



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Geociências

DEYSE CRISTINA BRITO FABRICIO

PERMANÊNCIAS DO MARAVILHOSO OCEÂNICO MEDIEVAL: ILHAS, MONSTROS
E OUTROS “DETALHES” NA CARTOGRAFIA DO SÉCULO XVI

CAMPINAS

2023

DEYSE CRISTINA BRITO FABRICIO

PERMANÊNCIAS DO MARAVILHOSO OCEÂNICO MEDIEVAL: ILHAS, MONSTROS
E OUTROS “DETALHES” NA CARTOGRAFIA DO SÉCULO XVI

TESE APRESENTADA AO INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS PARA
OBTENÇÃO DO TÍTULO DOUTORA EM CIÊNCIAS

ORIENTADOR: PROF. DR. ANTONIO CARLOS VITTE

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA
TESE DEFENDIDA PELA ALUNA DEYSE CRISTINA
BRITO FABRICIO E ORIENTADA PELO PROF. DR.
ANTONIO CARLOS VITTE

CAMPINAS

2023

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Geociências
Fabiana Benine - CRB 8/6812

F114p Fabricio, Deyse Cristina Brito, 1989-
Permanências do maravilhoso oceânico medieval : ilhas, monstros e outros
"detalhes" na cartografia do século XVI / Deyse Cristina Brito Fabricio. –
Campinas, SP : [s.n.], 2023.

Orientador: Antonio Carlos Vitte.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Geociências.

1. Cartografia - Idade Média. 2. O Maravilhoso – Aspectos sociais. 3.
Cartografia - Renascimento. 4. Mapas antigos. 5. Imaginário. I. Vitte, Antonio
Carlos, 1962-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Geociências. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: Continuities of the wondrous medieval ocean

Palavras-chave em inglês:

Cartography - Middle Ages

The Marvelous – Social aspects

Cartography - Renaissance

Ancient maps

Imaginary

Área de concentração: Ensino e História de Ciências da Terra

Titulação: Doutora em Ciências

Banca examinadora:

Antonio Carlos Vitte [Orientador]

Eduardo José Marandola Junior

Celso Dal Ré Carneiro

David Emanuel Madeira Davim

Alexandre Domingues Ribas

Data de defesa: 07-11-2023

Programa de Pós-Graduação: Ensino e História de Ciências da Terra

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-7485-6678>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/2020224195878161>



UNICAMP

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS**

AUTORA: DEYSE CRISTINA BRITO FABRICIO

**CONTINUITIES OF THE WONDROUS MEDIEVAL OCEAN: ISLANDS,
MONSTERS AND OTHER “PARTICULARS” OF CARTOGRAPHY IN THE
16TH CENTURY**

**PERMANÊNCIAS DO MARAVILHOSO OCEÂNICO MEDIEVAL: ILHAS,
MONSTROS E OUTROS “DETALHES” NA CARTOGRAFIA DO SÉCULO XVI**

ORIENTADOR: PROF. DR. ANTONIO CARLOS VITTE

Aprovada em: 07/11/2023

EXAMINADORES:

Prof. Dr. Antonio Carlos Vitte - Presidente

Prof. Dr. Eduardo Jose Marandola Junior

Prof. Dr. Alexandre Domingues Ribas

Prof. Dr. David Emanuel Madeira Davim

Prof. Dr. Celso Dal Ré Carneiro

A Ata de Defesa assinada pelos membros da Comissão Examinadora consta no processo de vida acadêmica do aluno.

Campinas, 07 de novembro de 2023.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelo milagre da vida e pelas pessoas maravilhosas que tem colocado no meu (não-linear) caminho. Todas me ensinaram a sonhar.

À minha avó Ana Luisa (*in memoriam*), que nos deixou em 2020, antes que esta pesquisa estivesse concluída.

Aos meus pais, Rosemary e Vilmar, por terem mostrado o valor do conhecimento, do estudo e da arte na vida do ser humano.

Ao Antonio Carlos Vitte, professor e orientador desta Tese.

Aos professores membros da Banca Examinadora.

À professora Valéria Cazetta, orientadora da minha pesquisa de Mestrado.

Ao professor Antonio Carlos Ornelas Berriel.

Ao professor Rafael Straforini.

Aos amigos e amigas que foram um porto seguro em tempos de pandemia: Flávia, Jean, Jahan, Juliana, Mukaila e Fernando Fagner.

Às maestrinas jundiaenses Cláudia de Queiroz e Silmara Drezza.

À minha prima Neichelli e a todos(as) o(as) familiares que participaram da minha vida durante a infância na década de 1990. Vocês me ensinaram muito.

Ao meu padrinho Rogerinho.

Às minhas madrinhas Tereza (*in memoriam*) e Eliana.

Às irmãs Micheli, Débora, Rabia, Isabela, Dani, Aishat e Aline.

Aos irmãos Nadeer e Hamzah.

À Olena e aos seus filhos, Adam, Kamiliya e Mohamed Amin.

Aos colegas e professores da Escola Livre de Música da Unicamp.

Aos amigos e amigas do Laboratório de Epistemologia e História da Geografia (LEHG).

Aos amigos e amigas do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor).

Aos colegas, professores e alunos(as) da FCTE Unesp - Ourinhos.

Aos professores do Instituto de Geociências, do Instituto de Estudos da Linguagem, do Instituto de Artes, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e da Faculdade de Educação da Unicamp.

Ao corpo docente do Colégio Divino Salvador – Jundiaí, instituição onde cursei toda a Educação Básica.

À comunidade do Caminho Neocatecumenal da Paróquia São Roque – Jundiaí.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), processo nº 140824/2018-9.

EPÍGRAFE

(...) Se dá como exemplo de erro a afirmação do sábio Aristóteles de que a mosca doméstica comum tem quatro patas, redução aritmética que os autores seguintes vieram repetindo por séculos e séculos quando já as crianças sabiam (...) que são seis as patas da mosca, pois desde Aristóteles as vinham arrancando (...), mas essas mesmas crianças, quando cresciam e iam ler o sábio grego, diziam umas para as outras, A mosca tem quatro patas, tanto pode a autoridade magistral, tanto sofre a verdade com a lição dela que sempre nos vão dando.

José Saramago – História do cerco de Lisboa

[Frodo] olhava mapas e se perguntava sobre o que estaria além das suas bordas: a maior parte dos mapas feitos no Condado mostrava espaços em branco além de seus limites.

J. R. R. Tolkien – O Senhor dos anéis: a sociedade do anel

To ask for a map is to say, “Tell me a history”.

Peter Turchi – Maps of the imagination: The Writer as Cartographer

Afinal, um conceito de história que não permita outras modalidades temporais, e um conceito de geografia que careça de ilhas abençoadas, buracos negros e montanhas encantadas, rapidamente se tornam de fato muito limitados.

Alessandro Scafi – Maps of Paradise (tradução livre).

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo o estudo do período de transição entre a Idade Média e o Renascimento; entre modos de pensar mais alinhados ao maravilhoso geográfico medieval e a valorização da empiria e da experiência direta. Entendendo que essa transição não se configurou como uma ruptura abrupta em termos de História da Cartografia, focamos “detalhes” que permeiam o papel dos monstros marinhos à medida que o ecúmeno se alargava e o Oceano passava por redimensionamento. Para isso, também estudamos as ilhas e lugares lendários na Idade Média e sua influência na cartografia renascentista, no sentido do papel específico das imagens cartográficas na propulsão do imaginário maravilhoso relativo aos lugares lendários, reforçando seu caráter de *realidade geográfica*. Consideramos o Paraíso Terreal e o Reino do Preste João como representantes de imaginações espaciais influentes que adquiriam *realidade* a partir da visualização dos mapas-múndi. Discutiu-se o papel da *imago mundi* cristã no período como motivo de permanências do maravilhoso geográfico e monstruoso nas bordas moventes e imprecisas do ecúmeno, com base no apego aos escritos de autoridade e às cadeias de transmissão teratológicas. Desse modo, entendemos que o maravilhoso, projetado fora do familiar, se deslocava ao remoto conforme os conhecimentos geográficos se aprofundavam. Em acréscimo, verifica-se o impacto das novas maneiras de mapear, em consolidação no século XV, como as cartas portulanas regionais – de uso prático para a navegação – e o sistema de graticulas ptolomaico para a confecção de mapas-múndi. Essas técnicas cartográficas de fins do Medievo, intercruzadas com visões mítico-religiosas, se articularam de forma complexa na cartografia quinhentista quando esta passou a englobar o Novo Mundo, com mudanças nas concepções sobre a Terra articuladas de forma concomitante ao apreço pelos pensadores da Antiguidade. Havia dificuldades e contradições em ajustar as novidades do ecúmeno à antiga moldura. Tanto as obras medievais quanto os textos da Antiguidade participaram de explicações sobre o mundo que envolviam os ditos de autoridade, calcados na tradição e não no saber prático. Dessa maneira, procuramos discutir historiograficamente o complexo jogo de permanências e mutações entre o peso da *tradição literária e descritiva* e a influência da *abstração astronômica e geométrica* em relação aos conhecimentos geográfico e cosmológico.

Palavras-chave: Cartografia - Idade Média; O Maravilhoso – Aspectos sociais; Cartografia - Renascimento; Mapas antigos; Imaginário.

ABSTRACT

This research endeavors to explore the transitional epoch bridging the Middle Ages and the Renaissance, navigating the shift from medieval thought patterns, steeped in enchanting geographical notions, to the embrace of empiricism and direct encounters. Acknowledging that this transition did not unfold abruptly within the annals of History of Cartography, our attention converges on the intricate “particulars” permeating the role of sea monsters as the known world expanded and the vast Ocean underwent redefinition. In pursuit of this endeavor, we delve into the islands and legendary places of the Middle Ages, and their indelible imprint on Renaissance cartography. We scrutinize the specific function of cartographic depictions in catalyzing the wondrous fables associated with these legendary places, reinforcing their status as tangible *geographic realities*. Notably, we scrutinize Earthly Paradise and the Kingdom of Prester John as emblematic embodiments of influential spatial imaginations that materialized through the visualization of world maps. Furthermore, we scrutinize the enduring influence of the Christian *imago mundi* during this era, serving as a tether to the marvels of geography and monstrosities lingering along the shifting and imprecise fringes of the known world. We examine this phenomenon through the prism of authoritative texts and chains of teratological transmission. This exploration underscores that the wondrous, once projected beyond the familiar, gravitated toward the distant as the depth of geographic knowledge deepened. Concurrently, we contemplate the impact of emerging cartographic techniques in the late Middle Ages, such as regional portulan charts tailored for practical navigation and the Ptolemaic graticule system for crafting world maps. These cartographic methodologies, entwined with mythical and religious visions, intricately intertwined in the sixteenth-century cartography as it expanded to encompass the New World. This expansion led to a reconfiguration of conceptions about the Earth, juxtaposed with a renewed appreciation of the wisdom of ancient scholars. Nevertheless, it also introduced challenges and contradictions in reconciling the novelties of the expanding world with the enduring *imago mundi* of old. Medieval works and ancient texts both played a role in elucidating the New World through authoritative proclamations, relying on the authority of scholarship traditions rather than practical knowledge. Consequently, this study seeks to engage in a historiographical discourse surrounding the intricate interplay between continuity and mutation, as the weight of *literary and descriptive traditions* vied with the influence of *astronomical and geometric abstractions* in the realm of geographic and cosmological comprehension.

Keywords: Cartography - Middle Ages; The Marvelous – Social aspects; Cartography - Renaissance; Ancient maps; Imaginary.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Mapa do Saltério, Livro dos Salmos (c.1250)	18
Figura 2 - Planisfério de Cantino (1502)	19
Figura 3 - Detalhes dos monstros marinhos. Mapa da Islândia. <i>Theatrum Orbis Terrarum</i>	20
Abraham Ortelius (1570).....	20
Figura 2.1 - Colunas com figuras monstruosas. Crônicas de Nuremberg. Hartmann Schedel (1493).....	112
Figura 4.1 - O mensageiro de Gêngis Cã pede ao Preste João a mão de sua filha. Mestre Boucicault, Livre des Merveilles du Monde, século XV.	153
Figura 4.2 - Detalhe do folium CXCVIII. O Preste João. <i>Crônicas de Nuremberg</i> . Hartmann Schedel (1493).	154
Quadro 4. 1 - Levantamento do Reino do Preste João a partir de fontes cartográficas e textuais. Elaboração própria.	155
Figura 5. 1 - Isidoro de Sevilha: Mapa T-O, impresso em 1472	166
Figura 5. 2 - Mapa do Saltério, Livro dos Salmos (c.1250)	169
Figura 5. 3 - Mapa de Ebstorf (c.1240)	176
Figura 5. 4 - Detalhes do Mapa de Ebstorf (c.1240):	178
Jardim do Éden	178
Figura 5. 5 - Detalhes do mapa de Hereford (c. 1290)	182
Figura 5. 6 - Detalhes das bandas de monstros na borda sul do ecúmeno	187
Figura 5. 7 - Detalhes do Mapa-múndi de Ebstorf (c.1240)	188
Figura 5. 8 - Detalhe do Mapa de Hereford (c.1280) Ciópode (Monoculi)	189
Figura 5. 9 - Mapa esquemático do mundo zonal. Manuscrito em pergaminho do Comentário sobre o sonho de Cipião. Macróbio. (c.1050). O Oceano passa pelo centro da esfera terrestre.	191
Figura 5. 10 - Mapa do Burgo de Osma (1086).....	193
Figura 5. 11 - Carta portulana de Pietro Vesconte (1321)	196
Figura 5. 12 - Carta portulana de Angelino Dalorto/Dulcert, 1339	205
Figura 5. 13 - Atlas Catalão (1375) – Abraão Cresques	213
Figura 5.14 - Detalhes do Atlas Catalão (1375) – Abraham Cresques	214
Figura 5. 15 - Detalhes do Atlas Catalão (1375) – Abraham Cresques	216
Figura 5. 16 - Carta Portulana de Angelino Dalorto/Dulcert (1339).	217
Detalhes de Mansa Musa (África) e da Rainha de Sabá (Península Arábica) portando cetro e coroa.....	217
Figura 5. 17 - Mapa-múndi de Andrea Bianco (1436)	219
Figura 5. 18 - Detalhe do Mapa-múndi de Andrea Bianco (1436). Adão e Eva, o Paraíso terrestre e os quatro rios. À esquerda do observador há os povos de Gog e Magog enclausurados por Alexandre. À direita (sudeste do ecúmeno) verifica-se o Império do Preste João.	220
Figura 5. 19 - Mapa-múndi de Andreas Walsperger (1448)	222
Figura 5. 20 - Detalhes do Mapa-múndi de Andreas Walsperger (1448). Diversos topônimos nas bordas do mundo: o Paraíso Terreal como um castelo gótico e os quatro rios; a ilha de Taprobana; a Etiópia; a terra das Amazonas próxima a Sabá; a torre de Babel; antropófagos no nordeste da Ásia (Gog e Magog).	224
Figura 5. 21 - Detalhes do mapa-múndi de Andreas Walsperger (1448). Polo Antártico: alusão textual às criaturas monstruosas de <i>mirabilia</i> ; alusão à tradição ptolomaica sobre o mundo conhecido: as Montanhas da Lua (<i>mong lune</i>) como nascentes do Nilo.....	225
Figura 5. 22 - Mapa-múndi de Giovanni Leardo (c.1452-1453)	227
Figura 5. 23 - Mapa-múndi de Giovanni Leardo (c.1452-1453).	228
Detalhe do sepulcro do Grande Khan, próximo ao extremo norte do ecúmeno (zona do deserto frio).	228
Figura 5. 24 - Mapa-múndi de Giovanni Leardo (c.1452-1453).	229
Detalhes de cidade de Jerusalém, Babilônia, o Mar Vermelho e o Monte Sinai.	229
Figura 5. 25 - Mapa-múndi de Giovanni Leardo (c.1452-1453). Os confins do ecúmeno: detalhes do Paraíso Terreal, legenda sobre Gog e Magog, a Índia e a ilha de Taprobana no Oceano Índico.	230
Figura 5. 26 - Mapa-múndi Catalão Estense (c.1450)	232
Figura 5. 27 - Detalhe do Mapa Catalão Estense/Módena (c.1450).	232
O Paraíso Terreal localizado na África e os quatro rios.	232
Figura 5. 28 - Detalhe do mapa-múndi Catalão Estense (c.1450).	234
Rei com cabeça de animal no extremo sul da África	234
Figura 5. 29 - Mapa-múndi de Fra Mauro (c.1459).....	236
Figura 5. 30 - Detalhe do Paraíso Terreal. Canto inferior esquerdo. Mapa-múndi de Fra Mauro (c.1459).....	237
Figura 5. 31 - Esquema sobre descrições geográficas relativas a Ptolomeu e Marco Polo no Globo de Martin Behaim (1492).....	250

Figura 5. 32 - Detalhes dos reinos de Sabá e do Preste João na África, nas proximidades do Golfo Árábico. Nota-se um navio europeu, indicando comércio. Globo Terrestre de Martin Behaim (1492).....	251
Figura 5. 33 - Mapa Secunda etas mundi - Crônicas de Nuremberg. Hartmann Schedel (1493)	252
Figura 5. 34 - Diversas tradições e técnicas cartográficas do Medievo. Elaboração própria.....	256
Figura 6. 1 - Detalhe do Mapa de Hereford (c.1280). O Jardim das Hespérides a Ocidente (anti-Éden), envolto por um dragão.....	267
Figura 6. 2 - Detalhe do Mapa medieval de Hereford (c.1280) – O Velo de Ouro.	270
Fonte: Acervo da autora. 2018.	272
Figura 6. 3 - Colunas de Hércules. Tânger – Marrocos.....	272
Figura 6. 4 - Detalhe do Mapa de Hereford (c.1280). Colunas de Hércules no Extremo Ocidente.....	274
Figura 6. 5 - Atlas Catalão (1375) – Abraão Cresques. Detalhe da ilha de Taprobana no Oceano Índico, com seu governante entronado	281
Figura 6. 6 - Atlas Catalão (1375) – Abraão Cresques. Detalhe do Cinturão de ilhas do Índico	295
Figura 6. 7 - Globo terrestre de Martin Behaim (1492). Detalhes do cinturão de ilhas do Índico.....	296
Figura 6. 8 - Mapa-múndi de Fra Mauro (1459). Detalhe do cinturão de ilhas do Oceano Índico e navios, indicando possibilidades de navegação. O sul está no topo.	296
Figura 6. 9 - Mapa de Waldseemüller (1507). Detalhe das ilhas nos confins do Oriente. Oceano Índico.	297
Quadro 6.1 - Levantamento da ocorrência de ilhas míticas na cartografia. Ínsula Brazil e Ilha de São Brandão. Elaboração própria.	302
Figura 8. 1 - Detalhes do mapa-múndi do Beato. Gerona (c.975). Homem dentro de um monstro marinho, provavelmente Jonas. Borda ocidental do Oceano.	328
Figura 8. 2 - Detalhes do mapa-múndi do Beato. Manchester (c.1175). Sereia agarrando uma serpente no Oceano próximo a Adão e Eva. Canto inferior direito: Detalhes do Mar Vermelho.	329
Figura 8. 3 - Detalhes de sereia e navio. Oceano meridional. Mapa-múndi do Arroyo Beato (c.1248).....	330
Figura 8. 4 - Detalhes do dragão marinho (draco marinus) e personificação humana do Oceano lutando contra duas serpentes. Navio e estrela do mar à direita. Oceano ocidental. Mapa-múndi do Arroyo Beato (c.1248).	330
Figura 8. 5 - Detalhe da Igreja de São Martin em Zillis, Suíça. Elefante marinho.	331
Figura 8. 6 - Mapa-múndi (c. 1180). Munich, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 7785, f. 2v.	332
Figura 8. 7 - Detalhes do Mapa de Hereford (c.1280). Cabeça de Cila (base do mapa). Sereia e Labirinto do Minotauro	334
Figura 8. 8 - Detalhes da serpente marinha e o cervo. Oceano circular – Oriente. Mapa-múndi de Ebstorf (c.1240).	335
Figura 8. 9 - Detalhes de sereias em mapas.....	337
Figura 8. 10 - Detalhe dos coletores de pedras preciosas no Oceano Índico. Atlas Catalão (1375) – Abraão Cresques.	338
Figura 8. 11 - Detalhes do Mapa de Andrea Bianco (1436). Uma sereia de cauda azul bipartida, Judas e dois dragões alados no abismo oceânico meridional (base do mapa).	338
Figura 8. 12 - Figuras de monstros marinhos. Hortus sanitatis (1491), “De piscibus”.....	340
Figura 8. 13 - Detalhes das sereias e das ilhas de São Brandão no Globo Terrestre de Martin Behaim (1492). .	341
Figura 8. 14 - Detalhe do Rei Dom Manuel I sobre um monstro marinho. Carta Marina (1516). Martin Waldseemüller.....	343
Figura 8. 15 - Carta universal de Juan de la Cosa, 1500.....	344
Figura 8. 16 - Planisfério de Cantino (1502)	345
Figura 8. 17 - <i>Carta Marina</i> . Olaus Magnus. 1539.....	349
Figura 8. 18 - Detalhes da Baleia-ilha na <i>Carta Marina</i> . Olaus Magnus. 1539.	353
Figura 8. 19 - Detalhes da Carta Marina. Olaus Magnus. 1539.....	355
Figura 8. 20 - Detalhe do ziphius e da vaca marinha. Carta Marina. Olaus Magnus. 1539.....	356
Figura 8. 21 - Detalhes do polippus (Octopus).....	358
Figura 8. 22 - Cartas astrais de Johannes Hevelius (1687-1690).....	359
<i>Firmamentum Sobiescianum sive Uranographia</i>	359
Figura 8. 23 - Carta de Johannes Hevelius (1690). Constelação de Peixes.	359
Figura 8. 24 - Detalhes de monstros marinhos na <i>Carta Marina</i> Olaus Magnus. 1539.	361
Figura 8. 25 - Detalhe do Príster na Carta Marina. Olaus Magnus. 1539.....	363
Figura 8. 26 - Detalhes de monstros marinhos na <i>Carta Marina</i> . Olaus Magnus. 1539.	365
Figura 8. 27 - Exemplo de contraparte marinha. Quadrúpedes marinhos no Hortus sanitatis (1491), “De piscibus”.	366
Figura 8. 28 - Detalhes de monstros marinhos na <i>Carta Marina</i> . Olaus Magnus. 1539.	368
Figura 8. 29 - Detalhes de monstros marinhos na <i>Carta Marina</i> . Olaus Magnus. 1539.	368
Figura 8. 30 - Detalhe do redemoinho de Caribdis. Carta Marina. Olaus Magnus. 1539.....	370
Figura 8.31 - <i>Monstra Marina & Terrestria. Cosmographia</i> . Sebastian Münster (1544).....	372

Figura 8. 32 - Mapa da Itália, com uma sereia e um tritão no Mar Mediterrâneo. <i>Theatrum Orbis Terrarum</i> – Abraham Ortelius (1570).....	374
Figura 8. 33 - Detalhes de criaturas marinhas em mapas do <i>Theatrum Orbis Terrarum</i> . Abraham Ortelius (1570).	375
Figura 8. 34 - Mapa da Islândia. <i>Theatrum Orbis Terrarum</i> – Abraham Ortelius (1570).....	377
Figura 8. 35 - Detalhes de criaturas marinhas no mapa Islândia do <i>Theatrum Orbis Terrarum</i> . Abraham Ortelius (1570).	378
Figura 8. 36 - Detalhes do Oceano Atlântico. Mapa da América como a Quarta Parte do Mundo (1562).....	381
Diego Gutiérrez	381
Figura 8. 37 - Detalhe das sereias.....	383
Figura 9. 1 - Detalhes de monstros marinhos <i>Historiae Animalium</i>	394
Figura 9. 2 - Comparações entre monstros marinhos da <i>Carta Marina</i> (1539) de Olaus Magnus (acima) e a <i>Historiae Animalium</i> (1558) de Conrad Gessner (abaixo).	395
Figura 9. 3 - Detalhe do criaturas marinhas. Mapa Brasilia et Pervvia (1593). Cornelis de Jode	401
Figura 10. 1 - David (c.1501-1504).....	426
Michelangelo Buonarroti.....	426
Figura 10. 2 - O dia do Juízo Final (1535-1541) Michelangelo Buonarroti	427
Figura 11. 1 - Xilogravura de Mundus Novus (Augsburgo - 1505) Américo Vespúcio. Edição de Johann Froschauer.	452
Figura 11. 2 - Xilogravura da Lettera. (Estrasburgo - 1509)	453
Figura 11. 3 - Detalhe da Terra Canibalorum. Norte da América do Sul e Caribe. Carta Marina (1516). Martin Waldseemüller.....	454
Figura 11. 4 - Detalhes. Canibali. <i>Typvs cosmographicvs vniversalis</i> (c. 1536 -1555). Ilustrações de Hans Holbein. Mapa de Sebastian Münster. Basileia.	455
Figura 11. 5 - Detalhes das inscrições Canibali e Regio Gigantum. <i>Mapa Novae Insulae, XVII Nova Tabula</i> (1540). Sebastian Münster.	456
Figura 11. 6 - Detalhes dos cinocéfalos canibais.....	458
Mapa-múndi de Pierre Desceliers (1550).....	458
Figura 11. 7 - Detalhes de duas criaturas plinianas no centro da África.....	458
Um possível blêmio e um homem com hipertrofia de braços.	458
Mapa-múndi de Pierre Desceliers (1550).	458
Figura 11. 8 - Detalhes dos canibais do Brasil. Mapa da América como a Quarta Parte do Mundo de Diego Gutiérrez (1562). Publicado em Antuérpia.....	459
Figura 11. 9 - Atlas Catalão (1375). Abraham Cresques.	462
Detalhe da Ilha Iana - <i>regio femarum</i>	462
Figura 12. 1 - Mapa de Martin Waldeemüller (1507).....	471
Figura 12. 2 - Detalhes de Cláudio Ptolomeu (à esquerda) e Américo Vespúcio (à direita).	472
Mapa de Martin Waldeemüller (1507)	472
Figura 12. 3 - Mapa da Terra Santa. <i>Theatrum Orbis Terrarum</i>	487
Abraham Ortelius (1570).....	487
Figura 12. 4 - Figura Mapa do Reino do Preste João na África.....	491
Teatrum Orbis Terrarum (1570). Abraham Ortelius	491
Figura 12. 5 - Frontispício do <i>Theatrum Orbis Terrarum</i>	493
Abraham Ortelius (1570).....	493
Figura 12. 6 - Recorte das personificações femininas dos continentes no mapa <i>Nova Totius Terrarum Orbis Geographica Ac Hydrographica Tabula</i> (1652), de Claes Jansz Visscher	500
Figura 12. 7 - Frontispício em gravura de cobre. <i>Anatomische Tafeln</i> (1656). Giulio Casserio. Publicado em Frankfurt.....	504
Figura 12. 8 - Retrato de Gerard Mercator (1574). Franz Hogenberg	509
Figura 12. 9 - Ancient of Days, William Blake (1794)	510
Figura 12. 10 - Ancient of Days, William Blake (1794)	510
Figura 12. 11 - Os embaixadores (1533). Hans Holben.	514
Figura 13. 1 - Mapa <i>Typus Orbis Terrarum</i> , <i>Theatrum Orbis Terrarum</i> (1570). Abraham Ortelius.	519
As ilhas imaginárias foram por nós destacadas com o traçado de uma forma oval no Atlântico Norte.	519
Fonte: Boston Public Library	519
Figura 13. 2 - Mapa <i>Typus Orbis Terrarum</i> , <i>Theatrum Orbis Terrarum</i> (1570). Abraham Ortelius.	520
Detalhes de ilhas imaginárias: Ilhas de São Brandão e Brasil no Atlântico Norte.	520
Figura 13. 3 - Mapa VTOPIAE (c.1595). Abraão Ortelius	523
Figura 13. 4 - Exposição <i>Cartografías de lo desconocido</i> . Mapas en la BNE (Biblioteca Nacional de España) 524	

Figura 13. 5 - Detalhes da França Antártica no Mapa do Oceano Atlântico de Pierre de Vaulx (1613). Canibal no nordeste brasileiro. Adão e Eva em cena idílica ao sul do Trópico de Capricórnio, na borda inferior do mapa. 525

Figura 13. 6 - O Jardim das Delícias (1504). Hyeronimus Bosch 529

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	22
PARTE I. O ECÚMENO E OS CONFINES DA TERRA	39
CAPÍTULO 1. O ECÚMENO E AS CONCEPÇÕES COSMOLÓGICAS NA ANTIGUIDADE E NA IDADE MÉDIA.....	40
1.1 Homero e Hesíodo.....	41
1.2 Os filósofos Pré-Socráticos: cosmologias e descrições geográficas do ecúmeno	45
1.3 Anaximandro e Hecateu	48
1.4 Heródoto de Halicarnasso.....	49
1.5 Pitágoras de Samos e Platão	50
1.6 Eudoxo de Cnidos e Aristóteles.....	53
1.7 Conhecimento helenístico, observações práticas e os limites do Império Romano.....	55
1.8 Cláudio Ptolomeu	56
1.9 Ambrósio Macróbio e a perspectiva apolínea.....	60
1.10 Saberes geográficos da Antiguidade e o Cristianismo	61
1.11 O enciclopedismo medieval e as descrições do ecúmeno.....	65
1.12 Isidoro de Sevilha	67
1.13 África.....	72
1.14 Cosmologias	75
1.15 Ideais apolíneos	83
Considerações.....	83
CAPÍTULO 2. MARAVILHOSO ANTIGO E MEDIEVAL.....	85
2.1 Fontes greco-romanas	88
2.2 Maravilhoso Medieval	98
2.3 O monstruoso.....	102
2.4 Fontes teratológicas	107
Considerações.....	116
CAPÍTULO 3. OS MONSTROS E AS VIAGENS MEDIEVAIS.....	118
3.1 Missionários e viajantes no Oriente	118
3.2 As Viagens de Jean Mandeville	125
3.3 Catálogo de Monstros no Livro de Jean Mandeville	130
Considerações.....	133
CAPÍTULO 4. UTOPIAS MEDIEVAIS.....	135
4.1 O Paraíso Terreal.....	137
4.2 A utopia da Cocanha.....	142
4.3 O Reino do Preste João	144
4.4 O Preste João como lugar lendário e a iconografia.....	151
Considerações.....	160

CAPÍTULO 5. MAPAS MEDIEVAIS E DE TRANSIÇÃO	162
5.1 Mapas-múndi T-O	164
5.2 O Mapa-múndi de Ebstorf.....	175
5.3 O Mapa-múndi de Hereford	180
5.4 Monstros nos Mapas-múndi T-O.....	186
5.5 Mapas zonais	190
5.6 Transições.....	194
5.7 A recuperação da cartografia ptolomaica	198
5.8 Havia ainda “espaço” para o Paraíso Terreal?	206
5.9 Mapas de transição	209
5.9.1 Abraham Cresques e o Atlas Catalão.....	212
5.9.2 Andrea Bianco	219
5.9.4 Giovanni Leardo	226
5.9.5 Mapa-múndi Catalão Estense	231
5.9.6 Fra Mauro	235
5.9.7 Globo de Martin Behaim	248
5.9.8 As Crônicas de Nuremberg.....	251
Considerações.....	257
PARTE II. MARAVILHOSO OCEÂNICO E CARTOGRAFIA RENASCENTISTA	262
CAPÍTULO 6. REPRESENTAÇÕES DO OCEANO.....	263
6.1 Heranças da Antiguidade Greco-romana.....	264
6.2 Concepções medievais	273
6.3 Ilhas míticas do Atlântico.....	278
6.4 O papel mobilizador das ilhas lendárias	291
Considerações.....	306
CAPÍTULO 7. INTERLÚDIO: ILHAS, RENASCIMENTO E LITERATURA CAMONIANA	308
7.1 Thomas Morus e a ilha da Utopia.....	308
7.2 Os Lusíadas	313
7.2.1 A Ilha dos Amores	315
7.2.2 Os marcos do ecúmeno – Gigante Adamastor	318
Considerações.....	321
CAPÍTULO 8. MONSTROS MARINHOS E SEUS PAPÉIS NOS CONTEXTOS CARTOGRÁFICOS MEDIEVAL E RENASCENTISTA	323
8.2 Monstros Marinhos no Medievo.....	327
8.3 Mapas de transição	335
8.4 Metamorfoses dos monstros marinhos entre 1507 e 1516: Martin Waldseemuller	341
8.5 Extensões do mar.....	344
8.6 A <i>Carta Marina</i> de Olaus Magnus	349
8.7 <i>Monstra Marina & Terrestria</i> de Sebastian Münster	371
8.8 O <i>Theatrum Orbis Terrarum</i> de Abraham Ortelius	373
8.8 Mapa <i>A Quarta Parte do Mundo</i> de Diego Gutiérrez (1562)	379
8.9 Representações de sereias por Gutiérrez e Pierre de Vaulx	382
8.10 Considerações sobre os monstros marinhos na Cartografia do Renascimento	384

CAPÍTULO 9. MONSTROS MARINHOS, COSMOGRAFIA E HISTÓRIA NATURAL	388
9.1 Descrições de animais marinhos.....	390
9.2 Sereias, manatins e rouxinóis.....	397
Considerações.....	403
CAPÍTULO 10. RENASCIMENTO E HISTORIOGRAFIA	405
10.1 Perspectivas sobre o Renascimento	405
10.2 Historiografias Francesa e Italiana	413
10.3 Intercâmbios com o Oriente.....	419
10.4 A religiosidade e o indivíduo.....	422
10.5 Ciência e Religião	428
10.6 Distopia colonizadora e permanências do maravilhoso	431
10.7 Cenários contemplativos da natureza: a historiografia e os motivos edênicos	435
Considerações.....	439
CAPÍTULO 11. RAÇAS PLINIANAS E O PAPEL DA CARTOGRAFIA: O IMAGINÁRIO DO NOVO MUNDO.....	441
11.1 Ilustrações em relatos de viagens.....	450
11.2 As Amazonas	460
Considerações.....	466
CAPÍTULO 12. A COSMOGRAFIA E O RENASCIMENTO	467
12.1 Cosmografia e Ptolomeu.....	467
12.2 Estudos cosmográficos nos Países Baixos.....	474
12.3 Redes de conhecimento e a língua hebraica	480
12.4 Localidades paradisíacas no contexto da cartografia renascentista	485
12.5 Abraham Ortelius.....	488
12.5.1 O frontispício do <i>Teatrum Orbis Terrarum</i> de Abraham Ortelius.....	492
12.6 Os mapas e a personificação dos continentes.....	500
12.7 Os mapas e a alteridade nos estudos de anatomia: visões apolíneas	503
12.8 Cartografia renascentista e a visão apolínea	506
12.9 A cosmografia e o globo oceânico.....	511
Considerações.....	515
CAPÍTULO 13. ILHAS LENDÁRIAS E UTOPIAS RENASCENTISTAS: PERMANÊNCIAS.....	517
13.1 O <i>Typus Orbis Terrarum</i> de Abraham Ortelius	518
13.2 Adendo: Motivos edênicos	525
13.3 As utopias renascentistas e a pintura	527
Considerações.....	532
CONSIDERAÇÕES FINAIS	535
EPÍLOGO	542
REFERÊNCIAS	548
ANEXO A – A <i>ILÍADA</i>	581
ANEXO B – A <i>ODISSEIA</i> – HOMERO.....	585
ANEXO C – O SONHO DE CIPILÃO	587

PRÓLOGO

“(...) Antigamente [os mapas] eram feitos de uma forma e agora os atualizados mostram mais coisas” (FABRÍCIO, 2017, p.69).

“Desde a antiguidade as pessoas usam mapas para se locomover a grandes distâncias e para saber chegar a lugares desejados” (FABRÍCIO, 2017, p.70).

“(...) Antigamente os mapas eram feitos diferente, as pessoas viam o mundo de forma diferente, os mapas eram feitos de forma religiosa” (FABRÍCIO, 2017, p.70).

“(...) Antigamente os mapas tinham desenhos de monstros e envolviam religiões. E hoje observando esses mapas reconhecemos esses ‘monstros’ como animais comuns” (FABRÍCIO, 2017, p.69).

Júlio: — O que pensávamos já não pensamos agora (...). **Algum mínimo detalhe pode ser a história toda do mapa...** Que vale a pena olhar... (FABRÍCIO, 2017, p.93, grifos da autora).

A presente Tese foi concebida a partir de questões que adquiriram prévia relevância ao longo da minha pesquisa de Mestrado (FABRÍCIO, 2017), quando elaborei atividades escolares direcionadas ao Ensino Médio, numa escola pública de Campinas-SP. Por alguns motivos, os cinco excertos supracitados constituem pontos de partida para a formulação dos esboços sobre as ideias que serão apresentadas e discutidas nesta Tese. Esses excertos, transcritos *ipsis literis*, são parte das respostas dos/as alunos/as participantes daquela pesquisa (FABRÍCIO, 2017), defendida pelo Programa Ensino e História de Ciências da Terra, no Instituto de Geociências da Universidade Estadual de Campinas. Os trechos entre aspas compõem respostas escritas ao questionário inicial sobre a história dos mapas e suas relações com o cotidiano, com o intuito de levantar conhecimentos prévios dos estudantes. A quinta e última citação (FABRÍCIO, 2017, p.93), iniciada por travessão, compôs a etapa da entrevista final, com gravações de áudio transcritas e atribuição de nomes fictícios aos participantes.

