

**O tempo e os mapas: formas, percepções e representações do tempo nos *mappaemundi* medievais**

**The time and the maps: forms, perceptions and representations of the time in medieval *mappaemundi***

Thiago BORGES<sup>1</sup>

Universidade de Brasília  
[tborges\\_unb@hotmail.com](mailto:tborges_unb@hotmail.com)

Recibido: 10/08/2015  
Aceptado: 30/10/2105

**Resumo:** Dotados de uma essência dual, que transita entre o realismo e o simbolismo, os mapas-múndi medievais revelam, por intermédio de concepções pictóricas hierarquizadas, a existência de diferentes estratos temporais que, em um plano aparentemente homogêneo, coexistem e dialogam naturalmente. Neste sentido, da ciclicidade do tempo humano à linearidade do tempo sagrado, o texto que ora apresentamos visa contemplar a complexidade inerente às formas e percepções que permanecem subscritas nos longos traços que compõem um mapa-múndi medieval. Esperamos, portanto, que a análise e a comparação sistemática destas *imagines mundi* possam nos revelar, para além de seus aspectos iconográficos, elementos seguros para a compreensão dos discursos, intenções e percepções que permeiam as representações do tempo e dos espaços no Ocidente medieval.

**Palavras-chave:** História Medieval; Cartografia; Tempo; Espaço; Imaginário Medieval.

**Abstract:** Having a dual essence, that transit between the realism and the symbolism, the medieval world maps disclose, by hierarchical pictorial conceptions, the existence of different temporal stratum which, on a seemingly homogeneous level, coexist and interact naturally. In this regard, from the cyclicity of human time to a linearity of sacred time, the text presented seeks to contemplate the inherent complexity of shapes and perceptions that remain written on the long design that comprise a medieval world map. We therefore hope that the analysis and the systematic comparison of these *imagines mundi* may disclose, beyond its iconographic aspects, assured elements for the understanding of the speech, intention and perception that permeate the representations of time and spaces in the medieval West.

**Keywords:** Medieval History; Cartography; Time; Space; Medieval imaginary.

**Sumário:** 1. A historicidade do tempo medieval, um breve percurso teórico. 2. A progressão linear das idades do mundo. 3. O tempo e os mapas. 3.1. *De civitate Dei*: da sacralidade à centralidade. 3.2. A representação dos *loca sancta*. Fontes e Bibliografia.

---

<sup>1</sup> Mestre em História Medieval pela Universidade de Lisboa e doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília. Membro do Programa de Estudos Medievais da Universidade de Brasília (PEM/UnB) e pesquisador associado ao Centro de Investigação Professor Doutor Joaquim Veríssimo Serrão (CIJVUS, Portugal). Bolsista, em Estágio Doutoral no Exterior, financiado pela CAPES.

## 1. A historicidade do tempo medieval, um breve percurso teórico

Quid est enim tempus? Quis hoc facile breuiterque explicauerit? Quis hoc ad uerbum de illo proferendum uel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus?<sup>2</sup>.

Cerca de quinze séculos separam as *Confissões* de Agostinho e os recentes desdobramentos da teoria quântica de Einstein e Hawking. Entretanto, para além das especificidades que permeiam estas duas realidades – que facilmente tornariam esta comparação incoerente e incabível –, uma similitude nos desperta particular atenção: a busca e o interesse ininterrupto das sociedades humanas em compreender e explicar as formas, os limites e os sentidos do tempo. 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 capaz de assimilar as sutilezas de suas próprias temporalidades, que se mantém dependente das subjetividades humanas e das oscilações sociais e que, entre a religiosidade e a ciência, traduz os discursos e intenções de uma dimensão socialmente construída pelas relações de dominância e poder que regem os homens e o tempo.

Seria mais plausível, portanto, pensarmos não somente no *tempo* da história, mas sim, nos *tempos* da história, uma vez que as formas, os conceitos e as percepções do tempo variam, impreterivelmente, em consonância com os processos resultantes das dinâmicas humanas em sua contínua relação com o tempo e o espaço. Destituído de seu caráter absoluto<sup>3</sup>, estas percepções assumem, no curso da história, uma multiplicidade de sentidos e simbolismos que se estendem entre a ciclicidade do eterno retorno e a linearidade do *continuum temporum*, consolidando-se, no âmbito da historiografia contemporânea, como “uma grandeza que se modifica com a história, e cuja modificação pode ser deduzida da coordenação variável entre experiência e expectativa”<sup>4</sup>. Assim, enquanto aos olhos do historiador o tempo se constitui “como uma floresta para dentro da qual os homens, pela narrativa histórica, lançam seu clamor, a fim de

---

<sup>2</sup> Tradução: “Que é, pois, o tempo? Quem o poderá explicar facilmente e com brevidade? Quem poderá apreendê-lo, mesmo com o pensamento, para proferir uma palavra acerca dele? Que realidade mais familiar e conhecida do que o tempo que evocamos na nossa conversação?”. Santo AGOSTINHO, *Confissões*, XI, XIV, 17. Cf. Arnaldo do ESPÍRITO SANTO; João BEATO; M. Cristina C. M. S. PIMENTEL (trad.), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, p. 567.

<sup>3</sup> Em sua *Breve história do tempo*, Stephen Hawking – que se apresenta como um profundo conhecedor das concepções agostinianas – afirma que não existe qualquer tempo absoluto; assim, segundo os princípios da relatividade, cada indivíduo tem a sua medida pessoal de tempo que depende de onde está e da maneira como se está a mover. Cf. Stephen HAWKING, *Breve história do tempo, do “Big Bang” aos buracos negros*, Lisboa, Gradiva, 1994,

<sup>4</sup> Reinhart KOSELLECK, *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, Rio de Janeiro, Contraponto/PUC-RJ, 2006, p.309.

compreenderem [...] o que lhes é presente sob a forma de experiência do tempo e poderem esperar projetar um futuro com sentido”<sup>5</sup>, para o homem medieval, por outro lado, a tônica concentrava-se na brevidade incalculável de um tempo sufocado entre o prestígio de um passado idealizado e a inquietante espera dos últimos dias. Assim, para Agostinho,

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<sup>6</sup>.

São estas fronteiras aparente imóveis do tempo medieval que particularmente nos interessam neste breve estudo. 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 tempo<sup>7</sup> 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. É preciso, portanto, não perder de vista o caráter essencialmente dualista e simbólico que deriva das percepções temporais no Ocidente medieval cristão que, como nas demais sociedades tradicionais, “é dominada pelo passado, referência ideal de legitimação dos fatos presentes, mas, como veremos adiante, acrescenta aí o peso esmagador do futuro, sob a forma de espera escatológica de um além-eterno”<sup>8</sup>.

Passado, presente e futuro situam-se em um plano aparentemente homogêneo e linear, de tal modo que, para estas sociedades, as realidades presentes parecem não se separar daquilo que já foi e daquilo que há de vir<sup>9</sup>. Estamos diante de uma

---

<sup>5</sup> Jörn RÜSEN, *Razão histórica. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 2010, p. 62.

<sup>6</sup> Tradução: “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 ao 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 presente respeitante às coisas passadas, visão presente respeitante às coisas presentes, expectativa presente respeitante às coisas futuras”. Santo AGOSTINHO, *Confissões*, XI, XX, 26. ESPÍRITO SANTO, BEATO, PIMENTEL 2000: 579.

<sup>7</sup> Paul IMBS, *Les propositions temporelles en ancien français. La détermination du moment. Contribution à l'étude du temps gramatical français*, Paris, Le Belles Lettres, 1956.

<sup>8</sup> Jérôme BASCHET, *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*, São Paulo, Globo, 2006, p. 337.

<sup>9</sup> Aaron GUREVITCH, *As Categorias da Cultura Medieval*, Lisboa, Editorial Caminho, 1991, p. 46.

multiplicidade de tempos percebidos, pensados e vividos em que a narrativa bíblica se entrelaça naturalmente a temporalidade cotidiana dos homens, remarcando a historicidade comumente atribuída a personagens e eventos que coexistem em planos distintos<sup>10</sup>. No âmbito do pensamento religioso, portanto, “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”<sup>11</sup>.

Realidades aparentemente tão contrastantes que, no entanto, confluem sobre um mesmo regime de historicidade, pois, como assinala Philippe Ariès, “nenhuma outra religião, no Ocidente ou no Oriente, se definia, segundo seus textos essenciais, verdadeiramente como uma História”<sup>12</sup>. História gestada, orientada e santificada que, no Ocidente medieval, ia além da percepção do tempo histórico, “visto que Deus encarnou, isto é, que assumiu uma existência humana historicamente condicionada, a História torna-se suscetível de ser santificada”<sup>13</sup>. Esta constante e contrastante dualidade estabelecida entre os homens medievais e o seu tempo se constitui, no presente momento, como nosso principal foco de interesse, apreciação e análise. Assim, entre a ciclicidade do tempo litúrgico e a linearidade do tempo bíblico, passaremos ao reconhecimento das formas e dos simbolismos atribuídos, no âmbito da cartografia medieval, aos conceitos, percepções e representações do tempo no Ocidente medieval cristão.

## 2. A progressão linear das idades do mundo

Delineada no auge da exortação *Contra Manichaeos* (I, 23)<sup>14</sup> e consolidada em suas formas e proposições no tratado doutrinário *De catechizandis rudibus* (c. 405 d.C.<sup>15</sup>), 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. Neste sentido, Agostinho concebe que a história da humanidade, da *Criação* ao nascimento de Cristo, estaria dividida em

---

<sup>10</sup> A este respeito, cf. notadamente Jacques LE GOFF, *A la recherche du temps sacré: Jacques de Voragine et “la Légende dorée”*, Paris, Perrin, 2011.

