



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**A TRADIÇÃO DOS *LOCA SANCTA*: SACRALIZAÇÃO E REPRESENTAÇÃO
DOS ESPAÇOS SAGRADOS NO OCIDENTE MEDIEVAL CRISTÃO
(SÉCULOS VIII-XV)**

THIAGO JOSÉ BORGES

BRASÍLIA
2017

THIAGO JOSÉ BORGES

**A TRADIÇÃO DOS *LOCA SANCTA*: SACRALIZAÇÃO E REPRESENTAÇÃO
DOS ESPAÇOS SAGRADOS NO OCIDENTE MEDIEVAL CRISTÃO
(SÉCULOS VIII-XV)**

Tese doutoral apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília como exigência parcial para obtenção do grau de Doutor em História.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria Eurydice de Barros Ribeiro, Universidade de Brasília.

BRASÍLIA
2017

THIAGO JOSÉ BORGES

**A TRADIÇÃO DOS *LOCA SANCTA*: SACRALIZAÇÃO E REPRESENTAÇÃO
DOS ESPAÇOS SAGRADOS NO OCIDENTE MEDIEVAL CRISTÃO
(SÉCULOS VIII-XV)**

Tese doutoral apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília como exigência parcial para obtenção do grau de Doutor em História.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Maria Eurydice de Barros Ribeiro
Universidade de Brasília - UnB

Prof. Dr. Armando Alberto Martins
Universidade de Lisboa - UL

Prof^a. Dr^a. Terezinha Oliveira
Universidade Estadual de Maringá - UEM

Prof^a. Dr^a. Elisa de Souza Martinez
Universidade de Brasília - UnB

Prof^a. Dr^a. Cláudia Costa Brochado
Universidade de Brasília - UnB

*À perfeita harmonia entre a
História e a Geografia,
meus pais.*

AGRADECIMENTOS

Ainda que o labor acadêmico se revele uma atividade extremamente silenciosa e solitária, um trabalho dessa natureza jamais seria realizado sem a atenção, o carinho, o apoio e a colaboração de diversas pessoas que, direta ou indiretamente, contribuíram para minha formação acadêmica, profissional e, sobretudo, pessoal. A todas essas pessoas devo não somente meus mais profundos agradecimentos, mas também uma grande parte dessa conquista.

Agradeço primeiramente a meus pais, Eudes e Fátima, educadores e idealistas incansáveis, que me ensinaram, com seu próprio exemplo, a importância e as nobres virtudes da educação. Deles herdei a vocação para ensino, o amor pela história e pelo pensamento crítico. Ao meu irmão, Robson, companheiro e protetor desde as minhas primeiras horas nesse mundo. Aos meus familiares que, mesmo à distância, sempre acompanharam e torceram pelo meu sucesso. Aos meus amigos, muitos dos quais verdadeiros irmãos, pela companhia, pelo apoio e pelos intermináveis momentos de alegria e descontração. A Valquíria Avelar, “minha melhor companhia em Lisboa”, pelo carinho incondicional e pelos sorrisos sempre verdadeiros. Aos meus irmãos portugueses, Ana Dias, Filipa Cordeiro e João Morgado por me acolherem e pela amizade que se mantém dos dois lados do Atlântico.

Aos meus mestres, professores e professoras, em especial a Professora Doutora Maria Eurydice de Barros Ribeiro, que desde cedo acompanhou e tão pacientemente direcionou os rumos dessa pesquisa. Ao Professor Doutor Armando Alberto Martins, que por duas vezes me acolheu junto à Universidade de Lisboa, lançando uma preciosa luz sobre meus caminhos. Aos colegas do Programa de Estudos Medievais da Universidade de Brasília, em especial ao amigo Fábio Fonseca, companheiro de viagens, congressos e de árduas horas de latim e paleografia. Aos colegas e companheiros de sala de aula, que apesar das intempéries do dia a dia, mantêm viva a paixão pela educação. Aos meus alunos e ex-alunos, que muitas vezes me ensinaram mais do que pude ensiná-los. Agradeço igualmente às Prof^{as}. Dr^{as}. Tereza Cristina Kirschner e Cíntia Falkenbach, que estiveram presentes no exame de qualificação deste trabalho e contribuíram com importantes questões e colocações para o aprimoramento de nossas pesquisas.

Agradeço ainda ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio institucional e pelo fomento indispensável à realização desta pesquisa.

Por fim, ainda que estas palavras não façam jus ao que cada um de vocês de fato representa em minha vida, deixo aqui os meus sinceros sentimentos a todos que fizeram parte dessa intensa e inesquecível jornada. Uma vez mais, muito obrigado por terem compartilhado esse sonho comigo.

RESUMO

Tomando como referência fontes textuais, imagéticas e, sobretudo, cartográficas, o presente estudo se fundamenta na análise crítica dos processos e eventos responsáveis pela consolidação, no Ocidente medieval cristão, das diferentes formas de percepção e representação dos espaços sagrados. Espaços de culto, devoção e peregrinação que extrapolam os limites de seus domínios materiais e encontram, no âmbito do pensamento religioso, novas formas, sentidos e significados. Pontos centrais de uma geografia sagrada, que ao longo da Idade Média foi sendo progressivamente construída, estes *loca sancta* atuam como espaços de memória do cristianismo, suscitando práticas, discursos e comportamentos que se ramificam entre os diferentes estratos da sociedade medieval. Como sutis indícios de uma complexa estrutura social, acreditamos que essas representações foram efetivamente capazes de registrar as sensibilidades de uma sociedade delineada pela complexidade dual do sagrado e do profano. Portanto, para além dos aspectos formais que regem os princípios de sua produção artística e intelectual, interessa-nos igualmente a compreensão das práticas e realidades que permeavam o cotidiano dos homens e mulheres que pensaram, traçaram e, a seu modo, fizeram uso operativo desses textos e imagens.

Palavras-chave: Cartografia medieval; Espaço sagrado; Imaginário medieval; Imagem do mundo; Representação.

ABSTRACT

Taking textual, iconographic and, mainly, cartographic sources by reference the present study is based on a critical analysis of the processes and events responsible for the consolidation of the different forms of perception and representation of the sacred spaces in the medieval Christian West. Spaces of worship, devotion and pilgrimage that go beyond the limits of its material domain and find, in the context of religious thought, new shapes, meanings and symbologies. Key features of a sacred geography, which had been progressively built throughout the Middle Ages, these *loca sancta* act as a memory space of Christianity, calling forth practices, speeches and behaviors that branch out among the different strata of medieval society. As subtle evidences of a complex social structure, we believe that these representations were effectively capable of register the sensitivities of a society outlined by the dual complexity of the sacred and the profane. Therefore, in addition of the aspects that rule the principles of its artistic and intellectual production, we are equally interested on the understanding of the practices and realities that pervade the daily life of those men and women who thought, traced and, in their own way, have made an operative use of writings and images, tranced and, in their own way, made operational use of these texts and images.

Key-words: Medieval cartography; Sacred space; Medieval imaginary; Image of the world; Representation.

RESUMEN

Teniendo como referencia fuentes textuales, imagéticas y, sobre todo, cartográficas, el estudio que ahora se presenta se basa en el análisis crítico de los procesos y eventos responsables por la consolidación, en el Occidente medieval cristiano, de las diferentes formas de percepción y representación de los espacios sagrados. Espacios de culto, devoción y peregrinación que extrapolan sus límites materiales y encuentran, en el ámbito del pensamiento religioso, nuevas formas, sentidos y significaciones. Puntos centrales de una geografía sagrada, construida al largo de la Edad Media, estos *loca sancta* actúan como espacios de memoria del cristianismo, suscitando prácticas, discursos y comportamientos que se ramifican entre los diferentes estratos de la sociedad medieval. Como sutiles indicadores de una estructura social compleja, creemos que estas representaciones fueron capaces de registrar las sensibilidades de una sociedad delineada por la complejidad dual de lo sagrado y lo profano. Por lo tanto, además de los aspectos formales que rigen los principios de su producción artística e intelectual, nos interesa igualmente la comprensión de las prácticas y realidades que influían en la vida cotidiana de los hombres y mujeres que pensaban, dibujaban y, a su manera, hicieron uso operativo de estos textos e imágenes.

Palabras clave: Cartografía medieval; Espacio sagrado; Imaginario medieval; Imagen del mundo; Representación.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	18
INTRODUÇÃO.....	20
CAPÍTULO 1: A SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO NO OCIDENTE MEDIEVAL CRISTÃO	32
1.1 A historicidade do sagrado	32
1.2 O sagrado e o profano: limites e distinções espaciais.....	41
1.3 O sagrado e os primeiros locais de culto do Ocidente cristão	47
CAPÍTULO 2: TEXTOS E IMAGENS DO MUNDO MEDIEVAL	56
2.1 O universo simbólico das imagens medievais: usos e funções.....	60
2.2 Do texto clássico à forma mundi medieval.....	65
2.2.1 A tradição orósio-isidoriana e suas primeiras expressões cartográficas	81
CAPÍTULO 3: A CARTOGRAFIA MEDIEVAL	95
3.1 Realismo e simbolismo: um breve percurso historiográfico	95
3.2 A estruturação simbólica dos espaços.....	105
3.2.1 O corpo de Cristo como simbologia espacial.....	112
CAPÍTULO 4: AS REPRESENTAÇÕES TEXTUAIS.....	119
4.1 Dos itinerários latinos aos relatos de peregrinação.....	119
4.2 <i>De Locis Sanctis</i> : textualidade, tradição e inovação.....	132
4.3 A incorporação das primeiras representações iconográficas	137
CAPÍTULO 5: AS REPRESENTAÇÕES CARTOGRÁFICAS.....	157
5.1 A tradição dos apóstolos e a sucessão apostólica	158
5.2 O Beato, os <i>Beatos</i> e a representação das <i>sortes apostolorum</i>	166
CAPÍTULO 6: A GEOGRAFIA BÍBLICA: DOS PRIMEIROS AOS ÚLTIMOS DIAS DA HUMANIDADE.....	192
6.1 A linearidade do tempo bíblico.....	192

6.2 O tempo e os mapas	197
6.3 Os primeiros dias: da criação à queda do homem	210
6.4 <i>De civitate Dei</i> : da sacralidade à centralidade	222
6.5 O Juízo Final e os últimos dias da humanidade	243
CONCLUSÕES E CONSIDERAÇÕES FINAIS	249
FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	254
1. Fontes	254
1.1 Fontes manuscritas	254
1.2 Fontes editadas	256
1.3 Fontes cartográficas	259
1.3.1 Mapas Tripartidos	259
1.3.2 Mapas quadripartidos	259
1.3.3 Mapas da Palestina	260
2. Referências bibliográficas	261

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 - Mapas de Jerusalém. Robert Moreton, 1912	22
Figura 2 - Detalhamento da região central de Jerusalém	23
Figura 3 - Mapa-mundi de Hajime Nakamura, 2016	24
Figura 4 - Planisfério genovês anônimo, 1457. Reprodução <i>fac-símile</i> , 1912.....	25
Figura 5 - Iluminura representando a entrega das relíquias de Cristo à Luís IX da França. <i>Les Grandes Chroniques de France</i> , c. 1332-1350	39
Figura 6 - Detalhamento do altar central e dos painéis muçulmanos colocadas no interior da basílica de Santa Sofia, em Istambul	46
Figura 7 - Inicial historiada com as figuras de São Martinho de Tours e do mendigo	52
Figura 8 - Beato de Liébana, <i>Comentário ao Apocalipse</i> , fragmento de Cirueña, séc. IX	54
Figura 9 -São Jerônimo, <i>Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum</i> ; cópia manuscrita do séc. IX	58
Figura 10 - Pieter Bruegel, <i>Nederlandse Spreekwoorden</i> , 1559	67
Figura 11 - Detalhamento da <i>orbis</i> tripartida na obra <i>Nederlandse Spreekwoorden</i> , de Pieter Bruegel	68
Figura 12 - Detalhamentos da obra <i>Nederlandse Spreekwoorden</i> , de Pieter Bruegel ..	69
Figura 13 - Detalhamento da obra <i>Nederlandse Spreekwoorden</i> , de Pieter Bruegel	70
Figura 14 - Cosmas Indicopleustes, <i>Topografia Cristã</i> ; manuscrito iluminado do séc. XI	74
Figura 15 - Cosmas Indicopleustes, <i>Topografia Cristã</i> ; manuscrito iluminado do séc. IX	75
Figura 16 - Detalhamento do tratado <i>La Sfera</i> de Leonardo e Gregório Dati, 1484.....	78
Figura 17 - Mapa-múndi de Albi, c. 750	80
Figura 18 - Paulo Orósio, <i>Historiarum Adversus Paganos libri VII</i> , séc. IX.....	82
Figura 19 - Paulo Orósio, <i>Historiarum Adversus Paganos, libri VII</i> , séc. IX.....	82
Figura 20 - Paulo Orósio, <i>Historiarum Adversus Paganos, libri VII</i> , séc. IX.....	83
Figura 21 - Isidoro de Sevilha, <i>De formis lunae</i> , séc.VIII	86
Figura 22 - Isidoro de Sevilha, <i>De formis lunae</i> , séc. IX	86
Figura 23 - Isidoro de Sevilha, <i>Etymologiae</i> , XIV, I, 2, c. 880	88
Figura 24 - Isidoro de Sevilha, <i>Etymologiae</i> , XIV, I, 2, c. 800.....	88
Figura 25 - Isidoro de Sevilha, <i>De rerum natura</i> , séc. IX.....	90
Figura 26 - Isidoro de Sevilha, <i>Etymologiae</i> , XIV, I, 2, séc. XI.....	91
Figura 27 - Isidoro de Sevilha, <i>Etymologiae</i> , XIV, I, 2, 1136	91

Figura 28 - Isidoro de Sevilha, <i>Etymologiae</i> , séc. XI.....	93
Figura 29 - Isidoro de Sevilha, <i>Etymologiae</i> , séc. X.....	93
Figura 30 - Detalhamento das terras de Gog e Magog no mapa-múndi de Henrique de Mogúncia, séc. XII	107
Figura 31 - Mapa-múndi do Saltério, c. 1265	109
Figura 32 - Mapa-múndi do Saltério, c. 1265	110
Figura 33 - Detalhamento dos animais alados e das serpentes no mapa-múndi de Ebstorf	112
Figura 34 - Destacamento do corpo de Cristo no mapa-múndi de Ebstorf, c. 1234 ..	115
Figura 35 - Mapa-múndi de Lambeth, c. 1300.....	117
Figura 36 - Fragmento do <i>Itinerarium Antonini</i> , cópia manuscrita do séc. X.....	122
Figura 37 - Anônimo, <i>Fragmentum Itineris a Burdigala ad Hierusalem</i> , cópia manuscrita do séc. IX.....	126
Figura 38 - Cópia manuscrita da <i>Peregrinatio Egeriae</i> , c. 1087 – 1105	128
Figura 39 - Antônio de Piacenza, <i>De Locis Sanctis (recensio prior)</i> , cópia manuscrita do séc. IX.....	136
Figura 40 - Antônio de Piacenza, <i>De Locis Sanctis (recensio prior)</i> , cópia manuscrita do séc. IX.....	136
Figura 41 - Excerto do <i>De Locis Sanctis</i> de Adomnan de Iona, cópia manuscrita do séc. IX.....	138
Figura 42 - Antônio de Piacenza, <i>De Locis Sanctis (recensio prior)</i>	140
Figura 43 - Adomnan de Iona, <i>De locis sanctis</i> , cópia manuscrita do séc. IX.....	141
Figura 44 - Adomnan de Iona, <i>De locis sanctis</i> , cópia manuscrita do séc. X.....	142
Figura 45 - Adomnan de Iona, <i>De locis sanctis</i> , cópia manuscrita do séc. IX.....	144
Figura 46 - Adomnan de Iona, <i>De locis sanctis</i> , cópia manuscrita do séc; X.....	145
Figura 47 - Beda, <i>De locis sanctis</i> , cópia manuscrita, c. 850.....	146
Figura 48 - Beda, <i>De locis sanctis</i> , cópia manuscrita, c. 850.....	147
Figura 49 - Adomnan de Iona, <i>De locis sanctis</i> , cópia manuscrita do séc. XII	148
Figura 50 - Adomnan de Iona, <i>De locis sanctis</i> , cópia manuscrita do séc. IX.....	148
Figura 51 - Beda, <i>De locis sanctis</i> , cópia manuscrita, c. 850.....	149
Figura 52 - Reprodução fotográfica da labirinto da Catedral de Amiens.....	151
Figura 53 - Detalhamento do itinerário de William Wey, c. 1458-1463.....	153
Figura 54 - Detalhamento da cidade de Jerusalém no mapa de William Wey, c. 1458-1463..	153
Figura 55 - Mapa topográfico de Jerusalém, c. 1170	155

Figura 56 - Detalhamento do Santo Sepulcro e dos templos do Senhor e de Santa Maria no mapa topográfico de Jerusalém, c. 1170.....	156
Figura 57 - Página manuscrita do <i>Breviarium Apostolorum</i> , séc. XIII.....	164
Figura 58 - Isidoro de Sevilha, <i>De ortu et obitu patrum</i> , cópia manuscrita do séc. VIII	166
Figura 59 - Beato de Liébana, <i>Commentarium in Apocalypsin</i> ; Códice ilustrado de Fernando I e Dña. Sancha, 1047	168
Figura 60 - Beato de Liébana, <i>Commentarium in Apocalypsin</i> ; Códice iluminado de Fernando I e Dña. Sancha, 1047	169
Figura 61 - Beato de Liébana, <i>Commentarium in Apocalypsin</i> ; cópia iluminada do Mosteiro de São Mamede de Lorvão, 1189	169
Figura 62 - Beato de Liébana, <i>Commentarium in Apocalypsin</i> ; cópia iluminada do Mosteiro de São Mamede de Lorvão, 1189	172
Figura 63 - Beato de Liébana, <i>Commentarium in Apocalypsin</i> ; cópia iluminada do Burgo de Osma, 1086	174
Figura 64 - Beato de Liébana, <i>Commentarium in Apocalypsin</i> ; cópia iluminada do Burgo de Osma, 1086	174
Figura 65 - Beato de Liébana, <i>Commentarium in Apocalypsin</i> ; cópia iluminada de San Miguel de Escalada, c. 940	177
Figura 66 - Beato de Liébana, <i>Commentarium in Apocalypsin</i> ; cópia iluminada de San Salvador de Tábara, 970.....	179
Figura 67 - Beato de Liébana, <i>Commentarium in Apocalypsin</i> ; cópia iluminada de San Salvador de Tábara, 970.....	180
Figura 68 - Beato de Liébana, <i>Commentarium in Apocalypsin</i> ; cópia iluminada de San Salvador de Tábara, 970	181
Figura 69 - Beato de Liébana, <i>Commentarium in Apocalypsin</i> ; cópia iluminada de San Andrés de Arroyo, séc. XIII	182
Figura 70 - Beato de Liébana, <i>Commentarium in Apocalypsin</i> ; cópia iluminada de San Andrés de Arroyo, séc. XIII	184
Figura 71 - Beato de Liébana, <i>Commentarium in Apocalypsin</i> ; cópia iluminada de Girona, 975	186
Figura 72 - <i>Breviarium Apostolorum</i> , cópia manuscrita do séc. XIII	187
Figura 73 - Beato de Liébana, <i>Commentarium in Apocalypsin</i> ; cópia iluminada de San Salvador de Tábara, 970.....	188

Figura 74 - Beato de Liébana, <i>Commentarium in Apocalypsin</i> ; cópia iluminada de San Salvador de Tábara, 970	189
Figura 75 - Mapa-múndi das <i>Etymologiae</i> de Isidoro de Sevilha, cópia manuscrita, c. 1130; Mapa-múndi de Henrique de Mogúncia, c. 1100.....	198
Figura 76 - Mapa-múndi de Ebstorf, c. 1234; Mapa-múndi de Hereford c. 1290	198
Figura 77 - Mapa-múndi do Saltério, c. 1265; Mapa-múndi das <i>Crônicas de St. Denis</i> , c. 1275	199
Figura 78 - Mapas-múndi de Ranulf Higden, séc. XIV	199
Figura 79 - Mapa-múndi de Evesham, c. 1390; Mapa-múndi de Hanus Rüst, séc. XV	200
Figura 80 - Detalhamento da Arca de Noé nos mapas-múndi de Ebstorf, c. 1234, e Ranulf Higden, c. 1350.....	202
Figura 81 - Isidoro de Sevilha, <i>Etymologiae</i> , cópia manuscrita do séc. IX	203
Figura 82 - Detalhamento das representações do Mar Vermelho e do <i>transitus ebreorum</i> , no mapa-múndi de Evesham, c. 1390	205
Figura 83 - Detalhamento das representações do Mar Vermelho nos mapas-múndi de Ranulf Higden, c. 1350, e Hereford, c. 1290.....	205
Figura 84 - Beato de Liébana, <i>Commentarium in Apocalypsin</i> ; cópia ilustrada do Burgo de Osma, 1086	207
Figura 85 - Beato de Liébana, <i>Commentarium in Apocalypsin</i> ; cópia ilustrada de San Miguel de Escalada, c. 940	207
Figura 86 - Detalhamento da quarta parte do mundo no mapa-múndi do Cod. Vat. Lat. 6018, séc. IX	209
Figura 87 - Representação do <i>Paradisus</i> , em forma de ilha, no mapa-múndi de Henrique de Mogúncia, c. 1100.....	211
Figura 88 - Detalhamento do Jardim do Éden no mapa-múndi de Ebstorf, c. 1234 ...	212
Figura 89 - Detalhamento do Jardim do Éden e das imagens de Adão e Eva no mapa-múndi de Evesham, c. 1390.....	213
Figura 90 - Detalhamento das representações do Jardim do Éden e da fonte do Paraíso, nos mapas-múndi dos Beatos de Osma, 1086, e Navarra, séc. XII	214
Figura 91 - Detalhamento do Jardim do Éden e das figuras de Adão, Eva e da Serpente, no mapa-múndi do Beato de Fernando I e Dña. Sancha, 1047.....	214
Figura 92 - Isidoro de Sevilha, <i>Etymologiae</i> , cópia manuscrita, c. 954	216
Figura 93 - Detalhamento das representações da <i>fons paradisi</i> nos mapas-múndi de Henrique de Mogúncia e das <i>Etymologiae</i> de Isidoro de Sevilha.....	218

Figura 94 - Representação do Paraíso e dos rios do Jardim do Éden nos mapas do Saltério, c. 1265, e de Ranulf Higden, séc. XIV	219
Figura 95 - Detalhamento do Jardim do Éden e das imagens de Adão e Eva nos mapas-múndi do <i>Polychronicon</i> de Ranuf Higden, séc. XIV	220
Figura 96 - Detalhamento do Jardim do Éden e das imagens de Adão e Eva no <i>Polychronicon</i> de Ranulf Higden, séc. XIV	220
Figura 97 - Detalhamento das representações do Paraíso e da expulsão de Adão e Eva, no mapa-múndi de Hereford, c. 1290	221
Figura 98 - Representação da cidade de Roma na <i>Tabula Peutingeriana</i> , c. 1250.....	225
Figura 99 - Representação da cidade de Jerusalém na <i>Tabula Peutingeriana</i> , c. 1250....	225
Figura 100 - Mapa-múndi de Albi, c. 750.....	227
Figura 101 - Excerto do <i>Breviarium Apostolorum</i> , cópia manuscrita do séc. XIII	229
Figura 102 - Detalhamento das representações de Jerusalém no mapa-múndi do Beato de Lorvão, 1189; Detalhamento da região da Palestina no mapa-múndi do Beato de Oña, séc. XII	229
Figura 103 - Representação da cidade de Jerusalém no mapa-múndi do Beato de Escalada, c. 940; Representação da cidade de Jerusalém no mapa-múndi do Beato de Fernando I, 1047; e Representação da cidade de Jerusalém no mapa-múndi do Beato de São Domingos de Silos, 1109.....	231
Figura 104 - Locais de representação das cidades de Jerusalém e Roma nos mapas-múndi das <i>Etymologiae</i> de Isidoro de Sevilha, c. 1130, e de Henrique de Mogúncia, c. 1100.....	232
Figura 105 - Locais de representação das cidades de Jerusalém e Roma nos mapas-múndi do Saltério, c. 1265, e de Ebstorf, c. 1234	232
Figura 106 - Locais de representação das cidades de Jerusalém e Roma, nos mapas-múndi de Ranuf Higden, c. 1350, e de Hanus Rüst, séc. XV	233
Figura 107 - Detalhamento do mapa-múndi de Ebstorf, c. 1234	234
Figura 108 - Detalhamento do mapa-múndi do Saltério, c. 1265, e detalhamento do mapa-múndi de Hereford, c. 1290	235
Figura 109 - Detalhamento da cidade de Jerusalém no mapa-múndi de Ranuf Higden, séc. XIV	236
Figura 110 - Mapa-múndi de Hanus Rüst, séc. XV	238
Figura 111 - Detalhamento da cidade de Jerusalém no mapa-múndi de Hanus Rüst, séc. XV.	239

Figura 112 - Detalhamento da cidade de Jerusalém no mapa-múndi de Heinrich Bünting, 1581	240
Figura 113 - Planisfério de Domingos Teixeira e detalhamento da cidade de Jerusalém, 1573	242
Figura 114 - Representação do tríptico do altar de Hereford. Esboço por John Carter, séc. XVIII	244
Figura 115 - Detalhamentos das representações do Juízo Final no mapa-múndi de Hereford, c. 1290	246

ÍNDICE DE TABELAS

Tabela 1 - Análise toponímica das terras apostólicas assinaladas nos mapas-múndi da Família IIa.....	178
Tabela 2 - Relação entre a representação dos apóstolos e seus respectivos mapas-múndi (Família IIb)	182
Tabela 3 - Análise toponímica das terras apostólicas assinaladas nos mapas-múndi da Família IIb	189

ABREVIATURAS E SIGLAS

1. De caráter geral:

Apud	Citado por
c.	<i>circa</i>
Cap.	Capítulo
Cod.	Código
Col.	Coluna
Cf.	Conferir, confrontar
Col.	Coluna
Coord.	Coordenação, coordenador
Dir.	Diretor, dirigido
Doc.	Documento, documentos
Ed.	Edição, editor
Et. al.	E outros
f.; ff.	Fólio; fólhos
Fig.	Figura
Frag.	Fragmento
Idem	O mesmo
Ibid.	No mesmo lugar
Ms.; mss.	Manuscrito; manuscritos
Nº.	Número
Op. cit.	<i>Opus citatum</i>
p.; pp.	Página; páginas
r.	<i>recto</i>
Séc.	Século
s.d.	<i>Sine data</i>
T.	Tomo
Trad.	Tradução, tradutor
v.	<i>verso</i>
vol.	Volume

2. Obras, coleções e referências:

- Beatos* CAMPO, Alberto del; FREEMAN, Leslie J. (ed. trad.). Beato de Liébana. *Obras completas y complementarias*, 2 vols. Madrid: BAC, 2004.
- CCL *Corpus Christianorum Latinorum*
- CCSL *Corpus Christianorum Series Latina*
- CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*
- Etymologiae* Isidoro de Sevilha. *Etymologiarum Sive Originum Libri XX*. OROZ-RETA, José; CASQUERO, Manuel Antonio (ed.). Madrid: BAC, 1993-1994.
- PL MIGNE, Jacques-Paul. *Patrologiae cursus completus: ommium SS. Patrum, Doctorum scriptorum ecclesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum*. Turnhout: Brepols, 1970-1985.

APRESENTAÇÃO

As páginas que se seguem são o resultado final de uma série incontável de questões, inquietações, discussões e leituras que, por mais de uma década, nos levaram a refletir acerca das formas de percepção, compreensão e, sobretudo, representação das realidades espaciais ao longo dos tempos. Incentivadas e amparadas pela atenção contínua e cuidadosa da Professora Dr^a. Maria Eurydice de Barros Ribeiro, coordenadora do Programa de Estudos Medievais da Universidade de Brasília, as pesquisas e reflexões realizadas ao longo desses anos de estudo e dedicação à História Medieval tornaram possível o desenvolvimento e a realização de um trabalho dessa natureza.

Desde os primeiros anos da graduação, concluída em 2007, com a apresentação da monografia *Entre a arte e a ciência: as visões sobre a cartografia medieval*, temos nos dedicado ao estudo atento das fontes e tradições que incidiram sobre os processos de concepção, transmissão e modificação, ao longo da Idade Média, das diferentes *imagens do mundo*. Formas que entre o realismo e o simbolismo de seus traços, possibilitaram o desenvolvimento de novas perspectivas analíticas capazes de abarcar, para além dos aspectos formais de suas representações, as práticas e os discursos que permeiam, dão sentido e coerência às estruturas fundamentais da sociedade medieval.

Podemos afirmar que essas eram as perspectivas que, em 2008, nos levaram a cruzar o Atlântico para iniciar e concluir, em terras lusitanas, a dissertação de mestrado intitulada *Do texto ao traçado iconográfico: as representações das Sortes Apostolorum nos mapas-múndi dos Beatos (séculos X-XIII)* que, sob a orientação dos Professores Doutores Armando Alberto Martins e Hemenegildo Fernandes, foi apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Por fim, em 2013, iniciamos, junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, a última e mais importante etapa dessa longa jornada acadêmica. Etapa que, desde de a elaboração do projeto até a redação final da tese, passou por uma série de reformulações que, a seu tempo, se adequavam às novas fontes e direcionamentos que incidiam sobre os caminhos dessa pesquisa, abrindo-nos portas e possibilidades até então impensadas.

O resultado final desse trajeto acadêmico se apresenta aqui. Temos ciência de que muitas das questões abordadas neste estudo ainda carecem de uma maior atenção analítica e de um maior aprofundamento teórico. Longe de almejarmos uma solução definitiva para a problemática apresentada, esperamos, sobretudo, que este estudo possa propor questões e perspectivas analíticas que venham a fomentar a reflexão e o debate acadêmico. Estamos certos de que ainda há muito para se pensar, pesquisar e escrever acerca das formas de percepção e representação dos espaços sagrados no Ocidente medieval cristão, no entanto, deixamos aqui nossa singela contribuição!

INTRODUÇÃO

Em 1912, o Reverendo Robert Moreton, membro da Sociedade Bíblica Britânica, adaptou e publicou, em língua portuguesa, uma recolha de *Mappas biblicos com breves observações e indice dos nomes geographicos* destinada a facilitar a compreensão e a visualização dos espaços sagrados descritos no texto bíblico, pois, segundo ele, “tem-se feito sentir, desde ha muito, a necessidade d’uma coleção portatil de mappas illustrativos das Sagradas Escripturas”¹. Publicada originalmente em inglês, “n’uma edição da Biblia”², a obra em questão é “fructo dos trabalhos de Sir C. W. Wilson e do coronel C. R. Conder, cujos estudos na topographia da Palestina e d’outras terras orientaes os revestem d’uma autoridade especial n’este ramo”³. Intercalando textos, mapas e imagens de diferentes tipos, a obra contempla um longo recorte temporal, estendendo-se desde os primórdios da humanidade no Jardim do Éden⁴ até os aspectos topográficos da *Palestina moderna*⁵.

As preocupações assinaladas por Robert Moreton, entretanto, não constituem um caso isolado ou mesmo ultrapassado na história. Desde a Idade Média, inúmeras foram as tentativas de representar, por intermédio de símbolos e imagens, os locais, eventos e deslocamentos associados à narrativa bíblica. Durante a Idade Moderna, entretanto, com o advento da imprensa, as primeiras bíblias impressas passam a incluir em suas páginas representações cartográficas destinadas a assinalar os principais locais descritos pelo texto bíblico. De acordo com Delano-Smith, “a primeira bíblia a incluir um mapa foi impressa em 1525 e aproximadamente um quarto de todas as bíblias impressas entre 1500 e 1600 incluíam um ou mais mapas”⁶, sendo que:

¹ MORETON, R. *Mappas biblicos com breves observações e indice dos nomes geographicos*. Lisboa: Livraria Evangélica, 1912, prólogo.

² Ibid, prólogo

³ Ibid, prólogo

⁴ “A informação dada em Gen. II, 8-14 não basta para fixar o sitio do Paraiso. Depois das modificações operadas, sem duvida, pelo Diluvio, restam apenas os rios Euphrates e Tigre, cujas origens provavelmente indicam a região intitulada, na primitiva linguagem da terra, o Eden, em que Deus plantou um jardim”. Ibid, p. 3.

⁵ “Este capitulo tem por fim fornecer uma descripção dos principaes aspectos physicos da Terra Santa, como ella é conhecida na actualidade”. Ibid, p. 39.

⁶ Original em inglês: *The first bible to include one was printed in 1525, and approximately a quarter of all the complete bibles printed between 1500 and 1600 included one or more maps* (tradução nossa).

Eles primeiramente apareceram em bíblias impressas em holandês, inglês e alemão e nas bíblias francesas impressas na Suíça ou nas partes da França sob influência suíça. Nenhum mapa foi encontrado em bíblias espanholas ou italianas e virtualmente nenhuma bíblia em latim ou em bíblias impressas em Paris. A inferência é clara. A história de mapas em bíblias é parte da história da Reforma. Bíblias que contém mapas são fundamentalmente de edições protestantes⁷ (DELANO-SMITH, 1991, apud O'LOUGHLIN, 2004, p. 121).

Elemento que se mantém até os dias atuais, em muitas das recentes edições da Bíblia, seja católica ou protestante, é possível observarmos a incorporação de algumas representações cartográficas que, nesses contextos, assumem uma função claramente elucidativa, vinculando-se diretamente às expressões do texto escrito.

Transitando entre os incertos domínios do realismo e do simbolismo, essas representações foram capazes de expressar, ao longo dos tempos, as infinitas possibilidades da percepção humana diante de uma dada realidade, convergindo formas, sentidos e funcionalidades que oscilavam consoantes às necessidades de seus contextos específicos. Os mapas apresentados por Robert Moreton, por exemplo, tendem a representar os espaços bíblicos por intermédio de um rígido sistema de coordenadas e escalas geográficas, fazendo com que estes espaços, mesmo quando sacralizados, sejam percebidos e representados de forma homogênea, ressaltando exclusivamente os limites de seus domínios territoriais (Figura 1). Os mapas medievais, por sua vez, mantinham um olhar particularmente voltado a uma outra realidade, pois tendiam a valorizar o *invisível*, isto é, o elemento simbólico que atribui valor e significado a determinados espaços, sobretudo aqueles dotados de sacralidade. No âmbito das representações cartográficas, um mesmo espaço pode, assim, assumir as mais variadas formas, feições e sentidos.

⁷ Original em inglês: *They appear primarily in Bibles printed in Dutch, English, and German, and in French Bibles printed in Switzerland or in Swiss-influenced parts of France. No maps were found in Spanish or Italian Bibles, and virtually none in Latin Bibles or Bibles printed at Paris. The inference is clear. The history of maps in Bibles is part of the history of the Reformation. Bibles that contain maps are overwhelmingly Protestant editions* (tradução nossa).

Figura 1 - Mapa dos arredores de Jerusalém e da Jerusalém Moderna



Fonte: Robert Moreton, *Mappas biblicos com breves observações e indice dos nomes geographicos*. Lisboa: Livraria Evangélica, 1912. Reprodução fotográfica a partir do original.

Como qualquer produção humana, a cartografia encontra-se estritamente condicionada às visões de seu tempo, aos princípios de verdade e aos parâmetros ideológicos que regem as relações de dominância e poder de uma determinada sociedade. A produção de mapas é, como sempre foi, uma construção consciente e intencional, um instrumento de afirmação e legitimação, dotado de discursos, intenções e interesses próprios. Durante o regime soviético, por exemplo, Ernst Friedrich Schumacher relembra que os mapas das cidades não incluíam as igrejas ou quaisquer monumentos de caráter religioso, pois, para os cartógrafos soviéticos, não importava necessariamente a realidade de suas representações cartográficas, mas sim a ênfase ideológica de um Estado radicalmente contrário a essas expressões⁸.

Ainda hoje, ademais dos expressivos avanços tecnológicos evidenciados nas últimas décadas, é possível observarmos a latente carga de intencionalidade presente em nossas *imagens do mundo* que, em muitos casos, mais se assemelham com um grande catálogo comercial. Os locais sagrados, outrora exaltados pela cartografia medieval, hoje cedem espaço a hotéis, restaurantes e centros comerciais que nos saltam aos olhos,

⁸ PRON, P. *¿Por qué nos obsesionan los mapas en la era del GPS?* - publicado no portal argentino El País, em 24/10/2015. Disponível em: <http://cultura.elpais.com/cultura/2015/10/22/actualidad/1445513706_639094.html>. Acesso em: 23 dez. 2016.

ressaltando os princípios e direcionamentos que, contemporaneamente, regem as sociedades pós-modernas (Figura 2)⁹.

Figura 2 – Detalhamento da região central de Jerusalém



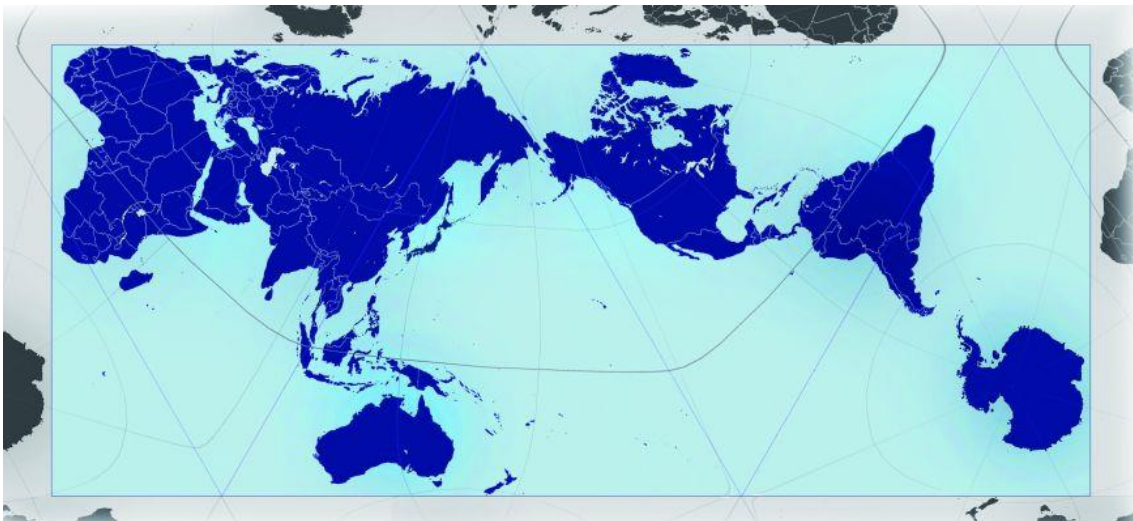
Fonte: Extraída e adaptada de: <www.google.com.br/maps/>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Da tradicional tripartição da *orbis terrarum* medieval ao hiper-realismo de nossos tempos, compreende-se que essas parcialidades derivam, em grande parte, dos consistentes regimes de verdades e crenças postuladas por cada sociedade, fazendo com que seus discursos específicos estejam impregnados nas subjetividades próprias de suas imagens do mundo. Recentemente, os portais de notícia de todo o mundo exaltaram a criação premiada do arquiteto japonês Hajime Narukawa que, por intermédio de um aplicativo denominado AutoGraph, pôde representar “o mundo como ele realmente é”,

⁹ Note que o mapa apresentado recorre a uma linguagem específica de formas e símbolos que assinalam e caracterizam os locais e estabelecimentos que são representados cartograficamente. Para J. H. Andrews, a associação de símbolos e imagens comumente utilizada pela cartografia contemporânea faz com que ela se assemelhe aos domínios da linguagem, “embora a função gramatical das palavras nos mapas possa ser diferente de sua função em sentenças verbais. De outra maneira, a equivalência mais clara a uma palavra é um ponto de referência cartográfica, como uma cruz que representa uma igreja. Estes símbolos relembram os nomes comuns da linguagem verbal”. ANDREWS, J. H. Maps and language: a metaphor extended. *Cartographica*, v. 27, n. 1, (1990), p. 3.

demonstrando “com precisão a proporção real entre os países e continentes”¹⁰ (Figura 3). A invenção de Narukawa põe em cheque as, agora antigas, representações cartográficas que costumávamos aprender na escola e encontrar nos livros didáticos. Colocadas em perspectiva, essas transformações epistemológicas e figurativas muito se assemelham com as pretensões de um cartógrafo anônimo do século XV que, ao completar seu planisfério, exalta: “*esta é a verdadeira descrição cosmográfica de acordo com Marino [de Tiro] na qual as narrativas frívolas foram rejeitadas*”¹¹ (Figura 4).

Figura 3 – Mapa-mundi de Hajime Nakamura, 2016



Fonte: Extraída de: <<http://www.japantimes.co.jp/life/2011/07/17/general/the-world-according-to-authagraph/#.WCcYRforI2w>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

¹⁰ Citado e disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2016/11/1829280-criado-por-arquiteto-japones-mapa-mostra-o-mundo-como-realmente-e.shtml?cmpid=facefolha>>. Acesso em: 23 dez. 2016

¹¹ Original: “*Hec est uera cosmographorum cum marino accordata des[crip]cio quorundam frivolis naracionibus rejectis 1457*”. O manuscrito original conserva-se atualmente em Florença, na Biblioteca Nazionale Centrale.

Figura 4 - Planisfério genovês anônimo, 1457



Fonte: New York: Hispanic Society of America, reprodução *fac-símile*, 1912. Disponível on-line em: <<https://www.loc.gov/resource/g3200.ct002087/>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

É imprescindível analisarmos esses testemunhos a partir de seus contextos próprios para compreendermos, para além de suas estruturas formais, os discursos, as intenções, as adições e subtrações que, implícita ou explicitamente, permanecem subscritas em seus traços. Entre elementos reais e construções ficcionais, estes mapas foram capazes de conservar as sutilezas e as subjetividades da ação racional humana em sua contínua interação com o tempo e o espaço. Vemo-nos, assim, diante de “um universo mental, um espaço de representação feito à medida de quem o representa e, por isso, todas as cartografias têm algo de fictício, algo profundamente pessoal que as fazem únicas”¹². Com razão, portanto, Blake Leyerle afirma que “nós fazemos nossa própria geografia da mesma forma que nós fazemos nossa história”¹³.

Apesar de sua aparente simplicidade, estas considerações iniciais nos levaram a refletir acerca dos processos de concepção, percepção e, sobretudo, representação das realidades espaciais ao longo dos tempos. Entretanto, afastando-nos do realismo cartesiano próprio da cartografia moderna e contemporânea, nosso interesse recai sobre uma realidade histórica muito específica: a cartografia medieval. Fomos, então, impelidos a (re)visitar o passado do medievo para compreendermos, a partir de suas próprias

¹² Texto completo disponível em: <<http://www.cronosgea.es/?p=2202>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

¹³ LEYERLE, B. Landscape as Cartography in Early Christian Pilgrimage Narratives. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, n. 1 (Spring, 1996), p. 120 (tradução nossa).

medidas e linguagens, os processos responsáveis pela concepção e consolidação, no Ocidente medieval cristão, de uma nova e peculiar *imagem do mundo*.

Nosso objeto de estudo, entretanto, não se define simplesmente pela análise dos testemunhos legados pela produção cartográfica medieval, mas, sobretudo, pelos discursos e representações construídos em torno de seus espaços sagrados (*loca sancta*). Interessa-nos, pois, compreender de que forma esses espaços eram percebidos e representados no Ocidente medieval cristão. Elementos que evidentemente não se restringem aos limites figurativos e simbólicos dos mapas medievais pois, como bem destacou Jacques Le Goff, elas devem ser entendidas enquanto traduções mentais de uma realidade exterior, estando, portanto, associadas aos processos de percepção e abstração de uma dada realidade¹⁴.

Para tanto, recorrendo à longa duração dos processos históricos, estaremos inicialmente atentos a um *corpus* documental, essencialmente cartográfico, que se estende entre os séculos VIII e XV, momento em que se observa, em meio aos manuscritos medievais, a presença consolidada de nova imagem do mundo, construída, legitimada e sacralizada pela ótica dogmática da cristandade medieval¹⁵. Imagem que transita entre a tradição clássica e os novos horizontes geográficos traçados pelas cartas náuticas e que, ao longo dos séculos, influenciou e foi influenciada por diferentes fontes e tradições.

Nossas investigações fundamentam-se, assim, sobre uma dupla perspectiva analítica que, transpondo os limites materiais de sua produção artística, objetiva uma compreensão mais alargada acerca das realidades históricas e das práticas culturais que compunham o cotidiano daqueles homens e mulheres que pensaram, descreveram, traçaram e, a seu modo, fizeram uso operativo dessas imagens. Muito além de suas estruturas figurativas, essas *imagens do mundo* foram efetivamente capazes de captar e registrar, na sutileza de seus traços, os vivos particularismos de uma dinâmica social infinitamente maior, permeada por verdades, sentidos, sensibilidades e conflitos de uma sociedade estritamente delineada pela complexidade dual do sagrado e do profano.

Acreditamos, entretanto, que muitas das questões relativas ao estudo e à compreensão da cartografia medieval permanecem obscurecidas, ou mesmo mal interpretadas por uma parte significativa da historiografia. Ao nos debruçarmos sobre a

¹⁴ LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 11-2.

¹⁵ Ao todo são conhecidos cerca de 1100 mapas-múndi medievais confeccionados, em diferentes suportes, formatos, tamanhos e contextos, entre os séculos VIII e XV.

literatura existente a esse respeito encontramos, não raras vezes, análises reducionistas e anacrônicas que constantemente negam a importância e os contextos próprios de tais representações em detrimento da descrição puramente física, evolutiva ou positiva do espaço. Assim, o desenvolvimento dessa pesquisa se justifica primordialmente pela necessidade de analisar, sob uma perspectiva ainda pouco explorada pela historiografia, a sociedade, as práticas, os homens e as temporalidades heterogêneas que incidem em suas próprias *imagines mundi*¹⁶.

Entretanto, antes de adentrarmos no universo figurativo dos mapas-múndi medievais, duas questões merecem especial atenção. A primeira delas diz respeito às tradições textuais que, direta ou indiretamente, fundamentaram, deram forma, sentido e legitimidade às produções cartográficas medievais. Trata-se, essencialmente, de excertos bíblicos, textos provenientes da Antiguidade Clássica, da literatura patrística ou mesmo dos relatos registrados por viajantes e peregrinos de diferentes épocas. Seria, portanto, completamente impossível compreendermos os propósitos e as funcionalidades evocadas pela cartografia medieval sem contemplarmos as especificidades destes textos que, muito antes do estabelecimento dos primeiros traçados cartográficos medievais, nos revelam como a geografia e as realidades espaciais eram pensadas, descritas e representadas.

A segunda dessas questões recai sobre os estatutos e os debates concernentes aos processos de produção, legitimação e difusão das imagens no Ocidente cristão. Sendo os mapas medievais uma *imagem do mundo*, é imprescindível analisarmos e compreendermos os discursos e fundamentos que permeiam e regem o vasto universo das representações imagéticas medievais. Imagens que, na Idade Média, transitaram entre idolatria, muitas vezes tomada como heresia, e a máxima exaltação da figura divina. Para tanto, recorrendo à antropologia das imagens e aos métodos próprios da história da arte, sobretudo em sua dimensão cultural, iconológica e semiológica, partiremos da observação, da descrição e do contraste analítico dos manuscritos originalmente elencados em nosso *corpus* documental na tentativa de estabelecer uma correlação entre os conceitos inteligíveis e as formas visíveis que essas representações do tempo e do espaço assumem em cada caso específico.

¹⁶ Interessante salientar que, na Idade Média, o termo latino *imago mundi* faz particular referência às imagens materiais do mundo adentrando, portanto, nos domínios da *imago* medieval e diferenciando-se – ainda que sem oposição – aos domínios da *imaginatio* medieval, isto é, ao campo das imagens mentais. Ainda que distintas, estas duas dimensões são complementares e não podem ser separadas, pois comprometeriam significativamente o entendimento das formas, dos sentidos e das simbologias das imagens medievais.

Pela complexidade das fontes, referências e tradições que incidiram sobre os direcionamentos dessa pesquisa, optamos por evocar, no título de nossa obra, o conceito de *representação*, pois ele abarca formas, sentidos e significados que evidentemente perpassam o campo das representações figurativas. Ainda que nosso interesse primordial se concentre nos testemunhos legados pela produção cartográfica medieval, não poderíamos deixar de contemplar a diversidade das fontes e documentos que, a seu modo, registraram, expressaram e transmitiram as diferentes formas de percepção e representação dos espaços sagrados no Ocidente medieval. Sobretudo porque,

[...] durante a Idade Média, a geografia do mundo poderia ser descrita tanto como um texto quanto como um mapa. Estas duas possibilidades de representação do espaço terrestre têm qualidades distintas e fazem uso de diferentes estratégias para transmitir os conhecimentos geográficos. Enquanto o texto apresenta informações em uma ordem linear, o mapa é um híbrido bidimensional de símbolos textuais e gráficos. Consequentemente, a leitura de um texto ou a compreensão de um mapa requerem métodos diferentes. No entanto, as descrições textuais e os mapas encontram-se estritamente conectados: a maioria dos mapas medievais são partes de manuscritos e, portanto, em estreita relação com os textos¹⁷.

Sob tais perspectivas, compreendemos que a noção de *representação* deixa de estar estritamente vinculada às “imagens que nos remetem em ideia e em memória aos objetos ausentes”¹⁸, definição que, para Roger Chartier, encontra-se enraizada em seu sentido antigo e material¹⁹, para assumir um caráter mais amplo, efetivamente capaz de abarcar a complexidade das infinitas possibilidades suscitadas pela contínua interação que os indivíduos e os grupos humanos estabelecem com o mundo que os cercam. Nesse sentido, como bem destacou Jacques Le Goff, a ideia de representação se estende à quaisquer traduções mentais de uma realidade exterior percebida estando, portanto, ligada aos processos de percepção e abstração de uma dada realidade²⁰.

¹⁷ Original em inglês: “*During the Middle Ages, the geography of the world could be described either as a text or as a map. These two possibilities of representing terrestrial space have different medial qualities and make use of different strategies to convey geographical knowledge: While the text presents information in a linear order, the map is a two-dimensional hybrid of textual and graphical signs. Consequently, reading a text or comprehending a map requires different methods. Nevertheless, geographical texts and maps were closely connected: most medieval maps are parts of manuscripts and therefore in a close relationship with texts*”. SCHÖLLER, B. Transfer of knowledge: Mappae mundi between texts and images. *Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture*, vol. IV, n. 1 (Spring 2013), p. 42-55 (tradução nossa).

¹⁸ CHARTIER, R. Defense et illustration de la notion de représentation. *Working Papers des Sonderforschungsbereiches 640*, n. 2, 2011, p. 5. Disponível em: <<http://edoc.hu-berlin.de/series/sfb-640-papers/2011-2/PDF/2.pdf>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

¹⁹ *Ibid.*, p. 5

²⁰ LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 11-12.

Como pequenos indícios de uma complexa estrutura social, essas representações textuais, iconográficas e simbólicas podem ser igualmente analisadas nos termos de um discurso modelar que, como um espelho, reflete as sensibilidades e as verdades de seus próprios criadores. Dessa forma, passaremos a observar essas imagens como um produto de memória coletiva, guiando-nos por uma semiologia não-iconológica, rompendo a análise estruturalista das imagens para alcançar as subtilezas de seus contextos circundantes, pois diante da imagem estaremos sempre diante do tempo²¹.

Assim sendo, esta investigação surge com o claro intuito de elucidar, aprofundar e complementar algumas questões de fundamental importância para o entendimento das representações cartográficas medievais. Neste ponto, alguns questionamentos de ordem teórico-metodológica tornam-se particularmente mais evidentes e relevantes para nortear os novos horizontes desta pesquisa. Como se constituem e se definem, no seio do cristianismo ocidental, os limites, sentidos e significados destes *loca sancta*? Quais os fatores e tradições incidem e influenciam sobre este complexo processo de construção de uma nova imagem do mundo? Qual o papel e a importância dos mapas-múndi medievais neste contexto? Como podemos captar e compreender historicamente as diferentes formas de compreensão, percepção e representação destes espaços que, no Ocidente medieval cristão, transitam continuamente entre a materialidade de seus limites imanentes e a exaltação de seus simbolismos religiosos?

Norteados por tais questionamentos, passaremos a estabelecer uma comparação sistemática entre representações cartográficas de diferentes períodos e contextos da história do Ocidente medieval cristão, buscando compreender e elucidar as formas e os processos responsáveis pela progressiva consolidação de uma nova concepção de mundo: um mundo fundado por pilares clássicos que passam a ser iluminados e remodelados pela teologia cristã. Mas afinal, em que ponto desta extensa história da cartografia é possível notar a predominância, nos mapas-múndi medievais, da tradição bíblica sobre a tradição clássica? Seria, portanto, mais pertinente falarmos de continuidades, pelas apropriações, ou de rupturas, pelas inovações engendradas? Mas afinal, o que efetivamente caracteriza e distingue a cartografia medieval das demais tradições cartográficas?

Nossas hipóteses iniciais assentam-se fundamentalmente na possibilidade de que a produção cartográfica medieval, diferentemente das tradições que a precederam ou a sucederam, tenha se caracterizado pela presença e, sobretudo, pelo destaque comumente

²¹ DIDI-HUBERMAN, G. *Devant le temps: histoire de l'art et anachronisme des images*. Paris: Minuit, 2000, p. 16.

atribuído a estes *loca sancta* – espaços de culto, peregrinação, orientação e memória do cristianismo. Por outro lado, perpassando o âmbito figurativo, acreditamos igualmente que essas representações tenham exercido um papel de fundamental importância para os processos de consolidação e difusão da doutrina cristã pelo Ocidente cristão, atuando não somente como elementos de contemplação e estudo, mas igualmente como instrumentos de doutrinação, legitimação e defesa da cristandade.

Resta-nos, assim, a convicção de que a amplitude, a complexidade e as incertezas inerentes ao tema proposto justificam a necessidade de abordar e aprofundar, sob uma perspectiva multidisciplinar e trans-histórica, as diferentes formas de compreensão, percepção e representação dos espaços sagrados no Ocidente medieval. Acreditamos que esse considerável alargamento conceitual nos permitirá compreender as formas e os sentidos que compõem, na Idade Média, um mapa-múndi, explorando-os não somente como uma figura do mundo, mas igualmente como um retrato de sua concepção, considerando-os, portanto, como parte fundamental de um contexto de memória artística e do pensamento medieval²². É neste extenso quadro teórico-metodológico que se apresentam as bases e as perspectivas iniciais desta incursão no universo cartográfico medieval. Assim sendo, esperamos, por intermédio das imagens, alcançar e mais uma vez contribuir para a compreensão do universo litúrgico, exegético e teológico que permeava as práticas, os modelos e as representações dos espaços sagrados no Ocidente medieval cristão.

Para tanto, optamos por organizar nossas análises em três momentos distintos. O primeiro deles ocupa-se da compreensão dos processos de apropriação e sacralização dos espaços no Ocidente medieval cristão. Dialogando com diferentes áreas do conhecimento humano, achamos por bem retomar os princípios teóricos que caracterizam, ao longo dos tempos, as formas de compreensão e definição do *sagrado* para, assim, compreendermos como se estabelecem, na Idade Média, os primeiros locais de culto e peregrinação do cristianismo. Mais adiante, em um segundo momento, estaremos particularmente atentos aos processos concernentes à produção das imagens e, sobretudo, das primeiras imagens do mundo no Ocidente medieval cristão. Imagens que se alicerçam sobre diferentes tradições que, a seu modo, dão sentido, coerência e legitimidade às formas de percepção e representação das realidades espaço-temporais. Por fim, nos dedicaremos à tradição dos *loca sancta*, demonstrando, por intermédio de textos e imagens, como estes espaços

²² KLINE, N. *Maps of Medieval Thought: The Hereford Paradigm*. Suffolk: Boydell Press, 2005, p. 14.

sagrados eram pensados, descritos e representados cartograficamente. Esperamos, por fim, que a ampliação dos horizontes teóricos, metodológicos e documentais inicialmente estabelecidos nessa nova etapa da investigação seja capaz de auxiliar na obtenção de novas perspectivas de análise que contemplem, no silêncio de suas representações, os discursos e intenções inerentes a esses importantes expoentes do conhecimento da cultura medieval.

CAPÍTULO 1

A SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO NO OCIDENTE MEDIEVAL CRISTÃO

1.1 A historicidade do sagrado

O conceito de *sagrado* é extremamente amplo e profuso, pois tende a incorporar as especificidades próprias das mais distintas sociedades humanas ao longo dos tempos. Seria impossível, portanto, concebermos a existência de uma ideia única e imutável que se adeque ao caráter amorfo de “fenômenos religiosos complexos, que pressupõem uma longa evolução histórica”²³. Modificando-se no tempo e no espaço, esses fenômenos conheceram as mais diferentes formas de compreensão e representação, fazendo com que, historicamente, o *sagrado* se consolidasse em torno de “um valor de significação indeterminada que, em seu vazio de significação, é suscetível a receber qualquer significado”²⁴.

Por outro lado, embora o sagrado possa ser considerado como um significante vazio, Chidester e Linenthal afirmam que em “seu vazio é preenchido com conteúdo significativo como resultado de estratégias específicas de engajamento simbólico”²⁵, fazendo com que, historicamente, os princípios e significações atribuídos à ideia de sagrado estejam intimamente dependentes das realidades históricas em que eles se inserem pois, como demonstra Mircea Eliade, “o *sagrado* não implica na crença em um deus ou em espíritos, ele é a experiência de uma realidade e uma fonte de consciência de existir no mundo”²⁶.

Exaltados como a única verdade cabível ou execrados como uma forma de irracionalismo e retrocesso, estes conceitos fomentaram práticas e comportamentos que,

²³ ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. Lisboa: Edições ASA, 1992, p. 25.

²⁴ LEVI-STRAUSS, C. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*: précédé d'une introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. xlix.

²⁵ Original em inglês: *Although "the sacred" might be regarded as an empty signifier, a sign that by virtue of its emptiness could mean anything or nothing, its emptiness is filled with meaningful content as a result of specific strategies of symbolic engagement*. CHIDESTER, D.; LINENTHAL, E. Introduction. In: _____. (eds.). *American Sacred Space*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1995, p. 18-19 (tradução nossa).

²⁶ Original em francês: *Le sacré n'implique pas la croyance en dieu, ou en des esprits, c'est l'expérience d'une réalité et la source de la conscience d'exister dans le monde*. ELIADE, M. *La nostalgie des origines*. Paris: Gallimard, 1991, p. 9 (tradução nossa).

entre o fervor devocional e a crítica racionalista, buscaram, a seu modo, compreender e explicar as origens, os sentidos e, em alguns casos, o fim último de todas as coisas. Entre narrativas mitológicas e tratados teológicos, estes conceitos conservam as infinitas possibilidades da percepção humana diante de um elemento que, transcendendo a realidade natural das coisas, é capaz de modular e intervir na dinâmica social, demonstrando, em diferentes momentos, a situação do homem diante do sagrado²⁷.

Diante de tais especificidades, é necessário historicizarmos a própria noção de *sagrado*, recuando no tempo e buscando, em determinados contextos, a influência exercida por ele sobre os processos de formação e consolidação das estruturas mentais de uma dada sociedade. Cabe, assim, ao historiador, o dever de reconstituir a história deste conceito, demonstrando como e quando ele passou de um simples qualitativo (*sagrado*) para se tornar um substantivo (*o sagrado*), fenômeno que, segundo Dominique Iogna-Prat, teria sido empreendido pela metalinguagem científica de princípios do século XX, fazendo com que *o sagrado*, enquanto substantivo, se apresente como um elemento extremamente tardio para a análise e a compreensão de estruturas tão antigas e complexas²⁸. Portanto, como demonstra Carsten Colpe,

[...] cada definição identifica naturalmente o sagrado e o profano de uma maneira diferente. A auto definição é parte daquelas línguas em que documentos religiosos e não-religiosos chegaram até nós; em termos de metodologia, são as mesmas que as linguagens-objeto. A definição que o historiador desenvolveu deve surgir não apenas das categorias da linguagem, mas também das da sociologia moderna, da psicologia, da estética e, possivelmente, de outras disciplinas, categorias empregadas na tentativa de compreender o sagrado e o profano sem recorrer para os conceitos habitualmente traduzidos com sagrado e profano²⁹.

Em cada uma delas conservam-se, para além de seus discursos e intenções específicas, as infinitas possibilidades estabelecidas por um fenômeno que, transcendendo a realidade natural das coisas, é capaz de modular e intervir na dinâmica social dos homens de seu tempo. Nesse sentido, a reflexão crítica acerca da historicidade

²⁷ ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. Lisboa: Edições ASA, 1992, p.26.

²⁸ IOGNA-PRAT, D. Sacré. In: GAUVARD, C.; SIRINELLI, J. F. *Dictionnaire de l'historien*. Paris: PUF, 2015, p. 629.

²⁹ Original em inglês: *Each definition naturally identifies the sacred and the profane in a different way. The self-definition is part of those languages in which religious and nonreligious documents have come down to us; in terms of methodology, these are the same as object languages. The definition the historian developed must arise not only out of the categories of language, but also out of those of modern sociology, psychology, aesthetics, and possibly other disciplines as well, categories employed in an attempt to understand the sacred and the profane without resorting to the concepts one customarily translate with sacred and profane.* COLPE, C. Sacred and the Profane. In: ELIADE, M. (ed.). *The Encyclopedia of religion*, vol. 12. New York: MacMillan, 1987, p. 512 (tradução nossa).

de um conceito implica, necessariamente, compreender as atribuições e significados conferidos à ideia de *sagrado*, como a quaisquer outros conceitos, vinculam-se as especificidades de seu tempo, não sendo, portanto, universais.

No Ocidente medieval cristão, que particularmente nos interessa aqui, a noção de sagrado associava-se, segundo Jean-Claude Schmitt, a três elementos essenciais: *i)* é sagrado aquilo que foi *consagrado* pela presença de algo divino ou pela mediação institucional da Igreja; *ii)* diferentemente da sacralidade difusa, própria do panteísmo antigo, o sagrado cristão encontra-se *concentrado* nos templos, nos espaços e nos homens que se dedicam à vida religiosa; *iii)* por fim o sagrado se constitui enquanto um elemento *hierarquizado* segundo uma escala de valores permanente capaz não somente de distinguir aquilo que é mais ou menos sagrado, mas também de definir a polarização exercida por aquilo que é sagrado³⁰.

Etimologicamente, pela tradição latina, a ideia de *sagrado* nos remete ao adjetivo *sacer* que, em sua própria definição, conserva uma dupla acepção semântica³¹. *Sagrado* designa, assim, não somente tudo aquilo que diz respeito à potencialidade dos deuses ou das coisas divinas, como objetos de culto ou cerimônias religiosas³², mas, igualmente, aqueles espaços, objetos e seres que, por intermédio de rituais e práticas litúrgicas, recebem consagração³³. Em alguns casos, sobretudo àqueles relacionados a tradições pagãs, estes rituais de consagração eram/são acompanhados por atos de *sacrifício* que, por suas raízes etimológicas latinas (*sacer* + *ficium*), podem ser entendidos enquanto práticas ritualísticas que fazem *o sagrado se manifestar*, fazendo com que uma pessoa, um animal, espaço ou objeto transitem da esfera do profano para os domínios de uma realidade distinta – o sagrado.

Essa clara distinção estabelecida entre os limites do sagrado e do profano pode ser particularmente evidenciada no interior da tradição judaica, que contribuiria decisivamente para os processos de constituição e consolidação das estruturas

³⁰ IOGNA-PRAT, Dominique. Sacré. In: GAUVARD, Claude; SIRINELLI, Jean-François. *Dictionnaire de l'historien*. Paris: PUF, 2015, p. 631.

³¹ É evidente que a ideia de sagrado perpassa, e muito, a tradição latina, diante daquilo que particularmente nos interessa no presente estudo, isto é, as formas de percepção e representação dos espaços sagrados no Ocidente medieval cristão. Nesse sentido, estudos e leituras complementares podem ser encontrados em ELIADE, M. (ed.). *The Encyclopaedia of Religion*, 16 vols. New York: Macmillan, 1987; YOUNG, D. *Origins of the sacred: the ecstasies of love and war*. New York: HarperPerennial, 1992.

³² ALMEIDA, A. R. (coord.). Dicionário Latim-Português. 4. ed. Porto: Porto, 2012, p. 580.

³³ Convém destacar que, em língua portuguesa, o substantivo *consagração* se estabelece pela junção de *sagrado* com o prefixo *com*, construindo a ideia de que algo ou alguém se aproxima, se cerca de uma dimensão sagrada. Em latim, entretanto, o verbo de primeira conjugação *consacrare* apresenta acepções mais amplas, tais como ordenar, ungir, estabelecer e dedicar.

fundamentais do cristianismo. Nesta, a ideia de sagrado se concentra no adjetivo *qodesh* (קֹדֶשׁ), que faz referência não somente aos elementos consagrados ou dedicados à santidade, mas igualmente àquilo *que é posto a parte*, que se distingue no tempo e no espaço, que contrasta com o comum, o usual e o profano (*chol* – חֹל)³⁴. Interessante notar que, por definição, a ideia de *profano* associava-se originalmente a tudo aquilo que não era sagrado como, por exemplo, uma área externa ao templo (*sacer*). Entretanto, Sarah Hamilton destaca que, ao longo dos tempos, esse conceito passou por profundas modificações estruturais, assumindo novas e peculiares conotações que, não raras vezes, o aproximavam das concepções de diabólico, maligno e impuro³⁵.

Se, no campo da análise semântica, a diferença entre o que *é* sagrado e o que *se torna* sagrado não parece tão significativa, para os estudos associados à história das religiões, estas distinções são de fundamental importância para compreendermos os diferentes processos de sacralização que incidem sobre um determinado espaço ou objeto. É possível, portanto, identificarmos a existência de dois processos distintos que, ao menos no campo teórico, podem ser designados como sacralização intrínseca e sacralização extrínseca. O *sagrado* pode, assim, ser pensado enquanto um elemento natural, próprio de um determinado espaço ou objeto, ou enquanto uma construção social, pensada e desenvolvida a partir da ação racional humana.

No primeiro destes casos, o sagrado, independentemente da ação ou da vontade humana, se revela, se manifesta sobre uma determinada pessoa, espaço ou objeto. Para Mircea Eliade, estas manifestações espontâneas do sagrado podem ser descritas enquanto atos de *hierofania* uma vez que, segundo este:

[...] o homem toma conhecimento do sagrado porque este se *manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se revela*³⁶.

Para o homem religioso, estes fenômenos não definem enquanto uma mera “especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo”³⁷, pois, como estão fora do curso ordinário das coisas, eles “são

³⁴ Interessante notar que, diferentemente de outras tradições, o idioma hebraico apresenta um termo próprio para fazer referência aos templos, santuários e demais locais sagrados: *miqdash* (מִקְדָּשׁ).

³⁵ HAMILTON, S.; SPICER, A. *Defining the holy: sacred space in medieval and early modern Europe*. London: Ashgate, 2006, p. 2.

³⁶ ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 17.

³⁷ *Ibid*, p. 25.

comumente atribuídos a causas extraordinárias, excepcionais”³⁸, divinas. A manifestação do sagrado estabelece, segundo Eliade e Durkheim, uma ruptura de ordem ontológica uma vez que, diante do sagrado:

[...] um objeto qualquer torna-se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica³⁹.

No campo teórico, estas manifestações espontâneas do sagrado podem, por um lado, ser pensadas a partir de seu caráter *intrínseco*, pois são capazes de conferir a determinados espaços e objetos uma natureza distinta, isto é, uma natureza sagrada. Os homens, portanto, “não são livres de *escolher* o terreno sagrado, [pois] não fazem mais do que *procurá-lo* e *descobri-lo* com a ajuda de sinais misteriosos”⁴⁰. É imprescindível, entretanto, nos questionarmos acerca dos motivos que levaram “o homem a ver no mundo dois mundos heterogêneos e incomparáveis, quando nada na experiência sensível parecia sugerir-lhe a ideia de uma dualidade tão radical”⁴¹.

Dualidade que, para muitos teóricos, pode ser compreendida a partir de determinados processos históricos e das estruturas políticas, sociais e culturais que regem uma sociedade, visto que “um espaço sagrado não é meramente descoberto, fundado ou construído, ele é reivindicado, possuído e operado pelo povo segundo seus interesses específicos”⁴². Contrapondo-se as proposições apresentadas por Eliade e Durkheim, o sagrado é essencialmente concebido a partir de uma dimensão humana e histórica, uma vez que, para alguns teóricos, nada é inerentemente sagrado em sua natureza. Tomados enquanto construções sociais e culturais, os espaços e objetos associados às práticas rituais e ao culto do sagrado são, sob tais perspectivas, compreendidos enquanto elementos situacionais e extrínsecos, pois eles não existem natural e independentemente da ação racional humana.

³⁸ DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 9.

³⁹ ELIADE, op. cit., p. 18.

⁴⁰ Ibid., p. 31.

⁴¹ DURKHEIM, op. cit., p. 26.

⁴² Original em inglês: *A sacred space is not merely discovered, or founded, or constructed; it is claimed, owned, and operated by people advancing specific interests*. CHIDESTER, D; LINENTHAL, E. “Introduction”. In: _____. (eds.). *American Sacred Space*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1995, p. 15 (tradução nossa).

Ao nos debruçarmos sobre tais questões é imprescindível considerarmos o caráter dualista de tais fenômenos que, por um lado, se fundamentam a partir de estruturas místicas ou míticas, mas, por outro, revelam os traços de sua natureza histórica, vinculando-se, necessariamente, a uma determinada realidade espaço-temporal. Paul Veyne, ao se dedicar à análise da mitologia grega, sublinhou a necessidade de depurar o mito pela razão, buscando revelar o núcleo histórico subjacente a algumas narrativas mitológicas: “para saber se Minos existiu, primeiramente é preciso decidir se os mitos são apenas relatos vãos ou a história alterada”⁴³.

Para aqueles que creem, o fenômeno religioso não se fundamenta a partir de princípios lógicos ou racionalistas, pois a religiosidade se determina pelo mistério não revelado, por algo que não pode ser conhecido ou acessado de forma direta. Portanto, diferentemente do que presumiram os positivistas do século XIX⁴⁴, Mircea Eliade afirma que o sagrado, e conseqüentemente o pensamento religioso, são elementos próprios da estrutura da consciência humana e não uma etapa na evolução dessa consciência.

É necessário, portanto, estabelecermos um ponto de equilíbrio entre os elementos reais e simbólicos que constituem, dão forma, sentido e coerência aos fenômenos religiosos. Oscilando entre a devoção da crença e a ânsia do conhecimento, estes fenômenos podem ser compreendidos a partir de diferentes regimes de verdade, analisando-os a partir de uma dupla perspectiva analítica: uma histórica, temporal e humana; outra alegórica, atemporal e divina. A valorização de uma em detrimento da outra nos encaminharia para as indesejáveis vias do reducionismo, uma vez que a nós, historiadores, não cabe o exercício do juízo de valor, mas sim o da investigação crítica. A tentativa de racionalização absoluta destes fenômenos, tal como observada em diferentes correntes de pensamento, seria, uma vez mais, incorrer no grave equívoco do anacronismo histórico.

Por mais longínquas e academicistas que estas questões possam parecer, elas são de fundamental importância para compreendermos, nos dias de hoje, a persistência e o expressivo desenvolvimento de práticas devocionais em um tempo pautado primordialmente pela exaltação da ciência e do racionalismo. Para Franz Brüseke,

⁴³ VEYNE, P. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 12.

⁴⁴ Em seu *Discurso sobre o Espírito positivo*, Augusto Comte, um dos grandes expoentes do positivismo francês, estabelece os princípios de uma doutrina que se fundamenta na distinção de três estágios de desenvolvimento da consciência humana: o pensamento mítico (teológico), filosófico (metafísico) e científico que, segundo ele, encontra-se no topo das formas de percepção e compreensão das realidades que nos cercam. COMTE, A. *Discours sur l'esprit positif*. Paris: J. Vrin, 1983.

[...] a técnica moderna coloca o homem em contato com o mundo que faz com que os Deuses fujam. Os Deuses não estão somente mortos, eles foram, segundo a metáfora de Heidegger, afugentados pelo homem moderno. [...] As duas metáforas, a primeira da fuga dos Deuses e a segunda que nos acusa do assassinato de Deus, correspondem àquilo que Weber expressa, de forma menos dramática, na sua tese do desencantamento (*Entzauberung*) do mundo. Este desencantamento é resultado imediato do processo de racionalização e intelectualização, sem o qual a ciência moderna não teria surgido⁴⁵.

No âmbito do pensamento religioso, compreende-se que essas práticas sobrevivem não pela constatação racional e científica de seus princípios, mas, sobretudo, pelo peso de sua tradição, pelo significado histórico adquirido e firmado ao longo dos séculos. Como destaca Émile Durkheim, o sagrado e, por conseguinte, o pensamento religioso, não podem ser interpretados enquanto meras especulações sobre tudo aquilo que escapa à ciência e ao racionalismo⁴⁶. Trata-se, em última instância, de duas esferas de entendimento que incidem sobre uma mesma realidade. Esferas que não se anulam necessariamente, mas que apresentam importantes pontos de divergência e conflito.

Mas afinal, como o historiador, no exercício de seu ofício, pode se aproximar e compreender, histórica e criticamente, esses fenômenos? Tomemos, pois, um caso específico para exemplificarmos estas questões de método.

Em 1239, Luís IX, rei da França, recebeu das mãos de Boudouin II de Courtenay, Imperador Latino de Constantinopla, as relíquias da Paixão de Cristo que foram compradas e trasladadas da capital do Império Bizantino para o Ocidente. Dentre as relíquias estavam um pedaço da Santa Cruz, a lança e a esponja utilizadas pelo soldado romano durante a crucificação de Cristo, uma imagem em tecido da face de Cristo (*mandylion*) e a coroa de espinhos colocada sobre a cabeça de Cristo durante seu flagelo (Figura 5).

⁴⁵ BRÜSEKE, F. O sagrado na modernidade técnica. *Cadernos de pesquisa interdisciplinar em Ciências Humanas*, n. 70 (2005), p. 16.

⁴⁶ DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 7.

Figura 5 - Iluminura do século XIV representando a entrega das relíquias de Cristo à Luís IX da França. *Les Grandes Chroniques de France*, cópia manuscrita de c. 1332-1350



Fonte: London: British Library, Royal 16 G VI, f. 395r (detalhamento). Extraída e adaptada de: <http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=royal_ms_16_g_vi_fs395r>. Acesso em 23 dez. 2016.

As implicações e as transformações históricas resultantes da trasladação das relíquias de Cristo para o Ocidente são extremamente profusas. Por sua evidente importância, as relíquias seriam mantidas em um espaço distinto, construído e sacralizado especialmente para abrigá-las: a Saint-Chapelle, uma das mais importantes e imponentes edificações góticas do Ocidente medieval. Importante notar que este é somente um dos muitos casos envolvendo o comércio e a veneração de relíquias associadas à vida e a paixão de Cristo. Como assinala Jean-Claude Schmitt,

[...] não apenas as da verdadeira cruz (a madeira, os pregos, a santa lança etc), ou das imagens que traziam a impressão de seu corpo e seu rosto (como a Verônica, conservada em São Pedro de Roma), mas fragmentos do corpo criança (o santo Prepúcio, principalmente em Charroux e em Roma), ou gotas do Precioso Sangue (em Bruges ou em Londres, entre outras)⁴⁷.

Relativamente a natureza dessas relíquias, caberia aos cientistas, em suas mais variadas especialidades, o empreendimento de uma série de pesquisas e análises que viessem a comprovar ou a refutar a autenticidade destes objetos, determinando sua datação, os materiais utilizados em sua fabricação e a coerência com o contexto histórico em que estes objetos supostamente se inserem. Aos fiéis, entretanto, que ainda hoje se

⁴⁷ SCHMITT, J. C. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 314.

aglomeram para ver de perto alguns dos mais importantes vestígios da vida de Cristo, a espiritualidade e a devoção gestada por estas relíquias perpassa, e muito, os domínios da crítica racional e científica.

Entre estes universos de visões conflitantes, cabe ao historiador a compreensão histórica das práticas, dos ritos e das representações que se estabelecem a partir destes objetos tidos como sagrados. Este talvez seja o ponto de equilíbrio metodológico que almejamos:

[...] alguns afirmam que elas são autênticas; outros se esforçam para demonstrar que elas eram falsas [...]. Havia, efetivamente, muitos casos nos quais se pode detectar ou suspeitar, se não for uma farsa, pelo menos uma construção tardia, *a posteriori*. Mas, hoje nós saímos destas controvérsias. E isto por duas razões: de uma parte, no catolicismo, as relíquias ainda são veneradas, mas não ocupam um ponto central para o debate em grande parte imparcial; de outra parte, os historiadores constataram que as relíquias têm desempenhado um papel fundamental não somente na história do cristianismo, mas na história das sociedades ocidentais e orientais⁴⁸.

Verdadeiras ou falsas, o certo é que, durante toda a Idade Média, a presença e a veneração de relíquias sagradas associadas à vida dos santos, apóstolos, mártires e, sobretudo, de Cristo, se constituiu, em inúmeras regiões, como um elemento de fundamental importância para a legitimação dos poderes reais e eclesiásticos. As relíquias foram, antes de mais, um símbolo de sacralidade e poder, capazes de impulsionar práticas, discursos e verdades que incidiram não somente sobre a devoção e a espiritualidade popular, mas igualmente, sobre os padrões figurativos da imagem de Cristo. A esse respeito, Andre Vauchez, assinala que:

[...] na Idade Média, o Cristo crucificado não foi caracterizado pela coroa de espinhos, mas por uma simples auréola, segundo o modelo bizantino, dominante mesmo no Ocidente. Hoje, a representação do Cristo na cruz, cingido pela coroa de espinhos, nos parece banal, pois, nas épocas moderna e contemporânea, esse modelo triunfa com tanta força que ele quase não deixou espaço para outros modelos. Mas, por volta de 1240, ele ainda era quase desconhecido. Se os historiadores da arte não concedem grande atenção à radical transformação iconográfica produzida pela transladação da coroa de espinhos para a França, é porque ela é produto de um período de evolução da sensibilidade religiosa que conduziu a um sucesso generalizado da temática da

⁴⁸ Original em francês: “*Les uns affirmant qu’elles étaient authentiques; les autres s’efforçant de démontrer qu’elles étaient fausses, et y parvenant assez souvent. Il y eut, effectivement, de nombreux cas dans lesquels on put détecter ou supposer, sinon une supercherie, du moins une construction tardive, à posteriori. Mais, aujourd’hui, on est sorti de ces polémiques. Et ceci pour deux raisons: d’une part, dans le catholicisme, les reliques sont toujours vénérées mais n’occupent plus une place centrale donc le débat s’est largement dépassionné; d’autre part, les historiens constatent que les reliques ont joué un rôle fondamental non seulement dans l’histoire de la chrétienté mais dans l’histoire des sociétés occidentales et orientales*”. Excerto extraído e disponível em: <<http://www.canalacademie.com/ida8080-Saint-Louis-et-la-couronne-d-epines-Histoire-d-une-relique-a-la-Sainte-Chapelle-avec-Andre-Vauchez.html>>. Acesso em: 23 dez. 2016 (tradução nossa).

Paixão e da humanidade de Cristo. Em meados do século XIII, o modelo do Cristo-triunfante, dominante nos séculos precedentes, é substituído pelo modelo do Cristo em sofrimento, olhos fechados, expressão de dor sobre a coroa de espinhos, às vezes seguida por lágrimas de sangue⁴⁹.

Diante de tais constatações, resta aos historiadores a análise e a compreensão dos fenômenos resultantes destes processos. Isso não significa, em absoluto, desconsiderar a importância da autenticidade documental para desenvolvimento dos estudos históricos, mas sim em considerar que também a historiografia possuiu um espaço para o *falso*, para tudo aquilo que, a seu tempo e por determinados motivos, foi pensado e fabricado para parecer autêntico. Negar isso seria, antes de mais, negar a capacidade de criação humana, de atribuir sentidos e significados, de construir e legitimar a existência de diferentes regimes de verdade.

1.2 O sagrado e o profano: limites e distinções espaciais

Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés, tira as sandálias dos pés porque o lugar em que estás é uma terra santa (Êxodo, 3:5).

Apesar de sua aparente simplicidade, essa breve passagem veterotestamentária nos leva a refletir acerca dos contrastes espaciais historicamente estabelecidos entre os domínios do sagrado e do profano. Simplicidade, pois, aos olhos do homem religioso, esta distinção se revela como um elemento de fácil compreensão, que é incorporada e transmitida pela via da tradição⁵⁰. Diante do sagrado, o homem tende a adotar posturas e

⁴⁹ Original em francês: “*au Moyen-âge, le Christ crucifié n’était pas encore caractérisé par la couronne d’épines, mais par une simple auréole, selon le modèle byzantin, dominant même en Occident. Aujourd’hui, la représentation du Christ en croix, ceint de la couronne d’épines, nous apparaît banale car aux époques modernes et contemporaines, ce modèle triompha des autres avec une telle force qu’il ne laissa presque aucun espace aux autres modèles. Mais vers 1240, il était encore presque inconnu. Si les historiens de l’art n’accordèrent pas grande attention au changement radical iconographique produit par la translation en France de la couronne d’épines, c’est parce qu’il s’est produit dans une période d’évolution de la sensibilité religieuse qui conduisit à un succès généralisé de la thématique de la Passion et de l’humanité du Christ. Au milieu du XIII^e siècle, au modèle du Christ-triomphe, dominant dans les siècles précédents, on substitua celui du Christ-souffrant, yeux fermés, expression douloureuse sous la couronne d’épines, parfois larmes de sang*”. Excerto extraído e disponível em: <<http://www.canalacademie.com/ida8080-Saint-Louis-et-la-couronne-d-epines-Histoire-d-une-relique-a-la-Sainte-Chapelle-avec-Andre-Vauchez.html>>. Acesso em: 23 dez. 2016 (tradução nossa).

⁵⁰ Segundo Gérard Lenclud, “a noção de tradição evoca a ideia de certo tipo de transmissão [...]. O que a caracteriza não é apenas o fato de ter sido transmitida, mas o meio pelo qual foi transmitida. Além do mais, como se sabe, o termo “tradição” vem do latim *traditio*, que designa não uma coisa transmitida, mas o ato

comportamentos que claramente se distinguem de sua ação ordinária no mundo profano. Locais de culto, memória, peregrinação e de comunicação com o divino, estes espaços são capazes de evocar, nos limites temporais do mundo físico, sentidos e simbolismos que perpassam as sensibilidades imediatas da experiência terrena⁵¹.

No âmbito do pensamento religioso, as formas de percepção e compreensão dos espaços sagrados e profanos fundamentam-se a partir de estruturas rigorosamente hierarquizadas, que remarcam a heterogeneidade absoluta de suas partes⁵². Para Mircea Eliade, essa oposição dialética se processa em um nível ontológico: “há um espaço sagrado, por consequência, forte e significativo, e há outros espaços não sagrados, [...] sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos”⁵³. Transcendendo a simples percepção sensitiva do mundo físico, estes espaços alcançam, para o homem religioso, uma nova e singular essência⁵⁴, aguçando sentidos, percepções e simbolismos que os distinguem da simples experiência profana do mundo material. Como demonstrado anteriormente,

[...] a divergência entre uma definição substancial e situacional [intrínseca e extrínseca] do sagrado é talvez mais evidente na análise do espaço sagrado. Mircea Eliade sustentou que o sagrado irrompe, se manifesta ou aparece em certos lugares, fazendo com que eles se tornassem centros poderosos de mundos significativos. Ao contrário, Jonathan Z. Smith mostrou como o lugar é sacralizado como resultado do trabalho cultural do ritual, em situações históricas específicas, envolvendo o trabalho duro de atenção, memória, design, construção e controle de lugar. Não apenas uma oposição entre as perspectivas de “insider” e “outsider”, este embate entre abordagens substanciais e situacionais de definição e análise representa um contraste entre o que poderia ser chamado de poética e política de ritmo sagrado⁵⁵.

de transmitir”. LENCLUD, G. “A tradição não é mais o que era... Sobre as noções de tradição e de sociedade tradicional em etnologia”. *Revista História, histórias*, n. 1, 2013, p. 151-152.

⁵¹ A esse respeito, Jean-Claude Schmitt remarca que, no latim medieval, o vocábulo *locus* se identifica com um conteúdo concreto que, por sua vez, atribui sentidos e significados a esses espaços. SCHMITT, J. C. *La représentation de l'espace et l'espace des images au Moyen Âge*. Genève: Haute École d'Art et de Design, 2011, p. 14.

⁵² DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 21-22.

⁵³ ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 17.

⁵⁴ *Ibid*, p. 58.

⁵⁵ Original em inglês: “The divergence between a substantial and situational definition of the sacred is perhaps most evident in the analysis of sacred space. Mircea Eliade held that the sacred irrupted, manifested, or appeared in certain places, causing them to become powerful centers of meaningful worlds. On the contrary, Jonathan Z. Smith has shown how place is sacralized as the result of the cultural labor of ritual, in specific historical situations, involving the hard work of attention, memory, design, construction, and control of place. Not merely an opposition between “insider” and “outsider” perspectives, this clash between substantial and situational approaches to definition and analysis represents a contrast between what might be called the poetics and the politics of sacred pace”. CHIDESTER, D.; LINENTHAL, E. *American Sacred Space*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1995, p. 6 (tradução nossa).

Diante de tais especificidades, é possível pensarmos essa dualidade espacial sob uma dupla perspectiva analítica: uma objetiva, imediata e sensitiva; outra subjetiva e intimamente dependente dos códigos mentais, das lógicas culturais e das práticas sociais de cada civilização. Para Carsten Colpe, as relações e os contrastes estabelecidos entre o sagrado e o profano podem ser entendidos tanto em seu “aspecto abstrato, como uma exclusão mútua de esferas de realidade, ou cognitivamente, como um caminho de distinção entre dois aspectos de uma mesma realidade”⁵⁶. Pois, se por um lado, a estruturação simbólica destes espaços sinaliza, em algumas sociedades, a clara justaposição entre o macro e o microcosmo, organizando categoricamente o mundo, por outro, estes espaços confrontam-se a partir de fronteiras extremamente tênues, incidindo diretamente sobre as formas de organização dos espaços e jurisdições sociais.

Portanto, diferentemente da sacralidade atribuída aos homens e mulheres que se devotam aos ditames das leis divina⁵⁷, o espaço, enquanto elemento inanimado, é um simples agente passivo, que, pela ação racional ou inconsciente do homem, assume sentidos e significados extremamente variáveis ao longo dos tempos. Os locais de culto dos antigos povos pagãos, por exemplo, certamente não assumirão, para os cristãos, uma mesma feição, uma mesma sacralidade. No entanto, consagrados pela presença da cruz e pela prática litúrgica, estes espaços e templos passariam a assimilar novos sentidos e significados, que os tiravam da desordem do espaço pagão e os colocavam sobre os domínios da cristandade: “a terra recentemente descoberta era ‘renovada’, ‘recriada’ pela cruz”⁵⁸.

Numa perspectiva teórica, a confrontação entre tradições e sacralidades distintas se estabelece, segundo Chidester e Linenthal, a partir de estratégias de apropriação, exclusão, inversão ou hibridização, fazendo com que um determinado templo ou espaço possa assumir diferentes sentidos e funcionalidades que oscilavam consoante aos

⁵⁶ Original em inglês: *The relationship between the sacred and the profane can be understood either abstractly, as a mutual exclusion of spheres of reality, or cognitively, as a way of distinguishing between two aspects of that reality.* COLPE, C. Sacred and the Profane. In: ELIADE, M. (ed.). *The Encyclopedia of religion*, vol. 12. New York: MacMillan Publishing, 1987, p. 511 (tradução nossa).

⁵⁷ DELEHAYE, H. *Sanctus: essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1927, p. 28.

⁵⁸ ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013, p. 35. Recordemos, a título de exemplo, dos rituais de consagração dos territórios indígenas empreendidos, pela Igreja Católica, no contexto da descoberta e da conquista da América a partir de finais do século XV. Em 6 de janeiro de 1494, celebrava-se, na ilha de Santo Domingo, o primeiro ritual eucarístico em solo americano. Em território brasileiro, a primeira missa seria celebrada em 26 de abril de 1500 pelo Padre Henrique de Coimbra e, segundo consta no relato de Pero Vaz de Caminha, foi acompanhada de perto por um grupo de nativos que observavam com receio e curiosidade tudo o que acontecia ali. A sacralização destes territórios precedia, assim, sua conquista militar.

direcionamentos políticos e sociais de seu tempo⁵⁹. De tal modo que, um espaço sagrado não pode “ser entendido nos termos do espaço sem si, mas sim no contexto das práticas sociais das comunidades que o veneram e das identidades geradas por estas práticas”⁶⁰.

Tomemos, a título de exemplo, as confrontações estabelecidas, ao largo de grande parte da Idade Média, entre as comunidades cristãs e mulçumanas. Confrontações que, ademais de seu caráter bélico e militar, incidia, evidentemente, sobre a dimensão social e política de seus templos religiosos – locais de culto e devoção que, não raras vezes, tornaram-se instrumentos de dominação e afirmação de uma sociedade sobre outra. Para Gerard van der Leeuw, em seu clássico estudo sobre a fenomenologia da religião⁶¹, estes processos podem ser entendidos a partir das *políticas de posição*, que remarcam os conflitos e as disputas territoriais comumente estabelecidos entre povos e sacralidades distintas.

Ao sul do território espanhol, por exemplo, os traços dessas confrontações podem ser claramente evidenciados nas estruturas remanescentes da mesquita de Córdoba, monumento que atualmente abriga duas grandes estruturas arquitetônicas distintas, que nos remetem a tradições, temporalidades e sacralidades diferenciadas. A primeira delas data de finais do século VIII, quando, sob a égide do califado omíada de Abderramán I, se estabelece, sobre a planta da antiga basílica visigótica de San Vicente, a construção de uma grande mesquita. Estrutura que, apesar das intervenções e ampliações instituídas nos séculos seguintes, manteria sua essência praticamente inalterada até a primeira metade do século XIII, momento em que Fernando III de Castela, ao tomar a cidade, ordena que o templo seja consagrado e que seja erguida, sobre as bases da mesquita, uma grande catedral cristã⁶². O simbolismo e os significados políticos e religiosos dessa sobreposição arquitetônica são extremamente expressivos, pois ressaltam, numa perspectiva simbólica, a vitória da cristandade sobre o islã.

⁵⁹ De acordo com as acepções de Chidester e Linenthal, “a apropriação e a exclusão são duas estratégias usadas com frequência nas tentativas de dominar o espaço sagrado promovendo interesses especiais de poder ou pureza. Nas estratégias de apropriação, o poder é afirmado nas reivindicações de propriedade legítima e autêntica. As estratégias de exclusão muitas vezes reforçam essas afirmações em nome da pureza. Significativamente, a dinâmica de ambas as estratégias para dominar o espaço sagrado é mais claramente sugerida por suas oposições - um espaço é sagrado se ele está em risco de ser roubado, sagrado se pode ser contaminado”. CHIDESTER, D.; LINENTHAL, E. *American Sacred Space*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1995, p. 19.

⁶⁰ KONG, L. Mapping ‘new’ geographies of religion: politics and poetics in modernity. *Progress in Human Geography*, vol. 25, n. 2 (2001), p. 214.

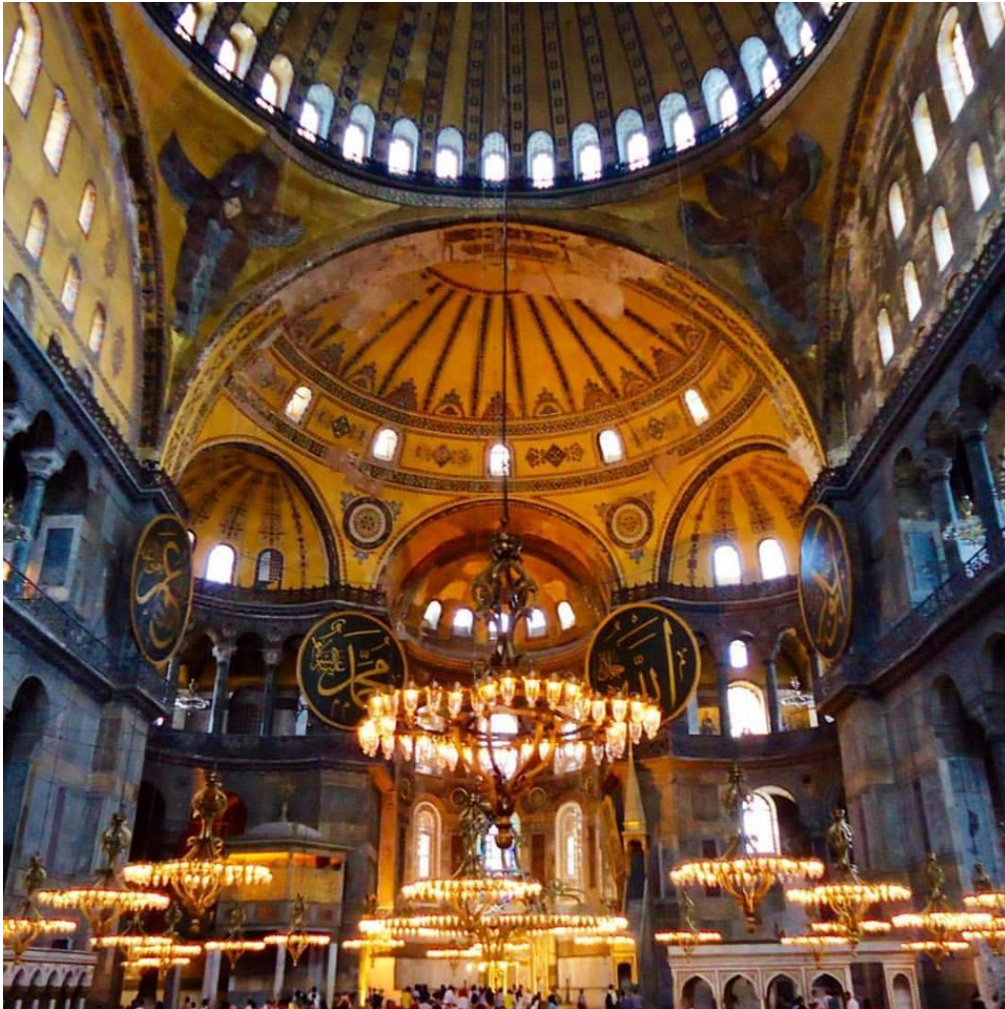
⁶¹ VAN DER LEEUW, G. *Le religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion*, tradução de Jacques Marty. Paris: Payot, 1955.