Naquele período, eu tinha por mote refletir sobre determinada tendência de padronização das representações cartográficas na educação básica, levando em conta os costumeiros mapas expostos nas salas de aula, identificados como hegemônicos (FABRÍCIO, 2017, p.12). A proposta da Dissertação suscitava questionamentos sobre a estabilização da ideia de mapa na escola, realizando atividades que considerassem diferentes contextos de produção cartográfica. Para isso, elaborei diversas aulas cujas temáticas dialogavam com a História da Cartografia e as múltiplas concepções de mundo nela envolvidas. Na pluralidade das atividades

junto aos discentes, defini por objetivo articular o papel da cartografia em situações cotidianas, cogitando maior diversificação dos mapas em contexto escolar.

Selecionei abordar, num dado momento, algumas das produções cartográficas mais influentes no Medievo: os mapas-múndi denominados T-O (mapas de roda), que comunicam entendimento espacial bastante diverso do rigor geométrico almejado atualmente pelos cartógrafos (ALEGRIA; GARCIA; RELAÑO, 1998, p.27). A escolha dos mapas T-O para atividade específica foi justificada pelos apontamentos de Jörn Seemann (2012, p.22), de que corresponderiam à vítima famosa nas salas de aula, levando em conta as proeminentes concepções religiosas, consideradas geralmente como “primitivas”, quando abordadas num viés pouco aprofundado. Entretanto, observar um mapa T-O, nas suas versões mais complexas em elementos alegóricos e simbólicos, era entender o lugar do fiel na ecúmena cristã, inserido na sucessão de eventos narrados pelas Escrituras. Identifiquei, por esse viés cartográfico tão inusitado, o necessário pensamento crítico que, na pluralidade de visões de mundo e suas representações, faziam parte da elaboração das atividades (FABRÍCIO, 2017).

A partir das características gerais de representação da ecúmena medieval, foi exposto à turma de estudantes um painel com a reprodução do mapa-múndi do Saltério (Fig. 1), de meados do século XIII (c.1240), que tem marcada representação religiosa em complexa simbologia e temáticas mitológicas. Ao longo da atividade, levando em conta os vários elementos religiosos que poderiam causar estranhamento em relação ao rigor matemático na cartografia do momento presente, minha investigação esteve repleta de resultados inesperados, pois não constatei que os discentes concebiam a cartografia medieval como primitiva, mas foi surpreendente o desconhecimento daquele tipo de mapa considerado diferente. Após o momento de observação, logo foi identificada a figura antropomórfica como referente a Jesus Cristo, mesmo com aspectos iconográficos e estilo artístico divergentes do repertório imagético dos estudantes.

Figura 1 - Mapa do Saltério, Livro dos Salmos (c.1250)



Fonte: British Library¹

O entusiasmo na formulação de questões e o caráter dialógico daquelas atividades em História da Cartografia desafiavam a ideia equivocada de que os professores seriam detentores de verdades inquestionáveis. Tais diálogos com os discentes adquiriram significados conforme nos aventurávamos conjuntamente a decifrar o mundo fascinante dos mapas, que contém em seu bojo histórias e histórias ainda por decifrar (SEEMANN, 2013). No contexto de minha coleta de dados, os diálogos em sala de aula indicaram mistos de curiosidade, afetividade e estranhamento, reverberando nas entrevistas finais, momento em que o aluno Flávio se referiu a um mapa T-O: — **É um mapa diferente**. Eu nunca tinha visto um mapa assim (FABRÍCIO, 2017, p. 92, grifos da autora). Por sua vez, o aluno Mário enfatizou aspectos subjetivos dos mapas-múndi medievais: — Eu gostei desse mapa aqui [T-O] porque achei diferente.... É, eu gostei dele... (FABRÍCIO, 2017, p.92, grifos da autora).

A exposição da cartografia medieval alcançou envolvimento maior dos estudantes em virtude de suas características singulares, como apontado pelas entrevistas. Contudo, durante a mesma atividade, disponibilizamos cópias de mapas renascentistas, no contexto do século XVI, com o intuito de estabelecer contrapontos em relação aos mapas medievais, abordando a disposição dos continentes, a inserção da América, a orientação das cartas, as simbologias, objetivos de confecção etc. Mesmo que mais próximos aos costumeiros mapas das

¹ Disponível em: < <https://www.bl.uk/collection-items/Saltério-world-map> >. Acesso em 04. nov. 2019.

salas de aula, cravando o tradicional “norte para cima”, os participantes também identificaram elementos “curiosos” na cartografia renascentista: no Planisfério de Cantino (1502) (Fig. 2) destacavam-se indicações náuticas, o marco do Tratado de Tordesilhas (1494) – um meridiano traçado em azul – e as possessões portuguesas na África. Ademais, o atual território brasileiro constava em cores verdes, com desenhos de árvores e pássaros exóticos.

Figura 2 - Planisfério de Cantino (1502)



Fonte: Biblioteca Estense Universitaria, Modena, Itália²

Ainda no conjunto de mapas renascentistas, apresentei um painel reproduzindo a carta *Islandia* (Fig. 3), inserta no *Theatrum Orbis Terrarum* (1570), do cartógrafo belga Abraham Ortelius. O artefato adquiriu notoriedade durante as aulas, pois não se tratava de um mapa-múndi, mas da representação de uma ilha vulcânica, com detalhes que praticamente se exibiam à apreciação (VAN DUZER, 2013, p.8). Entre outros elementos, havia uma profusão de monstros marinhos, aguçando ainda mais os diálogos em contexto escolar. Essa conjuntura, que compreendia observação e comparação de mapas históricos, mobilizou reflexões por meio dos já mencionados comentários dos estudantes, identificando elementos curiosos também nos mapas renascentistas, a exemplo daqueles monstros marinhos contornando a Islândia.

2

Disponível em:
[https://pt.wikipedia.org/wiki/Planisf%C3%A9rio_de_Cantino#/media/Ficheiro:Cantino_planisphere_\(1502\).jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Planisf%C3%A9rio_de_Cantino#/media/Ficheiro:Cantino_planisphere_(1502).jpg),
 acesso em 13 maio 2021.

Figura 3 - Detalhes dos monstros marinhos. Mapa da Islândia. *Theatrum Orbis Terrarum*. Abraham Ortelius (1570)



Fonte: Biblioteca Nacional do Brasil³

Quando a intervenção foi direcionada às características gerais que diferenciam as cartografias medieval e renascentista, conforme o tema geral da atividade, propus o exercício de comparação e formulação de hipóteses. Observando os mapas situados nos séculos XIII e XVI, havia indícios de mudanças drásticas nas maneiras de representar e conceber a Terra. Porém, em minha função docente, engajada em formular problemas e explicações junto aos participantes, era mister a investigação das possibilidades de elementos semelhantes em ambos os tipos de cartografia, levando em conta as evidentes discordâncias imagéticas e conceituais.

Uma pista para indagações inicialmente tão vagas eram as representações de monstros marinhos, relacionadas ao medo do mar. Sem pormenorizar, a observação da cartografia renascentista no mapa de Cantino indicava a exploração destemida do Atlântico, que se alargava, vindo a diferir dos mapas T-O, que exibiam a imponente simetria do Oceano circular. Este, associado a um tipo de conhecimento marítimo impreciso, demarcava os limites da ecúmena cristã, além da qual dominavam caos e trevas. Desse modo, poder-se-ia inferir que os receios da navegação em alto-mar estariam possivelmente “superados” durante o

³ Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart49032/cart49032.pdf, acesso em 17 maio 2021.

Renascimento, haja vista o alargamento daquele Grande Oceano. Porém, como explicar a presença de monstros marinhos com aparência perigosa na *Islandia* concebida por Ortelius?

Aquele desafio docente está no rol de elementos que mobilizaram esta Tese, direcionada à produção cartográfica durante a transição entre a Idade Média Ocidental e o Renascimento. Conforme a situação escolar acima descrita, o recorte escolhido para a presente pesquisa enfatiza as representações do Oceano, com seus perigos, monstros, encantos e ilhas nos entremeios da cartografia do século XVI.

INTRODUÇÃO

A última década do século XV costuma ser retratada pelas mutações em diversos ramos do saber, conjugando novas materialidades, desenvolvimento de técnicas e instrumentos de navegação, experiências náuticas, alargamento dos horizontes geográficos, novas maneiras de impressão e divulgação do conhecimento, interesses comerciais, bem como a busca por especiarias e domínio territorial. O rol de abordagens historiográficas é amplo, sendo que cada pesquisador, conforme análises específicas, atribui ênfase a determinados aspectos interpretativos dessa temática. Mediante tão citadas mudanças, é tentador que sejam enfatizadas as intensas transformações culturais durante a transição entre o Medievo e o Renascimento.

Partimos do texto de Alegria, Garcia & Relano (1998, p.26), que identifica nuances de transição entre a Idade Média e o Renascimento a partir dos séculos XIV e XV. “Falar de transição do ponto de vista histórico significa que se vive um processo de mudança, de passagem, de algo que aconteceu antes para um depois, em princípio diferente”. O período de transição corresponde a um processo complexo, um momento de passagem que ainda não foi devidamente esclarecido, principalmente quanto ao caráter dualista infundido nas abordagens historiográficas de ambos os períodos (ALEGRIA, GARCIA & RELANO, 1998, p.26).

Para compreensão dos aspectos renascentistas, são necessários esforços para não polarizar Idade Média/Renascimento, termos que carregam sentidos específicos, conforme o contexto em que foram cunhados. Para o influente medievalista francês Jacques Le Goff (1994, p.20), o termo “Idade Média” carrega conotações pejorativas quando abordado enquanto oposição ao *Renascimento*. Em caráter introdutório, citamos a ideia recorrente, revista pela historiografia contemporânea, de que a Idade Média seria a Idade das Trevas. Para Ginzburg (1991, p.124-125), tal epíteto pode ser considerado “um dos componentes fundamentais do estereótipo”, que tem dificultado a criação de “uma imagem mais positiva e articulada da civilização medieval”.

Ainda conforme o historiador italiano, “a própria ideia de Idade Média esteve inseparavelmente ligada a uma decadência que se observa a partir do cume de um progresso”. Esse período “decadente” em termos culturais seria chamado de *Medioevo*, ou seja, estaria “entre o fim do Império Romano e o Renascimento das artes e das letras” (GINZBURG, 1991, p.124). O medievalista brasileiro Hilário Franco Júnior (2004) reforça a ideia de que o Medievo foi lido como um período entre a Antiguidade e o “renascer” da civilização. Assim, a palavra *Renascimento* expressaria a superação do Medievo. Por sua vez, Geraldine Heng (2011, p.262) aponta criticamente essa dualidade entre decadência e progresso quando emprega o termo *big*

bang, metaforizando o período intitulado *moderno*. Este supostamente romperia de forma categórica com os séculos precedentes, como conclusão e início de toda temporalidade ocidental, de forma a acompanhar uma evolução linear da história.

Esse dualismo perpassa a História da Cartografia pela ênfase na crescente necessidade de precisão dos mapas em fins da Idade Média, conforme as navegações oceânicas prosseguiram e a cartografia coeva adquiria aspectos renascentistas (ALEGRIA, GARCIA & RELAÑO, 1998, p.26). Instaurou-se a esperança oitocentista de que os mapas da Renascença corresponderiam ao sinal de retomada da cartografia científica e matemática da Antiguidade, numa linearidade puramente racional que eliminou elementos religiosos. Os mapas medievais chegaram a ser analisados como meras estranhezas para colecionadores. Mas, a comparação dual entre mapas medievais e a produção subsequente, no sentido evolutivo, corresponde a padrões inadequados de análise (HARVEY, 1996, p.284). Levando em conta que a precisão matemática não corresponde ao objetivo unânime das representações cartográficas, adotamos a premissa da não equivalência de uma linha evolutiva entre diversos períodos históricos.

Quando se interpreta a Renascença como superação, naquele dualismo apontado por Alegria, Garcia e Relano (1998), existe o risco de esquecer que mudanças no âmbito da cartografia ocorrem de forma processual e não encaixam sequências preestabelecidas. Para contextualizar a proposta do não enquadramento da cartografia medieval aos parâmetros daquela considerada objetiva e científica, no sentido sequencial, nos reportamos aos estudos em História da Cartografia, que confluíram ao fim dos anos 1970, a partir do trabalho dos ingleses John Brian Harley e David Woodward, da Universidade de Wisconsin-Milwaukee. Esses pesquisadores coordenaram uma série de volumes no Projeto História da Cartografia (*The History of Cartography*), cujo recorte temporal abarcava desde a Pré-História à Cartografia no século XX, entendendo que o estudo dessa temática requer consideração dos porquês e contextos, bem como dos propósitos filosófico, político, cosmológico, comunicativo e cultural das representações espaciais.

Dialogando com os mentores do projeto *The History of Cartography*, Denis Wood (1992) salientou que os mapas podem atuar como armas que visam à dominação social, nunca representando uma suposta realidade de forma desinteressada ou neutra. Conforme o referido teórico, mapas gestam mundos, trazendo-os à existência, mesmo que isso aconteça de forma mascarada pela aparente confiabilidade e impessoalidade da cartografia. Essas aparências de distanciamento são aspectos que, por definição, proclamam a realidade objetiva dos mapas, mascarando seu papel como ferramentas úteis para subjugar o mundo e legitimar o *status quo* (WOOD, 1992, p.66).

Considerando que mapas não são produções neutras, tampouco consistem em fontes que falariam por si mesmas – como se fosse possível indagar o passado de forma impessoal –, Harley e Woodward incorporaram a crítica que permite identificar silêncios e escolhas políticas, desnudando a aparente estabilidade e transparência dos artefatos cartográficos na representação do real (COSGROVE, 2011, pos.107). Sendo assim, a cartografia consegue articular diversas concepções sobre o mundo, comunicando e dando visualidade aos conceitos e fatos com dimensão espacial (HARLEY; WOODWARD, 1987). Sua história está relacionada a contextos culturais amplos, que exigem situá-la em relação à arte, ciência, política etc.

Levando em conta a amplitude e o envolvimento de diversos pesquisadores e especialistas nos capítulos que compõem a obra *The History of Cartography*, destacamos a contribuição dos idealizadores Harley e Woodward (1987) ao buscarem uma definição da palavra “mapa”, de acordo com a diversidade de temáticas envolvidas no Projeto. Considerando esse enfoque, foi elaborada a seguinte definição: “Mapas são representações gráficas que facilitam a compreensão espacial de coisas, conceitos, condições, processos ou eventos no mundo humano (HARLEY; WOODWARD, 1987, apud BROTTON, 2014, p.7)⁴”. O propósito abrangente vai ao encontro das observações de Brotton (2014), uma vez que a palavra latina “mapa” não tem semântica unívoca se considerarmos diversas raízes linguísticas. Há sentidos e etimologias plurais que podem enfatizar, entre outros elementos, o suporte ou material em que os mapas são confeccionados; o caráter documental; os sentidos visual e pictórico etc⁵ (BROTTON, 2014, p.7).

Os mentores do Projeto não consideraram somente as tentativas de entendimento objetivo e métrico da Terra, mas incluíram amplos elementos na elaboração de mapas. A própria definição de mapa apresentada extrapolava as representações restritas à superfície terrestre ou aquelas vinculadas às formas geométricas na organização do espaço circundante (BROTTON, 2014). Em vertente semelhante de análise, Denis Cosgrove (2011) aponta que devemos focar nos processos de mapeamento, em vez de considerar os mapas como objetos acabados. O autor também lembra que esses processos não se restringem ao campo matemático, mas englobam outras variáveis, como elementos imaginados e aspectos espirituais embasando concepções de mundo.

⁴ Embora tenhamos acesso ao texto original em língua inglesa de Harley e Woodward (1987, p.XVI), preferimos utilizar, para o mesmo excerto, a tradução em português de Pedro Maia para o livro de Jerry Brotton (2014, p.7).

⁵ Conforme os estudos de Brotton (2014, p.6), o caráter visual da palavra “mapa” pode ser verificado nos idiomas chinês e árabe. Neste, as palavras referentes às representações cartográficas são *surah* e *naqshah*, que carregam o sentido de “pintura” e “figura”, respectivamente. No árabe contemporâneo, a palavra *surah* também pode ser atribuída às fotografias, permanecendo o caráter visual do termo.

As especulações sobre a configuração da Terra remontam a tempos anteriores à escrita e não estão associadas somente às inquietudes de caráter material, como as estratégias de caça. Dessa maneira, há elementos representados nos mapas que extrapolam o campo do quantificável e inserem aspectos relativos às questões desejadas e projetadas no bojo das concepções espaciais e cosmológicas. Os processos de mapeamento envolvem discursos mais amplos, englobando questões utópicas e projeções de mundo com caráter imaginativo (SCAFI, 2011, pos.382). Assim, ao considerar a “configuração do espaço sagrado e os reinos da fantasia e mito”, admite-se a pluralidade de visões de mundo, incorporada também pelos mapas de cosmografias imaginárias (HARLEY; WOODWARD, 1987, p. XV, tradução livre).

Delimitar a temática da presente pesquisa a partir do imaginário e dos reinos da fantasia e mito no campo da História da Cartografia é adentrar questões mencionadas com menor frequência em trabalhos acadêmicos. Dessa maneira, saber chegar a lugares desejados (FABRÍCIO, 2017, p.70) por meio de mapas implica a compreensão de que, conforme os contextos histórico-culturais, esses lugares podem divergir. Mais ainda, determinado lugar desejado, mesmo que seja considerado fictício na atualidade, pode ter feito parte da realidade geográfica numa dada época e evidenciar-se em representações cartográficas (BROOKE-HITCHING, 2017).

O registro do mapeamento não se limita à constituição de uma peça de acervo, mas inclui o lembrado, o imaginado, o contemplado (...). O mundo imaginado por meio do mapeamento pode, portanto, ser material ou imaterial, real ou desejado, (...) experimentado, lembrado ou projetado de várias maneiras (COSGROVE, 2011, pos. 78, tradução livre).

Foquemos, então, nos detalhes. Naquilo que não se resume ao “mais moderno” (FABRÍCIO, 2017, p.69) em *supostas* representações objetivas da superfície terrestre. Dentre múltiplos aspectos passíveis de abordagem, lançamo-nos à busca de elementos pouco enfatizados, aos detalhes que valem a pena olhar (FABRÍCIO, 2017, p.93), como observou o aluno Júlio, citado nos excertos iniciais de nosso Prólogo. Esses detalhes, no contexto da cartografia renascentista, estão imersos no imaginário acerca do Oceano, envolto em mistérios, medos e sonhos que se efetivam nas experiências da navegação.

Para tratarmos desse quesito, o texto do historiador português Paulo Lopes (2009) exerceu aqui influência ao propor que não adotaria como foco determinadas mutações insistidas pelos estudiosos quando abordam os fins da Idade Média, uma vez que o autor direcionou sua análise ao medo e às inseguranças humanas frente ao desconhecido, mesmo com a influência das experiências diretas no oceano, que caracterizam o período de transição.

Pretende-se reflectir sobre aquilo que denominamos a face “obscura” dos Descobrimentos, a face do abstrato, do não mensurável, do subjectivo, em última análise daquilo que cientificamente se considera o *erro* e que tem por base a menos heroica das paixões humanas: o medo (...). Tal propósito implica mergulhar no domínio do sonho, do imaginário, da fantasia e do maravilhoso (...) (LOPES, 2009, p.13, destaques do autor).

A proposta de Lopes (2009) se amparou em histórias por vezes esquecidas no rol de abordagens referentes à cartografia do Renascimento. É inviável desconsiderar os contextos históricos e as mutações no estudo da Cartografia, com as experiências diretas de navegação oceânica. Porém, as decorrentes mutações na concepção e representação da Terra, conforme aquele exercício de observação que propusemos junto aos discentes do Ensino Médio (FABRÍCIO, 2017), talvez acabem por ofuscar determinados aspectos históricos e geográficos durante a passagem do século XV ao XVI. Apesar das amplas mudanças verificadas na confecção de mapas, admitimos elementos que persistem, coadunando com visões de mundo herdadas do Medievo, inseridas nos reinos da fantasia e mito, segundo a proposição abrangente dos autores Harley & Woodward (1987, p. XV).

Tendo como base as formulações de Lopes (2009) e seu engajamento no estudo do não mensurável na experiência oceânica, bem como dos medos que dela repercutem, são necessários contrapontos à História evolutiva e fria (MATTOSO, 1992, p.130). No tocante à Cartografia, essa frieza pode ser atestada quando observamos as representações dos Oceanos. Mesmo em mapas que seguem as projeções acuradas da atualidade, não são nítidos os movimentos e as particularidades do meio marítimo porque as rotas são apresentadas como fixamente estabelecidas em constantes calmarias, supostamente semelhantes às representações continentais. Isso oculta o próprio movimento e vela a vida que emana do navegar, do deslocamento e dos mapas! (GIRARDI, 2020, destaques nossos).

Desse modo, nossa proposta envolve:

(...) entrar no outro lado da história. O lado noturno e obscuro de onde brotam visões fantásticas, que a vivência solar da acção diurna habitualmente a deixa na penumbra. De facto, pouco sabemos sobre o medo que cada português sentiu ao pôr o pé numa frágil caravela que saía barra fora para adentrar o mar ignoto (MATOS, 1993, p.42).

Ainda falando de fantasia e mito, a faceta onírica do mar dialoga diretamente com os escritos de Jacques Le Goff, cujo trabalho estabeleceu tipologias das manifestações do maravilhoso na Idade Média Ocidental. Sua abrangência é exprimida pelo termo *mirabilia*, que

compreende o universo imaginário, manifesto em diversas categorias, incluindo a fantasia. Ao ressaltar que a própria base analítica do medievalista não se restringe a um único modelo de categorização (LE GOFF, 1994, p.24), abrem-se caminhos para amplas possibilidades de análise no universo do maravilhoso, que enaltecem o papel da arte e a diversidade de fontes nos estudos históricos, principalmente literárias e imagéticas, entre as quais inserimos a cartografia.

Na categoria do maravilhoso é mister o entendimento de que, na Idade Média, trata-se de algo substantivável (FONSECA, 1999), não enquanto simples adjetivo ou atributo, mas como um universo que perpassa o cotidiano, no bojo do imaginário medieval (LE GOFF, 1990). Assim, a afirmação corriqueira de que algo é maravilhoso se diferencia do sentido medieval, no qual determinado elemento *faz parte* do universo do maravilhoso (VELLOSO, 2017, p.31, destaque do autor).

Ideia semelhante pode ser atribuída ao estudo do maravilhoso oceânico: “Ou seja, não é o Atlântico em si que é maravilhoso; ele funciona como um dos âmbitos espaciais onde o maravilhoso tem lugar. Não se trata, portanto, do maravilhoso *do* Oceano, como hoje se diria, mas do maravilhoso *no* Oceano” (FONSECA, 1999, p.17, destaques do autor). Desse modo, o historiador português Luís Adão da Fonseca (1999) discorreu sobre o maravilhoso oceânico levando em conta as fronteiras consideradas indefinidas do elemento aquático, que acionam curiosidades para o que está Alhures.

Porque constitui um universo, a categorização que mais se aproxima do estudo da História da Cartografia está direcionada aos âmbitos espaciais, que são também parte do maravilhoso oceânico (FONSECA, 1999). Nesse arcabouço, mencionamos os escritos de Márcia Siqueira de Carvalho (2006) sobre o maravilhoso geográfico. Com base na trajetória de pesquisa da autora, também alicerçada nos escritos de Jacques Le Goff, atribuímos relevância aos elementos do maravilhoso geográfico medieval para que, na presente pesquisa, sejam direcionados ao maravilhoso oceânico. Conforme a categorização da autora, são identificados os seguintes elementos:

o que nos traz mais interesse refere-se ao maravilhoso geográfico, às ilhas da Cartografia medieval, aos habitantes das terras maravilhosas, quer monstros humanos ou animais imaginários, o maravilhoso bíblico imaginado na Terra, o maravilhoso literário a descrever terras sobrenaturais (CARVALHO, 2006, p.9).

Por mais que consideremos os itens do excerto acima (CARVALHO, 2006, p.9) pertinentes a esta Tese, contando o nível de abrangência geográfica conferida à categoria do

maravilhoso, reelaboramos o encadeamento conforme a proximidade de nossos objetivos em estudar diversas permanências na transição entre Idade Média e Renascimento, de acordo com as representações do maravilhoso oceânico na cartografia. Com a reformulação do encadeamento proposto por Carvalho (2006), a trajetória desta pesquisa converge ao maravilhoso oceânico por tratar dos seguintes assuntos: a) Maravilhoso bíblico imaginado na Terra; b) Maravilhoso Literário (descrição de terras e reinos sobrenaturais); c) Habitantes das terras maravilhosas: Monstros híbridos, humanos ou animais; d) Maravilhoso Oceânico; e) Ilhas e Reinos da Cartografia medieval; f) Monstros Marinhos.

Dessa maneira, a partir dos elementos que encadeamos de Carvalho (2006), inserimos o maravilhoso oceânico contemplando dois assuntos: as Ilhas e Reinos da Cartografia medieval (e) e os Monstros Marinhos (f). Como justificativa para a escolha desses componentes adicionais da listagem, apoiamo-nos em Lopes (2009), que dedica o último e breve capítulo de sua obra à cartografia dos fins do Medievo, conforme o enunciado objetivo do autor em estudar os medos do mar, focando em elementos difíceis de delinear. Mesmo que o livro seja considerado introdutório pelo próprio historiador, é importante a constatação de que houve permanências medievais influentes na Cartografia, como os seres monstruosos e as ilhas fantásticas.

Comprovam-nos os mapas que continuam a assinalar a curiosidade de cada continente, sobretudo singular processo de comparação com elementos sobrenaturais; bem como os mapas que continuam a povoar o meio oceano (leiam-se as rotas menos conhecidas e pouco frequentadas) com elementos de *mirabilia*, sejam **seres monstruosos e ilhas fantásticas** (LOPES, 2009, p.305, grifos nossos).

Tomás (2013, p.5, grifos nossos) também cita ambos os elementos ao enumerar arquétipos marítimos, a saber: “**monstros**, deuses, heróis, **ilhas fabulosas**, tesouros, águas perigosas, o Outro: piratas e selvagens (...)”. Nossa proposta específica diz respeito à cartografia, esta entendida como representação que faz parte, ao mesmo tempo, dos receptáculos e dos veículos de propagação do imaginário maravilhoso (VELLOSO, 2017, p.14; 41). Por isso, na História da Cartografia, entendemos que os monstros e as ilhas fabulosas delineiam aspectos pertinentes do maravilhoso oceânico, que podem ser traduzidos em termos geográficos.

Ao dialogarmos com obras de historiadores, admitimos as imbricações entre tempo e espaço na cartografia cristã, o que leva a inserir outros elementos de análise: as utopias

medievais, estudadas pelo historiador brasileiro Hilário Franco Júnior (1992). Uma peculiaridade desses não-lugares é que a crença em sua existência mobilizou o imaginário no sentido da procura pelas terras sagradas, ou mesmo maravilhosas e paradisíacas (ECO, 2009, p.7). As ilhas míticas inserem aspectos espaciais de forma mais direta por constituírem lugares lendários, conforme o autor Umberto Eco (2013), que considerou a potencialidade de mobilização a partir do desejo de encontrar algo considerado realidade geográfica em dado contexto histórico. As utopias medievais exercem o papel de amálgama para que as categorias no campo historiográfico possam ser direcionadas a análises geográficas (CARVALHO, 2011, 2006).

Em acréscimo, nos interessa particularmente não apenas o caráter de *realidade geográfica* que tais elementos maravilhosos adquiriam por meio dos mapas, mas também o papel desses “detalhes” no alargamento do ecúmeno, conforme passavam por transferência e deslocamento para acompanhar suas bordas moventes. Com base no estudioso Alessandro Scafi (2013, p.167), podemos dizer que o Paraíso Terreal e suas derivações em ilhas e reinos utópicos pode ser comparado à mitológica Dafne, a ninfa inacessível que conseguia se transmutar em loureiro para fugir de Apolo. Assim, o autor emprega semelhante metáfora para explicar que a representação cartográfica do Paraíso testemunhou uma busca constante por algo inatingível nos nebulosos confins do ecúmeno, que se deslocavam nas representações conforme os conhecimentos geográficos avançavam.

Os monstros marinhos, por sua vez, além estarem associados ao imaginário oceânico em relação ao desconhecido e às ilhas maravilhosas, incorporam o aporte espacial pelas relações íntimas entre o meio e as características de seus habitantes em concepções da Antiguidade e do Medievo. Por isso, as representações do imaginário maravilhoso se associam diretamente às criaturas que habitam o Oceano, nos confins do mundo habitado.

Além disso, na análise específica de nosso trabalho de pesquisa, o mapa era o instrumento pelo qual determinado lugar utópico se tornava *real*. Com base na tradição dos eruditos medievais, verificamos uma série de lugares lendários e utópicos na cartografia. Edward Brooke-Hitching (2017) apresenta minuciosos exemplos, como o Paraíso Terreal, o Reino do Preste João e as ilhas fantásticas – principalmente a Ilha Brazil e as Ilhas de São Brandão. O estudioso citou, inclusive, detalhes de lugares imaginados nas cosmografias do século XVI (BROOKE-HITCHING, 2017, p.204).

As concepções geográficas atreladas ao cristianismo deram proeminência à crença no Paraíso Terreal como realidade geográfica que constava nos mapas-múndi mais numerosos

da cristandade ocidental, denominados mapas T-O. Estes artefatos monásticos possuíam esquema tripartite, atribuindo às Escrituras caráter explicativo para a compartimentação do ecúmeno – o mundo habitado. Porém, a partir do século XV, com a difusão de antigos textos da *Geografia* de Ptolomeu (século II) a respeito das técnicas geométricas de representação cartográfica, a tendência geral foi o decréscimo nas representações do Paraíso em mapas-múndi. Apesar disso, era comum que mapas ptolomaicos apresentassem elementos justapostos ao esquema T-O.

Embora as tradições ptolomaica e religiosa sejam divergentes nos objetivos do mapeamento e na comunicação de conhecimento espacial, o período de transição apresentou complexos inter cruzamentos porque ambas eram parte de textos geográficos consagrados. Os mapas de transição do século XV estão entre a espacialização religiosa cristã e a gráticula de coordenadas geográficas ptolomaica. Por isso, situamos um complexo jogo entre o peso da *tradição literária e descritiva* e a influência da *abstração astronômica e geométrica*, no sentido de que a descrição do mundo conhecido e o viés cosmológico da abstração astronômica formaram duas vertentes importantes de conhecimento geográfico, que estiveram historicamente em diálogo e foram incorporadas na confecção de mapas (JACOB, 2011, pos.649).

Assim, embora geralmente se divulgue que os mapas renascentistas se tornaram cada vez mais precisos, são necessários olhares mais apurados a respeito do peso da tradição anterior que, por sua vez, é de difícil delimitação e escopo, já que heranças da Antiguidade estiveram sob interpretações de teóricos medievais. Apontamos tal complexidade porque tanto as escrituras religiosas quanto os textos ptolomaicos faziam parte do escopo de fontes de autoridade sobre o conhecimento geográfico. Ambas tiveram que passar por revisões à medida que o conhecimento sobre o ecúmeno se ampliava.

Uma outra vertente medieval de mapeamento que fez parte da complexidade da confecção dos mapas-múndi transicionais é a produção de cartas portulanas, voltadas à navegação prática pelo Mediterrâneo. Tal situação suscitou desafios que envolveram a legitimidade do conhecimento clássico e as heranças dos relatos de *mirabilia* frente ao apelo do testemunho ocular (EDSON, 2007, p.112). Essa discussão se refere à complexa escolha entre os conhecimentos de Ouvir-Dizer e as informações oriundas da experiência direta (JACKSON, 2001, p.99).

Identificamos especificidades no maravilhoso medieval, mas adotamos a premissa de que houve continuidades nas representações cartográficas concernentes a esta temática, sem que possamos estabelecer momentos de rápida substituição (CARVALHO, 2006, p. XI). Por

isso, evitaremos empregar palavras que denotem choque entre mapas da Idade Média e do Renascimento, focando em determinadas permanências de mitos e tradições no desenrolar da experiência oceânica e dos contatos com novas terras e seus habitantes. O imaginário que se articula nos mapas vai ser acionado para *conhecer* o desconhecido, num misto de medo e curiosidade, próprio do maravilhoso, incluindo o maravilhoso oceânico.

A Tese aqui proposta está centrada na seguinte pergunta: *Em que medida existem representações de ilhas e monstros marinhos em mapas renascentistas que remetem aos elementos do maravilhoso oceânico medieval?* Desse modo, busca-se explicar as *permanências* durante a transição a partir da análise do maravilhoso oceânico, segundo representações de ilhas maravilhosas e monstros marinhos na cartografia, conforme a ampliação dos horizontes geográficos durante o Renascimento. Com base nisso, estabelecemos a seguinte hipótese de trabalho: *as representações cartográficas de ilhas e de monstros marinhos, entendidas como “detalhes”, indicam que a transição entre a Idade Média e o Renascimento não testemunhou rupturas abruptas com elementos do maravilhoso oceânico.*

Ressalta-se, ainda, que embora o maravilhoso geográfico apresente elementos difíceis de delinear, dissertamos ao longo dos nossos Capítulos com base nos tópicos que reelaboramos de Carvalho (2006, p.9) por consideramos procedimento necessário à abrangência da presente pesquisa. A exposição ao longo dos capítulos inseriu também outros temas que julgamos necessários e complementares, como a historicidade das concepções de ecúmeno e as projeções de elementos do maravilhoso medieval nas moventes bordas da Terra. Outra discussão que permeou o trabalho se refere à visão panorâmica da Terra esférica e ao ideal onividente apolíneo de contemplação (COSGROVE, 2001).

Esta Pesquisa está subdividida em duas partes. A primeira se intitula “O ecúmeno e os confins da Terra”, sendo composta por cinco capítulos, a fim de versar sobre o maravilhoso geográfico no Medievo. No primeiro Capítulo são discutidas concepções do ecúmeno e cosmologias da Antiguidade, com ênfase na ideia de Terra esférica. No mesmo Capítulo, segue proposta semelhante voltada à Idade Média, com direcionamento das descrições do ecúmeno e cosmologias no período. Entendendo o ecúmeno na Antiguidade e no Medievo, passamos, no Capítulo 2, à conceitualização do maravilhoso e do monstruoso. O Capítulo 3 é direcionado aos monstros e às viagens medievais. No Capítulo 4, tratamos das Utopias medievais, que estarão presentes em representações cartográficas medievais e de transição, abordadas, por sua vez, no Capítulo 5.

Dito em outras palavras, após o levantamento da ecúmena e das cosmologias da Antiguidade e do Medievo, a Primeira Parte desta Tese aborda elementos que reelaboramos de

Carvalho (2006, p.9). No segundo Capítulo nos dedicamos ao item “Habitantes das terras maravilhosas: Monstros híbridos, humanos ou animais”, conforme os conceitos inferidos no Medievo, seja na literatura ou nas obras filosóficas que remontam à Antiguidade. No terceiro Capítulo, discorremos sobre o “Maravilhoso literário: descrições de terras e reinos sobrenaturais”, abordando viagens imaginárias e/ou empíricas na literatura, conforme nosso recorte temporal. O quarto Capítulo tratou das Utopias, no sentido do “Maravilhoso bíblico imaginado na Terra” e, por fim, no Capítulo 5, o que foi discutido na primeira parte da Tese é analisado mediante os mapas medievais T-O, bem como os mapas que conceituamos como híbridos e os mapas de transição.

A Parte II, composta por 8 capítulos, inaugura discussões específicas sobre o Maravilhoso Oceânico. No sexto Capítulo, explanamos sobre o mar na relação sociedade e natureza, bem como suas representações nas literaturas da Antiguidade Clássica e Medieval. Inserimos, também, elementos das tradições populares na abordagem das ilhas lendárias (e) na cartografia. Já o sétimo Capítulo compõe um interlúdio sobre ilhas na épica camoniana e na Utopia de Thomas Morus. O Capítulo 8 foi específico sobre monstros marinhos na cartografia, apresentando as criaturas mais recorrentes no período de transição e no século XVI, no âmbito do maravilhoso oceânico, pelo levantamento de heranças medievais. O Capítulo 9 versou sobre a História Natural e a influência sofrida pelas imagens cartográficas de monstros marinhos. O Capítulo 10 teve como objetivo realizar considerações historiográficas sobre o Renascimento. O Capítulo 11 discorreu sobre o imaginário do Novo Mundo pelo realce dos monstros plinianos nas bordas do ecúmeno. O Capítulo 12 abordou a cosmografia e os Atlas modernos no contexto do Renascimento. Por fim, o Capítulo 13 abordou as ilhas lendárias e utópicas na cartografia renascentista, conforme a ideia de permanências. Inserimos, ainda, alguns apontamentos sobre a pintura do período para encaminharmos nossa discussão historiográfica sobre permanências e os modos como a sociedade coeva se relacionava com figuras iconográficas monstruosas e lugares deleitosos. Faz parte desse tópico o *Tríptico das Delícias* (1504), de Hieronimus Bosh.

