siger de Bravant de l'Averroïme Latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> partie, textes inédits, Lovain, 1908, pp.14-16; cf. D. SALMAN, *Algazel et les latins*, in "ADLMA", X-XI (1935-1936), pp.107-108; M. BOUYGES, *Notes sur les philosophes arabes*, in "Mél. Fac. St. Joseph", 7 (1914-1921), pp.404-406. Bouyges transcreve 15 erros, comparando-os com o texto árabe, onde se encontram na mesma ordem, excepto o n.9. Em P.S. cita a edição do "De erroribus" feita por Mandonnet, de que o n.º 11, ausente da tabela comparativa, se encontra também nos *Maqāsid*. A conclusão do autor é, na p.406: "*Les Algazelis errores praecipui ont été extraits du Maqāsid soit immédiatement, soit médiatement.*"
- (44) F. NICOLAU EYMERIC, *Directorium inquisitorum cum commentariis Francisci Pegflae...*, Roma, 1587, pp.239-240.
- (45) S. ALBERTO MAGNO, *Summa de creaturis*, II, q.39, a.1., obj. 1., in *Alberti Magni Opera Omnia*, l.c., cf. ANGEL CORTABARRIA, *Literatura algazeliana en los escritos de San Alberto Magno*, in "EF", XI (1962), pp.259-262.
- (46) *Summa Theol.*, I, q.46, a.2, ad 8; *De Pot. Dei*, III, a.4, in *Quaestiones Disputatae II*.
- (47) ÉTIENNE GILSON, *La Filosofia en la Edad Media*, trad. cast. Madrid, 1972, p.332.
- (48) D. SALMAN, *Algazel et les Latins*, in "ADLMA", X-XI (1935-6), p.110.
- (49) *Exp.* 494, 20 ss. Por corruptela do manuscrito, transmitida à edição de J. March, este livro aparece com o título *Intentiones physicarum*.
- (50) *Petrus Liechtenstein Coloniensis Germanu ... hoc preclarum in lucem opus prodere fecit*. Anno Virginei partus M.D.VI. Idibus Februariis... Liber philosophiae Algaselis, Liber I, Tract. 5, fls.33<sup>v</sup>-343<sup>r</sup>.
- (51) ALGAZEL, *Maqāsid Al-Falāsifa o Intenciones de los filósofos*, Barcelona, 1963.
- (52) M. ALONSO ALONSO, *o.c.*, pp.XXV-XXXIV.
- (53) *Exp.* 486, 49.
- (54) *Ib.* 494, 2.
- (55) *Pugio*, I, I, VII, p.194; I, V, V, p.209; I, V, VIII, p.210; I, IX, VI, p.221; I, XII, XI, p.226; I, XIV, III, p.231; I, XXV, III, p.251; I, XXVI, VIII, p.254. É natural que Martí tenha aproveitado o conhecimento que tinha do *Tahāfut* de Algazel, através do *Tahāfut-at-Tahāfut* de Averróis. Assim, em relação a I, XII, XI, cf. AVERRÓES, *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis in the latin version of Calo Calonymos*, ed. de BEATRICE H. ZEDLER, the Marquet University Press, 1961, p.85.
- (56) PIERRE DUHEM, *Système du monde*, IV, V, Paris, 1917, p.514.

- (57) Cf. ASÍN PALACIOS, *Algazel, Dogmática...*, pp.137-184.
- (58) *Mizan al-'amal*, ed. Cairo 1328 (h) cap. II, p.5.
- (59) Cf. ASÍN PALACIOS, *Algazel, Dogmática...*, cap. II, pp.152ss.  
Sobre este problema, ver como IBN TUFAYL ataca a atitude de Algazel na Introdução à *Risāla Hayy ibn Yaqzān*, ed. espanhola, *El Filósofo autodidacto*, Madrid, 1948, pp.55-56.
- (60) Cf. M. ASÍN PALACIOS, *La Espiritualidad de Algazel*, I, p.19.
- (61) *Pugio*, I, I, VII, p.194.
- (62) *Ib.*, I, IX, VI, p.221; *Ib.*, I, XII, XI, p.226; *Ib.*, I, XIV, III, p.231.
- (63) *Ib.*, I, XXVI, VIII, p.254; cf. A. CORTABARRIA, *La connaissance des Textes Arabes...*, p.283.
- (64) D. SALMAN, *Algazel et les Latins*, *Ib.*, p.109.
- (65) *Pugio*, I, I, IX, p.194.
- (66) ALGAZEL, *Destructio*, ap. P. DUHEM, *o.c.*, pp.496-497.
- (67) *Pugio*, I, XII, XI, pp.226-227; cf. *Tahāfut at-Tahāfut*, ed. ZEDLER, p.85.
- (68) *Pugio*, I, I, V, pp.192-193; *Id.*, I, I, I, VI, p.193; I, I, VIII, p.194; I, I, IX, p.194.
- (69) Cf. AL-GAZĀLI, *Al-Munkid min Aḍālal (Erreur et Délivrance)*, tr. franc. Farid Jahre, Beyrouth, 1959.
- (70) Cf. A. CORTABARRIA, *La connaissance des Textes Arabes chez Raymond Martin O.P. et sa position en face de l'Islam*, in "Islam et chrétiens du Midi (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup>)" Privat, Editeur, 1983, pp.282-283.
- (71) M. ASÍN PALACIOS, *La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano, t.IV*, *Crestomatia algazeliiana*, Madrid - Granada, 1941, pp.242-250.
- (72) *Pugio*, I, II, IV, p.195.
- (73) *Exp.*, 494, 44; *Pugio* I, III, X, p.199; "Quorum cura et sollicitudo est id, quod ventrem ingreditur, eorum valor est id, quod de ventre prolabitur".  
Algazel usa precisamente o mesmo pensamento no *Ihyā' 'ulum al-Dīn*, III, no *Kitāb damm al-dunyā (acerca do desprezo do mundo)*.  
Cf. M. ASÍN PALACIOS, *La Espiritualidad de Algazel...*, I, p.264.
- (74) *Pugio*, I, V, X, p.213.
- (75) *IB.*, II, VIII, p.368; *Capistrum Judaeorum*, Ratio VI.
- (76) *Pugio*, III, IV, X, p.694; cf. ASÍN PALACIOS, *El justo medio en la creencia. Compendio de teología dogmática de Algazel*, Madrid, 1939, pp.435-471.
- (77) *Pugio*, I, XI, p.224.
- (78) *Pugio*, I, V, p.210; cf. A. CORTABARRIA, *Ib.* em carta escrita em Rueil, no dia 22-06-82.

- (79) Carta escrita em Auxi-le-Château, em 3-08-82.
- (80) *Pugio*, I, V, p.210; cf. A. CORTABARRIA, *a.c.*, p.284.
- (81) Cf. S. GÓMEZ NOGALES, *Como Ibn Sina se convertio en Avicena através de la España musulmana*, in "El Correo de la Unesco", Octubre 1980, p.32.
- (82) F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain, 1966, pp.185-186.
- (83) A. MASNOVO, *Da Gulielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino*, v.2: *L'Origine delle cose Dio in Gulielmo d'Auvergne*, Milano 1934, pp.17ss. M. DE WULF, *L'augustinismo avicennisant*, in "RNP", 33 (1931), pp.11-39; ID, *Histoire de la Philosophie médiévale*, V.I, Paris-Louvain, 1925, pp.312-313; F. VAN STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*; ID, *Siger de Bravant d'après ses oeuvres inédites*, vol. II, Louvain, 1924; ID, *Aristotle in the West*, Louvain, 1955; ID, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Edinbourg, 1955; ID, *L'averroïsme latin*, in "Philosophica Conimbricensia" (1969), pp.3-32; ID, *L'Averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, in "Multiple Averroës", pp.283-286. J. E. RENAN, *Averroïsme*, Paris, 1861.
- (84) FR. EHRLE, *Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik*, 29 *Der Augustinismus und der Aristotelismus in des Scholastik gegen Ende des 13 Jahrhunderts*, 5 (1889), pp.103-107; ID, *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del XIII*, *Ulteriori discussioni e materiali*, in "Xenia Thomistica", 3 (1925), pp.517-588. PIERRE MANDONNET, *Siger de Bravant et l'Averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, Fribourg, 1899.
- (85) E. GILSON, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, in "AHDLMA", 1 (1927-1928), pp.5-127; ID, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, *ib.*, 2 (1927), pp.89-149; ID, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, in "AHDLMA", 5 (1930), pp.40-107.
- (86) M. M. GORGE, *Avicenne*, in "DHGE", Tomo V, 1931, cols.1112-1114.
- (87) R. DE VAUX, *La première entrée d'Averroës chez les latins*, in "Rev. Sc. Ph. Th.", 22 (1933), pp.193-245; ID, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Vrin, 1934. A. M. GOICHON, *L'influence de la philosophie avicennienne dans l'Europe médiévale*, in "La philosophie d'Avicenne", Paris, 1951, pp.89-133. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, in "Miscellanea Historiae Pontificiae", vol.V, Roma, 1941. E. BERTOLA, *e esistito un avicennismo latino nel medioevo?*, in "Sophia", 35 (1967), pp.318-334. S. GÓMEZ NOGALES, *La Filosofia musulmana y su influjo determinante en el pensamiento medieval de Occidente*, Madrid, 1969.
- (88) É típico o caso de Guilherme de Alvéria. Todos o consideram um teólogo avicenizante; no entanto, combateu denodadamente o filósofo turquestanês.

- (89) S. GÓMEZ NOGALES, *Como Ibn Sina...*, p.35.
- (90) R. BACON, *Opus Majus*, pp.9 e 133; ap. AMABLE JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, ed. de CHARLES JOURDAN, Paris, 1843, p.388.
- (91) Cf. R. DE VAUX, *La première entrée...*, pp.242-243.
- (92) Os últimos dois livros da *Metafísica* de Aristóteles foram conhecidos na Europa bastante tardiamente, depois de 1270.
- (93) A principal influência oriental é de origem iraniana.
- (94) A. M. GOICHON, *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale*, Paris, 1979, pp.90-91.
- (95) Segundo D. SALMAN (*Note sur la première influence d'Averroes*), in "RNP", 39, (1937), pp.203-212, a tradução dos comentários de Averróis situa-se no ano 1231. É só a partir dessa data que a influência do filósofo cordovês começa a fazer-se sentir no mundo latino, substituindo, gradualmente, a de Avicena.
- (96) A *Šifā'* é integrada por quatro grandes partes ou Sumas: a *Lógica*, composta de nove secções; a *Física*, composta de seis; as *matemáticas*, de 4 e a *Metafísica*, de dez.
- (97) M. HORTEN, *Die Metaphysic Avicennas, enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethick*, Leipzig, 1909, pp.634-635.
- (98) *Exp.* 493, 48-51: "Preeminentia autem delectationum spiritualium et divinarum, ad corporales delectationes, necnon et comparationem earum ad invicem, ponit Avicenna in libro de *scientia divina*, tractatu IX, capite VII de promissione divina, loquens de felicitate anime..."; Ed. de Veneza, 1508, fl.106<sup>v</sup>.
- (99) E. CERULLI, *o.c.*, p.431.
- (100) *Pugio*, I, III, IV, p.197; o texto corresponde ao da edição IBN SĪNĀ, *Le livre des théorèmes et des avertissements*, ed. J. Forget, Leipzig, 1892, I, pp.190-191; cf. IBN SĪNĀ, *Livre des Directives et remarques*, tr. A. M. GOICHON, Paris 1951, pp.467-469.
- (101) *Capistrum Judaeorum*, BuBol, ms.1675, fl. 45<sup>r</sup>; cf. E. CERULLI, *o.c.*, p.436.
- (102) *Pugio Fidei*, I, IV, X, pp.206-207; cf. a correspondência aviceniana na edição de Forget, pp. 120-121; ed. GOICHON, pp.309-310.
- (103) *Pugio* I, IV, X, p.207; cf. a correspondência com a ed. do Cairo de *al-Kurdi*, 1948, pp.178-179.
- (104) M. T. D'ALVERNY, *Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne*, in "AHOLMA", 1952, pp.348-358.
- (105) *Pugio* I, IV, IX, p.205.
- (106) *Pugio* I, V, IX, p.211; III, III, XX, XX, p.892.
- (107) A. CORTABARRIA, *El estudio...*, p.374; *ID.*, *La connaissance...*, p.282.



- (108) "Ut autem ait Avicenna in libro de Anima; Qui impotens invenitur in cognitione sui ipsius, multo amplius impotens est in agnitione alterius".
- (109) *Pugio*, II, VIII, XII, p.366.
- (110) *Pugio*, II, X, IX, p.401.
- (111) R. BACON, *Opus Majus*, pp.36-37; ap. E. RENAN, *Averroës et l'Averroïsme*, Paris, 1861, p.205, n.2.
- (112) Trad. de E. GARCIA GÓMEZ, *Todo Ben Quzmán*, 2, Madrid, 1972, zéjel n.106; ap JUAN VERNET, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona-Caracas-México, 1978, p.45.
- (113) M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La Filosofía Árabe*, Madrid (Rev. de Occidente), 1963, p.251.
- (114) Cf. R. BACON, *o.c.*, pp.36-37; R. DE VAUX, *La première entrée...*, pp.193-245; D. SALMAN, *Note sur...*, pp. 203-212; S. GÓMEZ NOGALES, *La Filosofía musulmana y su influjo...*, p.31.
- (115) D. SALMAN, *a.c.*
- (116) M. WULF, *Hist. de la Phil. Méd.*, p.321.
- (117) M. WULF, *J.c.*
- (118) Cf. S. GÓMEZ NOGALES, *Como Ibn Sina ...*, p.32.
- (119) Cf. BEATRICE H. ZEDLER, "Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis" in the Latin versio of Calo Calonymos, The Marquette University Press, 1961, p.16.
- (120) "Hic autem vir [Algazel] negavit Philosophis tres disputationes. Quarum una est ista negatio resurrectionis corporis; et est apud eos ex disputationibus speculativis. Secunda vero est, cum dicunt quod Deus gloriosus scit particularia. Et iam diximus quod hic sermo non est ex sermonibus eorum. Et tertia, cum dicunt de antiquitate mundi. Et iam diximus etiam quod id quod intelligunt per hoc nomen, non est id quod negaverunt Loquentes de eo". AVERRÓIS, *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis*, ed. ZEDLER, pp.145-146.
- (121) *Pugio*, I, VI-XII, pp.213-228; cf. *Beatrice H. Zedler., o.c.*, p.22.
- (122) Temos já redigido um estudo sobre este tema, fundamentado em um manuscrito do *Pugio*, do século XIII, que, segundo nós, detém a chave do problema e ainda não foi analisado por ninguém. Dele, daremos conta no capítulo dedicado a esta problemática.
- (123) J. E. RENAN, *Averroës et l'Averroïsme*, p.216.
- (124) P. DUHEM, *Système du monde*, Paris 1917, IV, pp.5, 513-514.
- (125) *Pugio*, I, 12, pp.225ss.
- (126) *Le Guide des égarés*, T.I, p.434, n.4.
- (127) M. ASÍN PALACIOS, *Huellas del Islam. Sto Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, S. Juan de la Cruz*, Madrid, 1914, pp.65-66.

- (128) BEATRICE H. ZEDLER, *o.c.*, pp. 21-22.
- (129) MAURICE BOUYGES, S. J., in AVERROÏS, *Tahāfut at-tahāfut, texte arabe étali par M. Bouyges*, Beirouth, 1930, p.XXV.
- (130) Cf. BEATRICE H. ZEDLER, *o.c.*, p.21.
- (131) Cf. M. BOUYGES, *o.c.*, pp.XXI-XXII; B. H. ZEDLER, *o.c.*, p.25.
- (132) Cf. ID, pp. 18-50; a edição feita por Zedler em 1961 corresponde a esta tradução latina a partir do hebraico.
- (133) *Pugio*, I, XXV, I-X, pp. 250-252.
- (134) Cf. M. ALONSO ALONSO, S. J., in ALGAZEL, *Maqāsid al-Falāsifa o Intenciones de los Filósofos*, tr. y notas de M. Alonso Alonso S. J., Barcelona, 1963, p.174.
- (135) M. ASÍN PALACIOS, *Huellas del Islam...* pp.65-67.
- (136) *Damīnah li mas'alat al-'ilm al-qadīm allati dhakaraha Abū al-Walīd fi Faṣl al-naqāl* (Apêndice sobre a questão da ciência eterna assinalada por Abū al-Walīd no Faṣl al-naqāl).
- (137) *Escorial, Catálogo*, 2ª ed., n.632; CASIRI, *Biblioth. Arabico-Hispanica Escorialensis*, Madrid, 1760-1772, 2 vol. I, 184, n.DCXXIX; HARTWIG DERENBOURH, *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, Paris, 1884, 2 vol. I, pp.437ss.
- (138) BNM, ms.5013 (antigamente, 132).
- (139) M. ALONSO, *Teologia de Averroes. Estudios y documentos*.
- (140) *O amigo destinatário do tratado em questão poderia ter sido o próprio califa almóade Abū Ya'qub Yusūf, como sugere Gautier (o.c., p.49-50)*. Isso parece intuir-se da dedicatória: "Que Deus faça durar o vosso poder" e, no texto, "É assim que se põe a dificuldade sob a forma mais premente, como vos expusemos ao conversar convosco". Referir-se-ia Averroës ao célebre encontro com que Ibn Tufayl lhe abria as portas da corte do soberano almóade? cf. ANGEL GONZÁLEZ PALENCIA, intr. a IBN TUFAYL, *El Filósofo autodidacto*, Madrid, 1948, pp.15-17.
- (141) M. ASÍN PALACIOS, *Huellas...* pp.65ss.
- (142) *Pugio*, I, II, IV, p.195.
- (143) *Ib.*, I, XV, II, p.234; II, XV, VIII, pp.235-236; III, II, V, VII, p.719.
- (144) M. BOUYGES, in AVERROES, *Tafsīr Ma Ba'd al-Tabī'iat. Texte arabe inédit, établi par M. Bouyges S. J.*, Beyrout, 1952, I, p.82.
- (145) *Pugio*, I, III, VIII, p.198.
- (146) *Pugio*, I, XIV, III, p.231.
- (147) M. ASÍN PALACIOS, *Huellas...* p.67.
- (148) *Pugio*, I, XIV, III-V, pp.231-233.
- (149) Cf. SARTON, *Introduction to the History of Science*, I, p.609.
- (150) Cf. ABURRAHMÂN BADAWI, *Histoire de la Philosophie en Islam*, Paris, 1972, II, p.583.

- (151) *Pugio*, I, IV, X, p.206; "Et haec est ratio philosophi cujusdam nomine Ibnalchatib in libro Investigationum Orientalium".
- (152) *Pugio*, II, VIII, XII, pp.366-367; *Capistrum* I, 7, BNP, ms. lat. 3643, fl.38<sup>vb</sup>.
- (153) *Ib.*, III, III, V, X, p.723.

## II. ERUDIÇÃO HEBRAÍSTA DE MARTÍ

### 1. Aquisição e manifestação da erudição

Após a sua estadia como aluno, mestre e missionário entre os muçulmanos, Martí dedicou-se, a partir de 1262-1263, à actividade missionária e intelectual, prevalentemente entre os judeus. As aptidões naturais e a convergência de forças conjunturais fizeram dele "o mais célebre árabo-hebraizante do século", como diz P. Mandonnet (1) ou, como diz R. M. Grabmann, "o melhor hebraizante de todos os escolásticos da Idade Média" (2).

Impulsionador e impulsionado pelo movimento religioso e intelectual que caracterizou a célebre controvérsia judaico-cristã de 1263, em Barcelona, Martí incarnou o espírito militante da sua época e tornou-se fonte sempre actualizada do diálogo inter-confessional futuro, através das duas grandes obras que são o *Capistrum Judaeorum* e o *Pugio Fidei*.

A erudição hebraísta era tão profunda que, para justificar a sua aquisição, surgiu a suposição lendária da sua origem judaica e mesmo rabínica (3).

Creio que o iniciador dessa tradição foi o dominicano P. Schwartz quando, a propósito das "70 semanas de Daniel", escreveu:

"Tertio secundum magistrum Raymundum Martini ordinis praedicatorum, qui et maxime inter latinos habitus est quippe qui et ante conversionem suam inter Judeos rabinus extiterat. Conversus deum ad fidem Christi, duo magna composuit volumina contra judeos" (4).

Mais explícito ainda é o mesmo autor no comentário anti-judaico, *Stella Messiae*, ao dizer que Martí foi judeu durante 40 anos (5).

Alguns autores modernos fundamentam a sua posição numa suposta

afirmação do ex-judeu Paulo de Santa Maria, o bispo de Burgos que deixou a sua obra ligada à de Nicolau de Lira, cujas *Postillae* glosou. Segundo eles, o erudito judeu converso teria exposto a sua opinião no *Scrutinium Scripturarum*, ao apelar para a autoridade de Martí acerca da circuncisão judaica: "prout Raymundus, Rabi tuus, in ipso Pugione large declarat" (6). Estamos, simplesmente, ante um equívoco, filho de uma má leitura dos manuscritos, provocada pela imprecisão gráfica dos mesmos. Isto pode confirmar-se, inclusivamente, com as diferentes edições da obra. Assim, enquanto a edição de Mântua, de 1475, escreve "Prout Raimundus Rab. tuus in pugione", as edições de Roma, de 1470, e de Paris (Johannis Frellon, s/data), referem "ut Magister Raimundus Marcus in pugione". É evidente que as últimas se aproximam da verdade. Tendo em conta que a palavra *Martinus* se encontra abreviada e que é fácil a confusão do "t" com o "c" nos manuscritos medievais (o que originou a leitura "Marcus"), podemos corrigir o texto, como segue: "Prout Raimundus Martinus in Pugione large declaratur". Outras edições, como as de Mayence, de 1478, e de Estrasburgo (s/data), interpretam "Prout Raymundus in argumentum in sua pugione", o que manifesta a dificuldade de leitura, confirma a nossa interpretação e destrói o fundamento dos autores que se servem desta passagem de Paulo de Burgos, para dizerem que Martí era rabino e, portanto, judeu.

O bispo, também dominicano, Agostinho Justiniano, no prefácio à *Victoria adversus impios Hebraeos*, de Porchetus de Salvaticis, tentou fundamentar a origem judia de Martí a partir da sua erudição hebraísta:

"Sic enim liber *Pugio* inscriptus est Raymundi Martini Gotalani nostrae Praedicatorie familie alumni, quem suspicor quoque Hebraeum fuisse. Nam mihi non est credibile potuisse Christianum hominem eundemque Cartusiensem monachum, sine Hebraei cujusquam auxilio, Hebraeorum thesauros ita depilasse" (7).

Certamente não foi alheia a Schwartz e a Agostinho Justiniano a

influência directa ou indirecta da caracterização científico-linguística que Pedro Marsílio fez de Martí:

"Frater Raimundus Martini persona multum dotata, clericus multum sufficiens in latino, philosophus in Arabico, magnus rabinus et magister in Hebraico, et in lingua Chaldaica multum doctus" (8).

Ao chamar-lhe "grande rabino", Marsílio quis pôr em relevo o seu magistral conhecimento da língua e cultura hebraicas, incluída a literatura rabínica, conhecimento que lhe permitia ombrear com os grandes mestres judeus do saber hebraico. "Grande rabino e mestre em hebraico" é, pois, uma expressão que deve ser interpretada no contexto literário:

"clérigo... no latim, filósofo no árabe, grande rabino e mestre no hebraico, muito douto na língua caldaica".

Se tivesse sido judeu, não teria sido tão marcada a evolução da sua erudição hebraísta desde a *Explanatio* até ao *Pugio*, tal como não teriam saído da sua pena, como nota Williams (9), certas imperfeições de tradução que, sem comprometerem o seu valor filológico, denotam um conhecimento adquirido lentamente, a partir do exterior. Também Vansteenkiste se impressiona com os contrastes de rigor científico manifestados no *Pugia*. O erudito escritor chega a perguntar:

"Comment concilier le manque de science, souvent élémentaire, qui se révèle d'une part, avec l'étonnante étendue d'information, d'autre part" (10).

A explicação desse contraste reside fundamentalmente na multiplicidade de colaboradores de que Martí se rodeou, como censor oficial da literatura rabínica. Muitos dos elementos que lhe apresentavam eram traduzidos pelos próprios colaboradores. Isso explica as diferenças de estilo e a inconstância da terminologia usada até para os títulos dos livros (11). Quanto às diferentes traduções dos mesmos textos, também não nos repugna que sejam do próprio Martí, pois estão de acordo com a sua metodologia. Traduzindo directamente do original os textos a utilizar, era muito livre e

variado no emprego dos vocábulos. Verifica-se isso, internamente, nas outras obras e, sobretudo na passagem de uma obra para outra, como teremos o ensejo de notar comparativamente, a propósito dos textos islamo-árabes. Quanto aos textos bíblicos, basta analisar a tríplice tradução de *Gén.* 49, 10, para nos darmos conta da liberdade de tradução aliada à preocupação de fidelidade ao original, de que o texto do *Pugio* é a expressão máxima, com as suas partículas explicativas.

<i>Explanatio</i> (p. 473, 11ss)	<i>Capistrum, I, 2</i> (fls. 3 <sup>ra</sup> -4 <sup>va</sup> )	<i>Pugio, II, IV</i> (p. 312)
Non auferetur sceptrum de Juda et dux de femore eius, donec veniat, qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium.	Non recedet virga de Iehuda et legumlator de infra pedis eius donec quod veniat Siloth et ei congregatio vel obedientia populi.	Non recedet sceptrum de Juda, vel virga; et legumlator vel la- tor de medio pedum ejus, donec veniat Siloth, et ei obedien- tia populorum, vel nationum, i.e. gen- tium (1).

Se Martí tivesse sido judeu, teriam, certamente, sido diferentes as palavras com que o seu quase contemporâneo, o franciscano Nicolau de Lira (c.1270-1349), caracteriza a sua erudição:

"Sciendum est quod iste [*Os*, 9, 12] est unus de passibus Scripturae Veteris Testamenti corruptis a Judaeis, secundum quod dicitur Frater Raymundus in Haebraica lingua valde peritus" (13).

Também Raimundo Lulo ao falar dele, o teria identificado como tal e não empregaria uma expressão que denota inequivocamente não ser o hebraico a sua língua materna:

"Além disso [depois de salientar a erudição arabista] aquele religioso [Martí] sabia falar hebraico" (14).

A análise levar-nos-ia muito longe se considerássemos que os

cronistas da Ordem Dominicana, como Marsílio, Diago, Sena Lusitano, Altamura, Quétif-Echard, ao referirem unânime e encomiasticamente a erudição hebraísta de Martí, teriam tido, certamente, diferente apreciação se o nosso autor tivesse sido judeu.

Não sabemos quem foi o mestre que introduziu Martí nos segredos da língua e literatura hebraicas. Os anti-martinistas Graetz e Schiller-Szinessey opinam ter sido o judeu-converso Paulo Cristiano (15). A mesma opinião segue Rankin (16), que situa Paulo e Raimundo, respectivamente, como professor e aluno, a partir de 1250, aquando da nomeação capitular do segundo para o *Studium Arabicum*. Não há qualquer documento conhecido que nos sugira essa hipótese que, aliás, parece contradizer os dados cronológico-geográficos conhecidos. Não nos parece, sobretudo, de acordo com o perfil filológico-intelectual de Paulo Cristiano que tenha sido professor do *Studium Arabicum* de Túnis, nem sequer de hebraico, já que não vemos nele qualquer afinidade com a cultura islamo-árabe, afinidade que uma presença prolongada, como professor, em país islâmico faria supor, como exigência do contacto com os alunos e com o povo. Também não compreendemos bem que, de acordo com os critérios de gestão dos religiosos da Ordem Dominicana, os superiores encaminhassem para Túnis um judeu-converso da estatura de Paulo Cristiano, tão necessário para o apostolado entre os judeus de Espanha e de França, onde, de acordo com os documentos, sabemos, que ele actuou.

Como hipótese muito provável, supomos que os estudos de hebraico e cultura bíblico-rabínica de Martí começaram nos bancos do convento de Santa Catarina de Barcelona, onde fez os primeiros estudos e tomou o hábito (17).

Esses estudos foram, depois, continuados no *Studium Geral* de Paris e, finalmente, no *Studium Arabicum* de Túnis. Mas deve ter sido nas actividades pastorais do dia-a-dia, no ambiente catalão, tão marcado pela presença judia, e nos contactos directos com os seus irmãos de hábito, alguns deles oriundos



do judaísmo, como é precisamente o caso do seu companheiro de trabalho, Fr. Paulo Cristiano, que Martí aperfeiçoou os conhecimentos filológicos e religiosos do judaísmo. Paulo deve ter implementado a actividade hebraica de Martí, comunicando-lhe um pouco da chama polémica que o caracterizava.

Após doze anos de actividade científico-missionária entre os muçulmanos (18), Martí regressou a Barcelona, em 1262 ou 1263. Estamos certos de que na época da actividade missionária entre os muçulmanos se dedicava também ao apostolado com os judeus, que muitos eram, nesse tempo, nos reinos de Túnis e de Múrcia. Fixado em Barcelona, a sua actividade principal foi a da missionação dos judeus, aliada talvez ao ensino do hebraico no Convento de Barcelona. Participou, possivelmente, na mais célebre das polémicas judio-cristãs do século XIII, a efectuada no Verão de 1263 em Barcelona, ainda que as actas da mesma não citem o seu nome, o que não deve surpreender-nos, visto encontrar-se ainda no início da nova fase da sua vida e, em todo o caso, não ter tido nela papel preponderante.

O que é certo é que no *Capistrum Judaeorum*, datado de 1267, e no *Pugio Fidei*, de 1278, se mostra conhecedor perfeito da técnica que animava esses confrontos religiosos. Deles fala como alguém que os viveu, a partir de dentro, e como tendo sido para ele uma actividade normal de missionação. No *Capistrum*, mostra-nos como os judeus se recusavam a aceitar os argumentos bíblicos utilizados pelos interlocutores cristãos, alegando não corresponderem ao texto original hebraico.

O conhecimento que Martí tinha da língua e literatura hebraicas era tão grande que hebraístas de renome não hesitam em afirmá-lo superior ao do grande tradutor da Vulgata latina, S. Jerónimo. Assim Graetz:

"Martí savait mieux l'hebreu que saint Jérôme, et il était très versé dans la littérature biblique et rabinique. Il avait étudié les aggadoth talmudiques et les écrits de Raschi, d'Ibn Ezra, de Maimonide et de Kimhi, pour en déduire la preuve que non seulement la Bible, mais aussi les

ouvrages rabbiniques présentaient Jésus comme Messie et le fils de Dieu" (19).

O próprio Subiratense tinha consciência dessa superioridade, como pode ver-se no Prólogo do *Capistrum Judaeorum*, em que denuncia as limitações do texto de S. Jerónimo, optando por uma tradução pessoal e directa dos textos bíblicos (20). Mais tarde, no *Pugio Fidei*, viria a apresentar o texto hebraico bíblico, acompanhado da respectiva tradução latina.

Martí tinha plena consciência da necessidade do conhecimento da língua hebraica para a recta compreensão do dogma cristão e para poder dialogar com os judeus. Daí, o pugnar sempre pela aprendizagem do hebraico por parte dos cristãos (21). A par do conhecimento filológico, defendia que os cristãos que pretendessem entrar em diálogo religioso com os judeus tinham de munir-se de um conhecimento profundo da doutrina, intenções e tácticas judaicas, sob pena de ficar frustrada a sua actuação (22).

Martí aconselhava a leitura da literatura rabínica, não apenas pelas razões óbvias de ordem polémica, como também pelo valor intrínseco da mesma, já que a considerava um repositório privilegiado de elementos teológicos com raízes profundas nas fontes bíblicas. Apesar da reserva e rejeição dos objectivos rabínicos, a honestidade científica e moral do Subiratense levam-no a aceitar tudo quanto os livros rabínicos lhe apresentam de válido para a construção do monumental edifício teológico que é o *Pugio Fidei*, bem como das obras anteriores. Sirva de exemplo o magnífico texto que nos legou acerca do Verbo de Deus. Pelo seu valor apologético, ricamente vestido de imagens literárias, dignas dos grandes cultores da língua de Cícero, transcrevêmo-lo na íntegra:

"Et vide per tuam prudentiam, Lector, in libris Hebraicis, quam magna soliditate persistat, et quam immensa luce refulgat Christianae fidei substantia, et quam merito in eis etiam desudandum sit, ubi frequenter talia reperiuntur mysteria. Nonne jam sentis naribus mentis ex verbis

hujusmodi Verbi incarnationis fragrantiam? Nonne jam conspicias oculis tui divinam in Christo naturam, pariter atque humanam? quo morbo, quaeso, anima illa languet, atque, laborat, cujus spiritualibus naribus super aromata cuncta non redolent, cujus oculis super solem, et lunam non lucent, cujus palato super mel, et favum non sapiunt haec quae dicta sunt" (23).

A doutrina apologético-polémica de Martí era fruto de uma vivência pessoal dos princípios que expunha na sua pregação. Sabia aliar a teoria à prática. As suas obras são testemunhas de um conhecimento profundo das doutrinas e táticas dos judeus. Com efeito, um conhecimento tão realista e colorido dos artificios de que os judeus se serviam nas disputas, para impedir e desvirtuar a argumentação cristã, só encontra explicação na vivência directa e empenhada das situações que descreve.

O Prólogo do *Capistrum* resume as "muitas artimanhas utilizadas pelos judeus nas discussões". Segundo ele, os judeus, movidos por intenção dolosa:

- 1) impugnam a fidelidade da tradução dos textos hebraicos apresentados pelos cristãos;
- 2) quando a aceitam, impugnam a interpretação dos mesmos;
- 3) não reconhecem a sua maldade e imperícia;
- 4) fogem aos temas em discussão, mudando de um assunto para outro, de tal maneira que o interlocutor "raramente evita a confusão, tal como raramente chega à conclusão e, ainda mais raramente, ao objectivo";
- 5) intercalam o diálogo com grandes monólogos sobre a santidade e milagres dos Patriarcas, bem como sobre a mensagem dada por Deus aos seus maiores, com o objectivo de esgotarem o tempo e de saturarem os interlocutores (24).

Raimundo Martí responde a cada um destes subterfúgios:

- 1) Apela para a fidelidade com que traduz o hebraico. Ao contrário de S. Jerónimo, que traduzia o sentido (*sensum ex*

*sensu*), propõe-se traduzir literalmente (*verbum ex verbo*). Chega mesmo a lamentar não apresentar, ao lado do texto latino, o texto hebraico e a exegese (*sciencia legendi*), o que parece sugerir que o prólogo é posterior à redacção do resto da obra já que, a ser anterior, tinha a possibilidade de seguir o melhor caminho, o que viria a fazer, efectivamente, ao redigir o *Pugio*.

- 2) De acordo com a metodologia que sempre, o caracterizou, Martí coloca-se, normalmente, do lado do adversário, utilizando as suas fontes e, muitas vezes, os próprios argumentos. Dentro desta perspectiva, a interpretação dos textos bíblicos é feita a partir do "Talmud e de outros livros autênticos para os judeus" (25).
- 3) Em resposta à não aceitação da auto-crítica por parte dos judeus, o Subiratense interpela-os, condenando a sua cegueira e dureza de coração e, bem assim, a sua malícia, perfídia e imperícia (26).
- 4) Martí aconselha os polemistas cristãos a impedirem os judeus de fugir ao tema em discussão e, no caso de não conseguirem esse objectivo, a darem-lhes uma resposta oportuna (27).
- 5) Como atitude táctica frente aos grandes monólogos dos judeus sobre a santidade dos seus maiores, o mestre dominicano obriga-os a analisar precisamente a sua história para aí descobrirem, ao lado da predilecção de Deus pelo seu povo, as misérias do mesmo povo, como consequências das suas infidelidades e iniquidades (28).

No *Pugio*, Martí faz mesmo uma demonstração prática do método que lhe era peculiar e que supõe bem conhecido dos seus leitores. Assim, depois de

ter dissertado longamente sobre o mistério da Ss. Trindade, termina o capítulo V da I dist. da III parte com uma introdução original e expressiva ao capítulo VI, em que diz apresentar aí um esquema das suas disputas orais com os judeus e os sarracenos (29). Isto prova que ele tinha um método próprio de diálogo religioso. E, de facto, encontramos no capítulo VI um esquema de controvérsia em que, desenvolvendo um plano bíblico-rabínico, introduz vivencialmente o leitor nos meandros da polémica oral (30). Trata-se de um esquema absolutamente voltado para o diálogo, tal como ele o realizava no dia-a-dia. Dele se encontram indícios noutros lugares do *Pugio*, bem como no *Capistrum*. Esse esquema de diálogo tem um certo parentesco com o que lhe atribui o manuscrito 4230 da Biblioteca Nacional de Paris e que coincide, como veremos noutro lugar, com o do *TCM*.

Graças a este esquema, o estudioso de hoje pode completar o perfil do Martí teórico dos livros com o do Martí pregador e apologeta, tal como o conheceram os seus contemporâneos, como ele diz na citada introdução ao capítulo VI. Graças a ele, temos a certeza, porque o autor o diz explicitamente e nos dá um modelo concreto, de que a sua actividade polémica se desenvolveu com os judeus e os muçulmanos.

Acerca desta participação de Martí na polémica inter-confessional do seu tempo, é precioso o testemunho do seu contemporâneo, também envolvido nas mesmas lides apostólicas, o maiorquino Raimundo Lulo. Este testemunho tem especial valor, dado o carácter crítico que o motivou e a identificação de um dos interlocutores judeus de Martí, o celeberrimo rabino Moisés Ben Nahman de Gerona, a figura central judia da controvérsia de 1263:

"Além disso, diz Lulo, aquele religioso [Martí] sabia falar hebraico e disputava frequentemente em Barcelona, entre outros, com um certo judeu muito letrado e mestre em hebraico" (31).

Como prova do reconhecimento do valor bíblico-rabínico-hebraísta de

Martí por parte dos seus contemporâneos, está o decreto de Jaime I de Aragão que, em 27 de Março de 1264, o nomeou oficialmente censor do tribunal encarregado de examinar os livros judeus em ordem a detectar neles as blasfêmias contra Cristo e Maria e, como é óbvio, os erros contra o dogma cristão (32). Nesta sua nova tarefa encontrou o douto dominicano o material de estudo que o havia de converter na maior autoridade da Idade Média e dos tempos modernos, no campo da apologética e da polémica judio-cristã, de que o *Capistrum* e o *Pugio* são as obras consumadas. Com efeito, a partir daquela data, teve acesso directo à literatura judaica, que explorou e dissecou com a ponta afiada do seu bisturi intelectual. A actividade forense de Martí constitui a expressão plena do perfil teórico-prático integrado, por um lado, pelo professor-escritor e, por outro, pelo missionário-controversista. O uso que fez do Talmud e das outras fontes rabínicas, para delas tirar os elementos da sua própria argumentação, são prova suficiente do seu carácter dialogante em relação aos judeus, tal como mostrou sê-lo também em relação aos muçulmanos.

Espírito aberto e universalista, o Subiratense aceitava a verdade onde quer que a encontrasse, ainda que no campo adversário. Os próprios redactores judeus da Enciclopédia de Jerusalém lhe prestam justiça, reconhecendo nele um espírito equilibrado e benévolo, que não tinha em vista a destruição do Talmud, mas o aproveitamento e utilização daquilo que nele havia de válido e a correcção daquilo que atacava a fé cristã (33).

O dominicano catalão defendia, ao nível dos princípios, aquilo que o caracterizava na prática do diálogo. É isso que pretende dizer-nos na seguinte passagem:

"...siquidem veresimile est, atque credibile quod Moyses, ac caeteri prophetae multas sententias Scripturarum, multaue mysteria fidei suis successoribus tradiderunt, et illi aliis successive usque ad istos qui Talmud, et alios Judaeorum libros scripserunt; ubi nos hujusmodi

sententias, atque mysteria non sine modernorum maxima displicentia Judaeorum reperimus, et eis per haec veritatem fidei christianae ita vehementer concludimus, quod oportet eos conscientia reluctantae vel contemnere dicta suorum magistrorum ob praesentiam Christianorum; vel ea in dubium pro viribus vertere; cum nullum aliud adsit eis refugium, contra quos optima tunc est ista glossa, sive traditio ad falsitatem, et impudentiam ipsorum hujusmodi confutandam" (34).

Os contactos de Martí com os judeus não se limitaram às controvérsias e à tarefa de censor. A sua actividade missionária proporcionava-lhe encontros informais com os filhos da Sinagoga, que visava converter à fé de Cristo. Dentro dessa actividade, dedicou-se especialmente à pregação nas sinagogas, cujas portas se tinham aberto oficialmente aos pregadores cristãos, sobretudo a partir de 12 de Março de 1242, data em que um decreto de Jaime I, obrigava os judeus a ouvir os pregadores cristãos para tal mandatados (35). Esta prática judia de ouvir os sermões cristãos nas sinagogas tornou-se muito frequente em meados do século XIII, mormente no reino de Aragão-Catalunha, e foi intensificada após a polémica de 1263.

O *curriculum* hebraísta de Raimundo Martí culminou com a decisão do capítulo provincial da sua Ordem, em Estella, em 1281. Aí foi nomeado para a cátedra do *studium hebraicum*, então fundado em Barcelona (36). Aí viveu a última fase da sua vida; aí comunicou a luz do seu saber a uma plêiade de alunos, que perpetuaram através do tempo a sua ciência e a sua fama. O valor da sua cultura e a qualidade do seu ensino são-nos garantidos pelo grande médico e polemista, Arnaldo de Vilanova, que foi seu aluno. Esse testemunho é tão insuspeito e objectivo quanto sabemos que, tendo sido escrito em 1292, época em que o autor era amigo dos dominicanos, foi reiterado em 1305 (37), quando por eles nutria já explícito e acentuado azedume. Na "Allocutio super significationem nominis Tetragrammaton", confessa ter recebido de Martí os seus conhecimentos da língua árabe, enaltece o ensino do mestre e confessa

acreditar "firmemente" que o *Pugio Fidei* (38) foi "dado à luz por inspiração divina do ministério e do trabalho do mesmo homem, porque contém muitos e evidentes testemunhos em favor dos artigos da nossa fé e que permaneceram até aqui na "verdade" hebraica" (39).

## 2. Fontes bíblico-rabínicas de Martí

Para avaliarmos o grau de erudição bíblico-rabínica de Raimundo Martí e, ao mesmo tempo, nos apercebermos da evolução metodológico-pedagógica que se verificou ao longo da sua carreira de escritor e missionário, reveste-se do maior interesse o levantamento de todas as fontes por ele utilizadas. Para o efeito, baste-nos analisar os dois livros que, neste campo, são mais significativos, como expressão dos pontos de partida e chegada da sua obra escrita: a *Explanatio Symboli*, expressão da sua juventude intelectual, e o *Pugio Fidei*, expressão da maturidade (40). O *Pugio* foi já suficientemente estudado por dois peritos, a partir dos quais tentaremos extrair as nossas conclusões. Com efeito, o levantamento sistemático das citações bíblicas foi feito por J. Voisin, ao longo de 14 páginas que mandou imprimir como apêndice à edição da obra (41). As fontes rabínicas foram identificadas no paciente e erudito estudo do hebraizante alemão B. Esdras Edzardi, que, em 67 longas páginas, segue a par e passo a obra de Martí (42). O valor deste estudo foi comprovado e completado por Bernard Poch, que indicou as edições de que aquele se servira (43).

Quanto à *Explanatio*, fizemos nós esse estudo, tal como o fizemos em relação à presença dos elementos islamo-árabes nessa e nas restantes obras do nosso autor.

É o fruto da análise e articulação desses estudos, que passamos a expor, esquemática e comparativamente, para deles tirarmos as devidas conclusões de carácter metodológico-pedagógico.



2.1. *Fontes bíblicas*

	<i>EXPLANATIO</i>	<i>PUGIO</i>
<i>Antigo Testamento</i>		
1. TORAH (Lei)		
Génesis	14	392
Éxodo	6	221
Levítico	4	107
Números	3	101
Deuteronomio	11	223
2. NEBIĪM		
2.1. <i>Profetas anteriores</i>		
Josué	-	10
Juizes	1	21
Samuel	-	90
Reis	6	60
2.2. <i>Profetas posteriores</i>		
Amós	-	33
Oseias	3	92
Isaias	39	443
Miqueias	4	34
Nahum	-	6
Habbacuc	3	26
Sofonias	2	8
Jeremias	11	210
Ezequiel	2	208
Ageu	1	10
Zacarias	6	106
Abdias	-	6
Malaquias	3	33
Joel	2	12
Jonas	-	2
3. KETUVĪN (Outros escritos)		
Salmos	52	652
Sabedoria	6	4
Provérbios	14	109
Job	1	88
Rute	-	10

Lamentações	-	56
Eclesiastes (Qohelet)	1	4
Cântico dos Cânticos	2	76
Ester	-	9
Daniel	7	111
Crônicas (Paralipómenos)	1	51
Esdras	2	15
Nehemias	1	10
Tobias	3	-
Judite	-	-
Eclesiástico (Ben-Sira')	2	54
Baruc	1	-
Macabeus	1	-

*Novo Testamento*

*Evangelho*

Mateus	63	49
Marcos	22	9
Lucas	43	22
João	57	29

*Actos dos Apóstolos*

15	7
----	---

*Epístolas de S. Paulo*

Romanos	7	11
Coríntios	22	9
Gálatas	1	4
Efésios	7	1
Filipenses	3	2
Colossenses	1	2
Tessalonicenses	3	1
Timóteo	2	1
Tito	2	0
Filemon	-	-
Hebreus	4	10

*Epístolas católicas*

S. Pedro	4	1
S. João	8	1
S. Judas	1	-

S. Tiago	2	-
Apocalipse	12	1
<i>Total</i>		
Antigo Testamento	22	3,611
Novo Testamento	289	160

## 2.2. Fontes targúmicas

Martí utiliza o *Targum* de Jonathan Ben Uzziel em apoio dos seus pontos de vista, principalmente no referente aos capítulos 52 e 53 de Isaías.

## 2.3. Fontes talmúdicas

O *Pugio*, tal como o *Capistrum*, serviu-se dos *Talmudes* de Jerusalém e de Babilónia. Ao utilizá-los, fê-lo por convicção e por estratégia. Reconhecia-lhes valor como repositórios da tradição mosaica oral e, portanto, utilizava-os como instrumento para a interpretação da Sagrada Escritura. Mas sabia também quanto o Talmud estava viciado e se convertera em veículo de diatribes e fábulas contra os cristãos. Daí o uso que dele fez para provar as suas perspectivas e atacar o adversário no seu próprio campo.

Os tratados mais utilizados são, pela ordem canónica da *Mishnah*: *Berakot*, *Maasher*, *Bikkurim*, *Ghabbat*, *Pesahim*, *Jomá*, *Sukkah*, *Roch Hach Chanah*, *Ta-anit*, *Megillah*, *Hagigah*, *Yebamot*, *Ketubot*, *Sotah*, *Githin*, *Quiddushim*, *Babá Quamma*, *Babá Batrá*, *Sanhedrim*, *Makkot*, *Abodah Zarah*, *Pirquei Abot*, *Hhullin*, *Arakhin*.

## 2.4. Fontes midráchicas

*Melkita*, *Sifer*, *Bereshit*, *Rabbah*, *Chemot Rabbah*, *Vayiqva Rabbah*, *Bamidbar Rabbah*, *Debarim Rabbah*, *Shir Haschirim Rabbah*, *Midrash Rut*, *Eikat Rabbati*, *Qohelet Rabbah*, *Tanhuma*, *Midrash Tohillim*, *Midrash Bereshit Rabbati*.

## 2.5. Outras fontes judaicas

O livro do *Zohar*, de Moisés Ben Chem Tob, de Leão, o *More Nebushim*, de R. Moisés Maimónides, o *Radices de Radice*, de R. David Kimhi.

## 2.6. Autores citados

Além dos rabinos já assinalados, citou Hillel Gamaliel, Johhanan Ben Zakkai, Aquiba, Eliezer, José, Eliezar Ben Jacob, Eliezer Ben José o Galileu, Josué Ben Qarrha, Judas o Santo, Hhanina, Alexandre, Isaac, Levi, Samuel Ben Nahman, Tanhhun, Berekia, Abba Arika, Samuel, Rabbah, Ache, bem como os rabinos medievais R. Mochech Haddarchan, R. Salomon Ben Isaac chamado Rachi, R. Abraham Aben Esra e R. Mochech Ben Nahman. Este último, também conhecido por Moisés Nahmanides ou ainda Bonastrug de Porta, foi o célebre rabino que, em 1263, disputou com Fr. Pablo Cristià no palácio real de Barcelona e que muitas vezes discutiu com Ramón Martí, segundo o já citado testemunho de Raimundo Lulo.

Após esta breve análise das fontes judaicas de Martí, podemos tirar as seguintes conclusões:

- 1) A *Explanatio*, escrita em 1258, não utiliza as fontes rabínicas e tem especial preferência pelo Novo Testamento, servindo-se do texto da Vulgata.
- 2) O *Capistrum*, em 1266, utiliza as fontes rabínicas e da Sagrada Escritura e tem predilecção pelos livros do Antigo Testamento. Uns e outros são por ele traduzidos directamente do hebraico para o latim.
- 3) O *Pugio Fidei*, em 1278, sacia-se exaustivamente nas fontes rabínicas e vetero-testamentárias, diluindo-se bastante a presença do Novo Testamento. Nele, comparativamente à *Explanatio*, só o Evangelho de S. Mateus e a Epístola aos

Hebreus têm um certo peso, o que não deixa de ter o seu significado. Mas a grande inovação do *Pugio* é que os textos são citados a partir do original hebraico, seguidos de tradução latina, diferente da do *Capistrum*. Estas três obras correspondem a três fases cronológicas da vida do autor e estão plenamente inseridas no contexto sócio-religioso que as acompanhou. A *Explanatio* surge no rescaldo dos seus estudos, em ambiente de paz religiosa. Dirigindo-se directamente a cristãos, utiliza prioritariamente o Novo Testamento, na tradução então generalizada, a de S. Jerónimo, como a grande fonte da sua argumentação. O *Capistrum* surge bastante mais tarde, quando o autor, desiludido da polémica oral, resolve lançar-se na escrita e, perante a crítica da falta de literalidade da tradução de S. Jerónimo, opta por uma tradução pessoal. Finalmente o *Pugio*, em que Martí, interpelado pelos judeus que, obstinadamente, se negavam a aceitar o latim, decide utilizar as fontes, a partir do original hebraico (44).

Se acrescentarmos que a estes elementos de ordem metodológica corresponde, efectivamente, um amadurecimento real progressivo do perfil intelectual do autor, podemos afirmar que, no espaço de 20 anos, Martí adquiriu todo o caudal de erudição hebraísta de que o *Pugio* é portador. O *Capistrum*, intermediário no tempo, é-o também na evolução científico-apologética que parte da *Explanatio*, obra essencialmente destinada aos cristãos que viviam no meio dos muçulmanos, sem excluir, evidentemente, os judeus, e atinge o seu ponto mais alto no *Pugio*, obra de maturidade intelectual e missionária, destinada prioritariamente aos judeus, aos quais dedica exclusivamente a II e III partes, as mais extensas.

Os anos de 1262-1263 marcam a viragem das actividades missionários de Martí, antes, prevalentemente com os muçulmanos, com os quais diz ter passado doze anos, e, depois, com os judeus, de que são testemunhas a nomeação como censor, em 1264, a redacção do *Pugio*, em 1278, e a nomeação como professor do *Studium Hebraicum* de Barcelona, em 1281.

### 3. *Autenticidade da erudição hebraísta de Martí*

O uso que R. Martí fez da literatura rabínica causa sempre profunda impressão a quantos o lêem, principalmente aos filhos da Sinagoga. Ante a envergadura monumental da sua erudição hebraísta, divide-se o campo dos peritos judeus: uns, consideram-na demasiado profunda, para que possa ser autêntica, acoimando Martí de falsificador, de impostor. Outros, rendem-se perante a evidência dos factos e prestam-lhe o preito devido ao seu valor e honestidade científica (45). Como exemplos dos primeiros, Jitzhak Baer (46), professor da universidade hebraica de Jerusalém, e Munk; como exemplo dos segundos, o professor do seminário teológico judeu da América (New York), Saul Lieberman (47), bem como Henrique Graetz e Israel Loeb.

Baer confessa a dificuldade em aceitar a perspectiva de que o *thesaurus* de Martí contenha material importante para os eruditos talmúdicos, acabando por condenar e rejeitar o *Pugio Fidei*, já que nele Martí resumiu, explanou, interpolou e falsificou os documentos rabínicos e, segundo ele, "não pode aceitar-se a evidência de um falsificador" (48).

As diatribes de Baer contra Martí não são únicas na história da polémica judaico-cristã. Elas estão presentes em todos aqueles que, conscientes do perigo que o sábio dominicano representou e representa para a Sinagoga, não foram capazes de sobrepor o espírito científico ao do proselitismo.

Lieberman, por seu lado, com isenção e objectividade científicas a

toda a prova, mostrou cabalmente a probidade intelectual de Martí e analisou uma a uma as objecções de Baer, para concluir que, na maior parte dos casos, o dominicano catalão citou fielmente as fontes e nos forneceu elementos da literatura rabínica de cuja existência ele foi, durante muito tempo, a primeira testemunha e, algumas vezes, a única (49). Concretamente, Lieberman enfrentou a acusação de que Martí teria inventado o *Midrash Bereshit Rabba* que atribuiu a R. Moshe ha Darshan. O facto de hoje não ser conhecido esse *Midrash*, não significa que não tenha existido. Há mesmo sinais indicativos da sua existência. Com efeito, alguns dos textos que Martí citou (50) dessa controversa obra encontram-se noutras obras judaicas, mormente no *Midrash Bereshit Rabbathi* (51).

A propósito do texto que Martí diz ter extraído da "prima Bereshit Rabba" (*Pugio* II, IV, p. 350: Elias prediz a destruição do Templo e o nascimento de um Salvador), Israel Loeb (52), na sequência de Israel Levi e de Abraham Epstein, diz ter chegado à conclusão de que este *Bereshit* seria um resumo do *Midrash Rabba Rabbati*, de que restam fragmentos (53) e que Martí atribuíra erradamente a Moisés Hadarshan, de Narbonne. Segundo Loeb, o texto denota uma marcada influência cristã, ao afirmar:

"On en est donc réduit à suposer qu'à une certaine époque, antérieure vraisemblablement au XI<sup>e</sup> siècle, et dans une région où le christianisme était répandu il y avait des Juifs connaissant insuffisamment la littérature talaudique ou midraschique, et dont le vocabulaire comme les conceptions avaient subi l'influence du milieu" (54).

Os argumentos que Lieberman utilizou contra Baer poderiam ser utilizados em relação ao flagrante apriorismo de Munk, eivado de exacerbado sentimento de auto-suficiência quando, a propósito da história de Bel e da Serpente, que Martí cita (*Pugio*, III, II, VII, p. 742) a partir do *Bereshit Rabba*, diz:

"Ce passage ne s'est jamais trouvé dans le Midrasch, du moins je l'ai

vainement cherché dans une des plus anciennes éditions, et même dans un Midrasch manuscrit du XIII<sup>e</sup> siècle, et je n'en ai pu découvrir aucune trace. Raymond Martin a tout simplement copié un passage du texte syriaque de la Peschito qu'il a fait passer pour un passage du Midrasch" (55).

Esta invectiva contra Martí foi directamente contestada por Fabre d'Envieu que, escudado em F. Delitzsch e este em Zunz e Plessener, proclamou a probidade moral e científica de Martí (56).

É certo que os contendores judeus da controvérsia de Tolosa, em 1412, que exploraram largamente os textos rabínicos do *Pugio*, manifestaram o desconhecimento dos referidos textos do *Bereshit Rabbá* apresentados por Ha-Lurquí (Jerónimo da Santa Fé). Mas isso significa apenas que já nessa altura os ditos textos se tinham perdido. Mais relevante teria sido a oposição, que não existiu, de contemporâneos judeus de Martí, tais como Salomon ben Adret e seu mestre Moisés Ben Nahmán, espíritos penetrantes e honestos que, na luta pela preservação da lei mosaica, tiveram de encarar o polemista dominicano, quer directa e oralmente, como foi o caso de Nahman (57), quer por escrito, como fez desapaixadamente Adret (58). Por outro lado, não seria normal que homens dessa craveira intelectual e moral, tendo de combater os argumentos de Martí, cuja táctica consistia, sobretudo, no uso das fontes rabínicas, não o desmacarassem se ele tivesse tido a ousadia de apresentar como *Bereshit* autêntico um texto que não passava de invenção sua.

Não pode, pois, provar-se que as passagens do *Bereshit Rabbá* citadas por R. Martí sejam falsificações. Pelo contrário, há indícios fortes de que sejam autênticas. Continua aberto o caminho para a investigação crítico-histórica que, neste campo, transcende os objectivos do nosso trabalho.



NOTAS

- (1) PIERRE MANDONNET, *Siger de Bravant*, II<sup>a</sup> partie, *textes inédits*; Lovain, 1908, p. XXVIII.
- (2) R. M. GRABMANN, *Historia de la Teologia Catolica*, ed. cast., Madrid, 1964, p. 78.
- (3) J. BARTOLOCCI, *Bibliotheca Magna Rabbinica*, IV, 1963, pp. 363-364; CL. BASNAGE, *Histoire des Juifs*, vol. XIV, La Haye, 1715, p. 492; J. CH. WOLF, *Bibliotheca Hebraica*, III, Hamburgo, 171, pp. 989-990; M. HENRICUS SCHARBAU, *Judaismus detectus*, Lubek, 1722, pp. 87-91; P. COLOMIÈS, *Italia et Hispania Orientales sive Italarum et Hispanorum qui linguam Hebraeam vel alias orientales excolerunt*, Hamburgo, 1730 pp. 209 e 211; J. RODRIGUEZ DE CASTRO, *Biblioteca Española*, Madrid, 1786, II, p. 699 A. NICOLAU ANTÓNIO HISPALENSE, *Bibl. Hisp. Vetus*, II, 1788, p. 91 A. HUNTER, *Nomenclator Litterarius*, II, 1906, fl. 400.
- (4) P. SCHWARTZ (*Petrus Niger*) O.P., *Tractatus contra perfidos Judeos*, Esslinger, 1475, fls. 24<sup>o</sup> e ss. (não paginados).
- (5) P. SCHWARTZ, *Stella Messiae*, Esslinger, 1475, tract. III, c. 3: Uls spricht der Nochgelart Magister Raim. Martini, prediger Ordens der vorhin, wenn er ein Christ wurde, 40 Jahr ein Jud ist gewefen, und feher gelehrt im Talmud, in seinen Buch, das er nennet Pugionem Christianorum".
- (6) PAULO DE BURGOS, *Scrutinium Scripturarum*.
- (7) AGOSTINHO JUSTINIANO, Prefácio à *Victoria adversus Impios Hebraeos*, de VICTOR PORCHETUS DE SALVATICIS, Paris, Johannis Frelon (s.d.), fl. 1<sup>v</sup>.
- (8) PETRUS MARSILIUS, *o.c.*, fl. 161<sup>v</sup>; cf. F. DIAGO, *Historia de la Provincia...*, fl. 137<sup>a</sup>; QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores*, I 396.
- (9) A. LUKYN WILLIAMS, *Adversus Judaeos; a Bird's-eye view of christian Apologie until the Renaissance*, Cambridge, 1935, pp. 248-55.
- (10) C. VANSTEENKISTE, O.P., Recensão de "A few words on some jewish legends, customs and literary sources found in Karaite and Christians works", de S. Liebermann-Shkin, in "AFP", X (1940), pp. 379-382.
- (11) Cf. ID., *Ib*
- (12) Cf. outros textos como: *Dan*, 9, 24; *Exp*, 473, 1855; *Capistrum* BNP, ms. lat. 3643, fls. 12<sup>o</sup>-13<sup>o</sup> e *Pugio*, II, III, p. 270; *Dan*, 2; *Capistrum*, ms. c., fl. 8<sup>o</sup> e *Pugio*, II, V, p. 341; *Mal.*, 3; *Capistrum*, ms. c., fl. 22<sup>o</sup> e *Pugio*, II, II, IX, p. 376.
- (13) NICOLAU DE LIRA, *Comentário a Oseias*, 9, 12, in *Biblorum Sacrorum, Tomus Sextus*, Lião, 1545, p. 160.
- (14) R. LULO, *Liber de Acquisitione Terrae Sanctae*, ed. E. LONGPRÉ, in "Criterion", 3 (1927), pp. 276-277; cf. J. CH. LAVAJO, *Um confronto metodológico...*, p. 6.

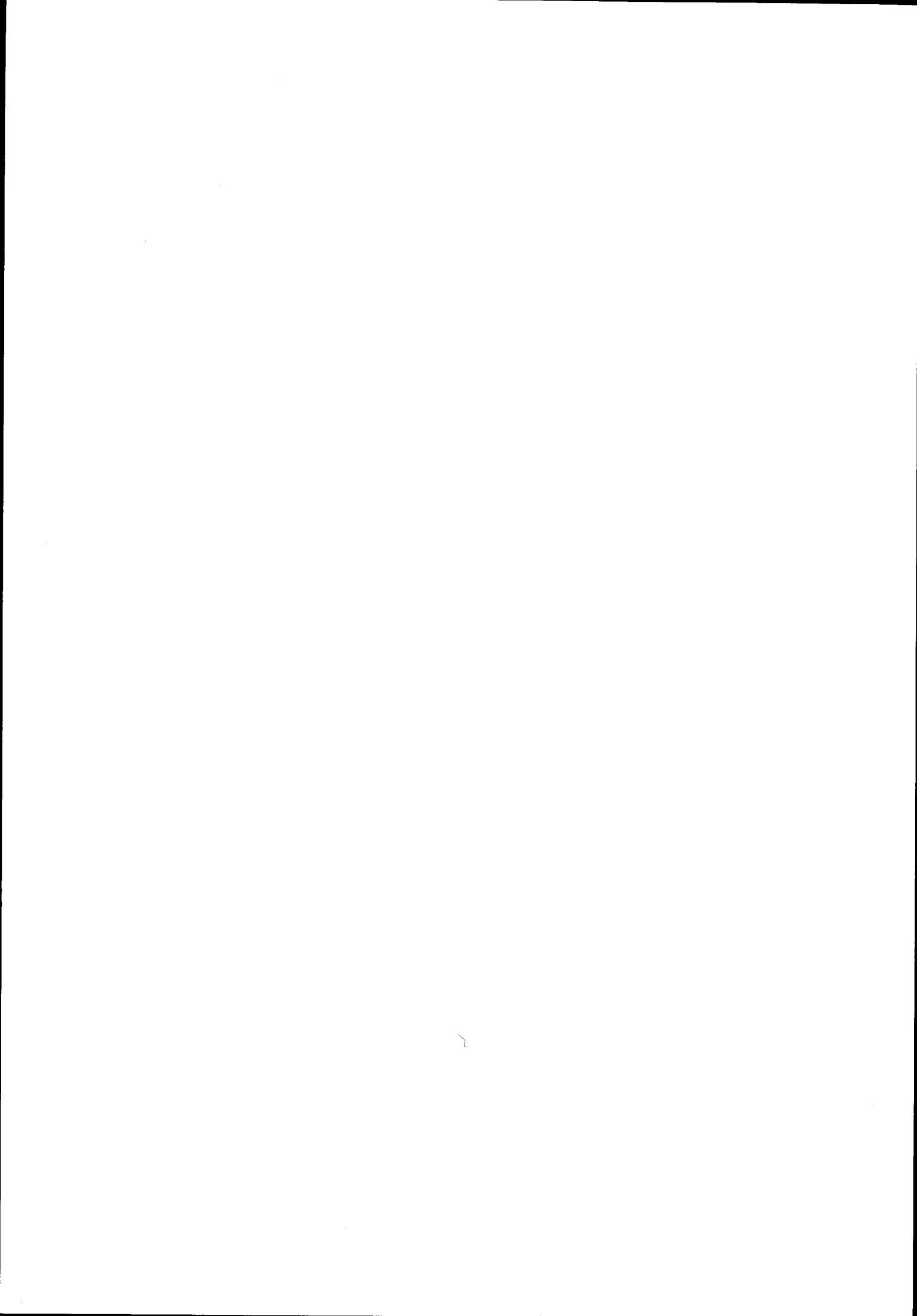
- (15) H. GRAETZ, *Histoire des Juifs*, tr. franc., IV Paris, 1893, S. M. SCHILLER-SZINESSY, *Talmud*, in "EB", ID., Rambam.
- (16) O. S. RANKIN, *Jewish Religious Polemic*, Edinburgo, 1956, p.161.
- (17) FRANCISCO DIAGO diz que Raimundo era "hijo de habito deste convento de Barcelona de Santa Catarina", *Hist. de la Provincia...*, fl.137<sup>o</sup>.
- (18) "Crede quoque mihi, si uis, qui uidi et audiui annis duodecim", *Capistrum*, ms. c., fl.74<sup>o</sup>.
- (19) GRAETZ, *o. c.*, IV, pp.2-3.
- (20) "Duobus autem modis Iudei circa textum veritatem impugnant vel subterfugiunt vel suam contra eam ingerunt falsitatem, scilicet vel dicendo non sic haberi apud eos, in Hebreo, sumpta occasione ex hoc quod beatus Jeronimus sepius sensum ex sensu quam uerbum ex uerbo transtulerit... Auctoritates igitur istas cum Dei auxilio uerbum transferam et concordias quoque atque uerborum expositionem rabinorum suorum ponam interius vel exterius in margine", *Capistrum, Prohemium*, BNP, ms. lat. 3643, fl.1<sup>o</sup>.
- (21) "Hinc igitur animadverte, lector, quam sit utile fidei Christianae, litteras non ignorare Hebraicas. Quis enim unquam nisi ex suo Talmud sua posset in eos pro nobis jacula contorquere?" *Pugio*, II, XIV, p.448.
- (22) Quemadmodum nihil, aut parum prodest fortiter hostem ferire, nisi vires etiam ejus, et nocendi astutias noveris, ut indemnus ictus ejus possis suscipere, aut providus declinare; sic non solum parum ualet, sed etiam ex hoc maximum noveris fidei, et ueritatis imminere discrimen, si validis etiam rationibus errores inimicorum ferias; et falsitates quibus ipsi impugnant fidei ueritatem ignores. Non minus ergo circa ea, quae Iudaei contra fidem nostram obijciunt te uolo fore sollicitum, et attentum, quam circa illa, quae nos inducimus contra errorem suum. Primam itaque Iudaeorum fallaciam contra rationes praedictas..." *Pugio*, II, XI, p.404.
- (23) *Pugio*, III, I, p.633.
- (24) "Circa cetera uero qui in Iudeorum disputatione concurrunt, multos habent dolos quibus Deum ac ueritatem scire renuunt... Sic, extento collo, refugiunt quemadmodum lacerta preocupata uel talpa refugiunt ad cauernam. Timore uero fastidii, non nisi tres modos ex eis in hoc prohemio uolui coarctare. Quorum primus est illa quae contra eos de Talmud inducuntur magistri propriam maliciam, quia propriam imperitiam denegari... Secundus modus latitandi sibi in sua perfidia est uix aut nunquam ad propositum respondere, sed transferre se et hominem ex hoc in illud. Quos qui secutus fuerit, raro confusionem effugiet, raro etiam eos ad conclusionem, rariusque perducet ad metam... Tertius modus est quo ipsi frequentius utuntur: questioni qualicumque finaliter respondere, premitendo semper tamen sermonem non

modicum de patiarcarum sanctitate, de miraculorum suorum multitudine, necnon et qualitate, de legis gloria scripte digito Creatoris, de allocutione quoque Dei patribus suis facta quandoque per se, quandoque in evangelistis, quandoque in prophetis. In his, et hujusmodi, et in responsione dolosa, tandiu se iactant atque dilatant, donec tempus expenderint quasi totum". *Capistrum*, BNP, ms. c., fl. 1<sup>ra</sup>-1<sup>va</sup>.