⁶² A consagração da catedral foi realizada em 30 de junho de 1236, por Juan de Soria, bispo de Osma.

Fenômeno semelhante a esse pode ser evidenciado na basílica bizantina de Santa Sofia, em Istambul. Reconstruída na primeira metade do século VI⁶³, entre os anos de 532 e 537, pelo imperador Justiniano I, essa suntuosa edificação serviu, durante séculos, como catedral da cidade de Constantinopla, centro do grande império de Bizâncio. Sua imponente arquitetura, entretanto, não passaria ao largo dos intensos processos de confrontação territorial e política que constantemente se abateram sobre ela na região do Bósforo. Em 1453, com a conquista de Constantinopla pelos otomanos, a catedral foi transformada em mesquita e, tal como fizeram os cristãos de Córdoba, iniciou-se um extenso processo de adequação de suas estruturas e representações à nova sacralidade que ali se impunha. Sob a égide mulçumana, as antigas pinturas e mosaicos bizantinos foram sendo sobrepostos por grandes painéis que expunham e exaltavam partes do alcorão (Figura 6). Séculos mais tarde, na década de 1930, com efetiva consolidação do sistema republicano de Atatürk, o edifício seria secularizado e transformado em museu, conservando e expondo, por intermédio de formas, símbolos e imagens, a memória dos conflitos políticos e religiosos que ali tiveram lugar.

⁶³ A basílica de Santa Sofia apresenta, historicamente, três edificações distintas sendo que, a primeira delas, data do século IV quando, sob o reinado de Constâncio II, filho de Constantino, o Grande, foi edificada a Grande Igreja de Constantinopla (*Megale Ekklesia*). A designação *Santa Sofía* (*Ἁγία Σοφία*), foi atribuída posteriormente e, diferentemente do que se possa conjecturar em um primeiro momento, faz referência não a uma santa, mas sim à *sagrada sabedoria* (sofia) de Deus.

Figura 6 - Detalhamento do altar central e dos painéis muçulmanos colocadas no interior da Basílica de Santa Sofia, em Istambul



Fonte: Reprodução fotográfica. Arquivo pessoal, 2012.

É imprescindível, portanto, não perdermos de vista o caráter temporal estabelecido por estes processos pois, longe de constituírem-se enquanto elementos absolutos e universais, estes espaços – ora sagrados, ora profanos – mantiveram-se estritamente dependentes das nuances, das verdades e das vontades políticas dos homens de seu tempo. Por outro lado, ademais dos recorrentes processos de sacralização, apropriação, modificação e mesmo de secularização, estes espaços se consolidam em torno de um verdadeiro imaginário coletivo fazendo com que estes *loca sancta*, de modo persistente no tempo, sejam utilizados pelos homens, em suas práticas religiosas de tal modo que se tornam referências simbólicas para uma dada comunidade ou grupo⁶⁴.

Numa perspectiva histórica, essas expressões *invisíveis* e comumente negligenciadas por uma parcela significativa da historiografia contemporânea,

⁶⁴ SANTOS, M. G. L. *Espiritualidade e território*: estudo geográfico de Fátima. Tese doutoral apresentada à Universidade de Coimbra, 2004, p. 81.

estruturam-se enquanto pilares norteadores do pensamento religioso e, portanto, não devem ser perdidos de vista. Esta herança mental, descrita por Eliade como “fosseis vivos” de uma realidade histórica, “se conserva nos mitos, nos símbolos e costumes que, apesar de todo o gênero de degradação, deixam ver ainda claramente o seu sentido original”⁶⁵.

1.3 O sagrado e os primeiros locais de culto do Ocidente cristão

Como demonstramos anteriormente, o vocábulo latino *sacer*, que designa tudo aquilo que é sagrado ou que se relaciona com as coisas divinas, deu origem a uma série de derivações linguísticas tais como *sacrare*, *sacrificare*, *sacramentum*, *sancire*, entre os quais, o verbo *sancire* parece ser “o mais fértil, pois o seu particípio *sanctus* acabaria por caracterizar tudo aquilo que é apropriado ao *sacrum*”⁶⁶. Das definições etimológicas e conceituais à reflexão histórica, a noção de *sanctus* será de fundamental importância para compreendermos o estabelecimento dos primeiros locais de culto do cristianismo.

Durante a Antiguidade Latina, sobretudo nos séculos iniciais da era imperial, o vocábulo *sanctus* era empregado em um sentido extremamente amplo, abrangendo não somente os assuntos concernentes às *res diuinae*, mas, igualmente, os aspectos relativos à organização social e política da *urbe*. Ainda que menos expressiva, a utilização deste termo como qualificativo das prerrogativas inerentes às funções públicas possuía a clara função de exaltar os feitos e a perfeição moral das dignidades políticas romanas⁶⁷.

Com o advento do cristianismo, essa concepção passaria por um profundo processo de ressignificação de seus sentidos primordiais, afastando-se das tradições pagãs e buscando nas Sagradas Escrituras a base e os fundamentos necessários para consolidação de suas novas acepções. Para os primeiros cristãos, influenciados por um dupla tradição, latina e hebraica, a ideia de *sagrado* vinculava-se originalmente às coisas pertencentes a Deus ou mesmo àquelas destinadas a seu serviço⁶⁸. O *sagrado* e, por

⁶⁵ SANTOS, M.G. L. *Espiritualidade e território: estudo geográfico de Fátima*. Tese doutoral apresentada à Universidade de Coimbra, 2004, p. 36.

⁶⁶ COLPE, C. “Sacred and the Profane”. In: ELIADE, M. (ed.). *The Encyclopedia of religion*, vol. 12. New York: MacMillan, 1987. p. 513.

⁶⁷ DELEHAYE, H. *Sanctus: essai sur le culte des saints dans l’Antiquité*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1927, p. 4.

⁶⁸ *Ibid*, p. 24.

consequência, o *sanctus* assumiam, assim, uma feição primitiva, retomando os antigos princípios da *qodesh* hebraica.

A serviço de Deus estariam os homens e as mulheres que se submetiam aos dogmas e aos mandamentos divinos, às festas e celebrações religiosas, às imagens consagradas, aos bens materiais destinados à liturgia, e, evidentemente, aos lugares associados às marcas da presença terrena de Cristo, à ação missionária dos apóstolos, ao suplício dos mártires ou mesmo aos locais onde seus restos mortais foram depositados. O culto aos mártires e santos sedimentava, assim, os pilares fundamentais da expansão e da consolidação territorial da cristandade sobre as terras do Império. Entretanto, foi somente na primeira metade do século IV, com a divulgação do Édito de Milão, que esses lugares passariam a receber suas primeiras edificações, modificando progressivamente a topografia das cidades romanas⁶⁹.

A esse respeito, Paul Binsky, relembra que, de início, os corpos dos mortos, incluindo os dos cristãos, eram deslocados para complexos funerários construídos fora da cidade, separando espacialmente a cidade dos vivos e a cidade dos mortos (*necropolis*)⁷⁰. No entanto, com a progressiva consolidação e aceitação do cristianismo sobre as terras do Império, observou-se, a partir do culto aos santos e mártires da Igreja, o estabelecimento de uma nova experiência diante da morte, uma morte santa. Os mortos passaram, então, a ser admitidos dentro das cidades, recebendo, no interior das igrejas e próximos ao altar, um espaço sacralizado para seu repouso final. A cidade, escrevia Jerônimo, “mudou-se de suas casas, e as pessoas na frente dos templos em ruína, correm para os túmulos dos mártires”⁷¹.

Consagrados pela presença divina ou pela prática litúrgica, estes espaços tornar-se-iam pontos de orientação e referência para toda a cristandade, atraindo pregadores, peregrinos e fiéis de todas as partes da Europa. Para estes, a proximidade com um elemento associado à vida, aos milagres ou aos martírios de um santo parecia remover “a distância entre o fiel e o evento, eliminando a distância temporal entre o tempo do profeta e o tempo presente”⁷². Portanto, como demonstra Maurice Halbwachs:

⁶⁹ A esse respeito, Claire Sotinel assinala que “durante grande parte dos três primeiros séculos do cristianismo, os cristãos não construíam edifícios específicos, se contentando em utilizar casas residenciais adaptadas às necessidades do culto”. SOTINEL, C. Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive. *Revue de l'histoire des religions*, n. 4, 2005, p. 412.

⁷⁰ BINSKI, P. *Medieval death: ritual and representation*. London: The British Museum Press, 2001, p. 11-12.

⁷¹ Original em latim: *Movetur urbs sedibus suis, et inundans populus ante delubra semiruta, currit ad Martyrum tumulos*. São Jerônimo. *Espistolae*. In: MIGNE, J.P. *Patrologiae*, XXII, n. 107, cap. 1, col. 867.

⁷² BRERETON, J. Sacred space. In: ELIADE, M. (ed.). *The Encyclopaedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987, vol. 12, p. 533.

[...] toda a religião tem também sua história, ou antes, há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a acontecimentos geralmente muito distantes no passado, e que aconteceram em lugares determinados. Ora, seria muito difícil evocar o acontecimento se não imaginássemos o lugar que conhecemos, geralmente não porque o vimos, mas porque sabemos que existe, e que poderíamos vê-lo, que em todo o caso, sua existência está garantida através de testemunhas. Por isso que há uma geografia ou uma topografia religiosa. Quando as cruzadas chegaram a Jerusalém e se reapossaram dos lugares santos, não se contentaram em procurar os locais onde a tradição situava os principais acontecimentos narrados nos evangelhos. Localizaram amiúde mais ou menos arbitrariamente alguns detalhes da vida de Cristo ou da primitiva Igreja Cristã, guiando-se por vestígios incertos e mesmo, na ausência de todos vestígios, obedecendo à inspiração do momento. Depois, muitos peregrinos vieram rezar nesses lugares, formaram-se tradições novas, e temos hoje muita dificuldade para distinguir as lembranças dos lugares que remontam aos primeiros séculos da era cristã e tudo o que a imaginação religiosa lhes acrescentou⁷³.

Exaltados como locais especiais, onde a proteção de Deus se manifesta de uma maneira particular⁷⁴, espaços e edificações como estas conferiam ao cristianismo a primeira de suas muitas formas visíveis, alicerçando o estabelecimento de novas formas de concepção e percepção das realidades espaciais. Pontos de orientação e referência para toda a cristandade, estes espaços atraíam pregadores e fiéis das mais diferentes origens dispostos a percorrer os longos e tortuosos caminhos que os aproximassem da vida e dos vestígios dos santos e mártires da Igreja. No século IV, Eunápio de Sárdis, testemunhando as práticas e rituais fúnebres exercidas pelas comunidades cristãs, descreve com espanto:

[...] eles recolheram os ossos e os crânios de criminosos que haviam sido condenados à morte por numerosos crimes, homens que os tribunais da cidade haviam condenado ao castigo os fizeram ser deuses, assombraram seus sepulcros, e acharam que se tornaram melhores pela profanação de seus túmulos. “Mártires” os mortos foram chamados, e “ministros” de um povo, e “embaixadores” dos deuses para levar as orações dos homens⁷⁵ (SÁRDIS, apud BINSKI, 2001, p. 11)

Reside aqui a concepção cristã de *sanctus*. Inexistente em outras tradições religiosas, os *santos* são vistos como “escolhidos de Deus para se manifestar na terra em seu lugar, como um instrumento ou intermediário da vontade divina”⁷⁶. No âmbito

⁷³ HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990, p. 157.

⁷⁴ SOTINEL, C. Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive. *Revue de l'histoire des religions*, n. 4, 2005, p. 430.

⁷⁵ Original em inglês: *They collected the bones and skulls of criminals who had been put to death for numerous crimes, men whom the law courts of the city had condemned to punishment, made them out to be gods, haunted their sepulchres, and thought that they became better by defiling themselves at their graves. 'Martyrs' the dead men were called, and "ministers" of a sort, and 'ambassadors' from the gods to carry men's prayers.*

⁷⁶ LE GOFF, J. *A la recherche du temps sacré*. Paris: Perrin, 2011, p. 39.

espacial, a presença momentânea ou permanente de um elemento ligado à vida, aos milagres ou aos martírios de um santo parece remover “a distância entre o fiel e o evento, eliminando a distância temporal entre o tempo do profeta e o tempo presente”⁷⁷:

[...] subindo ao Monte das Oliveiras, onde antes da Paixão, o Senhor ensinou aos apóstolos, há uma basílica que foi construída por ordem de Constantino. Não muito longe, há uma colina onde o Senhor subiu para rezar e onde apareceram Moisés e Elias, quando ele levou Pedro e João com ele⁷⁸.

Entretanto, ao contrário do que se possa conjecturar em um primeiro momento, essa clara distinção espacial estabelecida entre os limites do sagrado e do profano não é propriamente uma realidade inerente ao cristianismo. Como ressalta Claire Sotinel, estes espaços foram elaborados progressivamente, ao longo da Antiguidade Tardia, convergindo elementos e influências do judaísmo, da concepção romana de sagrado e do próprio desenvolvimento interno do cristianismo antigo⁷⁹. Aliados à contínua expansão territorial da Igreja, estes processos alicerçavam o estabelecimento de novas formas de concepção e percepção das realidades espaciais. Os espaços urbanos passariam, assim, por uma profunda reformulação.

Estes templos e igrejas passavam ser vistos, simbolicamente, como uma extensão da *casa de Deus*, podendo, portanto, ser acessado de forma direta, ainda em vida. Estes espaços convergiam, assim, elementos e práticas associados à vida e à morte das comunidades cristãs: “para os vivos, um lugar de rito, dos sacramentos, de oração, de refúgio solitário em Deus; para os mortos, espaço de alento e agrupamento, de presença da eternidade”⁸⁰. A presença junto a um espaço sagrado, mesmo após a morte, era um elemento de fundamental importância para os cristãos que associavam as possibilidades de salvação de sua alma com a proximidade de seu corpo em um destes espaços. Trata-se, portanto, de uma presença física, real, material, junto a um espaço sagrado que claramente transcende estes limites.

⁷⁷ BRERETON, J. Sacred space. In: ELIADE, M. (ed.). *The Encyclopaedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987, v. 12, p. 533.

⁷⁸ Original em latim: “*Inde ascendis in montem oliveti, ubi dominus ante passionem apostolos docuit. Ibi facta est basilica iussu constantini. Inde non longe est monticulus, ubi dominus ascendit orare et apparuit illic moyses et helias, quando petrum et iohannem se cum duxit*”. Escritor anônimo. “Itinerarium burdigalense”. In: GEYER, Paul (ed.). *Corpus Scriptorum Eccles. Latinorum*, XXXVIII, Itinera hierosolymitana, saeculi IIII-VIII, 1898.

⁷⁹ SOTINEL, C. Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l’Antiquité tardive. *Revue de l’histoire des religions*, n. 4, 2005, p. 432.

⁸⁰ DUPRONT, A. *Du sacré: Croisades et pèlerinages, images et langages*. Paris: Gallimard, 1987, p. 516.

Nesse sentido, é possível distinguirmos dois momentos distintos que remarcam os diferentes processos de apropriação, construção e consolidação dos espaços sagrados do cristianismo. O primeiro deles vincula-se aos primórdios da doutrina cristã, quando se estabeleceram, junto às sepulturas dos santos e mártires da Igreja, os primeiros locais de culto do cristianismo. Disso são exemplos as basílicas de São Pedro e São Paulo em Roma e, evidentemente, a basílica do Santo Sepulcro em Jerusalém. Locais de adoração, devoção e memória, estes espaços conservam, nas palavras de Alphonse Dupront, uma fundamentalmente natureza histórica, pois “o cristianismo, que é a consagração da história da humanidade pela encarnação divina, se impôs sobre todos os locais onde ocorreram a gesta temporal de seu fundador”⁸¹.

Estes *loca sancta* não são, portanto, simplesmente escolhidos pelo homem, pois, pela ação de Cristo, dos santos e mártires, sua sacralidade precede a organização consciente de seus espaços. Sacralidade que inspirava e instigava a espiritualidade daqueles que, em peregrinação, lançavam-se aos longos e tortuosos caminhos que os aproximassem dos locais, da memória e da santidade que repousa sobre o túmulo destes santos e mártires. A esse respeito, Claire Sotinel, assinala que, “o caráter funeral destes santuários ainda mais marcado é o aniversário do testemunho que reúne os fiéis, muitas vezes sob a autoridade do bispo; a construção de locais de culto sobre estes lugares revela uma dupla preocupação de monumentalização do memorial”⁸².

Entretanto, com a progressiva expansão do cristianismo, os templos e igrejas que não se fundavam sobre a cripta de um santo, passavam a ser consagradas mediante a presença de algo divino, que muitas vezes se consistia em partes do corpo de um santo ou em objetos associados à sua vida ou a seus milagres. Este é, por exemplo, o caso de Martinho de Tours, um soldado da cavalaria imperial romana que, no inverno de 337, teria dado um pedaço de sua própria capa a um mendigo que lhe pedira esmola. Segundo relata Sulpício Severo, autor da *Vita Martini*, na noite seguinte ao ocorrido, Cristo teria

⁸¹ Original em francês: *Le christianisme, qui est consécration de l'histoire humaine par l'incarnation divine, l'impose d'abord à tous les lieux où s'est déroulée la geste temporelle de son fondateur. Très vite, ceux-ci seront les loca sancta: la terre en sera dite sainte.* DUPRONT, A. *Du sacré: Croisades et pèlerinages, images et langages.* Paris: Gallimard, 1987, Alphonse, p. 380.

⁸² Original em francês: *Le caractère funéraire de ces sanctuaires est d'autant plus marqué que c'est la célébration anniversaire de la déposition qui rassemble les fidèles, souvent sous l'autorité de l'évêque; la construction de lieux de culte sur de tels lieux relève d'un double souci de monumentalisation du mémorial.* SOTINEL, C. *Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive. Revue de l'histoire des religions*, n. 4, 2005, p. 421.

se revelado a Martinho em um sonho, coberto com o manto que ele havia dado ao mendigo, agradecendo-lhe por tê-lo aquecido no frio⁸³ (Figura 7).

Figura 7 - Inicial historiada com as figuras de São Martinho de Tours e do mendigo



Fonte: Péan Gastineau, *Vie de saint Martin de Tours* (em verso), cópia manuscrita c. 1290-1310. Paris: Bibliothèque Nationale de France, Département des Manuscrits, Français 1043, f. 1 (detalhamento). Extraída e adaptada de: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447180q?rk=214592>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

⁸³ “Em certo período, quando não tinha senão os braços e o simples vestido militar, no meio do inverno, um inverno que se mostrava mais severo do que o normal, de modo que o frio extremo era fatal para muitos, aconteceu de encontrar à porta da cidade de Amiens um homem pobre destituído de roupas. Ele pedia aos que passavam por ele que se compadecessem dele, mas todos passaram sem aviso o infeliz, quando Martin, aquele homem cheio de Deus, reconheceu que um ser a quem os outros não demonstravam piedade era, nesse aspecto, deixado ele. No entanto, o que ele deveria fazer? Ele não tinha nada, exceto o manto em que estava vestido, pois ele já tinha se separado com o resto de suas roupas para fins semelhantes. Tomando, portanto, a espada com a qual estava atado, dividiu o seu manto em duas partes iguais, e deu uma parte ao pobre homem, enquanto ele outra vez vestiu-se com o resto [...]. Na noite seguinte, quando Martinho se resignou a dormir, teve uma visão de Cristo disposta naquela parte de seu manto com a qual vestira o pobre homem. Ele contemplou o Senhor com a maior atenção, e foi dito para possuir como o seu manto que ele tinha dado. Há muito tempo, ouviu Jesus dizer com voz clara à multidão de anjos que estavam em pé: ‘Martinho, que ainda é apenas um catecúmeno, vestiu-me com este manto’”. SULPICIUS SEVERUS, *De vita beati Martini liber unus*, III. SCHAFF, Philip (trad.). *Documenta Catholica Omnia*, De Latinis Scriptoribus, 0360-0420. Disponível on-line em: <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0360-0420,_Sulpicius_Severus,_De_Vita_Beati_Martini_Liber_Unus_\[Schaff\],_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0360-0420,_Sulpicius_Severus,_De_Vita_Beati_Martini_Liber_Unus_[Schaff],_EN.pdf)>. Acesso em 23 dez. 2016.

Convertido ao cristianismo e eleito bispo de Tours, o trabalho missionário e os milagres atribuídos a São Martinho alcançaram ampla repercussão entre os francos e gauleses, levando à conversão de milhares de pagãos. Após sua morte, em 397, Martinho tornou-se o primeiro santo não mártir da Igreja e seus restos e posses foram depositados em Tours, local onde “se edificou uma modesta basílica sobre o corpo do Beato Martinho, na qual ele está sepultado”⁸⁴. Ali, a pequena sala que abrigava um pedaço da milagrosa capa de São Martinho passou a ser chamada de *capela*, termo que até os dias atuais é utilizado para fazer referência a um local que conserva algo sagrado⁸⁵.

No campo das representações figurativas, que particularmente nos interessa nesse estudo, estas práticas muitas vezes se traduzem pela representação das almas dos fiéis, santos e mártires sob os altares das igrejas. No fragmento do Beato de Cirueña, que atualmente conservado no mosteiro de Santo Domingo de Silos⁸⁶, a representação das almas dos mártires é feita logo abaixo do altar, espaço de maior sacralidade dentro do templo (Figura 8). A iluminura em questão apresenta uma referência direta à profecia apocalíptica de João que, em sua visão, testemunhou “uma grande multidão, que ninguém podia contar, de todas as nações, tribos, povos e línguas. Estavam de pé diante do trono e diante do Cordeiro, trajados com vestes brancas e com palmas nas mãos”⁸⁷. Por outro lado, relativamente a seus aspectos iconográficos, Mireille Mentré assinala que:

[...] o altar, na parte alta da imagem, se vê de cara; este mesmo altar, na parte baixa, se vê desde cima; os corpos decapitados dos mártires, na parte superior da ilustração, se veem desde cima; as cabeças dos mártires se colocam completamente em paralelo a página; se vê os pássaros, que simbolizam as almas, de perfil; se colocam, na zona superior, junto ao altar e, na zona inferior, embaixo do altar, se veem algumas coroas votivas desde abaixo; a cabeça do Cristo se vê de frente e em perspectiva de dignidade⁸⁸.

⁸⁴ Original em latim: *Hic aedificavit basilicam parvulam super corpus beati Martini, in qua et ipse sepultus est*. Gregório de Tours, *Libri Historiarum*, 10, XXXI: *Recapitulatio de episcopis Toronicis*. GREGÓRIO de Tours. *Historia Francorum*. GUIZOT, F. (ed. trad.). *Histoire des Francs, par Grégoire de Tours*. Paris: J.-L. Brière, 1823. Disponível on-line em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94600f/>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

⁸⁵ Conta a tradição que, em 496, às vésperas da Batalha de Tolbiac, Clóvis, rei dos Francos, teria jurado junto ao túmulo de São Martinho que, caso saísse vitorioso, converteria a si e a todo seu exército ao cristianismo, religião já professada por sua mulher, Clotilde: “Jesus Cristo, tu que és, segundo Clotilde, o Filho do Deus vivo, socorre-me em minha angústia; se tu me concedes a vitória, creerei em ti e me farei batizar”.

⁸⁶ Silos: Tesoro de la Abadía de Santo Domingo de Silos, frag. 4.

⁸⁷ Apocalipse 7:9.

⁸⁸ Original em espanhol: *El altar, en la alta parte de la imagen, se ve de cara; este mismo altar, en la parte baja, se ve desde arriba; los cuerpos descabezados de los mártires, en la parte superior de la ilustración, se ven desde arriba; las cabezas de los mártires se colocan completamente en paralelo a la página; se ve a los pájaros, que simbolizan las almas, de perfil; se colocan, en la zona superior, junto al altar y vistas de cara, y, en la zona inferior debajo del altar, se ven algunas coronas votivas desde abajo; la cabeza del Cristo se ve de frente y en perspectiva de dignidad*. MENTRÉ, M. *La peinture mozarabe*. Paris: Presses Universitaires de Paris Sorbonne, 1984, p. 156-157 (tradução nossa).

Figura 8 - Beato de Liébana, *Comentário ao Apocalipse*, fragmento de Cirueña, século IX



Fonte: Silos: Tesoro de la Abadía de Santo Domingo de Silos, frag. 4 (detalhamento). Extraída e adaptada de: <<http://www.biblioteca Gonzalodeberceo.com/berceo/azcarate/beatodesilos.jpg>>. Acesso em 23 dez. 2016.

Por outro lado, convém destacar que, entre a materialidade dos espaços físicos e a consolidação de suas formas figurativas, estabelecem-se duas possibilidades de análise distintas. A primeira delas vincula-se à influência estabelecida por estes espaços nos processos de construção e organização dos espaços e jurisdições sociais. Pois, como demonstrou George Duby⁸⁹, estes espaços são dotados de uma dupla essência: uma material, outra simbólica. Enquanto estrutura física, real, as edificações associadas às *res sacrae* fundavam-se enquanto pontos de referência para as comunidades que vivam em

⁸⁹ DUBY, G. *O Tempo das Catedrais: a arte e a sociedade 980-1420*. Lisboa: Estampa, 1978.

torno dela, eram o “núcleo intelectual e moral da aglomeração, o coração da atividade pública e a apoteose do pensamento, do saber e da arte”⁹⁰. Não se trata, portanto, de uma referência exclusivamente espiritual, uma vez que estes espaços consolidar-se-iam, ao longo dos tempos, como pontos de encontro da vida pública, onde questões políticas e econômicas tinham seu espaço.

Todavia, enquanto construções simbólicas, estes espaços concentram, na materialidade de suas formas, os elementos fundamentais da vida religiosa das comunidades que os cercam. O altar, local onde se realizam as práticas rituais, sinaliza o ponto de convergência de toda essa sacralidade, organizando hierarquicamente os espaços a sua volta. Portanto, como relembra Jean-François Buisson, o templo não é somente uma imagem realista do mundo, mas é, sobretudo, uma imagem estrutural que reproduz a estrutura íntima do universo⁹¹.

Assim, seja pela imponência de suas estruturas ou pelo simbolismo de seu significado, estes monumentos representam, simbólica e materialmente, a presença do divino, estruturando e organizando não somente os espaços a seu redor, mas igualmente as práticas e as dinâmicas sociais. Nesse sentido, compreendemos que estes templos e imagens, enquanto construções culturais, atuam como elementos de fundamental importância para os processos de sacralização, consolidação e legitimação dos espaços associados ao culto e à memória do cristianismo. Elementos que, para Alphonse Dupront, “assinalam o esforço consciente de superação da materialidade física e imediata do espaço, conferindo a determinados espaços um estatuto distinto e especial”⁹².

⁹⁰ BUISSON, Jean-François. *Le symbolique des cathédrales: de l'obscurité à la lumière*. Paris: Cabédita, 2013, p. 13.

⁹¹ *Ibid*, p. 15.

⁹² DUPRONT, A. *Du sacré: Croisades et pèlerinages, images et langages*. Paris: Gallimard, 1987, Alphonse p. 515.

CAPÍTULO 2

TEXTOS E IMAGENS DO MUNDO MEDIEVAL

A análise dos processos de estruturação e desenvolvimento das *imagens do mundo* no Ocidente medieval cristão requer, necessariamente, uma compreensão mais alargada acerca dos princípios e fundamentos que regem a própria concepção de *imagem* na Idade Média. Permeada em todos os seus aspectos por um extenso universo de textos, símbolos, formas e representações, a cristandade do Ocidente medieval, ao suplantando as restrições veterotestamentárias e o temor da idolatria⁹³, abriu caminho para o desenvolvimento de uma verdadeira *cultura de imagens* que, em significativa medida, se deve à interpelação de Carlos Magno, rei dos Francos, contra as proposições ortodoxas advogadas no Segundo Concílio de Nicéia, em 787⁹⁴. Escrito por Teodulfo, bispo de Orléans, o *Capitulare de imaginibus*, ou simplesmente *Libri Carolini*⁹⁵, se estabelece, enquanto um

⁹³ Em seu tratado *De Idolatria*, de finais do século II, Tertuliano condenava a veneração de imagens como um crime contra as leis divinas uma vez que, sendo Deus a única verdade suprema, este não poderia aceitar aquilo que é falso. Segundo ele, “quando o diabo introduziu no mundo os artesãos das estátuas, das imagens e de todos os tipos de similitudes, o rude trabalho da catástrofe humana alcançou tanto um nome como um desenvolvimento. A partir de então, cada arte que de alguma forma produza um ícone instantaneamente se torna uma fonte de idolatria. Por isso não faz diferença se um forjador, um escultor ou um bordador teça um ídolo; porque não é uma questão de material, se um ídolo for formado de gesso ou de cores, de pedra ou de bronze, de prata ou de fios. Pois mesmo sem um ídolo a idolatria é cometida, quando o ídolo está lá, não faz diferença de que tipo seja, de que material ou de que forma; para que ninguém pense que apenas possa ser feito um ídolo que está consagrado na forma humana. Para determinar esse ponto, uma interpretação da palavra é necessária. *Eidos* [εἶδος], em grego, significa forma; *eidolos* [εἰδωλός] deriva de seu diminutivo, por um processo equivalente em nossa língua, *aquilo que toma forma*. Toda forma ou em formação, portanto, devem ser chamadas de ídolos. Consequentemente, a idolatria é ‘toda a presença e o serviço sobre cada ídolo’. Assim também, todos os artesãos de um ídolo são culpados de um mesmo crime, a menos que as pessoas que consagraram para si a imagem de um bezerro, e não de um homem, fique aquém de incorrer a culpa da idolatria. Tertuliano, *De idolatria*, III:2-4. In: REIFFERSCHIED, A.; WISSOWA, G. (eds.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XX: Tertulliani Opera Omnia*. Viena, 1890, p. 32.

⁹⁴ *In nomine Domini et Salvatoris nostri Jhesu Christi, incipit opus inlustrissimi et excellentissimi seu spectabilis viri Caroli, nutu Dei regis Francorum, Gallias, Germaniam Italiamque sive harum finitimas provintias, Domino opitulante, regentis, contra Synodum que in partibus Graetiae pro adorandis imaginibus stolidè sive arroganter gesta est*. Tradução: “Em nome de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo. Começa a obra do ilustríssimo e excelentíssimo Carlos, por vontade de Deus, rei dos francos, Gálias, Germânia e Itália e mesmo de suas províncias fronteiriças, governante com o auxílio do Senhor: contra o Sínodo que foi feito estupidamente e arrogantemente, nas regiões da Grécia a favor da adoração de imagens”. Théodulphe d’Orléans, *Capitulare de imaginibus*, f. 1. Disponível on-line em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8455906k>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

⁹⁵ Produzida na segunda metade do século IX, no *scriptorium* da Catedral de Reims, a mais completa entre as três cópias manuscritas do *Capitulare de imaginibus* se conserva atualmente em Paris, na Biblioteca Nacional da França, sob a assinatura Arsenal Ms. 633.

verdadeiro tratado em defesa das imagens (*imago/imagines*) que, neste contexto, opunham-se ao conceito grego de *ícone* (εἰκών).

Capazes de suscitar a devoção, a contemplação e o arrependimento⁹⁶, as imagens, tal como defendidas por Carlos Magno, eram capazes de instruir e doutrinar pelo poder eloquente de seus traços, expondo as verdades, os saberes e as práticas da “religião mais fecunda em imagens que já existiu”⁹⁷. Para Jean-Claude Schmitt,

[...] essas imagens encontram-se no centro da concepção medieval do mundo e do homem, remetendo não somente a objetos figurados, mas também a imagens da linguagem, como metáforas, alegorias, *similitudines*, obras literárias ou de pregação. Elas se referem também a *imaginatio*, as “imagens mentais” da meditação e da memória, dos sonhos e das visões, tão importantes na experiência religiosa do cristianismo [...]. A noção de imagem diz respeito, enfim, à antropologia cristã como um todo⁹⁸.

Nesse sentido, seria impossível compreendermos a complexidade desses processos sem considerarmos as interferências e as relações comumente estabelecidas entre textos e imagens. Relações que são particularmente fecundas no Ocidente medieval, um período em que “a página escrita de um livro era considerada como uma pintura (*pictura*) e, este mesmo verbo (*pingere*), podia designar o ato de traçar as letras ou de se desenhar uma imagem”⁹⁹. Desde o século IV, Jerônimo, ao escrever o prefácio de seu *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum* (c. 388), assinalava que “a corografia da terra da Judeia e as porções distribuídas para as tribos, juntamente com uma representação de Jerusalém e seu templo, serão acompanhadas de uma explicação muito breve”¹⁰⁰ (Figura 9). Note que, ao fazer uso do termo *brevissima expositione picturam*, Jerônimo atém-se exclusivamente às expressões textuais que serão inseridas em sua obra uma vez que, originalmente, esse texto não apresenta quaisquer formas de representação figurativa.

⁹⁶ A esse respeito, Alphonse Dupront afirma que as imagens medievais conservam uma tripla funcionalidade: uma função de representação, uma função simbólica e, em seu mais alto serviço, uma função teofânica, tríade que, segundo ele, se organiza hierarquicamente consoante o nível cultural do utilizador ou da intensidade e do fervor religioso que ele concentra. DUPRONT, A. *Du sacré: Croisades et pèlerinages, images et langages*. Paris: Gallimard, 1987, p. 115.

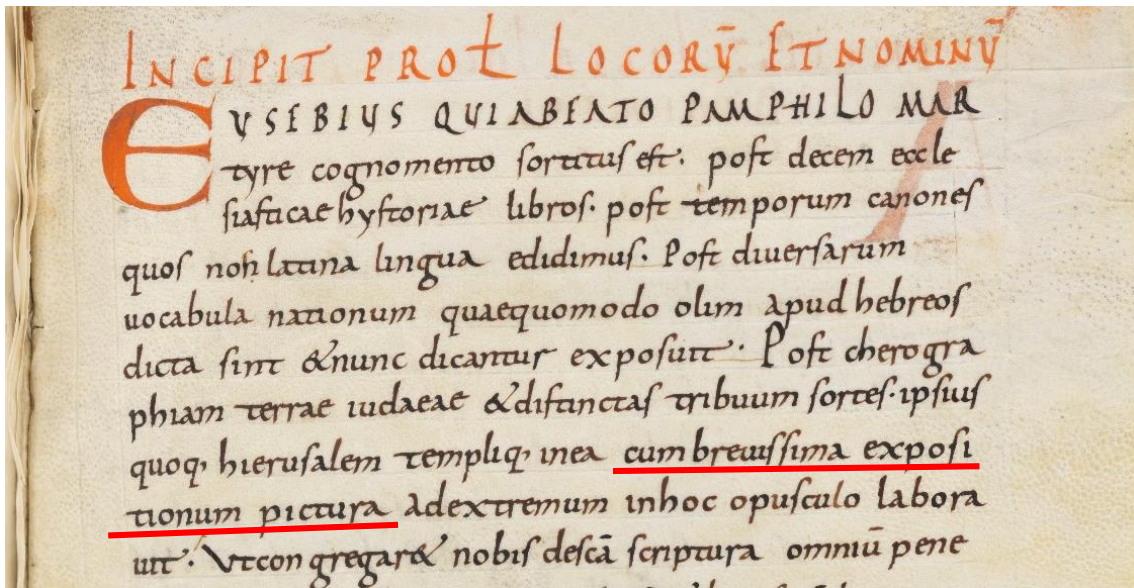
⁹⁷ DIDI-HUBERMAN, G. *Diante da imagem: questão colocada aos fins de uma história da arte* (tradução de Paulo Neves). São Paulo: Editora 34, 2013, p. 37.

⁹⁸ SCHMITT, J.C. Imagens. In: LE GOFF, J. (coord.). *Dicionário temático do Ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2006, v. 1, p. 593.

⁹⁹ BASCHET, J. *L'iconographie médiévale*. Paris: Gallimard, 2008, p. 163.

¹⁰⁰ Original em latim: *Post chorographiam terrae Iudae, et distinctas tribuum sortes, ipsius quoque Ierusalem templique in ea cum brevissima expositione picturam*”. Hieronymus, *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum* (prefácio, tradução nossa).

Figura 9 - São Jerônimo, *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*, cópia manuscrita do século IX



Fonte: Saint Gallen: Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 130, f. 191 (detalhamento). Extraída e adaptada de: <<http://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0130/191>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Diante de tais especificidades, é necessário abordarmos essas questões a partir de perspectivas que contemplem, para além da crítica estruturalista, as implicações históricas resultantes das relações estabelecidas, nesses contextos, entre textos e imagens. Por mais simples que possa parecer, essa equação é extremamente complexa e não se curva a generalizações ou a reducionismos, pois, não raras vezes, “as imagens são acompanhadas de inscrições, assim como as letras do manuscritos, ornamentadas ou historiadas, transformam-se, elas mesmas, em imagens”¹⁰¹. Nesse sentido, Jérôme Baschet aponta para a impossibilidade de uma autonomia plena das imagens, uma vez que, na Idade Média, as linguagens verbais e figurativas, apesar de suas especificidades, apresentavam-se como elementos constitutivos de um mesmo universo social e cognitivo, estabelecendo, em diferentes contextos, uma correlação direta entre estes dois domínios.

A esse respeito, Otto Pächt, relembra que o cristianismo se fundamenta a partir de uma vasta tradição livresca que, desde suas mais remotas origens, tornou possível a codificação e a consolidação de seus princípios e dogmas.

E, mais do que isso, a credibilidade do que é descrito nos livros reside no fato de ser cumprimento daquilo que já estava anunciado, profetizado, pré-configurado no Antigo Testamento. Assim, nada que não tenha sido estipulado

¹⁰¹ BASCHET, J., *L'iconographie médiévale*. Paris: Gallimard, 2008, p. 162.

por escrito, num sentido tanto literal como figurativo, pode ser transmitido imagneticamente¹⁰².

Isso não significa, em absoluto, que as imagens atuem como um mero complemento das expressões textuais, uma vez que, “a passagem entre a abstração verbal e a constituição de uma imagem estabelece os domínios de uma conversão possível entre uma realidade e outra (DIDI-HUBERMAN, 2002, p. 501-502, apud BASCHET, 2008, p. 162). Conversão que, evidentemente, não se processa de forma completa e irrestrita, sem perdas, adições, interpretações e interferências subjetivas, pois, como veremos com maior atenção nas páginas seguintes, em muitos casos, estabelece-se um imponente distanciamento entre o tempo do texto e o tempo das imagens, remetendo-nos a temporalidades e a realidades históricas plenamente diferenciadas.

Apesar de sua comum complementariedade, é importante destacar que esses elementos se fundamentam a partir de princípios e linguagens próprias delineando, a seu modo, o desenvolvimento de diferentes formas de percepção e representação das realidades humanas. Para Gautier-Dalché, entretanto, estas formas “não são contraditórias, nem incompatíveis, nem antinômicas, nem inconciliáveis, pois elas representam duas roupagens diferentes sobre uma mesma realidade”¹⁰³. Entre o passado e a contemporaneidade, o certo é que essas formas textuais e figurativas adquirem, no curso do tempo, uma história própria que muitas vezes a afasta de suas intenções originais e a aproxima de novas e instigantes funcionalidades.

No contexto específico das produções cartográficas medievais, que particularmente nos interessam aqui, as relações estabelecidas entre textos e imagens suscitam igualmente uma série de questões e incertezas geradas, sobretudo, pela escassez ou mesmo pela inexistência de determinados modelos arquetípicos. Ainda assim, dentre os testemunhos remanescentes, é possível verificarmos uma ampla diversidade de expressões que se vinculam diretamente às diferentes formas de concepção, percepção e representação dos espaços, sobretudo porque, durante toda a Idade Média,

[...] a geografia do mundo poderia ser descrita tanto como um texto quanto como um mapa. Estas duas possibilidades de representação do espaço terrestre têm qualidades distintas e fazem uso de diferentes estratégias para transmitir os conhecimentos geográficos. Enquanto o texto apresenta informações em uma ordem linear, o mapa é um híbrido bidimensional de símbolos textuais e

¹⁰² PÄCHT, O. “Questões de método em história da arte”. In: LICHTENSTEIN, J. (dir.). *A pintura: textos essenciais*, v. 8: Descrição e Interpretação. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 149.

¹⁰³ DALCHÉ, P. G. *Geographie et culture: La représentation de l’espace du VIe au XIIe siècle*. Hampshire: Ashgate/Variorum, 1997, p. 703.

gráficos. Consequentemente, a leitura de um texto ou a compreensão de um mapa requerem métodos diferentes. No entanto, as descrições textuais e os mapas encontram-se estritamente conectados: a maioria dos mapas medievais são partes de manuscritos e, portanto, em estreita relação com os textos¹⁰⁴.

Posto isto, no presente momento, nossa preocupação se alicerça na tentativa de reconhecimento dos processos responsáveis pela construção, transmissão e modificação dos sentidos e simbologias que permeiam, em diferentes momentos e contextos históricos, as formas de compreensão, percepção e representação dos espaços no Ocidente medieval cristão. Para tanto, é imprescindível considerarmos as especificidades estabelecidas, nos domínios do pensamento figurativo, “entre as significações evocadas por estas imagens e as situações práticas nas quais elas se inserem”¹⁰⁵.

2.1 O universo simbólico das imagens medievais: usos e funções

“Não nos enganaremos se demonstrarmos as coisas invisíveis por intermédio das visíveis”¹⁰⁶ exclamava o Papa Gregório Magno em meio aos constantes embates teológicos acerca da produção e veneração de imagens sagradas que se propagaram no cerne da Igreja desde os séculos iniciais da Idade Média. Ávido defensor das imagens como um instrumento didático e doutrinário, Gregório acreditava que as imagens eram a leitura daqueles que não sabiam ler, um universo simbólico em que os iletrados poderiam contemplar tudo aquilo que deveriam imitar e seguir. Uma coisa, defende Gregório, “é adorar uma pintura, e outra aprender por uma cena representada em pintura aquilo que se deve adorar”¹⁰⁷. Estampadas nas paredes das igrejas ou nos manuscritos iluminados, estas imagens incitavam a reflexão e

¹⁰⁴ Original em inglês: *During the Middle Ages, the geography of the world could be described either as a text or as a map. These two possibilities of representing terrestrial space have different medial qualities and make use of different strategies to convey geographical knowledge: While the text presents information in a linear order, the map is a two-dimensional hybrid of textual and graphical signs. Consequently, reading a text or comprehending a map requires different methods. Nevertheless, geographical texts and maps were closely connected: most medieval maps are parts of manuscripts and therefore in a close relationship with texts.* SCHÖLLER, B. Transfer of knowledge: Mappae mundi between texts and images. *Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture*, v. IV, n. 1 (Spring 2013), p. 42-55 (tradução nossa).

¹⁰⁵ BASCHET, J. *L'iconographie médiévale*. Paris: Gallimard, 2008, p. 155.

¹⁰⁶ Original em latim: *Ab re non facimus, si per visibilia invisibilia demonstramus.* Gregório Magno, *Epistola ad Serenum Massilensem episcopum*, XI, 13. MIGNE, J-P. *Patrologia Latina*, LXXVII, col. 1128-1130.

¹⁰⁷ Original em latim: *Aliud est enim picturam adorare, aliud picturae historia, quid sit adorandum, addiscere.* *Ibid.*, col. 1128.

a contemplação, fazendo com que todos pudessem ver, compreender e guardar na memória tudo aquilo que somente alguns poucos eram capazes de ler.

Foram necessários, entretanto, cerca de dois séculos para que o nascente cristianismo estabelecesse, ainda nos subterrâneos do grande Império, os primeiros traçados do que viria a ser uma vasta tradição imagética¹⁰⁸. Produção que, contrariando a tradição veterotestamentária¹⁰⁹, vinculou-se aos sensíveis desvios engendrados pela doutrina cristã em seu extenso processo de dispersão e consolidação pelo Ocidente. Eram, inicialmente, pequenas representações pintadas nas paredes das catacumbas romanas, junto às sepulturas dos primeiros cristãos. Imagens que, ademais da simplicidade de seus traços, exaltavam a fé, a devoção e a esperança de salvação, buscando, no Antigo Testamento, os testemunhos da graça, da piedade e da benevolência de Deus, representando e lembrando, por intermédio de imagens, os exemplos de devoção que levaram à salvação de Noé, Daniel, Lázaro ou Jonas. Entre o *Antigo* e o *Novo*, o sagrado e o profano, estabelecia-se, assim, um imponente conflito com profundas ressonâncias na estrutura institucional e dogmática da nascente Igreja. De um lado, a aproximação do cristianismo com a tradição helenística e sua notável valorização do homem e da figura humana; de outro, o peso milenar da tradição judaica e seu imponente traço de iconoclastia¹¹⁰.

Este lento e complexo processo desenvolveu-se de forma bastante conflituosa, sendo preponderantemente marcado pela confrontação e pela conformação da doutrina cristã com as distintas realidades encontradas em solo europeu, notadamente com os ideais do neoplatonismo grego – segundo André Grabar, uma questão de sobrevivência. Sobrevivência que se deveu, entre outros fatores, ao expressivo apelo político-doutrinário de suas primeiras imagens que, por um lado, davam forma, conteúdo e visibilidade à doutrina salvacionista e, por outro, atuavam como meios de comunicação, identificação e resistência dos primeiros cristãos.

Incorporando e apropriando-se de modelos e referências clássicas, símbolos e representações pagãs passaram, então, a ser cristianizadas, assumindo formas, sentidos e

¹⁰⁸ A esse respeito, André Grabar ressalta que “as primeiras imagens cristãs apareceram em algum lugar por volta do ano 200. Isto significa que durante cerca um século e meio os cristãos não fizeram qualquer representação figurativa de caráter religioso. Parece ser quase uma pena, uma vez que a rejeição das imagens – nunca proclamada *expressis verbis* pelos teólogos – nos deixa sem qualquer testemunho arqueológico”. GRABAR, A. *Christian iconography: a study of its origins*. Princeton: Princeton University Press, 1981, p. 7.

¹⁰⁹ “Não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima, nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra. Não te prostrarás diante desses deuses”. Bíblia de Jerusalém, Êxodo, 20:3-5.

¹¹⁰ A esse respeito, cf. notadamente Bíblia de Jerusalém, Êxodo 20:4-5 e Deuteronômio 5:8-9

significados que recorriam, cada vez mais, à teologia neotestamentária, distanciando-as definitivamente dos antigos preceitos de idolatria. Com a consolidação do cristianismo no Ocidente e a progressiva definição de seus textos canônicos, esta proibição passaria a incidir estritamente sobre a veneração de imagens e divindades pagãs¹¹¹, fazendo com que, no seio do próprio cristianismo, a utilização de pequenos traçados imagéticos se tornasse cada vez mais comum e recorrente¹¹²: a abertura que, segundo Jean-Claude Schmitt, possibilitou o desenvolvimento de uma singular e inovadora cultura de imagens¹¹³ que, ao longo dos séculos, passaria a definir as práticas e os discursos de uma sociedade em gestação.

Inseridas em um universo ambivalente, essas imagens passavam a ser contempladas “segundo a ordem do pensamento e não segundo a ordem de uma realidade sensível, incluída em um lugar, um tempo, um espaço único e sintetizado”¹¹⁴, uma vez que, para o homem religioso, o sagrado e o profano distinguiam-se claramente no tempo e no espaço. Para Huizinga, essa postura de fascínio, mistério e adoração suscitada pela manifestação do sagrado levava o homem medieval a deslocar a esfera abstrata de sua realidade sensível em direção a universo figurativo, simbólico e efetivamente capaz de tornar visível o invisível. Há, portanto, “uma necessidade irrestrita de dar forma a tudo o que é sagrado, de dar materialidade às ideias religiosas, de modo que elas sejam impressas no cérebro como uma gravura de traços bem marcados”¹¹⁵.

Assim, da mesma forma que não devemos considerar a imagem medieval como uma simples ilustração do texto escrito, não podemos reduzir suas representações e simbolismos a uma mera imitação da realidade sensível¹¹⁶. De tal modo que as imagens contidas nas paredes das grandes catedrais ou mesmo em pequenos templos e altares transcendem, para estes homens, sua sensibilidade imediata, e evocam, no âmbito do

¹¹¹ Segundo tradição neotestamentária, a proibição sobre a produção e veneração de imagens se restringe os deuses e ídolos pagãos: “e como vos convertestes dos ídolos a Deus, para que servirdes ao Deus vivo e verdadeiro”. Bíblia de Jerusalém, 1 Tessalonicenses 1:9.

¹¹² A esse respeito, Massey Shepherd relembra que pode parecer estranho e arbitrário tratar os desenvolvimentos teológicos e artísticos separadamente. Mas a especulação teológica não afetou os primórdios da arte cristã. O último surgiu dois séculos depois de teólogos terem marcado os limites e questões de seus próprios problemas, muitas vezes com a hostilidade expressa a qualquer retrato artístico de sua fé. A arte cristã desenvolveu sua própria história, seu próprio discurso. SHEPHERD JR, M. *Christology: a central problem of early christian theology and art*. In: WEITZMANN, K. (ed.) *Age of Spirituality: a symposium*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1980, p. 101.

¹¹³ SCHMITT, J. C. *Imagens*. In: LE GOFF, J; SCHIMITT, J.-C. (coord.), *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. 1, 2006, p. 593.

¹¹⁴ MENTRÉ, M. *La peinture mozárabe*. Paris: Presses Universitaires de Paris Sorbonne, 1984, p. 154.

¹¹⁵ HUIZINGA, J. *O outono da Idade Média: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. São Paulo: Cosacnaify, 2010, p. 247.

¹¹⁶ SCHMITT, J. C., op. cit., p. 595.

sagrado, percepções e simbologias que as distinguem da simples experiência profana do mundo material.

Como em diversos aspectos da vida cotidiana, essas imagens encontravam-se estritamente vinculadas à visão doutrinária da teologia cristã que, da Criação à Revelação, direcionava, instruía e nutria as esperanças e expectativas daqueles que passavam a ler nas pedras tudo àquilo que era ilegível nos livros. Entretanto, a compreensão da dimensão didático-doutrinária que emana destes *libri laicorum* requer particular atenção e cautela, sobretudo pelas incoerências e reducionismos comumente atribuídos à produção imagética medieval. “Como as coisas eram simples quando se podia contentar com a crença na definição da imagem cristã como uma *Bíblia dos iletrados*”, exclama Jérôme Baschet que, segundo ele,

[...] esta expressão funcionou, no campo dos estudos da arte medieval, como uma fórmula mágica – tanto que finalmente acabávamos por não perceber seu sentido – e que permitia livrar-se de uma vez da questão das funções das imagens, e às vezes das próprias imagens¹. Tudo estava entendido, graças a Gregório Magno e aos clérigos que lhe faziam eco: a imagem servia para ensinar a história santa àqueles que não podiam ler as Escrituras; ela era a *litteratura laicorum*, um substituto do texto, desvalorizado pelo status subalterno de seus destinatários. A ideia da Bíblia dos iletrados constituiu-se assim em um formidável alibi para certa forma de história da arte, que lhe permitia justificar o primado do texto sobre a imagem e a surpreendente desvalorização de seu objeto, sobre a qual ela foi durante bastante tempo baseada¹¹⁷.

Diante de tais especificidades, é imprescindível considerarmos não somente a complexidade formativa desses símbolos e imagens, mas igualmente a multiplicidade de suas funcionalidades que, ao longo dos tempos, sofreriam significativas modificações. Em linhas gerais, Maria Eurydice de Barros Ribeiro assinala que “a expansão da doutrina cristã, o poder espiritual e seguidamente temporal da Igreja motivaram a necessidade de imagens voltadas inicialmente para a pedagogia da conversão e a doutrinação dos iletrados e, em seguida, para a doutrina salvacionista, que passou a guiar os passos dos cristãos na terra”¹¹⁸.

Essas distinções funcionais, entretanto, já eram pensadas e descritas durante a própria Idade Média. Gregório Magno, por exemplo, chamava a atenção do bispo de Marselha para uma tripla funcionalidade das imagens, afirmando que estas não devem

¹¹⁷ BASCHET, J. Introdução: a imagem-objeto (tradução de Maria Cristina C. L. Pereira). In: SCHMITT, J. C. (ed.). *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*. Paris: Le Léopard d'Or, 1996, p. 7.

¹¹⁸ RIBEIRO, M. E. B. As batalhas de Uccello: o olhar do tempo e da história. *Antíteses*, v. 9, n. 17, jan./jun. 2016, p. 56.

ser adoradas como ícones pagãos, mas também não devem ser destruídas¹¹⁹, pois, além de lembrar os marcos da história sagrada (*visio historiae, visio rei gestae*), suscitavam o arrependimento, a devoção e a esperança dos fiéis e, como vimos, instruíam os iletrados, exaltando a glória e a importância da Igreja como único caminho possível para a salvação de suas almas. Séculos mais tarde, Honório Augustodunensis voltaria a exaltar importância das imagens como um instrumento didático-doutrinário a serviço da instrução, memória e disseminação da história cristã: “por três causas uma pintura deve ser feita: primeiro porque ela é a literatura dos laicos, segundo para ornar propriamente a casa do Senhor, terceiro para que a vida dos ancestrais seja trazida de volta pela memória”¹²⁰.

De extrema profusão teórica, os debates acerca dos usos, funções e sentidos das imagens se estendem até os nossos dias. Contemporaneamente, historiadores e historiadores da arte continuam a buscar formas e conceitos que venham a abarcar, com justiça e coerência, a complexidade constitutiva e funcional destas *imagines* no seio da sociedade ocidental. Disto são exemplos as recentes e notórias obras de Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, Georges Didi-Huberman, Jérôme Baschet, Michel Pastoreau, dentre inúmeros outros que, perpassando a análise estruturalista das imagens, encontraram, no âmbito da antropologia histórica, do simbólico e das práticas sociais, uma nova perspectiva de contemplação e compreensão das funções, valores e significados que estas imagens, sagradas ou profanas, assumiam em seus contextos próprios.

Ainda que breves, essas considerações teóricas serão de fundamental importância para abordarmos e compreendermos um pouco melhor os sentidos e funcionalidades assumidas, nesses contextos, pelas *imagines mundi* medievais – imagens que, tal como os traços fundadores desse universo imagético, tardaram (e muito) a aparecer. No âmbito específico da produção cartográfica medieval, os testemunhos mais antigos datam somente do século VIII, momento em que, estruturado em suas formas e princípios fundamentais, o cristianismo passava a estabelecer os limites reais e imaginários de uma nova concepção de mundo que, transitando entre diferentes tradições e contextos, foi capaz de compilar e representar, em um plano aparentemente único e homogêneo, toda a

¹¹⁹ Segundo o sumo pontífice, “adorar uma imagem é uma coisa, mas aprender através da história de uma imagem o que é para ser adorado é outra”. Gregório Magno, *Epistola ad Serenum Massilensem episcopum*, XI, 13. MIGNE, J-P. *Patrologia Latina*, LXXVII, 1128c.

¹²⁰ Original em latim: *Ob tres autem causas fit pictura: prius quia est laicorum litteratura, secundo ut domus tali decore ornatur, tertio ut priorum vita in memoriam revocetur*. Honório Augustodunense, *Gemma animae*, I, 132, PL CLXXII, S. 586c.

história da humanidade¹²¹. Como veremos a seguir, de simples diagramas esquemáticos a portentosos manuscritos iluminados, essas imagens conservaram em seus traços as impressões e as sutilezas próprias de uma sociedade estritamente delineada pela complexidade dual do sagrado e do profano.

2.2 Do texto clássico à forma mundi medieval

Em seu *Nederlandse Spreekwoorden*¹²², de 1559, Pieter Bruegel, o Velho, apresenta uma das mais instigantes fórmulas de interação entre oralidade, textualidade e imagética, representando, nos limites de um espaço aparentemente homogêneo, um fabuloso conjunto de ilustrações literais de mais de uma centena de provérbios e expressões idiomáticas conhecidas em seu tempo. Permeada por um sentido particularmente crítico e satírico, a fascinante obra deste artista flamengo capta, com singular maestria, as mudanças e os desarranjos de um mundo em transição ressaltando, na insanidade humana, as ações que resultaram na infâmia, desobediência, inversão e desordem da sociedade de outrora. Situado entre o peso secular da tradição e a voracidade destrutiva de uma sociedade em consternação, Bruegel foi capaz de estruturar, em uma única obra, uma complexa estrutura rizomática de tradições e referências orais, textuais, populares e eruditas que interagem natural e mutuamente, estabelecendo uma clara conexão entre as imagens apresentadas e os simbolismos moralizantes dos dizeres que se faziam vivamente presentes em suas realidades circundantes¹²³.

Ao todo, são reconhecidos 118 provérbios – alguns dos quais em uso corrente até os nossos dias – que, na dita cena, servem como fio condutor para uma mirabolante visão de mundo. Nesta gigantesca encenação proverbial, figuras humanas e animais, profanas e sagradas, demoníacas e fantásticas coexistem sem qualquer limitação ou

¹²¹ Interessante notar que em alguns manuscritos medievais, os mapas-múndi são descritos como *imago* ou *historia*, pois figuravam primordialmente em meio às descrições textuais dos limites e partes da Terra ou mesmo em meio a grandes livros de história. Desta forma, como uma *imagem* em um espelho, os mapas refletem o mundo, tornando visível uma realidade que não poderia ser globalmente acessada de maneira direta. DEUS, P. R. Usos, autoria e processo de confecção do mapa-múndi de Hereford, Século XIII. *Revista de História e Estudos Culturais*, v. 3, n. 1, 2006. p. 1-19.

¹²² Berlim, Gemäldegalerie Staatliche Museen.

¹²³ A esse respeito é interessante salientarmos, a título de referência, que o interesse e a apreciação artística de Bruegel pela tradição proverbial não representa, entretanto, um elemento propriamente distinto ou inovador em seu tempo. Antes dele, muitos literatos, a exemplo do humanista holandês Desiderius Erasmus e do escritor francês François Rabelais, já haviam se debruçado sobre os *saberes e dizeres* populares para fundamentarem seus escritos e teorias.

embaraço. Homens do campo exercem pacientemente seus ofícios cotidianos¹²⁴ enquanto, em outro canto, uma garça cortesmente recebe a raposa¹²⁵ para um banquete em pratos vazios¹²⁶. Ao centro, próximo a um homem que alimenta seus porcos com rosas¹²⁷, uma mulher recobre seu marido com um manto azul¹²⁸ no mesmo instante em que, de joelhos, um homem se confessa diante do demônio¹²⁹. O caos, a insanidade e a desordem coletiva triunfam sobre as mais simplórias ações daqueles que vivem nesta pequena vila tardo-medieval. O mundo, em seu sentido literal e figurativo, parece, definitivamente, ter se transformado no oposto daquilo que deveria ser¹³⁰ (Figura 10).

Em meio ao caos organizado pela visão pessimista de Bruegel, deparamo-nos com um elemento iconográfico que nos instiga particular atenção e interesse, pois, ao fazer referência a este “mundo que se vira de cabeça para baixo”, o artista recorre a uma forma de representação extremamente peculiar para seu tempo: uma *orbis* tripartida que, no canto superior esquerdo, é posta em posição invertida.

Expressão maior da degradação e da perdição de um mundo em convulsão, sentimento curiosamente compartilhado por muitos letrados dos séculos XV e XVI¹³¹, a *orbis* de Bruegel se apresenta como uma pequena esfera azul celeste, de coloração bem vívida e chamativa, envolta por uma fina haste dourada, de aparência metálica, que segmenta seu diâmetro em dois pontos, dividindo-a, assim, em três partes desiguais: uma delas tomando metade de seu comprimento e, as demais, estendendo-se, cada qual, a um quarto da esfera. Abaixo dela, perpassando a estrutura de madeira que a sustenta, observa-se, ainda, a inclusão de uma pequena composição ornamentada, de aparência igualmente metálica, em formato de cruz (Figura 11).

¹²⁴ “Enquanto um tosa a ovelha, o outro tosa o porco”.

¹²⁵ “A garça recebe a raposa”, referência às fábulas de Esopo.

¹²⁶ “Para que usar tão bela louça se os pratos estão vazios?”.

¹²⁷ “Lançar rosas aos porcos”. Trata-se, possivelmente, de uma alusão à passagem bíblica descrita em Mateus, 7:6: “Não deis aos cães o que é santo, nem atireis as vossas pérolas aos porcos, para que não as pisem e, voltando-se contra vós, vos estraçalhem”.

¹²⁸ “Ela coloca o manto azul em seu marido”, referência proverbial à traição conjugal.

¹²⁹ “Confessar-se para o Demônio”.

¹³⁰ “O mundo está virado de cabeça para baixo”.

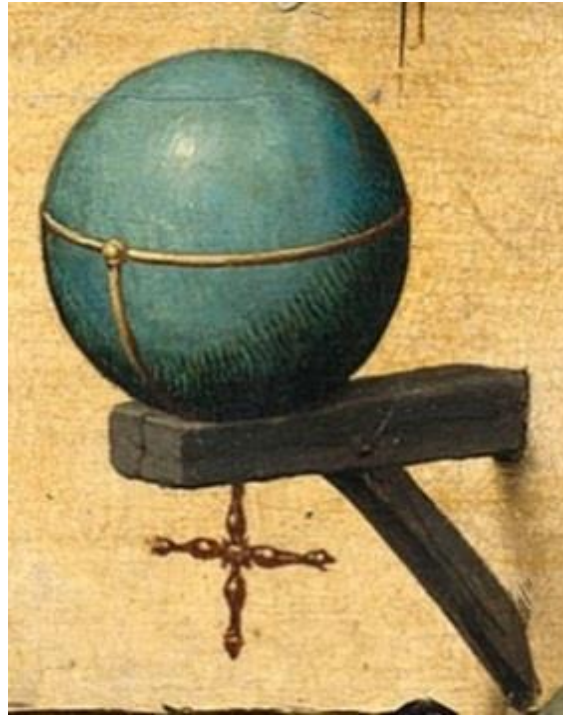
¹³¹ A esse respeito, cf. os relatos escritos, em finais do século XVI, por LE ROY, Loys. *Of the interchangeable course, or variety of things in the whole world* (trad. Robert Ashley). London: Printed by Charles Yetsweirt, 1594.

Figura 10 - Pieter Bruegel, *Nederlandse Spreekwoorden*, 1559



Fonte: Berlin: Gemäldegalerie Staatliche Museen. Disponível em: <http://galeriadefotos.universia.com.br/uploads/2012_05_17_00_55_010.jpg>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 11 - Detalhamento da *orbis* tripartida na obra *Nederlandse Spreekwoorden*, de Pieter Bruegel



Fonte: Extraído e adaptado de: <http://galeriadefotos.universia.com.br/uploads/2012_05_17_00_55_010.jpg>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Ademais de seus evidentes simbolismos, o recurso figurativo evocado por Bruegel nos desperta ainda mais interesse ao notarmos que ele não é, entretanto, um elemento singular em seu painel. Deparamo-nos, então, com outras três passagens distintas que, direta ou indiretamente, fazem uso da *orbis* tripartida para compor e configurar a interpretação de determinados provérbios (Figura 12). No canto inferior direito da pintura, um homem, de aparência serena e despreocupada, vestindo uma longa e refinada capa vermelha ornamentada com motivos florais, num movimento leve e sutil abre seus braços mantendo, sobre sua mão esquerda, uma *orbis* tripartida que sem qualquer dificuldade se equilibra sobre seu polegar¹³² (Figura 12). A seus pés, outro homem de aparência confusa e perturbada, lança-se ao chão e, em um ato de manifesto desespero, coloca-se no interior de um grande globo tripartido e translucido ali jogado¹³³ (Figura 13). Um pouco acima destes, um monge ajoelha-se diante de Cristo, representado em santidade e sustentando, junto a sua perna esquerda, uma *orbis* tripartida (Figura 12). O

¹³² “Ele põe o mundo a dançar em seu polegar”.

¹³³ “É preciso curvarmo-nos para avançar no mundo”.

monge, apesar de seu hábito, parece, no entanto, ridicularizar da presença de seu Senhor colocando, em sua face, uma barba postiça de estopa¹³⁴ (Figuras 12 e 13).

Figura 12 - Detalhamentos da obra *Nederlandse Spreekwoorden*, de Pieter Bruegel



Fonte: Extraído e adaptado de: <http://galeriadefotos.universia.com.br/uploads/2012_05_17_00_55_010.jpg>. Acesso em: 23 dez. 2016.

¹³⁴ “Pôr uma barba de estopa em Nosso Senhor”.

Figura 13 - Detalhamento da obra *Nederlandse Spreekwoorden*, de Pieter Bruegel



Fonte: Extraído e adaptado de: <http://galeriadefotos.universia.com.br/uploads/2012_05_17_00_55_010.jpg>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Apesar das semelhanças evidenciadas entre as quatro passagens citadas, parece-nos particularmente claro que, em cada um dos casos, estas representações assumem sentidos e significados extremamente particulares. No âmbito da análise iconológica poder-se-ia distinguir as diferenças simbólicas estabelecidas entre os limites de um mundo físico, real – aquele que, por exemplo, o homem humilde se esforça para se enquadrar –, e as formas de um mundo figurado, alegórico, universal, totalizante, isto é, aquele que repousa, como símbolo de santidade e poder, sobre o colo de Cristo. Essas nuances evidenciam o estabelecimento de um movimento de aparente ambiguidade entre sentidos literais e figurados que recaem sobre uma mesma forma de representação e nos fazem levantar alguns questionamentos iniciais. O que teria inspirado Bruegel, em plena era dos Descobrimentos, a recorrer a modelos figurativos tão antigos? Mas afinal, como esta imagem do mundo foi concebida e consolidada na memória coletiva do Ocidente cristão?

Recuemos aos limites memoriais mais remotos possíveis na tentativa de reconhecer e compreender, do texto clássico à *forma mundi* medieval, os aspectos que incidiram sobre os processos formação, consolidação e transmissão das diferentes formas, sentidos e significados adquiridos pelas representações da *orbis terrarum* ao longo dos

tempos. Para tanto, vemo-nos, inicialmente, impelidos a retomar alguns aspectos primordiais do conhecimento acerca das percepções do tempo e do espaço na Antiguidade Clássica, nomeadamente aos princípios fundamentais de sua *Geografia*¹³⁵ que, em maior ou menor grau, contribuíram para o desenvolvimento das formas de compreensão, descrição e representação no mundo no Ocidente medieval, uma vez que, como destacou Randles, entre o círculo bidimensional e a esfera tridimensional, nossa Terra nunca conheceu, salvo algumas exceções aberrantes e efêmeras, outras representações desde os tempos mais remotos¹³⁶.

Neste sentido, não restam dúvidas, portanto, de que a concepção de uma terra redonda – plana no nível do ecúmeno habitável e esférica apenas no nível da astronomia¹³⁷ –, encontra suas mais remotas origens em períodos anteriores ao apogeu da civilização grega. Por volta do século IX a.C., Homero já descrevia, em meio às viagens fantásticas de Ulisses, os limites de um ecúmeno plano, tripartido e circundado pelo grande Mar Oceano. Séculos mais tarde, entretanto, as *Histórias* de Heródoto viriam a refutar parte significativa dos postulados da geografia homérica ressaltando que:

[XXXVI] de minha parte, não posso deixar de rir quando vejo os que descreveram a circunferência da terra pretenderem, sem atender à razão, ser a terra redonda, envolvida pelo oceano por todos os lados, e a Ásia igual à Europa. Tentarei mostrar as proporções de cada uma dessas duas partes do mundo e descrever sua configuração. [...] [XLII] Os que descreveram a Líbia, a Ásia e a Europa e lhes determinaram os limites, mostraram-se entendidos no assunto, indicando-lhes as justas proporções. Realmente, a Europa quase iguala em comprimento as outras duas; mas não me parece que lhes possa ser comparada em largura. A Líbia mostra ser envolvida pelo mar, exceto do lado em que confina com a Ásia¹³⁸.

Da poética grega à cronística latina, os limites de um ecúmeno tripartido foram igualmente descritos por Caio Salústio que, em meios aos relatos de sua *Bellum Iugurthinum*, descreve que:

¹³⁵ Para evitarmos qualquer espécie de incoerência ou anacronismo, é importante ressaltar que o conceito de *Geografia* data, possivelmente, do século III a.C. Entretanto, o estudo das formas, limites e medições da Terra é, evidentemente, bem anterior a esta datação. Todavia, na Antiguidade, estas questões vinculavam-se aos domínios da *Physiologia* ou mesmo *Historia*. A esse respeito, cf. as proposições apresentadas por ROMM, J. *The Edges of the Ancient Thought*. Princeton: Princeton University, 1994.

¹³⁶ RANGLES, W.G.L. *Da Terra plana ao globo terrestre: uma mutação epistemológica rápida* (1480 – 1520). Campinas: Papirus, 1994, p. 11.

¹³⁷ *Ibid*, p. 11.

¹³⁸ Heródoto. *História*, IV, 36 e 42. LEGRAND, Ph.- E. (ed. trad.). *Hérodote: Histoires*, 10 vols. Paris: Les Belles Lettres: 1963-1986. A esse respeito, Evelyn Edson relembra que, posteriormente, em suas *Guerras Pérsicas*, Heródoto voltaria a afirmar que a Ásia apresenta o mesmo tamanho que a Europa nesta configuração, enquanto ele afirma que a Europa é tão grande como a Ásia e a África somadas. EDSON, E. *Mapping time and space: how medieval mapmakers viewed their world*. London: British Library, 1997, p. 167.

[...] na divisão do globo da Terra, os geógrafos dão à África o terceiro lugar. Alguns contam apenas a Ásia e Europa, na qual incluem a África. Esta é limitada, à Ocidente, pelo estreito que divide nosso mar do oceano, e a parte oriental com uma grande planície algo pendente, para o qual o país chamado Catabatmo¹³⁹.

Ainda que breves e circunstanciais, estes excertos são extremamente exemplares pois expõem as raízes antigas de uma concepção que, para muitos, se caracterizava como uma inovação puramente medieval. É certo que estas descrições encontraram ampla aceitação e difusão no Ocidente medieval, entretanto, é importante considerar e reconhecer os processos, responsáveis pela apropriação e adequação da tradição clássica, pela patrística medieval. São elementos que, em maior ou menor grau, contribuíram para os processos de formação e consolidação de uma nova imagem do mundo, fundamentada por textos e tradições clássicas, mas consagrada pela legitimidade dos padres da Igreja.

Note, por exemplo, que, em princípios do século V, o presbítero hispano-romano Paulo Orósio, em sua exortação contra os pagãos, recorrerá justamente a *auctoritas* clássica para sustentar os pilares fundamentais de sua visão de mundo: “nossos antepassados fizeram uma tripla divisão do mundo, que era cercada pelo oceano na sua periferia. A estas três partes eles chamavam Europa, África e Ásia, cercadas nos três lados pelo Oceano, que se estendia por todo o Leste”¹⁴⁰.

As reminiscências do pensamento clássico sobre as proposições de Orósio são amplas e expressivas, tornando-se particularmente latentes pela referência direta aos *maiores nostri*¹⁴¹. Estabelecidos em um ponto de clivagem entre a Antiguidade Tardia e o alvorecer da medievalidade ocidental, os escritos de Orósio não apresentam, neste aspecto, inovações significativas, sendo que, por seu caráter estritamente descritivo, sua obra enquadrar-se-ia naquilo que David Woodward designou como *mapas-múndi não*

¹³⁹ Original em latim: *In diuisione orbis terrae plerique in parte tertia Africam posuere, pauci tantummodo Asiam et Europam esse, sed Africam in Europa. Ea finis habetab occidentefretum nostri maris et Oceani, ab ortu solis deckiuem latitudinem, quem locum Catabethmon incolae apellant.* Salústio, *Bellum Iugurthinum*, XVII, 3-4. ERNOUT, Alfred (ed. trad.). *Catilina, Jugurtha, Fragments des Histoires*. Paris: Les Belles Lettres, 1960, p. 151.

¹⁴⁰ Original em latim: *Maiores nostri orbem totius terrae, oceani limbo circumsaeptum, triquadrum statuere eiusque tres partes Asiam Europam et Africam uocauerunt, quamuis aliqui duas hoc est Asiam ac deinde Africam in Europam accipiendam putarint.* Paulo Orósio, *Historiae Adversus Paganos*, I:2. ARNAUD-LINDET, M. P.(ed.). *Adversus Paganos Historiarum libri septem*. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

¹⁴¹ Interessante notar que, séculos após os postulados cosmográficos de Orósio, que já se fundamentavam no conhecimento e na autoridade dos antigos, Ricobaldo de Ferrara, no século XIII, descreve, no primeiro livro de seu *De Locis Orbis*, que “*totius orbem terre limbo Occeani circumseptum maiores nostri statuerunt eiusque tres partes Asiam, Europam et Affricam*”. ZANELLA, Gabriele (ed.). Riccobaldo da Ferrara, *De Locis Orbis*. Ferrara: Deputazione provinciale ferrarese di storia patria, serie Monumenti, X, 1986.

esquemáticos, pois não apresentava, originalmente, mapas ou quaisquer elementos figurativos¹⁴².

Entretanto, apesar das evidentes semelhanças estabelecidas entre estes textos, é importante remarcarmos a inexistência, seja na Antiguidade Clássica seja no Ocidente medieval, de um consenso plenamente assertivo acerca das formas e limites do ecúmeno terrestre. Em meados do século VI, o autor anônimo de uma *Topografia Cristã* (Χριστιανική Τοπογραφία, c. 547 – 549), posteriormente identificado como Cosmas Indicopleustes¹⁴³, recorre ao simbolismo cósmico do tabernáculo judaico para descrever, por intermédio de textos e imagens, a estrutura do universo. Pouco usual entre os pensadores clássicos e medievais, o modelo apresentado por Cosmas fundamenta-se nas especulações judaico-cristãs das escolas de Antioquia e Alexandria, segundo as quais a imagem do tabernáculo teria sido revelado por Deus aos homens como uma cópia do universo¹⁴⁴.

Apesar de seu extenso conhecimento prático, obtido através de suas viagens ao Oriente ou simplesmente pelo ato de *ouvir dizer*¹⁴⁵, os princípios cosmográficos apresentados por Cosmas assentam-se em suas próprias convicções teológicas, pois, segundo ele, “as teorias cristãs sobre as formas e a disposição dos lugares no universo, encontram suas provas na divina Escritura”¹⁴⁶. Nesse sentido, a *Topografia Cristã* estrutura-se claramente como uma forma de refutação e contestação frente àqueles que “se dizem cristãos, mas acreditam e professam, como os povos de outrora, que o céu é esférico”¹⁴⁷. Para Cosmas, a estrutura do universo se organizava como uma espécie de edifício, marcada pela justaposição de dois espaços distintos: “o espaço terrestre, onde se encontra a terra, a água e outros elementos” e “o reino dos céus, onde o Senhor Cristo

¹⁴² WOODWARD, D. Medieval Mappaemundi. In: HARLEY, J. B. (ed.). *The History of Cartography: cartography in prehistoric, ancient, and medieval Europe and the Mediterranean*, vol. 1. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 294-299. Para uma revisão crítica dos diferentes sistemas de classificação dos mapas-múndi medievais já propostos, cf. EDSON, Evelyn. Maps in context: Isidore, Orosius and the medieval image of the world. In: TALBERT, R. UNGER, R. (ed.). *Cartography in Antiquity and the Middle Ages: fresh perspectives, new methods*. Leiden/Boston: Brill, 2008. p. 219-236.

¹⁴³ A esse respeito, Wanda Wolska-Conus assinala que a obra em questão certamente foi publicada anonimamente tendo, como única identificação, a assinatura de “um cristão”. Segundo ela, esta designação teria sido mantida até o século XI quando o nome de *Cosmas Incicopleutes* teria surgido em alguns manuscritos que reproduziam os fragmentos exegéticos e profanos da *Topografia Cristã*. WOLSKA-CONUS, Walda. *Cosmas Indicopleustès, Topographie Chrétienne* (ed. trad.). Paris: Les Éditions du CERF, 1968, vol. 1, p. 15-16.

¹⁴⁴ Ibid, p. 26.

¹⁴⁵ Segundo Walda Wolska-Conus, “a análise do livro XI, contendo a descrição das costas orientais, demonstra que o testemunho ocular de Cosmas se limita aos países limítrofes do Nilo e do Mar Vermelho. O que diz respeito à Índia provém de histórias coletadas por ele [...]”. Ibid, p. 17.

¹⁴⁶ COSMAS, *Topografia Cristã*, livro II.

¹⁴⁷ Ibid, livro I.

ressuscitou entre os mortos e entrou e onde os justos devem ascender em seguida”¹⁴⁸
(Figuras 14 e 15).

Figura 14 - Cosmas indicopleustes, *Topografia Cristã*; manuscrito iluminado do século XI
Sinai, Mosteiro de Santa Catarina, *Codex Sinaiticus Graecus* 1186



Fonte: Extraída e adaptada de FALLER, S. The world according to Cosmas Indicopleustes – concepts and illustrations of na Alexandrian Merchant and monk. *Transcultural Studies*, n. 1, 2011, p. 207. Disponível em: <<http://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/transcultural/article/view/6127/2980>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

¹⁴⁸ COSMAS, *Topographie Chrétienne*, IV, 9. IDEM, p. 546.

Figura 15 - Cosmas Indicopleustes, *Topografia Cristã*; manuscrito iluminado do século IX



Fonte: Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana, Mss. Vat.gr.669, f. 40v. Disponível em: <http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.699/0001/thumbs?sid=093d29441ce90fbfec1f878486263cd3#current_page>. Acesso em 23 dez. 2016.

Como se observa, a base dessa grande estrutura cósmica (i.e. o ecúmeno terrestre), foi concebida e traçada em formato retangular, seguindo estritamente a forma do tabernáculo descrita por Cosmas¹⁴⁹. Entretanto, apesar de sua evidente importância histórica, os princípios cosmográficos apresentados pela *Topografia Cristã* não configuram entre os modelos mais utilizados e difundidos pela produção cartográfica medieval pois, para além das três cópias remanescentes, produzidas entre os séculos IX e XI¹⁵⁰, raros são os mapas-múndi medievais que recorrem a esse formato retangular sendo que, muitos deles, fazem referência aos postulados cosmográficos de Orósio e não de Cosmas

Em contrapartida, na primeira metade do século VII, Isidoro de Sevilha descreveu, em sua grande enciclopédia etimológica, os limites de um ecúmeno plano e circular, onde:

[...] o Oceano que flui ao redor de todos os lados alcança seu ponto mais distante um círculo. Ele está dividido em três partes, uma das quais é chamado Ásia, da Europa segundo, o terceiro África. Os antigos não dividiam as três partes do globo igualmente, para a Ásia estende-se de norte a sul, no leste, mas a Europa a partir do norte para o oeste, África do oeste para o sul¹⁵¹.

A influência dos postulados de Isidoro sobre as formas de concepção e, posteriormente, representação dos espaços no Ocidente medieval é extremamente notória. Em meados do século IX, por exemplo, Rábano Mauro recorre justamente à literatura isidoriana para descrever as formas do ecúmeno terrestre¹⁵²:

O mundo é conhecido por sua redondeza semelhante a uma roda. Por qual motivo uma pequena roda é chamada *orbiculus*. Por isso as águas do oceano cercam-na por todos os lados e circundam seus limites. *Orbis* significa tanto o mundo da história ou a Igreja universal de alegoria, também é usado, no sentido oposto, para descrever os ímpios que são frequentemente chamados pelo nome de mundo¹⁵³.

¹⁴⁹ Cosmas Indicopleustes, *Topografia Cristã*, IV:3.

¹⁵⁰ Apesar da existência de vários fragmentos, os únicos manuscritos que apresentam a totalidade das descrições textuais da *Topografia Cristã* de Cosmas conservam-se atualmente em: Roma, *Vaticanus Graecus* 699 (século IX); Monastério de Santa Catarina do Sinai, Ms. Gr. 1186 (século XI); Florença, *Laurentianus Plutei* IX.28 (século XI).

¹⁵¹ Original em latim: *Orbis a rotunditate circuli dictus, quia sicut rota est; unde brevis etiam rotella orbiculus appellatur. Undique enim Oceanus circumfluens eius in circulo ambit fines. Divisus est autem trifarie: e quibus una pars Asia, altera Europa, tertia Africa nuncupatur. Quas tres partes orbis veteres non aequaliter dividerunt. Nam Asia a meridie per orientem usque ad septentrionem pervenit; Europa vero a septentrione usque ad occidentem; atque inde Africa ab occidente usque ad meridiem.* Isidoro de Sevilha, *Etymologiae* XIV, II, 1-2. OROZ-RETA, José; CASQUERO, Manuel Antonio (ed.) *Etymologiarum Sive Originum Libri XX*, Madrid: BAC, 1993-1994 (tradução nossa).

¹⁵² Rhabanus Maurus, *De Universo Libri XXII*. Cópia manuscrita da primeira metade do século XII. London, British Library, Ms. Harley 3092, f. 2r. Disponível em: <http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=harley_ms_3092_f002r>. Acesso em: 23 dez. 2016.

¹⁵³ Rábano Mauro, *De Universo Libri XXII*. In: MIGNE, J.P. *Patrologia Latina*, MPL CXI, 0009-014B.

Em semelhante medida, na primeira metade do século XII, Honório Augustodunense, ao descrever suas concepções acerca das formas e propriedades do ecúmeno terrestre, afirma que sua *imagem do mundo* contempla, como num espelho, o ornamento de todo o universo¹⁵⁴ que, metaforicamente, afirma que:

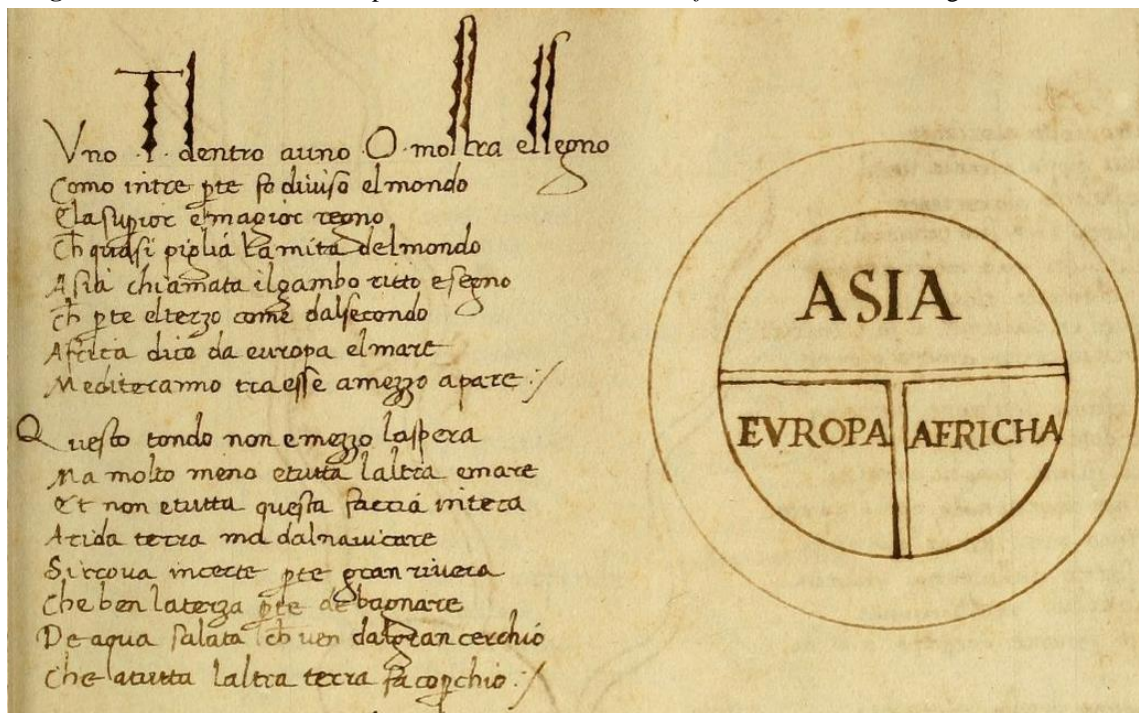
[...] sua forma é redonda, semelhante a uma bola, mas distinta, a semelhança dos elementos dum ovo. De fato, o ovo é rodeado exteriormente, a toda a volta, pela casca; a clara, pela casca; a gema, pela clara; a gota de gordura, pela gema. De modo idêntico o mundo é rodeado por todos os lados pelo céu, como uma casca; o puro éter, tal como a clara do ovo, pelo céu; o ar turvo, tal como a gema, pelo éter; a terra, tal como a gota de gordura, pelo ar [...]. Ela está colocada como o centro no meio do mundo, da mesma forma que um ponto a distância idêntica de todo o arco, e é sustentada, não por quaisquer suportes, mas pelo poder de Deus [...]. À semelhança do corpo com veias de sangue, o seu corpo é percorrido por canais de água, através dos quais a sua aridez é irrigada¹⁵⁵.

As reminiscências desses escritos manter-se-iam vivas através dos séculos, encontrando referências diretas mesmo em contextos mais tardios, quando as línguas clássicas já se viam confrontadas pela consolidação das línguas vernaculares. Em princípios do século XV, por exemplo, os humanistas Leonardo e Gregório Dati retomariam os princípios fundadores da cosmografia antiga para, em italiano, descrever as formas e limites do mundo habitável (Figura 16).

¹⁵⁴ Original em latim: “Nomenque ei Imago Mundi indatur, eo quod dispositivo totius orbis in eo quase in speculo conspiciatur”. Texto latino e tradução portuguesa por BARBOSA, Manuel. *Honório Augustodunense: Imagem do mundo, estudo introdutório, tradução, notas e índices*. Dissertação de Mestrado. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1990, p. 100.

¹⁵⁵ Original em latim: *Huius figura est in modum pile rotunda sed instar ovi elementis distincta. ovum quippe exterius testa undique ambitur teste albumen albumini vitellum vitello gutta pinguedinis includitur. sic mundus undique celo ut testa circumdatur celo vero purus ether ut albumen etheri turbidus aer ut vitellum acri terra ut pinguedinis gutta includitur* [Livro I, 1]. *Hec centrum in medio mundo ut punctus in medio circuli equaliter collocatur et nullis fulcris sed divina potentia sustentatur [...] interius meatibus aquarum ut corpus venis sanguinis penetratur quibus ariditas ipsius ubique irrigatur. Unde ubicumque terre infoditur aqua reperitur* [Livro I, 5]. Ibid, p. 101 e 103. (tradução de Manuel Barbosa)

Figura 16 - Detalhamento da cópia manuscrita do tratado *La Sfera* de Leonardo e Gregório Dati, 1484



Fonte: Boston: Public Library¹⁵⁶. Disponível em: <<https://archive.org/details/lasfera00dati>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Entretanto, se os processos de transmissão, incorporação e modificação dessas estruturas textuais são muito bem conhecidos e documentados pela historiografia, o mesmo não pode ser dito de suas representações gráficas pois, entre o texto clássico e a *forma mundi* medieval estabelece-se um imponente distanciamento temporal. Portanto, se as expressões textuais nos remetem a uma temporalidade pré-cristã, os primeiros traçados cartográficos propriamente medievais datam, somente, da segunda metade do século VIII. Diferentemente do que presumiu Konrad Miller, não existem indícios documentais plenamente assertivos nos levem a crer que “a composição e a incorporação de um mapa-múndi, traçado em formato esquemático, é anterior ao fim do Império Romano ou mesmo anterior à era cristã” (MILLER, 1895, apud DESTOMBES, 1964, p. 65).

Nesse sentido, convém assinalar que, dentre os testemunhos remanescentes – o manuscrito n. 29 da Biblioteca Municipal de Albi, no sul da França –, conserva, na simplicidade de suas formas, as mais antigas representações legadas pela produção cartográfica medieval. Produzido na segunda metade do século VIII (c. 750), o mapa-

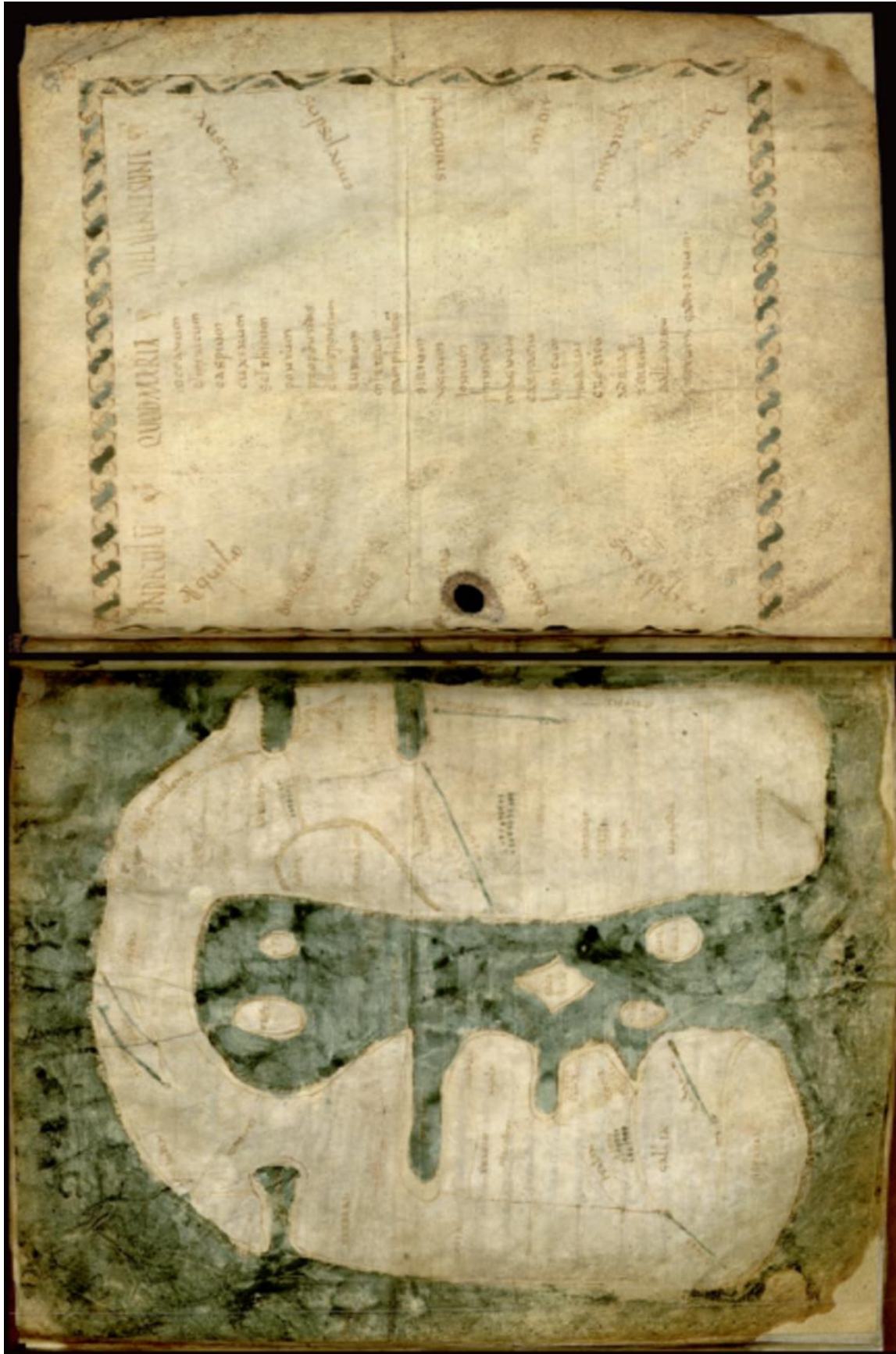
¹⁵⁶ Transcrição: *Uno T dentro auno O mostra el segno / como intte p[ar]te fu diviso el mondo / ela superior e maior regno / ch[e] quasi pigla la mita del mondo / Asia chiamatta il gambo ritto segno / ch[e] p[ar]te el terzo come dal sechondo / Africa disse da europa el mare / mediteraneo tra ese amezzo apare.*

múndi de Albi é detentor de uma inestimável fortuna histórica, “um documento de uma importância excepcional para a história mundial da cartografia e, mais ainda, para a história da representação do espaço”¹⁵⁷.

Composto por 77 fólios, o códice apresenta uma recolha de 22 excertos textuais provenientes de diferentes fontes. Em meio a esta miscelânea de textos e tradições, o mapa-múndi, enquanto uma das poucas iluminuras do manuscrito, faz referência aos três continentes, a 23 países e a 51 cidades, além de apresentar, no fólio seguinte, um *index* dos ventos e mares representados no mapa (Figura 17). Pouco convencional entre as representações cartográficas medievais, o traçado estrutural do mapa-múndi de Albi não se vincula diretamente à tradição orósio-isidoriana e provém, possivelmente, de uma interpretação da *Périégèse de Denys*, obra de origem grega, datada de princípios do séc. II, e que no séc. VI foi traduzida para o latim e posteriormente difundida no Ocidente medieval.