Com base nas questões apresentadas, acredita-se na específica contribuição de nosso trabalho de pesquisa para as áreas de História da Cartografia e História das Ciências, justamente por reunir elementos considerados tão dispersos. Nossa discussão é diferenciada ao abordar a transição entre Idade Média e Renascimento na História da Cartografia com base na contextualização do maravilhoso oceânico, cujo amálgama corresponde às ilhas utópicas e aos monstros marinhos na cartografia.

Os monstros marinhos, especificamente, costumam ser pouco estudados, sendo difícil identificar fontes ou cadeias de influência na iconografia e nos tratados medievais (VAN

DUZER, 2013, p.8). Porém, se esses monstros são relatados em fontes tão plurais, abarcando elementos que perpassam nossas categorias em termos de maravilhoso geográfico, como mapas, textos filosóficos, obras literárias, relatos de viagens etc, é porque tinham algo a dizer para a época em estudo.

Mencionamos, ainda, livros específicos sobre monstros marinhos a que tivemos acesso inicial, constituindo publicações centrais sobre o tema: Van Duzer (2013) e Nigg (2013). O primeiro apresenta minucioso trabalho de identificação das principais obras cartográficas com tais representações na Idade Média e Renascimento, embora o autor destaque que mapas com esse recorte temático compõem somente parte do *corpus* cartográfico do período. Nigg (2013), por sua vez, aborda especificamente a *Carta Marina* do cartógrafo Olaus Magnus (1539), talvez a maior obra iconográfica sobre monstros marinhos, como advoga o especialista.

Essas duas obras, de todo modo, não empregam ou articulam as categorias que nos propusemos a desenvolver em nossa pesquisa, como a análise do maravilhoso e das utopias medievais, nem se dedicam à discussão aprofundada sobre o papel dos monstros e ilhas no contexto de alargamento do Mar Oceano no período. Além disso, em ambas as obras também não verificamos análises historiográficas específicas sobre a transição da Idade Média ao Renascimento, nem sobre a importância dos mapas para apresentar e “visualizar” o ecúmeno, pois não se enquadravam nos objetivos dos estudiosos. Situamos nossa análise no seio das *tensões entre permanências temáticas e modos de legitimar a difusão de novos dados geográficos*.

Considerar elementos do imaginário pode abrir possibilidades para evitarmos a simplificação das relações entre o homem e o lugar (DUBOIS, 1995, p.166). Os monstros marinhos e as ilhas representadas nos mapas são fontes imagéticas que incorporam as concepções de espaço dos períodos medieval e renascentista, uma vez que as obras cartográficas cumprem papel ativo e dialógico no seio da sociedade. É possível, então, que selecionemos elementos do imaginário maravilhoso das tradições Antiga e Medieval, construindo um arcabouço de textos e imagens capaz de englobar os monstros e as ilhas míticas.

Nossa proposta de pesquisa é desafiadora pela pluralidade de fontes e correntes de pensamento que sustentam não só os escritos e obras geográficas medievais, mas também as interpretações e referências sobre a transição entre a Idade Média e o Renascimento, concernentes ao campo da historiografia. As dificuldades em identificar algo coerente em meio a explicações díspares é desafio que se encontra longe de apresentar respostas definitivas.

“Nosso conhecimento do passado é um empreendimento necessariamente desconexo, cheio de lacunas e de incertezas, alicerçado em fragmentos e ruínas” (GINZBURG, 1991, p.232).

Em acréscimo, Brotton (2014, p.14) indica certas dificuldades para pesquisadores em História da Cartografia: “A cartografia continua sendo um assunto carente de uma disciplina; seu estudo é empreendido geralmente por estudiosos formados (...) em vários outros campos e seu futuro é ainda mais incerto do que os mapas que pretende interpretar.”

Os trabalhos sobre o tema escolhido são pontuais em contexto brasileiro, evidenciando esforços para a reunião de material e o acesso às fontes primárias ou mesmo secundárias. Assim, as fontes escolhidas para a presente pesquisa primeiramente seguiram o critério da acessibilidade e foram necessárias pesquisas *online* em várias bibliotecas e sítios que disponibilizam obras para consulta, inclusive acervos digitalizados de textos raros.

Os mapas aqui apresentados que identificam algum detalhe pictórico, como sereias, monstros marinhos e ilhas são, de maneira geral, frutos de nossa própria seleção e recorte, a partir do mapa original disponibilizado em domínio público. Nesse sentido, não foi tarefa simples manter o nível de nitidez nas imagens por tratar-se de detalhes que exigiram considerável nível de *zoom*, muitas vezes atingindo o limite de maximização permitido pelo sítio.

Conforme as propostas de Tatsch (2011, p.37-40) a respeito do papel historiográfico das fontes imagéticas, consideramos que ilhas e monstros cartográficos são dados marginais, porém reveladores das permanências de formas e fórmulas. Assim, as concepções da autora forneceram indicações para nossa própria construção serial de mapas, considerando como fatores decisivos as tendências imagéticas e heranças textuais. Porém, é necessário entender que há elementos individuais e irrepetíveis (TATSCH, 2011, p.41) em cada artefato que selecionamos.

Essa concepção nos aproxima do paradigma indiciário de Carlo Ginzburg (2002), que considerou a importância reveladora dos detalhes particulares, abordados como indícios, pistas e vestígios para reconstituir uma trama mais ampla, movida por permanências e dissonâncias simbólicas (TATSCH, 2011, p.43). Durante as décadas de 1970 e 1980, o historiador italiano mobilizou questões historiográficas que focam detalhes e estudos de caso. Tais questões já haviam sido levantadas na segunda metade do século XIX, quando se verifica um processo de construção de novos objetos de abordagem do Medieval, incluindo a feitiçaria, cosmogonia e iconografia. Nessa ampliação do leque de temáticas, há uma linha condutora que considera “a valorização dos fenômenos aparentemente marginais” (BETHENCOURT; CURTO, 1991, p.VIII).

Assim, o autor mobilizou o paradigma indiciário para privilegiar os fenômenos marginais, chamados também de zonas de clivagem (BETHENCOURT; CURTO, 1991, p.X). Sua abordagem envolveu a “microanálise de casos bem delimitados mas cujo estudo intensivo revela problemas de ordem mais geral, que põem em causa ideias feitas sobre determinadas épocas” (BETHENCOURT; CURTO, 1991, p.X). Um dos exemplos é a investigação sobre os autos inquisitórios de Menocchio, nos quais estão descritas as cosmogonias supostamente hereges formuladas pelo moleiro, que foi condenado à morte no século XVI (GINZBURG, 2002).

A partir dessas ponderações, pudemos configurar séries de mapas, entendendo que as imagens visuais dialogam e não estão em posições isoladas. É necessário considerar, também, que a composição de séries deve antever variações entre os artefatos escolhidos, cada um deles apresentando dados de caráter insubstituível, a partir das cadeias textuais e imagéticas de influência (TATSCH, 2011, p.43).

Adotamos como base o trabalho de Tatsch (2011) para estabelecermos as séries que foram tratadas na presente pesquisa. Admitimos que podemos situar os mapas, enquanto documentos figurativos, na intersecção de várias séries e hibridações iconográficas (TATSCH, 2011, p.69), processo que permeou nosso trabalho. Enfatizando os monstros marinhos e as ilhas míticas, percebemos que os mapas com tais pormenores fazem parte de diversas séries aqui estabelecidas, o que indica tensões entre regularidades e singularidades (TATSCH, 2011, p.70).

Estabelecemos as séries conforme os critérios identificados por Tatsch (2011), principalmente nos aspectos cronológicos, temáticos e formais. Para isso, foi necessário admitir que há variações iconográficas numa mesma série, que não corresponde a uma análise linear, mas à complexidade de heranças e permanências. Assim como Tatsch (2011), entendemos que as séries são construções demasiado complexas, de caráter não-linear. O *corpus* imagético foi selecionado aqui justamente para problematizar a noção linear de desenvolvimento da iconografia cartográfica, admitindo regularidades e diferenciações. Isso não seria tão pormenorizado se adotássemos um número reduzido de documentos visuais. Acreditamos que nossas escolhas iconográficas, embora relativamente numerosas, foram fundamentais para as discussões a que nos propusemos e permitem comparações mais amplas.

Há diversos conjuntos de imagens (mentais ou visuais) que dialogam e são concebidos como guias na dinâmica da sociedade. Trata-se da influência atribuída à iconosfera na trama cultural através dos processos de produção de sentido, em determinado período histórico. As séries de mapas por nós agrupadas pressupõem que “não há um tipo puro de arte

visual” (TATSCH, 2011, p.77). Sendo assim, repetidamente associaremos as representações cartográficas a diversos tipos de textos que circularam no repertório de confecção dos artefatos.

Para os mapas-múndi medievais T-O, optamos por abordar três artefatos do século XIII que são expressivos em temas imagéticos, no contexto anglo-saxão: os mapas de Hereford, Ebstorf e Saltério, considerando os critérios cronológicos, temáticos e formais.

Também escolhemos uma série (família) de “mapas híbridos”, confeccionados a partir do texto do *Comentário do Apocalipse* do Beato de Liébana (século VIII). São mapas incorporados em manuscritos do Beato, datando entre os séculos X e XII. Nessa série, também consideramos os critérios cronológicos, temáticos e formais.

Para os mapas considerados “de transição”, elencamos nossa série a partir da consulta à bibliografia especializada, que nomeia especificamente quais seriam essas obras. Para os autores Alegria, Garcia & Relaño (1998, p.33), entre os mapas-múndi “de transição” estão os artefatos de: Fra Mauro (1459); Abraham Cresques (1375); Andrea Bianco (1436), Giovanni Leardo (1448) e Walsperger (1448)”. Miceli (2011, p.48, destaques do autor) também enumera a cartografia *de transição* citando exatamente os mesmos artefatos que os três autores acima, excetuando Walsperger. Acrescentamos à série o mapa Catalão Estense (c.1450) (SCAFI, 2013, p.91), o Globo de Martin Behaim (1492) (BROTON, 2009) e o mapa das *Crônicas de Nuremberg* (1493) (WATTS, 2007). Abordamos os mapas “de transição” a partir do modo como conduzem a representação do Paraíso Terreal, além de considerarmos a mescla de concepções cartográficas que se instaura em cada mapa especificamente. Nesse sentido, foram mais decisivos os critérios temático e formal.

Para a série de mapas medievais sobre monstros marinhos, consideramos um período mais extenso, que engloba desde os mapas T-O até os mapas-múndi de transição, além de obras quinhentistas. Nesse quesito, o critério temático teve mais peso, uma vez que não foram decisivos os critérios cronológicos e formais, dadas as variações de suporte material e forma iconográfica verificada em recorte tão extenso. Porém, os artefatos escolhidos para o tema dos monstros marinhos acabaram se repetindo em outras séries, formando um palimpsesto. Semelhante constatação pode ser dirigida aos mapas que incluem ilhas míticas, uma vez que consideramos essas representações como detalhes nos mapas. Encontramos tanto monstros marinhos quanto ilhas míticas na Carta Catalã (1375), no Globo de Martin Behaim (1492) e no mapa Catalão Estense (c.1450).

Quanto aos monstros marinhos em mapas especificamente renascentistas, elaboramos a série a partir da seguinte cadeia: nossa imagem referência foi a *Carta Marina* de Olaus Magnus (NIGG, 2013). Esta obra exerceu papel catalizador na cultura visual do século

XVI, com a derivação de uma rede de imagem a respeito dos monstros marinhos. Na sequência, temos as obras *Monstra Marina* (1544), de Sebastian Münster; *Islândia* (1570), de Abraham Ortelius. Acrescentamos na mesma série o mapa de Diego Gutiérrez (1562), por permitir melhor identificação da diversidade e das dissonâncias de representação do tema, se comparado às três primeiras obras citadas. Nesse quesito, sobressaem artefatos cartográficos irrepetíveis, inseridos em contextos culturais de reutilização de imagens a partir de fontes que suprimem a observação direta (TATSCH, 2011, p.76). Nos apoiamos em Tatsch (2011, p.46) para sustentar que aquelas quatro obras quinhentistas, escolhidas para a presente pesquisa com o objetivo de compor o material sobre monstros marinhos em mapas renascentistas, permitem a identificação de pistas sobre permanências, continuidades e inovações nas iconografias e nas concepções sobre o ecúmeno.

Adotamos os testemunhos pictóricos como fontes centrais em nossa pesquisa, entendendo também a necessidade de confronto e complementariedade com outros tipos de obras. Entre as comunicações escrita, oral e icônica há múltiplos diálogos (TATSCH, 2011, p.66). Não pudemos deixar de integrar à série dos monstros marinhos renascentistas a obra enciclopédica de Conrad Gessner, *Historiae Animalium*. Durante o processo de pesquisa, pudemos comparar as figuras de animais marinhos da *Historia* com a *Carta Marina* de Magnus, percebendo a direta influência deste artefato cartográfico naquela obra quinhentista de História Natural. Essa constatação mereceu capítulo específico de discussão acerca das tradições livrescas e daquilo que era observado de forma empírica no âmbito da História Natural (Capítulo 9).

A cartografia permite o acesso às representações do imaginário, dialogando com outras produções artísticas. Para evitar simplificações conceituais entre imagens e sociedade, devemos ter em conta que tais fontes cartográficas não são meras ilustrações, nem reflexos diretos das circunstâncias sociais (TATSCH, 2011, p.65). Assim, nossas inquições quanto ao tratamento das fontes propõem focar aquilo que não é materializável, uma vez que o imaginário, enquanto objeto do conhecimento histórico, envolve profunda opacidade (ROMERO, 2017, p.34). É possível, então, que as produções cartográficas falem por suas ficcionalidades ou por seus silêncios.

Os mapas precisam começar a falar. E assim servimos mapas “à la carte” que nos façam sonhar. Apostamos literalmente “tudo numa carta”, para descortinarmos com sua ajuda as alturas e as profundezas da história dos descobrimentos e da “personalidade” própria de cada mapa. Muitas vezes é justamente um mapa que “dá o recado” onde outros meios falham (DREYER-EIMBCKE, 1992, p.10, destaques do autor).

Em suma, os mapas são documentos imbuídos de visões de mundo, de leituras de mundo que precisam ser criticamente abordadas e contextualizadas (ROMERO, 2017, p.35). Eles constituem documentos apaixonantes e promissores, capazes de “falar” sobre as sociedades e sua história, conforme as indagações que lhes formulamos. Assim, nossas específicas indagações envolvem as permanências do maravilhoso medieval testemunhadas pelos mapas, adotando como recorte os monstros marinhos e as ilhas míticas da tópica paradisíaca.

PARTE I. O ECÚMENO E OS CONFINES DA TERRA

Nesta primeira parte de nossa pesquisa, serão expostos aspectos conceituais que direcionaram nossa pesquisa no tocante ao maravilhoso geográfico no Medievo. Serão enfatizados elementos que moveram determinadas concepções sobre a disposição do mundo e do que havia além da ocupação humana. Nessa tarefa, o conceito grego de ecúmeno (*oikouméne*) foi direcionador, explicando a conformação do mundo habitado e o que estava além das atividades humanas (BROTON, 2014, p.32; CARVALHO, 2006, VII). O *Alhures*⁶ representava o caos sem limites, permitindo a analogia com o monstruoso e maravilhoso. Para isso, fez-se necessário comentar sobre fontes textuais e/ou imagéticas que incorporam concepções geográficas da Antiguidade, relidas e interpretadas teologicamente pelos cristãos medievais, num processo complexo que moldou a imagem de mundo (*imago mundi*) do período.

Nessa construção, foram projetados nos confins da Terra diversos elementos maravilhosos, como as criaturas da teratologia, situadas no limiar entre a humanidade e a monstruosidade, entre a Cristandade e o caos. São os habitantes das terras maravilhosas, sejam eles monstros híbridos, humanos ou animais. O maravilhoso geográfico aterrorizou e fascinou de forma concomitante. Os lugares lendários de características paradisíacas também foram projetados nas bordas do ecúmeno, compondo o legado do maravilhoso bíblico imaginado na Terra, em íntimo diálogo e articulação com os mapas-múndi do Medievo.

O Capítulo 1 versa sobre as concepções cosmológicas e as descrições do mundo conhecido na Antiguidade e na Idade Média; o Capítulo 2 contempla o maravilhoso da Antiguidade e da Idade Média; o Capítulo 3 tem como foco algumas narrativas de viagens medievais, enfatizando a influência do texto trecentista de Jean Mandeville sobre o imaginário do Oriente; o Capítulo 4 aborda Utopias medievais, especificamente englobando o Paraíso Terreal e o Reino do Preste João; o Capítulo 5 discorre sobre a História da Cartografia medieval, com ênfase nos mapas-múndi murais T-O, discutindo também vários aspectos dos mapas-múndi considerados “de transição” pela bibliografia especializada.

⁶ Adotamos o termo *Alhures* a partir de Gruzinski (2012), que se refere às imaginações sobre lugares distantes, “do outro lado do mundo”. O autor enfatizou as construções imaginárias entre o Oriente e as terras do Novo Mundo, com base em duas narrativas do século XVI: os escritos dos turcos otomanos abordando o Novo Mundo e as descrições sobre o Oriente islâmico produzidas por europeus alocados no Novo Mundo. Na presente pesquisa, o sentido do *Alhures* tem recorte histórico menos específico, abarcando diversas narrativas sobre lugares distantes, povoados de elementos do maravilhoso geográfico.

CAPÍTULO 1. O ECÚMENO E AS CONCEPÇÕES COSMOLÓGICAS NA ANTIGUIDADE E NA IDADE MÉDIA

Este Capítulo trata de concepções cosmológicas da Antiguidade e da Idade Média que influenciaram a configuração do mundo conhecido e de seus limites. O autor Denis Cosgrove (2001) foi referência na escolha do assunto por realizar estudos sobre a imaginação geográfica no Ocidente com base em ideias históricas dirigidas ao ideário de Terra esférica e ao globo terrestre, na especulativa visão panorâmica do mundo. Nessa longa genealogia envolvendo textos filosóficos e voos holísticos, está a ideia do olhar panorâmico de Apolo, divindade ligada ao sol, capaz de exercer o olhar transcendental e dominante. É a iniciativa de abarcar e dominar toda a Terra em sua representação esférica, imaginando geograficamente o que há em sua superfície a partir do olhar apolíneo (COSGROVE, 2001, p.2)⁷.

Levando em conta as associações entre ecúmeno, globo terrestre e cosmos esférico⁸ (COSGROVE, 2001, p.36), realizamos levantamento conjunto dos três aspectos citados a fim de esboçarmos como eram concebidas as bordas do mundo. Por vários momentos, fizemos menção a imaginações espaciais que compreendem os limites do ecúmeno em determinadas cosmologias, como a reiterada concepção simétrica do Oceano circular, influente tanto na Antiguidade quanto na Idade Média. Dessa maneira, o objetivo do presente Capítulo é apontar as fluidas demarcações que envolveram os limites do ecúmeno e as concepções cosmológicas na Antiguidade greco-romana, abordando seus desdobramentos na Idade Média.

É preciso assinalar que as fontes para essas informações não se encontram restritas a um campo específico do conhecimento⁹. Em alguns momentos, neste Capítulo, determinadas fontes estarão em destaque, como a poesia épica, a filosofia natural, a cosmografia e o

⁷ O olhar apolíneo identificado por Cosgrove (2011) faz parte da perspectiva contemplativa do observador, cuja designação grega é *Kataskopos*. Por sua vez, Paulo César da Costa Gomes (2017, p.73) abordou esse tema da abstração visual no contexto específico de suas explanações sobre a filosofia estoica.

⁸ Cabe apontar os sentidos que Cosgrove atribui aos termos *terra*, *globo* e *mundo*. À primeira é sugerida associação com a ideia feminina de maternidade, nutrição e abrigo, como morada da humanidade; *globo* faz alusão à forma e representações geométricas; *mundo* pertence ao espaço social. Brotton (2014, p.8) atribui designação semelhante no que concerne a *mundo*, como “uma ideia social, criada pelo homem”. Considerando que este historiador se refere à cartografia, o vocábulo *mundo* foi associado à ideia de “visão de mundo”, entendida como um “conjunto de ideias e crenças que podem ser individuais ou coletivas”, comunicadas por meio de mapas. Entendemos, com Brotton (2014, p.8), que a construção do conceito de *mundo* não se restringe ao “espaço físico completo do planeta”, mas envolve imaginações espaciais que vão ao encontro da proposição de Cosgrove (2001) ao analisar as ideias panorâmicas sobre terra esférica e globo. Por isso, os termos “mundo” e “cosmos” na filosofia pressupõem a existência de “sistemas ordenados” (GOMES, 2017, p.20).

⁹ Romm (1992, p.9) aponta que utilizar o termo *geografia* para se referir à Grécia homérica, aos pré-socráticos ou aos filósofos clássicos pode ser considerado um anacronismo, uma vez que no século III a.C. a palavra foi utilizada especificamente para descrições da Terra que tinham a mensuração como referência. Mesmo com essas ressalvas sobre a amplitude do termo, o autor o emprega por afirmar sua profunda relação com a literatura na Antiguidade.

enciclopedismo. Por sua vez, os relatos de viagem se imiscuem de tal modo que deixam transparecer a multiplicidade de obras que abordam assuntos concernentes ao pensamento geográfico, sendo possível reconhecer intercruzamentos entre a literatura da Antiguidade e narrativas de viajantes, consideráveis fontes de informação sobre o mundo (ROMM, 1992, p.5).

Iniciaremos a análise a partir dos poetas Homero e Hesíodo (séc. VIII a.C.) que, embora concebessem a terra plana, apresentaram indícios que permitem compreendê-la num olhar panorâmico e holístico, baseado na mitologia (COSGROVE, 2001, p.49). Em seguida, inserimos os Pré-socráticos e o cosmos geométrico que se configurou a partir de então. Percorremos a Grécia clássica, quando a terra esférica foi especificamente afirmada e finalizamos a seção com o Império Romano, no sentido do que reverbera na imaginação geográfica, em termos de ecúmeno e cosmologias¹⁰.

1.1 Homero e Hesíodo

O termo *geografia* teve sentido amplo entre os gregos e romanos da Antiguidade, sendo que a descrição da Terra provinha de dois movimentos complementares - “como atividade visual (desenhada) [e] como uma declaração linguística (escrita) a respeito da Terra (*gê*)” (BROTTON, 2014, p.30). Para Romm (1992), esta segunda designação tinha características fundamentalmente literárias que articulavam diversas fontes, sem que houvesse um ramo propriamente intitulado “geografia”. “Foi a partir de uma mistura de fontes diversas – cosmografia e filosofia natural, diário de viagem e conto de viajantes e, acima de tudo, poesia épica – que os gregos arcaicos formaram suas noções sobre a estrutura da Terra” (ROMM, 1992, p.10, tradução livre). Tanto a escrita quanto o desenho da Terra estavam intimamente relacionados; em vista disso, iniciaremos a jornada por fontes que, em conjunto, formavam o arcabouço narrativo para a circulação de informações geográficas, no sentido da *tradição literária e descritiva*.

O historiador, geógrafo e filósofo grego Estrabão (63 a. C.- 23 d.C.) se referiu ao poeta Homero como *arkhégetes*, o “pai da geografia” (MARTIN, 2005, p.15). O estudioso de

¹⁰ “Cosmologias e cosmografias” podem se referir às relações entre a terra e as esferas celestiais (COSGROVE, 2001, p.8); ao “estudo do mundo físico” (BROTTON, 2014, p.28) ou ao processo de organização do cosmos (KRAGH, 2007). A partir desses autores fica implícito que tanto cosmografias quanto cosmologias não se referem somente a estudos matemáticos, incluindo também aspectos imaginados sobre a Terra, ou seja, abarcam visões de mundo.

Alexandria também considerou o referido poeta como o “criador de um saber grego do espaço e organizador do espaço grego do saber” (HARTOG, 2004b, p.37). Desse modo, apostou na linguagem da poesia, com a autoridade homérica como fonte de conhecimento geográfico (JACOB, 2011, pos.978).

Tanto eu quanto aqueles antes de mim (...) assumimos corretamente que Homero foi o criador da arte da geografia. Ele sozinho superou a todos, tanto antes quanto depois, na excelência de sua poesia e – pode-se dizer – em seu conhecimento da vida cívica. Assim, ele se interessou não apenas pelas atividades humanas – a fim de aprender o máximo possível sobre elas e transmiti-lo aos posteriores – mas também em cada um dos lugares de todo o mundo habitado, tanto terrestre quanto marítimo. Caso contrário, ele não teria atingido seus limites mais distantes em seus escritos (ESTRABÃO, 2014, p.37, tradução livre).

Estudiosos, de maneira semelhante, têm situado os gérmenes das descrições da Terra nas obras de poesia épica da Antiguidade grega (CARVALHO, 2006, p. XIV). A associação é compreensível na medida em que, por volta do século VIII a. C., tal gênero literário envolvia a transmissão de ideias sobre a origem do mundo (cosmogonias) e a organização da vida humana. Um relato emblemático é a elaboração do fascinante escudo de Aquiles (Anexo A), descrito por Homero na *Ilíada*. O artefato, moldado pelo deus Hefesto, tinha como intuito proteger o guerreiro grego nas pelejas contra Heitor durante o clímax da guerra de Troia (MARTIN, 2005, p.15). Por outro lado, Heiden (2008, p.224) afirma que o Escudo era, antes de tudo, um artefato de contemplação poética. A própria descrição literária homérica envolvia esse deslumbramento, já que há interrupção temporária da narrativa sobre as batalhas entre gregos e troianos para dar lugar à descrição literária de uma obra de arte (*ekphrasis*).

De maneira concomitante, o escudo de Aquiles constituía um mapa cosmológico em pormenores, fornecendo “uma representação moral e simbólica do universo grego” (BROTON, 2014, p.31). Nos fins do Canto XVIII, o próprio Hefesto menciona os caracteres do artefato, que apresentava o formato de disco em cinco círculos concêntricos, revelando a imagem grega de mundo (*kosmou miméma*), como um universo em miniatura (HARLEY & WOODWARD, 1987, p.131). Quando interpretado em termos cosmogônicos, o escudo de Aquiles narra a organização do Universo por forças divinas. De acordo com seus dotes em metalurgia, Hefesto relacionou quatro materiais à classificação das eras humanas: ouro, prata, bronze e estanho.

A moldagem do artefato foi organizada em cinco camadas concêntricas, que expressavam a própria configuração do mundo circular. Tal estrutura corresponde ao desenrolar

cíclico da vida e da natureza que se expressa na poesia épica, integrando as estações do ano, os meses e o movimento dos astros (HEIDEN, 2008, p.222). A vida cotidiana era parte dos desígnios divinos, capazes de subjugar e reproduzir a natureza a seu bel-prazer.

As compartimentações do Escudo projetavam concepções cosmológicas para configurar o mundo habitado. Nas esferas centrais, conjugavam-se elementos celestes, como os astros, sol, lua e diversas constelações; em direção às extremidades, retratavam-se atividades humanas cotidianas, tais como a guerra, a paz, a agricultura e a vida campesina (HARLEY & WOODWARD, 1987, p.132; BROTTON, 2014, p.131). Conforme o Escudo, o ecúmeno era concebido por três cenas concêntricas: as cidades (em paz ou guerra), as terras cultivadas e as pastagens.

O Escudo de Aquiles, configurado em círculos concêntricos, deixa ver o próprio esboço das fronteiras do ecúmeno. Desse modo, os antigos gregos conceberam a fronteira (*peirata*) entre o mundo ordenado e o caos, na tentativa de contrapor o desconforto cognitivo de um mundo primordialmente sem limites (ROMM, 1992, p.10). A descrição poética do artefato embasou a imaginação cartográfica ocidental, justapondo as esferas cósmica e terrestre (COSGROVE, 2001, p.35).

Levando em conta a linguagem metafórica para retratar as atividades humanas, a coesão espacial do mundo era atribuída ao Grande Oceano (*Okeanós*)¹¹, demarcando e circundando o mundo conhecido (ecúmeno-ilha). Dessa maneira, será aqui repetidamente mencionado que o Mar Oceano compunha a demarcação em escala macrocósmica do mundo organizado e circular, concebível num repositório de narrativas míticas que o relacionam ao ilimitado, físico e/ou espacial. Esse elemento simétrico se estendia de forma vaga, com fronteiras (*peirata*) pouco precisas¹² e imaginativas.

Os poetas épicos Homero e Hesíodo fazem parte das antigas *cosmologias* sobre a organização e configuração do Universo, retratadas na épica grega. São poemas que se referem igualmente às *cosmogonias* por tratarem da origem do mundo, partindo de um estado caótico que veio a ser organizado em fases sucessivas. Como esse processo geralmente envolve ente(s) divino(s), tais narrativas são chamadas *teogonias*, a exemplo do hino hesiódico homônimo, explicando a estruturação do mundo físico, bem como a origem dos humanos e das divindades.

¹¹ *Okeanós*, em grego, significa invólucro.

¹² “As ‘fronteiras’ são puramente uma construção imaginativa e são concebidas apenas nos termos mais vagos (...). Essas ‘fronteiras’, além disso, não têm localização particular, mas são encontradas em todos os pontos da bússola” (ROMM, 1992, p.11-12, tradução livre, destaques do autor).

O hino *Teogonia* exprime esse vir a ser, a geração e linhagem de deuses que habitariam o Olimpo sob o governo de Zeus (KRAGH, 2007, p.12).

A estudiosa Jenny Strauss Clay (2006) analisou de forma pormenorizada os pontos nodais da *Teogonia*, identificando a lógica do poema no tocante às escolhas de Hesíodo e a implícita ideia de que há um processo firmemente estabelecido desde o início do poema, que é a configuração do *cosmos* de Zeus. A situação de Caos inicial impulsiona o nascimento de gerações de divindades e Titãs, que rivalizam a soberania e o controle do universo. Para isso, a organização do mundo é narrada através de quatro elementos primordiais: *Caos*, *Gaia* (Terra), *Tártaro* (abismo) e *Eros*. É a partir da combinação ou não desses elementos e de sua partenogênese que outros elementos diversos terão sucessão, como deuses, monstros, fenômenos naturais e até abstrações, como a *Morte* e a *Paz* (CLAY, 2006, p. 14, grifo da autora).

Na *Teogonia* hesiódica é intrínseca a narração de genealogias, que compõe a estrutura do poema. Essas genealogias não correspondem aos desígnios de um ser divino capaz de fazer algo surgir do nada. A primeira das sucessões é composta pelos quatro elementos primordiais. O primeiro é o *Caos*, o vazio inexpressivo (CLAY, 2006, p.15), que por cissiparidade originou diversos entes naturais, como a Escuridão (Érebo) e a Noite (Nyx). Da união dos mencionados filhos de *Caos* inicia-se o cômputo do tempo, quando nascem seus opostos positivos, a Claridade e o Dia (HESÍODO, 1996, p.22).

Gaia (Terra) representa poeticamente “o primeiro corpo a tornar-se distinto” (CERQUEIRA & LYRA, 1996, p.11). Nas palavras hesiódicas, constitui a “base segura para sempre oferecida a todos os seres vivos” (HESÍODO, 1996, p.22). Antropomórfica e sólida, é capaz de se unir a outros entes. *Gaia*, a força nutriz, gera *Urano* por partenogênese, configurando o Céu que a envolve e lhe assegura estabilidade. A união do casal *Gaia* e *Urano* levou à existência do Oceano (*Okeanós*), bem como dos onze Titãs, dos monstruosos ciclopes e do monstro Cem-Cabeças (CLAY, 2006, p.16).

Os descendentes titânicos daquele casal, porém, foram aprisionados no seio de *Gaia* pelo próprio *Urano*, iniciando os ciclos de vingança e astúcia até o estabelecimento da ordem. Conforme o desenrolar da narrativa, o Titã *Cronos* castra e destrona seu pai *Urano*, permitindo que os irmãos escondidos irrompessem das entranhas de *Gaia* (HESÍODO, 1996). Em disputas sucessivas, Zeus destrona seu pai *Cronos*, o devorador dos próprios filhos, enfatizando a questão sequencial que leva ao estado de organização do mundo.

Por sua vez, *Tártaro* configura um abismo sob a Terra, o escuro submundo simétrico ao céu (KRAGH, 2007, p.7). Esse terceiro elemento primordial adquire, ao longo do texto, caracteres masculinos que o permitem unir-se a *Gaia* para gerar seres monstruosos. Por

fim, *Eros* é apresentado como o princípio da geração, aquele que ativa o processo cósmico de forma progressiva, simbolizando as uniões sexuais, ou seja, o tipo de procriação que não ocorre por cissiparidade, esta que embasava os elementos primordiais (CLAY, 2006, p.16). Diferentemente do *Caos*, a figura primordial de *Eros* representa a procriação por meio do amor entre masculino e feminino ou da união entre deuses e humanos (CERQUEIRA & LYRA, 1996, p.11; BROTON, 2014, p.32).

1.2 Os filósofos Pré-Socráticos: cosmologias e descrições geográficas do ecúmeno

A obra de Hesíodo, por definição, narra a origem do universo a partir de divindades (*Teogonia*). Esse tipo de explicação sofrerá transmutações, primordialmente com os pensadores da Escola Jônica de Mileto (século VI a. C), nomeados filósofos da natureza. A Escola de Mileto é conhecida pelas proposições filosóficas engajadas na formulação de um arranjo significativo sobre a ordenação do cosmos, sem coadunar com as gerações míticas de divindades (MARTIN, 1972. p.18). Isso significava “perceber (...) uma realidade única, coerente consigo mesma e, possivelmente verdadeira, que subsiste sob a aparência fugaz e enganadora dos fenômenos” (VARGAS, 2015, p.26).

Pajares (1988, p.17) afirma que a filosofia pré-socrática correspondeu a um salto no sentido de questionar as respostas míticas. Porém, os filósofos pré-socráticos, como pensadores inaugurais da natureza, possuem estilos de escrita e organização do pensamento singulares e não foram de pronto separados dos poetas que exprimiam mitologias. “O que aconteceu na Grécia, entre os anos 800 a. C. e 400 a. C., foi um processo de transformação da mitologia em teoria, através de um raciocínio lógico, porém apoiado em crenças anteriores” (VARGAS, 2015, p.40).

Os filósofos jônios, em busca de uma *theoria*, uma “concepção geral que torne o mundo explicável”, estavam cientes de que suas aspirações diferiam das mitológicas (VERNANT, 1973, p.156). Isso significava que o ordenamento do universo passou por uma inteligibilidade através do discurso lógico. Assim, a estruturação do cosmos na poesia épica e na Grécia pré-socrática apresenta aspectos distintos.

Contrastando com as diferentes interpretações que o mito viabiliza, a filosofia pressupõe leituras de características unívocas acerca da ordem atual do mundo. O tempo dos acontecimentos e fenômenos é contemporâneo e não foi explicado com base numa época

remota e sacralizada. Nos hinos hesiódicos, porque associados a mitologias, os deuses e entidades são dotados de sentimentos antropomórficos, inclusive a poética mãe *Gaia* (PAJARES, 1988, p.13). De outra parte, os elementos naturais passam a ser descritos pelos pré-socráticos de maneira despersonalizada e independente das vontades dos deuses (KRAGH, 2007, p.13).

Vernant (1973) explica que, entre Hesíodo e o filósofo Anaximandro de Mileto (c.610-546 a.C), ocorreu o processual surgimento da *pólis* grega e isso trouxe mutações na organização econômica da comunidade. A *pólis* não era regulamentada por uma figura superior da realeza, com acesso privilegiado aos desígnios divinos. Em paralelo, a *ágora* constituía, por excelência, o local central das discussões públicas (VERNANT, 1973, p.162).

Para Anaximandro, a Terra era concebida em formato de cilindro e rodeada pelo Oceano, suspensa “no centro de um cosmos simétrico em perfeito equilíbrio” (BROTTON, 2014, p.35). Quando Anaximandro postula que a Terra seria uma “coluna [imóvel] truncada no meio cosmo” (VERNANT, 1973, p.159), também está indicando a forma como a própria *pólis* se organizava, simetricamente, e não com ordens hierárquicas. Na astronomia, isso explicaria a imobilidade e ordenação da Terra no modelo espacial geométrico, adotando o círculo como forma perfeita. Dá-se, pois, a concepção esférica de universo no seio da *pólis*, em que todos os pontos estavam igualmente dispostos em relação ao centro.