<sup>11</sup> Mircea ELIADE, *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, Lisboa, Edição Livros do Brasil, 1999, p. 81.

<sup>12</sup> Philippe ARIÈS, *Le temps de l’histoire*, Paris, Éditions Du Seuil, 1986, p. 100.

<sup>13</sup> ELIADE 1999: 122-3.

<sup>14</sup> 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 sete dias da Criação e as sete idades do mundo: *septem dies, et septem aetates mundi*. Texto integral reproduzido em J.-P. MIGNE, *Patrologia Latinae*, PL 34, *S. Aurelii Augustini opera omnia, De Genesi Contra Manichaeos Libri Duo, caput XXIII*, 190-193.

<sup>15</sup> Acerca das incertezas historiográficas que giram em torno da questão da datação da referida obra, cf. L. J. VAN DER LOF, “The date of the *De Catechizandis Rudibus*”, in *Vigiliae Christianae*, vol. 16, n° 3/4 (Sept. 1962), pp. 198-204.

seis idades “moduladas por um ritmo harmônico de transgressão e punição”<sup>16</sup>, seguindo os principais marcos na narrativa vetero-testamentária. Envoltas por uma áurea didático-doutrinária, característica particularmente latente no *De catechizandis rudibus*, a história do homem se confundia naturalmente com a história bíblica e, portanto, deveria ser conhecida por todos aqueles que se submetiam a instrução e a fé cristã. Assim, ante as idades do mundo e a plenitude dos tempos, Agostinho estabelece que:

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 diluuiio, 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 Daudid regem: quarta a Daudid usque ad illam captiuitatem, qua populus dei in babyloniam transmigravit: quinta ab illa transmigratione usque ad aduentum domini nostri Iesu Christi<sup>17</sup>.

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,

---

<sup>16</sup> Segundo BRILLI (2011: 125): “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.)”.

<sup>17</sup> Tradução: “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 Cristo”. Santo AGOSTINHO, *De catechizandis rudibus*, 22, 39, CCL 46, 163. OROZ-RETA, José (ed. trad), *Obras completas de San Agustín*, vol. XXXIX, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

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 fora escrita, a sistematização agostiniana da história e do tempo põe em cheque as antigas concepções do eterno retorno, uma vez que, pela a ótica cristã, o homem nasce, cresce e morre uma única vez. 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”<sup>18</sup>. Pelo advento da *encarnação* a toda a história, “tal como é relatada no Antigo Testamento, passa a fazer parte da história da Salvação”<sup>19</sup>.

Extremamente recorrente até, pelo menos, finais do século XII, esta singular forma de percepção e contagem do tempo, que serviu de modelo para o desenvolvimento da escrita da história no Ocidente medieval<sup>20</sup>, tenta 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 anteriores por outros que lhe sucedessem”<sup>21</sup>. O domínio do tempo e da própria história suscita, entretanto, sentimentos ambíguos face ao desenrolar ilusório e inquietante dos acontecimentos fazendo com que as sociedades humanas concebiam e incorporam a existência, no passado e no futuro, de épocas excepcionalmente felizes ou catastróficas<sup>22</sup>.

Por outro lado, para além de suas evidentes referências ao texto bíblico, esta cronologia foi recebendo novas e peculiares significações no decorrer dos tempos, potencializando seus sentidos, funcionalidades e simbologias. Dentre estas se encontram referências aos seis dias da criação, as horas do dia, as partes do corpo humano, aos símbolos metálicos ou, como vimos, as etapas de desenvolvimento do ser humano. O venerável Beda, por exemplo, foi um destes que, baseando-se na cronologia de agostiniana, estabeleceu, em seu *De temporum ratione* (703), uma interessante comparação entre as idades do homem e as

---

<sup>18</sup> Aires Augusto NASCIMENTO, “As idades do mundo: impérios, ciclos, milenarismos”, in *A imagem do tempo: livros manuscritos ocidentais*, Lisboa, Museu Calouste Gulbenkian, 2000, pp. 247-8.

<sup>19</sup> Jacques LE GOFF, *Para um novo conceito de Idade Média*, Lisboa, Estampa, 1980, p. 46.

<sup>20</sup> 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”. Cf. Elisa BRILLI. “As formas da História. A doutrina agostiniana das seis idades do mundo e algumas de suas visualizações no século XII”, in *Revista de História*, São Paulo, n.º. 165 (jul./dez. 2011), p. 130.

<sup>21</sup> NASCIMENTO 2000: 249.

<sup>22</sup> Jacques LE GOFF, *História e memória*, Campinas, Editora da Unicamp, 1990, p. 283.

idades do mundo, demonstrando, assim, o lento processo de envelhecimento do mundo:

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 (*adulta*) 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<sup>23</sup>.

Por seu evidente apelo escatológico e milenarista, esta cronologia 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”<sup>24</sup>. Portanto, 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 rotação<sup>25</sup>. 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

---

<sup>23</sup> Original, citado em inglês: “The first age, infancy, is the pre-history of the human race, for ‘who can recall his babyhood?’. In the second age (childhood), man learns to speak, and the Hebrew language develops. In the third age (adolescence) the human being matures enough to produce children. This is the age of Abraham, father of the generations given in the Book of Matthew. The fourth age (adulthood) is the age of kings, and the period in which a person would take on the adult responsibilities of governance. In the fifth age (old age), as the body begins to be weary with age, the Hebrew people are broken apart by a succession of evils. The last or present age (decrepitude) is consumed with the death of the whole world”. *Apud* Evelyn EDSON, *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, *Bedae Venerabilis Operum Pars I – Didascalica Genuin, De Temporum Ratione, caput LXXVI*, 520-571.

<sup>24</sup> BASCHET 2006: 316.

<sup>25</sup> A respeito dos aspectos concernentes às formas cíclicas do tempo em outras tradições religiosas, cf. nomeadamente Mircea ELIADE, *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetições*. Lisboa, Editora 70, 1993.

impor como referência dominante, segundo a lógica das sociedades rurais<sup>26</sup>.

Nestes 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”<sup>27</sup>. Este é o exemplo do Beato de Liébana, um monge refugiado no nascente reino asturiano de Alfonso I 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*<sup>28</sup>.

Estas não eram, entretanto, 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, tempo das autoridades, e a avidez por conhecer o futuro”<sup>29</sup>, 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”<sup>30</sup>.

### 3. O tempo e os mapas

Nos limites de um universo simbólico e atemporal, em que elementos bíblicos, históricos, reais e imaginários coexistem em um plano perfeitamente homogêneo, a cartografia medieval se estrutura a partir de uma extraordinária montagem de

---

<sup>26</sup> BASCHET 2006: 318.

<sup>27</sup> LE GOFF 1980: 47.

<sup>28</sup> Tradução: “com isso, a sexta idade terminará no ano de 838”, *Beatus IV*, 5, 16. Importante ressaltar 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 este respeito, cf. Juan GIL, “Los terrores del año 800”, in *Actas del Simposio para el estudio de los códices del ‘Comentário al Apocalipsis’ de Beato de Liébana*, vol. 1, Madrid, Joyas Bibliográficas, pp. 215-247.

<sup>29</sup> Jacques LE GOFF. “Tempo”, in Jacques LE GOFF; SCHIMITT, Jean-Claude (coord.), *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, São Paulo, EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. 2, 2006, p. 539.

<sup>30</sup> Maria do Rosário BARATA, “O tempo do homem: memória e história”, in *A imagem do tempo: livros manuscritos ocidentais*, Lisboa, Museu Calouste Gulbenkian, 2000, p. 238.



tempos heterogêneos que, entre o realismo e o simbolismo, constituem verdadeiros mosaicos de memórias, eventos e tradições que remontam aos mais remotos primórdios da história cristã. Por seu gosto enciclopédico, estas singulares expressões da cultura medieval oscilam naturalmente entre o peso da tradição e as especificidades de seus contextos circundantes e, portanto, não devem ser sistematizadas como meros instrumentos operativos, uma vez que, nestes casos, o tempo e o espaço adquirem uma fisionomia essencialmente vinculada a uma “estrutura alegórica, com referências apenas ocasionais à conformação terrestre, mesmo quando era perfeitamente conhecida”<sup>31</sup>.

Com um olhar voltado para uma realidade distinta, estes mapas-múndi assumem o duplo papel de “descrição legítima e legitimadora de uma peculiar imagem do mundo, pois foram construídos com o amparo em autoridades clássicas e eclesiásticas, e com a função de reafirmar os eixos principais desta imagem”<sup>32</sup>. Fundamentado por uma infinidade de fontes e tradições, seria mais razoável, portanto, pensarmos estes manuscritos 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 patrono”<sup>33</sup>.

É necessário, portanto, compreendermos esta dicotomia espaço-temporal 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 em particular. Pois, longe de serem 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 sobrenatural”<sup>34</sup>. Assim, é importante considerarmos que, aquilo que para nós é falso não o era para os homens dessa época, era, antes de tudo, “a verdade suprema em torno da qual se agrupavam todas as suas representações e as suas ideias, uma verdade à qual se referiam todos os seus valores culturais e sociais”<sup>35</sup>. Neste contexto de sensibilidades e verdades ambivalentes, a realidade cotidiana se confundia, uma vez mais, no tempo e no espaço, com a universalidade e a sacralidade da história cristã.

Sob tais perspectivas, compreendemos que a cartografia medieval se diferencia das demais tradições cartográficas pela importância e pelo destaque iconográfico comumente atribuído às representações de seus espaços sagrados, elemento que, do texto à imagem, tornou possível a constituição e consolidação de uma nova imagem do mundo, capaz de convergir o realismo sensitivo do

---

<sup>31</sup> Ugo TUCCI, “Atlas”, in *Enciclopédia Einaudi: Memória-História*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, v. 1, p. 139.