¹⁵⁷ Texto, em francês, extraído e disponível em: <<http://www.unesco.org/new/fr/communication-and-information/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-8/the-mappa-mundi-of-albi/>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 17 - Mapa-múndi de Albi, c. 750



Fonte: Albi: Bibliotheque Municipale, MS 29. Disponível em: <<http://mediatheques.grand-albigeois.fr/1307-focus-sur...-la-mappa-mundi-d-albi.htm>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

2.2.1 A tradição orósio-isidoriana e suas primeiras expressões cartográficas

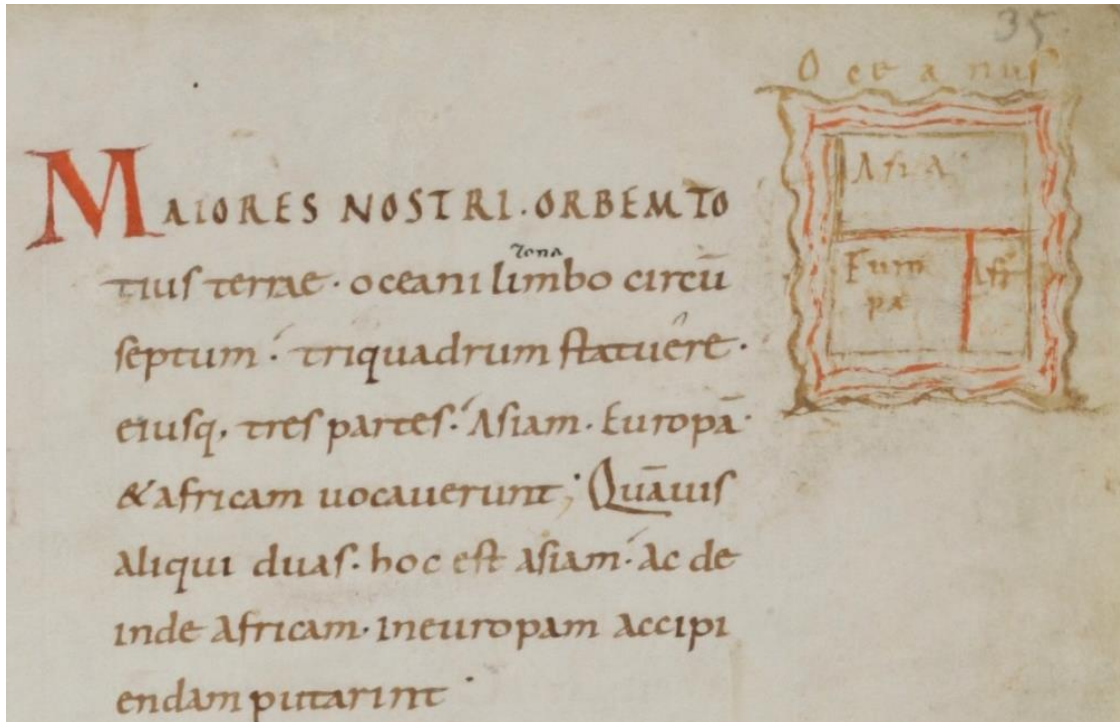
Em princípios do século VII, Isidoro de Sevilha, um dos principais sustentáculos textuais de toda a produção cartográfica medieval, parece não ter sentido a necessidade de ilustrar suas *Etymologiae* com quaisquer elementos ou figurações gráficas que viessem a complementar ou elucidar o texto escrito. O mesmo ocorre com Paulo Orósio que, no século V, fortemente influenciado pela herança latina, atém-se exclusivamente ao relato descritivo das formas e propriedades da *orbis terrarum*. Portanto, ainda que os princípios norteadores da cartografia medieval tenham, em grande medida, se estruturado sobre a *autorictas* desses padres da Igreja, não existem e nem existiram quaisquer mapas de Isidoro ou mesmo de Orósio.

Curiosamente, entretanto, contrariando a vontade de seus idealizadores, estes dois textos viriam a receber, séculos mais tarde, diferentes imagens e cartogramas que, em certa medida, complementavam e ilustravam as proposições apresentadas no texto escrito. Neste contexto, um códice nos desperta particular atenção: produzido no último quartel do século IX, a cópia manuscrita das *Historiae Adversus Paganos* que atualmente se conserva na Stiftsbibliothek de Saint-Gall¹⁵⁸, apresenta, para além do texto de Orósio, cerca de 7400 glosas e apontamentos marginais realizados, em meados do século XI, por Ekkehard IV¹⁵⁹. Estas adições se estendem por todo o manuscrito e exercem uma função claramente pragmática, servindo de orientação e referência para os momentos de leitura e estudo. Dentre estas glosas incluem-se, ainda, três pequenos cartogramas esquemáticos que acompanham as descrições cosmográficas do primeiro livro das *Historiae* de Orósio (Figuras 18 a 20).

¹⁵⁸ Saint Gallen: Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 621. Disponível em: <<http://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/csg/0621>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

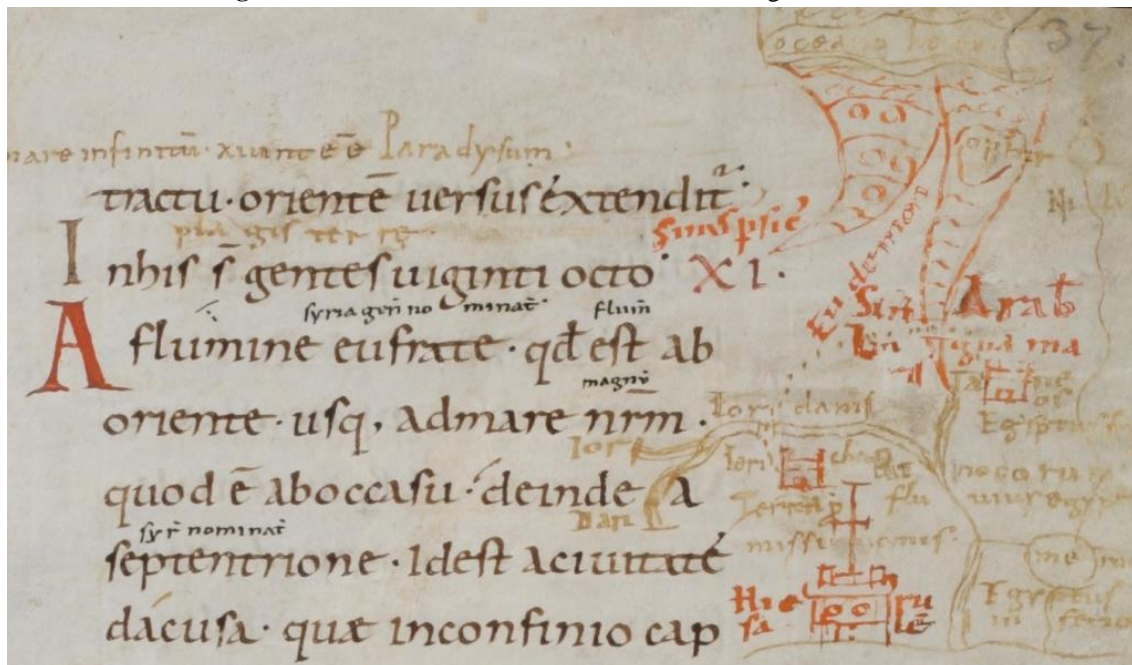
¹⁵⁹ Heidi Eisenhut organizou e publicou, sob o título de “*Die Glossen Ekkeharts IV. von St. Gallen im Codex Sangallensis 621*”, uma ampla e completa edição crítica acerca das glosas de Ekkerhart IV. O estudo encontra-se disponível on-line em: <<http://orosius.monumenta.ch/>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 18 - Paulo Orósio, Historiarum Adversus Paganos libri VII



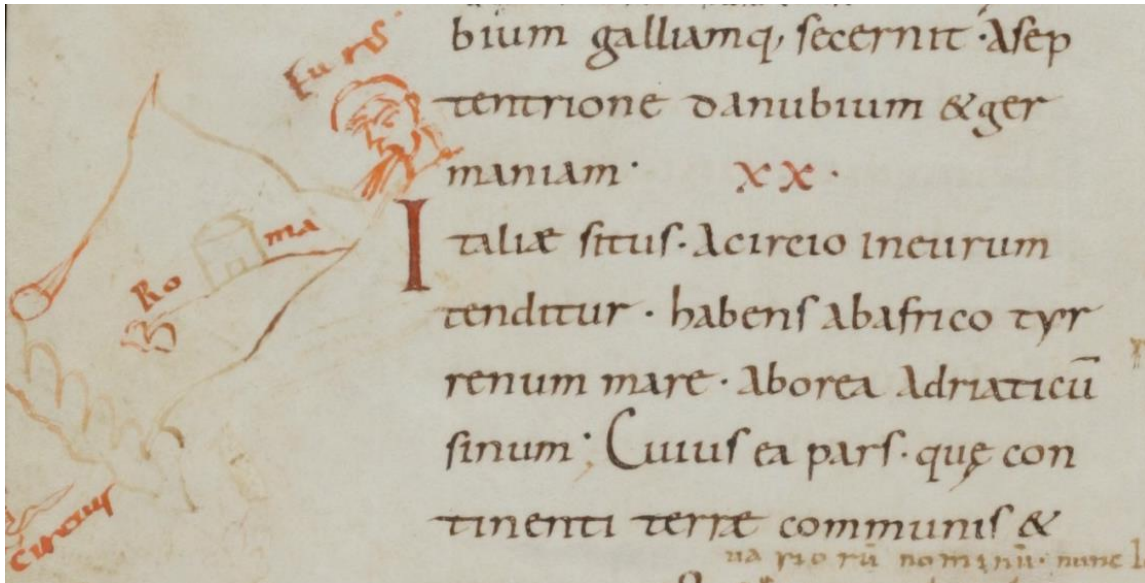
Fonte: Saint Gallen: Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 621, f. 35. Disponível em: <<http://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/%200621/35/0/%20Sequence-621>>. Acesso em 23 dez. 2016.

Figura 19 - Paulo Orósio, Historiarum Adversus Paganos, libri VII



Fonte: Saint Gallen: Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 621, f. 37. Disponível em: <<http://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/%200621/37/0/%20Sequence-621>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 20 - Paulo Orósio, *Historiarum Adversus Paganos*, libri VII



Fonte: Saint Gallen: Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 621, f. 42. Disponível em: <<http://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/%200621/42/0/%20Sequence-621>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Apesar da simplicidade de suas formas, esses pequenos cartogramas fazem referência a elementos essenciais para a compreensão da cosmografia cristã, tais como a tripartição da *orbis terrarum* e a importância atribuída às cidades de Jerusalém e Roma. O *triquadrum* orosiano, por exemplo, é representado por Ekkehart no canto superior direito do fólio 35, que juntamente com as descrições textuais assinalam os limites e divisões entre os três continentes (*Adversus Paganos*, I, 2, 1). No fólio 37, o enfoque textual recai sobre as descrições da Ásia Menor e Síria, espaço onde se situam alguns dos mais importantes marcos da narrativa bíblica. Diante do texto (*Adversus Paganos*, I, 2, 23)¹⁶⁰, Ekkehart traça os contornos da *Terra Promissionis* conferindo especial destaque às representações de *Hierusalem* e do *Mare Rubrum*, locais de culto, devoção e peregrinação que encontram-se intimamente associados à vida e à paixão de Cristo. Por fim, no fólio 42 (*Adversus Paganos*, I, 2, 61)¹⁶¹, o monge de Saint-Gall opta por representar a cidade de Roma a partir da inclusão de uma pequena edificação situada no

¹⁶⁰ [23] *A flumine Euphrate, quod est ab oriente, usque ad mare Nostrum, quod est ab occasu, deinde a septentrione id est a ciuitate Dagusa, quae in confinio Cappadociae et Armeniae sita est haud procul a loco ubi Euphrates nascitur, usque ad Aegyptum et extremum sinum Arabicum, [24] qui ad meridiem longo angustoque sulco saxis insulisque creberrimo a Rubro mari id est ab oceano occasum uersus extenditur, Syria generaliter nominatur, habens maximas prouincias Commagenam Phoeniciam et Palaestinam, absque Saracenis et Nabathaeis quorum gentes sunt XII.*

¹⁶¹ [61] *Italiae situs a circio in eorum tenditur, habens ab Africo Tyrrhenum mare, a borea Hadriaticum sinum; cuius ea pars, qua continenti terrae communis et contigua est, Alpium obicibus obstruitur. [62] quae a Gallico mari super Ligusticum sinum exsurgentes, primum Narbonensium fines, deinde Galliam Raetiamque secludunt, donec in sinu Liburnico defigantur.*

alto de uma colina, ladeada pelos ventos *Eurus* e *Circius* que, como em outras representações do período, assumem uma forma antropomórfica¹⁶².

Para além de seus aspectos iconográficos, é interessante destacarmos a convergência, em um único manuscrito, de três temporalidades distintas que nos remetem, respectivamente, ao texto orosiano, à produção do códice, no século IX, e às adições de Ekkehart, em princípios do século XI. Em cada um desses, é possível observar as sutilezas e especificidades das formas de apropriação, produção e transmissão do conhecimento ao longo dos tempos. No século V, por exemplo, Orósio, guiado pela autoridade daqueles que o antecederam, não via a necessidade de iluminar sua obra com representações que viessem a facilitar a compreensão do texto escrito. Séculos mais tarde, entretanto, Ekkehart expressava outro sentimento acerca da importância e do poder didático das imagens. Essas distinções, evidentemente, não são frutos de um acaso qualquer.

Orósio conviveu com as incertezas de um tempo de consternação e mudança, em que o Cristianismo se viu constantemente confrontado pela ameaça de povos e doutrinas pagãs. Tempo em que as imagens sagradas, pelo risco de idolatria, situavam-se no centro de um intenso conflito com profundas ressonâncias na estrutura institucional e dogmática da nascente Igreja. Ekkehart, por outro lado, insere-se em um contexto permeado por uma verdadeira cultura de imagens que, incorporando e sacralizando antigas tradições, tornava visível o invisível, dando forma e dimensão aos horizontes materiais e espirituais das comunidades cristãs.

Fenômenos semelhantes a este podem ser evidenciados nos processos de transmissão e cópia da grande enciclopédia etimológica de Isidoro de Sevilha, uma das mais importantes e difundidas obras da literatura medieval. Finalizada na primeira metade do século VII (c. 632), pouco antes da morte de seu idealizador, as *Etymologiae sive origines libri XX* conservam-se, entre cópias integrais e fragmentos textuais, em cerca de mil manuscritos medievais produzidos entre os séculos VIII e XV.

Um dos mais antigos deles, o Ms. II 4856 da Biblioteca Real de Bruxelas¹⁶³, não apresenta, para além de suas iniciais ornamentadas com motivos zoomórficos, grandes expressões iconográficas. Em alguns fólios, entretanto, é possível observarmos a inclusão de pequenas representações marginais que, em certa medida, dialogam com o texto escrito.

¹⁶² BORGES, T. Textos e imagens do mundo medieval: as representações cartográficas entre as línguas clássicas e vernáculas (séculos VIII-XVI). *História e Cultura*, vol. 5, n. 1, 2016, p. 42.

¹⁶³ O manuscrito em questão foi produzido na Abadia de Saint-Hubert, no sul da Bélgica, em finais do século VIII e encontra-se disponível on-line em: <http://lucia.kbr.be/multi/KBR_II_4856Viewer/imageViewer.html>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Não sabemos ao certo se essas imagens laterais datam do período de produção do manuscrito ou se, a exemplo do *Cod. Sang. 621*, foram inseridas posteriormente, pois apresentam uma pigmentação sensivelmente distinta daquela utilizada no corpo do texto. Ainda assim, no fólio 211, as descrições do *De formis lunae* são acompanhadas, à sua esquerda, por breves imagens, numeradas de 2 a 7, que ilustram as diferentes fases da lua:

A primeira figura da lua é bicorne, assim. A segunda é séctil, assim. A terceira é a metade. A quarta, cheia. A quinta, novamente a metade. A sexta, outra vez é séctil. A sétima, bicorne. A sétima e a vigésima segunda são, ainda, meias em sua órbita. As outras guardam sua proporção¹⁶⁴.

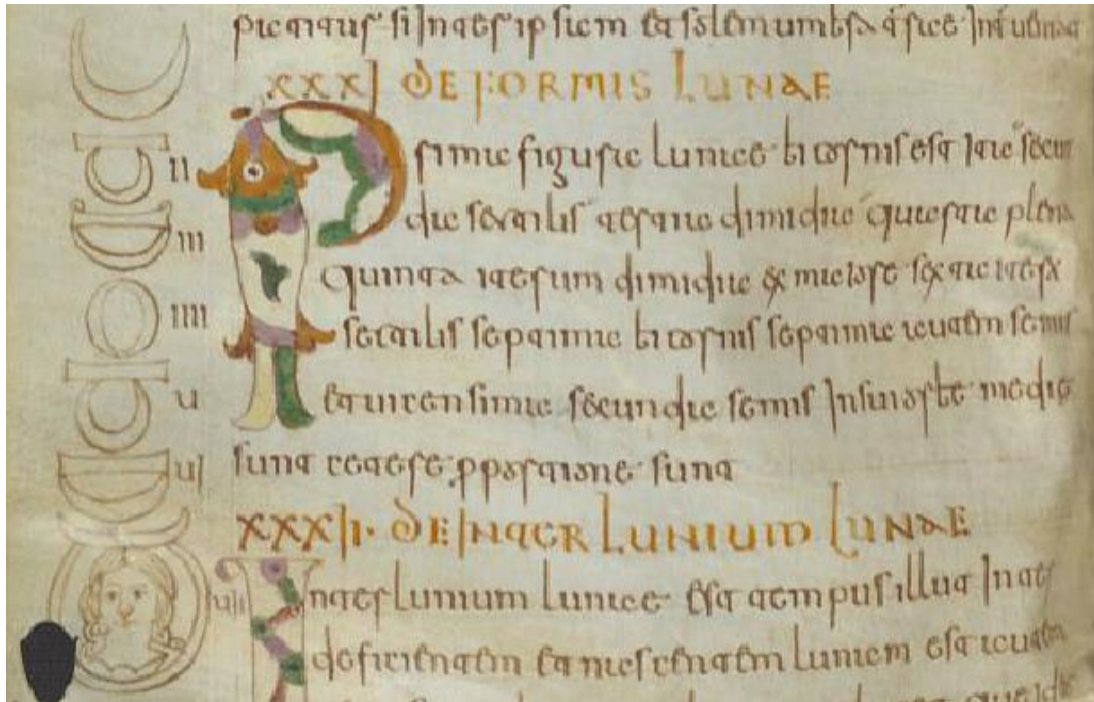
A relação estabelecida entre textos e imagens, nesse caso, é direta, pois o texto evoca explicitamente a necessidade de imagens, indicando a sequência das representações apresentadas. A esse respeito, é interessante notar que, na primeira metade do século IX, o copista do Ms. 422 da Biblioteca Municipal de Laon¹⁶⁵ optou não somente pela incorporação de determinados excertos da literatura isidoriana¹⁶⁶, mas igualmente pela inclusão de algumas representações figurativas. Entretanto, diferentemente do que se observa no Ms. II 4856, as iluminuras apresentadas pelo códice de Laon não atuam como simples elementos marginais, mas sim como estruturas fundamentais para a composição e compreensão do texto escrito. No fólio 13r, por exemplo, vê-se que as imagens que representam as diferentes fases da lua encontram-se literalmente ligadas, linha a linha, ao texto escrito (Figura 21).

¹⁶⁴ Original em latim: *Prima figura lunae bicornis est, ita.° Secunda sectilis habet, ita.° Tertia dimidia habet ita.° Quarta plena ita.° Quinta iterum dimidia ex maiore ita.° Sexta iterum sectilis ita.° Septima bicornis ita.° 2 Septima autem semis et vicesima secunda semis in suo orbe mediae sunt. Ceterae autem pro portione sunt.* Isidoro de Sevilha, *Etymologiae* III, 54 (tradução nossa).

¹⁶⁵ O manuscrito em questão é proveniente da Catedral de Notre-Dame-de-Laon e, atualmente, se conserva em sua vila de origem, na Bibliothèqu Suzanne Martinet. Disponível on-line em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8492138z/>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

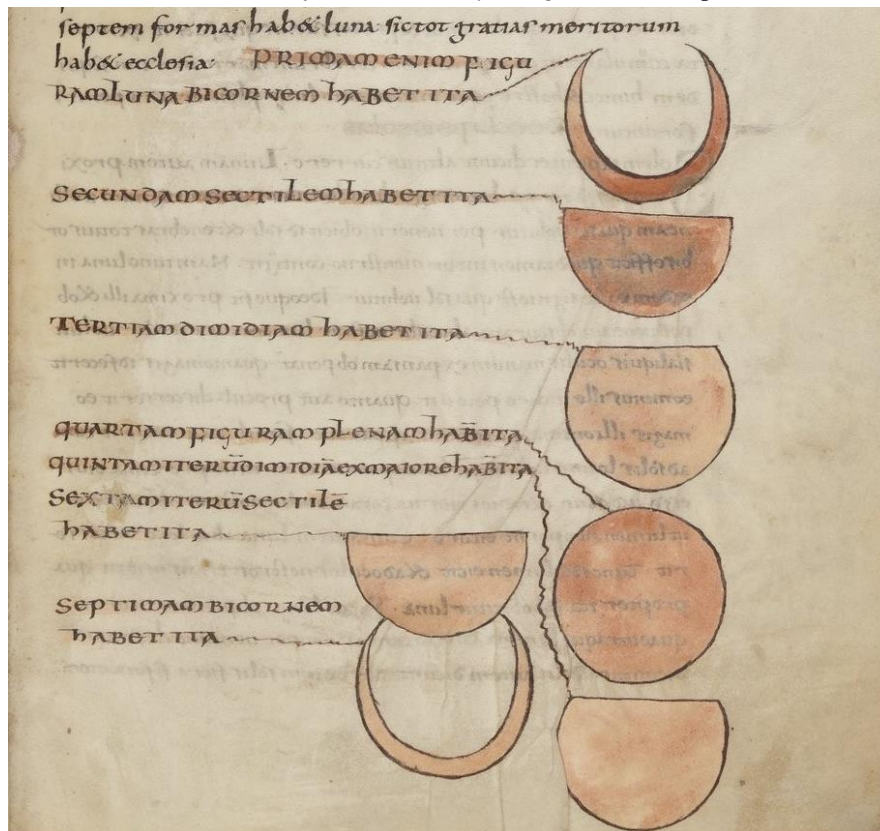
¹⁶⁶ *De natura rerum; Etymologiae* (lib. 3, interpol.); *Computus* (1-72r); *Sententiae* (73v-93).

Figura 21 - Isidoro de Sevilha, *De formis lunae, Etymologiae* III, 54, cópia manuscrita do séc.VIII



Fonte: Brussels: Bibliothèque royale de Belgique, Ms. II 4856, f. 211 (detalhamento). Disponível em: <http://lucia.kbr.be/multi/KBR_II_4856Viewer/imageViewer.html>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 22 - Isidoro de Sevilha, *De formis lunae, Etymologiae* III, 54, cópia manuscrita do séc. IX



Fonte: Laon: Bibliothèque Municipale, Ms. 422, f. 13r (detalhamento). Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8492138z/f37.item.zoom>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Recorremos a esses exemplos para demonstrarmos a amplitude das interferências estabelecidas no curso dos processos de transmissão e cópia das *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha. Processos extremamente recorrentes entre as tradições manuscritas medievais, mas que, nesse caso específico, acabaram por atribuir ao texto original uma série de elementos e expressões que perpassam as estruturas originalmente estabelecidas por Isidoro de Sevilha. No livro XIV, dedicado ao orbe e suas partes, Isidoro explica que:

Se denomina orbe pela redondeza de seu círculo, porque é semelhante a uma roda; por isso, a uma roda pequena se dá o nome de *orbiculus*. O oceano a rodeia por todos os lados, limitando seus confins como em um círculo. A orbe está dividida em três partes, uma das quais se denomina Ásia, outra Europa y a terceira, África. Os antigos não dividiram de maneira homogênea estas três partes do orbe, já que Ásia, pelo Oriente, se estende desde o meio-dia até o setentrião; Europa, por sua parte, desde o setentrião até o Ocidente; e África, por fim, desde o Ocidente até o meio-dia. De onde se desprende com toda evidência que uma metade do orbe a ocupam duas partes – Europa e África –, enquanto a outra metade a ocupa somente a Ásia. Mas aquelas duas primeiras partes se dividiram assim porque entre ambas, e procedente do oceano, se interpõe o Grande Mar [*Mare Magnum*, i.e. Mar Mediterrâneo], que as separa. Resumindo: se o orbe se divide em duas metades – Oriente e Ocidente –, em uma delas se encontraria a Ásia e, na outra, Europa e África¹⁶⁷.

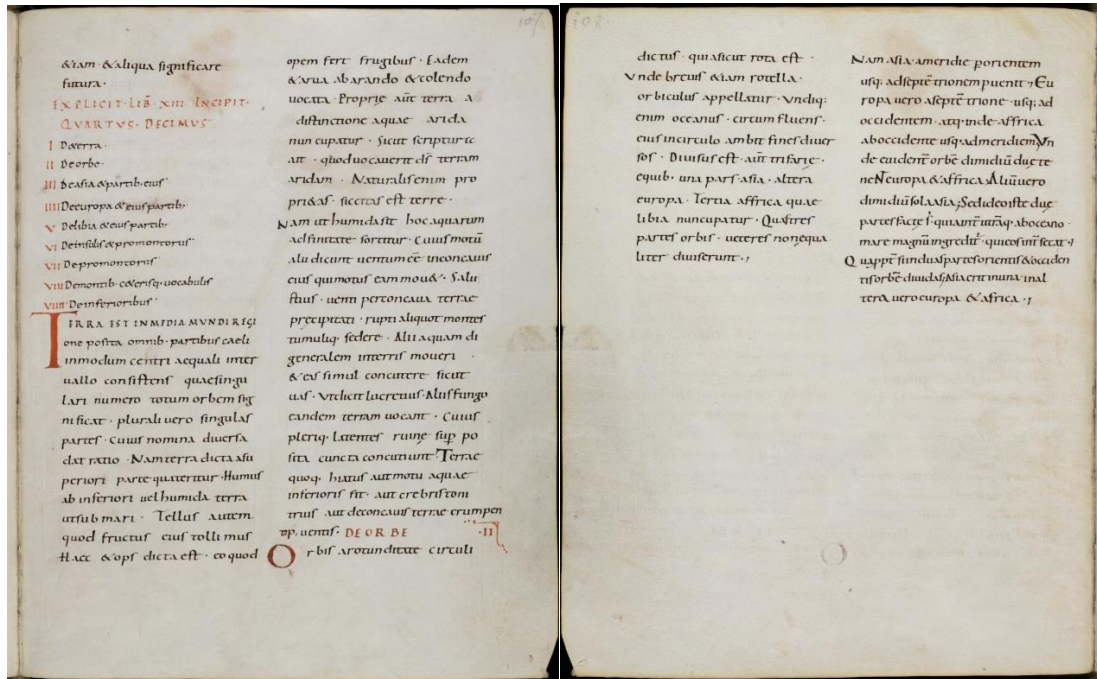
A exemplo de Orósio, Isidoro recorre ao conhecimento dos antigos (*veteres*) para conceber e descrever as formas e divisões da *orbis terrarum*. Neste caso, entretanto, Isidoro explicita claramente o formato circular da Terra que, segundo ele, se deve à presença do grande oceano que circunda e determina os limites do ecúmeno terrestre.

No entanto, contrastando com a assertividade das descrições textuais, não é possível determinarmos com exatidão quando efetivamente se empreenderam os primeiros traçados cartográficos decorrentes propriamente da tradição isidoriana. Pelos testemunhos remanescentes, sabemos que, a partir o século IX, raras são as cópias das *Etymologiae* que não apresentam algum tipo de representação figurativa, seja ela iconográfica, cosmográfica ou cartográfica. Para temporalidades mais remotas, entretanto, as certezas começam a desvanecer.

¹⁶⁷ Original em latim: *Orbis a rotunditate circuli dictus, quia sicut rota est; unde brevis etiam rotella orbiculus appellatur. Undique enim Oceanus circumfluens eius in circulo ambit fines. Divisus est autem trifarie: e quibus una pars Asia, altera Europa, tertia Africa nuncupatur. 2 Quas tres partes orbis veteres non aequaliter diviserunt. Nam Asia a meridie per orientem usque ad septentrionem pervenit; Europa vero a septentrione usque ad occidentem; atque inde Africa ab occidente usque ad meridiem. 3 Unde evidenter orbem dimidium duae tenent, Europa et Africa, alium vero dimidium sola Asia; sed ideo istae duae partes factae sunt, quia inter utramque ab Oceano mare Magnum ingreditur, quod eas intersecat. Quapropter si in duas partes orientis et occidentis orbem divides, Asia erit in una, in altera vero Europa et Africa.* Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, XIV, II, 1-3 (tradução nossa).

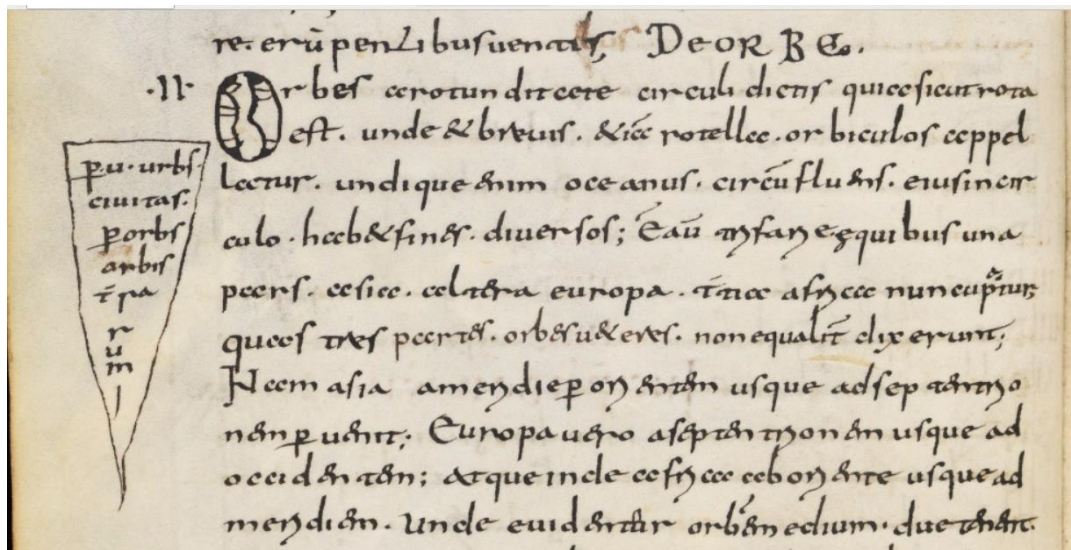
A Stiftsbibliothek de Saint Gall, por exemplo, conserva em seu acervo diferentes cópias e fragmentos proveniente da literatura isidoriana, dentre os quais encontram-se os *Codex Sangallensis* 232 e 235, ambos do século IX que, apesar de incorporarem as descrições do *De orbe et partibus*, não apresentam quaisquer representações ou traçados cartográficos que venham a complementar ou dialogar com as proposições do livro XIV das *Etymologiae* de Isidoro (Figuras 23 e 24).

Figura 23. Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, XIV, I, 2, cópia manuscrita do século IX, c. 880



Fonte: Saint Gallen: Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 232, p. 107. Disponível em: <<http://www.e-codices.unifr.ch/de/csg/0232/107/0/Sequence-417>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 24 - Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, XIV, I, 2, cópia manuscrita do século IX, c. 800



Fonte: Saint Gallen: Stiftsbibliothek Cod. Sang. 235, f. 45v (detalhamento). Disponível em: <<http://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0235/92/0/Sequence-419>>. Acesso em: 23 Dez. 2016.

Essa mesma biblioteca conserva um outro manuscrito de origem isidoriana, produzido em finais do século IX no próprio *scriptorium* do mosteiro de Saint Gall. Diferentemente dos exemplos referidos acima, o *Codex Sangallensis* 240 apresenta uma compilação de textos e excertos próprios da literatura isidoriana, dentre os quais destacam-se o *Proemia in libros Veteri et Novi Testamenti*, *De ortu et obitu sanctorum patrum*, *De rerum natura* e *De officiis divinis*. Entretanto, o que nos chama a atenção aqui é a presença de oito representações iconográficas distintas que, em diferentes momentos, dialogam diretamente com as expressões textuais que as precedem, entre elas a que se encontra no fólio 92v (Figura 25): uma representação da *orbis* tripartida que, nesse caso específico, complementa as descrições do *De partibus terrae* do tratado isidoriano *De rerum natura*:

A região da Terra é dividida em três partes, das quais uma das partes é a Europa. A outra é a Ásia. A terceira se chama África. A Europa e a África são separadas pelo mar [Mediterrâneo], desde os extremos confins do oceano até as Colunas de Hércules. A Ásia, por outro lado, está limitada pelas terras da Líbia e do Egito, onde se encontra a foz do Rio Nilo, que se chama Canopo [*Canopicon*]. A Ásia é separada da Europa pelo Rio Tanais [...]. Assim, vemos duas metades do mundo, Europa e África, enquanto a Ásia ocupa sozinha a outra metade. A razão para a existência destas duas partes do mundo é porque o oceano flui entre eles, e toda a água do Mediterrâneo entra¹⁶⁸.

Note que este breve excerto, em certa medida, se próxima das descrições apresentadas anteriormente, isso porque o *De rerum natura* foi escrito quase uma década antes das *Etymologiae*, influenciando-as em diferentes aspectos¹⁶⁹. Por outro lado, relativamente às suas expressões iconográficas, não é possível determinarmos qual das duas obras teria recebido, ou inicialmente incorporado tais representações.

¹⁶⁸ Original em latim: *Regio autem terrae dividitur trifariam, e quibus una pars Europa, altera Asia, tertia Africa vocatur. Europam igitur ab Africa dividit mare ab extremis oceani finibus, et Herculi columnis. Asiam autem, et Libyam cum Aegypto disterninat ostium Nili fluvii, quod Canopicum appellatur. Asiam ab Europa Tanais dividit [...] Unde videntur orbem dimidium duae tenere, Europa, et Africa. Alium vero dimidium sola Asia. Sed ideo illae duae partes factae sunt, quia inter utramque ab Oceano ingreditur, quidquid aquarum terras influit.* Isidoro de Sevilha, *De rerum natura*, XLVIII, 2-3 (tradução nossa).

¹⁶⁹ A respeito das semelhanças e diferenças entre estes dois textos, cf. notadamente O'LOUGHLIN, Thomas. *Adomnán and the Holy Places: The Perceptions of an Insular Monk on the Locations of the Biblical Drama*. London: T&T Clark, 2007, pp. 150 *et seq.*

Figura 25 - Isidoro de Sevilha, *De rerum natura*, cópia manuscrita do século IX

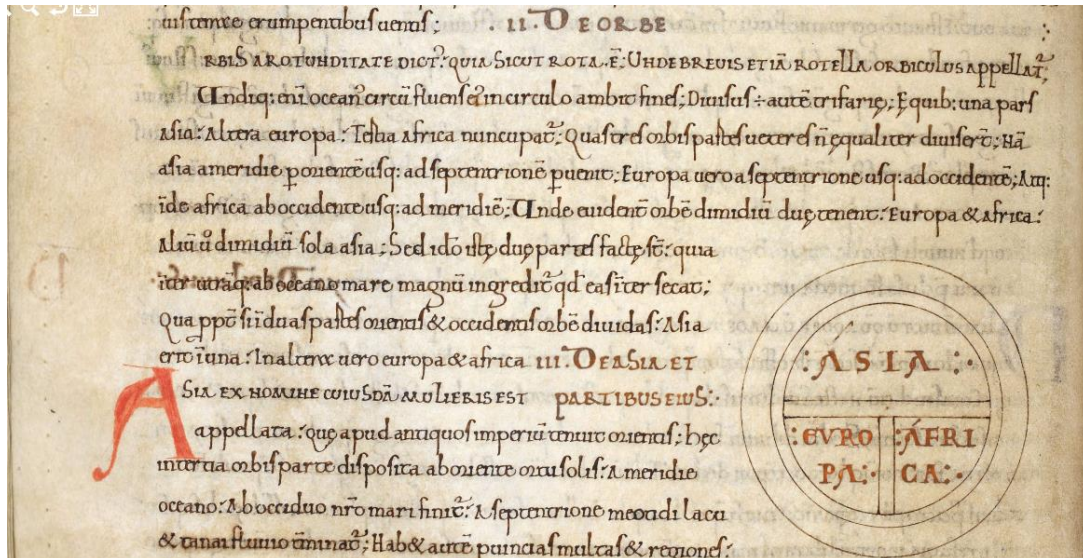


Fonte: Saint Gallen: Stiftsbibliothek Cod. Sang. 240, f. 92v (detalhamento). Disponível em: <<http://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0240/189/0/Sequence-424>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Ademais das lacunas e incertezas que permeiam os processos de transmissão e modificação das estruturas textuais e figurativas das *Etymologiae* de Isidoro, sua ampla tradição manuscrita conserva, em inúmeros manuscritos, uma expressiva diversidade de formas, descrições e representações referentes à orbe e suas partes (Figuras 26 e 27). De acordo com David Woodward, “em seu sentido mais amplo, e em suas derivações nos séculos posteriores, o esquema de Isidoro pode ser encontrado em cerca de 660 [dos 1100]

exemplos listados por Destombes. Sua popularidade na Idade Média é, ainda, ilustrada por sua presença em várias edições impressas das *Etymologiae*”¹⁷⁰.

Figura 26 - Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, XIV, I, 2, cópia manuscrita do século XI



Fonte: Londres: British Library, Royal MS 6 C I, f. 108v (detalhamento). Disponível em: <http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=royal_ms_6_c_i_f003v>. Acesso em: 23 fez. 2016.

Figura 27. Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, XIV, I, 2, 1136



Fonte: Londres: British Library, Harley MS. 2260, f. 123v (detalhamento). Disponível em: <http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=harley_ms_2260_f001r>. Acesso em: 23 dez. 2016.

¹⁷⁰ WOODWARD, D. Medieval Mappaemundi. In: HARLEY, J.B.; WOODWARD, D. (ed.). *The History of Cartography: cartography in prehistoric, ancient, and medieval Europe and the Mediterranean*, vol. 1. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987, p. 301.

Ao longo desse extenso processo de apropriação, transmissão, cópia e modificação, o tradicional modelo isidoriano, comumente designado pela história da cartografia como modelo T/O, receberia novos e peculiares elementos que, em alguns casos, chegariam a modificar sua própria estrutura formativa. A esse respeito, Sandra Sáenz-Lopèz Pérez sublinha que:

[...] nos mapas “Y em O”, assim como nos “T em O”, se insiste em assinalar a orientação do mapa, o mundo é cercado pelo oceano circular e as terras se dividem em três. Mas, diante da simplicidade do “T”, as fronteiras naturais que separam os continentes se complicam ao incluir a lagoa Meótide, denominada Paludes Meotis (i.e. Mar de Azov), representada em formato triangular, e que convergem também o rio Tainais ou o rio Nilo formando, assim, o “Y” do nome. Ainda que o ponto de partida do mapa-múndi das Etimologias de dona Sancha possa ser um mapa esquemático de “Y em O”, esse modelo se complicou do ponto de vista geográfico e iconográfico¹⁷¹.

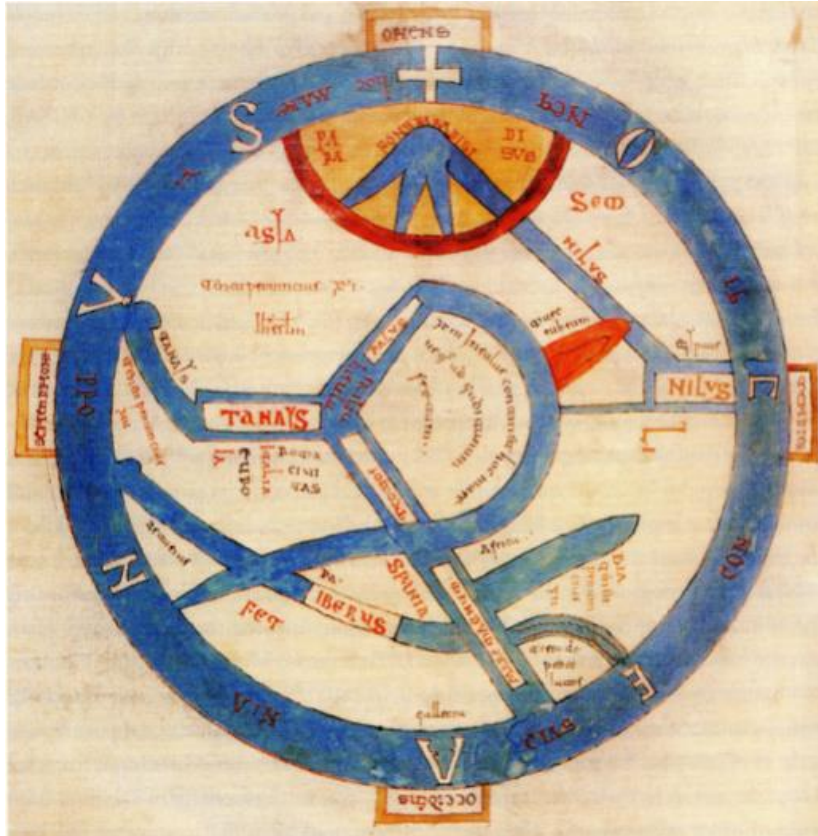
O mapa do qual a autora faz referência encontra-se em uma cópia manuscrita das *Etymologiae* produzidas, em 1047, especialmente para a rainha Sancha I de Leão (1013-1067)¹⁷². Entretanto, diante da complexidade de suas formas e representações, acreditamos que este mapa não pode ser visto como um simples modelo esquemático, como aqueles que temos apresentado aqui. Para além dos modelos descritos por Sandra Sáenz-López, o manuscrito em questão apresenta uma série de adições concernentes não somente ao texto bíblico, como o Mar Vermelho e o Paraíso, mas também importantes referências toponímicas como *Spania*, *Gallecia* e *Ihrlm* (Figura 28). Segundo a autora, “do ponto de vista cartográfico, poderíamos considerar esse mapa-múndi como uma evolução do que chamamos mapas “Y em O”, que podemos encontrar, por exemplo, nas Etimologias de Santo Isidoro da Stiftsbibliothek de Saint Gall (Cod. Sang. 236, fol. 89r) (Figura 29)¹⁷³.

¹⁷¹ Original em espanhol: “En los mapas de “Y en O”, al igual que en los de “T en O”, se insiste en señalar la orientación del mapa, el mundo está circundado por el océano circular, y las tierras se dividen en tres. Pero frente a la simplicidad de la “T” las fronteras naturales que separan los continentes se complican al incluirse la laguna Meótide, denominada paludes Meotis (i.e. mar de Azov), representada de forma triangular, y a la que confluyen bien el flumen Tanais o el río Nilo, conformando así la “Y” del nombre. Aunque el punto de partida del mappamundi de las Etimologías de doña Sancha pudo ser un esquemático mapa de “Y en O”, este modelo se complicó desde el punto de vista geográfico e iconográfico”. PÉREZ, S. S.L. El mundo para una reina: los mappamundi de Sancha de León (1013-1067). *Anales de Historia del Arte*, vol. extraordinario (2010), p. 328-330 (tradução nossa).

¹⁷² Madrid: Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, Ms. & 1.3, f. 177v.

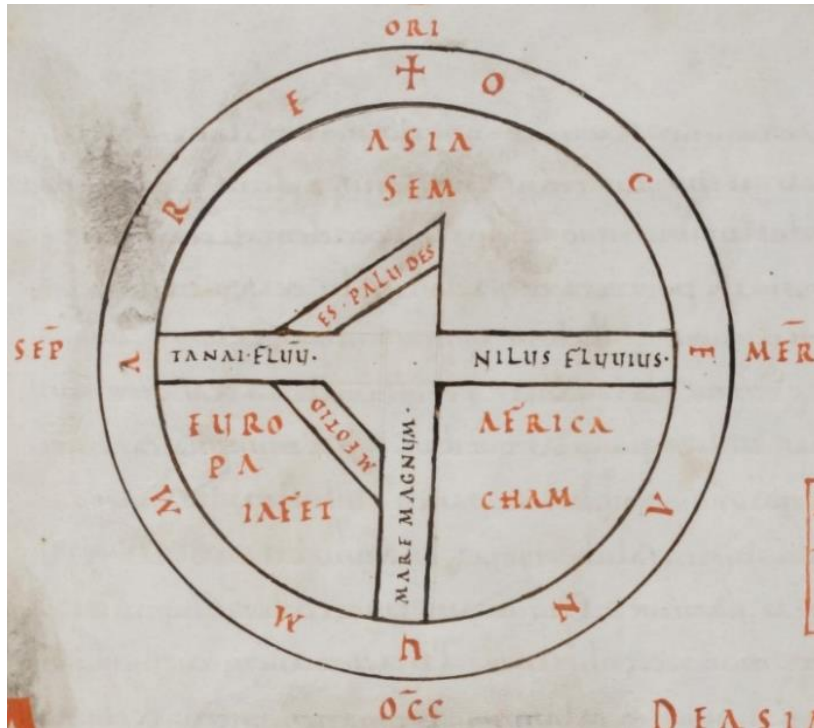
¹⁷³ Original em espanhol: *Desde el punto de vista cartográfico, podríamos considerar este mappamundi como una evolución de los llamados mapas de “Y en O”, que podemos encontrar, por ejemplo, en las Etimologías de San Isidoro (siglo X) de la Stiftsbibliothek, San Gall (Cod. Sang. 236, fol. 89r)*. PÉREZ, S.S.L., op. cit., p. 328-329 (tradução nossa).

Figura 28 - Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, cópia manuscrita do século XI.



Fonte: Madrid: Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, Ms. & 1.3, f. 177v (detalhamento).
 Extraída e adaptada de: <http://cartographic-images.net/Cartographic_Images/205.1_Examples_of_T-O_maps.html>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 29 - Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, cópia manuscrita do século X



Fonte: Saint Gallen: Stiftsbibliothek Cod. Sang. 236, f. 89 (detalhamento). Disponível em:
 <<http://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0236/89>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Consolidadas em suas formas estruturais, essas *imagens-matrizes* transitariam por diferentes contextos e realidades históricas, alcançando, séculos após a sua criação, novos sentidos, simbologias e funcionalidades, como aqueles apresentados pela obra de Pieter Bruegel. Como bem destacou Jérôme Baschet, a imagem vive e se transforma no tempo de sua própria história, conhecendo repinturas, modificações, deslocamentos e reutilizações que variam de acordo com os objetos e as funções que lhes são atribuídas¹⁷⁴. Devemos, portanto, avançar em nossas análises para compreendermos um pouco melhor os processos responsáveis pela progressiva complexificação desses diagramas que, a exemplo do mapa-múndi da cópia manuscrita das *Etymologiae* de Sancha I (1047), passavam a incorporar fontes, descrições e representações de diferentes tradições e origens.

Como veremos com maior atenção nos capítulos seguintes, esses mapas mantiveram-se abertos a uma infinidade de adições, discursos e intenções, abrigando em seus traços elementos reais e simbólicos, profanos e sagrados. São estas múltiplas associações entre o texto, a simbólica, a memória e os sentidos evocados por seus traçados que conferem à produção cartográfica medieval uma ampla diversidade de formas, cores, símbolos e significados, fazendo com que os diferentes propósitos suscitados pelas narrativas não-lineares destes mapas conduzissem a diferentes representações acerca da imagem e da forma do mundo.

¹⁷⁴ BASCHET, J. Introdução: a imagem-objeto (tradução de Maria Cristina C. L. Pereira). In: SCHMITT, J. C. (ed.). *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*. Paris: Le Léopard d'Or, 1996, p. 13.

A CARTOGRAFIA MEDIEVAL

3.1 Realismo e simbolismo: um breve percurso historiográfico¹⁷⁵

Os primeiros estudos sistemáticos empreendidos acerca das formas de concepção e representação dos espaços naturais e humanos datam da primeira metade do século XIX, momento em que se observou a intensa necessidade de coligir, catalogar, quantificar e qualificar os documentos e mapas existentes: nascia então, a cartografia. Detentora de métodos e funcionalidades próprias, essa nova ciência passaria a nortear a observação e a compreensão das diferentes formas de representação gráfica dos espaços em estreita consonância com os rígidos postulados cientificistas que marcaram o pensamento de sua época. Nesse contexto de certezas e afirmações categóricas, observou-se a progressiva desconstrução, redução ou mesmo negação dos modelos e formas de representação pensadas e traçadas pelos homens de outrora, fazendo com que a cartografia estivesse fundamentalmente restrita a condição de “ciência ou arte, ou técnica de fazer levantamentos cartográficos e traçar cartas geográficas em geral e, em particular, cartas em que as formas e relevos da superfície da crosta terrestre são representados graficamente”¹⁷⁶.

Nessa perspectiva, destacam-se as clássicas e monumentais obras de Raymond Beazley¹⁷⁷, Marcel Destombes¹⁷⁸, Konrad Miller¹⁷⁹ e de Manuel Francisco Carvalhosa – o 2º Visconde de Santarém – que se apropriou da cartografia medieval para legitimar seu discurso político em favor da prioridade dos descobrimentos marítimos portugueses na

¹⁷⁵ Uma versão preliminar deste tópico foi publicada na *Revista Faces da História*, da Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis), como forma de divulgar e ampliar os debates acerca das pesquisas que, desde 2013, vinham sendo desenvolvidas. Cf. BORGES, T. Entre a arte e a ciência: as visões sobre a cartografia medieval. *Faces da História*, Assis-SP, vol. 2, n. 2, 2015. p. 100-115.

¹⁷⁶ CORTESÃO, A. Atlas e História da Cartografia. *Esparsos*, vol. 2. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1975, p. 268.

¹⁷⁷ BEAZLEY, R. *The Dawn of Modern Geography: A History of Exploration and Geographical Science from the Conversion of the Roman Empire to A.D. 900*. London: J. Murray, 1897-1906.

¹⁷⁸ DESTOMBES, M. (ed.). *Mappemondes A.D. 1200: catalogue prepare par la Comission des Cartes Anciennes de l'Union Géographique Internationale*. Amsterdam: N. Israel, 1964.

¹⁷⁹ MILLER, Konrad. *Mappaemundi: Die aeltesten Weltkarten*. Stuttgart: J. Roth, 1895-1898.

costa africana¹⁸⁰. Incorporados e enquadrados aos limites restritos de uma codificação puramente historicista, os mapas-múndi medievais passaram, então, a ser descritos como verdadeiros símbolos do retrocesso do pensamento humano, concebidos como “a mais dramática ilustração de como a imaginação religiosa medieval distorceu a ciência geográfica”¹⁸¹ – um enquadramento que desafortunadamente se mantém, ainda que em menor grau, até os nossos dias. Em 2008, em comunicação proferida no *Seminário Internacional de Cartografía Medieval Hispânica: Imagen de un mundo en construcción*, o professor Felipe Hernando Sanz recorre ao termo *precientífica* para delinear e, uma vez mais, reforçar a típica distinção estabelecida entre a cartografia moderna – a única pretensamente científica – e as representações cartográficas medievais. Segundo este,

[...] a cartografia cristã da Alta Idade Média pretendeu representar a imagem física da Terra baseando-se em toda uma concepção abstrata da natureza, impondo um largo período de estancamento na evolução histórica da cartografia e da geografia. Somente a lenta recuperação do empirismo científico durante os séculos XII e XIII permitiu que a cartografia náutica, totalmente consolidada no século XIV, superasse definitivamente todas as concepções simbólicas das quais temos feito referência neste trabalho¹⁸².

Ademais das latentes incoerências desse discurso, seria historicamente imprudente considerarmos que, no alvorecer da modernidade, todas as estruturas imaginárias, simbólicas e imagéticas fomentadas durante toda a Idade Média tenham simplesmente “desaparecido do mapa”. Ainda que existam diferenças funcionais extremamente significativas entre os mapas-múndi medievais e as cartas náuticas traçadas, no Ocidente europeu, desde finais do século XIV, é preciso considerar,

¹⁸⁰ SANTAREM, M. V. R. *Atlas composé de cartes des XIVe, XV, XVI et XVII siècles pour la plupart inédites, et devant servir de preuves à l'ouvrage sur la priorité de la découverte de la Côte Occidentale d'Afrique au delà du Capo Bojador par les portugais*. Paris, 1841; *Recherches sur la priorité de la découverte des pays situés sur la côte Occidentale d'Afrique, au-delà du cap Bojador, et sur les progrès de la science géographique, après les navigations des portugais au XV siècle, accompagnées d'un Atlas composé de mappes-mondes, et de cartes pour le plupart inédites, dressées depuis le XI jusqu'au XVII siècle*. Paris, 1842; *Atlas Composé de Mappemondes, de Portulans et de Cartes Hydrographiques de puis le VIe jusqu'au XVIIe Siècle*. Paris 1842-1853; *Essai sur l'histoire de la Cosmographie et de la Cartographie pendant le MoyenAge et sur les progres de la geographie apres les grandes decouvertes du XV siecle*, 3 volumes. Paris: Maulde et Renou, 1849-52.

¹⁸¹ NEBENZAHL, K. *Maps of the Bible Lands*. London: Times Book Limited, 1986, p. 41.

¹⁸² *La cartografía Cristiana de la Alta Edad Media pretendió representar la imagen física de la Tierra, basándose en toda una concepción abstracta de la naturaleza. Supuso un largo periodo de estancamiento en la evolución histórica de la cartografía y de la geografia. Sólo, la lenta recuperación del empirismo científico durante los siglos XII y XIII permitió que la cartografía náutica, totalmente consolidada en el siglo XIV, superase definitivamente todas las concepciones simbólicas de las que nos hemos hecho eco en este trabajo*. SANZ, Felipe Hernando. *La cartografía precientífica altomedieval: Los mapas de T en O*. DOMINGO, M. C.; CARRASCOSA, A. S. (coord. e ed.). *Cartografía medieval hispánica: imagen de un mundo en construcción*. Madrid: RSG e RLNE, 2009, p. 89 (tradução nossa).

igualmente, as reminiscências de longa duração de determinadas estruturas mentais. Jacques Le Goff, refletindo acerca dos limites temporais de uma *longa Idade Média*, destacou que, de modo geral, persistem na sociedade europeia, do século IV até o século XIX, estruturas fundamentais que nos permitem captar a coerência desses quinze séculos de história: essa Idade Média é, portanto, a Idade Média do cristianismo dominador, um cristianismo que é simultaneamente uma religião e uma ideologia¹⁸³.

Considerações igualmente válidas para as diferentes formas de compreensão e representação dos espaços naturais e humanos. A análise de alguns dos mais expressivos mapas e cartas-náuticas produzidas entre os séculos XV e XVI revela que, mesmo no auge dos grandes descobrimentos, período de luzes e desenvolvimento, o imaginário medieval não se fez ausente. O pequeno dragão representado no interior do território brasileiro, em meio aos índios, árvores e araras, no famoso mapa de Lopo Homem de 1519, ou mesmo os aterrorizantes monstros marítimos que figuram em outras tantas cartas náuticas do período¹⁸⁴, são a clara evidência de que o despertar da modernidade europeia, bem como seu pretense discurso renascentista e cientificista¹⁸⁵, não apagaram os medos, as crenças e as imagens de um imaginário tipicamente medieval. Imaginário que, para Le Goff, “alimenta o homem e fá-lo agir, é, pois, um fenômeno coletivo, social e histórico que se forma, se modifica e se transforma no tempo e no espaço”¹⁸⁶.

Providos de importantes acepções instrumentais, ainda que bem distantes das funcionalidades que atribuímos atualmente às nossas imagens do mundo, os “mapas não científicos de finais da Idade Média”, diferentemente do que presumiu Raymond Beazley¹⁸⁷, estão inseridos em um complexo contexto artístico e cultural que orientam todos os porquês de sua criação. Muitas vezes traçados por iluminadores anônimos com diferentes intenções e estratégias, estes manuscritos narram, por intermédio de concepções pictóricas hierarquizadas, toda a história da humanidade desde suas origens, constituindo verdadeiros compêndios de ideias, conceitos e fontes distintas que passam a ser compiladas e editadas seguindo propósitos e funcionalidades específicas.

¹⁸³ LE GOFF, J. *Imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 38.

¹⁸⁴ A esse respeito, cf. nomeadamente VAN DUZER, Chet. *Sea monsters on medieval and renaissance maps*. London: British Library, 2013.

¹⁸⁵ Em seu *Imaginário Medieval*, Le Goff afirma que “em história não há renascimentos. Há apenas mutações que, durante muito tempo se ocultaram sob a máscara do regresso à Antiguidade”. LE GOFF, J., op. cit., p. 36.

¹⁸⁶ *Ibid*, p. 16.

¹⁸⁷ Original em inglês: *The non-scientific maps of the later Middle Ages ... are of such complete futility ... that a bare allusion to the monstrosities of Hereford and Ebstorf should suffice*. BEAZLEY, R. *The Dawn of Modern Geography: A History of Exploration and Geographical Science from the Conversion of the Roman Empire to A.D. 900*. London: J. Murray, 1897-1906, vol. 3, p. 528 (tradução nossa).

No cerne de uma concepção de mundo preponderantemente alegórica e idealista, o universo era pensado e traçado segundo sua dimensão simbólica fazendo com que a representação de determinados espaços assumisse um significado que não raras vezes transcendia a simples referência física e geográfica de seus domínios. Pois, como bem destacou Jacques Le Goff, os clérigos da Idade Média sempre vincularam a sensibilidade externa às nuances de uma sensibilidade interna¹⁸⁸, fazendo com que a compreensão e conseqüentemente a representação das realidades espaço-temporais estivessem, no Ocidente medieval, diretamente vinculadas à ótica da teologia cristã que, da Criação à iminência do Apocalipse, direcionava, instruía e nutria as esperanças e as expectativas daqueles homens e mulheres.

Portanto, longe de uma mera distorção ornamental, sem qualquer sentido ou funcionalidade aparente, os mapas-múndi medievais, como bem destaca Maria Eurydice de Barros Ribeiro, foram capazes de educar pela imagem, forjando comportamentos e inspirando na formação das virtudes cristãs¹⁸⁹. Nos altares das catedrais, estampadas aos olhos de todos, ou nos pequenos fólhos de um manuscrito iluminado, enclausurados junto a seus monges, estas *imagines mundi* estabeleceram discursos e verdades próprias, descrevendo, demonstrando e consolidando os limites de um mundo em construção. Um mundo que, transitando entre o real e o imaginário, tornou possível a inserção de certos exageros geográficos não pela realidade de seus traços, mas pela necessidade de construir um discurso específico ressaltando, em uma lógica simbólica, espaços e elementos quantitativamente mais relevantes¹⁹⁰, visto que:

[...] para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. [...] Há, portanto, um espaço sagrado, e por conseqüência ‘forte’, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por conseqüência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca¹⁹¹.

Assim, a compreensão humana acerca das dimensões espaço-temporais, ressalta Aron Gurevitch, se estabelece sob uma dupla perspectiva fazendo com que suas formas,

¹⁸⁸ LE GOFF, J. *Imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 17.

¹⁸⁹ RIBEIRO, M. E. B. A cartografia medieval. O mundo dos homens e o mundo de Deus. *OP SIS*. Catalão, vol. 10, n. 2, jul-dez/ 2010, p. 41.

¹⁹⁰ WOODWARD, D. Medieval Mappaemundi. In: HARLEY, J.B.; WOODWARD, D. (ed.). *The History of Cartography: cartography in prehistoric, ancient, and medieval Europe and the Mediterranean*, vol. 1. Chicago/London: University of Chicago press, 1987. p. 288.

¹⁹¹ ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 25.

limites e sentidos estejam impreterivelmente vinculados aos parâmetros socioculturais de cada indivíduo ou sociedade¹⁹². Aos olhos do historiador, estas percepções, tão específicas de cada sociedade, nos relatam não somente aquilo que todo e qualquer homem poderia de fato ver e tocar. Elas não nos falam unicamente das formas de tudo aquilo que é evidente a olho nu, isto porque elas igualmente suscitam as mentalidades e as verdades dos homens de seu tempo, expondo sensibilidades que transcendem suas próprias realidades materiais, aguçando e despertando sentidos e interesses singulares séculos após sua produção.

Por outro lado, ademais dos latentes simbolismos que compõem e configuram as formas e os princípios desta *imagem do mundo*, a produção cartográfica medieval, como temos demonstrado, não deve ser entendida como uma mera abstração da realidade física, uma vez que, não raras vezes, suas representações são dotadas de claras referências aos limites e especificidades próprias da geografia física e humana. Entre o realismo e o simbolismo, há, no entanto, uma evidente predileção por espaços, pessoas e eventos que, em alguma medida, associam-se aos princípios e as virtudes da doutrina cristã. O espaço cartográfico medieval é, portanto, pensado e construído a partir de uma ótica específica, que, perpassando a confecção intelectual e material de seus mapas-múndi, se estende às mais distintas ramificações do saber medieval.

Diante da complexidade formativa destes documentos, compreendemos inicialmente que a clara oposição existente entre as diferentes dimensões e os múltiplos sentidos atribuídos a um mesmo espaço inviabiliza definitivamente a manutenção de uma leitura reducionista e maniqueísta acerca das representações cartográficas legadas pelo medievo ocidental. A análise destes documentos requer, impreterivelmente, uma abordagem metodológica mais ampla que seja efetivamente capaz de captar, segundo seus estatutos próprios, a verdadeira essência dessas representações.

Nesse sentido, é importante considerarmos que a intensa diversidade de formas, símbolos e significados que incidem sobre o universo das representações cartográficas medievais se estabelece primordialmente pela pluralidade de fontes, tradições e intenções que convergem sobre os longos traços de um mapa-múndi, fazendo com que estes manuscritos conservem em si o duplo papel de descrição legítima e legitimadora de uma peculiar imagem do mundo, pois foram construídos com o amparo em autoridades

¹⁹² GUREVITCH, A *As Categorias da Cultura Medieval*. Lisboa: Editorial Caminho, 1991. Cf. notadamente o primeiro capítulo da obra destinado às representações espaço-temporais.

clássicas e eclesiásticas, e com a função de reafirmar os eixos principais dessa imagem¹⁹³. Seria, portanto, mais razoável pensar o mapa como uma espécie de crônica, que não somente atraiu informações herdadas do exemplar que lhe serve de modelo imediato, mas também foi aberto a adições e subtrações inspiradas pelo local de interesse por parte do cartógrafo ou do patrono¹⁹⁴.

O processo de composição de *imago mundi* medieval pautava-se, portanto, em um ato de contínua transladação que implicava, por assim dizer, não somente na apropriação de fontes e informações constituídas ao longo de uma tradição, mas, igualmente, em sua constante interpretação¹⁹⁵. Desta forma, a produção cartográfica medieval, em suas mais distintas formas e tradições, se estabelecia primordialmente por um minucioso procedimento de seleção consciente de fontes, representações, discursos e intenções que, tal como demonstrado por Gatterer, em seu “Ensaio sobre a localização geográfica e o ponto de vista do historiador”, não dependia exclusivamente de circunstâncias sociais ou políticas, mas igualmente dos distanciamentos [ou interesses] espaciais e temporais¹⁹⁶.

Desprezando, por desconhecimento ou desinteresse, uma parte considerável da configuração sensitiva do mundo físico que os circundava, os mestres e iluminadores mantinham o olhar plenamente fixo para outra realidade, uma realidade que transcendia os domínios sensitivos de uma geografia meramente positiva, dotada de um intenso sentido simbólico que permitia a representação em um mesmo plano de eventos e personagens históricos, bíblicos ou imaginários, que estavam dissociados no tempo e no espaço, não existindo, portanto, uma linearidade histórica bem definida.

Por seu gosto enciclopédico, estas singulares expressões da cultura medieval não devem ser concebidas ou sistematizadas como simples instrumentos operativos, uma vez que, neste caso específico, o espaço adquire fisionomia cartográfica essencialmente vinculada a uma estrutura alegórica, com referências apenas ocasionais à conformação terrestre, mesmo quando era perfeitamente conhecida¹⁹⁷. É possível, pois, pensarmos esta dicotomia espacial sob uma dupla perspectiva teórica: uma objetiva, imediata e sensitiva,

¹⁹³ DEUS, P. R. S. *A forma do mundo: o programa iconográfico do mapa-múndi de Hereford (Século XIII)*. 2005, Tese (Doutorado) – Instituto de Humanidades, Universidade de Brasília, 2005, p.13.

¹⁹⁴ WILLIAMS, J. Isidore, Orosius and the *Beatus* Maps. *Imago Mundi: The international journal for the History of cartography*, vol. 49, tomo 1, (1997), p. 18.

¹⁹⁵ RIBEIRO, M. E. B. A cartografia medieval. O mundo dos homens e o mundo de Deus. *OP SIS*. Catalão, vol. 10, n. 2 (Jul-Dez 2010), p. 31.

¹⁹⁶ *Ibid*, p. 173.

¹⁹⁷ TUCCI, U. Atlas. In: ROMANO, R. (dir.), *Enciclopédia Einaudi: Memória-História*, vol.1. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984. p. 139.

outra subjetiva, intimamente dependente dos códigos mentais, das lógicas culturais e das práticas sociais de cada civilização em particular.

Longe de serem simples representações inócuas e puramente estéticas, essas imagens participam e influenciam determinadamente nas relações sociais e, sobretudo, nas relações entre os homens de seu tempo e o mundo sobrenatural¹⁹⁸. Segundo Maurice Halbwachs, em sociedades tradicionais, tal como observado no Ocidente medieval, a separação fundamental entre o mundo sagrado e o mundo profano realiza-se materialmente no espaço¹⁹⁹. Não podemos simplesmente fechar os olhos e renegar os sentidos espirituais inerentes a tais representações acreditando que, tal como nossos mapas-múndi, estas expressões cartográficas destinavam-se, única e exclusivamente, a remarcar os limites geográficos de um espaço positivo e geométrico que “pode ser cortado e delimitado seja em que direção for, mas entre suas partes não existirá nenhuma diferença qualitativa, mantendo a homogeneidade e a relatividade de um espaço profano”²⁰⁰. Com razão, portanto, Huizinga afirma que, no Ocidente medieval, todas as coisas seriam absurdas se o seu significado se limitasse à sua função imediata e à sua fenomenalidade e se, pela sua essência, não alcançasse um mundo para além deste²⁰¹.

São estas múltiplas e, por vezes, contrastantes associações que conferem à produção cartográfica medieval uma imensurável diversidade de formas, cores, símbolos e significados, fazendo com que os diferentes propósitos suscitados pelas narrativas não lineares destes mapas conduzissem a diferentes representações acerca da imagem e da forma do mundo. Inseridos em uma nova ordem de pensamento, estes espaços são capazes de evocar, nos limites temporais do mundo físico, sentidos míticos, místicos e históricos, capazes de romper com a própria linearidade do tempo humano. Rompimento que, para Aron Gurevitch, nasce da intrínseca necessidade de transcendência das dimensões espaço-temporais que se estabelece, em grande parte, pelo desejo de superar o confinamento e o isolamento da existência humana individual, dando aos homens e mulheres a possibilidade de suplantar, ainda que no campo simbólico, a brevidade e a unicidade de suas vidas²⁰².

¹⁹⁸ BASCHET, J. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 482.

¹⁹⁹ HALBAWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004, p. 155.

²⁰⁰ ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013, p. 36-37.

²⁰¹ HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: A study of the play-element in culture*. Boston: Beacon Press, s/d., p. 210.

²⁰² GUREVITCH, A. *As Categorias da Cultura Medieval*. Lisboa: Caminho, 1991, p. 46.

Diante de tais considerações, seria, pois, completamente inverossímil acreditar que um *mappamundi* evoca, para os homens de outrora, exatamente os mesmos sentidos, funções e significados que os nossos mapas-múndi evocam para os nossos contemporâneos. No caso específico da sociedade medieval, que particularmente nos interessa aqui, a representação do mundo não se encerrava na simples contemplação de sua geografia física, mas, transcendendo estes limites, evocava, em seus diferentes espaços e contextos, toda a história desde os primórdios da humanidade – elemento que, para Naomi Kline, reforça o esforço consciente de muitos autores para tornar o mundo material um espelho da história bíblica²⁰³ uma vez que, ao traçarem as representações de suas *imagines mundi*, estes monges e iluminadores “não estavam à procura de lições de geografia, nem de história. Preocupavam-se, sim, com a salvação das almas”²⁰⁴.

Transpostas do mundo sensitivo para uma ordem figurativa e imagética, as distintas formas de compreensão e percepção do tempo e do espaço fundamentaram, no seio das representações cartográficas, da antiguidade aos nossos dias, o estabelecimento de uma infinidade de traços, intenções e discursos próprios das diferentes sociedades humanas ao longo dos tempos. Não restam dúvidas, portanto, de que em um mapa-múndi sempre haverá visões, ideias e conceitos que serão privilegiados em detrimento de outros, fato que caracteriza, ainda hoje, a intencionalidade inerente a esses traçados.

Atuando como mediadores entre o mundo físico e o mundo figurativo, as representações cartográficas do espaço foram capazes de expor, em diferentes contextos e regimes de percepção “o poder eloquente e expressivo dos mapas, que podem falar através das barreiras das línguas ordinárias”²⁰⁵. Como numa espécie de caleidoscópio, as representações cartográficas a cada movimento, a cada era histórica, apresentam-se das mais diferentes formas, transcendendo a realidade material de seus criadores e contemplando as perenes mutações epistemológicas e mentais das novas gerações, fazendo com que a história da cartografia não se esgote no caminho percorrido para chegar a uma transposição fiel e geométrica da superfície terrestre.

A esse respeito, convém assinalar que o vocábulo “mapa”, que utilizamos contemporaneamente para fazer referência as nossas formas representações gráficas dos

²⁰³ KLINE, N. *Maps of Medieval Thought: The Hereford Paradigm*. Suffolk: Boydell Press, 2005, p. 222.

²⁰⁴ A respeito da dimensão escatológica dos mapas-múndi medievais, cf. RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. O Sentido da História: Tempo e espaço na cartografia medieval (séculos XII-XIII). In: *Tempo/Universidade Federal Fluminense*, vol. 7, n. 4, (Jan. 2003). Rio de Janeiro: 7 letras, 2003, p. 11-26.

²⁰⁵ HARVEY, P.D.A. The map and the development of the History of cartography. In: HARLEY, J. B.; WOODWARD, D. (ed.). *The History of Cartography: cartography in prehistoric, ancient, and medieval Europe and the Mediterranean*, vol.1. Chicago/London: University of Chicago press, 1987. p. 1.

espaços, é derivada da expressão latina *mappa* que, apesar de originalmente designar um pequeno pedaço de tecido, já era utilizado no universo latino, juntamente com expressões como *forma*, *figura*, *orbis pictus* ou *orbis terrarum*, para nomear as diferentes formas de representação gráfica do espaço²⁰⁶. Durante a Idade Média, estes termos se multiplicariam. Em finais do século VIII o monge Beato de Liébana faz uso da expressão *formula picturarum* para se referir ao grande mapa-múndi traçado em fólio duplo que acompanhava a primeira edição pictórica de seu *Commentarium in Apocalipsin*²⁰⁷. Em outros casos, como no *Polychonicon* de Ranulf Higden, datado de meados do século XIV, o termo *mappamundi* é utilizado para designar não o mapa em si, mas sim a descrição verbal do mundo que acompanha o manuscrito. Em outros manuscritos, expressões sinonímicas como *imagines mundi*, *tabula*, *pictura* e *descriptio* são comumente utilizadas para fazer referência a representações extremamente semelhantes, senão com sentidos idênticos. Entretanto, ainda que esses conceitos fossem conhecidos e amplamente utilizados no mundo antigo e medieval, é particularmente evidente que seus sentidos e significados primários passaram a ser progressivamente alterados ao longo dos tempos.

Para as realidades que particularmente nos interessam, talvez tenha sido Du Cange, em seu “*Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*”, de 1678, o que mais se aproximou definições que este vocábulo primordialmente evocava em meio à sociedade medieval, descrevendo-o como um “papel ou pano, de forma explicada, em que a descrição do mundo está contida”²⁰⁸. Segundo este, um mapa poderia ser visto, assim, como uma espécie de sudário que, lançado sobre o mundo, revelaria sua “face”. A referência, neste caso, com o santo sudário de Cristo é evidente e indica como, em pleno século XVII, ainda se conservava, em meio a uma memória coletiva, os expressivos simbolismos religiosos que emanavam das formas de percepção e representação do espaço no Ocidente medieval.

Estes apontamentos iniciais serão particularmente relevantes para as definições conceituais e metodológicas que nortearão o presente estudo. Diante de tantas e tão complexas variáveis, podemos recorrer a uma infinidade de tentativas, profícuas ou não, de expressar, por intermédio de palavras, a complexidade inerente a uma das mais antigas

²⁰⁶ A esse respeito, cf. WOODWARD, D. Medieval mappaemundi. Ibid, p. 286, *et seq.*

²⁰⁷ A esse respeito, cf. nomeadamente KLEIN, Peter. La tradición pictórica de los Beatos. *Actas del Simposio para el Estudio de los Códices del “Comentário al Apocalipsis” de Beato de Liébana*, vol. 2. Madrid: Joyas Bibliográficas, 1980, pp. 83-106.

²⁰⁸ Original em latim: “*Charta vel mappa explicata, in qua orbis seu mundi descriptio continetur*”. DU CANGE, C. *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*. Paris, Ed. Didot, 1840. Disponível on-line em: <<http://ducange.enc.sorbonne.fr/MAPPA2>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

formas de comunicação da humanidade. Fundamentada na semiologia, a linguagem cartográfica se estabelece a partir de parâmetros próprios que influenciam e são influenciados pelas características e comportamentos de cada sociedade ao longo dos tempos. Nesse sentido, é imprescindível considerarmos não somente a permanência dessas palavras, no eixo sincrônico, mas igualmente a progressiva alteração de seus sentidos e significados no eixo diacrônico.

Em finais do século XVIII, por exemplo, o matemático italiano Joseph Louis Lagrange escrevia, em sua *Sur la construction des cartes géographiques*, que “um mapa geográfico é uma figura plana que representa a superfície da Terra ou parte dela” (LAGRANGE, 1779, apud HARLEY, WOODWARD, 1987, p. xv), conceito que em certa medida foi enriquecido por um de seus contemporâneos, Samuel Johnson que, em 1755, ao escrever para o Dicionário da Língua Inglesa concebe que “o mapa é uma figura geográfica onde as terras e mares são delineados de acordo com a longitude e latitude” (JOHNSON, 1755, apud HARLEY, WOODWARD, 1987, p. xv). Em ambos os casos, o que se observa é um discurso próprio de uma sociedade que, pautada pelos princípios racionalistas de um latente cientificismo, conheceu e descreveu seus espaços circundantes por intermédio de rígidos postulados matemáticos – nomeadamente aqueles diretamente derivados do sistema cartesiano –, fazendo com que o espaço, e conseqüentemente as representações cartográficas deste espaço, estivessem impreterivelmente relacionadas com suas dimensões física e positiva.

Mas afinal, seria um erro pensar e descrever o espaço desta forma? Em um contexto mais estrito, evidentemente que não. Se considerarmos a sociedade e os homens que engendraram tais postulados, nos aproximando de suas dúvidas, questionamentos, verdades e discursos, poderemos compreender facilmente porque, em um determinado momento da história, estas respostas conseguiram minimamente suprir as carências de orientação espacial dos homens de seu tempo.

Colocados em perspectiva, seria incorrer a um erro extremamente grotesco considerar que estas sejam as únicas e verdadeiras formas de explicação e compreensão das realidades e representações gráficas do espaço. O anacronismo e as incoerências da definição de Samuel Johnson seriam perfeitamente notados se impuséssemos tais concepções ao mundo grego, romano ou medieval – para citarmos somente partes da civilização ocidental – que evidentemente desconheciam os parâmetros modernos de coordenadas latitude e longitudinais. Ademais, seria igualmente contraditório determinar que o espaço se restrinja fundamentalmente à sua dimensão física, desconsiderando que,

sobretudo em sua forma representativa, o espaço possa assumir valores, sentidos e verdades extremamente variáveis.

Neste sentido, vemos que a compreensão das mentalidades e do imaginário medieval em suas mais diversas formas e representações reside primordialmente no entendimento da dimensão antropológica e espiritual do homem medieval. Entende-se, assim, que análise crítica de um mapa-múndi, seja como uma fonte histórica ou como um objeto artístico e religioso, quando contemplada em seus estatutos específicos, contribuirá decisivamente para a reconstrução dos elementos estruturais da dinâmica sociocultural dos homens de seu tempo. Independente da época em que essas imagens são observadas, a verdade é que existiram e sempre existirão várias leituras e interpretações possíveis frente a estes importantes testemunhos históricos. Devemos, portanto, considerar que muito antes de se tornarem documentos ou objetos de análise historiográfica, estes mapas eram artefatos funcionais que possuíam um nítido valor artístico e religioso com o poder de doutrinar, instruir e legitimar os ditames da espiritualidade cristã.

3.2 A estruturação simbólica dos espaços

Como temos demonstrado, por seu caráter preponderantemente simbólico e imagético, as representações cartográficas medievais se organizam a partir de estruturas rigorosamente hierarquizadas, que orientam, dão forma, sentido e coerência aos textos, inscrições, imagens e símbolos apresentados. Diferentemente de um texto escrito, que se organiza de forma sequencial e linear, os mapas-múndi medievais se constituem como verdadeiras enciclopédias visuais, capazes de representar, em um plano aparentemente homogêneo, personagens, eventos e lugares que estão dissociados no tempo e no espaço. Estas imagens, como ressalta Jean-Claude Schmitt, “demonstram com perfeição que uma imagem medieval não figura em um espaço unificado, no senso em que nós entendemos esse termo, mas consiste em uma montagem ordenada e sutilmente hierarquizada do espaço”²⁰⁹.

²⁰⁹ Original em francês: *Démontre à la perfection qu'une image médiévale ne figure pas un espace unifié, au sens où nous entendons ce terme, mais consiste en un assemblage ordonné et subtilement hiérarchisé de lieux.* SCHMITT, J.C. *La représentation de l'espace et l'espace des images au Moyen Âge.* Genève: Haute École d'Art et Design, 2011, p. 16.

Apesar de parecerem estranhas, desordenadas e confusas, sobretudo se contrastadas com as concepções tipicamente cartesianas de nosso tempo, estas imagens conservam em seus traços as verdades e as sensibilidades de um período que, oscilando entre diferentes esferas de realidade, concebia e, conseqüentemente, representava as formas e limites de suas estruturas espaço-temporais a partir de elementos reais, próprias do mundo físico, e alegóricos. Estabelece-se, assim, diante dos olhos do observador, uma estratégia hermenêutica pautada não somente pela contínua interpolação entre texto e imagem, mas, igualmente, entre o realismo e o simbolismo de suas representações. Como temos demonstrado, na Idade Média, um mapa é, antes de mais nada, uma imagem, uma *imagem do mundo*. Imagem que, como um espelho, reflete não somente suas realidades sensíveis e imediatas, mas toda a história da humanidade, “destinadas a apresentar de forma clara e assertiva tudo o que era necessário conhecer do mundo”²¹⁰. Observar um manuscrito dessa natureza seria, portanto, como percorrer as marcas de uma longa e tortuosa narrativa que contempla temas e referências bíblicas, históricas, fabulosas e literárias.

Em muitos casos, sobretudo entre alguns dos mais expressivos testemunhos da produção cartográfica medieval, é possível observarmos a existência de determinados padrões estruturais que, simbolicamente, tendem a orientar o percurso visual do observador. A primeira, e talvez mais significativa destas estruturas, se organiza de forma *concêntrica*, apresentando, no centro dos mapas, uma imagem fundadora que sintetiza os ideais, os discursos ou as relações de dominância e poder de determinada civilização. Durante a Antiguidade Latina, por exemplo, Roma, enquanto centro do vasto e glorioso Império, era exaltada como a *cabeça do mundo*, uma cidade que poderia ser acessada por todos os caminhos. No Ocidente medieval, entretanto, este centro deslocar-se-ia consoante às novas verdades postas em voga pela cristandade. Como veremos com maior atenção e detalhamento nos capítulos seguintes, Jerusalém seria, assim, entronizada no centro das cartas, exaltando os ideais de perfeição e pureza que emanavam de uma cidade.

Afastados desse centro situavam-se os povos, as cidades e os animais que, em uma perspectiva simbólica, contrastavam com a santidade que emanava da Cidade de Deus. Em diversos exemplos é possível observar que este distanciamento espacial tem por função ressaltar as impurezas e os contextos de degradação física e moral de algumas regiões²¹¹. Disto são exemplos as terras impuras de Gog e Magog ou as raças monstruosas

²¹⁰ LECOQ, D. Le mappemonde d’Henri de Mayence. Ou l’Image du Monde au XII^e siècle”. In: DUCHET-SUCHAUX, G. (dir.), *Iconographie médiévale: image, texte, contexte*. Paris: CNRS Editions, p. 158.

²¹¹ A esse respeito, cf. MITTMAN, Asa. *Maps and monsters in medieval England*. Taylor & Francis, 2006.

que habitam esse *mundo das margens*, locais associados à morte, ao mal e ao pecado, onde a humanidade se desintegra e se afunda na bestialidade²¹². No mapa-múndi dito de Henry de Mayence²¹³, por exemplo, é possível observar às margens do círculo terrestre a presença de quatro anjos. Um deles, situado no canto superior esquerdo, aponta diretamente para a região de Gog e Magog, descrita ali como um lugar de *gens imunda* (Figura 30). Para Maria Eurydice de Barros Ribeiro, “embora não haja uma referência explícita aos judeus, o dado que o anjo traz na mão esquerda é uma alusão clara ao jogo, à deslealdade e à entrega de Cristo pelos judeus”²¹⁴.

Figura 30 - Detalhamento das terras de Gog e Magog no mapa-múndi de Henrique de Mogúncia, século XII



Fonte: Cambridge: Corpus Christi College, MS. 66, f. 2 (detalhamento). Extraída adaptada de: <<https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/originals/46/d2/7f/46d27ff0d135a3001777aa80e5f61322.jpg>>. Acesso em: 23 dez. 2016. e

²¹² LECOQ, Danielle. op. cit., p. 183.

²¹³ Cambridge: Corpus Christi College, MS. 66, f. 2.

²¹⁴ RIBEIRO, M. E. B. “O Sentido da História: Tempo e espaço na cartografia medieval (séculos XII-XIII)”. In: *Tempo/Universidade Federal Fluminense*, vol. 7, nº14, (Jan. 2003). Rio de Janeiro: 7 letras, 2003, p. 12.

No entanto, uma segunda possibilidade de leitura se estabelece de forma linear, de cima para baixo, sinalizando, numa perspectiva simbólica, a clara justaposição entre o macro e o microcosmo. Ainda que coexistentes, esses níveis distintos de espacialidade tendem a conservar os contrastes estabelecidos entre os domínios do sagrado, do mundano e, em alguns casos, do demoníaco. Para Jacques Le Goff, os mundos de baixo e de cima possuem relação de significativa importância na geografia e na cartografia da eternidade, designando, respectivamente, o mundo celestial e o mundo infernal²¹⁵.

Sob tais perspectivas, o mapa do Saltério talvez seja o exemplo mais expressivo desta justaposição. Na parte frontal, a imagem de Cristo, sem qualquer marca de sua crucificação, aparece representada como *pantocrator* termo que é tradicionalmente atribuído às imagens em que Cristo mantém sua mão direita inclinada, em posição de bênção, com o polegar voltado para si, o dedo médio e indicador em posição vertical e os demais dedos dobrados em direção à palma da mão. Esta recorrente simbologia cristã indica a dupla natureza de Cristo – divina e a humana – representada nos dois dedos erguidos e sua participação na Trindade como segunda Pessoa indicada pelos três dedos unidos nas pontas. Em sua mão esquerda, Cristo segura uma pequena *orbis* tripartida de coloração vermelha, reiterando, no campo da simbólica, a noção de que, para o cristão, o mundo inteiro é um espaço sagrado e consagrado pela universalidade e pela benevolência divina.

Na parte inferior, logo abaixo dos limites da *orbis terrarum*, observa-se a presença de dois dragões, símbolo extremamente recorrente do bestiário medieval cristão, porém altamente ambíguo. Paulo Roberto de Deus destaca a importância e a dicotomia existente na figura dos dragões que “ora apresentam-se como criaturas demoníacas, por suas características tectônicas e sua assimilação a uma serpente, ora apresentam-se como criaturas representantes de potências divinas, por sua capacidade de voar e por sua força”²¹⁶. Neste caso específico, dada a sobreposição das imagens apresentadas no mapa, não restam dúvidas de que os dragões na parte inferior fazem menção ao demoníaco, isto é, ao inferno. Mais uma vez o cartógrafo presentifica claramente por intermédio de seus traços o dualismo do mundo medieval em sua eterna disputa soteriológica entre o bem e o mal. O mundo, tal qual apresentado pelo mapa do Saltério, se encontrava literalmente entre a promessa da salvação e o temor da danação eterna (Figura 31).

²¹⁵ LE GOFF, J. *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard, Collection Folio Histoire, 2006.

²¹⁶ DEUS, P. R. S. *A forma do mundo: o programa iconográfico do mapa-múndi de Hereford (Século XIII)*. Tese (Doutorado) – Instituto de Humanidades, Universidade de Brasília: Brasília, 2005, p. 44.

Figura 31 - Mapa-múndi do Saltério, c. 1265



Fonte: London: British Library, Add. MS. 28681, f. 9r. Disponível em: <<https://www.bl.uk/collection-items/psalter-world-map>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 32 - Mapa-múndi do Saltério, c. 1265



Fonte: London: British Library, Add. MS. 28681, f. 9v. Disponível em: <<https://www.bl.uk/collection-items/psalter-world-map>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

No verso, Cristo é representado em santidade e fora do círculo terrestre. Ladeado por quatro anjos, ele se curva para abraçar o mundo com seus braços, incorporando e acolhendo todas as raças do mundo, aproximando-as, assim, do corpo da Igreja. No campo da compreensão simbólica estas representações levam-nos a crer que o ato de abraçar fisicamente o mundo reafirma aos olhos dos fiéis a promessa eucarística de tornar-se um com Deus. Mais abaixo, em nítida referência ao texto bíblico²¹⁷, os pés de Cristo esmagam e subjagam as duas serpentes aladas posicionadas na porção inferior do manuscrito, situadas logo abaixo dos limites do círculo terrestre (Figura 32).

A esse respeito, Jacques Le Goff destaca que os mundos de baixo e de cima possuem relação de significativa importância na geografia e na cartografia da eternidade, designando, respectivamente, o mundo celestial e o mundo infernal²¹⁸. Em semelhante medida, Jean Chevalier²¹⁹ chama atenção para o expressivo sentido escatológico atribuído a estas formas de representação que exaltam o triunfo da cristandade sobre todo o mal concebendo a Igreja como o único e verdadeiro caminho para a redenção e salvação das almas. O mapa do Saltério se apresenta, assim, como um dos grandes exemplos comprovativos da nítida mensagem apostólica e doutrinária inerente aos mapas-múndi medievais confirmando, em seus traços, a exaltação da figura de Cristo como o início e o fim de todas as coisas²²⁰.

Por fim, para além dos simbolismos religiosos comumente associados à dicotomia do sagrado e do profano, é possível evidenciarmos, em alguns casos, a nítida diferenciação e a sobreposição de elementos naturais que pertencem aos ambientes terrestre, aquático ou aéreo. No mapa-múndi de Ebstorf, por exemplo, observa-se uma certa predileção por representar os animais alados na parte superior do mapa, ao passo que, na parte de baixo, encontram-se os animais rastejantes como cobras, lagartos e serpentes (Figura 33).

²¹⁷ *Tu, porém, ó Deus, és meu rei desde a origem, quem opera libertações pela terra; tu dividiste o mar com teu poder, quebraste as cabeças dos monstros das águas; tu esmagaste as cabeças do Leviatã.* Bíblia de Jerusalém, Salmos, 74:12-14.

²¹⁸ LE GOFF, J. *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard, Collection Folio Histoire, 2006.

²¹⁹ CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dicionário dos símbolos, mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores e números*. Lisboa: Teorema, 1982, p. 272.

²²⁰ “Eu sou o Alfa e o Omega, o princípio e o fim, diz o Senhor, que é, e que era, e que há de vir, o Todo-Poderoso”. Bíblia de Jerusalém, Apocalipse 1: 8.

Figura 33 - Detalhamento dos animais alados (esq.) e das serpentes (dir.) no mapa-múndi de Ebstorf



Fonte: Extraído e adaptado de: <<http://www.medievalhistories.com/wp-content/uploads/Ebstorf-map-small.jpg?x45024>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Convém assinalar, portanto, que, muito além de sua dimensão simbólica, figurativa e cartográfica, esta rígida verticalização hierárquica encontra-se no epicentro das relações de dominância e poder que regem a sociedade medieval, estabelecendo, em diferentes níveis e contextos, uma clara graduação de valores que oscilam não somente entre o sagrado e o profano, mas igualmente entre o puro e o impuro, o masculino e o feminino, o letrado e o iletrado, etc.

3.2.1 O corpo de Cristo como simbologia espacial

Ele é antes de tudo e tudo nele subsiste. Ele é a cabeça da Igreja, que é o seu corpo. Ele é o Princípio, o Primogênito dos mortos, pois nele aprouve a Deus (Colossenses 1:17-19).

Estabelecidas em diferentes esferas da teologia cristã, as simbologias referentes à representação, ou mesmo à presença figurativa do corpo de Cristo, são profundamente diversas e antigas, muitas das quais nos remetem aos primórdios do cristianismo. Em Mateus, ao descrever a instituição da eucaristia e da comunhão com Cristo, encontramos

uma das mais antigas e importantes destas referências: “enquanto comiam, Jesus tomou um pão e, tendo-o abençoado, partiu-o e, distribuindo-o aos discípulos, disse: Tomai e comei, isto é o meu corpo”²²¹. Ato de profundo simbolismo que, tal como determina o evangelho de Lucas, vem sendo constantemente repetido e reencenado até os nossos dias²²², tornando-se, desde os tempos dos apóstolos, um dos pilares fundamentais de toda a doutrina cristã. Nesse sentido, como relembra Renata Cristina Nascimento,

[...] a memória cristã enfatiza a importância do corpo, enquanto morada de Deus, sendo o próprio Cristo encarnado, vivendo também em uma dimensão temporal, testemunhada pelas Sagradas Escrituras. A busca pela realidade corporal de Cristo, vestígios de sua passagem sobre a terra contribuiu para o aumento do prestígio de relíquias que simbolizassem esta presença histórica, o que geraria para os fiéis um contato tátil com sua existência material²²³.

Fenômeno que, evidentemente, não se restringiria aos momentos litúrgicos e às práticas religiosas vinculadas ao corpo e à memória da vida terrena de Cristo. No medievo ocidental, as referências e simbologias relacionadas ao corpo, suas partes e respectivas funções foram uma constante em diferentes contextos. A esse respeito, Jean-Claude Schmitt relembra que, desde suas origens, a Igreja pensou-se simbolicamente como um corpo, seja pela celebração eucarística de seus membros, seja por uma organização hierárquica do real que ultrapassa a simples observação da figura humana²²⁴.

Nos limites de uma sociedade estritamente delineada por lógicas e estruturas corporativas, as definições e distinções sociais, políticas e jurisdicionais se estabeleciam, da cabeça aos pés, de forma rigorosamente orgânica e hierarquizada²²⁵, assim “o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo”²²⁶. Para Le Goff, o corpo, em sua dimensão mística

²²¹ Mateus 26: 26.

²²² “Tomando o pão, deu graças, partiu-o e o deu aos discípulos, dizendo: Isto é o meu corpo dado em favor de vocês; façam isso em memória de mim”. Lucas 22:19.

²²³ NASCIMENTO, R. C. S. A cristianização do espaço: o protagonismo da Vera Cruz em Marmelar. *Tempos Históricos*, vol. 20, n. 2, 2016, p. 144.

²²⁴ SCHIMITT, J.C. Corpo e alma. In: LE GOFF, J.; SCHIMITT, J.C (coord.), *Dicionário temático do Ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. 1, 2006, p. 265.

²²⁵ Para Maria Filomena Coelho, os membros que compõem o corpo político têm funções diferentes, as quais explicam a posição que eles ocupam na hierarquia social, que está atrelada a diferentes pesos de responsabilidade social e de privilégios. À cabeça política cabe o maior peso e, em decorrência, o lugar mais elevado na hierarquia com os correspondentes privilégios. Na construção da *Respublica Christiana*, o grande problema político sempre foi decidir se a cabeça política, o comando do corpo, deveria pertencer ao poder temporal ou ao espiritual. COELHO, M. F. O fardo da cura d'almas. Tradição ibérica e sociedade corporativa. *Anais ANPUH, XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA*. Fortaleza, 2009, p. 4. Disponível online em: <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH_S25.0721.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2016.

²²⁶ 1º Coríntios 12: 12.

e simbólica, ocupa um lugar central no sistema medieval, desempenhando um papel de fundamental importância não somente na legitimação institucional da Igreja como o corpo místico de Cristo, mas, igualmente, na distinção e consolidação dos limites funcionais e jurisdicionais das três ordens da sociedade tripartida.

No campo figurativo, essas referências tornaram-se ainda mais constantes e significativas, pois evocavam, para além de suas formas discursivas, o latente simbolismo de suas expressões imagéticas, sobretudo quando incidem sobre figuras de autoridade real ou eclesiástica. No âmbito das produções cartográficas medievais, estas representações se fizeram igualmente presentes pela representação do corpo de Cristo que, para Maria Eurydice de Barros Ribeiro, corresponde não somente a uma forma de organização e orientação do espaço, mas, essencialmente, à justaposição entre o macro e o microcosmo – elemento que, na Idade Média, ordenava hierarquicamente o mundo, estabelecendo, no campo do simbólico, os limites entre o sagrado e o profano, o divino e o terreno, atribuindo um sentido ao corpo humano, fazendo-o corresponder a uma parte do universo²²⁷.

Esta estreita relação simbólica estabelecida entre o corpo e o espaço pode ser perfeitamente contemplada em meio aos traçados do monumental mapa-múndi de Ebstorf, ilustrada na primeira metade do século XIII por Gervásio de Tilbury. Neste, as extremidades da carta, o que corresponderiam aos pontos cardeais, são representadas com as extremidades do corpo de Cristo: assim, cabeça, mãos e pés encontram-se ali representadas. O mundo, tal como representado em Ebstorf é, portanto, o próprio corpo do Salvador, fazendo deste mundo um espaço sagrado por excelência.