- (25) "Contra secundum uero, collegi de Talmud et aliis libris authenticis apud eos quedam dicta magistrorum suorum antiquorum inducencium uel exponencium auctoritates hujusmodi..." *Capistrum*, fl. 1<sup>ra</sup>.
- (26) *Ib.*, fls. 1<sup>ra</sup>-2<sup>da</sup>.
- (27) *Ib.*, fl. 1<sup>ra</sup>.
- (28) *Ib.*, fls. 1<sup>va</sup>-2<sup>ra</sup>.
- (29) "Si cui uero modus quem ego disputando sive persuadendo, Judeis et Sarracenis, mysterium trinitatis semper tenui, magis placuerit, legat sequens capitulum". *Pugio*, III, I, V, p.506.
- (30) A extensão do capítulo em questão não nos permite transcrevê-lo aqui. Remetemos o leitor para a própria obra. (*Pugio*, III, I, VI, pp.507ss) ou para o apêndice documental que o contém.
- (31) Cf. J. CH. LAVAJO, *Um confronto...* p.6.
- (32) Da comissão de censura faziam parte, com Martí, o bispo de Barcelona, S. Raimundo de Penhaforte, Fr. Arnaldo de Segarra, Fr. Pedro de Génova e Fr. Paulo Cristiano. O último tinha por missão descobrir os livros supostos como heréticos e apresentá-los à comissão para análise. ACA., Reg. n.13, fol.156; cf. BOFARULL, *Colección de Documents Inéditos...* p.156.
- (33) "Teir report was not at all severe, however, since Raymund Martin declared that many passages were confirmatory of the truth of Christianity, and that the Talmud should not be burned entirely; art. *Martin Raymond*, in "J.E.", VIII (1904), p.351".
- (34) *Pugio*, II, XIV, p.450.
- (35) "Volumus etiam, et statuimus, quod quandocunque Archiepiscopus, Episcopi, uel Fratres Praedicatorum, et Minores accesserint ad villas uel loca, ubi Saraceni, uel Iudaei moram fecerint, ipsi ad uocationem ipsorum conueniant, et patienter audiant praedicationem eorum". Este decreto de Jaime I foi ratificado por Inocência IX em 20 de Agosto de 1245.
- (36) "Ad *Studium hebraicum*, Fr. Jacobum de Gradibus, Fr. Sancium de Boleja... et Raimundus Martini qui legat eis". in "ACPOFP", pp.625-626.
- (37) Em 1305, Arnaldo de Vilanova, para se defender de quantos o atacavam em nome da ortodoxia cristã, entre os quais se contava um bom número de dominicanos que antes

- contara entre os seus amigos, decidiu copiar as principais obras cujas ortodoxia era contestada, para as oferecer ao papa Clemente V e dele conseguir a aprovação. O códice em questão encontra-se hoje na Biblioteca Vaticana, sob o número 3824 e inclui o "Allocutio super significationem nominis Tetragrammaton", que nos oferece, como pórtico, a evocação de Ramón Martí. O original desta obra é de 1292, poucos anos após a morte de Martí.
- (38) Joaquim Carreras Artau, identificou a "summa...contra Judeos" escrita em hebraico e glosada em latim, que integrava a biblioteca de Arnaldo de Vilanova com o *Pugio Fidei*; cf. *La llibreria d'Arnau de Vilanova*, in "AST", 11 (1935), p.69.
- (39) *BV*, ms. 3824, fl.13<sup>v</sup>-<sup>v</sup><sup>b</sup>.
- (40) Quanto ao *Capistrum Judaeorum*, apenas notamos que ele se situa a meio-caminho entre a *Explanatio* e o *Pugio*, em relação ao uso que faz da literatura bíblica e rabínica. É uma obra toda ela mergulhada nas fontes bíblicas, sobretudo veterotestamentárias, que explorou e traduziu para latim, a partir do original hebraico, chegando mesmo a lamentar o facto de não ter levado até às últimas consequências a sua aproximação com os judeus, mediante a apresentação do texto hebraico, como faria posteriormente, no *Pugio. Capistrum. Prólogo*, ms. c., fl.1<sup>o</sup>.
- (41) Apêndice ao *Pugio*, ed. Paris, 1651, pp.770-783; ed. Leipzig, 1687, s/paginação.
- (42) B. ESDRAS EDZARDI, "Annotationes ad Raymundi Martini Pugionem Fidei", in J. CRISTOPH WOLF, *Biblioteca Hebraea*, t.IV, Hamburgo, 1733, pp.571-638.
- (43) Cf. P. VUILLAUD, *La Kabbala Juive*, II, Paris, 1923, pp.199-200.
- (44) O ms. do *Pugio* da Biblioteca de Foix, do século XV, dizia explicitamente, no prefácio do livreiro: "...postea composuit in solo Latino opus quoddam compendiosum, quod appellatur Capistrum. Sed considerans Judaeorum astutam malitiam qui paruipendant quicquid illis Latine profertur, et habent ad hoc diuersa subterfugia, edidit hoc opus quod Pugionem uocauit". Ap. J. B. CARPZOVI, *In Theol. Jud.*, cap. XII, in *Intr. ao Pugio*, p.124; cf. *BNP*, ms. lat. 3357 (séc.XV), fl.1.
- (45) "On ne peut que rendre hommage à sa probité scientifique", J. LOEB, *La controverse religieuse entre les chrétiens et les juifs au Moyen Âge en France et en Espagne*, in "RHR", 18 (1888), p.137.
- (46) J. BAER, *Os Midrashim falsificados de Raimundo Martini e seu lugar nas controvérsias religiosas na Idade Média*, in "Studies in Memory of Asher Gulak and Samuel Klein", Jerusalém, 1942.
- (47) S. LIEBERMAN, *Raymond Martini and his alleged forgeries*, in "HJ", 5 (1943), pp.87-102; cf. A. DIEZ MACHO, *Acerca de los Midrashim falsificados por Raimundo Martí*, in "Sefarad", 9 (1949), pp.165-196.
- (48) Ap. S. LIEBERMAN, *a.c.*, cf. A. DIEZ MACHO, *a.c.*

- (49) Depois de ter afirmado que o artigo de Baer constitui talvez a melhor defesa de Martí escrita até hoje, Lieberman deixa transparecer um pouco de ironia na apreciação que faz do professor jerosolimitano: "his accuser denied their existence because he was miraculously prevented from finding them". S. LIEBERMAN, *a.c.*, p.102.
- (50) *Pugio*, II, VI, IV, p.350; III, III, XVI, I, p.842.
- (51) *Midrash Bereshit Rabbathi*, ed. Albeck, pp.131 e 239.
- (52) ISRAEL LOEB, *Le ravissement...*, in "REJ", LXXV (1922), pp.113-117.
- (53) Manuscrito da Biblioteca da Comunidade Israelita de Praga, p.84.
- (54) ISRAEL LOEB, *a.c.*, p.117.
- (55) MUNK, *Notice sur Rabbi Saadia*, Gaon, 1838, p.198.
- (56) FABRE D'ENVIEU, *Le Livre de Daniel*, I, p.2; *Apêndice*, pp.864-865; cf. PAUL VUILLAUD, *o.c.*, pp.198-199.
- (57) Cf. J. CH. LAVAJO, *Um confronto...*, p.6 e 18.
- (58) Salomon ben Adret, de Barcelona, foi, no fim do século XIII e princípio do XIV, o grande defensor ocidental do judaísmo. Ele deu seguimento à actividade desenvolvida na Catalunha e no "Midi" francês pelo célebre polemista e teólogo, o rabino Moisés ben Nahman, de Gerona, após a partida deste para a Terra Santa, onde morreu. Graetz caracteriza-o como "espírito claro e penetrante, carácter firme e recto". (*Histoire des Juifs*), tr. fr, vol.IV, Paris, 1893, p.212). Os escritos que dele nos chegaram, manifestam a sua preocupação em preservar os seus correligionários dos perigos que lhes advinham por parte dos cristãos do seu tempo e, em especial, por parte do *Pugio Fidei*, a que tentou responder, mesmo sem o citar. Cf. H. GRAETZ, *o.c.*, p.214; J. LOEB, *a.c.*, p.138.



## CAPÍTULO IV

### ORIGINALIDADE E OBJECTIVOS DA I PARTE DO *PUGIO FIDEI*, R. MARTÍ E S. TOMÁS

Seria longo expor toda a história da polémica desencadeada ao longo deste século para derimir o problema da originalidade ou dependência dos textos da *Summa contra Gentiles* e da *Summa Theologica* de S. Tomás, comuns à I Parte do *Pugio Fidei* de Raimundo Martí. Inclinando-se, uns, para a prioridade de um dos dois célebres dominicanos ducentistas, defendendo, outros, uma inter-dependência mútua, contribuíram todos para o enriquecimento dessa polémica, ainda não totalmente solucionada. Entre eles, salientamos os nomes de Asín Palacios (1), Getino (2), M. Grabmann (3), E. Gilson (4), Fr. Segarra (5), J. M. Llovera (6), A. Berthier (7), Tomás e Joaquim Carreras Artau (8), J. M. Casciaro (9), M. Cruz Hernández (10), A. Gauthier (11), J. M. Garganta (12), Petrus Marc (13), Laureano Robles (14), Fr. Cacucci (15), Ignacio Saranyana (16), e A. Huerga (17).

Todos foram fortemente interpelados pelo impressionante conjunto de doutrinas e capítulos que integram simultaneamente a *Summa contra Gentiles* e o *Pugio Fidei*.

#### 1. O paralelismo dos textos

Partindo do erudito estudo de Laureano Robles (18), apresentamos o seguinte quadro sinóptico, com a correspondência das matérias e capítulos da *Summa contra Gentiles* e da *Summa Theologia* de S. Tomás, de um lado, e do *Pugio Fidei* do manuscrito n. 1405 da biblioteca de S. Genoveva, de Paris, do outro (19).

RAMÓN MARTÍ	TOMÁS DE AQUINO
	<i>Existência de Deus</i>
C. 2, nn, I-II	CG, I, c. 12
III	Sth I, q. 2, a. 3
IV-V	CG, I, c. 13
	<i>Felicidade humana</i>
C. 3, n, VII	CG, III, c. 27
	<i>Imortalidade</i>
C. 4, nn, VII-IX	CG, II, c. 79
X	CG, II, c. 63
	<i>Eternidade do Mundo</i>
C. 7, nn, II-IX	CG, II, c. 32
C. 8, nn, I-VI	CG, II, c. 35
C. 9, nn, I-VII	CG, II, c. 33
C. 10	CG, II, c. 36
C. 11	CG, II, c. 34
C. 12	CG, II, c. 37
C. 13, nn, I-XI	CG, II, c. 38
XIII	CG, II, c. 81
XIV	Sth, I, q. 46, a. 2, ad 8
C. 14, nn, I-III	Sth, I, q. 46, a. 2
V	CG, II, c. 38
	<i>Conhecimento de Deus</i>
C. 15, n, II	I, q. 46, a. 1, ob. 2-3-5
C. 16, nn, I-IX	Sth, I, q. 14, a. 5
X	CG, I, c. 49
C. 17	CG, I, c. 63
C. 18	CG, I, c. 64
C. 18	CG, I, c. 65
C. 20	CG, I, c. 66
C. 21	CG, I, c. 67
C. 22	CG, I, c. 68
C. 23	CG, I, c. 69
C. 24	CG, I, c. 70
C. 25	CG, I, c. 71



*Ressureiçõo*

C. 26, nn. I-VII  
IX-XV

CG, IV, c. 80  
CG, IV, c. 81

**2. O autor original: opiniões e pistas de solução**

Ante este quadro, não há dúvida de que é importante saber "quem copiou de quem". O grande iniciador desta pesquisa, para a qual contribuiu com muitos dos argumentos que a têm alimentado, foi Asín Palacios, o célebre arabista que, na tentativa de descobrir o canal condutor do pensamento de Averróis para a obra de S. Tomás, deparou com a impressionante coincidência literal de grandes trechos da *Summa contra Gentiles* com o *Pugio Fidei*. Para ele e para os seus seguidores, foi convicção firme o facto de que a erudição árabe dos dois dominicanos, principalmente a do Subiratense, não podia ter sido recolhida directamente por S. Tomás. Este, porque não conhecia o árabe, teve de receber de um intermediário os elementos das fontes árabes ainda não traduzidas para latim. Diz Asín Palacios:

"Ambos autores son, pues, contemporáneos; pero R. Martí, de más edad, llevaba ya largos años de estudio y de trabajo sobre las fuentes árabes, muchísimos capítulos de la *Summa* son idénticos literalmente a los del *Pugio*, y como las ideas comunes a ambos libros son a su vez traducción casi literal de textos árabes de Algazel, Avicena, Averroes, etc., no es atrevido afirmar que Santo Tomás las tomaría de R. Martí, especialista en el conocimiento de la filosofía musulmana. Sería inaudito suponer el contrario" (20).

A tese do grande arabista espanhol foi seriamente abalada pelas arremetidas de críticos posteriores.

Aos argumentos cronológicos de P. Getino e de crítica interna de Fr. Segarra, que contradiziam Asín Palacios, juntou M. Llovera um elemento novo que ele e muitos outros, julgaram definitivo. Segundo Llovera, o *Pugio Fidei* cita a ScG, ao dizer, no parágrafo XIII do capítulo XIII (XII da edição) da I

Parte: "ad hoc dicit quidam, quod multitudo animarum ...". Esta passagem seria, segundo ele, uma citação textual de S. c. Gentiles (sol. 2, cap. 81, do Livro II), da qual Martí viria, depois, a discordar. A posição de Llovera é mais que formal:

"Pues bien, el *Quidam* que dice eso, y lo que sigue, textualmente, no es otro que Santo Tomás" (21).

Também nós cremos tratar-se de uma citação que não resolve, por si só, o problema do "quem copiou de quem". S. Tomás, ao tratar precisamente do mesmo assunto, "a multiplicidade das almas separadas dos corpos", emprega pelo menos duas vezes idêntico pronome, o *quidam*, para atribuir a doutrina a outro ou outros autores. Assim, em II, c. 38:

"*Quidam vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita in actu in his quae ordines non habent*".

E em II, c. 81:

"*Quidam vero, omnia praedicta vitantes, dixerunt non esse inconveniens animas separatas actu existere infinitas*".

O próprio Martí volta a usar o *quidam* no mesmo capítulo (n. 14), referindo-se àqueles que dizem que a alma se corrompe com o corpo:

"*Quidam enim dicunt, animam corrumpi cum corpore*".

Também S. Tomás diz a mesma coisa e emprega o mesmo pronome:

"*Quidam namque aeternitatem mundi ponentium posuerunt etiam humanas animas non esse post corpus*" (22).

E, noutro lugar:

"*Quidam enim conclusionem simpliciter concusserunt, dicentes humanas cum corporibus interire*" (23).

Também o mestre de ambos os dominicanos, S. Alberto Magno, já usara o "quidam" a que se refere Llovera (24).

O "quidam" era uma forma normal daquele tempo para atribuir anonimamente uma doutrina a outro pensador. Neste caso concreto, nada nos

permite dizer apodicticamente que se refere a S. Tomás. Pode referir-se a um terceiro autor, no qual também S. Tomás se inspirou, sem o citar, como era seu costume. Quem seria esse autor? Poderia ter sido, por exemplo, Maimónides, no *Moreh Nebukhim*, na "methodus septima" (25).

O argumento aparentemente tão convincente do *Quidam* não nos dá, pois, a chave da solução do "quem copiou de quem". Temos de procurá-la por outros caminhos, que passamos a percorrer. Alguns deles foram já percorridos antes de nós. Outros, principalmente o da análise directa dos manuscritos do *Pugio Fidei*, e o da comparação com o autógrafo de S. Tomás e com as respectivas edições, são terreno novo que nos desvenda muitas surpresas.

### 2.1. O problema cronológico

Foi Asín Palacios, como já vimos, quem desencadeou o argumento da idade dos autores do *Pugio* e da *ScG* para derimir a questão "quem copiou de quem". Para ele, não havia dúvida; Martí era mais velho e escreveu primeiro:

"Ambos autores son, pues contemporáneos; pero R. Martí, de más edad, llevaba ya largos años de estudio y de trabajo sobre las fuentes árabes, cuando parece que Santo Tomás comenzó a componer su libro". Para Llovera, ao contrário, o argumento etário favorecia o Aquinatense: "Nascido este por los años de 1225, llevaria unos cinco de ventaja al autor del *Pugio*, que vio la luz por los de 1230" (26).

Nada adianta discutir o problema cronológico sobre a base da idade dos autores. Uma coisa é certa: S. Tomás e Martí foram contemporâneos no sentido estrito da palavra. Ainda que um fosse ligeiramente mais velho (eu não duvido de que era Martí) (27), nada obsta a que o outro tivesse escrito a sua obra mais cedo.

É directamente sobre a data da redacção das obras em questão e não sobre a idade dos autores que deve centrar-se o problema cronológico. Embora a II parte do *Pugio* esteja datada de 1278 (quatro anos após a morte de

S. Tomás), podemos e devemos admitir que a I parte foi escrita alguns anos antes. Após o regresso de Martí, de Túnis (1262-1263), as forças vivas religiosas e políticas da Catalunha estavam efervescentemente voltadas para a questão judaica. Disso são prova a célebre disputa de 1263, liderada por Fr. Paulo, pelo lado cristão, e por Nahman, pelo lado judeu, bem como a constituição do tribunal religioso, homologado em 1264 pelo rei Jaime I, e de que fez parte Martí. Foi por essa altura que ele começou a escrever o *Capistrum Judaeorum*, datado de 1267. Refundido, aumentado e dotado de texto bilingue, daria depois origem às partes segunda e terceira do *Pugio Fidel*. A primeira parte deste livro denota um tipo completamente diferente de preocupações, visível na matéria, no estilo, nos objectivos, nos destinatários e ainda nas fontes utilizadas, que situam o autor na passagem da sua actividade islamo-arabista para a hebraizante, passagem que se efectuou pelos anos 1262-1263.

Quanto a S. Tomás, os autores não estão de acordo sobre a data da redacção da ScG. A dar crédito a Fr. António de Bréscia, que depôs no processo de canonização o testemunho de Fr. Nicolau de Marsiliaco sobre o espírito e a prática da pureza e da pobreza do Santo, S. Tomás escreveu esta obra em Paris (28).

Esta hipótese concorda com os catálogos das obras do Santo, que colocam a ScG entre as obras "magistrais" (29). Segundo ela, foi escrita durante uma das estadias de S. Tomás em Paris. Resta saber durante qual delas. Com argumentos de ordem histórica e de crítica interna, P. Castagnoli exclui a segunda estadia em Paris (1268-1272) (30).

Na sequência de M. D. Chenu, A. Dondaine sustenta igual opinião:

"Il paraît à peu près certain que le *Contra Gentiles* fut rédigé à Paris au moins jusqu'au livre III, ch. 45; l'ouvrage fut achevé en Italie, avant 1264" (31).

A. Gauthier é ainda mais claro na sua exposição do mesmo ponto de vista:

"S'il n'est pas encore possible aujourd'hui de fixer avec une précision et une certitude absolues le lieu et la date de composition de la *Somme contre les Gentils*, il semble cependant qu'un certain nombre de résultats soient acquis qui permettent de réduire sensiblement la marge d'incertitude subsistante. Saint Thomas a presque certainement écrit à Paris avant l'été de 1259 la rédaction primitive des 53 premiers chapitres du livre I. En Italie, à partir de 1260, il a révisé ces 53 premiers chapitres et a écrit entièrement le reste de la *Somme contre les Gentiles* depuis le chapitre 54 du livre I. Il est certain que la première rédaction du chapitre 84 du livre III ne peut être antérieure à 1261, et que les livres II et III étaient encore en chantier à cette date. Il est très probable, pour ne pas dire sûr, que le livre IV n'a pas été achevé avant 1265-1267" (32).

Esta tese coaduna-se com a cronologia tradicional, fundada em Ptolomeu de Lucca, que diz ter escrito S. Tomás a *ScG* no tempo de Urbano IV (1261-1264) (33).

Entretanto, é também pertinente, embora não convincente, a tese de P. Marc que situa a redacção da *Summa contra Gentiles* no final da vida do Santo. Servem-lhe de ponto de partida para argumentos de crítica interna, os testemunhos de Bernardo Guido e Guilherme Toco, os quais afirmam estar o Santo a escrever a *ScG* no último ano da sua vida (34).

A admitirmos que a I parte do *Pugio* foi escrita por volta de 1262-1263 (alguns anos antes das duas restantes), no respeitante ao núcleo fundamental e inicial, que coincide com a obra do Aquinatense, somos levados a pensar que a hipótese tradicional, que situa a redacção da *ScG* entre 1258-1264, sucessivamente em Paris e na Itália, é a que nos oferece maiores garantias de autenticidade histórica.

Estes dados concordam com o testemunho de Pedro Marsílio, ao dizer que S. Tomás escreveu a sua obra a pedido de S. Raimundo de Penhaforte. Não

se sabe quando, mas é possível que esse pedido lhe tenha sido feito ou renovado, directa ou indirectamente, no capítulo geral de Valenciennes, em 1 de Junho de 1259. Nele esteve presente S. Tomás e aí foram estabelecidas as normas de organização dos estudos da Ordem. A ScG insere-se perfeitamente no quadro geral de tais estudos filosófico-teológicos, mais ainda que nos especificamente ministrados nos *studia linguarum* hispânicos. De uns e de outros tratou o capítulo, então preocupado com instituir em Barcelona ou noutra parte um substituto do *Studium Arabicum* de Túnis, recentemente encerrado. Ainda que nada se saiba acerca da presença de S. Raimundo nesse capítulo geral, contudo, por esse tempo, apesar da idade bastante avançada e da quase cegueira que o atingia, ainda se encontrava completamente mergulhado na problemática da missionação dos infiéis, a ponto de o papa Alexandre IV, em Julho do ano seguinte, lhe ter confiado pessoalmente a coordenação da actividade missionária nos países islâmicos ocidentais.

## 2.2. *Análise dos manuscritos*

A edição crítica do volume XIII da obra de S. Tomás, feita em 1918, a pedido do papa Leão XIII, e que contém os dois primeiros livros da *Summa contra Gentiles*, os que mais directamente nos interessam neste estudo, obrigou os editores a contactar com os autógrafos do Doutor Angélico. Foram assim postos perante um emaranhado de supressões, acrescentos e transposições, expressos por rasuras, utilização de margens, entrelinhas e emendas, que são testemunhas de como S. Tomás tocava e retocava os seus escritos, com o objectivo de atingir uma forma cada vez mais perfeita e um conteúdo também sucessivamente aperfeiçoado. Foi com muito labor que chegou à forma definitiva, a qual coincide literalmente, em muitos casos, com o texto do *Pugio Fidei* na sua forma primitiva, tal como a encontramos no manuscrito n. 1405 da Biblioteca de S. Genoveva, de Paris, aquele que mais se aproxima cronológica e

estilisticamente de Ramón Martí.

É lógico que um texto profundamente corrigido e que, na sua forma definitiva coincide significativamente com o texto de outro autor, esteja para este como uma fonte que recebe as suas águas de outra fonte. Sendo assim, podemos legitimamente pensar que foi S. Tomás quem forneceu a Martí os textos comuns que encontramos, respectivamente, na *ScG* e no *Pugio Fidei*, e não vice-versa. A hipótese da existência de uma fonte do primeiro texto, ainda que possa retirar a ambos o mérito da originalidade, não exclui a da dependência do segundo em relação ao primeiro.

O aproveitamento de textos de outrem quadra perfeitamente com a teoria e a prática do grande mestre catalão que, logo no *Proemium do Pugio*, convida os leitores a fazerem em relação a si, o que ele fizera em relação ao Aquinatense, quando diz:

"Forma denique istius *Pugionis*, ut prolixitas evitetur, impolita erit in pluribus, atque rudis; non tamen parum, ut puto, penetrabilis, si quis autem et exercitium habeat, rationis ex his quae hic inveniet, componendi, modumque noverit feriendo" (35).

Conferidos, parágrafo por parágrafo e palavra por palavra, os manuscritos que serviram de base à edição, o manuscrito de S. Genoveva e a *ScG*, chegamos às seguintes conclusões:

As variações de construção existentes entre o ms. de Foix e o ms. de S. Genoveva mostram-nos que este, na medida em que diverge daquele, se aproxima da *ScG*. Por outro lado, os manuscritos anotados marginalmente na edição do *Pugio*, constituem estádios intermédios. A partir das variantes, podemos facilmente estabelecer a seguinte progressão cronológico-literária: *Summa contra Gentiles* - ms. de Genoveva - mss. de Barcelona, Maiorca, dos Dominicanos de Toulouse e do Colégio de Foix (edição).

Próximo da *Summa contra Gentiles*, o manuscrito de S. Genoveva não

continha, inicialmente, parte das citações árabes e hebraicas. Estas foram-lhe acrescentadas posteriormente, pelo mesmo copista, em forma de glosas.

O capítulo XV do ms. de S. Genoveva (XIV da edição), apresenta-nos um exemplo típico do método de trabalho de R. Martí. Nos fls. 20<sup>v</sup>-22<sup>r</sup> tentou interpretar o pensamento de Aristóteles, mostrando que a argumentação do Estagirita sobre a eternidade do mundo não era demonstrativa "simpliciter", mas apenas "secundum quid". Começou por inspirar-se na *S. Theologica* de S. Tomás, a qual, sem citar Aristóteles, mostra com quatro razões que os seus argumentos não eram apodícticos.

Seguidamente, ainda no fl. 22<sup>r</sup>, explorou, por sua conta, comentários de Moisés Maimónides, Averróis, Algazel e, através deste, de Galeno. Deu assim por terminada, inicialmente, a sua argumentação, como se depreende das suas palavras:

"Quicumque igitur per haec omnia non videt, Aristotelem... defecisse in ista questione...".

Posteriormente, quis enriquecer o seu estudo com a opinião de Rāzī, médico e filósofo, no *Contra Galenum*. Como o resto do *folio* e, possivelmente, os seguintes já estavam escritos e não encontrou espaço bastante nas margens para uma glosa de duas longas páginas, fez preceder o fl. 22 de um novo *folio* (hoje o 21), fazendo a respectiva chamada ao leitor. Esta interpolação, como tantas outras ao longo da obra, mostra-nos que a erudição arabista do *Pugio Fidei* foi acrescentada por fases, a partir de um texto primitivo, original ou alheio.

Um outro exemplo típico do método de trabalho de Martí é o respeitante aos capítulos VI e VII (V e VI da edição).

O Capítulo VI devia terminar, inicialmente, com a citação de Avicena "Qui impotens... in agnitione alterius" (36). E, de facto, o manuscrito traz logo a seguir o capítulo VII. Mais tarde, o autor quis ilustrar o texto com



toda uma longa série de citações de S. Agostinho, Séneca, Aristóteles, S. Bernardo, S. Isidoro, S. Ambrósio, e Lactâncio. Como a falta de espaço lho não permitia, rasurou e escreveu de novo as duas primeiras linhas do capítulo VII, de modo a encontrar espaço para fazer a passagem directa pelas margens, para a glosa que ocupa integralmente as duas páginas do *folio* 14. O próprio início da glosa nos esclarece sobre a natureza da mesma ao dizer:

"Si autem adhuc magis scire velis... perspictum fiet tibi si subjuncta diligenter advertas".

Trata-se, claramente, de um acrescento, um apêndice ao capítulo (subjuncta), oferecido a quem quisesse documentar o seu conhecimento (si autem adhuc magis scire velis). Esse apêndice aparece intercalado no capítulo VII do manuscrito. Numa terceira fase, acrescentou-lhe, em glosa, na margem do fl. 14<sup>v</sup>, uma citação do *Statara* de Algazel.

O capítulo VII, começado no fl. 13<sup>v</sup>, teve de passar por cima do fl. 14 para ir continuar no fl. 15. Depois de expor sete razões dos filósofos, coincidentes com as da *Summa contra Gentiles* (II, 32), para provar, da parte de Deus, a eternidade necessária do mundo, intercalou (ms., fl. 13<sup>v</sup>, ed., p. 214) em glosa, outra alternativa à terceira razão, introduzida por "vel aliter". Vê-se claramente que esta passagem é uma alternativa a um texto que já existia e que se encontra também em S. Tomás, o que aponta para a atribuição da autoria a este.

### 2.3. *Análise estilística comparada*

Não há dúvida de que os capítulos da *Summa* comuns ao *Pugio* se integram plenamente no estilo e na estrutura conceptual do conjunto da obra Aquinatense.

Por outro lado, o manuscrito do *Pugio* da biblioteca de S. Genoveva, anterior a todos os outros conhecidos, é testemunha de um estágio estilístico

intermédio entre a *ScG* e os manuscritos posteriores àquela. Isso pode ser constatado facilmente numa breve análise comparativa. Os manuscritos mais tardios do *Pugio*, de que podemos ver exemplos de valor ímpar nas edições de que a obra foi alvo, reflectem já o efeito de corrupções e correcções posteriores e aproximam o estilo da obra com o de R. Martí na segunda e terceira partes e nos outros livros. A escolha das conjunções, a disposição dos elementos da frase, mormente a colocação do atributo em relação ao substantivo que qualifica e o lugar do verbo são alguns dos elementos característicos mais salientes, que fazem aproximar o estilo do ms. de S. Genoveva do da *Summa*, com o correspondente distanciamento em relação aos mss. posteriores, onde o cunho martíniano é mais acentuado. Conhecendo-se o ms. de S. Genoveva, toma muito mais sentido a intuição de Llovera em relação às partes comuns ao Aquinatense e ao Subiratense: "desde luego el estilo sabe por entero a Santo Tomás" (37). O ms. de S. Genoveva aproxima-nos extraordinariamente do texto que S. Tomás nos apresenta no seu autógrafo, depois de duramente o ter castigado com supressões, acrescentos, transposições e correcções. A título de exemplo, entre centenas deles, transcrevemos o parágrafo 3 da *Ratio 2ª* da *ScG* I, cap. 63, que coincide com o *Pugio* I, XVII (ed., XVI), II. Nele, S. Tomás rasurou vários elementos, alguns de extensão considerável, e acrescentou o inciso "quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis". Interessante é notar como o *Pugio* assume o texto já corrigido de S. Tomás, sem qualquer alteração, tal como se pode verificar no mn. de S. Genoveva. Só posteriormente foi alterado, para assumir a forma que o ms. de Foix transmitiu às edições impressas, forma mais próxima do estilo de R. Martí (38).

*S. c. Gentiles e MS. do Pugio, de S. Genoveva*

Secunda est quod singularia non semper sunt, Aut igitur semper scientur a Deo; aut quandoque scientur et quandoque non scientur, Primum esse non

*Edição do Pugio*

Secunda est, quod singularia non semper sunt aut ergo non semper scientur a Deo, aut quandoque scientur, et quandoque non scientur, Primum esse

potest; quia de eo quod *non est non potest esse* scientia, quae solum verorum est; ea autem quae non sunt, vera esse non possunt. Secundum etiam esse non potest; quia divini intellectus cognitio est *omnino invariabilis*.

non potest; quia de eo, quod *esse non potest, non potest esse* scientia; quae solum verorum est; ea autem, quae non sunt, vera esse non possunt. Secundum etiam esse non potest, quia *intellectus divini* cognitio est *invariabilis omnino*.

Este mesmo capítulo do *Pugio* apresenta elementos de crítica interna não despiciendos para a determinação da anterioridade de S. Tomás. Entre outros, apontamos:

- a citação martiniana de S. Jerónimo enriquece e colora maravilhosamente o texto inicial do Aquinatense;
- a introdução de palavras explicativas como "cognitione singularium seu particularium", situa o texto fora do contexto cultural parisiense;
- a ausência dos textos rasurados no autógrafo de S. Tomás, principalmente nos parágrafos 4 e 7, é claramente indicativa do trajecto do texto num sentido progressivo que começa com um texto provisório tomista, o qual se aperfeiçoa e dá lugar ao texto definitivo de S. Tomás, para passar, com leves correcções, para o texto provisório de Martí, representado pelo ms. de S. Genoveva, e adquirir a sua forma definitiva com as correcções nele efectuadas e continuadas em manuscritos posteriores.

A utilização que Martí faz de S. Tomás e a maneira como o realiza coadunam-se com o método daquele escritor, manifestado ao longo das suas obras. Normalmente, cita as fontes que utiliza, excepto, e segundo o costume do tempo, quando se trata de autores seus contemporâneos. Por vezes cita mesmo autoridades coevas, tais como Pedro de Tarantásia, S. Alberto Magno e o próprio S. Tomás. Quanto aos autores de quadrante religioso diferente do

contemporâneos

cristão, cita-os, mesmo quando ou quase contemporâneos, como acontece com Moisés Ben Nahman e Averróis. Deles se aproxima para, a partir de dentro, os rejeitar ou para deles tirar partido contra adversários comuns, de acordo com o princípio tão peculiar de dividir e opor o campo adversário e de o atacar a partir daí.

Martí fez com S. Tomás o mesmo que fez com outros autores mais antigos ou situados em diferente religião: mais preocupado com oferecer aos leitores uma *summa* do pensamento cristão do que com criar um sistema próprio, redigiu ou assumiu os textos mais favoráveis aos seus objectivos. Além de S. Tomás, serviu-se de outros autores para redigir a sua obra. Prescindindo das centenas de citações que ilustram a I parte do *Pugio*, podemos esquematizá-los como segue:

<i>PUGIO</i> (I PARTE)	<i>FONTES</i>
Capítulo I -----	<i>De Ruina Philosophorum</i> , de ALGAZEL.
Capítulo III -----	Antologia de autores árabes e cristãos sobre a felicidade.
Capítulos V-VI -----	Análoga antologia valorativa das opiniões dos filósofos.
Capítulo XV (ed. XIV) -----	Autores árabes e Maimónides.
Capítulo XXVI (ed. XXV) -----	<i>Epistola ad Amicum</i> , de Averróis, de que foi tradutor.

#### **2.4. Análise metodológica comparada**

Os materiais comuns ao *Pugio* e à *ScG* receberam uma diferente distribuição e arrumação no plano de cada capítulo e no plano geral das obras. Não há dúvida de que Martí tirou muito melhor partido. Isso é evidente, v.g., no tratado sobre a "eternidade do mundo" em que, ao longo dos vários capítulos que o integram, se apresentam e refutam alternadamente as razões "pró" e "contra", de acordo com o esquema que segue:

<i>A - O mundo é eterno</i>	<i>Pugio (39)</i>	<i>S. c. Gent.</i>
1 - Razões da parte de Deus -----	Dificuldades --- I, 7	II, 32
	Solução ----- I, 8	II, 35
2 - Razões da parte das criaturas ----	Dificuldades --- I, 9	II, 33
	Solução ----- I, 10	II, 36
3 - Razões da própria acção criativa ----	Dificuldades --- I, 11	II, 34
	Soluções ----- I, 12	II, 37
 <i>B - O mundo não é eterno</i>		
1 - Cinco razões a favor e sua solução -----	I, 13	II, 38
2 - Indemonstrabilidade racional apelo à Revelação -----	I, 14	II, 38
3 - Defesa da posição de Aristóteles através dos seus comentadores: -----	S. Tomás ----- I, 15	S.Th., Iq.46 <sup>a</sup>
	----- Maimónides ----- "	ausente
	----- Averróis ----- "	"
	----- Algazel ----- "	"

Deste quadro, inferimos várias conclusões. A exposição da hipótese "o mundo é eterno" é muito mais clara, porque mais ordenada, em Martí. Com efeito, ele apresenta as dificuldades e resolve-as imediatamente, enquanto S. Tomás faz a exposição monolítica de todas as razões e só depois as resolve, obrigando o leitor a um esforço muito maior de fixação e, eventualmente, a ter de avançar ou recuar três capítulos, para se situar, respectivamente, na solução ou na dificuldade. À mesma conclusão de maior clareza de Martí podemos chegar, se compararmos o capítulo XIII do *Pugio* com o II, 38 da *ScG*. Martí enumera e ordena aí as cinco razões que induzem os filósofos a dizer que o mundo não é eterno, de uma maneira mais coerente que o Aquinatense, que não as enumera. É certo que, neste caso, Martí expõe, como S. Tomás, todas as razões para só depois analisar a respectiva "debilidade", mas trata-se de um desenvolvimento breve de um todo de que o leitor pode ter, integral e simultaneamente, diante dos olhos, cada uma das partes.

Ramón Martí é cientificamente mais rico, na medida em que tem o cuidado de referir explicitamente as fontes de que se serve, enquanto S. Tomás de Aquino, usando, por vezes, as mesmas, silencia o nome da obra e, frequentemente, até o do seu autor. Assim, entre muitos outros, citamos os seguintes exemplos: Martí, no capítulo IX, n. II e III, cita, respectivamente, o *Primum de Coeli et Mundi* e o *Octavum Physicorum*, de Aristóteles; no cap.X, n.VI, cita a *Ruina vel Praecipitum Philosophorum*, de Algazel; no cap.XI, n. I, cita o *I Physicorum*; no cap. XII, n.I cita o *Probatorium* de Algazel. Todas estas citações são omitidas por S. Tomás. O mesmo se verifica em *Pugio*, I, 15; comparado com S. TH., I, q. 46 a. obj. 2, 3 e 5, defende com muito mais autoridade a posição de Aristóteles em relação à tese da "eternidade do mundo", documentando-a com a autoridade do próprio S. Tomás, de Maimónides, Algazel e Averróis.

Por outro lado, o *Pugio* congrega no mesmo capítulo elementos dispersos pela obra de S. Tomás, denotando um trabalho de síntese, fruto de uma longa análise não só da *ScG* como também da *S. Theologica*. É uma das características gerais da I parte do *Pugio* no respeitante aos capítulos comuns à obra do Aquinatense: aquele transcreve e aperfeiçoa uma compilação dos capítulos que mais directamente respondem ao objectivo proposto.

Todos estes dados nos mostram que o *Pugio* representa, em relação à *ScG*, um estágio mais elaborado e, conseqüentemente, mais científico e mais rico na distribuição das mesmas matérias. Não seria viável que, se S. Tomás, espírito arguto e exigente, tivesse colhido de Martí as suas informações, através do *Pugio*, retrocedesse em termos científico-metodológicos. A evolução normal é do menos para o mais perfeito, o que equivale a dizer, neste caso, da *S. c. Gentiles* para o *Pugio Fidei*.

## 2.5. *Capistrum Judaeorum a Summa contra Gentiles*

A mesma argumentação que utilizámos em relação ao *Pugio* é válida para o *Capistrum Judaeorum*, ainda que este tenha sido escrito cerca de onze anos antes daquele.

O Capítulo VI da I parte da *ScG* coincide, integralmente, na temática e, parcialmente, na forma, com parte da *Ratio VII* do *Capistrum* (40) e com um trecho do *Pugio Fidei* (41). Em todos eles é feito um ataque frontal a Maomé e à sua Lei.

Dentro da perspectiva em que antes nos colocámos, é fácil explicar o paralelismo quer do *Capistrum* quer do *Pugio* com a *ScG*. Mas surge, entretanto, um elemento novo: para documentar o exposto pelos dois autores, R. Martí cita uma passagem de Algazel que, no *Pugio*, é identificada como sendo do livro *Statera factorum*, (*o Mizān al-<sup>c</sup>Amal*) livro que Tomás de Aquino não podia conhecer directamente, já que ainda não estava traduzido para latim e ele não conhecia o árabe. Parece, pois, à primeira vista, que Martí foi a fonte de informação do Aquinatense.

Essa hipótese chegou a impor-se, com cariz de certeza, a historiadores como P. Marc e seus colaboradores (42). Segundo eles, o *Capistrum* foi escrito em 1267, e é anterior à *ScG*. No entanto, a cronologia da 1ª parte da *ScG*, tal como a estabelecemos anteriormente, apela para a anterioridade desta em relação ao *Capistrum*, o que nos leva a inverter a ordem de anterioridade proposta por Marc. Além disso, os argumentos de análise e crítica internas das obras, que ele propõe, não são suficientemente concludentes.

Também neste caso Martí deve ter copiado S. Tomás. As grandes dificuldades, com que alguns autores se debatem, são a da fundamentação, dos conhecimentos que o Angélico mostra ter das coisas árabes e, sobretudo, a suposta citação do *Mizān al-<sup>c</sup>Amal* de Algazel, livro de que não podia ter tido

conhecimento directo, pelas razões já aduzidas.

Dado o interesse de que este problema se reveste, apresentamos em colunas paralelas os dois textos em questão, para, através deles, mostrarmos que S. Tomás não tinha necessidade de transcrever o *Capistrum* de Martí, já que as informações arabistas que ele veicula estavam, nesse tempo, ao alcance de qualquer erudito latino, e que a invocada citação do *Mizān al-Amal* não passa de uma aparente citação.

*Summa contra Gentiles*

(P. I, Cap. VI)

1. Hi vero qui sectas errorum introduxerunt processerunt via contraria; ut patet in Mahumeto qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit.

2. Praecepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, in quibus promptu est a carnalibus hominibus obediri.

3. Documenta etiam veritatis non attulit nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente cognosci possint; quin potius vera quam docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit.

4. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solis divinae inspirationis conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis quae non potest esse nisi divina,

*Capistrum Judaeorum*

(Ratio VII)

1. Illi vero qui sectas errorum induxerunt, vel inducere nisi sunt via contraria processerunt, vel patet in Machometo qui sensibilibus voluptatum promissis, ad quarum usum carnalis concupiscentia vehementer instigat, primo Arabes, qui omnibus hominibus, ut dicit Algazel, sunt bestiis propiores, inde quam plurimos alios fraudulenter illexit.

2. Praecepta quoque tradidit promissis conformia, verbis et exemplo voluptati carnis habenas exponens, quibus carnales homines non solum prompti sunt obedire, set etiam vix a talibus unquam possunt minis vel terroribus vel suppliciis aut hominum verecundia quae multis est morte durior, cohiberi.

5. Per bestialium igitur hominum illectam talibus multitudinem ceteros in suam legem per armorum violentiam coegit, et per voluptatum licentiam vehementer attraxit.



ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum; sed dixit se in armorum potentia missum, quae signa etiam latronibus et tyrannis non desunt.

5. Ei etiam non aliqui sapientes, in rebus divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt; sed homines bestiales in desertis morantes omnis divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit.

6. Nulla etiam divina oracula praecedentium prophetarum ei testimonium perhibent; quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet eius legem insipienti. Unde astuto consilio libros Veteris et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur.

7. Et sic patet quod eius dictis fidem adhibentes leviter credunt.

4. Miracula quippe testante Alcorano, nulla unquam ostendere potuit, quamvis eloquenciam Alcorani miraculum reputari voluerit, sed dixit se in armorum potentia missum. Quod miraculum etiam latronibus et tyrannis non deest. Nam et si uicit aliquando, fuit et ipse in bello quod uocant Gazuet Ohot uulneratus in ore, amisitque unum dentem de prioribus; corruit quoque in foueam, fuit etiam ualde turpiter uictus, quamquam ante suis ex parte Dei, contrarium promississet.

Constant igitur nobis et constare possunt omnibus habentibus Messie nostri atque suorum miracula per effectum, constant per Scripturam non solum clericorum set etiam laycorum, constant nichilominus per crebram famam, ita fidelem atque sinceram, quod nullum in suis condicionibus inuenitur defectum.

Não há dúvida de que estamos perante dois textos paralelos, em que um depende do outro no conteúdo e na forma, o que sugere naturalmente a pergunta "quem copiou de quem"? À primeira vista, há uma passagem, já assinalada por P. Marc, que denota a dependência de S. Tomás em relação a Martí. Trata-se da caracterização dos árabes como "homines bestiales in desertis morantes", que o autor catalão apresenta com uma formulação um pouco diferente, feita a partir de um texto que atribui a Algazel no *Capistrum* e, concretamente, ao livro *Statera factorum*, no *Pugio* (43). Na redacção do *Capistrum* lemos:

"... Arabes, qui omnibus hominibus, ut dicit Algazel, sunt bestiis propriores...".

Efectivamente, a passagem martiniana em questão encontra-se no *Mizān al-<sup>c</sup>Amal* de Algazel, quando afirma:

"os que se parecem mais aos animais são os rústicos beduínos e os turcos e aqueles que, entre eles, apascentam os animais" (44).

Não há dúvida de que Martí cita Algazel. Mas se este escreveu depois de S. Tomás, como explicar a passagem em questão da *ScG*?

S. Tomás podia, teoricamente falando, ter citado Algazel a partir de outro autor latino anterior. Mas essa hipótese não se coaduna com o roteiro histórico hoje conhecido da obra de Algazel. É nossa convicção que se trata simplesmente de uma pseudo-citação. Como Algazel e independentemente dele, S. Tomás fazia uma ideia dos árabes muito próxima da do filósofo turquestanês sem, contudo, com ela se identificar ou aparentar. Nem é mesmo necessário sublinhar demasiado a originalidade de S. Tomás. Na literatura polémica islamo-cristã anterior encontramos expressões muito próximas da do Aquinatense, onde ele podia ter-se inspirado e se inspirou de facto. Prescindindo aqui de uma análise comparativa completa, que já fizemos noutro lugar (45), anotamos algumas expressões paralelas com que autores anteriores a S. Tomás classificaram os árabes:

*Manuscrito de Lérida*: "brutos árabes";

*Pedro, o Venerável*: "... hominibus, agrestibus et imperitis";

*Al-Kindi*: "bestialium homines";

*Godofredo de Viterbo*: "Arabes villani et inculti";

"rudes homines et inculti";

*Contrarietas Alpholica*: "agrestes homines";

*Marcos de Toledo*: "populos rudes";

*Guilherme de Alvéria*: "gentem illam brutalem";

*Tiago de Vitry*: "bestiali populo";

*Vicente de Beauvais*: "... vulgarium hominum generi, qui ab eo  
de locis silvestribus congregati"

Que S. Tomás se tenha inspirado em um ou vários destes autores, directamente ou através de elementos fornecidos por algum dos seus confrades, é problema difícil de deslindar. Como certo, retemos o facto de não poder ter citado o *Capistrum Judaeorum* ou o *Pugio Fidei*, que lhe são posteriores.

## 2.6. *Explanatio Symboli e S. c. Gentiles*

As hipóteses sugeridas por Pedro Ribes Montané (46) em relação à *Explanatio Symboli* que, escrita em 1257-1258, e efectivamente anterior à *ScG*, uóo têm a mínima consistência. Até o leitor menos avisado sorri ao analisar as colunas paralelas de textos das duas obras que o articulista pretende apresentar como inter-dependentes. Na realidade, esses textos nada têm de comum, a não ser uma leve aproximação temática, que ambos os autores puderam desenvolver a partir de muitas fontes.

A título de exemplo, apresentamos aqui o primeiro e por ele considerado o mais fundamental dos quatro pseudo-lugares paralelos, para podermos ajuizar da falta de consistência de qualquer argumentação que nele se apoie.

### *Explanatio Symboli* (455, 45-48)

"Item non videtur rationabile, nec verisimile, quod christiani vel iudei corruperint vel mutaverint libros suos, in quibus est eis tradita a Deo forma vivendi et spes salutis; cum pagani poete non mutaverint libros suos, in quibus fabule et manifesti continentur errores, sicut in eorum libris adhuc hodie invenitur. Unde astutia dyaboli suggestum videtur et hominum etiam malicia hoc firmavit ad fulcimentum sui erroris, ut libros sacros non legerent et corruptos assererent, ne

### *Summa contra Gentiles* (I, VI)

"Nulla enim divina oracula praecedentium prophetarum ei testimonium perhibet; quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet eius legem inspicienti. Unde astuto consilio libros Veteris et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsatis argueretur.

manifestato errore ipsorum per veritatem sacrorum librorum a suis erroribus averterentur. Et hec astucia posita est in Alcorano, ubi dicitur in cap. Vace: Nolite interrogare quid egerunt priores, eis facta sua, vobis vestra, subaudi, sufficiant. Cum tamen in cap. Jone dicatur: Si fueris in dubio de eo, quod misimus super te, interroga eos, qui legunt librum antequam tu; ubi mandatum est ei in dubiis interrogare priores. Si quis vero dicat, quod in hoc sunt corrupti libri, quod nomen Machometi est inde amotum, respondemus, quod non est causa, quare nomen eius amoveretur ... Unde, sicut non est ablatum nomen antichristi, nec nomen dyaboli de libris; eodem modo nec nomen Machometi inde fuisset ablatum, si ibi fuisset scriptum. Unde esset frivola excusatio, que assumitur in defensione mendacii et erroris. Quod autem dicunt pro se nomen eius scriptum fuisse in libro Abacuch prophete c. III... Item quod dicunt quod Christus predixit de Machometo in Evangelio, ubi promisit mittere discipulis Paraclitum..."

Isto não significa que S. Tomás não tivesse sofrido o influxo do seu antigo companheiro de estudos. Tudo leva mesmo a crer que sim. Mais do que um influxo pontual, é toda uma atmosfera comum ao capítulo VI de S. Tomás e à *Explanatio Symboli* e, sobretudo, ao *TCM*, livros certamente conhecidos pelo Aquinatense.

### **3. Proposta de solução: Originalidade interdependente de S. Tomás**

Depois do que fica dito, não me parece correcto continuar a admitir a prioridade cronológica e literária de R. Martí em relação a S. Tomás, no respeitante às coincidências de fundo e de forma, existentes entre a *Summa contra Gentiles* e o *Pugio Fidei*, para não falar das outras obras do Subiratense. O que podemos e devemos admitir é uma colaboração estreita de

projectos intelectuais dos dois pensadores dominicanos, segundo o espírito do tempo e, de um modo especial, segundo o espírito da Ordem de S. Domingos. Não podemos interpretar simplesmente em termos de plágio a dependência literária e científica existente entre os escritores do século XIII. As estruturas mentais e sociais em que se moviam eram bem diferentes das de hoje. Trata-se de uma época em que o sentido de equipa e mobilização colectiva unia aqueles que pretendiam fazer algo de válido e duradouro. Tal como as grandes catedrais de pedra, também as grandes catedrais do pensamento, que são as *sumas*, não teriam sido possíveis sem esse espírito de colaboração.

Entre os filhos de S. Domingos havia equipas de trabalho que possibilitavam a criação de escolas e de actividades comuns. Todos se norteavam pelo princípio de que os grandes objectivos da comunidade se sobrepõem aos interesses individuais. De acordo com essa filosofia de vida, os estudiosos passavam uns aos outros os seus elementos de trabalho e as notas pessoais, que deixavam de ser pertença individual para enriquecerem o património colectivo.

Vicente de Beauvais, contemporâneo e irmão de ordem de S. Tomás e de R. Martí, dá-nos conta, explicitamente, de como funcionava o intercâmbio e colaboração científica entre os filhos de S. Domingos. Perante uma certa consciência dos direitos de autor que começava a despontar no espírito de alguns leitores, esclarece que muitos textos de Aristóteles, principalmente da Física e da Metafísica, que utiliza, foram recolhidos por alguns religiosos, sem no entanto os arrancar ao anonimato (47). Ele mesmo confessa que não estava preparado para tratar esses temas e outros, como os de medicina (48). Com esse critério transcreve alguns textos que são quase livros inteiros, como a célebre "apologia" do pseudo-al-Kindi, que recebeu do "Corpus Cluniacensis".

Neste contexto, ninguém pensa hoje que a extensa e multi-facetada

obra de S. Tomás é integral e exclusivamente obra sua. Na elaboração dos seus escritos tomaram parte, directa ou indirectamente, pensadores como Avicena, Alfarabi, Algazel, Averróis e Maimónides, por um lado, e Alberto Magno, Ramón Martí e tantos outros irmãos da Ordem, por outro. As milhares de citações gregas, hebraicas e árabes, por vezes longas (49), não foram colhidas directamente; a tanto não chegavam os seus conhecimentos filológicos.

É hoje conhecida, por exemplo, a história do *Contra errores graecorum*. Dos 205 textos patrísticos nele inseridos, 200 foram tirados do *Libellus* de Nicolau de Crotona, obra sobre a qual o papa Urbano IV lhe tinha pedido um parecer teológico crítico, e 5 das *Sentenças* de Pedro Lombardo (50).

À erudição arabista de S. Tomás, manifestada ao longo das suas obras e, muito concretamente, da *Summa contra Gentiles* (51), não devem ser alheios os seus irmãos de religião. Com efeito, os dominicanos eram, no Ocidente, os grandes promotores das línguas e culturas orientais, principalmente na Província da Hispânia, onde viviam em contacto directo com os judeus e muçulmanos, quer como missionários, no Sul de Espanha e Norte de África, quer, e sobretudo, como professores ou alunos de árabe, nas escolas dos conventos (Barcelona. Maiorca...) e, principalmente, no *Studium Arabicum* de Túnis e no *Studium Linguarum* de Múrcia.

Ora, o mestre incontestado desses estudos, e que deixou o seu nome ligado a obras que serviram de texto a eruditos e missionários, foi Raimundo Martí. Entre ele e S. Tomás houve certamente contactos indirectos, através dos seus companheiros e superiores e, principalmente, de S. Raimundo de Penhaforte.

Até que ponto podemos falar de contactos directos entre os dois eruditos? As oportunidades que nos fazem inclinar para a afirmativa não faltaram. Ambos eram expoentes máximos em zonas intercomplementares do campo

científico que nos ocupa: o dominicano barcelonês era, no Ocidente, o grande mestre dos estudos árabo-hebraicos; o Aquinatense, o doutor consumado no campo dos estudos filosófico-teológicos. Acreditamos no testemunho, já citado noutra lugar, do prior do convento de S. Tiago, de Paris, Ivo Pinsard, que afirma que os dois dominicanos devem ter contactado e convivido em Paris como colegas e como alunos do grande mestre de Colónia, S. Alberto Magno (52). Quando, poucos anos mais tarde, os dois pensadores seguiram caminhos diferentes, um em Paris e Itália, e o outro em Túnis e Barcelona, é natural que, embora movendo-se em esferas de acção diferentes, mas apostolicamente convergentes, continuassem a partilhar mutuamente os conhecimentos das respectivas especialidades, dentro do clima de intercâmbio cultural que, nesses tempos, era, simplesmente extraordinário. A Catalunha e, nomeadamente o convento de Santa Catarina de Barcelona, era ponto de contacto da Península e do Norte de África com Paris, através do colégio de S. Tiago, que todos os anos abria as portas a religiosos dominicanos idos do Ocidente.

S. Tomás, como já notámos, não conhecia o árabe nem o hebreu, pelo que não podia contactar directamente com as obras dos filósofos islâmicos ainda não traduzidas para latim. O conhecimento que manifestou das mesmas foi, portanto, de segunda mão; veio-lhe através de outros capazes de o fazer. É nesta perspectiva de charneira, entre o mundo árabe e o mundo latino que se situa Ramón Martí. Este é um dado hoje comumente aceite pelos historiadores das ideias (53).

Por outro lado, R. Martí sentia ao vivo, primeiro em Túnis, depois em Barcelona e talvez em Múrcia, a dificuldade de dialogar com os muçulmanos e judeus. Depressa se apercebeu do valor científico-apologético da *Summa contra Gentiles*. Encomendada por S. Raimundo de Penhaforte para apoiar o diálogo religioso com os infiéis e, especialmente, para servir de texto nos *studia linguarum* dos dominicanos, a *ScG* foi cedo conhecida e aproveitada por Martí,

que se tornou um dos seus primeiros divulgadores. Reconhecendo assim a profundidade da obra de Tomás de Aquino e apercebendo-se, simultaneamente, das suas lacunas em ordem à pastoral concreta dos muçulmanos e judeus (54), e instado pelos superiores e irmãos de religião, também eles conscientes da necessidade de encontrar uma obra que respondesse concretamente às necessidades diárias dos missionários da Espanha e Norte de África, R. Martí decidiu fazer em relação aos judeus o que já fizera em relação aos muçulmanos com as "várias Sumas contra a seita dos sarracenos", de que fala Pedro Marsílio e a que nos referimos extensamente noutra parte. Assim surgiu o *Capistrum Judaeorum*. Posteriormente, a partir dele e com carácter mais científico, surgiram a II e III partes do *Pugio Fidei*, que são uma resposta, ponto por ponto, a todos os temas e dificuldades que alimentam o diálogo judaico-cristão. Entretanto, reconhecendo a necessidade de fazer preceder a obra de uma introdução científica de carácter filosófico-teológico, como a *ScG* de S. Tomás, voltada não apenas para os judeus mas para os "infiéis" em geral e os muçulmanos em especial, dotou-a daquilo que é hoje a I parte.

Partindo do texto-base do Aquinatense, Martí aproveitou 178 parágrafos de 24 dos 463 capítulos da *ScG* (55), fazendo uma síntese filosófico-teológica, com 27 capítulos (26 segundo a edição), capaz de fundamentar a fé relativamente a temas capitais como os da *existência de Deus*, a *felicidade humana*, a *imortalidade da alma*, a *eternidade do mundo*, o *conhecimento divino* e a *ressureição*. De entre estes temas, desenvolveu com especial cuidado os três últimos. Sendo estes três temas fulcrais no diálogo cristão com os muçulmanos, e considerando a 1ª parte do *Pugio* uma obra distinta das outras duas partes, no conteúdo e na forma, não será ousado admitir a hipótese de Pedro Marsílio a ter considerado como uma das "diversa opera contra sectam sarracenorum" que atribui a R. Martí.

O manuscrito da Biblioteca de S. Genoveva de Paris traz a marca



inconfundível do aperfeiçoamento gradual de que a obra foi alvo, no respeitante, sobretudo, à erudição árabe que a caracteriza. Para facilitar ao leitor uma análise directa e comparada da I Parte do *Pugio*, apresentamos em apêndice documental o capítulo II, com a transcrição paralela das fontes tomistas. Da análise dos textos, apercebemo-nos de que a primeira parte do *Pugio* representa uma valorização do texto da *Summa contra Gentiles*, na medida em que a sintetiza, refunde, aumenta com novos textos e documenta com a indicação das fontes que S. Tomás silencia (56). A Martí não lhe interessavam as grandes lucubrações filosóficas, como as disputas de cariz universitário com os discípulos de Averróis acerca da pluralidade do "intelecto agente" ou "passivo" (57). Interessava-lhe, sim, elaborar uma obra-síntese de temas que fossem uma resposta aos problemas doutrinários suscitados na Hispânia e no Norte de África pela convivência nem sempre calma de judeus, muçulmanos e cristãos. Mais do que a originalidade de uma obra pessoal, interessava-lhe a operacionalidade e eficácia de princípios teológico-filosóficos em ordem ao diálogo religioso inter-confessional. Daí, o não hesitar em inserir na sua obra páginas de S. Tomás, que ele julgava dotadas daqueles predicados. E fê-lo dentro de toda a legitimidade que o bem da comunidade exigia, em tempos em que ainda não existia qualquer estatuto de autor e as obras científicas e literárias faziam parte do património comum, permanecendo muitas vezes totalmente anónimas. Martí seria ingénuo se pretendesse fazer passar por seu o que tinha copiado de S. Tomás, na medida em que os seus alunos e colegas conheciam ou podiam facilmente conhecer os escritos do Aquinatense (58). Ele próprio o cita na III parte do *Pugio*, quando diz:

"Alibi quoque dicit beatus Augustinus, ut habetur 27 Operis thomae quod nihil aliud est verbum Dei quam genita sapientia" (59).

Por volta de 1262, a actividade de Martí sofreu uma grande alteração. Por exigência do novo contexto sócio-cultural e apostólico em que

se viu inserido, as suas preocupações apostólicas e culturais deslocaram-se do campo do diálogo religioso predominantemente com os muçulmanos para o dos judeus. Como fruto da sua actividade específica e oficial de censor dos livros rabínicos e de professor de hebraico no convento de Santa Catarina de Barcelona, foi reunindo os materiais que deram origem à obra anti-judaica que ele próprio chamou *Capistrum Judaeorum*. Esta obra, fundida, refundida e aumentada substancialmente com novos temas e materiais e dotada de textos na língua original hebraica, deu origem à II e III partes do *Pugio Fidei*, o livro mais extenso, mais profundo e mais autorizado de quantos saíram da sua pena.

Sempre desejoso de servir a comunidade, Martí fez da síntese filosófico-teológica, de que falámos antes, a I parte do *Pugio*. Constituiria uma sólida introdução geral à grande *suma* do diálogo religioso judio-cristão, que é o *Pugio Fidei*, destinada aos missionários e pregadores e, sobretudo aos professores e alunos dos *studia linguarum*.

Se quisermos, no entanto, caracterizar a I parte do *Pugio* no campo do diálogo religioso, não hesitaremos em a situar mais voltada para o quadrante islamo-cristão do que para o judio-cristão. Ela é marcada por um contraste tão grande com o resto da obra, que nos levou já a considerá-la uma obra independente, que visa estabelecer uma síntese doutrinal filosófico-teológica dos dogmas fundamentais do cristianismo. Tem o mesmo objectivo da *ScG* com especial incidência sobre os temas mais discutidos no xadrez religioso peninsular em que o cristianismo se via assediado pelo judaísmo e pelo islamismo.

#### 4. Conclusão

S. Tomás escreveu a I e II partes da *ScG* por volta de 1259. Ramón Martí serviu-se delas e transcreveu capítulos inteiros, dando-lhe uma nova distribuição das matérias dentro da economia do conjunto e, às vezes, da do

pormenor, documentando com citações originais árabes aquilo que em S. Tomás é uma síntese irreferenciada. Assim surgiu o núcleo inicial da I parte do *Pugio*.

Entretanto Martí, de acordo com o seu método de trabalho revisivo e progressivo, continuou, posteriormente, a enriquecer a obra com novos textos e a fundamentar a sua doutrina com novas citações, principalmente árabes, recorrendo a glosas marginais ou à inserção de novas folhas, quando as originais já estavam saturadas. O manuscrito de S. Genoveva que, inicialmente, continha apenas o texto original de S. Tomás, já parcialmente adaptado ao estilo de Martí, foi depois corrigido e aumentado com glosas. É fácil distinguir, através do corpo do texto, das glosas e dos *folios* acrescentados, o que inicialmente fazia parte do tratado daquilo que, depois, o veio alterar.

Para simplificar a leitura da obra e lhe dar maior coesão interna, um copista posterior inseriu as glosas no texto. É num manuscrito, com o texto já interpolado com as glosas, que se filia o do colégio de Foix de que se serviu J. de Voisin para fazer a edição impressa da obra, em 1650.

Felizmente que as arremetidas destruidoras do tempo não conseguiram eliminar o ms. de S. Genoveva. Nele encontramos, em estado quase puro, um lídimo exemplar da passagem do texto original de S. Tomás para o texto impresso no século XVII. Se acrescentarmos a tudo isto que o manuscrito em questão é o mais antigo de quantos conhecemos e que foi escrito em finais do século XIII ou princípios do XIV, aproximamo-nos do autor. Se não é o autógrafo de Martí, está dele tão próximo no tempo e na maneira como se apresenta, que tem um valor crítico inegualável.

O facto de admitirmos que foi Martí quem se serviu do *Doutor Angélico* ajuda-nos a compreender a profunda evolução intelectual realizada naquele desde a *Explanatio Symboli*, obra marcadamente platónico-augustiniana, até ao *Pugio*, obra aberta ao aristotelismo rejuvenescedor do pensamento do século XIII. Esta evolução, que atinge o seu ponto mais alto no problema da

"criação", ficou a dever-se também a outros factores, entre os quais sobressai o contacto com a filosofia árabe, de que Martí foi um dos principais veiculadores em relação ao Ocidente. O Subiratense situa-se no eixo da revolução cultural então operada: para ela contribuiu e dela usufruiu.

NOTAS

- (1) M. ASÍN PALACIOS, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, in "Homenaje a D. Francisco Codera...", Zaragoza - Escar, 1904, pp.271-331.
- (2) P. GETINO, *La "Summa contra Gentes" y el "Pugio Fidei" (Carta sin sobre a D. Miguel Asín Palacios)*, Vergara, 1905.
- (3) M. GRABMANN, *Die werke des hl. Thomas von Aquin*, 2c Aufl., Münster im Westfalen 1931, pp.270-272.
- (4) E. GILSON, *Porquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, in "AHDLMA", 1 (1928-1927), pp.5-127.
- (5) FR. SEGARRA, *Deidentitate corporis mortalis et corporalis resurgentis*, Madrid, 1929, p.143, n.4 e p.145.
- (6) J. M. LLOVERA, *Raimundo Martí, un teólogo español del siglo XIII*, in "Cristiandad", 2 (1945), pp.539-543; 3 (1946), pp.4-7.
- (7) A. BERTHIER, *Un Maître orientaliste du XIIIe siècle, Raymond Martin*, O.P., in "AFP", VI (1936), pp.267-311.
- (8) TOMAS e JOAQUIM CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I, Madrid, 1939, pp.147-170.
- (9) J. M. CASCIARO, *El diálogo teológico de Santo Tomás con Musulmanes y Judios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suarez, Madrid, 1969.
- (10) M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía hispano-musulmana*, Madrid, 1957
- (11) A. GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin. Contra Gentiles. Texte de l'édition leonine, introduction de...*, Paris, P.Lethielleux, t.I, 1961, pp.7-123.
- (12) J. M. DE GARGANTA, *Santo Tomas de Aquino. Suma Contra los Gentiles*, introducción general por el padre..., T.I, 1967, pp.3-34.
- (13) PETRUS MARC, *"Introductio in librum de Veritate Catholicae Fidei"*, in *Sti Thomas Aquinatis, Summa contra Gentiles, I, Taurini-Lutetiae Parisiorum*, 1967.
- (14) LAUREANO ROBLES, *En torno a una vieja polémica: el "Pugio Fidei" y Tomás de Aquino*, in "RET", 34 (1974), pp.321-350. ID, *Dominicos de la Corona de Aragón*, in "RHCEE", III (Siglos XIII-XVI), Salamanca, 1971, pp.58-67.
- (15) FR. CACUCCI, *Teologia dell'immagine; prospettive attuali*, Roma, 1971, pp.245-252.
- (16) IG. SARANYANA, *La Creación "Ab Aeterno". Controversia de Santo Tomás y Raimundo Martí con San Bonaventura*, in "Scripta Theologia", (1973), pp.154-155.
- (17) A. HUERGA, *Hipótesis sobre la génesis de la Summa C. Gentiles y del "Pugio Fidei"*, in "Angelicum", 51 (1974), pp.533-557.



- (18) LAUREANO ROBLES, *En torno...*, p. 335; cf. ANDRÉ BERTHIER, *Un Maître...*, p. 300; P. MARC, *o. c.*, pp. 563-564.
- (19) O manuscrito de S. Genoveva desdobra, em relação, a outros mss. e às edições, o capítulo V em dois, pelo que, em vez de 26 tem 27 capítulos. Dada a natureza e a metodologia desta rubrica, todas as referências nela contidas ao *Pugio Fidei* têm como base o dito manuscrito.
- (20) M. ASÍN PALACIOS, *El averroísmo teológico...*, p. 67ss.
- (21) J. M. LLOVERA, *a. c.*, p. 6.
- (22) *Sc6*, II, 38.
- (23) *Ib.*, II, 81.
- (24) S. ALBERTO MAGNO, *Opera Omnia*, VII, Pars I, *De Anima*, ed. Monasterii Westfolorum in Aedibus Aschendorff, 1968, pp. 227, 5; 57, 59.
- (25) MOISÉS MAIMÓNIDES *Guia*, I, c. cf. S. BOAVENTURA, *In Hexaem.*, VI, 4 (Q.V. 361a-b), ap. LAUREANO ROBLES, *En torno...*, p. 348.
- (26) J. M. LLOVERA, *a. c.*, in "Cristianidad", 43 (6 Enero 1946), p. 5.
- (27) Sobre a data de nascimento de Martí, cf. o cap. I desta parte.
- (28) Fr. Antoni, ego fui cum fratre Thoma Parisius et coram Deo, dico quod nunquam vidi hominem tante puritatis et paupertatis amatorem, quia cum scribebat et componeret librum contra Gentiles, non habebat cartas set in cedula scribebat ipsum, cum tamen certum erat quod potuisset habere set de temporalibus non curabat", *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis, fasc. IV, cura M. H. LAURENT, O.P., Processus Canonizationis S. Thomae Aquinatis, Neapoli, Saint Maximin, 1932-1934, p. 358 (Sept.-Dec. 1933).*
- (29) Cf. P. CASTAGNOLI, La data di composizione della "Summa contra Gentiles" di San Tommaso d'Aquino, in "Div. Th. Pl"., 31 (1928), p. 491.
- (30) *Id.*, *a. c.*
- (31) A. DONDAINE, *Secretaires de Saint Thomas*, Roma, 1956, p. 92, n. 25.
- (32) A. GAUTHIER, *Saint Thomas d'Aquin. Contra Gentiles. Texte de l'édition léonine. Introduction de A. Gauthier*, Paris, 1961, p. 59.
- (33) Cf. *Historia Eccl. nova*, lib. XXII, c. 24; P. MANDONNET, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Friburgo, 1910, p. 60.
- (34) BERN GUIDONIS, *Vita*, c. 53, ed. Prummer, p. 218; cf. P. MANDONNET, *l. c.*, p. 79; GUGLIELMO DA TOCO, *Vita*, c. 17, ed. Prummer, p. 87;
- (35) *Pugio Fidei, Proemium*, XVI, p. 6.
- (36) *Pugio*, I, V, IX, ed. p. 211; ms., fl. 13<sup>v</sup>.
- (37) J. M. LLOVERA, *a. c.*, p. 5.
- (38) O manuscrito que deu origem às edições foi o do colégio de Foix (Toulouse),

secundado, marginalmente, pelos de Maiorca, dos Dominicanos de Toulouse e de Barcelona.