Reiteramos que interpretar o mundo de maneira ordenada pela racionalidade não significava romper com a tradição mitológica anterior. Porém, a imagem de mundo em Anaximandro resulta numa maneira radicalmente diferente de especulação sobre o universo. Essa transformação pode ser reconhecida nas relações espaciais, já que as explicações mitológicas hierarquizavam o universo, conferindo domínios específicos, como deuses, homens e mortos (VERNANT, 1973, p.159).

No tocante às descrições do ecúmeno, as interpretações dos doxógrafos indicam que havia uma representação cartográfica acompanhando as anotações de Anaximandro sobre o mundo grego (*geographikon pinaka*) (BROTTON, 2014, p.28; HARLEY & WOODWARD, 1987, p.133). Sabemos por fragmentos que eram mencionadas três massas de terra circundadas pelo Oceano. Partindo de Delfos, o esquema de Anaximandro conferia unidade ao mundo pela delimitação circular do grande Oceano (COSGROVE, 2001, p.35). Europa, Ásia e Líbia (África) eram entendidas como enormes ilhas, separadas pelo Mediterrâneo, o mar Negro e o rio Nilo.

Para Jacob (2011, pos.602), o mapa de Anaximandro fazia parte de um projeto intelectualmente mais amplo de descrição da gênese do *cosmos*. Nesse sentido, há uma chave

de leitura sobre o cosmos grego a partir do conceito de *apeiron* (ROMM, 1992, p.10). Chamado também de ilimitado e indiferenciado, o *apeiron* de Anaximandro é o elemento primordial do qual o universo se formou. Contudo, podemos relacionar tal conceito ao próprio Oceano circular, intransponível e infinito. “(...) O oceano, como o *apeiron*, antecede ou mesmo dá origem ao universo físico” (ROMM, 1992, p.23, tradução livre). Isso significa que, além dos aspectos cosmológicos, o *apeiron* também pode ser mobilizado para explicar o ecúmeno, delimitado em meio ao caos corporificado pelo Oceano, gerado antes da ordem cósmica de Zeus.

Talvez o ato mais fundamental pelo qual os gregos arcaicos definiram seu mundo tenha sido dar-lhe limites, separando um trecho finito da Terra da extensão sem forma que a rodeava. Sem esses limites, tanto a terra quanto o mar se tornariam *apeiron*, “ilimitados” e, de fato, às vezes são chamados desse modo nos poemas de Homero e Hesíodo (...). Se Anaximandro pensava neste *apeiron* como “ilimitado” em termos de sua extensão espacial ou de diferenciação interna, ou ambos ao mesmo tempo, é nuclear; mas em ambos os casos a palavra implica uma ausência de forma e difusão que são inimigas da ordem e da hierarquia. A Terra “sem limites”, portanto, precisava receber limites antes que pudesse se tornar inteligível (ROMM, 1992, p.10-11, tradução livre, destaques nossos).

Delimitar o mundo conhecido no período arcaico era articular diversas formas de conhecimento sobre o Caos primordial e o Oceano circular. Assim, o *apeiron*¹³ pode ser traduzido em termos geográficos e cosmológicos, descrevendo a configuração do ecúmeno e sua delimitação (COSGROVE, 2001, p.49).

¹³ “Impondo limites desses vários tipos, então – linguísticos, cosmológicos, cartográficos e míticos – a era arcaica começou a esculpir um pedaço de terra inteligível do vazio circundante. O *apeiron* aterrorizante do caos primitivo foi banido para a borda mais externa do globo, onde fluía a corrente do Oceano, de modo a permitir uma ordenação mais formal desses espaços centrais; e essa região externa estava decisivamente isolada do resto do mundo, tanto por impedimentos naturais quanto por sanção divina” (ROMM, 1992, p.32, tradução livre).

1.3 Anaximandro e Hecateu

Para delimitar o mundo distante, a poesia épica adotava a *peirata gaies*, enquanto os tratados de geografia em prosa desenvolveram em maior medida o termo *periégesis* ou *periodos gés* (Circuito da Terra). Este gênero combinou imagens cartográficas e produções textuais, num percurso descritivo ao longo do ecúmeno circular (HARTOG, 2004b, p.103; ROMM, 1992, p.31). Anaximandro escreveu seu *periodos gés*, circunscrevendo o ecúmeno de forma científica, poética e geográfica (COSGROVE, 2001, p.49). Mesmo sem adotar o pensamento mítico para explicar a ordem cósmica, o filósofo não rompeu com o gênero poético, tanto em seu *periodos gés*, quanto ao descrever o princípio fundamental do *apeiron*, que conferia ordem e organização ao cosmos (JACOB, 2011, p.608; ROMM, 1992, p.13).

Os estudos de Anaximandro, amparados na *abstração astronômica e geométrica*, forneceram bases para a confecção de um mapa do ecúmeno, inserido no tratado *periodos gés*. O mapeamento de Anaximandro, mesmo que esquemático, fomentou compreensões diferentes em relação ao ecúmeno, como ferramenta que ordenava informações heterogêneas sobre o alhures, representando-as num tipo de superfície contínua. Por esses vieses, os mapas atuaram para atribuir limites e simetria ao mundo grego, como ferramentas para organização do conhecimento espacial (JACOB, 2011, pos.622).

Em relação ao mapa de Anaximandro, foi o estadista e historiador Hecateu de Mileto (c.550-476 a.C) quem conferiu continuidade e refinamento à representação gráfica, sendo também conhecido por ter escrito um tratado geográfico sobre o Circuito da Terra (BROTON, 2014, p.35). Hecateu manteve a geometrização e simetria na concepção do ecúmeno, com a figura do Grande Oceano. Por outro lado, paralelamente às abstrações cosmológicas, havia a atuação prática no âmbito dos conhecimentos geográfico e etnográfico (JACOB, 2011, p.649). Hecateu conseguiu promover determinada tradição literária através da descrição e do inventário de topônimos que extrapolavam o horizonte mediterrânico, centralizado na cidade grega de Delfos. As exposições do historiador foram baseadas na coleta de informações que circulavam na própria cidade comercial de Mileto (MARTIN, 1972, p.19).

Segmentando o mundo conhecido em duas massas de terra, primeiramente descrevia-se a Europa, seguida de Ásia e Líbia (África), ambas unidas numa mesma porção. Tendo como referência a centralidade mediterrânica, nos extremos do ecúmeno habitavam diversos povos singulares, como os etíopes, os scitas, os indianos e os celtas (TUCCI, 1984, p.136). Dessa forma, Hecateu articulou variadas fontes de informações geográficas: “(...)

Geografia, história e etnografia eram partes integrantes de uma mesma abordagem descritiva” (CRIVAT-VASILE, 1994-95, p.472, tradução livre).

Os conhecimentos geográficos na Grécia Antiga realçavam contos orais, narrativas de viagens e descrições do Circuito da Terra, fornecendo itinerários, listagens de lugares e descrições de povos (JACOB, 2011, pos.563). Mapas e literatura estavam sob o mesmo prisma, inserindo também os périplos e relatos de viagem na caracterização das terras distantes (ROMM, 1992, p.26). Aqueles périplos consistiam em instruções náuticas e inventários para a circum-navegação do Mar Mediterrâneo, informando topônimos e distâncias ao longo do percurso (HARTOG, 2004b, p.103).

Porém, o vigor das ideias geográficas da Antiguidade grega chega até os pesquisadores da atualidade de forma bastante lacunar, visto que não há mapas sobreviventes do período (COSGROVE, 2011, pos.419). Existem somente fragmentos textuais que compõem tratados geográficos, como pistas para levantar concepções e técnicas cartográficas.

1.4 Heródoto de Halicarnasso

Um século após Hecateu, o também historiador Heródoto de Helicarnasso (c.485-425 a.C) posicionou-se contra a ideia de uma Terra totalmente geometrizada e circular. Tendo percorrido áreas do Mediterrâneo, Ásia e África, criticava a proporção entre os continentes descrita por seus antecessores, afirmando a existência de métricas desiguais, já que a Europa apresentava menor largura, se comparada às demais porções conhecidas. Além de segmentar Ásia e África em duas porções distintas, Heródoto relatou que as franjas do Oriente eram cercadas por um deserto, sendo que o oceano banhava somente os limites meridionais da ecúmena. Isso desafiava as proposições que remontavam a Homero em relação ao Grande Oceano circular (HARLEY & WOODWARD, 1987, p.136).

A confiança de Heródoto na *tradição literária e descritiva* dos relatos de viagens permitiu olhares mais cuidadosos em relação às explicações mitológicas. Se as fronteiras da Terra eram definidas mediante diversas fontes, particularmente literárias, Heródoto fez oposição à ideia simétrica do Oceano circular mediante relatos de viagens que propunham enfoque mais empírico. Em vez da delimitação do Oceano, o historiador empregou a palavra *ermo* para designar os confins do mundo.

Heródoto tinha pouco interesse por geometria ou pela nomenclatura dos mapas do mundo planos, em forma de disco, que ele descreve (nenhum dos quais sobrevive). No que lhe dizia respeito, essas idealizações abstratas deveriam ser substituídas pela realidade verificável das viagens empíricas e encontros pessoais (BROTON, 2014, p.37).

É através de Heródoto e sua espacialização do saber que a Antiguidade configurou a noção de ecúmeno como mundo habitado, podendo englobar ou não outros lugares isolados onde era concebida a habitação humana. Em acréscimo, Heródoto também reconheceu a importância dos mapas para organizar descrições heterogêneas acerca dos lugares que elencava, atribuindo forma e limites ao ecúmeno (JACOB, 2011, pos.622).

Inaugura-se, ainda, um novo regime de autoridade no mundo grego, denominado *historie*. A onisciência divina e a revelação das Musas inspiradoras homéricas foram substituídas por outro tipo de narrativa, cuja veracidade autoral residia na pergunta: “Como ver o que não se viu? Como fazer *como se* houvesse visto?” (HARTOG, 1999, p.26, grifo do autor). “Como, de modo persuasivo, inscrever o mundo que se conta no mundo em que se conta? Esse é o problema do narrador” (HARTOG, 1999, p.229).

Os escritos do referido historiador da Antiguidade apresentavam cunho etnográfico, descrevendo povos com os quais se deparava. Com marcados aspectos geográficos, as *Histórias* de Heródoto priorizavam relatos e observações empíricas, pressupondo que a teoria advém da experiência (HARLEY & WOODWARD, 1987, p. 137). Mesmo que as explicações pautadas na *abstração geométrica* e na simetria tenham adquirido preponderância entre os antigos gregos, Heródoto inaugurou questões que se perpetuaram, como a confiança em relatos empíricos.

1.5 Pitágoras de Samos e Platão

Apesar das críticas de Heródoto ao modo como se concebia o mundo conhecido, enfatizando o papel dos relatos e da empiria, o modelo do Grande Oceano nas bordas da Terra teve imensa repercussão. O constructo da *peirata* circular foi influente e longo, correspondendo às necessidades imaginativas da época (ROMM, 1992, p.43). “As preocupações de Heródoto encontraram pouca ressonância imediata entre seus

contemporâneos, que continuaram a discutir questões matemáticas e filosóficas relativas à natureza da Terra” (BROTTON, 2014, p.37).

Nesse sentido, situam-se também vertentes cosmológicas, como as Escolas pitagórica e platônica, que afirmaram a esfericidade da Terra por vias matemáticas e geométricas, na busca contemplativa pela harmonia transcendental, sem que a empiria ocupasse posição de destaque (COSGROVE, 2001, p.12). O cosmos esférico havia sido defendido por Anaximandro e, a partir daí, existiram filósofos que intuíram ou efetivamente escreveram sobre a esfericidade da Terra, desenvolvendo a *abstração astronômica e geométrica*.

As informações que nos chegam atestam que a forma circular e simétrica do Universo foi mencionada por filósofos situados após Anaximandro, a exemplo da enigmática escola fundada em Crotona por Pitágoras de Samos (c.570-495 a.C.). Por volta de 430 a.C., os pitagóricos mencionaram a Terra esférica em consonância com suas explicações cosmológicas. Segundo Harley & Woodward (1987, p. 235), a observação do movimento regular das esferas celestes levou à ideia de que a Terra também poderia apresentar esfericidade.

Um dos propósitos da escola de Crotona era a busca da verdade por meio da contemplação (*theoria*) do cosmos, o conjunto ordenado das coisas. Esse cosmos provinha da ideia grega de harmonia, que considerava os números como manifestações mágicas e místicas. A teoria da perfeição dos números medeia a relação entre o cosmos divino e a alma imortal, esta capaz de transcender a ordem física imediata (PAJARES, 1988, p.76). Tais premissas, que entendiam “os números como princípio único da realidade física” (VARGAS, 2015, p.27), acompanharam a argumentação a favor da forma esférica (KRAGH, 2007, p.15).

Um fato curioso é que Filolau de Crotona (c.470-385 a.C), discípulo da Escola pitagórica, declarou que a Terra não ocuparia o centro do Universo, porquanto neste papel estaria um fogo central não correspondente ao sol. Nessa específica corrente, enfatizando a harmonia matemática, ideou-se a existência de dez corpos celestiais orbitando em relação ao fogo central. Considerando a Terra, a Lua e o Sol, bem como os planetas e a esfera das estrelas fixas, existiriam nove corpos celestes, o que não combinava com a simetria do algarismo dez. Para solucionar esse enigma, Filolau apontou outro corpo celeste nomeado anti-terra, que seria o primeiro astro a orbitar em torno do fogo central (KRAGH, 2007, p.16; PAJARES, 1988, p.76).

Durante milênios, o sonho de contemplação do globo restringiu-se a especulações filosóficas e geográficas, quando a terra esférica esteve somente no âmbito da experiência

visionária. Essa perspectiva também pressupunha elevação espiritual e reflexões sobre o lugar da humanidade. No âmago dessa genealogia, o ideal onírico apolíneo atravessou séculos, adotando a perspectiva que “dissolve as contingências da vida cotidiana” para dar lugar aos relances de contemplação e harmonia (COSGROVE, 2001, p.3).

O diálogo *Fédon*, escrito pelo filósofo Platão (c.428-347 d.C), está entre os maiores expoentes dessa forma especulativa de visualizar a Terra (PLATÃO, 2012), configurando um ideal irresistível que alimentou as “subsequentes imaginações geográficas do globo” (BROTON, 2014, p.32). Platão abordou várias questões astronômicas em seus escritos, apequenando o papel das observações diretas para dar lugar a atitudes idealistas na apreensão do cosmos (KRAGH, 2007, p.19).

A existência do mundo das ideias, contemplado somente pela alma, dá ensejo à compreensão de que as coisas na Terra não passam de cópias simplórias das formas perfeitas (MARTIN, 1972, p.23). O modelo ideal e eterno do movimento dos planetas correspondia às órbitas circulares e uniformes, que poderiam ser objeto do conhecimento de matemáticos ou astrônomos (BROTON, 2014, p.37).

A construção dos diálogos socráticos reverbera na constatação da perfeição do Universo, acessível de modo pleno somente a partir da contemplação da alma e de suas reminiscências, sem confiar nos sentidos e nas observações diretas. Por esse prisma, as ideias cosmográficas platônicas preconizam que o mundo está sob degeneração e que a eterna Terra ideal só pode ser contemplada pela alma. “Mas a Terra ela mesma é pura e está no céu puro onde se encontram os astros” (PLATÃO, 2012, p.125).

Além da abordagem cosmológica, o *Fédon* também descreve as configurações do mundo conhecido, a partir da perspectiva apolínea e contemplativa. O ecúmeno correspondia a uma ínfima parte da esfera terrestre, estendendo-se das Colunas de Hércules ao Ponto Euxino (Mar Negro). Ressalta-se, ainda, a presença de muitos rios “de grandes dimensões e de todos os tipos” a banhar o mundo conhecido, inclusive o Grande Oceano circular (PLATÃO, 2012, p.132).

A temática do *Fédon* se contextualiza pelos últimos ensinamentos de Sócrates antes de tomar o cálice de cicuta. No diálogo, abordar a imortalidade das almas implica relacioná-la à visão apolínea da Terra em sua perfeição esférica. A exuberância da Terra só pode ser contemplada verdadeiramente pela alma, num vislumbre de transcendência global (BROTON, 2014, p.38).

1.6 Eudoxo de Cnidos e Aristóteles

Por volta de 400 a. C., é preciso fazer menção a indivíduos específicos, influentes nos estudos em cosmografia. No âmbito do mapeamento do céu e da Terra, observações práticas foram impulsionadas pelo aluno de Platão, Eudoxo de Cnidos (c.408-355 a.C.) (KRAGH, 2007, p.18). Com base no movimento regular dos astros e estrelas (esferas celestes), Eudoxo fez cálculos da esfera terrestre, estimando sua forma e extensão (BROTTON, 2014, p.39). Semelhante ao que foi descrito no *Fédon* de Platão, o discípulo colocou-se na posição astronômica de quem concebe a Terra fora de seus limites, desenvolvendo a cartografia celeste a partir de esferas concêntricas, nas quais os astros orbitavam (HARLEY E WOODWARD, 1987, p.140).

Eudoxo deu um salto intelectual de sair dos limites do mundo terrestre para imaginar o universo (a Terra em seu centro) para além do espaço e do tempo, desenhando um globo celeste visto “de fora” para dentro, em que as estrelas e a Terra são observadas de uma perspectiva divina (BROTTON, 2014, p.39).

A partir da ênfase no conhecimento matemático e na *abstração geométrica*, Eudoxo desenvolveu ideias cosmológicas propostas anteriormente pelo filósofo naturalista Parmênides (c.530 a.c.), estabelecendo a reiterada teoria das *klimata* da Terra. As cinco zonas constituíam deduções teóricas e ao mesmo tempo observáveis da inclinação solar na esfera terrestre (MARTIN, 1972, p.25). Eudoxo realizou dois movimentos intelectuais longevos: “Ao unir a observação empírica dos céus e da terra com as especulações filosóficas de Anaximandro e Platão, seus cálculos influenciaram a obra do mais importante de todos os filósofos antigos e suas percepções do mundo conhecido: Aristóteles (384-322 a.C.)” (BROTTON, 2014, p.39). Assim, podemos contextualizar o conhecimento cosmológico produzido pelo filósofo de Cnidos a partir de estudos filosóficos, astronômicos e especulativos ligados à matemática grega.

Para Aristóteles, a Terra também apresentava formato esférico e estava no centro do universo, conforme argumentado em escritos, principalmente na obra intitulada “Do Céu” – *De Caelo*, em tradução latina (ARISTÓTELES, 2014). Eudoxo havia postulado o sistema das esferas concêntricas orbitando em torno da Terra imóvel; o Estagirita conferiu maior complexidade ao sistema, afirmando que os movimentos circulares se referiam a corpos físicos, não mais a abstrações matemáticas.

A perfeição dos movimentos circulares das esferas que compõem o universo levou ao entendimento de que o cosmos é delimitado e eterno. O filósofo referido argumentou sobre a “impossibilidade de aquilo que é infinito mover-se” (ARISTÓTELES, 2014, p.56). Por essa via, as esferas celestiais de Eudoxo foram relacionadas à filosofia platônica, com o cosmos eterno e imutável (BROTTON, 2014, 39-41).

A partir de Aristóteles destacaremos uma das mais importantes e longevas descrições cosmológicas, que são as duas subdivisões do universo. Conforme essa explicação do mundo físico, os quatro elementos – água, terra, fogo e ar – compõem todos os objetos materiais terrestres. Além disso, explicando o que causa os processos naturais, o Estagirita concebeu um quinto elemento, a quintessência, diferenciando a composição dos corpos terrestres e celestes (MARTIN, 1972, p.26). Assim, uma característica bastante importante do cosmos de Aristóteles é a admissão de dois mundos – sublunar e supralunar – formados por substâncias totalmente diversas.

O mundo supralunar não está sujeito às leis da física terrestre, sendo eterno e incorruptível. Além do mais, em termos cosmológicos, para a filosofia natural de Aristóteles os movimentos dos astros são perfeitamente circulares, o que compõe um dos temas do tratado “Do Céu” (ARISTÓTELES, 2014). O universo não admite espaços vazios, formando um contínuo que se move a partir do *primum mobile*, que é a esfera mais externa (KRAGH, 2007, p.21).

No âmbito das descrições geográficas, Aristóteles abordou o mundo conhecido, seu formato e disposição. O ecúmeno seria definido pelas distâncias em relação ao Equador. As zonas inabitáveis do mundo seriam as polares e a faixa equinocial, que apresentavam extremos de temperatura. O ecúmeno estava restrito à faixa temperada setentrional, embora a teoria das cinco zonas admitisse a existência de habitantes na zona temperada meridional (antípodas). Nessa proposição, Aristóteles é lembrado por ter sido o primeiro pensador a investigar uma etnografia do clima, entendendo que as zonas temperadas eram propícias à habitação humana (BROTTON, 2014, p.41).

1.7 Conhecimento helenístico, observações práticas e os limites do Império Romano

Cosgrove (2001) afirma que a imagem de uma terra esférica, aparentemente unitária e harmônica, foi historicamente concebida e vinculada a objetivos práticos e imperiais. O modo de pensar transcendente e global frisado pelo autor foi evidente durante as conquistas imperiais de Alexandre (356-323 a. C.), o Grande, cuja retórica compunha o controle dos confins da terra. De fato, seu império estendeu os domínios pela Ásia, o que levou ao alargamento do mundo conhecido (MARTIN, 1972, p.28).

Durante as campanhas alexandrinas (334-323 a.C.), houve a contratação de estudiosos para realizar inventários das terras conquistadas e divulgar que não houve governante na Antiguidade que mais estendesse os horizontes gregos (MARTIN, 1972). Tais sábios descreviam as terras conquistadas, fornecendo informações empíricas que estimularam o conhecimento sobre os confins do mundo (ROMM, 1992, p.33). “A expedição imperial de Alexandre ao Oriente foi promovida como exploração científica e Alexandre foi acompanhado por estudiosos” (COSGROVE, 2001, p.19, tradução livre). O pupilo de Aristóteles promoveu a criação de uma mitologia em torno de si, como um quase semi-herói que percorreu as bordas orientais do mundo. Alexandre é a figura expansionista cheia de beleza a alcançar os confins do Oriente e lá instalar seus marcos (MARTIN, 1972, p.28).

Por sua vez, seguindo a tradição geográfica helenística, os romanos são especificamente conhecidos pelo uso prático e militar da cartografia, embora as fontes remanescentes do período sejam raras a esse respeito (BROTON, 2014, p.48). Situar autores romanos no campo do conhecimento geográfico envolve compreender a proeminência de preocupações práticas na concepção de *orbis terrarum*. O poderio do Império coincidia com o próprio “círculo de terras”, associando as descrições enciclopédicas do mundo ao ideal expansionista de Roma, que propunha sua supremacia em todo o mundo habitado, chamado de *orbis terrarum* ou espaço global. Tal cidade fixava o centro do mundo, a partir do qual era exercido seu poderio; de forma metonímica, os limites da cidade (*urbs*) eram os limites do mundo (*orbis*) e do Império (HARTOG, 2004b, p.214).

Assim como Aristóteles esteve inserido no contexto do império de Alexandre, a *Geografia* de Estrabão (63a.C.- 23d.C.) remete às conquistas imperiais de Roma. Com Estrabão, podemos novamente realçar que o conhecimento geográfico na Antiguidade esteve

associado a uma *descrição literária* do mundo¹⁴, que foi incorporada pelo modelo de enciclopedismo romano.

Com base nas fontes orais, se elaboravam catálogos de topônimos, bem como itinerários terrestres e marítimos. Além disso, houve intercâmbio de espécies da fauna e flora do Alhures, indicando que tudo estava sob a jurisdição do Império, inclusive o saber (COSGROVE, 2001, p.47). As informações coletadas se convertiam em dados visuais, sintetizados pelo mapeamento (JACOB, 2011, pos. 725). Esse processo organizava e projetava os limites do mundo conhecido, justapondo informações empíricas sobre localidades dominadas por Roma às informações que pertenciam ao campo imaginativo (COSGROVE, 2011, pos.401). Como havia o fundamento da organização de informações espaciais a partir do centro de referência, perpetuavam-se polêmicas quanto às regiões longínquas. Admitia-se a Índia como limite oriental e a Ilha de Thule como extremidade norte do ecúmeno, beirando o Grande Oceano.

Assim, os viajantes eram o meio de conexão para anunciar suas experiências ao centro do mundo helenístico, onde os estudiosos da Biblioteca de Alexandria, como Estrabão, reorganizavam variadas informações parciais para formular um diagrama mental coerente que envolvia diversas práticas cartográficas, embora não haja mapas remanescentes do período (JACOB, 2011, pos. 933).

1.8 Cláudio Ptolomeu

Os conhecimentos helenísticos, tanto da *tradição literária e descritiva*, quanto da *abstração astronômica e geométrica*, tiveram esplendor com as compilações de Cláudio Ptolomeu, no século II d.C. O eminente geógrafo reuniu sob sua égide considerável arcabouço da tradição clássica por meio de estudos na antológica Biblioteca de Alexandria, já no declínio dessa instituição como repositório intelectual. No contexto administrativo expansionista de maior extensão territorial do Império Romano, Ptolomeu sintetizou conhecimentos da astronomia grega e descrições sobre o ecúmeno que remontavam aos tempos pré-socráticos (LESTER, 2012, p.152). O trabalho de compilação se contextualizava a partir dos interesses

¹⁴ Estrabão empregou o título *Geografia*, que tem sentido polissêmico, uma vez que *graphein* pode ser traduzido simultaneamente por representação imagética ou escrita (JACOB, 2011, pos.594; HARTOG, 2004b, p.103).

políticos de Roma, uma vez que Ptolomeu “apresentou aos romanos do século II um retrato do mundo que eles conheciam e que pretendiam governar” (LESTER, 2012, p.153).

A erudição do geógrafo alexandrino foi organizada em duas obras principais, um tratado de astronomia, com o título *Hē Megálē Syntaxis*¹⁵; e a obra *Geographike hyphegesis*, a *Geographia*¹⁶. O princípio de ambos os textos era descrever a configuração da Terra esférica em termos matemáticos, astronômicos e geocêntricos. Para delinear o ecúmeno e suas dimensões, Ptolomeu considerou as projeções celestes baseadas no movimento da esfera das estrelas fixas. “Foi nessa grade de paralelos e meridianos que Ptolomeu baseou o sistema de mapeamento que apresentou na *Geografia*. Cada localização celestial e terrestre, ele reconheceu, podia ser descrita como um ponto único de intersecção entre uma linha de latitude e longitude” (LESTER, 2012, p.157).

Ptolomeu esquematizou um sistema de projeções cartográficas deveras influente, com extenso inventário de topônimos, identificados conforme as coordenadas de latitude e longitude. Admitindo a importância histórica monumental da obra, Lester (2012, p.154) observa: “nenhum outro tratado dedicado à cartografia sobreviveu desde a Antiguidade”. Brotton (2014) resume essa *Geografia* referente ao ecúmeno, afirmando que houve a catalogação de 8 mil lugares do mundo antigo, começando pelas regiões frequentemente percorridas no mundo helenístico, circunscritas ao Mediterrâneo. “Nenhum texto antes ou depois de Ptolomeu ofereceria uma exposição mais abrangente da Terra e como fazer para descrevê-la” (BROTTON, 2014, p.28).

Diversas informações não estiveram acessíveis ao estudioso grego, até mesmo a respeito do continente europeu. Entre essas lacunas, podemos citar as montanhas e lagos da Rússia, bem como a península escandinava. “Mesmo que não existam evidências de que a *Geografia* contivesse mapas¹⁷, o que cabe destacar é a noção de ecúmeno prevalecente, que se resumia, ao fim e ao cabo, ao que estava circunscrito à civilização romana” (VELLOSO, 2017, p.136). Nesse sentido, Ptolomeu admitia “a vastidão das terras ainda desconhecidas” (BOORSTIN, 2003, p.103), explicitada pelo termo *terra incógnita*.

Com tal proposta, o erudito de Alexandria rejeitou a ideia homérica de um oceano circular e intransponível. “Não havia espaço para cosmogonias especulativas sobre as origens

¹⁵ O título pode ser traduzido como *A Grande Coleção*. No mundo árabe medieval, essa obra astronômica ficou conhecida como *Almagesto*.

¹⁶ O título da obra em grego também pode ser traduzido como *Guia para confeccionar um mapa-múndi* (LESTER, 2012, p.154).

¹⁷ “Não restam cópias da *Geografia* da Antiguidade, portanto é impossível responder a uma das maiores perguntas sobre a obra: ela incluía mapas?” (LESTER, 2012, p.164).

do universo, ou tentativas de estabelecer as fronteiras geográficas e políticas indeterminadas do *oikoumené*” (BROTON, 2014, p.54). O trabalho compilatório de Ptolomeu visava construir algo mais prático e científico, com base em cálculos matemáticos para “ensinar seus leitores a mapear o mundo”; o autor se distanciou das descrições geográficas de tendência anedótica, as quais considerava apenas um bate-papo sobre lugares (LESTER, 2012, p.154).

Por meio de um sistema reticular, a *Geografia* esmiuçava técnicas sistemáticas para ordenar o espaço (EDSON, 2007, p.116). As projeções de pontos localizados na Terra esférica para um suporte plano aspiravam objetividade e exatidão (BROTON, 2014). Para seu empreendimento teórico, Ptolomeu se apoiou num vasto *corpus* de informações disponíveis e seu legado foi decisivo para a História da Cartografia. “Um texto como esse [*Geografia*] exigia a imersão de seu autor em quase um milênio de especulação literária, filosófica e científica grega sobre os céus e a terra antes que pudesse ser escrito” (BROTON, 2014, p.30).

Designando sistemas de projeção com medidas catalogadas de latitude e longitude para diversas localidades, o ecúmeno ptolomaico correspondia a um quarto da superfície da esfera, formando um todo, não fragmentado em continentes (RANDLES, 1994, p.28). O centro da projeção era a cidade de Siena por motivos estritamente astronômicos. É importante destacar que o sistema de Ptolomeu admitia dois paralelos, que correspondiam aos marcos latitudinais do mundo conhecido: o Paralelo de Thule (63° N) e o paralelo que cortava a região de *Agisymba*, situada nas proximidades do atual Chade. O primeiro posicionava-se ao norte da Europa, passando pela fantasiosa Ilha de Thule; o segundo situava-se na fronteira meridional, onde estariam as míticas Montanhas da Lua, com as nascentes do rio Nilo (16° S). Portanto, a extensão latitudinal do ecúmeno era “de pouco mais de 79 graus” (BROTON, 2014, p.55).

Para Ptolomeu, o ponto mais ao sul do ecúmeno grego era a ilha oriental de Tapobrana, que se situava a 4 graus ao norte do Equador. Porém, estimou que as terras incógnitas africanas se estenderiam além do sul da linha do Equador – até os 16° de latitude sul. Portanto, as extensões austrais do ecúmeno, ultrapassando pouco significativamente o Equador, eram concebidas pelo estudioso como terras incógnitas, que ainda estavam por conhecer. Outra proposição ptolomaica influente foi a ideia de que o Oceano Índico era um mar fechado, uma vez que os limites austrais do ecúmeno na África (16° S) se uniam à Ásia através de um braço de terra que dava acesso a uma terra austral desconhecida (LESTER, 2012, p.162). Essa extensão foi chamada de Cauda do Dragão, descrita como o lar dos etíopes comedores de peixe (EDSON, 2007, p.218).

Por sua vez, o continente asiático foi bastante prolongado, pois Ptolomeu superestimou a longitude do ecúmeno, além de ter minimizado 18% das medidas do Globo

terrestre, em comparação aos precisos cálculos de seu remoto antecessor na Biblioteca de Alexandria, Eratóstenes (276 a.C. - 194 a.C) (LESTER, 2012, p.155). Entre as Ilhas Canárias (Afortunadas) no Atlântico e o limite leste conhecido da China, foi estabelecida a distância de 180°, não compatível com a distância real, que é de 150° (EDSON, 2007, p.116).

Além disso, foram atribuídos limites adicionais ao ecúmeno que, em resumo, se estendiam “das ilhas Afortunadas [Canárias] no oeste, à esquerda, até à cidade portuária chinesa da Catigara¹⁸, no leste, e de Thule, no norte, até a África e o grande continente desconhecido no sul” (LESTER, 2012, p.167). Assim, as especulações sobre as bordas do mundo e a presença de terras incógnitas não cessaram com as projeções de Ptolomeu, que cometeu equívocos em relação às medições da esfera terrestre e ao limitado ecúmeno ao sul do Equador (RANDLES, 1994, p.33).

A medição de qualquer distância substancial no segundo século era notoriamente imprecisa, as observações astronômicas estavam comprometidas por instrumentos limitados difíceis de manejar, e muitos dados de Ptolomeu sobre a localização dos lugares baseavam-se no que os gregos chamavam de *akoé*, isto é, “rumores” – afirmações feitas de um certo mercador, supostas observações de um astrônomo transmitidas através de séculos ou registros anônimos de *itinerária*. Suas projeções também estavam limitadas a somente metade da Terra, uma superfície habitada que tinha apenas 180 graus de largura, embora ele e seus contemporâneos entendessem que havia um mundo além dos limites do *oikoumené* (BROTTON, 2014, p.61).

Embora fornecesse as técnicas abstratas de projeção astronômica para o cálculo de latitudes e longitudes, as informações geográficas de Ptolomeu a respeito do mundo conhecido eram vagas. Algumas de suas afirmações viriam a constituir determinados obstáculos epistemológicos no âmbito do conhecimento geográfico. Como exemplos, citamos a concepção do Oceano Índico como um mar fechado, além da ideia de que o ecúmeno não ultrapassaria significativamente a linha do Equador. O mundo conhecido ptolomaico, em sentido latitudinal, correspondia somente a um quarto da superfície da esfera (RANDLES, 1994, p.28).

¹⁸ Para Brotton (2014, p.55), a cidade de Catigara ficava na Indochina, “em algum lugar perto da atual Hanói, no Vietnã”. Edson (2007, p.218) acrescenta que esta localidade se encontrava na Golden Chersonese, a península ptolomaica do ouro, que carecia de definições precisas. Ptolomeu também localizara regiões auríferas longínquas na Índia, além do rio Ganges (BROOKE-HITCHING, 2017, p.98). Assim, destacar a magnitude da influência ptolomaica implica compreender que, ainda assim, havia especulações sobre a Terra não apenas em termos matemáticos. Não houve “escape” das geografias imaginárias nos extremos do mundo conhecido (GIL, 1992, p.177).

1.9 Ambrósio Macróbio e a perspectiva apolínea

Ptolomeu diferenciou a *corografia* da *geografia*: enquanto a primeira constituía um rol de coberturas cartográficas regionais, a *Geografia* visava fornecer técnicas para o mapeamento global através do sistema de coordenadas. Diferente da corografia, a cosmografia se ocuparia especulativamente do todo, daí o “salto” no ponto de vista da compreensão do mundo (LESTRINGANT, 1994, p.4). Mesmo que as diretrizes para a confecção de mapas abarcassem somente o ecúmeno, a concepção cosmológica para as projeções pressupunham a Terra esférica. Nesse sentido, a obra ptolomaica adotava as perspectivas *astronômica e geométrica*, que permitiam a abstração a partir de um ponto distanciado do orbe.

O sonho que envolve a contemplação da Terra remete à figura de Ícaro, ao utilizar suas asas e alçar voo. Trata-se de um ponto de vista abstrato que situa o observador além da superfície do planeta:

Na língua latina, essa condição espiritual elevada e imaginativa recebe o nome de *somnium*, permitindo a vivência da harmonia e beleza matemáticas, em associação com a ascendência cósmica. Tal sonho se traduz no domínio dos impérios universais, legitimado pela harmonia entre os dois mundos, celestial e terrestre (FABRÍCIO; VITTE, 2019, p.4).

Na obra latina *República* (51 d.C.), escrita pelo orador Cícero (106-43a.C.), há uma passagem intitulada *O sonho de Cipião* (Anexo C), que descreve o ato de contemplação da Terra de maneira onírica, sob um ponto de vista panorâmico. O excerto constitui uma cosmologia de ascensão que viabiliza a contemplação do vasto globo, com foco na cidade de Cartago, na iminência de ser conquistada por Roma. Por sua vez, o autor romano tardio Ambrosio Teodósio Macróbio (370 - 430 d.C.), natural da Numídia, escreveu influentes glosas sobre *O sonho de Cipião*. Influenciado pelo neoplatonismo (GREGORY, 2017), o *Comentário* de Macróbio sobre o referido excerto de Cícero constitui um compêndio dos conhecimentos filosóficos à época, preconizando a harmonia do movimento das esferas celestes (RAVÉNTOS, 2005, p.22).

Cosgrove (2001) contextualiza os escritos de Macróbio pelo viés do Império romano e sua visão harmônica global – um olhar que faz referência ao deus Apolo da mitologia grega. Esse olhar apolíneo concretiza o sonho ocidental que, ao matematizar as esferas celeste e terrestre, lhes atribui ordem e perfeição. A interpretação de Cosgrove (2001) para o *Comentário* preconiza que, entre as várias obras literárias capazes de fornecer semelhante visão

ou devaneio, há cosmologias que atribuem ao olhar humano uma perspectiva divina. Um aspecto basilar é que a esfera celestial, incorporada pelo olhar onisciente de Apolo, definia a ordem terrestre.