Para o caso específico da sociedade medieval, que tem na tradição bíblica suas principais fontes de referência e legitimação, esta distinção é sensivelmente dificultada por sua própria estruturação cosmológica que interpreta todo o mundo como uma criação divina, fazendo do mundo em si um espaço sagrado. Esta percepção se reflete em uma singular representação encontrada no mapa-múndi de Ebstorf, em que o mundo é representado, literalmente, como o corpo de Cristo. Neste, as extremidades do corpo de Cristo encontram-se posicionadas junto aos quatro pontos cardeais, estando a cabeça localizada à Leste, no extremo Oriente junto ao Jardim do Éden, seus pés na extremidade

²²⁷ RIBEIRO, M.C.B. A cartografia medieval. O mundo dos homens e o mundo de Deus. *OP SIS*. Catalão, vol. 10, n. 2, jul/dez 2010, p. 36.

inferior da carta, à Oeste, e suas mãos, ainda que não estejam em uma posição simétrica, situadas entre o Norte e o Sul (Figura 34).

Figura 34 - Destacamento da cabeça (L), das mãos (N e S) e dos pés (O) de Cristo no mapa-múndi de Ebstorf, c. 1234



Fonte: Extraída e adaptada de: <<http://www.medievalhistories.com/wp-content/uploads/Ebstorf-map-small.jpg?x45024>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Como parece evidente neste momento, a orientação geográfica dos mapas-múndi medievais encontra-se, em sua esmagadora maioria, direcionada para o Oriente (Leste), daí o sentido – utilizado até os nossos dias – de “orientar-se”, isto é, voltar-se para o Oriente, um espaço exaltado pela tradição bíblica como o princípio de toda a história da humanidade²²⁸. Para Maria Eurydice de Barros Ribeiro, Gervásio de Tilbury, idealizador e iluminador do mapa de Ebstorf, teria se inspirado na cruz com o Cristo crucificado para

²²⁸ “Iahweh Deus plantou um jardim em Éden, no Oriente, e aí colocou o homem que modelara”. *Bíblia de Jerusalém*, Gênesis 2:8.

traçar os limites de seu mapa²²⁹, evocando e exaltando, uma vez mais, a imagem do sacrifício de Cristo pela salvação do homem e do mundo.

Representações semelhantes podem ser evidenciadas nos pequenos traços dos mapas-múndi do Saltério, de Lambeth, ou mesmo na grandiosa carta-mural da Catedral de Hereford. A exemplo do que ocorre em Ebstorf, nestes três casos específicos a mensagem da sacralização e da salvação do mundo pela ação de Cristo é reforçada pela presença do corpo de Cristo junto aos limites da *orbis terrarum*, todavia com algumas sutis diferenças. No primeiro destes, a mensagem da salvação é composta por dois momentos distintos da história cristã, um deles na parte frontal, outro no verso do manuscrito. Ainda que separados, estes momentos dialogam em perfeita harmonia, reiterando, em representações e simbolismos próprios, a promessa da salvação da humanidade.

Em semelhante medida aos expressivos simbolismos dos mapas de Ebstorf e do Saltério, o mapa-múndi de Lambeth nos desperta similar atenção e interesse neste contexto. Produzida em finais do século XIII na abadia beneditina de Reading e atualmente conservada junto à coleção do Palácio de Lambeth, em Londres, esta pequena iluminura, de apenas 6,5 cm, foi capaz de convergir sobre suas formas uma significativa diversidade de fontes e referências textuais que perpassam, em muito, os limites de modestas dimensões. A esse respeito, Bettina Schöller aponta que o mapa-múndi de Lambeth encontra-se vinculado a, pelo menos, três grandes fontes textuais distintas que incidem diretamente sobre suas representações cartográficas²³⁰. Entretanto, a influência de outros textos e autores é notória, claro exemplo disso pode ser evidenciado pela adoção da tradicional e esquemática tripartição da *orbis terrarum* descrito, como vimos, por Isidoro de Sevilha em suas *Etymologiae*.

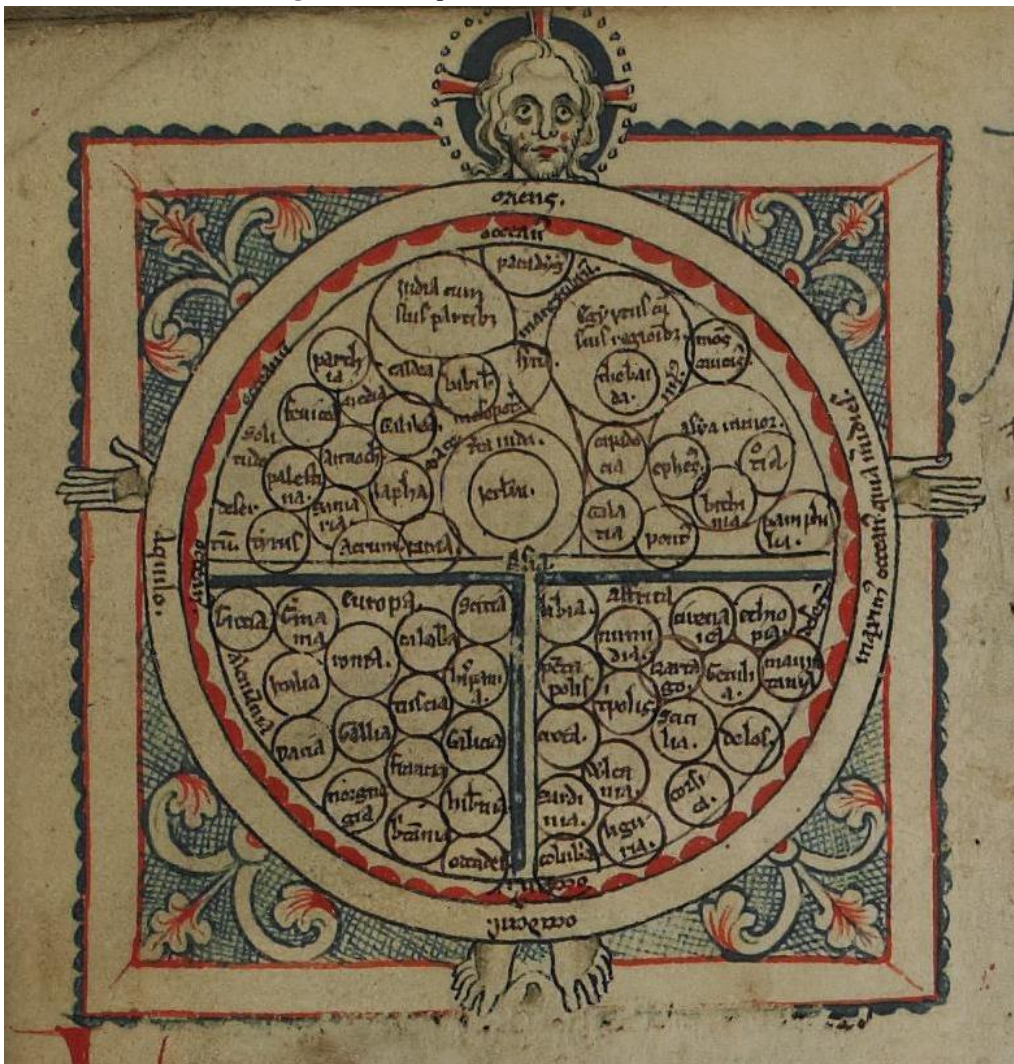
Ademais, muitos dos elementos que caracterizam e fundamentam as representações cartográficas deste período encontram-se claramente expressos: os rios que dividem os três continentes, o Paraíso situado no extremo Oriente, a cidade de Jerusalém no centro da carta e uma diversidade de terras e referências bíblicas. Muito mais que simples traçados que constantemente se fazem presentes, estas representações são verdadeiros espaços de memória da história e da doutrina que, segundo Maria Eurydice de Barros Ribeiro,

²²⁹ RIBEIRO, M. E. B. A Cartografia Medieval. O mundo dos homens e o mundo de Deus. In: *OPSIS*. Catalão, vol. 10, n° 2 (Jul-Dez 2010), p. 30.

²³⁰ Original em inglês: [...] *an excerpt of the Elucidarium written by Honorius Augustodunensis, a geographical chapter of the Historia Brittorum, formerly attributed to Nennius, and the first part of the Imago Mundi, also by Honorius, which includes a detailed description of the world.* SCHÖLLER, B. Transfer of Knowledge: mappae mundi between texts and images. *Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture*, vol. 4, n. 1 (Spring 2013), p. 45, (tradução nossa.)

reproduzem não somente modelos advindos dos mapas anteriores, mas também, são construídos a partir de uma tradição pictórica que pode ser facilmente compreendida pelos fiéis²³¹. No âmbito institucional, sob o peso da ortodoxia e da tradição da Igreja, a negação desta *memória* foi tida, em diversos contextos, como uma *inversão* – heresia – digna de excomunhão. Portanto, tal como observado em outros manuscritos, o mapa-múndi de Lambeth se apresenta como uma verdadeira *enciclopédia visual*²³² que traz, na essência de seus traços, uma complexa rede de conceitos, tradições, textos e representações que extrapolavam significativamente os limites de seus fólios (Figura 35).

Figura 35 - Mapa-múndi de Lambeth, c. 1300



Fonte: London: Lambeth Palace, Ms. 371, f. 9v (detalhamento). Extraída de: SCHÖLLER, B. Transfer of Knowledge: mappae mundi between texts and images. *Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture*, vol. 4, n. 1 (Spring 2013), p. 42-55.

²³¹ RIBEIRO, M. E. B. A Cartografia Medieval. O mundo dos homens e o mundo de Deus. In: *OPSIS*. Catalão, vol. 10, n° 2 (Jul-Dez 2010), p. 39.

²³² A esse respeito, cf. notadamente HOOGVLIET, M. *Mappae mundi: scriptura et pictura. Textes, images et herméneutique des mappemondes du Moyen Age long (XIII^e-XVI^e siècles)*. Tese de doutorado apresentado à Universidade de Groningen, 1999.

Dentro das expressões que particularmente nos interessam, vemos que, tal como ocorre no mapa do Saltério, a representação de Cristo se faz pela inserção de sua imagem por trás do círculo terrestre, que recobre praticamente todo seu corpo. Somente suas extremidades – cabeça, mãos e pés – encontram-se ali representados. Suas mãos e pés aparecem espalmados, sem o sinal dos estigmas e, apesar de não segurar o mundo com suas mãos, Cristo parece abrigá-lo junto a seu peito.

Interessante notarmos, por fim, como estes mapas-múndi foram capazes de transpor a simples referência física de seus espaços como forma de exaltar e evocar, por intermédio de representações e simbolismos, os princípios norteadores de toda uma doutrina, que encontra, no corpo e no sacrifício de Cristo, a esperança da salvação de suas almas. Estas não são, evidentemente, as únicas formas de representar, por intermédio de imagens, os ditames fundamentais da doutrina cristã. Outros dogmas apresentam-se, de forma mais ou menos latente, em meio aos longos traços que compõem um mapa-múndi medieval, fazendo com que as mensagens e intenções, primordialmente evocadas por estes manuscritos, não se restrinjam à sua percepção sensitiva imediata. Esse é o caso das representações cartográficas da cidade de Jerusalém que, no centro desta peculiar imagem do mundo, adquiriu um posicionamento de destaque frente às demais cidades do mapa.

AS REPRESENTAÇÕES TEXTUAIS

4.1 Dos itinerários latinos aos relatos de peregrinação

Para além dos textos clássicos, bíblicos e patrísticos que, como temos demonstrado, deram forma, sentido, coerência e legitimidade à produção cartográfica medieval, é possível observarmos a incidência de uma quarta e igualmente importante tradição textual. Menos institucional e mais personalista que as demais, ela se estrutura a partir dos relatos orais e escritos de pregadores e peregrinos que, buscando se aproximar dos “vestígios de Cristo e dos milagres dos santos profetas”²³³, se lançavam aos longos e tortuosos caminhos que ligavam o Ocidente ao Oriente. Caminhos conhecidos desde a Antiguidade Clássica, comumente utilizados por mercadores e viajantes que, a partir da primeira metade do século IV, passaram a ser percorridos por “monges e clérigos que procuravam prestar testemunho de sua devoção e enriquecer espiritualmente pelo contacto tangível com os vestígios da sua fé”²³⁴.

Estes relatos de peregrinação *ad loca sancta* consolidar-se-iam, séculos mais tarde, enquanto um gênero literário extremamente específico e de fundamental importância para a exaltação dos locais associados à Paixão de Cristo, à vida dos apóstolos ou à memória dos mártires. Em linhas gerais, estes textos exerciam uma dupla finalidade: por um lado, auxiliavam os viajantes e peregrinos em seu longo trajeto até a Terra Santa; por outro, para aqueles que não tinham condições físicas ou materiais para realizar essas viagens, serviam como um alento à alma, como uma forma de se aproximar e de conhecer, por intermédio da leitura, os locais associados à história bíblica. A esse respeito, convém lembrar que, durante toda a Idade Média,

[...] apenas uma pequena porcentagem das pessoas tinha o coração (e o dinheiro) para embarcar em uma viagem à Terra Santa para a remissão de seus pecados. Aqueles que ficavam em casa, no entanto, tinham a oportunidade de visitar os *loca sancta* através de um exercício mental e espiritual, cujas as

²³³ Original em latim: *Vestigia Christi sequentes et miracula sanctorum prophetarum*. Antônio de Piacenza, *De Locis Sanctis, Quos Perambulavit Beatus Antonius Martyr*. Corpus Christianorum, Series Latina CLXXV, “Itineraria et Alia Geographica”. Turnholti: Brepols, 1965, p. 167.

²³⁴ MARIANO, A.; NASCIMENTO, A. A. (ed. trad.). *Egéria - Viagem do Ocidente à Terra Santa no séc. IV*. Lisboa: Colibri, 1998, p. 11.

características são reveladas a nós por uma oração ainda existente no vernáculo italiano: o título explica que “estas são as viagens que são tomadas por aqueles peregrinos que vão para além-mar por suas almas e que pode até mesmo ser feita por qualquer pessoa que esteja em casa pensando em cada lugar descrito ali, dizendo cada vez uma Pai Nosso e uma Ave Maria”. Essa peregrinação imaginária incluía não somente os lugares mais sagrados de Jerusalém e da Palestina, onde Nosso Senhor viveu e realizou seus milagres, mas também outros santuários sem relação com a topografia bíblica ou evangélica²³⁵.

Longe de serem uma inovação propriamente cristã²³⁶, esses textos incorporavam as reminiscências de uma vasta tradição de itinerários e glosas latinas que, desde os tempos da República Romana, eram habitualmente utilizadas em campanhas militares ou em deslocamentos comerciais. Desenvolvidos a partir das necessidades reais de localização e locomoção, esses registros organizavam-se de forma extremamente simples, nomeando as cidades, os postos e as estações existentes ao longo do percurso e assinalando as distâncias entre cada um deles. A profunda simplificação evidenciada em textos dessa natureza pode ser, ainda que em partes, justificada pelo crescente aparato burocrático do Estado que, em face da expansão dos territórios sob o domínio romano, passava a estimular a produção de itinerários capazes de oferecer, com uma precisão relativamente aceitável, as distâncias e os caminhos que ligavam as diferentes regiões e províncias romanas. No chamado *Miliario di Polla*, produzido em finais do século II a.C., vê-se o registro epigráfico de um funcionário romano encarregado de preparar a estrada e contabilizar as distâncias entre as cidades de Reggio e Cápua:

Publius Popillius, cônsul, filho de Caio. Eu fiz a estrada de Regium a Cápua e, naquela estrada, foram colocadas todas as pontes, marcos e posto de sinalização. A partir daqui há 51 milhas até Nuceria; 84 até Cápua; 74 até

²³⁵ Original em inglês: [...] *only a small percentage of the people had the heart (and the money) to embark on a voyage to the Holy Land for the remission of one's own sins. Those who stayed at home, however, had the chance to visit the loca sancta by virtue of a mental and spiritual exercise whose characteristics are unveiled to us by a still extant prayer in vernacular Italian: the title explains that "herewith are the voyages which are taken by those pilgrims going overseas for their souls' sake and which can even be taken by anybody staying at home and thinking of each place described herewith, by saying each time a Paternoster and an Ave Maria. Such an imaginary pilgrimage included not only the most holy places of Jerusalem and Palestine, where Our Lord lived and performed his miracles, but also other shrines being unrelated to Biblical or Evangelic topography"*. BACCI, M. A sacred space for a holy icon: the shrine of our lady of Saydnaya. In: LIDOV, A. (ed.). *Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*. Moscou: Progress-Tradition, 2006, p. 373. Disponível em: <http://hierotopy.ru/contents/CreationOfSacralSpaces_15_Bacci_HolyIconOurLadySaydnaya_2006_EngRus.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2016 (tradução nossa).

²³⁶ A esse respeito, Patrick Gautier Dalché lembra que, na Idade Média, “os autores dos textos e os iluminadores dos diagramas e cartas foram os herdeiros da Antiguidade tardia: herdeiros dos textos onde os conhecimentos sobre o espaço da *orbis terrarum* foram sistematizados graças à *Potestas Romana*, que transmitiram um enorme estoque de nomes geográficos e étnicos frequentemente reproduzidos sobre a forma de listas organizadas”. DALCHÉ, P. G. *L'espace géographique au Moyen Âge*. Firenze: Sismel, 2013, p. 29.

Muraro; 123 até Consentia; 180 até Valentia; 231 para o estreito na Estátua; 237 até Regium. Total de Cápua para Regium 321 milhas²³⁷.

Desafortunadamente, poucos foram os testemunhos desse tipo que sobreviveram até os nossos dias, sendo que muitos deles conservam-se exclusivamente em cópias tardias, produzidas séculos após a concepção do texto original. Este é, por exemplo, o caso do *Itinerarium Provinciarum Antonini Augusti*²³⁸, escrito em princípios do século III, mas que, atualmente, se conserva, integral ou parcialmente, em cerca de quarenta manuscritos medievais datados a partir do século VIII (Figura 36). Esses itinerários registavam e compilavam algumas centenas de rotas marítimas e terrestres que eram, ainda que não exclusivamente, preparadas para o deslocamento do cortejo imperial²³⁹, oferecendo, assim, informações importantes sobre as cidades, as rotas e os postos de paragem existentes no período. Nesse caso específico, as rotas encontram-se divididas em diferentes secções, organizadas e nomeadas consoantes as províncias do Império: *iter Italia, Sicilia, Africa, Syria, Aegyptus, Thracia, Hispania, Gallia, Britannia*, etc:

Iter quod a Mediolano per Picenum et Campaniam ad Columnnam
id est Traiectum Siciliae, ducit. m(ilia) p(assuum) DCCCCS
A Mediolano Laude civitas m(ilia) p(assuum) XVI
Placentia civitas m(ilia) p(assuum) XXIII
Fidentiola vicus m(ilia) p(assuum) XXIII
Parme civitas m(ilia) p(assuum) XV
Regio civitas m(ilia) p(assuum) XVIII
Mutina civitas m(ilia) p(assuum) XVII
Bononia civitas m(ilia) p(assuum) XXV
Foro Corneli civitas m(ilia) p(assuum) XXIII
Faventia civitas m(ilia) p(assuum) X
Cesena civitas m(ilia) p(assuum) XXIII
Ariminum civitas m(ilia) p(assuum) XX²⁴⁰.

²³⁷ Original em latim: “[P(ublius) Popillius C(ai) f(ilius) co(n)s(ul)] / viam feci ab Regio ad Capuam et / in ea via ponteis omneis miliarios / tabelariosque poseivei hince sunt / Nouceriam meilia LI Capuam XXCIII / Muranum LXXIII Cosentiam CXXIII Valentiam CLXXX ad Fretum ad / Statuam CCXXXI Regium CCXXXVII / Suma af Capua Regium meilia CCCXXI”. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, 1², 638.

²³⁸ Dentre as diversas edições existentes, cf. PARTHEY, Gustav; PINDER, Moritz (ed.). *Itinerarium Antonini Augusti et Hierosolymitanum: ex libris manv scriptis ediderunt*. Berlim, 1848. CUNTZ, O. (ed.) *Itineraria Romana*, vol. 1: *Itineraria Antonini Augusti et Burdigalense*. Leipzig: Teubner, 1929.

²³⁹ Por associarem-se diretamente à figura do Imperador, viagens dessa natureza exigiam, para além de um trajeto pré-estabelecido, “um planeamento cuidadoso dos funcionários públicos, com a provisão de suprimentos, mudança de cavalos em pontos de paragem adequados e assim por diante. Todas as contingências deviam ser previstas e, alguns representantes locais, se queixaram de que eles muitas vezes tiveram de fazer tal disposição em pontos onde, de fato, o imperador nunca parou”. DILKE, Oswald A. W. *Itineraries and Geographical Maps in the Early and Late Roman Empires*. In: HARLEY, J. B.; WOODWARD, D. (ed.). *The History of Cartography*, vol.1, 1987. p. 235-236.

²⁴⁰ Excerto do *Itinerarium Provinciarum Antonini Augusti* apresentando os caminhos e as distâncias a serem percorridas de Milão, passando pelas cidades de Piceno e Campania até a região da Sicília, no sul da península itálica. PARTHEY, G. PINDER, M. (ed.). *Itinerarium Antonini Augusti et Hierosolymitanum: ex libris manv scriptis ediderunt*. Berlim, 1848, p. 46. Extraído de: <<https://archive.org/details/itinerariumanto00pindgoog>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 36 – Fragmento do *Itinerarium Antonini*, cópia manuscrita do século X

mille plus minus cccc xxxvii	Badaio	mpm xxxiii
Augusta unde leg mpm cxxii	Ponteacru	mpm xxviii
Adfines mpm cxxxvii	Vinisa	mpm xx
Adrueros mpm cccvii	Ambre	mpm xxvii
Vinici mpm xxvii	Augusta unde leg mpm xxvii	
Cualis mpm xxviii	Rostrone maue	mpm xxv
Mursa mpm cccvii	Campaduno	mpm cccvii
Antianus mpm xxviii	Vemana	mpm xv
Suprianus mpm xxv	Brigantia	mpm cccvii
Limusa mpm xxvii	Arbore felici	mpm xv

Fonte: Augsburg: Universitätsbibliothek Augsburg, fólio avulso. Extraída e adaptada de: <<http://hans-bauer-erding.de/assets/images/IT-Seite-p3002.jpg>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Por seu caráter pragmático e estritamente descritivo, textos como estes raramente incluíam alguma forma de representação figurativa. Em alguns casos, entretanto, como no tratado *De re militari* de Flavius Vegetius Renatus, recomenda-se que os funcionários produzam não somente anotações escritas, mas também *itinerários ilustrados* que venham a facilitar os processos de localização e deslocamento das tropas (RENATUS, apud BRODERSEN, 2001, p. 14)²⁴¹. Ainda que, séculos mais tarde, estes escritos tenham servido de referência para a elaboração de alguns mapas esquemáticos, a exemplo da *Tabula Peutingeriana* (c. 1250)²⁴², raros são os exemplos dentro da tradição latina que apresentam originalmente algum tipo de ornamentação gráfica.

Em princípios do século IV, entretanto, com o reconhecimento formal e a liberdade de culto concedida aos cristãos, esses itinerários passaram a assimilar novas expressões, sentidos e funcionalidades, adequando-se às estruturas de uma doutrina em notável expansão pelo continente europeu. Livres das perseguições e restrições impostas pelo governo imperial, muitos cristãos, a exemplo de Flavia Iulia Helena, mãe do Imperador Constantino²⁴³, passavam a buscar, no Oriente, uma aproximação direta com

²⁴¹ Original em latim: *Itineraria prouinciarum, in quibus necessitas gerebatur, non tantum adnotata sed etiam picta*. BRODERSEN, K. The presentation of geographical knowledge for travel and transport in the Roman World. In: ADAMS, Colin; LAURENCE, Ray. *Travel and geography in the Roman Empire*. London/New York: Routledge, 2001, p. 14 (tradução nossa).

²⁴² Viena, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 324. Manuscrito disponível em: <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost03/Tabula/tab_or00.html>. Acesso em: 23 dez. 2016.

²⁴³ A relação de Helena de Constantinopla com os primeiros relatos de peregrinação à Terra Santa é extremamente importante e significativa. Nascida na segunda metade do século III (c. 250), Helena teria realizado sua viagem de peregrinação em idade avançada, próxima aos oitenta anos. Ainda assim, de acordo

as reminiscências do passado bíblico. Sob a ótica dogmática do cristianismo, o espaço assumia uma fisionomia distinta, fazendo com que esses textos, outrora utilizados para delinear as rotas e as distâncias entre as diferentes regiões do Império, passassem a incorporar elementos próprios da geografia bíblica, assinalando e destacando, em meio às vilas e cidades, a sacralidade de determinados espaços que, para os cristãos, constituíam lugares privilegiados onde o sagrado se manifestava²⁴⁴.

Essas modificações evidentemente não se restringem ao âmbito textual, pois são acompanhadas de perto pela progressiva intensificação das viagens de peregrinação aos locais santos e, sobretudo, pelo desenvolvimento de novas formas de percepção e representação do espaço. Para um peregrino, imbuído de um profundo sentimento de devoção e espiritualidade, o espaço é pensado de maneira qualitativamente distinta daqueles que se guiam por interesses comerciais ou bélicos. Como bem destacou Jacques Le Goff, os clérigos da Idade Média sempre vincularam a sensibilidade externa às nuances de uma sensibilidade interna²⁴⁵, fazendo com que a compreensão e conseqüentemente a representação das realidades espaço-temporais estivessem diretamente vinculadas à teologia cristã que, da Criação ao Apocalipse, direcionava, instruía e nutria as esperanças e as expectativas daqueles homens e mulheres.

O sagrado e o profano, o terreno e o divino confrontavam-se, assim, a partir de fronteiras muito tênues. Ora, mas não é necessário recuarmos no tempo para compreendermos isso. Se observarmos com atenção o mundo que nos cerca perceberemos, a nosso modo, as expressivas distinções e delimitações espaciais que se estabelecem em meio às nossas realidades coevas. Segundo Sarah Hamilton,

[...] para qualquer peregrino que caminha ao longo da *Via Dolorosa* para a igreja do Santo Sepulcro, hoje, como na Idade Média e nos princípios da Idade Moderna, a experiência combina o sagrado com o profano, o público com o pessoal. Por um lado, os peregrinos caminham ao longo da rota que eles acreditavam Cristo carregou a cruz para o local de sua crucificação, por outro

com a tradição, ela teria percorrido grande parte do território palestino em busca dos lugares e das relíquias associadas à vida e aos martírios de Cristo. Atribui-se a ela não somente a construção da Basílica do Santo Sepulcro em Jerusalém e da Natividade em Belém, mas também o descobrimento, em Gólgota, de um fragmento da verdadeira cruz de Cristo. Séculos após sua morte, numa data não posterior ao século IX, Helena seria santificada pela Igreja Católica sendo designada, a partir de então, não mais como *Helena Augusta*, mãe do Imperador Constantino, mas sim como *Santa Helena*. A esse respeito, cf. nomeadamente NAVARRO, Isabel Lasala. *Helena Augusta, uma biografia histórica*. 2013. 351f. Tese (Doutorado) - Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza. Zaragoza, 2013. Disponível em: <<http://zaguan.unizar.es/record/12559/files/TESIS-2013-110.pdf>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

²⁴⁴ Em 1848, Thomas Wright editou uma obra intitulada *Early travels in Palestine* na qual ele apresenta e compara uma série de relatos e testemunhos de peregrinação à Terra Santa legada por viajantes e peregrinos de diferentes regiões e temporalidades. WRIGHT, T. (ed.). *Early travels in Palestine: comprising the narratives of Arculf and others*. New York: Ktav Published House, 1968.

²⁴⁵ LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 17.

eles caminham ao longo de uma rua repleta de lojas até a igreja do Santo Sepulcro, construída no local do Calvário, um prédio feito santo não somente por ser o local dos eventos centrais da fé cristã (um espaço liminar como o *locus* para a ressurreição de Cristo), mas também através do rito de consagração, e através dos ritos litúrgicos realizados lá em uma base diária²⁴⁶.

Como temos demonstrado, o espaço não se constitui enquanto um elemento absoluto e invariável, pois, no âmbito do pensamento religioso, determinados espaços adquirem formas, sentidos e significados que perpassam os limites de seus domínios físicos. Assim, ainda que em seus aspectos formais muitos desses itinerários tenham se mantido praticamente inalterados, suas funções e finalidades modificaram-se radicalmente, optando pela descrição e pela valorização dos espaços diretamente vinculados aos eventos e aos personagens centrais da história bíblica.

Em 333, cerca de duas décadas após a divulgação do Édito de Milão, um peregrino anônimo da cidade de Bordeaux, antiga capital da Aquitânia, registrou, tal como ditava a tradição latina, os caminhos e as distâncias percorridas em sua peregrinação *ad loca sancta*. Conhecido simplesmente como *Itinerarium Burdigalense*²⁴⁷, o texto em questão apresenta uma estrutura muito similar ao *Itinerarium Antonini*, delineando exaustivamente as milhas (*milia*), as cidades (*ciuitates*), as estações (*mansiones*) e os postos de muda (*mutationes*)²⁴⁸ percorridos entre as cidades de Bordeaux e Jerusalém. Por outro lado, por se tratar de um relato de peregrinação, o autor inova ao adicionar descrições detalhadas da Palestina, região que abriga grande parte dos espaços sagrados exaltados desde os tempos do Antigo Testamento. Oscilando entre a tradição e a

²⁴⁶ Original em inglês: *For any pilgrim who walks along the Via Dolorosa to the church of the Holy Sepulchre today, as in the medieval and early modern periods, the experience combines the sacred with the profane, the public with the personal. On the one hand, pilgrims walk along the route they believed Christ took to the site of his crucifixion, on the other they walk along a street lined with shops to the church of the Holy Sepulchre, built on the site of Calvary, a building made holy not only through being the site of the events central to the Christian faith (a liminal space as the locus for Christ's resurrection), but also through the rite of consecration, and through the liturgical rites conducted there on a daily basis.* HAMILTON, S. Defining the holy: the delimitation of sacred space. In: HAMILTON S; SPICER, A. *Defining the holy: sacred space in medieval and early modern Europe*. London: Ashgate, 2006. p. 1 (tradução nossa).

²⁴⁷ Anônimo, *Itinerarium burdigalense*. In: GEYER, P. (ed.). *Corpus Scriptorum Eccles. Latinorum*, XXXVIII: *Itinera Hierosolymitana*, saeculi III – VIII, 1898.

²⁴⁸ Segundo Gustavo Sartin, o termo latino *mutatio / mutazione* representa, neste contexto, uma muda de montadas de apoio à via em cada 10 a 12 milhas (15-18 km). As *mutationes* eram, portanto, estações de apoio aos viajantes; até certo ponto análogas aos postos de abastecimento em nossas rodovias. SARTIN, G. (ed. trad.). *Itinerarium burdigalense uel hierosolymitanum* (itinerário de Bordeaux ou de Jerusalém): texto latino, mapas e tradução comentada. *Scientia Translationis*, n.15, 2014, p. 76. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/scientia/article/view/1980-4237.2014n15p293/28500>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

inovação, esse *itinerário* combina dois gêneros textuais distintos, convergindo elementos próprios da geografia física e os simbolismos que emanam da narrativa bíblica:

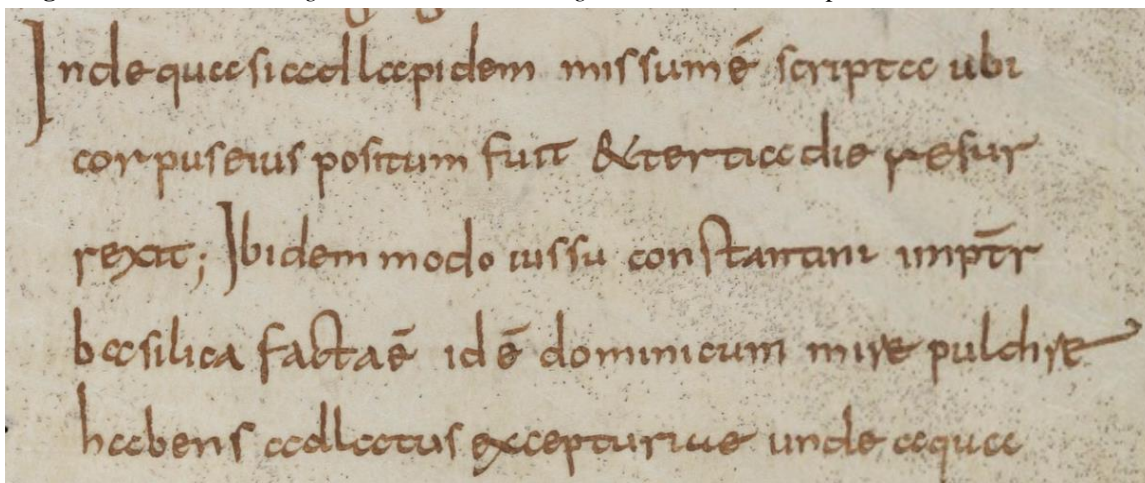
Aí fica o monte *Agazarem*, onde os samaritanos dizem que *Abraham* (Abraão) ofereceu sacrifício; ascende-se até o topo do monte em trezentos degraus. A partir daí, ao pé do próprio monte, está um local / cujo nome é *Sicem*. Aí está localizado um monumento onde jaz *Iosephus* (José), na propriedade dada a ele por *Iacob* (Jacó), seu pai. A filha de *Iacob* (Jacó) foi raptada daí pelos filhos dos amoritas. A mil passos daí está o local, cujo nome é *Sichar*, de onde a mulher samaritana desceu ao mesmo local, onde *Iacob* (Jacó) cavou um poço, para dele com a água saciar-se, e nosso Senhor *Ihesus Christus* (Jesus Cristo) falou com ela; é onde estão as árvores de plátano, as quais *Iacob* (Jacó) plantou e o banho, abastecido pelo poço. A vinte e oito milhas daí, quando se vai para *Hierusalem* (Jerusalém), do lado esquerdo, está a propriedade conhecida como *Betar*. A mil passos daí está o local onde *Iacob* (Jacó) adormeceu quando foi a *Mesopotamia* (Mesopotâmia). Aí, também, é onde fica a amendoeira onde ele viu a aparição e lutou com o anjo. Aí estava o rei *Hierobom* (Jeroboão), a quem foi enviado um profeta²⁴⁹.

Note que as referências espaciais utilizadas pelo autor são extremamente imprecisas e variáveis remontando, muitas vezes, à partes ou ações relacionadas ao corpo humano: “a partir daí, quase que à distância de uma pedra arremessada, está a cripta onde o corpo Dele jazeu e ressuscitou no terceiro dia. Nesse mesmo lugar, presentemente, foi construída uma basílica por ordem do imperador Constantino”²⁵⁰ (Figura 37).

²⁴⁹ Original em latim: *Ibi est mons Agazarem ibi dicunt Samaritani Abraham sacrificium obtulisse, et ascenduntur montem summum gradi numero CCC. Inde ad pedem montis ipsius locus est / cui nomen est Sicem. Ibi est monumentum ibi positus est Ioseph in uilla, quam dedit ei Iacob pater eius. Inde rapta est Dina filia Iacob a filiis Amorreorum. Inde passus mille locus est, cui nomen Sichar, unde descendit mulier Samaritana ad eundem locum, ibi Iacob puteum fodit, ut de eo aqua impleret, et dominus noster Ihesus Christus cum ea locutus est; ubi sunt arbores plantani, quas plantavit Iacob, et balneos, qui deo puteo lauatur. Inde milia XXVIII. Euntibus Hierusalem in parte sinistra est uilla, quae dicitur Betar. Inde passus mille est locus, ubi Iacob, cum iret in Mesopotamia obdormiuit, et est ibi arbor amigdoli, et uidit uisum, et angelus cum eo luctatus est. Ibi fuit rex Hieroboam, ad quem missus fuit profeta.* Transcrição e tradução de Gustavo Sartin, *Itinerarium burdigalense uel hierosolymitanum* (itinerário de Bordeaux ou de Jerusalém): texto latino, mapas e tradução comentada”. *Scientia Traductionis*, n.15, 2014, p. 341.

²⁵⁰ Original em latim: *Inde quasi ad lapidis missum est cripta, ubi corpus eius positum fuit et tercia die surrexit: ibidem modo iusso Constantini imperatoris basilica facta est, id est.* *Ibid*, p. 345.

Figura 37 - Anônimo, *Fragmentum Itineris a Burdigala ad Hierusalem*, cópia manuscrita do século IX



Fonte: Saint Gallen: Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 732, f. 107 (detalhamento). Extraída e adaptada de: <<http://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0732/107/0/Sequence-654>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Relativamente à sua tradição manuscrita, convém assinalar que, tal como observado no *Itinerarium Antonini*, o testemunho desse peregrino de Bordeaux sobrevive unicamente em cópias tardias das quais, a mais antiga delas, data do século VIII²⁵¹. Por outro lado, ademais da ausência do manuscrito original, interessa e resta, para o historiador, a compreensão dos processos de transmissão, apropriação e modificação de textos como este que, ao longo dos tempos, serviriam aos mais diferentes propósitos e intenções.

Algo muito semelhante ocorre com a obra de Egéria, uma monja hispânica da Bracara Romana que, em finais do século IV (381-384), elaborou um completo e detalhado relato de sua *peregrinatio ad loca sancta*. De biografia extremamente obscurecida, muito pouco se sabe a respeito de sua vida, de sua orientação monástica ou mesmo de seu contexto histórico. Escrita de forma anônima, próprio do período em que foi produzida, a obra de Egéria somente teve sua autoria desvelada posteriormente,

²⁵¹ A esse respeito, Gustavo Sartin assinala que, atualmente, somente quatro manuscritos medievais conservam, integral ou parcialmente, as expressões textuais do *Itinerarium burdigalense*: “os códices *Parisinus* 4808, *Veronensis* 52, *Sangallensis* 732 e *Matritensis* (Arch. Hist. Nat. 1279). Dentre eles, a versão mais antiga e completa é a do *Codex Parisinus* 4808, que data provavelmente do século VIII e perfaz um total de vinte e quatro páginas. A versão do *Veronensis* 52, provavelmente do século X, por sua vez, consiste em um texto um pouco menos completo, com uma grande lacuna no trecho de retorno a *Mediolanum* (Milão), e perfaz um total de treze páginas. A versão presente no *Sangallensis* 732, provavelmente produzida no início do século IX, traz somente a parte relativa a *Hierusalem* (Jerusalém) e arredores – perfazendo um total de dez páginas. A versão presente no *Matritensis*, que provavelmente data do século X, é similar em conteúdo à do *Sangallensis* 732, mas tem apenas cinco páginas de extensão”. Transcrição e tradução de Gustavo Sartin (ed. Trad.). *Itinerarium burdigalense uel hierosolymitanum* (itinerário de Bordeaux ou de Jerusalém): texto latino, mapas e tradução comentada. *Scientia Traductionis*, n.15, 2014, p. 295.

“graças a uma carta do monge Valério, que viveu nas montanhas de Bierzo, na Galícia, no século VII. Esse monge, que possuía um exemplar [da *Peregrinatio Egeriae*] mais completo do que o nosso, comentou a viagem realizada por uma dama no século IV através de uma carta, escrita provavelmente em 680, para os seus confrades de Bierzo”²⁵².

Como na maioria dos testemunhos dessa natureza, o manuscrito produzido por Egéria não se conservou até os nossos dias sendo que, neste caso, o texto desafortunadamente encontra-se incompleto e fragmentado. O único códice remanescente foi descoberto somente em 1884 por Gian Francesco *Gamurrini*, filólogo e historiador italiano que se encarregou da primeira edição textual do manuscrito, em 1887²⁵³. Produzido em finais do século XI, no mosteiro de Monte Cassino, o *Codex Aretinus* 405 (Figura 38) não apresenta a totalidade das descrições originalmente contidas no relato egeriano, pois “faltam-lhe o começo, o fim e duas páginas internas”²⁵⁴. Contudo, em 2005, o Professor Jesús Alturo publicou, na *Revue Bénédictine*, a descoberta de dois novos fragmentos da *Peregrinatio Egeriae* datados, possivelmente, entre os séculos IX e X²⁵⁵.

As condicionantes impostas pela imponente escassez documental podem ser, ainda que em partes, superadas pela intensidade das impressões legadas por essa monja hispânica, revelando-nos, assim, importantes traços de sua personalidade. Por sua escrita aparentemente simples e espontânea,

[...] a obra nos revela uma mulher culta, que conhece perfeitamente os textos litúrgicos e as Sagradas Escrituras e que, sobretudo, utiliza a redação como uma câmara fotográfica, dando-nos a conhecer o mesmo lugar de diferentes enfoques, porque o que lhe interessa transmitir, através da descrição de um lugar, diante da contemplação de uma paisagem, é sua própria emoção, o sentimento e o otimismo com que aborda sua empresa²⁵⁶.

²⁵² MARTINS, M. C. Peregrinação de Egéria: uma narrativa de viagem aos lugares santos no século IV. *Organon*, v. 29, n. 56, 2014, p. 280.

²⁵³ A edição preparada por G.F. Gamurrini, em 1887, foi originalmente publicada sob o título de *S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta*, uma vez que a autoria da obra foi inicialmente atribuída a *Silvia*, irmã de Rufinus, um padre cristão que viveu até princípios do século V no norte da Itália. As edições que se seguiram mantiveram não somente o mesmo título, como o mesmo equívoco. A primeira edição inglesa da obra, preparada por John H. Bernard, em 1896, foi publicada com o título *The pilgrimage of S. Silvia of Aquitania to the Holy Places (circ. 385 a.d.)*. A edição em questão encontra-se disponível on-line em: <<http://digital.library.upenn.edu/women/egeria/pilgrimage/pilgrimage.html>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

²⁵⁴ MARTINS, M. C. op. cit., p. 280.

²⁵⁵ ALTURO, J. Deux nouveaux fragments de l'«Itinerarium Egeriae» du IX^e-X^e siècle. *Revue Bénédictine*, v. 115, n. 2, 2005, p. 241-250. Disponível em: <<http://www.brepolsonline.net/d oi/10.1484/J.RB.5.100596>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

²⁵⁶ FERREIRA, A. I. El paisaje en la *Peregrinatio Egeriae*. In: OLIVEIRA, F.; TEIXEIRA, C.; DIAS, P. (coord.). *Espaços e paisagens: Antiguidade Clássica e heranças contemporâneas*, vol. II, Línguas e Literaturas, Idade Média, Renascimento, Recepção. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 327. Disponível on-line em: <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/livro/el_paisaje_en_la_peregrinatio_egeriae>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Dividida em duas partes distintas – *Peregrinatio ad loca sancta* e *De operatione singulis diebus in locis sanctis* – a obra de Egéria dedica-se não somente ao relato exaustivo dos espaços sagrados contemplados durante sua viagem de peregrinação²⁵⁷, mas, igualmente, à descrição dos ofícios, dos cânticos e das celebrações litúrgicas realizadas diariamente em Jerusalém²⁵⁸:

[...] para que de fato Vossa Afeição soubesse que ofícios são realizados nos lugares santos em cada dia, julguei que deveria vos tornar conhecedoras, sabendo que vós teríeis prazer em conhecê-los [...]”²⁵⁹. Dessa hora até o amanhecer, dizem-se hinos e respondem-se salmos, semelhantemente antífonas, e uma oração se faz em cada um dos hinos. Com efeito, os presbíteros, de dois em dois, ou de três em três, e do mesmo modo também os diáconos, têm alternância a cada dia e, juntamente com os monazotes, a cada um dos hinos ou antífonas, dizem orações (XXIV, 1)²⁶⁰.

Entretanto, diferentemente do que se possa conjecturar em um primeiro momento, a obra de Egéria não foi escrita enquanto um *diário de viagem*, como se encontra em algumas edições críticas²⁶¹. A esse respeito, Ana Isabel Ferreira destaca que “não parece que estamos diante de um diário, escrito dia a dia, etapa por etapa; as coisas que se contam, ainda que seguindo um fio condutor, são sempre retrospectivas, não se contam

²⁵⁷ “Na primeira parte são descritas quatro viagens de Egéria: 1) a peregrinação ao Sinai e o retorno a Jerusalém pela terra de Gessen (cap. 1 a 9). Como o texto se apresenta fragmentado, não sabemos de onde ela partiu, mas parece ter iniciado a viagem do Egito em direção ao Sinai (cf. cap. 9); 2) a peregrinação ao monte Nebo (cap. 10 ao 12), onde Egéria quer contemplar, tal como Moisés, o panorama da Terra Prometida; 3) a peregrinação à Idumeia, país de Jô (cap. 13 ao 15). Essa viagem permitiu aos peregrinos que visitassem os lugares onde se conservam lembranças de outras personagens bíblicas como Melquisedec, João Batista, Elias, Jefté, como atesta o culto que lhes ofereceram nesses lugares; 4) a peregrinação à Mesopotâmia e a volta a Constantinopla, passando por Tarso, Selêucia e Calcedônia (cap. 15 ao 23). MARTINS, M. C. Peregrinação de Egéria: uma narrativa de viagem aos lugares santos no século IV. *Organon*, vol. 29, n. 56, 2014, p. 282-283.

²⁵⁸ “Dos capítulos 24 ao 49, é feita uma descrição da Liturgia de Jerusalém: do capítulo 24 ao 25, os ofícios feriais da semana e o ofício dominical; do cap. 25 ao 44, as festas litúrgicas, a Epifania (Natal), a apresentação de Jesus ao Templo, a Quaresma; a Semana Santa, a Vigília Pascal, a Semana da Páscoa, o Tempo Pascal (chamado Quinquagésimas), a Ascensão e o Pentecostes. Descreve, nos capítulos 45 a 48, os principais ritos da iniciação cristã, dando ênfase especial à catequese. A obra termina de modo incompleto, com a descrição da festa da consagração das igrejas, até a descrição do quarto dia de festa (cap. 48 e 49)”. *Ibid*, p. 283.

²⁵⁹ Original em latim: *Ut autem sciret affectio uestra, quae operatio singulis diebus cotidie in locis sanctis habeatur, certas uos facere debui, sciens quia libenter haberetis haec cognoscere*. MARTINS, M. C. Itinerário de Egéria ou Peregrinação de Etéria: pontos de uma edição crítica. *Revista Philologus*, n. 54, 2012. Rio de Janeiro: CiFEFiL, p. 102. Disponível em: <<http://www.filologia.org.br/revista/54/010.pdf>>. Acesso em: 23 dez. 2016 (tradução nossa).

²⁶⁰ Original em latim: *Et ex ea hora usque in luce dicuntur ymni et psalmi respondentur, similiter et antiphonae: et cata singulos ymnos fit oratio. Nam presbyteri bini uel terni, similiter et diacones, singulis diebus uices habent simul cum monazotes, qui cata singulos ymnos uel antiphonas orationes dicunt*. *Ibid* (tradução nossa)

²⁶¹ Veja, a título de exemplo, a edição crítica preparada por GIANNARELLI, E. *Egeria, Diario di viaggio*. Paoline Editoriale Libri, 2006.

os planos futuros e as referências temporais são imprecisas”²⁶². Em semelhante medida, para Alexandra Mariano, apesar das incertezas que cercam esta questão, é provável que Egéria tenha redigido sua carta em Constantinopla, quando do regresso à sua pátria – afirmação que, segundo a autora, pode ser fundamentada pela expressão *de quo loco*, utilizada por para fazer referência à sua chegada à cidade de Constantinopla: *ac sic ergo alia die transiens mare perueni Constantinopolim*²⁶³.

Por sua profunda devoção religiosa, Egéria faz questão de manifestar, em diferentes passagens de seu texto, que sua visita aos lugares santos é feita com uma Bíblia nas mãos, fato que, para Aires do Nascimento, “justifica a ampla utilização de trechos das Sagradas Escrituras para assinalar, descrever e exaltar alguns destes locais”²⁶⁴. O texto egeriano transparece, portanto, uma certa “intencionalidade de distanciamento frente a influências clássicas [...] num momento em que o mundo da escrita tende a uma sacralização de temas”²⁶⁵. Assim, ao descrever os elementos próprios da geografia física dos lugares visitados, Egéria acaba por renunciar “não sabemos se voluntariamente, a tradição literária; [fazendo com que] as localizações e a ambientação de seu relato tenham um denominador comum: a Bíblia”²⁶⁶.

Em seus aspectos formais e textuais, a obra de Egéria parece consolidar-se enquanto um gênero literário sensivelmente distinto daqueles que apresentamos anteriormente. Enquanto os *Itinerarium Antonini* e *Burdigalense* se constituem como verdadeiros itinerários, no sentido latino do termo (*iter*: caminho percorrido), a *Peregrinatio Egeriae*, apesar de ser erroneamente descrita como um itinerário, apresenta uma estrutura de caráter epistolar marcada, sobretudo, pela “existência de um *eu* que se dirige a um *tu* / *vós*”²⁶⁷. Portanto, diferentemente dos *itinerários* latinos, que detinham um função mais institucional e pragmática, a *Peregrinação de Egéria* é direcionada a um

²⁶² FERREIRA, A. I. El paisaje en la Peregrinatio Egeriae. In: OLIVEIRA, F.; TEIXEIRA, C.; DIAS, P. (coord.). *Espaços e paisagens: Antiguidade Clássica e heranças contemporâneas*, vol. II, Línguas e Literaturas, Idade Média, Renascimento, Recepção. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 329. Disponível on-line em: <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/livro/el_paisaje_en_la_peregrinatio_egeriae>. Acesso em: 23 dez. 2016.

²⁶³ MARIANO, A.; NASCIMENTO, A. A. (ed. trad.). *Egéria - Viagem do Ocidente à Terra Santa no séc. IV*. Lisboa: Colibri, 1998, p. 25.

²⁶⁴ *Quod sanctus Moyses ascendit in montem Domini et fuit ibi quadraginta diebus et quadraginta noctibus* (Ex. 24, 18). Ibid, p. 79.

²⁶⁵ Ibid, p. 74.

²⁶⁶ FERREIRA, A. I., op. cit., p. 332.

²⁶⁷ MARIANO, A.; NASCIMENTO, A., op. cit., p. 16.

grupo muito restrito de *veneráveis senhoras* que, possivelmente, eram suas companheiras de claustro²⁶⁸. Para Ana Isabel Ferreira,

[...] estes dados nos permitem pensar que não estamos diante de um *itinerário*, entendido como um guia, mas sim diante de um *caminho*, no sentido real e espiritual, realizado com propósitos cristãos por uma peregrina, da mesma maneira que, na atualidade, nos referimos à peregrinação até Compostela como o *Caminho de Santiago*; o dito caminho tem muito de uma viagem interior do qual não se pode desligar de seu conteúdo religioso, como se sucede com Egéria²⁶⁹.

Afastando-se progressivamente da tradição clássica, esses textos constituíram e consolidaram um gênero literário que seria amplamente lido, copiado e difundido por toda a cristandade ocidental. Inseridos em um novo sistema de crenças e verdades, estes itinerários deixavam de funcionar como simples instrumentos operativos capazes de direcionar e facilitar os deslocamentos entre um lugar e outro e passavam a atuar como meios de estudo, meditação e contemplação. Segundo Thomas O'Loughlin, textos como este não se constituem como um simples conjunto de informações geográficas, pois, para aqueles que não podiam ir pessoalmente à Terra Santa, estas descrições funcionavam como uma espécie de *visita virtual* aos lugares sagrados do cristianismo, agregando elementos litúrgicos e momentos de reflexão espiritual²⁷⁰. Nesse sentido, Jas Elsner assinala que:

[...] o processo de produção de textos como estes implica uma transposição sutil de terreno e a experiência de mover através de terrenos para um texto escrito, que se move em sua própria maneira como o leitor, percorrendo-o do início ao fim (desenrolando um rolo de papiro ou virar as páginas de um livro no processo). Além disso, **a escrita de peregrinação é uma forma de ritual que faz parte do processo de estabelecimento da santidade do lugar santo**²⁷¹.

²⁶⁸ A referência a estas *veneráveis senhoras* pode ser evidenciada em diversas passagens do texto egeriano, indicando, uma vez mais, a finalidade e o direcionamento da obra: *Illud autem vos volo scire, dominae venerabiles sorores, quia de eo loco, ubi stabamus, id est in giro parietes ecclesiae* (III, 8); *Sed mihi credite, dominae venerabiles, quia columna ipsa iam non paret, locus autem ipse tantum ostenditur* (XII, 7); *Nam ecclesia, quam dixi foras civitatem, dominae sorores venerabiles, ubi fuit primitus domus Abrahae* (XX, 5) (grifos nossos).

²⁶⁹ Original em espanhol: *Estos datos nos permiten pensar que estamos, no ante un "itinerario", entendido como guía, sino ante un "camino", en sentido real y espiritual, realizado con fines cristianos por una peregrina, de la misma manera en que en la actualidad nos referimos a la peregrinación hasta Compostela como el "camino de Santiago"; dicho camino tiene mucho de viaje interior, no se puede desligar de su contenido religioso, como le sucede a Egeria*. FERREIRA, A. I. El paisaje en la Peregrinatio Egeriae. In: OLIVEIRA, Francisco; TEIXEIRA, Cláudia; DIAS, Paula (coord.). *Espaços e paisagens: Antiguidade Clássica e heranças contemporâneas*, vol II: Línguas e Literaturas. Idade Média, Renascimento, Recepção. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 329 (tradução nossa).

²⁷⁰ O'LOUGHLIN, T. Perceiving Palestine in early Christian Ireland: martyrism, exegetical key, relic and liturgical space. *Eriu Liv*, 2004, p. 126.

²⁷¹ ELSNER, J. The Itinerarium Burdigalense: politics and salvation in the geography of Constantine's Empire. *The Journal of Roman Studies*, vol. 90, 2000, p. 181 (grifo nosso).

Envoltos por uma aura religiosa, potencializada pelas experiências vivenciadas *in loco*, esses textos assumiam um claro sentido didático e doutrinário, exaltando a sacralidade dos elementos e espaços relacionados à história e à geografia bíblica. Em muitos deles o que se observa é a notável predileção pelo fenômeno religioso, pela sacralidade atribuída a determinados espaços e objetos. Ao contrário dos antigos itinerários romanos, que detinham uma funcionalidade operacional muito bem definida, os relatos de peregrinação à Terra Santa estavam imbuídos de sentidos e simbolismos que, para além da simples descrição de rios, montanhas, povos e cidades, evidenciavam os ritos, as liturgias, as crenças e a espiritualidade de seu tempo. Estamos diante, portanto, de um processo de apropriação e adequação de antigas tradições que, sob a tutela institucional da Igreja, estabelecia, aos poucos, novas formas de percepção e compreensão do mundo e das realidades espaciais.

4.2 De Locis Sanctis: textualidade, tradição e inovação

Para além do itinerário anônimo do peregrino de Bordeaux e da *Peregrinação de Egéria*, é possível encontrarmos, ao largo de toda a Idade Média, uma diversidade de textos, testemunhos e imagens produzidos não somente por padres, peregrinos e viajantes que efetivamente visitaram a Terra Santa, mas igualmente por monges e clérigos que, na clausura dos mosteiros ou no silêncio das bibliotecas, conheceram e contemplaram, por intermédio da leitura e da meditação, a sacralidade desses *loca sancta*. Esse é o caso de Pedro Diácono, bibliotecário do Mosteiro de Monte Cassino que, na primeira metade do século XII, inspirou-se no relato de Egéria para compor seu *Liber De Locis Sanctis*²⁷². De estrutura muito semelhante à obra que lhe serviu de inspiração, Pedro apresenta com detalhes os espaços, os templos e os elementos próprios da geografia da Palestina:

[...] abaixo do Monte Calvário, diretamente para o leste, a partir da outra parte da cidade, está o Templo do Senhor, feito por Salomão. Ele tem quatro portas, o primeiro a leste, o segundo a oeste, o terceiro a sul e o quarto a norte, que representam as quatro partes do mundo. Além disso, do lado de fora existem oito arcos e, entre um arco e outro, há doze passos [...]. No meio do Templo há uma grande rocha cercada por muros, na qual está o

²⁷² MIGNE, J.P. *Patrologia Latina*, CLXXIII, col. 1115 - 1134B. Disponível em: <http://www.documenta catholicaomnia.eu/02m/1107-1140,_Petrus_Diaconus,_Liber_De_Locis_Sanctis, MLT.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2016.

tabernáculo [...]. Do lado esquerdo do tabernáculo, na pedra, o Senhor Jesus Cristo colocou o pé quando Simeão tomou-o nos braços, e ali permanece um pé esculpido, como se tivesse sido colocado em cera. Além disso, do outro lado da rocha, está o tabernáculo descoberto, no qual se sobe em vinte e dois passos. Lá, o Senhor orou, e ali Zacarias fez sacrifícios. Fora do templo está o lugar onde Zacarias, filho de Baraquias foi morto. Acima da rocha, no meio do templo, há uma vela dourada, na qual está o sangue de Cristo e que desce através da rocha rasgada²⁷³.

Diferentemente de Egéria, Pedro nunca pôde experimentar *in loco* a espiritualidade que emana desses espaços sagrados. Nascido em Roma, por volta do ano 1107, ele passou grande parte de sua vida no claustro do Mosteiro de Monte Cassino, local onde, em 1115, foi entregue por sua família. Em 1127, por questões políticas, Pedro teria sido forçado a se transferir para Atina, cidade situada a cerca de 30km ao norte de Monte Cassino, tendo retornado somente em 1137²⁷⁴. Não existem, portanto, quaisquer relatos ou indícios que nos levem a crer que, durante sua curta vida, Pedro tenha realizado uma peregrinação à Terra Santa. Enquanto bibliotecário e guardião do arquivo do Mosteiro de Monte Cassino, é perfeitamente compreensível o fato de que, por intermédio das letras, Pedro Diácono tenha conhecido e, por sua vez, transmitido as impressões e o conhecimento daqueles espaços que ele e muitos outros nunca puderam contemplar de forma direta.

Contudo, é interessante notarmos que, assim como a *Peregrinatio Egeriae*, o *Liber De Locis Sanctis* de Pedro Diácono insere-se em um contexto histórico estritamente marcado pela confrontação e pelas tentativas de afirmação da doutrina cristã. Egéria, no século IV, vivenciou um período de progressiva abertura e aceitação religiosa de um

²⁷³ Original em latim: *Subtus autem monte calvariae contra orientem est templum domini ex alia parte civitatis, quod salomon aedificavit. Quatuor portas habet, prima ab oriente, secunda ab occidente, tertia a meridie, quarta ab aquilone, quae habent significationem quatuor partium mundi. De foris vero octo angulos habet; per unumquodque angulum duodecim passus volvitur. [...] In medium templi est mons magnus circumdatus parietibus, in quo tabernaculum, [...] A latere vero sinistro tabernaculi super saxum posuit dominus iesus christus pedem suum quando eum simeon accepit in ulnis, et ita remansit pes sculptus ibidem, ac si in cera positus esset. Ab alio vero latere saxi est tabernaculum apertum, in quo per gradus viginti duo ascenditur. Ibi dominus orabat, ibi et zacharias sacrificabat. Extra templum locus est ubi zacharias filius barachiae interfectus est. Super saxum in medio templi pendet candela aurea, in qua est sanguis christi, qui per petram scissam descendit* (tradução nossa).

²⁷⁴ De acordo com a Enciclopédia Católica, *Petrus Diaconus* foi um monge de Monte Cassino, também chamado de *Bibliothecarius*. Nascido em Roma, por volta do ano 1107, Pedro “descendia dos Condes de Tusculum e foi oferecido ao Monastério de Monte Cassino em 1115. Por volta de 1127, ele foi forçado a sair da abadia e se retirar para a cidade de Atina, possivelmente porque ele era um aliado do Abade Orderesius. Em 1137, ele foi autorizado a retornar a Monte Cassino. Naquele mesmo ano ele apareceu diante do Imperador Lotário II, então na Itália, em nome de seu mosteiro. O soberano ficou tão satisfeito com ele que o nomeou seu capelão e secretário. Em Monte Cassino, Pedro se tornou bibliotecário e guardião dos arquivos, dos quais compilou um registro. Além de continuar a *Crônica de Monte Cassino*, de Leo Marsicanus, de 1075 a 1138, ele escreveu diversas obras históricas: *De viris illustribus Casinensibus; De ortu et obitu justorum Casinensium; De Locis sanctis; Disciplina Casinensis; Rhythmus de novissimis diebus*”. Atualmente, suas obras encontram-se na *Patrologia Latina*, CLXXIII, 763-1144”. WEBER, N. A. (ed.). *The Catholic Encyclopedia*, vol. 11. New York: The Encyclopedia Press, 1913.

Império que, por mais de três séculos, perseguiu violentamente aqueles que professavam a fé cristã. Pedro, por sua vez, foi testemunho da exaltação cruzadista marcada pela conquista e pelos esforços em manter a cidade sagrada de Jerusalém sob o domínio dos reinos cristãos²⁷⁵. Em momentos como estes, muitos fieis buscavam, pelo viés da peregrinação, da leitura ou da escrita, uma forma de aproximação e contemplação desses espaços sagrados.

Esses processos de apropriação e modificação ocorrem igualmente com a obra de Antônio de Piacenza que, na segunda metade do século VI, registrou por escrito o relato de um peregrino anônimo de sua cidade até os locais sagrados²⁷⁶. O texto de Antônio de Piacenza nos desperta particular atenção pela existência de duas versões distintas, separadas por mais de três séculos. A primeira delas, designada pela historiografia como *recensio prior*, apresenta as descrições originalmente registradas por Antônio de Piacenza entre as décadas de 560 e 570. A segunda se constitui enquanto uma *recensio altera* que, em princípios do século X, apropriou-se e modificou uma parte das estruturas e descrições incorporadas ao texto original. A esse respeito, Celestina Milani assinala que,

[...] por muito tempo, acreditou-se que a *recensio altera* era o texto genuíno e dela dependiam as edições textuais mais antigas. A *recensio prior*, [por outro lado], foi considerada um resumo, um epítome da obra. Mas, na sequência dos estudos de Gildemeister e Geyer, essa ideia foi derrubada e o texto genuíno deve ser atribuído àquele da *recensio prior*, que foi transmitido pelos manuscritos *Sangallensis* 133 e *Rhenaugiensis* 73²⁷⁷.

²⁷⁵ Durante a ocupação dos cruzados de Jerusalém e a Terra Santa, os cruzados renomearam o *Domo da Rocha* como o *Templo do Senhor*, e também proclamaram que este edifício era o *Templo de Deus* original construído por Salomão. Eles também identificaram a *Mesquita al-Aqsa* como o *Templo do Palácio de Salomão*. Por isso, ao lermos a obra de Pedro Diácono, encontraremos, com frequência, estas terminologias. Petri Diaconi, *Liber De Locis Sanctis*. In: MIGNE, J-P. *Patrologia Latina*, CLXXIII, §§ 1120-1121. Disponível em: <<http://orion.it.luc.edu/~avande1/jerusalem/sources/diaconus.htm>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

²⁷⁶ “*Praecedente beato Antonino martyre, ex eo quod a ciuitate Placentina egressus sum, in quibus locis sum peregrinatus, id est sancta loca*”. Interessante notar que, neste breve prólogo, existem divergências significativas entre as duas recensões da obra. Diferentemente da primeira redação, que datado século VI, a *recensio altera*, estabelecida cerca que quatro séculos depois, inicia-se com “*Procedente beato Antonino martyre una cum collega sua ex eo quod ciuitatem Placentiam egressus est, in quibus locis per regnum conatus est ire, uestigia Christi sequentes et miracula sanctorum prophetarum prouidere coeperunt*”. Antônio de Piacenza. *De Locis Sanctis, Quos Perambulauit Beatus Antonius Martyr*. GEYER, P; et al (ed.). *Corpus Christianorum Series Latina* CLXXV: *Itineraria et alia geographica*. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1965, p. 129 e 158,

²⁷⁷ Original em italiano: *per molto tempo, la recensio altera fu ritenuta quella genuína e su di essa si fondano le più antiche edizioni del testo. La recensio prior veniva considerata solo un riassunto, un'epítome dell'operita. Ma in séquito agli studi del Gildemeister e del Geyer questa idea è stata rovesciata. Testo genuíno deve essere ritenuto quello della recensio prior, cioè quello tramandato dal ms. Sangallensis 133 e dal ms. Rhenaugiensis 73*”. Cf. MILANI, Celestina. *Il Mediterraneo negli Itineraria ad Loca Sancta (IV-VI sec): toponimi e testi. Atti. XXII Congresso Internazionale Di Scienze Onomastiche*, 2012, p. 675-690.

Diferentemente do que pode ser evidenciado em outras tradições manuscritas, as divergências textuais existentes entre essas duas edições da obra não são motivadas por simples erros ou digressões do copista. Neste caso específico, essas distinções estabelecem-se, claramente, a partir de um ato consciente de apropriação, seleção e modificação. Não nos interessa aqui, entretanto, detalhar as especificidades textuais existentes em cada uma delas²⁷⁸, mas sim refletir acerca dos processos e intenções que suscitaram tais modificações. Nesse sentido, é importante considerarmos inicialmente que, entre os séculos VI e X, temos cenários políticos, sociais e espirituais diferentes que, por si só, seriam capazes de condicionar as formas de percepção e compreensão desses textos. Acreditamos, portanto, tratar-se de processo consciente de construção de um discurso modelar, didático e apologético que, incorporando antigas descrições, se fundamenta na tentativa de relembrar, reforçar e, sobretudo, exaltar a importância e a sacralidade destes espaços em um momento em que a cristandade se via confrontada pela expectativa do fim dos tempos.

Apesar de ser um *itinerário*, com um evidente apelo aos conhecimentos geográficos de seu tempo, o testemunho registrado por Antônio de Piacenza, tal como outros textos dessa natureza, exerce um papel de fundamental importância para os processos de construção, consolidação e transmissão das formas de percepção do tempo e do espaço no Ocidente medieval cristão. Como temos insistido, não se trata de uma geografia qualquer, mas sim de uma geografia bíblica, fundada pelas marcas da paixão de Cristo, pela ação evangelizadora dos apóstolos ou pelo trabalho missionário dos santos e mártires. Para além dos elementos concernentes à geografia dos *loca sancta*, estabelecem-se, nestes casos, os princípios de um discurso apologético e moralizante marcado, sobretudo, pelo recorrente uso de adjetivos que venham a qualificar as virtudes ou os vícios de determinados espaços sagrados ou profanos.

No texto de Antônio de Piacenza, a cidade de Constância²⁷⁹, no Chipre, é descrita como um lugar bonito e delicioso, ornamentado por palmeiras²⁸⁰, pois ali se conservam as relíquias de Santo Epifânio († 403) (Figura 39). Epítetos semelhantes são comumente

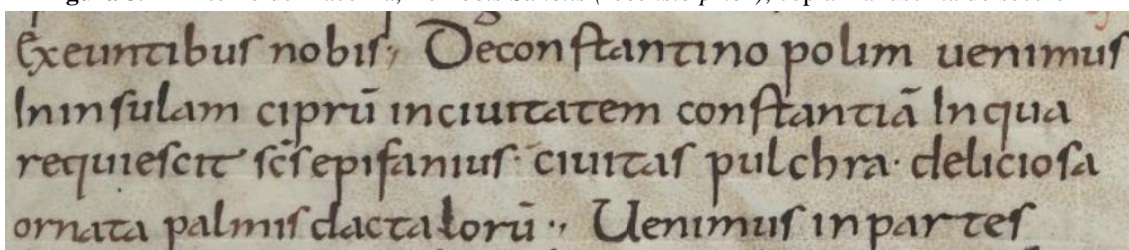
²⁷⁸ A esse respeito, cf. notadamente MILANI, C. Per una nuova edizione del cosiddetto Itinerarium Antonini Placentini. In: *Aevum*, anno 48, fasc. 3/4 (1974), p. 359-366.

²⁷⁹ Trata-se da cidade de Salamis (Σαλαμίς) que, no século IV, foi reconstruída e renomeada por Constantino II recebendo, assim, o nome de *Constantia*.

²⁸⁰ Original em latim: *Uenimus in insula Cypri in ciuitate Constantia, in qua requiescit sanctus Epifanius. Ciuitas pulchra, deliciosa, ornata palmis dactalorum*. Antônio de Piacenza, *De Locis Sanctis, Quos Perambulauit Beatus Antonius Martyr (recensio prior)*. In: GEYER, P. (ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XXXVIII: Itinera Hierosolymitana, saeculi III – VIII*, p. 129 (tradução nossa).

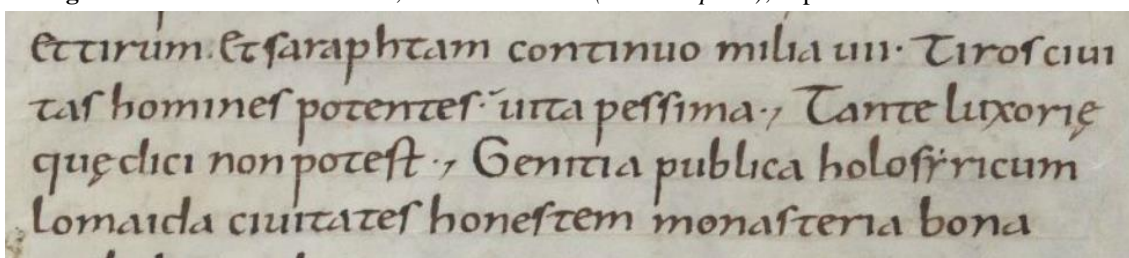
atribuídos a espaços de reconhecida importância para a história do cristianismo, *ciuitates mólicas e fortemente cristãs*²⁸¹ a exemplo de Nazaré, que é descrita como uma *cidade de muitas virtudes*²⁸², ou Jericó vista *pelos olhos dos homens* como o próprio Paraíso²⁸³. Por outro lado, em nítido contraste à sacralidade atribuída a estes espaços de fé, devoção e martírio, o texto não deixa de assinalar a existência de espaços conhecidos pela impureza e pela imoralidade de seu povo. A antiga cidade fenícia de Tiro, por exemplo, é descrita como um lugar de *vida péssima*, sobretudo pela *luxúria dos homens poderosos*²⁸⁴ (Figura 40).

Figura 39 - Antônio de Piacenza, *De Locis Sanctis (recensio prior)*, cópia manuscrita do século IX



Fonte: Zurich: Zentralbibliothek, Ms. Rh. 73, f. 30r (detalhamento). Extraída e adaptada de: <<http://www.stgallplan.org/stgallmss/viewItem.do?pageArk=p21198-zz0028schs&ark=p21198-zz0028rnww>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 40 - Antônio de Piacenza, *De Locis Sanctis (recensio prior)*, cópia manuscrita do século IX



Fonte: Zurich: Zentralbibliothek, Ms. Rh. 73, f. 30v (detalhamento). Extraída e adaptada de: <<http://www.stgallplan.org/stgallmss/viewItem.do?pageArk=p21198-zz0028scj9&ark=p21198-zz0028rnww>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Essas características, evidentemente, não se restringem aos textos dessa natureza. Sob a tutela institucional da Igreja, uma parte significativa da produção intelectual medieval serviu de instrumento para a disseminação de verdades e ensinamentos

²⁸¹ Original em latim: *De Sydone uenimus Sareptha, quae ciuitas modica et ualde christiana est*. Antônio de Piacenza, *recensio altera*. GEYER, P. (ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XXXVIII: *Itinera Hierosolymitana*, saeculi IIII – VIII, p. 158 (tradução nossa).

²⁸² Original em latim: *At uero de Tyro uenimus in ciuitatem Nazareth, in qua sunt multe uirtutes*. Antônio de Piacenza, *recensio altera*. Ibid, p. 129 (tradução nossa).

²⁸³ Original em latim: *Hiericho autem in oculis hominum ita uidentur ut paradus*. Antônio de Piacenza, *recensio altera*. Ibid, p. 162 (tradução nossa).

²⁸⁴ Original em latim: *Tirus ciuitas, homines potentes, uita péssima, tanta luxuria, quae dici non potest*. Antônio de Piacenza, *recensio altera*. Ibid, p. 158 (tradução nossa).

moralizantes. De tal modo que, no Ocidente cristão, textos e alegorias pagãs²⁸⁵, postulados cosmográficos, bestiários, cronologias, genealogias e até mesmo as Sagradas Escrituras conheceram versões moralizadas²⁸⁶. Nesses contextos, como temos demonstrado, o entendimento do homem, das dinâmicas sociais e das coisas naturais e sobrenaturais não poderiam se restringir a simples descrição de seus elementos formais sem buscar, em cada um deles, o sentido transcendental e simbólico que o associava a determinados princípios da doutrina cristã.

4.3 A incorporação das primeiras representações iconográficas

Apesar de seu caráter preponderantemente descritivo, próprio das reminiscências dos textos e itinerários latinos, é possível observarmos, em alguns manuscritos dessa natureza, a inserção de alguns traçados esquemáticos destinados a complementar as descrições apresentadas pelo texto escrito. Não se trata, entretanto, de representações cartográficas, mas sim de pequenas imagens que indicam os limites e composição espacial de determinados templos e edifícios.

Nesse contexto, o manuscrito Rh. 73 da Biblioteca Central de Zurique, nos desperta particular atenção por conservar em seus fólios dois textos distintos, mas igualmente relevantes para os nossos estudos: o *Itinerarium* de Antônio de Piacenza e uma cópia ilustrada do *Liber De Locis Sanctis* de Adomnam de Iona (c. 625-704)²⁸⁷. Apesar de seu

²⁸⁵ A respeito dos processos de apropriação e modificação dos textos e alegorias clássicas, Erwin Panofsky destaca que “no último século do Império Romano, estas tendências aumentaram muito. Enquanto os Pais da Igreja se esforçavam por provar que os deuses pagãos ou eram ilusões ou demônios malignos (transmitindo assim numerosas informações valiosas sobre eles) o próprio mundo pagão se alheara de tal modo de suas divindades que o público culto precisava informar-se a respeito delas em enciclopédias, em poemas ou novelas didáticas, em tratados especiais de mitologia e em críticas e comentários aos poetas clássicos. Relevantes, entre esses escritos do final da Antiguidade, nos quais as personagens mitológicas eram interpretadas de forma alegórica ou ‘moralizadas’, para usar a expressão medieval”. PANOFSKY, E. *Significado nas Artes Visuais*. São Paulo: Perspectiva, 1986, p. 72.

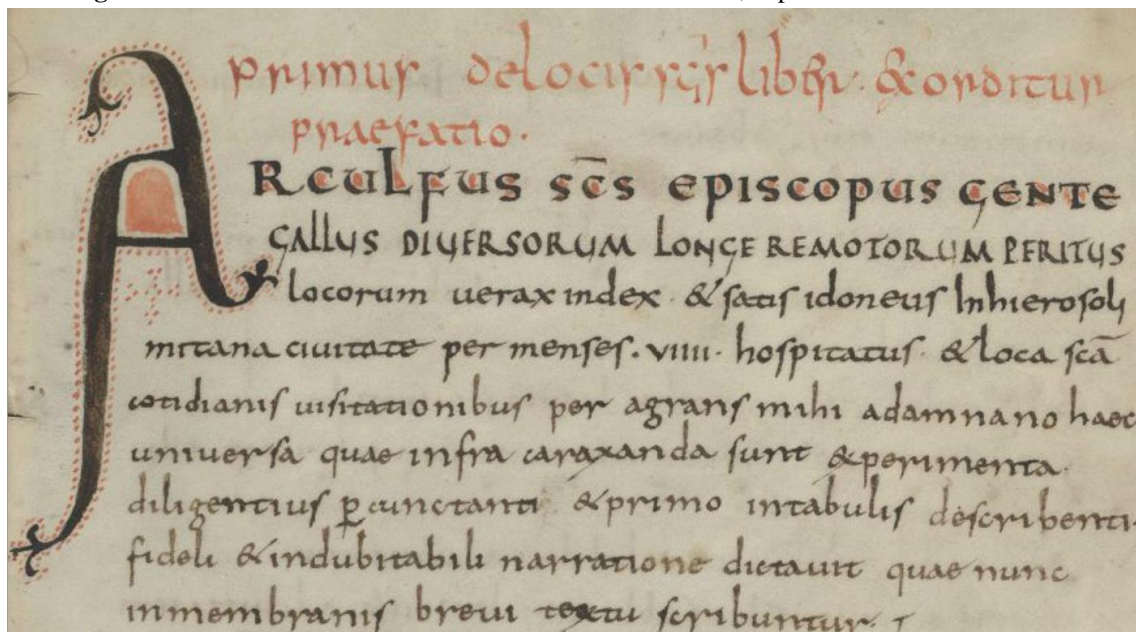
²⁸⁶ Em finais da Idade Média, entre os séculos XIII e XV, observou-se o desenvolvimento de uma tipologia específica de bíblias ricamente iluminadas onde, em cada página, pares relativos as descrições do Antigo e do Novo Testamento, eram acompanhados por imagens e breves comentários destinados a explicar o sentido e os valores morais presentes nas Sagradas Escrituras. A esse respeito, cf. notadamente LOWDEN, John. *The making of the bibles moralisées*, vol. 1: *The Manuscripts*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2000. Para alguns exemplos específicos, cf. os manuscritos conservados em Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, cpv 1179; Vienna, Österreichische Nationalbibliothek, cpv 2554; London, British Library, Add. 18719; Paris, Bibliothèque nationale, fr. 167; Paris, Bibliothèque nationale, fr. 166.

²⁸⁷ *Sancti Adamnani Abbatis Hitiensis De Locis Sanctis Ex Relatione Arculfi Episcopi Galli Libri Tres*. In: MIGNE, J.P. *Patrologia Latina*, LXXXVIII, col. 779-780: *Ex mss. codd. Vat. et Corb. et edit. Gretseri*,

distanciamento espaço-temporal, as similitudes entre essas obras são extremamente significativas. Tal como o relato registrado por Antônio de Piacenza, o texto de Adomnan não advém de sua experiência *in loco*, mas sim do testemunho oral de um bispo franco, de nome Arculfo, que, em finais do século VII (c. 670-690), teria peregrinado à Terra Santa. Acredita-se que, em sua viagem de volta, Arculfo teria sido lançado por uma tempestade na costa da Escócia, sendo hospitaleiramente recebido por Adomnan, abade do mosteiro de Iona, a quem deu uma narrativa detalhada de suas viagens²⁸⁸:

Arculfo, santo bispo aos francos, com a experiência de diversos e muito remotos lugares, uma testemunha verdadeira e suficientemente adequada, que se instalou na cidade de Jerusalém por nove meses e nos lugares que ele atravessou com visitas diárias a mim, Adomnan, todos estes fatos, que são muito diligentemente examinados e que são reproduzidos a seguir²⁸⁹ (Figura 41).

Figura 41 – Excerto do *De Locis Sanctis* de Adomnan de Iona, cópia manuscrita do século IX



Fonte: Zurich: Zentralbibliothek, Ms. Rh 73, fol. 2r (detalhamento). Extraída e adaptada de: <<http://www.stgallplan.org/stgallmss/viewItem.do?ark=p21198-zz0028rnww&pageArk=p21198-zz0028s9mc&xmlstylesheet=TEITranscription.xsl&fileId=2039962>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

apud Mabill. Act. SS. Ben. saec. III. Tradução inglesa e edição crítica preparada por MEEHAN, Denis (ed.). Adamnan's *De locis sanctis*, *Scriptores Latini Hiberniae* vol. III. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1958.

²⁸⁸ WALSH, T. (ed.). "Arculf". In: *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1913. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/01699b.htm>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

²⁸⁹ Original em latim: "Arculfus sanctus episcopus, gente gallus, diversorum longe remotorum peritus locorum, verax index et satis idoneus, in Hierosolymitana civitate per menses viiii hospitatus, et loca sancta cotidianis visitationibus peragratis, mihi adamnano haec universa quae infra exaranda sunt experimenta diligentius perscrutanti". ADOMNAN de Iona. *De Locis Sanctis*. MEEHAN, Denis (ed.). *Adamnan's De locis sanctis, Scriptores Latini Hiberniae*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1958, p. 36 (tradução nossa).

Adomnan faz questão de ressaltar que sua obra compreende somente uma parte do relato de Arculfo: “eu agora me proponho a escrever um pouco do o Santo Arculfo, me disse”²⁹⁰ e que “primeiramente foi copiado em tábuas [enceradas]”²⁹¹, pela narração fiel e confiável, as quais agora estão escritas em pergaminho (*membranis*) na forma mais breve (*breui texti*)”²⁹². De acordo com Denis Meehan, não restam dúvidas de que muito foi transmitido pela narrativa, “mas as omissões e transições sugerem que o relato não pretendia ser exaustivo e que Arculfo pode muito bem ter interferido na sequência cronológica e ter condensado suas memórias ao contar a história para Adomnan”²⁹³. Por outro lado, é possível evidenciarmos a interferência de Adomnan que, no processo de produção do texto, optou pela inserção de reflexões e digressões pessoais com o intuito, sobretudo, de elucidar algumas passagens do Novo Testamento²⁹⁴.

Nesse sentido, é imprescindível considerarmos que, entre as viagens de peregrinação, a transmissão oral e a redação dos manuscritos que conhecemos atualmente, estabelece-se, muitas vezes, um imponente distanciamento temporal. Suscetíveis a todo o tipo de adições, subtrações e modificações, estes textos não se limitam ao relato descritivo dos lugares visitados, das relíquias veneradas e das distâncias percorridas. Ao contrário. Eles se consolidam enquanto discursos modelares, didáticos e apologéticos pensados e construídos em circunstâncias diversas, incorporando, muitas vezes, as impressões e as intenções de pessoas que nunca se aventuraram pelas intemperes dessas longas viagens.

É o que ocorre com o testemunho legado por Antônio de Piacenza que, mesmo não tendo participado da peregrinação de seus conterrâneos à Terra Santa, opta pela adoção de um discurso que aparentemente o insere nas ações descritas. Esse fenômeno

²⁹⁰ Original em latim: “*nunc quaedam scribenda sunt pauca ex his quae mihi sanctus dictavit Arculfus*”. Adomnan, *De Locis Sanctis*, 1: I. MEEHAN, D. (ed.). Adomnan's *De locis sanctis*, *Scriptores Latini Hiberniae* vol. III. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1958, p. 36 (tradução nossa).

²⁹¹ Antonio Floriano Cumbreño define essas *tabulae ceratae* ou *ceracula* como “pequenas placas de madeira ou de marfim, de forma retangular, geralmente escavadas no interior, produzindo um espaço oblongo limitado pelas margens ou bordas em seus quatro lados. Dentro dessa cavidade se estendia uma lâmina de cera, mesclada com peixe para dar-lhe consistência, lamina que nunca alcançava a altura das bordas, para evitar que o contato ou a simples sobreposição das tábuas pudesse produzir aderência que prejudicasse o escrito”. CUMBREÑO, A. C. F. *Curso general de paleografía y paleografía y diplomática españolas*, 2 vols. Oviedo, 1946, p. 3.

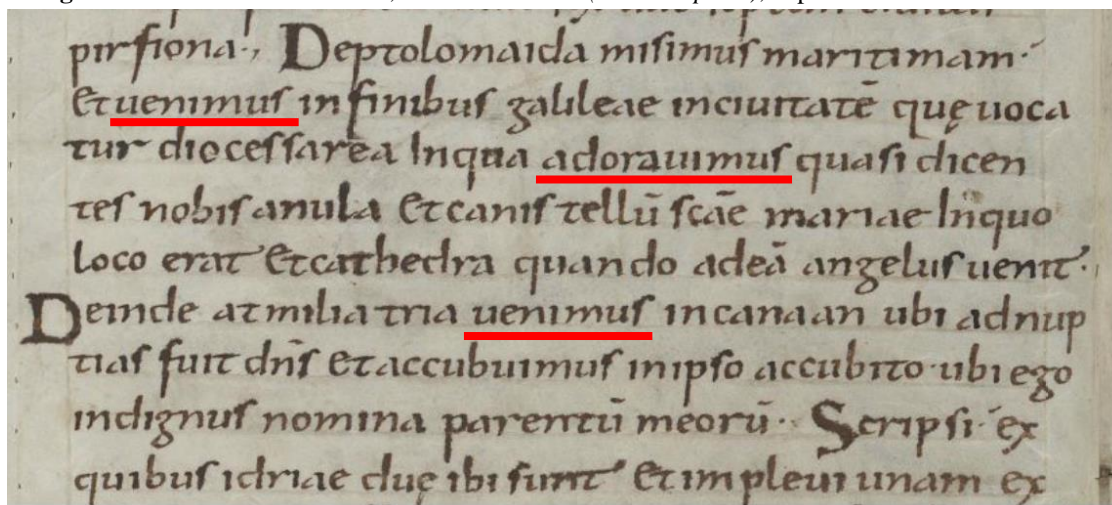
²⁹² Original em latim: [...] *et primo in tabulas describenti, fideli et indubitabili narratione dictavit, quae nunc in membranis breui textu scribuntur*. Adomnan, *De Locis Sanctis*, prefácio. MEEHAN, Denis (ed.). Op. cit., p. 36.

²⁹³ Original em inglês: “*So much conveyed in the narrative; but the very omissions and transitions suggest that the account is not meant to be exhaustive, and that Arculf may very well have interfered with chronological sequence and telescoped his reminiscences in telling the story to Adomnan*”. MEEHAN, D. (ed.). Op. cit., pp. 19-20.

²⁹⁴ *Ibid*, p. 12.

se torna particularmente evidente pela vasta utilização de verbos conjugados na 1ª pessoa do plural: *uenimus*, *adorauimus*, *transiuimus*, etc (Figura 42).

Figura 42 - Antônio de Piacenza, *De Locis Sanctis (recensio prior)*, cópia manuscrita do século IX



Fonte: Zurich: Zentralbibliothek, Ms. Rh. 73, fol. 30v (detalhamento). Extraída e adaptada de: <<http://www.stgallplan.org/stgallmss/viewItem.do?pageArk=p21198-zz0028scj9&ark=p21198zz0028rnww>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

No entanto, ao passo que o *itinerarium* de Antônio de Piacenza mantém um caráter estritamente descritivo, a tradição manuscrita do *De Locis Sanctis* de Adomnan de Iona apresenta, originalmente, quatro breves representações iconográficas que, complementando as descrições textuais, fazem referência a sítios específicos da Terra Santa, como o *local da Ascensão do Senhor e da Igreja ali edificada*²⁹⁵ ou a *grande basílica do Monte Sião*²⁹⁶. Longe de terem sido adições posteriores, como evidenciado em algumas tradições manuscritas²⁹⁷, essas representações foram esboçadas em tábuas enceradas pelo próprio Arculfo, enquanto narrava sua história. Dentre essas representações, chamamos a atenção para duas delas.

A primeira delas diz respeito à *igreja em formato circular edificada sobre o sepulcro*²⁹⁸, elemento que instigou a curiosidade de Adomnan: “nós questionamos Santo Arculfo cuidadosamente a respeito disso, especialmente em relação ao sepulcro do

²⁹⁵ *De loco Dominicae ascensionis et de ecclesia in eo aedificata* (2: XXIV).

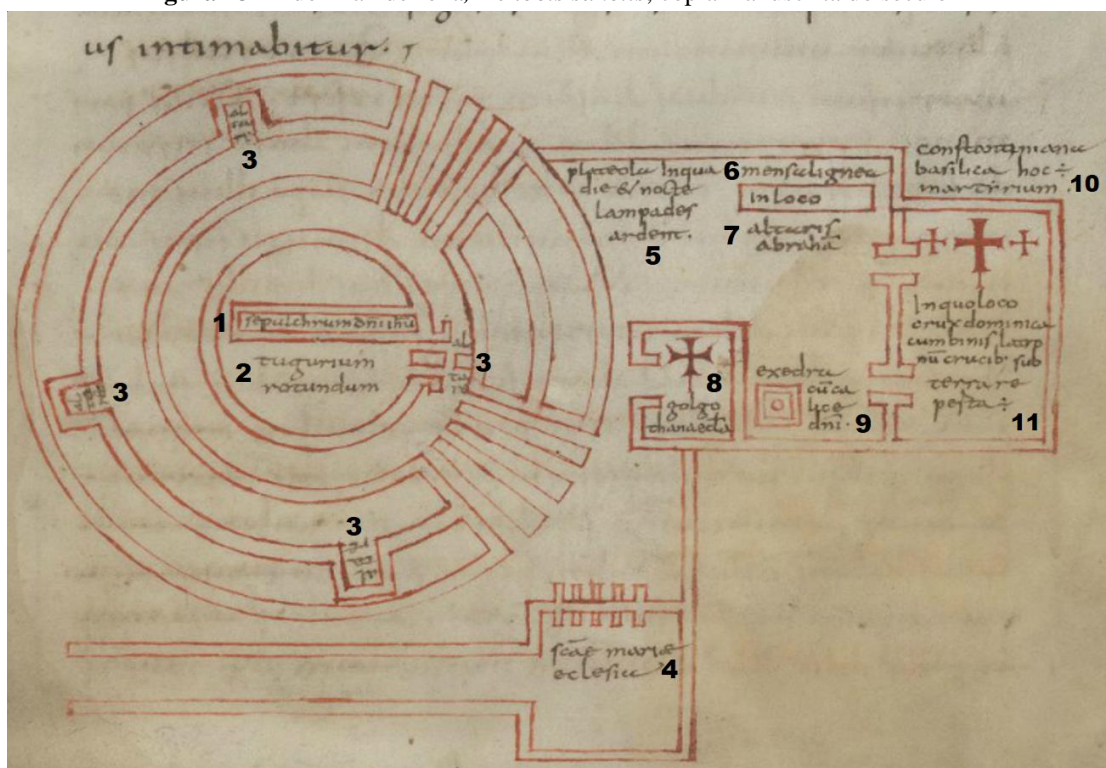
²⁹⁶ *De forma grandis basilicae in monte Sion fabricatae et de ipsius montis situ* (1: XVIII)

²⁹⁷ Veja, por exemplo, o caso do *Codex Sangallensis 621* que, como referimos anteriormente, apresenta uma série de adições textuais e iconográficas empreendidas cerca de dois séculos após a produção original do manuscrito.

²⁹⁸ *De ecclesia rotundae formulae super sepulcrum aedificata* (1: II).

Senhor e da igreja construída sobre ela, cuja forma Arculfo representou para mim em uma tábua encerada”²⁹⁹ (Figuras 43 e 44).

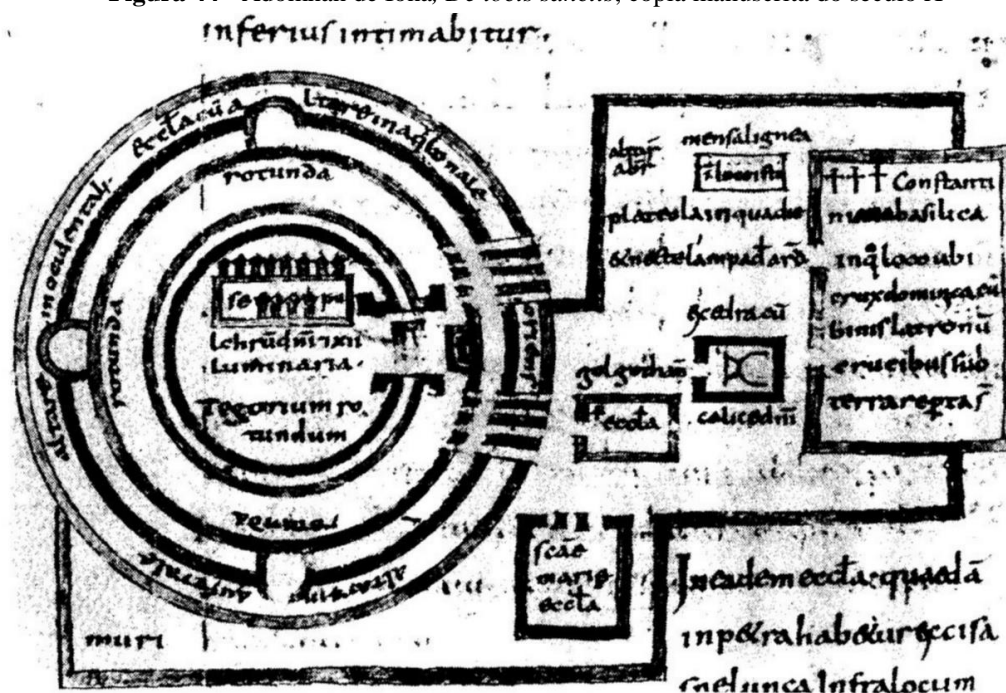
Figura 43 - Adomnan de Iona, *De locis sanctis*, cópia manuscrita do século IX



Fonte: Zurich: Zentralbibliothek: Ms. Rh. 73. f. 5r. (detalhamento). Extraída e adaptada de: <<http://www.stgallplan.org/stgallmss/viewItem.do?pageArk=p21198-zz0028s9sz&ark=p21198zz0028rnww>>. Acesso em: 23 dez. 2016. Descrições e legendas: 1. *Sepulchrum Domini*; 2. *Tegurium rotundum* 3. *Altare*; 4. *Sanctae Mariae ecclesia*; 5. *Plateola, in qua die ac nocte lampades ardente*; 6. *Mensa lignea*; 7. *In loco altaris Abraham*; 8. *Golgothana ecclesia*; 9. *Exedra cum calice Domini*; 10. *Constantiniana basilica hoc est martyrium*; 11. *In quo loco crux Dominica cum binis latronum crucibus sub terra reperta est*.

²⁹⁹ Original em latim: *De quibus diligentius sanctum interrogavimus Arculfum praecipue de sepulchro Domini et ecclesia super illud constructa, cuius mihi formam in tabula cerata ipse depinxit*. ADOMNAN, *De Locis Sanctis*, 1: I. MEEHAN, D. (ed.). Adamnan's *De locis sanctis*, *Scriptores Latini Hiberniae* vol. III. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1958, p. 42 (tradução nossa).