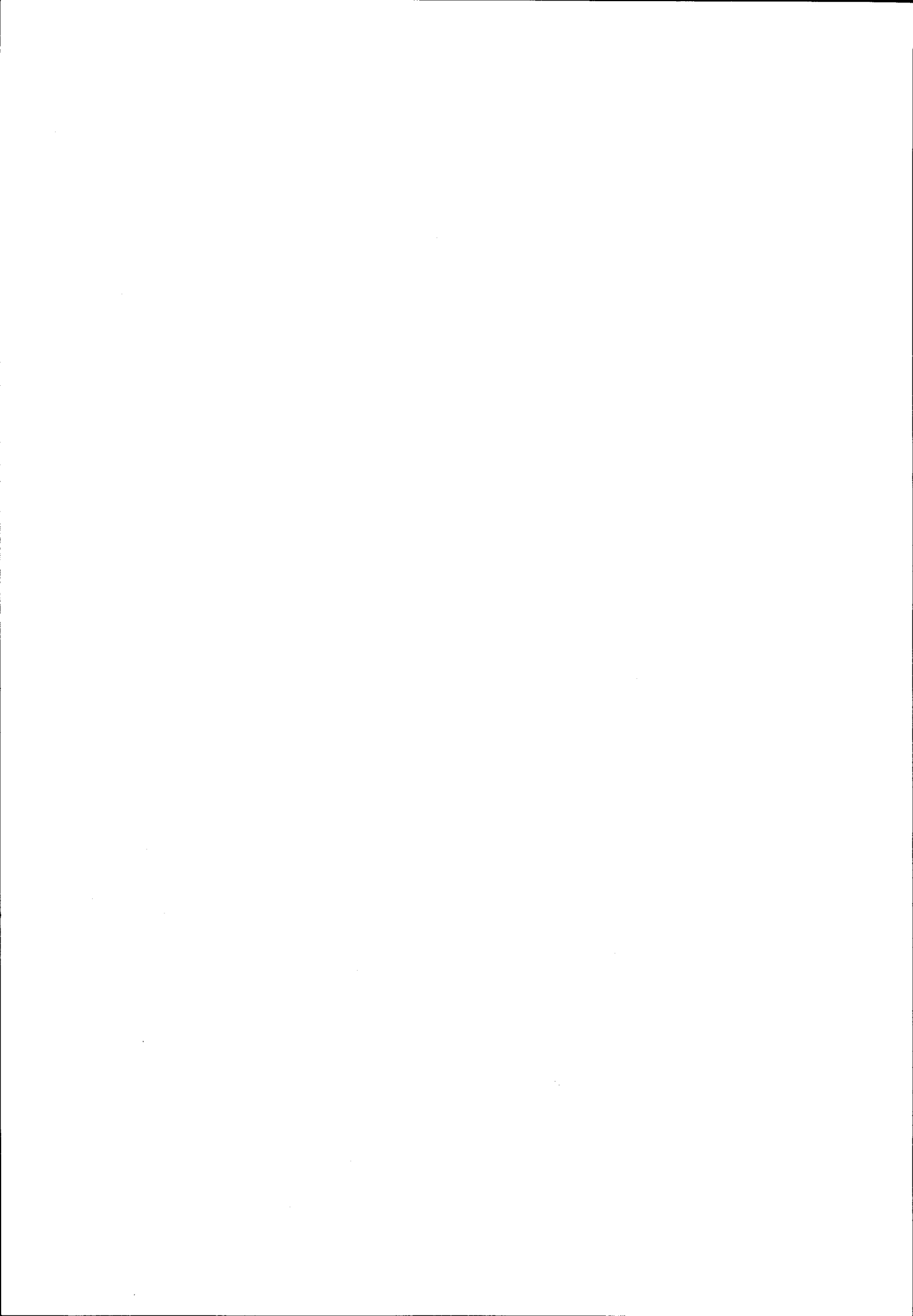
- (39) Recordamos ao leitor que as referências à I Parte do *Pugio*, neste capítulo, são feitas a partir do Ms. 1405 de Santa Genoveva, de Paris, sempre que nada seja dito em contrário.
- (40) *Capistrum* Ratio VII, Bubol, ms. n. 1675 (Frati, 865), fl.44<sup>v</sup>, 8-45<sup>v</sup>, 20; "BNP", ms. lat.3643 fl.40<sup>r</sup>, 25-45<sup>r</sup>, 1.
- (41) *Pugio*, II, VIII, XIII; ed. p.368. As variantes em relação ao *Capistrum* são irrelevantes e explicáveis pela mera corrupção de transmissão.
- (42) P. MARC, *o.c.*, pp.71 ss.
- (43) "... Arabes, qui omnibus hominibus, ut ait Algazel, in *Statera factorum*, sunt propriores bestiis". *Pugio*, II, VIII, 13; ed. 1678, p.368. Este livro é citado na *Explanatio* com o título *Trutina Operum*, p.494, 44.
- (44) Edição árabe do Cairo 1328, p.141; cf. *Critère de l'Action*, (Mizān al-'Amal) de Algazel, tr. fr. de Hikmat Hachem, Paris, 1945, pp.XXXV e 99, n.1.
- (45) J. CH. LAVAJO, *Uma página de S. Tomás no contexto islamo-cristão medieval*, sep. das "actas do II Encontro sobre História Dominicana (I)", in HADP, III/I, 1986.
- (46) PEDRO RIBES MONTANÉ, *Conoció Santo Tomás la "Explanatio Symboli" de Ramón Martí?*, in "Espiritu", 26 (1977), pp.93-97.
- (47) "Ego autem in hoc opere vereor quorundam legentium animos refragari, quos nonnullos Aristotelis flosculos, praecipueque ex libris physicis et metaphisicis, quos nequaquam ego excerpseram, sed quibusdam fratribus excerpta susceperam... quod per diversa capitula inserui". VICENTE DE BEAUVAIS, *Speculum*, Prolog., c.10, cf. LAUREANO ROBLES, *En torno...*, p.342, n.81.
- (48) *Ib.*, c.18.
- (49) A q.3 da I Parte da STh., por exemplo, é uma tradução quase literal dos seis primeiros capítulos de *As ideias dos habitantes da cidade virtuosa* de Alfarabi.
- (50) Recolhemos estes dados de LAUREANO ROBLES *en torno...*, pp.442-443, que, por sua vez os recolheu dos seguintes estudos especializados, para os quais remetemos o leitor: H. F. DONDAINE, *In Opuscula introductio generalis, Contra errores graecorum*, t.XL, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1967, pp.18<sup>r</sup>-19<sup>r</sup>; P. A. UCCELLI, *De testi esaminati da S. Tommaso d'Aquino nell'opuscolo contro gli errori d'Greci relativamente all'infalibilitá pontificia*, Napoli, 1870, in "La Scienza e la Fede", (Napoli), anno XXX, serie 3, vol.10 (1870), pp.291-321; S.MERKLE, *António Ucceli und Thomas Contra errores Graecorum*, in "Romische Quartalschrift", 35 (1927), p.226.
- (51) Cf. C. VANSTEENKISTE, *Avicenna citaten bij S.Thomas*, in "Philosophie", 15 (1953), pp.457-507; ID, *San Tommaso d'Aquino ed Averroè*, in "RSO", 32 (1958), pp.325-374;

- ID, *Autori arabi e giudei nell'Opera di S. Tommaso*, in "Angelicum", 37 (1960), pp. 336-401.
- (52) Em carta a Voisin, editor do *Pugio Fidei*, diz Pinsard, referindo-se aos religiosos ilustres que passaram pelo seu convento: "Nominandi veniunt Albertus Magnus, inter discipulos eius D. Thomas et sodalis huius Raymundus Martini Barcinonensis. *Pugio*, Introd., p. 112.
- (53) Cf. ASÍN PALACIOS, *Averroísmo*, in "Huellas", pp. 66-67; JOSE MARIA CASCIARO, *El Diálogo Teológico de Santo Tomás...*, pp. 45-46, n. 84; IG. SARANYANA, *La creación...*, p. 154: "Después de medio siglo de hipótesis que se suceden a otras, parece que se impone la opinión de que el dominico barcelonés es fuente oral del Angelico, aunque al escribir años más tarde el *Pugio*, se valiera directamente de la Summa".
- (54) A *Sc6* dirige-se apenas duas vezes, explicitamente, aos muçulmanos: no Liv. I, cap. VI: "Quod assentire his quae sunt fidei non est levitatis quanvis super rationem sit", e no Liv. III, cap. 27: "Quod felicitas humana non consistit in delectationibus carnalibus".
- (55) Cf. P. MARC, *o.c.*, I, p. 62, n. 78.
- (56) S. Tomás seguia o costume do tempo de não citar os grandes mestres escolásticos seus contemporâneos, como Guilherme de Alvéria, S. Alberto Magno, Alexandre de Hales, S. Boaventura e outros. Citava apenas as *autoridades*, que eram os livros da Sagrada Escritura e os escritos dos Ss. Padres e dos sábios antigos. Mesmo os nomes destes são muitas vezes omitidos na sua obra, ao contrário de Martí, que até cita alguns contemporâneos, entre os quais S. Tomás, como já tivemos o ensejo de verificar.
- (57) Cf. *Sc6*, II, cc. 59-79.
- (58) Cf. J. M. COLL, *Escuelas de Lenguas...* in "AST", 18 (1945), pp. 74-75.
- (59) *Pugio* III, Dist. I, cap. 5 IV, p. 506; S. TOMAS, *I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 2, q. 1<sup>a</sup> I, sed, c. I.



### **III PARTE**

*UMA OBRA-TIPO DE DIÁLOGO ISLAMO-CRISTÃO*  
*RAIMUNDO MARTÍ E O AUTOR DO "TRACTATUS CONTRA MACHOMETUM"*



## CAPÍTULO I

### O AUTOR DO TCM: DE JOÃO DE GALES A RAIMUNDO MARTÍ

Os cronistas medievais da Ordem Dominicana veicularam, com insistência, a informação de que Raimundo Martí escreveu "obras contra a seita dos sarracenos" e, a partir do século XVIII, reconhecem que essas obras se perderam. Deste tema já tratámos detida e documentalmente, mostrando que a *Explanatio Symboli* é uma dessas obras consideradas perdidas.

Por outro lado, conhecemos hoje um opúsculo, o *Tractatus contra Machometum*, cujo conteúdo e metodologia se identificam com a caracterização das "sumas" perdidas, feita pelos cronistas dominicanos, e cujo espírito se coaduna com a obra de Raimundo Martí. No entanto, esse opúsculo foi publicado, em 1550, com o título *De Origine et progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione Prophetiae suae* e atribuído ao teólogo inglês João de Gales. Temos razões muito fundamentadas para contestar a autoria da obra ao franciscano inglês e para a atribuir ao dominicano catalão Raimundo Martí.

O estudo bio-bibliográfico dos dois escritores ducentistas e da documentação manuscrita e impressa sobre a questão ajudar-nos-á a estabelecer princípios firmes de solução. É isso que passamos a analisar em profundidade, fazendo também uma breve referência a Alexandre de Hales, a quem o acaso lançou também na disputa da autoria do opúsculo em causa.

#### 1. O "*Tractatus contra Machometum*" não é de João de Gales

##### 1.1. Testemunhos dos manuscritos

Dos testemunhos manuscritos e analisados, colhemos as seguintes informações acerca do TCM: quatro deles (R, O, C, C') não veiculam qualquer atribuição de autor; dois (B, B'), atribuem-na a João de Gales; o ms. lat. 4230

da BNP, que apresenta uma obra quase integralmente coincidente com o *TCM*, diz explicitamente ter sido feito de acordo com o método de Raimundo Hispano; no ms. n. 6 da Catedral de Tortosa, que contém a *Explanatio Symboli*, cuja parte introductória coincide, no conteúdo e na forma, embora com diferente arrumação dos materiais, com o *TCM*, é explicitamente atribuído a Raimundo Martí.

### 1.2. A tradição historiográfica

Ao editar o *TCM*, em 1550, Fabrício atribuiu-o, explicitamente, no título, a João de Gales:

"... Ioannis Galensis Angli, Liber".

Se a atribuição é, aí, clara, já o mesmo se não depreende da leitura atenta do prólogo-dedicatória a Volfgango Ampherat. Nele apelou o editor para testemunhos bio-bibliográficos de Tritémio e de Tiago Filipe de Bérghamo relativos a João de Gales. Fabrício fez mesmo anteceder o prólogo de uma informação bio-bibliográfica do segundo sobre o autor em causa. Ao fazê-lo, quis fundamentar o seu juízo crítico sobre o valor do teólogo inglês em autores já nesse tempo considerados antigos (século XIV) e fidedignos. Ora, acontece, por mais estranho que pareça, que esses cronistas tridentistas, ao fazerem o elenco das obras de João de Gales, não incluíram nele o *TCM*. Isto significa, certamente, que, tendo procurado a pegada histórica da atribuição da obra a João de Gales, Fabrício não a encontrou. Se a tivesse encontrado, tê-la-ia notado. Este facto é deveras significativo, atendendo sobretudo à antiguidade em que se situa (séc. XVI) e ao esforço dispendido para contactar directamente com as fontes, esforço decorrente da seriedade com que editou a obra.

Independentemente do testemunho de Fabrício, sabemos que as obras de J. F. de Bérghamo e de Tritémio (1), sobretudo as deste último, que assinalam e analisam, com preocupação crítica, a obra de João de Gales, não

nos apresentam a mínima referência ao *TCM*.

Igualmente, Bartolomeu de Pisa (2), nas várias abordagens que fez à actividade e obra do mestre galense, nunca se referiu a este opúsculo. Se o *TCM* fosse dele, a omissão do seu nome, por parte dos cronistas citados, teria sido demasiado grave, para ser aceitável. Com efeito, trata-se de cronistas sérios e muito melhor informados do que nós, porque muito mais próximos no tempo e com elementos que não chegaram aos nossos dias.

A primeira atribuição impressa que conhecemos da obra a João de Gales é a da edição de 1550. Fabrício fê-la, a partir de, pelo menos, um dos dois manuscritos de Berlim, e, talvez, de outros, hoje desconhecidos. A análise comparada dos textos mostra-nos o parentesco dessa edição com *B'*, parentesco que é facilmente verificável através do aparato crítico da edição que ora apresentamos. Esta atribuição foi seguida, cinco anos mais tarde, por Josias Simlerus (3); em 1559, por Jonh Balei (4); em 1619, por J. Pitseus (5). Posteriormente, os cronistas deixaram de atribuir a obra a João de Gales, o que é profundamente significativo, na medida em que exprime ou um desconhecimento generalizado da edição, o que não é muito viável em historiadores familiarizados com as bibliotecas do seu tempo (6) ou, o que nos parece mais plausível e sintomático, sugere uma rejeição implícita dessa atribuição. Estão neste caso John Leland, G. Einsengrein, P. Rodulphus, H. Villot, F. Possevino, e Fr. Aug. S. Francisco (7).

G. Voss e Wadding (8) retomaram a atribuição feita, pela edição de 1550, a João de Gales.

Em 1892, o historiador Jonh Little, depois de longa e criticamente se ter debruçado sobre a vida e obra de João de Gales, pôs sérias reservas à autenticidade da atribuição do *TCM* àquele teólogo britânico ducentista. Apoiava-se, fundamentalmente, no silêncio dos mais antigos bibliográficos, como Filipe de Bérghamo e Tritémio. Entretanto, convencido da inexistência total de

manuscritos, sentiu-se incapaz de confirmar as suas suspeitas (9).

A mesma atitude de reserva viria a ter, seis anos mais tarde, Bernardo Hauréau (10), seguido por d'Alençon (11). Hauréau não conseguiu sequer detectar nenhum exemplar impresso da obra. Soube da sua existência através de Josias Simler. Entretanto, induzido em erro por Oudin, chegou a admitir, além da edição de 1550, a existência de uma outra, de 1551.

No final do primeiro quartel do século XX, Th. Accurti transcrevia literalmente, em latim, o que Little escrevera, em inglês (12), sobre a repugnância de atribuir a João de Gales uma obra sem o apoio das fontes históricas.

Posteriormente, outros autores, como A. Dondaine, Angel Cortabarría e Norman Daniel (13), já conhecedores da existência de alguns manuscritos da obra, avolumaram as reservas à sua atribuição a João de Gales e aventaram timidamente a hipótese da sua identificação com uma das *Sumas contra o Alcorão* de Ramón Martí, hoje consideradas perdidas.

Resumindo: o *TCM* foi atribuído a João de Gales pela edição de 1550. Essa atribuição é cada vez mais contestada, ainda que sem argumentos para provar o contrário, como confessa Hauréau. Little e Accurti fundamentam laconicamente a sua relutância em a atribuir a João de Gales na inexistência de manuscritos e de testemunhos antigos. Dondaine apela para incompatibilidade da ignorância arabista do mestre gaulês com a profunda erudição islamo-árabe que se nota no *TCM*. Vamos tentar analisar e desenvolver estes argumentos, à luz de novos elementos de carácter histórico-crítico.

### 3. *Análise da vida e obra de João de Gales*

O franciscano João de Gales nasceu, em data incerta, no Norte do País de Gales; daí os nomes por que é conhecido: Galense, Gallense, Gualense, Guallense, Valense, Vallense, Waleys, Wallius e Welshman (14).

Entrou no convento de Worcester, de que recebeu o nome Wigornense, que, por vezes, lhe é atribuído.

Recebeu os graus académicos em Oxford, onde ensinou como "Regent Master", de 1259 a 1262. De facto o seu nome ainda não aparece citado na crónica de Thomas de Eccleston, O.F.M., que termina em 1259 (15).

Seguidamente foi para Paris (16). Aí recebeu o grau de doutor, foi leitor de teologia, e, a partir de 1280, "Regens in Theologia" (17).

Uma carta do arcebispo Peckam (18) chamou-o à Inglaterra para negociar com Lewelyn, príncipe do Norte de Gales, e submeter à obediência os compatriotas revoltados.

Em 1283, encontramo-lo de novo na cidade do Sena, na qualidade de doutor e de religioso, fazendo parte do júri de cinco doutores que examinaram as doutrinas de Pedro João Olivi (19). Aí pregou, em Abril desse mesmo ano (20).

Morreu em Paris, segundo uns, em 1285 (21), e, segundo outros, em 1300 (22). Diz Rodulpho, seguido por Wadding, d'Alençon e Féret que, já em estado de coma, recuperou a fala, para anunciar, com alegria e decididamente a sua morte:

"Ad patriam pergo" (23).

Gozou de tal fama que, ainda em vida, sobretudo em Paris, foi cognominado de *Arbor vitae* (24). Essa a explicação da árvore esculpida no seu túmulo (25). Tritémio chamou-lhe *Trimegisto*, nome que já antes lhe tinha sido atribuído pelo franciscano Dotze (26).

Tornou-se proverbial a sua capacidade de apreensão e improvisação, referida por quase todos os cronistas. Diz-se que captava e deslindava todos os problemas intelectuais, mesmo os mais difíceis, e que era capaz de falar improvisadamente sobre qualquer assunto. Era um orador fluente, ordenado e profundo (27).

João de Gales foi um escritor prolífero. Wadding (28) faz-se eco da tradição literária que diz remontar aos contemporâneos do franciscano ducentista e, nomeadamente, a Bartolomeu de Pisa e a Tiago de Bérgamo, os quais lhe atribuem cerca de vinte grandes obras. Com d'Alençon (29), seguimos a elenco de M. Hauréau (30), que examinou criticamente essa tradição.

- 1) *Summa collectionum ou collationum, sive Communiloquium ad omne genus hominum*, obra muitas vezes editada (31)).
- 2) *Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum.*
- 3) *Compendiloquium ou Florilegium de vitis illustrium philosophorum et de dictis moralibus eorundem ac exemplis imitabilibus.*
- 4) *Breviloquium de philosophia sive sapientia sanctorum.*
- 5) *Ordinarum vitae religiosae, sive alphabetum*; as três partes desta obra: *Dietarium, Locarium e Itinerarium* encontram-se em algumas edições como livros distintos e independentes.
- 6) *Summa de vitiis et virtutibus ou Monoloquium* (inéditos).
- 7) *Summa justitiae vel tractatus de septem vitiis* (inéditos).  
Enquanto Sbaralea (32) diz que este livro é o mesmo do anterior, Hauréau (33) afirma tratar-se de uma obra diferente.
- 8) *Tractatus de decem praeceptis ou Legiloquium* (inédito).
- 9) *Tractatus de paenitentia*, editado em 1673, em Mogúncia, por Francisco Harold.
- 10) *Manipulus florum*, que foi várias vezes impresso e atribuído a Tomás da Irlanda (Thomas Ibernicus), que o completou (34).
- 11) *Tractatus de poenis inferni* (inédito).
- 12) *Expositio super Pater noster* (inédito).



- 13) *Declaratio regulae fratrum minorum*, Veneza, 1513.
- 14) *Collectio versum* (inérito).
- 15) *Postillae in Evangelium Joannis*.
- 16) *Collationes in Johannem*; este livro, tal como o anterior, foi atribuído a S. Boaventura e incluído na edição vaticana, de 1589, das obras do Doutor Seráfico.
- 17) *Commentarii in omnes epistolas Pauli* (desconhecido).
- 18) *Commentarii in Apocalipsi*.
- 19) *Sermones de tempore et sanctis*, de que se conhecem os mss. da Biblioteca Nacional de Paris e da de Charleville.

Wadding editou o *De Oculo morali aureus libellus Joannis Gualensis* (Roma, 1550; Viterbo, 1656), cuja autenticidade ainda hoje se discute.

Sbaralea (35) atribui a outro João de Gales ou João Welle, que viveu no século seguinte, também ele doutor de Paris e leitor em Londres, e que Wadding confundiu com o nosso Autor, o *In IV libros Sententiarum*.

Foram-lhe ainda atribuídas erroneamente obras de outros autores, mormente do dominicano João de Rideval, que viveu no século XIV. Entre as obras incorrectamente atribuídas conta-se, precisamente, o *De Origine et progressu et fine Machometi, et quadruplici reprobatione Prophetiae eius*, isto é, o *TCM*. Entretanto, esta obra contrasta notoriamente com o perfil científico, com os objectivos e com a metodologia do douto franciscano. Se uma obra é a expressão da cultura e do carácter do seu autor, podemos afirmar que neste caso, atribuir a João de Gales a autoria do *De Origine* equivale a destruir a identidade do seu perfil intelectual. É isso que passamos a analisar.

#### **1.4. Objectivo e metodologia de João de Gales**

Apesar de se situar num contexto cultural todo voltado para a metafísica, João de Gales, no dizer de Hauréau, "n'est pas un métaphysicien;

c'est peut-être le docteur de ce temps le plus étranger à la "métaphysique (36)". Ele era, fundamentalmente, um moralista.

O objectivo fundamental da sua obra era proporcionar aos jovens estudantes e pregadores toda a riqueza da cultura antiga espalhada por manuscritos a que poucos tinham acesso directo (37). Por isso fez dos seus livros um repositório ordenado e acessível de elementos culturais válidos. Os seus livros são como que colectâneas ou antologias do pensamento dos antigos escritores, tanto cristãos como pagãos, em síntese assumida e vitalizada por um espírito penetrante, organizado e moralizador. Esta característica é sugerida pelo título que deu às suas obras principais: *Summa Collectionum* e *Compendiloquium*. Para que não houvesse dúvida acerca da natureza dessas obras, ele próprio as caracterizou explicitamente.

Diz no "explicit" da *Summa Collectionum*:

"... et indulgeant predictorum collectorum pensando eius affectum in colligenda predicta puerilia ad dandam occasionem predicatoribus..." (38).

No *Compendiloquium*, é ainda mais explícito, ao dizer, no primeiro prólogo, como redigiu essa obra:

"Ad imitationem igitur apud predictos flores colligentis, collecta sunt dicta philosophorum gentilium illustrium notabilia et predicabilia, et exempla imitabilia que sunt quasi quidam flores (39)".

Dai o chamar-se também *Florilegium*.

No "explicit" desta obra, muito semelhante ao da *Summa Collectionum*, renova o mesmo pensamento (40).

Naquele tempo, em que a transmissão dos livros passava exclusivamente pela pena dos copistas, o que dificultava a sua multiplicação rápida, as obras de João de Gales foram recebidas com entusiasmo por quantos nelas encontravam reunidos e sistematizados os elementos de que tinham necessidade para a pregação (41). É isto que explica o número elevado de

manuscritos que as transmitiram. Little (42) contou entre 150 a 200 dos séculos XIII a XV, espalhados pelas bibliotecas da Europa; alguns deles contêm várias (até seis) das suas obras. Um manuscrito do *Breviloquium de virtutibus* foi parar à Austrália (43). De 1470 a 1520, diz ainda o mesmo autor, foram feitas 12 diferentes edições impressas de uma ou várias obras simultaneamente.

No facto de ter querido ser eminentemente prático reside a sua força - a aceitação por parte do público culto - e, simultaneamente, a sua fraqueza - o não ter escrito uma obra pessoal. Com efeito, João de Gales refugiou-se demasiado na memória extraordinária de que era dotado, bem como nos livros dos autores antigos que tinha ao seu alcance e nos elementos recolhidos ao longo da sua carreira intelectual. Isso impediu-o de escrever uma obra original, fruto do espírito criativo, tal como fizeram, no seu século, Tomás de Aquino, Duns Escoto e outros. É neste sentido que Little tem plena razão, ao afirmar:

"It is not often that Friar John of Wales ventures to give a criticism of his authorities or an opinion of his own. His works were mere compilations without a trace of originality. He rarely drawst directly on his own experience" (44).

Isto é perfeitamente conciliável com o perfil intelectual que dele faz Wadding, bom conhecedor do seu pensamento e da sua bio-bibliografia, perfil que é aceite por Fr. João de Soto, Cave, Hunter, Féret (45) e outros:

"Erat ei promptum ingenium, solidum iudicium, lingua diserta, eloquium clarum, et in omni disciplina scholastica ita erat exercitatus, ut primo intuitures perciperet, etsi difficillimas; et de quacunque materia, repente etiam proposita, erudite discurrere, et ornate disserere potuerit (46).

João de Gales pôs em prática, ao escrever, aquilo que ele apontava como fundamental na oratória: a oportunidade e a adaptação do discurso às diferentes classes de ouvintes. Tinha consciência de ser um orador que, pela

palavra escrita, ia fornecer elementos variados aos oradores da palavra falada. Daí o ter construído "ordenada, conveniente e utilmente" reservatórios culturais dos mais variados sabores intelectuais, teológico, filosófico, apologético, moralista, histórico e até científico, a que foram beber gerações sucessivas de romeiros da verdade (47).

### *1.5. Erudição de João de Gales*

Em perfeita sintonia com a natureza e os objectivos acima expostos, a erudição de João de Gales é rica e variada. Textos da Bíblia e de escritores cristãos e profanos perpassam e entrecruzam-se, ao longo de vários milhares de páginas, com uma profusão e abertura de espírito que deixam estupefactos quantos, ainda hoje, têm como lema respigar a verdade onde quer que ela se encontre, mesmo que por caminhos religiosa e ideologicamente diferentes do próprio. É certo que nem todos os autores por ele citados foram conhecidos em primeira mão. Nem sequer isso era possível, quer pela quantidade, quer pela extensão dos mesmos, quer ainda pela natureza e pela língua em que nesse tempo se encontravam escritos. Estão neste caso os livros de autores gregos e árabes ainda não traduzidos para latim; desconhecendo João de Gales essas línguas, só indirectamente os podia citar. Quanto aos latinos, embora filologicamente lhe fossem acessíveis, alguns houve, como Virgílio, Horácio, Juvenal e Tito Lívio, que citou a partir de outros autores, como Séneca e S. Agostinho. Aliás, a sua honestidade intelectual era altamente apurada para o seu tempo; frequentemente, ainda que nem sempre, é ele próprio quem nos diz citar em primeira ou em segunda mão.

A erudição grega chegou até ele através das obras de Cícero, Séneca, S. Agostinho, Boécio e Valério que são, juntamente com S. Jerónimo e S. Bernardo, os autores mais citados em toda a sua obra.

Quanto à erudição árabe, bebeu-a nas obras já então traduzidas para

latim e nos escritores do grande arabista hispânico que ele cita frequentemente, Gundissalvo.

Podemos sintetizar a erudição de João de Gales com a enumeração dos principais autores por ele citados.

### **1.5.1. Erudição latina**

Além dos autores já citados, encontram-se frequentemente passagens de autores profanos, como Claudiano, Ovídio, Lucano, Petrónio, Florus, Justino (com o nome de Trogius Pompeius), Suetônio, Macróbio, Vegetius, Julius Frontius, Calcídio, Solino, Valério, Máximo, Macário. Flávio Josefo é sempre citado em segunda mão. Dos autores eclesiásticos, cita Eusébio, S. Ambrósio, S. Gregório Magno, S. Gregório de Nazianzo, Beda Venerável, S. João Crisóstomo, S. Anselmo, S. Isidoro de Sevilha, Vitae Patrum, João de Salisbury (com o nome de Policratus), Rábano Mauro, Alexandre Neckam, Inocência III, Gautier de Lille, Helynandus, Hugo e Ricardo de S. Victor, Alano de Lille, S. António, Papias, S. Boaventura, S. Francisco (Regra), Vicente de Beauvais, Roberto de Grosseteste, Sigeberto e Pedro Afonso.

### **1.5.2. Erudição helenista**

Dos escritores gregos, João de Gales cita explicitamente, a partir das obras já então traduzidas para latim, Platão e Aristóteles. De Platão cita o *Timeu*, o *Fédon* e o *Górgias*; de Aristóteles, a *Ética* (algumas vezes através do "Commentator"), a *Física*, a *Metafísica*, o *De Anima*, o *De Coelo et Mundo*, os *Tópicos*, o *De Animabus*, bem como as obras a ele atribuídas, o *De Vegetalibus* e o *Secretum Secretorum*. Atribui a Plutarco o *Liber de instructione Trajani*, talvez da autoria de João de Salisbury; ao citá-lo, fá-lo sempre através de Policratus.

### 1.5.3. *Erudição árabe*

Os filósofos árabes citados por João de Gales foram-no, como já dissemos, ou a partir das traduções latinas dos mesmos, ou através de Gundissalvo. Concretamente, aparecem-nos citados nos seus livros *Averróis*, que chama sempre "Commentator", com a *Ética*; Avicena, com a *Metafísica*, o *De Anima* e a *Philosophia*; Algazel, com o *De Divisione Philosophiae*. Cita, também, o *Almagesto* de Ptolomeu, que os latinos receberam de fontes árabes.

No *De Oculo Morali*, João de Gales serve-se da autoridade científica de Alhazen, que a edição de Lyon corrompeu para Abategnus. Se esta obra é autêntica, não tinha razão John Little, ao pretender justificar a sua surpresa por este autor árabe não ser citado por João de Gales.

### 1.6. *Conclusão*

De tudo quanto fica dito, podemos tirar algumas conclusões que inviabilizam a atribuição do *TCM* a João de Gales, feita pelos manuscritos de Berlim e, na sua dependência, pela edição de 1550.

- Nada na vida do franciscano galense nos mostra qualquer contacto ou preocupação com os muçulmanos que justifique a redacção de um livro contra eles. A sua existência decorre entre o País de Gales e a cidade do Sena, partilhada pela vida conventual e pela universidade onde foi leitor e "regente" em Teologia.

- A análise do elenco e do conteúdo das suas obras colocam-no num campo científico bem diferente do da polémica islamo-cristã, de que é obra consumada o *TCM*. Nenhum cronista antigo inclui esta obra entre as do douto franciscano. As atribuições feitas pelos manuscritos de Berlim e pela edição de 1550 têm uma fonte comum, são da mesma família, como pode concluir-se facilmente da análise interna dos mesmos, sobretudo se confrontados com os outros manuscritos medievais ou renascentistas. É

possível que João de Gales, tal como S. Tomás e outros teólogos, tenha conhecido em Paris uma cópia da obra em causa. Sabemos que os dominicanos dessa cidade estavam em contacto permanente com os seus confrades catalães que iam na vanguarda dos estudos inter-confessionais com nomes como Raimundo de Penhaforte, Raimundo Martí, Humberto de Romans e Arnaldo de Segarra. Também sabemos que os superiores gerais dos Dominicanos no século XIII, principalmente Raimundo de Penhaforte e Humberto de Romans, levaram estas preocupações a todas as províncias da Ordem. Por seu lado, também os franciscanos viviam intensamente a mesma problemática, no campo pastoral e intelectual. Para justificar a afirmação, bastam-nos os nomes de Raimundo Lulo e Rogério Bacon.

Terá João de Gales possuído algum exemplar do *TCM* e, a partir desse facto, ter-lhe-á sido atribuída indevidamente a autoria? Uma mera hipótese, mas que não é inviável.

- Se é certo que o grande objectivo das obras de João de Gales é, como já dissemos, fornecer aos leitores, sobretudo aos jovens e aos pregadores, materiais seleccionados para as suas reflexões e pregações, e nisto coincide nitidamente com o objectivo do *TCM*, também é certo que, percorrendo uma a uma as páginas dos seus numerosos e volumosos escritos, não encontramos o mínimo indício de preocupações culturais ou religiosas respeitantes aos muçulmanos. Há sim, e já o notámos, preocupações de ordem científico-filosófica e teológico-moral em que, a par de nomes e doutrinas de pensadores latinos e gregos, aparecem os grandes vultos da cultura árabe, então em moda: Alfarabi, Avicena, Averróis, Algazel e Alhazen. Numa obra tão diversificada, como é a do Galense, e tendo em conta os centros culturais que o formaram e informaram, (Oxford e Paris), é estranha a ausência tão marcada da problemática islamo-cristã do seu tempo. Com efeito essas cidades receberam, por influências múltiplas vindas, sobretudo, da Península Hispânica,

da Sicília e do Médio Oriente, os ecos das lutas, a todos os níveis, entre cristãos e sarracenos. De espírito tão poliédrico, seriam de esperar pistas de análise das doutrinas islâmicas e do seu fundador, de tanta actualidade no tabuado da cristandade ducentista. É estranho, por exemplo, que tenha percorrido a história greco-romana para apresentar exemplos de chefes que se deixaram corromper moralmente pelas mulheres ou pela gula (48), e não tenha feito a mínima alusão a Maomé, quando é certo que esse tema era largamente debatido pela literatura cristã ocidental e constitui um dos pontos fulcrais da argumentação do *TCM*.

- As fontes islâmicas que tecem o rendilhado polémico do *TCM*, quais são, entre outras, o *Corão*, *Buhāri*, *Muslim*, *Sira*, são totalmente ignorados por João de Gales. É incompreensível que o autor do *TCM*, ao revelar-se como o expoente máximo da erudição islâmica no Ocidente, tenha escrito as obras de João de Gales. Se o tivesse feito, tê-las-ia, certamente, enriquecido com todo o caudal de conhecimentos islâmicos de que era possuidor. Por outro lado, é impossível que João de Gales, que apenas conhecia alguns autores árabes de carácter científico-filosófico, e sempre a partir das traduções latinas então existentes, tivesse escrito o *TCM*, que cita autores e livros ainda não traduzidos para latim, nem conhecidos, alguns deles, no Ocidente, e sempre a partir do próprio texto árabe. Isto pode confirmar-se, praticamente, pela análise comparada das várias dezenas de citações corânicas do *TCM* com as traduções medievais de Roberto de Ketton e de Marcos de Toledo. João de Gales não conhecia o árabe. O autor do *TCM* era um arabista e islamólogo de tais proporções que não podia eclipsar a sua erudição específica nesse campo sem se auto-destruir culturalmente.

Decorrente de todas estas razões, uma conclusão segura se impõe: João de Gales não é nem podia ter sido o autor do *TCM*.



2. O "*Tractatus contra Machometum*" não é <sup>de</sup> Alexandre de Hales

Negada a autoria do TCM a João de Gales, é oportuno analisar a hipótese da sua atribuição a Alexandre de Hales.

Os antigos cronistas Bartolomeu de Pisa (49), Tiago Filipe de Bérghamo (50) e Tritémio (51) não atribuem qualquer obra sobre este tema ao autor em questão. O primeiro, de que temos conhecimento, a fazê-lo, foi Josias Simler (52) que, paralelamente ao *De Origine...* atribuído a João de Gales, atribuiu a Alexandre de Hales um *De factis Machumatis*. Na sequência dele, G. Eysengrein, P. Rudolfo, Villot, Possevino, J. Gerard Voss, J. S. Sbaralea (53) e outros, consideram João de Gales o autor da obra em questão. A mesma opinião sustentou C. Oudin (54), dizendo tratar-se apenas de uma só obra. Também aqui Oudin provocou celeuma entre os historiadores. Dela se faz eco Sbaralea, ao escrever, no lugar citado:

"Oudinus contendit, librum de factis Mahumedis esse Joannis Guallensis, cui etiam ab ipso Wadingo tribuitur; nihil tamen vetat, quin uterque de ea re scripserit".

Seria ultrapassar os limites deste estudo, pretender provar a existência ou não existência do *De factis Mahometi* de Alexandre de Hales. Inclinamo-nos para a negativa. O fundamento da nossa suspeita reside no facto de o *Tractatus contra Machometum* aparecer em três manuscritos com um colofon que faz lembrar a obra atribuída àquele autor. São eles o B':

"Explicit de processu, ortu et actibus Machometi..."

o C e C':

"Explicit tractatu de ortu, processu et actibus Machometi".

Facilmente, num intuito de simplificação, tão característico de outros tempos, se podia chamar a esta obra *De actibus Machometi*, o título, precisamente, da suposta obra em questão. Por outro lado, a atribuição a Alexandre de Hales pode muito bem ter surgido com um leitor que incautamente

abordou o *incipit* do ms. B:

"Incipit tractatus Galensis de origine..."

em que o "G" de *Galensis* facilmente pode ser lido como "H", dando precisamente *Halensis*.

Estará aqui a origem da atribuição do *De factis Machometi* ao Halense? Queremos crer que sim, enquanto não for provado que ele escreveu, efectivamente, essa obra.

### 3. Raimundo Martí é o autor do "TCM"

Abandonadas as hipóteses de o *TCM* ter tido como autores João de Gales ou Alexandre de Hales, uma terceira hipótese permanece de pé, enfrentando os manuscritos de Berlim e a edição de 1550, que segue aquelas. Trata-se da atribuição desta obra a Raimundo Martí.

É esta hipótese que vamos submeter a aprofundada análise, fundada em argumentos de crítica externa e interna, para podermos estabelecer a tese de que, efectivamente, o *TCM* foi escrito por Raimundo Martí e que, juntamente com a *Explanatio Symboli*, confirma a afirmação plural do cronista seu contemporâneo, Pedro Marsílio: "escreveu diversas obras contra a seita dos sarracenos" (55).

A análise comprobativa de que o *TCM* é da autoria de Raimundo Martí vai processar-se ao longo dos três capítulos seguintes:

- os dois primeiros recolhem os testemunhos de dois contemporâneos de Raimundo Martí que, com ele, constituem o trio mais categorizado de polemistas religiosos dos séculos XIII-XIV. São eles, respectivamente, Ricoldo de Monte Croce (+1297) e Raimundo Lulo (+1316);
- o último capítulo será um estudo aprofundado de crítica interna, referenciado, a par e passo, com as três obras

martinianas de diálogo religioso, já conhecidas: a *Explanatio*,  
o *Capistrum* e o *Pugio*.

NOTAS

- (1) T. F. DE BERGAMO, *Supplementum Supplementi Chronicarum*, Veneza, 1427, fl.236<sup>v</sup>  
TRITEMIO, *De Script. Ecclesiasticis*, Colonia, 1546, p.202.
- (2) BARTOLOMEU DE PISA, *De Conformitate*, IV, pp.308, 337, 340-341, 343.
- (3) JOSIAS SIMLER, *Epitome Bibliothecae Conradi Gesneri*, 1555, fl.98<sup>v</sup>.
- (4) JONH BALE, *Scriptores Illustrium maioris Brytanniae... catalogus*, Basileia, 1559, pp.317-318.  
A longa lista de 39 obras que este autor apresenta e em que inclui o *TCH* demonstra a pouca preocupação crítica que teve em separar as autênticas das espúrias.
- (5) JOANNES PITSEUS, *Relationum de rebus Anglicis, De illustribus Britaniae Scriptoribus*, Paris, 1619, ad ann. 1260, pp.342-344. A observação feita em relação a Bale é ainda mais oportuna em relação a este autor, que atribui a João de Gales nada menos de 43 obras.
- (6) Isto não significa que, com a desactualização histórico-social do diálogo religioso islamo-cristão, a obra não tenha sido posta de lado e, com o tempo, caísse no olvido. Nesse contexto, é mesmo natural que os exemplares manuscritos e impressos da mesma fossem desaparecendo até aos dias de hoje.
- (7) JOHN LELAND, *Commentarii de Scriptoribus Britanicis*, I, Oxonii, 1709;  
G. EINSENGREIN, *Catalogus testium veritatis locupletissimus omnium orthodoxae matris ecclesiae doctorum...*, Dilingae, 1565, fls.118<sup>v</sup>-119<sup>r</sup>; P. RODULPHUS, *Historiarum Seraphicae Religionis libri tres seriem temporum continentes...*, Veneza, 1586, Lib. I, fl.118<sup>r</sup>; H. VILLOT, *Athenae orth. Franc.*, Leodii, 1598, pp.244-245;  
F. POSSEVINO, *Apparatus Sacer*, T.II, Veneza, 1606, p.181; Fr. AUG. S. FRANCISCO, *Certamen Seraphicum provinciae Angliae pro Sancta Dei Ecclesia*, Duaci, 1649, pp.303-304.
- (8) G. VOSS, *De Historicis Latinis*, libri III, Lugduni Batavorum, 1652, lib. II, p.475; LUCAS WADING, *Annales Minorum*, Roma, 1732, p.210.
- (9) "No MSS of the work have discovered, and its authenticity seems very doubtful. It is not mentioned by the earlier bibliographers, such as Philip de Bergamo and Trithem". A. G. LITTLE, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1829, p.148.
- (10) "Cette attribution nous paraît suspecte; mais les arguments nous manquent pour la contredire". HAUREAU, *Histoire littéraire de la France*, 1835, t.25, p.191.
- (11) P. ÉLDOUARD D'ALENÇON, Jean de Galles, in *DTC*, t.8, I col.763.
- (12) "Oppusculum de Origine progressu et fine Mahumetis etc, sat dubiae genuitatis censundum est, quum neque codices mss. estent neque antiqua testimonia, quae faveant Joanni Guallesi". THOMAS ACCURTI, Nota crítica a Sbaralea, in *Supplementum*

- et Castigatio ad Scriptores Trium Ordinum S. Francisci a Waddingo, aliisque descriptos*, ed. nova, t.2, Roma, 1921, p.88.
- (13) A. DONDAINE, *Ricoldiana, Notes sur les oeuvres de Ricoldo da Montecroce*, in "AFP", 37 (1967), pp.155-157. NORMAN DANIEL, *Islam and the West, the making of an Image*, University Press Edinburgh 1966 (reprinted). ANGEL CORTABARRIA, *El estudio de las lenguas en la Orden Dominicana*, "EF", 19 (1970), pp.389-391.
- (14) De "Wallia", forma latina para significar a Gália ou País de Gales.
- (15) Cf. P. NORBERT D'ORAL, O.M. Cap., in *Introd. a Breuiloqui*, Barcelona, 1930, p.7.
- (16) P. ÉLOUARD D'ALENÇON, *o.c.*, t.8, I p., col.762.
- (17) QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, Paris, 1719, p.386.
- (18) *Registrum epistolarum Fr. John Peckam*, ed. C. J. Martin, Londres, 1882-1885, II, pp.421-422.
- (19) Chron-XXIV Gen., in "Annal. Franc.", III, 375; A. 6. LITTLE, *The grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p.144.
- (20) LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française au Moyen Âge*, Paris, 1877, p.150.
- (21) BARTOLOMEU DE PISA, *De Conformitate*, VIII, II parte, p.309; cf. "Annal. Franc." IV, pp.308 e 543; TANNER, *Bibl.*, p.435, in ms Bale-Glyn, ap. P. NORBERT D'ORDAL, *o.c.*, p.8.
- (22) *Chron. XXIV Gen.*, *l.c.*, P. Norberto d'Ordal, *l.c.*,
- (23) PETRUS RODULPHUS, *Historiarum Seraphicae Religionis Libri Tres seriem temporum continentes...*, Venetiis, MCLXXXVI, Lib. I, fl.118<sup>r</sup>; LUCAS WADDINGUS, *Annales Minorum*, Romae, 1732, vol.IV, p.325, n.XXXV; HAUREAU, *Histoire littéraire de la France*, 1835, t.25, p.178; D'ALENÇON, *l.c.*, P. FERET, *La Faculté de Théologie de Paris*, Paris, 1895, t.2, p.378.
- (24) "Propter uberes, quos protulit suae eruditionis fructus ad vitae spiritualis alimentum idoneos, jure quoddam *arbor vitae* communiter indigitari solebat"; WADDING, *l.c.*, HUNTER, *Nomenclator Litterarius*, II, Insbruck, 1606, col.517.
- (25) "Qui promerunt ut *Arbor vitae* sit post mortem vocitatus, et in hujus signum *arbor* sculpta manet in lapide sui sepulchri" BARTOLOMEU DE PISA, *o.c.*, p.309; cf. TRITEMIO, *De script. Ecclesiasticis*, Coloniae, 1546, p.202; LITTLE, *Studies in English Franciscan History*, Manchester, 1917, p.175; WADDING, "Annales", IV, p.325, n.XXXV; J. HYACINTHUS SBARALEA, *Supplementum et Castigatio ad Scriptores Trium Ordinum S. Francisci a Waddingo, aliisque descriptos*, II, Romae, 1921, p.83; FERET, *o.c.*, p.371; D'ALENÇON, *l.c.*, G. CAVE, *Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria*, Oxoniae, 1743, II, p.638<sup>v</sup>; G. GOLUBOVICH, *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Sancta e dell'Oriente Francese*, I, Quaracchi, 1906, n.110, p.136.
- (26) Ap. D'ORAL, *o.c.*, p.9; D'ALENÇON, *l.c.*, FERET, *l.c.*

- (27) "... ut primo intuitu res perciperet et intelligeret difficilimas, et de quacumque materia repente etiam proposita erudite discurrere, et ordinate disserere potuerit".  
JOANNES PITSEUS, *o.c.*, ad. ann. 1260, p.342.
- (28) WADDING, *o.c.*, p.209.
- (29) D'ALENÇON, *a.c.*, col.763.
- (30) HAUREAU, *o.c.*, p.177ss.
- (31) Sem lugar, em 1427; Augsburg, 1475; Ulm, 1418 e 1493 e Estrasburgo, 1485 e 155; além de uma sem lugar e sem data e da inclusão na *Summa Joannis Valensis de regimine vitae, seu Margarita doctorum ad omne propositum* (Veneza 1496), juntamente com o *Breviloquium de virtutibus*, o *Compendiloquium*, o *Breviloquium de Philosophia* e o *Ordinarium vitae religiosae*.
- (32) SBARALEA, *o.c.*,
- (33) HAUREAU, *o.c.*, p.187-188
- (34) TRITEMIO, *l.c.*, WADDING, "Annales", p.199.
- (35) SBARALEA, *o.c.*, art. *Joannes Gualensis Junior*.
- (36) HAUREAU, *o.c.*, p.199; cf. D'ORDAL, *o.c.*, p.9; D'ALENÇON, *a.c.*, col.753.
- (37) "Et quia non omnibus praedicatoribus vacat inspicere et perscrutari multa volumina praedictorum doctorum, collegi in hoc tractatu sive collectione quae potest dici Summa Collectionum sive Comoniloquium quaedam generalia ad instructionem hominum secundum varietatem statum eorum et hoc non solum de libris divinatorum doctorum, sed ex libris gentilium philosophorum".  
*Communiloquium, Prologus, in Summa Joannis Valensis...* ed. Venetiis, 1496, fl.8<sup>v</sup>.
- (38) *Summa Joannis Valensis de regimine vite humane...*, Venetiis, 1496, fls.166<sup>rb</sup>-167<sup>ra</sup>.
- (39) *Ib.*, fl.167<sup>ra</sup>.
- (40) *Ib.*, fl.232<sup>rb</sup>.
- (41) Segundo o editor veneziano de 1496, o beato Bernardino de Feltre, O.F.M., nas suas viagens apostólicas, e os pregadores faziam-se sempre acompanhar apenas pela *Summa Collationum ou Communiloquium*. Do mesmo livro diz Tritémio (*o.c.*, p.202): "... quod praedicatoribus verbi Dei valde necessarium et utile iudico".
- (42) J. LITTLE, *The Grey Friars*, p.149.
- (43) É o ms. da Bibl. Univ. de Sidney; Fisher, Nicholson 23, no século XIV ou XV, fl.165<sup>v</sup>; cf. K. V. SINCLAIR, *MSS médiévaux d'origine franciscaine en Australie*, in "Archiv. francisc. Hist.", 52 (1964), p.371.
- (44) J. LITTLE, *Studies...*, pp.91-92.
- (45) FR. JOÃO DE SOTO, *Bibliotheca Universa Franciscana*, Madrid, 1732, pp.226-228; CAVE, *o.c.*, p.638<sup>v</sup>; HUNTER, *Nomenclator litterarius*, col.517-519; FERET, *o.c.*, p.372.

- (46) WADDING, *Scriptores...*, p.209.
- (47) "Et iste vere philosophie fructus; scire loqui ordinabiliter, decenter et utiliter cum hominibus secundum dignitatem graduum, quantitates aetatum, qualitates statum, condiciones ministeriorum et officiorum sed scire loqui cum regibus decet alloqui eos, cum episcopis prout decet eos alloqui et sic de aliis... et sicut providus explorator debet considerare status eorum et mores ac consuetudines cum quibus confert..."
- Summa Joannis Valensis de regimine vite humane...*, Prologus, fl.2<sup>ra</sup>.
- (48) *Summa collectionum ou collationum, sive communi loquium ad omne genus hominum*, Tertia Distinctio; cap. Tertium; "Quod princeps non debet esse maculatus a sordidante culpa", ed. Augsburg, 1475, fls.26<sup>v</sup>-28<sup>r</sup>.
- (49) B. DE PISA, *o.c.*,
- (50) T. F. DE BERGAMO, *o.c.*,
- (51) TRITÉMIO, *o.c.*,
- (52) J. SIMLER, *Epitome Bibliothecae Gesneri*, 1547 fls.6<sup>r</sup> e 98<sup>v</sup>.
- (53) G. EYSENGREIN, *o.c.*, fl.113; P. RODULFO, *o.c.*, p.13; F. POSSEVINO, *o.c.*, fl.41; J. G. VOSS, *o.c.*, p.472; J. H. SBARALEA, *o.c.*, p.20.
- (54) C. OUDIN, *o.c.*, III, p.113.
- (55) P. MARSÍLIO, *o.c.*, fl.161<sup>v</sup>.





## CAPÍTULO II

### O TESTEMUNHO DE RICOLDO

O ms. lat. 4230 da Biblioteca Nacional de Paris, contém, no fl. 151<sup>v</sup> o título *Tractatus seu Disputatio fratris Ricoldi florentini, ordinis fratrum Predicatorum contra Saracenos et Alchoranum*, seguido imediatamente de um outro que reza assim: *Contra Machometum et legem eius, alius modus procedendi secundum fratrem Raymundum Yspanum, ordinis fratrum Predicatorum*. O primeiro vem repetido de uma maneira simplificada no fl. 159<sup>v</sup>, com a formulação: *Opus fratris Ricoldi florentini, ordinis fratrum Predicatorum, contra Saracenos*. A estes *incipit* correspondem dois *explicit*, exactamente com a formulação dos primeiros e terminados por "Deo gratias", nos fls. 159<sup>r</sup> e 183<sup>v</sup>, respectivamente. Trata-se, indubitavelmente, de um erro do copista, que ele próprio detectou, ao anular o primeiro *explicit* com parêntesis vermelho e com a indicação marginal "vacat".

À primeira vista, somos levados a crer que, tendo excluído o primeiro *explicit*, também deveria ter excluído o respectivo *incipit*. Entretanto não o fez, e tudo nos leva a pensar que tenha sido intencionalmente. Diferentemente das interpretações de P. Mandonnet, A. Dondaine e M<sup>lle</sup> Thérèse d'Alverny (1), proponho a seguinte: o copista pretendeu transcrever o texto do *Tractatus seu Disputatio contra Saracenos et Alchoranum* de Ricoldo, que começa, efectivamente, no fl. 159<sup>v</sup>, com a interrogação "quot sunt dies servi tui?". Por lapso, porém, depois de o ter titulado, passou imediatamente ao texto seguinte, correspondente ao segundo título apontado. Os citados eruditos consideram este título como o começo do texto do *Tractatus seu Disputatio*; eu interpreto-o como o título de um apêndice deslocado da mesma obra, sem excluir a hipótese de se tratar de uma obra autónoma, relacionada com aquela.

É o que nos sugerem o adjectivo pronominal *alius* e o lapso detectado pelo próprio copista. O "outro modo de proceder" apela explicitamente para uma obra anterior com o mesmo conteúdo e diferente forma, o que exclui a hipótese de se tratar da imediatamente anterior no códice, que é uma obra de diálogo judio-cristão, o *Tractatus contra Judeos*, de Bernardo Oliver (fls. 139<sup>r</sup>-151<sup>v</sup>). A obra que, pela temática, justifica o *alius modus procedendi* é o *Tractatus seu Disputatio* de Ricoldo de Monte-Croce. A ser assim, parece-nos que a permanência do primeiro *incipit* e a anulação do primeiro *explicit* foram intencionais. O segundo *incipit* do *Tractatus seu Disputatio*, na sua forma simplificada, seria uma advertência ao leitor para lhe indicar o verdadeiro início da obra. O *explicit* do fl. 183<sup>v</sup>, repetindo a forma integral do primeiro *incipit*, aparece-nos, assim, como o termo de toda a obra.

Resumindo: estamos perante uma só obra, o *Tractatus seu Disputatio contra Saracenos et Alchoranum*, de Ricoldo (2), precedido pelo *Contra Machometum et legem eius* que devia vir depois, como apêndice, por exigência do *alius*. A acta de doação do códice, inserida no fl. 149<sup>v</sup> com letra diferente e posterior, vem em abono desta hipótese (3). Ela diz que contém "doze tratados, o primeiro dos quais é o de *ecclesiastica potestate* e o último o de *mensa pauperum*", o que corresponde, efectivamente, ao conteúdo do códice, contando o *Tractatus seu Disputatio contra Saracenos et Alchoranum* e o *Contra Machometum et legem eius* como uma só obra. O cardeal Ânglico [Grimoard], bispo de Albano, que fez a "doação irrevogável" do códice ao seu sobrinho Urbano Senhoret, clérigo da diocese de Mende, que o recebeu, e o notário, o mestre João Garganta, que deu cobertura legal ao acto, conheciam bem o conteúdo da doação, ao fazerem ou aceitarem a contagem das obras em questão. O códice diz-nos, pois, que o *Contra Machometum et legem eius* contém a mesma matéria do *Tractatus seu Disputatio* de Ricoldo, mas "segundo o método de Raimundo Yspano, da Ordem dos Pregadores".

A análise comparativa dos textos confirma isso mesmo: trata-se, efectivamente, de dois textos paralelos no conteúdo; por vezes, há mesmo aproximações que sugerem uma dependência literária. Quanto ao método de ordenação das matérias, há uma diferença notável entre o utilizado pelo *Contra Machometum* e o do *Tractatus seu Disputatio*, como podemos concluir através de uma breve análise comparativa daquele com o capítulo II deste, que é um esquema de toda a obra, como sugere o próprio título: "Secundo, notandum est quod sit modus tenendum cum eis...". Este facto justifica plenamente a caracterização do "alius modus procedendi". Trata-se, efectivamente, de "outro modo de proceder" em relação ao do *Tractatus seu Disputatio* de Ricoldo. Alguém redigiu, pois, o *Contra Machometum et legem eius*, inspirando-se numa obra de Raimundo Hispano.

Com M<sup>lle</sup> Thérèse d'Alverny, partilho a opinião de que esse "alguém" foi o próprio Ricoldo. Isto confere um valor extraordinário à afirmação de que o método utilizado foi o de Raymundo Yspano, da ordem dos Pregadores. Com efeito, Ricoldo, contemporâneo dos grandes vultos dominicanos ligados directa ou indirectamente ao diálogo religioso islamo-cristão do século XIII, conhecia, certamente, a literatura e os métodos apologético-missionários dos seus confrades. Não atribuiria a Raymundo Yspano o método subjacente ao texto do *Contra Machometum et legem eius*, se não estivesse a pensar numa obra daquele autor, que lhe servisse de fonte e modelo.

Por outro lado, Ricoldo nada lucraria, ao afirmar-se dependente de um autor desconhecido ou medíocre. Só teria interesse intelectual em se escudar numa autoridade de reconhecido valor nesse campo científico. Com efeito, seria impensável que ele, com a craveira científica que lhe era reconhecida e de que ele próprio estava consciente (4), propusesse aos leitores uma alternativa metodológica e de conteúdo ao *Tractatus seu Disputatio contra Saracenus et Alchoranum* que não tivesse, pelo menos igual

valor. Raymundo Yspano devia ser, pois, para ele, alguém a quem reconhecia autoridade científica no seu campo. Esse Raimundo Yspano O.P. só podia ser, ao nível literário, Raimundo Martí, um vulto presente na vida e obra de Ricoldo. Da mesma geração, embora o florentino fosse mais novo, ambos foram dominicanos e se dedicaram como missionários e escritores ao diálogo islamo-cristão. Além disso, Ricoldo mostra conhecer a obra de Martí: cita-o explícita e repetidamente no *Libellus ad Nationes Orientales*. Nele se apoia para fundamentar histórica, escriturística e filologicamente a sua posição face à "obstinação dos judeus" (5).

O valor do testemunho do manuscrito em causa, embora perdendo um pouco a sua força, é pertinente, mesmo na hipótese menos provável de o *Contra Machometum et legem eius* não ter sido redigido por Ricoldo. Ainda que fosse anónimo, seria um testemunho copiado no século XIV, antes de 1348, no contexto cultural e religioso de Avinhão, tão voltado para o diálogo religioso, como o demonstra o elenco das obras da biblioteca papal a que já tivemos ensejo de nos referir noutra lugar (6).

O *Contra Machometum et legem eius* do ms. 4230 da Biblioteca Nacional de Paris é, no dizer explícito do seu autor, a expressão do método, e certamente também do conteúdo, de uma das *sumas* martinianas de diálogo islamo-cristão, hoje consideradas perdidas. Daí o seu valor, para a identificação da mesma.

Ora o texto do manuscrito parisiense corresponde, não só no método, mas também no conteúdo, ao *Tractatus contra Machometum*. A. Dondaine apresentou já uma amostra de correspondência dos dois textos (7). Só que escolheu para documentar a sua hipótese a parte que, a nosso ver, é a menos significativa, isto é, a introdução, em que Ricoldo apresenta demasiado esquematicamente o conteúdo do *TCM*. Para que se possa ajuizar do parentesco das duas obras, apresentamos, a duas colunas, o capítulo mais breve, remetendo

o leitor para a análise directa e global dos dois textos, que hoje editamos também.

*Ms. 4230*

*TCM*

*De secta Saracenorum et quando ortum habuit*

Ostenditur in libro quod dicitur Ciar, qui fuerunt primi saraceni, sectatores Mahometi. Vbi dicitur quod prima mulier, que facta est saracena, fuit Hadiga, vxor eius, et primus vir fuit Ali, filius a Calip, qui erat tunc annorum X. Post istum, Zeita. Post Zeita, Elinbeet, et post hunc Uzmen etc., Et sic fuit receptus ab istis, et multis aliis, tanquam propheta et nuncius Dei. Quorum quidam, sicut dicit Aliquidius intrauerunt legem eius.

Dixit enim, vt habetur in libro qui dicitur Bohari, sibi datum a Deo, quod interficeret seu expugnaret homines, quousque testificarentur quod non est Deus nisi Deus, et quod Mahometus esset nuncius Dei, et darent sibi tributum seu primitias.

Alii fatua simplicitate decepti a Diabolo, credentes ipsum bonum hominem et prophetam Dei.

Alii quia inuenerunt parentes eorum in hoc errore deceptos, et voluerunt eos sequi. De quibus completum est verbum Domini, dicentis: Si cecus ceco ducatum prestat,ambo in foueam cadunt.

Alii propter honorem et multiplicationem temporalium.

Alii propter libertatem lastimoris vite, quia lex Mahometi est lex calamitatis et lastime, viam latam sequens, et multam

*Sequitur quomodo et quando incepit populus seu secta Sarracenorum*

Qui autem crediderunt ei et facti sunt primo Sarraceni, ostenditur in libro qui uocatur Ciar, ubi dicitur quod prima mulier que facta fuit sarracena fuit Hadiga, uxor eius. Et primus masculus fuit Aly, filius Abitalip, qui erat tunc decem annorum. Post istum, Zeit, et post istum Eliubeer, et post istum Uzme, et cetera. Sic fuit receptus ab istis et multis aliis tanquam propheta et nuncius Dei. Quorum quidam, sicut dicit Aliquindis, intrauerunt legem eius.

Qui dixit enim, ut habetur in libro qui dicitur Bohari, sibi dictum a Deo quod interficeret seu expugnaret homines quousque testificarentur quod non est Deus nisi Deus, et quod Machometus esset nuncius Dei, et darent sibi tributum seu primicias.

Alii, fatua simplicitate decepti a Diabolo, credentes ipsum bonum hominem et Prophetam Dei.

Alii, quia inuenerunt parentes suos hoc errore deceptos, et uoluerunt eos sequi, de quibus completum est illud Euangelii: Si cecus cecum ducat, et cetera.

Alii, propter honorem et multiplicationem temporalium.

libertatem in criminibus et lubricitatibus prebens.

Et sic multiplicatus est populus saracenorum post Mahometum.

*De infelicitate et vili morte Mahometi*

Dicitur in libro qui vocatur Bohari, in capitulo Medicine, quod Axa dixit Mahometus fuit maleficiatus ita, quod videbatur ei, quod cognosceret mulieres, et non cognoscebat.

Item in libro Actus Mahometi, quod quedam vidua, nomine Zeineb, obtulit Mahometo oem assatam, et posuit venenum in ea, et specialiter in brachio eius. De qua, vt comedit Bier, socius Mahometi, statim mortuus est. Gustavit autem de illa Mahometus, et licet non statim, tum de illo veneno mortuus est, sicut refert Axa, in libro Bohari, in tractatu Infirmittatis Propheta.

Item dicitur in libro Actus Mahometi, quod inimici eius Arabes veniebant contra eum. Quod cum ille sciuit, animavit suos fortiter ad pugnam, promittens eis adiutorium Dei. Accidit autem, quod fuit deinde deuictus; incidit in foueam, quam fecerant inimici sui. Et hoc nesciebant saraceni. Fuerunt etiam fracti dentes ipsius quatuor primi, et fuit vulneratus in facie et in labio; tandem vix euasit. Ex

Nos autem ostendemus ex subsequentibus, cum auxilio Dei, quod Machometus predictus non fuit Propheta nec nuncius Dei, ostendendo quod non habuit illos quatuor fructus veri Prophete, de quibus supra dictum est, sed potius contrarios, a quibus, iuxta uerbum Domini, falsi Prophete cognoscuntur.

Et sic multiplicatus fuit populus Sarracenorum.

*De infortuniis et morte Machometi.*

De infortuniis Machometi dicitur in libro, qui dicitur Bohari, in titulo Medicine, quod Axa dixit, quod ipse fuit maleficiatus ita, quod uidebatur ei, quod cognosceret mulieres, et non cognoscebat.

Item dicitur in libro Actus Machometi, quod quedam Iudea, nomine Zeyneb, obtulit Machometo oem assatam, et posuit uenenum in ea, specialiter in brachio eius, de qua cum comederet Bixr, socius Machometi, statim mortuus est. Gustavit autem de illa Machometus, et licet non statim, tamen de illo ueneno mortuus est, secundum quod refert Axa, uxor eius, in libro, qui uocatur Bohari, in tractatu Infirmittatis Prophete.

Item dicitur in libro Actus Machometi, quod inimici eius Arabes ueniebant contra eum. Quod cum ille sciuit, animavit suos fortiter ad pugandum, promittens eis adiutorium Dei. Accidit autem ei sic, quod fuit deuictus, et incidit in foueam, quam fecerant inimici sui, et hoc nesciebant Sarraceni. Fuerunt etiam fracti dentes ipsius quatuor, et fuit vulneratus in facie, et in labio, et tandem vix euasit.

hiis omnibus colligitur, quod non fuit verus propheta nec verus nuncius Dei.

Item dicitur in libro Muzlim, in tractatu Oracionis, dixisse Axam, quod Mahometus, in infirmitate de qua mortuus est, maledicebat Judeis et Christiani, quia fecerunt de sepulcris suorum oracula seu ecclesias.

Item dicitur in libro Bohari, quod Mahometus esset grauiter infirmus, dixit suis: Venite, scribam vobis librum, vt non sitis in errore post illum, Tunc dixerunt quidam ex eis: Mahometus est valde grauatus propter dolorem infirmitatis, et habetis Alchoranum; sufficit vobis, Et fuit contencio in domo, Qui fuerunt inter illos qui erant in domo, Quidam dicebant: appropinquate; scribetur vobis liber legis, ne sitis in errore legis post illum, Qui autem [dicebant] aliud, Et postquam multiplicauerunt maledicciones et contenciones, dixit Mahometus: Surgite, Tunc dixit Ibben: Infortunium super infortunium, quod diuisit inter hoc, quod nuncius Dei non prescripsit nobis illum librum.

Ex hiis patet, quod saraceni post mortem Mahometi, remanserunt et sunt in errore...

Item de morte eius dicitur in libro Bohari, in tractatu Matrimonii, quod Axa

Nota hic quod ex eo quod Machometus non presciuit, nec potuit se iuare contra premissa infortunia seu pericula, manifeste colligitur ipsum nec fuisse prophetam, nec nuncium Dei.

De infirmitate Machometi, dicitur in libro, qui uocatur Muzlim, in tractatu Oracionis, Axam dixisse quod Machometus in infirmitate, de qua mortuus est, maledicebat Iudeos et Christianos, quia fecerant de sepulcris Prophetarum suorum oracula, uel ecclesias, Super hoc nota, quod in hoc quod maledicebat peccabat, et in hoc, quod sequitur de oraculis et ecclesis, dicebat falsum.

Item dicitur in libro, qui uocatur Bohari, quod cum Machometus esset grauiter infirmus, dixit suis: uenite; scribam vobis librum, ut non sitis in errore post illum librum, Tunc dixerunt aliqui eorum: Machometus est valde grauatus propter dolorem infirmitatis, et habetis Alcoranum, sufficit vobis, Et fuit contencio inter illos, qui erant in domo, Quidam dicebant: appropinquate, scribetur vobis liber, ne sitis in errore legis post illum, Quidam autem dicebant aliud, Et postquam multiplicauerunt maledicciones et contencionem, dixit Machometus: Surgite, Tunc dicebat Ibanabez: infortunium super infortunium, quod diuisit inter hoc, quod nuncius Dei non scripsit nobis illum librum.

Ex hoc potest colligi quod Sarraceni, post mortem Machometi, remanserunt, et sunt in errore.

Item de morte eius dicitur in libro, qui uocatur Bohari, in tractatu Matrimonii, quod

dixit quod Mahometus mortuus est in domo eius, quia tunc erat dies suus, in quo debebat esse cum ea. Et quando mortuus est, caput suum tenebat inter barbam et pectus Axe, et miscebatur saliuua sua cum saliuua ipsius Mahometi. Et sic mortuus est.

Ex quibus omnibus patet quod mors Mahometi fuit vilis et immunda et abominabilis, et quod talis mors non conuenit prophete nec nuncio Dei. Amen.

Não resta a mínima dúvida: o texto do manuscrito parisiense corresponde, no conteúdo e na forma, ao do *TCM*. Trata-se, efectivamente, do texto de que aquele diz apresentar o método (*modus procedendi*). Isso mesmo se conclui de uma simples análise do sumário das duas obras:

*MS. LAT. 4230 DE PARIS*

*Introductio:*

- Signa veri prophete
- Machometus fuit mendax
- Machometus fuit immundus et peccator
- Machometus non fecit miracula
- Lex Machometi fuit immunda, nociua et mala
- De ueritate et incorruptione Veteris et Noui Testamenti.
- Machometus non fuit praedictus
- Machometus non fuit propheta
- De falsa inspiratione Machometi
- De secta Saracenorum et quando ortum habuit
- De infelicitate et vili morte Machometi

Axa dixit, quod Machometus mortuus est in domo eius, quia tunc erat dies suus, in quo debebat esse cum ea. Et quando Machometus mortuus est, tenebat caput suum inter barbam et pectus Axe, et miscebatur saliuua sua cum saliuua ipsius Machometi, et sic mortuus est. Patet hic quod mors siue finis Machometi fuit uilis, immunda, abominabilis.

Et talis mors nunquam conuenit Prophete uel nuncio Dei.

*TRACTATUS CONTRA MACHOMETUM*

*Introductio:*

- Signa seu fructus veri prophete uel nuncii Dei
- Quod Machometus non fuit Propheta neque nuncius Dei.
- De falsa inspiratione Machometi
- Quomodo et quando inceperit secta seu populus Saracenorum
- Machometus fuit mendax.
- Machometus fuit immundus et peccator
- Machometus non fecit miracula
- Lex Machometi fuit immunda, nociua et mala.
- De infortuniis, infirmitate ac morte Machometi.
- De ueritate et incorruptione Veteris et Noui Testamenti.
- Machometus a Prophetis et a Christo non fuit predictus.

Com uma organização diferente do mesmo material, a correspondência é perfeita dentro de cada unidade temática. O *Contra Saracenos et Alchoranum* transcreve umas vezes e resume outras o *TCM*. Em muitos casos, suprime alguns



dos seus argumentos. Só em quatro o completa com argumentos oriundos de outra fonte. Inicialmente, pensei que essa fonte fosse o próprio Ricoldo. Analisadas, porém, as obras deste autor e perdida a esperança de nelas encontrar a solução do problema, voltei-me para as de R. Martí. A surpresa não se fez esperar, quando cheguei à conclusão sugestiva de que Ricoldo completou o resumo do *TCM*, por ele atribuída a Raimundo Hispano, com elementos da *Explanatio*, que é de Raimundo Martí. Porque esse facto confere uma força extraordinária à prova de que o *TCM* é, efectivamente, de R. Martí, vamos proceder a uma breve análise dos textos paralelos em questão.

- O primeiro é uma prova da morte e sepultura de Cristo, a partir do culto com que os muçulmanos rodeiam o Santo Sepulcro e, simultaneamente, uma justificação de altíssimo valor histórico da liberdade concedida aos cristãos de peregrinarem à Terra Santa, apoiada precisamente nesse culto islâmico.

*MS. LAT. 4230 (8)*

Item per sepulcrum Christi, quod ipsi Sarraceni custodiunt, Confitentur enim illud esse sepulcrum in quo corpus Christi mortuum requieuit.

*Explanatio (9)*

Quod etiam sepultus fuerit, manifestatum est per hoc; sepulcrum eius est in Iherusalem, quod etiam a sarracenis habetur in reuerentia et christiani propter idem de toto orbe illuc peregrinantur, et multa miracula ibi facta sunt e fiunt.