<sup>32</sup> Paulo R. S. de DEUS, *A Forma do Mundo: O Programa Iconográfico do mapa-múndi de Hereford (Século XIII)*, Tese Doutoral, Brasília, Universidade de Brasília, 2005, p.13.

<sup>33</sup> John WILLIAMS, “Isidore, Orosius and the *Beatus* Maps”, in *Imago Mundi: The international journal for the History of cartography*, vol. 49, tomo 1, 1997, p. 18.

<sup>34</sup> BASCHET 2006: 482.

<sup>35</sup> GUREVITCH 1991: 15.

mundo profano e os simbolismos próprios do universo sagrado. Diante destas *imagines mundi* o homem se via, portanto, diante da própria história do mundo, relembando e contemplando, por intermédio das imagens, tudo aquilo que, para muitos, estava acessível somente pela leitura dos textos canônicos. Esta dimensão pragmática e funcional, que permanece subscrita nos longos traços que compõem um mapa-múndi medieval, nos remete a célebre fórmula de Gregório Magno que, em princípios do século VI, exaltava o poder didático e doutrinário das imagens sagradas: *ab re non facimus si per visibilia invisibilia demonstramus*<sup>36</sup>.

Tomadas por este prisma, as representações de Adão e Eva no centro do Jardim do Éden, da Arca de Noé junto ao Monte Ararat, do Mar Vermelho, da Torre de Babel, das terras amaldiçoadas de Gog e Magog ou da Terra Santa de Jerusalém assumem, nestes contextos, sentidos e simbolismos que evidentemente perpassam a simples referência espacial de seus limites espaciais. Entretanto, frente à diversidade de símbolos e formas que estas representações assumem em contextos específicos, algumas considerações tornam-se particularmente relevantes.

De início, o Paraíso, que, seguindo estritamente o texto bíblico, é sempre representado no extremo Oriente da carta<sup>37</sup>. Ali, “onde o Senhor situou o Jardim do Éden”<sup>38</sup>, 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 este 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”<sup>39</sup> que, em muitos casos, perpassam o campo das interpretações textuais e recebem, no universo das representações cartográficas medievais, novos e instigantes sentidos.

No grande mapa-múndi de Ebstorf (c. 1234)<sup>40</sup>, por exemplo, o Jardim do Éden situa-se em um espaço distinto, inacessível aos homens, pois, como ressalta Gervásio de Tilbury, seus limites encontram-se “*a nostra habitabile regione segregatus*”. Seguindo estritamente as descrições de Gênesis 2:1-17, o mapa de

---

<sup>36</sup> Tradução: “Não nos enganaremos se demonstrarmos as coisas invisíveis por intermédio das visíveis”. Gregório Magno, *Epístola* 9.147, *apud* Peter Burke, *Testemunha Ocular*, São Paulo, Edusc, 2004, p. 57.

<sup>37</sup> 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.

<sup>38</sup> “Iahweh Deus plantou um jardim em Éden, no Oriente, e aí colocou o homem que modelara”. Gênesis 2:8.

<sup>39</sup> Aires Augusto do NASCIMENTO, “A iconografia da Criação”, *in A imagem do tempo: livros manuscritos ocidentais*, Lisboa, Museu Calouste Gulbenkian, 2000, p. 43.

<sup>40</sup> 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-simile* disponível em Paris, Bibliothèque Nationale, Département des Cartes et Plans, Ge AA 2177.

Ebstorf representa as figuras de Adão e Eva no interior do Jardim, remetendo, portanto, a uma temporalidade anterior a *queda* do homem, tempo da inocência humana e da obediência a Deus. Cercados pelas árvores e pelos quatro rios que fluem da *fons paradisi*<sup>41</sup>, Adão e Eva são representados nus, próximos à Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal que ocupa o centro do Éden. Envolta no tronco desta grande árvore central, uma serpente de composição antropozoomórfica parece dialogar com Eva<sup>42</sup> (Fig. 1), lembrando, portanto, o advento da tentação e da corrupção do homem<sup>43</sup>.

Um segundo modelo figurativo, que em certa medida complementa o primeiro, faz-se pela representação do momento da expulsão de Adão e Eva do Paraíso. No âmbito da cartografia medieval, estas representações, que comumente seguem as descrições de Gênesis 3:23-24, podem ser verificadas, por exemplo, no mapa-múndi de Ranulf Higden<sup>44</sup> (Fig. 2), manuscrito do século XIV, que, de forma bem sutil, representa as figuras aparentemente envergonhadas de Adão e Eva caminhando para dentro dos limites da *orbis terrarum*, transitando, numa perspectiva simbólica, da eternidade do Paraíso para os limites temporais do mundo dos homens.

Em outros manuscritos, entretanto, estas imagens são representadas 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, em Inglaterra<sup>45</sup>. 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

---

<sup>41</sup> “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.

<sup>42</sup> De acordo com as descrições do livro do Gênesis, a serpente, “o mais astuto de todos os animais dos campos”, questiona Eva: “então Deus disse: vós não podeis comer de todas as árvores do jardim? A mulher respondeu à serpente: Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob a pena de morte”. Gênesis 3:1-3.

<sup>43</sup> “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 3:6.

<sup>44</sup> Mapa-múndi de Ranuf Higden, London, British Library, Royal MS. 14 C.IX, ff. 1v-2.

<sup>45</sup> Reproduções *fac-símiles* por F.T. Havergal (1873) e Konrad Miller (1896).

Thiago BORGES, O tempo e os mapas: formas, percepções e representações do tempo nos *mappaemundi* medievais

Jardim, diante de um anjo que, por seu gesto, nega-lhes a entrada no Paraíso<sup>46</sup>. 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.



Fig. 1 (esq.). Detalhamento do mapa-múndi de Ebstorf, c. 1234, edição *fac-simile*. Imagem tomada de: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/39/Ebstorfer-stich2.jpg> (último acesso: 17/09/2015)  
Fig. 2 (dir.). Detalhamento do mapa-múndi de Ranulf Higden finais do séc. XIV, British Library, Londres. Imagem tomada de: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/48/World\\_map\\_ranulf\\_higden.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/48/World_map_ranulf_higden.jpg) (último acesso: 17/09/2015)

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 morte<sup>47</sup>. O pecado tornava-se, então, *original*, algo inerente à própria natureza humana e somente poderia ser suplantado pela “intervenção decisiva e escatológica do Apocalipse”<sup>48</sup>. Entretanto, em defesa de Cristo e da cristandade, Agostinho relembra que: “assim como pela falta de um só, resultou a condenação de todos

<sup>46</sup> “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.

<sup>47</sup> “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.

<sup>48</sup> Aires Augusto do NASCIMENTO, “Do ciclo da natureza à consciência da temporalidade: Torre de Babel, a Cidade dos Homens e os desafios da convivência”, in *A imagem do tempo: livros manuscritos ocidentais*, Lisboa, Museu Calouste Gulbenkian, 2000, p. 347.

os homens do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens a justificação que traz a vida”<sup>49</sup>.

Do texto bíblico aos traçados cartográficos, a exaltação desta doutrina salvacionista faz-se visualmente presente, no caso do mapa de Hereford, pela representação, acima do círculo terrestre, em uma dimensão metahistórica, do Juízo Final, em que Cristo, tal como descrito no livro da *Revelação*, encontra-se em santidade diante das almas dos que serão julgadas por seus pecados<sup>50</sup>. À sua direita, os anjos acolhem as almas daqueles que são encaminhados à Cidade de Deus, confirmando, assim, a promessa do apóstolo João<sup>51</sup>; 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 inferno<sup>52</sup>.

Diante destas 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 maus<sup>53</sup>. 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.

### 3.1 *De civitate Dei: da sacralidade à centralidade*

Ligada as heranças profetizadas pelo Antigo Testamento, 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”<sup>54</sup>, Jerusalém, já nos

---

<sup>49</sup> Romanos 5:18.

<sup>50</sup> “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.

<sup>51</sup> “E esta é a promessa que ele nos fez: a vida eterna”. 1 João 2:25.

<sup>52</sup> “[Mas] os tíbios, os infiéis, os depravados, os homicidas, os impuros, os maléficos, os idolatras e todos os mentirosos terão com quinhão o tanque ardente de fogo e enxofre, a segunda morte”, Apocalipse 21:8.

<sup>53</sup> A este respeito, cf. notadamente Jacques LE GOFF; Nicholas TRUONG, *Uma história do corpo na Idade Média*, Lisboa, Teorema, 2005.

<sup>54</sup> Roberto, o monge de Rheims. *Apud*. HILL, Rosalind (ed. trad.). *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*. Oxford, 1967.

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 escatológicas<sup>55</sup>, a Jerusalém terrestre e a 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, no âmbito do cristianismo ocidental, como um ponto não somente de adoração e devoção, mas igualmente de orientação, uma vez que:

a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo; na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referencia, e onde, portanto, nenhuma *orientação* pode efetuar-se, a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um centro<sup>56</sup>.

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 dos 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 Ezequiel<sup>57</sup>, estes novos traçados auxiliaram decisivamente na construção e consolidação dos modelos que dariam forma, sentido e coerência à cosmografia medieval. Neste contexto, observa-se que:

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 a 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<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> Jean FLORI, “Jerusalém e as cruzadas”, in: Jacques LE GOFF; Jean-Claude SCHMITT (coord.), *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. 2, 2006, p. 8.

<sup>56</sup> ELIADE 1999: 36.

<sup>57</sup> “Foi esta a cidade de Jerusalém que eu situei em meio aos povos e em torno dela, as nações”. Ezequiel, 5:5.

<sup>58</sup> 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, Felipe Hernando, “La cartografía precientífica altomedieval: Los mapas de T en O”, in DOMINGO,

Esta nova essência da cartografia medieval, entretanto, não foi extensamente utilizada até a primeira metade 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. 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. Decorrem deste processo importantes fontes escritas e iconográficas 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 toda sua existência.