O sonho cosmológico de um império universal, onde reina a ordem, corresponde aos movimentos regulares das esferas celestes, na perspectiva da harmonia geométrica. O Império romano¹⁹ foi visto como global, cujas fronteiras coincidiam com o mundo conhecido, permitindo que a humanidade, com seus grupos distintos, permanecesse unificada. Mais do que ordem e controle, a visão apolínea do globo é traduzida em ideias de unidade, perfeição e até de divindade (COSGROVE, 2001, p.5).

O imperador romano Constantino, ao oficializar o cristianismo no século IV, perpetuou a universalidade simbólica imperial a partir do papado. O líder eclesiástico reivindicava o domínio espiritual a partir da centralidade de um único credo e, mais ainda, proclamava que essa fé deveria alastrar-se apostolicamente a toda a ecúmena, até os confins da terra. Com o papado, o prisma do olhar transcendental ficou ainda mais acentuado, já que a epifania da divindade bíblica não seria limitada por alguma barreira geográfica, situação diferente do panteão grego-romano, majoritariamente alocado no Monte Olimpo (COSGROVE, 2001, p.24).

1.10 Saberes geográficos da Antiguidade e o Cristianismo

Assim como, ao longo dos subtítulos anteriores, explanamos sobre as cosmologias e as descrições do ecúmeno na Antiguidade, seguimos percurso semelhante para abordagem das concepções medievais. Os dois recortes temporais se interconectam, uma vez que o arcabouço de conhecimentos sobre a Terra e o Universo da Idade Média foi herdado de autores antigos, porém, sujeitos às fundamentações bíblicas. Nessa inter-relação, os aspectos cosmológicos encontrados nas fontes cristãs apresentavam caráter inexato e lacunar (TOVAR, 2008), com determinadas obscuridades capazes de impor várias questões aos exegetas medievais (ZUMTHOR, 1993). Não se pode afirmar que os estudiosos se basearam somente na Bíblia,

¹⁹ As moedas vinham com a chancela do imperador e o formato circular fazia analogia ao globo terrestre. O mesmo se pode afirmar das esculturas de Júlio César (100-44a.C.) portando um globo em que é representado o ecúmeno como tentativa de tornar o imperador um ente semi-divino (COSGROVE, 2001, p.52).

embora esta fosse a base textual, citada por versículos soltos (TOVAR, 2009). Tal conjuntura promoveu consultas aos escritos greco-romanos, em vias de estabelecer arcabouços para as descrições da Terra; o jogo entre a *tradição literária e descritiva* e a influência da *abstração astronômica e geométrica* se complexifica.

Embora fossem consideradas sociedades “pagãs”, hostis à história cristã da Criação, Grécia e Roma forneceram os únicos relatos geográficos disponíveis para que se entendessem os variados pronunciamentos (muitas vezes vagos, até mesmo contraditórios) da Bíblia sobre a forma e o tamanho da Terra (BROTON, 2014, p.105).

As informações sobre os aspectos físicos do mundo habitado seguiam o esquema da compilação de outros autores, prática recorrente e legitimada durante o Medievo (GILSON, 1995, p.390). Desse modo, predominaram conhecimentos de segunda-mão acerca dos escritos gregos, apresentados de forma fragmentada, selecionada e compilada²⁰ (MARTIN, 1972, p.40). “A visão medieval da terra e do universo nasce de uma cristianização de antigos símbolos e mitos pagãos. O mundo cristão herdou da antiguidade uma série de doutrinas e especulações científicas simplificadas e cristianizadas” (TOVAR, 2009, p.108, tradução livre). Os filósofos cristãos que preconizaram a harmonia celeste e a esfericidade da Terra foram convertidos a sistemas relativamente simples.

Os modos de explicação do mundo predominantes na Idade Média corresponderam a um processo denominado por Zumthor (1993, p.219) como *bricolage intelectual*. Em vista disso, podemos afirmar que os doutos do Medievo não adotaram posições semelhantes nos estudos cosmológicos, sendo por vezes difícil situar pontos de coerência. Como visto no anteriormente, nem mesmo as autoridades greco-romanas admitiam posições teóricas unânimes, isto é, havia contradições entre as diversas correntes cosmológicas. Somadas às obscuridades da Bíblia, tais discrepâncias levaram ao intercruzamento de uma miscelânea, composta por “discursos tradicionais incontroláveis e por vezes contraditórios”, entendidos como fontes fidedignas que poderiam prescindir das observações *in loco* (ZUMTHOR, 1993, p.226, tradução livre). Assim, os conhecimentos do ocidente medieval sobre o ecúmeno foram profundamente impactados pelos argumentos de autoridade.

²⁰ “A compilação era o arremate da erudição. Depois de ter reunido as fontes e selecionado seus trechos, sua arte consistia em ordená-los criteriosamente. Escolher uma fonte principal e acrescentar-lhe breves passagens de outras fontes, ou, ao contrário, combinar em partes iguais vários relatos anteriores; optar aqui por uma fonte, ali por outra; decidir aqui por abreviar, ali por seguir o texto ao pé da letra; omitir uma palavra, acrescentar outra, eis o que fazia o compilador” (GUENÉE, 2017, p.595).

(...) Os geógrafos medievais construíram, basicamente, um saber simbólico-qualitativo, amparado nas máximas do cristianismo, dando legitimidade para a reprodução da estrutura econômico-social vigente, amparando-se nas autoridades do passado e na própria Escritura, descrevendo, muito pouco, o real estado empírico do mundo de seu tempo (BAUAB, 2007, p.158).

Mesmo com a influência de diferentes correntes teóricas, herdadas por fragmentos, é identificada certa inércia no conhecimento durante o período medieval, fator crucial para que não se constate alteração significativa no *corpus* das doutrinas cosmográficas entre os séculos V ao XIV. Apostando numa diversidade superficial de doutrinas (ZUMTHOR, 1993, 222), é viável tecer ideias gerais sobre o pensamento cosmológico do Medievo e as descrições do ecúmeno.

Apesar da palavra grega *geografia* ter caído em desuso no vocabulário medieval (ZUMTHOR, 1993, p.227), os modos de abordar a Terra e o Universo como Criações divinas não permitiu o descrédito às escritas geográfica e cosmográfica permeando os códices. A ciência propedêutica visava a compreensão do mundo com a finalidade de atingir o conhecimento da Bíblia e do próprio Deus. Os excertos geográficos medievais podem ser examinados em diversas obras de caráter enciclopédico, maneira ampla de divulgação do saber no período (TOVAR, 2009, p.111).

As seções enciclopédicas medievais que articulavam conhecimentos geográficos estavam organizadas, geralmente, em obras que descreviam a *imago mundi*²¹, entrelaçando ideias sobre o Universo e a Terra. Apesar de fornecer uma interpretação mal delimitada e tentacular (ZUMTHOR, 1993, p.220), o referido termo permite abarcar as cosmologias e as descrições do ecúmeno medievais de forma abrangente: “Quando falo da imagem do mundo, quero dizer a ideia do universo e da terra, a organização do espaço e do tempo, as crenças e a imaginação poderosa da época” (TOVAR, 2009, p.103, tradução livre).

²¹ “(...) Em se tratando da Cristandade medieval, a noção de ‘imagem’ parece ser de uma singular fecundidade, mesmo que compreendamos pouco todos os sentidos correlatos do termo latino *imago*. Essa noção está, com efeito, no centro da concepção medieval do mundo e do homem: ela remete não somente aos objetos figurados (retábulos, esculturas, vitrais, miniaturas etc.), mas também às ‘imagens’ da linguagem, metáforas, alegorias, *similitudines*, das obras literárias ou da pregação. Ela se refere também à *imaginatio*, às ‘imagens mentais’ da meditação e da memória, dos sonhos e das visões, tão importantes na experiência religiosa do cristianismo e que são muitas vezes desenvolvidas em íntima relação com as imagens materiais que serviam à devoção dos clérigos e dos fiéis. A noção de imagem diz respeito, enfim, à antropologia cristã como um todo, pois é o homem – nada menos que isso – que a Bíblia, desde suas primeiras palavras, qualifica como ‘imagem’: Deus diz que modela o homem ‘*ad imaginem et similitudinem nostram*’ (Gênesis I, 26). Segundo o Novo Testamento, a Encarnação completou essa relação de imagem entre homem, Deus e Cristo” (SCHMITT, 2017, p.660).

Nas concepções de natureza que a Idade Média ocidental construiu, foi realçado o caráter simbólico-alegórico da Criação de Deus, influenciando os modos de construir analogias e de interpretar a natureza: “o universo não é fechado, nenhum objeto é isolado em sua própria existencialidade: tudo permanece junto, através de um sistema preciso de correspondências e assimilações” (ELIADE, 1991, p.178). Assim como a exegese bíblica era inscrita em caracteres alegóricos, o Universo adquiriu significado profundo por ser considerado expressão da ordem divina, passível de interpretações e simbolismos (VARANDAS, 2014).

O símbolo é, na Idade Média, onnipresente e integra-se na mentalidade do homem, assumindo-se como uma dimensão determinante para a sua compreensão do mundo, uma vez que o que neste existe e sucede, remete sempre para o Além e para as potências invisíveis que se suponha governarem o destino dos homens (CHAMBEL, 2014, p.15).

A oração do Evangelho equipara macrocosmo e microcosmo: assim na Terra como no Céu (FRANCO JÚNIOR, 2021, p.72). Para o pensamento simbólico medieval, ambos os planos cosmológicos se assemelham a um jogo de espelhos (KAPPLER, 1993, p.13). “O homem contempla a Criação em um espelho, incluindo o que ela encerra de surpreendente, de extraordinário” (LE GOFF, 2017a, p.122). Por isso, a Bíblia e o mundo natural se espelham (*specula*), como obras perfeitas e sagradas, que levam ao conhecimento de Deus e ao ideal da totalidade e organização do *cosmos*. Ambas são expressões da escrita verdadeira de Deus e foram criadas pelo Verbo para direcionar a salvação humana (VARANDAS, 2014). “O mundo fechava-se em espelhos e neles as imagens foram depositadas por Deus indiretamente através das autoridades e pela própria autoridade máxima de que era revestida a Bíblia” (BAUAB, 2007, p.157).

Um aspecto marcante a respeito desse modo de interpretar o mundo são as relações etimológicas e simbólicas²², bem como analógicas. Os elementos físicos encontram correspondências, pautadas na associação entre o microcosmo humano e o macrocosmo. Gilson (1995) enumera algumas dessas analogias medievais:

A descrição do homem como um universo em redução, isto é, como um microcosmo análogo ao macrocosmo, é o exemplo clássico desse modo de raciocínio [por analogia]. Assim concebido, o homem é um universo em escala

²² “Seria um erro restringir essa interpretação simbólica da natureza à esfera do imaginário; pelo contrário, estamos diante de um sistema coerente de interpretação da realidade e de uma forma de conhecimento que, obedecendo a uma lógica simbólica, encontr nas técnicas de tradição exegética os instrumentos adequados para atingir a verdade do discurso revelado por Deus na Criação” (GREGORY, 2017, p.299).

reduzida: sua carne é a terra, seu sangue é a água, seu alento é o ar, seu calor vital é o fogo, sua cabeça é redonda como a esfera celeste, dois olhos nela brilham como o sol e a lua (...), e assim por diante, indefinidamente (...) (GILSON, 1995, p.401).

Franco Júnior (1996) argumenta que estudar a Idade Média se assemelha a estudar sociedades arcaicas, nas quais o papel do mito é preponderante. Nesse contexto, a Bíblia é apresentada como o “grande repertório mitológico do cristianismo” (FRANCO JÚNIOR, 1996, p.45). As heranças mitológicas na Idade Média são de difícil delimitação, já que é um desafio o estudo de tão complexas linhas de pensamento que permaneceram majoritariamente sob interpretação do clero, inseridas nas concepções sobre microcosmo e sua relação com o sagrado.

1.11 O enciclopedismo medieval e as descrições do ecúmeno

Conforme Edson (2007), a teologia medieval, baseada no todo harmonioso e contemplativo do mundo, incorporava diversos temas, inclusive geográficos. A geografia do período foi fundada nos termos especulativos dos antigos gregos, em articulação ao conhecimento administrativo, prático e conquistador do Império Romano. Esse misto de influências pode ser testemunhado pelo enciclopedismo medieval, maneira tradicional de divulgar o conhecimento vigente, já recorrente entre os romanos. “(...) A Idade Média herdou da Antiguidade clássica a ideia de certo tipo de obra científica que resume e classifica o conjunto dos conhecimentos humanos numa época dada. É o que se chama, hoje, de Enciclopédia” (GILSON, 1995, p.390).

Em compêndios versando sobre variados temas, padres cristãos relacionavam a tradição greco-romana às questões religiosas. As temáticas geográficas eram inseridas no esquema compilatório, por meio da interpolação de fontes, compreendendo os textos antigos e eclesiásticos que estavam acessíveis à consulta (DÍAZ Y DÍAZ, 1982, p.128;163). Estudiosos como Paulo Orósio (385-420) e Isidoro de Sevilha (560-636) foram expoentes do enciclopedismo medieval e constituíram grandes influências na construção do conhecimento geográfico do período.

A obra *Historiae adversus paganos* (Histórias contra os pagãos) pode ser “considerada a primeira história universal escrita por um cristão” (MICELI, 2012, p.37). Nela, Orósio situou os conhecimentos geográficos como fundamentais, seguindo as tradições dos contemporâneos Agostinho e São Jerônimo (347-420). A descrição do ecúmeno estabelecida

por Orósio apoiou-se em autores da geografia antiga, como os romanos Estrabão (63 a. C.- 23 d.C.) e Plínio (23 d. C. -79 d.C), abordando os três continentes conhecidos: Ásia, Europa e África. Dessa maneira, apesar de não adotar mapas em sua *Historiae* (OROSE, 1990), nem abranger temas cosmológicos – como o orbe celeste a esfericidade da Terra –, o autor tece um compêndio de descrições do mundo conhecido que sugere concepções geográficas (MICELI, 2012, p.37).

Ocorrido no ano 410, o saque de Roma foi um dos eventos fundamentais para as questões colocadas na obra de Paulo Orósio e de outros autores coevos, como seu mestre Santo Agostinho (354-430). Os chamados pagãos alegavam que o saque ocorrera devido à adoção do cristianismo como religião oficial, trazendo calamidades para o Império (BROTON, 2014, p.109). Em respostas às alegações, Orósio defendia que o cristianismo não causara a queda de Roma, argumentando que houve catástrofes e calamidades desde a época adâmica. Com tal posicionamento, o eclesiástico promovia certo otimismo às crescentes comunidades cristãs (ALBERTO & FURTADO, 2000, p.20).

Orósio admitiu um tempo histórico com características cíclicas, que suscitam períodos de ascensão e quedas aos impérios. No passado, outras cidades e civilizações foram acometidas por tragédias, saques e epidemias. A partir da providência divina, poderes considerados “infiéis” entrariam em declínio pela não observância dos desígnios e leis bíblicas. Isso teria ocorrido com os impérios da Babilônia e Macedônia. Porém, o Império Romano, considerado o auge da civilização, seria duradouro por ter adotado o cristianismo (SAIJO & PINHEIRO, 2015, p.48). “Há assim uma concepção teológica da história: a história é obra de Deus e desenrola-se segundo um plano divino com um princípio e um fim, em que tudo tem um sentido” (ALBERTO; FURTADO, 2000, p.22). É por esse foco que a Teoria dos Quatro Impérios foi concebida, na imbricação entre história e geografia.

Levando em conta, ainda, a importância do formato enciclopédico para o Medievo, bem como a acessibilidade de fontes na atualidade, vamos nos ater ao Bispo Isidoro de Sevilha (século VII), que realizou descrições conforme o modelo de transmissão de conhecimentos geográficos no período (GILSON, 1995, p.390). “Isidoro de Sevilha foi um dos mais importantes enciclopedistas e historiadores do início da Idade Média” (WOODWARD, 1987, p.301, tradução livre).

1.12 Isidoro de Sevilha

Natural de Cartagena, Isidoro de Sevilha foi um bispo influente nos contextos religioso e político hispânico do século VII, quando o catolicismo e o controle político visigodo²³ se fortaleceram de forma concomitante na Península Ibérica. Situado em contexto eclesiástico específico, no sentido de angariar fiéis e instruir clérigos, Isidoro foi conhecedor da cultura clássica, difundindo escritos greco-romanos a partir de um plano pedagógico amplo (FELDMAN, 2005, p.133). Em vista disso, a obra do sábio sevilhano foi além das determinações eclesiásticas, buscando o conhecimento a partir de comentários sobre textos pagãos. O método excedia os objetivos apologéticos, divulgando informações enciclopédicas de forma mais abrangente²⁴ (DÍAZ Y DÍAZ, 1982, p.81).

Mesmo assim, segundo Feldman (2005), o período contemplado por Isidoro de Sevilha teve a marca do empobrecimento cultural, levando em conta os objetivos catequéticos que permearam a leitura das obras clássicas. A Bíblia era a chave que levava ao entendimento do mundo e do que fazia parte da ecúmena cristã. Nesse sentido, era mister compreender a natureza para alcançar o conhecimento dos desígnios divinos, “de acordo com a exegese bíblica e com suas interpretações alegóricas e simbólicas” (GREGORY, 2017. p.300). Isidoro agregou tais temários geográfico e cosmográfico em duas obras ímpares: *De rerum natura* e *Etymologiae*.

Hoje, ele [Isidoro de Sevilha] é mais conhecido por ter escrito dois dos mais importantes textos enciclopédicos do início da Idade Média, os quais exerceram uma influência decisiva sobre toda a geografia cristã posterior. Seus títulos enfatizavam a ambição intelectual de Isidoro: *De natura rerum* – A natureza das coisas – foi escrito por volta de 612-15 e, como o próprio título sugere, tentava explicar tudo, desde a Criação, o tempo e o Cosmos até a meteorologia e outros fenômenos naturais divinamente inspirados (BROTON, 2014, p.115).

²³ Os visigodos da época a que nos referimos eram adeptos do arianismo, considerado seita herética pelo catolicismo. Em virtude dessa perseguição, não há documentos arianos preservados que remetam à época anterior ao processo de conversão (BARNEY et al., 2006, p.6).

²⁴ O contexto intelectual vivenciado por Isidoro adotou a preponderância do ensino de gramática latina para a escrita de bons textos e a comunicação da fé e da salvação. Era mister o “domínio perfeito das palavras” e dos “mecanismos de expressão verbal” (DÍAZ Y DÍAZ, 1982, p.85). A instrução elementar centrava-se nos saberes eclesiásticos e nos estudos bíblicos, que condiziam às preocupações de caráter moral e espiritual, bem como à vida prática de características ascéticas. O ambiente monástico era rigoroso no que tange às escolas episcopais e à formação de discípulos, num modelo que herdava os ideais das antigas escolas romanas (DÍAZ Y DÍAZ, 1982, p.105). Os objetivos da Antiguidade entravam em confluência, pois, se na Roma antiga o papel do orador era preponderante – o homem culto – na Idade Média a retórica se fazia essencial à pregação (DÍAZ Y DÍAZ, 1982, p.81).

Dedicado ao erudito rei hispânico Sisebuto (565-621), o compêndio *Etimologias*²⁵ (Origens) é considerado a grande obra de Isidoro (DÍAZ y DÍAZ, 1982, p.163), formando um repositório de conhecimentos da Alta Idade Média, no qual há uma gama de intercruzamentos, com base nos escritos de autores greco-romanos e, principalmente, nos padres da Igreja. O autor visava abarcar integralmente, por caminhos linguísticos, os temas considerados pertinentes ao saber. Como a produção enciclopédica medieval tendia a organizar-se em torno da origem das palavras, a tendência geral “fundia o conhecimento clássico e bíblico para sustentar que a chave de todo conhecimento era a linguagem” (BROTON, 2014, p.115).

O nome da obra remete à importância das etimologias para o enciclopedismo medieval, pois seu estudo correspondia ao ato simbólico de Adão, ao nomear as criaturas que habitavam o Jardim do Éden, de forma que exprimisse um significado profundo, o “ser das coisas”, contido primordialmente na língua hebraica (DÍAZ Y DÍAZ, 1982). Era como se o patriarca da humanidade tivesse partilhado, ele próprio, o ato da criação do mundo natural por meio da palavra (VARANDAS, 2014). Compreender a origem de um termo levava à apreensão de seu valor simbólico por meio de interpretações adequadas, visando o conhecimento profundo de cada coisa. Essa ideia considerou que os nomes das pessoas poderiam levar à revelação de suas características e de seu destino (BARNEY et al, 2006).

As influências da Antiguidade em Isidoro foram bastante vastas, mesmo que as fontes tenham sido consultadas geralmente por acesso indireto ou fragmentário. Além do enciclopedista romano Marcus T. Varrão (116 -27 a.C), outro grande nome na cadeia de influências foi Plínio, o Velho. O autor da *História Natural* pode ser considerado estruturante na obra sevilhana, no sentido específico das heranças clássicas (BARNEY et al, 2006, p. 12).

A organização das *Etimologias* considerava elementos identificados com as sete artes liberais, como a gramática e a retórica, além de inserir temas concernentes à exegese e medicina. Quanto ao método, Isidoro adotou a “redução do saber a fórmulas concentradas”, o que traduz um esforço de síntese das obras antigas, abarcando uma variedade de temáticas²⁶ (DÍAZ Y DÍAZ, 1982, p.181). Nessa empreitada, os clássicos greco-romanos foram compilados

²⁵ Tamanha foi a amplitude e autoridade que as *Etimologias* se converteram no “texto mais lido em toda a Alta Idade Média ocidental depois da Bíblia (...)” (LOPES, 2009, p.36).

²⁶ O esforço isidoriano de justapor muitas e variadas fontes é considerado sobrehumano, dada sua formação praticamente restrita aos ofícios e às questões eclesiais (DÍAZ Y DÍAZ, 1982, p.186). É provável que o Bispo tenha realizado fichas isoladas de materiais textuais durante cerca de três décadas, considerando que algumas notas se repetirão ao longo das *Etimologias*¹. Com esse procedimento de justaposição, o autor alcançava uma “nova formulação” sujeita ao processo de *summa* – síntese de informações para o leitor (DÍAZ Y DÍAZ, 1982, p.184). Houve direcionamentos na seleção das fontes, indicando preferências que chegaram por textos não originais, ou seja, por excertos ou compilações de outros autores (DÍAZ Y DÍAZ, 1982, p.192).

e justapostos de forma consensual com as autoridades eclesiásticas (WOODWARD, 1987, p.303).

Nos Livros XIII e XIV do segundo tomo das *Etimologias*, Isidoro descreveu, respectivamente, as concepções astronômicas da Terra esférica e o mundo habitado, considerando o Universo geocêntrico como parte da Criação (PARMEGANI, 2013).

Nos vinte livros que compõem a sua *Etymologiae* ou *Origens*, tanto o décimo terceiro quanto o décimo quarto possuem importantes informações e discussões de caráter geográfico. O primeiro procura discutir o mundo como um todo, dissertando sobre a forma da Terra, ao passo que o segundo procura realizar uma divisão política do mundo conhecido (BAUAB, 2007, p.154).

Para o Isidoro, a contemplação da obra divina era capaz de levar ao entendimento de Deus e do papel do homem no centro do mundo. Assim, o estudo da Terra traria a compreensão da natureza, da criação e dos desígnios divinos, através das associações simbólicas e alegóricas²⁷ entre macrocosmo e microcosmo. Assim, lembramos que “o grande reservatório de símbolos é a natureza” (LE GOFF, 1995, p.94). O autor interpretou o cosmo cristão fazendo “referência constante à esfera do sagrado” (GREGORY, 2017, p.300). Assim, desenvolveu os três padrões de raciocínio medievais: interpretações etimológicas e simbólicas, bem como o raciocínio por analogia, “que consistia em explicar um ser ou um fato por sua correspondência com outros seres ou outros fatos” (GILSON, 1995, p.401).

Ao escrever o Livro XIV, “Acerca da terra e suas partes” (*De terra et partibus*), Isidoro apresentou um “resumo detalhado do mundo cristão” (BROTTON, 2014, p.115). O Livro tem início com uma explanação geocêntrica, oriunda da cosmologia clássica: “A Terra está localizada na região central do universo, colocada como um centro equidistante de todas as outras partes” (SEVILLA, 1998, p.165, tradução livre). O segundo tópico do Livro se refere ao orbe da Terra e sua analogia com a figura da roda, indicando o oceano circular. “É chamado de orbe por causa da redondeza de seu círculo, porque é semelhante a uma roda; portanto, uma pequena roda é chamada de orbículo. O oceano o envolve por todos os lados, limitando seus confins como um círculo” (SEVILLA, 1998, p.167, tradução livre).

²⁷ Entre o conjunto da obra de Isidoro, que contemplou temas variados no contexto intelectual a que estamos nos referindo, há um códice intitulado justamente *Alegorias*, que se dedicou a diversas interpretações bíblicas (DÍAZ Y DÍAZ, 1982, p.131).

A seguir, ganham relevo as descrições do ecúmeno, propondo as concepções gerais que se alongarão pelo Medievo. Considerando o papel do bispo de Sevilha na ampla divulgação dos conhecimentos ligados à ecúmena medieval, uma das principais características é a sua configuração na forma tripartite e circular. Cada uma dessas partes é retratada de forma específica por Sevilha, fazendo reverberar seu caráter enciclopédico e compilatório.

2. O mundo está dividido em três partes, uma das quais é chamada Ásia, outra Europa e a terceira, África. Os antigos não dividiam uniformemente essas três partes do mundo, uma vez que a Ásia, no leste, se estende do meio-dia ao norte; A Europa, por sua vez, de norte a oeste; e a África, finalmente, do Ocidente até o meio-dia. 3. Do qual é claro que metade do mundo é ocupada por duas partes – Europa e África – enquanto a outra metade é ocupada apenas pela Ásia. Mas essas duas primeiras partes foram divididas assim porque entre elas, e vindo do oceano, intervém o Grande Mar, que as separa. Resumindo: se o globo fosse dividido em duas metades – leste e oeste –, uma delas seria a Ásia, e a outra, Europa e África (SEVILLA, 1994, p.167, tradução livre).

A Ásia é o continente que ocupa maiores proporções no orbe terrestre, sendo a massa de terra que abriga o inacessível Paraíso terreal, do qual emanam quatro rios a banhar o ecúmeno. Segundo o erudito visigodo, o referido continente:

Tem numerosas províncias e regiões, das quais vou expor brevemente seus nomes e sua localização, começando pelo paraíso (...). Do seu centro brota um chafariz que irriga todo o bosque e está dividido em quatro braços que dão origem a quatro rios diferentes. A entrada desse local foi fechada após o pecado do homem (SEVILLA, 1994, p.167, tradução livre).

Além disso, a cidade de Jerusalém pode ser interpretada, em metonímia, como centro do mundo: “No meio da Judeia fica a cidade de Jerusalém, que é como o umbigo de toda a região” (SEVILLA, 1994, p.171, tradução livre). Ao redor de Jerusalém se estende a ecúmena circular cristã, povoada após o Dilúvio pelos três descendentes de Noé – Cã, Sem e Jafet. Cada filho de Noé teria se instalado em uma porção do mundo tripartite. Portanto, “não havia lugar para novos povos ou descobertas” (CORMACK, 1994, p.374, tradução livre).

Essa foi uma interpretação que serviu de base para configuração da *imago mundi*, incluindo a maneira como se explicava a diversidade dos povos e, até, sua hierarquização – na medida em que a cristandade considerava a si própria como agraciada pelo conhecimento do Evangelho. Jafet teria povoado a Europa, enquanto a descendência de Sem instalara-se na Ásia; por seu turno, a África ficara para Cam. Esta “distribuição” inaugurou questões complexas sobre a hierarquização que os medievais impuseram ao mundo e aos povos não-cristãos.

Sevilha dá prosseguimento às descrições do mundo conhecido, situando a Europa com maior familiaridade em relação aos seus topônimos. Por sua vez, as terras de África – Etiópia ou Líbia – são imbuídas das características mais fantasiosas, mesmo que o norte do continente seja mais familiar, com a localização de cidades há muito conhecidas, a exemplo de Cartago, Trípoli, Hipona e Tânger (SEVILLA, 1994, p.189). Isidoro realiza diversas comparações e oposições entre as terras citadas, indicando que, para que haja uma delas é necessária a existência de seu oposto. Na Etiópia, terras dos descendentes de Cam, o padre situou criaturas selvagens resultantes das condições climáticas adversas. “É uma região [Etiópia] de campos extremamente férteis. Porém, as áreas de selva produzem feras selvagens, da mesma forma que os picos altos são férteis em cavalos selvagens e burros” (SEVILLA, 1994, p.189, tradução livre).

As descrições isidorianas da África são breves, centradas em imagens convencionais construídas pelo legado livresco (MACEDO, 2001). Igualmente designada como Líbia, trata-se de uma área misteriosa no contexto do mundo tripartite, com especulações sobre seus habitantes e clima, correlacionados ao extremo calor. Ao abordar a África, há indicações etimológicas amparadas em caracteres climáticos, sublinhando o calor da zona tórrida. “Há quem afirme que ‘África’ equivale a *Aprica* (exposta ao sol), porque é aberta ao céu e ao sol e não sofre os rigores do frio” (SEVILLA, 1994, p.187, tradução livre).

Entretanto, a África – ou Líbia – poderia adquirir significados etimológicos múltiplos, como o nome do vento que emana do mesmo continente ou, por outro lado, o nome de uma rainha da mitologia grega. Há, ainda, outras explicações que relacionavam a linhagem bíblica às fontes mitológicas, indicando que Afer seria um descendente dos personagens bíblicos Abraão e Hagar (SEVILLA, 1994, p.187). Para Macedo (2001), essa última interpretação sobre o continente africano, que se perpetuou no âmbito dos enciclopedistas cristãos, constitui mais um indicativo do simbolismo no pensamento medieval:

Explicação bem ao gosto dos representantes do pensamento cristão, cuja percepção e compreensão do espaço fundava-se na crença de que a verdadeira realidade residia não nas coisas ou nos fenômenos terrestres, mas nos protótipos divinos, dos quais eram réplicas e símbolos (MACEDO, 2001, p.112).

A porção ocupada pela África no ecúmeno era reduzida durante a Idade Média, levando em conta a crença na zona tórrida. De todo modo, havia o contato com árabes a partir das caravanas comerciais que interligavam o Sahel; foi por meio delas que a cristandade europeia teve conhecimento de algumas das regiões do interior africano. Porém, em nenhum

dos documentos medievais disponíveis foram relatados contatos de árabes ou cristãos ao sul do Golfo da Guiné (KIMBLE, 2005, p.125).

Apesar dos múltiplos contactos comerciais que a Europa estabelece, nas suas franjas meridionais (no Mediterrâneo) e orientais (nos países eslavos), com outras áreas económicas, o conhecimento que aí se tem do que efectivamente se passa nos outros continentes é quase sempre escasso, incorrecto e inadequado (MATTOSO, 1996, p.12).

Conforme Sevilha, as terras de África têm início a oeste do Nilo e findam no estreito Gaditano (Colunas de Hércules), com o interdito Oceano Atlântico. As margens da Cristandade, de forma concisa, foram definidas ao Sul pelas Montanhas da Lua – consideradas as nascentes do Rio Nilo; ao Oeste pelas Colunas de Hércules; ao Levante pelo bíblico Monte Ararat e os locais percorridos por Alexandre, o Grande (COSGROVE, 2001, p.65).

Além de todos esses marcos, se encontrava o inacessível Paraíso Terreal, com seus quatro rios fluindo para o ecúmeno. Assim, o que estava além dos limites conhecidos é explicado pela ciência teórica e discursos tradicionais, sujeitos à máxima autoridade, que é a Bíblia (ZUMTHOR, 1993, p.227). Esses aspectos são testemunhados pela obra de Isidoro de Sevilha.

1.13 África

Além da *imago mundi* medieval estar restrita à porção tripartite, é necessário ressaltar que muitas localidades da África, projetadas nas bordas do ecúmeno, eram alvo para especulações fantasiosas. “Quase toda a região centro-oeste da África (...) não tinha comunicação com o mundo externo, apesar de fazer parte geograficamente do território cujas regiões orientais e ocidentais tinham conexões de longa data com o Mediterrâneo e o oceano Índico” (THORNTON, 2004, p.53). Por isso, cabe mencionar a perspectiva de Fauvelle (2018) sobre a historiografia da Idade Média no tocante ao continente africano, observando que há fragmentação e lacunas nas fontes disponíveis sobre o assunto.

Para o autor, levando em conta as controvérsias que envolvem o termo *Idade Média* e sua “aplicação” à África, devemos considerar que a influência islâmica foi predominante. Há uma associação historiográfica muito forte da Idade Média ao Cristianismo, porém, para Fauvelle (2018), a África *medieval* só pode ser assim entendida no contexto da influência islâmica.

(...) Se existe uma Idade Média africana, não é em virtude de sua contemporaneidade, talvez acidental na verdade, com a Idade Média europeia, nem de suas características documentais, as quais só dizem respeito ao historiador. É em razão de sua articulação e de seu sincronismo com processos que tomam amplas partes do velho mundo (...) (FAUVELLE, 2018, p.22).

A expansão islâmica pelo norte da África, incluindo as atuais áreas de Argélia e Marrocos – a região do *Magreb*²⁸, é apresentada em algumas narrativas de origem egípcia, como aquela do comentador Uqba ibn Nâfi e suas incursões em direção ao Saara (FAUVELLE, 2018, p.61). A crônica relata que, no século VII, ibn Nâfi teria entrado em “cidades fortificadas dos oásis” e, conforme percorria esses centros, perguntava aos moradores: “Ainda há alguém mais adiante”? (FAUVELLE, 2018, p.61). Até que, quando chegou a Kawâr, ao nordeste do Níger atual, as pessoas já não tinham informações para responderem àquela pergunta. “Então, relata o cronista, o conquistador deu meia-volta, provavelmente convencido de ter atingido um ponto extremo do mundo habitado” (FAUVELLE, 2018, p.62).

Assim, as narrativas e descrições árabes sobre as circulações e trocas pela África entraram na documentação, compreendendo uma área de:

vasta meia-lua²⁹ que se estende por todo o comprimento do continente, desde a costa Atlântica do Saara e do Sahel até o Mar Vermelho, englobando as bacias do rio Níger e do vale médio do Nilo; essa meia-lua envolve os altos planaltos da península da Somália, o Chifre da África, depois estende-se das margens africanas do golfo de Áden até os confins orientais da África austral e Madagascar (...). Essas regiões diversas pela geografia e pelo povoamento tiveram um ponto comum ao longo do período que nos interessa: estiveram em relação, ou melhor, em contato direto com as grandes dinâmicas de troca do mundo islâmico, e delas participaram, como uma periferia ativa (...). O mundo islâmico, isto é, o universo cultural criado pelas conquistas realizadas por poderes portadores de uma nova religião, o islã, a partir do século VII (...). Pela primeira vez desde o império persa, o Ocidente e o Oriente, das fronteiras do mundo indiano até as partes extensas da bacia mediterrânea, até então polos antagônicos de eixos comerciais milenares, no entanto, encontram-se reunidos em um organismo vivo que irriga um vasto sistema de trocas (FAUVELLE, 2018, p.22-24).

²⁸ *Magreb* significa, em árabe, o “pôr-do-sol”. A palavra se relaciona à ideia de fim do mundo conhecido, que também é conferido às Colunas de Hércules, no Estreito de Gibraltar. O termo é usado até a atualidade para designar o Marrocos (المغرب). Além disso, faz parte da nomenclatura de uma das cinco orações diárias islâmicas, realizada em proximidade com o anoitecer. O horário da oração do *Magreb* inaugura a sucessão de um novo dia.

²⁹ Inferimos que essa forma de meia-lua é referência direta à própria simbologia do Islã, visto que o assunto é justamente o alcance da influência decisiva dessa religião na África da Idade Média (FAUVELLE, 2018, p.22).

Fauvelle (2018) conta que, a partir da presença islâmica no *Magreb*, foram abertas rotas de comércio onde os berberes eram ativos nas trocas comerciais, subjugando “as primeiras vítimas de incursões escravagistas”. É a partir de Kawâr que começaram as grandes travessias pelo deserto das populações nômades. No século IX, o papel dos berberes nesse deslocamento transaariano foi se consolidando; sua população “mantém, em direção ao norte, um tráfico de escravos comprados entre os *sûdân*, os ‘negros’, habitantes do Sahel”³⁰ (FAUVELLE, 2018, p.64).