- O segundo texto de Ricoldo é uma invectiva contra a desigualdade de tratamento feita pelo Corão em relação à homossexualidade masculina e feminina. Enquanto a pena a atribuir às mulheres em semelhante situação pode ir até à prisão perpétua, a dos homens consiste numa simples advertência e repreensão. Ricoldo não aceita esta discriminação e, contra ela, lança um dilema a que aplica, por analogia, a doutrina de Martí sobre a igualdade de tratamento da poligamia e da poliandria. O Subiratense utilizara

uma argumentação cerrada em que, partindo da igualdade fundamental de direitos da mulher e do homem, mas reconhecendo uma certa inferioridade estrutural daquela, condena a discriminação jurídica islâmica, que atribui aos homens o direito à poligamia, enquanto nega às mulheres o direito à poliandria. Aponta ironicamente dois caminhos possíveis: ou o do alargamento desse direito às mulheres, ou o da sua abolição em relação aos homens, para se fixar, apoiando-se na lei natural, na segunda disjuntiva.

*MS, LAT, 4230 (10)*

"... Et principaliter in mulieribus magis agrauavit quam in viris. Dicatur contra hanc immundissimam legem sic: aut scelus hoc est graue, aut leue. Si grauitur, sic leuiter pertrasiuit cum viris; si leue, cur tam grauitur indicauit mulieres pro hoc scelere perimendas?

*Explanatio (11)*

... Primo quia virorum et mulierum similis est conditio, ergo si unus vir est unius mulieris, et una mulier debet esse unius viri. Item, concupiscentia mulieris vehementior est quam viri, ergo magis subueniendum est ei de multitudine virorum, quam viro de multitudine mulierum, ut quod Machometus statuit pro viris, statueretur pro mulieribus, quod utique natura vel consuetudo non patitur...

Quod si quis dicat quod propter odium, vel iram, vel feditatem, qualis est lepra, vel propter deformitatem, vel esterilitatem debeat uxor dimitti, sicut faciunt sarraceni, quia ipsas et sine causa, et ex leui causa dimittunt, respondendum quia, hoc dato, licebit id ipsum mulieribus ex necessitate, cum minus consulendum sit eis quam viris, et longe magis indigeant subleuari propter imbecillitatem cordis et prauitatem intellectus, et quia etiam non sunt serue sed socie".

- A terceira interpolação feita por Ricoldo ao TCM é uma aplicação do argumento a *fortiori*, por ambos utilizado para provar que, se o Corão é digno de crédito pelo facto de Maomé e os seus seguidores serem

fidedignos, também a Lei e o Evangelho o são.

O ms. parisiense 4230, numa primeira fase, estabelece esse paralelismo apenas entre o Corão e o Evangelho, para, seguidamente o estender, *a pari*, aos livros de Moisés e dos Profetas:

'Et idem dicendum est de libros Moysi et Prophetarum, qui fuerunt et sunt in tot naciones et populus recepti, et divulgati, et multiplicati' (12).

Embora nem o *TCM*, nem a *Explanatio*, façam a aplicação deste argumento aos livros dos Profetas, o autor do ms. parisiense captou-o facilmente do contexto daquelas obras, para o poder atribuir a Raimundo Martí.

- O último texto interpolado por Ricoldo é um pequeno parágrafo, no qual acrescenta às cinco causas justificativas da adesão dos muçulmanos ao islamismo uma sexta, que consiste na laxidão da lei de Maomé, aberta aos crimes e à inconstância. Oportuna, no contexto das outras causas da expansão do islamismo, a causa proposta por Ricoldo é uma síntese do longo capítulo sobre as leis do *TCM* e não é alheia à *Explanatio* quando, a propósito da *vida eterna*, compara a felicidade que o homem encontra na vivência da sua dimensão espiritual àquela que os muçulmanos pretendem encontrar nos prazeres corporais.

*MS, LAT, 4230 (13)*

Alii propter libertatem lastimoris vite, quia lex Machometi est lex calamitatis et lastime, viam latam sequens, et multam libertatem in criminibus et lubricitatibus prebens.

*Explanatio (14)*

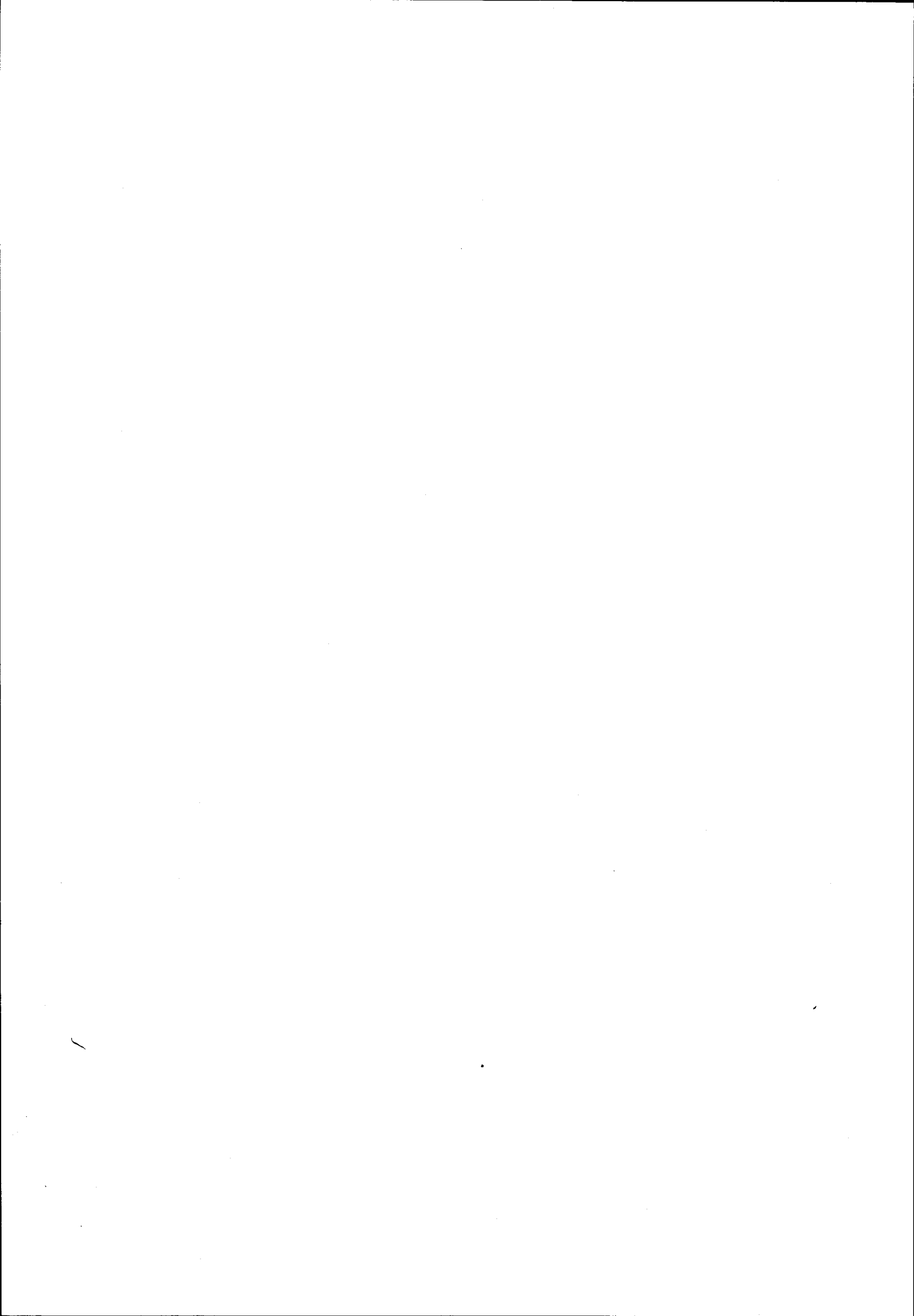
Bona enim temporalia et delectabilia corporis, ut sunt, cibus et potus et coitus et similia non sacciant appetitum anime, que naturaliter appetit summum bonum.

De todo este articulado, chegamos à seguinte conclusão: o autor do *Contra Sarracenos et Alchoranum* do ms. lat. 4230 da Biblioteca Nacional de Paris, ao dizer que escreveu essa obra segundo o método de Raimundo Yspano, apresentou-nos a prova de que o *TCM*, que ele resume, é da autoria de Raimundo Martí, tal como as poucas interpolações que ele foi buscar à *Explanatio Symboli Apostolorum*, também do mesmo autor.

Para facilitar o acesso ao *Contra Machometum et legem eius* de Ricoldo, editamos o ms. 4230 da Biblioteca de Paris como Anexo 1, nas páginas 1041-1065.

NOTAS

- (1) P. MANDONNET, *Fra Ricoldo de Monte-Croce, pélerin en terre sainte et missionnaire en Orient*, "RB", 2 (1893), pp.603-604; A DONDAINE, *Ricoldiana, Notes sur les oeuvres de Ricoldo da Montecroce*, in "AST", 37 (1967), pp.149-157. Este manuscrito foi objecto, *in loco*, de um diálogo, muito proveitoso para mim, com M<sup>lle</sup> M. Th. d'Alverny.
- (2) Esta obra é, efectivamente, a que aparece em outros manuscritos e edições, com os títulos: *Contra sectam Mahumeticam, Confutatio Alchorani, Improbatio Alchorani, Propugnaculum Fidei, Contra Legem Machometi, Tractatus contra Saracenos et Alchoranum, Libellus contra legem Sarracenorum*, etc.
- (3) A "acta" foi escrita e assinada em Avinhão, no dia 5 de Fevereiro de 1384.
- (4) Ricoldo dá-nos conta, na Introdução ao *Tractatus seu Disputatio contra Saracenos et Alchoranum*, do seu *curriculum* arabista e islâmico e da preparação para escrever a obra.
- (5) Cf. RICOLDO, *Libellus ad Nationes Orientales*, ed. A. DONDAINE, a.c., pp.164-167.
- (6) Cf. o capítulo dedicado ao *Pugio Fidei*. Ao estudarmos a história dos manuscritos, referimos o peso das obras de diálogo religioso na biblioteca papal de Avinhão.
- (7) A. DONDAINE, a.c., pp.152-154.
- (8) BNP, ms.4230, fl.152<sup>ro</sup>.
- (9) *Exp.*, 478, 52-54.
- (10) BNP., ms.c., , fl.155<sup>ro</sup>.
- (11) *Exp.*, 489, 12-490, 47.
- (12) BNP, ms.c., fl.155<sup>vo</sup>.
- (13) *Ib.*, fl.158<sup>vo</sup>.
- (14) *Exp.*, p.403, 46-47.



### CAPÍTULO III

#### O TESTEMUNHO DE RAIMUNDO LULO

Em apêndice documental a um estudo anterior sobre os métodos apologéticos de Raimundo Martí e Raimundo Lulo (1), divulguei cinco pequenos textos escritos pelo segundo, portadores de um episódio interessantíssimo, que pode contribuir, indirectamente, para deslindar o problema da autoria do *Tractatus contra Machometum* (2). Trata-se de um célebre encontro de "um certo cristão religioso" com o rei "Miramoli" de Túnis. Do cotejo dos cinco textos, que mutuamente se completam, redigimos um texto sincrético que nos permitiu caracterizar historicamente o episódio e seus intervenientes (3). Dada a sua importância, e apesar de já o termos analisado anteriormente, noutra perspectiva, transcrevêmo-lo aqui, ligeiramente retocado: libertamo-lo do emaranhado das notas bibliográficas, dotando-o, assim, da simplicidade e clareza das origens:

«Conta-se que, ainda não há muito tempo, um certo cristão religioso, bom conhecedor da história e língua árabe, foi a Túnis disputar com o rei chamado Miramoli.

Aquele religioso, porque não era muito esclarecido em ciências lógicas e naturais, embora o fosse bem e competentemente em ciências morais, provou em árabe, em função de tal moralidade, por costumes e exemplos, que a Fé e a lei de Maomé eram errôneas e falsas, coisa fácil de provar.

O dito rei sarraceno, que era conhecedor das ciências lógicas e naturais, compreendeu que as provas eram verdadeiras; concordou com as suas palavras e disse que aprovaria a Fé dos cristãos. Afirmou ainda: "Não mais quero ser sarraceno; contudo, prova-me a tua Fé por razões necessárias e far-me-ei cristão com todos os homens do meu reino, sob pena de decapitação". Então o religioso, que não era muito culto em filosofia e teologia, disse: "a Fé dos cristãos é tão sublime que não pode provar-se por razões necessárias; acredita-se positiva e simplesmente. Eis o Símbolo escrito em árabe. Acredita nele e salvar-te-ás". O religioso dissera assim porque, embora

letrado e honesto, era apenas positivo e não probativo com razões.

O rei ripostou maliciosamente: "Isto não é prova nenhuma; pelo contrário, tudo é positivo. Assim, eu não trocaria o crer pelo crer; de muito bom grado trocaria o crer pelo compreender a verdade. Portanto procedeste muito mal porque reprovaste a lei que eu tinha e agora não podes provar-me com razões a tua, ficando eu sem lei, já que não sou cristão, nem sarraceno, nem judeu".

Então o rei fê-lo vilipendiar e expulsar desonestamente, com todos os companheiros, do seu reino. Eu vi este religioso e os seus companheiros e falei com eles.

Além disso, aquele religioso sabia falar hebraico e disputava frequentemente em Barcelona, entre outros, com um certo judeu muito letrado e mestre em hebraico. Este judeu contou-me algumas vezes que repetidamente dissera àquele religioso que se lhe promettesse compreender na sua Fé aquilo em que acreditava, se faria cristão. O religioso respondia que não poderia compreender. Por isso, o judeu continuou como antes, desprezando a nossa Lei como improvável e falsa.

Narrei todas estas coisas pelo seguinte: se o dito religioso tivesse sabido apresentar razões concludentes e insolúveis acerca da nossa Fé, de tal maneira que o rei não tivesse podido resolvê-las (essas razões estão implícitas na Sagrada Escritura e estou certo de que se encontram nos meus supra-citados livros, como pode verificar-se nos mesmos), ter-se-ia feito cristão e, conseqüentemente, muitos outros (4). Com efeito, o santo rei de França, Luís, foi por esse tempo a Túnis com o seu grande exército e se o predito rei dos sarracenos tivesse estado de acordo, toda a sua pátria seria já fiel e assia seria recuperada a Terra Santa (5). Considere portanto a consciência a condenação daqueles que podem fazer o bem e para isso são designados e não só o não fazem, como até o negligenciam profundamente).

Ao descrever este episódio, R. Lulo tinha consciência de que se tratava de um facto histórico. As expressões "ulterius accidit" e "ulterius dico et etiam juro..." com que começa e termina, respectivamente, a versão do *Liber de Fine* fazem-nos pensar assim. Além disso, seria ridícula e desonesta a quántupla narração do mesmo, se não correspondesse à verdade dos factos. Para além de histórico, o episódio era bem conhecido e andava de boca em boca,



como nos sugerem as versões da *Disputatio Fidei et Intellectus*, da *Convenientia Fidei et Intellectus* e do *Liber de Acquisitione Terrae Sanctae*, ao começarem a descrição com o "conta-se" (*narratur*). Lulo diz ainda que ele próprio conhecia pessoalmente o interlocutor cristão, com quem falou acerca deste episódio: "Eu vi este religioso e os seus companheiros e falei com eles".

A descrição que Lulo faz dos personagens não nos deixa a mínima dúvida acerca da sua identidade: O rei de Túnis é o célebre Abū Abdallah Muḥammad I al-Mustansir (1249-1277), que em 1253 se fez proclamar califa e que Lulo denomina por Miramolinus, Murmiamoli ou Miramoli, que significa Emir dos crentes (*amīr al-mu'minīn*).

O perfil intelectual e moral que Lulo traça do Miramolim é o de um homem letrado, "perito em lógica e em ciências naturais", um homem aberto ao diálogo, sensível à verdade do outro e capaz de reconhecer o seu próprio erro. Isto corresponde plenamente à ideia que os contemporâneos faziam de al-Mustansir, a ponto de, com Marsílio, lhe chamarem "o bom rei de Túnis" (6).

O "cristão religioso", de quem falam os textos, é certamente Raimundo Martí, ainda que o seu nome não apareça, como é normal, nos escritos do erudito maiorquino, que não costuma identificar os seus personagens. Aliás, neste caso, não era necessário fazê-lo porque se tratava de um episódio conhecido e relativamente recente. Com efeito, quando Lulo escreveu *Blanquerna*, em 1238, ainda Martí era vivo. A partir do convento dominicano de Santa Catarina, de Barcelona, ele irradiava ao perto e ao longe a fama de arabista e hebraísta insigne. Talvez por isso, a descrição veiculada por *Blanquerna* é lacónica e anedótica. Com o tempo, o episódio foi-se desvanecendo na memória dos leitores. Por isso, tornou-se necessário pormenorizá-lo mais nos livros posteriores, num *crescendo* gradual até ao *De Acquisitione Terrae Sanctae*, escrito vinte e sete anos depois de *Blanquerna*.

O testemunho de Lulo acerca da actividade de Martí tem um valor extraordinário, na medida em que o maiorquino tinha como objectivo fundamental denegrir a imagem do Subiratense, precisamente nos campos missionários e cultural. Segundo Lulo, a conversão dos muçulmanos era possível através da utilização exclusiva da sua "Arte" das "razões necessárias"; segundo Martí, "a fé dos cristãos é tão alta que não pode provar-se pelas mesmas razões necessárias". Trata-se do clássico binómio "fé-razão", que Lulo pretendeu equacionar em termos polémica e dialecticamente opostos, mas que, na prática, eram complementares em ambos os pensadores. Com efeito, nem Lulo era tão racionalista que não admitisse, como admitiu de facto nas suas obras, o valor da fé, nem Martí era tão "positivo" e moralista que não se servisse dos argumentos racionais, tão presentes ao longo do *Pugio*, do *Capistrum* e da *Explanatio*.

Ainda que não com o exagero apontado por Lulo, a apologética de Martí caracteriza-se, pela maneira "positiva" como expõe a doutrina. Mais do que intoxicar o interlocutor com silogismos e argumentos desenraizados do mundo real, à boa maneira luliana, o douto dominicano enriqueceu os seus diálogos com ilustrações oportunas, arrancadas à vida e à cultura dos seus opositores. A grande originalidade histórico-cultural da obra martiniana advém-lhe, sobretudo, da exuberância e oportunidade com que assimila, e integra as culturas judaica e islâmica e, simultaneamente, as "autoridades" bíblico-cristãs. Essa particularidade, que constitui o segredo do seu êxito, numa época decididamente voltada para a cultura judaico-islâmica, exigia da parte de Martí um conhecimento profundo das línguas hebraica e árabe. Este perfil cultural corresponde perfeitamente à apreciação que toda a tradição fazia de Martí; Pedro Marsílio caracterizou-o como "filósofo em árabe, grande rabino e mestre em hebraico". Lulo teve o cuidado de notar explicitamente essas características ao dizer, por um lado, que Martí "provou em árabe... por

costumes e exemplos, que a Fé e a lei de Maomé eram errôneas e falsas" e, por outro, que "aquele religioso sabia falar hebraico e disputava frequentemente em Barcelona, entre outros, com um certo judeu muito letrado e mestre em hebraico" (7).

O próprio diálogo, em árabe, sobre a religião muçulmana com um homem da craveira cultural de al-Mustansir, o rei muçulmano que, então, exercia maior projecção político-diplomático e cultural sobre o Ocidente cristão (8), corroborado pelo seu conteúdo (*a falsidade da fé e da lei de Maomé*) e, bem assim, pelo método (*por costumes e exemplos*), quadram perfeitamente com o *Tractatus contra Machometum*. Com efeito esta obra constitui o melhor exemplo conhecido de refutação da profecia ou doutrina islâmica. O fulcro da argumentação reside na prova de que a lei de Maomé, nas suas mais diversas articulações, é incompatível com a suposta origem divina e com a santidade exigida ao verdadeiro Profeta.

O método utilizado pelo *TCM* corresponde bem ao apontado por Lulo em relação ao diálogo com al-Mustansir e ao utilizado por Martí nas outras obras dele conhecidas. Consiste na utilização de costumes e exemplos da vida e Lei de Maomé e dos muçulmanos, hauridos nas fontes mais sagradas do islamismo: o Corão e os *hadit-s Buhāri* e *Muslim* e a *Sira*.

A aproximação do diálogo de Martí e do rei tunisino com o *TCM* toma uma maior consistência se introduzirmos no jogo um novo dado, a *Explanatio Symboli Apostolorum*, escrita em 1257, portanto, contemporânea do *TCM*. Tratando-se de uma obra apologética da fé cristã, tal como sugere o título, faz um todo com o *TCM* no campo do diálogo religioso islamo-cristão. Enquanto o *TCM* constitui uma refutação da religião islâmica, a *Explanatio* é uma apologia do cristianismo. Há entre estas duas obras um ar de família; são dois momentos ou pólos da mesma realidade, que é a defesa do cristianismo; a primeira, jogando pela negativa, exclui a pretensa autenticidade do islamismo;

a segunda, pela positiva, fundamenta a fé do cristianismo.

Ora tudo isto ganha sentido se analisarmos atentamente o texto do episódio narrado por Lulo. Al-Mustansir concordou com a prova da falsidade da lei islâmica, apresentada por Martí. Foi uma prova oral, em árabe, mas que poderia ter tido como texto de apoio o *TCM*:

"O dito rei sarraceno" compreendeu que as provas eram verdadeiras; concordou com as suas palavras e disse que aprovaria a Fé dos cristãos. Afirmou ainda: "não mais quero ser sarraceno".

Mas, tratando-se de um homem culto, "conhecedor das ciências lógicas e naturais", o Miramolim não se contentou com a desmontagem e condenação da sua religião, para aderir ao cristianismo. Porque não "trocaria o crer pelo crer" se o novo "crer" o não conduzisse a "compreender a verdade", exigiu ao interlocutor a prova da veracidade da sua própria religião:

"prova-me a tua Fé, por razões necessárias, e far-me-ei cristão com todos os homens do meu reino".

Exigia-lhe, pois, uma prova ou exposição do dogma cristão, o que equivale a uma exposição do *Símbolo*. Foi isso mesmo que o religioso compreendeu, tanto mais que essa exigência ia de encontro àquilo que ele propusera previamente como plano do diálogo. Com efeito, ante a exigência de al-Mustansir, o interlocutor apressou-se a apresentar-lhe por escrito, em árabe, o solicitado: "Eis o Símbolo, escrito em árabe. Acredita nele e salvar-te-ás".

Entretanto, testemunha Lulo, o rei não gostou da exposição, por ser demasiado "positiva" e ele estar mais voltado para as provas de carácter racional ou, como prefere dizer o Maiorquino, para as "razões necessárias":

"Fizeste muito mal, porque reprovaste a lei que tinha e agora não podes provar-me com razões a tua, ficando eu sem lei, já que não sou cristão, nem sarraceno, nem judeu".

É que, ao contrário de Lulo, o interlocutor cristão do diálogo estava

convencido de que a Fé cristã é objecto mais da intuição do que do raciocínio filosoficamente estruturado:

"a Fé dos cristãos é tão sublime que não pode provar-se por razões necessárias; acredita-se positiva e simplesmente".

Por detrás desta atmosfera, que envolve, como conteúdo, a exposição da fé cristã e, como método, as provas positivas bíblico-teológicas do *Símbolo*, a que se refere o texto luliano, podemos descobrir, facilmente, o perfil da *Explanatio Symboli Apostolorum*.

Raimundo Martí dialogou, pois, em dois tempos, com al-Mustanşir:

- Num primeiro tempo, sobre o tema e com o método que caracteriza o *Tractatus contra Machometum*, em nada altera a questão, o facto de o texto ou os tópicos do diálogo estarem já escritos, ou terem sido escritos posteriormente, quer em latim, quer em árabe.
- Num segundo tempo, o diálogo incidiu sobre o tema que caracteriza o texto latino da *Explanatio Symboli Apostolorum*, apoiando-se num texto previamente escrito em árabe, o qual, ainda segundo Lulo, utilizava um método marcadamente "positivo" e facilmente identificável com o daquela obra martiniana.

NOTAS

- (1) J. LAVAJO, *Um confronto...*, pp.24-26.
- (2) *Blanquerna*, cap.84, n. 5 ed. Miguel Batllori y Miguel Caldentey, Madrid, B.A.C., 1968, p.432; *Disputatio Fidei et Intellectus*, Pars I, ed. Salzinger, *Opera Omnia*, IV, 89, Moguntiae, 1729, p.2; *Convenientia Fidei et Intellectus*, Pars III, ed. Salzinger, *Opera Omnia*, IV, 119 Moguntiae, 1729, p.4; *Liber de Fine*, in "Divi Raymondi Lulli Martinis doctorisque illustrati Libellus de Fine, Palmae Balear, 1665, dist. I, pars V, pp.52-55; *Liber de Acquisitione Terrae Sanctae*, ed. E.Longpré, O.F.M., in "Criterion" 3 (1927), pp.276-277.
- (3) J. LAVAJO, *Um confronto...*, o.c., pp.5-7.
- (4) O *Liber de Acquisitione Terrae Sanctae* e o *Convenientia Fidei et Intellectus* terminam aqui, continuando a narração apenas o *Liber de Fine*, historicamente precioso e que não foi ainda explorado, que me conste, em relação a este tema.
- (5) No *De Fine*, Lulo expõe pormenorizadamente, tal como o faria cinco anos mais tarde, no *De Acquisitione*, a estratégia bélica que, segundo ele, arruinaria totalmente o império árabe. A invasão cristã deveria começar pela Andalusia, e avançar depois sobre a Africa e, mais concretamente, sobre Túnis, porta fácil para a entrada no Egipto e na Terra Santa. É este o significado global que dá à tão desejada como malograda conquista de Túnis, por Luís IX de França, em 1270, e que corresponde, de facto, aos planos do rei francês: "quod prius irent ad expugnandum regnum Tunicii, antequam in Terram Sanctam, sive in Aegyptum transirent". GODOFREDO BELLOLLOCO, *Vita et sancta conversatio piae memoriae Ludovici quondam Regis Francorum*, in *Recueil des Histoires des Gaules et de la France*, t.XX, ed. de P Daunou e J.Naudet, Paris, 1894, p.21.
- (6) PEDRO MARSÍLIO, o.c., fl.161v.
- (7) Trata-se do rabino Moisé Ben Nahman, conhecido por Moisés de Gerona ou, ainda, por Bonastrug de Porta, o interlocutor, pela parte judaica, da célebre disputa de 1263, em Barcelona, de que foi arguente principal, pela parte cristã, Paulo Cristiano, e em que participou, provavelmente, Raimundo Martí.
- (8) O Ocidente cristão, sobretudo S. Luís de França e Jaime I de Aragão alimentaram pertinentemente a esperança da conversão de al-Mustangir ao cristianismo. Com ele, operar-se-ia um espectacular regresso do seu povo a Cristo e a sua terra tornar-se-ia campo de operações para a reconquista da Terra Santa. Devem interpretar-se neste contexto as diligências missionárias e diplomáticas de S.Raimundo de Penhaforte e de Raimundo Martí junto dos três reis. Cf. J. Ch. LAVAJO, *Um confronto...*, pp.21-23.

## CAPÍTULO IV

### A ANÁLISE COMPARADA PROVA QUE O TCM É DE R. MARTÍ

#### I. O CONTEÚDO E A FORMA

Argumento de capital importância para provar que o *TCM* é da autoria de R. Martí é o do paralelismo e até coincidência de conteúdo e de forma que existe entre esta obra e as que foram certamente escritas pelo erudito dominicano catalão. Num primeiro tempo, analisaremos exclusivamente esse paralelismo com a *Explanatio Symboli Apostolorum*; num segundo tempo, com o *Capistrum Judaeorum* e com o *Pugio Fidei* e, eventualmente, quando fôr o caso, também com a *Explanatio*.

##### 1. O *TCM* e a *Explanatio*

A análise comparada, interna e externa, das duas obras descobre tais semelhanças que apela para a intervenção de um mesmo espírito unificador na sua origem. Apesar de os objectivos serem distintos, a escolha dos respectivos materiais mostra o seu carácter de complementaridade e, em certos casos, de interpenetração.

É esta problemática que passamos a analisar, tematicamente, comparando os lugares paralelos mais salientes.

##### 1.1. *Incorruptibilidade, veracidade e integridade da Sagrada Escritura*

Como o autor afirma logo no prólogo, o objectivo da *Explanatio* é provar e expor o Símbolo, "principalmente através dos livros do Antigo e do Novo Testamento". Trata-se, pois, de uma obra apologética de cariz predominantemente teológico-bíblico. Essa a razão porque o autor sentiu a

necessidade de provar previamente a incorruptibilidade, veracidade e integridade dos livros da Sagrada Escritura com uma longa introdução a que deu por título *Quod libri Veteris et Novi Testamenti sunt integri et incorrupti* (1). Essa introdução integra três espécies de argumentos:

- autoridades do Antigo e Novo Testamento;
- argumentos históricos;
- o Corão.

A argumentação termina, à boa maneira escolástica, com uma resposta, em forma de dilema, a uma dificuldade séria levantada pelos muçulmanos, que afirmam ter sido o nome de Maomé predito pelos livros da Sagrada Escritura.

Não há dúvida de que esta longa introdução escriturística faz parte integrante, e até essencial, do todo. Trata-se de uma obra destinada a cristãos cultos vivendo no meio de muçulmanos e, sobretudo, aos missionários. Mas visava também, indirectamente, os próprios muçulmanos e todos os cristãos expostos ao perigo de por eles serem influenciados na fé. O autor julgou necessário garantir a força probativa do instrumento de que iria servir-se: a Sagrada Escritura. Foi isso mesmo que quis deixar bem explícito, ao introduzir a argumentação:

"primo oportet monstrare eosdem libros incorruptos esse et veros, scilicet, quod permanserunt integri et incorrupti, sicut editi sunt a Spiritu Sancto" (2),

A mesma convicção de que a introdução faz parte integrante da *Explanatio* ressalta do final daquela, quando afirma:

"Ostensa igitur veritate et sinceritate librorum, ad explanationem simboli redeamus" (3).

Ora este mesmo estudo sobre o valor da Sagrada Escritura encontramos-lo, substancialmente, em duas outras suas contemporâneas: no *Contra Machometum et legem eius*, de Ricoldo, que o apresenta explicitamente como o



"modo de proceder segundo Fr. Raimundo Yspano, O.P.", que sabemos ser R. Martí, e no *Tractatus contra Machometum*, que é a fonte desse "modo de proceder" e com ele coincide também material e formalmente, como já tivemos ocasião de provar.

Para mais facilmente nos apercebermos do grau de parentesco que une os três textos, aqui deixamos o sumário dos mesmos, a duas colunas e com as respectivas listas de citações bíblico-corânicas, que servem de marcos ao traçado lógico-doutrinal.

<i>Explanatio</i> (pp. 452-455)		<i>CMLE</i> e <i>TCM</i> (pp. 14-21) (pp. 32-49)
<i>A. Testamento</i>		<i>Argumentos da razão</i>
Deut. 4, 2		Ad hominem
Prov. 30, 5-6		"crebra fama"
Apoc. 22, 18-19		<i>Argumentos corânicos</i>
IV Reg. 17, 6		5, 46/42-47/43
" " 24, 12		15, 9
" " 25, 9		5, 48
Jer. 40, 1		2, 130/136
Dan. 13, 5		6, 155/154
I Esd. 7, 6-14		5, 72/68
Neh. 8, 1-2		5, 50/46
II Mac. 2, 3		
<i>Novo Testamento</i>		<i>Novo Testamento</i>
Mt. 23, 2-3		Mt. 23, 2-3
" 23, 5-7		" 23, 5-7
" 5, 17-18		" 5, 17-18
Lc. 21, 33		Lc. 21, 33
<i>Argumento Histórico</i>		<i>Argumento Histórico</i>
Mt. 28, 19	(ausente no <i>CMLE</i> )	Mt. 28, 19
Mc. 16, 15	(ausente no <i>CMLE</i> )	Mc. 16, 15

*Argumentos Corânicos*

61, 14; cfr. 5, 111-113  
3, 45/52  
5, 46/42-47/43  
15, 9  
5, 48  
2, 130/136  
6, 155/154  
5, 72/68  
5, 50/46  
2, (Sura da Vaca)  
10, 94

*Anúncio bíblico de Maomé*

Habac. 3, 2  
Num. 3, 27  
Jo. 14, 26  
" 14, 16-18

*A. Test. e Apocalipse*

Ez 1, 16  
Deut. 4, 2  
Prov. 30, 5-6  
Apoc. 22, 18-19  
IV Reg. 17, 6  
" " 24, 12  
" " 25, 9  
Jer. 40, 1  
Dan. 13, 5  
I Esd. 7, 6-14  
Neh. 8, 1-12  
II Mac. 2, 3

*Anúncio bíblico de Maomé*

Habac. 3, 2  
Num. 3, 27  
Jo. 14, 26  
" 14, 16-18

Da análise comparativa do quadro precedente, conclui-se que se trata, efectivamente, de um mesmo esquema, ordenado e desenvolvido diferentemente, em consonância com os objectivos das obras em questão.

O *TCM* e o manuscrito parisiense 4230 coincidem na ordenação da mesma matéria. Divergem apenas no seguinte: o primeiro inclui apenas duas citações bíblicas, ausentes no segundo (*Mt.* 28, 19 e *Mc.* 16, 15), para mostrar o universalismo da mensagem cristã (4).

Como é seu costume, também aqui o manuscrito de Paris resume e, por vezes, embeleza literariamente o *TCM*.

A *Explanatio* diverge das outras duas obras, apenas nos seguintes pontos:

- no elenco das citações corânicas, inclui quatro omitidas por aqueles: *Co.* 61, 14; 3, 45/52; 2 (Sura da Vaca) e 10, 94;
- omite os argumentos de razão que o *TCM* e o seu resumo

introduzem. É fácil explicar esse facto como uma expressão da distinta natureza das obras: enquanto a *Explanatio* é de carácter teológico-apologético, os dois últimos são intencionalmente polémicos e dirigem-se a leitores para quem os argumentos de razão têm muita importância. Estes argumentos pretendem, assim, compensar a relativização a que os muçulmanos submetem os argumentos bíblicos;

- a ordenação das matérias é muito diferente, de acordo, também, com os destinatários: enquanto a *Explanatio* faz das provas bíblicas o fulcro da sua argumentação, deixando a fundamentação corânica para último lugar, as outras duas obras começam, pela fundamentação racional, passando, à corânica, para terminarem com a bíblica, dando, assim a prioridade ao Novo Testamento, como é normal ao tratar com os muçulmanos.

Querendo aprofundar um pouco mais a nossa investigação, julgamos útil, e até necessário, dentro de cada unidade temática e frase por frase, analisar até que ponto o *TCM* se aproxima literalmente da obra de R. Martí e da que se diz ter sido feita segundo o seu método, isto é, o *Contra Machometum et Legem eius*.

Transcrevemos um exemplo representativo do todo, para nos apercebermos do paralelismo literário das três obras:

<i>Explanatio</i> (5)	<i>CNLE</i> (6)	<i>TCM</i> (7)
Quod autem dicunt pro se nomen eius scriptum fuisse in libro Abacuch prophete c. III; Deus ab austro veniet, et sanctus de monte Faran, non potest convenire	"Quod autem saraceni dicunt, quod nomen Mahometi scriptum fuit in Abacuc III; Deus ab austro veniet et sanctus de monte Pharan, non	"Item, quod dicunt Perse nomen eius scriptum fuisse in libro Abacuc Prophe- te, Deus ab Austro ueniet et sanctus de monte Pharan, non

Machometo; quia nec Deus fuit, nec sanctus, sed potius peccator et immundus. Fuit enim luxuriosus et raptor bonorum alienorum, et interfector hominum sine iusticia, sicut colligitur ex ystoriis et gestis de eo scriptis,

Nec venit de monte Faran, Iam de Monte Meche, unde ipse fuit oriundus, dicitur Cayquiyam, sicut dicitur in libro Ayci, Nam Pharan quem iactant esse montem Meche, est in introitu in terre promissionis, sicut habetur ex tertio libro Moysi c. XIII<sup>o</sup>. Mecha vero distat a terra promissionis per longa terrarum spacia, itinere mensis unius et ultra, Prophetia vero predicta verius Christo convenit; sicut patet per precedentia et sequentia.

Item, quod dicunt quod Christus predixit de

potest convenire ei, quia nec Deus nec sanctus fuit, sed peccator et immundus, vt patet supra, in ystoriis et gestis eius,

Vt venit de monte Pharan, ymo de monte Meche, qui mons dicitur Tayquiyam, sicut dicitur in libro Hayn, Nam Pharan quem iactavit esse monte Meche, est in introitu in terre promissionis, sicut habetur Numeris XIII. Meche vero distat a terra promissionis /itinere mensis unius, et ultra. Prophecia illa de Christo, est, vt patet ex precedentia et sequentia.

Item non potest stare, sicut dicunt sa-

potest convenire Machometo,

Quia nec Deus fuit, nec Spiritus, sed potius peccator et immundus. Fuit enim luxuriosus et raptor alienorum bonorum, et interfector hominum sine iusticia, sicut colligitur ex ystoriis et gestis de eo scriptis. Nec venit de monte Pharan, Ymo venit de monte Meche. Nam mons Meche, unde ipse fuit oriundus, dicitur Tayquiyam, sicut dicitur in libro Hayin, Nam Pharan, quam iactavit esse montem Meche, est in introitu terre promissionis, sicut habetur in 4<sup>to</sup> libro Moysi, capitulo II. Mecha vero distat a terra promissionis per longa terrarum spacia, itinere mensis unius et ultra. Prophecia autem predicta verius Christo convenit, sicut patet per precedentia et consequentia.

Item, quod dicunt quod Christum predixisse de

Machometo in Evangelio, ubi promisit mittere discipulis Paraclitum, volentes intelligere, per Paraclitum Machometum. Hoc non potest stare, quoniam Iohannis XIII, promisit et dedit Paraclitum apostolis, quorum tempore non venit Machometus, dicens; Paraclitus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia. Unde cum Paraclitus sit Spiritus Sanctus qui docuit apostolos omnia non convenit Machometo ut dicatur Paraclitus; cum nec Spiritus Sanctus fuerit, qui est Deus, nec apostolos docuerit.

"Item Paraclitus idem est quod consolator, quod Machometus non fuit; imo desolator, quia venit cum gladio cogens homines ad suscipiendam suam sectam, quod tamen Deus facere noluit, cum hominem liberum creaverit; et sue voluntatis; nec aliquis

raceni, quod Christus dixit de Machometo in Evangelio, ubi promisit discipulis Paraclitum, volentes intelligere per Paraclitum Machometum, quem promisit Deus apostolis, Jo(ane) XIII, dicens; Paraclitus scilicet Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia etc. Machometus autem non venit tempore Apostolorum, nec est Spiritus Sanctus, nec Deus, sicut de Paraclito dicitur.

Item Paraclitus idem est quod consolator, Machometus autem non fuit, imo desolator quia venit cum gladio, cogens homines ad suscipiendam suam sectam, quod nec Deus facere voluit nec aliquis propheta.

Machometo in Evangelio, ubi promisit mittere discipulis Paraclitum, Machometum. Hoc non potest stare, quoniam Joan(ne) 14 promisit et dedit Dominus Paraclitum Apostolis, quorum tempore non venit Machometus, dicens; Paraclitum autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia. Unde cum Paraclitus sit Spiritus Sanctus qui docuit Apostolis omnia, non convenit Machometo, ut dicatur Paraclitus, cum nec Spiritus Sanctus fuerit, qui est Deus nec Apostolos docuit.

Item Paraclitus idem est quod consolator, quod Machometus non fuit, imo desolator, quia venit cum gladio, cogens homines ad suscipiendam sectam suam, quod nec Deus facere voluit, cum hominem creaverit liberum, et sue voluntatis, nec aliquis Propheta uel

propheta vel iustus hoc attemptaverit unquam; sicut patet legentibus gesta antiquorum.

\*Item Spiritus Sanctus non videtur ab hominibus mundanis, nec scitur ab eis. Unde Johannes XIII: Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in eternum Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere; quia non vidit eum nec scit eum; vos autem cognoscetis eum quia apud vos manebit et in vobis erit.

Ecce per ista, que hic dicuntur, patet manifeste, quod nullo modo potest dici Mahometus Paraclitus, cum non fuerit datus apostolis. Inter illos enim et ipsum fluxerunt prope DC. anni. Nec fuerit consolator, sed potius desolator, nec fuerit Spiritus Sanctus, qui videri non potest, sed potius corporalis

Item Spiritus Sanctus ab hominibus videri non potest, iuxta illud Jo. 14, Rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in eternum, Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum. Vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit, et in vobis erit.

Et ex hiis patet quod Mahometus nullo modo potest dici Paraclitus, cum non fuerit datus Apostolis. Inter eos enim et ipsum, fuerunt anni MC et ultra. Nec fuit consolator, sed potius desolator. Nec fuit Spiritus Sanctus, qui videri non potest, nec corporalis fuit, nec visibilis et misera-

iustus unquam hoc attemptaverit, sicut patet legentibus gesta antiquorum.

Item Spiritus Sanctus non videtur ab hominibus mundanis, nec scitur ab eis. Unde Johannes 14: Ego rogabo patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, et maneat vobiscum in eternum, Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum. Vos autem cognoscetis eum, et apud vos manebit, et in vobis erit.

Ecce per ea que hic dicuntur patet manifeste, quod nullo modo potest dici Mahometus Paraclitus, cum non fuerit datus Apostolis. Inter eos enim et ipsum fluxerunt prope DC anni. Nec fuit Spiritus Sanctus, qui videri non potest, sed potius corporalis et visibilis.

et visibilis".

bilis, sicut patebit  
in hiis, que infe-  
rius annotantur de  
ortu et fine eius.

Perante a evidente coincidência dos textos, somos forçados a admitir que a segunda parte do *TCM* é da autoria de Raimundo Martí, tal como sugere o ms. lat. 4230 da Bib. Nac. de Paris, confirmado pela *Explanatio*, do mesmo autor.

Quanto ao processo de aproveitamento do texto em questão, parece-nos lógico o seguinte esquema: O autor do *TCM*, que o manuscrito parisiense nos diz ser de Fr. Raimundo Yspano, propôs-se redigir um texto de diálogo islamo-cristão, em quatro pontos, para provar a falsidade da Profecia de Maomé. E fê-lo com todo o caudal de argumentos de que só um profundo arabista e islamólogo se podia valer. Terminada a tarefa, achou que devia ainda complementar a obra com uma reflexão sobre a doença e morte de Maomé, tal como a começara com uma pequena exposição sobre os inícios da sua vida, inspiração e proselitismo. É isso que significam as palavras introdutórias do capítulo em questão:

"Ostensum est in precedentibus quod Machometus non habuit illos fructus ...  
Deinde tangemus aliquid de infortuniis, et infirmitate ac morte  
Machometi" (8).

Depois de assim ter terminado a obra com princípio, meio e fim, achou por bem recorrer a uma outra já escrita, a *Explanatio*, e aproveitar dela um estudo sobre a autenticidade da Profecia cristã, para servir de contra-proposta à já declarada falsidade da Profecia islâmica.

Este método de actuar coaduna-se perfeitamente com a exigência que lhe fizera al-Mustansir de completar a refutação do islamismo com uma apologia da fé cristã, como já mostrámos noutro lugar. Coaduna-se, ainda, com o método revisivo e progressivo de R. Martí, como podemos constatar nas obras

de diálogo judio-cristão: no *Pugio Fidei* retoma, aperfeiçoa e completa o que já escrevera no *Capistrum Judaeorum*.

Foi o que fez o *TCM*, em relação à *Explanatio*, que retomou parcialmente, aperfeiçoou e completou, conferindo-lhe uma dimensão mais polémica que apologética, de acordo com a natureza e objectivos das obras em questão. O mesmo viria a acontecer com o *Contra Machometum et legem eius* em relação ao *TCM*. Aquele propôs-se, explicitamente, a tarefa de apresentar o método do segundo, fazendo um resumo do mesmo.

### 1.2. A moral matrimonial

A moral matrimonial foi um dos temas preferidos pela *Explanatio* e pelo *TCM*. Abordado, respectivamente, no artigo décimo do Símbolo e no capítulo sobre as leis muçulmanas, o tratamento deste tema denuncia, através da análise interna e externa, a presença de um único coordenador. De acordo com a sua natureza, a *Explanatio* visava sublinhar a unidade, indissolubilidade e santidade do matrimónio; o *TCM* por seu lado, a refutação da profecia islâmica com a respectiva doutrina moral.

Na primeira, a moral islâmica aparece como um obstáculo fundamental às características naturais e cristãs do matrimónio; no segundo, ela aparece, positivamente e por direito próprio, como objecto de reprovação por parte dos cristãos. Se, na primeira, o que interessa prioritariamente é a doutrina cristã acerca do matrimónio e da moral sexual e, secundariamente, a doutrina islâmica sobre o mesmo tema, no segundo, é o inverso. A diversidade de objectivos ditou uma diversidade de critérios na escolha das fontes: as da *Explanatio* são preferencialmente bíblicas; as do *TCM* são exclusivamente islâmicas, arrancadas ao Corão, *Buhārī* e *Muslim*.

Tudo isto denota, logo à partida, o carácter complementar das duas obras. Esse carácter é reforçado quando verificamos a uniformidade de pontos



de vista e de maneiras de actuação.

Podemos condensar os pontos fulcrais do encontro dos dois textos, ao tratarmos a moral matrimonial, nos binómios:

unidade - pluralidade;

indissolubilidade - divórcio;

santidade - práticas imorais (sodomia, prática do *muḥallil*).

Para nos apercebermos da unidade deste esquema subjacente às duas obras, vamos propôr os textos paralelos das mesmas, seguindo a ordenação da *Explanatio* e escrevendo em itálico as passagens em que a análise externa reforça a análise interna.

*Explanatio* (9)

Septimum sacramentum est matrimonium,.. *Unde etiam Dominus in principio mundi non dedit Ade nisi unicum uxorem,..* Quamobrem relinquit homo patrem et matrem, et adheret uxori sue, Non dixit uxoris, sed uxori, In quo dicit unicum esse unius ab institutione nature, *Si enim alicui plures uxores fuissent concedende de iure naturali, potius debuissent concedi Ade, qui unus erat tantum in mundo et habebat multiplicare genus humanum, quam alicui alii.*

Item quod unus debeat esse unius ostendit ipsa natura, que non coniungit masculum et feminam nisi unum in opere generationis, Impossibile est enim quod commisceatur unus et dua, aut duo et una, Item, cum aliqua animalia sint et in volucribus quorum mares non coniunguntur nisi singulis feminis, ut leo et ursus in bestiis, ut dicitur, et aves venatice in volucribus, ratio dictat quod homo, qui ratione polle, refrenet concupiscentiam suam et unus una sit contentus, Item, vis generativa, tam in mare quam in femina, est ad opus

TCM (10)

*Lex super matrimonio et mulieribus,..* Dicitur in Alcorano, in tractatu Mulierum, in principio: *contrahatis matrimonium cum mulieribus que placebunt vobis et possunt esse bina et trina et quaterne, et si timueritis quod non potestis omnibus sufficere equaliter, ducite unam, aut habeatis de mulieribus que possedit dextera uestra.* Hoc est, quod haberent de ancillis concubinas, que possent emere vel habere, Et secundum hanc legem, quilibet Sarracenus potest habere quatuor uxores et unam concubinam, vel X vel C vel mille, vel amplius, si potuerit et uoluerit, Hanc autem legem constat esse falsam, cum nullus possit habere simul plures uxores, sed unam tantum, *Deus enim institutor matrimonii, in principio mundi non concessit Ade nisi unam,* Et si uoluntas eius fuisset quod homo aliquando plures posset habere, *uidetur quod ei concessisset plures, pro eo quod cum solus esset, maior erat necessitas, quod per usum plurium uxorum multiplicaretur genus humanum,* Patet etiam eiusdem legis iniquitas, in hoc quod concedit adulterium et fornicationem, in eo

generationis et fructus, qui proles est, et non ad voluptatem... Cum ergo multiplicatio uxorum provocet concupiscentiam, contrariatur spiritualibus deliciis, ergo est vitiosa...

Ex premissis patet quod non licet habere nisi unam uxorem et quod non potest nec vir uxorem, nec uxor virum dimittere nisi ob fornicationem. Et, si uxor dimissa etiam propter fornicationem, alteri nupserit, mechatur et polluta est... Patet igitur ex predictis quod matrimonium est ius perpetuum et vinculum indissolubile et societas stabilis, que auctoritate divina firmata est, quare per hominem dissolvi non potest. Quod, si quis dicat quod propter odium vel iram vel feditatem, qualis est lepra, vel propter deformitatem, vel sterilitatem debeat uxor dimitti, sicut faciunt sarraceni, qui ipsas et sine causa et ex levi causa dimittunt, respondendum quia, hoc dato, licebit id ipsum mulieribus ex necessitate, cum non minus consulendum sit eis quam viris, et longe magis indigeant sublevari propter imbecillitatem cordis et pravitatem intellectus, et quia *non sunt serve sed socie*. Unde *prima mulier* de costa Adam facta est, ut *tanquam socia haberetur non tanquam ancilla*. Preterea, si propter ista dimittenda esset vel propter aliquod ipsorum, senectus dissolveret omnia matrimonia, ipsa enim superinducit mulieribus deformitatem et sterilitatem. Et hoc, cum iniquum sit, quia est contra pietatem, non indiget improbatione... Preterea, si sine causa vel levi causa, secundum sectam sarracenorum, potest mulier dimitti, non restat lascivis et iracundiis nisi multitudinem uxorum unam post aliam polluere, et

quod dixit, quod quilibet possit habere preter uxores, plures concubinas, ut supra ostensum est. Quod quidem est contra preceptum diuinum, et contra naturalem rationem.

Per quam uir et uxor non ad imparia iudicantur, quantum ad matrimonium, et quod licet uiro debet licere *uxori cum, quantum ad legem matrimonii, non sit ancilla vel subiecta, sed potius equalis et socia*. Et insuper propter sui sexus fragilitatem, et in culpis et in penis, cum eis micus est agendum, quod secundum legem predictam Sarraceni non faciunt, sed potius totum contrarium.

virgines deflorare et relinquere, et per hoc odia et dissensiones inter se et uxorem et propinquos eius seminare, quod est contra legem naturalem et honestatem. Item, quam impie agatur per huiusmodi divortia contra mulieres patet, quia, cum mulier sine culpa sua dimittitur postquam deflorata est vel gravitata, efficitur vilis et inhorata ceterisque viris despicibilis, et hoc totum potest esse sine culpa sua.

*Potest etiam per huiusmodi divortia, generatio filiorum impediri, quod est principaliter bonum matrimonium. Sed qualibet die quilibet potest quatuor uxores accipere, et eas in sequenti die dimittere, et alias quatuor accipere. Unde ista lex non est hominum rationabilium et honestorum, sed lenonum et meretricum.*

Quare etiam verendum sit et nefandum quod aliquis, dimissa uxore ter, non possit eam recuperare secundum Alcoranum nisi prius ab alio cognoscatur, satis patet hominibus sani intellectus inde obviantibus veritate, cum etiam ipsa mulier, que parvi est intellectus si sit nobilis cordis et generosa, nullo modo vult se mittere tali vilitati, ut ab alio per istum modum cognoscatur...

#### *Lex cognoscendi mulieres*

... Quinto, quia per istam inordinationem potest impediri fructus proles, qui est unum de maximis bonis matrimonii, et propter quod primo et principaliter fuit matrimonium institutum.

#### *Lex super repudio*

In Alchorano, in tractatu Vacce; *repudium uxorum uestrarum licet vobis bis et infra. Et si aliquis repudiavit uxorem suam tercio, non licet ei reducere eam quousque uxor cognoscatur ab alio viro.* Secundum hanc legem, Sarracenus potest dimittere uxorem vel uxores suas sine omni causa et ratione legitima, quandocumque vult. Quod quam inconueniens sit et iniquum, patet ex hoc, quod est manifeste contra mandatum diuinum, contra rationem.

Ao nível da análise externa, é de notar nas duas obras, apesar dos objetivos diferentes, o recurso aos mesmos argumentos. Isto sugere uma certa maneira de trabalhar por esquemas intelectuais previamente adquiridos, tão característicos de quem, como R. Martí, mergulhado no diálogo religioso, tinha de estar munido de argumentos-padrão, para os aplicar às mais variadas invectivas dos seus oponentes. A título de exemplo, citamos apenas três,

dentro desta rubrica:

- analogia das situações humanas com as do mundo dos animais: na *Explanatio*, a propósito da monogamia e da prática do *tahlil* (11); no *TCM*, a propósito da sodomia;
- apelo à lei natural: na *Explanatio*, acerca da monogamia e do *muhallil* (12); no *TCM*, acerca da poligamia e da sodomia;
- obstaculização da prole: na *Explanatio*, como consequência do divórcio; no *TCM*, como consequência da sodomia e outras práticas ilícitas.

### 1.3. O paraíso islâmico

O tratamento desta rubrica, feito pelo *TCM* e pela *Explanatio*, mostra claramente uma homogeneidade de esquemas e de materiais. Ambos se servem de autoridades cristãs e islâmicas. Que o *TCM* apele prioritariamente para o Corão e que a *Explanatio*, privilegie a argumentação bíblica decorre simplesmente de exigências dos respectivos objectivos e métodos. O *TCM*, que visa fazer desacreditar a doutrina islâmica acerca do paraíso, serve-se de três citações corânicas (Co. 55, 46-56; 47, 16/15; 77, 41-43), de si chocantes para os cristãos e de difícil aceitação por parte dos muçulmanos cultos. A *Explanatio* para corroborar a doutrina cristã e desacreditar o Corão, utiliza, a par da argumentação bíblica, das objecções dos filósofos árabes contra a concepção corânica do paraíso. Nessa perspectiva, incorpora três séries de citações bíblicas acerca do paraíso. A primeira exprime apologeticamente a sua natureza (13); a segunda responde polemicamente à concepção materialista islâmica do mesmo (14); a terceira denuncia a inautenticidade do fundamento bíblico que alguns muçulmanos pretendem dar à sua concepção do paraíso (15).

Os objectivos e os textos bíblicos da segunda série correspondem aos do *TCM*. As coincidências são demasiado evidentes para que possam admitir

outras explicações que as da aproximação textual de uma fonte única ou da atribuição das duas obras a um mesmo autor. A simples listagem paralela dos textos é eloquente:

<i>Explanatio</i>	<i>TCM</i>
<i>Gén.</i> 15, 1	<i>Gén.</i> 15, 1
<i>Job.</i> 33, 26	<i>Is.</i> 64, 4
<i>Ps.</i> 15, 11	<i>I Cor.</i> 2, 9
<i>Ps.</i> 20, 7	<i>Lc.</i> 20, 34-37
<i>Is.</i> 64, 4	<i>Mt.</i> 22, 30
<i>Mt.</i> 22, 29-30	<i>Jo.</i> 17, 3
<i>Lc.</i> 20, 35-36	

Não há dúvida de que o autor do *TCM* se serviu do esquema bíblico da *Explanatio*. E fê-lo inteligentemente, assumindo apenas os textos que mais lhe convinham e só esses. Ao suprimir os textos de *Job.* 33, 26, *Ps.* 15, 11 e *Ps.* 20, 7 e ao introduzir os de *I Cor.* 2, 9 e *Jo.* 17, 3 enriqueceu consideravelmente o tratamento do tema. Além disso, fê-lo por razões de ordem estratégica. Os textos silenciados pelo *TCM* são do Antigo Testamento e os introduzidos, que a *Explanatio* já tinha citado na primeira série de citações, são do Novo Testamento. Assim, o autor pretendia adaptar-se à sensibilidade concreta dos seus interlocutores, os muçulmanos, para os quais o N. T., principalmente o Evangelho, goza de maior simpatia e credibilidade do que o A. T. A substituição trazia-lhe pois vantagens, na medida em que valorizava a argumentação e se adaptava mais aos destinatários da mesma.

A erudição islamo-árabe das duas obras é nitidamente complementar; é utilizada de acordo com a mundividência lógica de um plano comum, adaptado a diferentes interlocutores: o *TCM* pretende induzir os muçulmanos a rejeitarem, por si próprios, o materialismo e sensualismo da concepção do paraíso, proposta pelo seu livro sagrado, o Corão; a *Explanatio* pretende ajudar os cristãos a munir-se de uma estrutura mental que utiliza, como método,



juntamente com a erudição bíblica, que para eles seria suficiente, as opiniões dos filósofos árabes. Com efeito, também estes se opõem, escandalizados, à doutrina oficial corânica. São dois aspectos complementares do mesmo método que caracterizou R. Martí nas suas obras de diálogo judio-cristão.

A análise do duplo aproveitamento de Co. 55, 46-56 pode ajudar-nos a estabelecer o paralelismo existente entre os dois textos:

*Explanatio* (16)

"... ex Alcorano, quum ibi contineatur quod post resurrectionem habebunt delectationes corporales, ut delectatio cibi, potus, et coitus".

*TCM* (17)

Item quod dixit in Alcorano, in tractatu Errahmen, id est Misericordis, ubi describens Paradisum in alia uita dixit quod ibi erunt fontes, fructus uxores, tapacia de Serico et puelle uel uirgines cum quibus iacebunt et concumbent et non fedauerunt illas puellas uel uirgines ante eos homo uel Dyabolus...

#### 1.4. A purificação ritual islâmica

O tema da purificação ritual é cuidadosamente tratado pela legislação muçulmana. Esse tratamento tem a sua explicação no contexto sócio-económico-cultural da Arábia do século VII, contexto que, neste ponto, não se modificou muito com o avanço islâmico, quer pelo Médio Oriente, quer através do Norte de África. Povo do deserto, lutando contra a falta de água e contra o primitivismo higiénico, foi dotado de uma legislação precisa que previa abluções rituais, impostas por exigências humanas e soteriológicas. A *Explanatio* e o *TCM* mostram conhecer bem essas leis. A primeira, para denunciar a sua ineficácia soteriológica, em contraste com a força revitalizadora do Baptismo cristão; o segundo, num contexto mais polémico, para ridicularizar a inoperância pedagógica e higiénica de alguns desses ritos. Duas perspectivas diferentes, mas complementares, da mesma realidade, como se pode ver pela análise directa dos textos. No primeiro caso, a ablução

purifica só o corpo; no segundo, nem sequer este. Pelo contrário, há nela aspectos "imundos, animalescos e ridículos".

*Explanatio* (18)

"Unde errant sarraceni credentes se mundari a peccatis per lavacrum solius aque, cum aqua sine verbo non lavet nisi corpus".

*TCM* (19)

"Dicitur in libro Muzlim, in tractatu Ciborum, quod Machometus mandavit suis quod lamberent digitos et parapsidem. Et dicitur alibi quod Machometus dixit; *quando comedit aliquis uestrum, non tergat manum suam, quousque lambat aut suggat eam, aut lambat eam sibi aliquis*. Et ipse Machometus lambebat manum suam, antequam ipsam tergeret. Hoc autem inmundum et bestiale ac ridicolosum est".

A análise comparada dos textos da *Explanatio* e do *TCM*, sobretudo a dos referentes à "incorruptibilidade, veracidade e integridade da Sagrada Escritura", não nos deixa dúvidas acerca da unicidade do autor dos mesmos e é um argumento forte para a afirmação de um mesmo autor em relação à totalidade das obras que integram. As coincidências literais e de conteúdo são demasiado flagrantes para serem filhas do acaso. Há por detrás delas uma intencionalidade clara e comum que apela para uma mesma causa. Assim, se a *Explanatio* é de Martí, e disso ninguém pode duvidar, dele deve ser também o *TCM*.

A *Explanatio*, escrita por volta de 1257, faz-nos antever, em germen, o vulto gigantesco que o jovem Martí havia de ser no campo da erudição bíblico-hebraísta, sem deixar de ter também presentes as marcas da erudição islamo-árabe de que era já possuidor. No *TCM*, o jovem autor situa-se no seu campo específico: recolhe e estrutura os materiais, de que os missionários cristãos entre os muçulmanos tinham necessidade, para provarem aos adeptos de Maomé a incongruência da sua doutrina. Para tal, serve-se de elementos já utilizados apologeticamente na obra anterior, dando-lhes uma feição polémica, de acordo com os novos objectivos.

## 2. O "TCM" no contexto do "Capistrum" e do "Pugio"

Com o decorrer dos anos, principalmente a partir de Março de 1264, data em que foi nomeado censor dos livros dos judeus, Martí teve necessidade de concentrar e adaptar a sua actividade científica e missionária ao diálogo religioso judio-cristão. Apesar disso, ao tratar os temas da Sinagoga comuns à Mesquita, o experimentado hebraísta não perde a ocasião para ir buscar ao fundo cultural da sua erudição islâmica citações e situações que coloca ao serviço do cristianismo, constituindo, assim, uma frente única islamo-cristã contra os ataques dos seus interlocutores judeus. Raramente, nestas obras, se serve de textos ou doutrinas islâmicas, para as refutar. A sua estratégia era bem definida: dividir, para vencer.

São alguns desses temas e passagens que passamos a analisar e a comparar com o conteúdo do TCM e, quando fôr o caso, com o da *Explanatio*, para chegarmos à mesma conclusão das páginas anteriores, a das coincidências de forma e de conteúdo que, repetidas com tal frequência e pertinência, impõem a hipótese do recurso a um mesmo autor.

### 2.1. *Imaculada Conceição de Maria*

Os dogmas da Divindade de Cristo e da Maternidade Divina são liminarmente rejeitados, tanto pelo judaísmo como pelo islamismo. Há, no entanto, uma grande diferença na apreciação da figura de Cristo feita por essas duas religiões. Enquanto os judeus retiram totalmente a Cristo qualquer prerrogativa que O torne diferente dos outros homens, os muçulmanos consideram-no como o maior dos profetas, a seguir a Maomé. Daí, as páginas de admiração e carinho que lhe dedicam, ao longo das suras do Corão e dos capítulos dos *hadices*. Os muçulmanos professam que a grandeza moral de Cristo e sua aceitação por parte de Deus é tão grande que a própria mãe foi exornada de prerrogativas nunca concedidas a mulher alguma. É mesmo



impressionante notar como, em princípios do século VII, o Corão afirma, de uma maneira contundente, o mistério da Imaculada Conceição, doze séculos antes da proclamação solene e dogmática do mesmo, feita pela Igreja Católica.

O autor do *TCM* conhece essa passagem corânica (Co. 3, 37/42) e reconhece nela uma das muitas verdades proclamadas pelo Islão. Por seu lado, o *Capistrum Judaeorum* e o *Pugio Fidei* fazem apelo ao mesmo versículo para impressionar com ele os judeus, em abono da fé cristã.

Aqui ficam os textos:

<i>Pugio</i> (20)	<i>Capistrum</i> (21)	<i>TCM</i> (22)
"... Ubi in Alcorano in libro legis eorum, in tertia Sora, in quarto denario ejus taliter scriptum est, et cum dixerunt Angeli, o Maria, utique Deus elegit te claram super mulieres seculorum.	Legitur in Alcorano, id est, in libro legis Sarracenorum, in tertia Sora, circa principium. Et cum dixerunt angeli: O Maria, utique Deus elegit te et deputavit tuis seculorum.	Item quod dicit in Alcorano, in tractatu Abraam, quod Deus preelegit et sanctificavit beatam Mariam super mulieres seculorum.

O *Pugio* poderia ter prescindido desta passagem corânica, na medida em que, a seguir, cita textos que ele considera autênticos para os sarracenos, isto é o *Buhārī* e o *Muslim*, para provar muito mais explicitamente o mistério da Imaculada Conceição de Maria, textos que viriam a ser glosadas pela literatura posterior, como entre nós, por exemplo, pelo "Livro da Corte Imperial". Aí diz, entre outras coisas, que "nenhum dos filhos de Adão, excepto Maria e o Seu Filho, nasce sem ser tocado por Satanás", razão porque chora. Ao citar o Corão, Martí serviu-se, certamente, de materiais já anteriormente utilizados.

## 2.2. *Virgindade de Maria*

No mesmo capítulo do *Pugio*, em que, com o objectivo último de provar

que Maria foi profetisa, apresentou o dogma da Imaculada Conceição, segundo os muçulmanos, Martí afirmou também a proclamação corânica da Virgindade de Maria, servindo-se da mesma sura e versículo, já utilizados no *TCM*:

*Pugio* (23)

Et Mariam filiam Inram quae incastellavit, vel prohibuit pudorem suum, et ideo suflavimus in eam de Spiritu nostro.

*TCM* (24)

Item, quod dixit in Alcoorano, in tractatu Prohibitionis, quod Deus insufflavit in beatam Virginem de Spiritu Sancto ubi, recte intelligenti, datur intelligere quod Christus est conceptus de Spiritu Sancto.

O aproveitamento feito pelo *TCM* e pelo *Pugio* desta passagem corânica é correcto, no respeitante à Virgindade de Maria. Se ela nos deixasse qualquer dúvida, bastaria citar, entre outras, a proclamação corânica tão conhecida dos muçulmanos, em que se faz a apologia dessa prerrogativa mariana:

"Aquele ficou virgem de modo que insuflámos nela do nosso espírito (*rūh*) e fizemos d'Ela e do Seu Filho um sinal para todo o mundo".

O nascimento virginal de Jesus constitui para o mundo um dos sinais da grandeza única de Cristo e de Maria. Esta é uma verdade comumente defendida por cristãos e muçulmanos.

O mesmo já não acontece em relação à filiação divina de Jesus, que o *Pugio* insinua e o *TCM* apresenta como sendo uma verdade corânica. A versão do *TCM* é, de si, capciosa, ao traduzir por Espírito Santo aquilo que deveria ser traduzido por "Nosso Espírito". A capciosidade é explicitamente denunciada ao dizer: "ao bom entendedor é dado a conhecer que Cristo foi concebido pelo Espírito Santo". O versículo corânico foi, pois, abusivamente transformado num artigo de credo cristão.

A mesma insinuação tinha já sido feita pelo autor do *TCM*, ao citar Co. 4, 169/171, tal como fariam o *Capistrum* e o *Pugio*, servindo-se, neste caso,

de Co. 3, 45-49:

<i>Capistrum</i> (25)	<i>Pugio</i> (26)	<i>TCM</i> (27)
Item in eodem, eum dixerunt angeli: O Maria, Deus annuntiat tibi verbum de se, nomen eius Messias, Ilice ibnum Marye, id est Jhesus filius Marie...	Item in tertia Sora in quinto denario, cum dixerunt ei Angeli, O Maria, utique annuntiat tibi Deus Verbum ex ipso nomen ejus Iisse, id est Jesus filius Mariae...	Item dixit in Alcorano, in tractatu Mulierum, quod Christus est Verbum Dei, quod Deus posuit in Maria, et est Spiritus ex eo,

É evidente que o *TCM* visou, muito de acordo com a sua estratégia polémica, comum à *Explanatio*, ao *Capistrum* e ao *Pugio*, denunciar uma contradição interna do Corão, pois este, tal como toda a tradição islâmica, rejeitou sempre como absurdos os dogmas cristãos da divindade de Cristo e da Ss. Trindade. A sura da *Mesa* é explícita, ao dizer:

"Foram certamente infiéis os que disseram: O Messias, filho de Maria, é Deus" (28),

Mais explícita é ainda quando afirma:

"Lembraí-vos de quando Deus disse: Jesus, filho de Maria, foste tu que disseste aos homens: tomai-nos, a mim e a minha Mãe, como divindades abaixo de Deus (*dūna Ilāhi*), Jesus respondeu: Glória a Ti! Nunca eu disse o que para mim não é verdade" (29),

Estamos perante um dos mais graves mal-entendidos do diálogo islamo-cristão de todos os tempos. De um lado, o cristianismo proclama a divindade de Cristo que, com o Pai e o Espírito Santo, formam uma trindade de Pessoas, na unidade de Natureza. Do outro, os muçulmanos, defensores acérrimos da unicidade de Deus, explicitada pela profissão de fé (*šahāda*), não aceitam, por não o compreenderem, o mistério que os cristãos também não compreendem, mas aceitam pela fé. Além disso, os muçulmanos atribuem aos cristãos uma Trindade que em nada corresponde à sua fé, e que é referida pela citada passagem corânica, a Trindade "Deus, Maria e Jesus". É esta Trindade que o

Corão rejeita explicitamente:

«Realmente, o Messias, Jesus, filho de Maria, é o Enviado de Deus, o seu Verbo (Kalām), que nasceu de Maria e de um espírito procedente d'Ele. Crede em Deus e nos seus Enviados. Não digais: "Três"» (30).

Ramón Martí fez-se eco de todo este equívoco. Citando a *Risāla* de al-Kindī, esclareceu que este versículo corânico foi pronunciado por "Maomé contra certos cristãos herejes, seguidores do heresiarca Marcião, cujo erro Maomé julgou ser a fé de todos os cristãos. Esses herejes, bem conhecidos de Maomé, diziam que a Virgem Maria e o Seu Filho, Cristo, eram duas pessoas da Ss. Trindade e Deus era a terceira" (31).

Não há dúvida de que são grandes as aproximações temáticas e o uso das mesmas fontes feitas pelas obras tardias de Martí e pelo *TCM*, o que nos faz suspeitar de parentesco.

### 2.3. *Paixão e morte de Cristo.*

A paixão e morte de Cristo, objecto do quarto artigo do Símbolo, constitui no *TCM*, como em todo o diálogo religioso medieval, um dos pontos doutrinários que mais separam os muçulmanos dos cristãos. O Corão é formal na sua invectiva contra a morte de Cristo: "não o mataram nem o crucificaram" (32). O cristão que tenha de dialogar com os muçulmanos tem de estar preparado neste campo, tanto mais que a posição adversária vem vestida de um sentimento de respeito e sublimação de Cristo que, segundo eles, não morreu, porque não podia morrer. "Deus elevou-o para Si, pois Deus é poderoso e sábio" (33).