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 reproduziam 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 do Saltério<sup>59</sup>, de Lamberth<sup>60</sup>, de Henry de Mainz<sup>61</sup>, ou mesmo documentos mais tardios como os mapas de Hanus Rüst<sup>62</sup> e as formas peculiares dos mapas de Heinrich Bünting que, mesmo em finais do século XVI, manteve a representação de Jerusalém no centro dos três continentes<sup>63</sup>. Vejamos, portanto, algumas particularidades destas formas de representação.

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 terra da salvação onde se consumou a ressurreição do senhor. Em uma das notas marginais, Gervásio de Tilbury descreve Jerusalém como uma *civitas celeberrima capud omnium civitatum toti mundo extat, quia in ea salus humani generis morte*<sup>64</sup>. 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,

---

Mariano C.; CARRASCOSA, Alfredo S. (coord. e ed.), *Cartografía Medieval Hispánica: Imagen de un mundo en construcción*, Madrid, RSG e RLNE, 2009, p. 85.

<sup>59</sup> London, British Library, Add. MS. 28681, fol. 9r.

<sup>60</sup> London, Lambeth Palace, MS 371, fol. 9v.

<sup>61</sup> Cambridge, Corpus Christi College, MS 66, fol. 2.

<sup>62</sup> *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.

<sup>63</sup> Heinrich Bünting, *Die gantze Welt in einem Kleberblat / Welches ist der Stadt Hannover meines lieben Vaterlandes Wapen* (1581), impresso em Magdeburg.

<sup>64</sup> “A mais célebre dentre todas as cidades do mundo, porque foi nela que se realizou a salvação do gênero humano pela morte”. Nota marginal do mapa de Ebstorf.

Thiago BORGES, O tempo e os mapas: formas, percepções e representações do tempo nos *mappaemundi* medievais

expressa em um quadrado central de bordas curvadas, o mapa de Ebstorf relembra a ressurreição Cristo, lembrando e exaltando o momento que este triunfa sobre a morte, pois *scientes quod Christus surgens ex mortuis jam non moritur mors illi ultra non dominabitur*<sup>65</sup> (Fig. 3).

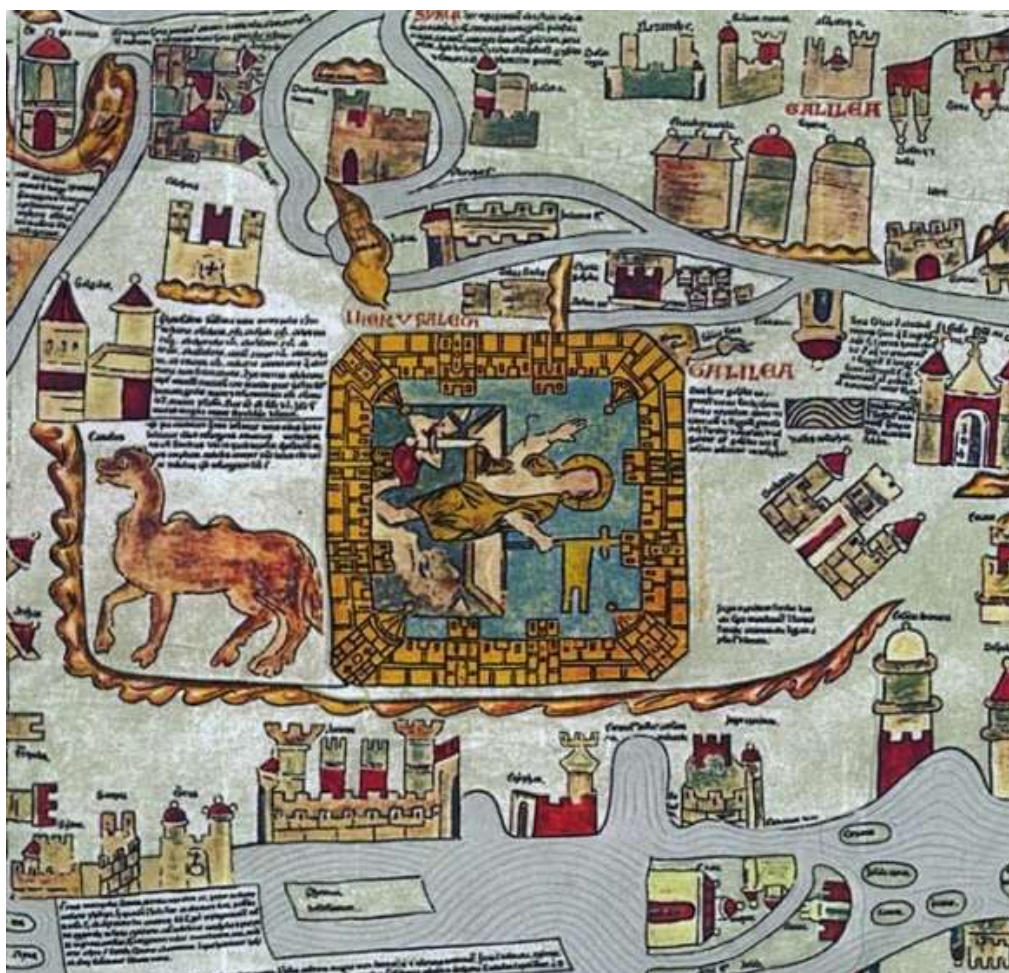


Fig. 3. Detalhamento do mapa-múndi de Ebstorf, c. 1234, edição *fac-simile*. Imagem tomada de: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/39/Ebstorfer-stich2.jpg> (último acesso: 19/07/2015).

Sendo a Bíblia a principal fonte de referência para a produção cartográfica medieval torna-se instigante o fato de que alguns iluminadores, em nítida contraposição às descrições do Apocalipse<sup>66</sup>, optarem pela representação da cidade de Jerusalém em formato circular. Fenômeno que se verifica não somente em alguns *mappaemundi* medievais, com em algumas cartas topográficas do mesmo período. Produzidos a partir do relato e da observação contemporânea de

<sup>65</sup> Tradução: “sabendo que, tendo sido Cristo ressuscitado dentre os mortos, já não morre; a morte não mais tem domínio sobre ele”. Romanos 6:9.

<sup>66</sup> “A cidade era quadrangular; e o seu comprimento era igual à sua largura. E mediou a cidade com a cana e tinha ela doze mil estádios; e o seu comprimento, largura e altura eram iguais.” Apocalipse 21:16.



Thiago BORGES, O tempo e os mapas: formas, percepções e representações do tempo nos *mappaemundi* medievais

peregrinos e cruzados, estes manuscritos enquadram-se em um grupo específico de mapas, distinto daqueles que tratamos até o presente momento, pois se além a uma descrição pormenorizada das formas e dos monumentos de porções específicas da Terra<sup>67</sup> (Fig. 4).

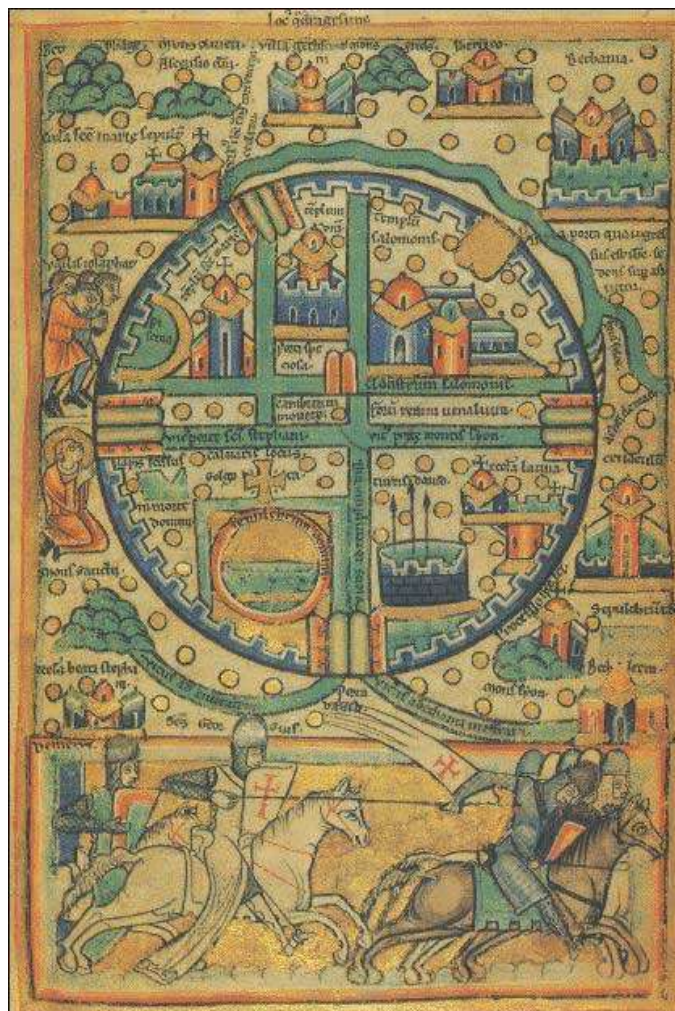


Fig. 4. Mapa topográfico de Jerusalém, c. 1100. Imagem tomada de: [http://www.gelit.de/mmm/images/jerusalem\\_e.jpg](http://www.gelit.de/mmm/images/jerusalem_e.jpg) (último acesso 17/09/2015).