Figura 44 - Adomnan de Iona, *De locis sanctis*, cópia manuscrita do século X



Fonte: Wien: Österreichische Nationalbibliothek, Codex Vindobonensis Palatinus 458, f. 4v (detalhamento).
 Extraída de: <<https://quadralectics.files.wordpress.com/2013/09/169.jpg>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Concebida em formato circular sob uma grande cúpula abobadada, a basílica descrita e representada por Arculfo foi edificada durante o Império de Constantino, na primeira metade do século IV (c. 336) e, ao longo dos séculos, sofreu inúmeras modificações estruturais decorrentes de conflitos armados, como o incêndio ocasionado no contexto das invasões persas, em 614, ou de desastres naturais, a exemplo do grande terremoto que, em 746, destruiu completamente sua cúpula. Cúpula que atraiu a atenção não somente de Arculfo, mas igualmente de Adomnan que, em sua obra, após reproduzir o esboço traçado por Arculfo, destaca que:

Parece notável que o mausoléu do Salvador, cuja estrutura da cúpula foi frequentemente mencionada acima, pode ser corretamente chamado de caverna ou cave; e sem dúvidas as profecias do profeta [Isaías] concernentes ao enterro do Senhor estão aqui quando ele diz: ‘ele deve habitar em uma caverna alta da rocha mais forte’ e, pouco depois, a fim de tornar os apóstolos mais alegres, acrescenta: ‘vocês verão o rei com a glória’³⁰⁰. Este desenho [pictura] indica a forma circular da igreja mencionada acima, com o lugar da cúpula arredonda no centro e, na porção inferior, está o sepulcro do Senhor³⁰¹.

³⁰⁰ “Este habitará nas alturas; as fortalezas das rochas serão o seu alto refúgio, o seu pão lhe será dado, as suas águas serão certas. Os teus olhos verão o rei na sua formosura, e verão a terra que está longe”. Isaías 33:16-17.

³⁰¹ Original em latim: *Sed et hoc notandum esse videtur quod mausoleum Salvatoris, hoc est saepe supra memoratum tegorium, spelcum sive spelunca recte vocitari possit, de quo videlicet, Domino Jesu-Christo in ea sepulto, propheta vaticinatur dicens: Hic habitavit in excelsa spelunca petrae fortissimae. Et paulo post de ipsius Domini resurrectione ad apostolos laetificandos subinfertur: Regem cum gloria videbitis.*

O lugar no qual Cristo teria sido colocado após sua morte ainda hoje suscita uma série de questões e incertezas entre os historiadores, sobretudo porque raros foram os momentos em que esse espaço foi aberto para pesquisas e análises. Em 1555, quando o Frei Bonifácio de Ragusa obteve a autorização da Santa Sé para reabrir e adentrar no Santo Sepulcro, pela primeira vez em mais de quinhentos anos³⁰², ele relatou:

Oferecido a nossos olhos o túmulo do Senhor escavado claramente na rocha. Nele vimos representados dois anjos, um com uma inscrição que dizia: “Ele Ressuscitou, não está aqui”, enquanto o outro, apontando para o túmulo, proclamava: “Eis o lugar onde foi depositado”. As figuras destes dois anjos apenas entraram em contato com o ar e desapareceram quase completamente. Quando, por necessidade, tivemos que remover uma das placas de alabastro que cobre o túmulo, posta onde Santa Helena pôde realizar o Santo Sacrifício da Missa, pareceu-nos que o lugar inefável onde descansou por três dias em que o Filho do Homem *ut plane coelos apertos videre tunc nobis, et illis, qui nobiscum aderant omnibus videremur*. O lugar que tinha sido banhado pelo sangue precioso e por aquela mescla de unguentos com o qual ele foi ungido para o enterro se espalhou por toda parte como flashes de luz, como se fossem luz do sol brilhante, foi descoberto por nós, adorado com alegria espiritual e lágrimas, juntamente com todos os que estavam presentes³⁰³.

Em outubro de 2016, quase cinco séculos após a expedição de Bonifácio de Ragusa, uma nova abertura do Sepulcro foi realizada no intuito de preservar e restaurar esse pequeno recinto de aproximadamente 3m² que, desde os séculos iniciais da Idade Média, se transformou, para os cristãos e para toda a cristandade, em um espaço de devoção, adoração e penitência.

Retomando a obra de Adomnan, observa-se que um fenômeno muito semelhante a esse entre os capítulos XVI e XVIII, que abrigam algumas exposições históricas e geográficas relativas ao Monte Sião³⁰⁴. Ali, Arculfo ocupa-se da descrição e da

Supradictae igitur ecclesiae formulam cum rotundo tegoriolo in medio ejus collocato, in cujus aquilonali parte Dominicum habetur sepulcrum, subjecta declarat pictura, necnon et trium aliarum figurarum ecclesiarum, de quibus inferius intimabitur. ADOMNAN, *De Locis Sanctis*, 1: I. MEEHAN, D. (ed.). *Adomnan's De locis sanctis, Scriptores Latini Hiberniae vol. III.* Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1958, p. 47 (tradução nossa).

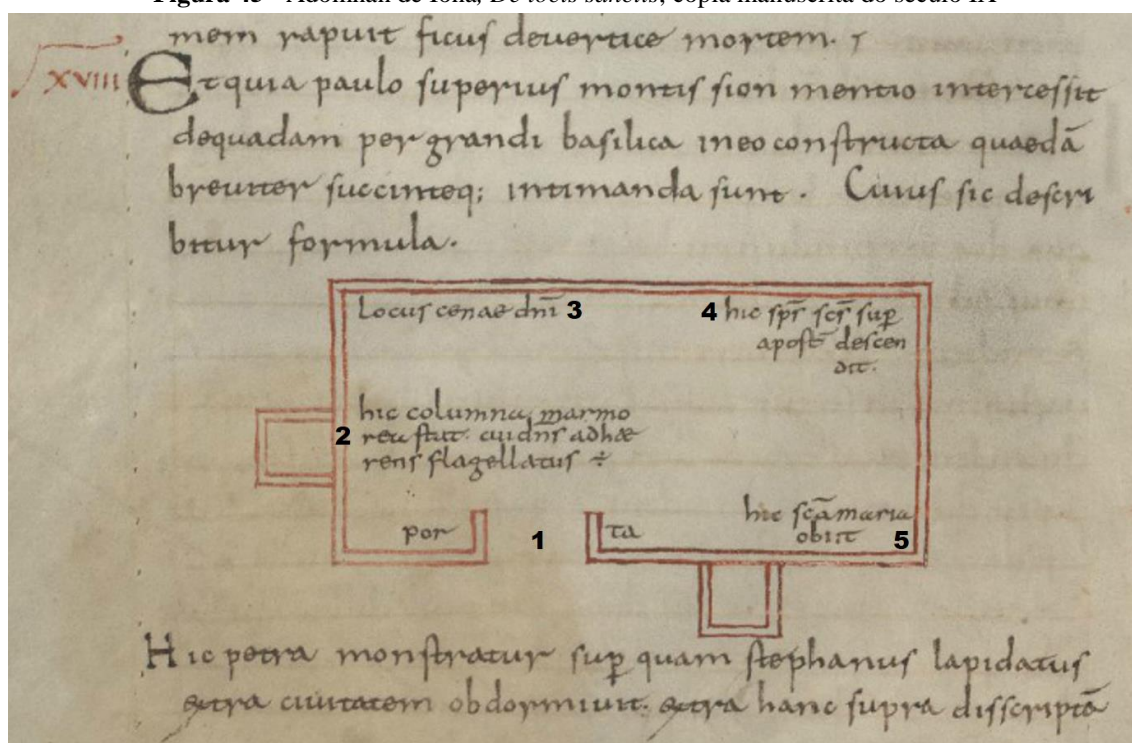
³⁰² Até onde os registros nos permitem afirmar, antes da exploração de Bonifácio de Ragusa, o Santo Sepulcro teria sido aberto pela última vez em 1009, quando a basílica que o abrigava foi destruída a mando do Califado do Cairo. Na ocasião, o médico e historiador Yahia Ibn Sa'id relatou: “Eles tomaram todos os objetos de decoração da Igreja e os destruíram completamente, deixando apenas o que era muito difícil de destruir. Eles também destruíram o Calvário, a Igreja de São Constantino e tudo o que estava ao redor, tentando remover os restos sagrados [...] Essa destruição começou na terça-feira, cinco dias antes do final do mês de Saffar, no ano 400 da Hégira (25 de agosto de 1009)”. Excerto extraído e traduzido de: <<http://www.santosepulcro.custodia.org/default.asp?id=4395>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

³⁰³ Excerto extraído e traduzido de: <<http://www.santosepulcro.custodia.org/default.asp?id=4400>> Acesso em: 23 dez. 2016.

³⁰⁴ ADOMNAN, *De Locis Sanctis, Caput XVI: De porta David; Caput XVII: De illo loco in quo Judas Scariothes laqueo se suspendit; Caput XVIII: De forma grandis basilicae in monte Sion fabricatae et de ipsius montis situ.*

representação da *grande basílica construída no Monte Sião*, local de extrema importância para a história do cristianismo pois, segundo a tradição, esse seria o lugar onde teria sido celebrada a última ceia de Cristo com os apóstolos, onde Cristo teria sido flagelado e, anos mais tarde, esse teria sido o lugar da assunção da Virgem Maria³⁰⁵. Dada a importância deste local, Arculfo opta por complementar seu relato com uma imagem que demonstra a organização e a distribuição de seus espaços internos, “que é assim descrita pela fórmula”³⁰⁶ (Figuras 45 e 46).

Figura 45 - Adomnan de Iona, *De locis sanctis*, cópia manuscrita do século IX

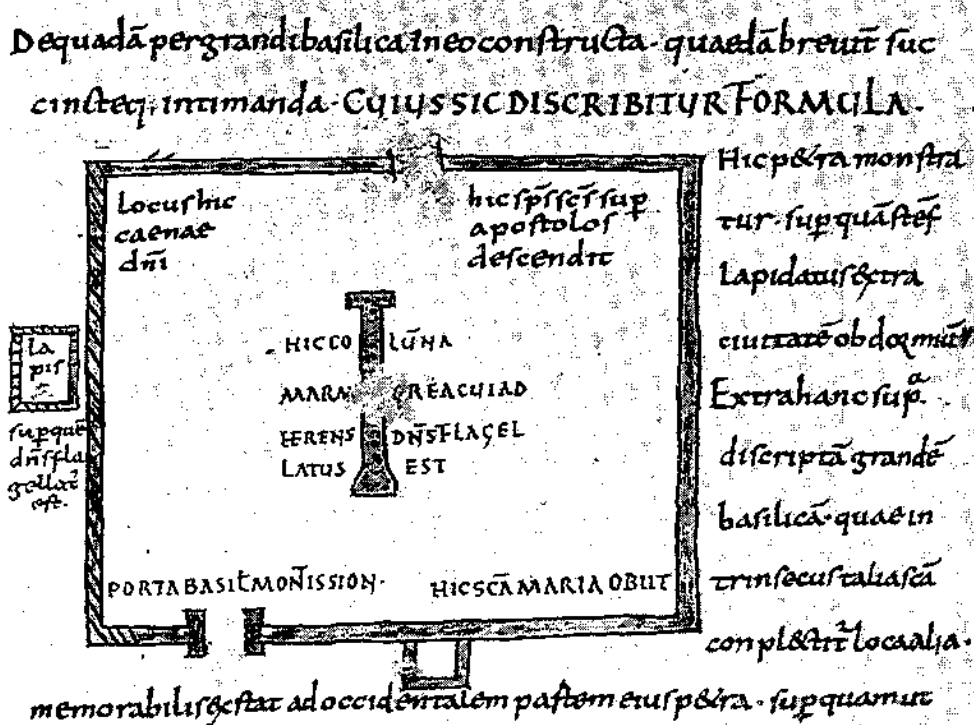


Fonte: Zurich: Zentralbibliothek: Ms. Rh. 73. f. 9v. (detalhamento). Extraída e adaptada de: <<http://www.stgallplan.org/stgallmss/viewItem.do?pageArk=p21198-zz0028sb33&ark=p21198zz0028rnww>>. Acesso em: 23 dez. 2016. Descrições e legendas: 1. porta; 2. hic coluna marmorea stat cui dominus adhaerens flagellatus est; 3. locus coenae domini; 4. hic spiritus Sanctus super apostolos descendit; 5. hic sancta maria obiit.

³⁰⁵ “Ao longo da história, tanto os teólogos quanto a piedade popular se dividiram na opinião se Maria morreu de fato ou se apenas adormeceu e foi levada ao céu em corpo e alma pelos anjos. O dogma da Assunção de Maria, proclamado em 1950, não dirimiu a questão, afirmando que “a Imaculada Mãe de Deus, a sempre Virgem Maria, terminado o curso de sua vida terrestre, foi assumta em corpo e alma à glória celeste”. O corpo de Maria, elevado ao céu, podia já ser um corpo glorificado, como o de Jesus após a ressurreição”. Frei Clarêncio Neotti. Extraído de: <http://www.franciscanos.org.br/?page_id=5512>. Acesso em: 23 dez. 2016.

³⁰⁶ “Et quia paulo superius montis Sion mentio intercessit, de quadam pergrandi basilica in eo constructa quaedam breviter succincteque intimanda sunt: cuius sic describitur formula”. ADOMNAM I., op. cit., caput XVIII.

Figura 46 - Adomnan de Iona, *De locis sanctis*, cópia manuscrita do século X



Fonte: Wien: Österreichische Nationalbibliothek, Codex Vindobonensis Palatinus 458, f. 9v (detalhamento). Disponível em: <<https://soffits.files.wordpress.com/2013/02/basilica.png>> Acesso em: 23 dez. 2016.

Desafortunadamente, não existem resquícios do edifício visitado por Arculfo em finais do século VII. Atualmente, o local abriga a chamada Abadia da Dormição, uma edificação projetada pelo arquiteto alemão Theodor Sandel e finalizada em 1910. Por outro lado, a memória do antigo templo permanece presente em diferentes manuscritos medievais, muitos dos quais influenciados diretamente pelas descrições e representações legadas pela obra de Adomnan.

Este é o caso de Beda, o Venerável, detentor de uma extensa produção bibliográfica que, em princípios do século VIII, recorre à erudição de antigas e novas autoridades para compor seu *Liber De Locis Sanctis* (c. 709)³⁰⁷: “seguindo os registros dos antigos e os examinando com a colaboração dos escritos dos novos professores / Eu, Beda, descrevi brevemente a extensão e a localização dos lugares que as Sagradas Escrituras nos fazem lembrar”. Entre as obras utilizadas por Beda encontra-se, notavelmente, o relato de peregrinação narrado por Arculfo e registrado por Adomnan de

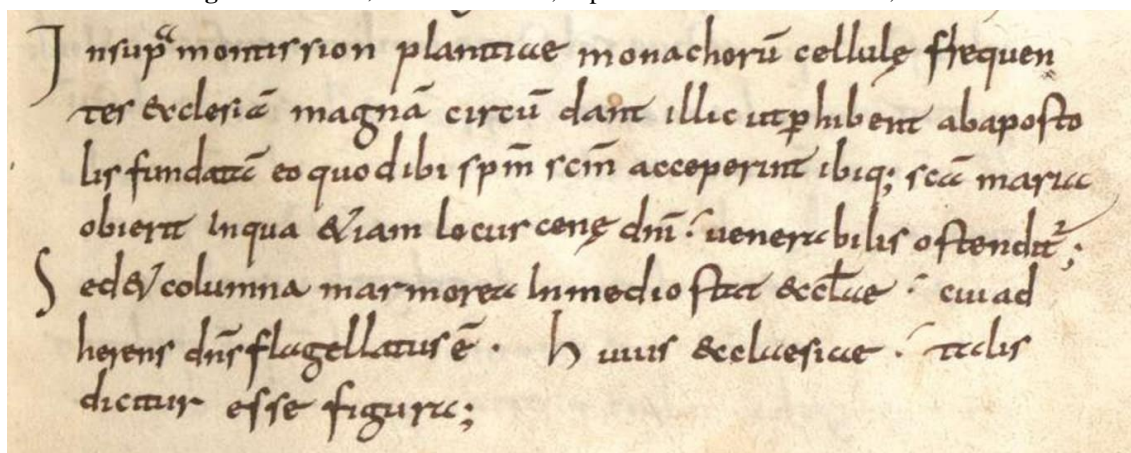
³⁰⁷ Beda, *Liber De Locis Sanctis*. GEYER, P. (ed.). *Corpus Scriptorum Eccles. Latinorum*, XXXVIII: *Itinera Hierosolymitana*, saeculi IIII-VIII, 18989; FRAIPONT, I. (ed.). *Corpus Christianorum Series Latina CLXXV: Itineraria et alia geographica*. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1965, pp. 251-280; FOLEY, W.; HOLDER, A. (ed. trad.). *Bede: a biblical miscellany*. Liverpool: Liverpool University Press, 1999, pp. 5-25.

Iona. Entretanto, W. Trent Foley assinala que, “dada a preocupação constante de Beda para elucidar o significado das Escrituras, parece provável que ele tenha visto o trabalho de Adomnan mais como um instrumento de exegese do texto bíblico do que como um guia de peregrinação à Terra Santa”.

Relativamente a seus aspectos formais, é possível observar claramente que, tal como a obra que lhe serve de modelo e inspiração, Beda opta por estabelecer, em alguns casos, uma relação direta entre textos e imagens. No manuscrito CLM 6389 da Bayerischen Staatsbibliothek, lê-se:

In suprema montis Sion planitie monachorum cellulae frequentes ecclesiam magnam circumdant illic, ut perhibent, ab apostolis fundatam, eo quod ibi spiritum sanctum acceperint ibique sancta Maria obierit, in qua etiam locus cenae Domini uenerabilis ostenditur. Sed et columna marmorea in medio stat ecclesiae, cui adhaerens Dominus flagellatus est. Huius ergo ecclesiae talis dicitur esse figura³⁰⁸ (Figura 47).

Figura 47 - Beda, *De locis sanctis*, cópia manuscrita do século IX, c. 850

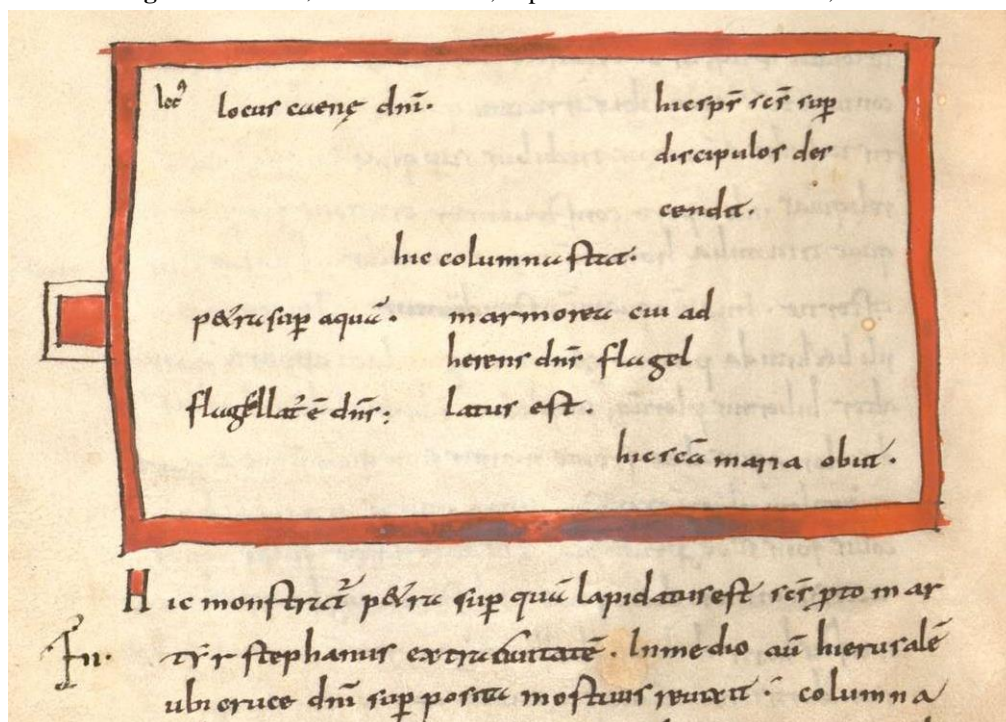


Fonte: München: Bayerischen Staatsbibliothek, Clm 6389, f. 4r (detalhamento). Extraída e adaptada de: <<http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0004/bsb00047272/images/index.html?id=00047272&groesser=&fip=193.174.98.30&no=&seite=11>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

A *figura* à qual o texto faz referência encontra-se no topo do fólio seguinte e, indubitavelmente, vincula-se aos modelos figurativos presentes em algumas das cópias remanescentes do *De Locis Sanctis* de Adomnan. As semelhanças existentes entre essas representações não se restringem à suas formas iconográficas, pois se prolongam pelas breves descrições textuais que assinalam os diferentes espaços internos da igreja (Figura 48).

³⁰⁸ Beda, *De Locis Sanctis*, II: 5 (grifo nosso).

Figura 48 - Beda, *De locis sanctis*, cópia manuscrita do século IX, c. 850

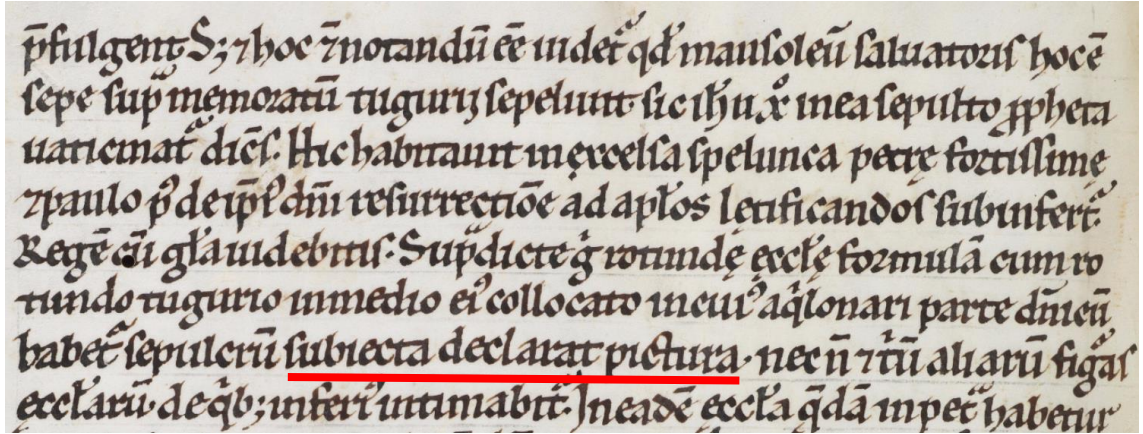


Fonte: München: Bayerischen Staatsbibliothek, Clm 6389, f. 4v (detalhamento). Extraída e adaptada de: <<http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0004/bsb00047272/images/index.html?ip=193.174.98.30&seite=12&pdfseitex=>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

A interação estabelecida entre oralidade, textualidade e imagética, nestes e nos demais casos previamente descritos, é extremamente expressiva. Entretanto, é interessante notarmos que, durante os processos de transmissão e cópia do texto, nem todos os copistas estiveram atentos a essa interação, omitindo, intencional ou acidentalmente, as representações originalmente esboçadas por Arculfo³⁰⁹. Este é, por exemplo, o caso do *Codex Sangallensis 320* da Stiftsbibliothek de Saint Gallen, que conserva, entre outros textos, uma cópia completa do *De Locis Sanctis* de Adomnan. Produzido entre a segunda metade do século XII e princípios do século XIII, o manuscrito em questão nos desperta particular atenção pois, mesmo suprimindo as representações iconográficas existentes, opta por manter as descrições textuais que fazem referência e, em certa medida, evocam as imagens (Figura 49).

³⁰⁹ A esse respeito, cf. O'LOUGHLIN, T. The diffusion of Adomnán's "De Locis Sanctis" in the medieval period. *Ériu*, vol. 51 (2000), p. 93-106.

Figura 49 - Adomnan de Iona, *De locis sanctis*, cópia manuscrita do século XII

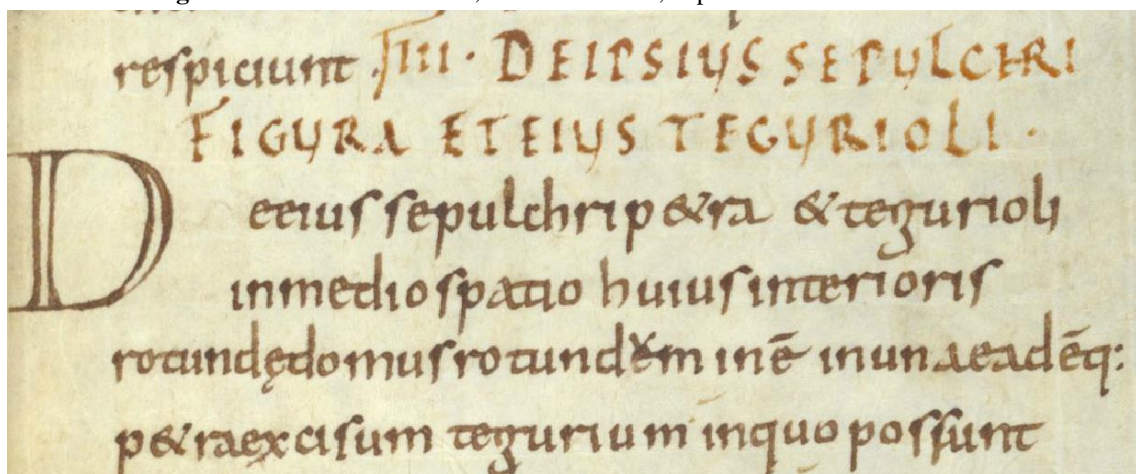


psulgent S; hoc notandū ē in dē qd' mausoleū saluatoris hoc ē
sepe sup memoratū tuguriū sepeliunt sic ihu. x' in ea sepulto ppheta
uaticinat dicit. Hic habitauit in excelsa spelunca petre fortissime
& paulo p' de ip' dñi resurrectione ad aplos letificandos subinfert.
Regē cū gl'ā uidebitis. Sup dicitē g' rotundē ecclē formulā cum ro
tundo tugurio in medio ei' collocato in cui' aqilonari parte dñicū
habet sepulcrū subiecta declarat pictura nec n̄ r̄tū aliarū figas
eccl'arū de qb; inferi' intinabit. In eadē ecclā qdā in pet' habetur

Fonte : Saint Gallen: Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 320, f. 258 (detalhamento). Extraída e adaptada de: <<http://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0320/258/0/Sequence-480>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Algo semelhante pode ser observado no manuscrito 2921-22 da Biblioteca Real de Bruxelas³¹⁰. De origem carolíngia, datada do século IX, o códice conserva uma coletânea de textos relacionados às viagens de peregrinação, entre eles os *Liber De Locis Sanctis* de Adomnan e Antônio de Piacenza. No primeiro deles, que se estende entre os fólhos 1r e 52v, o copista opta por incorporar, ainda que de forma incompleta, somente as descrições textuais originalmente registradas por Adomnan, excluindo, assim, todas as representações esquemáticas. No entanto, tal como evidenciado no exemplo acima, a exclusão das imagens acaba por criar um descompasso entre o que o texto diz e o que o códice efetivamente demonstra (Figura 50).

Figura 50 - Adomnan de Iona, *De locis sanctis*, cópia manuscrita do século IX



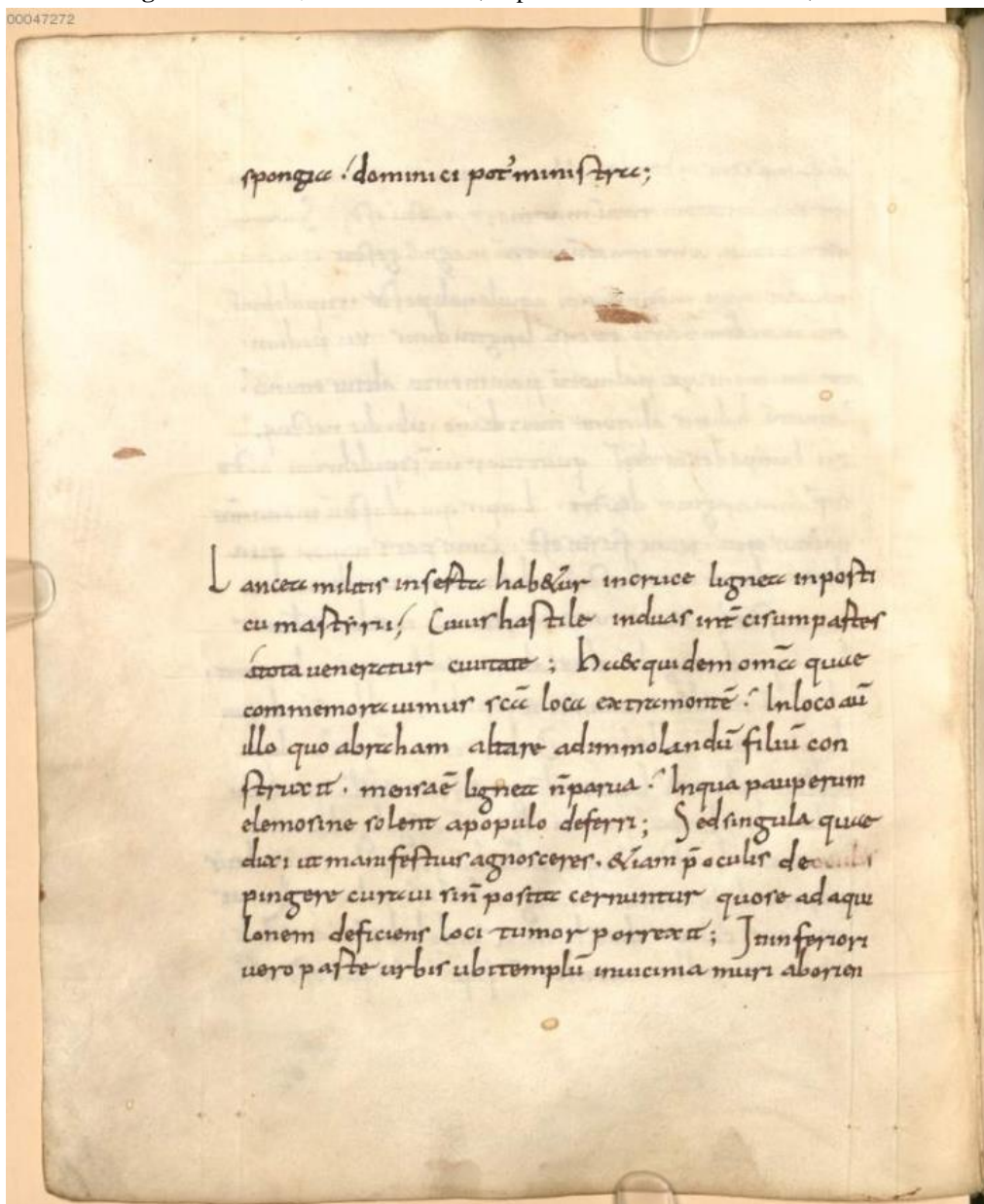
respiciunt III. DE IPSIUS SEPULCHRI
FIGURA ET EIUS TEGURIO LI.
DEIUS SEPULCHRI P' & TEGURIO LI
IN MEDIO SPATIO HUIUS INTERIORIS
ROTUNDE DOMUS ROTUNDE IN E' IN UN' AD EQ.
P' & RA EXCISUM TEGURIUM IN QUO POSSUNT

Fonte : Brussels: Bibliothèque Royale de Belgique, Ms. 2921-22 (olim g. 8), f. 6r (detalhamento). Extraída e adaptada de: <http://belgica.kbr.be/fr/coll/ms/ms2921_22_fr.html>. Acesso em: 23 dez. 2016.

³¹⁰ Brussels: Bibliothèque royale de Belgique, Ms. 2921-22 (olim g. 8), século IX. Disponível em: <http://belgica.kbr.be/fr/coll/ms/ms2921_22_fr.html> Acesso em: 23 dez. 2016.

Outro exemplo desse descompasso, pode ser evidenciado no manuscrito CLM 6389 que, apesar incorporar uma parte significativa das expressões textuais e iconográficas provenientes da obra de Adomnan de Iona, acaba por omitir as representações referentes à Basílica do Santo Sepulcro. É difícil precisar as causas que teriam motivado tal omissão uma vez que, como se observa na figura, o copista destina uma parte do pergaminho, situada entre os capítulos II e III, destinada, possivelmente, à inclusão de um diagrama esquemático nos moldes daquele que apresentamos anteriormente (Figura 51).

Figura 51 - Beda, *De locis sanctis*, cópia manuscrita do século IX, c. 850



Fonte: München: Bayerischen Staatsbibliothek, Clm 6389, f. 3v. Disponível em: <<http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0004/bsb00047272/images/index.html?id=00047272&nativo=3v>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Ainda que breves e superficiais, dada a complexidade do tema abordado, as considerações delineadas ao longo desse capítulo serão de fundamental importância para compreendermos, sob uma perspectiva distinta, como estes espaços sagrados eram pensados, descritos e representados nos séculos iniciais da Idade Média. Note que todos os exemplos citados aqui datam de um período anterior ao século VIII e, portanto, foram produzidos antes do estabelecimento dos primeiros traçados cartográficos propriamente medievais. E ainda que muitos dos textos e imagens assinaladas aqui não venham a influenciar diretamente a produção cartográfica medieval, não restam dúvidas de que esses relatos de peregrinação e viagem contribuíram significativamente para o desenvolvimento e a consolidação, no Ocidente medieval cristão, de novas formas de percepção do tempo e do espaço, realidades que, sob a tutela institucional da Igreja, adquiriam formas, sentidos e significados que claramente as distinguiam dos princípios exaltados pelo pensamento clássico.

Como temos demonstrado, esses textos exerciam uma dupla funcionalidade: de um lado, devido à inexistência de representações cartográficas relacionadas às necessidades reais de localização e locomoção, estes textos funcionam como uma espécie de *mapa descritivo*, pois eram capazes de assinalar e transmitir, apesar de suas limitações, os caminhos a serem percorridos até os locais sagrados da cristandade; de outro, eles exerciam uma função edificante, pois, pela leitura, aproximam, educam e instigam a espiritualidade daqueles que, mesmo de longe, testemunhavam e contemplavam a sacralidade que emana desses lugares. A esse respeito, Sandra Sáenz-López Pérez relembra que:

A realização de peregrinações espirituais a lugares sagrados, especialmente a Jerusalém, se converteu em uma prática relativamente comum na Idade Média. Essas viagens imaginárias podiam ser empreendidas através de exercícios de meditação, que geralmente se constituíam na leitura de um texto ou na contemplação de uma imagem, assim como mediante atividades físicas que consistiam em perambular recorrendo a viagem religiosa, mas a milhares de quilômetros do lugar sagrado³¹¹.

³¹¹ Original em espanhol: *La realización de peregrinaciones espirituales a lugares sagrados, especialmente a Jerusalén, se convirtió en una práctica relativamente común en la Edad Media. Estos viajes imaginarios podían emprenderse a través de ejercicios de meditación, que generalmente consistían en la lectura de un texto o la contemplación de una imagen, así como mediante actividades físicas que consistían en deambular recreando el viaje religioso, pero a miles de kilómetros del lugar sagrado.* PÉREZ, S.S.L. *Peregrinatio in stabilitate: la transformación de un mapa de los Beatos en herramienta de peregrinación espiritual. Anales de Historia del Arte*, volumen extraordinario (2011), p. 325. Disponível em: <http://revistas.ucm.es/index.php/ANHA/article/viewFile/37489/36287> >. Acesso em: 23 dez. 2016.

Em alguns casos, entretanto, essas *viagens espirituais* eram guiadas não somente pela leitura de textos e relatos como estes, mas também por grandes imagens esquemáticas traçadas no chão das igrejas. Nas catedrais de Chartres e Amiens, por exemplo, é possível observar, em suas naves centrais, a presença de dois grandes labirintos que eram – e ainda hoje são – destinados aos momentos de culto e contemplação dos fiéis. Nestes casos, o peregrino, em oração, transita mentalmente entre espaços reais e espirituais, vencendo e superando os percalços de uma longa jornada de reflexão interior. Na catedral de Notre-Dame de Amiens, que apresenta um labirinto traçado em formato octogonal, é possível observarmos a exaltação simbólica da libertação do homem frente aos domínios do mundo físico à medida em que este se aproxima do centro. Seria como se o indivíduo passasse, numa perspectiva simbólica, do profano para o sagrado, do material para o espiritual (Figura 52).

Figura 52 - Labirinto da Catedral de Amiens



Fonte: Imagem tomada de: <<http://www.fotos-nature.fr/pictures/architecture/cathedrale-d-amiens.jpg>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

No âmbito específico das representações cartográficas, no entanto, textos e relatos dessa natureza tardariam a incorporar seus primeiros mapas, sendo que os mais antigos deles datam somente da segunda metade do século XV, momento em que a produção cartográfica medieval já havia desenvolvido novos métodos, formas e princípios que progressivamente a afastaria dos tradicionais modelos esquemáticos orósio-isidorianos.

De acordo com Pnina Arad, os primeiros mapas inseridos em relatos de peregrinação à Terra Santa apareceram inicialmente nas obras do italiano Gabriele Capodilista³¹² e do inglês William Wey que, entre os anos de 1458 e 1462, realizou duas viagens de peregrinação à Jerusalém. Segundo a autora, “as origens diversas destes peregrinos sugerem que a adição de mapas da Terra Santa em suas narrativas de viagem não foi uma decisão arbitrária ou acidental, e que este meio de representação pode implicar um significado mais amplo do que o puramente cartográfico”³¹³. No caso específico da obra de William Wey, é interessante notar que o mapa apresenta, para além da representação das cidades, monumentos, rios e montanhas, um verdadeiro *itinerário* – no sentido latino do termo – descrevendo as distâncias e os caminhos percorridos entre sua cidade e os limites da Terra Santa:

Eu, William Wey, bacharel em Teologia Sacra, companheiro perpétuo do Colégio Real da Santíssima Maria de Elton de Windsor, tendo sido convidado por homens devotos a compilar um itinerário da minha peregrinação ao santíssimo sepulcro de Nosso Senhor Jesus Cristo, proponho descrever a minha viagem pelos vários mares além dos quais se deve navegar, as cidades, vilas e países através dos quais se deve viajar e os lugares sagrados na Terra Santa, juntamente com as coisas que eu vi e ouvi lá e a caminho de casa³¹⁴ (Figuras 53 e 54).

³¹² A respeito da obra de Capodilista, cf. ARAD, Pnina. “As If You Were There: The Cultural Impact of Two Pilgrims’ Maps of the Holy Land”. In: KUHNEL, B.; NOGA-BANAI, G.; VORHOLT, H. (ed.). *Visual Constructs of Jerusalem*. Turnhout: Brepols, 2014. p. 307-316.

³¹³ ARAD, P. “Mapping Divinity: Holy Landscape in Maps of the Holy Land”. In: HOFFMANN, Annete; WOLF, Gerhard (ed.). *Jerusalem as Narrative Space*. Leiden/Boston: Brill, 2012, p. 263.

³¹⁴ Original em latim: “*ego Willelmus Wey, sacre theologie baccularius, collegii regalis beatissime Marie Etone iuxta Wyndosaram socius perpetuus, rogatus a devotis viriis compilare Itinerarium peregrinationis mee ad sepulcrum sanctissimum Ihesu Christi Domini nostri, volo in itinerário meo pandere iter meum per diversa maria, ultra que oportet navigare, civitates, villas, et patrias, per quas oportet transire, loca eiam sancta in Terra Sancta*”. WILLIAMS, G.; BANDINEL, B. (ed.). *The itineraries of William Wey, fellow of Eron College. To Jerusalem, A.D. 1458 and A.D. 1462; and to Saint James of Compostella, A.D. 1456*. London: Roxburghe Club, 1857, p. 56. Disponível em: <<https://archive.org/details/cu31924013279462>>. Acesso em 23: dez. 2016.

Figura 53 - Detalhamento, a esquerda, do itinerário de William Wey, c. 1458-1463



Fonte: Oxford: Bodleian Library, MS Bodley 565. Disponível em: <<http://digital.bodleian.ox.ac.uk/inquire/p/e64772ec-4ae4-4c60-bcb5-a948859e7ab1>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 54 - Detalhamento da cidade de Jerusalém no mapa de William Wey, c. 1458-1463

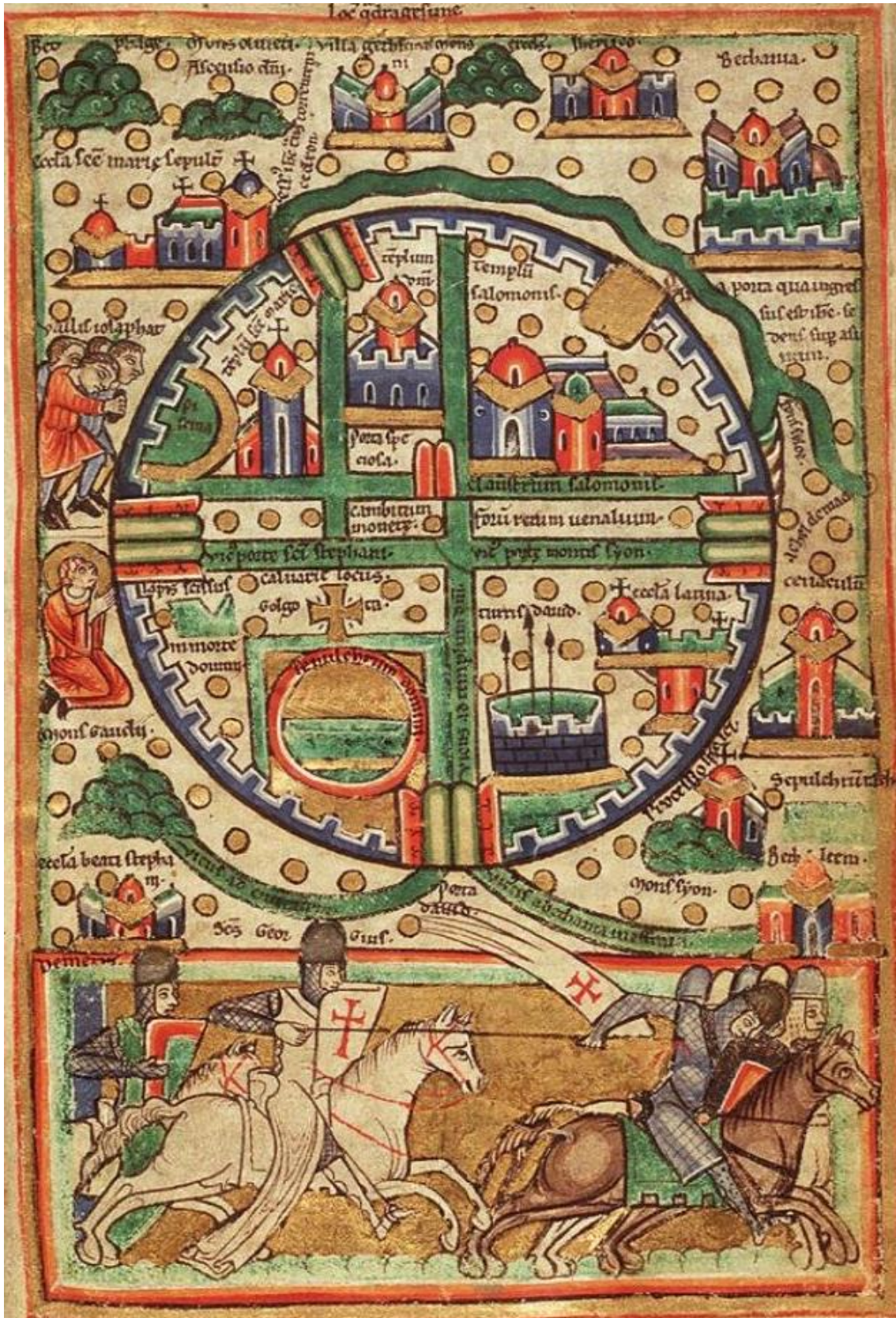


Fonte: Oxford: Bodleian Library, MS Bodley 565. Extraída e adaptada de: <<http://digital.bodleian.ox.ac.uk/inquire/p/e64772ec-4ae4-4c60-bcb5-a948859e7ab1>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Convém, entretanto, destacar que estes não são os primeiros mapas da Terra Santa, mas sim os primeiros mapas inseridos em relatos de peregrinação à Terra Santa³¹⁵. Dizemos isso porque, entre os séculos XI e XII, é possível observamos o desenvolvimento de um tipo específico de mapas que, diferentemente dos mapas-múndi medievais, ocupavam-se de uma porção muito específica do ecúmeno terrestre representando, muitas vezes, somente uma cidade ou uma determinada região. Estes *mapas topográficos*, como são comumente designados, ganharam particular atenção e notoriedade no contexto das Cruzadas, momento em que se observa o auge da exaltação espiritual do cristianismo em torno da cidade de Jerusalém. Assim, os mapas topográficos produzidos neste período tendem a representar, em detalhes, os templos e monumentos construídos dentro das muralhas de Jerusalém, fornecendo aos fiéis uma visão distinta dos limites e dos arredores da cidade sagrada (Figura 55).

³¹⁵ O mais antigo mapa da Palestina data da segunda metade do século VI e conserva-se na Igreja de São Jorge, em Madaba, na Jordânia. Trata-se, na verdade, de um grande mosaico bizantino que representa, entre o Líbano, o Delta do Nilo e o Mar Mediterrâneo, as cidades, templos, rios e montanhas que circundam os limites da Terra Santa. Sua importância histórica reside, portanto, não somente em sua precedência, mas, sobretudo em sua nítida correlação com a experiência de peregrinação nos séculos iniciais do cristianismo, servindo de modelo e referência para a produção de mapas mais tardios.

Figura 55 - Mapa topográfico de Jerusalém, c. 1170



Fonte: The Haag: Koninklijke Bibliotheek, Ms. 76 F5, fol. 1r. Disponível em: <http://manuscripts.kb.nl/zoom/BYVANCKB%3Amimi_76f5%3A001r>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Note que, neste caso específico, os locais destacados pelo mapa parecem seguir estritamente os relatos daqueles viajantes e peregrinos que, nos séculos iniciais da Idade Média, visitaram e puderam contemplar, *in loco*, os espaços associados à vida e à paixão de Cristo. Pois, dentre os templos e monumentos representados nesse mapa cruzadista da segunda metade do século XII, encontram-se o templo de Salomão (*templū salomonis*), o calvário (*caluarie locus*), o sepulcro de Cristo traçado, como descreve a tradição, em formato circular (*sepulchrum domini*), o templo do Senhor (*teplum dmī*), a Basílica da Dormição de Santa Maria (*teplū sce marie*) (Figura 56).

Figura 56 - Detalhamento do Santo Sepulcro e dos templos do Senhor e de Santa Maria no mapa topográfico de Jerusalém, c. 1170.



Fonte: The Haag: Koninklijke Bibliotheek, Ms. 76 F5, fol. 1r. Extraída e adaptada de: <<http://manuscripts.kb.nl/zoom/BYVANCKB%3A001r>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Por fim, ainda que muitos destes textos e relatos não venham a incidir diretamente sobre os processos concernentes à produção da cartografia medieval, não restam dúvidas de que essa extensa tradição manuscrita contribuiu decisivamente para o desenvolvimento e para a efetiva consolidação de um imaginário espacial, erudito e popular, em torno dos lugares sagrados do cristianismo.

CAPÍTULO 5

AS REPRESENTAÇÕES CARTOGRÁFICAS

Em 2010, apresentamos à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa uma dissertação de mestrado intitulada *Do texto ao traçado iconográfico: as representações das Sortes Apostolorum nos mapas-múndi dos Beatos (séculos X-XIII)*³¹⁶. Centrada nos processos de transmissão e cópia da tradição cartográfica dos *Beatos*³¹⁷, esta pesquisa conferiu particular atenção às formas de representação textual e iconográfica das *sortes apostolorum* – elemento que, nestes manuscritos, fundamenta e justifica a presença de um grande mapa-múndi traçado em fólio duplo. Hoje, cerca de seis anos após a conclusão da pesquisa, sentimos a necessidade de retomar e aprofundar algumas questões relativas aos textos e imagens legadas por estes manuscritos, visando, assim, compreender, sob novas perspectivas analíticas, a importância e as possíveis influências exercidas por estes mapas sobre os processos de construção, legitimação e exaltação dos espaços sagrados associados à vida e à pregação dos apóstolos de Cristo.

Relativamente aos aspectos formais da obra, tais como autoria, datação e locais de produção, pouco temos a acrescentar desde nosso último estudo. O que nos interessa nessa nova etapa da investigação é, entretanto, um elemento relativamente pouco explorado pela historiografia concernente a tradição dos *Beatos*. Extrapolando os textos e tradições que fundamentam a obra exegética do Beato de Liébana, tentaremos compreender como estas expressões textuais, iconográficas e cartográficas se inserem no contexto da tradição apostólica, um dos mais importantes sustentáculos de toda a doutrina cristã.

Mas afinal, o que teria motivado um monge hispânico, em finais do século VIII, confrontado pela ameaça islâmica e temeroso pelo fim dos tempos, a relembrar o exemplo dos apóstolos e representa-los graficamente em um grande mapa-múndi? De que formas

³¹⁶ BORGES, T. *Do texto ao traçado iconográfico: as representações das Sortes Apostolorum nos mapas-múndi dos Beatos (séculos X-XIII)*. 2010, 98 f. Dissertação (Mestrado). Lisboa, Universidade de Lisboa, 2010. Texto integral disponível em: <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/3398/1/ulf1080884_tm.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2016.

³¹⁷ Para a historiografia o termo *Beatos* designa uma tipologia específica de manuscritos iluminados produzidos na Península Ibérica e em algumas zonas de influência hispânica entre os séculos IX e XIII. Descendentes de um arquétipo primitivo datado de finais do século VIII, as cerca de trinta cópias manuscritas do *Comentário ao Apocalipse* do Beato de Liébana que se conservam integral ou parcialmente até os nossos dias são o vivo testemunho de uma das mais importantes e lineares tradições artístico-literárias legadas pelo Ocidente medieval.

estas representações foram consolidadas, transmitidas e modificadas? Seria possível, a partir destas particularidades gráficas, delinear as formas de percepção e exaltação dos espaços sagrados em um contexto em que o cristianismo se viu confrontado pela presença islâmica?

Estas questões, que não estiveram presentes em nossa primeira incursão ao universo cartográfico dos *Beatos*, serão extremamente relevantes nessa nova etapa da investigação. Pela peculiaridade de sua origem, estes documentos servirão como um contraponto analítico, pois, ademais de sua fundação cristã, estes manuscritos, de acordo com Anne de Egry, nunca deixaram de assimilar a estética, as impressões e os interesses inerentes a seus contextos circundantes, incorporando desde manifestações da arte visigótica até as sutilezas da arte nórdica³¹⁸.

Optamos, assim, por retomar o estudo das estruturas textuais, iconográficas e cartográficas que permeiam a extensa tradição dos *Beatos* para compreender, sob novas perspectivas, de que formas os espaços sagrados eram pensados, percebidos e representados em contextos de constante conflito e oposição religiosa. Entretanto, antes adentrarmos nas especificidades textuais e figurativas da grande obra exegética do Beato de Liébana é necessário recuarmos no tempo e contemplarmos as origens e os primeiros desdobramentos da chamada *tradição apostólica* que, séculos mais tarde, viria a influenciar as reflexões teológicas deste monge libaniego.

5.1 A tradição dos apóstolos e a sucessão apostólica

A tradição apostólica consolidou-se, desde os tempos do cristianismo primitivo, como um dos mais importantes e sólidos pilares de sustentação, afirmação e legitimação da doutrina cristã. Inspirada no exemplo e nos textos legados pelos apóstolos de Cristo, a Igreja Católica ergueu-se e se manteve através dos séculos, evocando para si o título de primeira e única *Igreja Apostólica*, pois “recebeu dos apóstolos o solene mandamento de Cristo de anunciar a verdade da salvação”³¹⁹. Portadora e depositária da memória e das

³¹⁸ EGRY, A. *Um estudo de “O Apocalipse do Lorvão” e a sua relação com as ilustrações medievais do Apocalipse*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972, p. 24.

³¹⁹ Catecismo da Igreja Católica, §2032. Edição digitalizada disponível em: <http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/p3s1cap3_1949-2051_po.html>. Acesso em: 23 dez. 2016.

palavras de Cristo³²⁰, a Igreja fundada por Pedro³²¹ tornou-se universal³²² e, pelo trabalho missionário dos santos apóstolos, expandiu-se por todos os cantos da Terra: “estes são os pais e progenitores dos fiéis, então, estes são os fundadores e construtores da Igreja, que eles plantaram por ensinamentos, milagres, exemplos e derramamento de sangue”³²³.

Desde então, ela “continua a mandar incessantemente os seus arautos, até que as novas igrejas se formem plenamente e prossigam, por sua vez, a obra da evangelização”³²⁴. Entretanto, “para que o Evangelho fosse perenemente conservado íntegro e vivo na Igreja, os apóstolos deixaram os bispos como seus sucessores”³²⁵ estabelecendo, assim, uma ordem de sucessão clara e direta, na qual todos os bispos legitimamente consagrados pela Igreja são considerados fiéis sucessores dos apóstolos. O Papa, por sua vez, enquanto pontífice máximo, é tido como herdeiro direto de Pedro, que é a *pedra* na qual Cristo edificou sua Igreja³²⁶:

Pois embora Cristo seja o fundamento primário e principal da Igreja, os apóstolos são, contudo, fundamentos secundários. Daí o brilho desse versículo de Efésios 2: "São construídos sobre o fundamento dos apóstolos", diz: isto é, sobre Cristo, que é o fundamento dos apóstolos e dos profetas. Pois ninguém pode estabelecer outra fundação além do que foi estabelecido, que é Cristo. Porque os apóstolos e os profetas são chamados fundamentos, como no Salmo: "Seus fundamentos estão sobre os montes sagrados". Mas Cristo é o primeiro e maior fundamento. Pois assim como Ele é chamado, o santo dos santos e o pastor dos pastores, assim Ele é chamado o fundamento dos fundamentos³²⁷.

Por outro lado, numa perspectiva histórica, existem algumas implicações e problemáticas concernentes às origens e aos processos de transmissão e consolidação

³²⁰ Catecismo da Igreja Católica, §171.

³²¹ “E eu te darei as chaves do reino dos céus; e tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus”. Mateus, 16:19.

³²² De acordo com Isidoro de Sevilha, *Igreja* é o vocábulo grego que, em latim, se traduz por *assembleia*, porque chama a seu seio todos os homens. *Católica* quer dizer universal, derivado de Kath'hólón [καθολικός], isto é, de acordo com o todo; e [...], em sua expansão, se difundiu por toda a orbe terrestre. Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, VIII, I:1.

³²³ Original em latim: *Ipsi ergo [sunt] patres et progenitores fidelium, ipsi fundatores et edificatores ecclesie, quam doctrinis, miraculis, exemplis et effusione sanguinis plantauerunt*. TIAGO de Viterbo, *De Regimine Christiano*, caput VI: *Quod regnum ecclesie est apostolicum, et quomodo*. DYSON, R.W. (ed. trad.). *James of Viterbo De Regimine Christiano: a critical edition and translation*. Leiden: Brill, 2009, p. 75.

³²⁴ Concílio Vaticano II, *Constituição Dogmática Lumen Gentium*, capítulo XVII. 1965.

³²⁵ *Ibid*, II, 7.

³²⁶ “Pois também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela”. Mateus, 16:18.

³²⁷ Original em latim: *Licet enim Christus sit ecclesie fundamentum primarium et principale, tamen apostoli sunt fundamenta secundaria. Vnde super illud ad Ephesios iiº, 'Superedificati supra fundamentum apostolorum' dicit glossa: id est supra Christum, qui est fundamentum apostolorum et prophetarum. Fundamentum enim aliud nemo potest ponere preter illud quod positum est, quod est Christus. Dicuntur enim apostoli et profete fundamenta, unde in psalmo: "Fundamenta eius in montibus sanctis." Christus tamen est primum et maximum fundamentum. Sicut enim dicitur sanctus sanctorum et pastor pastorum, sic dicitur fundamentum fundamentorum*. TIAGO de Viterbo, *De Regimine Christiano*. DYSON, R.W. (ed. trad.), op. cit., p. 77.

dessa tradição pois, como bem destacou François Vouga, “a ideia de uma tradição apostólica unitária é, em primeiro lugar, inadequada, na medida em que ela sugere que a diversidade das origens foi normalizada ou reprimida pela unidade de uma tradição”³²⁸. Por sua forte vinculação com a oralidade, que se fazia vivamente presente nos momentos de pregação e oração, os apóstolos não tiveram a efetiva preocupação em produzir registros escritos que firmassem as bases e os ideais de suas reflexões teológicas e, quando o fizeram, foram impelidos por razões excepcionais. A esse respeito, o historiador e bispo Eusébio de Cesareia escreve que:

Tampouco faltava experiência destas coisas aos demais acompanhantes de nosso Salvador, os doze apóstolos por um lado e os setenta discípulos por outro, além de inúmeros outros além destes. E mesmo assim, **de todos apenas Mateus e João deixaram-nos memórias das conversações do Senhor, e ainda é tradição que as escreveram forçados a isso**. Com efeito Mateus, que primeiramente tinha pregado aos hebreus, quando estava a ponto de ir para outros, **entregou por escrito seu Evangelho, em sua língua materna, fornecendo assim por meio da escritura o que faltava de sua presença** entre aqueles de quem se afastava³²⁹.

Apesar das condicionantes e incertezas que cercam suas origens, muitos desses textos seriam posteriormente incorporados ao cânone bíblico, assumindo assim as feições e a autoridade de um livro sagrado. Autoridade que, ao longo dos séculos, não passaria ao largo de críticas e contestações, sobretudo nos períodos em que a Igreja se via confrontada pela contestação da primazia papal e da autoridade eclesiástica. Com profundas implicações de ordem política e institucional, muitas dessas divergências se estabeleceram não pelo descrédito da autoridade apostólica, mas sim pela pluralidade e pelo conflito das interpretações comumente atribuídas aos textos canônicos³³⁰. Em situações como estas, a Igreja tende a recorrer ao poder quase incontestável da tradição, trazendo para si a legítima continuidade da herança apostólica e colocando-se como o único caminho possível para a salvação das almas: *extra ecclesiam nulla salus*³³¹.

³²⁸ VOUGA, F. *Les premiers pas du Christianisme: les écrits, les acteurs, les débats*. Genève: Labor et Fides, 1997, p. 178.

³²⁹ EUSÉBIO C. *História Eclesiástica*, III: XXIV,5-6. FISCHER, Wolfgang (ed. trad.). São Paulo: Novo Século, 2002, p. 65 (grifo nosso).

³³⁰ VOUGA, op. cit., p. 179.

³³¹ “Fora da Igreja não há salvação”. Esse importante e controverso axioma eclesiológico católico foi recentemente estudado, sobretudo no âmbito da literatura patrística, por BORDMAN, A.G. *Extra ecclesiam nulla salus: percurso histórico e atualidade do axioma*. 2015, 112f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), 2015. Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/6428/2/476707%20-%20Texto%20Completo.pdf>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Textualmente, as bases dessa tradição podem ser definidas não somente pelos textos efetivamente produzidos pelos apóstolos de Cristo, mas igualmente pelo estabelecimento de uma vasta literatura pós-apostólica composta pelas obras, epístolas e reflexões teológicas firmadas por uma geração de padres e escritores cristãos que conviveram e sucederam os apóstolos. Ainda que os escritos desses *padres apostólicos*³³² não tenham sido reconhecidos ou incorporados ao cânone neotestamentário, a importância histórica desses textos para os processos de afirmação e expansão da doutrina cristã é incontestável. A primeira epístola de Clemente Romano aos Coríntios (c. 95-97)³³³, por exemplo, é considerada por muitos historiadores como o mais antigo documento cristão não incluído no Novo Testamento. Nela, o então pontífice da Igreja retoma os princípios da missão evangelizadora dos apóstolos, exaltando-os como enviados de Deus entre os homens:

1. Os apóstolos receberam em nosso favor a boa-nova da parte do Senhor Jesus Cristo. E Jesus Cristo foi enviado por Deus. 2. Portanto, Cristo vem de Deus e os apóstolos [vêm] de Cristo. Esta dupla missão realizou-se em perfeita ordem por vontade de Deus. 3. Munidos de instruções e plenamente assegurados pela ressurreição de Nosso Senhor Jesus Cristo, confiantes na Palavra de Deus, saíram a evangelizar a próxima vinda do Reino de Deus na plenitude do Espírito Santo. 4. Assim, proclamando a palavra nos campos e nas cidades, estabeleceram suas primícias, como bispos e diáconos, dos futuros fiéis, após prová-los pelo Espírito. 5. E não se trata de inovação... há séculos que as Escrituras falam de bispos e diáconos, pois assim se lê em algum lugar: "Quero estabelecer os bispos deles na justiça e os seus diáconos na fé"³³⁴.

Missão que, no século II, seria igualmente exaltada por Ireneu de Lyon que, em seu tratado *Contra as Heresias*, relembra o trabalho missionário dos santos apóstolos que germinaram a verdade sobre a terra e a estenderam por todos os cantos do mundo³³⁵:

[*pref.*] De fato, o Senhor de todas as coisas deu a seus apóstolos o poder de pregar o Evangelho. Foi por eles que nós conhecemos a verdade, isto é, o

³³² A esse respeito, cf. notadamente a compilação de textos pós-apostólicos preparada por ROBERTS, A.; DONALDSON, J. (ed.). *Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers down to A.D. 325*. vol. 1: The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus. New York: Christian Literature Publishing Co., 1885. Disponível em: <<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.i.html>>. Acesso em: 23 dez. 2016

³³³ A respeito da carta de Clemente aos Coríntios, Eusébio de Cesareia, em sua *História Eclesiástica*, escreve: "Deste existe uma Carta universalmente admitida, longa e admirável, que escreveu em nome da igreja de Roma à dos Coríntios, tendo como motivo uma sedição ocorrida em Corinto. Sabemos que esta carta foi lida publicamente na assembleia na maior parte das igrejas, não apenas antigamente, mas também em nossos dias. E Hegesipo é testemunha suficiente de que no tempo indicado houve a sedição de Corintos". Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica*, XVI, 1.

³³⁴ São Clemente Romano, *Carta aos Coríntios*, cap. XLII. Documento disponível na íntegra em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/clemente_romano_cartas_aos_corintios.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2016.

³³⁵ "Amor e Verdade se encontram, Justiça e Paz se abraçam; da terra germinará a Verdade e a Justiça se inclinará do céu". BÍBLIA de Jerusalém, Salmo 85 (84):11-12.

Ensino do filho de Deus. [1,1] Não foi, portanto, por mais ninguém que tivemos conhecimento da economia de nossa salvação, mas somente por aqueles pelos quais nos chegou o Evangelho, que eles primeiro pregaram e, depois, pela vontade de Deus, transmitiram nas Escrituras, para que fosse para nós fundamento e coluna da nossa fé. [...] Assim, Mateus publicou entre os judeus, na língua deles, o escrito dos Evangelhos, quando Pedro e Paulo evangelizavam em Roma e aí fundavam a Igreja. [...]. E depois, João o discípulo do Senhor, aquele que recostara a cabeça ao peito dele, também publicou o seu Evangelho, quando morava em Éfeso, na Ásia. [2,2] E quando, por nossa vez, os levamos à Tradição que vem dos apóstolos e que é conservada nas várias igrejas, pela sucessão dos presbíteros. [5,1] O testemunho apostólico está vivo na Igreja. Assim, a tradição apostólica está viva na Igreja e permanece entre nós³³⁶.

Note que nesse caso específico Ireneu opta não somente por salientar a importância fundadora da pregação evangélica pelo mundo como, igualmente, assinala os lugares nos quais os apóstolos de Cristo teriam realizado seu ofício missionário. Este não seria, entretanto, um caso isolado. No século IV, Eusébio de Cesareia, que vivenciou as violentas perseguições empreendidas pelo governo de Diocleciano, dedicou uma parte do terceiro livro de sua *História Eclesiástica* para assinalar *em que partes da terra os apóstolos pregaram sobre Cristo*:

Esta era a situação dos judeus, enquanto os santos apóstolos e discípulos de nosso Salvador haviam se espalhado por toda a terra: a Tomás, como quer a tradição, coube a Partia; a André, a Cítia; a João, a Ásia, entre os quais se estabeleceu, morrendo em Éfeso. Pedro, segundo parece, pregou no Ponto, na Galácia e na Bitúnia, na Capadócia e na Ásia, aos judeus da diáspora; por fim chegou a Roma e foi crucificado com a cabeça para baixo, como ele mesmo pediu para sofrer. E o que dizer de Paulo, que desde Jerusalém até o Ilírico cumpriu com a pregação do Evangelho de Cristo e finalmente sofreu martírio em Roma sob Nero?³³⁷

À semelhança dos escritos de Clemente, Ireneu e Eusébio, inúmeros são os exemplos, dentro da patrística, em que a tradição apostólica serviu como base e fundamento para o desenvolvimento e a legitimação de determinadas proposições teológicas. Como relembra Sandra Sáenz-López Pérez, “o tema da evangelização dos

³³⁶ Original em latim: [prae] Etenim Dominus omnium dedit apostolis suis potestatem evangelii, per quos et veritatem, hoc est Dei Filii doctrinam, cognovimus; [1.1] Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus quam per eos per quos evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum [...] Ita Matthaeus in Hebraeis ipsorum lingua scripturam edidit evangelii, cum Petrus et Paulus Romae evangelizarent et fundarent ecclesiam [...] Postea et Iohannes discipulus Domini, qui et supra pectus eius recumbat, et ipse edidit evangelium, Ephesi Asiae commorans. [2,2] Cum autem iterum ad eam Traditionem quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur. [5,1] Traditionem igitur quae est ab apostolis sic se habente in Ecclesia et permanente apud nos. IRENEU de Lyon, *Adversus Haereses*. SANGARD, F. (ed. trad.). Paris: Éditions du CERF, 1952, vol. 3, pp. 94 et seq.

³³⁷ EUSÉBIO de Cesareia. *História Eclesiástica*, III: I,1-3. FISCHER, Wolfgang (ed. trad.). São Paulo: Novo Século, 2002, p. 52.

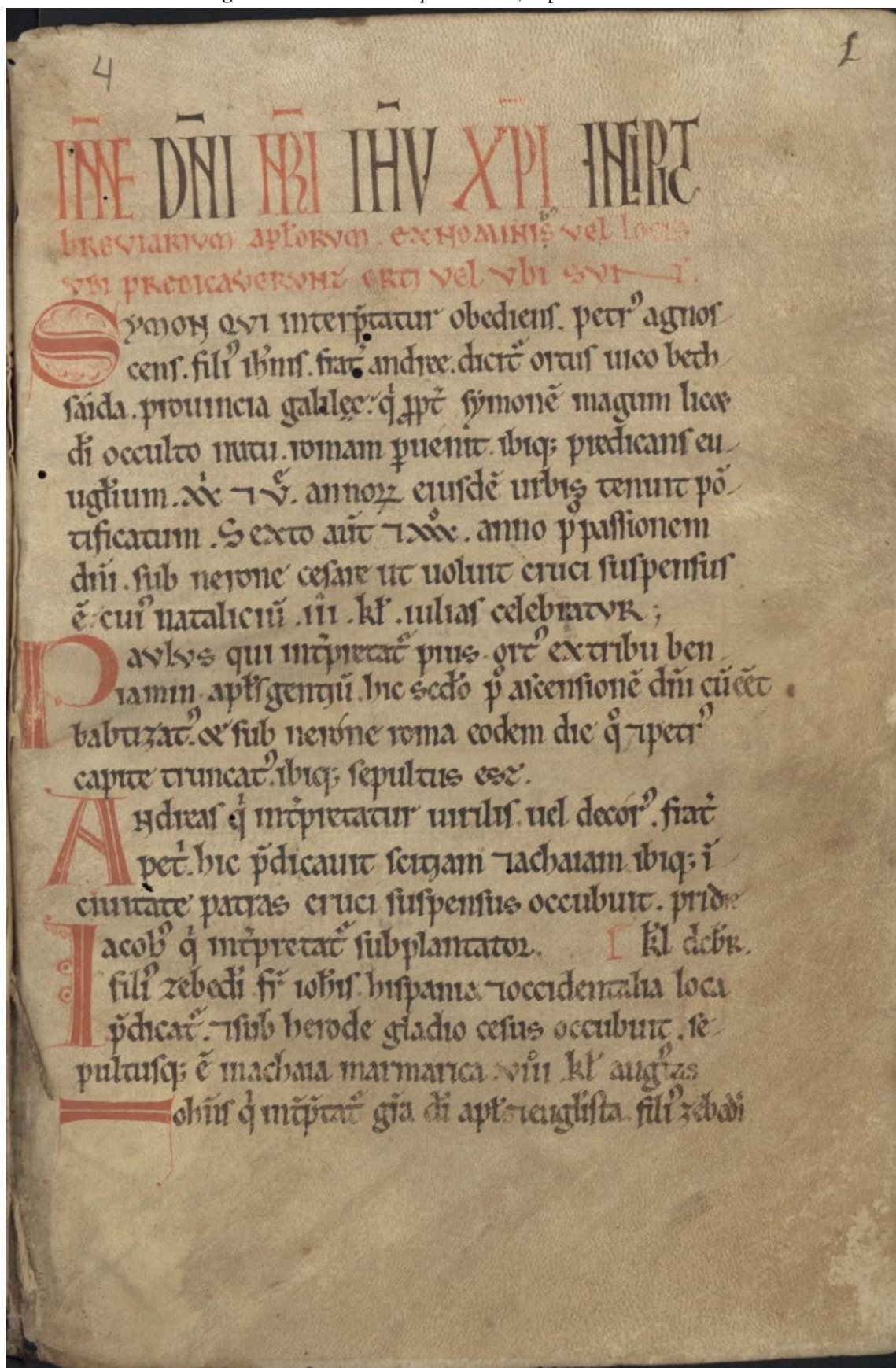
apóstolos evoluciona ao longo da Idade Média, experimentando inúmeras mudanças [...] que contribuíram para fixar alguns aspectos da vida dos apóstolos, suas histórias sofreram transformações e ampliações” como, por exemplo, invenção da pregação e da localização do corpo de Santiago na Espanha³³⁸.

Porém, diante daquilo que particularmente nos interessa aqui, convém nos aproximarmos um pouco mais das referências textuais e teológicas que compõem e fundamentam a obra exegética do Beato de Liébana. Nesse sentido, duas fontes merecem especial atenção. A primeira delas data de finais do século VI e apresenta uma série de breves exposições históricas associadas à vida e ao trabalho missionário de cada um dos doze apóstolos de Cristo: *Incipit breviarium Apostolorum ex nomine vel loci sub praedicauerunt orti uel obiti sunt*. Escrito de forma anônima, esse *Breviarium Apostolorum* conserva a mais antiga referência atualmente conhecida do apóstolo Tiago que, de acordo com a tradição, teria predicado na região da atual Espanha: *hic hispaniae et occidentalia loca predicat*³³⁹ (Figura 57).

³³⁸ Original em espanhol: *El tema de la evangelización de los apóstoles evoluciona a lo largo de la Edad Media, experimentando numerosos cambios [...] la cual contribuyó a fijar algunos aspectos de la vida de los apóstoles, sus historias sufrieron transformaciones y ampliaciones*. PÉREZ, S. S. L. *Los mapas de los Beatos: la revelación del mundo em la Edad Media*. Burgos: Siloé, 2014, p. 181 (tradução nossa).

³³⁹ A cópia manuscrita do *Breviarium Apostolorum* que atualmente se conserva em Lisboa, na Biblioteca Nacional de Portugal, descreve: *Iacobus qui interpretatur subplanator, filius Zebedaei, frater Ioannis, hic hispania et occidentalia loca praedicat et sub Herode gladio caesus occubuit sepultusque est in Achaia Marmarica. VIII Kalendas Augusti*.

Figura 57 - Breviarium Apostolorum, cópia do século XIII



Fonte: Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, cod. 35 (Alc. 176), f. 4r. Disponível em: <http://purl.pt/24115/1/alc-176_JPG/alc-176_JPG_24-C-R0150/alc-176_0011_t24-C-R0150.jpg>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Apesar da aparente simplicidade de suas descrições, o *Breviarium Apostolorum* alcançou ampla repercussão no Ocidente cristão, sendo lido e copiado até, pelo menos, finais da Idade Média. De fundamental importância para a compreensão dos processos de consolidação e difusão do culto apostólico, o texto em questão influenciou diretamente a obra e o pensamento de eminentes nomes da literatura medieval. Isidoro de Sevilha, por exemplo, que dedicou uma pequena parte de suas *Etimologias* à memória dos apóstolos³⁴⁰, recorre justamente ao *Breviarium Apostolorum* para compor uma parte de seu tratado biográfico-apologético *De ortu et obitu patrum*:

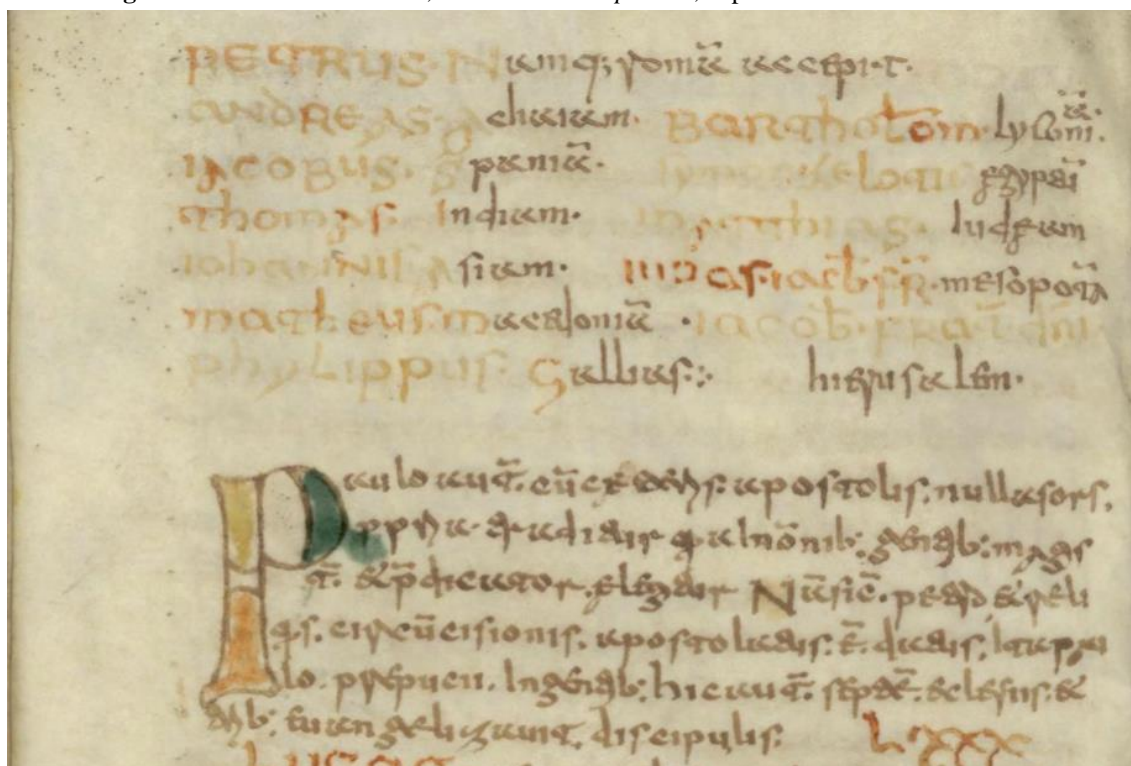
Estes são os doze discípulos de Cristo, predicadores da fé e doutores dos povos. Os doze apóstolos, ainda que todos sejam somente um, cada um deles recebeu um destino próprio para pregar pelo mundo. Pedro para Roma; André, Acaia; Tiago, Espanha; Tomás, Índia; João, Ásia; Mateus, Macedônia; Felipe, Gália; Bartolomeu, Licaônia; Simão Zelotes, Egito; Matias, Judeia; Tiago, irmão do Senhor, Jerusalém; Judas, irmão de Tiago, Mesopotâmia. A Paulo, não se assinala nenhuma zona própria, como ao restante dos apóstolos, porque é elegido maestro e predicador de todos os povos gentis³⁴¹ (Figura 58).

Como veremos com maior atenção e detalhamento a seguir, essas descrições serão incorporadas, em finais do século VIII, à obra exegética do Beato de Liébana, fundamentando, nesse contexto, a presença de um grande mapa-múndi destinado a representar graficamente a diáspora apostólica pelo ecúmeno terrestre. Pelas mãos desse monge libanego a tradição apostólica ganharia novas e peculiares formas de representação.

³⁴⁰ Original em latim: *Apostoli graece, latine missi interpretantur. Nam sicut graece angeli, latine nuntii vocantur, ita et graece apostoli, latine missi appellantur. Ipsos enim misit Christus evangelizare per universum mundum, ita ut quidam Persas Indosque penetrarent docentes gentes, et facientes in nomine Christi magna et incredibilia miracula, ut adstantibus signis et prodigiis crederetur illis in his quae dicebant et viderant. Habent autem plerique ex his causas suorum vocabulorum.* ISIDORO de Sevilha, *Etimologias*, VII, IX, 1-24. OROZ-RETA, J.; CASQUERO, M. A. (ed. trad.). Madrid: B.A.C., 1993-1994, p. 670-672.

³⁴¹ Original em latim: *Hii fuerunt Christi discipuli, praedicatores fidei et doctores gentium, qui, cum omnes unum sint, singuli tamen eorum propriis certisque locis in mundo ad praedicandum sortes proprias acceperunt. Petrus namque Romam accepit, Andreas Achaiam, Iacobus Spaniam, Thomas Indiam, Iohannes Asiam, Mathias Macedoniam, Philippus Gallias, Bartholomeus Lycaoniam, Simon Zelotes Aegyptum, Mathias Iudeam, Iacobus frater Domini Hierusalem, Iudas frater Iacobi Mesopotamiam. Paulo autem cum ceteris apostolis nulla sors propria traditur, quia in omnibus gentibus magister et praedicator eligitur.* ISIDORO de Sevilha. *De ortu et obitu patrum*, 80, 1-2. GÓMEZ, César Chaparro (ed. trad.). Paris: Les Belles Lettres, 1985, p. 215-217.

Figura 58 - Isidoro de Sevilha, *De ortu et obitu patrum*, cópia manuscrita do século VIII



Fonte: Laon: Bibliothèque Municipale, Ms. 423, f. 63v (detalhamento). Disponível em: <http://manuscrit.ville-laon.fr/_app/ms/OEB/Ms423/index.html>. Acesso em: 23 dez. 2016.

5.2 O Beato, os *Beatos* e a representação das *sortes apostolorum*

As origens mais remotas da tradição dos *Beatos* encontram-se assentadas em meio aos tortuosos limites que recortam o extremo Norte da Península Ibérica, no cerne do nascente reino das Astúrias. Sacralizada pela resistência e pela fé de seu povo, a região foi berço de importantes centros monásticos que abrigavam em suas muralhas um dos últimos refúgios da cultura hispano-visigótica frente a um espaço que rapidamente se viu recoberto pelo véu do islamismo. Dentre estes, destaca-se o mosteiro beneditino de San Martín de Turieno³⁴², local onde teria sido concebida uma das mais importantes obras exegéticas alto-medievais: o *Comentário ao Apocalipse* do Beato de Liébana. Concebidas a partir de visões específicas dos textos proféticos do apóstolo João, as singulares fórmulas artístico-literárias incorporadas a esta monumental produção alcançaram ampla

³⁴² Mosteiro que, a partir do século XII, assumiria o nome de seu fundador, o bispo Toribio de Astorga, sendo então chamado de mosteiro de Santo Toribio de Liébana.

repercussão entre os meios letrados e monásticos peninsulares, sendo exaustivamente copiadas pelo menos até a primeira metade do século XIII³⁴³.

Entretanto, em nítido contraste com a expressiva importância histórica dessa obra, poucas são as certezas que atualmente circundam os elementos primordiais de sua criação. Efetivamente, muito pouco restou da memória de seu provável autor, um monge conhecido simplesmente pelo nome de Beato, homem de grande erudição, dedicado à vida ascética e de biografia profundamente obscurecida pela imponente escassez documental. Parte considerável daquilo que sabemos a seu respeito é resultado de frágeis deduções ou de meras especulações extraídas de fontes e referências lacunares, em sua maioria obras atribuídas ao próprio Beato. Os primeiros escritos biográficos dedicados a este monge libaniego foram apresentados por Juan Tamayo de Salazar em seu *Martyrologium Hispanum*³⁴⁴, um estudo de meados do século XVII que, infelizmente, carece de valor historiográfico³⁴⁵.

Por outro lado, apesar das expressivas lacunas e incertezas que circundam sua biografia, é seguro afirmar que esse monge libaniego foi o responsável pela elaboração de um completo e complexo *Comentário ao Apocalipse* que, associando textos e imagens de diferentes tradições e temporalidades, estabeleceu os limites de um discurso lógico, coerente e efetivamente capaz de auxiliar na edificação espiritual de seus irmãos correligionários³⁴⁶. Exímio conhecedor das obras de Ireneu, Agostinho, Isidoro, Ambrósio, entre tantos outros³⁴⁷ (Figura 59), o Beato de Liébana detinha um conhecimento ímpar para seu tempo, sobretudo se considerarmos as condicionantes materiais e históricas nas quais ele estava inserido.

³⁴³ BORGES, T. *Do texto ao traçado iconográfico: as representações das Sortes Apostolorum nos mapas-múndi dos Beatos (séculos X-XIII)*. Dissertação (Mestrado) Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, p. 2.

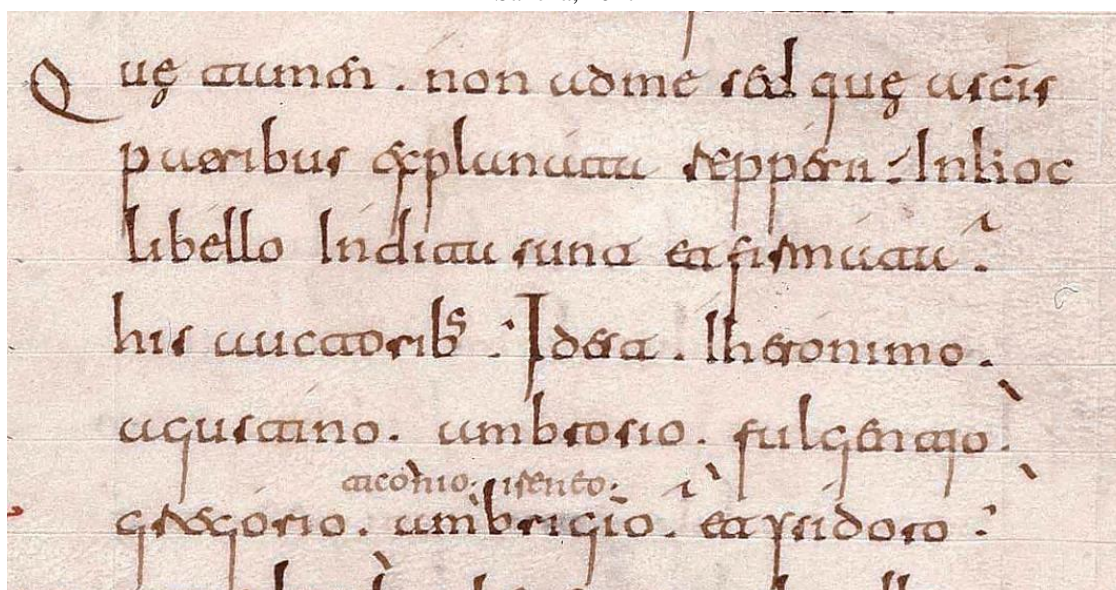
³⁴⁴ SALAZAR, J. T. *Martyrologium Hispanum, Anamnesis sive commemoratio omnium sanctorum hispanorum*. Lyon, (1651-1659), I, 2, p. 184-186. Reprodução em MIGNE, J.-P. *Patrologia Latina*, 46, cols. 890-894.

³⁴⁵ BORGES, Thiago. op. cit., p. 3

³⁴⁶ *Ob aedificationem studii fratrum tibi dicaui, ut quo consorte perfruar religiones coheredem faciam et mei laboris*. Beato de Liébana. *Obras completas y complementarias*. ECHEGARAY, Juan G.; CAMPO, Alberto del; FREEMAN, Leslie J. (ed. bilíngüe latim-espanhol), 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, Prefácio, I, 22-24.

³⁴⁷ *Quae tamen non a me, sed a sanctis patribus quae explanata repperi, in hoc libello indita sunt, et firmata his auctoribus, id est, Iheronimo, Augustino, Ambrosio, Fulgentio, Gregorio, Ticonio, Irenaeo, Apringio et Isidoro: ut quae in aliis legens non intellexisti, in hoc, quamuis plebeio sermone in aliquibus deriuatum. Tamen plena fide atque deuotione expositum, recognoscis. Beatos*, Prefácio, I, 12-17 (grifo nosso).

Figura 59 - Beato de Liébana, *Commentarium in Apocalypsin*; Códice ilustrado de Fernando I e Dña. Sancha, 1047



Fonte: Madrid: Biblioteca Nacional, MS. Vitrina 14-2, f. 30r (detalhamento). Disponível em: <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000051522>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

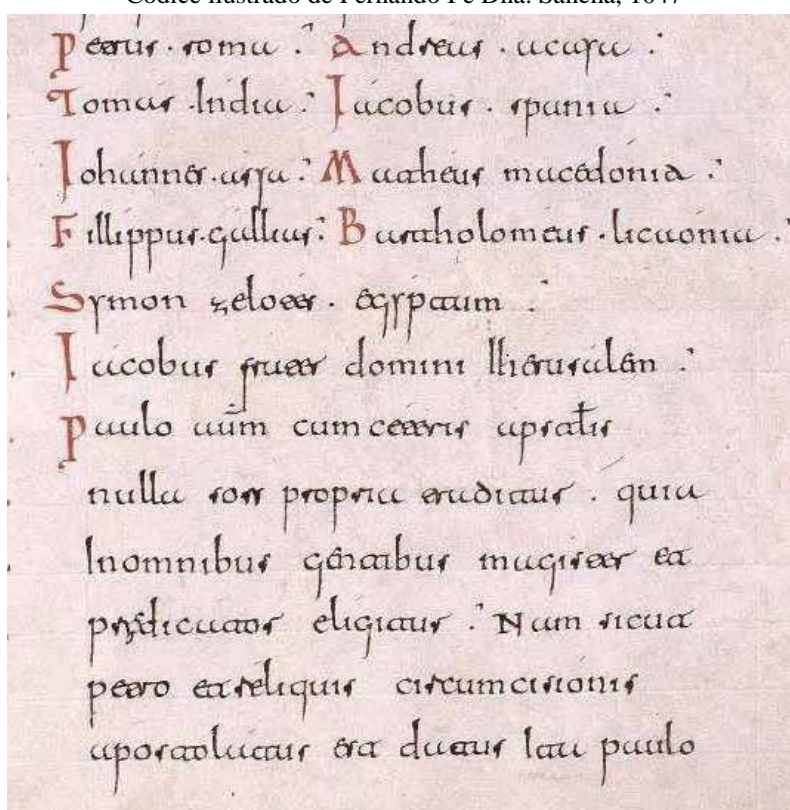
Em meio a esta grandiosa panóplia de textos e referências, dentro daquilo que particularmente nos interessa aqui, convém assinalar que, no *Prólogo ao Livro Segundo* de seu *Comentário ao Apocalipse*³⁴⁸, o Beato de Liébana recorre à literatura isidoriana para demonstrar as regiões evangelizadas pelos apóstolos, sendo que, dentre elas encontram-se excertos das *Etymologiae* (VII, IX, 1-24) e do *De ortu et obitu patrum* (80, 1-2). Por fim, essas descrições são complementadas e encerradas por uma breve nota alegórica atribuída ao próprio Beato:

Estas são as doze horas do dia, que são iluminadas pelo sol, que é Cristo. Estas são as doze portas da Jerusalém Celeste, pelas quais entramos para a vida bem-aventurada. Esta é a primeira Igreja apostólica, que cremos firmemente que foi fundada pela pedra que é Cristo. Estes são os doze tronos que julgam as doze tribos de Israel. Esta é a Igreja estendida por todo o universo. Esta é a linhagem santa e elegida, sacerdócio real, semeada por todo o mundo. Foram poucos, mas elegidos. E de estes pequenos grãos, surgiu uma grande colheita. E para que se vejam mais facilmente os grãos semeados pelos campos do mundo, que os profetas trabalharam e colheram, **demonstra a pintura que se segue**³⁴⁹ (Figuras 60 e 61).

³⁴⁸ Original em latim: *Incipit prologus liber secundi De Ecclesia et Synagoga. Quid cuius proprie dicantur, et quis in qua habitator esse dignoscatur, plenissime lector agnoscas.* O subtítulo atribuído ao referido prólogo é uma apropriação do livro oitavo das *Etimologias* de Isidoro de Sevilha.

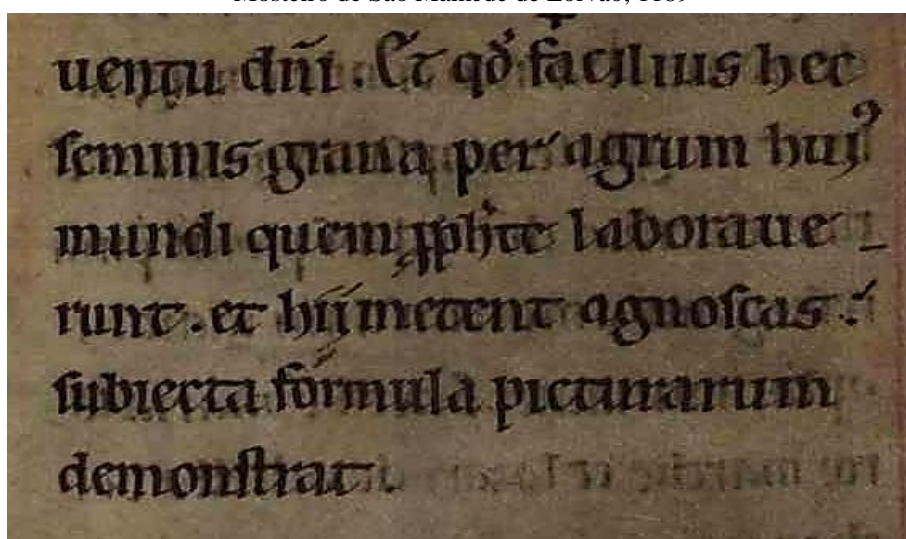
³⁴⁹ Original em latim: *“i sunt duodecim horae diei, quae per Christum solem inluminantur. Hi sunt duodecim portae caelestis Ierusalem, per quas ad vitam beatam ingrendimur. Hi sunt prima apostolica Ecclesia, quam credimus firmissime supra Christum petram fundatam. Hi sunt duodecim throni iudicantis duodecim tribus Israel. Haec est Ecclesia per universum orbem terrarum dilatata. Hoc est semen sanctum et electum, regale sacerdotium per universum mundum seminatum. Rari fuerunt, sed electi. Et de his parvis granis multa seges surrexit. Hanc Ecclesiam credimus et tenemus, et qui supra evangelizaverit quam isti, non christianus, sed anathema in perpetuum erit, maranata, id est, perditio in adventum Domini. Et quo*

Figura 60 - Beato de Liébana, *Commentarium in Apocalypsin*;
Códice ilustrado de Fernando I e Dña. Sancha, 1047



Fonte: Madrid: Biblioteca Nacional, MS. Vitrina 14-2, f. 63r (detalhamento).
Disponível em: <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000051522>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 61 - Beato de Liébana, *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada do
Mosteiro de São Mamede de Lorrão, 1189



Fonte: Lisboa: DGARQ/ANTT, Ordem de Cister, Mosteiro de São Mamede de Lorrão, Livro 44, f. 33 v (detalhamento). Disponível em: <<http://digitalq.arquivos.pt/viewer?id=4381091>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

facilius haec seminis grana per agrum huius mundi, quem prophetae laborauerunt et hi metent, subiectae formulae pictura demonstrat. Beatos, Prólogo II, 3, 72-84 (tradução e grifos nossos).

A interação entre textos e imagens nesse contexto é impressionante. O texto, por um lado, fundamenta e evoca o poder figurativo das imagens que, por sua vez, dão forma, sentido e complemento ao texto escrito. Muitas das vezes, traçadas em um mundo restrito pela clausura dos mosteiros, estas *imagines mundi* foram capazes de expor a universalidade de uma crença que, pelo trabalho missionário dos apóstolos, se estendeu a todos os cantos da terra. Ainda que análises codicológicas tenham constatado que todas as cópias remanescentes do *Comentário ao Apocalipse* apresentavam originalmente um grande mapa-múndi traçado em fólio duplo, atualmente somente quinze destes mapas são conhecidos, sendo um deles incompleto.

Por outro lado, apesar das lacunas documentais existentes, é possível observamos, ao longo da vasta tradição de transmissão e cópias do *Comentário ao Apocalipse*, o estabelecimento de pelo menos três modelos cartográficos distintos, cada qual responsável por diferentes formas de representação das *sortes apostolorum*. Não cabe aqui adentrarmos nos incontáveis particularismos históricos, textuais e iconográficos que incidem sobre estes processos³⁵⁰. Concentremo-nos, assim, em alguns exemplos pontuais.

O primeiro deles, produzido em finais do século XII no Mosteiro de São Mamede de Lorvão³⁵¹, conserva em seus fólhos aquilo que grande parte da historiografia concernente acredita ser o modelo iconográfico mais próximo do arquétipo primitivo dos *Beatos*. De encadernação recente, reconstituída por volta de 1930, o *Beato* de Lorvão não apresenta a totalidade de suas expressões textuais e iconográficas. Dentre essas ausências encontra-se, desafortunadamente, uma das metades de seu grande mapa-múndi – iluminura que foi descoberta somente em princípios da década de 1930 e, portanto, não havia sido incluída na foliação moderna do códice³⁵².