O aproveitamento e desenvolvimento paralelo e polémico deste tema por parte da *Explanatio*, do *Pugio* e do *TCM*, e a simultaneamente comum omissão do tema da Ss. Trindade que, normalmente, lhe anda associado no mundo do diálogo islamo-cristão e que é desenvolvido positiva e preferencialmente pela

*Explanatio* no primeiro artigo do Símbolo, induzem-nos a pensar numa coincidência de esquemas, caminho aberto para o estabelecimento da unidade de autor. Vejamos os textos:

*Explanatio* (34)

"... patet quod ipse Christus in propria persona passus est et mortuus, non alius ei similis loco eius crucifixus est, et mortuus, sicut sarraceni delirant... Nos respondemus, quod credendum est crucifixus est, et mortuus, sicut sarraceni delirant...

Nos respondemus, quod credendum est crucifigentibus, et illis, qui affuerunt, scilicet, apostolis, et gentilibus, et crucifixo, que mortem suam antea predixit per prophetas et in persona propria apostolis" ...Et hoc fecerunt ut diverse nationes, que de diversis partibus orbis Iherosolimam ad diem festum convenerant, possent illum legere, per quod probatum est tam judeis, quam grecis, quam latinis, qui tunc affuerunt, quod ipse Ihesus Christus fuit crucifixus, non alius pro eo, ut dicunt sarraceni.

*Pugio* (35)

"In Alkorano... continetur quod... effigiem suam [Christus] impressit uni ex suis discipulis qui sponte sua pro Christo a Judaeis est crucifixus...

Secundo constant miracula Domini Jesu per crebram famam".

*TCM* (36)

"Item quod dixit in Alcorano... inducens Judeos loquentes sic: Nos interfecimus Messiam Jesum filium Marie, nuncium Dei et non interfecerunt eum neque crucifixerunt eum sed assimilatum fuit eis. Hic negat passionem et mortem Christi et hoc patet esse falsum per libros Prophetarum, Evangeliorum et per dicta Apostolorum et reuelacionem multorum antiquorum et per signum crucis, quod est memoriale passionis Christi".

Uma breve análise dos textos propostos, leva-nos a descobrir os seguintes pontos comuns:

- partem os três da *sūra* das Mulheres (4, 156/157); no caso do *Pugio*, há uma interpretação do facto apresentado, dizendo que Cristo não morreu porque imprimiu a sua figura num dos seus discípulos, que, erroneamente, foi crucificado em vez d'Ele;
- são todos seguidos de uma justificação da negação da tese muçulmana, apoiada no argumento que denomina a *Crebra fama*. A *Explanatio* e o *TCM* fazem um apelo explícito ao testemunho dos Profetas, dos Apóstolos, dos gentios e antigos. O *Pugio*, ao considerar a imortalidade de Cristo como um dos milagres comprovativos da Sua divindade, faz apelo à quádrupla Escritura, isto é, à dos judeus, dos cristãos, dos sarracenos e dos povos, desenvolvendo, a seguir, o argumento da *crebra fama*, que define como "narratio multorum de perceptibili aliquo sensu aliquo vel pluribus in praesenti tempore constituto, vel in praeteritis successivis, et non interruptis, quorum multitudinem impossibile est secundum consuetudinem ad tale aliquid confingendum imperceptibiliter convenire" (37).

Igual definição, com pequenas variantes literárias, dá o *Capistrum* ao tratar o mesmo tema (38).

Estamos perante tantos elementos comuns que, naturalmente, somos levados a denunciar influências mútuas que a unidade de autor justifica plenamente.

#### **2.4. O milagre e a missão profética**

^ Ao tratar o tema da messianidade de Cristo, Martí apresenta os

milagres, como argumento fulcral. As longas listas de milagres da *Explanatio*, do *Capistrum* e do *Pugio* (39) mostram-nos claramente o valor que atribuía a este sinal profético de Cristo. Assim, na *Explanatio*, documenta a sua tese com milagres colhidos directamente da Sagrada Escritura, e no *Capistrum* e no *Pugio* enriquece o elenco dos milagres bíblicos com listas de milagres cristológicos evocados pelo Corão (40). Sumariamos aqui a lista de tais milagres, segundo o *Pugio* e o *Capistrum* (41);

- concepção virginal de Jesus;
- Cristo fala no berço;
- a palmeira inclina-se para oferecer as tâmaras;
- uma fonte aparece a seus pés;
- defende a Mãe acusada de adultério;
- ressuscita os mortos;
- cura os leprosos;
- dá vista aos cegos;
- liberta de todas as doenças;
- molda e vivifica aves de argila;
- faz descer do céu uma mesa com alimentos;
- imprime a Sua imagem em um dos discípulos, que por ele morre na cruz;
- é elevado aos céus;
- virá novamente no fim do mundo, durante quarenta anos;
- os sete dormentes;
- a cura de Constantino, ao receber o baptismo.

O *TCM* apoia-se, precisamente, no mesmo princípio da necessidade dos milagres como sinal da missão profética, reforçando a tese com uma citação de Averróis. Segundo este filósofo andalus, é necessário que o profeta se faça acompanhar de milagres para garantir a autenticidade da sua missão (42).

Mas o paralelismo mais vincado encontra-se quando, para mostrar o contraste existente entre Maomé e Cristo, no respeitante à utilização dos milagres, como sinal da missão profética, o *Capistrum* e o *Pugio* assumem a argumentação já presente no *TCM* e vão até ao pormenor de evocar a mesma passagem corânica e de escolher, de entre muitos outros, o mesmo episódio da batalha de *Uhud*, para provar que Maomé não só não fez milagres, como, pelo contrário, mostrou, por palavras e por obras, não ter esse poder. Vale a pena fazermos a aproximação dos textos.

*Capistrum* (43)

Miracula quippe, testante  
Alcorano, nulla unquam  
ostendere potuit quamvis  
eloquentiam Alcorani mira-  
culum reputari voluerit,

sed dixit se in armorum  
potentia missum, Quod mi-  
raculum eciam latronibus  
et tyrannis non deest.  
Nam etsi dicit aliquando,

*Pugio* (44)

Miracula quippe nulla,  
unquam ostendere po-  
tuit, teste Alcorano,  
quamvis ejus eloquen-  
tiam miraculum reputa-  
ri voluerit

sed dixit se in armo-  
rum potentia missum,  
quod miraculum non  
deest etiam in latro-  
nibus et tyrannis,

*TCM* (45)

Ostenditur... in libro  
qui uocatur Ciar ...  
Respondit eis Machome-  
tus non sum uobis mis-  
sus cum hoc, scilicet  
cum miraculis... Sed  
Deus misit me annunci-  
antem et premonentem  
...Item in Alcorano...  
dicitur... quod ipse  
non erat nisi homo nun-  
cius... Item in libro  
qui uocatur Bohari...  
dixit; non fuit aliquis  
propheta, cui non fuit  
datum facere miracula  
...Sed illud quod mi-  
chi datum est fuit  
inspiracio, quam Deus  
inspirauit michi".

Item dicitur in libro  
Actus Machometi, quod  
inimici eius Arabes ue-  
niebant contra eum,  
Quod cum ille sciuit,



fuit et ipse in bello quod uocant Gazuet Ohot uulneratus in ore, amisitque unum dentem de prioribus; corruit quoque in foueam, fuit etiam ualde turpiter uictus, quanquam ante suis ex parte Dei, contrarium promississet,

Nam estsi uicit alios fuit tamen et ipse in bello, quod uocant [Gasouuet hohod] uulneratus in ore, amisitque unum dentem de prioribus, corruit quoque in foueam, et fuit ualde turpiter uictus, quanquam suis in precedente nocte ex parte Dei suis contrarium promississet,

animauit suos fortiter ad pugnandum, promittens eis adiutorium Dei Accidit autem ei sic, quod fuit deuictus, et et incidit in foueam, quam fecerunt inimici sui, et hoc nesciebant Sarraceni. Fuerunt etiam fracti dentes ipsius primi quatuor et fuit uulneratus in facie, et in labio, et tandem uix euasit,

Não há dúvida de que estamos perante coincidências demasiado profundas e repetidas para as podermos explicar como fruto do mero acaso e não de uma intenção unificante dos textos.

### 2.5. *Identidade de matrizes de diálogo islamo-cristão*

Há um texto que R. Martí inseriu no *Capistrum* e no *Pugio* e que em estudo anterior (46) analisámos à luz de um outro também célebre, do cap. VI da I Parte da *Summa contra Gentiles*. Aí notámos a dependência literária de Martí em relação ao Aquinatense, no referente aos dois primeiros parágrafos.

É-nos hoje possível ir bastante mais longe e analisar a globalidade dos dois textos martinianos à luz do *TCM*. Este é o desenvolvimento da matriz das quatro características da verdadeira profecia e a sua aplicação em profundidade à profecia maometana, com o objectivo de declarar a sua inautenticidade. O *Capistrum* e o *Pugio* fazem uma aplicação dessa mesma matriz aos critérios fundamentais que devem desaconselhar a adesão ao islamismo e, conseqüentemente, conduzir à aceitação incondicional do cristianismo. A correspondência é perfeita, como podemos verificar através da análise paralela

do quádruplo enunciado das qualidades do verdadeiro profeta, com que o *TCM* rejeita a profecia de Maomé.

<i>TCM</i> (47)	<i>Capistrum-Pugio</i> (48)
Primum est, quod sit uerax	Alios fraudulenter illexit
Secundum est, quod sit bonus et uirtuosus	in armorum potencia missum...per armorum potencia coegit; sensibilibus uoluptatum promissis...
Tercium est quod faceret miracula	Miracula quippe testante Alcorano, nulla unquam ostendere potuit...
Quartum est quod... ueniat cum lege... sancta et bona,	Precepta quoque tradidit promissis conformia, uerbis et exemplo uoluptati carnis habenas exponens.

É certo, e já o mostrámos noutro lugar, que Martí, ao redigir este texto pela primeira vez, no *Capistrum*, teve ante os olhos o texto da *Summa contra Gentiles*, de S. Tomás. Isto explica a coincidência literária parcial de ambos. Mas não é menos certo que o esquema fundamental do todo e de cada uma das partes o foi buscar ao *TCM*, onde é natural que o Aquinatense se tenha também inspirado. Tudo isto nos sugere o método de trabalho em uso na Ordem de S. Domingos; frente a objectivos comuns, havia um esquema de coordenação de esforços, favorecido pelo trabalho em equipa. Segundo esse esquema, cada um dos autores podia apropriar-se dos materiais dos outros membros da equipa. Neste caso concreto, há uma interpenetração completa: os materiais e métodos passam de uns pensadores para outros, como que por osmose, o que torna difícil destrinçar a quem pertence a paternidade original.

Quanto ao paralelismo dos textos de *Capistrum-Pugio* e do *TCM*, em que a matriz deste está subjacente àqueles, a explicação torna-se mais natural se admitirmos como explicação da unidade dos esquemas a existência de

uma fonte comum. Essa fonte é R. Martí que, de acordo com aquilo que era seu costume, reassumia nas obras posteriores aquilo que de válido já escrevera nas anteriores.

## 2.6. *Causas da expansão religiosa*

O *TCM* inclui um pequeno capítulo de duas páginas, em que reduz a quatro as motivações fundamentais que induzem os homens a aderir ao islamismo. Três destas quatro razões ou motivos encontramos-los também, nitidamente expressos, no esquema de diálogo islamo-cristão proposto pelo *Capistrum* e pelo *Pugio*.

*TCM* (49)

*Capistrum-Pugio* (50)

*Violência:*

...in suam legem per armorum violentiam coegit

"Qui dixit enim", a Deo quod interficeret seu expugnaret homines quousque testificarentur...

*Fraude:*

...vehementer instigat, primo Arabes, qui omnibus hominibus, ut dicit Algazel, sunt bestiis propriores, inde quam plurimos alios fraudulentem illexit.

Alii, fatua simplicitate decepti a Diabolo...

*Pressão familiar:*

Alii, quia inuenerunt parentes

*Interesses materiais:*

ut patet in Machometo qui sensibilibus uoluptatum promissis, ad quorum usum carnalis concupiscencia uehementer instigat... et per uoluptatem licencium uehementer attraxit.

Alii, propter honorem et multiplicationem temporalium.

O paralelismo dos esquemas, por si só, não é suficientemente forte para impor uma unidade de fonte ou de autor, mas é um apelo a uma análise mais profunda de outras aproximações de conteúdo e de forma que, cumulativa ou isoladamente, possam induzir a conclusões seguras sobre essa unidade. Em todo o caso, é uma tentativa para desmitificar a tendência medieval, quer dos muçulmanos, quer dos cristãos, para concluírem da simples expansão ou expansividade das respectivas doutrinas, a veracidade das mesmas. Este era,

aliás, um tema muito favorito a Martí, que explicava o insucesso dos muçulmanos e dos judeus como expressão da rejeição por parte de Deus, e, simultaneamente, o sucesso dos cristãos como manifestação contundente da protecção divina. A conversão dos povos é sinal de que Deus já veio "e caminha com os cristãos", diz ele na *Explanatio* (51). Baste-nos, entre muitos outros exemplos, o do "milagre" do triunfo do cristianismo medieval, exaltadamente cantado no *Pugio*:

"Quem foi que impôs às cervizes do império romano o jugo de Cristo? Quando o imperador Constantino era ainda senhor de quase todo o mundo, quem subjogou a cabeça dos gentios e dos judeus ao Vigário d'Aquele que não teve onde reclinar a cabeça? Quem fez hoje do Papa, sucessor de um crucificado, senhor de todos os reis e do imperador romano? Quem, finalmente, sujeitou a soberba de tanta ferocidade a tanta humildade, até ao ósculo dos pés?... A quem ou a que causas atribuir tal e tão grande efeito? Por mais que se tente, jamais poderá atribuir-se tal efeito a uma causa diferente da dos milagres da fé cristã" (52).

Nisto reside o segredo da expansão cristã: apesar de se apoiar numa moral difícil, singra, porque tem a seu favor o poder de Deus, enquanto o islamismo tem por suporte motivações moralmente condenáveis, como são as anteriormente enunciadas: a violência, a fraude, a pressão familiar e os interesses materiais. Há, pois, uma sintonia contrastante entre as causas da expansão cristã e islâmica, expressas pelo *TCM* e pelo *Capistrum-Pugio*.

## 2.7. A inimitabilidade do Corão (I<sup>c</sup> Jáz)

Ante a força probativa da apologética cristã que, desde sempre, tem assente o eixo da autenticidade da Sagrada Escritura e da missão profética de Cristo na santidade de doutrina e no poder de fazer milagres que, juntos à exigência de santidade de vida e de veracidade da mensagem, constituem, segundo o *TCM*, os quatro sinais ou frutos do verdadeiro profeta, os muçulmanos sentem um certo complexo de inferioridade. Este complexo, de

início, fazia-os emudecer, mas, com o correr do tempo, impeliu-os a encontrar argumentos de auto-defesa e de ataque das posições adversárias. Foi essa a razão que os levou a considerar o Corão, como repositório da palavra de Deus e, simultaneamente, como o milagre por excelência comprobativo da missão profética de Maomé. No século XIII, a crença no "milagre corânico estava generalizada entre os muçulmanos. Dela nos dá conta, com uma clareza modelar, Raimundo Lulo:

"Os sarracenos dizem que existe um milagre necessário e verdadeiro, em razão do qual afirmam que a sua lei é verdadeira. Este milagre existe porque o Corão foi composto com tão supremo grau de inspiração que o próprio homem não o poderia compor" (53).

Não admira que o mesmo Lulo, ultra-consciente das suas capacidades intelectuais, tenha querido destruir esse mito, escrevendo os *Cent noms de Déu*, com que pretendeu ultrapassar estilística e esteticamente o Corão (54).

Esta crença da origem divina do Corão foi defendida e alimentada pelos maiores pensadores muçulmanos. Assim, segundo Avicena, o Corão era o "livro divino" (55). Segundo Averróis, era o "Sagrado livro de Deus" (56), "texto revelado" (57), "divina revelação" (58), prova da missão profética de Maomé (59). Para este filósofo andalus, "o Corão é o milagre com que, de facto, o Profeta desafia os homens; nele pôs toda a prova da autenticidade da sua missão profética" (60). Algazel demonstra a verdade da missão profética de Maomé servindo-se, para tal, do milagre do Corão e conseqüente inimitabilidade, já que, segundo ele, os contraditores do Profeta não conseguiram fazer outro livro igual (61).

R. Martí, conhecedor de toda esta problemática e da literatura religiosa islâmica, não podia ficar-lhe indiferente. E, de facto, não ficou. Segundo o testemunho explícito de Raimundo Lulo, o célebre diálogo travado entre o Subiratense e o rei de Túnis, al-Mustanşir, teve como objectivo provar

"que a Fé e a lei de Maomé eram erróneas e falsas", o que, ainda no dizer do mesmo maiorquino, foi plenamente alcançado. Com efeito, "o dito rei sarraceno, que era conhecedor das ciências lógicas e naturais, compreendeu que as provas eram verdadeiras; concordou com as suas palavras" e decidiu abjurar do islamismo, se conseguisse provar-lhe a fé cristã (62). Tudo isto significa que o douto dominicano conseguiu desmitificar a crença na perfeição inultrapassada do Corão, já que, como lei "errónea e falsa", não merecia a credibilidade divina, nem sequer a humana.

Vem a propósito recordar aqui dois textos medievais aduzidos para a atribuição do *Vocabulista in Arabico* a Raimundo Martí (63) e que têm como tema, precisamente, o da inimitabilidade do Corão, que o religioso dominicano tanto impugnou.

O primeiro diálogo que integra o manuscrito e a edição do *Vocabulista*, é explicitamente atribuído a Martí: "Ó tu, que tens o nome de Raimondo e o apelido de Martí, diz-me..."; tem como objectivo desmistificar o Corão de Muḥammad: "Impugno o Corão daquele cujo nome, em língua simples e clara, termina por *dál* e principia por *mim*". O texto impugna a tese muçulmana da inimitabilidade do Corão com o princípio de que, "ainda que atingisse o grau máximo" da eloquência e perfeição, "não constituiria milagre nem prodígio", nem o poderia constituir, pois fora escrito por um "mestre possuído pelo Demónio", cujo nome nem sequer se atreve a pronunciar.

O segundo diálogo foi o travado entre al-Ḥusayn Ibn ʿAtīq Ibn al-Ḥusayn Ibn Rašīq *al-Taghlī*, Abū ʿAlī de *Kunya* e um grupo de monges. O seu líder era um religioso, vindo de Marrākuš, e cuja descrição quadra perfeitamente com R. Martí. Deixando aqui de parte as dificuldades de ordem histórico-crítica levantadas à identificação desse monge que "levava a voz cantante" do grupo com Martí, já expostas anteriormente, notamos que se trata de um diálogo sobre a inimitabilidade do Corão, como podemos verificar através

deste pequeno excerto:

"- Vós afirmais, começou o religioso a dizer-me, que um dos maiores prodígios [mu<sup>c</sup>jizāt] do vosso profeta é o Corão excelso que possuís,

- Assim é, concordei,

- Vou falar-te apenas disso, continuou. Dizeis que o vosso profeta, no momento de maior esplendor e pureza da língua árabe desafiou todos os árabes [a imitá-lo]. A incapacidade de o fazerem, constitui a prova mais evidente, clara e constante da inimitabilidade (i<sup>c</sup>jāz), pois todas as gerações tiveram de render-se, como se renderam os antigos. Assim, nesse ponto e no que a atingi-lo se refere, ficam em idêntica situação o homem de valor e o homem da plebe,

- Assim é, afirmi..."

Bem estabelecido o princípio muçulmano de que o i<sup>c</sup>jāz é o grande sinal da origem divina do Corão e da missão profética de Maomé, o interlocutor cristão, mais do que por uma contestação teórica do princípio, envereda por uma demonstração prática (Lulo diria "por costumes e exemplos") de que o Corão foi, efectivamente, ultrapassado, o que deveria levar, normalmente, à mesma conclusão do diálogo do *Vocabulista* de que o Corão "não constituíra milagre nem prodígio".

A estes argumentos extrínsecos, que caracterizam a actividade missionária e cultural de Martí, muito voltada para a impugnação directa do Corão como meio para atingir a sensibilização dos muçulmanos, vem juntar-se a obra escrita do grande pensador catalão. Não é por acaso que a tradição histórico-literária, ao referir-se à obra anti-islâmica de R. Martí, a cite, frequentemente, com o título genérico de "Sumas Contra o Corão".

Martí, consciente de que o Corão é a pedra angular que aguenta toda a estrutura político-religiosa do islamismo, teve um empenho muito forte em desvirtuá-lo da sua pretensa origem divina. Sabia que se era aí que residia a sua força, aí devia encontrar também o seu princípio desintegrador.

A *Explanatio* não hesita em vituperar o livro de Maomé por causa da

acusação infundada da corrupção dos livros da Sagrada Escritura por parte dos cristãos: "Daí se deduz que, confundido pela astúcia do Demónio e também pela malícia dos homens, afirmou isto em apoio do seu erro" (64). Igual invectiva lançou contra a afirmação de que o nome de Maomé fora retirado do Evangelho: "É, portanto, fútil evasiva a que se assume em defesa do seu erro" (65).

Martí responsabiliza o Corão pela negação da Ressurreição por parte dos filósofos árabes, pelo facto de aquele descrever a vida eterna de uma maneira incompatível com a dignidade da natureza espiritual do homem, que não pode fazer consistir o Sumo Bem nos "prazeres corporais como o da comida, da bebida e do sexo" (66). Foi neste contexto que a *Explanatio* verberou a maior invectiva contra a inimitabilidade do Corão, ao desacreditá-lo totalmente, apelidando de *fábula* a doutrina corânica sobre o Paraíso:

"Et ita adnichilatur fabula paradisi" (67).

Era o pior que se podia dizer contra uma doutrina tão fundamental para a religião islâmica, como a da vida eterna, e contra o livro ditado pelo próprio Deus a Maomé, através do anjo Gabriel. Chamar *fábula* ao Corão significava menosprezar o seu próprio ser religioso.

O *Capistrum* e o *Pugio* ridicularizam com uma breva pincelada o pretense milagre da sublimidade do Corão e da sua origem divina:

"Com efeito, como testemunha o Corão, jamais pode apresentar algum milagre, embora tenha querido considerar como milagre a eloquência do Corão, mas disse que ele fora enviado com a força das armas. Este milagre também não falta aos ladrões e tiranos" (68).

O *TCM* é um tratado contra a profecia islâmica compendiada no Corão. Bem o compreendeu o autor do *Contra Machometum et legem eius* do ms. 4230 da Biblioteca Nacional de Paris, ao colocar sob esse título um resumo daquela obra. Com efeito, todo ele tem por objectivo pôr em questão o princípio da excelência e inimitabilidade do Corão. Para disso nos apercebermos



imediatamente, bastam-nos os títulos dos seguintes capítulos:

- De falsa inspiracione Machometi;
- Sequitur de mendaciis suis;
- Sequitur de feditate et immundicia legum Machometi.

Estes títulos correspondem, de uma maneira bastante adocicada, àquilo que é o seu desenvolvimento através das páginas do livro. A leitura deste dar-nos-à uma ideia bastante mais dura, porque mais realista, daquilo que o autor pensava àcerca do Corão. O resumo que ele próprio apresenta do capítulo das leis é claro:

"Vê-se claramente, através destas leis que deixou, que foram imundíssimas e péssimas e, conseqüentemente, não foram leis de Deus, nem ele foi Profeta ou núncio de Deus" (69).

O autor aproveita a toda a hora a ocasião para menosprezar e ridicularizar o Corão. Assim, no lugar paralelo da *Exp.* 455, 27-28, afirma incisivamente:

"Cesse, portanto, a fútil evasiva que se assume na defesa da mentira e do erro".

A suposta sublimidade do Corão leva-o a citar ironicamente passagens do *Buhārī* e do *Muslim*, onde se diz que os demónios, ao ouvirem-no proclamar, "acreditaram e se fizeram sarracenos".

Ao associarmos os testemunhos de Raimundo Lulo, dos autores que citam as *sumas contra o Corão* e do autor do ms. 4230 de Paris com o conteúdo dos dois pequenos trechos polémicos medievais, acima aduzidos, com a posição da *Explanatio*, do *Capistrum* e do *Pugio* e com o *TCM*, facilmente somos levados a detectar em todos eles um certo ar de família, que nos segreda o nome de Raimundo Martí como o muito provável autor de todos esses textos. Outros argumentos confirmarão esta hipótese.

## II. O MÉTODO LITERÁRIO

Alguém escreveu que "o estilo é o homem". Isso significa que o estilo de uma obra literária ou artística traz a marca inconfundível do seu autor e, até certo ponto, da escola em que este se insere. Conhecidas previamente algumas obras de um autor e isolados os traços característicos e individualizantes, é possível, pelo recurso à analogia, atribuir-lhe ou negar-lhe a paternidade de uma obra de forma e conteúdo bem definidos. É de acordo com este método, que vamos analisar o *TCM*, para nele reconhecermos a existência das características individualizantes da obra conhecida de Raimundo Martí.

A partir da matriz metodológica comum às obras de diálogo religioso que sabemos terem sido escritas pelo sábio dominicano catalão, a *Explanatio Symboli*, o *Capistrum Judaeorum* e *Pugio Fidei*, vamos provar, pelo método da análise comparada, que o *TCM* foi também escrito por aquele autor.

Antes, porém, devemos advertir que não podemos exigir uma correspondência total de estilo e método literários em obras orientadas para distintos objectivos. Com efeito:

- a *Explanatio* é uma obra de apologética cristã, cujas ressonâncias polémicas seguem a par e passo, desde a introdução ao epílogo, a problemática dos artigos do Símbolo;
- o *Capistrum* e as partes II e III do *Pugio* são obras de diálogo religioso judaico-cristão;
- a I parte do *Pugio* é um tratado de Teologia Natural, marcado pelos objectivos e estilo da *Summa contra Gentiles*, de S. Tomás de Aquino;
- o *TCM*, por seu lado, é um tratado de diálogo religioso islamo-cristão.

Os distintos objectivos, embora ligados entre si, exigem a diversidade dos conteúdos e métodos que individualizaram cada uma das obras em questão. Estes elementos diversificantes conferem um significado muito mais profundo às correspondências de método e estilo existentes entre essas obras que, tal como as correspondências de conteúdo e de forma, já analisadas, apelam para a unidade de autor. São essas correspondências metodológicas e estilísticas, existentes entre as obras de R. Martí que passamos a detectar, a analisar e a aplicar ao *TCM*.

### *1. Aceitação incondicional da verdade*

R. Martí era um daqueles homens que têm, como objectivo último das pesquisas intelectuais, a procura da verdade. Homem bem formado e informado e convicto das suas opções intelectuais e religiosas, não se entrincheirava definitivamente nessas opções. Consciente das limitações do conhecimento humano, sabia relativizar as suas convicções para, metodicamente, as aproximar o mais possível da verdade total. Era um homem que, à boa maneira socrática, sabia auscultar os seus interlocutores para, com eles, aprender. Ao procurar a verdade, voltava-se, prioritariamente para as fontes da Revelação cristã, mas tendo sempre diante dos olhos as fontes judaicas e islâmicas, convencido, com Averróis, de que "é Deus quem dirige para o justo e verdadeiro". Martí conhecia, certamente, a doutrina patrística transmitida por S. Agostinho, quando este aplicava, alegoricamente, à cultura a apropriação que o povo de Israel fez dos vasos, jóias e vestuários dos egípcios a quando do êxodo (70); conhecia idêntica aplicação de S. Gregório Magno em relação ao facto de Israel "descer até aos filisteus para afiar a lâmina do arado, o machado ou a foice" (71).

Também Martí recorria às fontes judaicas e islâmicas sempre que tinha necessidade de documentar e fortalecer a posição cristã com as dos

parceiros monoteístas e até com as dos pagãos. A quantidade de citações de autores e livros não-cristãos aduzidos em abono da fé cristã é tal que não podemos ficar indiferentes, nem deixar de render homenagem à sua honestidade moral e probidade científica.

Para evitar a multiplicação ou repetição de textos já transcritos nos capítulos dedicados à erudição hebraísta e islâmica do nosso autor (72), baste-nos aqui salientar este aspecto, a partir dos Prólogos do *Capistrum* e do *Pugio*, que são como que uma tomada de posição explícita em relação à aplicação do princípio em causa, através das obras.

No *Capistrum*, diz explicitamente:

"...collegi de Talmud et aliis libris authenticis apud eos Judeos, quedam dicta magistrorum suorum antiquorum inducencium uel exponencium auctoritates hujusmodi, et alia uerba prophetarum, Dei dispositione, ut arbitror, non sua interpretatione, ad propositum nostrum" (73).

No *Pugio*, trata as verdades dos livros rabínicos como margaridas ou pedras preciosas que "o homem prudente nunca despreza, ainda que se encontrem na cabeça do dragão ou do sapo" (74).

Esta doutrina e prática martinianas constituem, também, uma característica do *TCM*.

Com uma falsa atribuição a S. Agostinho, fez sua a frase lapidar de Beda, o Venerável, que deveria constituir o lema de quantos se dedicam ao diálogo religioso inter-confessional:

"nulla falsa doctrina est, que aliquid ueritatis non immisceat" (75).

E de facto, na sequência imediata desta afirmação, e antes de denunciar os erros do Corão, serve-se do livro sagrado dos muçulmanos para proclamar cinco verdades cristãs, com esta anotação final: "Maomé disse estas e outras coisas verdadeiras". Deixa assim bem esclarecido o leitor de que não pretende rejeitar sistematicamente toda a doutrina islâmica, mas apenas aquilo

que contradizia e punha em perigo o dogma cristão.

Evidentemente que, tratando-se de um livro visceralmente polémico, o *TCM* denuncia, por detrás das verdades corânicas, a presença de um objectivo intencionalmente menos transparente, ao dizer:

'Fuit enim mendax, quod patet per uerba ipsius, Quorum quedam fuerunt uera, quedam falsa, ut per amixtionem uerorum posset efficacius persuadere falsa' (76).

As verdades corânicas teriam, pois, como um dos objectivos intencionalmente visados por Maomé, o de servirem de paliativo para a difusão do erro. Também neste aspecto continua válido o paralelismo com as obras de Martí, na medida em que elas atribuem, quer ao Corão e aos autores muçulmanos, quer aos judeus, o mesmo estratagema da utilização de algumas verdades como iscas para a difusão do erro.

## *2. Actuação a partir do campo adversário*

A actuação de Martí no campo do diálogo religioso é caracterizada por uma preocupação constante de se situar no campo adversário para, a partir dele e apropriando-se das armas dos seus opositores, rebater as doutrinas contrárias e defender os seus pontos de vista. Martí desenvolveu esta estratégia por razões de ordem teórica e prática. Era fácil constatar que, no diálogo religioso, cada uma das partes utilizava, normalmente, apenas argumentos extraídos da sua própria doutrina. Ora isto levava os adversários a refugiarem-se numa atitude de recusa sistemática, aliás compreensível.

Com efeito, quando se reprova uma doutrina, não se reconhece, normalmente, valor aos seus argumentos. Os autores cristãos medievais não constituíram excepção a esta regra. Refugiavam-se quase exclusivamente na Sagrada Escritura para atacarem o islamismo e no Novo Testamento para atacarem o judaísmo. Para obviarem a essa lacuna ou para reforçarem as suas

posições, recorriam frequentemente e, por vezes, quase exclusivamente aos argumentos de razão. Disso foi exemplo inultrapassado Raimundo Lulo.

Martí não concordava com nenhum desses processos. Defendia que o polemista teria toda a vantagem em sensibilizar os interlocutores com argumentos doutrinários ou processos metodológicos que lhes fossem próprios ou familiares. Além dos textos do *Capistrum* e do *Pugio*, já apresentados na alínea anterior, é fácil encontrar outros, e ainda mais explícitos, que são como que declarações do princípio em questão.

Assim, na *Explanatio*, a propósito da não corrupção do Evangelho e dos milagres de Cristo, defendidos pelo Corão, utiliza duas vezes, o mesmo princípio lapidar: "Et quia validius est argumentum ab hoste sumptum" (77), para significar que a melhor maneira de provar uma doutrina reside na utilização dos argumentos do adversário.

No *Pugio*, esse princípio surge a cada passo. Para nos referirmos apenas à I Parte, a mais voltada para o mundo islâmico e, neste aspecto, a que mais se aproxima da *Explanatio* e do *TCM*, citaremos dois textos, também eles formulações inequívocas do mesmo princípio:

"Efficacius quippe, ut opinor, apud multos erit, retundere Philosophos per Philosophos, quam per Sanctos" (78), "Nunc, denique, ut per Philosophum melius retundamus Philosophus, id quod Abenrost ad amicum suum in quadam epistola scribit de ipsa quaestione, interpretaturus sum" (79).

Este princípio da actuação polémica a partir da infiltração no campo adversário foi, praticamente, aquele que mais especificou a obra de Martí.

Logo no início do *Pugio*, esclarece os leitores de que o princípio da utilização das fontes hebraicas lhe foi imposto (*injunctum est mihi*) pelos seus superiores, aos quais Cristo mandou obedecer (*praecipit obedire*). Isso significa que o seu "milieu" cultural e religioso estava já sensibilizado para esta tática e que Martí já dera provas, em obras anteriores, de que era a

pessoa indicada para realizar a empresa. Citar passagens para o confirmar significaria incorreremos no perigo da prolixidade, na medida em que toda a sua obra inspira e transpira a erudição islâmica, judaica e mesmo pagã. Convidamos o leitor a abrir um dos seus livros e a detectar isso mesmo.

Evidentemente que para poder movimentar-se no campo cultural dos seus interlocutores muçulmanos e judeus, como Martí se movimentava, era absolutamente necessário dominar a fundo as respectivas línguas, doutrinas e métodos.

1) Ao nível da língua, a teoria e a prática martinianas não deixam margem para qualquer dúvida. Na *Explanatio*, escrita na juventude, o domínio da língua e cultura hebraicas não aparece ainda bem definido. Pode isso significar que os seus conhecimentos hebraístas não estavam ainda suficientemente aprofundados, ou que o objectivo da obra não aconselhava um tratamento linguístico demasiado voltado para o hebraico. Destinando-se, fundamentalmente, a cristãos cultos e a missionários de estrutura cultural marcadamente latina, utilizou os textos bíblicos na tradução latina então conhecida e acessível aos leitores; a *Vulgata*.

O mesmo não aconteceu em relação à erudição arabista. Os textos são traduzidos directamente do árabe, mesmo quando alguns deles já existiam em tradução latina, como acontecia, nomeadamente, com o Corão, anteriormente traduzido para a língua de Cícero por Roberto de Ketton e Marcos de Toledo (80).

Ao escrever o *Capistrum*, tendo já atrás de si uma vasta experiência de diálogo religioso oral, de que nos dá conta no Prólogo, Martí desenvolveu as suas reflexões doutrinárias com base nos textos bíblicos, traduzidos directamente do original hebraico. Era uma resposta clara à rejeição do texto de S. Jerónimo por parte dos judeus. Apercebendo-se, no entanto, de que mesmo assim, os filhos da Sinagoga rejeitavam o diálogo a partir dos textos bíblicos

latinos, alegando a falta de fidelidade da tradução martiniana ao original hebraico, e não podendo já remediar o facto, deixou aberto o caminho para um tratamento posterior da doutrina, feito directamente sobre o texto hebraico, como ele sugere:

"Contra quod optimum esset si istud non solum in latino set etiam in ebraico et scientia legendi etsi non intelligendi ebraicum habeatur" (81).

Ainda bem que foi assim, pois essa aparente frustração foi uma das motivações que contribuíram para a redacção posterior do *Pugio*. Nele venceria Martí todas as barreiras linguísticas. Calejado pela leitura, análise e crítica dos livros rabínicos que, diariamente, na sua função de censor oficial, lhe iam ter às mãos, habituado à alergia e obstaculização sistemática rabínica aos textos bíblicos em latim, saltou completamente para o campo adversário para, os enfrentar na sua própria língua. Foi esta uma das tácticas que marcaram, na prática, a obra de Martí. Dela nos dá conta, explicitamente, logo no início:

"Hinc igitur animadvertite, lector, quam sit utile fidei Christianae, litteras non ignorare Hebraicas. Quis enim unquam nisi ex suo Talmud sua posset in eos pro nobis jacula contorquere?" (82).

2) Ao nível da doutrina, é fácil apercebermo-nos da constância com que Martí se aproveitou do pensamento dos judeus e dos muçulmanos, seja para o assumir, quando verdadeiro, como já mostrámos anteriormente, seja para denunciar as suas contradições internas, seja para lhe denegrir o sentido, seja ainda para, através dele, dividir o campo adversário, como referiremos a seguir. Esta táctica de Martí, documentada praticamente por toda a sua obra, exprimiu-a explícita e realisticamente, ao nível dos princípios, no Prólogo do *Pugio*, quando diz:

"Non ergo respuamos traditiones ejusmodi, sed potius amplectemur, tum propter ea quae dicta sunt, tum et quod nihil tam validum ad confutandum Judaeorum impudentiam reperitur nihil ad eorum convincendam nequitiam tam efficax invenitur. Denique quid jucundius Christiano quam si distorquere facillime possit de manu hostium gladium, et eorum deinde mucrone proprio



caput praecidere infidele, aut instar Judith ipsius arrepto pugione truncare?" (83).

A utilização das citações bíblicas na *Explanatio* e no *Pugio*, que longamente nos ocupou no capítulo sobre a erudição hebraísta do autor, é deveras eloquente e denunciadora do critério que presidiu à sua selecção. Baste-nos, aqui, a síntese quantitativa aí apresentada, para nos apercebermos de que a preferência pelo Antigo ou pelo Novo Testamento estava condicionada pelo diferente objectivo das obras e pela vontade de adaptação aos distintos destinatários.

	<i>Explanatio</i>	<i>Pugio</i>
<i>Antigo Testamento</i>	22	3.611
<i>Novo Testamento</i>	289	160

Se das fontes bíblicas passarmos às rabínicas, verificaremos, surpreendidos, a sua crescente utilização no *Capistrum* e no *Pugio*, em contraste com a ausência das mesmas, na *Explanatio*. Isto ficou a dever-se, certamente, às mesmas razões já apontadas em relação à utilização do latim e do hebraico. No *Pugio*, o peso das fontes targúmicas, midráchicas e outras é tal que, desvinculadas da perspectivação cristã, constituíram, só por si, material suficiente para que um autor, da craveira intelectual de Martí pudesse estabelecer sobre elas o fundamento de uma obra de vulto da teologia rabínica. Isso aconteceu com Pedro Columna (Galatinus) que desonestamente se apropriou da obra de Martí para redigir o *Opus de arcanis catholicae veritatis*, que não passa de uma colectânea de textos do *Pugio*, como já notámos no capítulo expressamente dedicado a esta obra (84).

Se da erudição hebraísta passarmos à islâmica, a nossa surpresa não é menor.

Na *Explanatio*, estão presentes os grandes filósofos árabes, bem como o Corão e autores religiosos islâmicos. Cita, explicitamente o *De intellectu* e

o *De auditu naturali* de Alfarabi; a *Metafísica*, com o nome de *De scientia divina*, de Avicena; as *Intentiones Philosophorum*, a *Vivificatio scientiarum*, a *Trutina operum* e o *De poenitentia* de Algazel; o *Buhārī* e o *Muslim*.

No *Pugio*, Alfarabi aparece duas vezes, uma das quais explicitamente, a partir do al-Munqīd: Avicena está presente com o *Liber Invitationum vel Nutuum*, também sob o nome de *Liber Invitationum et Exercitationum*, ou *Alixarat*; com o *Annage* e o *De anima*. Algazel, o autor árabe favorito, surge com o *Almonkid min addalel*, traduzido por *Liber qui eripit ab errore*; o *Liber staterae factorum*, o *Lampada luminum*, o *Liber de ruina philosophorum*, também sob o nome de *Liber praecipitii*, a *Epistola ad amicum* e o *Probatorium*. De Averróis, são citados a *Metaphisica*, o *Oriusa*, um comentário aos *Tópicos* de Aristóteles, a *Epistola ad amicum* e citações implícitas do *Faṣl al-maqāl* e do *Tahāfut al-tahāfut*. Além destes filósofos, aparecem ainda al-Rāzī, com o *Contra Galenum* e Ibn Haṭīb, com o *Investigationum Orientalium*. A estes autores, há a acrescentar o *Corão*, o *Buhārī* e o *Muslim*. Estes livros religiosos, bem como alguns dos filosóficos e científicos, encontramos-os também no *Capistrum*, nos mesmos ou em diferentes contextos. Nele está também presente a *Sira*.

Já anteriormente tivemos o ensejo de identificar todas estas obras e de notar a originalidade de Martí ao citá-las, em pleno século XIII, quando algumas delas, eram ainda desconhecidas do Ocidente latino. Citadas umas vezes com o título em latim e outras com a transcrição latina do árabe, elas foram utilizadas, normalmente a partir do original. O *Corão* aparece com os títulos *Alkoranus*, *Scriptura Sarracenorum* e *Liber legis eorum*. A citação das suras é feita, na *Explanatio* com o nome latino ou árabe ou ainda com o número; no *Pugio*, vêm citadas, normalmente, pelo número, com expressões como as que seguem: "in denario quinto, Sorae tertiae"; "in tertia Sora, in quarto denario"; "in capitulo V circa finem". Os textos são citados umas vezes em tradução

literal e outras em tradução livre. No *Pugio* faz anteceder, algumas vezes, a tradução latina dos textos corânicos da tradução hebraica, o que denota um domínio completo das três línguas.

3) Ao nível do método, é interessante notar que Martí, no diálogo com outras religiões, só se serve de argumentos exclusivamente cristãos, quando lhe faltam argumentos provenientes daquelas. Para ele, o normal é servir-se de materiais judaicos contra o judaísmo ou contra o islamismo, e de materiais islâmicos contra o islamismo ou o judaísmo. Mesmo para corroborar dogmas negados pelos seus interlocutores, é frequente utilizar os argumentos ou processos metodológicos daqueles. Assim, ao provar o dogma da Ss. Trindade, tenazmente controvertido pelos muçulmanos, apela para Co. 24, 35 e 14, 24-26, mostrando como o mistério é aí insinuado, através de imagens, e concluindo que o modo de expressão (per similitudines) é muito frequente no Corão (85). Essa verificação induz Martí a servir-se também ele de imagens, com o objectivo de assim se adaptar aos seus interlocutores.

O Subiratense estava convencido de que só é possível vencer o adversário conhecendo e imunizando as suas doutrinas e estratégias:

*"Quemadmodum nihil, aut parum prodest hostem ferire, nisi vires etiam ejus, et nocendi astutias noveris, ut indemnis ictus ejus possis suscipere, aut providus declinare"* (86).

Se a estratégia polémica de se instalar no campo do adversário, para actuar, a partir dele e com as armas nele instaladas, é uma das marcas mais determinantes do estilo de R. Martí, podemos considerar o *TCM* a obra que, no século XIII, mais se ajusta a esse autor. Há, no entanto, uma diferença formal, que vem corroborar a homogeneidade de actuação. Nas outras obras, Martí achou necessário ou conveniente declarar esse princípio, com o objectivo de manter os leitores despertados para o facto; no *TCM*, julgou inútil fazê-lo, pois ele constitui, de algum modo, a essência da própria obra. Com efeito, toda ela é

uma aplicação informada pelo princípio em causa, isto é, pela recuperação e utilização sistemática dos materiais polémicos do islamismo.

Ao nível da língua, só um arabista da craveira de Martí, aluno e professor dos mais célebres *studia linguarum* do século XIII, que foram os dos dominicanos, poderia escrever esta obra, tecida, na sua maior parte, com materiais de proveniência islamo-árabe. Muitos desses materiais, como os do *Buhārī*, do *Muslim* e da *Sīra*, ainda não estavam traduzidos para latim. Isso significa que, ao utilizá-los, teve de os ler e traduzir directamente do árabe, já que não era possível a escolha tão oportuna, tão profunda e tão variada dos textos por parte de alguém que não tivesse o acesso directo aos mesmos. Mais significativo ainda é o facto de o Corão já ter, no seu tempo, pelo menos, duas traduções latinas, e ele não ter confiado em nenhuma delas, pois também traduziu directamente os textos apresentados. O autor do *TCM* seguiu precisamente o mesmo critério da *Explanatio*, do *Capistrum* e do *Pugio*. Actuou directamente sobre os originais árabes.

A maneira como o Subiratense identifica as suras corânicas coincide também com o processo variado utilizado pelo *TCM*: umas vezes cita-as com o título em latim; outras, com a simples transcrição do vocábulo árabe; outras, com ambas as formas, sendo a latina explicativa, como, a título de exemplo, "in tractatu Errahmen, id est Misericordis"; outras, com uma das duas primeiras formas, seguida do número da sura ou capítulo, como v.g., "in tractatu Araf. XVI Capitulo" ou "in tractatu Mulierum, XVI Capitulo"; ou "in tractatu Mense, X Capitulo"; outras vezes, ainda, com a simples forma numérica, como "in capitulo V, circa finem". O mesmo critério é seguido em relação à *Sīra*, que, umas vezes, aparece com esse nome (*Cīar*), e outras, com o título latino "Liber Actus Machometi".

O *TCM* seguiu, pois, o mesmo critério do *Capistrum*, e do *Pugio* em relação aos textos islâmicos e judaicos, utilizando-os, directamente, na língua

original e traduzindo-os para latim.

Se da língua passarmos à doutrina, a consonância do *TCM* com as outras obras de Martí não é menor. O *TCM* faz um aproveitamento ainda mais alargado e sistematizado das fontes islâmicas. Assim como o autor do *Capistrum* e do *Pugio* chegou a ser considerado de origem judia, em séculos passados, pois a sua erudição hebraísta era tal que se pensou ser impossível a sua aquisição fora da Sinagoga, assim o autor do *TCM* revela um conhecimento tão profundo das coisas islâmicas, que poderia muito bem ser confundido com um antigo filho da Mesquita. Faz apenas uma citação de um autor cristão (87) e as citações bíblicas aparecem apenas quando são de todo imprescindíveis para fazer o ponto da situação, excepção feita ao capítulo sobre a autenticidade e incorruptibilidade da Sagrada Escritura que, como já tivemos o ensejo de notar, deve ter sido uma interpolação posterior, feita pelo próprio autor.

Ao analisarmos e compararmos a estrutura doutrinal do *TCM* com a das outras obras similares do diálogo islamo-cristão que o precederam ou lhe foram contemporâneas, chegamos facilmente à conclusão de que foi, de longe, a mais erudita. O seu autor conhecia, certamente, tudo quanto nesse campo se tinha escrito até então e era do domínio cultural público ocidental. A tematização e, em alguns casos, a argumentação, são testemunhas disso mesmo. É fácil reconhecer o seu parentesco com o fundo comum latino que alimentava o diálogo religioso do seu tempo. Desse fundo doutrinal, subjacente à redacção da obra, salientamos os *Diálogos* de Pedro Afonso, as obras de Pedro, o Venerável, de Cluny, a *Apologia* de al-Kindi e as traduções da *Chronographia* de Teófanos e da *Contrarietas Elfolica*. Inspirando-se neles para a estruturação das grandes linhas da obra, recusou-se a aceitar passivamente o seu recheio doutrinal. Os argumentos dos outros autores serviram-lhe apenas como sugestões para ir beber, directamente, nas fontes islamo-árabes, as suas

informações sobre a vida e actividade de Maomé. É com as mesmas fontes islâmicas que denuncia nele a ausência dos "sinais ou frutos" da verdadeira profecia. Por outras palavras, é com a doutrina autêntica islâmica que prova a inautenticidade do fundador do islamismo. Para nos apercebermos das proporções e valor da erudição islâmica presente no *TCM*, apresentamos uma síntese das citações utilizadas:

<i>Corão</i>	41
<i>Buhārī</i>	22
<i>Muslim</i>	8
<i>Sīra</i>	6
<i>Sapiens Sarracenorum</i>	1
<i>Al-Kindī</i>	1
<i>Averróis</i>	1
<i>Glosarius Alcorani</i>	1
<i>Hayn</i>	1
<i>Caali</i>	1
<i>Contrarietas Eifolica</i>	1

Ao nível do método, o *TCM* navega pelas mesmas águas das obras de Martí. Nota-se isso em dois aspectos fundamentais:

- o da utilização privilegiada dos materiais islâmicos, para atacar o próprio islamismo, como já ficou provado com a análise das fontes doutrinárias a que foi beber;
- o do recurso das fontes judaicas, para apoiar a visão cristã dos problemas. Este estratagema, que será analisado na rubrica seguinte, é típico do capítulo sobre a autenticidade da Sagrada Escritura, que é comum à *Explanatio*.

### 3. *Divisão dos interlocutores*

A tática de dividir o campo adversário, para o enfraquecer, era já conhecida e utilizada pelos polemistas do século XIII. Com Martí, atingiu o seu

ponto mais alto. Nem admira, pois era ele o homem que, no seu século, estava em melhores condições para o fazer, na medida em que, do alto da sua erudição teológica cristã, dominava os meandros doutrinários do islamismo e do judaísmo. Conhecedor profundo das línguas, doutrinas e métodos das três religiões, estava naturalmente vocacionado para arbitrar as respectivas concordâncias e discordâncias. Dotado de um invulgar espírito crítico, sabia aproveitar, em favor dos seus pontos de vista, aquilo em que um dos campos adversários estava de acordo e o outro em desacordo, para obter a maioria. Dinamizado por uma suculenta veia de polemista, tornava-se-lhe fácil alimentar a discórdia entre os dois campos adversários, quando nenhum deles podia ser aproveitado em seu favor. Senhor de um apurado sentido de ironia, comprazia-se em lançar o ridículo sobre doutrinas e situações de que a abordagem teórica era difícil.

Nas suas grandes linhas, esta tática martiniana pode sintetizar-se assim:

- divisão dos campos islâmicos e judaico, no intuito de formar uma maioria com o aproveitamento das verdades do primeiro, para combater os erros do segundo e vice-versa;
- subdivisão de cada um dos campos, estabelecendo a discórdia interna entre as diversas facções, para as enfraquecer, e constituindo-se aliado de umas contra as outras, para, no final, recolher os despojos de todas.

Evidentemente que a aliança com os adversários não significava abdicação dos seus princípios fundamentais; significava, sim, uma abertura à verdade, mesmo quando proclamada por eles; denotava uma atitude de tolerância e convivência, que o impedia de se entrincheirar nas suas posições ou de se isolar do mundo concreto, tão marcado pelo pluralismo religioso; exprimia uma legítima tática de defesa da sua fé, fortalecendo-a com apoios pontuais de outras confissões religiosas; constituía uma maneira concreta de aliciar os

seus interlocutores, fazendo-lhes crer que era mais importante aquilo que os unia do que aquilo que os separava.

Esta tática está presente por toda a parte na sua obra. Chama os judeus em seu apoio, para combater os muçulmanos: assim, quando, na *Explanatio*, constitui os judeus testemunhas da paixão e morte de Cristo, introduzindo no texto um diálogo entre um judeu e um sarraceno (88), ou, quando se faz aliado natural dos filhos da Sinagoga, para se defender da acusação islâmica de alteração e corrupção da Sagrada Escritura (89). Também é uma aliança implícita com os judeus o facto de, para se defender da acusação que os muçulmanos fazem aos cristãos de adorarem a cruz e as imagens, aduzir em seu favor a veneração de que a Arca da Aliança e os Querubins nela esculpidos eram objecto por parte do povo judeu, quando se sabe que este povo tinha a proibição explícita de fabricar imagens sagradas, por causa da tendência atávica para a idolatria (90).

A propósito da unidade e fidelidade matrimoniais, Martí considera as práticas contrárias do povo judeu como um desvio moral, que lhe ficou caro, pois atraiu, frequentemente, as iras de Deus (91).

Neste contexto, também é significativo o apelo que faz aos pagãos romanos, que reverenciavam a bandeira do imperador, sem que isso significasse qualquer forma de adoração (92).

No *Capistrum* e no *Pugio*, não se aproveitou do apoio dos judeus contra os muçulmanos. Nem convinha fazê-lo, já que essas obras, excepto a I parte do *Pugio*, são exclusivamente contra os judeus. Seria incongruente dar força aos judeus para atacar os muçulmanos, num contexto em que o objectivo visado era, precisamente, o contrário: fortalecer o testemunho dos segundos para, com eles, atacar os primeiros. Com efeito, se a obra de Martí está mais directamente voltada para o diálogo judio-cristão, é natural que procure mais o apoio dos muçulmanos contra os judeus do que o inverso. E assim acontece,



na realidade. Esse apoio é menor, como é obvio, na *Explanatio*, porque é uma obra simultaneamente orientada para as duas confissões religiosas. Mas nem por isso está de todo ausente. Nela faz um apelo aos milagres proclamadas pelo Corão, para provar aos judeus a divindade de Cristo (93). Esse mesmo argumento seria longamente utilizado, com a exposição de todos os milagres corânicos de Cristo, no *Pugio* e no *Capistrum* (94).

A propósito do dogma cristão da Imaculada Conceição, o *Capistrum* e o *Pugio* invocam, contra os judeus, as autoridades do *Corão*, do *Buhāri* e do *Muslim* (95).

O mesmo se diga a propósito da narração do nascimento virginal de Cristo, evocada pelo *Pugio* (96).

Mais profunda e eficaz para os seus intentos polémicos é a divisão que Martí denunciou e explorou no interior de cada uma das confissões religiosas. Ele visava provocar uma desintegração dos seus elementos, com o objectivo de debilitar o todo e de o tornar, assim, mais vulnerável. Podemos mesmo dizer que reside aí o aspecto mais típico da sua tática polémica. Os focos de luta, por ele abertos no campo adversário, aparecem-nos sob as seguintes formações:

- os filósofos contra os filósofos;
- os muçulmanos contra os muçulmanos;
- os judeus contra os judeus.

É a esses focos de luta que dedicamos as páginas seguintes:

1) Quanto aos filósofos pagãos, Martí aceita-os, sempre que eles vêm em abono da verdade. O Subiratense assumiu a posição de Aristóteles em relação a Platão. É através da pena de Galeno que o Estagirita justifica a sua actuação, ao ter de optar pela verdade, em detrimento da amizade que o unia ao seu mestre:

'Unde Aristoteles dixisse invenitur; Veritas et Plato contrariantur

invicem, et adversantur sibi; uterque autem est valde amicus nobis; sed fateor, me diligere veritatem multo plus, quam Platonem; Contradixit igitur sibi, licet magister ejus fuisset, in multis, ut patet legenti libros utriusque" (97).

Assumida a atitude aristotélica, Martí compraz-se em detectar as contradições existentes entre os filósofos árabes. À partida, aceita as suas teses. Reprova-as, no entanto, sempre que não lhe é possível conciliá-las com o dogma cristão. Explora-as em profundidade, quando com elas pode constituir uma frente comum contra o próprio islamismo. Mesmo quando ataca teses de filósofos árabes, como a da eternidade do mundo, a do desconhecimento divino dos singulares e da negação da ressurreição dos corpos, fá-lo, recorrendo à mediação do autor árabe seu preferido, Algazel, que tão "multiforme e elegantemente" afirma a ressurreição (98). Já mostrámos noutro lugar como, na Idade Média, só Martí mostrou estar em condições de se servir da doutrina de Algazel, para refutar as dos outros filósofos árabes. É que, contrariamente aos outros pensadores latinos do seu tempo, só ele se apercebeu de que os *Maqāsid al-falāsifa* não eram a exposição dos erros do filósofo-teólogo muçulmano, mas sim uma refutação dos de Alfarabi e de Avicena. Também só ele teve acesso directo ao *Tahāfut al-Falāsifa* e ao *Ihyā 'ulūm al-Dīn*, os legítimos representantes do pensamento autêntico de Algazel.

2) Para desintegrar internamente o islamismo, Martí provoca o desentendimento entre as suas forças vivas: o Corão, os *hadīt*-s, os pensadores e a prática religiosa.

Provoca a contradição interna islâmica quando, na *Explanatio*, apela repetidamente para o Corão, no intuito de salvaguardar a tese da autenticidade da Sagrada Escritura, por ele negada. Martí é duro ao detectar esta contradição, quando diz:

"Unde astucia dyaboli suggestum videtur et hominum etiam malicia hoc firmavit ad fulcimentum sui erroris, ut libros sacros non legerent et

corruptos assererent, ne, manifestato errore ipsorum per veritatem sacrorum librorum, a suis erroribus averterentur. Et hec astucia posita est in Alcorano" (99).

Usando e abusando do conhecimento filológico, Martí, ao traduzir, no *Capistrum* e no *Pugio*, os versículos corânicos 3, 45-49, fê-lo de uma maneira equívoca, induzindo a crer que eles estavam de acordo com o dogma cristão da divindade de Cristo, o que contradiz frontalmente toda a teologia corânica da unicidade de Deus e da humanidade de Cristo. Fez uma leitura cristã do Corão.

Ao argumento do sucesso bélico, invocado pelo *Corão* e pelos outros livros autênticos islâmicos como sinal da missão profética de Maomé, Martí opõe a contradição histórica do mesmo, e estabelece a incompatibilidade da derrota de *Uhud*, com a dignidade de um verdadeiro profeta (100).

A contradição existente entre os filósofos islâmicos e o *Corão* é largamente explorada a propósito da ressurreição dos corpos. Esta chegou a ser negada pelos filósofos, como consequência da doutrina corânica dos prazeres sensuais do paraíso. O *Corão*, ao afirmar a ressurreição dos corpos e a felicidade sensual dos eleitos, provocou o descrédito por parte daqueles que têm consciência de que só os prazeres espirituais são compatíveis com a felicidade humana plena (101).

As convicções filosófico-teológicas de alguns pensadores islâmicos, como Avicena, Alfarabi e, sobretudo, Algazel, levaram-nos a opor-se, frontalmente, à concepção sensualista e sexualista da felicidade humana propugnada pelo *Corão*, reforçando a tese cristã que faz consistir a felicidade dos bem-aventurados na posse plena do conhecimento e do amor de Deus (102).

A propósito das contradições existentes entre a doutrina e a prática islâmicas, citamos dois factos: um é o de os muçulmanos, contra a doutrina explícita da negação da morte de Cristo, venerarem, em Jerusalém, o Santo Sepulcro:

"sepulcrum eius est in Iherusalem, quod etiam a sarracenis habetur in reverentia" (103).

Outro, narrado no *Capistrum*, é o facto de os etíopes, em oposição frontal ao dogma islâmico da unicidade de Deus, que inclui a negação radical da Ss. Trindade, usarem uma tríplice tatuagem como afirmação da fé nas três Pessoas divinas.

3) A aplicação desta estratégia polémica ao diálogo judio-cristão está bastante documentada na obra de R. Martí. É característica fundamental do *Capistrum* e do *Pugio* a preferência de textos aceites pelo judeus para, com eles, atacar os seus erros. Essa a razão da prioridade da utilização do Antigo Testamento em relação ao Novo. Essa, também, a razão da exploração sistemática dos livros rabínicos, exclusivos do judaísmo. Já referimos noutros lugares a maneira como ele explorou esses textos e deles tirou partido, principalmente do *Talmūd*, numa época em que este era o "bode expiatório" da literatura judaica, por parte do cristianismo.

Longo tinha sido o caminho percorrido desde que, em 1240, Luís IX de França tinha posto, frente a frente, em Paris, o dominicano Fr. Nicolau Donin, coadjuvado por outros irmãos de religião, e o rabí Yehiel com três outros companheiros. À solenidade da controvérsia real, que teve a assistência da rainha-mãe, Branca de Castela, do próprio rei e da corte, correspondeu bem o não menos solene radicalismo que levou à fogueira, entre 1240 e 1248, carradas de exemplares de *Talmūd*, por ordem de um tribunal eclesiástico, constituído para o efeito. Nesses anos tormentosos de tabú anti-talmúdico, era impensável a utilização das longas páginas que R. Martí iria importar ao livro rabínico, para combater umas, para se aproveitar de outras em ordem a obrigar os judeus a assumi-las contra interpretações erróneas da Sagrada Escritura, e em não poucos casos, para nelas reconhecer a marca da verdade e do bom senso. Nos anos 40, não teria sido possível essa prática.

É certo que Martí não se sentiu só, como já vimos noutro lugar, nessa transformação da mentalidade cristã em relação ao *Talmūd* e aos outros livros rabínicos. A análise das actas latina e hebraica da polémica judio-cristã de 1263, em Barcelona, dá-nos conta de que o espírito ecuménico do *Capistrum* e do *Pugio* já estava presente, nessa altura, no palácio de Jaime I de Aragão.

Ramón Martí viveu o clima dessa controvérsia e é possível que nela tenha participado activamente, como pretendem não poucos autores (104).

Estamos, efectivamente, perante uma mudança nítida de mentalidade, não só na Igreja, como na própria Ordem Dominicana, que viveu tão intensamente este problema ao longo e depois do século XIII. A figura central de toda esta mudança foi, certamente, S. Raimundo de Penhaforte, como afirmámos em trabalhos anteriores. Foi ele o catalizador do grupo de homens que a provocou. A Raimundo Martí cabe, por seu turno, a glória de ter sido uma das pedras fundamentais do xadrez intelectual e religioso desse tempo e o pensador que, neste campo, deixaria para a posteridade os sulcos mais vincados do espírito dialogante. O *Pugio Fidei* é o grande marco por ele deixado. Seria demasiado prolixo e, parcialmente, inútil tentar fazer aqui a análise dos textos e situações de que o autor se aproveitou ao longo dessa extensa obra, para mostrar como utilizou o *Talmūd* e os outros livros rabínicos, na tríplice perspectiva antes apontada. Basta perpassar em diagonal as suas páginas para nos darmos conta desse facto, que constitui uma das características mais marcantes da obra. Utilizar as doutrinas dos seus adversários para as atacar, foi prática normal em todos os tempos. Exige apenas o conhecimento daquilo que se ataca e a vontade polémica de o atacar. Servir-se das mesmas doutrinas para obrigar os seus autores a assumi-las até às últimas consequências, é bem mais difícil, pois pressupõe um conhecimento profundo do contexto em que elas se inserem, para não permitir aos seus autores refugiarem-se em zonas

inexpugnáveis. Aproveitar elementos dessas doutrinas como expressão da verdade, é o máximo de honestidade, conhecimento e competência que se pode exigir a um polemista. Foi isso que fez Martí, aos três níveis. Podemos, mesmo, dizer que o último foi o que mais o caracterizou e fez crescer o seu apreço entre os próprios adversários.

A análise do aproveitamento que o *TCM* fez das doutrinas islâmicas já nos mostrou o valor metodológico que o autor atribuía à utilização das discordâncias internas do islamismo. Elas constituem, praticamente, toda a trama da obra. É com argumentos tirados das tradições autênticas muçulmanas que ele prova, ponto por ponto, a inautenticidade da própria doutrina islâmica e, em especial, do seu Profeta:

- a profecia de Maomé;
- a inspiração corânica;
- a difusão privilegiada do islamismo;
- a verdade e inimitabilidade do Corão;
- a santidade de Maomé;
- os milagres de Maomé;
- as leis islâmicas;
- exemplaridade negativa da vida e morte de Maomé;
- o anúncio bíblico de Maomé.

Todos estes temas são tratados a partir de citações arrancadas aos *hadit*-s, contradizendo, por vezes, outros *hadit*-s e o próprio *Corão*. A título de exemplo, notamos a denúncia das seguintes situações:

- contradiz a crença islâmica generalizada da santidade da vida e morte de Maomé com argumentos práticos tirados do *Buhari*, da *Sira* e do *Muslim*;
- contradiz a atribuição islâmica de milagres a Maomé com textos recolhidos do próprio *Corão* e seus intérpretes e

ainda com a autoridade de al-Kindi;

- contradiz a tese corânica da inimitabilidade do *Corão* com leis também corânicas, secundadas por outras recolhidas por *Buhārī* e *Muslim*, que apelam para a perversidade da doutrina islâmica.

Assim, não admira que até espíritos altamente esclarecidos, como o rei al-Mustansir, ficassem abalados nas suas convicções religiosas (105). No campo polémico, nada há de mais contundente do que arrancar ao interlocutor o próprio terreno que pisa, para lho deitar em cima, contestando-lhe a autenticidade da doutrina a partir dela própria.

Na segunda parte, o *TCM* coincide, como já vimos, com a *Explanatio*: em apoio do argumento da discordância interna do islamismo, invoca argumentos colhidos da doutrina e história judaicas. Não há dúvida de que é o mesmo sopro metodológico que percorre as obras de R. Martí e o *TCM*: dividir e separar os campos adversários e, internamente, cada um deles, para mais facilmente os vencer.

#### 4. *Carácter revisivo e eclético da obra de Martí e do "TCM"*

A obra de Ramón Martí, tal como a sua vida e estudos, foi toda ela orientada para o ministério da palavra, de acordo com o espírito da sua Ordem, chamada, por antonomásia, a Ordem dos Pregadores. Incarnando o espírito religioso e cultural catalão do seu tempo, tão marcado pela presença das duas outras grandes religiões monoteístas, o judaísmo e o islamismo, sentiu-se, desde jovem, vocacionado para o diálogo religioso. Essa a razão porque os superiores, conhecedores dos seus dotes linguísticos e apologéticos, o destinaram aos *studia linguarum*, para fazerem dele o missionário, o professor, o polemista e o escritor consumado.

Espírito eminentemente prático, Martí fez uma síntese de todas as

suas actividades na unidade da sua personalidade. Através dos seus escritos, podemos fazer uma ideia daquilo que terá sido como académico, como missionário e como polemista. Desde a *Explanatio* ao *Pugio*, há toda uma evolução que não avança em linha recta, mas em círculos concêntricos. A partir de um núcleo central, vai alargando, gradualmente, em extensão e profundidade, o diâmetro do seu pensamento. É isto que explica o seu carácter revisivo, progressivo e, por vezes, repetitivo. Nas lides académicas e pastorais, deu-se conta de que as sucessivas gerações de alunos e ouvintes arrancavam sempre, umas após outras, dos mesmos pontos de partida doutrinários. Consciente de que era para eles, e não para si próprio, que trabalhava, preocupou-se mais com rever e aperfeiçoar, sucessivamente, o seu pensamento, do que entrar em campos novos do saber.

Foi assim que conseguiu legar-nos três obras que coincidem, parcial mas fundamentalmente, quanto ao objecto, mas que se individualizam fortemente numa linha crescente de perfeição: a *Explanatio*, o *Capistrum* e o *Pugio*.

Uma quase ideia fixa norteou a actividade intelectual de Martí: apresentar aos alunos e aos missionários uma súpula de materiais prontos a serem utilizados em ordem à formação pessoal e à conversão dos "infiéis". A esse princípio sacrificou tudo: até a novidade e originalidade dos seus escritos. Retomar temas, citações e argumentos já utilizados em obras anteriores era para ele um processo normal. Isso caracteriza o *Capistrum* em relação à *Explanatio*, do mesmo modo que o *Pugio* em relação àquelas duas obras. Este processo é especialmente típico do *Pugio* em relação ao *Capistrum*. Este é uma reconstituição mais alargada, mais aprofundada e, sobretudo, mais científica, daquele. Enquanto o *Capistrum* podia ser colocado nas mãos de todos os seus companheiros de religião, dedicados à missão dos judeus, o *Pugio* exigia uma preparação especializada, quer sob o ponto de vista filológico, quer bíblico-teológico e até filosófico, no respeitante à primeira parte. É



esta a razão porque a segunda obra não desautorizou nem desactualizou a primeira. Pelo contrário, o *Capistrum* continuou a ser utilizado como um livro de recurso imediato, porque culturalmente mais acessível, mesmo para aqueles que, como Ricoldo, bons conhecedores da cultura e mentalidade judaicas, continuaram a servir-se dele como fonte de informação bíblica, rabínica e teológica (106). No prefácio do *Capistrum*, o autor reconheceu as vantagens nele alcançadas sobre as obras anteriores, pelo facto de ter rejeitado a tradução bíblica de S. Jerónimo, que era demasiado livre, para oferecer aos leitores um texto mais de acordo com a letra do original. No entanto, quase se lamentou pelo facto de não ter apresentado o próprio texto hebraico, o único aceite pelos interlocutores judeus. No *Pugio*, preencheu essa lacuna, apresentando, simultaneamente, os textos em hebraico e em tradução latina; essa tradução era feita directamente por Martí, prescindindo assim, explicitamente, das traduções dos *Setenta* e de S. Jerónimo (107).

Martí estava plenamente consciente do valor e actualidade de ambas as obras. Mostra-o a constante revisão a que as submeteu e os apelos que reciprocamente faz de uma à outra. Por um lado, o manuscrito do *Capistrum* da Biblioteca Nacional de Paris (108) é a prova contundente de que, mesmo depois de 1278, esta obra continuou a ter para ele o valor da primeira hora, corrigindo-a sempre que necessário; por outro, as repetidas alusões e citações que no *Pugio* faz do *Capistrum*, são a confirmação do mesmo facto.

Mas o carácter progressivamente revisivo e integrativo da obra de Martí não é apenas interno. O Subiratense tinha bem consciência do sentido comunitário da Igreja e da sua própria Ordem. Sabia que o mais importante não era fazer uma obra que lhe grangeasse a celebridade entre os grandes do mundo intelectual. Eram as causas missionária e apologética, em si mesmas, que estavam em jogo. Como os artistas das grandes catedrais do seu tempo, que deixavam no anonimato a magnificência da obra que erguiam para a posteridade,

também ele tinha apenas uma preocupação: a de contribuir para a edificação de um corpo doutrinal comum, que servisse à humanidade de património inexaurível de luz e verdade. Compreendeu bem o espírito da sua Ordem. Nela, cada um trabalhava para todos e todos para cada um, numa conjugação fértil de esforços, materializada no trabalho em equipa que lhes permitiu, no primeiro século da sua existência, fazer obra cultural tão grande que, podemos dizer, nunca mais foi ultrapassada, nem por eles próprios, nem por outras forças eclesiais ou extra-eclesiais. As grandes sumas filosófico-teológicas dos dominicanos do século XIII são como grandes catedrais do pensamento, iluminadas pelas rosáceas da verdade, que trazem consigo o sabor límpido das origens.