No mapa-múndi do Saltério, por outro lado, representação de Jerusalém se faz presente por dois círculos concêntricos (Fig. 5). A cidade destaca-se frente às demais não somente pela centralidade na carta, mas igualmente pela descrição toponímica que a acompanha. Nos limites de uma iconografia restrita pelas dimensões do documento (ca. 14,2 x 9,5 cm), este 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

<sup>67</sup> A este 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. Cf. P.D.A HARVEY, *The History of Topographical Maps: Symbols, pictures and surveys*, London, Thames and Hudson, 1980.

ornamentação artística e simbólica expressa em todo o mapa que, retomando assim a justaposição de duas realidades distintas, reforça, por intermédio das imagens, a sobreposição do divino frente às coisas humanas e temporais.

Em semelhante medida, no mapa de Hereford, o pequeno círculo situado no centro do ecúmeno terrestre parece reforçar a convicção de que, para os cristãos, a cidade de Jerusalém constituía-se verdadeiramente como o *umbilicus mundi*<sup>68</sup>. 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 (Fig. 6).



Fig. 5 (esq.). Detalhamento do mapa-múndi do Saltério, c. 1265, British Library, Londres. Imagem tomada de: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/bb/Psalter\\_World\\_Map\\_c.1265.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/bb/Psalter_World_Map_c.1265.jpg) (último acesso: 17/09/2015).

Fig. 6 (dir.). Detalhamento do mapa-múndi de Hereford, c. 1290, Catedral de Hereford. Imagem tomada de: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/92/Hereford\\_Mappa\\_Mundi.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/92/Hereford_Mappa_Mundi.jpg) (último acesso: 17/09/2015).

Por outro lado, diante dos contrastes evidenciados, acreditamos que a recorrente figuração simbólica do círculo como uma forma de perfeição, 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 divina<sup>69</sup>. Sendo Jerusalém um espaço de

<sup>68</sup> “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”. Roberto, o monge (século XII), *apud* W. B. BARTLETT, *História ilustrada das cruzadas*, São Paulo, Ediouro, 2002, p. 5.

<sup>69</sup> Acerca dos simbolismos que, em diferentes contextos históricos, permeiam as representações do círculo, *cf.* Jean CHEVALIER; Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves*,

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 próprios 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 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.

### 3.2 *A representação dos loca sancta*

Como temos visto, no âmbito da cartografia medieval, a representação de eventos como a corrupção do gênero humano pelo pecado ou a ressurreição de Cristo no interior das muralhas de Jerusalém ocupam um mesmo plano, uma mesma dimensão temporal. Neste sentido, as idades do mundo descritas por Agostinho 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 nas representações de outros espaços, personagens e eventos da narrativa bíblica. Sob tais perspectivas, a comparação analítica estabelecida entre alguns testemunhos dos séculos XIII e XIV sugere inicialmente que, apesar de suas especificidades iconográficas, estas representações se estabelecem em pontos relativamente fixos no interior dos mapas-múndi medievais. Disto são exemplos a representação do Paraíso, da Arca de Noé, de Jerusalém, do Mar Vermelho e das terras de Gog e Magog, tal como demonstram os pontos assinalados no esquema abaixo (Fig. 7).

Note que os locais demarcados concentram-se, nestes quatro mapas-múndi 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 princípio<sup>70</sup> e o fim<sup>71</sup> de todas as coisas. Estes apontamentos parecem reforçar a convicção de que estes manuscritos assumiam discursos e

---

*coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1982, pp. 191-195.

<sup>70</sup> “Iahweh Deus plantou um jardim em Éden, no Oriente, e aí colocou o homem que modelara”. Gênesis 2:8.

<sup>71</sup> “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.

Thiago BORGES, O tempo e os mapas: formas, percepções e representações do tempo nos *mappaemundi* medievais

funcionalidades que perpassavam sua dimensão cartográfica e alcançavam, no campo do simbólico, uma extensão distinta, capaz de estruturar e transmitir novas perspectivas e percepções do tempo e do espaço.

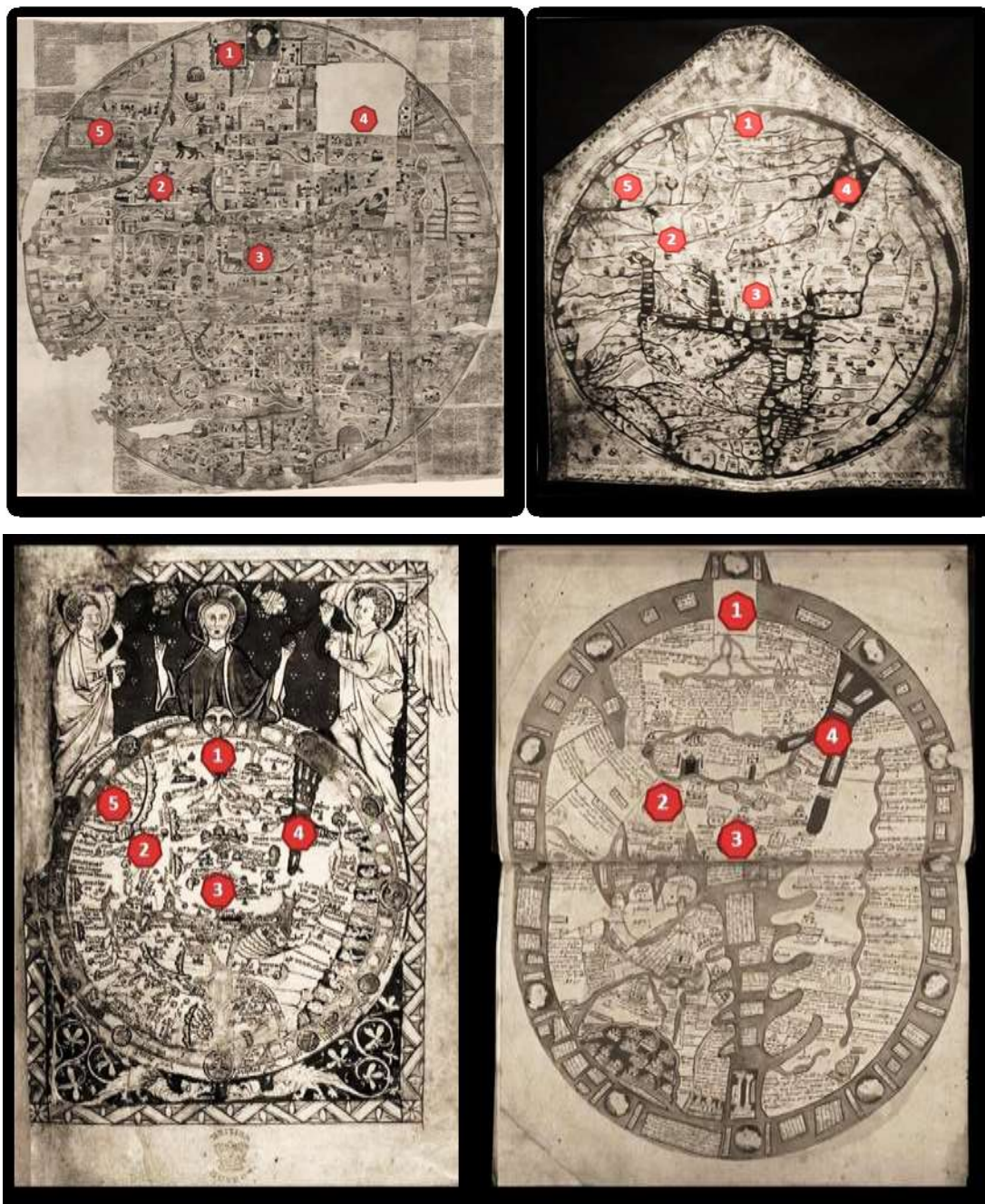


Fig. 7. Esquema demonstrativo do posicionamento das representações do Paraíso (1); Arca de Noé (2); Jerusalém (3); Mar Vermelho (4) e; Gog e Magog (5) nos mapas-múndi de Ebstorf, Hereford, do Saltério e Ranulf Higden, respectivamente.

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 e funcionalidades de suas próprias tradições cartográficas. Devemos, uma vez mais, ser cautelosos diante destas representações e considerarmos a intensa diversidade de formas, sentidos e

funcionalidades que emanam das produções cartográficas medievais. Estamos diante 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.

Este é, por exemplo, o caso dos mapas-múndi remanescentes das cópias ao *Commentarim in Apocalypsin* do Beato de Liébana. Produzidos entre os séculos X e XIII, os quinze mapas-múndi traçados em fólio duplo que atualmente se conservam integral ou parcialmente são o vivo testemunho de uma das mais importantes e expressivas tradições cartográficas medievais. Descendentes de um arquétipo perdido do século VIII, estes mapas, diferentemente daqueles analisados anteriormente, não apresentam quaisquer referências à Arca de Noé, às terras de Gog e Magog ou mesmo a outros importantes eventos e personagens bíblicos. Por outro lado, a referência de alguns espaços sagrados, notadamente aqueles ligados à representação das terras apostólicas, parecerá, mesmo aos olhos do observador leigo, talvez mais claro e evidente. Tomemos, pois, dois exemplos específicos desta vasta tradição.

No primeiro deles, o mapa-múndi do Beato de Osma<sup>72</sup> (Fig. 8), produzido em 1086, a representação do Paraíso (1) é feita por intermédio da inclusão, no extremo Oriente do mapa, de um retângulo amarelo segmentado pelos quatro rios que, segundo a tradição bíblica, fluem do Jardim do Éden para regar toda a Terra<sup>73</sup>. Neste, lê-se, para além dos nomes dos rios *Tigres, Eufrates, Geon* e *Fison*, o termo latino *PA-RA-DI-SUS*, designando que ali se encontra o paraíso descrito em Gênesis (Fig. 10). Um pouco mais abaixo, vê-se a representação da cidade de Jerusalém (2) que, diferentemente das formas descritas anteriormente, faz-se pela inclusão de um pequeno busto ornamentado acompanhado de duas breves epígrafes: *IHRLM / Iacobus Ftr. Dmi*. Trata-se, portanto, da figura do Apóstolo Tiago que, segundo as descrições do *Breviarium Apostolorum* (Fig. 9) e do próprio *Commentarim in Apocalypsin*<sup>74</sup>, teria exercido sua missão evangelizadora na cidade santa de Jerusalém.