³⁵⁰ A respeito da tradição textual, pictórica e cartográfica dos *Beatos*, cf. WILLIAMS, J. *The Illustrated Beatus: a corpus of illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, 5 vol. London: Harvey Miller Publishers, 1994-2003; DIAZ Y DIAZ, M. C. La tradición del texto de los *Comentarios al Apocalipsis*. *Actas del Simposio para el estudio de los códices del 'Comentario al Apocalipsis' de Beato de Liébana*, vol.1, Madrid: Joyas Bibliográficas, 1978, p. 165-191; KLEIN, P. La tradición pictórica de los *Beatos*. *Actas del Simposio para el Estudio de los Códices del 'Comentario al Apocalipsis' de Beato de Liébana*, vol. 2, Madrid: Joyas Bibliográficas, 1980, p. 83-106; PÉREZ, S. S. L. *Los mapas de los Beatos: la revelación del mundo en la Edad Media*. Burgos: Silué, 2014.

³⁵¹ De acordo com a subscrição apresentada ao final do texto: *Iam liber est scriptus, qui scripsit sit benedictus. ERA M:CC:XX.VII. Ego Egeas qui hunc librum scripsit si in aliquibus a recto tramite exivi, delinquent indulgeat karitas qui Omnia supercar. Amen.* Lisboa, DGRQ/ANTT, Ordem de Cister, Mosteiro de São Mamede de Lorvão, Livro 44, f. 219r.

³⁵² As primeiras notícias acerca da descoberta do mapa-múndi do *Beato* de Lorvão foram publicadas em 1933 por KAMALEM, Y. Fragment d'une mappemonde dite de *Beatus* du XI^e. siècle. *Monumenta Cartographica Africae et Aegypti*, tomo III, fasc. 3, fol. 745.

Apesar das ausências materiais, é possível notar que este mapa-múndi segue estritamente os parâmetros estabelecidos pelo programa iconográfico do *Beato* de Lorvão, elemento que vem suscitando uma série de debates e divergências acadêmicas³⁵³. Moldado por formas simples e retilíneas, o mapa revela uma toponímia bastante reduzida, sobretudo se comparada com outros testemunhos do período, e não apresenta grandes expressões iconográficas que venham a destacar as cidades, os elementos naturais ou mesmo os eventos e personagens bíblicos.

Neste contexto de aparente simplicidade, a representação das *sortes apostolorum* é feita pela inclusão de pequenos bustos isocefálicos que, sem quaisquer detalhamentos ou inscrições, assinalam os apóstolos em suas respectivas terras de pregação evangélica. Limitado à porção austral do *orbis terrarum*, o mapa apresenta somente seis dos doze apóstolos: João representado na Ásia, próximo a *fons paradisi*; Tiago, irmão do Senhor, junto à cidade de Jerusalém; Tomás na Índia; Simão Zelotes nas proximidades do Egito; Matias na Judeia e, por fim, um último apóstolo aparece representado próximo à *Caldea*, região localizada a sul da Mesopotâmia que, segundo a tradição isidoriana, encontra-se vinculada ao trabalho apostólico de *Iudas frater Iacobi*³⁵⁴. Diferentemente do que ocorre em outros testemunhos semelhantes, é interessante notar que, no mapa de Lorvão, a representação dos apóstolos é feita sem a presença de aréolas, elemento que, segundo Anne de Egry, simboliza a natureza humana dos apóstolos que, nesse caso específico, são representados ainda em vida, no processo de evangelização do mundo (Figura 62).

³⁵³ A esse respeito, cf. KLEIN, P. K. *Beato de Liébana: la ilustración de los manuscritos de Beato y el Apocalipsis de Lorvão*. Valencia: Patrimonio Ediciones, 2004; EGRY, A. *Um estudo de "O Apocalipse do Lorvão" e a sua relação com as ilustrações medievais do apocalipse*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972; PEIXEIRO, H. A. *Um olhar sobre a iluminura do Apocalipse do Lorvão*. Tomar: Instituto Politécnico de Tomar, Escola Superior de Tecnologia e Artes Gráficas, 1998.

³⁵⁴ ISIDORO. *De ortu et obitu patrum*, 80, 1-2. In: GÓMEZ, César Chaparro (ed. trad.). Paris: Les Belles Lettres, 1985. p. 215-216.

Figura 62 - Beato de Liébana, *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada do Mosteiro de São Mamede de Lorvão, 1189



Fonte: Lisboa: DGARQ/ANTT, Livro 44, f. 34bis-v. Disponível em: <<http://digitalq.arquivos.pt/viewer?id=4381091>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

A adoção de modelos semelhantes estende-se somente a outros três testemunhos remanescentes: o códice do *Beato* de Osma (1086)³⁵⁵, o mapa-múndi avulso do chamado *Beato* de Oña³⁵⁶ (séc. XII) e a pintura mural, de finais do século XII, de San Pedro de Rocas³⁵⁷. No primeiro desses casos, talvez um dos mais expressivos dentro de toda a tradição cartográfica dos *Beatos*, a representação das *sortes apostolorum* se faz pela

³⁵⁵ Burgo de Osma, Arquivo de la Catedral, Cod. 1, ff. 34v-35.

³⁵⁶ Milão, Biblioteca Ambrosiana, F. 105 supr., ff. 71v-72. A este respeito, cf. PARGA, Luís Vázquez. “Un mapa desconocido de la serie de los *Beatos*”. In: *Actas del Simposio para el estudio de los códices del 'Comentario al Apocalipsis' de Beato de Liébana*, vol. 1. Madrid: Joyas Bibliográficas, 1978, pp. 273-278.

³⁵⁷ MORALEJO, S. El mapa de la diáspora en San Pedro de Rocas: Notas para su interpretación y filiación en la tradición cartográfica de los *Beatos*. *Compostellanum*, XXXI (1986), p. 315-347.

inclusão dos bustos de cada um dos doze Apóstolos em seus respectivos locais de pregação evangélica. Ocupando cerca de três quartos do mapa e dispersos ao longo dos três continentes, as imagens nimbadas dos Apóstolos encontram-se assentadas em pequenas bases retangulares ornamentadas por diferentes motivos decorativos. Traçada em estilo românico, a representação dos Apóstolos é feita de forma isocefálica, não apresentando, portanto, grandes nuances iconográficas nos traços e nas formas de seus rostos. Finalmente, ao lado de cada uma destas pequenas imagens, observa-se a inclusão de duas breves epígrafes que assinalam o nome e a região do Apóstolo representado³⁵⁸ (Figura 63).

Entretanto, neste contexto de aparente homogeneidade iconográfica, duas representações despertam particular interesse e atenção, pois, diferentemente dos modelos anteriormente descritos, as imagens dos Apóstolos Pedro e Tiago (Santiago Maior) são representadas no interior de dois pequenos edifícios que simbolizam seus respectivos santuários. Assim sendo, Pedro, tal como ditam as fontes bíblicas e histórico-arqueológicas, é representado em Roma junto à basílica que carrega seu nome sendo que, pela datação do mapa-múndi de Osma (c. 1086), torna-se evidente que o manuscrito faz referência à chamada antiga basílica de São Pedro, edificada sob o império de Constantino entre os anos de 326 e 333. Por outro lado, Tiago, representado na região da *Gallecia*, ocupa o interior da basílica românica de Compostela, obra contemporânea à ilustração do *Beato* de Osma iniciada durante o reinado de Alfonso VI em 1075 e concluída somente no ano de 1128³⁵⁹.

O destaque iconográfico evidenciado no mapa-múndi do Beato de Osma deve-se fundamentalmente ao fato de que, durante grande parte da Idade Média, Roma e Compostela concentravam as principais rotas de peregrinação dentro do território europeu. Por outro lado, é possível notar que a representação da basílica de Compostela apresenta um tamanho significativamente maior à da sede romana, elemento que, para Serafín Moralejo, sinaliza uma clara exaltação ao culto à Santiago, evangelizador da Espanha (Figura 64).

³⁵⁸ BORGES, T. *Do texto ao traçado iconográfico: as representações das Sortes Apostolorum nos mapas-múndi dos Beatos (séculos X-XIII)*. Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, p. 39.

³⁵⁹ *Ibid*, p. 40.

Figura 63 - Beato de Liébana, *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada do Burgo de Osma, 1086



Fonte: Burgo de Osma: Arquivo de la Catedral, Cod. 1, ff. 34v-35. Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/04/Beato_de_Liebana_Burgo_de_Osma_1086.jpg>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 64 - Beato de Liébana, *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada do Burgo de Osma, 1086



Fonte: Burgo de Osma: Arquivo de la Catedral, Cod. 1, f. 34v.

Contrastando estes modelos primitivos, Serafín Moralejo acredita que a função original de ilustrar a missão dos apóstolos, que justificava a inserção dos mapas do *Comentário ao Apocalipse* do Beato de Liébana, passa a ser progressivamente sobreposta pela intenção de indicar os locais onde se veneravam suas relíquias, ou mesmo as marcas de seus passos. Nessa perspectiva, os mapas-múndi dos *Beatos* passavam de expressões da *geografia da evangelização* para remarcarem a viva espiritualidade de uma *geografia das peregrinações*³⁶⁰. Em outras palavras, acredita-se que seja possível que estas representações cartográficas, tal como apresentadas pelos mapas-múndi de Lorvão e Osma, possam ter sido pensadas e traçadas enquanto verdadeiras imagens de culto, em que se expunha, aos olhos dos fiéis, a sacralidade destes *loca sancta*. Em semelhante medida, para Sandra Sáenz-López Pérez, estas representações incitavam não somente a devoção e a espiritualidade, mas também exaltavam e lembravam os princípios da *vita apostolica*³⁶¹.

Entretanto, em meados do século X, a tradição cartográfica dos *Beatos* seria significativamente modificada por Magius, iluminador moçárabe responsável pela produção de pelo menos duas cópias ilustradas do *Comentário ao Apocalipse*. A primeira delas, conservada na Pierpont Morgan Library, foi produzida no Mosteiro de San Miguel de Escalada por volta do ano 940³⁶²; a segunda, conservada no Arquivo Histórico Nacional de Madrid, foi finalizada no Mosteiro de San Salvador de Tábara quase dois anos após a morte de Magius³⁶³. Apesar de suas especificidades, esses dois manuscritos estabeleceram um importante ponto de clivagem e renovação da antiga tradição dos *Beatos*, incorporando novos e peculiares modelos iconográficos que, evidentemente,

³⁶⁰ MORALEJO, S. El mundo y al tiempo en el mapa del Beato de Osma. *El Beato de Osma: estudios*. Valencia: Vicent García Ed., 1992, p. 159.

³⁶¹ PÉREZ, S. S. L. Peregrinatio in stabilitate: la transformación de un mapa de los Beatos en herramienta de peregrinación espiritual. *Anales de Historia del Arte*, volumen extraordinario, 2011, p. 334. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/index.php/ANHA/article/viewFile/37489/36287>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

³⁶² De acordo com subscrição que se encontra no final do manuscrito, “este livro, do princípio ao fim, foi finalizado na era de dois vezes dois (e) três vezes trezentos e três vezes o dobro de dez”, ou seja, no ano 964 da Era hispânica ou 926 de Era cristã. MORENO, M. G. M. *Iglesias mozárabes: arte español de los siglos IX à XI*. Madrid: Centro de estudios históricos, 1919, vol. 1, p. 131. Entretanto, em nítida contraposição as constatações advogadas por Gómez Moreno, alguns estudiosos acreditam que a conclusão do *Beato* de San Miguel de Escalada dá-se em um período mais tardio, possivelmente entre os anos de 940-945, datação extraída a partir da observância dos modelos pictóricos adotados pelo manuscrito. WILLIAMS, J. *The Illustrated Beatus: a corpus of illustrations of the Commentary on the Apocalypse*. London: Harvey Miller Publishers, 1994, vol. 2, p. 24-25.

³⁶³ A conclusão do códice coube a Emetério, discípulo de Magius que, no fólio 167, descreve: *Ego uero emeterius presuiter et a magister ms magi presbiteri nutritus, dum dno suorum librum construere eum uoluerunt uocauerunt me in tauarense arcisteri sub umbraculo sci salbatoris et |de/ quos inueni inquoatum. de klds magias usque vi° sic eum mereat coronari cum cum xpo amen.*

viriam a incidir sobre a representação das *sortes apostolorum*³⁶⁴. Atualmente, cerca de quinze códices apresentam as reminiscências destes novos modelos pictóricos, dez dos quais ainda conservam seus respectivos mapas-múndi.

Concebido no mosteiro de San Miguel de Escalada³⁶⁵, o primeiro desses modelos cartográficos apresenta uma série de modificações estruturais e estilísticas que podem ser sintetizadas em quatro pontos fundamentais: a adoção de um traçado retangular, próprio da tradição orosiana; inclusão das imagens de Adão e Eva, no Jardim do Éden, juntamente com as representações da Arvore e a Serpente; simplificação das descrições referentes ao quarto continente; e, por fim, aquilo que particularmente nos interessa aqui: a substituição das representações iconográficas dos apóstolos por simples referências toponímicas que assinalam, sem qualquer destaque, as terras evangelizadas por cada um deles (Figura 65).

A esse respeito, Peter Klein acredita que a adoção desses novos modelos esteja diretamente vinculada às influências que, em diferentes momentos e contextos, incidiram sobre a tradição pictórica dos Beatos. Segundo ele, “parece evidente que a transformação dessa tradição até as formas mais óticas e plásticas da segunda redação pictórica [século X] pressupõe não somente uma influência islâmica, mas, sobretudo, uma repercussão direta do estilo figurativo de origem carolíngia”³⁶⁶. Ainda assim, não é possível determinarmos com relativa segurança quais as fontes ou influências teriam estimulado Magius a empreender tais modificações. Por outro lado, sob o ponto de vista estilístico, parece-nos particularmente claro de que Magius tenha optado por uma aparente simplificação das formas e ornamentações figurativas, elemento que “pode ser entendido como um claro amadurecimento da iluminura hispânica a partir da década de 940, que se caracteriza

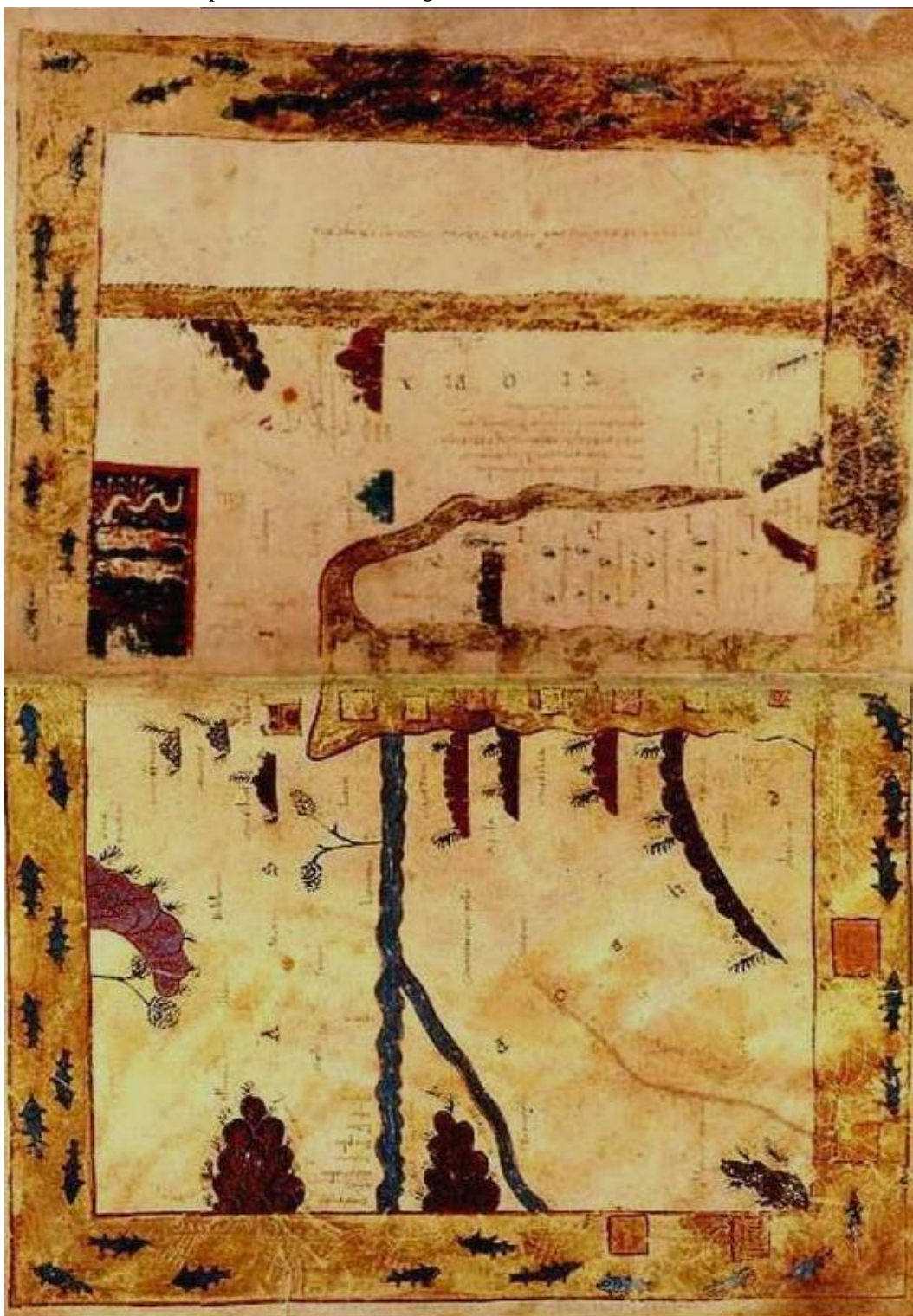
³⁶⁴ Cf. nomeadamente VERÁSTEGUI, S. S., El más antiguo fragmento ilustrado de Beato y los *Beatos* del siglo X”. Artigo disponível em: <<http://www.artehistoria.com/v2/contextos/7078.htm>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

³⁶⁵ Nascido das ruínas de uma antiga igreja visigótica dedicada a São Miguel Arcanjo, o mosteiro de San Miguel de Escalada foi erguido em princípios do século X (912-913) pelas mãos de um pequeno grupo de cristãos emigrados da cidade califal de Córdoba. Guiados pelo Abade Alfonso e acolhidos pelos soberanos de Leão, estes monges moçárabes constituíram um dos principais sustentáculos para o primeiro grande século da arte medieval em terras leonesas. Assim como estes, acredita-se que Magius seja igualmente originário de Córdoba, local onde teria passado parte de sua infância tendo posteriormente se exilado nos domínios do reino leonês, refugiando-se possivelmente no dito mosteiro de Escalada. Segundo Jacques Fontaine, Córdoba sinalizava o epicentro de um dos mais importantes espaços irradiadores da arte hispano-árabe agindo simultaneamente como mediador e difusor das influências orientais sobre a Península Ibérica. Deste espaço de fortes contrastes culturais emanava grande parte dos elementos e representações assimiladas pela arte cristã hispânica no decorrer do século. BORGES, T. *Do texto ao traçado iconográfico: as representações das Sortes Apostolorum nos mapas-múndi dos Beatos (séculos X-XIII)*. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, p. 57-58.

³⁶⁶ KLEIN, P. La tradición pictórica de los *Beatos*. *Actas del Simposio para el Estudio de los Códices del “Comentário al Apocalipsis” de Beato de Liébana*, vol. 2. Madrid: Joyas Bibliográficas, 1980, p. 98.

fundamentalmente pela concepção de figuras menos abstratas e decorativas que das décadas precedentes”³⁶⁷.

Figura 65 - Beato de Liébana, *Commentarium in Apocalypsin*;
cópia ilustrada de San Miguel de Escalada, século X, c. 940



Fonte: New York: Pierpont Morgan Library, Ms. M.644 ff. 33v-34r. Disponível em: <<http://ica.themorgan.org/manuscript/page/18/110807>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

³⁶⁷ VERÁSTEGUI, S. S. El más antiguo fragmento ilustrado de Beato y los *Beatos* del siglo X”. Artigo disponível em: <<http://www.artehistoria.com/v2/contextos/7078.htm>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Se contrastarmos os modelos cartográficos, originalmente concebidos pelo Beato de Liébana e o arquétipo das modificações empreendidas por Magius, veremos que o apelo visual, sobretudo no que tange aos apóstolos e suas respectivas terras apostólicas, reduz-se drasticamente. Entretanto, é interessante notar que todos os mapas remanescentes que derivam do arquétipo de Magius (Família IIa)³⁶⁸ apresentam a totalidade das terras apostólicas, fenômeno que não se repete em nenhuma das três famílias dos Beatos. Para Gonzalo Menéndez Pidal, é curioso assinalar a facilidade com que os copistas e iluminadores esqueciam de incluir nos mapas algumas das terras apostólicas, tanto que somente a família mais diretamente emparentada com o protótipo de Magius faz referência a todas elas³⁶⁹. Em semelhante medida, Sandra Sáenz-López Pérez afirma que a análise comparativa entre esses manuscritos nos leva a concluir que “os *mappaemundi* da Família IIa são o perfeito reflexo da geografia apostólica do texto que precede os mapas”³⁷⁰ (Tabela 1).

Tabela 1 - Análise toponímica das terras apostólicas assinaladas nos mapas-múndi da Família IIa

	Acaya	Asia	Egyptus	Gallias	Gallecia	IHRLM	Iudaea	India	Licaonia	Macedonia	Roma
Morgan	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M	M
Valladolid	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V
Urgell	U	U	U	U	U	U	U	U	U	U	U
Fernando I	J	J	J	J	J	J	J	J	J	J	J
Silos	D	D	D	D	D	D	D	D	D	D	D

Fonte: BORGES, T. *Do texto ao traçado iconográfico*, 2010, p. 61³⁷¹.

Por outro lado, pouco antes de seu falecimento, Magius teria sido incumbido da produção de uma nova cópia do *Comentário ao Apocalipse*, manuscrito que atualmente

³⁶⁸ Trata-se das cópias manuscritas e iluminadas do Beato de Escalada, c. 940. New York: Piepont Morgan Library, M.644 (M); Beato de Valladolid, 970. Valladolid: Biblioteca de la Universidad, MS. 433 (V); Beato de Urgell, séc. X. Museu da Diocesa de la Seo d'Urgell, Num. Inv. 501 (U); Beato de Fernando I, 1047. Madrid, Biblioteca Nacional, MS. Vitrina 14-2 (J); Beato de Silos, 1091 escrita, 1109 iluminação. London: British Library, Add. MS. 11695 (D).

³⁶⁹ MENÉNDEZ-PIDAL, G. Mozárabes y asturianos en la cultura de la Alta Edad Media (en relación especial con la Historia de los conocimientos geográficos). *Boletín de la Real Academia de la Historia*, n. 134 (1954), p. 229.

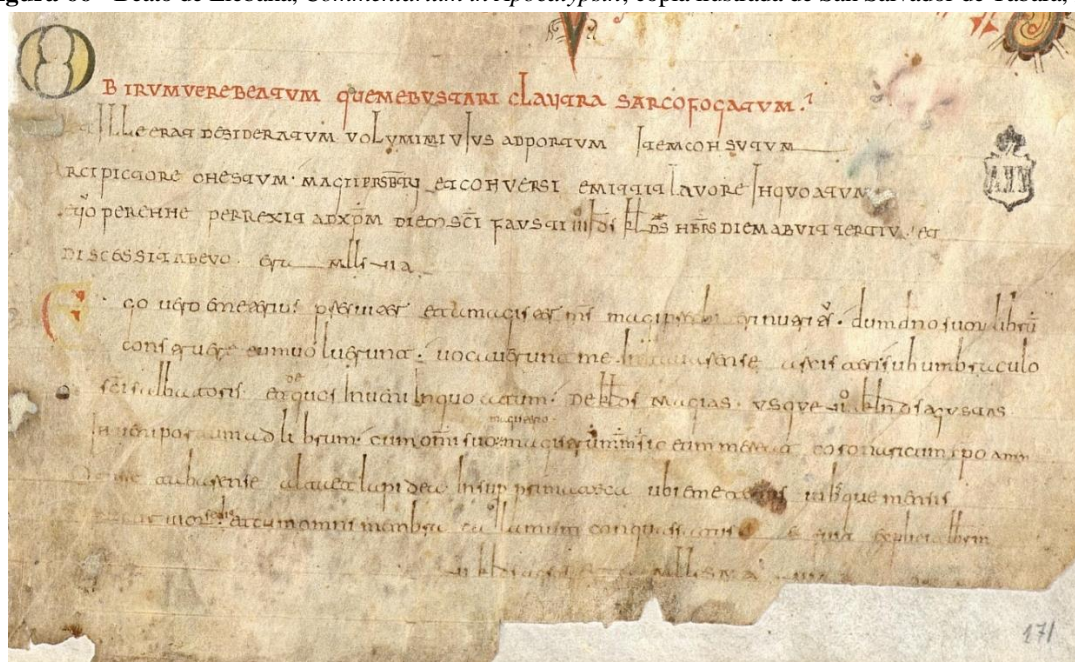
³⁷⁰ PÉREZ, S. S. L. *Los mapas de los Beatos: la revelación del mundo em la Edad Media*. Burgos: Siloé, 2014, p. 185.

³⁷¹ Concebida no contexto de nossa dissertação de mestrado, a tabela em questão apresentava, originalmente, alguns erros e incoerências pois, na época, algumas das terras apostólicas da Família IIa não foram corretamente assinaladas causando um descompasso entre as informações presentes no texto e a realidade expressa pelos manuscritos analisados.

se conserva Arquivo Histórico Nacional de Madrid³⁷². Produzido em Zamora, no mosteiro de San Salvador de Tábara, o códice em questão foi finalizado somente em 970, cerca de dois anos após a morte de Magius. De acordo com a subscrição presente no final do manuscrito, logo abaixo de um grande ômega ricamente ornamentado, o trabalho de conclusão das iluminuras coube a Emetério, uns dos discípulos de Magius:

Verdadeiramente bem-aventurado aquele cujo o corpo jaz em um sarcófago no claustro e que desejou ver este códice terminado e encadernado. Foi Magius, sacerdote e monje, ilustre maestro miniaturista. Abandonou o trabalho que havia começado quando partiu para eternidade com Cristo, na festividade de São Fausto, ao terceiro dia antes dos idos. Então eu, monge Emetério, formado pelo maestro Magius, fui chamado ao monastério que se levantou sob a avocação do Salvador, quando quiseram terminar o códice para o Altíssimo Senhor e o empreendi de novo. Desde as calendas de maio até o sexto dia das calendas de agosto completei o códice em toda sua verdade. Que seja digno de ser coroado com Cristo. Amém³⁷³ (Figura 66).

Figura 66 - Beato de Liébana, *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada de San Salvador de Tábara, 970



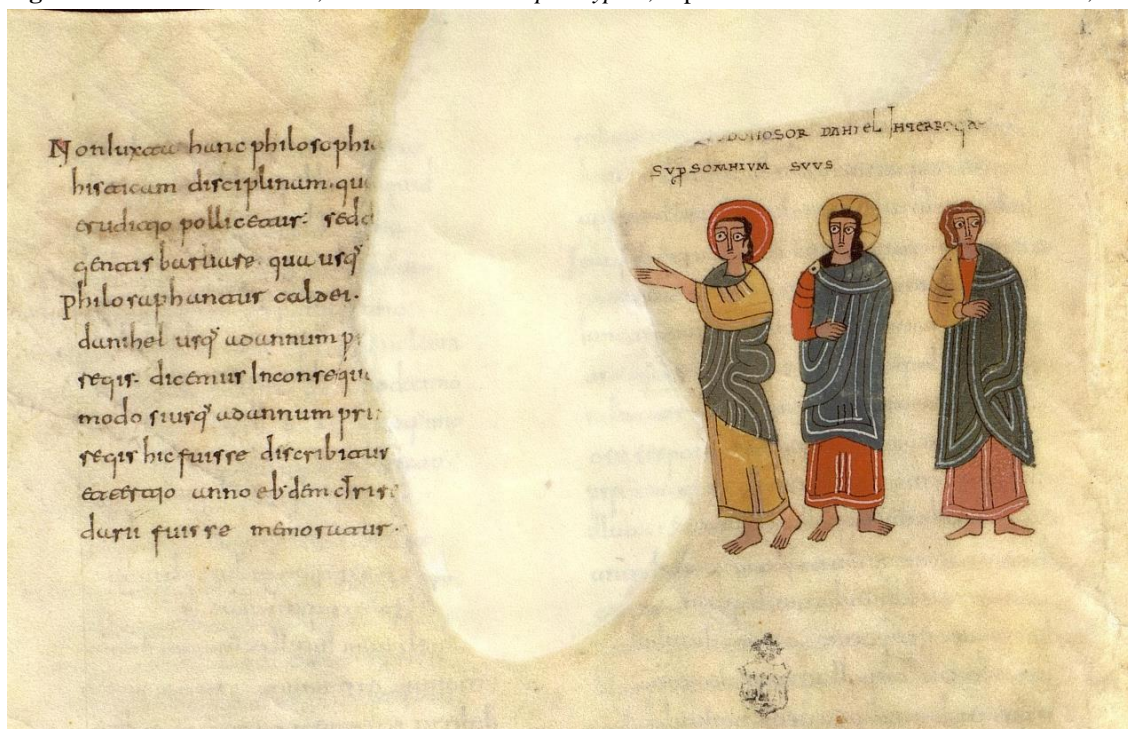
Fonte: Madrid: Arquivo Histórico Nacional, cod. 1097B, imagem n° 340 (detalhamento). Extraída e adaptada de: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ImageServlet?accion=41&txt_id_imagen=340&txt_rotar=0&txt_contraste=0&txt_zoom=10&appOrigen=&cabecera=N>. Acesso em: 23 dez. 2016.

³⁷² Madrid: Arquivo Histórico Nacional, cod. 1097B.

³⁷³ Original em latim: *O birum uere beatum quem ebustari clautra sarcofogatam. | Et ille erat desideratum uolumimi uius ad portum item consutum. | Arcipictore onestum magii prsbtu et conuersi emittit lauore inquoatum | euo perenne perrexit ad xpm diem sci fausti III° ids klds nbrs diem abuit tertiu et | discessit ab euo era mlls VIa. Ego uero emeterius presuiter et a magister ms magi presbiteri nutritus, dum dno suorum librum construere eum uoluerunt uocauerunt me in tauareat arcisteri sub umbraculo sci salbatoris et | de/ quos inueni inquoatum. de klds magias usque vi° sic eum mereat coronari cum cum xpo amen. O turre tabarense alta et lapídea insuper prima teca ubi emeterius IIIbusque mensis incuruior sedit et cum omni membra calamum conquassatus... fuit. Explicit lbrm VIa klds agsts era MLLSMA VIIIa ora. DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1983, p. 319 (tradução nossa).*

Não é possível determinarmos com precisão o que efetivamente foi produzido pelas mãos de Magius ou de Emetério, sobretudo porque o Beato de Tábara, infelizmente, teve grande parte de suas iluminuras barbaramente suprimidas de seus fólhos, restando somente algumas delas, muitas das quais severamente danificadas (Figura 67). Dentre as iluminuras remanescentes encontra-se, no fólho 168r, a representação dos ofícios diários dos monges que viviam e trabalhavam no mosteiro de San Salvador de Tábara (Figura 68). À direita da imagem está o *scriptorium* do mosteiro, onde dois monges encontram-se sentados à mesa, com seus instrumentos de trabalho e uma folha de pergaminho em mãos. Pelas inscrições inseridas sobre suas cabeças é possível identificarmos, à esquerda, a figura de Magius, designado como *Senior* e, à direita, *Emeterius*, seu aprendiz. Relacionando essa iluminura com as informações apresentadas na subscrição do códice, pode-se conjecturar que essa imagem foi feita pelas mãos de Emetério, possivelmente em memória e homenagem a seu mestre. Na sala à direita do *scriptorium* de Tábara observa-se, ainda, a representação de um terceiro monge que parece preparar ou recortar as folhas de pergaminho que posteriormente serão utilizadas na produção e iluminação dos códices.

Figura 67 - Beato de Liébana, *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada de San Salvador de Tábara, 970



Fonte: Madrid: Arquivo Histórico Nacional, cod. 1097B, imagem n°. 277 (detalhamento). Extraída e adaptada de: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ImageServlet?action=41&txt_id_imagen=277&txt_rotar=0&txt_contraste=0&txt_zoom=10&appOrigen=&cabecera=N>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 68 - Beato de Liébana, *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada de San Salvador de Tábara, 970



Fonte: Madrid: Arquivo Histórico Nacional, cod. 1097B, imagem n. 341 (detalhamento). Disponível em: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ImageServlet?accion=41&txt_id_imagen=341&txt_rotar=0&txt_contraste=0&txt_zoom=10&appOrigen=&cabecera=N>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Relativamente às representações das *sortes apostolorum*, importa destacar que, nos manuscritos descendentes deste segundo protótipo de Magius, os apóstolos são suprimidos dos mapas e são deslocados para uma iluminura avulsa, criando assim uma imagem em dois tempos (tabela 2). Este padrão figurativo se estende, de maneiras distintas, aos cinco códices remanescentes desta família: Girona (975)³⁷⁴, Turim (s. XII)³⁷⁵, Rylands (c. 1175)³⁷⁶, Las Huelgas (1220)³⁷⁷ e San Andrés de Arroyo (s. XIII)³⁷⁸.

³⁷⁴ Girona: Museu de la Catedral de Girona, num. inv. 7(11).

³⁷⁵ Turim: Biblioteca Nazionale Universitaria, Sgn. I.II.1.

³⁷⁶ Manchester: John Rylands University Library, MS. Lat. 8.

³⁷⁷ New York: Pierpont Morgan Library, M. 429.

³⁷⁸ Paris: Bibliothèque Nationale, nouv. acq. lat. 2290.

Tabela 2 – Relação entre a representação dos apóstolos e seus respectivos mapas-múndi (Família IIb)

	Apóstolos	Mapa-múndi
Girona	ff. 52v-53r	ff. 54v-55r
Turim	ff. 44v-45r	ff. 45v-46r
Rylands	fol. 44v	ff. 43v-44r
Las Huelgas	fol. 31r	ff. 31v-32r
Arroyo	fol. 13r	ff. 13v-14r

Fonte: BORGES, T. *Do texto ao traçado iconográfico*, 2010, p. 68.

Figura 69 - Beato de Liébana, *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada de San Andrés de Arroyo, século XIII



Fonte: Paris: Bibliothèque Nationale, nouv. acq. lat. 2290, ff. 13v-14r. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10507217r/f30>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

No interior dessas novas formas representativas é possível evidenciar a ocorrência de dois modelos iconográficos distintos. O primeiro deles, e possivelmente o mais próximo das representações originalmente adotadas pelo protótipo de Tábara, foi concebido para ocupar um fólio único, onde os apóstolos são dispostos em três níveis sobrepostos. Neste sentido, os apóstolos são representados de corpo inteiro, descalços, trajando longas túnicas coloridas e, comumente, segurando o evangelho em suas mãos. Atualmente, estas formas figurativas se conservam unicamente nos *Beatos* de Rylands, Las Huelgas e San Andrés de Arroyo, códices produzidos entre os séculos XII e XIII que, apesar de compartilharem uma mesma base formativa, abrigam contrastes iconográficos que acentuam os tantos particularismos da tradição artístico-literária dos *Beatos*.

No mapa-múndi do *Beato* de Arroyo (Figura 69), por exemplo, a representação das *sortes apostolorum* não é acompanhada por qualquer referência textual que venha a assinalar os nomes dos apóstolos e suas respectivas terras de pregação evangélica. Acima da iluminura observa-se unicamente a continuação do texto que fundamenta e invoca estas representações. É possível, entretanto, identificarmos alguns dos apóstolos pela presença de seus atributos próprios. No canto inferior esquerdo, por exemplo, Paulo é representado com uma grande espada que repousa sobre seu ombro direito. A seu lado, Pedro, fundador da Igreja de Cristo, segura duas grandes chaves douradas. As demais figuras são representadas, em sua maioria, segurando um pequeno livro em mãos, não sendo possível, entretanto, distinguir claramente cada um deles (Figura 70).

Figura 70 - Beato de Liébana, *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada de San Andrés de Arroyo, século XIII



Fonte: Paris: Bibliothèque Nationale, nouv. acq. lat. 2290, f. 13r (detalhamento). Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10507217r/f29>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Em outro modelo figurativo, concebido para ocupar um grande frontal em fólio duplo, os apóstolos são dispostos em uma fila contínua que converge para o centro do manuscrito. Na cópia conservada no Museu da Catedral de Girona³⁷⁹, por exemplo, os apóstolos são representados em pé e descalços, voltando-se uns para outros como se dialogassem. Acima de suas cabeças nimbadadas, apresentam-se duas breves epígrafes que nomeiam os apóstolos e suas respectivas terras: *Petrus (Roma)*, *Andreas (Acaia)*, *Tomas (India)*, *Iacobus (Spania)*, *Ioannes (Asia)*, *Matheus (Macedonia)*, *Filipus (Gallias)*, *Bartolomeus (Licaonia)*, *Simon Zelotes (Egyptum)*, *Iacobus frt. Dmi. (IHRLM)*, *Paulus (cum ceteris apostolis)*. Observe que, neste caso específico, a disposição dos apóstolos segue estritamente a ordem descrita pelo texto que precede a iluminura.

Por fim, outros dois elementos nos despertam atenção. O primeiro deles diz respeito à presença de quatro grandes palmas dispostas entre os apóstolos de modo aparentemente simétrico. Os simbolismos relativos a essas representações são extremamente diversificados, estando comumente associados à vitória, ao martírio, a regeneração e a imortalidade da alma³⁸⁰. A iluminura é, ainda, complementada por uma breve inscrição latina que se estende pelos dois fólhos: *OMNES APOSTOLI SIMUL UNUM PATRIA SORTITI SUNT* (Figura 71). De acordo com Carlos Miranda García-Tejedor, o padrão figurativo apresentado por esta iluminura associa-se aos painéis frontais dos sarcófagos cristãos dos primeiros séculos que tendem a representar os doze apóstolos virados para frente, tal como o sarcófago datado do século IV proveniente da província espanhola de Puebla Nueva³⁸¹. A esse respeito, o autor assinala ainda que:

[...] esta imagem, encontrada somente na família Iib, talvez tenha sido uma inovação de Magius incluída em uma das miniaturas que desapareceram do *Beato* de Tábara: ela existe exclusivamente nos *Beatos* do século XII e apenas se encontra novamente nos *Beatos* mais tardios ainda que em uma configuração diferente [...] A proveniência do retrato dos apóstolos pode ser dupla. Por um lado, as coleções de biografia sobre os rolos de papiro ilustrados na Antiguidade: um procedimento muito difundido na época [...]. Quando os cristãos começaram a adicionar retratos aos diferentes livros da Bíblia, eles adaptaram as figuras utilizadas na Antiguidade. Como resultado, os profetas aparecem nessa pose, em particular, segurando o pergaminho enrolado em sua mão esquerda [...]. Depois que o códice foi inventado, desenvolveu-se uma

³⁷⁹ Girona: Museu de la Catedral de Girona, num. inv. 7(11).

³⁸⁰ CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. (dir.). *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Paris: Éditions Robert Laffont, 1982, p. 724.

³⁸¹ GARCÍA-TEJEDOR, C. M. *Girona Beatus commentary*. Barcelona: Moleiro, s/d. Reprodução fotográfica do sarcófago disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a8/Las_Vegas_de_Pueblanueva_M.A.N._01.JPG>. Acesso em: 10 out. 2016.

tendência de dedicar páginas inteiras para miniaturas individuais e separá-las a partir do texto nas colunas em que foram inseridas³⁸².

Figura 71 - Beato de Liébana, *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada de Girona, 975



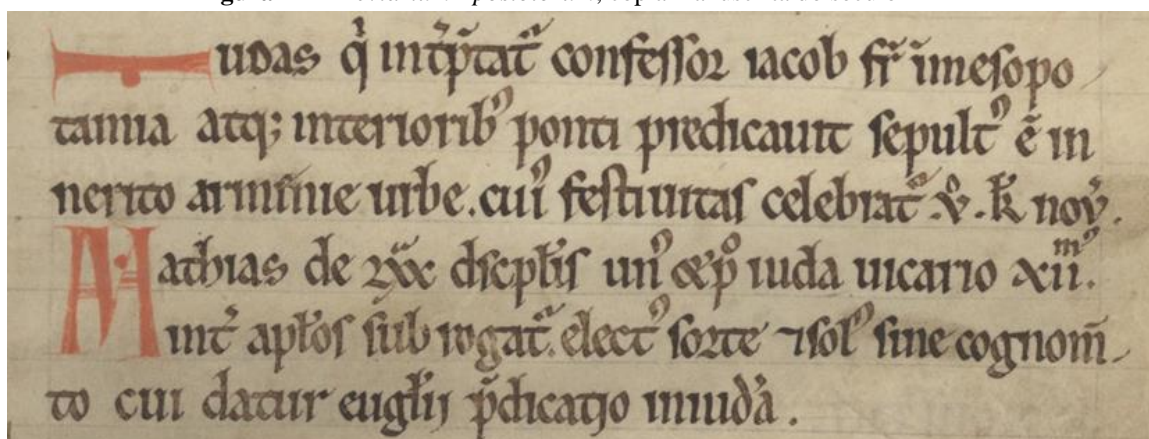
Fonte: Girona, Museu de la Catedral, num. inv. 7(11), ff. 52v-53. Disponível em: <<http://www.rutavadiniense.com/paginas/beato/escritos.htm>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

³⁸² Ibid. Disponível em: <<http://www.moleiro.com/en/beatus-of-liebana/girona-beatus/miniatura/117>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Para além dos aspectos iconográficos, é interessante notar que o *Beato* de Girona, bem como os demais manuscritos da família de Tábara, não apresentam referências textuais alusivas ao apóstolo Matias que, segundo a tradição, teria predicado na região da Judeia. A esse respeito, Sandra Saénz-López Pérez assinala que “nestes manuscritos, o texto do *Comentário ao Apocalipse* que precede o mapa, no qual se enumeram os apóstolos e seus lugares de evangelização, omite Matias na Judeia, reduzindo os apóstolos a onze”³⁸³.

A esse respeito, é interessante destacar que, tanto as *Etymologiae* de Isidoro quanto o *Breviarium Apostolorum* de Gregório Magno, obras que serviram de referência para a composição do *Comentário ao Apocalipse* do Beato de Liébana, apresentam referências diretas ao apóstolo Matias que, de acordo com a tradição apostólica, teria predicado na região da *Iudaea*³⁸⁴ (Figura 72).

Figura 72 - *Breviarium Apostolorum*, cópia manuscrita do século XIII



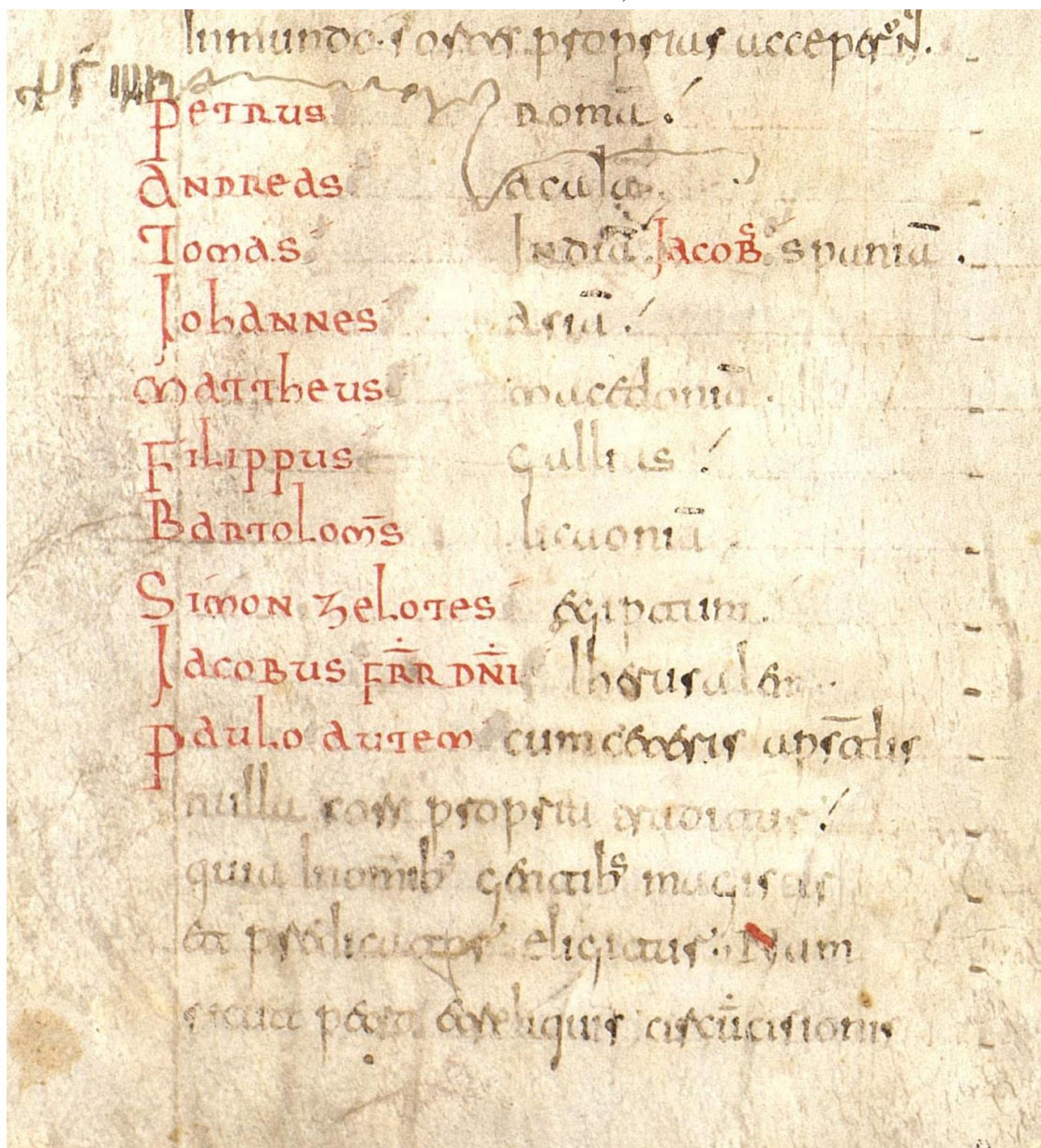
Fonte: Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal. Extraída e adaptada de: <http://purl.pt/24115/1/alc-176_JPG/alc-176_JPG_24-C-R0150/alc-176_0013_t24-C-R0150.jpg>. Acesso em: 23 dez. 2016.

³⁸³ PÉREZ, S. S. L. *Los mapas de los Beatos: la revelación del mundo em la Edad Media*. Burgos: Siloé, 2014, p. 185.

³⁸⁴ De acordo com o texto bíblico, assim que o ministério de Judas, “que foi o guia daqueles que prenderam a Jesus”, foi declarado vago por Pedro, Matias foi eleito como seu sucessor, sendo este, portanto, o primeiro registro de sucessão apostólica da história: “Porque no livro dos Salmos está escrito: Fique deserta a sua habitação, E não haja quem nela habite, e: Tome outro o seu bispado. É necessário, pois, que, dos homens que conviveram conosco todo o tempo em que o Senhor Jesus entrou e saiu dentre nós. Começando desde o batismo de João até ao dia em que entre nós foi recebido em cima, um deles se faça conosco testemunha da sua ressurreição. E apresentaram dois: José, chamado Barabás, que tinha por sobrenome o Justo, e Matias. E, orando, disseram: Tu, Senhor, conhecedor dos corações de todos, mostra qual destes dois tens escolhido. Para que tome parte neste ministério e apostolado, de que Judas se desviou, para ir para o seu próprio lugar. E, lançando-lhes sortes, caiu a sorte sobre Matias. E por voto comum foi contado com os onze apóstolos”. Bíblia de Jerusalém, Atos 1: 20-26.

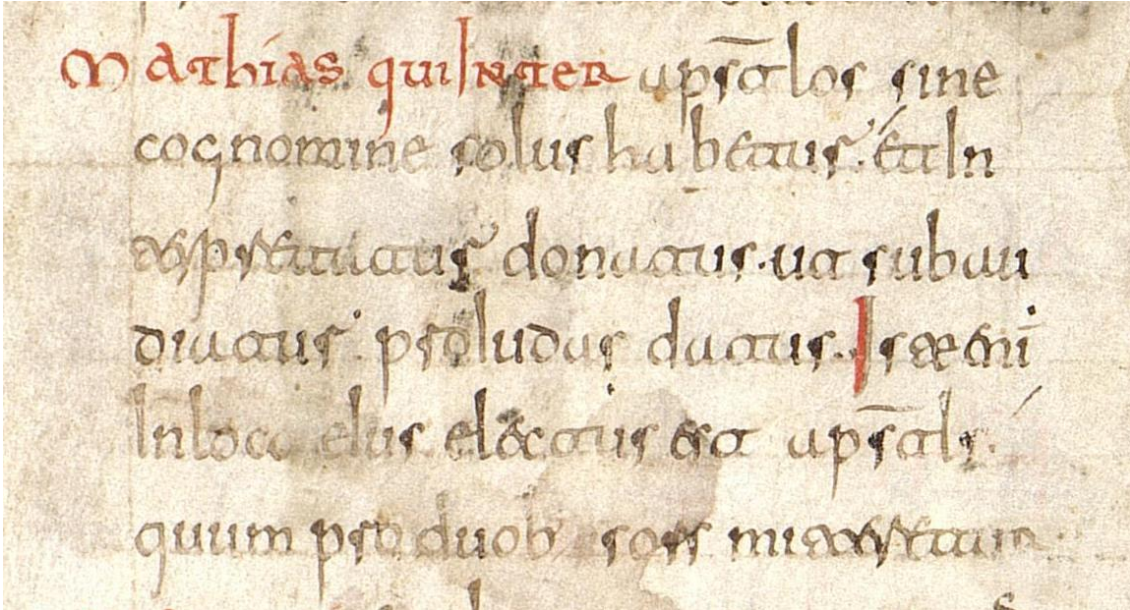
Recorrendo ao manuscrito que serviu de modelo para essa rama específica dos Beatos, é possível evidenciarmos dois detalhes importantes. Na lista que apresenta e associa os apóstolos a suas respectivas terras de pregação evangélica, observa-se de fato a omissão do nome de Matias (Figura 73). Por outro lado, logo acima da referida lista, é possível observar um breve excerto, muito semelhante ao encontrado no *Breviarium Apostolorum*, que descreve um pouco da vida e do trabalho missionário de Matias (Figura 74).

Figura 73 - Beato de Liébana, *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada de San Salvador de Tábara, 970



Fonte: Madrid: Arquivo Histórico Nacional, cod. 1097B, f. 27r. Disponível em: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ImageServlet?accion=41&txt_id_imagen=59&txt_rotar=0&txt_contraste=0&txt_zoom=10&appOrigen=&cabecera=N> Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 74 - Beato de Liébana, *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada de San Salvador de Tábara, 970



Fonte: Madrid: Arquivo Histórico Nacional, cod. 1097B, f. 27r. Disponível em: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ImageServlet?accion=41&txt_id_imagen=59&txt_rotar=0&txt_contraste=0&txt_zoom=10&appOrigen=&cabecera=N>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Nesse caso específico, acreditamos que estas divergências tenham sido ocasionadas por um erro do copista e não por um processo de omissão consciente. Erro que, como indica a Tabela 3, não incidiria diretamente sobre a tradição cartográfica dos Beatos, visto que todos os mapas remanescentes da Família I1b, apesar do lapso nas descrições textuais, incluem uma referência direta à região da *Iudea*. O mesmo, entretanto, não ocorre com outras terras apostólicas, a exemplo de Acaia, Egito e Licaônia vinculadas, respectivamente, ao trabalho missionário dos apóstolos André, Simão Zelotes e Bartolomeu. Note igualmente que nenhum dos cinco mapas remanescentes apresenta a totalidade dos topônimos associados às *sortes apostolorum*, dissociando-se, assim, das intenções originalmente estabelecidas, em finais do século VIII, pelo Beato de Liébana.

Tabela 3 – Análise toponímica das terras apostólicas assinaladas nos mapas-múndi da Família I1b

	Acaya	Asia	Egyptus	Gallias	Gallecia	IHRLM	Iudaea	India	Licaonia	Macedonia	Roma
Girona	-	G	-	G	G	G	G	G	-	G	G
Turim	-	Tu	-	Tu	Tu	Tu	Tu	Tu	-	Tu	Tu
Rylands	-	R	-	R	R	R	R	-	-	R	R
Las Huelgas	-	H	-	H	H	H	H	H	-	H	H
Arroyo	-	-	-	Ar	Ar	Ar	Ar	Ar	-	Ar	Ar

Fonte: BORGES, T. *Do texto ao traçado iconográfico*, 2010, p. 71.

Mas afinal, o que essas representações podem nos dizer a respeito das formas de percepção dos espaços sagrados? Como temos demonstrado, a existência de

representações distintas, que incluem ou excluem os apóstolos dos mapas, tem uma relação direta com os contextos histórico-culturais em que estes arquétipos foram pensados e traçados. Em finais do século VIII, quando o Beato concebeu a primeira edição pictórica de seu *Comentário ao Apocalipse*, os temores associados à expansão muçumana e, sobretudo, à proximidade do fim dos tempos, fez com que esse monge libaniego buscasse um alento espiritual e intelectual no texto bíblico, nas escrituras apostólicas e no conhecimento dos Padres da Igreja. Diante de uma realidade conflituosa e um futuro incerto, o Beato se volta para a reflexão e para a devoção, exaltando, por intermédio de textos e imagens, a grandiosidade da obra de Deus e de seus seguidores.

No entanto, em meados do século X, inserido em um contexto dominado pela cultura moçárabe, Magius teria optado por uma extrema simplificação das expressões iconográficas inseridas em seu mapa-múndi. No plano cartográfico é possível evidenciarmos uma clara predileção de Magius por um traçado sem grandes expressões iconográficas que se encontra primordialmente atrelado à utilização de epígrafes e legendas que venham a remarcar as diferentes partes e propriedades do *orbis terrarum*. Sob o ponto de vista estilístico, essa aparente simplificação iconográfica, que se estende a todo manuscrito, “pode ser entendida como um claro amadurecimento da iluminura hispânica a partir da década de 940, que se caracteriza fundamentalmente pela concepção de figuras menos abstratas e decorativas que das décadas precedentes”³⁸⁵.

Como sugerimos anteriormente³⁸⁶, acreditamos que essas modificações estruturais e estilísticas estejam relacionadas à incidência de elementos próprios da cultura islâmica que ecoam por diferentes perímetros da tradição artístico-literária dos *Beatos*, sendo este um aspecto muito bem documentado e estudado sob diversas perspectivas³⁸⁷. A esse respeito, Elisa Ruiz García relembra que a contaminação cultural é um fenômeno amplamente testemunhado no processo de transmissão histórica do

³⁸⁵ El más antiguo fragmento ilustrado de Beato y los *Beatos* del siglo X”. Artigo disponível em: <<http://www.artehistoria.com/v2/contextos/7078.htm>>. Acesso em: 23 dez. 2016, [s/p].

³⁸⁶ BORGES, T. *Do texto ao traçado iconográfico: as representações das Sortes Apostolorum nos mapas-múndi dos Beatos (séculos X-XIII)*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010, p. 57 *et seq.*

³⁸⁷ Acerca destas questões, cf. WILLIAMNS, J, *The illustrated Beatus*, I, 1994, pp. 143-158; ALBORNOZ, C. M. El Islam de España y el Occidente”. *L’Occidente e L’Islam nell’Alto Medioevo*. Spoleto, vol. 1, (1965), p. 149-308; CHURRUCA, M., *Influjo oriental en los temas iconográficos de la miniatura española, siglos X al XII*. Madrid, 1939; WERCKMEISTER, O. K. Islamische Formen in spanischen Miniaturen des 10. Jahrhunderts und das Problem der mozarabischen Buchmalerei. *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, XII, Spoleto, 1965, p. 933-967*; FRANCO, M. A., In Spagnia: la diaspora de los apóstoles y relaciones de los Beatos con el Islam. *La città’ e il libro I*, Eventi internazionali alla certosa di Firenze. Firenze, 2001, p. 33-54. Disponível em: <<http://www.florin.ms/aleph5.html>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Comentário ao Apocalipse, tanto em seus elementos textuais quanto em seu aparato iconográfico³⁸⁸. Nesse sentido, acreditamos que os claros paralelismos estabelecidos entre estas duas tradições cartográficas podem nos ajudar a elucidar as causas que teriam efetivamente motivado a progressiva desconstrução das formas e dos traçados originalmente apresentados pelo arquétipo cartográfico dos *Beatos*, fazendo com que as imagens dos Apóstolos fossem diretamente substituídas pela simples referência toponímica das Terras Apostólicas.

Entretanto, para além de suas divergências textuais e iconográficas, compreendemos que nestas representações convergem e transparecem não somente as nuances das diferentes interpretações do texto bíblico e da literatura patrística, mas igualmente das diferentes formas de percepção espacial que, consoante ao contexto em que são pensadas e representadas, assumem formas e simbologias distintas. Convém destacar, por fim, que independentemente de seus aspectos formais, que não representam erros ou acertos, mas sim diferentes possibilidades de compreensão de uma dada realidade, estes manuscritos atuaram como importantes instrumentos de estudo e doutrinação³⁸⁹ que, em seus contextos específicos, expunham, nos limites do ecúmeno terrestre, a sacralidade que emana de seus *loca sancta*.

³⁸⁸ RUIZ, E. *Manual de Codicología*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruiperez, 1988, p. 70.

³⁸⁹ No prefácio de seu *Comentário ao Apocalipse*, o Beato de Liébana, ao dedicar sua obra a Etério, bispo de Osma, destaca que seu trabalho se destina à edificação espiritual e intelectual de seus irmãos correligionários: *haec ergo sancte pater Etheri te petente ob aedificationem studii fratrum tibi dicavi, ut quo consorte perfruor religionis, coheredem faciam et mei laboris*. *Beatos*, Prefácio, 1, 22-24.

CAPÍTULO 6

A GEOGRAFIA BÍBLICA: DOS PRIMEIROS AOS ÚLTIMOS DIAS DA HUMANIDADE

6.1 A linearidade do tempo bíblico³⁹⁰

Tal como as realidades espaciais, o tempo não se constitui enquanto um elemento absoluto e invariável, pois assume, no curso do tempo, diferentes formas, sentidos e funcionalidades. Formas de um tempo histórico, mitológico, ontológico e natural que, na exatidão meticulosa de nossa era, se curva aos direcionamentos e exigências de um tempo imediatista, humano, racionalizado e relativizado. Tempo que é capaz de assimilar as sutilezas de suas próprias temporalidades, que se mantém dependente das subjetividades humanas, das oscilações sociais e que, entre a religiosidade e a ciência, traduz e incorpora os discursos e intenções de uma dimensão socialmente construída pelas relações de dominância e poder que regem os homens e o tempo.

Portanto, enquanto aos olhos do historiador contemporâneo o tempo se constitui “como uma floresta para dentro da qual os homens, pela narrativa histórica, lançam seu clamor, a fim de compreenderem [...] o que lhes é presente sob a forma de experiência do tempo e poderem esperar projetar um futuro com sentido”³⁹¹, para o homem medieval, por outro lado, a tônica concentrava-se na duração incalculável de um tempo sufocado entre o prestígio de um passado idealizado e a inquietante espera dos últimos dias. Para Agostinho,

[...] uma coisa é agora clara e transparente: não existem coisas futuras nem passadas; nem se pode dizer com propriedade: há três tempos, o passado, o presente e o futuro; mas talvez se pudesse dizer com propriedade: há três tempos, o presente respeitante às coisas passadas, o presente respeitante às coisas presentes, o presente respeitante às coisas futuras. Existem na minha alma estas três espécies de tempo e não as vejo em outro lugar: memória

³⁹⁰ Nosso interesse pelas formas de percepção e representação do tempo nos mapas-múndi medievais se desenvolveu em 2014, em ocasião do I Seminário Internacional De História Medieval, onde apresentamos uma comunicação intitulada *O tempo e os mapas: percepções e representações do tempo nos mapas-múndi medievais*. Em 2016, esse estudo culminaria na produção de um artigo publicado pela revista *Eikón/Imago*, da Universidade Complutense de Madrid. BORGES, T. O tempo e os mapas: formas, percepções e representações do tempo nos mappae mundi medievais. *Eikón/Imago*, vol. 5, nº 1, 2016, p. 189-218.

³⁹¹ RUSEN, J. *Razão histórica. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2010, p. 62.

presente respeitante às coisas passadas, visão presente respeitante às coisas presentes, expectativa presente respeitante às coisas futuras³⁹².

São estas fronteiras aparentemente imóveis do tempo medieval que nos interessam aqui. Tempo de um presente contínuo e impreciso, capaz de reviver e relembrar, nas celebrações profanas ou nos rituais litúrgicos, as reminiscências do passado mais longínquo. Tempo de uma sociedade dual e plural, que experimentou uma vasta indiferença pelo tempo³⁹³ e que não conheceu, em absoluto, uma verdade cronológica única e incontestável; que vivenciou o tempo das cronologias, genealogias e hagiografias, o tempo dos anais e das crônicas universais, o tempo das cidades, dos mercadores e oradores.

Estamos diante, portanto, de uma multiplicidade de tempos percebidos, pensados e vividos em que a narrativa bíblica não raras vezes se entrelaçava à temporalidade cotidiana dos homens, remarcando a historicidade comumente atribuída a personagens e eventos que coexistem em planos distintos³⁹⁴, pois, no âmbito do pensamento religioso, “o tempo não é nem homogêneo nem contínuo; há, por um lado, os intervalos de tempo sagrado, o tempo das festas e, por outro, há o tempo profano, a duração ordinária na qual se inscrevem os atos privados de significado religioso”³⁹⁵. Constatações que, para Mircea Eliade, são particularmente marcantes no processo de desenvolvimento e consolidação da doutrina cristã, “visto que Deus encarnou, isto é, que assumiu uma existência humana historicamente condicionada [...] o *illud tempus* evocado pelos evangelhos é um tempo histórico claramente delimitado [...], mas santificado pela presença de Cristo”³⁹⁶.

Portanto, dentre as diferentes formas de compreensão e sistematização do tempo na Idade Média, interessa-nos aqui a teoria das seis idades do mundo de Santo Agostinho. Apresentada no auge de sua exortação *Contra Manichaeos* (I, 23)³⁹⁷ e consolidada no

³⁹² Original em latim: *Quod autem nunc liquet et clarete, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec anima tria quaedam et alibi ea non uideo praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio.* Santo Agostinho, *Confissões*, XI, XX, 26. ESPÍRITO SANTO, A.; BEATO, J.; PIMENTEL, M. C. (trad.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, p. 579.

³⁹³ IMBS, P. *Les propositions temporelles en ancien français. La détermination du moment. Contribution à l'étude du temps gramatical français.* Paris: Le Belles Lettres, 1956.

³⁹⁴ A esse respeito, cf. notadamente LE GOFF, J. *A la recherche du temps sacré*: Jacques de Voragine et “la Légende dorée”. Paris, Perrin, 2011.

³⁹⁵ ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões.* São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013, p. 63.

³⁹⁶ Ibid, p. 97.

³⁹⁷ Datada de finais do século IV (c. 388-389), a exortação agostiniana contra a doutrina maniqueísta esboça as primeiras reflexões do Bispo de Hipona acerca das idades e do processo de envelhecimento do mundo, estabelecendo, de início, uma comparação entre os sete dias da Criação e as sete idades do mundo: *septem*

tratado doutrinário *De catechizandis rudibus* (c. 405 d.C.³⁹⁸), a periodização histórica proposta por Agostinho se alicerça no princípio de que o mundo, tal como os seres humanos, está submetido a um processo de contínuo envelhecimento. Assim sendo, Agostinho concebe que a história da humanidade, da *Criação* ao nascimento de Cristo, estaria dividida em seis idades distintas “moduladas por um ritmo harmônico de transgressão e punição”³⁹⁹, seguindo os principais marcos na narrativa veterotestamentária.

Envolta por uma áurea didático-doutrinária, própria do *De catechizandis rudibus*, a história do homem se confunde naturalmente com a história bíblica e, portanto, deveria ser conhecida por todos aqueles que se submetiam à instrução e à fé cristã. Assim, ante as idades do mundo e a plenitude dos tempos, Agostinho estabelece que:

Já se passaram cinco idades do mundo, a primeira das quais vai desde a origem do gênero humano, isto é, desde Adão, que foi o primeiro homem criado, até Noé, que construiu a arca durante o dilúvio. A segunda chega até Abraão que, com razão, foi eleito pai de todos os povos que imitaram sua fé, mas, mais particularmente, do povo judeu, em virtude da descendência carnal. O povo judeu, antes da fé cristã dos gentios, foi o único entre todas as nações da terra que cultuou o único e verdadeiro Deus, e deste povo, haveria de nascer, segundo a carne, Jesus Cristo, o Salvador. Estes momentos das duas idades aparecem claros nos livros antigos; das outras três se fala também no evangelho, quando se recorda a origem do Senhor Jesus Cristo. A terceira, com efeito, vai desde Abraão até o Rei David; a quarta, desde David até o cativo, em que o povo de Deus foi deportado para a Babilônia; a quinta, desde a deportação até a vinda do Nosso Senhor Jesus Cristo⁴⁰⁰.

dies, et septem aetates mundi. Texto integral reproduzido em MIGNE, J.-P. *Patrologia Latinae*, PL 34, S. *Aurelii Augustini opera omnia, De Genesi Contra Manichaeos Libri Duo, caput XXIII*, 190-193.

³⁹⁸ Acerca das incertezas historiográficas que giram em torno da questão da datação da referida obra, cf. VAN DER LOR, L. J. “The date of the *De Catechizandis Rudibus*”. *Vigiliae Christianae*, vol. 16, n. 3/4 (Sept. 1962), p. 198-204.

³⁹⁹ Segundo Elisa Brilli, “a passagem de uma idade a outra correspondia a uma culpa da humanidade (a perversão anterior ao dilúvio, a construção da torre de Babel, o pecado de Saul, o pecado do rei de Israel e, por fim, o pecado de todo o povo hebreu, artífice do desconhecimento e da crucifixão) e à punição divina correspondente (respectivamente: o Dilúvio, a *confusio linguarum*, a deposição de Saul, o exílio na Babilônia, a diáspora de 70 d.C.)”. BRILLI, E. As formas da História. A doutrina agostiniana das seis idades do mundo e algumas de suas visualizações no século XII. *Revista de História*, São Paulo, n. 165, jul./dez. 2011, p. 125.

⁴⁰⁰ Original em latim: *Peractis ergo quinque aetatibus saeculi, quarum prima est ab initio generis humani, id est, ab Adam, qui primus homo factus est, usque ad Noe, qui fecit arcam in diluio, inde secunda est usque ad Abraham, qui pater electus est omnium quidem gentium, quae fidem ipsius imitentur; sed tamen ex propagine carnis suae futuri populi iudaeorum: qui ante christianam fidem gentium unus inter omnes omnium terrarum populos unum uerum deum coluit, ex quo populo saluator Christus secundum carnem ueniret. Isti enim articuli duarum aetatum eminent in ueteribus libris: reliquarum autem trium euangelio etiam declarantur, cum carnalis origo domini Iesu Christi commemoratur. Nam tertia est ab Abraham usque ad Dauid regem: quarta a Dauid usque ad illam captiuitatem, qua populus dei in babylo-niam transmigravit: quinta ab illa transmigratone usque ad aduentum domini nostri Iesu Christi.* Santo Agostinho, *De catechizandis rudibus*, 22, 39, CCL 46, 163. OROZ-RETA, J. (ed. trad). *Obras completas de San Agustín*, vol. XXXIX. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

Pelas concepções agostinianas, da primeira à sexta idade, a humanidade teria transitado entre a criação, o esplendor e a degradação de seu gênero, processos que, numa perspectiva simbólica e antropomórfica, corresponderiam ao nascimento, crescimento e envelhecimento do homem. Neste sentido, a iminência do Juízo Final anunciava não somente o fim da sexta idade, mas, igualmente, os últimos dias da humanidade neste mundo. Envelhecido, o homem aproximava-se de sua morte. Repleto de analogias e simbologias, próprias do período em que foi escrita, a sistematização agostiniana da história e do tempo põe em cheque as antigas concepções do eterno retorno, uma vez que, pela ótica cristã, o homem nasce, cresce e morre uma única vez⁴⁰¹. Para Aires Augusto do Nascimento, há, na essência desta cronologia, “um esquema bipartido que segmenta o tempo da Sinagoga e o tempo da Igreja, inaugurando, a partir da sexta idade, um tempo novo, que é o do Homem Novo, o novo Adão, isto é, Cristo”⁴⁰². Pelo advento da *encarnação* a toda a história, “tal como é relatada no Antigo Testamento, passa a fazer parte da história da Salvação”⁴⁰³.

Extremamente recorrente até, pelo menos, finais do século XII, essas singulares formas de percepção e contagem do tempo serviram de modelo para o desenvolvimento da escrita da história no Ocidente medieval⁴⁰⁴, tentam reajustar acontecimentos para obter sincronismos e recapitulações, legitimando e justificando proposições didático-doutrinárias. Assim, como afirma Aires do Nascimento, “a racionalização da diacronia leva a interpretar as cadências e o ritmo do fluxo temporal com o intuito de lhe descobrir um sentido e na perspectiva de recuperar o alento perdido numa superação de momentos

⁴⁰¹ Influenciado pela cronologia agostiniana, Beda, em princípios do século VIII, concebe que: “a primeira idade é a pré-história da raça humana, pois ‘quem pode se recordar da sua infância?’; Na segunda idade (*infância*), o homem aprende a falar, e a língua hebraica se desenvolve; Na terceira idade (*adolescência*), o ser humano amadurece o suficiente para produzir crianças. Esta é a idade de Abraão, pai das gerações que constam no livro de Mateus; A quarta idade (*adultia*) é a idade dos reis, e o período no qual a pessoa teria de assumir as responsabilidades de governança; Na quinta idade (*velhice*), como o corpo começa a estar cansado com a idade, o povo hebreu é desfeito por uma sucessão de males; A última, ou a idade presente (*decrepitude*) é consumada com a morte de todo o mundo”. Beda, *De ratione temporum*, caput LXVI: *De sex huius saeculi aetatibus*. Apud EDSON, E. *Mapping time and space: how medieval mapmakers viewed their world*. London: The British Library, 1997, p. 99. Texto completo reproduzido em J.-P. MIGNE, *Patrologia Latinae*, MPL090, *Beda Venerabilis Operum Pars I – Didascalica Genuin, De Temporum Ratione*, caput LXVI, 520-571.

⁴⁰² NASCIMENTO, A. A. As idades do mundo: impérios, ciclos, milenarismos. *A imagem do tempo: livros manuscritos ocidentais*. Lisboa: Museu Calouste Gulbenkian, 2000, p. 247-8.

⁴⁰³ LE GOFF, J. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980, p. 46.

⁴⁰⁴ Relativamente ao desenvolvimento da produção historiográfica medieval, Elisa Brilli ressalta que “a busca por elaborar outros esquemas historiográficos, capazes de dar conta da história recente e de suas articulações, sem, contudo, por em questão o esquema recebido da história universal, constitui um dos principais desafios para o pensamento historiográfico do Ocidente medieval”. BRILLI, E. As formas da História. A doutrina agostiniana das seis idades do mundo e algumas de suas visualizações no século XII. *Revista de História*, São Paulo, n. 165, jul./dez. 2011, p. 130.

anteriores por outros que lhe sucedessem”⁴⁰⁵. O domínio do tempo e da própria história suscita, segundo Le Goff, “sentimentos ambíguos face ao desenrolar ilusório e inquietante dos acontecimentos fazendo com que as sociedades humanas concebiam e incorporassem a existência, no passado e no futuro, de épocas excepcionalmente felizes ou catastróficas”⁴⁰⁶.

Por seu evidente apelo escatológico e milenarista, essa cronologia agostiniana reforça a visão linear da história, fazendo sentir uma “progressão comparável àquela das idades da vida e compreendida entre um início e um fim inelutável”⁴⁰⁷. Rejeitando a tradicional concepção cíclica do tempo, o Ocidente cristão exaltou o caminho reto de Deus que, para Santo Agostinho, viria a destronar os antigos ciclos de rotação⁴⁰⁸. Convictos da plausibilidade desta cronologia e observando os sinais de corrupção e depravação da raça humana, muitos escritores medievais não deixaram de expressar em suas obras as sensibilidades e os desarranjos dos últimos dias da humanidade, visto que:

[...] o desenvolvimento de uma visão linear da história libera um horizonte de espera inédito e massacrante, inscrito na perspectiva escatológica do final dos tempos. Mas este horizonte de espera é inteiramente projetado no além e associado à preocupação com o destino no outro mundo, enquanto, aqui embaixo, o campo da experiência continua a se impor como referência dominante, segundo a lógica das sociedades rurais⁴⁰⁹.

Nesses contextos de dúvidas, temores e incertezas, o texto apocalíptico e as perspectivas milenaristas decorrentes de sua interpretação não eram um mero devaneio “de grupos ou de indivíduos desajustados, mas sim como a esperança e o alimento de grupos oprimidos e de gente esfomeada”⁴¹⁰. Este é o exemplo do Beato de Liébana, que temendo o rápido avanço muçulmano sobre os domínios da cristandade ocidental, se dedicou à exaustiva exegese do texto apocalíptico como forma de se preparar para aquilo que julgava ser o fim eminente dos tempos: *finiet quoque sexta aetas in era DCCCXXXVIII*⁴¹¹.

⁴⁰⁵ NASCIMENTO, A. A. *A imagem do tempo: livros manuscritos ocidentais*. Lisboa: Museu Calouste Gulbenkian, 2000, p. 247-8, p. 249.

⁴⁰⁶ LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990, p. 283.

⁴⁰⁷ BASCHET, J. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006, p. 316.

⁴⁰⁸ A respeito dos aspectos concernentes às formas cíclicas do tempo em outras tradições religiosas, cf. nomeadamente ELIADE, M. *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetições*. Lisboa: Editora 70, 1993.

⁴⁰⁹ BASCHET, J. op. cit., p. 318.

⁴¹⁰ LE GOFF, J. op. cit., p. 47.

⁴¹¹ Tradução: “com isso, a sexta idade terminará no ano de 838”, *Beatus IV*, 5, 16 (tradução nossa). Importa sublinhar que, utilizando-se dos cálculos de São Jerônimo e Julião de Toledo, a cronologia incorporada ao *Comentário* do Beato de Liébana faz referência à Era Hispânica, portanto, o fim da sexta idade suceder-se-ia, segundo este, no ano 800 da Era Cristã. A esse respeito, cf. GIL, J. Los terrores del año 800. *Actas*

Estas não eram, evidentemente, as únicas formas de compreensão, percepção e contagem do tempo no Ocidente medieval cristão. Para além da linearidade do tempo bíblico, o homem medieval conviveu, igualmente, com a ciclicidade do tempo natural. O tempo do dia e da noite, da plantação e da colheita, do verão e do inverno, enfim, o tempo do cotidiano, que ditava a lida nos campos, os ofícios nas cidades, determinando as horas canônicas e os momentos de *ora et labora*. Tempo que, “entre o presságio do passado e a avidez por conhecer o futuro”⁴¹², permanecia subscrito nas grandes crônicas universais, nos anuários, nos inventários, nos livros de horas, nas *gestas*, nas genealogias e hagiografias. Limites tênues de uma historicidade que, não raras vezes, desvanecia em meio às fronteiras incertas de um tempo mitológico e exemplar, estabelecido pelo “ritmo natural em que os homens liam o ritmo divino que os sublimava”⁴¹³.

6.2 O tempo e os mapas

Transpondo a cronologia milenarista de Santo Agostinho para o âmbito das representações cartográficas e considerando a estruturação simbólica dos espaços nos mapas-múndi medievais, é possível traçarmos, em determinadas tradições, um certo padrão figurativo que tende a incorporar e representar, de forma ordenada, algumas das seis idades do mundo. Neste sentido, as diferentes etapas da história da humanidade congregam-se simultaneamente nos limites de uma realidade aparentemente linear e homogênea, capaz de abarcar as extensões indetermináveis do passado, do presente e do futuro. Fenômeno que pode ser igualmente evidenciado pela representação de outros espaços, personagens e eventos da narrativa bíblica. Sob tais perspectivas, a comparação analítica estabelecida em dez manuscritos distintos, produzidos entre os séculos XII e XV, demonstra que, apesar de suas especificidades formativas e iconográficas, essas representações se estabelecem em pontos relativamente fixos no interior dos mapas-múndi medievais. Para tanto, assinalamos cinco pontos essenciais da narrativa bíblica que constantemente se fazem presentes nas representações cartográficas medievais: Jardim

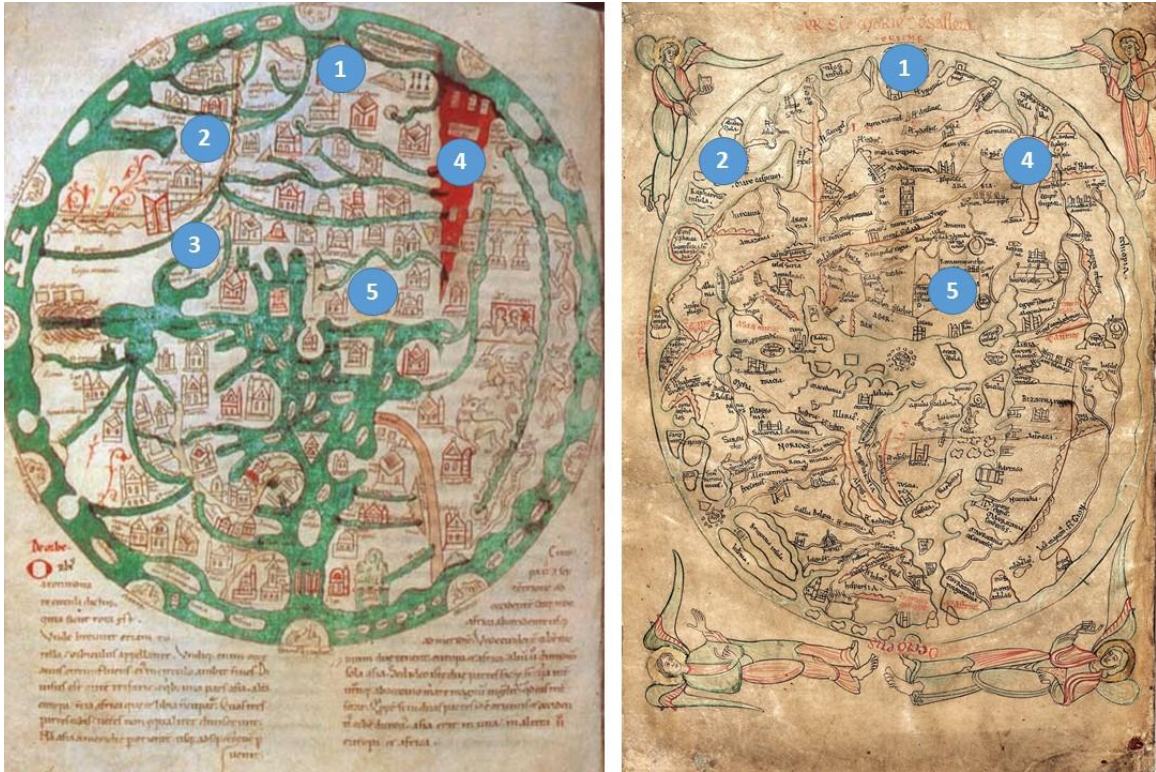
del Simpósio para el estudio de los códices del 'Comentário al Apocalipsis' de Beato de Liébana. Madrid: Joyas Bibliográficas, vol. 1, p. 215-247.

⁴¹² LE GOFF, J. Tempo. In: _____; SCHIMITT, J.C. (coord.), *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, São Paulo, EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. 2, 2006, p. 539.

⁴¹³ BARATA, M. R. O tempo do homem: memória e história. *A imagem do tempo: livros manuscritos ocidentais*. Lisboa: Museu Calouste Gulbenkian, 2000, p. 238.

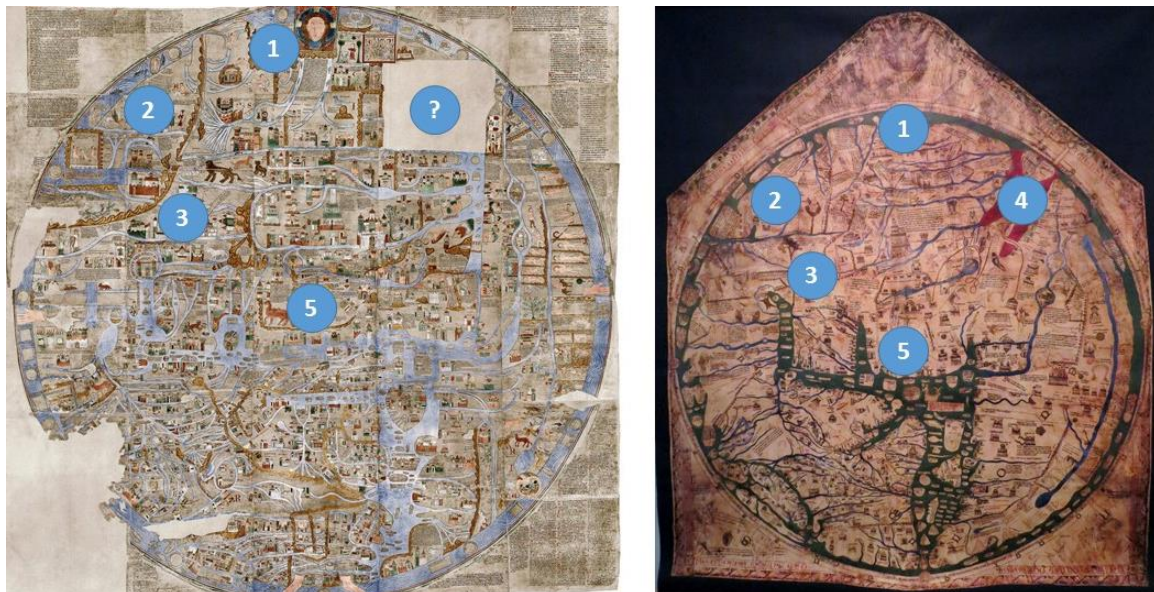
do Éden/Paraíso (1), as terras amaldiçoadas de Gog e Magog (2), Arca de Noé (3), Mar Vermelho (4) e a cidade sagrada de Jerusalém (5).

Figura 75 - (esq.) Mapa-múndi das *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha, c. 1130; **(dir.)** Mapa-múndi de Henrique de Mogúncia, c. 1100.



Fonte: (esq.) Munich: Bayerische Staatsbibliothek, Ms. CLM 10058, f. 154v; **(dir.)** Cambridge: Corpus Christi College, Ms. 66, p. 2.

Figura 76 - (esq.) Mapa-múndi de Ebstorf, c. 1234; **(dir.)** Mapa-múndi de Hereford, c. 1290.



Fonte: (esq.) Paris: Bibliothèque Nationale, Département des Cartes et Plans, Ge AA 2177; **(dir.)** Hereford: em exposição permanente na Catedral de Hereford.

Figura 77 - (esq.) Mapa-múndi do Saltério, c. 1265; **(dir.)** Mapa-múndi das *Crônicas de St. Denis*, c. 1275



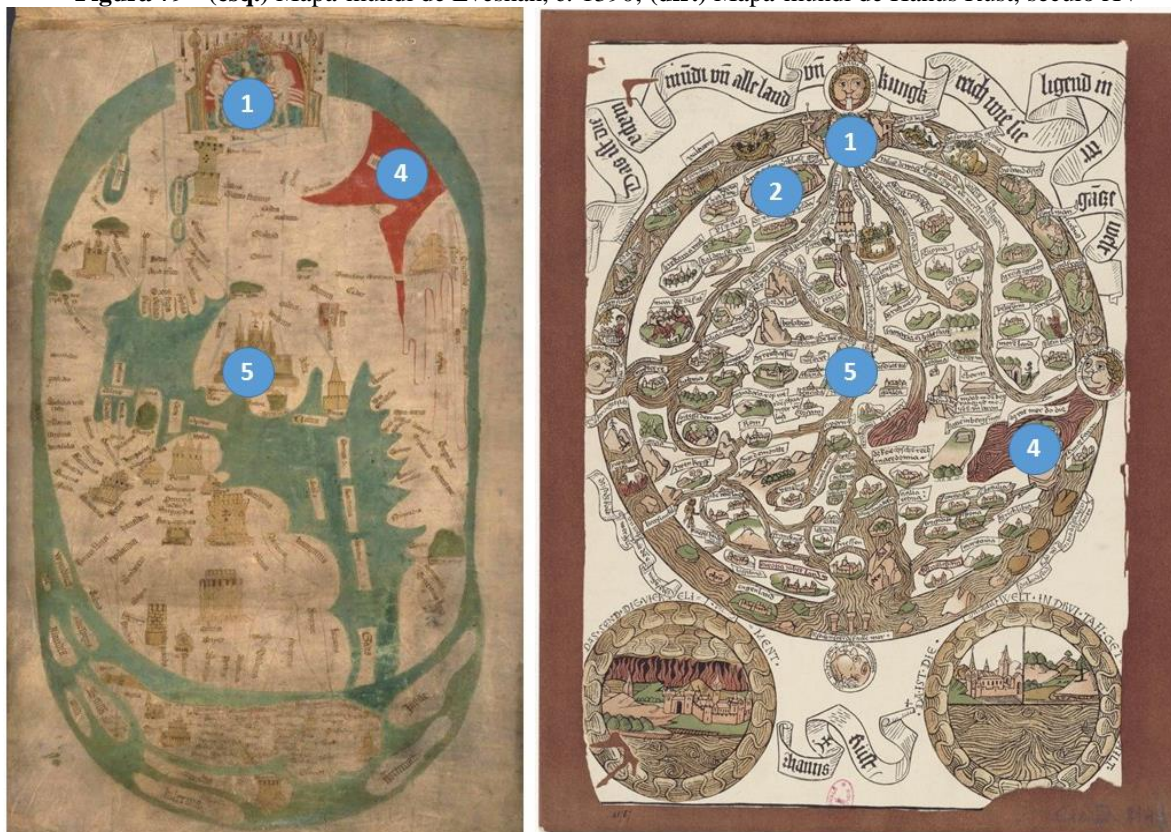
Fonte: (dir.) London: British Library, Add. MS. 28681, f. 9r; (esq.): Paris: Bibliothèque Sainte Geneviève, Ms. 782, f. 374v.

Figura 78 - Mapas-múndi de Ranuf Higden, século XIV



Fonte: London: British Library, Royal MS. 14 C.IX, ff. 1v, 2r, 2v.

Figura 79 - (esq.) Mapa-múndi de Eveshan, c. 1390; **(dir.)** Mapa-múndi de Hanus Rüst, século XV



Fonte: (esq.) Evasan: The College of Arms; (dir.) Paris: Bibliothèque Nationale de France, Département Cartes et Plans, GE D-8143.

Note inicialmente que, em todos os mapas apresentados, a representação do Jardim do Éden (1) se faz no extremo Oriente das cartas, seguindo rigorosamente a narrativa da criação⁴¹⁴. Como demonstramos anteriormente, a presença do Paraíso junto aos limites do território asiático configura a orientação simbólica e geográfica dos mapas-múndi medievais pois, assim, os homens e mulheres orientavam-se não somente pela ação criadora de Deus, mas também pela lembrança contínua da corrupção da humanidade pelo pecado. Honório Augustodunense, no século XII, destacava que “a palavra Ásia deriva do nome de uma rainha assim chamada. A sua principal região no oriente é o Paraíso, um lugar eminente, como se sabe, pela sua total amenidade”⁴¹⁵. Por sua evidente importância, que nos remete aos primórdios da humanidade, isto é, à primeira das seis idades do mundo, raros são os exemplos, dentro da cartografia medieval, que não apresentam esta orientação,

⁴¹⁴ “E plantou o Senhor Deus um jardim no Éden, do lado oriental; e pôs ali o homem que tinha formado”. Gênesis 2:8.

⁴¹⁵ Honório Augustodunense. *Imago Mundi*, I.8. In: BARBOSA, M. *Honório Augustodunense: imagem do mundo, estudo introdutório, tradução, notas e índices*. 1990, 247f. Dissertação (Mestrado em Literatura Latina) - Universidade de Lisboa, Lisboa, 1990, p. 104.

ainda que, como veremos adiante, essas representações assumam formas, sentidos e significados variáveis, consoante com as diferentes passagens da narrativa edênica.

Outra representação de fundamental importância para o desenvolvimento desta longa história da humanidade se faz presente somente em cinco dos dez mapas apresentados. Trata-se da segunda aliança de Deus com os homens, aliança firmada junto a Noé, “um homem virtuoso e inocente entre o povo de seu tempo” que, de acordo com o texto bíblico, teria recebido a incumbência de construir uma grande arca de madeira⁴¹⁶, pois, arrependido de sua criação, o Senhor anuncia a aproximação de um grande dilúvio “para desfazer toda a carne em que há espírito de vida debaixo dos céus; tudo o que há na terra expirará”⁴¹⁷. Vinculada à segunda das seis idades do mundo, a ação de Noé é vista, pela tradição cristã, como um recomeço da humanidade após o grande dilúvio que “expirou toda a carne que se movia sobre a terra, tanto de ave como de gado e de feras, e de todo o réptil que se arrasta sobre a terra, e todo o homem”⁴¹⁸.

Ao final do dilúvio, a arca teria repousado sobre os montes de Ararate, na região da atual Turquia⁴¹⁹. Coube, então, a Noé e seus três filhos, Sem, Cam e Jafé, a missão de repovoar a Terra, dando início a um novo ciclo de desenvolvimento da humanidade. Para Santo Agostinho, a história da arca de Noé simboliza, em todos seus pormenores, Cristo e a Igreja, pois ela é, “sem dúvida, a figura da Cidade de Deus vivendo como peregrina neste século, isto é, da Igreja salva pelo madeiro em que foi suspenso”⁴²⁰

No mapa de Ebstorf⁴²¹, a representação da Arca de Noé (3) se faz a partir das figuras de Noé, no interior da arca, no momento em que a pomba retorna com um ramo de oliveira em seu bico, anunciando o fim do dilúvio sobre a Terra⁴²² (Figura 80). No

⁴¹⁶ “Faze para ti uma arca da madeira de gofer; farás compartimentos na arca e a betumarás por dentro e por fora com betume. E desta maneira a farás: De trezentos côvados o comprimento da arca, e de cinquenta côvados a sua largura, e de trinta côvados a sua altura. Farás na arca uma janela, e de um côvado a acabarás em cima; e a porta da arca porás ao seu lado; far-lhe-ás andares, baixo, segundo e terceiro”. Gênesis 6:14-16.

⁴¹⁷ Gênesis 6:17.

⁴¹⁸ Gênesis 7:21. Segundo afirma Santo Agostinho, “não é sem motivo que se crê que no momento em que surgiu o Dilúvio já não havia sobre a Terra senão quem merecesse sofrer a morte destinada a castigar os ímpios. Não é que tal gênero de morte infligido aos justos, que também hão de morrer, lhes cause mal algum que os possa prejudicar depois da morte. Todavia, no Dilúvio não morreu nenhum dos que a Sagrada Escritura menciona como descendentes da geração de Set”. Agostinho de Hipona. *De Civitate Dei*, XV:24. PEREIRA, J. D. (ed. trad.). *A Cidade de Deus*, 3 vols. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, vol. II, 2000, p. 1409.

⁴¹⁹ “E a arca repousou no sétimo mês, no dia dezessete do mês, sobre os montes de Ararate”. Gênesis 8:4.

⁴²⁰ Agostinho de Hipona. *De Civitate Dei*, XV:26. op. cit., p. 1413.

⁴²¹ O manuscrito original, composto de trinta folhas de pergaminho, foi destruído em 1943 durante um bombardeio da Segunda Guerra Mundial à cidade de Hanover, na Alemanha. Reprodução *fac-símile* disponível em Paris, Bibliothèque Nationale, Département des Cartes et Plans, Ge AA 2177.

⁴²² “E esperou ainda outros sete dias, e tornou a enviar a pomba fora da arca. E a pomba voltou a ele à tarde; e eis, arrancada, uma folha de oliveira no seu bico; e conheceu Noé que as águas tinham minguido de sobre a terra”. Gênesis 8:10,11.

Polychronicon de Ranulf Higden, a representação da Arca de Noé se faz de forma significativamente distinta, ressaltando as intemperes enfrentadas por Noé durante os longos dias do dilúvio⁴²³. Noé é, então, representado no interior da arca, ladeado por alguns animais e segurando, em sua mão direita, um grande machado, instrumento que teria utilizado para a construção da arca.

Figura 80 - (esq.) Detalhamento da Arca de Noé no mapa-múndi de Ebstorf, c. 1234; **(dir.)** Detalhamento da Arca de Noé no *Polychronicon* de Ranulf Higden, c. 1350



Fonte: (esq.) Paris: Bibliothèque Nationale, Département des Cartes et Plans, Ge AA 2177; **(dir.)** London: British Library, Royal MS. 14 C.IX, ff. 1v, 2r.

No entanto, apesar das ausências evidenciadas na metade dos mapas apresentados nesta breve análise comparativa, é possível observarmos, em inúmeros outros testemunhos legados pela produção cartográfica medieval, o estabelecimento de incontáveis referências à dispersão dos filhos de Noé, associando-os, segundo o texto bíblico, a cada um dos três continentes conhecidos: “E abençoou Deus a Noé e a seus filhos, e disse-lhes: Frutificai e multiplicai-vos e enchei a terra. E os filhos de Noé, que da arca saíram, foram Sem, Cam e Jafé; e Cam é o pai de Canaã. Estes três foram os filhos de Noé; e destes se povoou toda a terra”⁴²⁴.