Esses intercâmbios que ocorriam no Sahel passavam pela cidade de Gâna, onde havia exportação de ouro³¹ e importação de sal e cobre. A troca era efetuada a certa distância, sem que os árabes adentrassem a cidade africana. No século XII, houve relatos de que a cidade de Gâna³² havia se islamizado, o que reforçou a posição dominante de tal cidade no comércio que envolvia “o grande mercado do país dos negros” (FAUVELLE, 2018, p.88). Assim, Gâna se tornou o “lugar do Sahel onde são efetuadas as compras de ouro em pó” (FAUVELLE, 2018, p.85). Quem contou esse pormenor foi o geógrafo al-Idrisi³³ (c.1099-1166), com base em relatos dos mercadores, localizando vagamente a cidade de Gâna às margens de um rio.

Outra localidade importante no eixo do comércio africano da Idade Média foi Sijilmâsa, a sudeste do atual Marrocos. O viajante árabe Ibn Battuta (1304-1369) descreveu o local quando o visitou, em 1351. Em Sijilmâsa, Battuta foi acolhido por um jurista da cidade, cujo irmão se encontrava na China. Para Fauvelle (2018, p.138), esse relato é indicativo da atuação das casas comerciais judaicas e muçulmanas, já que “um [irmão], no Marrocos, estava no local de exportação de ouro; o outro na China, no de exportação da seda”. Portanto, “é de Sijilmâsa que parte a maioria das caravanas para a grande travessia (...), para ir das estepes pré-saarianas ao Sahel ainda árido. E é para Sijilmâsa que voltam, com seus carregamentos de ouro e suas filas de escravos” (FAUVELLE, 2018, p.140).

A localização das minas de ouro africanas era um mistério: “o ouro não se encontrava em qualquer lugar, mas em países longínquos” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.93). Dizia-se que “no país de Gâna, o ouro cresce como plantas na areia, como cresce

³⁰ A “margem” meridional do grande deserto (em árabe, *sahil*).

³¹ “Escritores muçulmanos pelo menos desde o século IX mencionavam as áreas produtoras de ouro, e um fluxo constante de descrições em árabe sobre a África ocidental (...)” (THORNTON, 2004, p.68).

³² Pode ser que o Reino de Gâna anterior à islamização não seja a mesma localidade que a retratada por al-Idrisi. Essas localizações são muito especulativas e fazem parte, hoje, de pesquisas em sítios arqueológicos, como o de *Kumbi Saleh* (FAUVELLE, 2018, p.79).

³³ É possível que al-Idrisi nunca tenha percorrido as regiões africanas que descreve, pois tinha “ascendência andaluza e magrebina” e fora contratado pelo rei cristão Rogério II da Sicília (FAUVELLE, 2018, p.126). A influência de al-Idrisi na cartografia ocidental marca as influências árabes e os intercâmbios do século XII.

o mato. Ele é colhido ao amanhecer” (FAUVELLE, 2018, p.140). Porém, Gâna constituía o ponto de uma rede em que os mercadores eram intermediários (*wangâra*) e não estavam próximos às jazidas. Assim, as informações disponíveis eram obscuras e as lendas acabavam por reforçar “a intriga do comércio do ouro e as preocupações que sua prática gerou entre os mercadores do norte” (FAUVELLE, 2018, p.151).

Na costa ocidental africana, o conjunto de rios formava um complexo que permitia deslocamentos mais rápidos, promovendo trocas e conexões. A região central do continente era interligada pelos rios Zaire e Cuanza. Por sua vez, os rios Senegal, Gâmbia, Níger e Benue foram anexados de forma equivocada ao sistema fluvial do Nilo, formando um conjunto de bacias que recebeu o nome de Nilo dos negros. Entre os séculos XIII ao XVII, o império do Mali se configurou a partir do domínio dos mesmos pontos estratégicos, “em grande parte devido à sua posição central na cabeceira desses sistemas fluviais” (THORNTON, 2004, p.59).

Juntamente com Gâna³⁴, o Reino do Mâli articulava as redes comerciais no continente africano, controlando o ouro que cruzava o Saara. Embora as fontes sejam escassas, o governante desse reino foi Mansa Musa, um peregrino muçulmano do século XIV, que protagonizou as relações comerciais entre a Europa e o *Magreb*. Desse modo, a argumentação de Fauvelle (2018) enfatiza as trocas que ocorreram majoritariamente com o mundo islâmico nas terras de África, sem pressupor uma *Idade Média* monolítica. Feitos estes apontamentos sobre as descrições enciclopédicas do ecúmeno, passamos a abordar as concepções cosmológicas do período.

1.14 Cosmologias

Wertheim (2001) apostou no entrelaçamento entre as múltiplas concepções de espaço e as ideias sobre o próprio ser humano. Desse modo, uma característica singular das cosmologias medievais consiste na impossibilidade de se mencionar o universo físico sem levar em conta o universo espiritual. Nessa visão dualista, havia um “espaço para a alma” cristã e outro para a ordem física, vertentes que se relacionavam e confluíam para eleger a humanidade como centro do cosmos. Em termos físicos, a Terra também estava no centro, mas, como *locus* privilegiado da Encarnação divina, a palavra régia era a centralidade do próprio ser humano.

³⁴ Fauvelle (2018) grafou Mâli e Gâna para distanciar esses termos de seu contexto geográfico atual, pois remetem aos reinos sobre os quais há poucas fontes.

Para os cristãos medievais, havia um entrelaçamento inevitável entre o cosmo físico e o cosmo espiritual – o espaço do corpo e o espaço da alma. Mas, uma vez que o reino espiritual significava para eles a realidade *primária*, era acima de tudo por uma bússola espiritual, não por uma física, que se orientavam (WERTHEIM, 2001, p.41).

Principalmente a partir do século XII, essa cosmovisão geocêntrica que estabelece um “lugar” teológico à Terra se apropriou de teorias da Antiguidade clássica para atribuir-lhes um viés cristão (ZUMTHOR, 1993). A “porta de entrada” para esses conhecimentos residiu especialmente nos trabalhos de Aristóteles e Cláudio Ptolomeu. A cosmologia cristã foi justaposta à astronomia ptolomaica, com marcado intuito de conceber a Terra no âmbito da Criação divina. Além disso, como explicado anteriormente, Aristóteles descreveu o cosmos a partir da diferenciação entre os mundos sublunar e supralunar, situando a Terra como o centro do Universo, em torno do qual todas as demais esferas orbitavam.

Uma característica da ciência e da cosmologia medievais era a crença de que o domínio celeste dos planetas e das estrelas era *qualitativamente* distinto do domínio terrestre do homem e seu mundo. Na Terra, tudo era mortal e mutável, sujeito à morte e à degradação, mas o reino celeste, segundo a compreensão medieval, era imutável e eterno (WERTHEIM, 2001, p.40, destaque da autora).

No mundo sublunar, sujeito a mudanças e perecimento, atuavam os quatro elementos – água, terra, fogo e ar. Por sua vez, o mundo eterno supralunar era composto por nove esferas em perfeitos movimentos circulares ao redor da Terra – Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter e Saturno (GILSON, 1995, p.390-391). Essas esferas do reino celeste eram constituídas por éter, uma substância que contrastava com os elementos do reino terrestre. “A natureza exata dessa misteriosa quintessência foi fonte de muito debate, mas o importante aqui é que ela era qualitativamente diferente de tudo que havia no reino terrestre” (WERTHEIM, 2001, p.40).

Para exemplificar o cosmos medieval, Wertheim (2001) fez menção à obra *A divina comédia*, escrita por Dante Alighieri (1265-1321). A chave de leitura adotada situa o poeta florentino a partir de concepções hegemônicas aristotélicas do cosmos medieval, identificado como dual e hierarquizado. A jornada literária de Dante, além de abarcar concepções

cosmológicas sobre o espaço físico de sua época, perpassa os três estágios da alma após a morte, a partir da crença cristã na dualidade corpo/alma: Inferno, Purgatório e Paraíso.

Le Goff (1994, p.25) inseriu diversas questões espaciais em sua análise da organização do Além medieval. O Inferno é considerado uma peça essencial do sistema, por meio do qual “a Igreja medieval utiliza o Além para assentar sua dominação sobre os cristãos e justificar a ordem do mundo pela qual ela vela” (LE GOFF, 2017b, p.35). Por sua vez, o Purgatório é uma morada intermediária e sagrada, como local de provação para alcançar o destino agraciado e transcendente no Paraíso (FRANCO JÚNIOR, 2021, p.68). Esse terceiro lugar da geografia do Além cristão começou a ser difundido por volta do século XII, acoplado a um sistema “mais complexo e flexível” da jornada pós-morte, por meio do qual a Igreja aumentou seu poder sobre os mortos, estabelecendo penitências e indulgências que matematizavam os pecados (LE GOFF, 2017b, p.37).

A nova organização do Além inspirou a grande obra-prima da literatura cristã medieval, *A divina comédia* de Dante (começo do século XIV), na qual o poeta, guiado por Virgílio, visita todos os lugares do Além: os círculos do Inferno, encerrando os danados por categorias de pecados mortais, os do Purgatório, figurado como uma montanha que se galga para chegar às belezas e às alegrias do Paraíso (LE GOFF, 2017b, p.38).

Levando em conta as nuances descritas acima, o cosmos geocêntrico medieval era concebido como fechado, onde reinava uma clara ordem divina a partir da constituição de nove esferas concêntricas. É por esse motivo que o significado de “mundo” abarcava a ideia que se tinha de Universo: “por toda parte em movimento” (GILSON, 1995, p.390). A oitava esfera continha as estrelas fixas; a nona e mais externa compunha o *primum mobile*, responsável por todo o movimento desse esquema. Além desse cosmos localizava-se o Empíreo de Deus (WERTHEIM, 2001).

As estruturas essenciais do cosmo grego, que não conhece nem criação nem fim (escatologia), acabaram por se constituir no horizonte natural do homem europeu, estabelecendo uma nova concepção do espaço cósmico: este é esférico, finito e dividido entre uma região de quatro elementos (lugar de geração e corrupção) e uma região celeste, que se estende do céu da Lua ao céu das estrelas fixas e ao Primeiro Motor (lugar de movimento circular eterno e incorruptível, causa essencial de tudo o que se produz no mundo sublunar). (...) É ainda dentro dos esquemas da cosmologia aristotélica que se procuram integrar outras realidades cristãs, como o Purgatório e o Paraíso Terrestre (LE GOFF, 2017a, p.307).

Contribuindo à questão, Randles (1994) adotou o recorte histórico dos séculos XII ao XV, entendendo que a esfericidade terrestre correspondia ao nível da astronomia. Porém, como o ecúmeno constituía uma minimizada parte da esfera, podia ser concebido e representado como plano, em formato de disco. Identificando uma acomodação contraditória de teorias, o mesmo autor entende que houve o predomínio de duas vertentes de pensamento para explicar o formato e a configuração da Terra, em meio aos pares plana/ecúmeno e esfericidade/astronomia: a síntese bíblico-cratesiana e a síntese bíblico-aristotélica. Além disso, é possível acrescentar um terceiro modelo intercambiável com os outros dois: a teoria das cinco zonas.

Por sua influência na cartografia medieval, optamos por apresentar a teoria macrobiana das cinco zonas anteriormente às outras duas, na contramão da sequência estabelecida por Randles (1994, p.12-14). Havíamos abordado o *Comentário* de Macróbio (MACROBIO, 2005) anteriormente, quando foi feita referência ao olhar transcendental da Terra esférica no Império Romano. Agora, veremos com mais detalhes como essa concepção influenciou a imagem de mundo a partir da compartimentação zonal. No século IV, Macróbio foi influenciado pela visão neoplatônica do universo harmônico e esférico. Tal abstração cosmológica passou a ser marcante durante o século XII, quando “começam a afluir traduções de textos científicos e filosóficos gregos e árabes” (GREGORY, 2017, p.302).

Em sua herança das concepções da Antiguidade grega, baseada na configuração simétrica das *klimata*, Macróbio adotou a descrição do mundo conhecido por meio das cinco zonas, dispostas como espelho. As zonas polares seriam inabitadas pelo frio excessivo, bem como a zona central, tórrida, inabitada pelo intenso calor. Entre os extremos climáticos, as regiões habitadas compreenderiam as áreas temperadas, que eram parte do mundo conhecido na porção norte. O calor extremo da zona tórrida impediria o intercâmbio entre as duas zonas temperadas, sendo interdito atingir a zona temperada austral partindo do ecúmeno (MACROBIO, 2005).

Desse modo, Macróbio adotou os quatro pontos cardeais, entendendo que as terras habitadas e conhecidas situavam-se entre o Oriente, Ocidente e Setentrião. O quarto ponto cardinal (*Meridies*), era considerado habitável, porém desconhecido. Por fim, circundando o mundo zonal, o Oceano banharia o centro da fervente zona tórrida, impedindo que alguém a ultrapassasse (MACROBIO, 2005).

Efetivamente, a teoria das cinco zonas na Idade Média veio a constituir uma simplificação de outra teoria do *corpus* de escritos cosmológicos medievais: a síntese bíblico-cratesiana (RANDLES, 1994). Com base em seus estudos na prestigiosa biblioteca de Pérgamo,

Crates de Mallos (180-150 a.C.) considerou as medições práticas da cartografia helenística acrescidas às teorias mais especulativas, baseadas na literatura homérica e na filosofia. O geógrafo interpretou, particularmente, que a épica de Homero deixava evidente a crença na Terra esférica (HARLEY & WOODWARD, 1987).

Mallos pode ser considerado o proponente de uma teoria cosmológica alternativa, que admite quatro massas de terra, cada uma situada em hemisfério específico. Nesse esquema, a Terra era basicamente constituída por canais oceânicos que atravessavam o centro da esfera, segmentada em dois hemisférios, cada um deles contendo duas ilhas. “Existiam duas terras habitadas no hemisfério norte e duas no sul, separadas por espécies de canais oceânicos dispostos em cruz” (ECO, 2013, p. 23).

Haja vista o diminuto ecúmeno, composto somente por uma das quatro ilhas, estas massas de terra puderam ser reduzidas a duas (RANGLES, 1994). Em articulação com a perspectiva zonal, a porção habitada do mundo era constituída por uma única ilha em meio às águas (CARVALHO, 2006). Tal simplificação da síntese bíblico-cratesiana adveio de fatores religiosos que discordavam da existência de habitantes nas outras massas de terra além do ecúmeno. A existência de um continente ao sul perpetuou variadas questões religiosas do Medievo que envolviam a existência de habitantes com “cabeça para baixo” – os antípodas (BROTON, 2014).

Crates de Mallos pode ser considerado o proponente de uma teoria alternativa que admitia quatro massas de terra, cada uma situada em hemisfério específico. O interessante a destacar é a possibilidade de existirem outros locais habitados na Terra, com destaque para os antípodas, que permaneceriam isolados pela ação da Zona Tórrida intransponível. Desse modo, uma das controvérsias do período é habitabilidade do mundo, na qual se incorpora também a teoria das cinco zonas, que apresenta a possibilidade de habitantes na zona temperada austral. Pela influência religiosa, porém, a massa de terra austral não admitia habitabilidade, sendo esta a ideia prevalecente (CORMACK, 1994).

Outra teoria citada por Randles (1994) é a síntese bíblico-aristotélica, que foi uma releitura não necessariamente tomada do filósofo. Admitia-se, igualmente, a esfericidade da Terra a partir das esferas concêntricas e harmônicas compondo o universo, com suas segmentações e diferenciações nos âmbitos sublunar e supralunar. Esse tipo de explicação cosmológica baseara-se muito na simetria, propondo que os corpos celestes e a configuração da Terra se dispunham de modo harmônico. A síntese bíblico-aristotélica entendia que os quatro elementos sublunares estavam distribuídos em esferas concêntricas. A massa de terra emersa

era insignificante se comparada à proporção do elemento água, o que resultaria num ecúmeno plano.

Tal concepção do cosmos foi “definitivamente adotada no século XIII”, quando o pensamento escolástico se fortaleceu nos ambientes intelectuais e universidades, estimulando outras³⁵ formas de entender a natureza não ancoradas substancialmente nos pensamentos simbólico e alegórico (GREGORY, 2017, p.302). Porém, algo se perpetua: “a centralidade do homem encontra-se exaltada pela conjunção do antropocentrismo bíblico e do geocentrismo aristotélico” (GREGORY, 2017, p.307).

As sínteses bíblico-cratesiana e bíblico-aristotélica – acrescentando-se, também as cosmologias aristotélico-ptolomaicas (GREGORY, 2017) – acomodaram um ecúmeno plano por suas dimensões ínfimas, mesmo que, em nível cosmológico, fosse afirmada a esfericidade da Terra. Essas duas sínteses dialogaram com a teoria das cinco zonas pela adoção de uma única ilha habitada, pertencente ao hemisfério norte. Sendo assim, Cattaneo (2016) entende a cosmografia medieval como a culminação da síntese entre a cosmologia cristã; a filosofia natural de base aristotélica preconizada pela Escolástica; a astronomia dos autores clássicos greco-romanos.

As críticas ao trabalho de Randles (1994) apontam uma generalização que desconsidera, em determinada medida, a multiplicidade de explicações sobre o ecúmeno (CORMACK, 1994). É sobressalente que as referidas teorias de Randles não devem ser lidas de maneira segmentada, pois as compilações medievais eram tributárias de variadas tradições cosmográficas. Dessa maneira, as categorizações do autor devem ser abordadas de forma menos rígida, pois uma controvérsia medieval importante não residiu propriamente na esfericidade da Terra, que era majoritariamente admitida, mas na proporção que o mundo habitado ocupava. De acordo com a teoria bíblico-aristotélica, por exemplo, a proporção de água foi superdimensionada em relação ao ecúmeno.

Enquanto as explicações aristotélicas admitiam um único ecúmeno, a proposta do filósofo Crates de Mallos reconhecia a existência de humanos além da zona tórrida, indicando outra porção de terra habitada. O interessante a destacar é a possibilidade de existirem outras faixas habitadas na Terra, com destaque para os antípodas, que permaneceriam isolados pela interferência da Zona Tórrida. Assim, outra controvérsia do período envolveu a habitabilidade

³⁵ “A partir do século XII, a nova física é cotejada com a Bíblia e termina por lhe condicionar a exegese, em nome de uma ‘razão’ capaz de explicar, fora de qualquer referência simbólica, o relato genesíaco da Criação” (GREGORY, 2017, p.303).

do ecúmeno, na qual foi incorporada a teoria das cinco zonas, que levantara a possibilidade de ocupação humana na zona temperada austral, além do mundo conhecido. Pela influência religiosa, porém, a massa de terra austral não admitia habitabilidade, sendo esta a ideia prevalecente. Desse modo, explicar a habitabilidade da zona tórrida, a extensão do ecúmeno e a existência dos antípodas eram controvérsias pertinentes no Medievo, às vésperas das navegações ultramarinas (CORMACK, 1994).

Para Ptolomeu, fonte antiga importante em fins da Idade Média, o ecúmeno (*oekeméne*) era sinônimo de mundo conhecido, no sentido de que era uma massa única. O autor da *Geographia* considerou a longitude do mundo habitado bastante extensa: acrescentando 20° ao Mediterrâneo, contou 180° entre o meridiano das Ilhas Afortunadas (Canárias) e o porto oriental de Catigara; em termos latitudinais, o ecúmeno compreendia 63°N a 16° 25'S, demarcado, respectivamente, pelas ilhas de Thule e Taprobana (EDSON, 2007).

Como explanado anteriormente, Ptolomeu também cometeu equívocos quanto à borda sul do ecúmeno, que não ultrapassava significativamente a linha do Equador. Essa constatação ocasionou parte dos obstáculos epistemológicos no fim do século XV, com as navegações portuguesas na costa ocidental da África (RANGLES, 1994). Embora admitindo que haveria terras incógnitas ainda para ser mapeadas, as técnicas de representação cartográfica oferecidas a partir das projeções ptolomaicas abrangiam somente o ecúmeno (CORMACK, 1994).

Aquele superdimensionamento ptolomaico do mundo habitado, no sentido longitudinal, foi influente nos escritos do enciclopedista medieval Pierre d'Ailly (1351-1420), para quem as porções terrestres eram proporcionalmente maiores se comparadas às massas de água da esfera (EDSON, 2007). “A extensão leste-oeste do oceano era uma espécie de obsessão para d'Ailly, e suas ideias a respeito o levavam a crer (...) que a imagem tradicional do mundo devia ser repensada” (LESTER, 2012, p.198).

Em seu tratado cosmográfico, o professor da Universidade de Paris especulou sobre as dimensões do ecúmeno e defendeu sua configuração como uma massa única e contígua. Assim, amparando-se nas discussões escolásticas sobre as proporções entre terra e água na esfera terrestre, discordou da tradicional ideia que pregava a inabitabilidade da zona tórrida. Manuscritos da *Imago Mundi* apresentavam um mapa esquemático zonal que sugeria de forma ímpar a habitabilidade do hemisfério sul (LESTER, 2012, p.200).

Uma das questões decisivas é que, durante a Idade Média, não houve rompimento com a concepção grega de Terra esférica, embora tenham existido alguns estudiosos do período

a assumir posições divergentes³⁶ (ECO, 2013). Desse modo, a questão cosmográfica do fim da Idade Média não residiu na discussão em torno da esfericidade da Terra (CORMACK, 1994). Essa característica era deveras aceita e não consistia em controvérsia que pudesse colocar Cristóvão Colombo (1451-1506) como um herói a ponto de provar a esfericidade. Essas narrativas históricas não coadunam com os documentos do período. No geral, foi preconizada a esfericidade da Terra, com o Universo geocêntrico e finito.

Era geralmente aceito que a Terra era redonda – esférica – e que era imóvel no centro do universo. A afirmação de que durante a Idade Média a Terra era considerada um plano é insustentável e foi revisada. A Idade Média é um período muito longo e complexo e é questão muito séria que todos os homens instruídos, marinheiros e costeiros ou viajantes pensem o mesmo (TOVAR, 2009, p.113, tradução livre).

Admitindo-se de antemão a esfericidade da Terra, a questão cosmográfica consistia no entendimento do tamanho e da composição de tal esfera. Tal questão incorporava aspectos mais complexos e importantes, sobre os quais as fontes disponíveis não apresentavam consenso. Para reforçar a argumentação, Cormack (1994, p.364) nos lembra de estudiosos da Antiguidade que afirmavam a esfericidade do cosmos, premissa a partir da qual desenvolveram seus trabalhos, a exemplo de Pitágoras, Platão, Aristóteles, Eratóstenes e Ptolomeu. No tocante aos comentadores romanos, como Macróbio, também há concordância com a esfericidade da Terra, incluindo razões filosóficas neoplatônicas no seio do raciocínio matemático.

³⁶ Conforme Eco (2013, p.13), o clérigo Lactâncio (240-320 d.C.) se opôs à esfericidade da Terra, criticando os escritos “pagãos” como fontes incompatíveis com o pensamento cristão. O hispânico Cosme Indicopleustes (século VI), por sua vez, tinha como base a visão do universo configurada num tabernáculo retangular, conforme o livro bíblico de Isaías. O ecúmeno era composto basicamente por uma elevação montanhosa apoiada no Oceano, com o céu em formato de abóbada, a servir de cobertura ao tabernáculo plano, que se assemelhava a uma caixa com limites definidos (ECO, 2013, p.14). Porém, os clérigos mencionados não retratam a totalidade do pensamento medieval e muito do que se afirmou sobre a crença na terra plana esteve baseado no pensamento historiográfico do século XIX, cujo contexto envolvia a laicidade e veemente oposição a concepções religiosas. Os escritos de Cosme Indicopleustes, em especial, foram menos influentes durante a Idade Média quanto afirmavam os oitocentistas.

1.15 Ideais apolíneos

Uma justificativa adicional para nosso levantamento prévio do ecúmeno e das cosmologias na Antiguidade é que, durante a Idade Média, as esferas cósmica e terrestre puderam se aglutinar sob o prisma do cristianismo, com suas heranças helenísticas e judaicas. A ideia de um demiurgo transcendente, preconizada pela filosofia grega, foi amalgamada ao conceito de divindade do monoteísmo judaico. Jesus Cristo – *arrising Christ* – domina e faz parte do orbe, unindo céu e terra através de sua ressurreição, assim como o deus mitológico Apolo (COSGROVE, 2001, p.56). As concepções pagãs de adoração ao sol (*sol invictus*) se transfiguram no sol da justiça, representado por Cristo (CASSIRER, 1971). Tal simbologia foi incorporada pelos imperadores medievais, principalmente pelo papado. A Igreja constituiria o próprio Sol, a luminária maior criada por Deus (LE GOFF, 1995).

A proposta cristã de uma divindade não confinada geograficamente a um espaço específico concede a possibilidade de salvação para todos os seres humanos, depositando em Jesus Cristo a incumbência de unir Terra e céus. De forma semelhante, a geometria é capaz de mensurar o globo, atribuindo-lhe expressões geométricas, que unem os domínios celeste e terrestre. Pelo cosmos aristotélico, fechado, Cristo encarna a união entre as esferas sublunar e supralunar, entre o corruptível e incorruptível (COSGROVE, 2001, p.27).

Evocando o cetro dos imperadores, o globo terrestre seria suportado pela cosmologia do Cristo em majestade (ZUMTHOR, 1993). Em seu projeto “globalizante”, a cúria romana também ocupava o centro imperial, no sentido de que o Sumo Pontífice deteria a centralidade global, o domínio *ad termini orbis terrarum* (COSGROVE, 2001, p.61). Pelo viés da Igreja católica, uniam-se os poderes celestial e terrestre sob o mesmo império, cuja expansão era legitimada por ordem divina.

Considerações

Acerca do que foi exposto, optou-se por realizar um panorama explicativo das concepções cosmológicas e geográficas do mundo na Antiguidade greco-romana e na Idade Média. O movimento adotado tem relevância no sentido de permitir a compreensão do que fazia parte das bordas da Terra e quais eram os limites do ecúmeno e do Universo, conforme diferentes momentos históricos e correntes de pensamento. A descrição do mundo conhecido e o viés cosmológico da abstração astronômica formaram duas vertentes importantes de

conhecimento geográfico, que estiveram em diálogo e foram incorporadas na confecção de mapas (JACOB, 2011, p.649). Mapas e literatura estiveram sob o mesmo prisma, inserindo também os périclos e relatos de viagem na caracterização de terras distantes (ROMM, 1992, p.26).

Além disso, entender como o mundo conhecido era descrito leva a problematizar quem definia o centro e suas margens. O papel dos impérios na definição do ecúmeno e a centralidade de uma cidade específica são sintomáticos. Centralidade esta que se manifesta em retóricas e narrativas expansionistas. Nosso percurso teórico também caminhou no sentido de delimitar como se estabeleceu o alcance da ecúmena a partir de questões que tocam diretamente a proposta cristã de redenção da humanidade. Considerando as analogias entre microcosmo e macrocosmo, descrever o ecúmeno foi uma tarefa propedêutica, visando obter maior conhecimento das Escrituras e da Criação, ambas entendidas como símbolos à espera de interpretação. As teorias da Antiguidade sobre a Terra esférica foram cristianizadas para corresponder aos anseios medievais de estabelecer o lugar providencial do homem (ZUMTHOR, 1993). Os filhos de Noé povoaram o mundo conhecido e, desde então, o número de habitantes não se alterou. Conforme interpretações bíblicas, era influente a ideia de que tudo já estava arranjado na história humana e no cosmos (CATTANEO, 2016).

Sob esse prisma, ainda, associa-se a visão imperial e a tentativa de um caráter global à fé católica, com a expansão da graça salvífica a toda a humanidade. O espaço da Cristandade é o *locus* de onde emanam a ordem cósmica e a redenção. Essa configuração contribuiu para as ideias de humanidade decorrentes e, conseqüentemente, do que era demarcado como monstruoso e maravilhoso nos limites do ecúmeno.

CAPÍTULO 2. MARAVILHOSO ANTIGO E MEDIEVAL

Este capítulo aborda o *maravilhoso* enquanto categoria, tanto na Antiguidade, quanto na Idade Média. Para nossa abordagem, é necessário sublinhar que a geografia na Antiguidade não esteve dissociada de narrativas literárias; mesmo na Idade Média, não haverá ruptura com narrativas de viajantes, factuais ou não. Tais escritos se apoiaram no anseio por relatos de terras distantes, suscitando tradições de fecunda literatura imaginativa (ROMM, 1992) e poética (FRIEDMAN, 1981). Nesse processo, se configura todo um universo maravilhoso permeando aquilo que transcende os limites geográficos comumente conhecidos (CRIVAT-VASILE, 1994-95).

É essencial notar que esse mundo, durante muito tempo, soube-se limitado em seu espaço. Para utilizar a palavra “margem” em seu sentido original, esse espaço é “limitado”. Ele é cercado de terras e de mares desconhecidos, cujo conhecimento se esfuma progressivamente à medida que se afasta do centro: vastas orlas incertas, reservatórios de “mirabilia”, de maravilhas e prodígios (SCHMITT, 1998, p.265, grifos do autor).

Assim, o que havia nas bordas do mundo englobava o termo latino *ad termini orbis terrarum* (em direção aos confins do globo terrestre) (COSGROVE, 2001), análogo à expressão grega *exo ton stelon* (além dos Pilares) (ROMM, 1992). Nesses locais, conviviam a perfeição e o caos projetados em terras fabulosas, sabendo que os destinos da humanidade lá se interconectavam pelo findar de tempo e espaço (COSGROVE, 2001, p.34).

Wright (2014, p.5) desenvolveu o conceito de *terrae incognita*, designando exatamente a ideia do que existia além dos limites conhecidos, cuja “fronteira circundante era empurrada”, conforme o conhecimento geográfico ampliava seus horizontes. Mesmo assim, o autor lembra que o ecúmeno constituía apenas minimizada porção da superfície terrestre, remontando aos tempos em que mitologias e epopeias expressavam viagens audaciosas por lugares misteriosos.

No plano do simbólico, Mircea Eliade (1991) considerou que o mundo fechado das sociedades arcaicas configurava um microcosmo, cujas bordas pertenciam ao desconhecido. De maneira geral, no centro do mundo habitado havia o espaço cosmicizado, em oposição ao desconhecido que transcendia o espaço familiar e se manifestava como um mundo/submundo de seres estranhos. Portanto, podemos definir o mundo habitado conforme a posição sagrada e referencial do centro, circundada por regiões desérticas, oceânicas ou inóspitas.

Com base em Eliade (2000; 1991), temos o aparato teórico para assumir o papel das relações espaciais na diferenciação entre o que está alhures e o que se encontra no centro de determinadas cosmologias, com a organização qualitativa do espaço a partir da diferenciação entre o sagrado e o profano. Englobando imaginações espaciais em intrincadas cosmologias, no período identificado como pré-científico havia profusão de mitologias a demarcar os espaços sagrado e profano, sem divisão estanque entre ambos. Em termos historiográficos, tal caráter cosmológico pode situar-se no âmbito das representações do imaginário, cujos sonhos e aspectos oníricos ocupam domínio privilegiado entre as imagens mentais. Em acréscimo, o historiador Peter Burke (2010, p.211) lembra que as diversas visões de mundo participam do compartilhamento de atitudes e valores culturais sobre o sagrado, englobando ideias sobre o divino, a natureza e o cosmos, na justaposição entre espaço e tempo.

Para Hartog (1999), a representação do espaço nas sociedades arcaicas segue uma tensão, definida pelo par Hermes/Héstia. No mundo grego, a figura de Héstia remete à fixação de um centro no âmbito doméstico, enquanto Hermes é definido como mestre do *agrós*, compondo lugares distantes do cultivo, onde se caçam animais selvagens e predomina o nomadismo (HARTOG, 1999, p.150). A personificação dos limites entre a barbárie e a civilização também se relaciona com outras divindades e figuras do panteão grego, como os ciclopes e gigantes. Além disso, Ártemis (Diana) era a deusa da caça e costumava portar arco e flecha, sendo associada à demarcação dos confins do ecúmeno (DEGGER, 2021) – entre a pólis e o *agrós*. Esses lugares de fronteira – os fins do mundo – eram revestidos de um complexo caráter de sacralidade, pois agregavam uma imagem dupla e ambígua conjugada pelas imagens de selvageria e de maravilha (LE GOFF, 2017a); do fascinante e do terrível.

Outra ideia referente ao centro congrega não somente o mundo habitado, mas também a concepção das três regiões cósmicas: Céu, Terra e Inferno. Assim, podemos dizer que há um simbolismo do alto/baixo que traça a “orientação simbólica fundamental do sistema espacial cristão”, onde todo o bem emana do Céu superior, enquanto o Inferno incorpora as características inferiores do submundo (LE GOFF, 2017b, p.34).

Como ponto central, a terra é considerada a intersecção capaz de estabelecer elos entre os três planos. Esta é uma imagem arquetípica a respeito do simbolismo do centro, no qual é projetado um eixo de ligação. Eliade (1991, p.35, destaque do autor) se refere à constituição de centros do mundo como expressão da geografia sagrada e mítica, que atribui em si um caráter de *realidade* ao espaço sagrado. Trata-se de uma construção que prima pelo qualitativo, em vez de enfatizar o “objetivo” ou métrico.

A acepção de centro do ecúmeno se diferencia de ideias geométricas e se aproxima de questões mais qualitativas, referentes ao sagrado e ao profano. Para a mitologia cristã, a criação de Adão ocorreu nos centros do cosmos e do ecúmeno (ELIADE, 1991). Assim, o centro espiritual deveria corresponder ao centro físico e geográfico (VELLOSO, 2017). O Paraíso continha a árvore da Vida, que pode ser considerada simbolicamente o eixo entre a divindade e o humano, conforme o arquétipo da Árvore Cósmica. A nostalgia pelo Paraíso Terreal inclui o anseio por desfrutar novamente da harmonia que emana do centro do mundo. Ao adentrar o espaço sagrado, é possível a transcendência do tempo, no “eterno presente intemporal” (ELIADE, 1991, p.73).

Ernst Cassirer (1971) também aponta questões sobre o espaço mitológico e a simbolização do centro. O autor emprega o termo geografia mitológica para abordar questões e oposições qualitativas, na tarefa de tornar o mundo objetivo inteligível à linguagem. Enfatizando a questão valorativa, presente na “consciência mitológica do espaço”, encontramos novamente a ideia de eixo simbólico entre mundos (CASSIRER, 1971, p.138).

No cristianismo, a cruz é o eixo a partir do qual se unem terra e céu, quer no sentido do ecúmeno (cidade de Jerusalém), quer no sentido cosmológico de acesso à salvação eterna. A justaposição entre ecúmeno e cosmologias é concebível, visto que os quatro extremos da cruz são identificados com os quatro quadrantes celestiais e com as zonas do mundo, onde se concretiza a história da salvação. Para Cassirer, tal simbolismo remete aos “motivos originários cósmico-religiosos”, presentes no pensamento mitológico (CASSIRER, 1971, p.190).

Na espacialização mítica, é comum encontrarmos a situação em que um deus teve que destruir forças e monstros do caos para que emanasse a ordem. No antigo Egito, o deus Rá teve de vencer o dragão Apófis para que o equilíbrio reinasse no mundo habitado, com o domínio do Faraó, ele mesmo considerado um ente divino. Esse “risco” de regredir ao caos é uma imagem arquetípica que ameaça destruir a ordem do mundo pela ação de forças destruidoras, que devem ser apartadas (ELIADE, 1991).

Nos confins do mundo foram imaginados, igualmente, seres maravilhosos pertencentes aos confins da humanidade (CÉARD, 1996). Foi a mitologia grega que alimentou essa herança teratológica, influenciada pelos relatos de exploradores e mercadores (LECOUTEUX, 1999). “O mito e a lenda arcaicos há muito fomentavam a noção de que os povos do mundo distante podiam ser monstruosos ou deformados em comparação com os do *oikoumene* [...]” (ROMM, 1992, p.85, tradução livre). Por conseguinte, amparados em medos mitológicos instintivos, os monstros acabaram por ser racionalizados e projetados em regiões distantes e vagas (WITTKOWER, 1942).

É importante ressaltar que as raças monstruosas expressaram caracteres maravilhosos do mundo, exercendo fascínio e poder de sobrevivência por séculos (WITTKOWER, 1942). “Supunha-se que o extremo maior existia além das fronteiras do conhecido e exercia um grande fascínio para o observador no centro” (FRIEDMAN, 1981, p.35, tradução livre). No conjunto, a atenção foi voltada aos limites meridionais do mundo e, principalmente, ao que era chamado *à época* de “Extremo Oriente”. Assim, as “maravilhas do Oriente” permearam os mais variados escritos (WITTKOWER, 1942).