---

<sup>72</sup> Burgo de Osma, Arquivo de la Catedral, Cod. 1, ff. 34v-35.

<sup>73</sup> “Um rio saía de Éden para regar o jardim e de lá se dividia formando quatro braços”. Gênesis 2:10.

<sup>74</sup> No contexto estrito da tradição textual dos *Beatos*, lê-se, no prólogo ao livro segundo: “Hi sunt duodecim Christi discipuli, praedicatores fidei, et doctores gentium. Qui cum omnes unum sint, singuli tamen eorum ad praedicandum in mundo sortes proprias acceperunt. Petrus, Romam. Andreas, Acaiam. Thomas, Indiam. Iacobus, Hispaniam. Ioannes, Asiam. Mathaeus, Macedoniam. Philippus, Gallias. Bartholomaeus, Licaoniam. Simon Zelotes, Aegyptum. Mathias, Iudaeam. Iacobus frater Domini, Ierusalem. Paulo autem cum ceteris apostolis nulla sors propria traditur, quia in omnibus gentibus magister et praedicator eligitur”. Tradução: “Estes são os doze discípulos de Cristo, predadores da fé e doutores dos povos gentis. Os Apóstolos, ainda que todos sejam um, entretanto, cada um deles recebeu seu próprio destino para pregar no mundo: Pedro em Roma; André em Acaia; Tomás na Índia; Santiago [maior] na Espanha; João na Ásia; Mateus na Macedônia; Felipe na Gália; Bartolomeu na Licaônia;

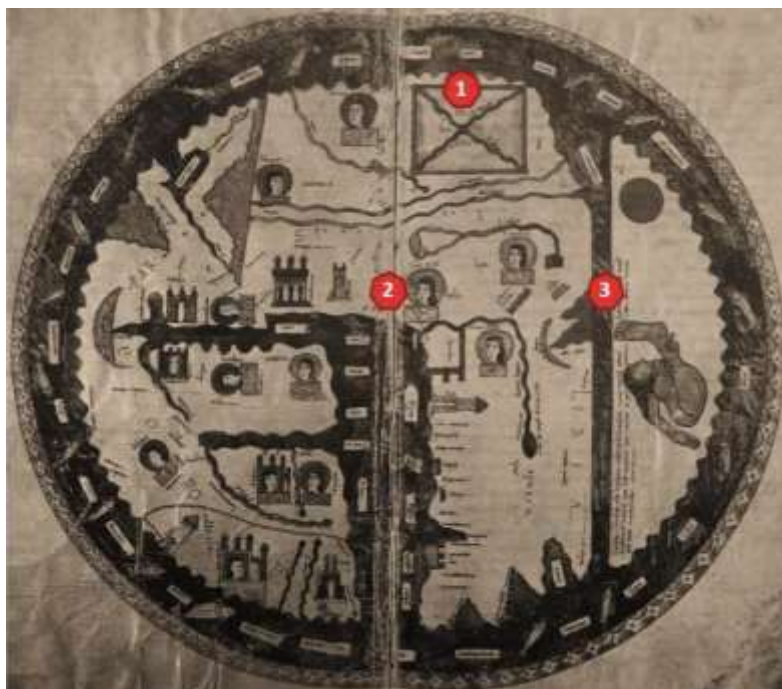


Fig. 8. Esquema demonstrativo das representações do Paraíso ( 1 ), Jerusalém ( 2 ) e Mar Vermelho ( 3 ) no mapa-múndi do Beato de Osma, 1086, Catedral do Burgo de Osma. Imagem tomada de: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/04/Beato de Liebana Burgo de Osma 1086.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/04/Beato_de_Liebana_Burgo_de_Osma_1086.jpg) (último acesso: 17/09/2015).

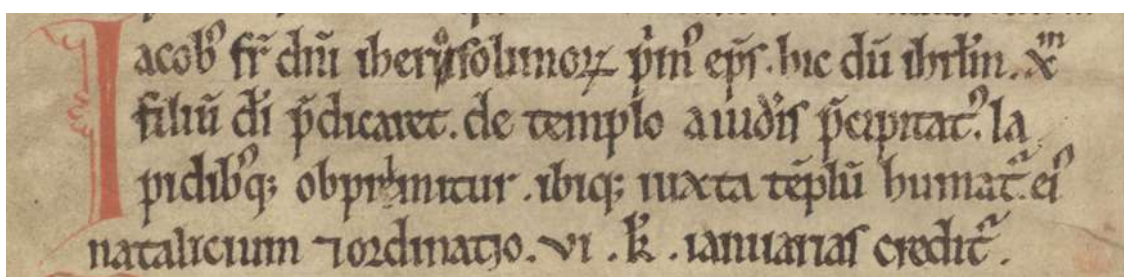


Fig. 9. Detalhamento do *Breviarium Apostolorum* referente às descrições do Apóstolo Tiago, cópia do século XIII, Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa. Imagem tomada de: [http://purl.pt/24115/1/alc-176.JPG/alc-176.JPG\\_24-C-R0150/alc-176\\_0012\\_t24-C-R0150.jpg](http://purl.pt/24115/1/alc-176.JPG/alc-176.JPG_24-C-R0150/alc-176_0012_t24-C-R0150.jpg) (último acesso: 23/09/2015).

Relativamente a estas formas figurativas, é interessante salientar ainda que, nos processos de transmissão e cópia do *Commentarim in Apocalypsin*, a função original de representar cartograficamente a dispersão apostólica foi sendo progressivamente suplantada pela intenção de indicar os locais onde se veneravam suas relíquias ou mesmo as marcas de seus passos. Nesta perspectiva, os mapas-múndi dos *Beatos* passavam de expressões da ‘geografia da evangelização’ para remarcarem a viva espiritualidade de uma ‘geografia das

---

Simão Zelotes no Egito; Matias na Judeia; Santiago, irmão do Senhor, em Jerusalém. A Paulo não se assinala uma zona própria, como ao restante dos Apóstolos, porque foi eleito maestro e predicator de todos os povos gentis”. *Beatus, Prologus Liber II*, 3, 17-21. Cf. Eugenio ROMERO-POSE (ed.), *Sancti Beati a Liebana commentarius in Apocalypsin*, vol. 1, Roma, 1985.

peregrinações<sup>75</sup>. Em outras palavras, é possível que estas representações cartográficas, tal como apresentadas pelo mapa-múndi de Osma, possam ter sido pensadas e traçadas enquanto verdadeiras imagens de culto, em que se expunha aos olhos do fiel a sacralidade dos *loca sancta*.

Por outro lado, no canto direito da imagem, dividindo o mapa de Leste a Oeste, encontram-se os limites do *Mare Rubrum* (3) que, diferente do observado na maioria dos mapas-múndi medievais, não é representado em vermelho, mas sim em uma tonalidade esverdeada, tal como os demais rios e oceanos existentes no mapa<sup>76</sup>. Fundamentados, em grande parte, pelas proposições geográficas e cosmográficas das *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha, os testemunhos remanescentes da tradição cartográfica dos *Beatos* se apresentam como um dos raros exemplos de mapas-múndi que assinalam, para além do Mar-Oceano, a existência de um quarto continente desconhecido e inabitado pelos seres humanos<sup>77</sup>. Interessante notar que, no Beato de Osma, a representação desta quarta parte do mundo parece seguir estritamente as descrições da obra isidoriana<sup>78</sup>, pois, para além da evidente aproximação com o texto escrito<sup>79</sup>, o iluminador ocupou-se igualmente da representação dos *Antipodes* (Fig. 11), seres

---

<sup>75</sup> Serafín MORALEJO, “El mundo y al tiempo en el mapa del Beato de Osma”, in *El Beato de Osma: estúdios*, Valencia, Vicent García Ed., 1992, p. 159.

<sup>76</sup> Ainda que todos os mapas-múndi remanescentes da tradição dos *Beatos* apresentem a divisão do mundo em quatro partes, somente alguns poucos manuscritos efetivamente recorreram à pigmentação vermelha para representar e destacar os limites do *Mare Rubrum*. Disso são exemplos os mapas-múndi dos *Beatos* de Valladolid (970), Turín (séc. XII), Rylands (c. 1175) e Las Huelgas (1220), todos de uma rama diferente da qual se insere o mapa-múndi do Beato de Osma. A este respeito, cf. nomeadamente, Gonzalo MENÉNDEZ-PIDAL, “Mozárabes y asturianos en la cultura de la Alta Edad Media (en relación especial con la Historia de los conocimientos geográficos)”, in *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 134 (1954), pp. 137-291.

<sup>77</sup> “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”. Tradução: “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”. Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, XIV, v, 17. Cf. José OROZ-RETA; Manuel A. CASQUERO (ed.), *Etymologiarum Sive Originum Libri XX*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993-1994.

<sup>78</sup> O único testemunho remanescente da tradição dos *Beatos* que transcreve *ipsis litteris* o breve excerto do texto isidoriano é o mapa-múndi do Beato de Saint-Server, copiado em finais do século XI e atualmente conservado em Paris, Bibliothèque Nationale, MS. Lat. 8878, ff. 45 bisv-45ter.