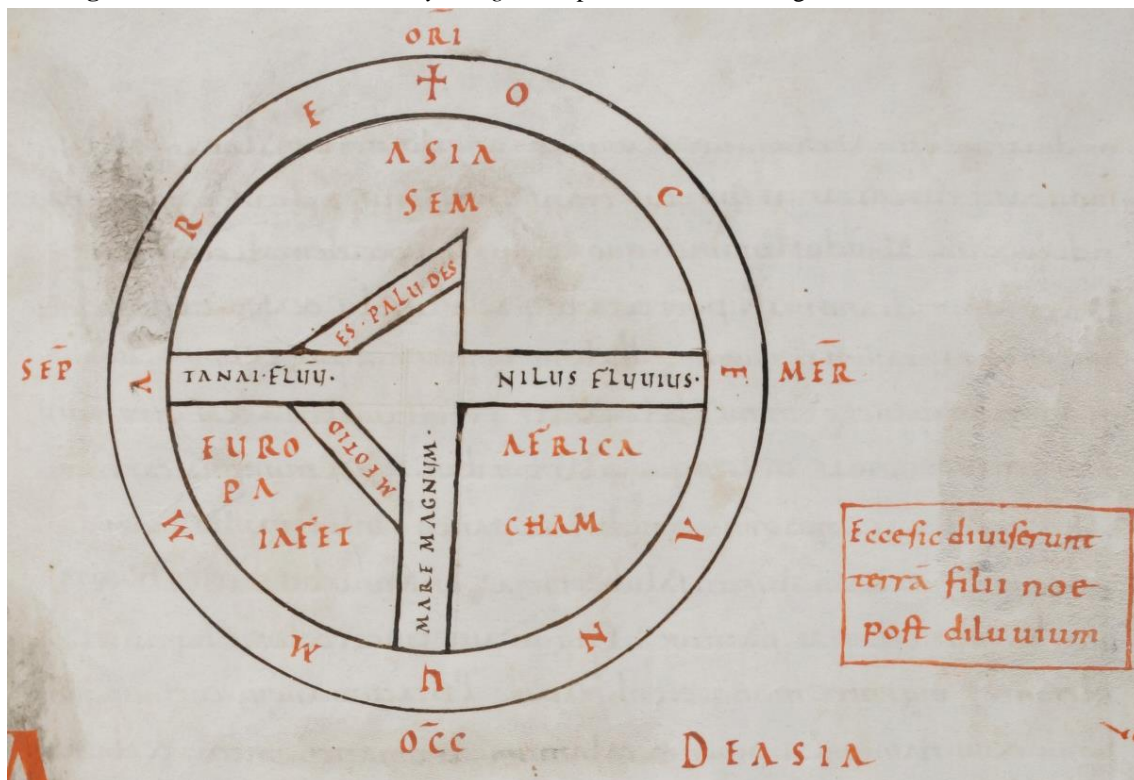
No âmbito das representações cartográficas, a dispersão da carne, anunciada por Deus após o dilúvio, se faz presente, sobretudo, em mapas esquemáticos, dentre os quais, o mais antigo deles, se conserva no *Codex Sangallensis 236*, da segunda metade do século IX (Figura 81). Assim, de acordo com o livro do Gênesis, Sem, teria povoado as terras

⁴²³ “E durou o dilúvio quarenta dias sobre a terra, e cresceram as águas e levantaram a arca, e ela se elevou sobre a terra. E prevaleceram as águas e cresceram grandemente sobre a terra; e a arca andava sobre as águas. [...] E prevaleceram as águas sobre a terra cento e cinquenta dias”. Gênesis 7: 17-18;24

⁴²⁴ Gênesis 9:1; 18-19

do Médio e do Leste (Ásia); Cam, seria o antepassado dos povos do Sul (África) e; Jafé e seus descendentes teriam ocupado as terras do Norte (Europa). Essa seria, portanto, a *divisão da Terra pelos filhos de Noé após o dilúvio* que, segundo Gonzalo Menéndez Pidal, devem-se fundamentalmente ao trabalho de São Eulógio que “ao copiar e completar o códice em uncial isidoriano [...] ao desenhar nele o esquema da tripartição continental da terra, adicionou ao modelo anterior os nomes de Sem, Cam e Jafé”⁴²⁵

Figura 81 - Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, cópia manuscrita da segunda metade do século IX



Fonte: Saint Gallen: Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 236, f. 89 (detalhamento). Inscrição lateral: *Ecce sic dividerunt terram filii noe post diluuium*. Disponível em: <<http://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0236/89>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Presente em grande parte dos mapas-múndi medievais, uma quarta forma figurativa nos remete a uma das mais importantes passagens do Antigo Testamento: o êxodo hebraico. Ainda que ela não se relacione diretamente o princípio ou o fim de uma das seis idades descritas por Agostinho, sua importância para o desenvolvimento da narrativa veterotestamentária é evidente. Descrita no livro do Êxodo, a fuga dos hebreus da escravidão imposta pelos egípcios assume sua dimensão cartográfica, sobretudo, pela

⁴²⁵ Original em espanhol: “al copiar y completar el códice en uncial isidoriano [...] al dibujar en él el esquema de la tripartición continental de la tierra, añadió al modelo anterior los nombres de Sem, Cam y Jafet”. MÉNENDEZ-PIDAL, G. Mozárabes y asturianos en la cultura de la Alta Edad Media (en relación especial con la Historia de los conocimientos geográficos). *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 134, 1954, p. 190.

representação do Mar Vermelho (4) local que, segundo o texto bíblico, teria sido utilizado como travessia rumo à terra prometida da Canaã⁴²⁶.

Dentre os mapas-múndi apresentados aqui, somente o mapa de Ebstorf não apresenta referências diretas aos limites do Mar Vermelho – ausência que, em parte, pode ser explicada pela falta de um dos trinta fólios de pergaminho que compunham este grandioso manuscrito. No entanto, por sua tradição cartográfica, parece seguro afirmar que o mapa em questão apresentava, originalmente, no canto superior direito, alguma expressão figurativa referente ao *Mare Rubrum* ou mesmo ao êxodo hebraico. Outra peculiaridade que cabe ser assinalada encontra-se no mapa-múndi de Hanus Rüst, o único entre os testemunhos apresentados que representa o Mar Vermelho deslocado de seu contexto habitual, ocupando a porção inferior direita da carta.

Nos mapas e Ranulf Higden de Evesham⁴²⁷, por outro lado, o Mar Vermelho é representado, como na maioria dos casos, segmentado em duas partes, sugerindo que, naquele local, Moisés abriu as águas para que seus conterrâneos pudessem fugir da perseguição dos egípcios⁴²⁸, “lançando no mar os carros do Faraó e o seu exército; e os seus escolhidos príncipes afogaram-se no Mar Vermelho”⁴²⁹. Nesses casos, observa-se a inclusão de breves inscrições que assinalam o local onde ocorreu a passagem dos hebreus (*transitus ebreorum*) em direção ao Monte Sinai, local onde Deus se revelou para Moisés, propondo uma nova aliança com o povo de Israel⁴³⁰. Em outros casos, como no mapa-múndi de Hereford, o iluminador opta por traçar o caminho e os percalços enfrentados por Moisés e pelos hebreus em sua longa jornada até à Terra

⁴²⁶ “Portanto guardai isto por estatuto para vós, e para vossos filhos para sempre. E acontecerá que, quando entrardes na terra que o Senhor vos dará, como tem dito, guardareis este culto”. Êxodo 12:24-25.

⁴²⁷ A esse respeito, cf. notadamente BARBER, P. The Evesham World Map: A Late Medieval English View of God and the World. *Imago Mundi*, vol. 47, 1995, p. 13-33.

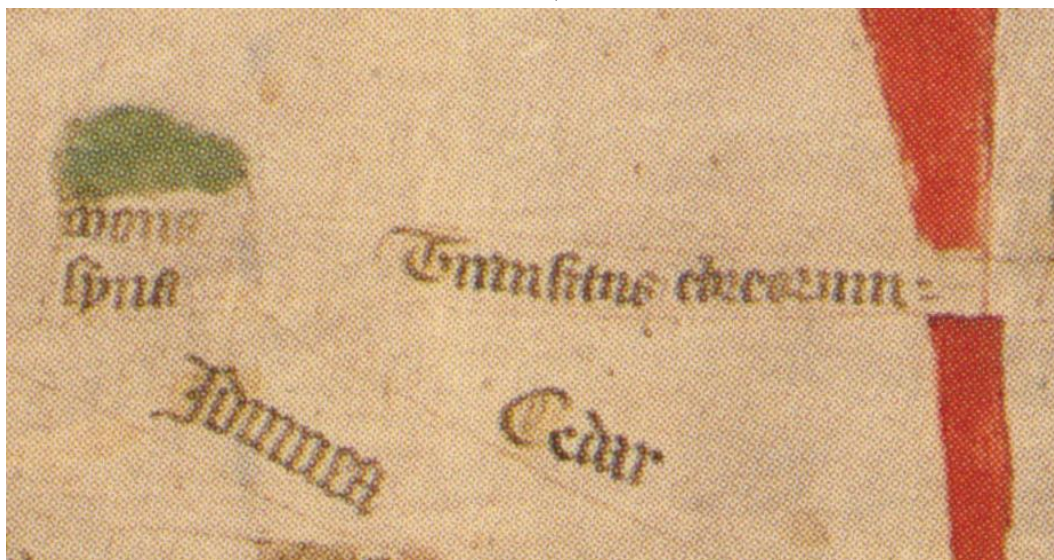
⁴²⁸ “E tu, levanta a tua vara, e estende a tua mão sobre o mar, e fende-o, para que os filhos de Israel passem pelo meio do mar em seco”. Êxodo 14:16.

⁴²⁹ Êxodo 15:4.

⁴³⁰ “E subiu Moisés a Deus, e o Senhor o chamou do monte, dizendo: Assim falarás à casa de Jacó, e anunciarás aos filhos de Israel: Vós tendes visto o que fiz aos egípcios, como vos levei sobre asas de águias, e vos trouxe a mim; Agora, pois, se diligentemente ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, então sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos, porque toda a terra é minha. E vós me sereis um reino sacerdotal e o povo santo. Estas são as palavras que falarás aos filhos de Israel”. Êxodo 19:3-6.

Prometida de Canaã⁴³¹ que, pela incredulidade do povo de Israel⁴³², se estendeu por quarenta anos⁴³³ (Figuras 82 e 83).

Figura 82 - Detalhamento das representações do Mar Vermelho e do *transitus ebreorum*, no mapa-múndi de Evesham, c. 1390



Fonte: Evesham: The College of Arms.

Figura 83 - (esq.) Detalhamento das representações do Mar Vermelho no mapa-múndi de Ranulf Higden, c. 1350; (dir.) Detalhamento do Mar Vermelho e do êxodo hebraico no mapa-múndi de Hereford, c. 1290



Fonte: (esq.) Paris: Bibliothèque Nationale, Ms. Latin 4922 f. 2; (dir.) Hereford: em exposição permanente na Catedral de Hereford.

⁴³¹ “Falou mais o Senhor a Moisés, dizendo: Dá ordem aos filhos de Israel, e dize-lhes: Quando entrardes na terra de Canaã, esta há de ser a terra que vos cairá em herança; a terra de Canaã, segundo os seus termos”. Números 34:1-2.

⁴³² “E todos os filhos de Israel murmuraram contra Moisés e contra Arão; e toda a congregação lhes disse: Quem dera tivéssemos morrido na terra do Egito! Ou, mesmo neste deserto! E por que o Senhor nos traz a esta terra, para cairmos à espada, e para que nossas mulheres e nossas crianças sejam por presa? Não nos seria melhor voltarmos ao Egito?”. Números 14:2,3.

⁴³³ “E vossos filhos pastorearão neste deserto quarenta anos, e levarão sobre si as vossas infidelidades, até que os vossos cadáveres se consumam neste deserto”. Números 14:33.

Por fim, no centro ou, ao menos, próximo ao centro de todos os mapas apresentados aqui, encontram-se as representações da cidade sagrada de Jerusalém (5), centro espiritual de toda a cristandade ocidental que, como veremos com maior atenção e detalhamento nas páginas seguintes, foi sendo progressivamente deslocada para o centro das cartas medievais.

Note, ainda, que os locais demarcados se concentram, nestes dez mapas analisados, na porção oriental das cartas, isto é, na região da Ásia, justamente onde tiveram lugar grande parte dos eventos descritos pelo Antigo Testamento. Este verdadeiro fascínio do Ocidente medieval pelas terras e histórias provenientes do Oriente pode ser compreendido não somente pelos relatos fantásticos de viajantes e peregrinos que eram constantemente reproduzidos em território europeu, mas, sobretudo, pelo peso da tradição bíblica que situa, justamente ali, o princípio⁴³⁴ e o fim⁴³⁵ de todas as coisas. Estes apontamentos reforçam a convicção de que esses manuscritos assumiam intenções e discursos que perpassavam a simples dimensão cartográfica de suas representações e alcançavam, no campo do simbólico, uma extensão distinta, capaz de estruturar e transmitir novas perspectivas e percepções do tempo e do espaço.

Por outro lado, devemos considerar igualmente que, em um universo amostral mais amplo, estes “pontos relativamente fixos” sofreriam significativas modificações em consonância com os padrões de suas próprias tradições cartográficas. Devemos, uma vez mais, ser cautelosos diante de tais representações e considerarmos a diversidade de formas, sentidos e funcionalidades que emanam das produções cartográficas medievais. Estamos diante, portanto, não somente de uma única tradição, mas sim, de tradições cartográficas distintas que, apesar de suas similitudes, são constantemente influenciadas por novas fontes, contextos e perspectivas. Assim sendo, se esta mesma análise comparativa fosse realizada com outros manuscritos, os resultados seriam sensivelmente diferenciados.

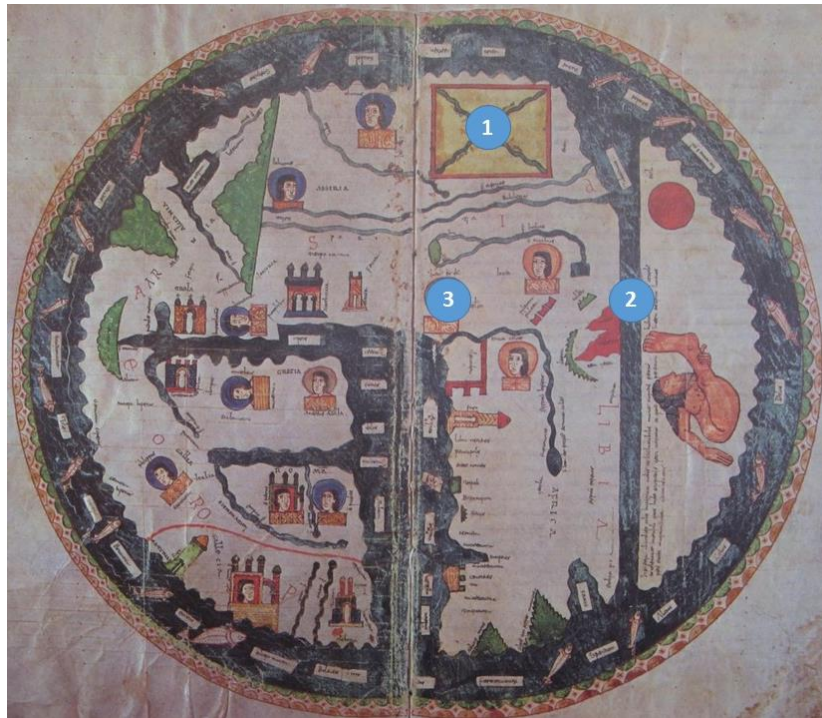
Nos mapas-múndi dos Beatos, que apresentam protótipos cartográficos diferenciados, delineados originalmente entre os séculos VIII e X, a configuração destes espaços centrais da geografia bíblica altera-se consideravelmente, sobretudo pela ausência de determinadas representações como as terras de Gog e Magog ou dos Montes de Ararate. Nestes casos observa-se, para além das referências iconográficas e toponímicas das *sortes*

⁴³⁴ “Iahweh Deus plantou um jardim em Éden, no Oriente, e aí colocou o homem que modelara”. Gênesis 2:8.

⁴³⁵ “Vi então um céu novo e uma nova terra – pois o primeiro céu e a primeira terra se foram, e o mar já não existe. Vi também descer do céu, de junto de Deus, a Cidade santa, uma Jerusalém nova [...]”. Apocalipse 21:1-2.

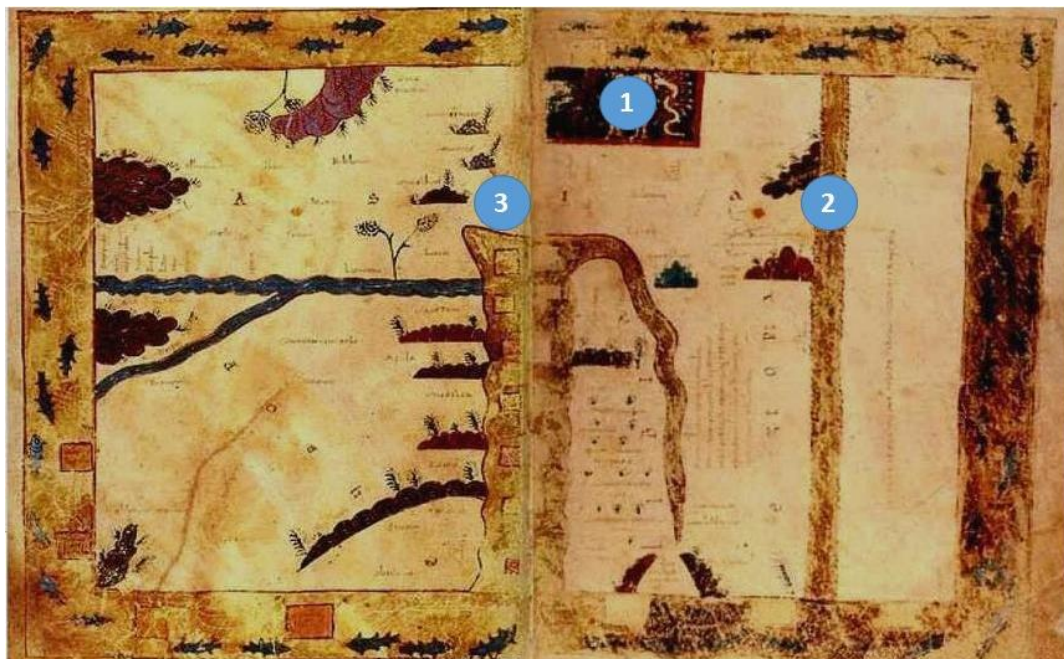
apostolorum, a constante presença de representações relativas ao Jardim do Éden (1), ao Mar Vermelho (2) e da cidade de Jerusalém (3). Entretanto, apesar de suas especificidades formativas, é possível observarmos, entre as três famílias existentes, o estabelecimento de um certo padrão de organização e representação destes espaços sagrados (Figuras 84 e 85).

Figura 84 - Beato de Liébana, *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada do Burgo de Osma, 1086



Fonte: Burgo de Osma: Arquivo de la Catedral, Cod. 1, ff. 34v-35.

Figura 85 - Beato de Liébana, *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada de San Miguel de Escalada, c. 940



Fonte: New York: Pierpont Morgan Library, MS M.644 fol. 33v-34r.

Note que, diferentemente dos manuscritos apresentados anteriormente, os mapas dos Beatos distinguem-se dentro de toda a produção cartográfica medieval pela presença de um quarto continente, situado, de acordo com a literatura isidoriana, para além do grande oceano interior. Designados como mapas quadripartidos, todos os testemunhos remanescentes da longa tradição cartográfica dos Beatos apresentam e descrevem, a seu modo, a existência de uma região inóspita, desconhecida por nós pelo ardor do sol, e habitada por seres fantásticos: “ademais destas três partes do mundo existe uma quarta parte, além do oceano, mais para o interior em direção ao sul, que é desconhecido por nós por causa do calor do sol ardente; dentro de suas fronteiras dizem que vivem os lendários Antípodas”⁴³⁶.

Fora da tradição dos Beatos, conhece-se um único exemplar, produzido por volta do século IX, que apresenta, no extremo sul da carta, uma pequena ilha de formato alongado que é acompanhada da inscrição “*insola incognita [ard]ori solis iiii partes mundi*” (Figura 86). Para Gonzalo Menéndez-Pidal, este peculiar manuscrito se apresenta como um elemento de fundamental importância para a compreensão dos modelos formativos dos *Beatos*, visto que o Beato de Liébana e o autor deste mapa possivelmente trabalharam com modelos cartográficos muito similares, fazendo com que vários dos elementos expressos entre estas duas tradições encontrem correspondências entre si⁴³⁷.

⁴³⁶ Original em latim: *Extra tres autem partes orbis quarta pars trans Oceanum interior est in meridie, quae solis ardore incognita nobis est; in cuius finibus Antipodes fabulose inhabitare produntur*. Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, XIV, V, 17. (tradução nossa)

⁴³⁷ MENÉNDEZ PIDAL, G. Mozárabes y asturianos en la cultura de la Alta Edad Media (en relación especial con la Historia de los conocimientos geográficos). *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 134, 1954, p. 189.

Figura 86 - Detalhamento da quarta parte do mundo no mapa-múndi do Cod. Vat. Lat. 6018



Fonte: Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. Lat. 6018, ff. 63v-64. Disponível em: <http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.6018>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Entre os dois mapas dos Beatos apresentados acima, convém assinalar a existência de dois padrões figurativos distintos. No primeiro deles, presente no mapa-múndi do Beato de Osma, a representação do quarto continente é feita em estreita consonância com as descrições do livro XIV das *Etymologiae* de Isidoro, incorporado, inclusive, à figura de um antípoda que, segundo a tradição, é descrito como “seres de apenas uma perna que são capazes de saltar com agilidade surpreendente. Estes povos também são chamados de *sciapodae*, porque têm o hábito de deitar-se de costas, durante o tempo do calor extremo, e proteger-se do sol com a sombra de seus pés”⁴³⁸. No entanto, o protótipo cartográfico de Magius opta pela simplificação das formas descritivas e figurativas do quarto

⁴³⁸ Original em latim: “*singulis cruribus, mirae pernicitatis ad saltum; eodem Sciapodas vocari, quod in maiore aestu humi iacentes resupini umbra se pedum protegant*”. Plínio, o velho, *Naturalis Historia*, VII, 2:23. NOSTOCK, J.; RILEY, H. (ed. trad.). *The Natural History*. London: Taylor and Francis, 1855. A respeito destes seres fantásticos, Matthew Goldie destaca que, muitas das abordagens referentes aos antípodas (ou *scipodas*) são cosmológicas ou cartográficas. Contudo, os discursos espaciais comumente se tornam antropológicos, descrevendo-os enquanto seres que existem, ou não, em um outro lugar. Na Antiguidade Clássica, Lactâncio combate a existência de tais seres argumentando que se “as terras ao Sul têm a mesma relação com o céu, então um último ponto também se seguiria, que não há parte na terra que não seja habitada por homens e outros animais”. GOLDIE, Matthew. *The Idea of the Antipodes: Place, People, and Voices*. New York/London: Routledge, 2009, p. 3.

continente que, afastando-se da tradição isidoriana, apresenta uma breve legenda que, sem quaisquer representações iconográficas, assinala a existência de uma “*deserta terra vicina soli ad ardore incognita nobis*”.

Por fim, apesar de suas especificidades formativas, é possível observar que estes testemunhos remarcam, a seu modo, as diferentes formas de percepção e representação de espaços, eventos e personagens, reais e imaginários, que permeiam o vasto universo figurativo das representações cartográficas medievais. Nesse sentido, ainda que nem todas as seis idades do mundo se façam presentes nos mapas, não restam dúvidas de que, entre os ciclos de criação, destruição e redenção da raça humana, esses manuscritos, a seu modo, representaram e exaltaram os princípios da história e da geografia bíblica.

6.3 Os primeiros dias: da criação à queda do homem

Seguindo estritamente as descrições do texto bíblico, o Paraíso é sempre representado no extremo Oriente da carta⁴³⁹. Ali, “onde o Senhor situou o Jardim do Éden”⁴⁴⁰, observa-se a ocorrência de pelo menos dois padrões figurativos distintos que, ademais de suas especificidades iconográficas, encontram-se igualmente fundamentados pelo texto bíblico. A esse respeito, Aires do Nascimento assinala que “a iconografia que acompanha a narrativa bíblica das origens apresenta uma multiplicidade de aproveitamentos da narrativa genesíaca e sobrepõem-lhe leituras particulares”⁴⁴¹ que, em muitos casos, perpassam o campo das interpretações textuais e recebem, no universo das representações cartográficas, novos e instigantes sentidos.

No grande mapa-múndi de Ebstorf, por exemplo, o Jardim do Éden situa-se em um espaço distinto, inacessível aos homens, pois, como ressalta seu idealizador, Gervásio de Tilbury, seus limites encontram-se “segregados de nossa região habitável”⁴⁴². Honório Augustodunense, ao descrever sua *Imago Mundi*, destaca que o Paraíso encontra-se

⁴³⁹ Importante destacar que por sua notória influência bíblica os mapas-múndi medievais encontram-se, em sua maioria, direcionados para o Oriente (Leste), um espaço de reconhecida importância para o cristianismo que remonta aos primórdios da história da humanidade.

⁴⁴⁰ “Iahweh Deus plantou um jardim em Éden, no Oriente, e aí colocou o homem que modelara”. Gênesis 2:8.

⁴⁴¹ NASCIMENTO, A. A. A iconografia da Criação. *A imagem do tempo: livros manuscritos ocidentais*. Lisboa: Museu Calouste Gulbenkian, 2000, p. 43.

⁴⁴² Original em latim: *A nostra habitabile regione segregatus*. Mapa de Ebstorf, legenda.

“inacessível aos homens, pois está rodeado por um muro de fogo até ao céu”⁴⁴³. Em alguns casos, como nos mapas-múndi de Henrique de Mogúncia e de Lambeth, essa inacessibilidade se representa pela inclusão, no extremo Oriente da carta, de uma pequena ilha, isolada do ecúmeno habitável da Terra (Figura 87).

Figura 87 - Representação do *Paradisus*, em formato de ilha, no mapa-múndi de Henrique de Mogúncia, c. 1100



Fonte: Cambridge: Corpus Christi College, MS. 66, f. 2 (detalhamento). Extraída e adaptada de: <http://blog.metmuseum.org/penandparchment/wp-content/uploads/2009/05/cat300r2_49e.jpg>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Em outros casos, a exemplo do grande mapa-múndi de Ebstorf, observa-se a inclusão das figuras de Adão e Eva no interior do Jardim, remetendo-nos a uma temporalidade anterior à *queda* do homem, tempo da inocência humana e da obediência a Deus⁴⁴⁴. Cercados pelas árvores e pelos quatro rios que fluem da fonte do Paraíso⁴⁴⁵, Adão e Eva são representados nus, próximos à Árvore do Conhecimento do Bem e do

⁴⁴³ Honório Augustodunense. *Imago Mundi*, I.8. In: BARBOSA, M. *Honório Augustodunense: imagem do mundo, estudo introdutório, tradução, notas e índices*. 1990, 247f. Dissertação (Mestrado em Literatura Latina). Lisboa: Universidade de Lisboa, 1990. p. 104.

⁴⁴⁴ A esse respeito, cf. notadamente Gênesis 2:1-17.

⁴⁴⁵ “Um rio saía de Éden para regar o jardim e de lá se dividia formando quatro braços. O primeiro chama-se *Fison* [...]. O segundo rio chama-se *Geon*: rodeia toda a terra de Cuch. O terceiro rio se chama Tigre: corre pelo oriente da Assíria. O quarto rio é o Eufrates”. Gênesis 2:10-14.

Mal que ocupa o centro do Éden⁴⁴⁶. Envolta no tronco desta grande árvore central, uma serpente de composição antropozoomórfica parece dialogar com Eva, relembrando o advento da tentação e da corrupção do homem⁴⁴⁷ (Figura 88).

Figura 88 - Detalhamento do Jardim do Éden no mapa-múndi de Ebstorf, c. 1234



Fonte: Paris: Bibliothèque Nationale, Département des Cartes et Plans, Ge AA 2177. Extraída e adaptada de: <<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/39/Ebstorfer-stich2.jpg>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Representações semelhantes a esta podem ser evidenciadas no mapa-múndi da abadia de Evesham, na Inglaterra. Datado da segunda metade do século XIV (c. 1390), o manuscrito em questão representa o Jardim do Éden a partir de um portentoso pórtico dourado onde se inserem as figuras de Adão e Eva junto à Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal e da Serpente que, uma vez mais, assume uma feição antropozoomórfica.

⁴⁴⁶ “E o Senhor Deus fez brotar da terra toda a árvore agradável à vista, e boa para comida; e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal”. Gênesis 2:9.

⁴⁴⁷ “E disse a mulher à serpente: Do fruto das árvores do jardim comeremos; Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, disse Deus: Não comereis dele, nem nele tocareis para que não morrais. Então a serpente disse à mulher: Certamente não morrereis. Porque Deus sabe que no dia em que dele comeres se abrirão os vossos olhos, e sereis como Deus, sabendo o bem e o mal. E viu a mulher que aquela árvore era boa para se comer, e agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento; tomou do seu fruto, e comeu, e deu também a seu marido, e ele comeu com ela”. Gênesis 3:2-6.

Ao fundo, observa-se ainda a representação dos quatro rios que emanam da fonte do Paraíso (Figura 89).

Figura 89 - Detalhamento do Jardim do Éden e das imagens de Adão e Eva no mapa-múndi de Evesham, c. 1390



Fonte: Evesham: The College of Arms. Extraída e adaptada de: <https://s-media-cache-ak0.pinning.com/originals/76/ab/ff/76abff7c7882764c73_d8bf400c41f4e9.jpg>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Essa composição figurativa que coloca as imagens de Adão e Eva, no Jardim do Éden, juntamente com os quatro rios do Paraíso não é uma constante entre os testemunhos remanescentes da produção cartográfica medieval. Pelo contrário. Na maioria dos casos observa-se a predileção por um ou pelo o outro. Nos mapas-múndi dos Beatos, por exemplo, essa distinção faz-se extremamente clara entre as diferentes ramas que compõem sua longa tradição cartográfica. Assim, enquanto dos descendentes do primeiro protótipo cartográfico dos Beatos tendiam a representar o Jardim do Éden a partir da *fons paradisi* e de seus quatro rios⁴⁴⁸ (Figura 90), Magius, no século X, optou pela inclusão

⁴⁴⁸ “E saía um rio do Éden para regar o jardim; e dali se dividia e se tornava em quatro braços. O nome do primeiro é Pisom; este é o que rodeia toda a terra de Havilá, onde há ouro. E o ouro dessa terra é bom; ali há o bdélio, e a pedra sardônica. E o nome do segundo rio é Giom; este é o que rodeia toda a terra de Cuxe. E o nome do terceiro rio é Tigre; este é o que vai para o lado oriental da Assíria; e o quarto rio é o Eufrates”. Gênesis 2:10-14.

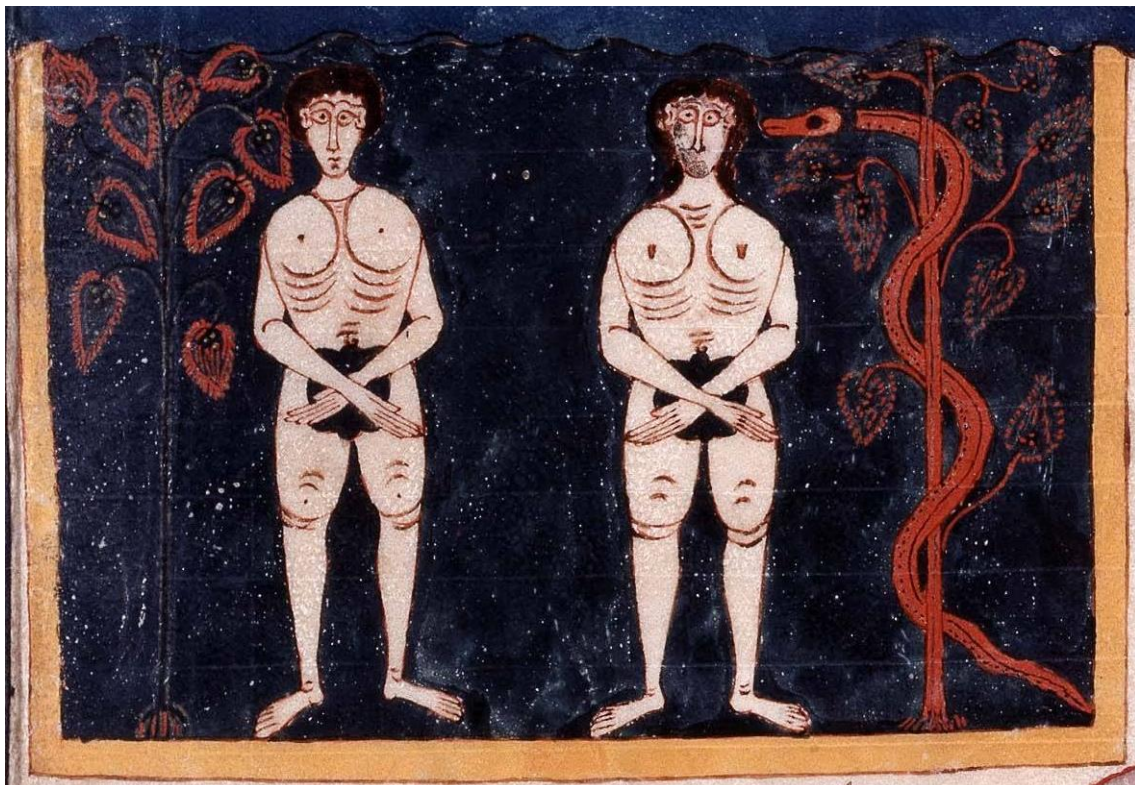
das imagens de Adão e Eva no Jardim do Éden ao lado da Árvore e da Serpente que, nestes casos (Família IIa), não assume uma composição antropozoomórfica (Figura 91).

Figura 90 - Detalhamento das representações do Jardim do Éden e da fonte do Paraíso, nos mapas-múndi dos Beatos de Osma, 1086, e Navarra, séc. XII, respectivamente.



Fonte: (esq.) Burgo de Osma: Arquivo de la Catedral, Cod. 1, ff. 34v-35; (dir.) Paris: Bibliothèque Nationale, nouv. acq. lat. 1366, ff. 24v-25.

Figura 91 - Detalhamento do Jardim do Éden e das figuras de Adão, Eva e da Serpente, no mapa-múndi do Beato de Fernando I e Dña. Sancha, 1047



Fonte: Madrid: Biblioteca Nacional, MS. Vitrina 14-2, ff. 63v-64. Extraída e adaptada de: <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000051522>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Note que, entre os mapas de Ebstorf, Evesham e do Beato de Fernando I e Dña. Sancha, estabelece-se uma importante distinção no que tange à representação das figuras de Adão e Eva. No primeiro destes casos, Adão e Eva encontram-se desnudos, junto à Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal, na eminência do pecado, momento em que, tentados pela serpente, eles se aproximam e provam do fruto proibido. Em Evesham e no Beato de Fernando I, entretanto, essas figuras encontram-se cobrindo suas partes íntimas, claramente constrangidas por sua nudez: “E chamou o Senhor Deus a Adão, e disse-lhe: Onde estás? E ele disse: Ouvi a tua voz soar no jardim, e temi, porque estava nu, e escondi-me. E Deus disse: Quem te mostrou que estavas nu? Comeste tu da árvore de que te ordenei que não comesses?”⁴⁴⁹. A esse respeito, Santo Agostinho relembra que:

Logo após a transgressão do mandamento, a graça de Deus abandonou os nossos primeiros pais, que ficaram envergonhados da nudez dos seus corpos. Por isso cobriram com folhas de figueira – as primeiras, com certeza, que, na sua atrapalhação, encontraram –, as regiões pudendas de que antes, embora fossem as mesmas, se não envergonhavam. Experimentavam então um novo impulso de desobediência da sua carne, como pena recíproca da sua desobediência. Porque a alma, com prazendo-se no uso pervertido da sua própria liberdade e desdenhando de estar ao serviço de Deus, ficou privada do antigo serviço do corpo, e, por ter voluntariamente abandonado o seu Senhor, não pôde reter em seu poder o escravo de que ela era senhora — e a carne deixou doravante de lhe estar submetida, como sempre deveria estar se a própria alma continuasse submetida a Deus. A carne começou então a conspirar contra o espírito e é nesta luta que nascemos, tirando da primeira falta um princípio de morte e transportando nos nossos membros e na nossa natureza viciada os assaltos ou a vitória da carne⁴⁵⁰.

Ademais dessas questões, convém assinalar que, em alguns casos, as representações relativas ao Jardim do Éden omitem quaisquer referências às figuras de Adão e Eva, optando pela representação, no centro do Jardim, da fonte do Paraíso e de seus quatro rios. O mapa-múndi de Henrique de Mogúncia, por exemplo, representa o *Paradisus* como uma pequena ilha, situada no extremo Oriente da carta e em meio ao grande Mar-Oceano que circunda o ecúmeno terrestre. No interior de seus domínios, o iluminador insere dois pequenos círculos concêntricos e quatro linhas laterais que nos remetem às descrições da fonte do Paraíso e de seus respectivos rios (Figura 92). Algo semelhante ocorre com a mapa-múndi tripartido inserido junto a uma das cópias das *Etymologiae* que se conservam na Real Academia de la Historia, em Madrid. Datado de meados do século X (c. 954), o manuscrito em questão apresenta, no topo da carta, um

⁴⁴⁹ Gênesis 3:9-11.

⁴⁵⁰ Agostinho de Hipona. *De Civitate Dei*, XIII, 13. PEREIRA, J. D. (ed. Trad). *A Cidade de Deus*, 3 vols. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, vol. II, 2000, p. 1185.

quadrado de coloração avermelhada que segmenta os limites entre o mundo habitável e o Jardim do Éden, ali descrito como *PARADISUS*. Em seu interior, o iluminador representa a *fons paradisi* e os quatro rios que dela emanam.

Figura 92 - Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, cópia manuscrita do século X, c. 954



Fonte: Madrid: Real Academia de la Historia, cód. 76, f. 108r (detalhamento). Extraída e adaptada de: <http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000121&posicion=217>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Apesar de suas evidentes semelhanças, estes modelos figurativos apresentam, na composição de suas formas, uma distinção conceitual extremamente significativa. Pois, de acordo com o livro do Gênesis, “um rio do Éden para regar o jardim; e dali se dividia e se tornava em quatro braços” que iriam aguar os domínios do mundo habitável. Note que o texto bíblico reforça a clara distinção estabelecida entre os domínios do Éden e do ecúmeno terrestre –, que desde a queda de Adão e Eva, não poderia mais ser acessado

pela humanidade. Distinção que pode ser igualmente evidenciada entre os textos patrísticos, a exemplo de Santo Ambrósio que, em seu *De Paradiso*, estabelece uma correlação entre os quatro rios que emanam do Paraíso e as virtudes humanas:

O rio, segundo nos dizem, está dividido em quatro ramos. O nome de um é *Phison* que circunda toda a terra de Hevila, onde há ouro. E o ouro dessa terra é bom, *bdellium* e ônix lá. O nome do segundo rio é *Gihon*. Este rio circunda toda a terra da Etiópia. O nome do terceiro rio é o Tigre, cujo rio flui pelos assírios. E o quarto rio é o Eufrates. Há, portanto, quatro rios. *Phison* - assim chamado pelos hebreus, mas chamado Ganges pelos gregos - flui na direção da Índia. *Gihon* é o rio Nilo, que flui ao redor da terra do Egito ou da Etiópia. A terra cercada pelos rios Tigre e Eufrates é chamada Mesopotâmia porque vive entre estes dois rios. Este nome transmite a sua localização mesmo para povos distantes e, além disso, expressa a crença popular. Mas como é a fonte chamada Sabedoria de Deus? Que esta é uma fonte que o Evangelho nos diz nas palavras: ‘Se alguém tem sede, venha a mim e beba’ [João 7:37]. A sabedoria é uma fonte de acordo com o Profeta: “Venha e coma o meu pão e beba o vinho que eu tenho misturado para você” [Prov 9:15]. Como a sabedoria é a fonte da vida, também é a fonte da graça espiritual. É também a fonte de outras virtudes que nos guiam para o curso da vida eterna. Portanto, a corrente que irriga o Paraíso nasce da alma quando bem cultivada, e não da alma que está inculta. Os resultados obtidos são frutíferos de diversas virtudes. Há quatro árvores principais que constituem as divisões da Sabedoria. Essas são as quatro principais virtudes conhecidas: prudência, temperança, fortaleza e justiça. Os sábios deste mundo adotaram essa divisão de nós e transferiram-na para seus escritos. Portanto, a Sabedoria age como a fonte de onde surgem esses quatro rios, produzindo riachos que são compostos por essas virtudes⁴⁵¹.

Por outro lado, no campo das representações cartográficas, é possível observarmos que, em alguns casos, a divisão dos quatro rios ocorre no interior do próprio Jardim e não em seu exterior, pois, como afirma Honório Augustodunense, “estes rios nascem ocultos pela terra debaixo do paraíso, mas espraíam-se ao longe noutras regiões”⁴⁵². No mapa da Real Academia de la Historia, por exemplo, os quatro rios encontram-se claramente divididos dentro do Éden, sendo que somente um deles, o rio *Nilus*, transpõe os limites do Paraíso e alcança o continente asiático que é representado logo abaixo. Representações semelhantes a estas podem ser igualmente observadas nos mapas da primeira família dos Beatos, a exemplo dos códices de Osma e Navarra, e nos mapas-múndi de Henrique de Mogúncia e de Ebstorf (Figura 93).

⁴⁵¹ Ambrósio, *De Paradiso liber unus*, 3:14. Obra completa, em latim, disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/03390397,Ambrosius,_De_Paradiso_Liber_Unus_MLT.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2016.

⁴⁵² Honório Augustodunense. *Imago Mundi*, I.8. BARBOSA, M. *Honório Augustodunense: imagem do mundo, estudo introdutório, tradução, notas e índices*. 1990, 247f. Dissertação (Mestrado em Literatura Latina) - Universidade de Lisboa, Lisboa, 1990, p. 104.

Figura 93 - Detalhamento das representações da *fons paradisi* nos mapas-múndi de Henrique de Mogúncia e das *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha, respectivamente.

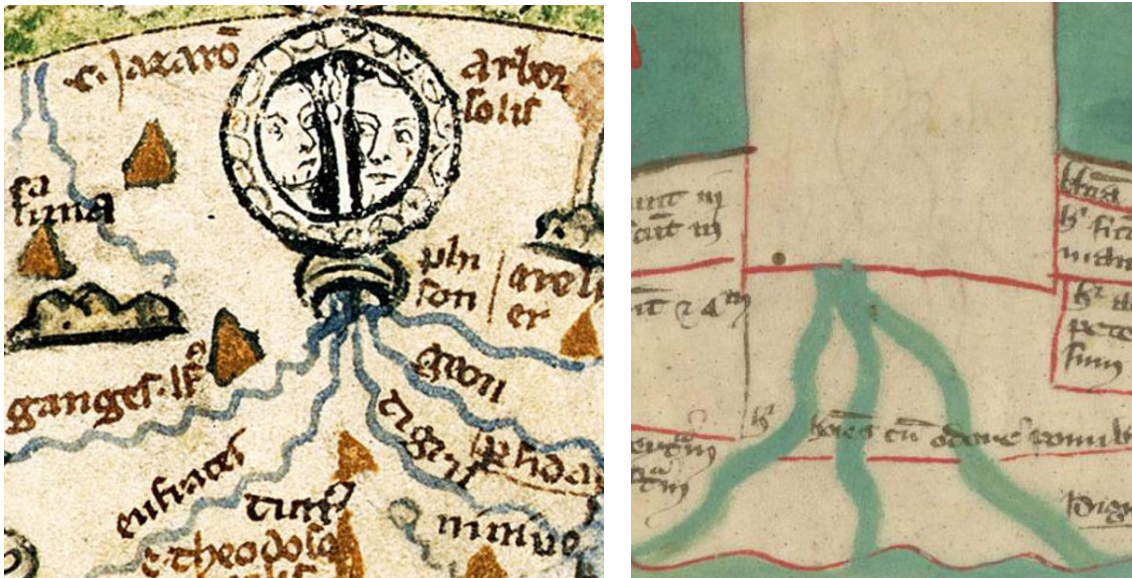


Fonte: (esq.) Cambrige: Corpus Christi College, MS 66, fol. 2; (dir.) Madrid: Real Academia de la Historia, cód. 76, fol. 108r.

Nos mapas do Saltério e no *Polychronicon* de Ranulf Higden, por outro lado, em aparente consonância com o texto bíblico, a divisão dos rios que emanam da fonte do Paraíso se estabelece na parte externa do Jardim do Éden, pois, em seu interior, se apresentam as figuras de Adão e Eva. Ainda assim, é curioso notar que, nestes casos, o número de rios representados não é de quatro, como dita a tradição veterotestamentária, mas sim de cinco e três, respectivamente. No caso específico do mapa do Saltério, que diferentemente do *Polychronicon* nomeia os rios que fluem do Paraíso, lê-se, da esquerda para a direita, a referência aos rios *Ganges*, *Eufrates*, *Tigres*, *Geon* e *Finson* (Figura 94). A presença do rio *Ganges*, o único entre os cinco rios representados que não é mencionado pelo livro do Gênesis, pode ser justificada pelas divergências linguísticas estabelecidas entre as antigas traduções. Segundo Ambrósio, “o Phison – assim chamado pelos hebreus, mas chamado Ganges pelos gregos – flui na direção da Índia”⁴⁵³. Note ainda que, nesse caso específico, a referência toponímica do rio Ganges destaca-se pela coloração de suas inscrições, assumindo uma tonalidade ocre e ligeiramente mais clara que as demais.

⁴⁵³ Ambrósio, *De Paradiso*, 3:14.

Figura 94 - Representação do Paraíso e dos rios que emanam do Jardim do Éden nos mapas do Saltério e de Ranulf Hidgen, respectivamente.



Fonte: (esq.) London: British Library, Add. MS. 28681, f. 9r; (dir.) London: British Library, Royal MS. 14 C.IX, f. 1v.

Em outros casos, a exemplo do mapa-múndi de Ranulf de Higden⁴⁵⁴, observa-se o estabelecimento de um modelo figurativo sensivelmente distinto que, seguindo as descrições do Gênesis 3:23-24⁴⁵⁵, opta pela representação das figuras de Adão e Eva no momento de sua queda, isso é, no momento de sua expulsão do Paraíso. Neste caso, Adão e Eva, aparentemente envergonhados, são expulsos pelo Arcanjo Gabriel, caminham até as fronteiras do Jardim do Éden e adentram nos limites da *orbis terrarum*, transitando, numa perspectiva simbólica, da eternidade do Paraíso para os domínios temporais do mundo dos homens (Figuras 95 e 96).

⁴⁵⁴ Mapa-múndi de Ranuf Higden, London, British Library, Royal MS. 14 C.IX, ff. 1v-2.

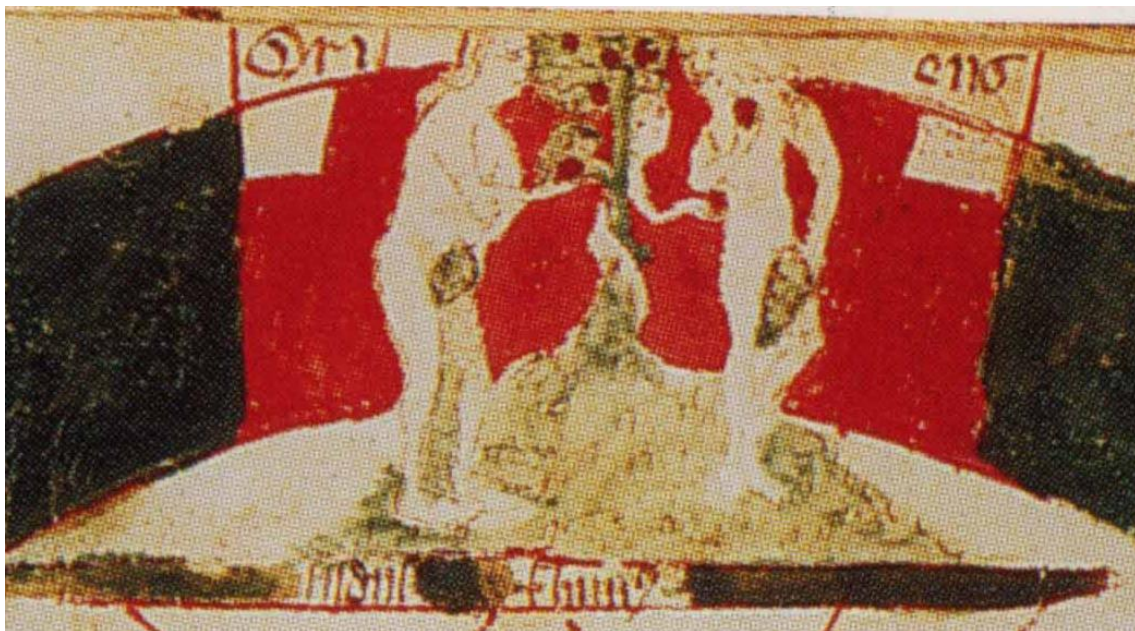
⁴⁵⁵ “O Senhor Deus, pois, o lançou fora do jardim do Éden, para lavrar a terra de que fora tomado. E havendo lançado fora o homem, pôs querubins ao oriente do jardim do Éden, e uma espada inflamada que andava ao redor, para guardar o caminho da árvore da vida”.

Figura 95 - Detalhamento do Jardim do Éden e das imagens de Adão e Eva nos mapas-múndi do *Polychronicon* de Ranulf Higden, cópia manuscrita do século XIV



Fonte: London: British Library, Royal MS. 14 C.IX, ff. 1r-2v. Extraída e adaptada de: <http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=royal_ms_14_c_ix_fs001r>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 96 - Detalhamento do Jardim do Éden e das imagens de Adão e Eva no *Polychronicon* de Ranulf Higden, cópia manuscrita do século XIV

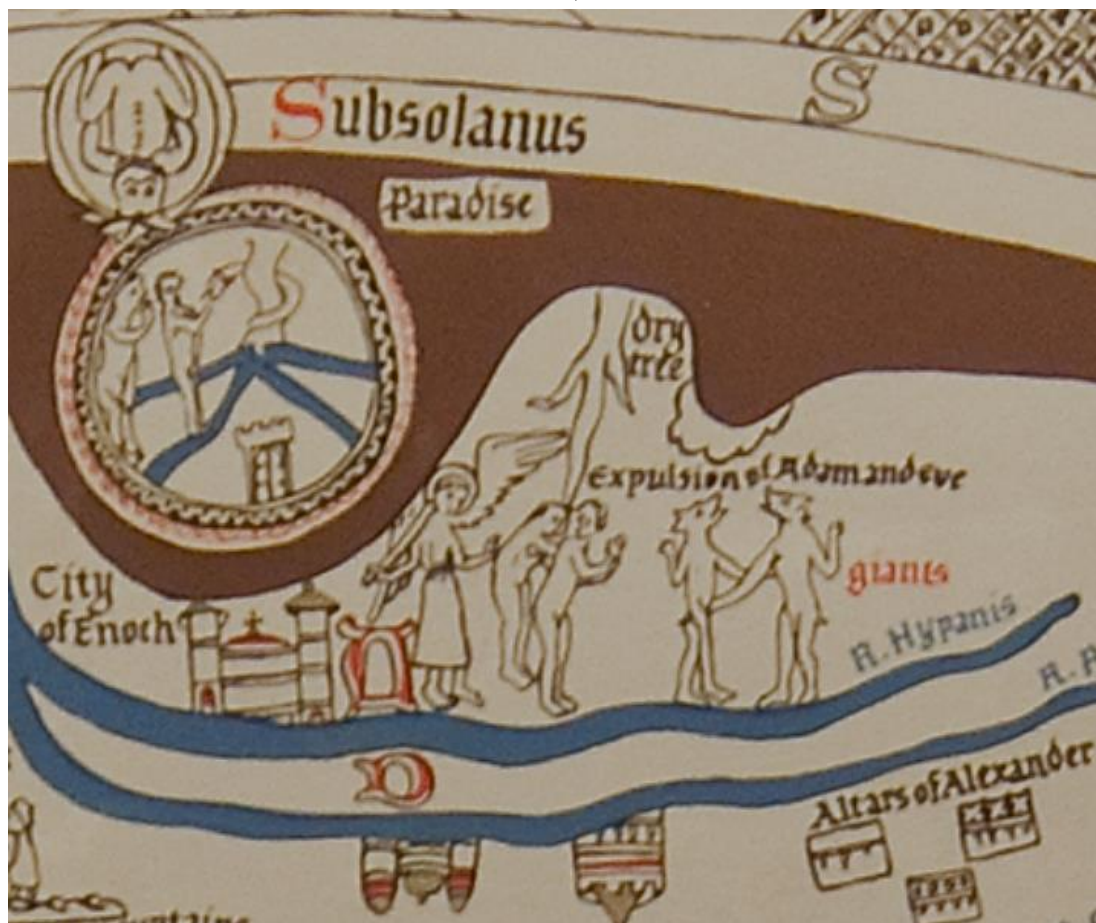


Fonte: Paris: Bibliothèque Nationale de France, Ms. Lat. 4922, f. 2 (detalhamento). Extraída e adaptada de: <<https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/originals/85/11/0e/85110e8d64b423e696ac3c18c25fd820.jpg>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Por fim, em alguns raros casos, estes modelos figurativos são representados de forma composta, destacando, em uma narrativa visual aparentemente única e linear, diferentes excertos do texto bíblico. Esta construção imagética pode ser visualizada no

grande mapa-múndi que atualmente se conserva na Catedral de Hereford, na Inglaterra⁴⁵⁶. Datado de finais do século XIII, este portentoso manuscrito converge em seus traços dois momentos distintos da narrativa edênica, transitando entre a pureza primordial e a degradação do gênero humano pelo ato de desobediência. No primeiro deles, Adão e Eva são representados no interior do Jardim do Éden, seguidos das tradicionais representações da Árvore, da Serpente e dos quatro rios fluem da fonte do Paraíso. Logo abaixo, em um segundo momento, as figuras de Adão e Eva são representadas no exterior do Jardim, diante de um anjo que, por seu gesto, nega-lhes a entrada no Paraíso⁴⁵⁷. Alocadas no topo do manuscrito, no extremo Oriente do mapa, estas representações parecem historicizar o advento do pecado original trazendo, para o tempo dos homens, as reminiscências de um evento que remonta aos primórdios da história bíblica (Figura 97).

Figura 97 - Detalhamento das representações do Paraíso e da expulsão de Adão e Eva no mapa-múndi de Hereford, c. 1290



Fonte: Hereford: Catedral de Hereford, reprodução *fac-símile*. Extraída e adaptada de: <<https://dawnknox.files.wordpress.com/2014/08/140724hereford10.jpg>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

⁴⁵⁶ Reproduções *fac-símiles* por F.T. Havergal (1873) e Konrad Miller (1896).

⁴⁵⁷ “E havendo lançado fora o homem, pôs querubins ao oriente do jardim do Éden, e uma espada inflamada que andava ao redor, para guardar o caminho da árvore da vida”. Gênesis 3:24.

Numa perspectiva histórica, as implicações e interpretações decorrentes desta *traditio peccati* fomentaram extensos embates teológicos desde os séculos iniciais da Idade Média, interferindo diretamente nas concepções relativas às propriedades da natureza e da liberdade humana. Agostinho, por exemplo, em repúdio as proposições heréticas do pelagianismo, recorre ao texto bíblico para advogar a ideia de que a corrupção da Criação se instituiu pela ação de um único homem e, pelo pecado, estabeleceu-se, entre os homens, a morte⁴⁵⁸. O pecado tornava-se, então, *original*, algo inerente à própria natureza humana e somente poderia ser suplantado pela “intervenção decisiva e escatológica do Apocalipse”⁴⁵⁹. Entretanto, em defesa de Cristo e da cristandade, Agostinho relembra que: “assim como pela falta de um só, resultou a condenação de todos os homens do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens a justificação que traz a vida”⁴⁶⁰.

6.4 De civitate Dei: da sacralidade à centralidade

Ligada às heranças profetizadas pelo Antigo Testamento⁴⁶¹, a exaltação religiosa de Jerusalém começa a ser edificada desde os tempos do judaísmo antigo, remontando a uma temporalidade pré-cristã que influenciaria decisivamente a constituição das bases teológicas do cristianismo primitivo. “Sagrada por seu sofrimento, redimida por sua morte e ilustre por seu funeral” (RHEIMS, apud PETERS, 1998, p. 28. Jerusalém, desde os séculos iniciais do cristianismo, passava a atrair a atenção de milhares de fiéis de diferentes partes da Europa que peregrinavam para a região em busca de uma aproximação direta com a vida e a paixão de Cristo. Exaltada como um espaço dualista com profundas ressonâncias soteriológicas e escatológicas⁴⁶², a Jerusalém terrestre e a

⁴⁵⁸ “Como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens por isso que todos pecaram”. Romanos 5:12.

⁴⁵⁹ NASCIMENTO, A. A. “Do ciclo da natureza à consciência da temporalidade: Torre de Babel, a Cidade dos Homens e os desafios da convivência”. *A imagem do tempo: livros manuscritos ocidentais*, Lisboa, Museu Calouste Gulbenkian, 2000, p. 347.

⁴⁶⁰ Romanos 5:18.

⁴⁶¹ Ainda que assumindo outros nomes e designações, a cidade de Jerusalém é citada cerca mais de seiscentas vezes no Antigo Testamento. No livro do Gênesis (14:18), por exemplo, lê-se: “Melquisedec, rei de Salém, trouxe pão e vinho; ele era sacerdote do Deus Altíssimo”. A tradição judaica e muitos Padres da Igreja identificam Salém como Jerusalém. *BÍBLIA de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2000, p. 49.

⁴⁶² FLORI, J. Jerusalém e as cruzadas. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. (coord.), *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, 2 vols. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. II, 2006, p. 8.

Jerusalém celeste enriqueciam a convicção de que o Paraíso e a salvação poderiam ser alcançados na Terra, ainda em vida, fazendo com que Jerusalém se estabelecesse, para os cristãos, como um ponto de adoração, devoção e orientação, uma vez que, segundo Eliade:

[...] a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo; na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma *orientação* pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um centro⁴⁶³.

[O homem religioso] deseja situar-se num espaço ‘aberto para o alto’, em comunicação com o mundo divino. Viver perto de um ‘centro do mundo’ equivale, em suma, viver o mais próximo possível dos deuses⁴⁶⁴.

Dentro deste novo sistema de verdades e crenças, a idealização ambivalente em torno da cidade de Jerusalém passava a estar ideologicamente amparada não somente pelas sagradas escrituras, mas igualmente por textos proféticos e por obras de reconhecida importância para a cristandade Ocidental, fazendo com que, no âmbito da cartografia medieval, os mestres e copistas passassem a representar deliberadamente a cidade como o centro do mundo físico e espiritual. Foram necessários, portanto, alguns séculos para que esse deslocamento se processasse de forma completa e absoluta.

A consolidação desses novos direcionamentos da cartografia e da cosmografia medieval reflete perfeitamente bem o modelo teológico posto em voga patrística medieval, materializando tardiamente uma espiritualidade que, desde o século I, vinha sendo preliminarmente edificada. Seguindo as profecias de Ezequiel⁴⁶⁵, estes novos traçados auxiliaram decisivamente na construção e consolidação dos modelos que dariam forma, sentido e coerência à cosmografia medieval pois, como demonstramos anteriormente:

[...] em muitos destes mapas se propõem uma leitura do centro para a periferia, simbolicamente se sugere a seus leitores uma viagem imaginária que vai da perfeição original à degradação física e moral. Desde Jerusalém, considerada como o centro do mundo até o Leste e/ou Oeste onde o tempo e o espaço se sobrepõem para confundir-se⁴⁶⁶.

⁴⁶³ ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013, p. 26.

⁴⁶⁴ *Ibid*, p. 81.

⁴⁶⁵ “Foi esta a cidade de Jerusalém que eu situei em meio aos povos e em torno dela, as nações”. Ezequiel, 5:5.

⁴⁶⁶ Original: *en muchos de estos mapas se propone una lectura del centro a la periferia, simbolicamente se sugere a sus lectores un viaje imaginario que va de la perfección original a la degradación física y moral. Desde Jerusalén, considerado como el centro del mundo hacia el este y/o el oeste donde el tiempo y el espacio se solapan para confundirse*. SANZ, F. H. La cartografía precientífica altomedieval: Los mapas de T en O. In: DOMINGO, M. C.; CARRASCOSA, A. S. (coord.). *Cartografía Medieval Hispánica: Imagen de un mundo en construcción*. Madrid: RSG e RLNE, 2009. p. 85 (tradução nossa).

Esta não é, entretanto, uma inovação propriamente medieval. Em outras culturas e temporalidades é possível evidenciarmos a presença de processos semelhantes, em que uma cidade ou um determinado local é concebido como o centro de conversão e irradiação de todas as coisas. Disto são exemplos a cidade de Delfos, o *umbigo* (ομφαλός) do mundo grego, ou Roma, centro do grande império, que por séculos foi exaltada como a *cabeça do mundo*⁴⁶⁷, título que se manteria séculos após a queda do Império do Ocidente. Em sua *Chronica Majora*⁴⁶⁸, Mateus de Paris destaca que Roma:

[...] foi a capital do mundo inteiro, quando os grandes imperadores foram senhores e governadores sobre ele, e conquistaram todas as terras... É por isso que o título que está no selo do imperador romano: “*Roma caput mundi tenet orbis frena rotundi*”. Os santos apóstolos de Deus, São Pedro e São Paulo converteram-na à lei de Jesus Cristo e a santificaram com seu sangue santo. E como Roma tinha sido a capital de toda a miscreance e do erro, assim Deus quis que fosse a capital de Cristandade⁴⁶⁹.

Na segunda metade do século XIII, o autor anônimo de um extenso mapa-múndi, medindo cerca de 6,8 metros de comprimento, representa a cidade de Roma a partir de sua antiga glória imperial, ressaltando a figura do imperador entronado e ostentando, em sua mão direita, o orbe, símbolo do poder universal dos imperadores romanos (Figura 98). Apesar de sua datação tardia, essa *Tabula Peutingeriana*⁴⁷⁰ é uma cópia de um antigo mapa romano, datado do século IV d.C., possivelmente similar àquele que foi apresentado por Marcus Vipsanius Agrippa ao Imperador Otávio Augusto. Seguindo a tradição dos itinerários latinos, que fundamenta toda sua estruturação figurativa, este manuscrito ocupa-se fundamentalmente das rotas e caminhos que ligam as diferentes regiões do império. Nesse contexto de reduzidos destaques iconográficos, a representação de Jerusalém, diferentemente das cidades imperiais de Roma, Constantinopla e Antioquia, se faz de forma extremamente simples, próxima ao *fl. Iordanis* (Rio Jordão) e acima do

⁴⁶⁷ A esse respeito, cf. nomeadamente ALEXANDER, P. “Jerusalem as the ‘omphalos’ of the world: on the history of geographical concept”. *Judaism*, vol. 46, n.º 2 (Spring 1997), p. 147-158.

⁴⁶⁸ Matthew Paris, *Itinerary from Pontremoli to Apulia*. Cambridge: Corpus Christi College, MS. 26, fol. 3r.

⁴⁶⁹ Original em latim: *E fu iadis chef de tut le mund quant le grant empereur en furent sires e guvernurs e conquistrent tutes terres ... Pur co est le tittle tel ki est en la bulle lempereur de rume. ‘Roma caput mundi tenet orbis frena rotundi [in rubric]. Li seint apostle du deu seint pere e seint pol le cunvertirent a la lei Jesu Christ e la sacrerent de lur seint sanc. E si cum ele estoit avant chef de tut mescreance ed errur, si vout deus kele fust chef de la crestiente.* SCULLY, D. A. Rome, Britain and Ireland on the Hereford mappa mundi: Imperium and Salvation. *Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture*, vol. 4, n.º 1 (Spring 2013), p. 113.

⁴⁷⁰ A esse respeito, cf. notadamente DALCHÉ, P. G. L’héritage antique de la cartographie médiévale: les problèmes et les acquis. In: TALBERT, R.; UNGER, R. *Cartography in Antiquity and the Middle Ages: Fresh Perspectives, New Methods*. Leiden/Boston: Brill, 2008, p. 29-66.

mons oliueti (Monte das Oliveiras), seguida por uma breve inscrição: *antea dicta Hierusalem m[odo] Helya Capitolina* (Figura 99).

Figura 98 - Representação da cidade de Roma na *Tabula Peutingeriana*, c. 1250



Fonte: Wien: Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 324 (detalhamento).
Extraída e adaptada de: <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost03/Tabula/tab_or00.html>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 99 - Representação da cidade de Jerusalém na *Tabula Peutingeriana*, c. 1250



Fonte: Reprodução *fac-símile* preparada por Konrad Miller, 1887-88. Extraída e adaptada de: <http://www.hs-ugsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost03/Tabula/tab_pe00.html>. Acesso em: 23 dez. 2016.

No entanto, ao largo da Idade Média, com a consolidação da doutrina cristã e, conseqüentemente, com o desenvolvimento de novas formas de percepção, compreensão e representação das realidades espaciais, Roma passou a ser progressivamente afastada do centro das cartas, cedendo espaço não somente para uma outra cidade, mas sim para uma nova concepção de mundo. Se, para os antigos romanos, o mundo girava em torno da cidade eterna de Roma, para os cristãos o centro de seu mundo físico e espiritual se concentrava junto as muralhas de Jerusalém, uma cidade ao mesmo tempo real e espiritual, associada não somente às relíquias e à memória da Paixão de Cristo, mas à incessante busca de salvação e redenção das almas.

No âmbito das representações cartográficas, este deslocamento se processa tardiamente, tendo se consolidado por volta do século XIII, momento em que os frequentes fracassos militares decorrentes do movimento cruzadista viriam a reforçar o respaldo, a devoção e a importância da cidade para a cristandade ocidental. Convém assinalar, portanto, que não se encontram nos escritos de Orósio ou mesmo nos postulados cosmográficos de Isidoro quaisquer referências relativas à centralidade da cidade Jerusalém. Em suas *Etymologiae*, Isidoro refere-se à Jerusalém estritamente como o centro da Judeia e não como o centro do ecúmeno terrestre:

no centro da Judeia está a cidade de Jerusalém, como se fosse o umbigo [*umbilicus*] de toda a região. É uma terra rica em vários recursos, fértil em frutos da terra, conhecida por suas águas, rica em bálsamos. Por isso, graças aos benefícios de seus bens naturais, os judeus a consideraram como a terra regada com leite e mel prometida aos seus antepassados, porque neste lugar Deus lhes ofereceu o prenúncio da Ressurreição⁴⁷¹.

Não restam dúvidas, portanto, de que as Cruzadas não somente dinamizaram certas estruturas políticas e econômicas do Ocidente europeu, mas cooperaram igualmente para a máxima exaltação da fé cristã centrando todos os seus esforços militares e espirituais para a reconquista da cidade Santa de Jerusalém (Figura 100). Decorrem deste processo importantes fontes escritas, iconográficas e cartográficas que testemunham as sensibilidades, a espiritualidade e, em certa medida, o dever atribuído a cada cristão de combater o infiel e retomar o centro de sua existência. Vejamos, então, a

⁴⁷¹ Original em latim: *In medio autem Iudaeae civitas Hierosolyma est, quasi umbilicus regionis totius. Terra variarum opum dives, frugibus fertilis, aquis inlustris, opima balsamis. Vnde secundum elementorum gratiam existimaverunt Iudaei eam promissam patribus terram fluentem mel et lac, cum hic illis Deus resurrectionis praerogativam polliceretur.* Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, XIV, 3-21 (tradução nossa).

partir de alguns exemplos pontuais, como se deu esse processo de deslocamento até o centro dos mapas.

No mapa-múndi de Albi (c. 750), o mais antigo entre os testemunhos cartográficos legados pelo Ocidente medieval, a cidade de Jerusalém é representada por uma simples referência toponímica sem qualquer destaque ou ornamentação gráfica. Nesse caso, o mapa não assinala a existência de nenhum centro específico, sendo que, tanto Roma como Jerusalém encontram-se representadas, respectivamente, à esquerda e à direita do *Mare Magnum*.

Figura 100- Mapa-múndi de Albi, c. 750



Fonte: Albi: Bibliotheque Municipale, MS 29. Extraída e adaptada de: <<http://mediatheques.grand-albigeois.fr/1307-focus-sur...-la-mappa-mundi-d-albi.htm>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Comparando-o com outras tradições cartográficas medievais, é possível verificar que este padrão figurativo seria mantido ao longo de vários séculos. Nas cópias do *Comentário ao Apocalipse* do Beato de Liébana, por exemplo, nenhuma das três famílias incorpora, em seus mapas, a representação da cidade de Jerusalém como o centro do ecúmeno terrestre. Apesar da existência de cópias tardias, produzidas até meados do século XIII, é importante lembrar que as estruturas textuais, iconográficas e cartográficas que regem a extensa tradição dos Beatos foram concebidas nos séculos VIII (família I) e X (famílias IIa e IIb). Entre estas estabelecem-se, entretanto, significativas diferenças iconográficas no que tange às representações de Jerusalém.

Como demonstramos no capítulo anterior, na família I, a representação das *sortes apostolorum* se faz pela inclusão das cabeças ou bustos dos apóstolos em seus respectivos locais de pregação evangélica. Nesse contexto, Jerusalém, que segundo a tradição apostólica teria sido evangelizada pelo apóstolo Tiago, chamado irmão do Senhor (*Iacobus Ftr. Dmi*)⁴⁷², é representada em estreita conformidade com a tradição textual que a fundamenta (Figura 101). Nos mapas de Oña e Lorvão, as representações de Jerusalém e, conseqüentemente de São Tiago Menor, são complementadas por duas breves inscrições: acima, *Iacobus* e, logo abaixo, no interior de dois retângulos concêntricos, *IHRM* (Figura 102). Apesar de sua aparente simplicidade, essas representações destacam-se frente aos traçados moderados e sóbrios que compõem os mapas e suas representações. Entretanto, Sandra Sáenz-López Pérez destaca que:

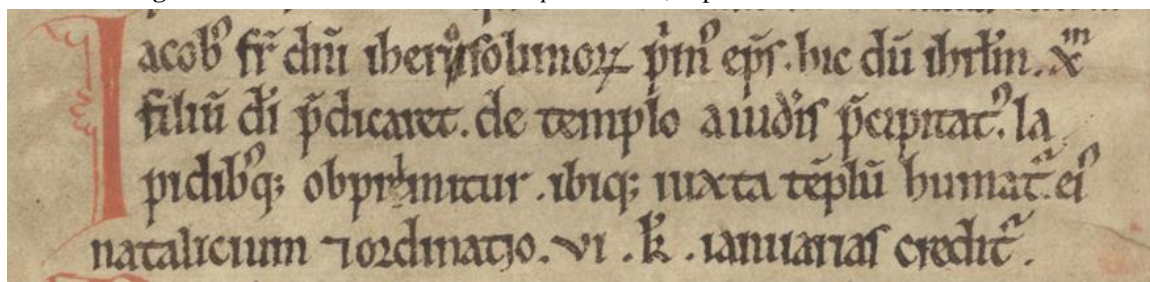
[...] ademais destes topônimos, o mapa de Milão [Oña] mostra junto a Jerusalém o “Monte das Oliveiras” (*Mons Oliveti*). Essa referência geográfica tão pouco figura nos *mappaemundi* dos Beatos. Sua inclusão no mapa de Milão se deve à sua importância religiosa: este foi o lugar em que Cristo rezou e sofreu pelos pecados do mundo na noite anterior à sua crucificação. Outra montanha igualmente sagrada é o “Monte Sinai” (*Mons Sina*). Na dita montanha, Deus entregou as Tábuas da Lei a Moisés, quem guiava o povo de Israel a seu êxodo do Egito até a Terra Prometida⁴⁷³.

⁴⁷² Em sua *Antigüidades dos judeus contra Apion*, do século I d.C., Flávio Josefo disserta brevemente acerca de um certo Tiago, a quem chamou de *irmão do Senhor*, que teria tomado para si a incumbência de comandar a Igreja de Jerusalém após a partida de Pedro. Em semelhante medida, Eusébio de Cesareia registrou, em sua *História Eclesiástica*, que “naquele tempo também Tiago, o chamado irmão do Senhor⁹⁶ - porque também ele era chamado filho de José; pois bem, o pai de Cristo era José, já que estava casado com a Virgem quando, antes que convivessem descobriu-se que havia concebido do Espírito Santo, como ensina a Sagrada Escritura dos evangelhos; este mesmo Tiago pois, a quem os antigos puseram o sobrenome de Justo, pelo superior mérito de sua virtude, refere-se que foi **o primeiro a quem se confiou o trono episcopal da Igreja de Jerusalém**” (II: I-2). Eusébio ressalta ainda que “Clemente, no livro VI das *Hypotyposes*, adiciona o seguinte: “Porque – dizem – depois da ascensão do Salvador, Pedro, Tiago e João, mesmo tendo sido os preferidos do Salvador, não tomaram para si esta honra, **mas elegeram como bispo de Jerusalém Tiago o Justo**”. (II: I-3) (grifos nossos).

⁴⁷³ Original em espanhol: *Además de estos topónimos, el mapa de Milán muestra junto a Jerusalén el “Monte de los Olivos” (Mons Oliveti). Esta referencia geográfica tampoco figura en los mappaemundi de*

A presença de representações como estas, que divergem de toda a tradição cartográfica dos Beatos, sugere que o iluminador do mapa-múndi do Beato de Oña, para além de simplesmente copiar o modelo que tinha diante de si, optou pela inclusão de elementos que remetessem não somente à geografia da evangelização, mas à própria geografia bíblica da qual a cidade de Jerusalém e seus arredores são pontos centrais.

Figura 101 - Excerto do *Breviarium Apostolorum*, cópia manuscrita do século XIII



Fonte: Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal. Extraída e adaptada de: <http://purl.pt/24115/1/alc-176_JPG/alc-176_JPG_24-C-R0150/alc-176_0012_t24-C-R0150.jpg>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 102 - (esq.) Detalhamento das representações de Jerusalém no mapa-múndi do Beato de Lorvão, 1189 **(dir.)** Detalhamento da região da Palestina no mapa-múndi do Beato de Oña, século XII



Fonte: (esq.) Lisboa: DGARQ/ANTT, Livro 44, f. 34bis-v; (dir.) Milão: Biblioteca Ambrosiana, Ms. F. 105 SUP., ff. 71v-72r.

los Beatos. Su inclusión en el mapa de Milán se debe a su importancia religiosa: este fue el lugar en el que Cristo rezó y sufrió por los pecados del mundo la noche previa a su crucifixión. Otra montaña igualmente sagrada es el “Monte Sinaí” (Mons Sina). En dicha montaña Dios entregó las Tablas de la Ley a Moisés, quien guiaba al Pueblo de Israel en su éxodo de Egipto hacia la Tierra Prometida. PÉREZ, S.S.L. “Peregrinatio in stabilitate: la transformación de un mapa de los Beatos en herramienta de peregrinación espiritual”. *Anales de Historia del Arte*, volumen extraordinario, 2011, p. 324. Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/index.php/ANHA/article/viewFile/37489/36287>>. Acesso em: 23 dez. 2016. (tradução nossa).

Nos mapas da família de Ila, aqueles diretamente emparentados com o primeiro protótipo cartográfico de Magius, as representações de Jerusalém assumem a forma de um edifício, em clara referência ao templo de Jerusalém. Em muitos casos, essas representações destacam-se frente aos demais traçados do mapa, atraindo e direcionando a atenção do observador para os limites da cidade sagrada.

No caso específico do Beato de Escalada (c. 940), entretanto, a representação desse edifício se faz a partir de formas e traçados muito simples, que pouco sobressaem ao contexto geral do mapa (Figura 103). O mesmo não ocorre em cópias mais tardias, como nos Beatos de Fernando I e Silos produzidos, respectivamente, nos séculos XI e XII. No primeiro deles, a cidade de Jerusalém é representada por um grande e portentoso edifício verticalizado que, para além de seu tamanho, desperta atenção pela incorporação de alguns modelos próprios da arquitetura moçárabe, sobretudo pela presença de um grande arco que estampa e dá forma à fachada do edifício (Figura 102). Como demonstramos anteriormente, a presença de elementos e influências da cultura moçárabe e islâmica é um fenômeno extremamente recorrente e bem documentado dentro da vasta tradição dos Beatos⁴⁷⁴. Note, entretanto, que apesar de suas especificidades históricas e iconográficas, nestes três casos a cidade de Jerusalém é deslocada para a parte esquerda dos mapas não se direcionando, portanto, para o centro das cartas, mas sim para o alto, aproximando-se dos limites do Jardim do Éden.

⁴⁷⁴ A esse respeito, cf. KLEIN, P. La tradición pictórica de los Beatos. *Actas del Simposio para el Estudio de los Códices del "Comentario al Apocalipsis" de Beato de Liébana*, vol. 2. Madrid: Joyas Bibliográficas, 1980, p. 83-106.

Figura 103 - (esq.) Representação da cidade de Jerusalém no mapa-múndi do Beato de Escalada, c. 940;
(centro) Representação da cidade de Jerusalém no mapa-múndi do Beato de Fernando I, 1047;
(dir.) Representação da cidade de Jerusalém no mapa-múndi do Beato de São Domingos de Silos, 1109



Fonte: **(esq.)** New York: Pierpont Morgan Library, M.644, ff. 33v-34; **(centro)** Madrid: Biblioteca Nacional, MS. Vitrina 14-2, ff. 63v-64; **(dir.)** London: British Library, Add. MS. 11695, ff. 39v-40.

No âmbito da história da cartografia, a exaltação espiritual tradicionalmente associada à cidade de Jerusalém passa a receber particular atenção e notoriedade com a produção de diferentes mapas-múndi que, desde a primeira metade do século XIII, passam a reproduzir a imagem de Jerusalém no centro do ecúmeno terrestre. Disto são exemplos não somente os já referidos mapas de Ebstorf e Hereford, como também os mapas de Henrique de Mogúncia⁴⁷⁵ (Figura 104), do Saltério⁴⁷⁶ (Figura 105), de Lamberth⁴⁷⁷, ou mesmo documentos mais tardios como nos mapas de Hanus Rüst⁴⁷⁸ (Figura 106) e Heinrich Bünting que, mesmo em finais do século XVI, mantiveram a representação de Jerusalém no centro dos três continentes⁴⁷⁹.

⁴⁷⁵ Cambridge: Corpus Christi College, MS 66, fol. 2.

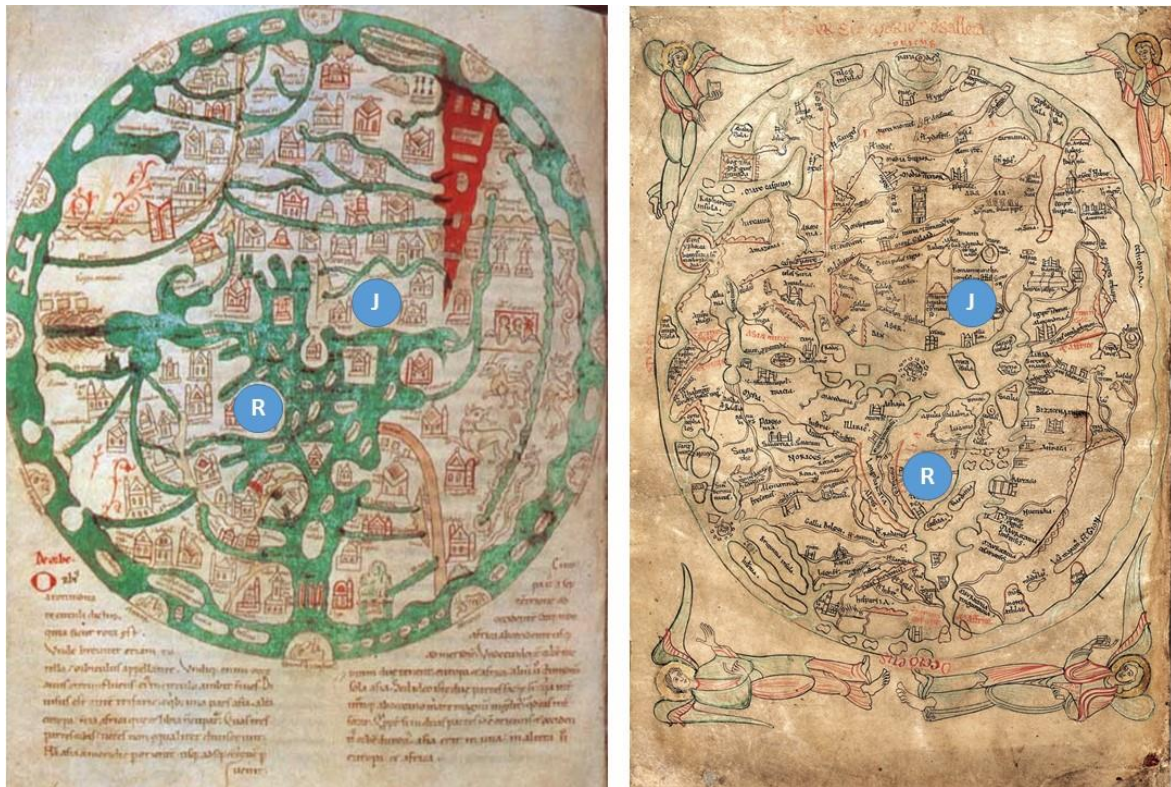
⁴⁷⁶ London: British Library, Add. MS. 28681, fol. 9r.

⁴⁷⁷ London: Lambeth Palace, MS 371, fol. 9v.

⁴⁷⁸ *Das ist die mapa mundi und alle Land und Kungreich wie sie ligend in dei gantze Welt Hanus Rüst.* Paris: Bibliothèque Nationale de France, Département Cartes et Plans, GE D-8143.

⁴⁷⁹ Heinrich Bünting, *Die gantze Welt in einem Kleberblat / Welches ist der Stadt Hannover meines lieben Vaterlandes Wapen* (1581), impresso em Magdeburg.

Figura 104 - Locais de representação das cidades de Jerusalém (J) e Roma (R) nos mapas-múndi das *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha, c. 1130, e de Henrique de Mogúncia, c. 1100



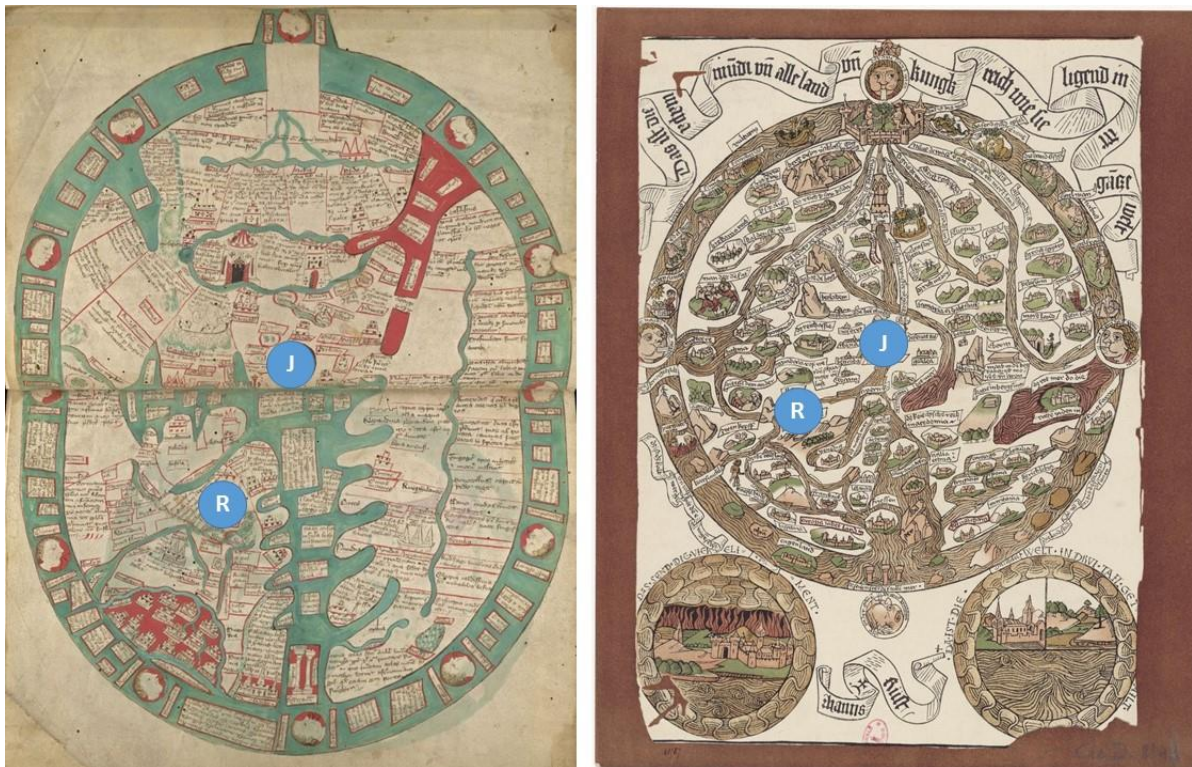
Fonte: (esq.) Múnich: Bayerische Staatsbibliothek, Ms. CLM 10058, f. 154v; (dir.): Cambridge: Corpus Christi College, MS 66, f. 2

Figura 105 - Locais de representação das cidades de Jerusalém (J) e Roma (R) nos mapas-múndi do Saltério, c. 1265, e de Ebstorf, c. 1234



Fonte: (esq.) London: British Library, Add. MS. 28681, f. 9r (dir.) Paris: Bibliothèque Nationale, Département des Cartes et Plans, Ge AA 2177.

Figura 106 - Locais de representação das cidades de Jerusalém (J) e Roma (R), nos mapas-múndi de Ranuf Higden, c. 1350 e de Hanus Rüst, séc. XV



Fonte: (esq.) London: British Library, Royal MS. 14 C.IX, ff. 1v-2; (dir.) Paris: Bibliothèque Nationale de France, Département Cartes et Plans, GE D-8143.

Neste contexto, o mapa-múndi de Ebstorf volta a nos despertar particular interesse não somente por ser a mais antiga carta-mural a entronizar a cidade de Jerusalém no centro da carta, mas, igualmente, pela íntima relação estabelecida entre as legendas e as representações que dão forma à cidade, aguçando, ainda mais, a exaltação de Jerusalém como a mais célebre dentre todas as cidades do mundo, porque foi nela que se realizou a salvação do gênero humano pela morte e onde se consumou a ressurreição do Senhor⁴⁸⁰.

A nítida convergência entre a imagem e o texto escrito instiga ainda mais os sentidos dos fiéis frente à sacralidade e a importância da cidade de Jerusalém como uma terra sagrada, local de adoração e redenção divina. Assim, no interior das muralhas de Jerusalém, expressa em um quadrado central de bordas curvadas, o mapa de Ebstorf relembra o advento da ressurreição de Cristo, lembrando e exaltando o momento que ele triunfa sobre a morte, pois “sabendo que, tendo sido Cristo ressuscitado dentre os mortos, já não morre; a morte não mais tem domínio sobre ele”⁴⁸¹ (Figura 107).

⁴⁸⁰ Original em latim: “*Civitas celeberrima capud omnium civitatum toti mundo extat, quia in ea salus humani generis morte et resurrectioni Domini consumata est*” (tradução nossa).

⁴⁸¹ Romanos 6:9.

Figura 107 - Detalhamento da cidade de Jerusalém no mapa-múndi de Ebstorf, c. 1234



Fonte: Paris: Bibliothèque Nationale, Département des Cartes et Plans, Ge AA 2177. Reprodução *fac-simile*. Extraída e adaptada de: <<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/39/Ebstorfer-stich2.jpg>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Sendo a Bíblia a principal referência para a produção cartográfica medieval, torna-se instigante o fato de alguns iluminadores, em nítida contraposição às descrições do Apocalipse⁴⁸², optarem pela representação da cidade de Jerusalém em formato circular. Fenômeno que se verifica não somente em alguns mapas-múndi medievais, com em algumas cartas topográficas do mesmo período. Produzidos a partir do relato e da observação contemporânea de peregrinos, viajantes e cruzados, estes manuscritos enquadram-se em um grupo específico de mapas, distinto daqueles que temos tratado aqui, pois se atêm a uma descrição pormenorizada das formas e dos monumentos de porções específicas da Terra⁴⁸³.

No mapa-múndi do Saltério, por outro lado, representação de Jerusalém se estabelece a partir da inclusão de dois círculos concêntricos (Figura 107). A cidade destaca-se frente às demais não somente pela centralidade na carta, mas igualmente pela

⁴⁸² “A cidade era quadrangular; e o seu comprimento era igual à sua largura. E mediu a cidade com a cana e tinha ela doze mil estádios; e o seu cumprimento, largura e altura eram iguais”. Apocalipse 21:16.

⁴⁸³ A esse respeito, Harvey chama atenção para a necessidade de distinção entre os mapas topográficos, que configuram uma tipologia cartográfica específica, e os mapas representados em menor escala. HARVEY, P.D.A. *The History of Topographical Maps: Symbols, pictures and surveys*. London: Thames and Hudson, 1980.

descrição toponímica que a acompanha. Nos limites de uma iconografia restrita pelas dimensões do documento (14,2 x 9,5 cm), ele se diferencia dos demais manuscritos pela ausência de símbolos ou legendas que façam menção a paixão ou a vida de Cristo. Limites que são parcialmente transpostos pela rica ornamentação artística e simbólica expressa em todo o mapa que, retomando a justaposição de duas realidades distintas, reforça, por intermédio das imagens, a sobreposição do divino frente às coisas humanas e temporais.

No mapa de Hereford, o pequeno círculo situado no centro do ecúmeno terrestre reforça a convicção de que, para os cristãos, a cidade de Jerusalém constituía-se verdadeiramente como o *umbilicus mundi*⁴⁸⁴. Em Hereford, entretanto, o que nos desperta a atenção é o nítido apelo escatológico que, em consonância com outros elementos do manuscrito, alcança todo seu esplendor com a representação da crucificação de Cristo junto às muralhas de Jerusalém (Figura 108). Em semelhante medida, no mapa de Ranulf Higden, a representação de Jerusalém se estabelece a partir de um círculo central, de coloração avermelhada, que apresenta, em seu interior, uma pequena edificação. À sua esquerda insere-se, de forma extremamente simples, a imagem de Cristo na cruz ladeado por outras duas figuras humanas (Figura 109).

Figura 108 - (esq.) Detalhamento do mapa-múndi do Saltério, c. 1265; (dir.) Detalhamento do mapa-múndi de Hereford, c. 1290



Fonte: (esq.) London: British Library, Add. MS. 28681, f. 9r; (dir.) Hereford: Catedral de Hereford.

⁴⁸⁴ “Jerusalém é o umbigo do mundo, uma terra que é a mais fértil, superando até muitas outras, como um paraíso de delícias. Resgata a raça iluminada desta terra promissora, cheia de encantos para os que nela vivem”. BARTLETT, W. B. *História ilustrada das cruzadas*. São Paulo: Ediouro, 2002, p. 5.

Figura 109 - Detalhamento da cidade de Jerusalém no mapa-múndi de Ranuf Higden, século XIV



Fonte: London: British Library, Royal MS. 14 C.IX, ff. 1v-2r (detalhamento). Disponível em: <http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=royal_ms_14_c_ix_fs_001r>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Diante dos contrastes evidenciados, acreditamos que a recorrente figuração simbólica do círculo como uma forma de homogeneidade e totalidade pode, ainda que em partes, explicar as profundas divergências existentes entre o texto bíblico e estas formas figurativas. Simbolismo recorrente desde os tempos mais antigos, o círculo sempre foi exaltado, no âmbito do pensamento religioso, como uma forma ideal que remete à perfeição e a unicidade da presença divina⁴⁸⁵. Sendo Jerusalém um espaço de reconhecida ambivalência, que transita entre duas realidades distintas, entendemos que, no campo do simbólico, ambas as representações se tornam plausíveis uma vez que, a partir de suas formas, elas podem exprimir sentidos que evoquem a importância física ou espiritual da cidade.

Portanto, apesar de suas divergências iconográficas, que a nosso ver não representam erros ou acertos, mas sim percepções distintas diante de uma dada realidade, estes manuscritos foram capazes de registrar, traduzir e transmitir a espiritualidade e as

⁴⁸⁵ Acerca dos simbolismos que, em diferentes contextos históricos, permeiam as representações do círculo, cf. CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Paris: Robert Laffont/Jupiter, 1982, p. 191-195.

sensibilidades suscitadas por um espaço real que, por sua áurea espiritual, aguçava e confortava os espíritos daqueles que, mesmo de tão longe, o contemplavam no silêncio acolhedor das igrejas.

A importância iconográfica comumente atribuída à cidade de Jerusalém, entretanto, não desvaneceria por completo com o estabelecimento de novos princípios e modelos cartográficos pois, até finais do século XVI, é possível observarmos a produção de mapas-múndi, manuscritos ou impressos que mantêm a representação de Jerusalém no centro do ecúmeno terrestre. Este é, por exemplo, o caso do mapa-múndi de Hanus Rüst, de meados do século XV, que apresenta um singular contraste entre tradição e inovação (Figura 110).

Por um lado, o mapa opta não somente pela adoção do tradicional traçado tripartido, mas igualmente pela incorporação de elementos e representações centrais para a produção cartográfica medieval: o Jardim do Éden, no topo da carta, com as figuras de Adão e Eva; a Arca de Noé; os limites do Mar Vermelho; as raças monstruosas e os animais fantásticos e; em seu centro, as imponentes muralhas de Jerusalém e a representação da crucificação de Cristo, muito semelhante ao modelo evidenciado no mapa de Hereford (Figura 111). Por outro, o mapa inova ao apresentar topônimos e descrições em linguagem vernacular, elemento que o diferencia dos tradicionais modelos medievais que se restringiam à incorporação de expressões latinas⁴⁸⁶.