Neste clima de intercâmbio e colaboração, não admira que sábios como S. Raimundo, S. Alberto Magno, S. Tomás, Raimundo Martí, Ricoldo e outros tivessem ido tão longe no campo das investigações intelectuais. Tinham como suporte o esforço de tantos seus irmãos de religião, que permaneceram anónimos por detrás dos materiais que copiosamente lhes forneceram. O moderno conceito de *plágio* era coisa desconhecida dos grandes homens do século XIII. Assim se explica o uso que Martí fez de materiais alheios. Aproveitou os textos rabínicos, recolhidos pelos seus companheiros de religião ou pelos outros membros do tribunal religioso, de que fazia parte, tal como terá aproveitado elementos filológicos de proveniência geográfico-cultural diversa, trazidos pelos seus colaboradores, professores e alunos, para os incorporar no *Vocabulista in Arabico*, na hipótese de ter sido ele o principal responsável pela obra.

A I parte do *Pugio* é o exemplo mais frisante de como, em pleno século XIII, um autor podia apropriar-se de materiais integrantes de obras de outro autor, sem que isso constituísse qualquer problema de ordem ética ou jurídica. Ao apropriar-se de capítulos inteiros da *Summa contra Gentiles*, de

S. Tomás, que, por vontade do próprio autor e a pedido de S. Raimundo de Penhaforte, devia integrar o elenco de livros que os missionários, professores e alunos das escolas dominicanas, poderiam ter ao seu dispor, Martí sabia muito bem que não podia ocultar a proveniência desses materiais. Fê-lo, pois, conscientemente, porque o importante, para ele, era dotar o *Pugio Fidei* de um estudo filosófico, propedêutico da análise histórico-bíblica das teses judaicas em atrito com o dogma cristão. Ao fazê-lo, não deixou, no entanto, de assumir e integrar esses materiais no conjunto da obra, imprimindo-lhes a marca inconfundível do seu carácter eclético, em que a erudição arabista faz coro com a hebraísta, para, numa maravilhosa síntese cristã, constituir um autêntico tratado de teodiceia, que ainda hoje conserva plena actualidade (109).

Martí achava normal, e até necessário, que fizessem, em relação a si próprio, o que ele fazia em relação aos outros autores: a utilização e adaptação de materiais científicos (110).

Este mesmo processo caracteriza, o *TCM*, que teve como objectivo oferecer aos missionários e aos alunos das escolas dominicanas uma síntese doutrinal de quanto pudesse servir para o diálogo religioso islamo-cristão. Nele consignou as grandes linhas de força da polémica anterior, principalmente da *Contrarietas Elfolica*, do *Corpus Cluniacensis*, da *Cronografia* de Teófanos e do *Diálogo V* de Pedro Afonso; nele encontramos sintetizado aquilo que Martí dissera um dia ao rei de Túnis, ao convencê-lo da inautenticidade da fé e da lei islâmicas.

Não contente com isso, o autor quis juntar à obra uma espécie de apêndice sobre a autenticidade da profecia bíblica, para que os leitores pudessem ter, num só Volume, as razões da não aceitação do islamismo e as da aceitação do cristianismo. Isso correspondia à exigência feita pelo mesmo al-Mustansir a Martí:

"Não mais quero ser sarraceno. Contudo, prova-me a tua fé por razões necessárias e far-me-ei cristão..."

A resposta de Martí teria sido, no dizer de Raimundo Lulo, o "Símbolo escrito em árabe" que então apresentou ao rei. Tudo nos leva a crer que o "Símbolo" fosse a própria *Explanatio Symboli*. De futuro, a introdução desta sobre a autenticidade das Escrituras, iria fazer um todo com o *TCM*, que a integraria como apêndice. Com efeito, como interessava apresentar, num só volume, uma exposição contrastante da má e da boa profecia, aproveitou o trabalho já anteriormente realizado. Ao recorrer à *Explanatio*, o *TCM* fez o mesmo que fariam o *Capistrum* e o *Pugio* em relação àquela e, por sua vez, o *Pugio* em relação ao *Capistrum* e à *Summa contra Gentiles*, de S. Tomás. É sempre o mesmo processo literário a apelar para um mesmo autor.

##### 5. A oralidade da obra de Martí e do "TCM"

Não há dúvida de que a obra de R. Martí traz impresso o carácter oral de que é, simultaneamente, ponto de chegada e ponto de partida. Como ponto de chegada, ela exprime os contactos culturais e missionários que caracterizaram a sua vida, voltada para o diálogo com os judeus e os muçulmanos. Esta é uma das tarefas fundamentais da Ordem a que pertenceu, a Ordem dos Pregadores. Pregar não é escrever; pode sê-lo, mas apenas subsidiariamente. Pregar, no sentido pleno do termo, é falar, comunicar oralmente a mensagem evangélica; pregar é dialogar. Se nisto consiste, prioritária mas não exclusivamente, a razão de ser e o objectivo dos dominicanos, Martí identificou-se muito particularmente com o ser e agir da sua Ordem.

Destinado, na juventude, ao *Studium Arabicum* de Túnis (111), orientou a sua vida para a pregação missionária e para a tarefa futura de formar novos missionários. Durante os estudos semíticos contactou

directamente com o povo em que se situava a escola. Com ele exercitava, paralelamente ao estudo teórico das aulas, a língua, a cultura e o diálogo religioso. Sabemos, positivamente, que era esta a vontade da Ordem, ao preocupar-se, logo nos primeiros tempos da sua existência, com a criação de *studia linguarum* nos países limítrofes e marcados pela língua, cultura e religião islâmicas ou mesmo em países islâmicos. Os *studia* de Túnis e Múrcia, a que Martí esteve ligado, são exemplos típicos. Esta prática correspondia perfeitamente ao desiderato da Ordem que, no capítulo geral de Paris, em 1236, havia estabelecido "que em todas as províncias e conventos os religiosos aprendessem as línguas dos seus vizinhos" (112).

A *Explanatio* faz-se eco escrito e irrefragável da dimensão oral dos estudos e da actividade docente e missionária do seu autor. Umhas tantas expressões, colhidas quase ao acaso, bastam para nos darmos conta dessa dimensão oral que está na base da consignaçoão escrita e para a qual esta prepara os leitores:

Si quis vero dicat...	hoc ostenditur...	(452, 31-32)
Si quis vero dicat...	respondemus...	(455, 17-18)
Quod autem dicunt...	non potest convenire...	(455, 28-30)
Quod dicunt...	hoc non potest stare...	(455, 38-39)
Si aliquis dixerit...	respondeo...	(458, 27 e 29)
Si quis querat...	hoc est propter...	(474, 23)
Si quis dicat...	respondendum quia...	(490, 42-44)
Sed queret aliquis...	respondendum est...	(496, 8-10)

A criação da comissão de censura dos livros rabínicos, feita por Jaime I de Aragão, em 1264 (113), foi a consagraçoão da actividade missionária oral do nosso dominicano que, a partir de então, passou a ter a missão oficial de discernir e discutir o valor bíblico-teológico de tais livros. Não foi, certamente, às cegas que surgiu a nomeação. Ao lado dos superiormente responsáveis pela tarefa, quais eram, além do bispo de Barcelona, S. Raimundo

de Penhaforte e Arnaldo de Segarra, o nome de Martí surgia, juntamente com o de Paulo Cristiano e do franciscano Pedro de Génova, como o de alguém especialmente designado para manter os contactos directos julgados necessários para o funcionamento efectivo do júri doutrinal. A coesão dos membros desse júri não nasceu com a publicação do decreto real. Pelo contrário, este formalizou apenas uma situação que já existia e continuaria a existir de facto, e de que foi expressão inultrapassada a célebre polémica sustentada em Barcelona, em 1263, com o rabino Moisés Ben Nahman (114).

Tal como a *Explanatio* está intrinsecamente ligada ao diálogo islamo-cristão, desenvolvido à volta do *studium arabicum*, o *Capistrum* e o *Pugio* são a expressão escrita e, ao mesmo tempo, uma fonte inesgotável para ensino no convento de S. Catarina de Barcelona onde, em 1281, Martí tomaria a direcção do *studium hebraicum*. Além disso, são fruto da recolha e análise sistemática das obras rabínicas submetidas ao tribunal doutrinal criado pelo decreto de Jaime I e assinalam a cristalização da polémica oral, tão arraigada nos reinos de França e da Hispânia, principalmente no de Aragão-Catalunha.

Seria demasiado prolixo analisar todas as manifestações da utilização oral do *Capistrum* e do *Pugio*. Ao ler estas obras, temos a sensação nítida de estarmos perante um contexto existencial catalão e hispânico em que cristãos e judeus se cruzavam a cada passo e partilhavam, por vezes, não sem afrontamento polémico, as preocupações de uma justificação apologética das grandes motivações das respectivas crenças. O carácter oral destas obras, mais do que manifestado por afirmações concretas, é como que uma atmosfera envolvente dos capítulos e parágrafos que as integram.

O próprio Martí teve o cuidado de chamar repetidas vezes a atenção dos leitores para esse clima oral que dá vida ao cenário das suas obras. Leiam-se, por exemplo, o prólogo do *Capistrum* e o cap. VI da I Dist. da III parte do *Pugio*, e ter-se-á a noção exacta do ambiente oral que lhes serviu de

pano de fundo. No *Capistrum*, Martí dá-nos conta dos subterfúgios da polémica oral judaica e traça as grandes linhas de uma resposta adequada. O citado capítulo do *Pugio* é introduzido pelo capítulo anterior, que o apresenta como a expressão do método por ele utilizado, normalmente, ao disputar com os judeus e muçulmanos sobre o mistério da Ss. Trindade. Nele encontramos, efectivamente, a matriz do diálogo oral de Martí, tal como começara já a aflorar na *Explanatio*, para atingir o pleno desenvolvimento nas duas grandes obras de erudição hebraísta. Expressões e esquemas mentais iguais ou semelhantes aos já respigados na *Explanatio*, trazem a marca do autor. Assim, as fórmulas "dicatur Judaeo", "dicatur ei", "dicendum erit illi", apelam para o diálogo oral, que constituía o objectivo primordial da obra, expresso logo no início do prólogo, onde, depois de ter citado as autoridades de S. Paulo (*Tit.* 1,9) e de S. Pedro (*I Pet.* 3,15), a dedica explicitamente aos pregadores.

No parágrafo 3º do prólogo, Martí declara que escreveu a obra para satisfazer o pedido que lhe tinha sido feito de proporcionar aos pregadores elementos de resposta rápida (*in promptu*) às interpelações dos judeus.

Para completarmos o perfil intelectual e missionário de Martí, assim voltado para a exposição oral da doutrina cristã, é oportuno recordar aqui três documentos, já analisados noutros lugares, e que oferecemos em apêndice documental:

- o diálogo transmitido por al-Ḥusaiyn Ibn ʿAtiq Ibn al-Ḥusaiyn Ibn Rašiq al-Taglibī, abū ʿAlī de Kunya, de Múrcia, sobre a inimitabilidade (*al-iʿjāz*) do Corão (115);
- o diálogo sobre o mesmo tema, inserto como introdução ao *Vocabulista in arabico*, em que Martí é explicitamente apresentado como um dos interlocutores (116);
- o diálogo mantido entre Martí e o "Miramuli" de Túnis, sobre a fé e a lei de Maomé, cuja matriz já vimos corresponder,

*grosso modo*, à do *TCM*.

Martí é hoje conhecido através dos seus livros. Mas a sua vocação era eminentemente pastoral e voltada para a pregação e para o diálogo inter-confessional oral. Os livros não passam de expressões estereotipadas daquilo que deve ter sido a sua vida, cheia de sonho, de planos, de aventura.

Ao lermos o *TCM*, e conhecendo previamente o perfil intelectual e pastoral de Martí, os grandes objectivos da sua obra, o seu campo de actuação, os processos de que se serviu para convencer os judeus e muçulmanos da falta de coerência interna dos respectivos *credos* e o método de ordenação dos materiais a serem utilizados pelos missionários, somos muito naturalmente conduzidos à convicção de que estamos perante uma matriz metodológico-doutrinal das obras de diálogo islamo-cristão, que Pedro Marsílio atribui ao seu confrade subiratense (117). Nele encontramos, tal como no *Capistrum* e no *Pugio*, uma compilação de materiais, agrupados por capítulos, daquilo de que ele e os outros missionários, bem como os alunos dos *studia linguarum*, precisavam para responderem espontaneamente (*in promptu*) às questões dos seus adversários muçulmanos. Nele encontramos as típicas fórmulas introductórias do diálogo oral martiniano:

Si autem aliquis dicat... potest racionabiliter responderi...	(p. 30)
Si autem Saracenus aliquis... dicat... probabimus...	(p. 45)
Dicatur... tu credis...	(p. 45)
Si quis uero dicat... respondemus...	(p. 51)
Si quis uero dicat... hoc ostenditur...	(p. 58)
quod dicunt... non potest conuenire...	(p. 62)
quod dicunt... Hoc non potest stare...	(p. 62-63)

O *TCM* corresponde, pois, plenamente, ao perfil marcadamente prático e voltado para o diálogo oral que caracteriza a vida e a obra de Raimundo Martí.



### III. ESTRUTURA LÓGICA

Martí viveu na época do apogeu escolástico, na época das grandes sumas do pensamento filosófico-teológico cristão. Apesar de a filosofia ser então considerada como a *ancilla theologiae*, era subida honra servir tão alta "senhora", emprestando-lhe a roupagem com que se revestia, quer no púlpito dos templos, quer na cátedra das escolas. Razão e revelação, ciência e fé são dois dos maiores eixos de gravitação do pensamento do século XIII. Uns, voltam-se mais para a revelação e fé, em detrimento da razão e ciência; outros, invertem os termos, chegando a reduzir a esquemas racionais os dados da revelação. Assim se gerou um certo mal-estar que não deixou de preocupar os mais directos responsáveis pela ortodoxia católica. É neste contexto polémico que se inserem a obra de Raimundo Martí e o *TCM*.

Aos olhos de Raimundo Lulo, para quem a própria adesão à fé devia processar-se através das *rationes necessariae* que, muitas vezes não passavam de raciocínios ociosos e obsoletos, Martí "não era muito fundado em ciências lógicas e naturais... não era muito letrado em filosofia e teologia; era só positivo e não probativo com razões... Com efeito, se o supra-citado religioso soubesse dar razões de tal maneira concludentes (*rationes cogentes*) e insolúveis acerca da nossa fé, que o rei não pudesse resolvê-las... ele ter-se-ia feito cristão..." (118).

Se por ciências lógicas e naturais compreendermos aquilo que Lulo entendia e exprimia, através da sua visão estereotípica e desincarnada da realidade, estamos de acordo: Martí não era filósofo nem cientista. Se, ao contrário, entendermos por elas uma visão realista, humanista e humanizante do mundo, dos homens e de Deus, visão que manifestou através das suas obras, então Lulo enganou-se rotundamente porque, nesse sentido, Martí era filósofo. Com efeito, numa perspectiva de diálogo religioso, o Subiratense incarnava a

situação concreta dos seus interlocutores, a ponto de penetrar decididamente no campo deles, aos níveis linguístico, filosófico e até religioso, para aí lhes dar batalha. Assim o entenderam, além dos cronistas Marsílio e Diago, já citados, Sena Lusitano, Altamura, Tournon e tantos outros, numa cadeia cronológica que vem até aos nossos dias (119).

Martí não era, certamente, um filósofo, no sentido exclusivamente racionalista que muitos teimam dar à filosofia. Ele fizera uma opção na vida: a de ser missionário entre os judeus e muçulmanos; essa opção fora-lhe proposta ou ratificada pelos seus superiores, que o designaram para os estudos bíblico-corânicos, linguísticos e teológicos. Esses estudos, que recebeu e assumiu dentro dos esquemas intelectuais e pastorais da Ordem Dominicana, e para cujo incremento contribuiu depois como talvez nenhum outro, deram os frutos que foram a sua obra missionária e literária. Ele soube casar maravilhosamente os dados da razão e da fé de acordo com a concepção unitária da ciência da época, em que a filosofia não podia ficar separada do contexto teológico. Martí encarou, tal como Alberto Magno e Tomás de Aquino, a filosofia como fundamento racional da teologia, numa síntese harmoniosa que incluía as filosofias grega e árabe, síntese que está na base do florescimento da escolástica cristã (120).

Não vem a propósito analisarmos neste lugar o conteúdo filosófico da obra de Martí, tanto mais que ele não coincide com o conteúdo do *TCM*. Devemos, sim, analisar a sua forma lógica e fazer as aproximações com o *Tractatus*. É importante sublinhar, antes de iniciarmos esta análise, que ao autor do *TCM* se aplica, com propriedade, a caracterização luliana de Martí, como já notámos noutra lugar. O objectivo e a natureza do *TCM*, mostram que o autor "era só positivo" e não probativo com razões". Este facto vem dar muito valor à presente rubrica, na medida em que nela são analisadas todas as "razões" e processos lógicos de argumentação do *TCM*, que coincidem com as

"razões" e processos lógicos de argumentação das obras de R. Martí.

Passamos, pois, a estudar as características da estruturação lógico-retórica do pensamento de Martí, apontando os seus argumentos favoritos e as coincidências com os do TCM.

### 1. O argumento de "autoridade"

Não aceitamos o radicalismo com que Lulo caracterizou Martí, dizendo que este era apenas "positivo" e entendendo com isso a negação absoluta da dimensão filosófica do seu pensamento. No entanto, concordamos com o filósofo maiorquino para afirmar que, sem deixar de se movimentar nos quadros filosóficos do seu tempo, o dominicano catalão foi prevalentemente "positivo", isto é, teve como objectivo máximo expor a fé cristã e rebater as outras confissões religiosas a partir dos dados da revelação e dos autores dignos de crédito.

As introduções da *Explanatio*, do *Capistrum* e do *Pugio* são bem explícitas, ao estabelecerem o tipo de argumentos ou de fontes em que se apoiam as respectivas obras: "as autoridades do Antigo e Novo Testamento e, em alguns casos, as razões e semelhanças" (121) na *Explanatio*; o Antigo e Novo Testamento e as fontes rabínicas, no *Capistrum* e no *Pugio*. Na *Explanatio* teve mesmo a preocupação de provar previamente a "incorrutibilidade e veracidade" da Sagrada Escritura para dela se poder servir, depois, como "autoridade". No *Capistrum* e no *Pugio* não tinha necessidade de tal prova já que, à partida, essa autoridade dos Livros Sagrados era reconhecida pelos seus interlocutores, os judeus.

O desenvolvimento das obras martinianas mostra-nos que o autor não menosprezou os argumentos de ordem filosófica, principalmente na 1ª parte do *Pugio* e em alguns capítulos da *Explanatio*. Mas não há dúvida de que são as "autoridades" bíblicas, rabínicas, coránicas, patrísticas e outras, cristãs e

pagãs, que constituem a maior parte da obra.

É precisamente essa a grande característica do *TCM*, a ponto de, ao lê-la, chegarmos a ter, não raras vezes, a sensação de estarmos perante uma espécie de antologia de textos islâmicos e bíblicos de que um cristão se pode servir no diálogo com os muçulmanos.

## 2. O argumento da "crebra fama"

Há um argumento a que Martí é tão sensível que, nas obras da sua maturidade intelectual, para justificar a sua frequente utilização, principalmente a propósito da divindade de Cristo, intuída a partir do seu poder taumatúrgico, sente a necessidade de o definir, valendo-se, para tanto, das autoridades de Avicena, Algazel, Ibn Haṭīb e, muitos outros filósofos. Porque o texto exprime teoricamente aquilo que, na prática, Martí desenvolve ao longo das suas obras e, certamente, das exposições orais, transcrevêmo-lo segundo a edição do *Pugio*, que integra e completa a do *Capistrum*.

"Est autem crebra fama, iuxta sententiam sapientium aliarum literarum, atque linguarum, narratio multorum de perceptibili aliquo sensu aliquo vel pluribus in praesenti tempore constituto, vel in praeteritis successivis, et non interruptis, quorum multitudinem impossibile est secundum consuetudinem ad tale aliquid confingendum imperceptibiliter convenire [...] Quandocunque ergo duo ista concurrerint, videlicet, quod narratores sint tot, et tales quod secundum consuetudinem nequeant ad confingendum mendacium imperceptibiliter convenire, et narratum, fuerit sensatum; talis narratio, iuxta Avicennae, Algazelis, et Ibnalchetib sententiam, certam praestet scientiam" (122).

A *Explanatio* e o *TCM*, no tratado sobre a autenticidade da Sagrada Escritura que lhes é comum, fazem da "crebra fama" ou consenso universal o argumento basilar da sua exposição.

Ambos defendem o princípio de que o Antigo Testamento não podia corromper-se facilmente, a partir do momento em que, através da tradução dos

"Setenta", se divulgou simultaneamente através de duas línguas e de dois povos: o hebreu e o grego. Igual argumento empregaram em relação ao Novo Testamento, a partir do momento em que os Apóstolos receberam e cumpriram o mandato de Cristo de pregarem o Evangelho pelo mundo fora, em línguas e a povos diferentes. Assim, concluem em sintonia:

"Unde iste gentes non possent congregari de finibus mundi ad mutandum Euangelium, cum inter se sint diverse moribus et linguis, et sub diuersis principibus et regnis, et si factum fuisset, non potuisset latere" (123).

O TCM, isolando-se da *Explanatio*, insiste ainda mais neste argumento, fazendo mesmo dele o ponto de partida da sua exposição sobre o tema, ao afirmar que "nem os sábios nem os ignorantes, tantos e tão diferentes, poderiam estar de acordo para destruir e corromper o livro". Os primeiros, porque a sua sabedoria não lho permitiria; os segundos, porque não seriam capazes. E ainda que isso pudesse teoricamente acontecer, na prática, a divulgação da Sagrada Escritura era tal que não seria possível esconder a falsificação.

Ainda que este argumento tivesse já sido utilizado por Pedro de Poitiers, Pedro Venerável, al-Kindi e pela *Contrarietas Elpholica* e Vitry (124), não deixa de ser significativa a semelhança formal do texto do TCM com os do *Capistrum* e do *Pugio*, quando diz:

"Unde liber talis, tot et a talibus, et quasi toto orbe predicatus et reuelatus, ubi erant multi sapientes, reges et principes, qui ante fuerunt peccato ydolatrie inuoluti, non potuit corrumpi, tum quia Deus conseruauit, tum quia tot et tanti, et tales, quibus fuit Euangelium predicatum, non possent conuenire ad destruccionem talis libri" (125).

A aplicação do "tot et tales" da descrição da "crebra fama" feita pelo *Capistrum-Pugio* e a sua ausência no texto da *Explanatio* que lhe é paralelo, leva-nos, naturalmente, a aproximar os textos de uma fonte comum.

Igualmente apelam para o argumento da "crebra fama", embora de uma

maneira diversa, o *TCM* e a *Explanatio*, ao pretenderem provar aos muçulmanos a morte de Cristo. Mudam a forma e o conteúdo, mas os processos são sempre os mesmos, como podemos constatar nos textos paralelos que passamos a transcrever.

*Exp.* (126)

Nos vero respondeamus, quod credendum est crucifigentibus, et illis, qui affuerunt, scilicet, apostolis et gentilibus, et crucifixo... Pilatus, qui erat gentilis et qui eum fecit crucifigi, superscripsit titulum cause eius [...] hebrayce, grece, et latine. Et hoc fecerunt ut diverse nationes, que de diversis partibus orbis ... convenerant, possent illum legere, per quod probatum est tam cum iudeis, quam grecis, quam latinis qui tunc affuerunt, quod ipse Ihesus Christus fuit crucifixus non alius pro eo ut dicunt sarraceni"

*TCM* (127)

Hic negat passionem et mortem Christi, et hoc patet esse falsum per libros Prophetarum, Evangeliorum, et per dicta Apostolorum et reuelacionem multorum antiquorum, et per signum crucis, quod est memoriale passionis Christi.

O *TCM* faz ainda a aplicação do argumento do *consenso universal* ao tratar dos pseudo-milagres de Maomé e não deixa de haver aqui uma aproximação com o texto das grandes obras de Martí, onde ele aparece, precisamente, a propósito dos milagres de Cristo. Segundo o *Tractatus*, não é possível que, a ter-se verificado o milagre da Lua, proclamado pelos muçulmanos, não tivesse sido observado por todas as pessoas, principalmente pelos astrónomos, já que ela é visível em todo o mundo, pois ilumina os seus habitantes. Aí emprega novamente as palavras "tot" e "talis", tão do seu gosto (128).

### 3. O argumento da analogia

Ramón Martí tinha uma grande simpatia pelo argumento da analogia. Essa simpatia tinha que ver, certamente, com a natureza das suas qualidades

intelectuais. Era dotado de uma memória prodigiosa que lhe permitia arquivar no seu espírito um espólio inesgotável de conhecimentos e era possuidor de uma imaginação vivíssima, que o levava a associar, a propósito de qualquer tema, um mundo de imagens e recordações insuspeitadas. Postas ao serviço de uma profunda cultura humanística e filosófica, a memória e a imaginação permitiram-lhe a redacção dos longos e succulentos capítulos do *Capistrum* e do *Pugio*. A *Explanatio* é, nesse campo, mais comedida, devido ao facto de o campo cultural de Martí se encontrar ainda muito reduzido. Mas não deixa o jovem escritor de, já nessa altura, salientar o papel da memória e da imaginação quando, logo no início da obra, se propõe abordar os artigos do *Símbolo*, não só com argumentos de autoridade, mas também por "razões e semelhanças" (129).

Ao pretenderem provar a incorruptibilidade da Sagrada Escritura, contestada pelos muçulmanos, o *TCM* e a *Explanatio* estão de acordo na formulação e aplicação do mesmo princípio:

"Preterea si Alcoranus, uel unus liber gramaticæ, qui est in una lingua, non potest corrumpi, quomodo Euangelium, quod fuit scriptum in diuersis linguis, potuisset [*Exp. add. generaliter*] corrumpi? Quod ergo recipiunt pro se de incorruptione Alcorani, uel alterius libri, oportet eos necessario reperire contra se de incorruptione Legis et Euangelii, quia de similibus simile est iudicium" (130).

A utilização paralela da analogia pelas mesmas obras é feita em dois casos:

- tal como os muçulmanos não perderam os seus livros, ao serem expulsos do Oriente e do Ocidente, da Hispânia, assim os judeus não perderam os livros da Lei e dos Profetas, ao serem deportados para Babilónia (131);
- tal como os nomes do anticristo e do Demónio não foram arrancados dos Livros Sagrados, assim também o de Maomé o não teria sido, no caso de lá estar escrito (132);

O emprego da analogia é ainda feito, independentemente, por cada uma das obras em análise. Assim, a *Explanatio*:

- tal como os poetas pagãos não corromperam os seus livros, tantas vezes cheios de fábulas e de erros, também os cristãos e judeus não corromperam os Livros Sagrados (133);
- tal como, na comparação do Pseudo-Dionísio as luzes de três velas, simultaneamente acesas, se fundem numa só, ou tal como, na comparação de Platão e de Macróbio, o Sol, a luz e o calor são tríplexes expressões de uma mesma realidade, ou, ainda, tal como fogo, a luz e o calor são três elementos de uma só substância, assim as três pessoas da Ss. Trindade, são um só Deus (134).

Por sua vez, o *TCM*, a propósito do pseudo-milagre da Lua, atribuído pelos muçulmanos a Maomé, para mostrar que tal evento não podia passar despercebido aos homens, principalmente aos astrónomos, já que seria algo de insólito e extraordinário, faz a analogia com o dilúvio e muitos outros eventos que, apesar de não estarem narrados nos livros autênticos, "nem na relação pública dos diversos povos", são conhecidos como verdadeiros (135).

#### 4. O argumento "a fortiori"

A analogia, tão do gosto da *Explanatio* e do *TCM*, facilmente se transforma, nas mesmas obras, em argumento a fortiori, quando o autor pretende privilegiar um dos termos de comparação em favor do Cristianismo ou dos princípios de que faz a apologia. A simples apresentação de algumas passagens de ambas as obras basta para nos apercebermos do "ar de família" que as aproxima:

Da *Explanatio*:

- "Se o homem, invocando a sua fraqueza afectiva, pretendesse



exigir o direito de possuir mais de uma esposa, com muito mais razão a mulher, já que esta "está mais sujeita ao perigo da incontinência, na medida em que, neste campo, é mais fraca, menos racional e de concupiscência mais veemente" (136);

- Se a alguém fosse dado o direito de ter mais do que uma esposa, com muito mais razão teria sido a Adão, que era único no mundo e recebera a missão de multiplicar o género humano (137);
- Se Aristóteles diz que os sábios proclamam a beleza da castidade, com muito mais razão o deve fazer o homem que tem fé (138).

Do TCM:

- Se os muçulmanos afirmam que o Corão permaneceu íntegro, imutável e incorrupto, porque não poderia ter acontecido o contrário sem que o facto fosse conhecido, pela mesma razão, e ainda mais (*forcior*), em relação ao Evangelho (139);
- Se a lei do repúdio é lícita ao varão, lícita deve ser à mulher e, com maior razão (*insuper*), em relação a esta, por causa da sua fragilidade (140).

## CONCLUSÃO

Após esta longa excursão exegetica, durante a qual analisámos cuidadosamente o conteúdo e a forma, o método literário e a estrutura lógica que caracterizam o perfil intelectual de Raimundo Martí e a sua obra, não podem restar dúvidas, se ainda as havia, de que o *Tractatus contra Machometum* foi escrito, efectivamente, pelo erudito dominicano catalão do século XIII.

Esta conclusão, se outras não houvesse, bastaria, para justificar toda a investigação que a tornou possível.

Pedro Marsílio e toda a tradição cronográfica dominicana têm razão para afirmar que o Subiratense escreveu "várias sumas contra o Corão". Das três que identificámos, esta é a que mais se ajusta ao título e a que mais dignifica o seu autor.

NOTAS

- (1) *Exp.*, 453-455.
- (2) *Ib.*, 452, 18-19.
- (3) *Ib.*, 455, 56
- (4) A *Explanatio* segue a leitura do *TCM*. O facto de citar Mateus com o texto de Marcos não deixa dúvidas a ninguém de que foi o copista quem deu um salto na transcrição da sua fonte. Ao saírem das mãos do autor, os textos coincidiam.
- (5) *Exp.*, 455, 28-55.
- (6) *BNP*, ms. lat.4230, pp.20-21.
- (7) *TCM*, pp.1032-1036.
- (8) *TCM*, p.990.
- (9) *Exp.*, 488, 30-491, 14.
- (10) *TCM*, pp.972-976. Adaptamos a ordem do *TCM* à da *Explanatio*.
- (11) O *tahliil* é a prática islâmica, com base em Co.2, 230, mediante a qual uma mulher, depois de repudiada três vezes, só pode regressar para o seu ex-marido depois de ter estado ligada a outro homem.
- (12) O *muhallil* é o licitador ou o terceiro que legitima o regresso da mulher para o marido.
- (13) *Exp.*, 493, 29ss.
- (14) *Ib.*, 494, 46ss.
- (15) *Ib.*, 495, 7ss.
- (16) *Exp.*, 493, 13-14; cf. *Ib.*, 46-47.
- (17) *TCM*, pp 942-944.
- (18) *Exp.*, 484, 32-33.
- (19) *TCM*, 982.
- (20) *Pugio*, III, VII, XIV, p.749.
- (21) *Capistrum BNP*, ms. lat.3643, fl.3<sup>v</sup>.
- (22) *TCM*, 936.
- (23) *Pugio*, III, III, VII, p.750.
- (24) *TCM*, pp.936-938; cf. *Co.*66, 12.
- (25) *Capistrum*, *BNP*, fl.31<sup>v</sup>.
- (26) *Pugio*, *I.c.*, p.749; cf. *Co.*3, 45-49.
- (27) *TCM*, p.936; cf. *Co.*4, 169/171.
- (28) *Co.* 5, 19/17.
- (29) *Co.* 5, 117.

- (30) *Co*, 4, 171.
- (31) *Capistrum*, *BNP*, fl. 32<sup>ra</sup>.
- (32) *Co*, 4, 156/157.
- (33) *Ib*, 4, 157/158.
- (34) *Exp*, 478, 14-15; 30-45.
- (35) *Pugio*, II, VIII, XII, pp. 365-366. O *Pugio* refere ainda a negação islâmica da morte de Cristo quando nos dá conta dos impropérios dos sarracenos e dos judeus do seu tempo cada vez que ouviam aos cristãos expressões como "Deus sofreu", "Deus derramou por nós o Seu sangue". *Pugio*, II, XI, 11, p. 411.
- (36) *TCH*, 940.
- (37) *Pugio* II, VIII, XII, p. 366.
- (38) *Capistrum*, I, 7, "BNP", fl. 38<sup>va</sup>.
- (39) *Exp.*, 467, 7ss.; *Capistrum* *BNP*, fl. 32<sup>ra</sup>-<sup>b</sup>; *Pugio*, II, VIII, pp. 365-366; III, III, VII, XIV, pp. 749-750.
- (40) *Co*, 19, 17-21; 19, 23; 19, 27; 5, 110-114; 4, 157; 18, 9; 18, 25-26.
- (41) Em itálico, os milagres que integram a lista do *Capistrum*.
- (42) *TCH*, p. 916.
- (43) *Capistrum*, Ratio VII.
- (44) *Pugio* II, VIII, XIII, p. 368.
- (45) *TCH*, pp. 962-970 e 992-994.
- (46) J. CH. LAVAJO, *Uma página de S. Tomás no contexto islamo-cristão medieval*, sep. das "Actas do II Encontro sobre História Dominicana", 1984.
- (47) *TCH*, pp. 912-916.
- (48) *Capistrum*, Ratio VII, "BNP", fl. 40<sup>ra</sup>, 25-45<sup>ra</sup>, 1; "BUBol.", fl. 44<sup>v</sup>, 8-45<sup>ra</sup>, 20; *Pugio*, II, XIII, p. 368.
- (49) *TCH*, pp. 932-934.
- (50) *Capistrum*, l.c.; *Pugio*, l.c.
- (51) *Exp.*, 474, 1-6.
- (52) *Pugio*, II, VIII, 24, p. 368. Podemos mesmo dizer que este tema é um dos que estilisticamente mais conseguem galvanizar o autor e ao qual eram muito sensíveis os membros das três grandes religiões monoteístas. Apercebemo-nos disto, com frequência, ao longo das obras de Martí. Citamos, a título de exemplo, os nn. XXIII e XXIV do cap. XIV da II Parte do *Pugio* (pp. 460-461) em que vemos claramente como os judeus reagiam a este argumento, contestando-o com *Job* 34, 30 e dizendo que Deus permite muitas vezes que reine o ímpio ("chaneph, id est flagitiosum, simul et hypocritam) por causa dos pecados e perversões ou escândalos do povo.

Este argumento é frequentemente utilizado pelos moçárabes cordoveses do século IX e pelas crónicas latinas hispánicas.

- (53) R. LULLO, *Liber de Fine*, ed. Collegialium M. Sapientiae, I, p. II; cf. *Contra Sarracenos*, Palmae Balear. 1665, pp. 19-20.
- (54) "Yo, Ramon Luyt, indigne, me vuyt esforsar, ab ajuda de Déu, per aquest libre, en qui ha meyllor matèria que el l'Alcoria, a significar que en axí com yo faz libre de meyllor matèria que l'Alcorà, pot ésser altre home que aquest libre pos en axí bel dictat com l'Alcorà. E assó fas per so que hom pusca arguir als sarrains que l'Alcorà no es dat de Déu".  
*Libre de cent Noms de Déu*, Prólogo, ed. ORL, XIX, Palma de Mallorca 1936, p. 79.
- (55) Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la Filosofía Española, Filosofía Hispano-musulmana*, I, Madrid, "Revista de Occidente", 1963, pp. 131, 133, 135.
- (56) AVERRÓIS, *Kaṣf an Manāhij al-adilla fi 'aqā'id al-milla* (Livro da exposição dos caminhos que conduzem à demonstração dos artigos da fé...), ed. M. ALONSO, in *Teologia de Averroes*, Madrid-Granada 1947, p. 267.
- (57) ID *Ib.*, p. 350.
- (58) ID *Ib.*, p. 274 e 281.
- (59) ID *Ib.*, p. 312.
- (60) ID, *Ib.*, pp. 311 e 316.
- (61) AL-GAZĀLĪ, *Iqtisād fi-l-i-tiqād* IV, I (O justo meio da crença), ed. Asín Palacios, Madrid, 1929, p. 313; cf. pp. 305, 306 e 310. Algazel acrescenta a este milagre uma lista de outros realizados por Maomé, tais como fender a Lua, falar com animais irracionais, fazer brotar água com os dedos, louvar a Deus com os pássaros nas mãos, multiplicar alimentos, etc.
- (62) J. CH. LAVAJO, *Um confronto metodológico...*, p. 5.
- (63) Ver os textos em apêndice.
- (64) *Exp.*, 455, 10-11.
- (65) *Ib.*, 455, 27-28.
- (66) *Ib.*, 493, 12-15.
- (67) *Ib.*, 492, 24.
- (68) *Capistrum*, Ratio VII, "BNP", fl. 40<sup>ra</sup>; *Pugio*, II, XIII, p. 368.
- (69) *TCM*, p. 991.
- (70) S. AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana*, II, 40; cf. *Ex.*, 3, 22 e 12, 35.
- (71) S. GREGÓRIO MAGNO, *Comentário ao primeiro livro dos Reis*, V, 30.
- (72) *Pugio*, II, XIV, VIII, p. 450; *Ib.*, III, III, I, p. 633.
- (73) *Capistrum*, "BNP" fl. 1<sup>ra</sup>.

- (74) ...Traditiones, quas in Talmud, et Midraschim, id est glossis, et traditionibus antioquorum Judaeorum reperi, et tanquam margaritas quasdam de maximo *finario* sustuli ... Hic ergo ista talia non erunt respuenda, quanquam apud tam perfidos sint ambo rejecta, ut nullus sani capitis respuit, eo quod apud tales inveniantur, Legem et Prophetas, Lapidem enim pretiosum prudens nequaquam despicit, licet inventus fuerit in draconis capite, vel bufonis".  
*Pugio, Prol., V e VIII, p.3.*
- (75) *TCM* p.937; cf. BEDA, O VENERÁVEL, Comment, in Lucam, lib.5, c.17, v.12.
- (76) *TCM*, l.c.
- (77) *Exp.*, 454, 18-19; 473, 54-55; cf. *Pugio, Prol.* III e V, pp.2-3; *Capistrum*, "BNP", fl.1<sup>ra</sup>.
- (78) *Pugio*, I, V, IX, p.210.
- (79) *Ib.*, I, XXV, I, p.250; cf. *Pugio* II, XI, p.404.
- (80) A tradução de Ketton faz parte do *Corpus Cluniacensis*, integrado pelas traduções mandadas fazer por Pedro, o Venerável; Marcos de Toledo traduziu o Corêo a pedido do arcebispo de Toledo, Raimundo Jiménez de Rada.
- (81) *Capistrum*, "BNP", *Prol.*, fl.1<sup>ra</sup>.
- (82) *Pugio*, II, XIV, IV, p.448.
- (83) *Ib.*, *Prol.*, IX, p.3-4.
- (84) GALATINO, *Opus de arcanis catholicae veritatis*, Basileia, 1550.
- (85) Cf. *Exp.*, 462, 39-40.
- (86) *Pugio*, II, XI, I, p.404.
- (87) A citação de Beda, o Venerável, já anotada atrás.
- (88) *Exp.*, 478, 26ss.
- (89) *Ib.*, 452ss.
- (90) *Exp.*, 456, 14ss.
- (91) *Ib.*, 488ss.
- (92) *Ib.*, 457, 22-23.
- (93) *Expl.*, 473, 53-55.
- (94) *Capistrum*, "BNP", fl.32<sup>ra-33<sup>ra</sup></sup>; *Pugio*, II, VIII, pp.365-366; III, VII, XIV, pp.749-750.
- (95) *Capistrum*, "BNP", fl.31<sup>va</sup>; *Pugio*, III, VII, XIV, p.749.
- (96) *Pugio, Ib.*, 750.
- (97) *Pugio*, I, XIV, V, p.23
- (98) *Ib.*, I, XXVI, p.254.
- (99) *Exp.*, 455, 10-16.

- (100) *Capistrum*, Ratio VII; *Pugio*, p.368.
- (101) *Exp.*, 493, 12ss.
- (102) *Exp.*, 493, 48-495, 8.
- (103) *Ib.*, 478, 52-5.
- (104) Sobre toda esta problemática, estamos a ultimar um estudo que incluirá, em apêndice documental, textos originais a que o acesso é difícil, entre nós.
- (105) J. CH. LAVAJO, *Um confronto...*, pp.4ss.
- (106) É impressionante a utilização que Ricolto faz do *Capistrum*, quando sabemos que a sua craveira intelectual estava à altura do *Pugio*. O *Libellus ad Nationes Orientales* basta para documentar o que dizemos, como já mostrámos noutro lugar.
- (107) *Pugio*, *prol.*, Xss., pp.4-6.
- (108) "BNP", ms. lat.3643.
- (109) Sobre este tema temos já redigido um estudo, a publicar oportunamente.
- (110) *Siculi vero erravero ... ab eo cui datum fuerit, corrigatur, et sine alicuius defensionis patrocinio subnatur.* *Pugio*, *Prólogo*, IV, p.2.
- (111) PEDRO MARSÍLIO, *o.c.*, fl.184<sup>r</sup>; cf. J. CH. LAVAJO, *Túnis e o Primeiro Studium Arabicum*.
- (112) ACGOP, p.9, cf. J. CH. LAVAJO, *A Ordem dos Pregadores...*, p.12; *Id.*, *Túnis...*, p.225, n.1.
- (113) Ed. PRÓSPERO DE BOFARULL Y MASCARÓ, *Colección de Documentos...* pp. 165-166.
- (114) *ACA*, *Reg.* 12, fls.110-111.
- (115) FERNANDO DE LA GRANJA, *Una polemica...*
- (116) *Vocabulista in Arabico*, l.c., p.XXI.
- (117) PEDRO MARSÍLIO, *o.c.*, fl.161<sup>v</sup>.
- (118) RAIMUNDO LULO, *Liber de Acquisitione Terrae Sanctae*, ed. E.Longpré, OFM., in "Criterion", 3 (1927), pp.276-277; *Id.*, *Liber de Fine*, in "Divi Raymundi Lulli, martiris doctorisque divinitus illustrati Libellus de Fine", dist. I, pars V, *Palmae Balear*, 1665, pp.52-55; cf. J. LAVAJO, *Um confronto...*, p.14.
- (119) PEDRO MARSÍLIO, *o.c.*, fl.161<sup>v</sup>; F. DIAGO, *Historia de la Provincia...*, fl.137<sup>r</sup>; A.SENA LUSITANO, *o.c.*, pp.206-207; AMBRÓSIO DE ALTAMURA, *Bibliothecae Dominicanae*, *Romae* 1677, p.58; A.TOURON, *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de saint Dominique*, t.I, Paris, 1743, p.490.
- (120) J. CH. LAVAJO, *Um confronto...*, pp.14-15.
- (121) *Exp.*, 452, 14ss.
- (122) *Pugio* II, VIII, 12, p.366; *Capistrum*, I, 7, "BNP", fl.38<sup>v</sup>; cf. V. PORCHETUS, *Victoria...*, I, II, Paris, 1520, fls.31<sup>v</sup>-32<sup>r</sup>; Prochetus Transcreve textualmente o

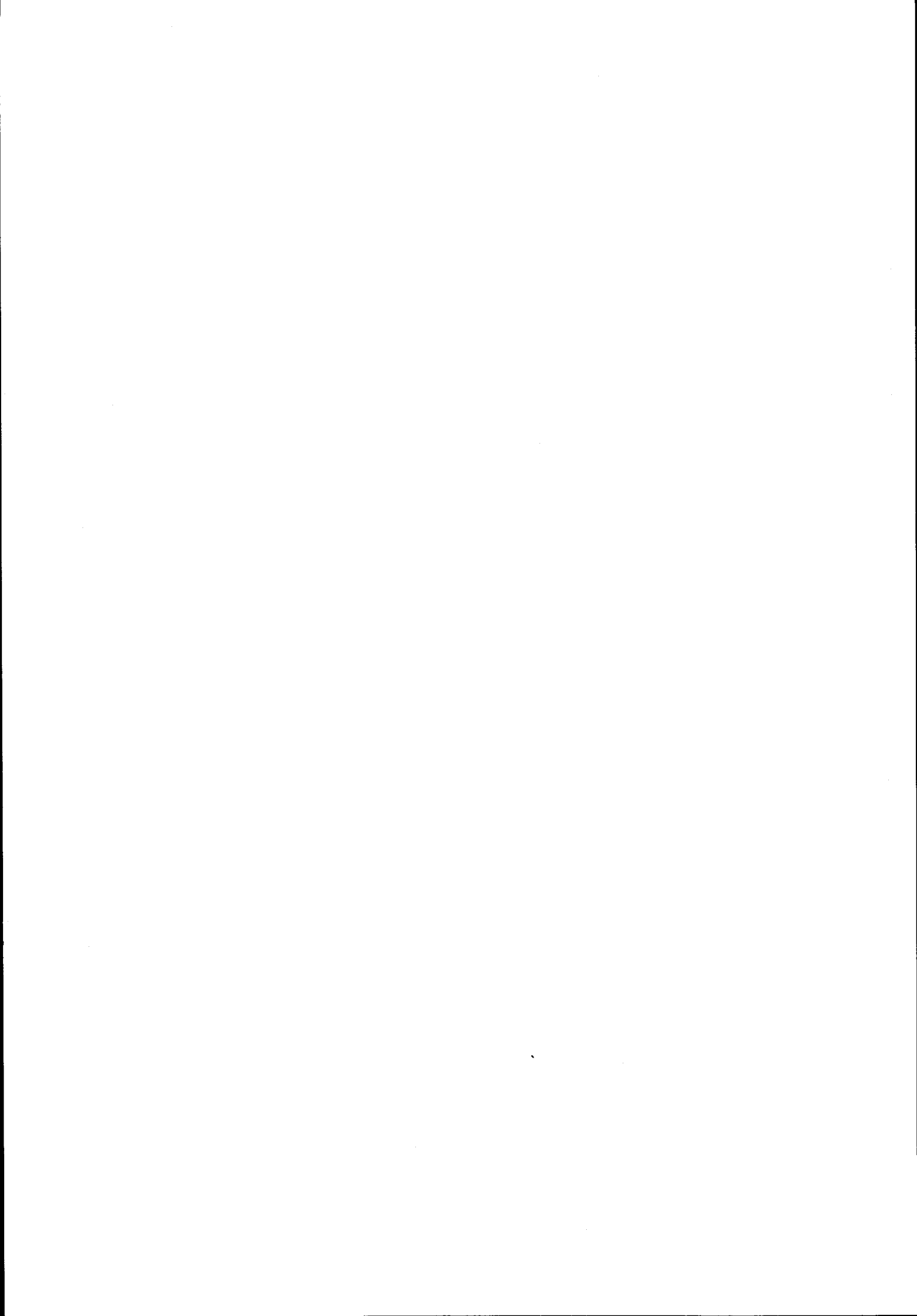
- Pugio*, acrescentando, apenas, aos nomes dos filósofos, o de Galeno; GALATINO, *o.c.*, pp.560-561.
- (123) *TCM*, p.1016; *Exp.*, 453, 44-46.
- (124) PEDRO DE POITIERS, *Capitula Petri Pictavensis*, Lib., I, ed. J. KRITZECK, in "Peter the Venerable", Princeton, 1965, p.217; PEDRO VENERÁVEL, *Liber contra Sectam*, ed. J. KRITZECK, in *Ib.*, pp.260-261; AL-KINDĪ, *Apologia del Cristianismo*, ed. J. MUÑOZ SENDINO, Pont. Univ. Comillas 1949, p.444; *Contrarietas Elpholica*, "BNP", *ms. lat. n. 3394, fl. 241*"; J. VITRY, *Hist. Ieros. Albrev.*, in "Gesta Dei per Francos", t.I, pp.1057-1058.
- (125) *TCM*, pp.1000-1007.
- (126) *Exp.*, 478, 33ss.
- (127) *TCM*, p.940.
- (128) *TCM*, p.970.
- (129) *Exp.*, 452, 14-15.
- (130) *Exp.*, 454, 15-18; *TCM*, p.1020.
- (131) *Exp.*, 452, 52-453, 3, *TCM*, pp.1028.
- (132) *Exp.*, 455, 26 e 27; *TCM*, p.1010-1012.
- (133) *Exp.*, 455, 7-10.
- (134) *Exp.*, 462, 20-30.
- (135) *TCM*, p.970.
- (136) *Exp.*, 488, 41ss.
- (137) *Ib.*, l.c.
- (138) *Exp.*, 491-26-27.
- (139) *TCM*, pp.998-1000.
- (140) *Ib.*, p.976.



## **IV PARTE**

*UM BALANÇO POSITIVO*

*INTERCÂMBIO CULTURAL ISLAMO-CRISTÃO*



## UM BALANÇO POSITIVO: INTERCÂMBIO CULTURAL ISLAMO-OCIDENTAL

### *Introdução*

Não é possível, no limitado espaço de um capítulo de um estudo prioritariamente orientado para outras perspectivas, desenvolver exaustivamente o tema do intercâmbio cultural islamo-cristão. Mesmo uma obra exclusivamente consagrada a este tema, dificilmente o conseguirá fazer, se não revestir um carácter enciclopédico e não contar com a colaboração poli-facetada de vários eruditos. Com efeito, os aspectos específicos, aos níveis filológico, literário, científico, filosófico, pedagógico, artístico, histórico e teológico, exigem outros tantos tratamentos distintos, que dificilmente poderão ser realizados por uma mesma pessoa. Já lá vai a ingenuidade dos Picos de Mirândola que, nos alvares da Idade Moderna, se jactavam de poder abordar "De omne re scibili". Se, nesse tempo, já parecia e era petulante tal pretensão, que diremos hoje, em que cada um dos antes considerados compartimentos estanques do saber humano se atomiza internamente em muitos ramos, por um lado, e, por outro, cada um deles se abre à universalidade, em que "tudo está ligado a tudo".

Confrontados, pois, pelas limitações de espaço, tempo e especialização cultural, temos de nos contentar com apresentar uma síntese de aspectos vários da cultura, cada um dos quais está sendo e deverá continuar a ser objecto de estudos especializados. Estes, iniciados no século XVIII, continuados no século XIX e implementados consideravelmente no século XX, irão possibilitar, num futuro ainda não próximo, a síntese aprofundada e englobante de todos os caminhos e encruzilhadas que veicularam o intercâmbio cultural entre as civilizações árabe e ocidental. Nessa síntese, caberá à Hispânia o papel de mediador privilegiado, como lhe cabe já na análise

sincrética que aqui deixamos exarada.

Vamos, pois, analisar a génese e evolução da cultura árabe no contexto das culturas com que aquela se viu confrontada na Idade Média e valorar o seu contributo para o enriquecimento cultural do Ocidente. Obrigados a delimitar o âmbito da análise, vamos centrar a investigação nas áreas mais directamente relacionados com o tema deste estudo: o do diálogo islamo-cristão. Analisaremos, pois, o intercâmbio cultural, aos níveis da língua, da literatura, da filosofia, do ensino e respectivo método.

### **1. O Islão à procura da sua identidade cultural**

A severidade da geografia e do clima da Arábia estão na base do seu isolamento multi-milenário. Batidos pela infertilidade das areias do deserto, muitos dos seus habitantes procuraram melhores paragens no Médio Oriente, desde o Tigre e Eufrates até às costas do Mediterrâneo. A própria dureza dos desertos e das montanhas funcionou como barreira a infiltrações culturais, por parte dos povos vizinhos, e a ambições de conquista, por parte dos invasores. As influências persas nunca penetraram no interior; os abissínios apenas atingiram, e por pouco tempo, o Sul; Alexandre Magno morreu quando preparava a invasão; os romanos nunca passaram para lá de Nabateia.

Os árabes eram, acima de tudo, um povo de tribos, generosos, corajosos e voltados para os fracos e, simultaneamente, tendenciosos, vingativos e orgulhosos.

Ninguém compreendeu melhor esse povo do que Maomé. Este conseguiu aperfeiçoar e inserir no substrato religioso árabe o legado da Revelação que os seus compatriotas conheciam através das comunidades judaicas e cristãs da Arábia. Foi em Meca, importante centro comercial em contacto com o mundo de então, que Maomé assimilou muitos dos dados culturais de que o Corão é portador. As suas viagens à Síria e Palestina e a estadia prolongada em

Yatrib, cidade em que os judeus tinham bastante implantação, contribuíram para a sua formação cultural, religiosa e profana. Com Maomé, a história fica dividida em duas épocas: o que vem antes, o tempo da *Jāhiliyya*, e o que vem após a revelação definitiva, o *Islām* ou submissão a Deus, que é a autêntica sabedoria.

O mundo fica também dividido em dois reinos: a casa de Deus (*Dār al-Islām*) e a casa dos infiéis (*Dār al-Ḥarb*). Estes são usurpadores daquilo que Deus criou para os fiéis, a quem cabe o direito de resgatar através da *jihād* ou "guerra santa". É o cumprimento do mandamento corânico da guerra que vai permitir ao Islão incorporar na sua cultura, além do substracto pré-islâmico, elementos das culturas antigas e clássicas com que vão encontrar-se através das sucessivas conquistas, dirigidas para o Oriente, até à Índia, e para o Ocidente, até à Península Ibérica.

Política e militarmente, os árabes não encontram nos primeiros anos, oponentes capazes de suster o seu ímpeto conquistador. Mas, tal como acontecera quando das conquistas da Grécia por Roma, e desta pelos povos germânicos, (1) são os povos vencidos que vão impor os seus valores culturais aos vencedores que, depois de os terem assimilado e gestado, os hão-de devolver, sobretudo a partir do fim do século XII, ao mundo cristão.

No dizer de Anwar G. Chejne "a cultura muçulmana é uma cultura mista. Surgiu nos séculos IX e X como um poderoso rio que deve a sua existência à união e fusão de numerosos afluentes, quer dizer, a numerosos elementos orientais e ocidentais. Teve origem na península arábica, sendo o árabe e o islão os seus aspectos mais notáveis. Apesar de modesta e primitiva nos seus inícios, ganhou dimensão e profundidade com a expansão do islão nos séculos VII e VIII, convertendo-se numa das grandes culturas mundiais" (2).

Foram muitos os povos dominados pelos árabes que em simbiose com as teologias cristã e judaica, com a cultura árabe original e com os

princípios canónicos do Corão e dos *hadit*-s, contribuíram para formar a nova civilização islâmica que, por sua vez, serviu de matriz a outras culturas posteriores. O período de assimilação e elaboração dos materiais gregos, helenísticos, bizantinos, sírios, persas, indianos, chineses, norte-africanos e hispânicos foi repido e produtivo. Quando, no ano 529, o imperador Justiniano decretava o encerramento da Academia e das outras escolas filosóficas de Atenas e Alexandria, parecia terminada a influência do pensamento helénico no Ocidente. Mas nessa altura já o Oriente tinha assimilado e elaborado esse mesmo pensamento que, séculos mais tarde, havia de transmitir, novamente, ao Ocidente, por elos sucessivos, através dos filósofos sírios, árabes e judeus. Além disso, o cristianismo dos primeiros séculos tinha sido profundamente marcado pelo pensamento helenístico, tanto no Ocidente como no Oriente.

A escola de Edessa, na Mesopotânia, fundada em 363, por S. Efrém, transmitia o pensamento de Aristóteles, Hipócrates e Galeno.

Os sírios, a par do estudo do Antigo Testamento e dos Padres da Igreja, cultivavam a ciência e filosofia helénicas e traduziam para o seu idioma as obras clássicas da cultura grega. Tornaram-se célebres escolas de Risaina e Hinnestrim, que adoptaram a filosofia aristotélica.

Quando a escola de Edessa foi encerrada, em 489, muitos professores refugiaram-se na Pérsia. Para aí continuaram a convergir, durante os séculos V e VI, muitos outros intelectuais nestorianos sírios, fugidos à perseguição religiosa bizantina. Lá se agruparam em escolas, como as Nisibis e Jundišápūr. Estas escolas enriqueceram-se ainda com influências locais persas e através dos repetidos contactos com outros intelectuais vindos da Índia e até da China, portadores de elementos culturais das civilizações Orientais.

O encontro do islão com a cultura grega foi inevitável. A conquista do Médio Oriente, ofereceu-lhe o legado grego e cristão, num sincretismo filosófico-teológico de inspiração neoplatónica.

A instalação do califado em Damasco foi de fulcral importância para a formação da civilização árabe. Com efeito, no fim da primeira dinastia omeia, a influência greco-helenista era já muito profunda ao nível da literatura, da filosofia, da ciência e da arte. A tradução das obras clássicas para árabe possibilitou essa assimilação. A Síria e o Egipto foram os principais intermediários deste trabalho de formação.

A mudança da capital para Bagdad, com os abácidas, em 750, implementou o clima intelectual e tornou-o permeável às influências iranianas e indianas que lhe deram um carácter mais marcadamente universalista. Apesar da instituição da *miḥna* (inquisição) em 813, Bagdad tornou-se um centro de intercâmbio cultural e de tolerância religiosa. Um viajante espanhol que estudou em Bagdad, no fim do século X, narra como qualquer pessoa podia participar nas tertúlias dos *mutakkalim*-s:

«Não só os muçulmanos de todas as seitas ortodoxas e heterodoxas, mas também infiéis, zoroastristas, materialistas, ateus, judeus, cristãos, numa palavra, gente de toda a espécie de religiões. Cada seita tinha um chefe encarregado de defender as suas opiniões; quando um deles entrava na sala, todos se levantavam respeitosamente e ninguém tornava a sentar-se antes de ele ter ocupado o seu lugar. Bem depressa a sala se encheu e um dos infiéis tomou a palavra para dizer: "Reunimo-nos para discutir; vós, muçulmanos, não nos ataqueis com qualquer argumento tirado do vosso livro ou fundado na autoridade do Profeta; atenhamo-nos todos, a provas fundadas na razão humana. Esta condição foi unanimemente aceite"» (3).

Diz uma lenda que, no ano 765, o segundo califa da dinastia abácida, Almançor, caiu gravemente doente, com uma dispepsia. Não tendo encontrado nenhum médico muçulmano capaz de o salvar, foi chamado o director do hospital de Jundišāpūr, o médico cristão nestoriano Jirgis, que conseguiu curar o califa. Agradecido, o soberano rodeou de honras o seu salvador e nomeou-o médico da corte. Ao ter conhecimento, através de Jirgis, das grandes obras médicas e científicas da antiguidade, o califa ordenou a sua tradução

para o árabe. Seja história, seja lenda, o certo é que os reinados de Hārūn al-Rašīd e de al-Ma'mun marcam a idade de ouro do período abácida, com as numerosas traduções do grego, do síriaco e do persa para o árabe. Euclides, Arquimedes, Ptolomeu, Hipócrates, Galeno, Aristóteles, Teofrasto, Alexandre de Afrodísia e outros sábios foram traduzidos, quer directamente do grego para o árabe, quer indirectamente, através do síriaco, que se tornou assim, mediador cultural. Além da medicina e da filosofia, traduziram-se e produziram-se obras de gramática, literatura, retórica, matemática, música, geografia, astronomia, agrimensura, agricultura, irrigação e outras.

Nesse período progrediram também as ciências mais marcadamente islâmicas, como os estudos corânicos, a ciência do *ḥadīṭ*, a jurisprudência e a teologia. A abertura à universalidade do saber levou Mahomed Arkoun a caracterizar o intelectual da época clássica islâmica como "un humaniste ouvert à toutes les formes et à tous les domaines de la connaissance" (4).

Em 762, os astrólogos Nawbaḥt (epónimo de uma família de sábios que se encontra ao longo de pelo menos quatro gerações) e Machallāh (judeu de origem talvez egípcia, convertido ao Islão) criaram o horóscopo de Bagdad. As obras de Machallāh eram já conhecidas na Hispânia no princípio do século X.

Nas cortes de Hārūn al-Rašīd e de al-Ma'mun, os Fāzārī, Ibrāhīm e Muhammad, (pai e filho), traduzem obras científicas do sânscrito e constróem os primeiros astrolábios.

Os mesmos soberanos, ao criarem a casa da sabedoria (*bayt al-ḥikma*), sob a direcção de Yaḥyā Ibn Abī Manṣūr, (m. 832 ±), fizeram convergir para ela os maiores vultos científicos do tempo, que aí encontraram condições privilegiadas de trabalho: além de uma situação económica desafogada e dos meios materiais a ela inerentes, tinham à sua disposição uma biblioteca capaz de satisfazer todas as suas aspirações intelectuais; como, no dizer de Ḥunayn Ibn Ishāq Ma'mūn pagava a peso de ouro as obras traduzidas, cometeram-se



abusos: letra grande, espaçada, demasiado interlineada.

No círculo da *Bayt al-ḥikma* foram redigidas novas tábuas astronómicas, (*zij al-mumtaḥan*), as chamadas *tabulae probatae* dos latinos, conhecidas na Hispânia, pelo menos desde o princípio do século X. Também determinaram a medida de um grande meridiano, cujo conhecimento, através de Fargānī, chegou até Cristovão Colombo (5).

Na Península Ibérica, as produções artísticas, literárias e culturais estão ligadas à época omeia. Explica-se isto pelo facto de Abderramão I se ter refugiado em al-Andalus, onde conquistou o poder. Apesar da oposição política a Bagdad, al-Andalus continuou culturalmente atento ao que se passava no Oriente. A mobilidade de mestres e discípulos e a circulação de obras veiculadas pela língua árabe contribuíram decisivamente para criar uma certa unidade cultural de todo o mundo islâmico, permitindo, no entanto, coloridos regionais.

O Islão atingiu o seu apogeu cultural entre os séculos IX e XI, continuando a espriar-se, ainda cheio de vigor, pelos séculos XII e XIII. Antecipou-se, pois, alguns séculos ao apogeu que a cultura ocidental viria a alcançar com o renascimento dos séculos XII e XIII. Isto levou González Palencia a afirmar:

"Mientras las escuelas cristianas se enfeñaban en enseñar el canto eclesiástico, en leer y cantar; (...) los arabes enviaban embajadas para buscar los buenos libros griegos y latinos, erijian observatorios para aprender la Astronomia, hacian viages para instruirse en la Historia Natural y fundaban escuelas para enseñar todas las Ciéncias" (6).

Ma'mūn confiou a 'Abbās Ibn Abī Maṣū' os três filhos de um salteador de caminhos que nomeou chefe da polícia califal. Esses três jovens, Muḥammad, Aḥmad e Ḥasan, conhecidos vulgarmente por Banū Mūsa, viriam a tornar-se muito influentes; as suas obras entraram na Europa através das traduções de Toledo. Ávidos de saber e rodeados de riqueza, criaram a sua

escola de tradutores. Nela colaboraram nomes como: Ḥubaych Ibn al-Ḥasan, médico e tradutor de Galeno, Ḥunayn Ibn Ishāq (o Johannitius latino), chefe de uma escola de tradutores, que possibilitou aos latinos o acesso a quase toda a obra de Galeno e o médico e matemático Ṭābit Ibn Qūrra (m. 901), a quem se atribui a descoberta da massagem cardíaca, além de ter sido o epónimo de uma família de investigadores que se evidenciaram ao longo de quatro gerações. O seu neto Ṭābit teve como alunos os irmãos andaluses Aḥmad e ʿUmar al-Ḥarrānī, nomes em evidência na administração de Córdova.

Esse dinamismo intelectual transformou-se no motor cultural que havia de nortear a civilização islâmica durante os futuros três ou quatro séculos e levá-la a transmitir ao Ocidente europeu, alguns séculos mais tarde, os frutos dessa gestação laboriosa.

O juiz de Toledo, Abū-l-Qāsim Saʿid al-Andalusi fez, no século XI, uma descrição da génese e desenvolvimento das ciências e artes islâmicas:

"The arabs prided themselves on advancing their philosophical skill and on perfecting lexicology and etymology. They excelled in poetry and in oratory. In their contacts with and travels to neighboring countries they developed knowledge of peoples and lands. Possessing a natural tendency for eloquent speech, they were noted for their ability to memorize poetry, narrate stories, and retell chronologies. From repeated observations rather than scientific reasoning and experimentation, they acquired some knowledge in astronomy, astrology and meteorology, areas related to their modes of living. In early islam, they focused in philology science and Muslim Jurisprudence. The only other science that was held in high stream among them was the healing art, a profession acquired by very few, yet, because of the need for its services, appreciated by the majority" (7).

A assimilação dos elementos culturais de outros povos não significa que a civilização islâmica seja uma manta de retalhos ou uma mera acumulação eclética de dados. Perspectivados em função do fundo doutrinal islâmico, os elementos estranhos foram de tal modo seleccionados, assimilados e

incorporados na cultura islâmica, que formam com ela um todo homogéneo e original, de cariz árabe.

Os árabes foram capazes de manter viva a chama da cultura quando a Europa se encontrava num estado de letargia que durou séculos. É interessante notar que o maior esplendor da cultura árabe se verifica nos séculos IX e X e coincide com o maior declínio europeu, o compreendido entre a dissolução do renascimento carolíngio e o alvorecer do renascimento do século XII, que atingiu o cume em meados do século XIII.

A por vezes proclamada falta de originalidade da cultura árabe carece de fundamento histórico-cultural. Se outra originalidade não tivera tido, já não teria sido despicienda a que lhe adveio do facto de ter sido capaz de fazer uma síntese cultural, revestida de um cunho próprio islamo-árabe: islâmico, porque fecundado pela religião; árabe, porque veiculado por uma língua que se tornou universal e se impôs aos próprios povos dominados.

Se entendermos por originalidade a capacidade de criar novos conteúdos e de dar novas formas a conteúdos importados do exterior, os árabes foram originais, como o foram os romanos, ao assimilarem e transformarem o legado cultural grego. Se a entendermos como a capacidade de partir do zero e de construir sistemas de vida e de cultura totalmente independentes do legado anterior, então nem sequer os gregos foram originais, na medida em que também eles receberam de outros povos, nomeadamente dos do Médio Oriente e da Índia, o legado cultural de que se apropriaram, desenvolveram e adaptaram à sua idiossincracia.

Nos contactos de povos e civilizações, nem sempre os que detêm o poder são os que detêm a cultura. Esta encontra-se e desenvolve-se na medida em que cada uma das partes é capaz de se abrir à outra e, num gesto de dar e receber, se enriquece e enriquece a outra por inter-comunicação, por osmose.

## 2. A islamização da Península

A luta desencadeada por Algazel (m. 1111) contra os filósofos, marca o fim da actividade criadora filosófica do Oriente muçulmano. A partir daí, a continuidade do pensamento filosófico árabe deve procurar-se no extremo ocidental da Europa, na Península Ibérica.

Contra aquilo que muitas vezes se tem dito, a realidade histórica hispânica anterior à conquista muçulmana não era unitária. A romanização da Península, seguida da cristianização, fora profunda nas cidades, mas não conseguira grande solidez nas populações rurais.

A fusão da população hispano-romana com a minoria germânica invasora não atingira as raízes da alma hispânica. Por um lado, os invasores eram uma minoria (algumas centenas de milhar), perdida na massa populacional local (cerca de seis milhões); por outro lado, as diferenças culturais e religiosas eram demasiado grandes. Isso ajuda-nos a compreender o facto de grandes massas hispano-romanas e visigodas terem recebido como uma libertação a intervenção muçulmana nas lutas desencadeadas entre os partidários de Vitisa e de Dom Rodrigo.

Foi fácil a conquista da Península: as lutas internas e a incursão bélica que Tarif Ibn Malik fez em Julho de 710 serviram de ensaio geral para a conquista efectuada por Tariq Ibn Ziyad.

Entretanto, numa perspectiva cultural, nada fazia prever uma islamização tão rápida e tão profunda. Dos 12.000 homens que acompanharam Tariq, só uns 2.000 eram árabes: dos 18.000 de Múça Ibn Nuşayr, cerca de 3.000 eram berberes. Após a conquista, atravessaram o Estreito mais alguns milhares de invasores, mas estes eram quase todos berberes. Quando, em 741, os berberes se revoltaram, o califa de Damasco enviou novo contingente de árabes, na maioria sírios, que chegaram no ano seguinte. Tendo derrotado os berberes, os invasores receberam, a título de feudo, o litoral mediterrânico e aí

organizaram a vida à moda oriental. Os distritos espanhóis ficaram na dependência dos *junds* ou distritos militares sírios. Assim, os militares de Damasco estabeleceram-se em Elvira; os da Jordânia, em Málaga; os da Palestina, em Sidona; os de Emesa, em Sevilha; os de Qinnasrin, em Jaen; os do Egipto, em Beja e Múrcia. Todos eles ficaram ligados ao governo central de Córdova, a capital árabe. Eram os *Šamī-s* ou sírios, para os distinguir dos colonos das primeiras invasões. Os sírio-árabes tornaram-se, pois, senhores das planícies da Andalusia e do Levante, enquanto os berberes se refugiaram nas montanhas e nos planaltos.

Pode fazer-se uma estimativa das forças étnicas então em presença na Península: 25.000 sírio-árabes; 200.000 berberes e cerca de 7.000.000 de hispano-romanos.