<sup>79</sup> Em meio às representações da quarta parte do mundo no mapa-múndi do Beato de Osma lê-se: “Hec régio ab ardore solis incognita nobis et inhabitabilis manet. Sciopodum [gens] fertur habitare singulis cruribus et celeritate mirabili quos inde sciopodas greci vocant eo quod per estum in terra resupini iacentes pedum suorum magnitudine adumbrentur”. Tradução: “Esta região é desconhecida por nós pelo calor do sol e é inabitável. Dizem que aí vivem sombras de *sciopodas* que só tem uma perna e com ela correm muito rapidamente. Os gregos chama-lhes *sciopodes* por estarem prostrados no chão e se protegerem pela sombra do seu grande pé”.

fabulosos e temidos, descritos desde os tempos da Antiguidade Clássica<sup>80</sup>, que habitavam estas regiões castigadas pelo forte ardor do sol. No âmbito das representações cartográficas dos *Beatos*, esta representação somente se repetirá uma única vez, no peculiar mapa-múndi do Beato de Navarra de finais do século XII<sup>81</sup>.



Fig. 10 (esq.). Detalhamento do Paraíso e dos quatro rios que fluem da *fons paradisi* no mapa-múndi do Beato de Osma, 1086, Catedral do Burgo de Osma. Imagem tomada de: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/04/Beato\\_de\\_Liebana\\_Burgo\\_de\\_Osma\\_1086.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/04/Beato_de_Liebana_Burgo_de_Osma_1086.jpg) (último acesso: 17/09/2015).

Fig. 11 (dir.). Detalhamento do *scipoda* nos limites da quarta parte do mundo no mapa-múndi do Beato de Osma, 1086, Catedral do Burgo de Osma. Imagem tomada de: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/04/Beato\\_de\\_Liebana\\_Burgo\\_de\\_Osma\\_1086.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/04/Beato_de_Liebana_Burgo_de_Osma_1086.jpg) (último acesso: 17/09/2015).

Em outra cópia, no chamado Beato de Facundus<sup>82</sup>, de 1047, as representações do Paraíso, de Jerusalém e do Mar Vermelho fazem-se igualmente presentes, entretanto, com expressivas distinções iconográficas (Fig. 13). Neste mapa, a representação do Jardim do Éden (1) é feita no extremo Oriente da carta, mas, ao invés de representar os rios descritos no livro do Gênesis, inclui as imagens de Adão e Eva no centro do Jardim ao lado da Árvore e da Serpente. Entretanto, ainda que estes modelos figurativos nos relembrem as descrições previamente apresentadas do mapa de Ebstorf, é interessante notar que, neste caso específico,

---

<sup>80</sup> “[...] Ctesias scribit [...] idem hominum genus, qui Monocoli vocarentur, singulis cruribus, mirae pernecitatis ad saltum; eodem Sciapodas vocari, quod in maiore aestu humi iacentes resupini umbra se pedum protegant”. Tradução: “Ctesias escreve [...] também de outra raça de homens que são conhecidos como *Monocoli*, que têm apenas uma perna, mas são capazes de saltar com agilidade surpreendente. Estes povos também são chamados *Sciapodae*, porque eles têm o hábito de deitar sobre suas costas, durante o tempo do calor extremo, e proteger-se do sol pela sombra de seus pés”. Plínio, o velho, *Naturalis Historia*, VII, 2:23. Cf. John BOSTOCK, H.T. RILEY (ed. trad.), *The Natural History*, London, Taylor and Francis, 1855.

<sup>81</sup> Paris, Bibliothèque Nationale, nouv. acq. lat. 1366, ff. 24v-25.

<sup>82</sup> Madrid, Biblioteca Nacional, MS. Vitrina 14-2, ff. 63v-64.



o iluminador opta por enfatizar um momento distinto da narrativa edênica, posterior ao ato de desobediência<sup>83</sup> (Fig. 12).

À esquerda do Éden observa-se a presença de um grande e portentoso edifício, o único em todo o mapa, trata-se da cidade de Jerusalém (2) (Fig. 13). Note que apesar do destaque comumente atribuído a estas representações, em nenhuma das cópias remanescentes do *Commentarim in Apocalypsin* a representação da cidade de Jerusalém encontra-se no centro dos mapas. Como referimos anteriormente, o deslocamento de Jerusalém para o centro das cartas medievais foi estabelecido, somente em algumas tradições, de forma lenta e progressiva, sendo que não encontramos, em documentos anteriores ao século XIII, quaisquer representações da cidade de Jerusalém como o centro do ecúmeno terrestre.

Por fim, o códice de Facundus apresenta uma sensível simplificação dos elementos e descrições que compõem a representações da quarta parte do mundo, ainda que, neste caso específico, o iluminador tenha retomado o comum simbolismo atribuído ao Mar Vermelho, representando-o em uma coloração avermelhada. Entre o texto e a imagem, o mapa de Facundus, em aparente descompasso com as descrições isidorianas, faz referência unicamente à existência de uma “*deserta terra vicina soli ad ardore incognita nobis*”.

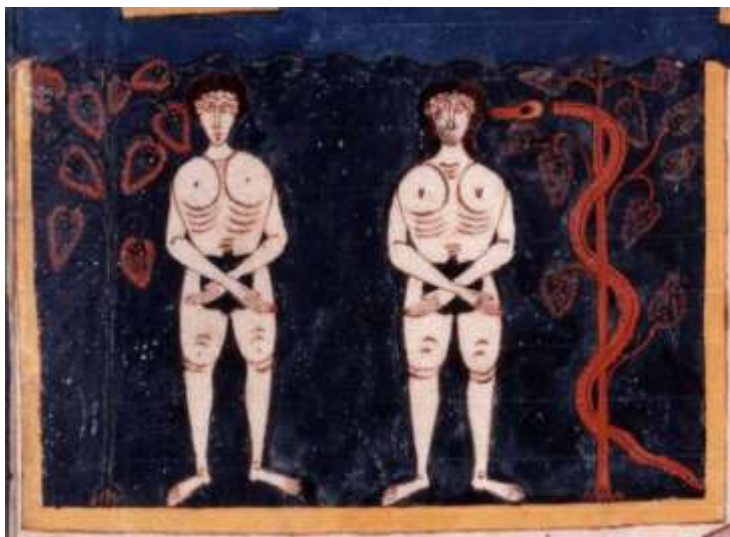


Fig. 12 (esq.). Detalhamento das representações do Jardim do Éden no mapa-múndi do Beato de Facundus, 1047, Biblioteca Nacional de España, Madrid. Imagem tomada de: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?pid=d-1806167> (último acesso: 17/09/2015).

Fig. 13 (dir.). Detalhamento da cidade de Jerusalém no mapa-múndi do Beato de Facundus, 1047, Biblioteca Nacional de España, Madrid. Imagem tomada de: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?pid=d-1806167> (último acesso: 17/09/2015).

<sup>83</sup> “Então foram abertos os olhos de ambos, e conheceram que estavam nus; e coseram folhas de figueira, e fizeram para si aventais”. Gênesis 3:7.

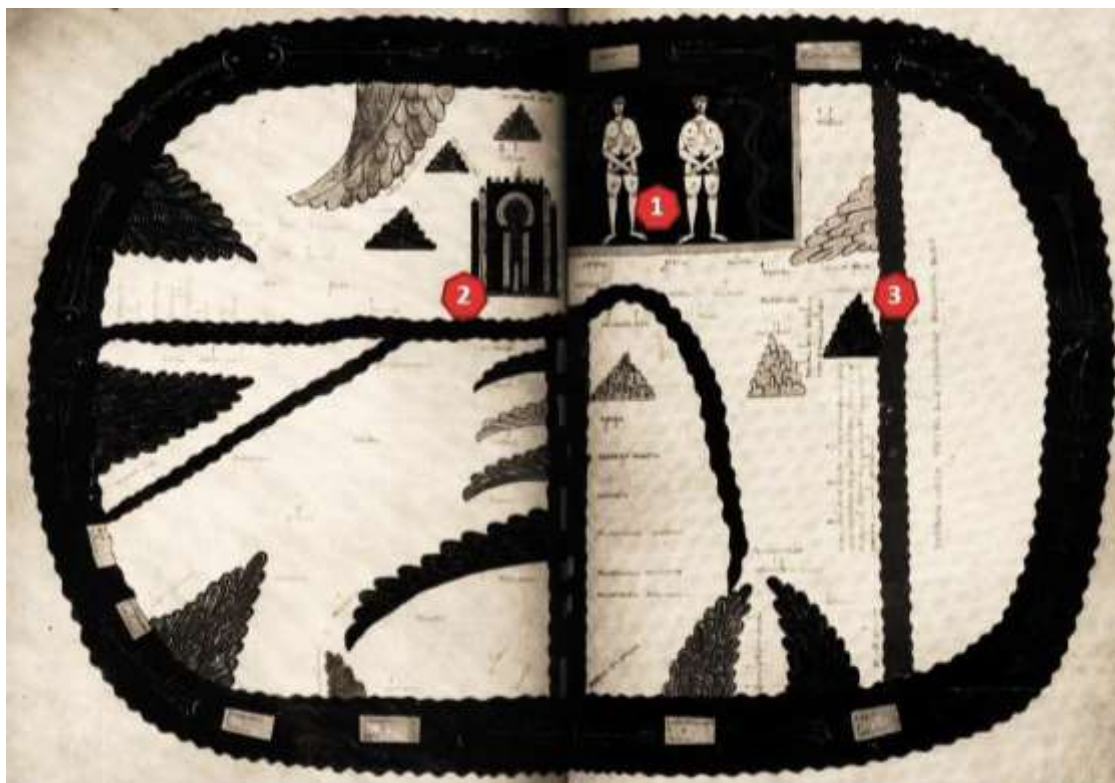


Fig. 14. Esquema demonstrativo do posicionamento das representações do Paraíso ( 1 ), Jerusalém ( 2 ) e Mar Vermelho ( 3 ) no mapa-múndi do Beato de Facundus, 1047, Biblioteca Nacional de España, Madrid. Imagem tomada de: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?pid=d-1806167> (último acesso: 17/09/2015).