⁴⁸⁶ “A incorporação dos primeiros escritos em linguagem vernacular pode ser timidamente verificada desde meados do século XI. Entretanto, essas referências manter-se-iam estritamente breves e circunstanciais até a segunda metade do século XIV, momento em que a produção cartográfica medieval experimentava o início de um longo processo de resignificação de seus sentidos e funcionalidades primordiais, incorporando novos códigos, símbolos e linguagens. Até o final do século XV, contabilizam-se cerca de 900 mapas-múndi inseridos em códices ou em alguma espécie de manuscrito, dos quais 740 estão em latim, 85 em francês, 60 em italiano e 15 em grego”. BORGES, T. Textos e imagens do mundo medieval: as representações cartográficas entre as línguas clássicas e vernáculas (séculos VIII-XVI). *História e Cultura*. Franca: Universidade Estadual Paulista, vol. 5, n. 1, 2016, p. 46.

Figura 110 - Mapa-múndi de Hanus Rüst, *Das ist die mapa mundi und alle Land und Kungreich wie sie ligend in dei gantze Welt Hanus Rüst, século XV*



Fonte: Paris: Bibliothèque Nationale de France, Département Cartes et Plans, GED-8143. Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8458555m/f1>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Figura 111 - Detalhamento da cidade de Jerusalém no mapa-múndi de Hanus Rüist, século XV



Fonte: Paris: Bibliothèque Nationale de France, Département Cartes et Plans, GED-8143. Extraída e adaptada de: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8458555m/f1>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Nesse mesmo contexto, um segundo mapa-múndi, proveniente da Europa protestante, nos desperta atenção e interesse. Produzido pelo teólogo alemão Heinrich Bünting, em 1581, o mapa em questão é primeiro dos nove mapas em xilogravura que compõem o *Itinerarium Sacrae Scripturae*, obra que encontrou grande repercussão no norte da Europa, que se fundamenta na descrição e na representação cartográfica e iconográfica dos principais lugares narrados no texto bíblico. Convergindo elementos reais e ficcionais, os mapas de Bünting se destacam por suas formas peculiares, como o continente europeu que é representado pelos traços da Virgem Maria⁴⁸⁷ ou a Ásia que, nesse contexto, assume a forma de um grande cavalo alado⁴⁸⁸. Em seu grande mapa-múndi, entretanto, o mundo é concebido e traçado em formato de trevo que, segundo seu idealizador, faz referência ao “brasão da cidade de Hanover, minha pátria querida”⁴⁸⁹. Neste caso, mesmo apresentando os primeiros traçados do continente americano (*Die neue Welt*), Heinrich Bünting opta por representar os limites e as muralhas da cidade de Jerusalém em um círculo central e em meio aos três continentes (Figura 112).

⁴⁸⁷ *Europa prima pars terrae in forma Virgins*. BÜNTING, H. *Itinerarium Sacrae Scripturae*, 1642, p. 12-13. Documento disponível na íntegra em: <<http://mobile.dspace.ut.ee/handle/10062/33407>>. Acesso em: 23 dez. 2016.

⁴⁸⁸ *Asia secunda pars terrae in forma Pegasi*. Ibid, p. 16-17.

⁴⁸⁹ *Die gantze Welt in einem Kleberblat / Welches ist der Stadt Hannover meines lieben Vaterlandes Wapen*.

Figura 112 - Detalhamento da cidade de Jerusalém no mapa-múndi de Heinrich Bünting, 1581



Fonte: Extraída e adaptada de: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/87/1581_Bunting_clover_leaf_map.jpg?w=240>. Acesso em: 23 dez. 2016.

Representações semelhantes a essas podem ser igualmente visualizadas em outras tradições cartográficas como, por exemplo, nos portulanos dos séculos XV e XVI. De origem e datações incertas, estas cartas-portulanos distinguem-se significativamente dos mapas-múndi medievais, pois evocam sentidos, expressões e funcionalidades extremamente particulares. Para Monique de La Roncière, essas distinções fundamentam-se no empirismo e nas necessidades práticas daqueles que produziam e faziam uso operativo destas cartas, em um momento em que a produção cartográfica passava a repensar suas intenções e métodos⁴⁹⁰. Designadas como *cartas pro navigando*,

⁴⁹⁰ RONCIÈRE, M.; JOURDIN, M. M. *Les portulans: cartes marines du XIIIe au XVIIe siècle*. Fribourg: Office du Livre, 1984, p. 11.

mappae maris ou simplesmente *portulanos*⁴⁹¹ estas representações ganharam particular atenção e notoriedade ao final da Idade Média, impulsionadas pela ânsia expansionista dos nascentes Estados europeus. Para muitos historiadores, a consolidação desses novos modelos cartográficos representa uma ruptura definitiva com legado medieval, estabelecendo um dos mais importantes pontos de virada em toda a história da cartografia⁴⁹². Em semelhante medida, para Gerald Crone⁴⁹³, somente a completa quebra com a tradição medieval seria capaz de impulsionar o desenvolvimento de uma nova tipologia de mapas que se adequasse às necessidades e exigências de um novo tempo, produzindo, assim, aquilo que Raymond Beazley definiu como os primeiros mapas verdadeiros⁴⁹⁴.

Entretanto, diferentemente do que presumiram os autores acima, é possível evidenciarmos, em diversos elementos e representações, os nítidos processos de continuidade estabelecidos entre essas duas tradições cartográficas⁴⁹⁵. Este é, por exemplo, o caso do planisfério de Domingos Teixeira, de 1573, que mesmo incorporando os elementos estruturais dessas novas formas de percepção e representação do espaço, apresenta uma clara referência à história bíblica e a importância comumente atribuída a seus espaços sagrados. Aqui, em meio a brasões e rosas-dos-ventos, Jerusalém se destaca frente às demais cidades do mapa pela inclusão de três cruzeiras situadas à direita das muralhas da cidade. Uma delas, que ocupa a parte central, é representada em notório destaque, assumindo um tamanho quase três vezes maior que as demais. A imagem em questão nos remete ao texto bíblico e ao relato dos quatro evangelistas que, em seus respectivos evangelhos, ressaltam que Cristo não foi crucificado sozinho, mas juntamente

⁴⁹¹ Relativamente às nomenclaturas historicamente atribuídas a estes manuscritos, Emmanuelle Vagnon ressalta que *les historiens français ont forgé l'expression «cartes-portulans», parce qu'elles rappellent les livres d'instructions nautiques, les « portulans » au sens propre, où les marins méditerranéens notaient leurs observations sur la forme des côtes et la position des ports. Mais cette appellation n'a rien de médiéval.* VAGNON, E. Cartes marines et réseaux à la fin du Moyen Âge. In: COULON, D.; PICARD, C.; VALÉRIAN, D. (dir.). *Espaces et Réseaux en Méditerranée (VIe-XVIe siècle)*, vol. I: La configuration des réseaux. Paris, 2007, p. 295.

⁴⁹² CORTESÃO, A. *História da cartografia portuguesa*, 2 vols. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1969-1971, p. 215.

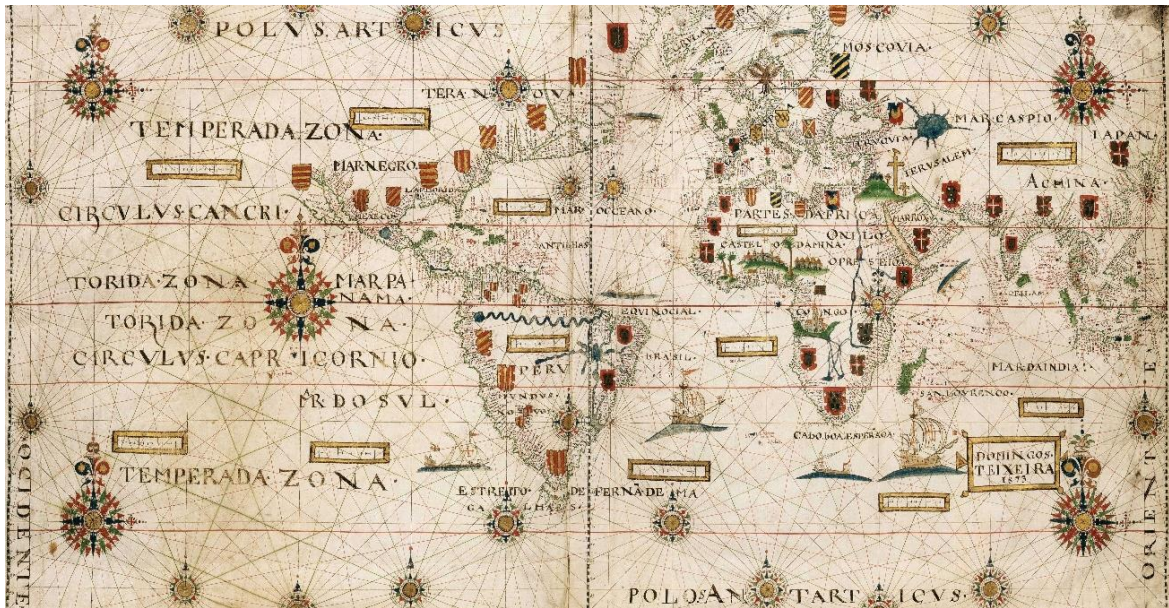
⁴⁹³ CRONE, G. *Maps and their makers: an introduction to the History of Cartography*. Hamden: Archon Books, 1978, p. 28.

⁴⁹⁴ BEAZLEY, Raymond. "The first true maps". In: *Nature*, n° 71 (Dec. 1904), p. 159.

⁴⁹⁵ Em 2016, desenvolvemos, em ocasião do XI Encontro Luso-Brasileiro de História Medieval, um breve trabalho de investigação especialmente destinado a analisar a complexidade dos processos de continuidade e ruptura estabelecidos entre a produção cartográfica medieval e o alvorecer da cartografia moderna. BORGES, T. Imagens medievais do Brasil moderno: continuidades e perspectivas analíticas nas primeiras imagens cartográficas do Novo Mundo. Atas do XI ENCONTRO LUSO-BRASILEIRO DE HISTÓRIA MEDIEVAL (no prelo).

com dois ladrões “e foram crucificados com ele dois salteadores, um à direita, e outro à esquerda”⁴⁹⁶ (Figura 113).

Figura 113 - Planisfério de Domingos Teixeira e detalhamento da cidade de Jerusalém, 1573



Fonte: Paris: Bibliothèque Nationale de France, Département Cartes et Plans, GE SH ARCH-3. Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/39/5000px_1573_Teixeira.jpg>. Acesso em: 23 dez. 2016.

⁴⁹⁶ Mateus 27:38 e Marcos 15:27.

Recorrendo à longa duração do tempo histórico, a presença de elementos e representações como estas podem ser explicadas pela manutenção de estruturas sociais, mentais e religiosas que persistem no tempo. Nesse sentido, considerando as representações e os contextos analisados, não nos vemos diante de um processo de ruptura absoluta com o passado medieval, mas sim diante do desenvolvimento de novas formas e funcionalidades que, nutrindo-se de textos, representações e antigas tradições, passavam a se adequar à produção cartográfica, às necessidades e aos anseios de seu tempo. Ainda que breves e circunstanciais, os modelos figurativos apresentados neste estudo são a clara evidência de que o despertar da modernidade europeia, bem como seu pretense discurso renascentista e racionalista, não apagou de imediato as crenças e as imagens de um imaginário construído ao largo de toda a Idade Média.

É evidente que existem profundas distinções funcionais entre um mapa-múndi traçado em meio aos fólios de um saltério e uma carta-náutica, que se destinava à vida cotidiana dos homens do mar, no entanto é igualmente importante salientarmos os processos de continuidade estabelecidos em períodos tradicionalmente exaltados como inovadores e vanguardistas. Estes modelos de periodização da História, que primam por um direcionamento estritamente linear e evolucionista, devem ser, portanto, questionados e repensados, pois, como afirma Jacques Le Goff, “o passado respinga [...] quando pretendemos sujeitá-lo e domá-lo com periodizações. Certas divisões são, contudo, mais destituídas de fundamento que outras para assinalar a mudança”⁴⁹⁷ dos tempos históricos.

6.5 O Juízo Final e os últimos dias da humanidade

Por fim, a dimensão escatológica que emana das produções cartográficas medievais encontra, às margens do grandioso mapa-múndi de Hereford, seu ponto mais expressivo. Em exposição permanente na Catedral de Hereford, na Inglaterra, este imponente manuscrito, com cerca de 1,60m de altura era, segundo sugerem P.D.A. Harvey⁴⁹⁸ e Naomi Kline⁴⁹⁹, parte central de um grande tríptico de madeira talhada em estilo gótico composto por uma parte central fixa e duas partes laterais móveis (Figura

⁴⁹⁷ LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 21.

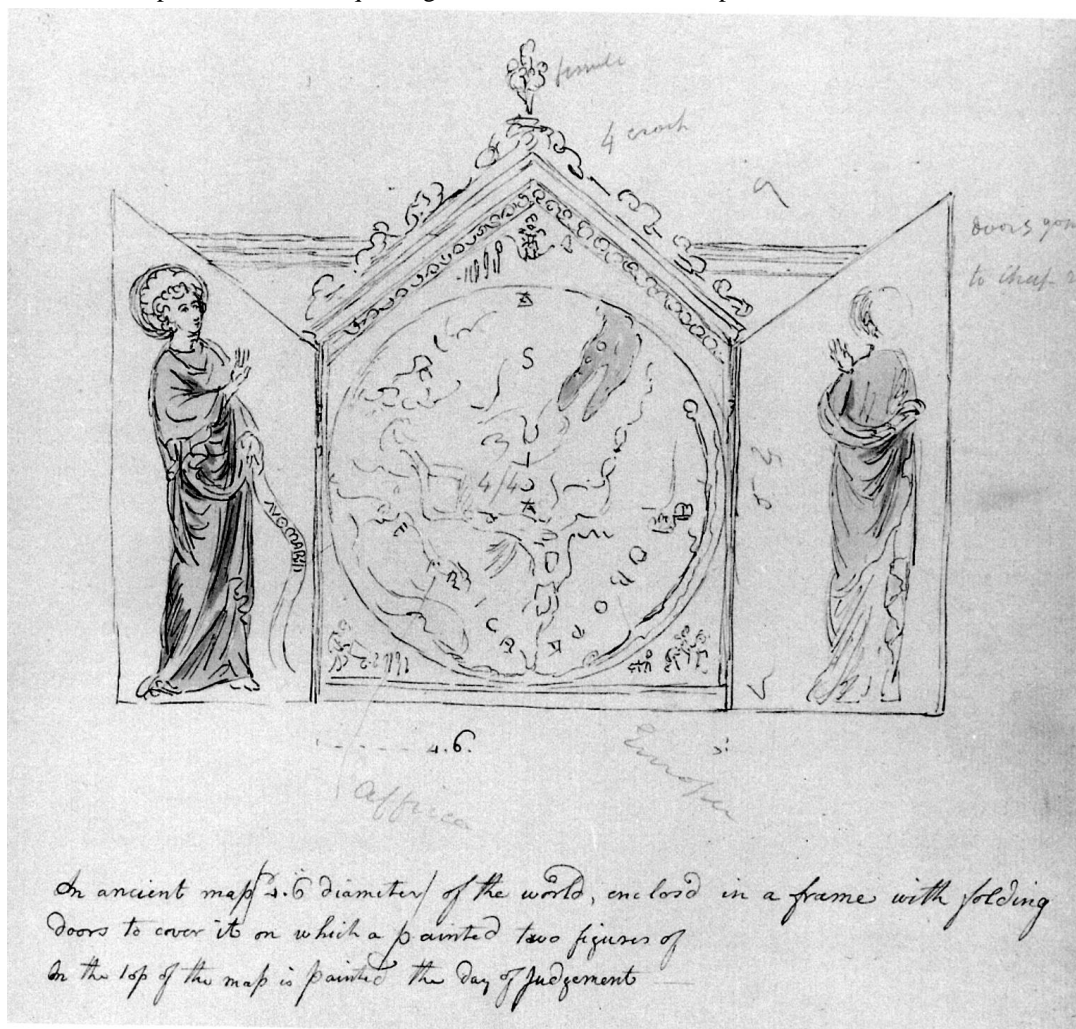
⁴⁹⁸ HARVEY, P. D. A. *Mappa Mundi: The Hereford World Map*. Hereford/Londres: Hereford Cathedral & British Library, 1996.

⁴⁹⁹ KLINE, N. *Maps of Medieval Thought: The Hereford paradigm*. Suffolk: Boydell Press, 2001.

113). Segundo indicam estes estudiosos, o tríptico era mantido em exposição próximo ao túmulo de São Tomás de Cantilupe, bispo de Hereford entre os anos de 1275 e 1282.

Esta estrutura infelizmente não sobreviveu ao tempo, estando desaparecida desde, pelo menos, a década de 1770⁵⁰⁰. Dela restou apenas o grande mapa-múndi de Hereford, que ocupava sua parte central. Por outro lado, ademais de suas ausências, acredita-se que esse tríptico tenha sido concebido para representar os pontos centrais da história cristã: à esquerda do tríptico, a representação do Arcanjo Gabriel; à direita, a imagem da Virgem Maria, simbolizando, em seu conjunto, o momento da *anunciação*; ao centro, o mapa de Hereford reitera, para além da sacralidade de Jerusalém, a economia salvacionista da Igreja por intermédio da representação do Juízo Final (Figura 114).

Figura 114 - Esboço traçado por John Carter, na segunda metade do século XVIII, representando o tríptico em madeira que originalmente sustentava o mapa-múndi de Hereford.



Fonte: Extraída e adaptada de: HARVEY, P. D. A. *Mappa Mundi: The Hereford World Map*, Toronto: University of Toronto Press, 1996, p.15.

⁵⁰⁰ HARVEY, P.D.A. *Mappa Mundi: The Hereford World Map*. Hereford/Londres: Hereford Cathedral & British Library, 1996, p. 15-16.

No caso específico de Hereford, o único entre os testemunhos a conservar representações desse tipo, a representação do Juízo Final se faz no topo do pergaminho, fora dos limites da *orbis terrarum*, remetendo-nos a uma dimensão metahistórica. Para Maria Eurydice de Barros Ribeiro, a referência à doutrina salvacionista no exterior do mapa de Hereford indica, simbolicamente, que a salvação das almas se estabelece em uma realidade distinta e transcendental, situada para além do mundo dos homens⁵⁰¹. Em consonância com a cronologia agostiniana, o advento do Juízo Final marcaria o fim dos tempos, dando início à sétima e derradeira idade, momento em que os justos e bem-aventurados serão separados dos ímpios e incrédulos:

[...] portanto, duas cidades, uma dos iníquos, outra dos santos, desenvolvem-se desde o início do gênero humano até o fim do século, agora misturadas quanto aos corpos, mas separadas pelas vontades, elas que hão de ser separadas também quanto ao corpo no dia do verdadeiro Juízo. Com efeito, todos os homens amantes da soberba e da dominação temporal, com vão orgulho e aparato de arrogância, e todos os espíritos que amam tais coisas e procuram a sua glória pela sujeição dos homens estão ligados em uma única sociedade. [...] Da mesma forma, todos os homens e todos os espíritos que procuram com humildade a glória de Deus, não a sua, e seguem firmemente a ele pela piedade, pertencem a uma única sociedade⁵⁰².

Assim sendo, tal como descrito no texto bíblico, o iluminador de Hereford opta por representar a figura de Cristo em santidade, diante das almas dos que serão julgadas por seus pecados⁵⁰³. À sua direita, encontram-se os anjos acolhem as almas daqueles que são encaminhados à Cidade de Deus, confirmando, assim, a promessa do apóstolo João⁵⁰⁴; à esquerda, situam-se as almas daqueles que foram condenados aos tormentos do submundo e são amarrados e arrastados por criaturas demoníacas em direção ao inferno⁵⁰⁵ (Figura 115).

⁵⁰¹ RIBEIRO, M. E. B. A Cartografia Medieval. O mundo dos homens e o mundo de Deus. In: *OPSIS*. Catalão, v. 10, n° 2 (Jul-Dez 2010), p. 38.

⁵⁰² Original em latim: “*Duae itaque civitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur, nunc permixtae corporibus, sed voluntatibus separatae, in die vero iudicii etiam corpore separandae. Omnes enim homines amantes superbiam et temporalem dominationem cum vano typho et pompa arrogantiae, omnesque spiritus qui tália diligunt, et gloriam suam subjectione hominum quaerunt, simul una societate devincti sunt; [...] Et rursus omnes homines et omnes spiritus humiliter Dei gloriam quaerentes, non suam, et eum pietate sectantes, ad unam pertinent societatem*”. Santo Agostinho, *De catechizandis rudibus*, XIX, 31 (tradução nossa).

⁵⁰³ “E vi um grande trono branco, e o que estava assentado sobre ele, de cuja presença fugiu a terra e o céu; e não se achou lugar para eles. E vi os mortos, grandes e pequenos, que estavam diante de Deus [...]”. Apocalipse 20:11-12.

⁵⁰⁴ “E esta é a promessa que ele nos fez: a vida eterna”. 1 João 2:25.

⁵⁰⁵ “[Mas] os tíbios, os infíeis, os depravados, os homicidas, os impuros, os maléficis, os idolatras e todos os mentirosos terão com quinhão o tanque ardente de fogo e enxofre, a segunda morte”, Apocalipse 21:8.

Figura 115 - Detalhamentos das representações do Juízo Final no mapa-múndi de Hereford, c. 1290



Fonte: Extraída e adaptada de *The Hereford World Map: Mappa Mundi. A limited edition from The Folio Society*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uO-IJUP_UBQ>. Acesso em 23 dez. 2016.

Diante dessas representações é interessante notar que, seguindo os tradicionais modelos figurativos do Juízo Final, no mapa-múndi de Hereford os corpos daqueles que são condenados ao inferno são representados totalmente desnudos, em nítido contraste com aqueles que, com os corpos recobertos, são levados para junto de Deus. Esta iconografia nos remete, uma vez mais, à obra de Santo Agostinho, o primeiro a atribuir uma forma corpórea às almas dos mortos, permitindo que estes pudessem sentir os prazeres ou os tormentos do além. No universo das representações figurativas medievais, esta *similitudo corporis* era simbolizada, portanto, pela pureza associada às vestes que cobriam os corpos dos bons e a nudez que execrava e condenava os corpos dos maus⁵⁰⁶. Assim, entre a idealização das origens e as expectativas do fim dos tempos, estes manuscritos foram capazes de tornar visível toda a história da humanidade transitando, com aparente naturalidade, entre diferentes estratos temporais.

Posto isto, resta-nos unicamente a convicção de que o contraste analítico de representações tão próximas e ao mesmo tempo tão específicas entre si, impõe-nos, necessariamente, uma série de cuidados e desafios historiográficos. O primeiro destes diz respeito aos contextos e funcionalidades originalmente evocados por esses manuscritos em seus respectivos locais de produção. Neste sentido, seria necessário, uma vez mais, mergulharmos nos domínios de uma semiologia não iconológica compreendendo, para além dos textos e das imagens, o universo teológico, político, exegético e litúrgico que estes mapas estavam originalmente inseridos.

Como temos assinalado, boa parte das divergências e especificidades representativas existentes nos mapas-múndi medievais parte dos particularismos inerentes a seus contextos e realidades circundantes, condicionando, em grande medida, as intenções, os discursos e o ponto de vista de cada iluminador. É evidente que existem distinções significativas entre as intenções e lógicas discursivas entre estes manuscritos. Alguns, a exemplo dos mapas de Ebstorf e Hereford, destinados a uma exposição permanente, ainda que em ambientes monásticos mais restritos. Outros, como os mapas dos Beatos ou do Saltério, que permaneciam confinados junto aos fólios de um códice iluminado e que, poucas vezes, nos momentos de culto, cópia ou estudo, vinham à luz. Mapas que, ademais de suas similitudes, pelo tamanho reduzido ou alargado de suas representações, direcionavam-se a sujeitos, interesses e funções diferenciadas.

⁵⁰⁶ A esse respeito, cf. notadamente LE GOFF, J.; TRUONG, N. *Uma história do corpo na Idade Média*. Lisboa: Teorema, 2005.

Neste sentido, é imprescindível considerarmos as tantas e tão significativas variáveis que, em diferentes níveis e perspectivas, incidem sobre as formas de compreensão e representação do tempo, dos espaços e da própria história no Ocidente medieval cristão. Assim, ademais de suas expressivas divergências iconográficas que decorrem, entre outros elementos, das tradições e textos que legitimam e fundamentam seus traços, compreendemos que estes mapas-múndi foram efetivamente capazes de não somente representar, mas, sobretudo consolidar novas e particulares concepções do tempo e do espaço.

CONCLUSÕES E CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre textos, imagens e tradições distintas, o universo das representações cartográficas medievais foi sendo paulatinamente pensado e construído. Um universo que, apropriando-se de formas, ideias e conceitos de um mundo antigo, foi se adequando aos direcionamentos de uma sociedade intimamente vinculada ao aspecto transcendental de sua espiritualidade, que transpondo os limites do mundo físico, tornou possível o estabelecimento de diferentes formas de percepção e representação de suas realidades espaço-temporais. Formas que, pelo viés da tradição, passaram de uma civilização para outra, circulando no mundo diacrônico das classes e sociedades humanas⁵⁰⁷.

Pela análise de diferentes fontes, pudemos nos aproximar e compreender um pouco melhor os processos responsáveis pela construção e consolidação, ao longo da Idade Média, de uma cosmografia cristã que, sob a tutela institucional da Igreja, passava a tecer as formas e os princípios de uma nova *imagem do mundo*. Imagem que, entre a tradição clássica e os novos horizontes geográficos traçados pelas cartas náuticas, nutriu-se de elementos que precedem, em séculos, a concepção de seus primeiros traçados. Influenciando e sendo influenciada por diferentes fontes e tradições, a produção cartográfica medieval estruturou-se a partir de um espaço aberto a toda sorte de adições, subtrações e modificações que, seguindo discursos, intenções e interesses específicos, tornou possível a representação, em um plano aparentemente homogêneo, de eventos, personagens e locais que se dissociavam no tempo e no espaço.

Organizadas hierarquicamente, estas representações endossavam a típica exaltação medieval em torno dos lugares sagrados da cristandade. Locais de culto, devoção, peregrinação e memória que, no plano cartográfico, davam forma, sentido e legitimidade a esta nova concepção de mundo. Alicerçada pela autoridade irrevogável do texto bíblico e dos santos padres da Igreja, a cartografia medieval passaria a convergir sobre seus traços elementos próprios de uma geografia sagrada que, entre espaços reais e imaginários, consolidaram os contornos de um imaginário espacial e coletivo capaz de captar, difundir e exaltar, de diferentes formas, a importância e as sensibilidades

⁵⁰⁷ LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 16.

suscitadas por estes *loca sancta*. Os cristãos, que já possuíam uma história, passavam a construir sua própria geografia⁵⁰⁸.

Sacralizados por atos de hierofania ou pela prática ritual, estes espaços tornaram-se os pilares de sustentação espiritual de homens e mulheres que, em vida, puderam se aproximar e experimentar, *in loco*, a manifestação e as potencialidades da presença divina. Portanto, mesmo nos limites do mundo físico, essa geografia cristã atuou como importante instrumento de legitimação institucional e política da Igreja, fazendo com que, ao longo dos séculos, ela expandisse e firmasse sua autoridade sobre um vasto território. Em diferentes contextos, a exemplo das Cruzadas e das guerras de Reconquista, a Igreja recorreu aos princípios de sua geografia para legitimar suas ofensivas militares contra aqueles que se impuseram sobre os domínios territoriais da cristandade.

Estes textos e imagens adquirem, assim, um sentido e uma relevância distinta, que perpassam os limites de sua produção intelectual e expõem as verdades, os discursos e as intenções de uma sociedade em gestação. Sob tais perspectivas, acreditamos que estes testemunhos não se constituem enquanto simples instrumentos de representação das realidades espaciais, mas sim enquanto elementos associados a um horizonte sociocultural infinitamente maior, vinculando-se aos momentos de estudo e contemplação, às práticas litúrgicas e à memória da história e da geografia cristã. Exemplo disso pode ser evidenciado entre os mapas dos Beatos, tradição essencialmente peninsular que, por sua forte vinculação com o culto jacobino, contribuiu para endossar e propagar a vinculação da pregação evangélica de Santiago Maior à Península Ibérica.

Entretanto, como vimos, muito antes do estabelecimento dos primeiros traçados cartográficos propriamente medievais, desenvolveu-se, entre a Antiguidade Tardia e os séculos iniciais da Idade Média, uma tipologia específica de textos estruturada a partir dos relatos orais e escritos de peregrinos e viajantes que, em diferentes contextos e temporalidades, transitaram em torno dos locais sagrados mencionados no texto bíblico. Nesse sentido, o *Itinerarium Burdigalense* e a *Peregrinatio Egeriae*, ambos do século IV, assumem um papel de fundamental importância para compreendermos, em meio às reminiscências de uma antiga tradição de textos, glosas e itinerários latinos, os primórdios das novas formas de percepção e representação das realidades espaciais. Para estes peregrinos, imbuídos de uma espiritualidade latente, que os motivava a percorrer milhares de quilômetros em busca de uma aproximação direta com o sagrado, o espaço, como

⁵⁰⁸ PERRIN, M.Y. Cristianização do espaço e cristianização do tempo. In: CORBIN, A. (dir.). *História do Cristianismo*. Lisboa: Presença, 2008, p. 81.

demonstrou Mircea Eliade, não se apresentava enquanto um elemento absoluto e homogêneo⁵⁰⁹.

Apropriados, copiados e modificados ao longo dos tempos, textos e relatos como estes alcançaram ampla repercussão no Ocidente medieval cristão, atuando não somente como guias de peregrinação à Terra Santa, mas, sobretudo, como instrumentos de doutrinação e contemplação, capazes de aproximar, mesmo à distância, os fiéis dos espaços em que a história do cristianismo teve seu lugar. Sacralizados pela presença divina ou pela prática ritual, estes espaços assumiam, no âmbito do pensamento religioso, um sentido distinto, que os distinguiam do caráter amorfo dos espaços profanos que os cercavam.

O Monte das Oliveiras ou o Gólgota, por exemplo, deixam de ser entendidos como simples elementos da paisagem palestina e tornam-se marcos essenciais da geografia cristã, locais onde o sagrado se revelou e se fez presente. Não se tratava, portanto, de descrever a realidade de seus domínios materiais, mas sim de exaltar a sacralidade e os simbolismos que emanam de determinados espaços e objetos. Estes textos nos revelam, assim, como a geografia e as diferentes realidades espaciais eram pensadas, concebidas e descritas antes de serem representadas graficamente. Os mapas-múndi medievais nada mais são, portanto, do que a transposição dessa espiritualidade para um campo distinto, o campo das representações cartográficas. Isto justifica, ainda que em partes, o recorrente destaque iconográfico atribuído a estes *loca sancta*.

Nos murais das igrejas ou em manuscritos iluminados, não restam dúvidas de que estas *imagens do mundo* foram fontes de inspiração, devoção e contemplação, sendo, portanto, diretamente responsáveis pela construção e a progressiva consolidação de um imaginário espacial e coletivo que, entre textos e imagens, exaltavam a sacralidade dos *loca sancta*. Diferentemente da tradição latina, que se pautava pela descrição das rotas e caminhos que ligavam as diferentes regiões do Império, e da tradição moderna, que cartografou os mares *nunca d'antes navegados*, a produção cartográfica medieval, em suas diferentes tradições e aplicações, se definiu, sobretudo, pela contínua exaltação de seus espaços sagrados.

Guiados pelos ditames de sua tradição, mas moldando-as de acordo com suas intenções e interesses, os iluminadores medievais tornaram possível a representação de diferentes níveis de sacralidade, incorporando em suas imagens do mundo elementos que

⁵⁰⁹ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 17.

iam desde a fachada de seus centros monásticos ao advento do Juízo Final. Portanto, ainda que seja possível evidenciarmos a existência de modelos arquetipos que transitam entre diferentes contextos e temporalidades, é imprescindível não perdemos de vista os particularismos e os discursos próprios de cada mapa. Assim, do esquematismo estrutural dos mapas T/O⁵¹⁰ à monumentalidade dos mapas de Ebstorf e Hereford, estabelecem-se diferentes discursos e estratégias associadas à exaltação simbólica destes espaços sagrados.

Ainda que aparentemente simples, estas constatações adquirem particular relevância para os estudos em cartografia medieval quando os diferentes modelos e tradições são contrastados e, apesar de suas especificidades, revelam um mesmo direcionamento, uma mesma orientação. Os mapas dos Beatos, por exemplo, que se inserem em um contexto codicológico extremamente específico, incorporam e, por sua vez, compartilham formas e representações que se estendem a diferentes tradições cartográficas medievais. Disto são exemplos as representações do Jardim do Éden, da fonte do Paraíso, de Adão e Eva, do Mar Vermelho e da cidade de Jerusalém que, mesmo não ocupando o centro das cartas, assume, na maioria dos casos, uma posição de destaque frente às demais representações dos mapas.

O mesmo não ocorre em outras tradições cartográficas. Como demonstramos, a exaltação realista que fundamentou o desenvolvimento das representações cartográficas modernas e contemporâneas acabou por apagar os traços, os discursos e as concepções simbólicas que, por séculos, permearam a produção cartográfica medieval. Ainda que, em alguns casos, se observe, até finais do século XVI, a manutenção de determinados modelos figurativos provenientes da Idade Média, o certo é que a progressiva racionalização do espaço, que passava a ser sintetizado em um plano matemático de rígidas coordenadas geográficas, decretava o fim da típica exaltação cartográfica em torno dos *loca sancta*. Deslocada do centro, Jerusalém, bem como os demais espaços sagrados, ganhava formas e traçados que se restringiam aos limites físicos de suas fronteiras territoriais. A cartografia passava, então, a ser definitivamente dessacralizada.

⁵¹⁰ Mesmo mantendo a simplicidade de seus modelos arquetipos, muitos desses cartogramas incluíam, junto a seus traços, breves notações e referências que remetem, sobretudo, ao livro do Gênesis. Disto são exemplos a típica orientação geográfica que se volta para o Oriente – “onde o Senhor plantou o Jardim do Éden” – e inclusão dos nomes dos filhos de Noé entre os três continentes. Convém assinalar, portanto, que, em muitos casos, a simplicidade iconográfica de seus traços era suplantada pelo simbolismo de suas referências.

Por outro lado, considerando a longa duração dos processos que incidem sobre estas questões, é-nos particularmente claro de que estes textos e imagens contribuíram decisivamente para a consolidação e difusão das diferentes formas de percepção e representação dos espaços no Ocidente medieval.

Por fim, resta-nos unicamente a certeza de que ainda há muito para ser investigado e dito sobre os processos de construção, concepção e representação dos espaços sagrados ao longo dos tempos. A compreensão do sagrado, de suas práticas e representações é parte de um universo extremamente vasto e complexo, que se ramifica entre os mais diferentes aspectos da vida humana. Este estudo centrou-se, portanto, em uma ínfima parcela deste grandioso universo, mas, ainda assim, pudemos perceber como, em diferentes contextos, as práticas e crenças religiosas influenciam no estabelecimento de determinados modelos representativos que, por sua vez, passarão a influenciar, através dos tempos, o desenvolvimento e a perpetuação destas práticas.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Fontes

1.1 Fontes manuscritas

- ADOMNAN de Iona. *De Locis Sanctis*, cópia manuscrita do séc. IX. Zurich: Zentralbibliothek, Ms. Rh 73, ff. 2r-28r.
- _____. *De locis sanctis*, cópia manuscrita do séc. IX. Bruxelles : Bibliothèque Royale de Belgique, Ms. 2921-22 (olim g. 8).
- _____. *De Locis sanctis*, cópia manuscrita do séc. X. Wien: Österreichische Nationalbibliothek, Codex Vindobonensis Palatinus 458.
- ANÔNIMO. *Breviarium Apostolorum*, cópia manuscrita do séc. XIII. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, cod. 35 (Alc. 176).
- ANÔNIMO. *De virtutibus Hierusalem: Fragmentum Itineris a Burdigala ad Hierusalem*, cópia manuscrita do séc. IX. Saint Gallen: Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 732, ff. 104-114.
- ANÔNIMO. *Itinerarium Antonini*, fragmento manuscrito do séc. X. Augsburg: Universitätsbibliothek.
- ANÔNIMO. Les Grandes chroniques de France, cópia manuscrita, c. 1332-1350. London: British Library, Royal 16 G VI.
- ANTÔNIO de Piacenza. *Itinerarium (recensio prior)*, cópia manuscrita do séc. IX. Zurich, Zentralbibliothek, Ms. Rh. 73, ff. 30r-43v.
- BEATO de Liébana. *Commentarium in Apocalypsin*, fragmento ilustrado do séc. IX. Silos: Tesoro de la Abadía de Santo Domingo de Silos, frag. 4.
- _____. *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada de San Miguel de Escalada, c. 940. New York: Pierpont Morgan Library, MS M.644.
- _____. *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada de San Salvador de Tábara, 970. Madrid: Archivo Histórico Nacional, cod. 1097B.
- _____. *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada de Girona, 975. Girona, Museu de la Catedral, num. inv. 7(11).
- _____. *Commentarium in Apocalypsin*, cópia ilustrada de Fernando I e Dña. Sancha, 1047, pergaminho. Madrid, Biblioteca Nacional, MS. Vitrina 14-2.
- _____. *Commentarium in Apocalypsin*, cópia ilustrada do Burgo de Osma, 1086. Burgo de Osma: Archivo de la Catedral, Cod. 1.
- _____. *Commentarium in Apocalypsin*, cópia ilustrada do Mosteiro de São Mamede de Lorvão, 1189. Lisboa: DGARQ/ANTT, *Ordem de Cister, Mosteiro de São Mamede de Lorvão*, Livro 44.
- _____. *Commentarium in Apocalypsin*; cópia ilustrada de San Andrés de Arroyo, século XIII. Paris: Bibliothèque Nationale de France, nouv. acq. lat. 2290.

- BEDA. *De Locis Sanctis*, cópia manuscrita, c. 850. Bayerischen Staatsbibliothek, Clm 6389.
- DATI, Giorgio. *La Sfera*. Cópia manuscrita de Gaspar de Fidelis, 1484. Boston: Public Library.
- EGÉRIA. *Peregrinatio Egeriae*, cópia manuscrita de finais do séc. XI. Arezzo: Biblioteca Città di Arezzo, Ms. 405.
- GASTINEAU, Péan. *Vie de saint Martin de Tours*, cópia manuscrita, c. 1290-1310. Paris: Bibliothèque Nationale de France, Département des Manuscrits, Français 1043.
- ISIDORO de Sevilha, Santo. *De ortu et obitu patrum*, cópia manuscrita do séc. VIII. Laon, Bibliothèque Municipale, Ms. 423.
- _____. *Etymologiae*, cópia manuscrita do séc. VIII. Bruxelles: Bibliothèque Royale de Belgique, Ms. II 4856.
- _____. *Etymologiae*, cópia manuscrita do séc. IX. Saint Gallen: Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 232.
- _____. *Etymologiae*, cópia manuscrita do séc. IX. Saint Gallen: Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 235.
- _____. *Etymologiae*, cópia manuscrita do século X. Saint Gallen: Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 236.
- _____. *Etymologiae*, cópia manuscrita do século XI. London: British Library, Royal MS 6 C I.
- _____. *Etymologiae*, cópia manuscrita do século XI. Madrid: Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, Ms. & 1.3.
- _____. *Etymologiae*, cópia manuscrita de 1136. London: British Library, Harley MS. 2260.
- _____. *Etymologiae, De natura rerum, Computus, Sententiae*, mauscrito miscelânio do séc. IX. Laon: Bibliothèque Suzanne Martinet, ms. 422.
- _____. *Proemia in libros Veteri et Novi Testamenti, De ortu et obitu sanctorum patrum, De rerum natura e De officiis divinis*, manuscrito miscelâneo do séc. IX. Saint Gallen: Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 240.
- JERÔNIMO, Santo. *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*. Saint Gallen: Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 130.
- ORÓSIO, Paulo. *Historiarum adversum paganos libri VII*, cópia manuscrita do séc. IX. Saint Gallen: Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 621.
- RÁBANO Mauro. *De Universo Libri XXII*, cópia manuscrita do séc. XII. London: British Library, Harley MS 3092, ff 2r-28r.
- THÉODULPHE d'Orléans, *Capitulare de imaginibus*. Paris: Bibliothèque Nationale de France, Arsenal Ms. 633.

1.2 Fontes editadas

- ADOMNAN de Iona. *De Locis Sanctis*. MEEHAN, Denis (ed.). *Adamnan's De locis sanctis, Scriptores Latini Hiberniae*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1958.
- _____. *Sancti Adamnani Abbatis Hiiensis De Locis Sanctis Ex Relatione Arculfi Episcopi Galli Libri Tres*. In: MIGNE, J.-P. *Patrologia Latina*, LXXXVIII, col. 779-780: *Ex mss. codd. Vat. et Corb. et edit. Gretseri, apud Mabill. Act. SS. Ben. saec. III*.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *De Civitate Dei*. PEREIRA, J. Dias (trad.). *A Cidade de Deus*, 3 vols. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- _____. *Confissões*. SANTOS, J. Oliveira; PINA, A. Ambrósio (ed. trad.). São Paulo, Nova Cultural, 2000.
- _____. *De catechizandis rudibus*. OROZ-RETA, José (ed. trad.). *Obras completas de San Agustín*, vol. XXXIX. Madrid: B.A.C., 1988.
- AMBRÓSIO, Santo. *De Paradiso liber unus*. MIGNE, J.-P. *Patrologia Latina*, MPL014, col. 0275-0314C.
- ANÔNIMO, *Itinerarium Burdigalense*. SARTIN, Gustavo (ed. trad.). *Itinerarium burdigalense uel hierosolymitanum (itinerário de Bordeaux ou de Jerusalém): texto latino, mapas e tradução comentada*. *Scientia Traductionis*, n.15, 2014, p. 293-379.
- ANTÔNIO de Piacenza. *De Locis Sanctis, Quos Perambulauit Beatus Antonius Martyr*. FRAIPONT, I. (ed.). *Corpus Christianorum Series Latina CLXXV: Itineraria et alia geographica*. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1965.
- BEATO DE LIÉBANA. *Obras completas y complementarias*. ECHEGARAY, Juan G.; CAMPO, Alberto del; FREEMAN, Leslie J. (ed. bilíngüe latim-espanhol), 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- _____. *Sancti Beati a Liebana Commentarius in Apocalypsin*. ROMERO-POSE, Eugenio (ed.), 2 vols. Roma: Typis Officinae Polygraphicae, 1985.
- _____. *Beati in Apocalypsin libri duodecim*. SANDERS, Henri (ed.). Roma: Papers and monographs of the American Academy in Rome, 1930.
- BEDA. *Liber De Locis Sanctis*. GEYER, Paul (ed.). *Corpus Scriptorum Eccles. Latinorum*, XXXVIII: *Itinera Hierosolymitana*, saeculi III-VIII, 1898.
- _____. FOLEY, W.; HOLDER, A. (ed. trad.). *Bede: a biblical miscellany*. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Editora Paulus, 2000.
- BÜNTING, Heinrich. *Itinerarium Sacrae Scripturae*. HAREFINCH, J. (ed.). *The Travels of the Holy Patriarchs, Prophets, Judges, Kings, our Saviour Christ, and His Apostles as They are Related in the Old and New Testaments*. London: T. Baffet, 1642.
- CATECISMO da Igreja Católica. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993.
- Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Disponível on-line em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso em: 23 dez. 2016.

- CLEMENTE, São. *Primeira Carta de Clemente aos Coríntios*. Homília anónima (Secunda Clementes). Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- COSMAS Indicopleustes, *Topografia Cristã*. WOLSKA-CONUS, Walda (ed. trad.). *Cosmas Indicopleustès, Topographie Chrétienne*, 3 vols. Paris: Les Éditions du CERF, 1968.
- CUNTZ, Otto (ed.) *Itineraria Romana*, vol. 1: *Itineraria Antonini Augusti et Burdigalense*. Leipzig: Teubner, 1929.
- EGÉRIA. *Peregrinatio Aetherae*. McCCLURE, M.L.; FELTOE, Charles (ed. trad.). London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1919.
- _____. BERNARD, John H. (ed.). *The pilgrimage of S. Silvia of Aquitania to the Holy Places (circ. 385 a.d.)*. London: 24 Hanover Square, 1896.
- _____. MARIANO, Alexandra; NASCIMENTO, Aires Augusto (ed. trad.). *Egéria - Viagem do Ocidente à Terra Santa no séc. IV*. Lisboa: Colibri, 1998
- EUSÉBIO de Cesareia. *Historia Ecclesiastica*. FISCHER, Wolfgang (ed. trad.). São Paulo: Novo Século, 2002.
- FRAIPONT, I. (ed.). *Corpus Christianorum Series Latina CLXXV: Itineraria et alia geographica*. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1965.
- GEYER, Paul (ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XXXVIII: Itinera Hierosolymitana, saeculi III – VIII*, 1965.
- GIL, Juan (ed.). *Corpus scriptorum muzarabicorum*, II vols. Madrid: Instituto Antonio Nebrija, 1973.
- GREGÓRIO de Tours. *Historia Francorum*. GUIZOT, François (ed. trad.). *Histoire des Francs, par Grégoire de Tours*. Paris: J.-L. Brière, 1823.
- GREGÓRIO MAGNO, *Epistola ad Serenum Massilensem episcopum*, XI, 13. MIGNE, J.-P. *Patrologia Latina*, LXXVII, col. 1128-1130.
- HERÓDOTO. *História*. LEGRAND, Ph.-E. (ed. trad.). *Hérodote: Histoires*, 10 vols. Paris: Les Belles Lettres: 1963-1986.
- HONÓRIO Augustodunense, *Gemma animae*. MIGNE, J.-P. *Patrologia Latina*, CLXXII, S. 586c.
- _____. *Imago Mundi*. BARBOSA, Manuel. *Honório Augustodunense: Imagem do mundo, estudo introdutório, tradução, notas e índices*. Dissertação de Mestrado. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1990.
- ISIDORO de Sevilha. *De Natura Rerum*. FONTAINE, Jacques (ed.). *Isidore de Séville: Traité de la nature; suivi de l'Épître en vers du roi Sisebut à Isidore*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques 28. Bordeaux: Féret, 1960.
- _____. *Etymologiarum Sive Originum Libri XX*. OROZ-RETA, José; CASQUERO, Manuel Antonio (ed.). Madrid: B.A.C., 1993-1994.
- _____. *De ortu et obitu Patrum*. GÓMEZ, César Chaparro (ed. trad.). Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- IRENEU de Lyon, *Adversus Haereses*. SANGARD, F. (ed. trad.). *Contre las heresies*, 3 vols. Paris: Éditions du CERF, 1952.
- MIGNE, Jacques-Paul. *Patrologiae cursus completus: ommium SS. Patrum, Doctorum scriptorum ecclesiasticorum, sive latinorum, sive graecorum*. Turnhoul: Brepols, 1970-1985.

- ORÓSIO, Paulo. *Adversus Paganos Historiarum libri septem*. ARNAUD-LINDET, Marie-Pierre (ed.). Paris: Les Belles Lettres, 1991.
- _____. *Historiae adversus paganos*. GALLEGO-BLANCO, Enrique (ed. trad.). *Historia contra los paganos*. Barcelona: Puvill Libros, 1983.
- OROZ-RETA, José (ed. trad), *Obras completas de San Agustín*, vol. XXXIX. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.
- PARTHEY, Gustav; PINDER, Moritz (ed.). *Itinerarium Antonini Augusti et Hierosolymitanum: ex libris manu scriptis ediderunt*. Berlim, 1848.
- PEDRO Diácono. *De Locis Sanctis*. FRANCESCHINI, E., et al., (ed.). *Itineraria et alia geographica. Corpus Christianorum Series Latina CLXXV-CLXXVI*, 2 vols. Turnholt: Brepols, 1965.
- _____. *Liber De Locis Sanctis*. MIGNE, J.-P. *Patrologia Latina*, CLXXIII, col. 1120-1121.
- PLÍNIO, o velho. *Naturalis Historia*. NOSTOCK, J.; RILEY, H. (ed. trad.), *The Natural History*. London: Taylor and Francis, 1855.
- RÁBANO Mauro, *De Universo Libri XXII*. MIGNE, J.-P. *Patrologia Latina*, MPL CXI, 0009-014B.
- RICCOBALDO da Ferrara, *De locis orbis*. ZANELLA, Gabriele (ed.). Ferrara: Deputazione provinciale ferrarese di storia patria, serie Monumenti, X, 1986.
- ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James (ed.). *Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers down to A.D. 325*. Vol. 1: The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus. New York: Christian Literature Publishing Co., 1885.
- SALAZAR, Juan Tamayo. *Martyrologium Hispanum, Anamnesis sive commemoratio omnium sanctorum hispanorum*. Lyon, 1651-1659.
- SALÚSTIO, *Bellum Iugurthinum*. ERNOUT, Alfred (ed. trad.). *Catilina, Jugurtha, Fragments des Histoires*. Paris: Les Belles Lettres, 1960.
- SULPÍCIO Severo. *De vita beati Martini liber unus*. SCHAFF, Philip (ed. trad.). *Documenta Catholica Omnia, De Latinis Scriptoribus*, 0360-0420.
- TERTULIANO, *De idolatria*. REIFFERSCHIED, Augusti; WISSOWA, George. (ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XX: Tertulliani Opera Omnia*. Viena, 1890.
- THEODORICUS, *Libellus De Locis Sanctis*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1976.
- TIAGO de Viterbo. *De Regimino Christiano*. DYSON, R.W. (ed. trad.). *James of Viterbo De Regimino Christiano: a critical edition and translation*. Leiden: Brill, 2009.

1.3 Fontes cartográficas

1.3.1 Mapas Tripartidos

- Mapa-múndi de Cosmas Indicopleustes, séc. IX. Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana, Mss. Vat.gr.669, f. 40v.
- Mapa-múndi de Ebstorf, c. 1234. Reprodução *fac simile*. Paris: Bibliothèque Nationale, Département des Cartes et Plans, Ge AA 2177.
- Mapa-múndi de Eversham, c. 1390. Evesham: The College of Arms.
- Mapa-múndi das *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha, c. 954. Madrid: Real Academia de la Historia, cód. 76, f. 108r.
- Mapa-múndi das *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha, c. 1130. Munich: Bayerische Staatsbibliothek, Ms. CLM 10058, f. 154v.
- Mapa-múndi de Henrique de Mogúncia, c. 1110: Cambridge: Corpus Christi College, MS 66, fol. 2.
- Mapa-múndi de Hereford, c. 1290. Em exposição permanente na Catedral de Hereford. Reprodução *fac simile* por F.T. Havergal (1873) e Konrad Miller (1896).
- Mapa-múndi de Hanus Rüst, *Das ist die mapa mundi und alle Land und Kungreich wie sie ligend in dei gantze Welt Hanus Rüst*, séc. XV. Paris: Bibliothèque Nationale de France, Département Cartes et Plans, GE D-8143.
- Mapa-múndi de Heinrich Bünting, *Die gantze Welt in einem Kleberblat / Welches ist der Stadt Hannover meines lieben Vaterlandes Wapen*, 1581.
- Mapa-múndi de Lambeth, séc. XIII: London, Lambeth Palace, MS 371, f. 9v.
- Mapa-múndi de Lucas Brandis, 1475. Washington: Library of Congress, Lessing J. Rosenwald Collection.
- Mapa-múndi de Ranuf Higden, 1342. London: British Library, Royal MS. 14 C.IX, ff. 1v-2.
- Mapa-múndi de Ranuf Higden, c. 1350. California: Huntington Library, HM 132, f. 4v.
- Mapa do Saltério, c. 1265. London: British Library, Add. MS. 28681, ff. 9r-9v.
- Mapa de Vercelli, 1219. Vercelli: Archivio Capitolare del Duomo. Reprodução em Marcel Detombes (ed.), *Mappemondes A.D. 1200: catalogue prepare par la Comission des Cartes Anciennes de l'Union Géographique Internationale*, pl. XXIII.
- Mapa Vaticano Latino, c. 775. Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, Lat. 6018, ff. 64v-65r.

1.3.2 Mapas quadripartidos

- Mapa-múndi do *Beato* de Escalada, c. 940. New York: Pierpont Morgan Library, M.644, ff. 33v-34.
- Mapa-múndi do *Beato* de Valladolid, 970. Valladolid: Biblioteca de la Universidad, MS. 433. ff. 36v-37.
- Mapa-múndi do *Beato* de Girona, 975. Girona: Museu de la Catedral, Num. Inv. 7(11), ff. 54v-55
- Mapa-múndi do *Beato* de Urgell, c. 975. Urgell: Museu da Diocesa de la Seo d'Urgell, Num. Inv. 501, ff. VIv-VII.

- Mapa-múndi do *Beato* de Fernando I e Dña Sancha, 1047. Madrid: Biblioteca Nacional, MS. Vitrina 14-2, ff. 63v-64.
- Mapa-múndi do *Beato* de Saint-Server, *c.* 1075. Paris: Bibliothèque Nationale, MS. Lat. 8878, ff. 45bisv-45ter.
- Mapa-múndi do *Beato* de Osma, 1086. Burgo de Osma: Arquivo de la Catedral, Cod. 1, ff. 34v-35.
- Mapa-múndi do *Beato* de Turim, *c.* 1125. Turim: Biblioteca Nazionale Universitaria, Sgn. I.II.1, ff. 45v-46.
- Mapa-múndi do *Beato* de Silos, 1109. London: British Library, Add. MS. 11695, ff. 39v-40.
- Mapa-múndi do *Beato* de Rylands, *c.* 1175. Manchester: John Rylands University Library, MS. Lat. 8, ff. 43v-44.
- Mapa-múndi do *Beato* de Oña, séc. XII Millan: Biblioteca Ambrosiana, F. 105 supr. ff. 71v-72.
- Mapa-múndi do *Beato* de Lorvão, 1189. Lisboa: DGARQ/ANTT, MS. Lorvão 43, f. 34 bis v.
- Mapa-múndi do *Beato* de Navarra, séc. XII. Paris: Bibliothèque Nationale, nouv. acq. lat. 1366, ff. 24v-25.
- Mapa-múndi do *Beato* de Las Huelgas, 1220. New York: Pierpont Morgan Library, M. 429, ff. 31v-32.
- Mapa-múndi do *Beato* de Arroyo, séc. XIII. Paris: Bibliothèque Nationale, nouv. acq. lat. 2290, ff. 13v-14.

1.3.3 Mapas da Palestina

- Mapa de Jerome, *c.* 1150. London: British Library, Add. Ms. 10049, ff. 64r-v.
- Mapa de Jerusalém, *c.* 1150. Brussels: Bibliothèque Royale de Belgique, Bib. Regia No. 9823-24, f. 157r.
- Mapa de Jerusalém, *c.* 1260. Paris: Bibliothèque Nationale, fonds latins, No. 8865, f. 133.
- Mapa de Jerusalém, *c.* 1170. Den Haag: Koninklijke Bibliotheek, 76 F5, fol. 1r.
- Mapa de Jerusalém, séc. XIII. London: British Library, Cod. Harleian. 658, fol. 39b.
- Mapa da Palestina de Matthew Paris, *c.* 1250. London: British Library, Royal MS. 14.C.VII, ff. 4v-5.
- Mapa de Matthew Paris: Itinerário, *c.* 1250. London: British Library, Royal MS. 14.C.vii. f. 2v.
- Mapa de William Way, *c.* 1458-1463. Oxford: Bodleian Library, Ms. Bodley 565.
- Tabula Peutingeriana, *c.* 1250. Wien: Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 324.

2. Referências bibliográficas

- Actas del Simpósio para el Estudio de los Códices del 'Comentario al Apocalipsis' de Beato de Liébana*, 3 vols. Madrid: Joyas Bibliográficas, 1978-1980.
- ALBORNOZ, Claudio Sánchez. El Islam de España y el Occidente. *L'Occidente e L'Islam nell'Alto Medioevo*. Spoleto, vol. 1, p. 149-308, 1965.
- ALEXANDER, Philip. Jerusalem as the 'omphalos' of the world: on the history of geographical concept. *Judaism*, vol. 46, n. 2, p. 147-158, (Spring 1997).
- ALMEIDA, António R. (coord.). Dicionário Latim-Português, 4. ed. Porto: Porto Editora, 2012.
- ALTURO, Jesús. Deux nouveaux fragments de l'«Itinerarium Egeriae» du IX^e-X^e siècle. *Revue Bénédictine*, vol. 115, n. 2, 2005, p. 241-250.
- ANDREWS, J. H. Maps and language: a metaphor extended. *Cartographica*, vol. 27, n. 1, p. 1-19, 1990.
- ANGOLD, Michel. *Bizâncio: a ponte da Antiguidade para a Idade Média*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.
- ARAD, Pnina. As If You Were There: The Cultural Impact of Two Pilgrims' Maps of the Holy Land. In: KUHNEL, B.; NOGA-BANAI, G.; VORHOLT, H. (ed.). *Visual Constructs of Jerusalem*. Turnhout: Brepols, 2014. p. 307-316.
- _____. Mapping Divinity: Holy Landscape in Maps of the Holy Land. In: HOFFMANN, Annete; WOLF, Gerhard (ed.). *Jerusalem as Narrative Space*. Leiden/Boston: Brill, 2012. p. 263-276.
- AVRIL, François; ANIEL, Jean-Paul; MENTRÉ, Mireille (ed.). *Manuscrits enluminés de la Bibliothèque Nationale: Manuscrits de la Péninsule Ibérique*. Paris: Bibliothèque Nationale, 1982.
- BACCI, Michele. A sacred space for a holy icon: the shrine of our lady of Saydnaya". In: LIDOV, A. (ed.). *Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*. Moscou: Progress-Tradition, 2006. p. 373-387.
- BARATA, Maria do Rosário. O tempo do homem: memória e história. *A imagem do tempo: livros manuscritos ocidentais*. Lisboa: Museu Calouste Gulbenkian, p. 235-244, 2000.
- BARBER, Peter. The Evesham World Map: A Late Medieval English View of God and the World. *Imago Mundi*, vol. 47, p. 13-33, 1995.
- _____. Visual Encyclopaedias: the Hereford and other Mappae Mundi. *The Map Collector*, n. 48 (1989), p. 2-8.
- BARBOSA, Manoel. *Honório Augustodunense: imagem do mundo, estudo introdutório, tradução, notas e índices*. 1990, 247f. Dissertação (Mestrado em Literatura Latina). Lisboa: Universidade de Lisboa, 1990.
- BARTLETT, W. B. *História ilustrada das cruzadas*. São Paulo: Ediouro, 2002.
- BARTOLO, Adolfo Baloiira. Doctrina de la dispersión apostólica en *Beato Compostellanum*, XXX, n. 3-4, 1985, p. 289-316.
- _____. La dispersión apostólica en el *Comentario al Apocalipsis* del Beato de Liébana. *XIII Ruta Cicloturística del Románico-internacional conmemorativa del*

- patronazgo del beato Rafael Amález*. Pontevedra: Fundación Cultural Rutas del Románico, 1995, p. 85-88.
- BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.
- _____. *L'iconographie médiévale*. Paris: Gallimard, 2008.
- _____; SCHMITT, Jean Claude. *L'image: Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*. Paris: Le Léopard d'Or, 1996.
- BATELY, Janet M. The relationship between geographical information in the old english Orosius and latin texts other than Orosius. In: CLEMOES, Peter (ed.), *Anglo-saxon England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. p. 45-62.
- BEAZLEY, Raymond. *The Dawn of Modern Geography: A History of Exploration and Geographical Science from the Conversion of the Roman Empire to A.D. 900*. 3 vols. London: J. Murray, 1897-1906.
- BINSKI, Paul. *Medieval death: ritual and representation*. London: The British Museum Press, 2001.
- BLÁZQUEZ, Antonio. Estudio acerca de la cartografía española en la Edad Media, acompañado de varios mapas. *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, XLVIII, p. 190-230, 1906.
- BONNE, Jean-Claude. *L'art roman de face et de profi*. Le tympan de Conques. Paris: Le Sycomore, 1984.
- BOLMAN, Elizabeth S. *De coloribus: the meanings of color in Beatus manuscripts*. *Gesta*, vol. 38, n.º. 1, p. 22-34, 1999.
- BORDMAN, Alex G. *Extra ecclesiam nulla salus: percurso histórico e atualidade do axioma*. 2015. 112f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.
- BORGES, Thiago. *Do texto ao traçado iconográfico: as representações das Sortes Apostolorum nos mapas-múndi dos Beatos (séculos X-XIII)*. 2010. 98f. Dissertação (Mestrado em História Medieval). Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010.
- _____. Entre a arte e a ciência: as visões sobre a cartografia medieval. *Faces da História*, Assis-SP, vol. 2, n. 2, p. 100-115, 2015.
- _____. O tempo e os mapas: formas, percepções e representações do tempo nos mappamundi medievais. *Eikón/Imago*, vol. 5, n 1, p. 189-218 2016.
- _____. Textos e imagens do mundo medieval: as representações cartográficas entre as línguas clássicas e vernáculas (séculos VIII-XVI). *História e Cultura*, Franca, vol. 5, n. 1, p. 31-55, 2016.
- BRERETON, Joel. Sacred space. In: ELIADE, Mircea (ed.). *The Encyclopaedia of Religion*, vol. 12. New York: MacMillan, 1986. p. 526-535.
- BRILLI, Elisa. As formas da História. A doutrina agostiniana das seis idades do mundo e algumas de suas visualizações no século XII. *Revista de História*, São Paulo, n. 165, p. 121-149, jul./dez. 2011.
- BRODERSEN, Kai. The presentation of geographical knowledge for travel and transport in the Roman World. In: ADAMS, Colin; LAURENCE, Ray. *Travel and geography in the Roman Empire*. London/New York: Routledge, 2001, p. 7-21.

- BROWN, Peter, *The rise of Western Christendom: triumph and diversity, A.D. 200-1000*. Malden: Blackwell, 2003.
- BRÜSEKE, Franz. O sagrado na modernidade técnica. *Cadernos de pesquisa interdisciplinar em Ciências Humanas*, n. 70, p. 2-21, 2005.
- BUISSON, Jean-François. *Le symbolique des cathédrales: de l'obscurité à la lumière*. Paris: Editions Cabédita, 2013.
- COELHO, Maria Filomena. O fardo da cura d'almas: tradição ibérica e sociedade corporativa". *Anais ANPUH, XXV Simpósio Nacional De História*. Fortaleza, 2009.
- COLPE, Carsten. Sacred and the Profane. In: ELIADE, Mircea (ed.). *The Encyclopedia of religion*, vol. 12. New York: MacMillan Publishing, 1987. p. 511-526.
- CORTESÃO, Armando. Atlas e História da Cartografia". In: *Esparsos*, vol. 2. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1975.
- CID, Carlos. "Santiago el Mayor en el texto y en las miniaturas de los códices del *Beato*". In: *Compostellanum*, vol. X, (1965), pp. 231-282.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.
- _____. "Defense et illustration de la notion de représentation". In: *Working Papers des Sonderforschungsbereiches 640*, n.º. 2, 2011. p. 5-12.
- CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain (dir.). *Dicionário dos Símbolos - Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Lisboa: Teorema, 1982.
- CHIDESTER, David; LINENTHAL, Edward (ed.). *American Sacred Space*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- CHURRUCA, Manuela. *Influjo oriental en los temas iconográficos de la miniatura española, siglos X al XII*. Madrid, 1939.
- COMTE, Augusto. *Discours sur l'esprit positif*. Paris: J. Vrin, 1983.
- CORTESÃO, Armando. *Esparsos*, 3 vols. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1975.
- _____. *História da Cartografia Portuguesa*, 2 vols. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1969-1971.
- CRONE, Gerald. *Maps and their makers: an introduction to the History of Cartography*. Hamden: Archon Books, 1978.
- CUMBREÑO, Antonio C. F. *Curso general de paleografía y diplomática españolas*, 2 vols. Oviedo, 1946.
- DELANO-SMITH, C; MORLEY, E. *Maps in Bibles 1500-1600: an illustrated catalogue*. Genève: Librairie Droz, 1991.
- DALCHÉ, Patrick Gautier. *Géographie et culture: La représentation de l'espace du VIe au XIIe siècle*. Aldershot: Variorum, 1997.
- _____. *L'espace géographique au Moyen Âge*. Firenze: Sismel, 2013.
- _____. L'héritage antique de la cartographie médiévale: les problèmes et les acquis. In: TAUBERT, Richard; UNGER, Richard (ed.). *Cartography in Antiquity and the Middle Ages: fresh perspectives, new methods*, Leiden/Boston, Brill, 2008. p. 29-66.

- DELEHAYE, Hippolyte. *Sanctus: essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1927.
- DESTOMBES, Marcel (ed.). *Mappemondes A.D. 1200: catalogue prepare par la Commission des Cartes Anciennes de l'Union Géographique Internationale*. Amsterdam: N. Israel, 1964.
- DEUS, Paulo Roberto Soares de. *Do Oriente vem o vento que os leva ao Ocidente: Representações literárias e iconográficas do espaço na Baixa Idade Média*. 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Humanidades da Universidade de Brasília, Brasília, 2000.
- _____. *A Forma do Mundo: o programa iconográfico do mapa-múndi de Hereford (Século XIII)*. 2005. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Humanidades da Universidade de Brasília, Brasília, 2005.
- _____. Usos, Autoria e Processo de Confecção do Mapa-Múndi de Hereford, Século XIII. *Revista de História e Estudos Culturais*, vol. 3, n.º. 1, p. 1-19, 2006.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1983.
- _____. Estudios sobre la antigua literatura relacionada com Santiago el Mayor. *Compostellanum*, vol. XI, n.º. 4, p. 457-502, 1966.
- _____. La tradición del texto de los Comentarios al Apocalipsis. *Actas. Simposio Para El Estudio De Los Códices del 'Comentario Al Apocalipsis' De Beato De Liébana*, vol. 1. Madrid: Joyas Bibliográficas, 1978, p. 165-191.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Devant l'image: question posée aux fins d'une histoire de l'art*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.
- _____. *Devant le temps: histoire de l'art et anachronisme des images*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2000.
- _____. *Diante da imagem: questão colocada aos fins de uma história da arte*. Tradução de Paulo Neves). São Paulo: Editora 34.
- _____. *L'image survivante: Histoire de l'Art et temps des fantomes selon Aby Warburg*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.
- _____. *O que vemos o que nos olha*. Tradução brasileira. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- DILKE, Oswald A. W. "Itineraries and Geographical Maps in the Early and Late Roman Empires". In: HARLEY, J. B.; WOODWARD, D. (ed.). *The History of Cartography: cartography in prehistoric, ancient, and medieval Europe and the Mediterranean*, vol. 1, p. 234-257.
- DUBY, Georges. *O Tempo das Catedrais. A arte e a sociedade 980-1420*. Lisboa: Estampa, 1978.
- DU CANGE, Charles. *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*. Paris, Ed. Didot, 1840.
- DUPRONT, Alphonse. *Du sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages*. Paris: Gallimard, 1987.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- EDSON, Evelyn. *Mapping time and space: how medieval mapmakers viewed their world*. London: British Library, 1997.

- _____. Maps in context: Isidore, Orosius and the medieval image of the world. In: TALBERT, Richard; UNGER, Richard (ed). *Cartography in Antiquity and the Middle Ages: fresh perspectives, new methods*, Leiden/Boston, Brill, 2008. p. 219-236
- _____. World maps and the Easter tables: medieval maps in context. *Imago Mundi*, vol. 48, p. 25-42, 1996.
- _____. World maps and the Easter tables: medieval maps in context. *Imago Mundi*, vol. 48, p. 25-42 1996.
- ECHEGARAY, Joaquín González. “Beato de Liébana y los terrores del año 800”. In: DUARTE, José Ignacio de la Iglesia (coord.), *Milenarismos y milenaristas em la Europa Medieval: IX Semana De Estudios Medievales*. Nájera, 1999, p. 87-100.
- EGRY, Anne de. *Um estudo de “O Apocalipse do Lorvão” e a sua relação com as ilustrações medievais do apocalipse*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.
- EISENHUT, Heidi. *Die Glossen Ekkeharts IV. von St. Gallen im Codex Sangallensis 621 (Monasterium Sancti Galli 4)*. St. Gallen: Verlag am Klosterhof. 2009.
- ELIADE, Mircea. *La nostalgie des origines*. Paris: Gallimard, 1991.
- _____. *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetições*. Lisboa: Editora 70, 1993.
- _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- _____. *Tratado de história das religiões*. Lisboa: Edições ASA, 1992.
- ELSNER, Jas. The Itinerarium Burdigalense: politics and salvation in the geography of Constantine’s Empire. *The Journal of Roman Studies*, vol. 90, p. 181-195, 2000.
- FALLER, Stefan. “The world according to Cosmas Indicopleustes – concepts and illustrations of na Alexandrian Merchant and monk”. *Transcultural Studies*, n. 1, p. 193-232, 2011.
- FERREIRA, Ana Isabel. El paisaje en la Peregrinatio Egeriae. In: OLIVEIRA, Francisco; TEIXEIRA, Cláudia; DIAS, Paula (coord.). *Espaços e paisagens: Antiguidade Clássica e heranças contemporâneas*, vol II: Línguas e Literaturas. Idade Média, Renascimento, Recepção. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. pp. 327-332.
- FLORI, Jean. Jerusalém e as cruzadas. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.), *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, 2 vols. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. II, 2006, p. 7-24.
- FONTAINE, Jacques. *El mozárabe*. Madrid: Encuentro, 1984.
- _____. Fuentes y tradiciones paleocristianas en el método espiritual de Beato. *Actas. Simposio para el Estudio de los Códices del 'Comentario Al Apocalipsis' de Beato de Liébana*, vol. 1. Madrid: Joyas Bibliográficas, 1978, p. 77-101.
- _____. *Isidore de Sevilla et la culture classique dans l’Espagne visigothique*. Paris: Études Augustiniennes, 1983.
- _____. *L’ art préroman hispanique*. Yonne: Zodiaque, 1973.

- FRANCO, Maria Ángela. In Spagnia: la diaspora de los apóstoles y relaciones de los *Beatos* con el Islam. *La città' e il libro I*. Eventi Internazionali Alla Certosa Di Firenzi, Firenzi, 2001, p. 33-54.
- FREEMAN, Leslie G. Elementos simbólicos en la obra de Beato. In: ECHEGARAY, Juan G.; CAMPO, Alberto del; FREEMAN, Leslie J. (ed. bilingüe latim-español), *Beato de Liébana: Obras completas y complementarias*. Madrid: B.A.C., 2004, p. XXXIII-LVI.
- FRIEDMAN, John B. Cultural conflicts in medieval world maps. In: SCHWARTZ, Stuart B. (ed.), *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: University Press, 1994, p. 64-95.
- _____; FIGG, Kristen M. (ed.). *Trade, Travel, and Exploration: An Encyclopedia*. London: Routledge, 2000.
- GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.). *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: B.A.C., 1979-1982.
- GARCÍA-TEJEDOR, Carlos M. *Girona Beatus commentary*. Barcelona: Moleiro Ed., s/d.
- GAUVARD, Claude; SIRINELLI, Jean-François. *Dictionnaire de l'historien*. Paris: PUF, 2015.
- GIANNARELLI, Elena. (ed.). *Egeria, Diario di viaggio*. Paoline Editoriale Libri, 2006.
- GIL, Juan. Los terrores del año 800. *Actas. Simpósio para el Estudio de los Códices del 'Comentário Al Apocalipsis' de Beato de Liébana*, vol. 1. Madrid: Joyas Bibliográficas, 1978, p. 215-247.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- GOLDIE, Matthew. *The Idea of the Antipodes: Place, People, and Voices*. New York/London: Routledge, 2009.
- GÓMEZ-MORENO, Manuel. *Iglesias mozárabes: arte español de los siglos IX à XI*. Madrid: Centro de estudios históricos, 1919.
- GRABAR, André. *Christian iconography: a study of its origins*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- GUREVITCH, Aaron. *As categorias da cultura medieval*. Lisboa: Editorial Caminho, 1991.
- HALBAWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.
- _____. *La topographie légendaire dès évangiles en Terre Sainte*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- _____. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1952.
- HAMILTON, Sarah; SPICER, Andrew. *Defining the holy: sacred space in medieval and early modern Europe*. London: Ashgate, 2006.
- HARLEY, J.B.; WOODWARD, D. (ed.). *The History of Cartography: cartography in prehistoric, ancient, and medieval Europe and the Mediterranean*, vol. 1. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987.

- _____ (ed.). *The History of Cartography: cartography in the traditional Islamic and south Asian societies*, vol. 2, livro 1. Chicago/London: The University of Chicago press, 1992.
- HARVEY, P. D. A. Local and Regional Cartography in Medieval Europe. In: HARLEY, J.B.; WOODWARD, D. (ed.). *The History of Cartography: cartography in prehistoric, ancient, and medieval Europe and the Mediterranean*, vol. 1. Chicago/London: University of Chicago press, 1987, p. 464-501.
- _____. *Mappa mundi: The Hereford World Map*. Hereford/London: Hereford Cathedral & British Library, 1996.
- _____. *Medieval Maps*. University Of Toronto Press, Toronto: 1991.
- _____. *The History of Topographical Maps: Symbols, pictures and surveys*. London: Thames and Hudson, 1980.
- HILL, Rosalind (ed.). *The deeds of the franks and the other pilgrims to Jerusalem*. London: Thomas Nelson, 1962.
- HOOGLIET, Margriet. *Mappae mundi: scriptura et pictura. Textes, images et herméneutique des mappemondes du Moyen Age long (XIII^e-XVI^e siècles)*. Tese (Doutorado) – Universidade de Groningen, Groningen, 1999.
- _____. *Mappae mundi and Medieval Encyclopaedias: Image versus Text, Pre-Modern Encyclopaedic Texts. Proceedings of the Second Comers Congress, Groningen, 1-4 July 1996*, ed. Peter Binkley. Leiden, Brill, 1997, p. 63-74.
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: A study of the play-element in culture*. Boston: Beacon Press, s/d.
- _____. *O outono da Idade Média: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. São Paulo: Cosacnaify, 2010.
- HUNT, Lynn. *A nova História Cultural*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1992.
- IMBS, Paul. *Les propositions temporelles en ancien français: La détermination du moment. Contribution à l'étude du temps gramatical français*. Paris: Le Belles Lettres, 1956.
- JACOB, Christian. *L'empire des cartes: Approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*. Paris: Albin Michel, 1992.
- KIMBLE, George. *Geography in the Middle Ages*. London: Methuen & Co, 1938.
- KLEIN, Peter K. *Beato de Liébana: la ilustración de los manuscritos de Beato y el Apocalipsis de Lorvão*, trad. Beatriz Mariño. Valencia: Patrimonio Ediciones, 2004.
- _____. Introduction: The Apocalypse in Medieval Art. In: EMMERSON, Richard K.; MCGINN, Bernard (ed.), *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1992. p. 159-199
- _____. La tradición pictórica de los *Beatos*. *Actas*. Simpósio para el Estudio de los Códices del 'Comentário Al Apocalipsis' de Beato de Liébana, vol. 2. Madrid: Joyas Bibliográficas, 1980, p. 83-106.
- KLING, Naomi. *Maps of Medieval Thought: The Hereford Paradigm*. Suffolk: Boydell Press, 2005.

- KONG, Lily. Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity. *Progress in Human Geography*, vol. 25, n.º. 2, p. 211-233, 2001.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO, 2006.
- LE GOFF, Jacques. *A la recherche du temps sacré: Jacques de Voragine et "la Légende dorée"*, Paris, Perrin, 2011.
- _____; SCHIMITT, Jean-Claude (coord.), *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2 vols., 2006.
- _____. *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.
- _____. *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard, Collection Folio Histoire, 2006.
- _____. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.
- _____. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Estampa, 1983.
- _____. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1980.
- _____; TRUONG, Nicholas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Lisboa: Teorema, 2005.
- LE ROY, Loys. *Of the interchangeable course, or variety of things in the whole world* (trad. Robert Ashley). London: Printed by Charles Yetsweirt, 1594.
- LECOQ, Danielle. Le mappemonde d'Henri de Mayence. Ou l'Image du Monde au XII^e siècle". In: DUCHET-SUCHAUX, G. (dir.), *Iconographie médiévale: image, texte, contexte*. Paris: CNRS Editions, pp. 155-207.
- LENCLUD, Gérard. "A tradição não é mais o que era... Sobre as noções de tradição e de sociedade tradicional em etnologia. *Revista História, histórias*, n. 1, p. 148-163, 2013.
- LEVI-STRAUSS, Claude. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie: précédé d'une introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 9-44.
- LEYERLE, Blake. Landscape as Cartography in Early Christian Pilgrimage Narratives. *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, n. 1, p. 119- 143, (Spring, 1996).
- LOWDEN, John. *The making of the bibles moralisées*, vol. 1: The Manuscripts. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2000.
- MÁLE, Emile. *The gothic image: religious art in France of thirteen century*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1958.
- MARIANO, Alexandra; NASCIMENTO, Aires Augusto (ed. trad.). *Egéria - Viagem do Ocidente à Terra Santa no séc. IV*. Lisboa: Colibri, 1998.
- MARTINS, Maria Cristina. Itinerário de Egéria ou Peregrinação de Etéria: pontos de uma edição crítica. *Revista Philologus*, Rio de Janeiro: CiFEFiL n. 54, p. 100-114, 2012.
- _____. Peregrinação de Egéria: uma narrativa de viagem aos lugares santos no século IV. *Organon*, vol. 29, n. 56, p. 279-296, 2014.
- McCRINDLE, J.W. *The Christian Topography of Cosmas, na Egyptian monk*. Hakluyt Society, Series I, vol. 98, 1987.

- MENÉNDEZ-PIDAL, Gonzalo. Mozárabes y asturianos en la cultura de la Alta Edad Media (en relación especial con la Historia de los conocimientos geográficos), *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 134, p. 137-291, 1954.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. Historia de los heterodoxos españoles. In: REYES, Enrique Sánchez (ed.). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.
- MENTRÉ, Mireille. *La peinture mozárabe*. Paris: Presses universitaires de Paris Sorbonne, 1984.
- MILANI, Celestina. Il Mediterraneo negli Itineraria ad Loca Sancta (IV-VI sec): toponimi e testi. *Atti. XXII Congresso Internazionale di Scienze Onomastiche*, 2012, p. 675-690.
- _____. Per una nuova edizione del cosiddetto “Itinerarium Antonini Placentini”. *Aevum*, anno 48, fasc. 3/4, p. 359-366, 1974.
- MILLER, Konrad. *Mappaemundi: Die aeltesten Weltkarten*. Stuttgart: J. Roth, 1895-1898.
- MITTMAN, Asa. *Maps and monsters in medieval England*. Taylor & Francis, 2006.
- MORALEJO, Serafín. El mapa de la diáspora en San Pedro de Rocas: notas para su interpretación y filiación en la tradición cartográfica de los Beatos. *Compostellanum*, XXXI, p. 315-347, 1986.
- _____. El mundo y al tiempo en el mapa del Beato de Osma. *El Beato de Osma: estudios*. Valencia: Vicent García, p. 151-179, 1992.
- MORETON, Robert. *Mappas biblicos com breves observações e indice dos nomes geographicos*. Lisboa: Livraria Evangélica, 1912.
- MUNDÓ, Anscari; MARIANA, Manuel Sánchez. *Catalogación en la obra “Los Beatos”*. Biblioteca Nacional de Madrid, 1986.
- MUNDÓ, Anscari. Sobre los códices de *Beato*. *Actas. Simpósio para el Estudio de los Códices del ‘Comentário Al Apocalipsis’ de Beato de Liébana*, vol. 1. Madrid: Joyas Bibliográficas, 1978, p. 109-116.
- NASCIMENTO, Aires Augusto. A iconografia da Criação. *A imagem do tempo: livros manuscritos ocidentais*. Lisboa: Museu Calouste Gulbenkian, p. 42-58, 2000.
- _____. As idades do mundo: impérios, ciclos, milenarismos. *A imagem do tempo: livros manuscritos ocidentais*. Lisboa: Museu Calouste Gulbenkian, p. 245-311, 2000.
- _____. Do ciclo da natureza à consciência da temporalidade: Torre de Babel, a Cidade dos Homens e os desafios da convivência. *A imagem do tempo: livros manuscritos ocidentais*, Lisboa: Museu Calouste Gulbenkian, p. 347-353, 2000.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A cristianização do espaço: o protagonismo da Vera Cruz em Marmelar. *Tempos Históricas*, vol. 20, n. 2, p. 133-146, 2016.
- NAVARRO, Isabel Lasala. *Helena Augusta, uma biografia histórica*. 2009. Tese (Doutorado em História Antiga) – Departamento de Ciencias de la Antigüedad, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2013.
- NEBENZAHL, Kenneth. *Maps of the Bible Lands*. London: Times Book Limited, 1986.

- NEUSS, Wilhelm. *Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration*. Münster in Westfalen: Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1931.
- _____. *O Comentário ao Apocalipse de Lorvão e suas iluminuras*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1929.
- NOSTOCK, J.; RILEY, H. (ed. trad.), *The Natural History*. London: Taylor and Francis, 1855
- NOYES, James. *The Politics of Iconoclasm: Religion, Violence and the Culture of Image-Breaking in Christianity and Islam*. New York: I.B. Tauris, 2013.
- O'LOUGHLIN, Thomas. *Adomnán and the Holy Places: The Perceptions of an Insular Monk on the Locations of the Biblical Drama*. London: T&T Clark, 2007.
- _____. Perceiving Palestine in early Christian Ireland: martyrism, exegetical key, relic and liturgical space. *Eriu Liv*, p. 125-137, 2004.
- _____. The diffusion of Adomnán's "De Locis Sanctis" in the medieval period. *Ériu*, vol. 51, p. 93-106, 2000.
- _____. Two Sixteenth-Century Biblical Maps in The Founders' Library, University of Wales. Lampeter. In: MARX, W; BURTON, J. (ed.). *Readers, printers, churchmen and travellers: Essays in honour of David Selwyn*. Lampeter, 2004. p. 121-168.
- PANOFSKY, Erwin. *Arquitetura Gótica e Escolástica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Significado nas artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- PÄCHT, Otto. Questões de método em história da arte. In: LICHTENSTEIN, Jaqueline (dir.). *A pintura: textos essenciais*, vol. 8: Descrição e Interpretação. São Paulo: Editora 34, 2004. p. 146-157.
- PASTOUREAU, Michel. *Couleurs, images, symboles*. Études d'histoire et d'anthropologie. Paris: Le Léopard d'Or, 1989.
- _____. *Une Histoire Symbolique du Moyen Âge Occidental*, Paris: Seuil, 2004.
- PEIXEIRO, Horácio Augusto. *Um olhar sobre a iluminura do Apocalipse do Lorvão*. Tomar: Instituto Politécnico de Tomar, Escola Superior de Tecnologia e Artes Gráficas, 1998.
- PEREIRA, J. Dias. (ed. trad.). *A Cidade de Deus*, 3 vols. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, vol. II, 2000, p. 1409.
- PÉREZ, Sandra Sáenz-Lopèz. *Imagen y conocimiento del mundo en la Edad Media a través de la cartografía hispana*, 2 vols. 2007. Tese (Doutorado) – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2007.
- _____. El mundo para una reina: los mappaemundi de Sancho de León (1013-1067). In: *Anales de Historia del Arte*, vol. extraordinário, p. 317-334, 2010.
- _____. La Reconquista cartográfica: el Islam peninsular en la cartografía medieval hispana. In: *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, vols. 61-62, p. 279-301, (2006).
- _____. *Los mapas de los Beatos: la revelación del mundo en la Edad Media*. Burgos: Siloé, 2014

- _____. Peregrinatio in stabilitate: la transformación de un mapa de los Beatos en herramienta de peregrinación espiritual”. *Anales de Historia del Arte*, volumen extraordinário, p. 317-334, 2011.
- _____. Sobre el origen astorgano del Beato Navarro: una rueda de molino para la imagen astorga de su mappamundi. *Actas. Congreso Internacional de Molinología*. Madrid: [s.d], p. 171-182.
- PERRIN, Michel-Yves. Cristianização do espaço e cristianização do tempo. In: CORBIN, Alain (dir.). *História do Cristianismo*. Lisboa: Presença, 2008.
- PETERS, Edward. *The First Crusade: "The Chronicle of Fulcher of Chartres" and Other Source Materials*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1998.
- PRON, P. *¿Por qué nos obsesionan los mapas en la era del GPS?* Artigo disponível em: <http://cultura.elpais.com/cultura/2015/10/22/actualidad/1445513706_639094.html>. Acesso em: 23 dez. 2016.
- RANDLES, W.G.L. *Da Terra Plana ao Globo Terrestre: Uma mutação epistemológica rápida (1480 – 1520)*. Campinas: Papirus, 1994.
- REES, Ronald. Historical Links between Cartography and Art. In: *Geographical Review*, vol. 70, n. 1, 1980. p. 61-78.
- RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. A Cartografia Medieval. O mundo dos homens e o mundo de Deus. In: OPSIS. Catalão, v. 10, n. 2, jul/dez. 2010, p. 27-42.
- _____. A Geografia da Salvação: itinerários do conflito e do perdão”. *Anais. Simpósio Regional da Associação Nacional dos Professores Universitários de História*. Rio de Janeiro, 2004.
- _____. As batalhas de Uccello: o olhar do tempo e da história. *Antíteses*, vol. 9, n. 17, jan./jun. 2016. p. 55-71.
- _____. O Sentido da História: Tempo e espaço na cartografia medieval (séculos XII-XIII). *Tempo/Universidade Federal Fluminense*, Rio de Janeiro: 7 letras vol. 7, n.14, jan. 2003. , p. 11-26.
- RICOUER, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Unicamp, 2007.
- _____. *Tempo e Narrativa*. Campinas: Papirus Editora, 1994.
- ROMANO, Ruggiero (dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984.
- ROMERO-POSE, Eugenio. El Comentario del Apocalipsis de Beato de Liébana y la cuestión jacobea. *Compostellanum*, XL, n. 3-4, p. 393-400, 1995.
- _____. Los Comentarios al Apocalipsis de Beato. *Estudios del Beato de Burgo de Osma*. Valencia: Vicent García, 1992, p. 59-109.
- ROMM, James. *The Edges of the Ancient Thought*. Princeton: Princeton University, 1994.
- RONCIÈRE, Monique; JOURDIN, Michel Mollat. *Les portulans: cartes marines du XIIIe au XVIIe siècle*. Fribourg: Office du Livre, 1984.
- ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 119-153.
- RUIZ, Elisa. *Manual de Codicología*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruiperez, 1988.

- RUSEN, Jörn. *Razão histórica. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2010.
- SANTAREM, Manuel (Vcte de). *Atlas composé de cartes des XIVe, XV, XVI et XVII siècles pour la plupart inédites, et devant servir de preuves a l'ouvrage sur la priorité de la découverte de la Côte Occidentale d'Afrique au dela du Capo Bojador par les portugais*. Paris, 1841.
- SANTOS, Maria G.L. *Espiritualidade e território: estudo geográfico de Fátima*. Tese 2004. (Doutorado em Geografia) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2004.
- SANZ, Felipe Hernando. La cartografía precientífica altomedieval: Los mapas de T en O. In: DOMINGO, Mariano C.; CARRASCOSA, Alfredo S. (coord. e ed.), *Cartografía Medieval Hispánica: Imagen de un mundo en construcción*. Madrid: RSG e RLNE, 2009. p. 61-90.
- SCHMITT, Jean-Claude. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Paris: Gallimard, 1990.
- _____. *La représentation de l'espace et l'espace des images au Moyen Âge*. Genève: Haute École d'Art et Design, 2011.
- _____; BASCHET, Jérôme (ed.). *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*. Paris: Le Léopard d'Or, 1996.
- _____. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *O corpo das imagens. Ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. São Paulo: Edusc, 2007.
- SCHÖLLER, Bettina. "Transfer of Knowledge: mappae mundi between texts and images". *Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture*, vol. 4, n. 1, p. 42-55, (Spring 2013).
- SCULLY, Diarmuid. Augustus, Rome, Britain and Ireland on the Hereford mappa mundi: Imperium and Salvation. *Peregrinations: Journal of Medieval Art and Architecture*, vol. 4, n. 1, p. 107-133 (Spring 2013).
- ŠEDINOVA, Hana. The Precious Stones of Heavenly Jerusalem in the Medieval Book Illustration and Their Comparison with the Wall Incrustation in St. Wenceslas Chapel. *Artibus et Historiae*, vol. 21, n. 41, p. 31-47, 2000.
- SHEPHERD JR, Massey. "Christology: a central problem of early christian theology and art". In: WEITZMANN, Kurt (ed.) *Age of Spirituality: a symposium*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1980. p. 101-119.
- SIEW, Tsafra. *Representations of Jerusalem in Christian-european maps from the 6th to the 16th centuries: a comparative tool for reading the message of a map in its cultural context*. Jerusalem: The University of Jerusalem, [19--?].
- SOTINEL, Claire. Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive. *Revue de l'histoire des religions*, n. 4, p. 411-434, 2005.
- STEINHAUSER, Kenneth B. Narrative and Illumination in the *Beatus Apocalypse*. *The Catholic Historical Review*, vol. 81, n. 2 (April 1995), pp. 185-210. Washington: Catholic University of America Press.

- _____. "The *Apocalypse Commentary* of Tyconius: A History of Its Reception and Influence", in *European University Studies*, Series 23 Theology, vol. 301. Frankfurt: Verlag Peter Lang, 1987.
- STIERLIN, Henri. *Le livre de feu: l'Apocalypse et l'art mozarabe*. Genève: Sigma, 1978.
- TUCCI, Ugo. "Atlas". In: ROMANO, Ruggiero (dir.), *Enciclopédia Einaudi: Memória-História*, vol. 1. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, pp. 130-157.
- VAGNON, Emmanuelle. "Cartes marines et réseaux à la fin du Moyen Âge". In: COULON, D.; PICARD, C.; VALÉRIAN, D. (dir.). *Espaces et Réseaux en Méditerranée (VIe-XVIe siècle)*, vol. I: La configuration des réseaux. Paris, 2007. p. 293-308.
- VAN DER LEEUW, Gerard. *Le religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion*, tradução de Jacques Marty. Paris: Payot, 1955.
- VAN DER LOR, L. J. The date of the *De Catechizandis Rudibus. Vigiliae Christianae*, vol. 16, n. 3/4, Sept. 1962. p. 198-204.
- VAN DUZER, Chet. *Sea monsters on medieval and renaissance maps*. London: British Library, 2013.
- VÁZQUEZ DE PARGA, Luis. Beato y el ambiente cultural de su época. *Actas. Simpósio para el Estudio de los Códices del 'Comentário Al Apocalipsis' de Beato de Liébana*, vol. 1. Madrid: Joyas Bibliográficas, 1978, p. 35-45.
- _____. Un mapa desconocido de la serie de los *Beatos*. *Actas. Simpósio para el Estudio de los Códices del 'Comentário Al Apocalipsis' de Beato de Liébana*, vol. 1. Madrid: Joyas Bibliográficas, 1978, p. 273-278.
- VERÁSTEGUI, Soledad de Silva y, El más antiguo fragmento ilustrado de Beato y los *Beatos* del siglo X. Artigo disponível em: <<http://www.artehistoria.com/v2/contextos/7078.htm>>. Acesso em 23 dez. 2016.
- VEYNE, Paul. *Accreditavam os gregos em seus mitos?* São Paulo: Brasiliense, 1984.
- VOUGA, François. *Les premiers pas du Christianisme: les écrits, les acteurs, les débats*. Genève: Labor et Fides, 1997.
- WEBER, Nicholas Aloysius; *Et. al.* (ed.). *The Catholic Encyclopedia*. New York: The Encyclopedia Press, 1913.
- WEITZMANN, Kurt (ed.) *Age of Spirituality: a symposium*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1980.
- WERCKMEISTER, O. K. Islamische Formen in spanischen Miniaturen des 10. Jahrhunderts und das Problem der mozarabischen Buchmalerei. *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi Sull' Alto Medioevo*, XII, Spoleto, 1965, p. 933-967.
- WILLIAMS, John. Cluny and Spain. *Gesta*, vol. 27, n. 1-2, Current Studies on Cluny, p. 93-101, 1988.
- _____. Commentary on the *Apocalypse* by Beatus and Commentary on Daniel by Jerome. *The Art of Medieval Spain, A.D. 500–1200*. New York: Harry N. Abrams Inc, p.155-157, 1993.
- _____. Isidore, Orosius and the Beatus Map. *Imago Mundi: The international journal for the History of cartography*, vol. 49, tomo 1, p. 7-32, 1997.

- _____. Purpose and imagery in the *Apocalypse Commentary* of Beatus of Liébana. In: EMMERSON, Richard K.; MCGINN, Bernard (ed.). *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1992. p. 217-233.
- _____. San Isidoro in León: Evidence for a New History. *The Art Bulletin*, vol. 55, n. 2, p. 171-184 1973.
- _____. The *Beatus* Commentaries and Spanish bible illustration. *Actas. Simpósio para el Estudio de los Códices del 'Comentário Al Apocalipsis' de Beato de Liébana*, vol. 2. Madrid: Joyas Bibliográficas, 1980, p. 203-219.
- _____. *The Illustrated Beatus: a corpus of illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, 5 vols. London: Harvey Miller Publishers, 1994-2003.
- WILLIAMS, George; BANDINEL, Bulkeley (ed.). *The itineraries of William Wey, fellow of Eron College. To Jerusalem, A.D. 1458 and A.D. 1462; and to Saint James of Compostella, A.D. 1456*. London: Roxburghe Club, 1857.
- WIRTH, Jean. *L'image à la fin du Moyen Âge*. Paris: Les Éditions du CERF, 2011.
- WIXOM, William; LAWSON, Margaret. Picturing the *Apocalypse*: illustrated leaves from a medieval spanish manuscript. *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, vol. 59, n. 3, p. 1-56 Winter, 2002.
- WOODWARD, David. Reality, Symbolism, Time, and Space in Medieval World Maps. *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 75, n. 4, pp. 510-521, Dec. 1985.
- WRIGHT, Thomas (ed.). *Early travels in Palestine: comprising the narratives of Arculf and others*. New York: Ktav Published House, 1968.