Se considerarmos que os conquistadores não traziam mulheres, que poucas entraram posteriormente e que os árabes se enamoravam profundamente pelas mulheres europeias, podemos dizer que o elemento étnico árabe não adquiriu na Hispânia uma projecção de vulto.

Um documento árabe, recolhido por Simonet, diz que dos 200.000 muçulmanos que, em 1311, viviam em Granada, apenas 500 eram de sangue árabe.

Foi esta realidade que levou P. Pérès a afirmar que "o elemento árabe não entrou senão numa dose infinitesimal na química social dos muçulmanos de Espanha" (8).

Ora o que aconteceu no campo étnico, aconteceu também, no campo cultural. Não foram os invasores, homens rudes, vindos dos desertos da Arábia e do Norte de África, ainda não habituados às exigências da vida citadina, quem impôs em al-Andalus os cânones culturais. Foram, sim, os vencidos, os visigodos e os hispano-romanos, dotados de uma cultura mais rica e estruturada. A este respeito, diz Cruz Hernández:

"Por otra parte, los musulmanes conquistadores de la península eran en su

mayor parte berberiscos, tan aguerridos como incultos, y los pocos árabes que hasta aquí llegaron habían salido del Oriente mucho antes de que se iniciase el movimiento cultural de asimilación de la filosofía griega. La mayoría de la población indígena empieza el desarrollo del saber en aquellas esferas más necesarias o menos abstractas; cincuenta años después de la conquista, surgen los historidores y los juristas; poco después los filólogos, los literatos y los teólogos" (9).

Foi, pois, a partir da cultura pré-islâmica da Península Hispânica, isto é, de uma síntese que, com base num substracto inicial ibérico, foi aglutinando influências gregas, romanas, germánicas, cristãs, árabes e berberes que lentamente se formou uma cultura que nem é árabe, no sentido original da palavra, nem hispânica, mas que, englobando os dois elementos, deve chamar-se *hispano-árabe*.

A islamização da Península só começou a processar-se a partir de Abd al-Rahmān Ibn Muāwiya, o príncipe da família califal de Damasco que, fugido às iras da recém-instalada dinastia abácida de Bagdad e depois de inutilmente ter tentado durante cinco anos, obter um reino no Magrib, desembarcou em Almuñecar, perto de Granada, em 14 de Agosto de 755. Depois de derrotar os adversários na batalha de La Alameda, Abderramão entrou solenemente em Córdova, onde se auto-intitulou o "emir dos crentes", (*Amīr al-mu'minīn*) proclamando assim, oficialmente, a ruptura de al-Andalus com o califado de Bagdad.

A dinastia omeia andalusa, que havia de manter-se no poder até 1031, encetava então a integração político-social das populações hispano-romana e visigoda. Foi-se assim formando, lentamente, uma população hispano-muçulmana, com características específicas, marcadas pelas qualidades de trabalho, pela língua, pela arte, pelos esquemas de vida, pelo próprio vestir. A vida cultural, administrativa e religiosa foi-se islamizando cada vez mais, mas de uma maneira tipicamente peninsular.

A autêntica islamização só se realizaria, no entanto, a partir de meados do século XI, com Abderramão II (822-853). Este califa aproveitou-se da crise abácida do Oriente para atrair à Hispânia sábios e artistas orientais. Enviou emissários através do Egipto, do Iraque e de outros países muçulmanos, à procura de livros; mandou copiar manuscritos e formou uma biblioteca que atingiu proporções gigantescas: diz-se que chegou a ter 400.000 volumes, numa época em que as congêneres dos principais centros culturais do Ocidente latino não ultrapassavam as poucas centenas.

Um dos maiores vultos sócio-culturais dessa época foi Ziryāb, o "pássaro negro", um músico persa expulso, por inveja, da corte de Harūn ar-Rašīd e que se refugiou em Córdova. Introduziu na Península os modos musicais do Oriente e o bom gosto no vestir e no comer.

Durante três séculos, com a conversão de numerosos moçárabes ao islamismo, cresceu, lenta mas gradualmente, o nível cultural de al-Andalus, sob o signo do arabismo.

Em síntese de mestre, Gómez Nogales dá-nos conta dos principais factores de arabização da Península Ibérica:

"Todos los cuadros de la cultura oriental se reproducen íntegramente en la España musulmana. Varias son las causas que contribuyeron a ello. En primer lugar, fueron transmisores del pensamiento oriental los juristas que acompañaban a los guerreros. Los orientales aristócratas que se trasladaban a nuestra península traían su cultura oriental, que, sin duda, influyó en el pensamiento de los musulmanes españoles de lengua árabe. Muy pronto se entablaron también viajes de españoles hacia el oriente y de los orientales hacia España. Estos viajes se vieron favorecidos, principalmente, con motivo de las peregrinaciones a la Meca. Durante todo el trayecto, nuestros pensadores hispano-árabes iban escuchando las lecciones de los grandes maestros que encontraban a su paso en los centros culturales islámicos, lo cual servía también para dar a conocer la cultura española a estos sabios orientales. Todo ello motivó una serie de flujos y reflujos que contribuyeron, no poco, a mantener siempre floreciente el espíritu

filosófico de los sabios hispano-musulmanes" (10).

Por este tempo, o arcebispo de Sevilha dizia que era necessário traduzir para árabe a Bíblia, para que os seus fiéis a pudessem compreender.

A arabização dos cristãos moçárabes intensificou-se nos séculos XI, XII, e XIII, que coincidiram com os grandes séculos da reconquista. Ao serem incorporados nos novos reinos cristãos, os moçárabes haveriam de levar consigo e de transmitir aos seus irmãos na fé o legado da cultura haurida junto dos muçulmanos, influenciando assim a vida económica, militar, administrativa, judicial, literária e artística da época.

Formados em al-Andalus, restituíam ao Ocidente a sua cultura transformada e revitalizada pelas influências hispano-árabes.

«Los hispano-musulmanes, diz Sánchez-Albornoz, se singularizaban vital y culturalmente frente a los moradores en las otras tierras del mundo islamico, pero vivian bajo la cúpula cultural del Islam. Aceptaron las creaciones espirituales de los Orientales y las transformaran y recrearon a las veces. Al-Ándalus vivia en contacto pugnaz y pacífico con el Occidente, del que a la postre formaba parte geográfica y vitalmente. Recordemos las palabras de Ibn Hasm: "Yo soy el sol que brilha en el ciclo de las ciencias; mas mi defecto es que mi oriente es el Occidente".

Maduro espiritualmente al cabo de los siglos, el Islam español que habia vivido en gran parte de la herencia Occidental preislám se proyectó sobre ese Occidente y contribuyó a su renovacion cultural» (11).

Para nos apercebermos do contributo que os hispano-árabes deram para o desenvolvimento da cultura e civilização ocidental, vamos apresentar, esquematicamente, os vultos que, nos vários ramos do saber humano, mais se distinguiram (12).

### **2.1. No campo da filosofia (falsafa)**

- *Ibn Masarra* (883-931), neoplatónico de Córdoba, o primeiro filósofo de al-Andalus;



- *Ibn Ḥazm* (994-1063), natural de Córdoba, o expoente máximo da escola filosófico-teológica hispano árabe, foi teólogo, jurista, historiador, polemista e moralista;
- *Abū Salt* (1067-1134), de Demia;
- *Avempace (Ibn Bājja)* (1070-1138), de Saragoça, o aristotélico e platónico que, contrariamente a Algazel, exalta o poder da razão;
- *Ibn al-Sīd* (1052-1127), de Badajoz, neoplatónico e neo-pitagórico;
- *Ibn Ṭufayl* (1105-1185), de Cádiz, autor do *Philosophus Auto-didactus (Hayy Ibn Yaḡzān = Vivente, filho do desperto)*;
- *Averróis (Ibn Rušd, 1126-1198)*, de Córdoba, que escreveu "*Tahāfut al-Tahāfut*", contra o "*Tahāfut al-Falāsifa*" ("*Destructio Philosophorum*") de Algazel;
- *Ibn Tumlūs* (m 1175-1223?), de Alcira;
- *Ibn ʿArabī* (1165-1240), de Múrcia, poeta e filósofo influenciado pela mística *sufi*, de quem a *Divina Comédia*, de Dante, foi devedora.

## 2.2. No campo das ciências

### 2.2.1. Na astronomia

- *al-Zarqālī (Azarquiel)* com as "tábuas toledonas" (1029-1084) e o aperfeiçoamento do astrolábio;
- *Ibn Saʿīd* e *al-Bīṭrūjī (Alpetragius)*; este, na segunda metade do século XII, discípulo de Ṭufayl e autor de um livro de astronomia, em que critica os "movimentos planetários" de Ptolomeu e regressa à teoria das esferas homocéntricas, de Aristóteles.

2.2.2. Na medicina

- *Abū-l-Qāsim (Abulcasis)*, de Córdoba (936-1013);
- *Ibn Zuhr (Avenzoar)*, de Sevilha (1096-1162).

2.2.3. Na farmacologia

- *Ibn Wāfid* (1084-1074).

2.2.4. Na agricultura

- *Ibn Baṣṣāl* (séc. XI) autor de um tratado de agricultura (*al-Qaṣd wa-l-Bayyān*).

2.2.5. Na física

- *Avempace*, que criticou os princípios dinâmicos de Aristóteles e, em colaboração com um autor anónimo, estabeleceu uma classificação racional das plantas.

2.2.6. Nas ciências linguísticas, incluindo a gramática e a lexicografia, os árabes de al-Andalus foram tributários dos do Iraque:

- *al-Qālī* (901-967), grande mestre da universidade de Córdoba, nasceu na Arménia e foi educado em Bagdad;
- *Muḥammad Ibn-al-Ḥasan al-Zubaydī* (928-989), discípulo de *al-Qālī*, nasceu em Sevilha, de uma família oriunda de Hims;
- *al-Zubaydī* foi encarregado por *al-Hakam* de educar o seu filho *Hišām*. Este soberano nomeou-o, depois, *qādī* em Sevilha. A principal tarefa de que foi incumbido foi a de elaborar a lista dos gramáticos e filólogos conhecidos até então; dela se serviu abundantemente *al-Suyūṭī*, no seu *Muzhir*;
- também teve origem na Espanha mourisca a gramática hebraica,

baseada essencialmente na árabe, de que traduziu os termos técnicos. Ḥayyūj Judah Ben-David (ar. abū-Zakariyā'Yaḥyā Ibn-Dāwūd), o pai da gramática científica hebraica, viveu em Córdova, onde morreu, no século XI.

### 2.3. No campo da literatura

A Espanha árabe deu nomes de primeira grandeza no campo da literatura. Entre eles sobressaem:

#### 2.3.1. Na prosa

- Ibn 'Abd-Rabbihi (860-940), de Córdova, o poeta de Abderramão III, era descendente de um escravo emancipado de Hišām I. Escreveu o *Kitāb al-'Iqd al-Farīd* que, depois de *al-Aḡāni*, ocupa o primeiro lugar entre as obras de literatura histórica árabe;
- 'Alī Ibn Ḥazm (994-1064), o maior literato e, talvez, o mais original dos pensadores hispano-árabes, foi um dos primeiros de toda a literatura islâmica. Considerava-se de origem persa mas, na realidade, era neto de um muçulmano hispânico convertido do cristianismo. Ibn-Qalbikān e al-Qiftī atribuem-lhe quatrocentos volumes sobre história, teologia, tradição, lógica, poesia e outros temas.

#### 2.3.2. Na poesia

Sempre e onde quer que a língua árabe se instalava, era intensa a paixão pela poesia. Os versos passavam de boca em boca, desde os palacianos à gente simples do povo. O interesse pela poesia aumentava, não tanto por causa do conteúdo que transmitia, como pela musicalidade e pela dicção.

Esta vibração com a beleza e eufonia das palavras, característica dos povos de língua árabe, teve uma das suas mais altas expressões na Península Ibérica.

O primeiro soberano omíia hispânico era poeta, tal como vários dos seus sucessores. Muitos soberanos rodeavam-se de poetas, que os acompanhavam na corte, nas viagens e na própria guerra.

A chamada poesia hispano-árabe ateou-se em Córdova comunicou-se a Toledo e Sevilha, cidade onde conquistou o maior número de artistas, e continuou a brilhar em Granada, o último baluarte do islão peninsular.

Além de *Ibn-ʿAbd-Rabbihi*, *Ibn Hazm* e *Ibn-al-Hatib*, a Espanha produziu um número considerável de poetas de alto valor. De entre eles salientamos:

- *Abū-l-Walid Aḥmad Ibn-Zaydūn* (1003-1071), por muitos considerado o maior poeta de al-Andalus, pertencia a uma família nobre de Maqzūm, um ramo dos Qurāyṣ. Era o primeiro conselheiro de Ibn-Jahwar, chefe da oligarquia de Córdova, mas caiu em desgraça, talvez por causa da violenta paixão que nutria pela poetiza Wallāda, filha do califa al-Mustakfi. Depois de vários anos de prisão e exílio, foi nomeado por al-Muʿtadid al-ʿAbbādi para o duplo cargo de vizir e comandante das tropas, com o título de *Du al-Wizārutayn* (o dos dois viziratos), isto é, o da espada e da pena. Foi por sua influência que al-Muʿtamid enviou um exército que arrancou Córdova das mãos de Jahwarid, em 1068.
- Além de poeta, Ibn-Zaydūn foi escritor de cartas. Numa delas, descreveu as belezas de al-Zahrā' e seus jardins.
- *Wallāda* (+1087), de que já falámos, foi uma talentosa poetisa, a Safo andalusa. Na Hispânia muçulmana, as mulheres

mostraram uma acentuada vocação para a literatura e, nomeadamente, para a poesia. Al-MaqqarI consagrou toda uma secção a essas mulheres, cuja "eloquência era um segundo instinto".

A casa de Wallāda, em Córdoba, era o lugar de encontro de sábios e poetas.

### **3. Veículos de transmissão cultural**

A cultura consiste numa certa atmosfera espiritual que exprime e condiciona a maneira de viver dos homens uns com os outros, na dependência de laços étnicos, geográficos, históricos, políticos, económicos e sociais; comunica-se através dos contactos directos dos homens e dos povos entre si e através dos normais veículos pelos quais se processa a inter-relação humana, nas coordenadas concretas do espaço e do tempo.

Não se pense que na Idade Média, por falta dos modernos meios de comunicação e do livro impresso, não se processava a circulação das ideias entre os diversos povos. Renan chega mesmo a dizer que a intensidade e a rapidez do intercâmbio cultural de então só foi superado em meados do século passado. Diz ele:

"Un des phénomènes les plus singuliers de l'activité du commerce intellectuel est la rapidité avec laquelle les livres se repandaient d'un bout à l'autre de l'Europe. La philosophie d'Abelard, de son vivant, avait pénétré jusqu'au fond de l'Italie. La poésie française des trouvères, en moins d'un siècle comptait des traductions allemandes, suédoises, norvégiennes, islandaises, flamandes, hollandaises, bohémes, italiennes, espagnoles. Tel ouvrage composé à Maroc ou au Caire, était connu à Paris et à Cologne en moins temps qu'il n'en faut de nos jours à un livre capital de l'Allemagne pour passer le Rhin" (13).

Também a cultura hispano-árabe se transmitiu aos outros povos da Península Ibérica e da Europa através dos contactos directa ou indirectamente

havidos entre esses povos e a comunidade islâmica peninsular e, após a retirada desta para o Norte de África, através do legado cultural aqui deixado.

A rapidez com que as obras circulavam entre o Oriente e o Ocidente islâmicos era acompanhada por um grande movimento de estudantes e curiosos intelectuais à procura dos mestres de renome, onde quer que eles se encontrassem. É isso que exprime A. Guillaume, ao dizer:

"Até à fundação das universidades muçulmanas no Oriente e no Ocidente, e inclusivamente depois, muitos estudantes admitiam como a coisa mais natural empreender uma viagem de mil quilómetros, ou mais, à procura de um mestre. Longas jornadas, da Hispânia até Meca ou de Marrocos até Bagdad, eram feitas por jovens, que abandonavam as suas casas quase sem um centavo, para poderem ouvir as lições de um professor afamado" (14).

É dos veículos de intercâmbio cultural, no sentido lato da palavra que nos vamos ocupar. Consideraremos os instrumentos desse intercâmbio, como são os manuscritos, as bibliotecas e as traduções, bem como os modos como o mesmo se processou, ao nível de contactos diplomáticos, culturais, comerciais e outros.

### 3.1. *Aquisição de manuscritos*

Iniciada pelos omeias, a recolha de manuscritos foi fortemente incrementada pelos abácidas. O califa Almançor (m. 775) conseguiu, do imperador de Bizâncio, obras de matemática e de física, entre as quais os *Elementos* de Euclides. Durante o seu reinado foram traduzidas, do *pahlevi* ou do sânscrito o *Kalila wa-Dimna* e o *Sind-Hind* e, do grego, o *Organon*, de Aristóteles, o *Almagesto* e os *Elementos* de Euclides e a *Aritmética*, provavelmente a de Nicómano (15).

Al-Ma'mūn (813-833) enviou várias missões oficiais através do império bizantino à procura de manuscritos. O *Fihrist* de Ibn al-Nadīm diz que

o gosto do califa pelas coisas gregas e pelos manuscritos, lhe adveio a partir de um sonho em que lhe apareceu Aristóteles (16). Ao certo, sabemos que enviou embaixadas, carregadas de presentes ao imperador de Bizâncio, a solicitar manuscritos.

Ficou também célebre a missão enviada pelos irmãos Šākir (Muḥammad, Aḥmād e al-Ḥasan) sábios ricos e ávidos de obras científicas. Nela participou o mais célebre dos tradutores, *Ḥunayn Ibn Isḥāq*.

Muitas vezes eram os próprios sábios que, por sua conta e risco, iam à procura dos manuscritos. Assim, entre outros, *Qusta Ibn Lūqā*, *al-Biṭriq*, pai de *Yaḥyā*, que integrava a missão de *al-Ma'mūn*, *Sallām al-Abraś*, que traduziu a *Física*, de Aristóteles, *Jibril Ibn Bahtišū* e os irmãos *Banū Mūḩā*.

A importância que os árabes davam aos manuscritos era tal que, muitas vezes, os exigiam como indemnização de guerra. Terá sido assim que, de acordo com uma anedota bizantina e cipriota, *al-Ma'mūn* exigiu de Bizâncio obras filosóficas de Aristóteles como indemnização dos gastos de guerra. Segundo a lenda, um monge terá indicado ao imperador o lugar onde se encontrava um depósito de livros pagãos, mandados esconder por Constantino, no século IV, ao proclamar o cristianismo como religião oficial do império. Fizera-o para libertar os cristãos daquelas fontes das ciências antigas, consideradas perigosas para a fé. Teriam sido assim levadas para Bagdad cinco carradas de livros gregos que, depois, foram traduzidos para o árabe (17).

Também contribuíram fortemente para a divulgação e tradução de livros gregos entre os árabes as escolas dos conventos nestorianos e jacobitas. Os seus monges faziam-se acompanhar de obras gregas, que transmitiam aos povos onde se instalavam.

### 3.2. As bibliotecas

Se é certo que a cultura de um povo é condicionada pelas estruturas

do sistema educativo, não o é menos pela difusão do livro e dos centros de leitura que são as bibliotecas. O mundo muçulmano, quer no Oriente, quer no Ocidente, cedo se muniu de mecanismos capazes de implementar a cultura: as mesquitas, as escolas, as "casas de sabedoria" e outras instituições culturais. Neste contexto cultural, não podia descurar a formação das bibliotecas. Para a sua concretização contribuíram vários factores, entre os quais salientamos:

- os novos processos de fabrico de papel, que na China eram conhecidos desde o século I, foram importados pelos muçulmanos através da Índia e do Império Sassânida (18). No final do século VIII, com Hārūn ar-Rašid, o papiro foi substituído pelo papel em todos os escritórios oficiais. Para possibilitar essa medida, foi criada em Bagdad a primeira fábrica de papel, em 794;
- o carácter cursivo da escrita árabe contribuiu para uma mais fácil poliferação do livro.

Na Península Ibérica, o gosto pelos livros cresceu com a crescente pacificação. Alcançada esta, no califado de Abderramão III, viveu-se uma época de apogeu cultural. Córdova tornou-se a capital do livro; com cerca de 400.000 volumes já referidos, muitos deles raros e vindos do Oriente, como um exemplar da *Matéria Médica* de Dioscórides, escrito em oiro e oferecido pelo imperador de Bizâncio.

Al-Hakam também gastava somas avultadas na aquisição de livros trazidos por mercadores ou por emissários mandados com esse objectivo através do mundo muçulmano. Em Córdova eram produzidos anualmente cerca de 80.000 volumes.

Sevilha, Badajoz, Toledo, Almeria e outras cidades competiam na formação e engrandecimento das suas bibliotecas.

O movimento das traduções ateou-se às várias cidades andaluzas, que



continuaram a tradição após a reconquista cristã. Entre elas, distinguiu-se Toledo que, com Afonso VI, continuou a atrair as atenções dos homens de cultura.

Aí se tornou célebre a *Escola de Tradutores* que possibilitava aos latinos o acesso a muitas obras originais árabes e a tantas outras que, do grego ou siríaco, tinham sido traduzidas para essa língua.

### **3.3. Movimento de traduções**

O crescimento das bibliotecas medievais, quer no mundo islâmico, quer no cristão, exigência e motor da explosão cultural, estava condicionado pelo movimento de traduções. Era este que proporcionava a cada idioma as obras mestras da antiguidade clássica e dos países então em vias de desenvolvimento científico, literário e filosófico.

A língua árabe, como expressão de um povo que, geográfica e culturalmente, se tornara um dos grandes herdeiros dos impérios persa e romano, estava vocacionada para servir de mediadora cultural entre o Ocidente europeu e o Oriente, principalmente através da Península Hispânica e da Sicília. Ela era o ponto de chegada e, posteriormente, o ponto de partida para outras línguas, mormente para a latina, de obras portadoras de outras culturas, algumas já mortas ou adormecidas, tais como a assíro-babilónica, a egípcia, a persa e a greco-romana.

#### **3.3.1. Traduções para o árabe**

A preocupação árabe de aumentar o espólio literário surgiu pelos anos 700-720, quando o príncipe omeia Halid Ibn al-Yazid chamou do Egipto um grupo de sábios gregos, conhecedores do árabe e do copto, para lhe traduzirem do grego e do copto obras de alquimia.

"Estas foram, no dizer de Ibn al-Nadīm, as primeiras traduções realizadas

no Islão" (19).

Jāhiz diz ainda mais explicitamente que Ḥalīd:

«foi o primeiro a subvencionar os tradutores e filósofos e a rodear-se de sábios e peritos em todas as espécies de "práticas". Esteve à frente de um movimento de tradução de livros de astrologia, medicina, química, arte militar, artesanato e técnica» (20).

Aquando da hégira, os principais centros de estudos de ciências gregas das zonas abrangidas pelo império árabe eram Edessa, Nisibe, Selêucia (perto de Ctezifon) Jundišāpūr (para os nestorianos) e Antioquia (para os jacobitas).

Ao lado destes centros de cultura helénica, ou melhor helenista, tinham bastante importância as escolas dos mosteiros, que, em siríaco, se chamavam *skole* (σχολη). A maior parte delas dedicavam-se fundamentalmente à teologia. Mas, paralelamente aos estudos religiosos, desenvolviam-se também os profanos: a filosofia, a retórica, a gramática, a matemática, a astronomia, a química e a medicina.

Na filosofia, dominou o aristotelismo, com principal incidência sobre a lógica. Entre os grandes nestorianos sobressaem Probo, a quem se deve a tradução do *de Interpretatione* e dos *Primeiros Analíticos* de Aristóteles. Mais importante ainda que Probo foi Sérgio de Riš'anā (Theodosiopolis), que fez uma exposição do *Organon* de Aristóteles em 7 livros, bem como uma tradução do *περι κοσμων προς 'αλεξανδρον*, do Pseudo-Aristóteles.

A partir do século II da hégira (o nosso VIII), recrudesciu a actividade de tradução das obras de Aristóteles. Citamos Mār Abā, Mār Išō-bōht de Rēwardāsīr e Denḥā, que traduziram e comentaram obras de Aristóteles. De Išō-bōht apenas nos restam fragmentos sobre as categorias e sobre as ideias de possibilidade (21).

As obras gregas traduzidas para árabe através do siríaco passaram a

sé-lo, com o tempo, directamente do grego.

A partir da segunda metade do século VIII, os califas empenharam-se directamente na difusão da ciência grega. Moché Ibn 'Ezra, de Granada, dizia, séculos mais tarde:

"O povo grego ocupou-se de modo prodigioso de todos os ramos da ciência e da filosofia; investigou as disciplinas científicas, a metafísica, a física e a teologia, que constitui o limite mais nobre a que pode aspirar a verdade. Foi um povo que possuiu grande poder político e social, compôs discursos inteligentes, obras de filosofia, até ao ponto de a palavra filosofia se tornar sinónimo de ciência grega" (22).

Como exigência do generoso apoio económico que recebiam dos califas, os tradutores tinham de acatar as suas orientações. Dedicaram-se sobretudo à tradução de obras sobre as ciências exactas, a partir de arquétipos distintos, muitas vezes mais perfeitos do que os importados do Ocidente, como, v.g., o *De mensura circuli*, em tradução árabe de Tābit Ibn Qurra, e latina de Gerardo de Cremona.

Apesar de se preocuparem pouco com a tradução de textos literários gregos, os árabes conheciam-nos, como se vê pela utilização de episódios como a lenda do cavalo de Tróia, os grulhas de Ibico, os ovos de ouro e outros. Livros como as *Mil e uma Noites* e outros fazem-se eco de informações das obras de Homero e de provérbios populares gregos.

Entretanto, a literatura grega não tinha grande ressonância junto dos árabes medievais, por estes estarem convencidos de que não era possível uma boa tradução poética de poesia. Dizia Abū Sulaymān al-Mantiqī:

"Estevão traduz alguns poemas homéricos do grego para o árabe.

Já se sabe que, ao serem traduzidas, as poesias perdem grande parte do seu esplendor e que se esfumam as ideias mais expressivas quando desaparece a forma artística da poesia".

Além disso, pensavam que só os árabes eram poetas. Assim, Jāhiz diz no *Kitāb al-ḥayawān*:

"Só os árabes e as pessoas que sabem árabe possuem o autêntico sentido da poesia. As poesias não se deixam traduzir nem podem ser traduzidas. Se se traduzem, a estrutura poética destrói-se, o metro já não é autêntico, a beleza desaparece e nada delas fica para admirar. Com a prosa é diferente (...) " (23).

Por volta de 770-780, foram feitas as primeiras traduções de livros sânscritos de astronomia, trazidos para Bagdad pela embaixada do médico e astrónomo indiano Kanka. Essas traduções foram confiadas a Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Fāzārī e a Ya'qūb Ibn Ṭāriq.

No princípio do século IX, traduziram-se obras de autores como Šānāq (o indiano Cānakya), Caraka e Susruta, que foram fontes do *Kitāb firdaws al-ḥikma* de 'Alī Ibn Sahl Ibn Rabbān al-Ṭabarī.

As obras de astronomia acima citadas foram utilizadas por al-Ḥuwarizmī (m. 847±) nas tábuas astronómicas que foram adaptadas ao meridiano de Córdova por Maslama e traduzidos para latim por Adelardo de Bath.

Muitos habitantes do Irão converteram-se à fé dos vencedores e transmitiram-lhes a sua cultura radicada, por sua vez, na sânscrita e helénica. Entre eles, Ibn al-Muqaffa' (720-756), al-Baladurī (m. 892), 'Umar Ibn Farruhān (815) e, por vezes, famílias inteiras, como os Nawbaḥt (sécs. VIII e X).

Muitas das obras traduzidas, de que se perderam os originais, chegaram ao Ocidente através do árabe. Assim aconteceu com a medicina de Teodósio.

O legado cultural babilónico, traduzido para o grego nos tempos de Alexandre Magno, chegou ao Ocidente medieval através do árabe.

### **3.3.2 Traduções do árabe para as línguas ocidentais**

Após a reconquista, as cidades hispánicas continuaram a tradição cultural islâmica, mantendo grandes escolas de tradução do árabe para o latim

e para as nascentes línguas modernas. Sabe-se hoje que, já no século X, foram traduzidos para latim, no mosteiro de Santa Maria de Ripoll, vários pequenos tratados sobre o astrolábio.

A fama das escolas hispánicas foi tal que, nos séculos XII e XIII, estudiosos de toda a Europa, principalmente da França, Inglaterra e Itália, vinham estagiar em centros peninsulares para neles se cultivarem na língua e ciência árabes.

A propósito de Toledo, reconquistada em 1085 por Afonso VI de Leão e Castela, diz Adolfo Schack:

"Poco después de que esta antigua capital de la España gótica abriese sus puertas a las huestes cruzadas de Afonso VI, vemos penetrar por sus muros a los hombres de Occidente, sedientos de saber, a fin de descubrir los secretos de la sabiduría arábica, por medio de los doctos mozárabes y judios" (24).

De facto, Toledo tornou-se um centro de intercâmbio cultural islamo-cristão de grande envergadura. O próprio casamento do rei castelhano com Zaida, filha do rei de Toledo, Almotadide, permanece como um símbolo desse intercâmbio.

Para lá convergiam sábios e poetas muçulmanos. Os reis cristãos respeitavam os direitos da população islâmica tal como, inicialmente, tinham sido respeitados os direitos dos moçárabes e judeus. A esses grupos étnico-religiosos juntaram-se os castelhanos conquistadores, bem como povoadores francos, ávidos de riqueza. Posteriores ondas de judeus, fugidos às arremetidas almorávidas, fizeram crescer a densidade demográfica toledana.

Toledo converteu-se numa encruzilhada de etnias, línguas e culturas, e bem depressa seria a capital do saber. O seu contacto, com o Ocidente cristão era grande. O próprio foral de Toledo consignava indirectamente esse contacto, ao autorizar a saída dos moçárabes, castelhanos e francos para passarem o Inverno nos seus lugares de origem, contanto que deixassem

assegurada a defesa da cidade.

O arcebispo Raimundo (1126-1151) e seus sucessores converteram-se em protectores das letras e das ciências. Criaram o gosto de traduzir para latim as obras árabes. Esse facto atraiu escritores e tradutores estrangeiros e veio dar origem à tão celebrada como discutida *escola de Tradutores de Toledo*, escola que, se não existiu como instituição, existiu como ambiente cultural e social. É o que Simon Haik pretende significar, ao dizer:

"Si por escuela se entiende un conjunto organico de maestros, escolares, aulas y bedeles, no existió Escuela de Traductores, ni nadie pensó que pudiera existir, pero sí hubo escuela toledana en el sentido de un conjunto organico de estudiosos que se continuan en un mismo lugar en unas mismas bibliotecas, com unos mismos procedimientos, trabajando en un mismo campo, el de la ciencia arabe" (25).

Foi através do árabe que o Ocidente latino retomou o contacto com as suas raízes filosóficas gregas, que havia sido quebrado com as invasões germánicas do Império Romano. Durante muitos séculos, a Europa viveu culturalmente estagnada, alimentando-se de umas tantas obras enciclopédicas, que conseguiram preservar os restos da cultura clássica: a obra de Marciano Capella, no século V; a de Boécio e Cassiodoro, no século VI; a de S. Isidoro de Sevilha, no século VII; a de Beda, o Venerável, e Alcuino, no século VIII.

A intervenção do árabe como língua intermediária entre o grego e o latim foi tão importante que, como notámos noutro lugar, divide a história científica e filosófica da Idade Média em duas épocas totalmente distintas (26).

Toledo, cidade conquistada e reconquistada pacificamente, como capital do reino visigodo e, posteriormente, de um dos mais importantes reinos de Taifas, rica de bibliotecas e tradições, lugar de encontro de cristãos, muçulmanos e judeus, era o cenário mais propício para o intercâmbio cultural hispano-árabe.

Aí foram traduzidas inúmeras obras científicas árabes, dos mais variados ramos do saber: medicina, matemática, astronomia, astrologia, alquimia, física, história natural e, posteriormente, lógica, psicologia, metafísica, moral e política.

Em Toledo deve ter estagiado o célebre filósofo inglês, Adelardo de Bath, tradutor dos 15 livros dos *Elementos* de Euclides e das *Tábuas astronómicas* de al-Huwarizmī.

Por volta de 1130, Johannes Hispalensis ou João de Sevilha (+1157), por alguns indevidamente identificado com João Hispano, autor de obras sobre o astrolábio, do *Epitome totius astrologiae* e do *Tractatus pluviarum et aeris mutationis*, começou a traduzir, em Toledo e noutras cidades das duas Espanhas, obras do árabe para o latim. Manuel Alonso fala de mais de 37 obras traduzidas, entre as quais as *Tábuas Toledonas* de Azarquiel.

Também se atribui a João de Sevilha um livro celeberrimo no mundo das matemáticas, o *Liber Algorismi*, tradução latina do tratado de al-Huwarizmī, encomendado pelo califa de Bagdad al-Ma'mūn (813-833). Esta obra divulgou os algarismos indianos que, através dos árabes, passaram para os latinos e outros povos, com o nome do seu autor.

Sob o patrocínio de D. Raimundo, trabalharam Domingos Gundisalvo, arcediogo de Segóvia, e o judeu converso Ibn Dāwūd, ou Johannes Hispanus (+1166), que veio a ser, ao que parece, sucessor de D. Raimundo na sede de Toledo. Ora em colaboração, ora individualmente, contribuíram para a cultura medieval com obras originais e com a tradução dos grandes filósofos árabes orientais. As suas traduções devem situar-se entre 1130 e 1170. João traduzia o texto árabe para romance e Domingos para latim.

Devem-se a Gundisalvo, entre outras, as traduções das seguintes obras: *Liber de intellectu*, de al-Kindī; *De intellectu et intellecto*, de Alexandre de Afrodísia; *De intellectu*, *Fontes Quaestionum* e *Liber*

*exercitationum*, de Alfarabi; os *Maqāsid al-falāsifa*, de Algazel; a *Metafísica* e o *De convenientia et differentia subjectorum*, de Avicena; e o *Liber introductorius*, do "ihwan assafa", dos Irmãos da Pureza.

A João Hispano devem-se as traduções de: *Fons vitae*, de Ibn Gabirol ou Avicebron; *Lógica*, *De universalibus*, *De anima*, *De Speciebus cordium*, *De Vegetatibus* e *Sufficientia phisicorum*, de Avicena; *De mundo*, de Hunayn; bem como o célebre *Liber de causis*, livro de origem grega, a que S. Tomás dedicaria um comentário.

Estas traduções foram aproveitados pelos estudiosos ocidentais e exerceram grande influência sobre a evolução do pensamento europeu. O *Fons vitae*, de Avicebron, de colorido emanatista platoniano, conservou-se apenas através da tradução, já que o original se perdeu.

Como Toledo, outras cidades da Hispânia cristã continuaram os contactos com a cultura árabe e albergaram estudiosos estrangeiros. A Catalunha tornou-se terra fértil de tradutores:

- Hermann, o Dalmata ou de Carinta, que viveu em Tarragona, traduziu vários tratados astronómicos e astrológicos, entre os quais o *Planisfério* de Ptolomeu;
- Roberto de Ketton, que viveu em Pamplona, traduziu livros sobre os mesmos temas, bem como um livro de alquimia e a álgebra de al-Huwarismī;
- o italiano Gerardo de Cremona fixou-se em Toledo e foi o mais fecundo dos tradutores do seu tempo. Veio a Toledo para contactar com o *Almagesto* de Ptolomeu, mas ficou de tal maneira entusiasmado com a abundância de obras escritas em árabe que se consagrou totalmente à sua tradução, primeiro com a colaboração de um peninsular, o moçárabe Galippus (Gālib), e depois, sozinho, quando se sentiu suficientemente



forte na língua árabe. Traduziu obras de origem grega, árabe e judia; obras filosóficas, físicas, matemáticas e astronómicas. São de salientar a tradução de uma boa parte do *Corpus* de Galeno, recentemente traduzido para árabe, tratados médicos e de alquimia, o *Cannon* de Avicena, os *Elementos* de Euclides e as *Tábuas Toledonas*, que tanta influência exerceram na Europa. Entre todas sobressai, porém, a tradução do *Almagesto*;

- Daniel de Morley trocava Paris por Toledo;
- Marcos de Toledo traduziu o *De tactu pulsus*, de Galeno, o *Corão*, a *Aqīda*, de Ibn Tūmart e, segundo o testemunho do único manuscrito hoje conhecido, a obra anónima *Contrarietas Elpholica* ou *Alpholica*;
- da Itália vieram Platão de Tivoli e Hugo de Sanctalla;
- da Alemanha, Hermann, o Alemão, que traduziu o estudo de Averróis sobre a *Ética a Nicómaco* de Aristóteles e o *Comentário Médio* de Averróis, bem como a *Retórica e Poética* de Aristóteles, com o auxílio das glosas de Alfarabi;
- da Flandres veio Rudolfo de Bruxelas;
- da Inglaterra, Miguel Escoto, que visitou, além de Toledo, Pádua, Bolonha e Roma, e traduziu a *Sphaera*, de Alpetragio (al-Biṭrūjī), e algumas obras de Aristóteles comentadas por Avicena, bem como obras de Averróis;
- Alfredo de Sareschel trabalhou em Espanha no fim do século XII e princípio do XIII e, no dizer de R. Bacon, traduziu e comentou o *De plantis*, de Aristóteles e as partes de alquimia do *Kitāb al-Šifā'*, de Avicena; comentou a *Metereologia* e a *Parva naturalis*, de Aristóteles;

- no movimento de traduções hispânico coube um papel inegalável aos dominicanos que, liderados por S. Raimundo de Penhaforte, abriram escolas (*Studia*) de línguas orientais, principalmente de árabe, em zonas limítrofes de países árabes e até na Tunísia, onde Raimundo Martí foi o maior expoente. Foi desse ambiente que saíram obras de incontestável valor, entre as quais o *Vocabulista in Arabico*, um dicionário latim-árabe e árabe-latim, ainda hoje perfeitamente actual. Sobre este tema, remetemos o leitor para o muito que já ficou dito, quando tratámos do papel dos dominicanos, em geral, e de Raimundo Martí, em especial, bem como para estudos anteriores (27).

Afonso, o Sábio, que apareceu no fim da época áurea de Toledo como centro de traduções, quis que Castela rivalizasse com a Andalusia na cultura. Graças a ele, aí continuaram as traduções, primeiro para latim-romance e, depois, para a língua vernácula, contribuindo, desta maneira, para a implantação e aperfeiçoamento do castelhano. Foi esse rei que fundou o colégio muçulmano de Múrcia e o estudo Geral de Sevilha, que era uma espécie de universidade, onde mestres muçulmanos ensinavam medicina e outras ciências. Como nos tempos anteriores, trabalhavam nas traduções, normalmente, um *faqih* muçulmano ou um rabino judeu, em colaboração com um clérigo cristão. O Ocidente foi, assim, altamente enriquecido com traduções impulsionadas pelo rei e por vários leigos. A mais conhecida das traduções foi a das *Tábuas Afonsinas*, baseadas nas observações astronómicas de Azarquiel, (al-Zarqāli), do século XI.

Defendendo a doutrina do heliocentrismo, foram, posteriormente, utilizadas por N. Copérnico.

### 3.4. *Relações diplomáticas, culturais e sociais*

Apesar de situados em diferentes quadrantes religiosos, os reinos cristãos da Península e de além-Pirenéus não viviam separados de al-Andalus por qualquer espécie de "muralha" que, em tempo de paz, os impedisse de contactar entre si.

As cortes, interessadas, normalmente, em manter boas relações com os vizinhos, cultivavam intercâmbios de toda a ordem.

Segundo Ibn Ḥayyān, Carlos Magno e al-Ḥakam I assinaram tréguas em 807, as quais deveriam corresponder às que se pensa terem sido realizadas em 812.

Abderramão II (822-852) enviou por duas vezes embaixadores aos monarcas carolíngios.

Maomé I (852-886) também se relacionou amistosamente com o neto de Carlos Magno, o que se infere das trocas de presentes e de embaixadas.

Abderramão III (912-967) recebeu e enviou embaixadas a príncipes de Além-Pirenéus, tais como o imperador da Alemanha, Hugo, o marquês de Provença, Guido, o marquês da Toscana, e o imperador de Constantinopla. Ibn ʿIdārī dá-nos conta do brilhantismo com que este califa recebeu duas embaixadas de Constantinopla, uma em 945-946 e a outra em 949-950. Córdova encheu-se de pompa para receber os enviados do "Senhor de Constantinopla", portadores de cartas de pergaminho azul com letras de ouro. Foram-lhes prestadas as honras devidas. O alcázar da cidade califal viveu horas de grande regozijo. "Nunca rei algum emprestara tanta pompa" como na primeira das embaixadas, mas a segunda ultrapassou-a como uma "esmagante manifestação de grandeza real" (28).

Durante o califado de Al-Ḥakan II (961-976) aumentou, com o prestígio cultural e político do califa, o intercâmbio diplomático. Os reinos cristãos da Península, enfraquecidos por dissensões internas, curvavam-se ante a grandeza do soberano de Córdova. As crónicas de ʿIsā al-Rāzī e o *Muqtabis*

de Ibn Ḥayyān, fazem-se eco de embaixadas cristãs. É cheia de colorido e de pompa a narração que Ibn Ḥayyān faz da embaixada enviada pelo rei de Barcelona, Borrel I, a al-Ḥakam II, instalado no palácio de Medina al-Zahrā'. A recepção sofisticada, a troca de presentes e de prisioneiros e a proposta de paz feita pelo califa, tudo transpira solenidade. Ibn Ḥayyān narra também uma embaixada que al-Mulqui realizou a Córdova em nome do imperador dos *Rum* (bizantinos). "O califa [al-Ḥakam] honrou este embaixador, ordenou que se alojasse na almuinha de al-Bunti e atribuiu-lhe uma pensão avantajada" (29).

O intercâmbio entre as cortes conduziu, frequentemente, a enlacs matrimoniais, os quais, por sua vez, criaram compromissos mútuos. Exemplo típico é o do filho de Muça, Abdelaziz, governador de al-Andalus, ao casar com a viúva de D. Rodrigo. Este casamento tornou-o suspeito aos seus capitães, que acabaram por o assassinar.

O reconquistador de Toledo, Afonso VI de Leão, casou com Zaida, filha do culto rei de Sevilha, Almotálide. Este casamento contribuiu para um intenso intercâmbio cultural. Com Zaida, sábios e poetas muçulmanos entraram na corte de Afonso VI.

Sabe-se de uma viagem que o rei de Pamplona fez a Córdova para visitar a filha, que fazia parte do harém de Almançor, de quem viria a tornar-se uma das esposas.

Se considerarmos que as casas reais de Leão, Castela, Aragão e Catalunha se ligavam frequentemente, por vínculos matrimoniais, às famílias nobres e reais de Além-Pirenéus, podemos imaginar a rede de contactos, directa ou indirectamente havidos, com al-Andalus.

O exemplo dos grandes era seguido pelas outras camadas da população. Ficou célebre o caso do trovador Garcia Fernández, que casou com uma cantora moura e, com ela, passou a percorrer as terras cristãs e muçulmanas da Hispânia.

Como esta, muitas outras "cantoras mouras" percorriam as cidades e aldeias da Hispânia cristã, narrando histórias, cantando versos, metade em árabe e metade em romance, ao som de alaúdes.

Este ambiente era propício ao intercâmbio de valores culturais e a uma maior aproximação dos povos peninsulares.

Jograis islamitas andavam de corte em corte e marcavam a sua presença em datas solenes, como as dos casamentos. Uma ilustração das *Cantigas de Santa Maria* (1265), de Afonso X de Castela, apresenta um mouro e um cristão cantando juntos e com alaúdes idênticos.

É frequente encontrar cenas que mostram como os membros das duas comunidades viviam em sintonia cultural, participando nos mesmos divertimentos. São eloquentes as ilustrações do "Libro de Ajedrez" de Afonso X, em que aparecem guerreiros mouros e cristãos jogando o xadrez, como se nada os separasse sob o ponto de vista político e religioso, ou duas damas, uma moura outra cristã, fazendo do mesmo jogo espaço de convívio e de amizade.

Por vezes, a colaboração realizava-se até nos próprios actos de culto. Não foi contra moinhos de vento que o concílio de Valladolid, em 1322, disparou, ao condenar a actuação de cantores e actores muçulmanos nas igrejas cristãs. Essa proibição foi ditada pela vontade decidida de estancar um costume generalizado.

Na construção de monumentos românicos espanhóis encontravam-se, por vezes, lado a lado com cristãos, artistas vindos de al-Andalus.

Em tempo de paz, as populações fronteiriças não deixavam de atender às necessidades da vida ordinária, recorrendo aos seus vizinhos, mesmo que estes não comungassem dos mesmos ideais religiosos.

Até as lides da guerra contribuíram para o contacto e osmose das culturas dos povos inimigos. Os agentes deste intercâmbio foram vários:

- os prisioneiros que, inseridos nas zonas inimigas, levavam consigo a cultura de origem e, ao regressarem às suas terras, nelas introduziam elementos culturais assimilados durante o exílio;
- os moçárabes que, fugidos do Sul, carregavam consigo, para o Norte, a cultura visigótica, mesclada de matizes islamo-árabes e, muitas vezes, impunham às novas terras e lugares os nomes das terras de origem. Assim, os *Columbianos* de León, os *Cumlraos* da Coruña, os *Coimbrões* do Porto e a *Coimbró* de Vila Real; a *Córdova* de Viseu, a *Cordovela* de Viana do Castelo, a *Cordobilla* de Salamanca e o *Monte Córdova* do Porto, e tantos outros topónimos de origem meridional;
- os *muladí-s* que, por razões de ordem étnica e às vezes até religiosa, para se libertarem e remirem do escrúpulo da apostasia, regressavam para o pé dos seus antigos irmãos na fé à procura de um clima que lhes possibilitasse de novo a vivência do cristianismo;
- os mouros que, ao ficarem entre os cristãos nas terras reconquistadas, emprestavam o colorido da sua cultura às comunidades em que se encastoaram. Com razão diz Cunha Serra, que seguimos neste parágrafo:

"Moçárabes, muladis e mouros - eis os três principais agentes da difusão do muito que a intrusão árabo-muçulmana trouxe para a Península Ibérica" (30).

Muitos espanhóis vestiam à árabe, tal como muitos cavaleiros muçulmanos imitavam as armas e armaduras dos guerreiros cristãos. Por vezes, os reis de Castela assinavam documentos oficiais com o seu nome escrito em

caracteres árabes.

Como já notámos noutro lugar, não era raro grandes personagens militares do campo árabe passarem para o cristão e vice-versa, para atacarem um reino ou facção do seu próprio campo religioso ou étnico, arrastando consigo, por vezes, os seus exércitos. Este foi um fenómeno muito típico que caracterizou os andaluses, ao hesitarem entre o alinhar com os irmãos na fé vindos do Norte de África (almorávidas e almoódas) ou com os cristãos, contra o inimigo comum. Em análogas situações se envolveram cristãos, como o moçárabe Sesnando Davidiz, de Coimbra, ao oscilar entre os Banū 'Abbād de Sevilha e Fernando Magno; ou o Cid, ao dividir o seu apoio entre Afonso VI e os inimigos deste, até que decidiu criar o seu próprio reino em Valência. A toda esta convivência de militares, ao longo de meses ou de anos, não podia ficar impermeável a cultura como expressão das idiossincrasias que se comunicam pelo contacto do dia-a-dia.

### *3.5. Relações comerciais*

O comércio foi, desde sempre, um dos veículos mais eficazes de intercâmbio cultural e técnico entre os povos.

Se analisarmos um mapa da actividade económica medieval, verificaremos que o circuito das relações comerciais se realizava na Europa e, nomeadamente, na Península Ibérica, independentemente dos credos religiosos.

Bagdad era o grande centro muçulmano oriental do comércio, que fazia a ligação do Índico com o Mediterrâneo. Aí se recebiam e daí partiam, por via fluvial, as mais variadas mercadorias que a Europa exportava ou importava: especiarias e perfumes da Índia; seda da China; madeiras, noz moscada, coco e estanho de Kala; marfim da África. Entretanto, as caravanas faziam o escoamento dos produtos, atravessando os desertos e depondo-os nos mais variados centros comerciais que, através das rotas terrestres ou marítimas,

estavam em contacto com a China, a Índia, a Rússia, a África, o Ocidente e os países nórdicos. Os inúmeros documentos e moedas árabes encontrados na Inglaterra, Suécia, Noruega, Finlândia e Rússia mostram-nos como o contacto comercial e cultural do islão com o Norte estava desenvolvido.

Teodulfo diz que viu em Arles, em 812, pedras preciosas, artigos manufacturados e sedas da Espanha muçulmana. Santo Eulógio de Córdova (+859) viajou pelo Norte e visitou os mosteiros pirenaicos, ao dirigir-se para a França à procura dos seus irmãos, que eram comerciantes. No regresso, trouxe consigo obras de Santo Agostinho, bem como livros de Virgílio, Juvenal e Horácio (31).

Senhores do Oriente, do Mediterrâneo meridional e da Península Ibérica, os muçulmanos tinham nas mãos as chaves do comércio que tanto contribuiu para o nascimento e desenvolvimento dos centros urbanos.

O mapa comercial de al-Andalus é marcado pelo traçado do Guadalquivir, por onde se escoam os produtos da região: azeitonas, passas, vinho, legumes e fruta. A Hispânia adapta-se à vocação comercial característica do islão: exporta azeite e armas, e importa trigo de África e escravos da Europa. Os mercadores judeus encarregavam-se de estabelecer o circuito comercial desde Verdun, Arles e Narbonne até à Península e aos portos do Norte de África.

O maior centro comercial da Hispânia muçulmana foi Córdova, que Abderramão I elevou a capital de um emirato independente. A sua população heterogénea sabia combinar os costumes orientais, de que se faziam portadores comerciantes e sábios, como Ziriyāb, com as tradições e encantos andaluses.

Ibn Ḥayyān dá-nos conta de como se estabeleceram em Córdova os primeiros comerciantes de Amalfi, em Março de 942, "nos dias de al-Nāṣir li-dīn Allāh", e "a pedido dos comerciantes" cordoveses. Foi um acontecimento nunca visto que veio revolucionar a vida da capital. "O povo escolheu e



disfrutou com o seu comércio. Depois chegariam outros comerciantes a al-Andalus, pois tinha aumentado o interesse por eles" (32).

Com Córdova rivalizavam outras cidades. Sevilha e as cidades da costa mediterrânica ou atlântica estavam em contacto directo com as rotas marítimas. De entre estas, é de salientar a criação de dois grandes portos, um no mediterrâneo, Almeria, em 756, e o outro na Atlântico, Qaşr Abi Dānis, na lagoa de Setúbal, pela mesma época.

### 3.6. *Contactos religiosos*

Nem sempre foi fácil a vida e a prática da fé dos cristãos (moçárabes) que permaneceram em terras dominadas pelos muçulmanos. Frequentemente, sobretudo no tempo dos almorávidas e dos almóadas, foram vítimas do fanatismo religioso que os obrigou a refugiar-se em terras cristãs, levando consigo muitos dos valores culturais do islamismo, juntamente com os de tradição isidoriana.

Muitas vezes permaneciam em terras do islão, mas não sem protestarem e solicitarem o auxílio dos irmãos de religião que viviam no exterior.

Na já referida carta de 826, Ludovico Pio encoraja e promete auxílio militar aos cristãos de Mérida e Saragoça que o tinham visitado para lhe exporem as torturas a que eram sujeitos pela tirania de Abderramão II (33).

Os moçárabes de Córdova queixavam-se, em 847, a Carlos, o Calvo, e aos bispos franceses, do renegado alemão, Bodo, que os humilhava.

O abade de S. Germain-des-Près enviou, em 858, dois monges, Usuardo e Odelardo, a Córdova, com a missão de localizarem e resgatarem o corpo de S. Vicente. De regresso, os monges passaram por Toledo, Saragoça e Barcelona (34).

Na corte carolíngia era praticado um rito especial dos cristãos

espanhóis e, em 870, Carlos, o Calvo, chamou sacerdotes de Toledo para o realizarem na sua presença, em Aix-la-Chapelle.

Os cristãos de al-Andalus celebravam, no século X, a nova festa de Santiago, em Julho, como na França, e não no fim de Dezembro, como na Galiza (35).

A reforma da Igreja castelhana-leonesa foi confiada a clérigos norte-pirenaicos e, principalmente, a monges de Cluny.

O papel do papa Silvestre II foi importante no campo do intercâmbio das culturas árabe e cristã, apesar da onda de mistério que ainda reina à volta da sua formação intelectual. Quando jovem, com o nome de religião Gerberto de Aurillac, foi enviado pelo abade de Aurillac à Espanha e recomendado ao conde Borrel II de Barcelona. Aí permaneceu pelo menos, entre os anos 967-970. Estudou em várias cidades, sob a direcção dos grandes mestres da época, em especial, do bispo Atton de Vich, que o cultivou nas matemáticas e na astronomia.

Os críticos modernos, como L. Nicolau d'Oliver e Menéndez-Pidal aceitam o testemunho de Adhémard de Chabannes, contemporâneo de Gerberto, ao dizer que este teria visitado e permanecido em Córdova (*Causa sophiae Cordubam lustrans*), onde contactara com os grandes expoentes da cultura islâmica, sobretudo matemática, e com a melhor biblioteca de então. É possível que tenha participado em uma das duas embaixadas que Borrel II enviou a Córdova, em 971 e 974, e de que existem narrações nos escritos de Ibn Hayyān. Essas embaixadas incluíam eclesiásticos, alguns dos quais permaneceram vários meses na capital do califado.

Em todo o caso, uma lenda difamatória do século XII diz que o papa Silvestre II aprendera as artes mágicas com os muçulmanos espanhóis.

#### 4. *Influências da língua árabe*

##### 4.1. *A língua árabe e o Ocidente*

Inicialmente, a pregação de Maomé não se apresentou como uma nova religião, mas sim como uma exposição em árabe do monoteísmo professado pelas "gentes do Livro", mormente pelos cristãos e judeus. Só com o tempo se emancipou e auto-afirmou como religião autónoma, a única agradável a Deus, assente no Corão (*Qur'an*).

O Corão é para os muçulmanos a própria palavra de Deus transmitida através do anjo Gabriel (*Jibril*). É da origem divina que, segundo os muçulmanos, lhe advém a beleza que o torna inimitável. Esta crença na inimitabilidade (*i=jāz*) do Corão se, por um lado, é parcialmente contrariada pelas manifestas limitações literárias, que são a marca das limitações próprias da vida do deserto, por outro, é apoiada pela beleza intrínseca, pela capacidade de expressão e pela regularidade do ritmo que lhe são inerentes e que têm que ver com a própria estrutura da raiz triconsonântica das palavras, comum às outras línguas semitas.

Foram estes factores religiosos e filosóficos que fizeram da língua árabe uma língua privilegiada, nos domínios do comércio e da cultura, e levaram o islão conquistador a impô-la aos povos dominados.

Tal como o latim, aquando das conquistas romanas, também o árabe passou a ser a língua universal, comum aos sábios, fossem eles sírios ou persas, orientais ou hispânicos, cristãos ou judeus. Este facto foi de capital importância para a história da cultura e da ciência. No século XI, al-Birūnī definia-a como a língua mais própria para as expressões científicas. Ela seria o veículo condutor do pensamento grego e oriental para o Ocidente latino (36).

A implantação que veio a tomar a língua árabe, tão extensa como a própria expansão geográfica do povo que lhe deu origem, foi um dos factores que mais contribuíram para a determinação do carácter universal e

universalizante da civilização islâmica. Por razões de ordem religiosa uns, por exigências de carácter cultural ou social outros, o certo é que os habitantes do mundo islamizado medieval fizeram do árabe a língua exclusiva ou uma alternativa às respectivas línguas semitas.

Na Península Ibérica, quando da invasão islâmica de 711, falava-se o romance e o latim eclesiástico. Ao ser imposto pelos invasores o árabe como língua oficial, as populações assimilaram-no à sua maneira, de acordo com a sua estrutura mental e linguística, o que veio originar um dialecto próprio, *al-garbiyya* (algaravia), que evoluiu paralelamente aos outros dialectos, formados através das diferentes regiões do império. Aos eruditos ficou sempre aberto o caminho de acesso ao árabe clássico, no qual se apoia o moderno árabe literário, que se desenvolveu uniformemente em todo o mundo islâmico e mesmo extra-islâmico.

A implantação da língua árabe foi tão marcante, mesmo entre os moçárabes, que, no século IX, Álvaro de Córdoba se queixava amargamente, como já vimos noutro lugar, do esquecimento do latim e conseqüente abandono da prática religiosa cristã.

Após a reconquista, os antigos moçárabes e seus descendentes continuaram a exprimir-se em árabe, como nos atestam documentos de carácter económico e comercial, tais como doações e testamentos. Os forais e outros documentos hispânicos dos séculos XII e XIII são testemunhas de um latim ou romance ainda comprometido com o fundo cultural árabe das populações a que se dirigiam, utilizando termos que, com o correr dos séculos, acabaram por desaparecer dos léxicos peninsulares.

#### **4.2. A influência da língua árabe sobre o léxico português**

A influência linguística do árabe sobre o português foi tão forte que, apesar do espírito de rejeição do islamismo, subjacente à Reconquista e

continuado durante os séculos que se lhe seguiram, ainda continua viva, como uma das componentes mais fortes da nossa língua. É fácil detectarmos essa influência, quer na língua erudita, quer na popular. Uma breve panorâmica da presença do árabe no vocabulário português é suficiente para nos darmos conta da dívida que contraímos para com a língua do Corão. É isso que vamos fazer, agrupando os vocábulos sob determinadas rubricas englobantes.

Excluimos desta panorâmica a toponímia, campo vastíssimo onde, à medida que se percorre, nos damos conta, a cada passo, da presença árabe. Estão a surgir, felizmente, um pouco por toda a parte, monografias que, a par da cultura, mentalidade e vida dos povos, fazem o levantamento sistemático do falar do dia-a-dia, do nome das ruas, praças e lugares.

Nesses trabalhos sectoriais encontram-se elementos indispensáveis para um trabalho em profundidade, que auguramos apareça num futuro próximo, neste país.

Também excluimos os vocábulos que, ao nível étnico-religioso, exprimem realidades directamente relacionadas com os árabo-muçulmanos, tais como: árabe, muçulmano, sarraceno, agareno, islamita, almorávida, almoédão, muladí, sunita, chiita, etc.

A lista que apresentamos, fundamentada em estudos de arabistas portugueses, não pretende ser exaustiva (37). Pretende apenas ser contributo para ulteriores estudos, quer ao nível compreensivo, quer extensivo. Será importante, em futuras análises, verificar até que ponto os arabismos apontados são plenos ou de mediação e, no segundo caso, qual a língua original e o respectivo termo que está na base do árabe. Também será importante detectar o itinerário percorrido pelas palavras na sua caminhada erudita ou vulgar, oriental, africana ou andalusa, até chegar ao português, pois, em muitos casos, há línguas mediadoras.

#### 4.2.1. *Administração, justiça e fisco*

AÇOITE (*sawt*)

ALARIFE [ *'arīf* (o que conhece) ] - inspector.

ALCAIDE (*qā'id*) - ~~go~~ chefe militar.

ALCALDE (*qāḍī*) - juiz (no português antigo e no espanhol).

ALCAVALA ou ALCABALA (*qabāla*) - imposto de exploração de uma terra.

ALFAQUI (*faqīh*) - jurisconsulto.

ALFARDA (*farḍa*) - preceito, contribuição.

ALFITRA (*fitra*) - imposto.

ALJUBE (*jubb*) - poço, prisão.

ALMOTACÉ (*muḥtasib*) - fiel dos mercados, pesos e medidas.

ALMOXARIFE (*mušrif*) - cobrador dos direitos das mercadorias.

ALVARÁ (*barā*) - carta, alvará.

ALVAZIL (*wazīr*) - funcionário, ministro.

AZAQUE ou AZAQUI (*zakā*) - esmola legal, imposto do gado.

GARRAMA<sup>ou</sup> DERRAMA (*garāma*) - contribuição.

TARIFA [ *ta'rifa* (*explicação*) ] - tarifa, lista de preços.

#### 4.2.2. *Vida social*

ADIAFA (*diyāfa*) - refeição oferecida aos trabalhadores no fim das colheitas.

ALARVE ou ALÁRAVE (*'arab*) - árabe.

ALFORRIA [ *ḥurriya* (*de ḥurr*) ] - liberdade.

ALVEITAR (*baytār*) - veterinário.

AZAR [ *zahr* (*dado de jogo*) ] - sorte, desgraça.

CADIMO [ *qadīm* (*velho*) ] - hábil, experiente.

ENXOVAL (*šuwār*)

FORRO (*hurr*) - livre.

MESQUINHO (*miskīn*) - pobre, desgraçado.

SALAMALEQUE (*salām* "alay-ka) - medida exagerada.

XADREZ (*šitrānj*)

XEQUE ou XEIQUE (*šayh*) - velho, autoridade na tribo

#### 4.2.3. Urbanismo

ALDEIA (*Day<sup>a</sup>*)

ALFOZ (*hāwz*) - termo de uma povoação, dum concelho.

ALGAR (*gār*) - buraco, cova, caverna.

ARRABALDE (*rabaḍ*)

CHAFARIZ (per. *šahrīj*)

#### 4.2.4. Utensílios domésticos

AÇAFATE (*safat*)

ALCATIFA (*qaṭīfa*)

ALFERCE (*fāṣ*) - machado, picareta.

ALFINETE (*hilāl*) - instrumento para furar.

ALGUIDAR (*gidār*)

ALICATE ou ALICATES (*laqqāt*)

ALMADRAQUE (*maṭraḥ*) - colchão.

ALMOFADA (*muḥadda*)

ALMOFARIZ (*mīhrās*)

ALMOTOLIA (*mutlī*)

GARRAFA (*garrāfa*)

JARRA (*jarra*)

SANEFA [ *šanifa* (ala de veste) ]

SOFÁ (*suffa*)

TAÇA (*tassa*)

#### 4.2.5. Vestuário e roupas

ALAMAR (*amāra*) - peça de vestuário.

ALBORNOZ ou ALBERNOZ (*burnūs*)

ALFAIA (*hāja*)

ALFÂMBAR, ALFÂMAR ou ALAMBEL (*hanbal*) - tapete, colcha, toalha de mesa.

ALFARÉM, ALFAREMA ALFAREME [ *harām* (*privado, ilícito*) ] - véu para a cabeça.

MARLOTA, [ *mallūta* <gr. *μαλλωτή* (*lanuda*) ] - capote curto com capuz.

#### 4.2.6. Construções e matérias de construção

AÇOTEIA [ *sutayha* (*dim. de saḥ*) ] - terraço.

ADOBE (*tūb*) - tijolo.

AJIMEZ ou AXIMEZ [ *šimēsa* (*janela*) ] - janela geminada.

ALBACAR [ *baqar* (*bois, vacas*) ] - porta de entrada e saída do gado, nas fortificações, ou local onde pernoitava.

ALCOVA (*qubba*) - pequeno quarto.

ALDRABA (*ḡabba*)

ALGEROZ [ *zarūb* (*pl. de zarb*) ] - canal de água.

ALICERCE (*'isās*)

ALIZAR (*izār*) - lambril.

ALMENARA [ *manāra* (*lanterna*) ] - torre.

ALVENARIA [ *de bannā* (*construtor*) ] - construção em pedra e cal.

ARGOLA (*gulla*)

ARMAZÉM (*māhzan*)

AZULEJO (*ar. hisp. zulayja*)

MESQUITA [ *masjid* (*lugar de adoração*), atr. do grego ]

MINARETE [ (*manāra*) atr. do fr. *minaret* ] - torre.

ALFOLA (*hulla*)

ALJARAVIA (*jallābiya*) - veste ampla com capucho.



ALJUBA, ALJUBETE (*jubba*)

ALMEXIA (*miḥṣīya*)

ALQUICÉ, ALQUICER (*Kisā'*) - variedade de coberta.

ALIFAFE (*lihāf*) - coberta de cama.

BEDÉM (*badan*) - camisa sem mangas.

CEROULAS (*sarāwil*)

#### 4.2.7. *Gastronomia*

AÇAFRÃO (*Za<sup>c</sup>farān*)

ACEPIPE [ *zabīb (uvas, passas)* ] - aperitivo.

AÇORDA (*turda*)

AÇÚCAR (*sukkar*)

ALETRIA (*itrfa*)

ALFÉLOA (*hālwa*) - doce açucarado.

ALMECE (*mays*) - soro de leite.

ALMÔNDEGA [ *búnduqa (bola)* ]

ARROBE (*rubb*) - suco, sumo de uva.

ARROZ (*ruzz*), atr. de outra língua.

AZEITE (*zayt*)

ESCAVECHE ou ESCABECHE (*sikbāj*)

REGUEIFA (*ragā'ifa*)

XAROPE (*šarāb*) - bebida.

#### 4.2.8. *Ofícios*

ALFAGEME (*ḥajjām*) - sangrador, barbeiro.

ALFAIATE (*ḥayyāt*)

ALVANEL ou ALVANÉ (*bannā'*) - operário da construção civil, pedreiro.

#### 4.2.9. Instrumentos de música

ADUFE (*duff*)

ALAÚDE (*ūd*)

ANAFIL (*nafīr*) - clarim.

GUITARRA (*Kitāra*)

RABECA ou REBECA e RABIL ou ARRABIL (*rabāb*)

TAMBOR (*tanbūr*)

#### 4.2.10. Agricultura

ADIL (*atīl*) - pousio.

ALACIL (*sasīr*) - época das vindimas.

ALBARDA (*bārda*-a)

ALFAIA (*hāja*)

ALMANXAR (*manšar*) - lugar para secar figos.

ALMARGEM (*marj*) - prado.

ALMUINHA (*munya*) - horta.

ALQUEIVE (*qalīb*) - terra de pousio.

ATAFONA (*taḥūna*) - moinho movido por animal.

CEIFA (*sayfa*)

LEZÍRIA (*jazīra*)

QUINTAL (*qintār*)

#### 4.2.11. Fauna e actividade fauniana

ADUA (*dūla*) - rebanho.

ALAVÃO ou ALABÃO [ *labān* (leite) ] - ovelhas de leite.

ALCATEIA (*qaṭi*-a)

ALFEIRE (*hayr*) - cercado para o gado.

ALGANAME (*gannām*) - pastor.

ALMADRAVA (*maḍraba*) - pesca do atum; rede ou redes com que se pesca o atum.

ALMECE (*mays*) - soro de leite.

ATUM (*tūn*)

FATEIXA (*fattāša*) - pequena âncora.

LACRAU (= *aqrāb*)

RABADÃO (*rabb-aḡḡa'n*) - pastor.

RÊZ (*ra's*) - cabeça de gado.

TARRAFA (*ṭarrāḡa*) - rede de pesca.

ZAGAL [ *zagall* (*valente*) ] - pastor jovem, homem vigoroso.

#### 4.2.12. Frutas e legumes

ABRICOQUE (*barqūq* <gr. *πρᾱιχόκιον*)

ALFACE (*ḡaṣṣa*)

AZEITONA (*zaytūna*)

BOLOTA (*ballūṭa*)

CELGA (*silqa*)

ESPINAFRE (*isbināḡ*)

LARANJA (*nāranja*)

LIMÃO (*līmūn*)

TÂMARA (*tamra*)

TREMOÇO (*turmūs* <gr. *θερμός*)

#### 4.2.13. Flora

AÇAFRÃO (*za-farān*)

ALCACHOFRA (*ḡarṣūfa*)

ALCAPARRA (*kabbār* ou *kabbara* <*kábar* <lat. *capparis* <gr. *κάπνᾱπῐς*)

ALFARROBA (*ḥarrūba*)

ALFAVACA (*habāqa*)

ALFOBRE (*ḥufra*)

ALGODÃO (*quṭn*)

ARRAIÃO [ *rayḥān* (*resina*) ] - planta.

AZAMBUJO (*zanbūj*)

AZEBRE (*ṣibar*)

CÂNFORA (*kafūr*)

#### 4.2.14. Flores

AÇUCENA (*sūsana*)

ALECRIM (*'iklīl*)

ALFAZEMA (*ḥuzāmā*)

JASMIM (*pers. yāsamīn* > *fr. jasmīn*)

#### 4.2.15. Recursos naturais

ÂMBAR, ALÂMBAR ou ALAMBRE (*ʿanbar*) - bálsamo.

ALCATRÃO [ *qaṭrān* (*resina*) ]

ALJÔFAR (*jawhar*) - pérola.

ALMAGRE (*magra*)

AZOUGUE (*zawqa*)

#### 4.2.16. Ciências e produtos químicos

ALAMBIQUE (*ambīq* < *gr. ἀμβίξ*)

ALCATRÃO [ *qaṭrān* (*resina*) ]

ALCOOL (*kuhl*)

ALQUIMIA [ *Kīmiyā'* < *gr. χύμεια* (*mistura de vários sucos*) ] - pseudo-química.

ALQUITÃO [ *qīṭūn* (*tenda*) ]

ALQUITARRA (*Qatṭāra*)

ELIXIR [ *iksīr* <gr. ξηρός (seco) ] - composto químico dissolvido em álcool.

#### 4.2.17. *Astronomia e climatologia*

ZÉNITE (*samt*)

AZÍMUTE (*samt*)

ALMANAQUE (*manāh*) - clima.

ALTAIR (*ta'ir*) - estrela da constelação da Águia, no hemisfério Sul.

AUGE (*awj*)

MONÇÃO [ *mawsīn* (estação ou data para fazer alguma coisa.) ]

NADIR (*naḏīr*) - ponto oposto ao zénite.