Como expressões do *maravilhoso da Antiguidade* e do *Medievo*, “a geografia, a história e a etnografia constituíam partes integrantes de um mesmo enfoque descritivo” (CRIVAT-VASILE, 1994-95, p.472, destaques do autor). Diversos autores apresentados em nosso capítulo anterior serão novamente citados e complementados, segundo a teratologia. Compreendemos que, neste recorte temporal, houve a incorporação de diversas temáticas de cunho geográfico, com as descrições dos singulares habitantes do ecúmeno, no contexto da *tradição literária e descritiva*

2.1 Fontes greco-romanas

No mundo grego, poetas como Homero e Hesíodo apresentaram a peculiaridade de descrever o que havia nos confins do mundo pelas memoráveis viagens heroicas (COSGROVE, 2001). Há criaturas monstruosas em Homero, a exemplo do Ciclope, as sereias, Cila e Caribdis; em Hesíodo, há uma tradição de monstros cosmogônicos, nomeadamente de gigantes em guerra com os deuses olímpicos – configurando a Gigantomaquia (DAVIES, 2016). Essas narrativas, repletas de elementos maravilhosos, aguçavam os sentidos de leitores e ouvintes dos aedos.

Contos de homens incomuns encontrados longe a leste do mundo mediterrâneo devem ter intrigado os ouvintes até mesmo na pré-história grega; estão bem desenvolvidos em Homero, cujo herói Odisseu viu muitas cidades e conheceu a mente de muitos homens (FRIEDMAN, 1981, p.5, tradução livre).

Explicamos em outro momento que Heródoto de Halicarnasso, em meados do V século a. C., atribuiu maior destaque a relatos empíricos, conferindo crédito à descrição do ecúmeno que se distanciava da tradição do “Circuito da Terra”, justamente por contestar o Oceano circular da poesia homérica (ROMM, 1992, p.33-34). Nesse processo, o termo “ecúmeno” como mundo habitado e conhecido adquiriu maior repercussão, atrelado aos relatos

de viajantes e à negação de uma única fronteira circular. A prosa se destacava enquanto narrativa sobre o mundo distante, incluindo relatos de viagens para caracterizar os locais desconhecidos (*aphanes*) (ROMM, 1992). É interessante que tais informações eram agregadas para que a montagem de dados parciais pudesse conduzir à imagem mental do ecúmeno (JACOB, 2011, p.711).

A ideia de simetria não foi terminantemente abandonada, mas as fronteiras da Terra se tornaram cada vez menos definidas, avivadas por especulações que compõem o *maravilhoso pagão* (TOMÁS, 2013). Heródoto se empenhou em viagens e coleta de fontes orais e escritas. As fontes de conhecimento eram bastante descritivas e o testemunho do próprio estudioso era considerado critério epistemológico para a veracidade das informações (JACOB, 2011). Por isso, podemos dizer que os conhecimentos geográficos de maior influência realçavam mais a audição do que a visão (HARTOG, 2004b). O referido historiador recolheu informações³⁷ sobre terras distantes, como “autor da primeira descrição detalhada acerca das terras orientais” (CRIVAT-VASILE, 1994-95, p.472, tradução livre). Em suas *Histórias*, descreveu elementos dos confins do mundo, tópico que já ocupava estatuto especial e que seria convertido em tradição em autores subsequentes dos mais variados ramos do conhecimento.

Mesmo com ceticismo quanto ao que havia em terras distantes, apostando na confiança em relatos empíricos, em seu cunho etnográfico Heródoto fez alusão a alguns povos que seriam parte da tradição das vagas terras distantes ao norte, a exemplo dos Citas, Hiperbóreos, Arimaspes, das guerreiras Amazonas e dos animais híbridos, chamados Grifos. O historiador pode ser inserido no arcabouço de narrativas míticas, citando povos monstruosos e fabulosos, que compunham os excessos dos extremos do mundo. Nessa chave de leitura, também estão situados os antropófagos, aos quais Heródoto concedeu realidade própria (GIUCCI, 1992). A partir dos tópicos mencionados, destacamos alguns excertos do historiador:

Consta existir ouro em abundância no norte da Europa, mas não saberei dizer como se pode encontrá-lo. Afirma-se, entretanto, que os Arimaspos, que possuem um só olho, subtraem esse ouro aos Grifãos; mas não posso admitir que existam homens que nascem com um só olho, sendo em tudo o mais semelhantes aos outros homens. De qualquer maneira, *parece que os extremos da terra encerram o que há de mais belo e mais raro no mundo* (HERÓDOTO, 2001, p.397, destaques nossos).

³⁷ “Heródoto tinha muitos relatos de viagens e geografia porque, há muito tempo, os homens se propunham a descobrir espaços desconhecidos e os cosmógrafos utilizavam seus relatos para estabelecer ou completar seus mapas” (LECOUTEUX, 1999, p.22, tradução livre).

(...) Aristeu de Preconésia, filho de Caistróbio, escreve em seu poema épico que, inspirado por Febo, foi até o país dos Issédons, ao sul do qual se encontram os Arimaspes, povo de um só olho; que mais além ficam os Grifãos, que guardam o ouro, e mais longe ainda vivem os Hiperbóreos, cujas terras se estendem para o mar; que todos esses povos, com exceção dos Hiperbóreos, vivem continuamente em guerra com seus vizinhos, a começar pelos Arimaspes (HERÓDOTO, 2001, p.441).

Não há homens que possuam hábitos mais selvagens do que os Andrófagos. Não conhecem nem a lei, nem a justiça, e são nômades. Seus costumes assemelham-se muito aos dos Citas, mas falam um idioma próprio. De todos os povos de que acabo de falar são os únicos a comer carne humana (HERÓDOTO, 2001, p.493).

Crivat-Vasile (1994-95) pondera que, apesar das terras ao norte apresentarem elementos maravilhosos, como citado em Heródoto, é na Índia e na Etiópia que os mesmos serão abundantes, como “as formigas maiores que uma raposa”, além de inúmeras riquezas (HERÓDOTO, 2001, p. 391). Palco das descrições dos *mirabilia*, a Índia era o lugar misterioso por excelência, de localização vaga. Assim, no âmbito da herança ocidental, o relato mais antigo sobre as terras indianas foi escrito igualmente por Heródoto (WITTKOWER, 1942).

A Índia era, por excelência, para os Ocidentais, o país do insólito e do maravilhoso, onde os pigmeus lutavam contra grous e gigantes contra grifos. Ali viviam homens com cabeça de cão, que grunhiam e uivavam, e outros, sem cabeça, com os olhos no ventre; outros ainda defendiam-se do sol deitando-se de costas e levantando um pé único e enorme (...) (DELUMEAU, 1994a, p.50-51).

As maravilhas da Antiguidade foram imaginadas nos confins da Terra, passando a constituir o mapa conceitual de mundo (ROOM, 1992). Ásia e África compunham fronteiras tênues no que se refere ao maravilhoso antigo, mesmo que houvesse especificidades. Considerando que as regiões indianas e africanas não apresentavam fronteiras definidas, o rio Nilo incorporava as maravilhas do interior da África, sabendo que o mesmo por ser dito dos rios Ganges e Indo, em relação ao Oriente. Na Etiópia, que compunha os limites austral e ocidental do mundo, também havia elementos maravilhosos, incluindo fauna e flora, conforme a tradição levada a cabo por Heródoto (CRIVAT-VASILE, 1994-95).

A Etiópia estende-se do ocidente da Arábia para o sul, sendo o último dos países habitados. Produz grande quantidade de ouro, elefantes monstruosos, toda espécie de árvores selvagens e o ébano. Os homens ali são de grande estatura, belos, bem-feitos e vivem muito tempo (HERÓDOTO, 2001, p.396).

Na região ocupada pelos Líbios lavradores encontram-se serpentes de tamanho descomunal, leões, elefantes, ursos, áspides, burros com chifres, cinocéfalos e acéfalos, que possuem, segundo afirmam os Líbios, olhos o peito. Veem-se também ali homens e mulheres selvagens, e uma multidão de monstros fabulosos (HERÓDOTO, 2001, p.543-544).

Entendemos que as narrativas sobre alteridade estão intimamente ligadas às representações do maravilhoso e do monstruoso (VELLOSO, 2017). Conforme a análise de François Hartog (1999), Heródoto centrava-se no mundo grego para situar os confins do ecúmeno. Os extremos do mundo ao Norte pertenciam à Cítia – zona de *eskhatia* e habitação dos últimos homens (HARTOG, 2004b), onde havia um deserto ermo, com predomínio da solidão e a selvageria. Para a presente pesquisa, é interessante ressaltar que o autor das *Histórias* entendia que os limites do espaço coincidiam com os “limites do dizível”. Nesse sentido, quanto mais se avançava para o Norte e/ou Oriente, a marca de humanidade se desfazia e os seres descritos eram crescentemente baseados em vagos relatos de “Ouvir-Dizer” (HARTOG, 1999, p.54).

Em Heródoto, é marcante o princípio da simetria para ordenar o ecúmeno; o frio das regiões do Norte e o calor do Sul explicavam seus inerentes excessos. A Cítia e a Líbia marcam extremos simétricos entre si e são consideradas inacessíveis, com o predomínio do frio e do calor, respectivamente. As fronteiras naturais também seguem o padrão da simetria, pois o Nilo está para o Egito assim como o Istro (Danúbio) está para o país dos Citas. Ambas as terras são consideradas fronteiriças: Ásia e Líbia são separadas pelo Nilo, enquanto o Istro (ou Tânaís) separa Ásia e Europa. Verificam-se os princípios da simetria e inversão entre o Norte e o Sul do ecúmeno, em relações paralelas e análogas entre as nascentes dos rios (HARTOG, 1999).

Dizer os outros, com efeito é fazer ver uma representação do mundo, fixar seus limites e inventariar os povos que o habitam – mas é também pressupor que os gregos ocupam uma posição mediana: que se recorde a geografia das *Histórias*, o curso do Nilo e do Istro, com a aplicação do princípio de simetria. É o fato de construir essa representação em função de um espaço grego do saber que, implicitamente, aloja sempre o observador (grego) em si mesmo (HARTOG, 1999, p.366)

As fronteiras simétricas não são concebidas apenas em termos geográficos, mas traçam barreiras culturais e de alteridade. A Cítia é definida, então, como um local onde há mobilidade. Seus habitantes, marcadamente nômades e caçadores, transitam entre um espaço a *outro*, dentro das linhas imaginárias do mundo grego (HARTOG, 1999, p.98, destaque nosso). A falta de trabalho agrícola demarca a selvageria, mas evoca também uma Idade do Ouro.

Conforme o relato de Heródoto, nas zonas mais remotas desses espaços nômades, os Citas enterram seus reis para que a sepultura seja secreta e fique a salvo de invasores. Apesar do nomadismo e mobilidade dos Citas, esses túmulos seguem o simbolismo do centro, um local de refúgio e lar, consagrado a Héstia. A escolha do local das sepulturas é um modo de proteger os povos Citas e seu território. Trata-se de uma zona dos confins, tanto para os Citas quanto para os gregos (HARTOG, 1999).

Trata-se bem para os citas, de uma zona de confins com relação a seu lugar de permanência habitual e é justamente por isso que eles a escolheram para enterrar seus reis; mas trata-se também de uma região de *éskhata* com relação a mim, grego, que digo ou que ouço essa narrativa: o país dos gerros, situado nos limites do mundo conhecido, é por definição uma zona das margens. Mas, vista da Grécia, a Cítia, em seu conjunto, não o é menos (HARTOG, 1999, p.265).

A distância cultural entre gregos e citas é atenuada quando o assunto são as guerreiras amazonas. “Em face das amazonas, os citas tornam-se quase gregos” (HARTOG, 1999, p.239). Heródoto apresenta uma complexa narrativa, pautada não somente em inversões duais, mas em paralelos, comparações e traduções entre gregos e citas para que a narrativa seja inteligível ao mundo helênico. Esse procedimento acaba por “fazer realçar a alteridade das amazonas” (HARTOG, 1999, p.171).

Quando os Gregos combateram contra as Amazonas, que os Citas chamaram Aiórpatas, nome que os Gregos traduzem para Andróctones (que matam homens), pois *aior* em cita significa “homem”, e *pata* quer dizer “matar” - quando os Gregos, dizia eu, deram combate às Amazonas, derrotando-as às margens do Termodonte, conta-se que levaram consigo, em três navios, todas as que puderam aprisionar. Ao chegarem em alto-mar, as prisioneiras atacaram seus vencedores, reduzindo-os a pedaços (HERÓDOTO, 2001, p.394-395).

As amazonas habitam as fronteiras orientais da Cítia, um local que pode ser considerado *no man's land* – um *outro* lugar, que não pertence ao *ôikoi* (HARTOG, 1999, p.236-237). Os Citas são constantemente pilhados pelas guerreiras amazonas, estas que se apropriam das funções ditas masculinas. Em outras ocasiões, as amazonas se juntam aos Citas jovens (sauromatas), fazendo-os ultrapassar o rio Tânais, assim como uma esposa grega ultrapassaria a soleira de seu pai para se casar. Essas narrações de Heródoto empregam inversões, comparações, classificações e paralelos para que haja uma aproximação com o “horizonte concreto do destinatário” (HARTOG, 1999, p.244). Assim, era esperado que houvesse

elementos de curiosidades e maravilhas (*thôma*). Esse recurso se tornou um *tópos* do discurso etnográfico, conferindo credibilidade ao texto (HARTOG, 1999).

Enquanto África e Europa eram limitadas pelo Oceano, a Ásia se fazia ainda mais misteriosa, pois o Oceano que a circundava não havia sido alcançado, mesmo na época de Alexandre. Isso resultou numa conjuntura em que o Oriente, considerado imensidão do ermo, foi prenhe por excelência de imaginações espaciais. Entre as características maravilhosas estavam a fauna e a flora, bem como seus habitantes, que se alocavam em pontos específicos do ecúmeno. A Índia era palco de maravilhas no sentido do monstruoso e das potenciais riquezas “Esta Índia revelou uma natureza que parecia esfoliar numa série ilimitada de formas novas e inesperadas, uma força exuberante e criativa que desafiava todas as expectativas gregas de normalidade biológica” (ROMM, 1992, p.88, tradução livre).

Muito influente nos trabalhos de Heródoto, o primeiro grande nome dessas narrativas sobre a Índia foi Scylax de Caryanda (século VI a.C.), que teve contato com a dinastia persa de Dario (550-478 a.C.) e descreveu territórios ao Oriente (LECOUTEUX, 1999). Suas incursões congregavam mitos arcaicos com relatos creditados como verdadeiros. Seguindo a tradição dos monstros nos confins da Terra, Scylax descreveu uma porção de criaturas bizarras e enigmáticas, que irá deixar legado extenso, uma vez que seus escritos foram direcionados “para um público grego que se deliciava com contos maravilhosos” (ROMM, 1992, p.85, tradução livre).

Friedman (1981, p.5) e Romm (1992, p.86) consideram que o maior desses narradores de maravilhas da Antiguidade foi Ctésias de Cnido (início do século IV a. C.), que também esteve vinculado ao império persa. No texto *Indika*, referiu-se aos relatos de mercadores, aventureiros e viajantes, unindo tradições fabulosas num conjunto único (CRIVAT-VASILE, 1994-95). Esses escritos, hoje fragmentários, faziam vezes de entretenimento e permanece um enigma se o historiador grego acreditara em seus próprios relatos. Muitas das narrativas provinham do folclore indiano, que entusiasmava a audiência. Elas constituíam, também, escritos ambíguos, enfatizando os aspectos fascinantes de riquezas inumeráveis e do monstruoso exótico nas bordas do ecúmeno (ROMM, 1992).

As conquistas de Alexandre (século IV a.C.) deram impulso à circulação de informações baseadas no maravilhoso, considerando, também, que os leitores gregos estavam famintos por maravilhas deleitosas (ROMM, 1992). O embaixador Megástenes (c.350-290a.C.) foi expoente desse período, produzindo uma obra igualmente intitulada *Indika*, que fazia alusão aos seres fabulosos e às maravilhas do Oriente (CRIVAT-VASILE, 1994-95).

Para Friedmam (1981), o legado e a popularidade de Ctésias e Megástenes incrementam o conhecimento ocidental sobre a Índia, linha que remonta a Heródoto. A literatura de viagens conviveu com elementos fabulosos requisitados e apreciados pelos próprios leitores helênicos. Magasich-Airola & De Beer (2000) seguem linha de raciocínio semelhante quanto às cadeias de influência sobre os escritos que divulgaram as maravilhas do Oriente, entendendo que essas transmissões fizeram parte do caminho dos conhecimentos geográficos da Antiguidade.

Nos séculos IV e III a.C., Ctésias de Cnido e Megástenes contaram o que haviam visto, e sobretudo ouvido, nas Índias. Nos seus relatos, e nos de outros viajantes, realidades e lendas se misturam. Eles falam de ilhas misteriosas, de seres prodigiosos, de animais extraordinários e de povos de Amazonas. Seus escritos deram oficialmente ao Oriente o estatuto de terra de mistérios (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.21).

Os relatos dessas maravilhas foram acompanhados pelos interesses imperiais de reconhecimento dos territórios anexados, considerando Alexandre o expoente e impulsor desse processo (ROOM, 1992). Assim, os escritos sobre o Oriente construíram dois legados influentes: o monstruoso – excesso desordenado; o poder imperial – abundância ordenada (GIUCCI, 1992, p.67).

No contexto latino, Pompônio Mela (século I d.C.) realizou descrições do ecúmeno e seu conhecimento contribuiu para avivar a curiosidade pelo maravilhoso (CRIVAT-VASILE, 1994-95, p. 474). Testemunhando as conquistas de Roma, o texto intitulado *Sobre a corografia*³⁸ é considerado, na atualidade, como “o mais antigo tratado latino sobre geografia ainda existente”, escrito de maneira concisa e elegante (LESTER, 2012, p.141). Também contextualizada no enciclopedismo do Império Romano, a *Geografia* de Estrabão (63a.C.-23d.C.) adotava como base explicativa a épica homérica. O referido estudioso enfatizou questões poéticas sobre o conhecimento do ecúmeno, articulando as fontes de Ouvir-Dizer³⁹ (*akoe*), de acordo com a confiabilidade de quem enunciava.

Plínio, o Velho, também fez parte da mentalidade enciclopédica e generalista que permeou o ensino e a divulgação do conhecimento no Império Romano tardio (BEAGON,

³⁸ Em latim, a obra intitula-se *De chorographia* e também pode ser traduzida como *A descrição do mundo* (LESTER, 2012, p.141).

³⁹ Sobre o termo *Ouvir-Dizer*, utilizamos a grafia verificada em Holanda (2000), baseada na tradução do termo francês renascentista *OuyrDire*.

2005). A obra *História Natural* (77 d. C.) contou com notável longevidade e divulgou diversos elementos do maravilhoso geográfico, embasados em fontes de Ouvir-Dizer. “A exemplo de seus colegas gregos, esses autores [Estrabão e Plínio] oferecem uma visão fabulosa desses territórios bastante distantes de Roma, e que eram então denominados Índia e Etiópia” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.22).

Assim, reconhecemos em Plínio o intento de “escrever um livro compreendendo todo o domínio de conhecimentos” (LECOUTEUX, 1999, p.28, tradução livre). O autor romano compilou escritos e cadeias de influência sobre as maravilhas dos confins da Índia, conforme o legado de Ctésias e Megástenes (FRIEDMAN, 1981). Para isso, houve a consulta de, aproximadamente, “quinhentas autoridades em dois mil volumes”, além da reunião de “contos de viajantes que estabeleciam uma série de criaturas fantásticas entre os animais da terra” (NIGG, 2013, p.21, tradução livre).

No tocante à literatura clássica, mencionar Plínio oportuniza nossa própria exposição de temáticas, considerando que o autor teceu diálogos com Homero e Heródoto, além de valer-se das conquistas de Alexandre para avivar o interesse pelo maravilhoso:

O interesse pelo incomum e pelo estranho, particularmente no contexto do mundo natural, refletiu-se na literatura clássica já em Homero e Heródoto. O aumento do conhecimento do mundo ao seu redor como resultado da expansão geográfica, particularmente na esteira das conquistas de Alexandre, serviu apenas para estimular em vez de modificar esse interesse: quanto mais extraordinárias as descobertas reais, maior a esperança de coisas ainda mais maravilhosas por vir (BEAGON, 2005, p.17, tradução livre).

Plínio propagou ideias de natureza que seriam influentes por quinze séculos, identificando nela segredos e maravilhas. Nesse panorama, a natureza adquire caráter dubio, pois é capaz de expressar as atenções maternas e, ao mesmo tempo, os caprichos de um tirano cruel (CÉARD, 1996, p.12). Tal concepção caracteriza a relação entre homem e natureza como emotiva, já que a mãe é a fonte de vida e, ao mesmo tempo, uma força destrutiva (CASINI, 1987, p.63). As benesses e poderes da mãe natureza podem advertir o homem sobre eventos futuros, levando ao sentimento de admiração pelos fenômenos estranhos: os *miracles* (CÉARD, 1996, p.20).

No Livro VII da *História Natural*, especificamente, se encontra a dualidade acima destacada, afirmando que o homem nasce bastante frágil, situação em que a natureza atua maternalmente, concedendo seus frutos e deleites. Essa natureza, por vezes, age a seu bel prazer e, nisso, pode ser constatada a diversidade de homens, incluindo as raças monstruosas. Olhar o

todo da arte na natureza é entender suas obras variegadas, sendo os monstros exceções pontuais a toda esta harmonia (CÉARD, 1996).

A natureza transformou essas e outras coisas semelhantes da raça humana em objetos de ridículo para ela, para nós, como curiosidades prodigiosas. E quem poderia listar uma por uma as que ela faz todos os dias e quase todas as horas? Basta expor seu poder, colocando os povos entre coisas prodigiosas (PLÍNIO, 2003, p.20, tradução livre).

É interessante constatar que a diversidade da mãe natureza costuma manifestar-se mais fortemente nas regiões da África (Líbia) e da Índia, exalando fecundidade, como se fora uma brincadeira que leva à diversificação de suas obras (CÉARD, 1996). “A Índia e a região etíope são especialmente ricas em maravilhas. Na Índia nascem os maiores seres” (PLÍNIO, 2003, p.16, tradução livre).

Para Plínio, a Etiópia apresenta uma manifestação particular dessa pujança da natureza pela influência do calor excessivo, resultando em maior diversificação de formas. “Parece que, nesses lugares mal definidos, mas cuja distância torna inacessível, a natureza manteve o poder de brincar, de manifestar sua riqueza e variedade” (CÉARD, 1996, p.15, tradução livre). Isso pode ser atribuído à fecundidade anárquica dos confins da terra (CÉARD, 1996, p.15).

(...) não vou discutir agora os ritos e costumes, inúmeros e quase tantos grupos de homens existem; no entanto, creio que alguns não devem ser omitidos e, nisso, não tenho dúvidas de que para muitos algumas coisas parecerão prodigiosas e incríveis. Bem, quem teria acreditado que os etíopes existiam antes de vê-los? (...) Na verdade, falta credibilidade à força e majestade da natureza se alguém se apega a apenas algumas partes e não à sua totalidade (PLÍNIO, 2003, p.10, tradução livre).

Plínio enumerou uma série de raças monstruosas projetadas genericamente no *Oriente*, que compreendia diversas localidades descritas de forma pouco precisa, como Índia e Etiópia. A geografia do ecúmeno proposta por Plínio apresenta o mundo natural a partir de monstros e maravilhas (COSGROVE, 2001). Conforme Friedman (1981), no arcabouço do que era considerado distante, as raças plinianas podem ser, igualmente, consideradas criaturas extremas. Se existia um continente onde reinava a ordem, deveria haver o seu oposto, num par simétrico. Nas periferias do mundo, incluindo os extremos da África e da Ásia, se encontrariam os monstros com *status* de realidade: as raças plinianas.

A partir da perspectiva greco-romana, há um tom etnocêntrico que estabelece o padrão do mundo civilizado, da temperança. Povos alheios a essa esfera eram considerados monstruosos e “bárbaros” por viverem além dos limites, direitos e das leis da *pólis*. Tais seres diferiam por sua morfologia extravagante e/ou destoavam pela fala, costumes, dieta etc (FRIEDMAN, 1981). Assim, Heller (1982, p.349) frisa que durante a Antiguidade não havia o “conceito de uma espécie humana unitária”, nem de igualdade antropológica.

Plínio foi o principal enciclopedista romano que absorveu e divulgou muito da tradição grega, com sua *História Natural*. Não há registros de outros trabalhos de tal magnitude até o século V d. C (DILKE, 1987), já alcançando os períodos greco-romano tardio e patrístico. No século III, período de declínio do Império Romano, Caio Julio Solino foi o responsável pela compilação dos trabalhos de Plínio e Pompônio Mela, em sua *Galeria das coisas maravilhosas*. Apesar da evidente filiação aos escritos da *História Natural*, Solino sequer citou o autor da obra. Conforme Le Goff (1980, p.268), o tratado do gramático Solino evidencia o naufrágio do século III em matéria de conhecimentos da cultura greco-romana, divulgando variadas ideias que permeariam as fantasias e nuances oníricas.

A *Collectanea Rerum Memorabilium* de Solinus é um trabalho de pequeno valor geográfico (ainda que, apesar de tudo, praticamente inigualável em popularidade na Idade Média). O que Solino fez foi reunir, das mais variadas fontes, contos maravilhosos – contos de estranhos animais, raças monstruosas, pedras curiosas e maravilhas naturais da terra e do mar (...). Nove décimos desse material foram retirados de Plínio, cujo nome não é muito mencionado; o restante vem de Mela e de outros escritores tardios. No conhecimento da Terra ele está muito distante de Heródoto, apesar de chamar para si o levantamento de uma área mais extensa. O que Solino conta é elementar e insuficiente (KIMBLE, 2006, p.7).

Boorstin (1994) entende que Solino foi a fonte padrão que influenciou a divulgação de mitos geográficos. Giucci (1992, p.70), por sua vez, insere Solino na cadeia de influências eruditas que remonta a Heródoto, conforme a imagem do desconhecido fabuloso. O gramático latino, então, foi influente ao divulgar um repertório de prodígios sobre os lugares remotos que circulou pela Europa Medieval, a partir da leitura cristã. “Solino teve uma grande influência nas representações posteriores de raras espécies hominídeas, das quais se difundia que existiam nas regiões sombrias mais além do mundo conhecido” (BROOKE-HITCHING, 2017, p.174, tradução livre).

Essa foi a base para diversas especulações acerca dos lugares desconhecidos da Terra, muitos dos quais se localizavam justamente nas fronteiras do ecúmeno, ou seja, nos

portais do maravilhoso. Os conhecimentos geográficos ratificaram uma “rede de fantasias” sobre os lugares periféricos em relação ao centro do mundo (BOORSTIN, 1994, p.112).

2.2 Maravilhoso Medieval

O Capítulo 1 abordou as concepções de ecúmeno e do que está além do mundo conhecido, em fontes antigas e medievais que suscitaram especulações pelo caráter pouco preciso das fronteiras do caos. Podemos dizer que “a curiosidade dos horizontes distantes do espaço e do tempo” e as terras desconhecidas fazem parte dos domínios do imaginário, por ser este “constituído pelo conjunto das representações que orbitam do limite colocado pelas constatações da experiência e pelos encadeamentos dedutivos que estas autorizam” (PATLAGEAN, 1998, p.291).

Entendemos que o imaginário *maravilhoso* pode ser assim chamado porque apresenta relações singulares entre os limites do real e do imaginário na experiência humana. Entre as múltiplas variações que estes limites podem adquirir, o imaginário maravilhoso tem características específicas, que foram delineadas substancialmente pelo medievalista francês Jacques Le Goff (1924-2014). Tal especificidade do Medievo leva em conta que “a cristianização da cultura europeia abre um domínio diferente na história do imaginário”, mesmo que seja atestada uma continuidade profunda em relação a determinadas heranças (PATLAGEAN, 1998, p.296).

Quando situado na Idade Média, o imaginário apresentou singularidades próprias, constituindo um vasto campo. Na atualidade, a palavra *maravilhoso* apresenta conotação simplesmente adjetiva, enquanto o maravilhoso medieval expressa “uma forma de ver o mundo” (LE GOFF, 1990, p.24). Este *maravilhoso* designa um *universo de objetos*, repleto de forças e seres capazes de intervir na vida cotidiana, oferecendo-lhe um sedutor contrapeso à banalidade da existência (FRANCO JÚNIOR, 1998, p.24, grifo do autor). Tal *universo* incorpora a complexidade do imaginário no período, que se manifesta: “quer cá embaixo quer no Além, na natureza, no homem, nos animais, nos objetos, na geografia e na história” (LE GOFF, 1994, p.23, grifo do autor).

Tributária dos textos da Antiguidade, a Idade Média formulou um discurso literário de ficção a partir de diversas fontes que lidavam com o temário geográfico. Desse modo, transitamos por uma larga tradição de relatos sobre o desconhecido, que incorporam o imaginário maravilhoso a partir da teratologia. “A Antiguidade alimenta (...) o maravilhoso

medieval, que recupera personagens mitológicos (...), seres imaginários como as sereias e, sobretudo, personagens históricos que se tornaram lendários, como Virgílio e Alexandre” (LE GOFF, 2017a, p.124).

Entendemos que as visões de mundo, como construções sociais, medeiam o imaginário e sua expressividade em obras artísticas (BURKE, 2010). Por conseguinte, o imaginário tende a ser um produto coletivo, cujas representações não são consideradas simples reflexo da sociedade, mas se inserem em contextos mais amplos sobre o saber histórico (FRANCO JÚNIOR, 1996). O imaginário apresenta a peculiaridade de abarcar “todas e quaisquer traduções mentais de uma realidade exterior percebida” (LE GOFF, 1994, p.12). Assim, tal conceito extrapola a simples representação: “(...) o imaginário, embora ocupando apenas uma fração do território da representação, vai mais além dele. A fantasia – no sentido forte da palavra – arrasta o imaginário para lá da representação, que é apenas intelectual” (LE GOFF, 1994, p.12).

Le Goff (1994, p.25, destaque do autor) diz que a *fantasia* se configura enquanto categoria do maravilhoso que, tomando como referência a literatura e a arte, se manifesta em múltiplas heranças no período medieval. Um exemplo é a *ideia* de catedral configurada no romance oitocentista francês de Victor Hugo (1802-1885), compondo representações específicas sobre a Notre-Dame de Paris. Porém, a representação genérica de uma catedral do Medievo se torna mais complexa quando consideramos a fantasia presente na visão específica do personagem Quasímodo sobre a própria Catedral, como expressão do imaginário por meio da literatura (LE GOFF, 1994). Tal obra romântica se reapropriou da Idade Média por gosto estético (PATLAGEAN, 1998, p.291).

Por conseguinte, para estudar as produções do imaginário, podemos elencar determinados documentos privilegiados de análise, a exemplo das obras literárias e artísticas (LE GOFF, 1994). Com base nessas fontes históricas, concordamos com Velloso (2017) por apostar nos mapas e outros artefatos iconográficos como expressões do imaginário, já que este incorpora “a parte da tradução não reprodutora, não simplesmente transposta em imagem do espírito mas criadora, poética no sentido etimológico da palavra” (LE GOFF, 1994, p.12).

Para o período medieval, a fantasia faz parte do imaginário maravilhoso; o mundo cotidiano⁴⁰ torna-se alvo para atuação de forças invisíveis que interferem no destino. Assim,

⁴⁰ “O maravilhoso perturba o menos possível a regularidade cotidiana; e provavelmente é exactamente este o dado mais inquietante do maravilhoso medieval, ou seja, o facto de ninguém se interrogar sobre a sua presença, que não tem ligação com o quotidiano e está, no entanto, totalmente inserida nele” (LE GOFF, 1990, p.26).

uma problemática é o vocabulário e o modo como os termos referentes ao maravilhoso medieval aparecem nos textos clericais ou mesmo na literatura vernácula. Para os clérigos, o termo latino recorrente é *mirabilis*, acompanhado de sua forma plural, *mirabilia*. No registro do texto seminal do historiador Jacques Le Goff (1990), tais palavras latinas incorporaram elementos pré-cristãos que as distinguem do *magicus* e do *miraculosus*. O *magicus* designa o sobrenatural maléfico e diabólico; já o *miraculosus* se refere aos milagres de santos. As duas palavras se expressam em textos apócrifos, hagiografias e histórias que envolviam santos fazendo milagres ou enfrentando as forças adversas da natureza (FRANCO JÚNIOR, 1996). Episódios milagrosos e maravilhosos são, pois, formas de estabelecer contatos entre o visível e o invisível (PATLAGEAN, 1998, p.298).

O maravilhoso não é uma categoria restrita à Idade Média, considerando que este período histórico herdou determinadas características da Antiguidade, configuradas em termos pré-cristãos (LE GOFF, 1990). Heranças que, como o próprio termo indica, não fazem parte de uma linha previsível, mas de um maravilhoso relido e refeito ao sabor dos cristãos medievais. O cristianismo não foi profuso em criar um rol de *mirabilia* que lhe fosse autêntico, no sentido de que não há algo isolado sob o título de maravilhoso cristão, mas este pode apresentar alguns traços próprios, como as hagiografias e milagres. “Com efeito, não obstante a pressão que a herança exerce, pode-se em última análise rejeitá-la e em todo caso utilizá-la, servir-se dela, adaptá-la desta ou daquela maneira” (LE GOFF, 1990, p.19).

As relações entre mitologia pagã e cristianismo constituem tema complexo que remete a diversas influências, com aspectos semelhantes em histórias babilônicas, egípcias, gregas etc. Porém, as mitologias do Medievo têm caráter próprio e não estão restritas às lendas e heranças da Antiguidade, nem à simplória interlocução com temáticas ditas pagãs. Admitindo que a Bíblia é o “grande repertório mitológico do cristianismo”, as heranças da Idade Média são de difícil delimitação, ainda mais porque permaneceram sob análise e interpretação do clero (FRANCO JÚNIOR, 1996, p.45).

O historiador Hilário Franco Júnior (1996) relaciona as heranças do imaginário cristão a determinados temas recorrentes durante a Idade Média, informando o contexto e século específico determinada crença passou a adquirir proeminência, como o culto à virgem Maria, a trindade, as simbologias em torno da figura de Adão etc. Acerca desses tópicos, tão próprios ao imaginário ocidental, o autor realiza aproximações entre diversas temáticas mitológicas pagãs, como o sacrifício para conter a ira de divindades, as figuras femininas como símbolos de fecundidade, a festa do dia 25 de dezembro marcando o solstício de inverno, os três reis magos

e os presentes ofertados etc. Bastante atrelados ao domínio do sagrado, os ritos reviviam os ciclos mitológicos, configurando a sociedade medieval sob a perspectiva simbólica que relaciona a trajetória humana ao passado, presente e futuro.

Ao abordar o tema das mitologias medievais enquanto problema de pesquisa e aporte metodológico, Franco Júnior (1996) aproxima a compreensão da Idade Média ao estudo de sociedades arcaicas, cujo papel do mito é preponderante. Porém, os medievais não percebiam a si mesmos como prenes de mitologias, mesmo que, naquela sociedade, os mitos tenham adquirido papel fundamental. Uma vez que o clero considerava-se “anti-mítico”, as mitologias medievais devem ser apreendidas em múltiplas fontes além das literárias, incluindo também as iconográficas e artísticas, como esculturas, pinturas etc. Se focarmos somente as fontes literárias, haverá um deslocamento das “narrativas míticas de seu contexto oral, coletivo e anônimo para ambientes culturais restritos, nos quais elas assumiam formas distintas das originais” (FRANCO JÚNIOR, 1996, p.45).

As respostas ao maravilhoso por parte da Igreja podem ser periodizadas em dois momentos: repressão e irrupção. Le Goff (1990) aponta a dificuldade de se encontrar fontes sobre o maravilhoso dos séculos V ao XI, dada a repressão eclesiástica ao que foi considerado pagão – mas que permaneceu, ao mesmo tempo, bastante sedutor. Já o momento de maior profusão de *mirabilia* é identificado a partir dos séculos XII e XIII, quando o maravilhoso passa por irrupção e a cavalaria busca suas expressões literárias por meio do romance cortês. Imiscuídas a relatos orais de viajantes, as aventuras iniciáticas de heróis perante as provas do desconhecido fazem parte do ideal cavaleiresco⁴¹, que inclui adentrar um universo de criaturas e objetos mágicos, com o enfrentamento de monstros e provas para alcançar outro patamar de existência (ELIADE, 1991).

O *universo* do maravilhoso medieval dialoga com o “tecido simbólico e mítico” que envolvia a vida cotidiana (FREITAS, 1991, p.252). “A civilização medieval foi fascinada por tudo o que dizia respeito ao sobrenatural e ao extraordinário” (LE GOFF, 2017a, p.120). Admitia-se a coexistência de outros mundos (*alter orbis*), capazes de suscitar espanto⁴² e admiração por estarem repletos de *mirabilia* e *miracula* (DUBOIS, 1995). Isso atribui ao

⁴¹ “Causavam igualmente furor, particularmente na Espanha, os romances de cavalaria, onde combates e duelos se alternam com descrições sedutoras de monstros, de seres estranhos e de ilhas encantadas” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.26).

⁴² “Da maravilha medieval originou-se o vervo *merveiller* (desde o século XII), “espantar-se, maravilhar-se, admirar”, relacionado a *miroir*, que substitui, na língua vernácula, a partir do século XII, o latim *speculum* (‘espelho’)” (LE GOFF, 2017a).

ecúmeno papel bastante singular no Medievo, levando em conta que as concepções da ordem e do funcionamento do universo sinalizavam a geografia remota que envolvia a existência de um especular mundo às avessas (LEITCH, 2010, p.26).