Posto isto, resta-nos unicamente a convicção de que o contraste analítico de representações tão próximas e ao mesmo tempo tão específicas entre si impõem-nos, necessariamente, uma série de cuidados e desafios historiográficos. O primeiro destes diz respeito aos contextos e funcionalidades originalmente evocados por estes 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 cada um destes mapas encontrava-se originalmente inserido.

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 fólhos de um códice iluminado e que, poucas vezes, nos momentos de culto, cópia ou estudo, vinham à luz.

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.

\* \* \*

## Fontes e bibliografia

### 1. Fontes:

- AGOSTINHO, Santo, 1993, *A Cidade de Deus*, J. Dias PEREIRA (trad.), 3. vol., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- AGOSTINHO, Santo, 2000, *Confissões*, Arnaldo do ESPÍRITO SANTO; João BEATO; M. Cristina C. M. S. PIMENTEL (trad.), Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- BEATO DE LIÉBANA, 1985, *Sancti Beati a Liebana Commentarius in Apocalypsin*, ROMERO-POSE, Eugenio (ed.), 2 vol. Roma, Typis Officinae Polygraphicae.
- BÍBLIA de Jerusalém, 2000, São Paulo, Paulus.
- GREGÓRIO MAGNO, *Breviarium Apostolorum liber dialogorum*, Lisboa, Biblioteca Nacional, Inventário dos códices alcobacenses, 1930-32. T. II, n.º 176.
- ISIDORO DE SEVILHA, 1993-1994, *Etymologiarum Sive Originum Libri XX*, José OROZ-RETA; Manuel A. CASQUERO (ed.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Mapa-múndi de Ebstorf (1234): Original destruído em 1943. Reprodução *fac simile*: Paris, Bibliothèque Nationale, Département des Cartes et Plans, Ge AA 2177.
- Mapa-múndi de Hanus Rüst (século XV), *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.
- Mapa-múndi de Hereford (c. 1290): Em exposição permanente na Catedral de Hereford. Reprodução *fac-símile* por F.T. Havergal (1873) e Konrad Miller (1896).
- Mapa-múndi de Lambeth (século XIII): London, Lambeth Palace, MS 371, folio 9v.
- Mapa-múndi de Ranuf Higden (1342): London, British Library, Royal MS. 14 C.IX, ff. 1v-2.
- Mapa-múndi de Ranuf Higden (1350): California, Huntington Library, HM 132, fol. 4v.
- Mapa do Saltério (c. 1260). London, British Library, Add. MS. 28681, fol. 9r.

Thiago BORGES, O tempo e os mapas: formas, percepções e representações do tempo nos *mappaemundi* medievais

- Mapa-múndi do *Beato* de Facundus (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 Navarra (s. XII): Paris, Bibliothèque Nationale, nouv. acq. lat. 1366, ff. 24v-25.
- PLÍNIO, o velho, *Naturalis Historia*, John BOSTOCK, H.T. RILEY (ed. trad.), *The Natural History*, London, Taylor and Francis, 1855.

## 2. Bibliografia:

- ARIÈS, Philippe, 1986, *Le temps de l'histoire*, Paris, Éditions Du Seuil.
- BARATA, Maria do Rosário, 2000, “O tempo do homem: memória e história”, in *A imagem do tempo: livros manuscritos ocidentais*, Lisboa, Museu Calouste Gulbenkian, pp. 235-244.
- BARTLETT, W. B., 2002, *História ilustrada das cruzadas*, São Paulo, Ediouro.
- BASCHET, Jérôme; SCHMITT, Jean Claude, 1996, *L'image: Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, Paris, Le Léopard d'Or.
- BASCHET, Jérôme, 2006, *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*, São Paulo, Globo.
- BASCHET, Jérôme, 2008, *L'iconographie médiévale*, Paris, Gallimard.
- BRILLI, Elisa, 2011, “As formas da História. A doutrina agostiniana das seis idades do mundo e algumas de suas visualizações no século XII”, in *Revista de História*, São Paulo, n.º. 165, pp. 121-149.
- CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain (dir.), 1982, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont/Jupiter.
- DEUS, Paulo Roberto Soares, 2005, *A Forma do Mundo: O Programa Iconográfico do mapa-múndi de Hereford (Século XIII)*, Tese Doutorado apresentado ao Instituto de Humanidades da Universidade de Brasília.
- ECHEGARAY, Joaquín González, 1999, “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, pp. 87-100.
- ELIADE, Mircea (dir.), 1987, *The encyclopedia of religion*, 16 vol., New York, MacMillan Publishing Company.
- ELIADE, Mircea, 1993, *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetições*. Lisboa, Editora 70.
- ELIADE, Mircea, 1999, *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, Lisboa, Edições Livros do Brasil.
- EVELYN, Edson, 1997, *Mapping time and space: how medieval mapmakers viewed their world*, London, The British Library.

- FREEMAN, Leslie G, 2004, “Elementos simbolicos en la obra de Beato”, in ECHEGARAY, Juan G.; CAMPO, Alberto del; FREEMAN, Leslie J. (ed.), *Beato de Liébana: Obras completas y complementarias*, Madrid, B.A.C., 2004, pp. XXXIII-LVI.
- GIL, J., 1978, “Los terrores del año 800”, in *Actas del Simpósio para el estudio de los códices del ‘Comentário al Apocalipsis’ de Beato de Liébana*, vol. 1, Madrid, Joyas Bibliográficas, pp. 215-247.
- GUREVITCH, Aaron, 1991, *As Categorias da Cultura Medieval*, Lisboa, Editorial Caminho.
- HARLEY, J.B.; WOODWARD, David (ed.), 1987, *The History of Cartography: cartography in prehistoric, ancient, and medieval Europe and the Mediterranean*, vol. 1, Chicago/London, University of Chicago Press.
- HARVEY, P. D. A., 1996, *Mappa mundi: The Hereford World Map*, Hereford/London, Hereford Cathedral & British Library.
- HARVEY, P. D. A., 1980, *The History of Topographical Maps: Symbols, pictures and surveys*, London, Thames and Hudson.
- HAWKING, Stephen, 1994, *Breve história do tempo, do “Big Bang” aos buracos negros* (trad. Ribeiro da Fonseca), Lisboa, Gradiva.
- HILL, Rosalind (ed. trad.), 1967, *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum*, Oxford.
- KLEIN, Peter, 1980, “La tradición pictórica de los Beatos”. In: *Actas del Simpósio para el Estudio de los Códices del “Comentário al Apocalipsis” de Beato de Liébana*, vol. 2, Madrid, Joyas Bibliográficas, pp. 83-106.
- KOSELLECK, Reinhart, 2006, *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, Rio de Janeiro, Contraponto/PUC-RJ.
- LE GOFF, Jacques, 1980, *Para um novo conceito de Idade Média*, Lisboa, Estampa.
- LE GOFF, Jacques, 1983, *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*, Lisboa, Estampa.
- LE GOFF, Jacques, 1990, *História e memória*, Campinas, Editora da Unicamp.
- LE GOFF, Jacques, 1994, *O imaginário medieval*, Lisboa, Estampa.
- LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicholas, 2005, *Uma história do corpo na Idade Média*, Lisboa, Teorema.
- LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (coord.), 2006, *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, 2 vol., São Paulo, EDUSC/Imprensa Oficial do Estado.
- LE GOFF, Jacques, 2011, *A la recherche du temps sacré: Jacques de Voragine et “la Légende dorée”*, Paris, Perrin.
- MÁLE, Emile, 1958, *The gothic image: religious art in France of thirteen century*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- MENÉNDEZ-PIDAL, Gonzalo, 1954, “Mozárabes y asturianos en la cultura de la Alta Edad Media (en relación especial con la Historia de los conocimientos geográficos)”, in *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 134, pp. 137-291.
- MENTRE, Mireille, 1984, *La peinture mozárabe*, Paris, Presses Universitaires de Paris Sorbonne.

Thiago BORGES, O tempo e os mapas: formas, percepções e representações do tempo nos *mappaemundi* medievais

- MIGNE, Jacques-Paul, 1985, *Patrologiae, Cursus Completus. Omnium SS. Patrum, Doctorum, Scritorumque Ecclesiasticorum*, Turnhout, Brepols.
- NASCIMENTO, Aires Augusto, 2000, “As idades do mundo: impérios, ciclos, milenarismos”, in *A imagem do tempo: livros manuscritos ocidentais*, Lisboa, Museu Calouste Gulbenkian, pp. 245-311.
- OROZ-RETA, José (ed. trad.), 1988, *Obras completas de San Agustín*, vol. XXXIX (Escritos varios), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- RANDLES, W.G.L., 1994, *Da Terra Plana ao Globo Terrestre: Uma mutação epistemológica rápida (1480 – 1520)*, Campinas, Papirus.
- RÜSEN, Jörn, 2010, *Razão histórica. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- SANZ, Felipe Hernando, 2009, “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, pp. 61-90.
- SCHMITT, Jean-Claude, 2007, *O corpo das imagens. Ensaio sobre a cultura visual na Idade Média*, São Paulo, Edusc.
- SPROUL, Barbara C., 1987, “Sacred time”, in Mircea ELIADE (dir.), *The encyclopedia of religion*, New York, MacMillan Publishing Company, pp. 535-544.
- TUCCI, Ugo, “Atlas”, in *Enciclopédia Einaudi: Memória-História*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, v. 1, pp. 130-157.
- VAN DER LOF, L. J., 1962, “The date of the *De Catechizandis Rudibus*”, in *Vigiliae Christianae*, vol. 16, n° 3/4, pp. 198-204.
- WILLIAMS, John, 1997, “Isidore, Orosius and the Beatus Map”, in *Imago Mundi: The international journal for the History of cartography*, vol. 49-1, pp. 7-32.