#### 4.2.18. *Pesos, medidas e moedas*

ALGARISMO [ *Huwarizmī* (matemático do séc. IX) ]

ÁLGEBRA [ *jabr* (redução) ]

ALMUDE (*mudd*)

ALQUEIRE (*Kayl*)

ALQUILÉ, ALQUILER (*Kirā'*)

ARRÁTEL (*raṭl*)

ARROBA (*rub'a*)

CACIFO (*qafīz*)

CIFRA [ *ṣifr* (vazio) ou *sifr* (coisa escrita) ]

FANEGA, FANGA (*fanīqa*)

FOLFORINHO [ *fulfulī* (pimenta) ] - variedade de arrátel.

MAQUIA [ *makīla* (medida) ] - medida de cereais, quinhão do moleiro.

MARAVEDI e MORABITINO (*murābiṭī*) - moeda antiga.

MASMODÍ ou MASMODÍ (*maṣmūdī*) - moeda antiga.

QUILATE [ *qīrāt* <gr. κεράτιον (grão de alfarroba) ] - unidade de peso.

QUINTAL (*qintār*) - nome de um peso.

TALEIGA, TEIGA (*ta<sup>c</sup>līqa*)

ZERO (*ver "cifra"*)

#### 4.2.19. *Actividade bélica e marítima*

ADAÍL ou ADALIL [ *dalīl* (*guia*) ] - chefe da cavalaria.

ADARGA (*ar. hisp. darga* < *ar. cl. darqa*)

ADARVE (*darb*) - passagem no cimo das muralhas.

ALBARRĂ ou ALBARĂ [ *barrān* (*exterior*) ]

ALCÁCER (*qaṣr*) - castelo, palácio.

ALARDE ou ALARDO (*ard*) - revista das tropas, ostentação.

ALCAIDE (*qā'id*) - governador ou chefe militar.

ALCÁÇOVA (*qaṣba*) - cidadela.

ALFANGE (*hanjal* ou *hanjar*)

ALFAQUEQUE (*fakkāk*) - o que resgata os cativos.

ALFARAZ (*fāris?*) - cavalo de guerra.

ALFERES [ *fāris* (*cavaleiro*) ] - chefe militar.

ALGARA e ALGARADA (*gāra*) - incursão em país inimigo.

ALJAVA, ALJABEIRA e ALGIBEIRA (*ja<sup>c</sup>aba*)

ALMOCADÉM (*muqaddam*) - comandante, capitão.

ALMOGÁVAR (*mugāwir*)

ANADEL (*nāzir*)

ARRÁBIDA (*ribāt*) - convento fortificado.

ARRAIS (*rā'is*)

ARSENAL [ *dār aṣ-ṣīna<sup>c</sup>a* ] - estabelecimento para armazenamento de armas.

ATALAIA (*ṭālī<sup>c</sup>a*)

AZAGAIA (*zagāya*)

GINETE (*zanāta*)

MASMORRA (*maṣmūra*)

REFÉM (*rafn*)

REBATE (*ribāṭ*) - convento fortificado, ataque súbito.

SAGA (*sāqa*) - rectaguarda do exército.

TERCENA ou TARACENA [ *dār aṣ-ṣīnaʿa* (*casa da indústria*) ] - estaleiro naval;  
depósito marítimo ou fluvial de cereais.

#### 4.2.20. Cores e colorantes

AZUL (*pers. lazurd*>*it. lazurro*>*azurro*>*pr. azur*)

ZARCÃO e AZARCÃO (*zarqūn*)

ALVAIADE (*bayād*)

ALFOMBRA (*humra*) - côr encarnada, disfarce.

ANIL e ANILINA (*nil*)

#### 4.2.21. Vários

AÇOUGUE [ *sūq* (*mercado, praça*) ]

ALCUNHA [ *kunya* (*sobrenome, cognome*) ]

ALFARRÁBIO [ *de Fārābī* (*filósofo árabe*) ] - livro antigo.

ALFOBRE (*ḥufra*) - fossa, buraco.

ATAÚDE (*tābūt*)

CAÇO (*Kāsu?*) - concha, tacho.

COFRE (*Kāfir*) - infiel, ingrato.

### 5. Literatura árabe e literatura ocidental

#### 5.1. Literatura árabe

A literatura árabe pré-islâmica ou da *jāhiliyya* dava especial atenção à poesia. Nela era cantado o amor e a hospitalidade, a guerra e a vida do deserto, as grandezas da tribo e a memória dos mortos. O poeta gozava de

um estatuto especial entre os árabes. Ele era o cantor da raça e o vituperador dos inimigos. O seu cantar revestia ora o tom épico, ora o satírico, ora o dramático, ora o amoroso. Mais do que o objecto dos seus poemas, tinha valor a forma que eles revestiam. Fossem eles pequenas peças (*Qit'as*) ou grandes odes (*Qasida-s*), os poemas de amor (*gazal*) dividiam-se, normalmente, em três momentos temáticos:

- *prelúdio de amor*, em que o poeta canta elegíaco-eroticamente o encontro e a separação da sua amada;
- *tema de jornada*, em que aparecem cenas e factos da vida do dia-a-dia, como o deserto com os seus sóis, tempestades de areia, fauna e flora; o camelo ou o cavalo, partilhando a angústia da procura e do cansaço;
- *tema principal*, que glorifica as virtudes pessoais ou da tribo, tais como a honra, a lealdade, a coragem, a justiça, a hospitalidade e a solidariedade, e vitupera os inimigos.

Omar Pound descreve o poema pré-islâmico como "um rosário onde as imagens se acumulam e justapõem, umas após outras, sem aparente conexão. Os elos são psicológicos e poéticos: experiências levadas a cabo, em conjunto, pelo poeta e pelo ouvinte" (38).

Com a alteração religiosa provocada pelo nascimento do islão, com a mudança sócio-económica e cultural que acompanhou a expansão árabe e com a passagem da vida nómada à urbana, a expressão literária teve de adaptar-se ao novo estilo de vida omeia. De primitiva e estereotipada, passou a ser mais livre na forma e mais sensual no conteúdo. Os poemas, mais curtos, tornaram-se mais adaptáveis à música, que passou a acompanhá-los. Sobressaiem nesta época duas escolas de poesia amorosa *gasal* importantes, cujas raízes se encontravam já na cultura pré-islâmica:

- a *escola hijazi*, realista, sensual, urbana e amorosa, dirigida



por 'Umar Ibn Abū Rabi'a e seguida por al-'Arji;

- a escola 'Udri, mais idealista, melancólica e ingénua, diríamos, mesmo, platónica, representada por Jamil e Qays Ibn Darīh.

À revolução sócio-política abácida correspondeu também uma nova revolução literária. Enquanto até aí, a prosa islâmica se reduzia, praticamente, ao Corão e a provérbios, com a deslocação do eixo do poder de Damasco para Bagdad, tem início uma nova fase, que toma como fonte de inspiração a literatura sassânida e se enriquece cada vez mais com elementos das culturas helenista e indiana. A par do desenvolvimento dos estudos corânicos, desenvolveu-se a jurisprudência, a gramática, a lexicografia, a retórica, a literatura, a filosofia, a ciência, a medicina, a geografia, a astronomia, e a música.

No campo específico da literatura, é de salientar, neste período, Ibn al-Muqaffa' (séc. VIII), que se imortalizou pelas traduções do pahlevi, isto é, do persa clássico, e pela narrativa didáctica e moralizante, inspirada nas fábulas de um brâmane chamado Bidpai ou Pilnay, que aquele traduziu.

Esta espécie de narrativa, de que é exemplo o *Kalīla wa Dimna*, teve um dos principais cultores em al-Jāhīz (767-869), o autor de mais de duzentos livros, entre os quais o *Kitāb al-Ḥayawān (Livro dos Animais)*, onde pretende ensinar de uma maneira agradável, através de fábulas.

Outro autor, de não menos relevo na literatura árabe, foi Abū al-Faraj al-Isfahani (m. 967), com o *Kitāb al-Aḡani (Livro dos Cantares)*, uma antologia de vinte e quatro volumes que recolhe a literatura em voga no tempo de Harūn al-Rašīd. É um compêndio de história da cultura árabe com objectivos didácticos e recreativos.

De profunda projecção na história da literatura árabe foram Badi' al-Zaman al-Hamadani (m. 1008) e al-Hariri (m.1122), respectivamente o criador

e divulgador da *maqāma* (reunião), isto é, da anedota dramática narrada por um vagabundo espirituoso, em prosa rimada (39).

A literatura medieval ocidental foi profundamente influenciada pela literatura árabe, tal como esta o fora pela indo-persa. Isto é evidente em muitas fábulas, contos e apólogos que floresceram na Europa ocidental, sobretudo a partir do século XIII. Neste intercâmbio cultural, a Hispânia exerceu um papel privilegiado de mediadora.

## 5.2. A lírica hispano-árabe

As duas formas mais características da lírica hispano-árabe foram as *muwachchāha-s* e o *zegel*.

As *muwaššāha-s* fizeram, provavelmente, a sua aparição no solo andalus no início do século X, com Muqaddam Ibn Mu'āfā al-Cabrī. Eram canções populares e orais que, de início, tiveram de enfrentar a rejeição formal dos cultores da poesia clássica árabe. Com o tempo, porém, foram aceites e, no século XII, entraram em moda com nomes como Ibn Quzmān, al-A'mā al-Ṭuṭūlī, Ibn Bājja, Yahyā Ibn Baqī e o físico Abū Bakr Ibn Zuhr.

O *zegel* faz a sua aparição em força com Ibn Quzmān que, no *Diwan* ou *Cancioneiro*, nos deixou 149 belos exemplares. Ibn Ḥaldūn considera Ibn Quzmān o criador desta forma, ainda que ele próprio se refira a exemplares anteriores.

Nascidos em al-Andalus, as *muwaššāha-s* e os *zegers* espalharam-se rapidamente por todo o mundo islâmico. Estas duas formas poéticas são muito semelhantes na forma e no conteúdo. A grande diferença reside no facto de a *muwaššāha* utilizar o árabe clássico e o *zegel* o vulgar e o dialecto romance. Segundo J. Vernet, na sequência de Nykl, o *zegel* é "uma composição estrófica formada por uma estrofe inicial temática ou refrão e de um número variável de

estrofes compostas de três versos mono-rimados, seguidos de um outro verso de rima constante, igual à do refrão" (40).

### 5.3. *Lírica hispano-árabe e lírica romance*

O problema da origem da poesia lírica medieval ocidental foi levantado no século XVIII e gerou uma polémica que perdura ainda hoje. No final desse século, Juan Andrés, seguido por Joaquim Pla e Jerónimo Tiraboschi, defendia a sua origem árabe, enquanto Estevão de Arteaga contestava essa hipótese. Posteriormente, A. Jenroy e M. Rodrigues Lapa defenderam, respectivamente, a origem francesa e galaico-portuguesa dessa lírica (41).

Foi Julião Ribera quem, a partir do seu discurso de entrada na Real Academia de História de Madrid, em 1912, ao apresentar o recém-descoberto *cancioneiro* de Ibn Quzmán, propôs a "solução para explicar formas poéticas dos diversos sistemas líricos do mundo civilizado na Idade Média". Essa solução apontava como origem da lírica ocidental a lírica hispano-árabe.

Esta tese foi seguida por arabistas da craveira de Menéndez-Pidal, A. González Palencia e A. R. Nykl (42).

No entanto, duas outras teses continuaram a ser propostas para explicar o nascimento da lírica ocidental:

- a de Vossler, que a desvincula da literatura clássica para a associar à psicologia germânica, com a sua tendência para a emancipação da mulher;
- a daqueles que dizem que o amor cortês nasceu da ascensão na hierarquia feudal de cavaleiros de origem humilde, os quais, para captar e merecer a atenção das damas das cortes senhoriais, se serviram dessa poesia adulatória.

A tese da origem hispano-árabe repousa em duas razões fundamentais: a da semelhança rítmica da lírica trovadoresca com a lírica andalusa, e a

aproximação temática de ambas.

Quanto à semelhança rítmica, é pertinente perguntar-se como é que poetas do Norte dos Pirenéus construíram as suas poesias ao ritmo dos *zegels* andaluses, quando, normalmente, não compreendiam a letra que lhes servia de suporte. Deve ter havido mediadores culturais fortes a estabelecer o contacto.

A vinda à hispânia de cruzados ultra-pirenaicos, em 1064, com a consequente tomada de Barbastro, teria sido um dos mediadores explicativos de tal aproximação. Por outro lado, Ibn Ḥayyān fala do fascínio que os contos dos escravos mouros, muito disseminados pelas terras de França, exerciam sobre os vencedores. Havia ainda contactos de mercadores e viajantes que, a par das mercadorias, levavam e traziam consigo informações de ordem cultural.

Entretanto, nada disto nos dá razões sólidas; apenas nos oferecem conjecturas. Contrariamente ao que afirma Garcia Gómez, interpretando erroneamente uma frase de al-Tifāhī, sabe-se que o *zejel* é anterior a Ibn Bājjā, a Ibn Qusmān e à geração literária dos começos do século XII. Esta ter-lhe-à dado projecção literária.

Quanto ao conteúdo, a lírica andalusa aproxima-se da provençal, na exploração do amor delicado e romântico, muito próximo do amor cavalheiresco e platónico. Alguns exemplos bastarão para nos mostrar isso mesmo. Assim, *El Collar de la Paloma*, de Ibn Ḥazm, no cap. XIV, "Sobre a submissão", diz:

"Qué maravilla la de un condenado a muerte que se alegra! (...) Nadie sostenga que esta paciencia con que el amante soporta la humillación que le impone el amado revela baja de espíritu pues errará en ello".

E fala de alguém que se enamora pela sua escrava. Depois diz:

"No es reprochable rebajar-se ante quien amamos pues en amor el más orgulloso se humilla".

Mais adiante, no cap. XIX, "Sobre o caluniador", afirma:

"Si hubieras visto entonces como se disculpaba el amante, habrias comprendido que el amor es soberano a quien es fuerza obedecer... Su

disculpa era, a la vez, rendimiento y sumisión, negación y arrepentimiento; una completa entrega a discreción" (43).

Qual a origem desta concepção do amor? Será de origem cristã ou provirá da inspiração pessoal de Ibn Ḥazm?

Outros exemplos, de outros autores:

Nos *zegl*s de Ibn Qusmān, o amante sente-se sempre em sintonia com as injustiças da amada. Sirva-nos de exemplo:

"Que doce e amargo é o amor!... Quer sejas insolente, quer anável, sentenciam-me, como juiz; causa-me prazer ou dor; atormenta-me; faz comigo o que quiseres".

Al-Ḥakam I (796-822):

"A submissão é formosa no homem, quando ele é escravo do amor".

Ibn al-Labbāna (antes de 1091), num *zegl*:

"O meu coração está cheio de doçura para com aquela que me maltrata".

O lirismo e a beleza das imagens que a poesia romance raramente ultrapassa, perpassa por este belo poema de Abū Bakr, de Tortosa:

"Paseo la mirada por el cielo, buscando  
pues tal vez contemple el mismo astro que tú ves,  
y paso revista a viajeros de cualquier parte que procedan  
pues tal vez tropiece con quien haya aspirado tu aroma.  
Dirijo mi faz al viento, cuando sopla,  
pues tal vez la brisa de ti me informe,  
Marcho, sin tener objeto ni camino  
pues tal vez el gorjeo de un pájaro me recuerde  
el nombre del amado;  
y examino, sin necesidad, a quien encuentro  
pues tal vez transporte un relámpago  
de la luz de tu rostro" (44).

Há, pois, uma semelhança de conteúdo e de forma entre a lírica hispano-árabe e a de trovadores, como Guilherme IX de Aquitânia, Cercameron e Marcabré. Nykl faz o paralelismo entre a *muwaššāha* e o *zegl* e a poesia

provençal e os primeiros poetas espanhóis nos seguintes aspectos: a rima *aaab* de Ibn Quzmân e dos provençais; o estribilho árabe correspondente à "finada" provençal; o número de estrofes, normalmente entre cinco e nove; o tema e utilização de nomes fictícios; a intervenção de um mensageiro entre o amante e a amada, bem como a atitude daquele para com esta (45).

González Palencia cita exemplos das *Cantigas* de Afonso X e de *El libro de buen amor* de Juan Ruiz (o arcebispo de Hita) que seguem o modelo do *zejel* (46). Bom seria que os trabalhos de Rodrigues Lapa fossem continuados e levados a termo em relação à origem da poesia galaico-portuguesa.

#### **5.4. A narrativa hispano-árabe e a ocidental**

Hoje, não há dúvida de que a narrativa árabe e oriental influenciou directamente a ocidental, na medida em que muitas obras foram traduzidas e entraram na imaginativa medieval dos inícios da Idade Moderna europeia.

De entre estas obras, as mais marcantes foram:

##### **5.4.1. *Disciplina Clericalis***

Esta obra é uma colectânea de trinta e três contos árabes, traduzidos para latim pelo aragonês Pedro Afonso, judeu-converso e baptizado em 1106, e que espalhou pelo Ocidente o apólogo e a pareoneologia orientais. O próprio autor diz ter reunido na obra os provérbios dos filósofos árabes, bem como fábulas, versos e exemplos de animais e aves. Sob a forma de fábulas que um pai conta ao filho, os provérbios e sentenças são de carácter moral, uns, de carácter festivo e picante outros. Esta obra, com que o autor pretende edificar os leitores, acusa a influência de *Kalila wa-Dimna*, do *Sindbār* e das *Mil e uma Noites*, obras favoritas dos muçulmanos hispânicos. Foi traduzida para muitas línguas ocidentais, como o francês, italiano, alemão, inglês, islandês, catalão, castelhano, etc, e influenciou autores como Vicente de

Beauvais, Bocácio, Cervantes, o arcepreste de Hita, João de Timoneda e outros.

Pedro Afonso, depois de ter estudado aturadamente com mestres muçulmanos de al-Andalus, estagiou durante vários anos na Inglaterra, onde escreveu, por volta de 1115, uma obra sobre astronomia, que viria a ter muita divulgação entre os latinos.

#### **5.4.2. *As Mil e uma Noites (Alf Layla wa-Layla)***

São uma colecção de histórias que contêm a estratificação de muitas influências, quer ocidentais, quer orientais. No final da Idade Média, o Egipto possuía uma forma mais ou menos definitiva da obra, contendo elementos indianos, persas, gregos, árabes, hispano-árabes, iraquianos (abácidas) e egípcios (mamelucos).

Este tipo de obra, que compreendia uma série de histórias para entreter, foi importado da Índia e teve influência em obras posteriores como os *Contos de Canterbury*, de Chaucer, o *Conde Lucanor* de Juan Manuel, o *Decameron*, de Boccaccio, as *Rasselas*, de Samuel Johnson, o *Zadig*, de Voltaire, e outras obras de Byron, Barth, etc.

As *Mil e uma Noites* foi uma das obras orientais que maior divulgação tiveram após os descobrimentos e contribuiu para alimentar no Ocidente o gosto pelas coisas orientais; teve mais de trinta edições em francês e inglês, no século XVIII. De então para cá, foi contemplada com mais de trezentas edições em todas as línguas ocidentais.

#### **5.4.3. *Kalila wa-Dimna (Calila e Dimna)***

É uma colectânea de fábulas com ensinamentos morais. De origem indiana, foi traduzida do Pahlevi para o árabe por Ibn al-Muqaffa<sup>c</sup> (c.750). A partir desta edição, foi traduzida para espanhol, latim, hebreu, persa, grego e siríaco. Algumas destas traduções deram origem a outras. Assim, a hebraica de

Joel (1270) foi traduzida para italiano (com derivação para o inglês), espanhol, alemão (com derivações para o holandês e dinamarquês) e latim. Esta última, feita por João de Cápua, recebeu o título de *Directorium Vitae Humanae*.

O título *Kalīla wa-Dimna* advém-lhe do primeiro conto, em que dois irmãos desse nome eram bobos na corte do leão. Dimna teceu intrigas contra o boi, junto do leão. Saiu-se mal e acabou por morrer à fome e sede, na prisão.

Esta obra influenciou outras, como o *Libre de les meravelles*, de Raimundo Lulo, o *Roman de Renard*, o *Conde de Lucanor*. La Fontaine foi também influenciado, através da edição francesa, oriunda do persa.

#### 5.4.4. *Sindbār ou Syntipas*

É uma colectânea de contos de origem indiana, traduzida em 1253 para castelhano, por ordem de D. Fadrique, irmão de Afonso X, o Sábio, com o título de *Libro de los engannos et los asayamientos de las mujeres*. Muitos destes contos são comuns às *Mil e uma Noites*. A perfídia da favorita do sultão que, despeitada por o filho deste não aceder à sua paixão, o acusou de a haver desonrado, acabou por ser denunciada e desterrada pela intervenção dos vizires junto do rei. A moral destas histórias é a de que não se deve confiar na perfídia feminina. Muitos destes contos, onde se pode perceber um remoto fundo bíblico, passaram para as literaturas modernas. Autores como Juan Manuel, La Fontaine, os irmãos Grimm são-lhes devedores.

#### 5.4.5. *Barlaam e Josafat*

Trata-se de uma série de histórias baseadas na vida de Buda. Nela prevalecem temas de ordem religiosa e moral.



#### 5.4.6. *Liber Scalae (Kitāb al-Mi'rāj)*

Este livro, como já salientámos noutro lugar, foi escrito em ambiente islâmico, para alimentar a fé no Profeta, de quem narra a subida ao Céu. Através das traduções latina, francesca, castelhana e italiana teve largas repercussões na literatura polémica medieval e influenciou a *Divina Comédia* de Dante.

Todas estas obras alimentaram, como já vimos, a literatura peninsular e europeia.

### 6. *A filosofia árabe e a filosofia ocidental*

Durante a Idade Média, o Ocidente cristão teve um conhecimento muito imperfeito do pensamento clássico. Além de três diálogos de Platão, do *Organon* de Aristóteles, da *Isagoge* de Porfírio e das compilações de Cassiodoro, Beda, o Venerável, S. Isidoro e Alcuino, pouco mais conhecia. Os bizantinos estavam mais voltados para a teologia do que para a filosofia e ciência. Esta situação agravou-se quando Justiniano mandou encerrar as escolas filosóficas de Atenas e Alexandria (529).

Entretanto, Platão e Aristóteles continuaram a ser lidos e estudados no Egipto, na Síria e na Mesopotâmia, onde os tinha deixado o surto cultural helenista, contemporâneo das campanhas de Alexandre Magno, no século IV a. C. Aí os foram encontrar os árabes, na altura das conquistas.

Os abácidas de Bagdad voltaram-se para a filosofia e ciência helénicas e quiseram enriquecer as suas bibliotecas com obras clássicas, traduzidas para siríaco ou para árabe, tais como as de Aristóteles, Alexandre de Afrodísia e Dionísio Areopagita.

É através do árabe que a Europa cristã irá entrar de novo em contacto com o mundo clássico. Realizar-se-á esse fenómeno com as traduções dos séculos XII e XIII. Essas traduções têm por objecto obras de carácter

filosófico e científico e autores gregos e árabes. Assim, no campo filosófico, foram traduzidos, durante esses séculos, sucessivamente: Aristóteles, o *Liber de Causis*, Avicena, Avicbron, Averróis e Maimónides (47).

Hoje, já ninguém duvida de que a introdução no Ocidente da filosofia árabe e, com ela, da filosofia grega foi um dos motores de arranque do renascimento dos séculos XII e XIII. Martin Grabmann esquematiza magistralmente a génese desse renascimento:

«Os principais factores do extraordinário desenvolvimento doutrinal e didáctico do século XII que, graças a isso, foi o Século de Ouro da filosofia e da teologia escolásticas, foram: a fundação da universidade de Paris, centro dos estudos sagrados; a criação das grandes ordens mendicantes dos dominicanos e franciscanos e, de um modo especial, o conhecimento da copiosa literatura aristotélica, árabo-judia e neoplatónica com que se enriqueceu extraordinariamente a "biblioteca escolástica" e que chegou ao Ocidente através de traduções do árabe e do grego» (48).

Mais explicitamente, já o grande arabista Asín Palacios tinha tentado explicar a aparente ausência das causas explicativas do salto qualitativo que, nos séculos XII e XIII, fora dado nos campos da filosofia e da teologia.

"Desde Abelardo, San Anselmo y Pedro Lombardo hasta Alberto Magno, Santo Tomás y Escoto media un abismo de profundas diferencias, que atañen al uso más tenso y extenso de la razón filosófica en la demostración de los dogmas y en la sistematización de doctrinas. Como llenar este vacío que la historia nos ofrece? Como evitar esa solución de continuidad en la evolución de la dogmática medieval? Dos explicaciones cabe proponer, después de desechar por acientífica la hipótesis de la originalidad del siglo XIII... Pero esos documentos de la ciencia griega no entraron en la Escolástica directamente, sino a través y por el intermedio de los filósofos musulmanes, así orientales como españoles... Esta explicación genética de la teología escolástica medieval tiene un valor indiscutible y ya reconocido por los historiadores... y las citas abundantes de Alquendí, alfarabi, Avicena, Algazel, Avempace, Abentofáil, Averroes, Avicbron y Maimónides, que a cada página saltan en las obras de los escolásticos del siglo XIII, son un hecho que no cabe escamotear..." (49).

Não deixa de ser estranha a constatação de que a cultura grega tenha passado para a cristandade ocidental mais através dos árabes do que directamente, através dos bizantinos. As razões são várias:

- o grego clássico era pouco conhecido nos mosteiros de Bizâncio, onde os manuscritos foram preservados;
- o contacto existente entre o islão e o Ocidente era maior do que o existente entre as cristandades Ocidental e Oriental, separadas pelo cisma, ou entre as diferentes regiões do mundo islâmico. Assim se compreende, por exemplo, que Averróis fosse mais conhecido na Europa cristã e tivesse influenciado mais os filósofos ocidentais, como S. Tomás de Aquino, do que os grandes pensadores e centros islâmicos do Oriente. A cultura islâmica era a mais rica de quantas estavam em contacto directo com o cristianismo; só a partir das cruzadas, o Ocidente cristão entrou em contacto directo com o cristianismo oriental, bizantino.

A ocupação da Sicília muçulmana, pelos normandos, em 1072, e de Toledo, por Afonso VI de Castela, em 1085, favoreceu o fluxo do pensamento oriental para o Ocidente.

Entretanto, os árabes não conheceram o Aristóteles puro, mas um Aristóteles intepretado neo-platonicamente, com elementos científico-religiosos sírios à mistura. Além disso, os sírios transmitiram aos árabes obras que atribuíam a Aristóteles mas que, na realidade, adulteravam o pensamento do grande filósofo com elementos de inspiração claramente neoplatónica. De entre estas, as principais foram a *Teologia* de Aristóteles, extraída dos livros IV e VI das *Eneidas* de Plotino, e o *Liber de Causis*, inspirado em 31 proposições da *Elementatio Theologica*, de Proclo.

Foi este o Aristóteles transmitido pela Hispânia à Alta Escolástica,

o que veio gerar não poucos equívocos e atropelos ideológicos, sobretudo nos séculos XII e XIII.

A Metafísica de Aristóteles entrou em Paris por duas vias simultâneas: A da Hispânia e a de Constantinopla. A primeira não foi menos importante do que a segunda. Assim, Avempace (1070-1138) influenciou S. Alberto Magno, Alexandre de Hales, Rogério Bacon, Raimundo Lulo e outros.

Averróis, influenciou, sobretudo com os seus comentários a Aristóteles, o pensamento de S. Tomás de Aquino. Se não tivera existido o filósofo cordovês, teria sido diferente, em muitos pontos, a doutrina do Aquinatense e, conseqüentemente, a da escolástica posterior. Averróis influenciou o Doutor Angélico quer naquilo em que este foi averroísta, quer naquilo em que foi positivamente anti-averroísta. Estas influências são magistralmente resumidas por alguém que, nos nossos dias, conhecia os dois filósofos, a partir de dentro, e que, através das suas traduções, estava a tornar acessível aos ocidentais as obras do filósofo cordovês. Refiro-me ao saudoso amigo, Gómez Nogales, recente e tragicamente falecido. Porque não é fácil resumir o seu pensamento neste particular, transcrevemos literalmente a sua própria síntese:

'Pour résumer l'influence d'Averroès sur S. Thomas, il faut distinguer deux courants de pensée qu'on pourrait appeler l'un, l'averroïsme positif de S. Thomas, l'autre, son antiaverroïsme.

L'averroïsme positif consiste dans les différents influences, constatées et reconnues, d'Averroès sur la pensée de S. Thomas.

Ces influences peuvent se ramener aux points suivants: a) en logique et dans la théorie de la connaissance S. Thomas a accepté beaucoup d'idées qu'Averroès a exposées dans ses commentaires d'Aristote; b) en cosmologie: le problème de la quantité, l'éternité du monde, le temps, des théories astronomiques; c) en psychologie; certaines idées sur les relations entre les sens et l'intelligence, sur la nature de l'âme et la nature de ses puissances; d) en métaphysique: l'occasionalisme, la connaissance des singuliers, la providence, les preuves de l'existence de Dieu; e) en

théologie; la méthode d'exégèse, la prophétie, la nécessité de la revelation; vérités surnaturelles, relations entre la raison et la foi; f) en éthique; des théories sur les vertus et la raison pratique; et dans tous les domaines, pénétration du stoïcisme.

L'antiaverroïsme de S. Thomas devrait être étudié à propos des problèmes suivants; la liberté, la résurrection des corps, la double vérité, voir si Averroès est un impie ou un rationaliste. Et surtout le problème dont nous allons nous occuper maintenant; l'unité de l'intellect humain" (50).

Tema vasto este da influência da filosofia árabe sobre o Ocidente, que tem merecido a atenção de historiadores e filósofos, mas que ainda está longe de ser esgotado...

## 7. *O ensino islâmico e o ensino ocidental* (51)

### 7.1. *As instituições*

Instruir-se é, para os muçulmanos, um dever religioso, na medida em que contribui para o aperfeiçoamento espiritual e moral. Daí decorre a obrigação de ensinar, por parte dos que são capazes de o fazer. Nos primeiros tempos, o ensino, exclusivamente religioso, era ministrado na mesquita. Aprendia-se a ler e a escrever para poder compreender o Corão.

Posteriormente, com a expansão geográfica e conseqüente intercâmbio social, comercial e cultural com outros povos, com as necessidades culturais decorrentes da nova mundividência de uma sociedade cada vez mais complexa e organizada, o âmbito do estudo foi alargado a outros campos, tais como a matemática, a gramática, a poesia, a literatura, a medicina, a astronomia, a filosofia, etc.

Com os abácidas, o estudo religioso alargou o seu âmbito ao Hadit e ao direito. Paralelo ao ensino nas mesquitas, organizaram-se, posteriormente, outros círculos de estudo nas bibliotecas, nos palácios e em locais públicos.

Durante os séculos X a XII, as mesquitas atingiram um esplendor

cultural e social que pre-anunciava já as universidades.

É nesta altura que tomam grande projecção duas novas instituições académicas: as *casas da sabedoria* (*bayt al-ḥikma*) e as *casas da ciência* (*bayt al-'ilm*). A casa da sabedoria de Bagdad, fundada por al-Ma'mun no século IX atingiu grande esplendor. Na sua biblioteca se reuniam sábios, que traduziam para árabe obras dos clássicos gregos, persas e indianos. Enquanto as *casas da sabedoria* se dedicavam preferencialmente à tradução dos clássicos, as *casas da ciência* dedicavam-se, sobretudo desde o século X, às matemáticas e à medicina.

À imitação da biblioteca da *bayt al-ḥikma*, as bibliotecas que posteriormente surgiram tornaram-se centros de ensino.

No século X, os hospitais adquiriram grande importância científica pelos conhecimentos práticos e teóricos que ministravam.

A instituição escolar que atingiu maior celebridade foi a *Madrassa* que, a partir do século X, se emancipara da mesquita. Ela correspondia àquilo que viriam a ser as universidades. Voltada para as ciências religiosas, língua árabe, literatura, poesia, aritmética e outras ciências, era controlada pelo Estado, que distribuía aos alunos bolsas de estudo. Nela, os alunos encontravam alojamento e assistência médica. Normalmente, era dotada de uma biblioteca, o que possibilitava completar, com a investigação, os estudos teóricos.

No século XIII, no dizer de Ibn al-Furat, existia em Mustansirirah uma biblioteca rica em todos os ramos do saber. Estava aberta aos estudantes, que aí podiam consultar e copiar os manuscritos. Mais parecia uma universidade do que uma biblioteca. Havia nela estruturas de apoio, tais como, papel, canetas, lâmpadas individuais, banhos internos, hospital a cargo de um médico que visitava matinalmente os doentes. Nela havia também armazéns providos de alimentos, bebidas e medicamentos (52).

Estas escolas estavam muito voltadas para o método experimental e,

sob o ponto de vista pedagógico, tinham muito em conta as aptidões dos alunos.

## 7.2. A organização

Prescindindo da organização do ensino árabe oriental (53), que não entra no âmbito das nossas pesquisas, vamos debruçar-nos sobre a da Hispânia muçulmana.

Durante o apogeu cultural do califado de Córdoba (929-1031), a classificação e organização das disciplinas eram as seguintes:

- as autóctones ou muçulmanas: teologia, gramática, administração pública, poesia, etc;
- as importadas (através das traduções dos séculos VIII-IX eram, segundo Huwarizmī (m. 977): filosofia, lógica, medicina, aritmética, geometria, astronomia, música, mecânica e alquimia.

Num texto da época, as *Rasā'il* dos Irmãos da Pureza, são enumeradas quatro ciências matemáticas: aritmética, geometria, astronomia e música, ou seja, o *quadrivium*, cuja origem remonta a Arquitas de Tarento e, mais proximamente, a S. Agostinho, Boécio, e Amónio, filho de Hérmiás:

"Parece-me que os matemáticos chegaram a conclusões correctas (...). Daí que nos tenham transmitido um conhecimento claro acerca da (...) geometria, da aritmética, da astronomia e, por último, ainda que não seja o último, da música, pois tais ramos do conhecimento parecem irmãos" (54).

Ibn Hāzīm, no *Marātib al-'ulum*, considerando a transitoriedade da vida terrena, tinha por dignas de estudo apenas as ciências que ensinam o caminho da salvação, sem, no entanto, proibir as ciências úteis para ganhar a vida. Devem incluir-se nestas, as ciências de interesse permanente (o comércio, a costura, a construção e manejo de barcos, o cuidado da terra, o cultivo das

árvores, a alvenaria,... a medicina) e excluir a música e as ciências ocultas e outras. De acordo com a tradição aristotélica, a filosofia é excluída do elenco das ciências.

Segundo o mesmo pensador árabe, os estudos deviam distribuir-se ao longo de 5 anos, de acordo com o seguinte esquema:

### 7.2.1. *Ensino Primário*

- Ler e escrever, mas sem boa caligrafia, para o homem não ter a tentação de "dedicar a sua vida a cometer injustiças ou a redigir documentos que levam assinaturas falsas e se enchem de mentiras e falsidades";
- aprender o Corão de memória, para alcançar o título de hāfiz ou "memorião".

### 7.2.2. *Ensino Médio*

- gramática e poesia;
- matemática e agrimensura, segundo os *Elementos de Euclides*;
- astronomia elementar (excluindo a astrologia);
- lógica, botânica, zoologia, etnologia e história.

### 7.2.3. *Ensino Superior*

- ciências do Corão;
- tradições do Profeta;
- jurisprudência;
- teologia.

O sistema proposto por Ibn Ḥazm não deve ter conseguido impor-se, pois, um século mais tarde, Ibn al-ʿArabī de Sevilha (1076-1148), diz que os andaluses se preocupavam em aprender a língua árabe e a poesia antes das



outras ciências e só a seguir estudavam o Corão. A razão dessa ordem dos estudos residia no facto de "a ignorância das gentes ser tão grande, que era necessário repreender as crianças por lerem sem compreender os preceitos do Livro de Deus".

Para além destas classificações demasiado simplistas, houve outras mais complexas, como as de Alfarabi e Avicena, no *Kitāb al-najā*.

O *Ihsa al-<sup>c</sup>Ulūm*, de Alfarabi, traduzido por João de Sevilha, com o título de *Opusculum de scientiis*, divide e subdivide quase indefinidamente as ciências, de acordo com o velho princípio semita de que conhecer um nome equivale a possuir ou dominar a coisa ou pessoa por ele designada.

Domingos Gundisalvo no *De divisione philosophiae*, faz uma classificação bipartida das ciências:

- Lógica
- Ciências da sabedoria, que coincidem com o *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música).

### **8. A escolástica e o seu método**

O islamismo e o cristianismo, para além das lutas que os puseram frente a frente como inimigos inconciliáveis, encontram-se, lado a lado, na luta contra o inimigo comum: o paganismo.

Ante o pensamento pagão, a atitude quer de cristãos quer de muçulmanos é triplice:

- uns refugiam-se no tradicionalismo e condenam-no. Essa atitude é personificada por Tertuliano (+225) do lado cristão e por Algazel do lado árabe;
- outros, como S. Anselmo (+1109) pelos cristãos e os *mutakalim-s* ou *aš<sup>c</sup>arī-s* islâmicos, tentam a reconciliação;
- outros, como os árabes Ibn <sup>c</sup>Aqīl (m. 1119) e Averróis, e o

cristão S. Tomás (+1274), apresentam a razão e a revelação como duas ordens distintas de conhecimentos que, procedendo da mesma fonte divina, não podem contradizer-se. Têm, pois de harmonizar-se.

Os que adoptaram a terceira solução acharam que a melhor maneira de atacar o adversário intelectual é a de conhecer o seu pensamento e usar o seu método. Foi isso que aconteceu em relação ao pensamento pagão, nomeadamente grego.

Assim surgiu o método escolástico, primeiro no islão e depois no Ocidente. O que provocou o fracasso do primeiro e o sucesso do segundo foi aquilo que podemos chamar a sua alma: a escolástica islâmica era demasiado estática e tributária de instituições de carácter caritativo, enquanto que a cristã se ligou a instituições dinâmicas: a universidade e o colégio corporativo, que viriam posteriormente a fundir-se. Na Inglaterra, a universidade foi aglutinada pelo colégio do tipo de Merton; no continente europeu, este foi aglutinado por aquela.

O método escolástico era integrado, essencialmente, por três elementos:

- 1) *Hilāf*, o depois chamado *Sic et non* dos latinos;
- 2) *Munāzara*, a *disputatio* latina;
- 3) *Jadal*, a dialéctica.

Os dois primeiros elementos são muito anteriores às traduções árabes do grego.

O *jadal* desenvolveu-se com as traduções, em especial com o *Organon* de Aristóteles e, sobretudo, com os *Tópicos*, que foram traduzidos com o nome *jadal*, nome que posteriormente se aplicou à dialéctica.

Inicialmente, o termo *dialéctica* significava *disputatio* ou *munāzara*.

Os muçulmanos interessavam-se mais pela dialéctica do que pela

lógica em geral. Aquela era posta ao serviço da *disputatio* ou *munāzara*.

Os árabes desenvolveram o método escolástico, ou da disputa, (*Ṭarīqat al-naẓar*), aplicado sobretudo ao direito (*uṣūl al-fiqh*), posto ao serviço dos estudantes de direito já no século XI, pelo menos por Ibn 'Aqīl (+1119). Este autor descreve o *ṭarīqat al-naẓar* no final da sua monumental obra *Wāḍiḥ fī uṣūl al-fiqh*, dedicada aos iniciantes:

"Ao escrever esta obra, segui o método pelo qual primeiro apresentei em ordem lógica as teses [maḡhab, pl. maḡāhib], depois os argumentos [ḡujja, pl. ḡujaj], depois as objecções [jawāb, pl. ajwibal], depois os pseudo-argumentos (dos oponentes para as teses contrárias) [chubha, pl. chubah, chubuhāt], depois as respostas [em reputação destes pseudo-argumentos] [jawāb, pl. ajwibal] - [tudo isto] com o objectivo de ensinar aos iniciantes o método da disputa [*ṭarīqat an-naẓar*]" (55).

Se pensarmos que isto foi escrito cerca de dois séculos antes de S. Tomás de Aquino, não nos ficam dúvidas acerca das fontes do método escolástico cristão.

O *Uṣūl al-fiqh* representa a filosofia do islão, como alternativa dos jurisconsultos à filosofia grega. Com ele se desenvolveu o método escolástico (*ḥilāf, jadal e munāzara*), que viria a dar origem, bastante mais tarde, ao *sic-et-non*, à *daléctica* e à *disputatio* da escolástica latina.

É a partir da tradução de obras gregas, no século IX, da sua assimilação no X e do seu florescimento no fim desse século que se pode falar do *Renascimento do século XI* no islão. Todo esse florescimento intelectual girou à volta da "lei", a rainha das ciências islâmicas, secundada pela gramática, literatura, estudos corânicos, ditos do Profeta e outros.

## 9. As "Sumas"

As *Sumas* ocidentais seguem a par e passo as do islão.

Há três espécies de *Sumas*:

- 1) A *Suma-Compilação*, que visa a totalidade;
- 2) A *Suma-Síntese*, que visa a condensação;
- 3) A *Suma sistemática*, que se apresenta metódica, orgânica, concisa e tendencialmente exaustiva, abarcando os objectivos das duas primeiras.

Nem todas as *Sumas* se apresentam como formas de debate dialéctico.

No islão, o mais antigo e mais típico exemplo que conhecemos é o já citado *Livro evidente acerca da teoria e da metodologia da Lei (al-Wāḍih fi uṣūl al-fiqh)*, de Ibn 'Aqīl (+1119), que ainda permanece em manuscrito; no Ocidente, é a *Summa Theologica*, de S. Tomás.

Ao contrário do que vulgarmente se pensa, a *Suma* não é exclusiva da literatura teológica. Pelo contrário, há *Sumas* no campo do direito, da filosofia, das artes, etc.

A *Suma*, como género literário, recebe o cunho pessoal do seu autor. Daí a diferente organização do seu material, dependente de autor para autor.

Isto faz sobressair o paralelismo existente na estruturação do *articulus* de Ibn 'Aqīl e de S. Tomás. A própria terminologia acusa a aproximação:

- o *articulus tomista*, que Ibn 'Aqīl chama *faṣl*, significa articulação (de um dedo);
- a *quaestio* e o *su'āl* ou *mas'ala* significam, igualmente, a questão ou problema;
- a *responsio*, e o *jawāb*, têm também o mesmo significado;
- o *quaerens-respondens* e o *sā'il-mujib* seguem, respectivamente, o mesmo esquema mental;
- a *opinio*, para significar as sentenças dos *Padres da Igreja*, corresponde ao *al-Awā'il* árabe, que exprime o pensamento dos antigos;

- o *utrum* latino e o *hal* árabe, que introduzem as questões, são equivalentes.

Os elementos essenciais são comuns aos dois; varia a ordem da integração no todo: S. Tomás, por influência de Aristóteles, começa pela objecção; Ibn <sup>‘</sup>Aqīl, pela apresentação da tese.

Para além das analogias formais, há analogias de atitudes entre Ibn <sup>‘</sup>Aqīl e S. Tomás:

- ambos têm como objectivo prioritário, expresso no prólogo das respectivas *Summas*, os estudantes;
- ambos tentam realizar a harmonia entre a razão e a fé, baseados no facto de as duas terem a sua origem em Deus;
- ambos fazem reservas à filosofia, na medida em que esta despreza as verdades reveladas;
- ambos põem a verdade, venha ela donde vier, acima de tudo.

No islão, as *Sumas* tiveram o seu apogeu no século X e continuaram até à Idade Moderna; no Ocidente, começaram no século XI e desenvolveram-se, principalmente, no XIII, para quase desaparecerem no século XIV.

Estes são alguns dos muitos paralelismos que só um estudo da especialidade poderá desenvolver cabalmente. Apontámo-los pelo seu carácter de exemplaridade e porque, por si sós, nos dão uma ideia bastante clara do mútuo enriquecimento que o intercâmbio cultural proporcionou às civilizações árabe e ocidental.

NOTAS

- (1) Cumpria-se uma vez mais a observação do poeta latino: "Graecia capta ferum victorem cepit".
- (2) ANWAR G. CHEJNE, *História de la España musulmana*, Madrid, 1980, p.365.
- (3) AL-DABBĪ *Bugyat al-multanis*, Madrid, 1885, n.341; trad. cast. de M. ASÍN PALACIOS, *Algazel*, Saragoça, 1901, pp.116 - 118.
- (4) MOHAMMED ARKOUN, in "Courrier de l'Unesco", Dezembro de 1977, p.19.
- (5) J. VERNET, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona-Caracas, 1978, pp.18-19.
- (6) A. GONZALEZ PALENCIA, *Moros y Cristianos en la España Medieval*, Madrid, 1945, p.3.
- (7) ABU-1-QĀSIM, SA-ID AL-ANDALUSI, *Tabaqat al-Umam*, ap. SAMI K. HAMARNEH, *The Genius of Arab Civilization Source of Renaissance*, pp.145-146.
- (8) P. PÉRÈS, *Les éléments ethniques de l'Espagne Musulmane et la langue arabe aux V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles*, in "Mémoires de Levy-Provençal", 1958.
- (9) M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la Filosofía Hispano-Musulmana*, I, pp.210-211;
- (10) SALVADOR GÓMEZ NOGALES, *Filosofía Musulmana Española*, p.134.
- (11) CLAUDIO SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *El Islam de España y el Occidente*, Madrid, 1981, pp.118-119.
- (12) Remetemos o leitor para as obras da especialidade. De entre elas, permitimo-nos salientar: J. VERNET, *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Caracas, México, 1974; G. SARTON, *Introduction to the History of Science*, 3 vol., Baltimore, 1927-1948.
- (13) E. RENAN, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris, 1861, pp.201-202.
- (14) ALFREDO GUILLAUME, *El legado del Islam*, p.316.
- (15) JUAN VERNET, *o.c.*, p.89.
- (16) IBN AL-NADĪM, *Fihrist*; ap. J. VERNET, *o.c.*
- (17) J. VERNET, *o.c.*, p.89.
- (18) Cf. MAURICE LOMBARD, *L'Islam dans sa Première Grandeur (XIII<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle)*, Flammarion, 1971, p.191.
- (19) RASA'IL AL-JĀHIZ, ed. Sandūbi, p. 39; ap. J. VERNET, *o.c.*, p.87.
- (20) IBN AL NADĪM, *Fihrist*, 242, 354; JHS, I, 495; ap. J. VERNET, *o.c.*, p.87.
- (21) IBN AL-NADĪM, *o.c.*, p.243.
- (22) MOCHÉ IBN 'EZRA, tr. A. DIEZ MACHO, *Moche ibn 'Ezra como poeta y preceptista*, Barcelona, 1964, pp.30 ss; ap. J. VERNET, *o.c.*, p.82.
- (23) JĀHIZ, *Kitāb al-Hayawān*, Cairo, 1323/1905, p.37; ap. J. VERNET, *o.c.*, p.83.
- (24) ADOLFO F. de SCHACK, *Poesia y Arte de los Árabes en España y Sicilia*, Sevilla,

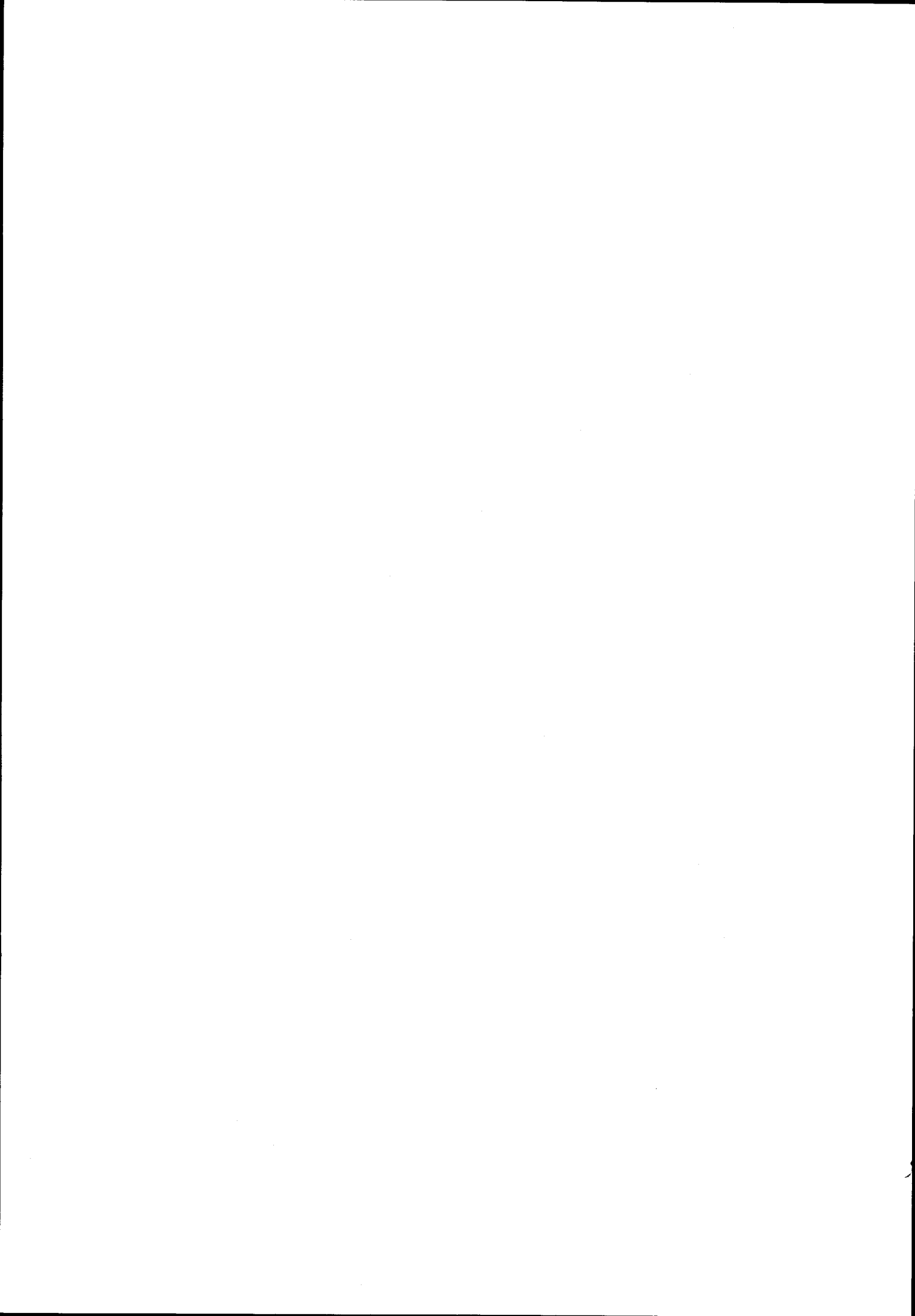
- 1881, II, p.253.
- (25) SIMÓN HAIK, *Las Traducciones Medievales y su influencia*, I, Universidad Complutense de Madrid, 1981, p.372.
- (26) Cf. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos...*, I, Madrid, 1917, pp.427-428.
- (27) J. LAVAJO, *Túnis e o Primeiro "Studium Arabicum..."*; ID., *A Ordem dos Pregadores...*; ID., *Le Premier "Studium Arabicum..."*.
- (28) IBN 'IDĀRĪ, Bayān pp. 213 e 215 ( texto árabe) e 353 e 357 ( tradução de Fagnan; in A. ARJONA COSTA, *Anales de Córdoba Musulmana*, Córdoba, 1982, Docs nn.144 e 149.
- (29) IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis*, pp.71-72 e 91-92 da tr. de E. G. G., in ID., *Id.*, Doc. n.199.
- (30) PEDRO CUNHA SERRA, *A influência árabe na Península Ibérica, Aspectos da sua dimensão e profundidade*, in "Actas do XI Congresso da União Europeia de arabistas e Islamólogos", Évora, 1986, p.104.
- (31) ÁLVARO, *Vita Eulogii*, 9, *CSM*, p.335.
- (32) IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis*, V, p.322; cf. o texto em Apêndice.
- (33) *Epistula Ludovici...* ed. *Esp. Sag.*, pp.416-417.
- (34) F. J. SIMONET, *Hist. de les Moz. de Esp.*, II, p.477ss.
- (35) Cf. CLAUDIO SÁNCHEZ ALBORNOZ, *El Islam de España y el Occidente*, Madrid, 1974, pp.162ss.
- (36) Cf. SAMI K. HAMARNEH, *The Genius of Arab Civilization Source of Renaissance*, New York, 1975, p.78.
- (37) Esta listagem foi possível com o apoio dedicado que me prestou, oralmente e por escrito, o grande arabista que é o Prof. Pedro Cunha Serra, a quem agradeço profundamente. Para mais informações, há que ter em conta os seus muitos estudos, publicados pelas "actas do XI Congresso da União Europeia de arabistas e Islamólogos", e pelas "Revista Portuguesa de História", "Revista Portuguesa de Filologia", "Anais" e outras. Cf. ainda ANTÓNIO DIAS FARINHA, *Contribuição para o estudo das palavras portuguesas derivadas do árabe*, in "Portugaliae Historica", I, Lisboa, 1973, pp 244-265; JOSÉ PEDRO MACHADO, *Influência árabe no vocabulário português*, 2 vols., Lisboa, 1958, 1961; ID., *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, 5 vols, Lisboa, 1977; J. COROMINAS, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, 1967; R. DOZY, *Supplément au dictionnaires arabes*, 2 vols., Leiden- Paris, 1967; VITERBO, *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram*, 2 vols., Porto- Lisboa, 1965, 1966.
- (38) OMAR POUND, ap. MOUNAH A. KHOURI, *Literature*, in "The Genius o Arab Civilization Source of Renaissance", New York, 1975, p.20.

- (39) M. A. KHOURI, *o.c.*, p.31.
- (40) J. VERNET, *o.c.*, p.282.
- (41) J. ANDRÉS, *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, Madrid, 1784-1806; ESTEVÃO de ARTEAGA, *Dell'influenza degli arabi sull'origine della poesia moderna in Europa, Roma, 1791*; A. JENROY, *Les origines de la poésie lyrique en France au Moyen Âge*, Paris, 1925; ID., *La poésie lyrique des troubadours*, 2 vols., I, Paris, 1934; M. RODRIGUES LAPA, *Das origens da poesia lírica em Portugal*, Lisboa.
- (42) J. RIBERA y TARRAGÓ, *El Cancionero de Abencuzmán*, Madrid, 1912, ID *La música de las cantigas*, Madrid, 1922, ID., *La música andaluza medieval de las canciones de trovadores, troveros y minnesinger*, Madrid, 1922-1925, MENÉNDEZ PIDAL A. GONZÁLEZ PALENCIA, *Historia de la literatura árabe-española*, Barcelona, 1928, A. R. NYKL, *Hispano-Arabic Poetry and its relations with the Old Provençal Troubadours*, Baltimore, 1946; ID., *El cancionero de Aben Gúzman*, Madrid, 1933; ID., *L'influence arabe-andalouse sur les troubadours*, B. H., 49 (1939).
- (43) IBN HAZM, *El Collar de la Paloma*, tr. de García Gómez, pp.131, 133 e 150.
- (44) Cf. MAQQĀRĪ, *Nafh al-Jib*, Beirute, 1968, pp.85-86; op. J. VERNET, *o.c.*, pp.284-285.
- (45) A. R. NYKL, Intr. a *El Cancionero de Abencuzmán*, p.XVII; ID., *Hispano-Arabic Poetry...*, pp.271ss; A. G. CHEJNE, *Historia de España musulmana*, Madrid, 1980, p.219.
- (46) A. GONZÁLEZ PALENCIA, *Historia de la literatura...*, pp.333ss.
- (47) Paralelamente, ainda que tenham começado depois, processam-se as traduções directas do grego para o latim. Começando com *Fédon* e o *Ménon* de Platão, ainda no século XII, continuam com Aristóteles e respectivos comentadores gregos, Proclo (a *Elementatio Physica*, no século XII e a *Elementatio Theologica* no século XIII), S. João Damasceno e outros.
- (48) MARTIN GRABMANN, *Historia de la Teologia Católica*, tr. cast. de P. David Gutiérrez, Madrid, 1940, p.60.
- (49) M. ASÍN PALACIOS, *Un aspecto inexplorado de los orígenes de la Teologia Escolástica*, in *MM*, II, pp.55-56; cf. J. M. CASCIARO, *El diálogo...*, pp.49ss. Foi esta obra que me sugeriu as duas últimas citações.
- (50) S. GÓMEZ NOGALES, *Saint Thomas, Avesoës et l' Averroïsme*, in "Aquinas and problems of his time", Leuven- The Hague, 1976, p. 164. Sobre o tema da influência da filosofia árabe no Ocidente, ver outros trabalhos do mesmo autor. Salientamos: *La filosofía musulmana y su influjo determinante en el pensamiento medieval de Occidente*, Madrid, 1969; *La proyección histórica de la metafísica de Aristóteles, especialmente en el mundo árabe*, in "Pensamiento", 35 (1979), pp.347-378; *Santo*

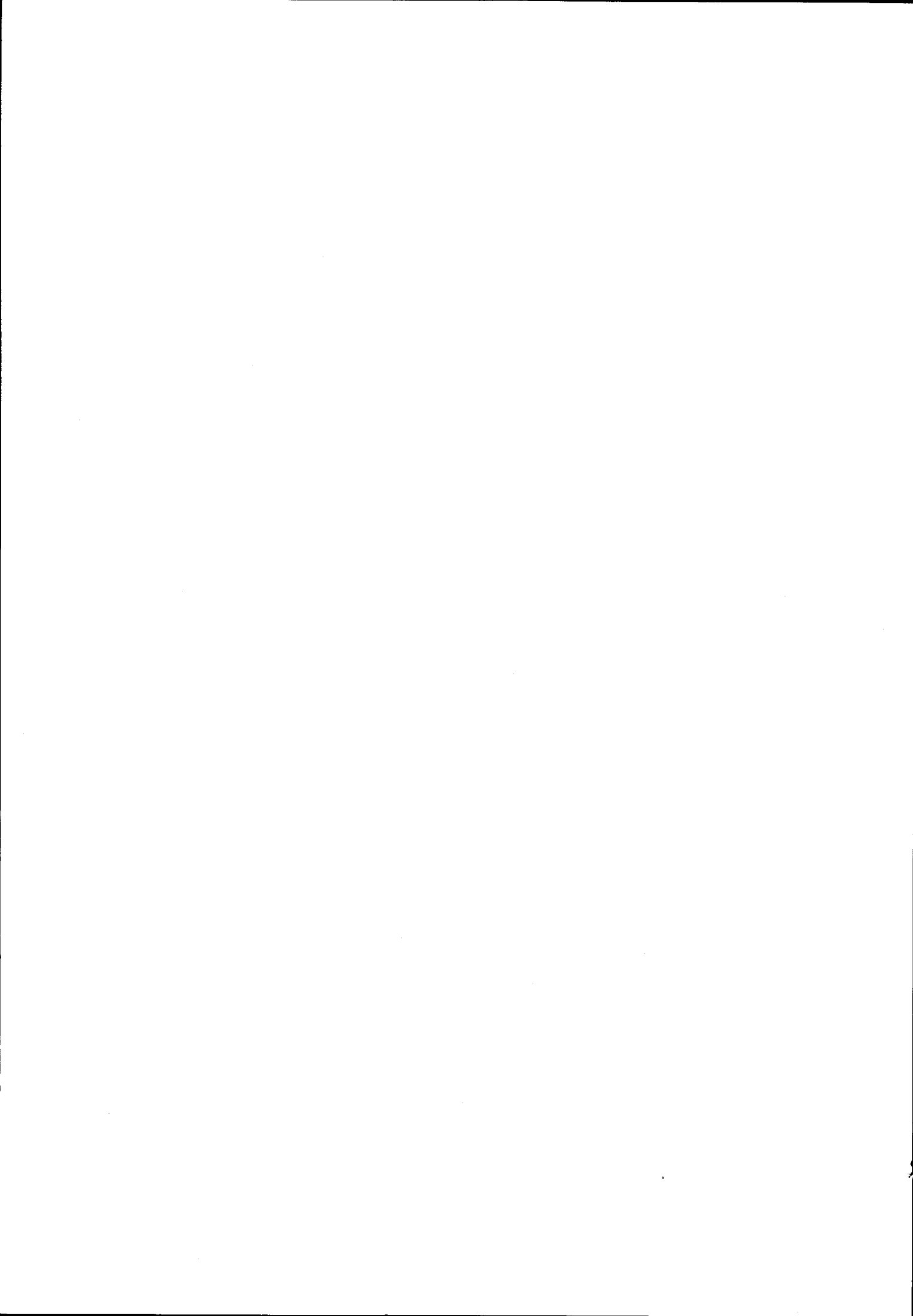


*Tomás y los árabes*, in "Miscelanea Comillas", 63 (1975), pp.205-250; este estudo é o levantamento bibliográfico sobre o tema.

- (51) Para a redacção desta rubrica, a principal fonte de informação foi George Makdisi, nomeadamente com a obra *The rise of Colleges. Institutions of learning in Islam and the West*, Edinburgh University Press, 1981.
- (52) Cf. THOMAS ARNOLD e A. GUILLAUME, *El legado del Islam*, Madrid 1947; pp.318-319.
- (53) G. MAKDISI, *o.c.*, p.80ss.
- (54) Ap. DIELS, *Fragmento das Vorsokratiker*, 1, Berlin, 1934, pp.431-432.
- (55) G. MAKDISI, *o.c.*, p.117.



ÍNDICE VOLUME II



II PARTE  
DA POLÉMICA AO DIÁLOGO RELIGIOSO  
OS DOMINICANOS E RAIMUNDO MARTÍ

INTRODUÇÃO - OS DOMINICANOS E O NOVO TIPO DE RELAÇÕES ISLAMO- CRISTÃS: DAS CRUZADAS À MISSIONAÇÃO	379
1. Os ventos da mudança	379
2. As cruzadas em regressão	381
3. Implantação do diálogo e das missões	385
4. Os dominicanos e o novo conceito de evangelização	388
5. As escolas dominicanas de línguas ao serviço das missões	390
Notas	404
CAPÍTULO I - RAIMUNDO MARTÍ, UM ESPÍRITO ECUMÉNICO MEDIEVAL	411
Notas	423
CAPÍTULO II - A OBRA DE RAIMUNDO MARTÍ	429
I. <i>Capistrum Judaeorum</i>	431
1. Manuscritos e divulgação	431
2. Manuscritos perdidos	434
3. Autenticidade do <i>Capistrum</i>	435
4. Estrutura da obra	438
5. Génese e objectivos da obra	439
Notas	442
II. <i>Pugio Fidei</i>	445
1. Datação e título	445
2. Génese, objectivos e metodologia	445

3. Manuscritos	452
4. Edições	459
5. Projecção histórica	463
6. Estrutura	469
Notas	473
III. <i>A problemática do "Vocabulista" in Arabico</i>	480
Notas	486
IV. <i>As "Summae contra Alchoranum"</i>	490
1. O testemunho de Pedro Marsílio	491
2. O testemunho dos manuscritos do <i>Pugio Fidei</i>	494
3. O testemunho de António de Sena Lusitano	495
4. O testemunho de Francisco Diago	496
5. Síntese interpretativa dos testemunhos	498
6. Identificação das obras de polémica islamo-cristã	499
7. Uma falsa pista	499
Notas	502
V. <i>A "Explanatio Symboli Apostolorum" é uma das "Summae contra Alchoranum"</i>	505
1. Manuscrito e edição	505
2. Erudição	507
3. <i>A Explanatio</i> no contexto islamo-cristão medieval	508
3.1. Integridade e incorruptibilidade da Sagrada Escritura	514
3.2. A falsificação da Sagrada Escritura	515
3.3. Predição bíblica de Maomé	520
4. Unicidade de Deus	523

5. A Ss. Trindade	524
6. Messianismo de Cristo	526
7. Morte de Cristo	527
8. Ascensão de Cristo e Mi <sup>c</sup> rāj de Maomé	529
9. Os sacramentos	529
9.1. Baptismo cristão e abluções islâmicas	530
9.2. Penitência	530
9.3. Matrimónio	531
10. A ressurreição	532
11. Natureza da felicidade ultra-terrena	533
12. Conclusão	535
Notas	536
VI. A I parte do <i>Pugio Fidei</i> e as <i>Summae contra Alchoranum</i>	541
Notas	547
CAPÍTULO III - A ERUDIÇÃO ORIENTALISTA DE R. MARTÍ	549
I. <i>Erudição árabe</i>	551
1. O testemunho dos historiadores	551
2. Formação e actividade linguística	552
3. Análise das obras martinianas	557
3.1. Alfarabi	561
3.2. Algazel	562
3.3. Avicena	570
3.4. Averróis	576
3.5. Al-Rāzi	585
3.6. Ibn <u>H</u> atib	586
Notas	588

<b>II. Erudição hebraísta</b>	598
1. Aquisição e manifestação da erudição	598
2. Fontes bíblico-rabínicas de Martí	610
2.1. Fontes bíblicas	611
2.2. Fontes targúmicas	613
2.3. Fontes talmúdicas	613
2.4. Fontes midráchicas	613
2.5. Outras fontes judaicas	614
2.6. Autores citados	614
3. Autenticidade da erudição hebraísta de Martí	616
Notas	619

#### CAPÍTULO IV - ORIGINALIDADE E OBJECTIVOS DA I PARTE DO *PUGIO*

<b>FIDEI: R. MARTÍ E S. TOMÁS</b>	625
1. O paralelismo dos textos	625
2. O autor original: opiniões e pistas de solução	627
2.1. O problema cronológico	629
2.2. Análise dos manuscritos	632
2.3. Análise estilística comparada	635
2.4. Análise metodológica comparada	638
2.5. <i>Capistrum Judaeorum</i> e <i>S. c. Gentiles</i>	641
2.6. <i>Explanatio Symboli</i> e <i>S. c. Gentiles</i>	645
3. Proposta de solução: originalidade interdependente de S. Tomás	646
4. Conclusão	652
Notas	655



III PARTE

UMA OBRA-TIPO DE DIÁLOGO ISLAMO-CRISTÃO

RAIMUDO MARTÍ É O AUTOR DO "TRACTATUS CONTRA MACHOMETUM"

<b>CAPÍTULO I - O AUTOR DO TCM: DE JOÃO DE GALES A RAIMUNDO MARTÍ</b>	661
1. O <i>Tractatus contra Machometum</i> não é de João de Gales	661
1.1. O testemunho dos manuscritos	661
1.2. A tradição historiográfica	662
1.3. Análise da vida e obra de João de Gales	664
1.4. Objectivo e metodologia de João de Gales	667
1.5. Erudição de João de Gales	670
1.5.1. Erudição latina	671
1.5.2. Erudição helenista	671
1.5.3. Erudição árabe	672
1.6. Conclusão	672
2. O <i>Tractatus contra Machometum</i> não é de Alexandre de Hales	675
3. Raimundo Martí é o autor do TCM	676
Notas	678
<b>CAPÍTULO II - O TESTEMUNHO DE RICOLDO, O. P.</b>	683
Notas	695
<b>CAPÍTULO III - O TESTEMUNHO DE RAIMUNDO LULO</b>	697
Notas	704
<b>CAPÍTULO IV - A ANÁLISE COMPARADA PROVA QUE O TCM É DE RAIMUNDO MARTÍ</b>	705
I. O conteúdo e a forma	705

1. O <i>TCM</i> e a <i>Explanatio</i>	705
1.1. Incorruptibilidade, veracidade e integridade da Sagrada Escritura	705
1.2. A moral matrimonial	714
1.3. O paraíso islâmico	718
1.4. A purificação ritual islâmica	720
2. O <i>TCM</i> no contexto do <i>Capistrum</i> e do <i>Pugio</i>	722
2.1. Imaculada Conceição de Maria	722
2.2. Virgindade de Maria	723
2.3. Paixão e morte de Cristo	726
2.4. O milagre e a missão profética	728
2.5. Identidade de matrizes de diálogo islamo-cristão	731
2.6. Causas da expansão religiosa	733
2.7. A inimitabilidade do Corão	734
II. O método literário	740
1. Aceitação incondicional da verdade	741
2. Actuação a partir do campo do adversário	743
3. Divisão dos interlocutores	752
4. Carácter revisivo e eclético da obra de Martí e do <i>TCM</i>	761
5. A oralidade da obra de Martí e do <i>TCM</i>	766
III. A Estrutura lógica	771
1. O argumento de <i>autoridade</i>	773
2. O argumento da <i>crebra fama</i>	774
3. O argumento da analogia	776
4. O argumento <i>a fortiori</i>	778
Conclusão	780
Notas	781

IV - PARTE

UM BALANÇO POSITIVO: INTERCÂMBIO CULTURAL ISLAMO-OCIDENTAL

<b>INTRODUÇÃO</b>	789
1. O islão à procura da sua identidade cultural	790
2. A islamização da Península	798
2.1. No campo da filosofia	802
2.2. No campo das ciências	803
2.3. No campo da literatura	805
3. Veículos de transmissão cultural	807
3.1. Aquisição de manuscritos	808
3.2. As bibliotecas	809
3.3. O movimento de traduções	811
3.3.1. Traduções para o árabe	811
3.3.2. Traduções do árabe para as línguas ocidentais	814
3.4. Relações diplomáticas, culturais e sociais	821
3.5. Relações comerciais	825
3.6. Contactos religiosos	827
4. Influências da língua árabe	829
4.1. A língua árabe e o Ocidente	829
4.2. Influência da língua árabe sobre o léxico português	830
5. Literatura árabe e literatura ocidental	841
5.1. Literatura árabe	841
5.2. Lírica hispano-árabe	844
5.3. Lírica hispano-árabe e lírica romance	845
5.4. A narrativa hispano-árabe e a ocidental	848
5.4.1. <i>Disciplina Clericalis</i>	848
5.4.2. <i>As mil e uma noites (Alf Layla wa-Layla)</i>	849

4