2.3 O monstruoso

As representações de seres animalescos incorporaram símbolos passíveis de interpretação, reservando aos monstros igual papel de decifração e presságio. Compreendendo que, durante a Idade Média, não houve transformação revolucionária nas concepções cosmográficas, os monstros têm lugar simbólico num universo que pouco se modificou. Nesse sentido, os monstros são *mostras* que desafiam a ordem da Criação: “o problema essencial é representado pela relação entre os monstros e a ideia de harmonia e perfeição do universo” (KAPPLER, 1993, p.422). É por essa ótica que cumprem seu papel em meio ao todo, que é ordenado e criado pela divindade.

Numa perspectiva direcionada às concepções sobre o mundo conhecido, o monstro está em relação ao lugar que habita, ambos explicando-se mutuamente: “não existe a menor dualidade entre a criatura e o lugar que a contém: cada criatura é seu próprio lugar” (KAPPLER, 1993, p.46, destaque da autora).

Por sua natureza e situação no universo, certos lugares estão predestinados a uma função mítica, a uma germinação maravilhosa e surpreendente. Se o lugar em que se encontra é a primeira razão de ser de qualquer coisa, é nele também que reside a explicação para o monstro: esse é literalmente produzido pela terra que o contém (KAPPLER, 1993, p.31).

Além do ecúmeno constituir uma questão quanto ao seu formato e extensão, há os habitantes de suas bordas, que merecem ser incluídos na explanação por constituírem parte do habitat. Costumes e aparência curiosa sugeriram à mente medieval uma igual curiosidade na condição espiritual, suscitando problemas aos cristãos. Se a humanidade é una a partir da descendência de Adão, como explicar as raças monstruosas dos confins da terra? Essa proposição correspondeu a uma tensão moral que permeou o Medievo (COSGROVE, 2001), considerando o papel de autoridades eclesiásticas, como Santo Isidoro de Sevilha e Santo Agostinho.

No Livro XVI do segundo tomo da obra *A Cidade de Deus*, Agostinho de Hipona aborda a existência de raças monstruosas, justamente por defender a descendência una de Adão.

O autor cita várias raças que perfaziam a tradição teratológica, sem ratificar ou negar-lhes a existência. “Mas ninguém é obrigado a crer na existência dessa série de homens que dizem existir” (AGOSTINHO, 1990, p.229). O capítulo mencionado é um prosseguimento a uma série de notas e comentários sobre a descendência de Noé, entendendo que o povoamento do mundo fora distribuído somente pelos três filhos do patriarca após o dilúvio, pertencendo os homens a uma única descendência, conforme o relato bíblico. “Quando ele [Santo Agostinho] discute a existência de raças monstruosas, a sua preocupação é manter unidade da espécie humana e, através dela, a salvação que devia abranger todos os homens” (GIL, 2006, p.29).

Quem será capaz de lembrar todos os seres humanos nascidos dessemelhantes em extremo dos que os geraram? E como não é possível negar que tais indivíduos se originam daquele único pai, é preciso confessar que povos cujo corpo, segundo a História, é como que desorbitado e contrário ao curso ordinário da natureza, de que gozam todos ou quase todos, se é possível aplicar-se-lhes a definição de animais racionais e mortais, também procedem do tronco único do primeiro homem. Supomos, claro está, serem verdadeiras as coisas contadas (...). Não se deve, por conseguinte, parecer-nos absurdo haver certas raças monstruosas no gênero humano pois é igual ao caso de haver indivíduos monstruosos em determinada nação. Assim [...], direi que não passam de pura novela as coisas escritas sobre algumas nações, que, se se trata de realidade, não são homens ou que, se homens, descendem de Adão (AGOSTINHO, 1990, p.223).

Santo Agostinho (1990, p.220 e seguintes) traça uma genealogia preocupando-se em demonstrar que a descendência humana é unitária, destrinchando como houve a dispersão de línguas⁴³ pelo episódio da Torre de Babel⁴⁴. O autor é dúbio quando se refere aos monstros e deixa várias questões em aberto, como a relação entre os nascimentos individuais e as raças monstruosas em geral (GIL, 2006). O argumento utilizado pelo Santo de Hipona é que, considerando a existência de anomalias no nascimento de indivíduos, nada leva a negar que raças inteiras possam apresentar características monstruosas. Somente Deus possui ciência da criação tomada em seu conjunto – algo que ultrapassa o entendimento humano. Dessa maneira, os monstros participam da história da salvação e são incorporados ao pensamento simbólico medieval, bem como à doutrina defendida por Agostinho, por participarem dos desígnios divinos ocultos à humanidade (GIUCCI, 1992).

⁴³ “A Idade Média, que visualizava sempre as suas ideias, encontrou, para representar esta infelicidade da diversidade linguística, o símbolo da torre de Babel e, imitando a iconografia oriental, fez desta, as mais das vezes, uma imagem terrível e catastrófica” (LE GOFF, 1995, p.31).

⁴⁴ “Tal cidade, chamada Confusão, é Babilônia (Babel), cuja maravilhosa construção a própria História dos gentios celebra. Babilônia quer dizer Confusão” (AGOSTINHO, 1990, p.225).

Santo Agostinho explica a incompreensibilidade do nascimento monstruoso (que não é uma advertência divina) através da existência de raças fabulosas. Uma não explica a outra, mas prova que a primeira tem uma razão de ser apesar de não a compreendermos. O nascimento monstruoso é uma realidade incontestável (mas aparentemente escandalosa, teologicamente “absurda”); temos por conseguinte de admitir raças de monstros para reduzir o absurdo aparente desse facto – e, por sua vez, a existência de uma raça monstruosa deixará de ser um absurdo teológico. Assim, Santo Agostinho deduz a possibilidade, a probabilidade mesmo, de existirem raças fabulosas no Oriente (GIL, 2006, p.32).

Agostinho cita raças monstruosas plinianas, como os pigmeus, ciclopes, andrógenos, cinocéfalos – homens com cabeças de cão, apontando a fonte para as mesmas. “E assim de outra infinidade de homens ou quase-homens (...) extraídos dos livros como de histórias das mais curiosas” (AGOSTINHO, 1990, p.229). O filósofo cristão, porém, nega veementemente a existência dos antípodas, considerando que tais seres não poderiam descender de Adão, além de não poderem viver “abaixo” do ecúmeno.

Dito de outra maneira, os antípodas não poderiam existir porque o Evangelho é capaz de chegar a toda humanidade, o que seria impossível com a existência de um continente habitável, mas inacessível à missão catequética. Quando Agostinho insere a temática das raças monstruosas, está identificando potenciais cristãos, levando em conta que a conversão foi um tema fascinante para os medievais (FRIEDMAN, 1981).

E não reparam em que, mesmo crendo e demonstrando com alguma razão que o mundo é redondo e esférico, não é lógico dizer que a terra não é coberta de água por esse lado. A Escritura, que dá fé das coisas passadas precisamente porque suas predições se cumprem, não mente. Além de parecer enorme absurdo dizer que alguns homens, atravessada a imensidade do oceano, puderam navegar e arribar à referida parte com o fito exclusivo de salvar em sua origem a continuidade unitária do gênero humano (AGOSTINHO, 1990, p.231).

Por sua vez, Isidoro de Sevilha, no século VII, fez menção à mesma passagem de Agostinho acima citada. Segundo Lecouteux (1999, p.9), Isidoro elaborou a primeira definição medieval da monstruosidade. O estudioso hispânico afirmou que os monstros não são *contra naturam*⁴⁵ (contra a lei da natureza), como advogavam os escritos romanos, mas constituíam manifestações da vontade divina (SEVILLA, 1992). Porém, adotando o viés teológico, Sevilha sustentou que os portentos são *contra naturam* apenas em relação à natureza conhecida. No

⁴⁵ Isso porque “o cristianismo reduz o maravilhoso do mundo mitológico e animista repleto de deuses e seres misteriosos a uma única fonte: Deus. Ele torna-se mesmo um meio de apreciar a inesgotável criatividade divina e sua intenção de surpreender o homem” (LE GOFF, 2017a, p.129-130).

seio da Criação, os monstros adquirem “uma dimensão teológica: para o Ocidente medieval, se o monstro existe, é por permissão divina” (LECOUTEUX, 1999, p.9, tradução livre).

Houve determinadas alterações na lista de raças monstruosas e anomalias feita por Isidoro, se comparada aos postulados de Santo Agostinho e seus questionamentos quanto à existência das monstruosidades. Conforme Céard (1996), Isidoro complementou a lista de Agostinho com base na plasticidade que as raças monstruosas adquiriram, além de assumir claramente sua existência.

Os monstros “mostram” os presságios à humanidade, seja através de portentos ou portentosos. Os portentosos são classificados por Sevilla como totalmente metamorfoseados. Citando o Livro VII da *História Natural* de Plínio, o autor em análise menciona que uma mulher deu à luz a uma serpente (SEVILLA, 1992). Os portentos, por sua vez, são aqueles que nascem com uma ligeira alteração. Aqui, Isidoro de Sevilha menciona passagens de Santo Agostinho para se referir aos casos individuais, dizendo que o portento “experimenta uma ligeira alteração; por exemplo, nasce com seis dedos” (SEVILLA, 1992, p.49, tradução livre).

O Livro XI das *Etimologias* se dedica a descrever a natureza do homem, citando inicialmente o enciclopedista romano Varrão, para quem os prodígios (*portentum*) eram sinais ou presságios. “Na Antiguidade, o monstro é, portanto, o que se destaca, atrai o olhar, provoca admiração, espanto, maravilhamento, por fim, ansiedade porque é um aviso dos deuses” (LECOUTEUX, 1999, p.9, tradução livre). Em raciocínio semelhante, o eminente enciclopedista cristão acreditou que o monstruoso mantinha sua característica de advertência, conforme a referência etimológica ao ato de olhar (LE GOFF, 1990).

1. Varrão diz que portentos são as coisas que parecem nascer contra a lei da natureza. Na verdade, não ocorrem contra a natureza, pois acontecem por vontade divina, e a vontade do Criador é a naturalização de tudo o que foi criado (...). 2. Consequentemente, o maravilhamento não se realiza contra a natureza, mas contra a natureza conhecida (SEVILLA, 1992, p.47, tradução livre).

Novamente remontando a Agostinho, Santo Isidoro citou as raças monstruosas que habitam a Índia e a Líbia. Assim, a obra *Etimologias* catalogou diversas criaturas monstruosas de acordo com o viés enciclopédico, desassociando os indivíduos do âmbito das raças monstruosas como um todo. “Da mesma forma que alguns homens monstruosos aparecem em cada povo, também dentro de toda a raça humana existem alguns povos de seres monstruosos, como gigantes, cinocéfalos, ciclopes e outros” (SEVILLA, 1992, p.49, tradução livre).

15. Os cinocéfalos recebem seu nome por terem cabeça de cachorro; seus próprios latidos mostram que são mais bestas do que homens. Eles nascem na Índia. 16. A Índia também gera Ciclopes. E são chamados de “ciclopes” porque têm um olho no meio da testa (...). 17. Acredita-se que os blemmyas nasceram na Líbia, que têm o tronco sem cabeça e têm boca e olhos no peito. Tem outras que, sem o tronco, ficam com os olhos nos ombros (...). 23. Dizem que na Etiópia está o povo dos ciápodos, dotado de pernas extraordinárias e extrema velocidade. Os gregos os chamam de skiópodai porque durante o verão, deitados de costas no chão, protegem-se com a enorme magnitude de seus pés. 24. Na Líbia habitam os antípodas, que têm a planta dos pés voltada para trás do calcanhar e neles oito dedos (...). 26. Diz-se que na Índia existe um povo chamado makróbioi, que tem quase quatro metros de altura. Também naquele país vive outro povo de um côvado de altura, a quem os gregos – por medirem precisamente um côvado – chamam de pigmeus (SEVILLA, 1992, p.51, tradução livre).

Além disso, Isidoro retomou personagens das epopeias gregas, como a Quimera e a Hidra, apontando o papel de Hércules para derrotar essas monstruosidades:

34. Fala-se também da Hydra, que em latim se diz excetra, que é uma serpente com nove cabeças: quando uma foi cortada, mais três brotaram. Porém, há evidências de que Hydra foi o local de onde vieram as águas que devastaram uma cidade próxima: canalizadas por uma vala, elas correram por muitos outros lugares. Vendo isso, Hércules secou aqueles lugares, e assim conseguiu fechar o canal de água (SEVILLA, 1992, p.53, tradução livre).

No Medievo, ainda, estava em voga a cristianização de lendas relativas a Alexandre, o Grande, e suas viagens aos extremos maravilhosos da Ásia, com base nos *Combates* ou *Romances de Alexandre*. Trata-se de uma “pretensa história das façanhas de Alexandre da Macedônia, escrita no século III de nossa era e bastante deformada pelas ficções fantásticas geradas durante os seis séculos que a separam da epopeia de Alexandre o Grande” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.26). Outra influência foi a *Carta de Alexandre a Aristóteles sobre as maravilhas da Índia*, texto bastante circulado entre os séculos IX e X, de conteúdo fictício e autoria incerta⁴⁶. “No século IX, um anônimo publica uma *Epistola Alexandri ad Aristotelem de itinere suo et de situ Indiae* (...), um dos textos mais citados até o fim da Idade Média” (ZUMTHOR, 1993, p.266, tradução livre). Assim, podemos dizer que “é

⁴⁶ “Esses textos [*Combates* de Alexandre e a carta apócrifa a Aristóteles] estão na origem de uma extraordinária florescência, na Cristandade do século XII, de versões romanceadas da história de Alexandre, (...) [nas quais] o rei da Macedônica não aparece apenas como um guerreiro maravilhoso (...), mas também como um explorador de maravilhas da Índia e dos mistérios dos mares e dos céus” (LE GOFF, 2017a, p.125).

sobretudo a Índia, grande horizonte onírico dos cristãos da Idade Média, que constitui o maior reservatório de maravilhoso” (LE GOFF, 2017a, p.127).

Essas sagas foram prolíficas em abordar aspectos teratológicos, além de traçarem “um laço simbólico entre o mundo conhecido e as terras sonhadas” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.28). Os leitores entretidos com as aventuras de Alexandre pelo Oriente “se impregnavam de estranhas paisagens, descobriam povos extravagantes e novos prodígios da natureza, ficando assim persuadidos de que conheciam melhor o mundo em que habitamos” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.28). Seus ciclos lendários foram difundidos também com as expedições maravilhosas aos extremos do Cáucaso e o aprisionamento dos povos de Gog e Magog por meio da construção de uma gigantesca muralha (DELUMEAU, 1994a).

A teratologia medieval firmou-se num quadro estável, correspondendo, como insiste Friedman (1981, p.24, tradução livre), a “uma necessidade psicológica das raças monstruosas, que realizam um apelo ao homem medieval mediante a fantasia, o escapismo, o deleite, a imaginação e, principalmente, o medo do desconhecido”. Ademais, os monstros exerceram os papéis de distração, entretenimento e exteriorização de desejos por estarem às margens da norma (CAMILLE, 1992).

2.4 Fontes teratológicas

As *mirabilia mundi* eram entendidas como maravilhas da natureza e frutos da Criação divina. Para descrevê-las, adotava-se como base o livro do Gênesis, além de fontes subsidiárias, como os influentes escritos de Plínio (CASINI, 1987). Dessa maneira, as cadeias de transmissão teratológicas prosseguiram em compilações medievais, que remontavam à influência dos padres da Igreja, bem como ao arcabouço da Antiguidade. Em suma, “Plínio, Solino, Agostinho e Isidoro abasteceram a Europa medieval com um amplo repertório de prodígios e portentos” (GIUCCI, 1992, p.79).

Explicar o mundo a partir da reunião de conhecimentos presente nas enciclopédias resultava em obras que ocupavam o lugar de honra, a exemplo das *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha. Podemos identificar, principalmente durante o século XII, determinadas obras explicativas adicionais. Assim, foram confeccionados “belos manuscritos sobre os minerais (*Lapidários*), as plantas (*Herbários*) e os animais (*Bestiários*)” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.26).

Conforme as concepções simbólicas sobre a natureza, a literatura medieval em contexto cristão produziu um gênero de obras sobre o mundo que foi denominado *bestiário*. Tais obras sofreram a influência de fontes diversas, como as Escrituras e as tradições descritivas de animais e textos da Antiguidade, passando por Heródoto, Aristóteles e Plínio (CHAMBEL, 2014). Os textos do *Physiologus – O Naturalista* – foram compostos por cinquenta lendas que aludiam ao século II d.C., no período helenístico tardio (LE GOFF, 2017a). Provavelmente concebida em Alexandria, a obra enciclopédica grega contou com diversas versões, principalmente as latinas, a partir do século V. “Dos cânones exegeticos dos *Physiologos* gregos e dos escritos dos Padres da Igreja, se desenvolve uma espécie de bestiário divino, uma mistura de tradições bíblicas e história natural” (LECOUTEUX, 1999, p.69, tradução livre).

Com os *Physiologus*, as lendas de Plínio e Solino foram incorporadas à tradição judaico-cristã, num processo que ressignificou determinados relatos da Antiguidade acerca dos prodígios (GIUCCI, 1992). Entre os séculos XI e XIII, evidenciou-se a influência dos escritos teratológicos de Santo Isidoro para a concepção dos bestiários medievais. De acordo com Varandas (2014), o livro XII das *Etimologias*, intitulado *De animalibus*, constituiu a base para que os *Physiologus* se convertessem em bestiários. “Isidoro faz de cada animal um ser através do qual Deus pretendeu dar ao homem uma lição moral encarnada e viva” (LE GOFF, 2017a, p.134). Os bestiários e *Physiologus* ocuparam importante papel por oferecer espécie de catálogo sobre monstros e prodígios da natureza, muitas vezes apresentando finalidades moralistas, em que as criaturas eram associadas às virtudes e fraquezas humanas (CRIVAT-VASILE, 1994-95). Portanto, aqui se evidencia que “o maravilhoso é um instrumento didático” (LE GOFF, 2017a, p.134).

A escrita dos bestiários adotou como bases as interpretações religiosas sobre o mundo natural, integrando os traços moralizantes e simbólico-alegóricos do enciclopedismo medieval (LE GOFF, 2017a). Conhecer o mundo animal, assim como a natureza, significava aproximar-se de Deus e entrar em união com o Criador. “O Bestiário é, pois, produto de uma estética e imaginação de raiz simbólica” (VARANDAS, 2014, p.42).

Verificamos nas obras compilatórias medievais a pretensão de abarcar assuntos variados sobre o saber humano, incorporando tanto as temáticas geográficas que descreviam os limites do ecúmeno, quanto as descrições dos habitantes mundo, incluindo os monstros. Das enciclopédias medievais mais reconhecidas, citamos a *Imago mundi* de Honorius de Autun (1080-1154) e a *Philosophia mundi* de Guillaume de Conches (c.1090-1154). Em meados do século XIII em diante, os textos desse gênero se tornam mais numerosos, geralmente integrados

a alguma enciclopédia ou suma filosófica, em latim ou língua vulgar. Desse contexto, destacam-se as obras *Image du monde* (1245) de Gossouin de Metz; *Li livres dou Tresor* de Brunetto Latini (c.1260); a *Summa Theologiae*, do Santo Alberto Magno (1193-1280); o *Polychronicon*, do beneditino Ranulf Higden [Hyden] (c. 1280 – 1364); o *Speculum Historiale*, do frade dominicano Vincent de Beauvais⁴⁷ (c.1301-1325); a *Imago Mundi*⁴⁸, do cardeal Pierre d'Ailly (1350-1420) (ZUMTHOR, 1993).

É importante destacar que a *Speculum Historiale* é uma obra de caráter enciclopédico com o objetivo de narrar a história do mundo (GARFIELD, 2015). No tocante aos monstros, para Beauvais, “a natureza desvia de sua ordem para que o homem se lembre que deus é artefato da natureza” (CÉARD, 1996, p.41, tradução livre). Essa ideia remontava a Agostinho, para quem os “prodígios individuais e raças lendárias do Leste [seriam] como mostras do poder de Deus” (FRIEDMANN, 1981, p.3, tradução livre). Como é esperado pela tradição, aquele “desvio” aparecia de forma complementar na Etiópia e na Índia, consideradas abundantes em serpentes e bestas (CÉARD, 1996).

Outras obras influentes no estudo da teratologia foram as Crônicas Universais escritas no século XV, pois introduziram os monstros em relação à história. O gênero histórico da crônica era entendido como o “fruto elaborado de uma erudição para a qual o tempo é essencial” (GUENÉE, 2017, p.593). Acompanhando o texto de Antonin de Florence (1389-1459), afirmar a questão teológica de Agostinho sobre a unidade da espécie humana se tornou imperativo, visto que situar os monstros “será quase uma exigência do gênero” (CÉARD, 1996, p.71). A partir da Crônica Universal de Antonin de Florence, publicada por volta de 1474, mencionar monstros em textos semelhantes tornou-se tradição praticamente obrigatória (CÉARD, 1996).

Nesse enfoque, a obra mais famosa do gênero intitulou-se *Crônicas de Nuremberg* (*Liber chronicarum*) (1493), de Hartmann Schedel (1440-1514). Esse texto impresso fez parte de um conjunto de edições do fim do século XV que pretendia discorrer sobre uma história universal, apreendendo a história do mundo no todo, da Criação até seu tempo. A ideia que se

⁴⁷ “*Espelhos ou Imagens do Mundo* [de Vincent de Beauvais] acentua as maravilhas, existentes ou imaginárias, descrevendo fontes quentes, águas amargas, trovões e trevas” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.23-24).

⁴⁸ Trata-se de um tratado cosmográfico publicado em 1410, podendo ser definido como uma “súmula do conhecimento [escolástico] acumulado no Ocidente” (EDSON, 2007, p.127). O tratado conjugava conhecimentos astronômicos e descrições do ecúmeno que lhe eram contemporâneas, junto com tradições livrescas que remontavam a Isidoro de Sevilha, Plínio e Paulo Orósio. No caso das descrições de monstros, estamos nos referindo a esta última filiação.

propagou foi a sucessão de idades que culminaria com o fim dos tempos e a distinção da humanidade entre os salvos e os condenados. A historiografia medieval, referente ao ocidente cristão, acatou essa temporalidade com base no argumento da providência divina e sua intervenção nos acontecimentos terrenos. Além disso, as crônicas eram organizadas em função da sucessão imperial, cujo relato histórico “se limitou a grandes temas, a algumas grandes figuras que ainda brilhavam na noite do passado” (GUENÉE, 2017, p.597).

Miceli (2011) chama atenção para a importância e popularidade das *Crônicas de Nuremberg* no contexto do papel da imprensa em fins do século XV. O historiador também aponta nuances da historiografia medieval e suas periodizações por meio daquele documento, que enfatizava a iminência do Juízo Final.

As *Crônicas de Nuremberg* constituem um dos mais valiosos incunábulo alemães, por conta de seu elevado padrão editorial, o que também atesta o nível de excelência da arte da xilogravura na Alemanha do Sul. Publicada em latim, em 1493, foi traduzida para o alemão no mesmo ano por Georg Alt. O livro conta uma história ilustrada do mundo, desde a criação até o final do século XV, dividida em seis idades – conforme a tradição medieval –, às quais Schedel acrescentou uma sétima, o Juízo Final (MICELI, 2011, p.42).

A integração entre texto e imagem no âmbito das crônicas impressas é fundamental, incluindo as *Crônicas* de Schedel (ARAÚJO, 2018). Outro aspecto a considerar é a visão de historiografia que, como aludido acima, dá prosseguimento às concepções dos exegetas medievais:

Desse modo, o esquema representativo dominante nos exemplares representativos do gênero é marcado pela articulação escatológica da história bíblica, assim como também pelo paralelismo cronológico entre os acontecimentos relacionados à história da Igreja e aqueles identificados com a história profana. O *Liber chronicarum* obedece a esse esquema narrativo e apresenta a história do mundo desde a Criação divina até o ano de 1492, sendo este o momento de preparação final do texto da crônica (ARAÚJO, 2018, p.5).

Vários são os episódios dignos de rememoração no Medievo e sua historiografia, preconizando o evento da torre de Babel como fundamental para a dispersão das línguas e o aparecimento dos monstros (CÉARD, 1996). Outros eventos encontrados nas *Crônicas* derivam das narrativas bíblicas: o início do tempo humano com a criação do Jardim do Éden, a Queda de Adão e Eva, o Dilúvio dos tempos de Noé, a destruição das Cidades de Sodoma e Gomorra, o êxodo do Egito com a abertura do Mar Vermelho, a soltura das tribos bárbaras de Gog e

Magog no fim dos tempos etc. Esses eventos do Antigo Testamento também são considerados pré-figurações e simbolismos do que seria anunciado pelo Novo Testamento.

O texto das *Crônicas de Nuremberg* menciona as raças monstruosas no contexto da história da salvação. Segundo Céard (1996), o trabalho de Schedel se baseia sobretudo na *História Natural* de Plínio, sendo que eclesiásticos, como Santo Agostinho, são citados apenas para atribuir um traço cristão ao texto. O catálogo de monstros apresentado nas *Crônicas* configurou referências para outras obras. Os nomes das monstruosidades seguiram os léxicos grego e latino, indicando alguma anomalia física do indivíduo que se estenderia para os de sua raça. Schedel situou nitidamente as raças monstruosas em gravuras⁴⁹ de madeira onde aparecem monócolus, pigmeus, ciópodes, blêmios, cinocéfalos etc. Os monstros informam sobre a natureza e os desígnios de Deus, causando admiração por seu *status* de prodígios.

Diferente do que é verificado em trabalhos anteriores, como o de Konrad von Megenberg (1475), os monstros das *Crônicas* não estão vagando a esmo num espaço pouco delimitado. Em vez disso, cada um deles está ocupado em alguma atividade introspectiva (LEITCH, 2010). Brooke-Hitching (2017) enumera essas raças maravilhosas das *Crônicas*, tanto as que aparecem anexas ao mapa-múndi (*folium XIII*), quanto aquelas que pertencem a uma ilustração em folha precedente (*folium XII*).

Para compreendermos as explicações de Brooke-Hitching (2017, p.174-181) sobre o catálogo de raças nas *Crônicas de Nuremberg*, valemo-nos das classificações teratológicas generalizadas que se encontram em Kappler (1993, p.166 e seguintes). Escolhemos explicar cada uma das criaturas por comporem o escopo de visões comuns nos ambientes cultos medievais. Por isso, acrescentamos numerações às figuras. Iniciemos pelas criaturas que aparecem na coluna que acompanha o mapa-múndi, lendo verticalmente a partir do topo da folha (*folium XIII*) (Fig. 2.1).

⁴⁹ A autoria das páginas teratológicas e de outras ilustrações das *Crônicas* é atribuída a Michael Wolgemut e Wilhelm Pleydenwurff (LEITCH, 2010, p.28).

Figura 2.1 - Colunas com figuras monstruosas. Crônicas de Nuremberg, Hartmann Schedel (1493)



À esquerda: Imagem anexa ao mapa *Secunda etas mundi* - *Folium XIII*.

Fonte: Sítio Picryl. *The World's Largest Public Domain Source*⁵⁰

No centro e à direita: *Folium XII*. Fonte: Biblioteca do Congresso⁵¹

⁵⁰ Disponível em: <https://picryl.com/media/nuremberg-chronicle-world-map-0c5f9b>, acesso em 10 maio 2021.

⁵¹ Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/4108/>, acesso em 10 maio 2021.

1 Homem de seis mãos. Comum nas histórias de Alexandre, o Grande, recompiladas no século III por Pseudo-Calístenes. *Habitat*: Índia (BROOKE-HITCHING, 2017). Se encaixam na classificação da multiplicidade de órgãos e membros (KAPPLER, 1993).

2 Górgona. Mulher peluda, citada em Plínio, o Velho. *Habitat*: ilhas espalhadas pelo Atlântico. Também aparece na obra do cardeal Pierre d'Ailly (1350-1420), *Imago Mundi*, associada a ambientes insulares. Em Homero há as Gorillae, fazendo igual referência às mulheres peludas. Se aproximam da exacerbada animalidade e selvageria (KAPPLER, 1993). Em *História contra os pagãos*, de Paulo Orósio (século IV), as descrições do mundo conhecido evidenciam elementos da mitologia greco-romana, como o Reino das Amazonas (OROSE, 1990).

3 Criatura com multiplicidade de dedos das mãos e nos pés (KAPPLER, 1993). Citado por Plínio, na *História Natural* (BROOKE-HITCHING, 2017).

4 Centauro. Caso de hibridação⁵² entre homem e animal (KAPPLER, 1993). Metade homem e metade cavalo. *Habitat*: Índia. Citado por Plínio na *História Natural* (BROOKE-HITCHING, 2017).

5 Andrógino⁵³. Mulher barbada e calva. Citação nas lendas de Alexandre e na *História Natural*, de Plínio. Classificado pela mistura dos sexos (KAPPLER, 1993).

6 Nisyti. Homem de quatro olhos. *Habitat*: Etiópia. Citado na *História Natural*. Multiplicidade de órgãos e membros (KAPPLER, 1993).

7 Homem com pescoço de grou, classificado no grupo dos “seres humanos com cabeça de animal” (KAPPLER, 1993, p.206). Com bico em vez de boca, esta criatura foi mencionada em lições moralistas, entendendo metaforicamente que assim deveriam ser os juízes: “com sua

⁵² “Designaremos por hibridação todos os seres constituídos por elementos anatômicos díspares que fogem ao aspecto físico normal” (KAPPLER, 1993, p.201).

⁵³ Para Franco Júnior (1994), a androginia é uma das principais utopias medievais, acreditando-se que o pai Adão teria nascido andrógino.

boca a distância suficiente do coração”; também citado em Plínio (BROOKE-HITCHING, 2017, p.179).

Passaremos, agora, à descrição das criaturas do *folium* XII, lendo verticalmente, começando pela coluna esquerda da folha.

8 Cinocéfalo. “Homens das montanhas com cabeça de cachorro que se vestiam com peles de animais selvagens. Se comunicavam entre eles com latidos e utilizavam habilmente suas garras para caçar aves” (BROOKE-HITCHING, 2017, p.179, tradução livre). Amplamente citados, inclusive em Ctésias e Solino. Classificam-se entre os seres humanos com cabeça de animal⁵⁴ (KAPPLER, 1993).

9 Arimaspo. Criatura com um só olho. *Habitat*: Scítia (país dos confins setentrionais do ecúmeno). Em combate constante com os grifos pelo controle do ouro das montanhas. Fazem parte de lendas de tesouros guardados por serpentes e dragões (BROOKE-HITCHING, 2017). Categorizados pela unicidade ou multiplicidade de órgãos e membros⁵⁵ (KAPPLER, 1993).

10 Blêmio. A descrição extraída da legenda de Schedel é a seguinte: “Na Líbia há aqueles que nascem sem cabeça, mas têm bocas e olhos” (BROOKE-HITCHING, 2017, p.179). Citado por Estrabão, entre outros. Sua raça se converteu nos “fictícios blêmias, uma lendária espécie acéfala” (BROOKE-HITCHING, 2017, p.179). Classificado como um monstro “a quem falta algo de especial”, no caso, a cabeça. Apresenta citação no relato medieval de Jean Mandeville (KAPPLER, 1993, p.167-168).

⁵⁴ “Ainda hoje, o Minotauro é um dos mais conhecidos, mas, na Idade Média, os mais célebres eram os *cinocéfalos*. Os monstros dessa categoria são muito disseminados pelo mundo inteiro e entre eles podem ser incluídas todas as divindades egípcias, tais como Anúbis, o deus chacal (muito próximo dos cinocéfalos); Amon, deus com cabeça de carneiro; Hórus, com cabeça de touro etc” (KAPPLER, 1993, p.206).

⁵⁵ A unicidade se refere a um monstro que apresenta um órgão ou membro, como os ciclopes ou “monóculos”, de um só olho. Há, também, os ciópodes ou “monobraços” (KAPPLER, 1993, p.175). Um detalhe é que os ciópodes, ou ciópodos, pela etimologia grega, também podem se referir a criaturas em hipertrofia, com apenas uma perna e um pé gigantes para abrigá-los do sol.

11 Abarimon. Raça selvagem que possui pés girados para trás e vive no Himalaia (BROOKE-HITCHING, 2017).

12 Mulher selvagem e andrógena.

13 Ciápodo (pés de sombra). Monstro com “uma só perna e um pé muito grande” (BROOKE-HITCHING, 2017, p.180). Utiliza o pé para se locomover agilmente e também para se proteger do sol. *Habitat*: ilha lendária da Taprobana. Classificado pela hipertrofia de órgãos (KAPPLER, 1993).

14 Bebedor por canudo. Pela legenda de Schedel, está escrito: “Em direção ao Paraíso (...), junto ao rio Ganges, há um povo que não come. Suas bocas são tão pequenas que são obrigados a beber com um canudo. Vivem do odor das frutas e das floras. Se encontram maus odores, morrem rapidamente” (BROOKE-HITCHING, 2017, p.180, tradução livre). Classificados no rol de “monstros com cabeça, mas sem olhos, nariz e lábios”, assemelham-se à sua variante, os *Astomori* ou *Astomi* (KAPPLER, 1993, p.168). Remontam aos escritos de Megástenes e Plínio (MELLO, 2013).

15 Esquirita (*Astomori* ou *Astomi*). “Raça sem nariz, de face plana e de baixa estatura”, citada por Megástenes (BROOKE-HITCHING, 2017, p.180). *Habitat*: “perto do Paraíso, junto ao rio Ganges” (BROOKE-HITCHING, 2017, p.180). À semelhança dos “bebedores por canudo”, os *Astomi* são classificados no rol de “monstros com cabeça, mas sem olhos, nariz e lábios” (KAPPLER, 1003, p.168-169).

16 Amyctyrae. Raça com hipertrofia de órgãos, apresentando o “*lábio inferior* desproporcional” (KAPPLER, 1993, p.173, destaques do autor). Citados por Jean Mandeville (KAPPLER, 1993) e conhecidos por comerem alimentos crus, utilizando o lábio para proteção contra os raios solares (BROOKE-HITCHING, 2017).

17 Panótio. Povo com hipertrofia das orelhas (KAPPLER, 1993). Vivem na Sicília e utilizam as orelhas para se aquecerem e até para voarem em fuga (BROOKE-HITCHING, 2017).

18 Sátiro. Homem selvagem: “(...) chifrudos, com pés de cabra, muitas vezes peludos e ruivos, rondam florestas, montanhas ou desertos, conforme o clima. Deparar com um sátiro não deixa de causar problemas (...)” (KAPPLER, 1993, p.222). Pela legenda de Schedel, temos: “(...) alguns têm chifres, grandes narizes e pés de bode; deles falam as lendas de Santo Antônio” (BROOKE-HITCHING, 2017, p.181, tradução livre).

19 Homem com um só pé, muito grande. “Eram tão rápidos que podiam perseguir com êxito os animais selvagens” (BROOKE-HITCHING, 2017, p.181). Trata-se de uma “unicidade associada à hipertrofia” (KAPPLER, 1993, p.174). *Habitat*: Etiópia, em direção ao oeste (BROOKE-HITCHING, 2017).

20 Hipópodo. Homem com cascos de cavalo. Citados por Plínio. *Habitat*: Scítia e nas proximidades com o Mar Báltico (BROOKE-HITCHING, 2017). São híbridos de seres humanos e animais (KAPPLER, 1993).

21 Pigmeu. Raça de homens pequenos, com expectativa de vida somente de oito anos. As mulheres dão à luz aos cinco anos e têm como inimigos os grous (BROOKE-HITCHING, 2017). *Habitat*: montanhas da Índia. São classificados pela pequenez e pela vida curta (KAPPLER, 1993).

A partir do inventário acima, podemos entender que, metodologicamente, as *Crônicas* lidaram com compilações enciclopédicas de textos pagãos e dos padres da Igreja, fontes que forneceram a tônica para a historiografia desenvolvida e a teratologia. Retornaremos às *Crônicas* de Schedel em outros momentos desta pesquisa.

Considerações

Giucci (1992) identificou algumas características gerais do maravilhoso medieval e suas relações com os confins do mundo habitado; um dos princípios configura o maravilhoso como o fora do familiar, passível de deslocamentos constantes conforme são modificadas as concepções sobre lugares remotos. Assim, o maravilhoso na Idade Média está ligado aos modos

de entender a geografia do mundo e às imaginações sobre povos que habitavam as bordas do ecúmeno a partir de seu papel na história da salvação.

O maravilhoso constitui uma categoria na qual são elencados e articulados diversos aspectos culturais e documentos históricos, com base na *tradição literária e descritiva*. Assim como na Antiguidade, o gênero da literatura de viagens no Medievo foi profícuo ao relatar a existência de monstros, projetando-os no contexto da armação geográfica cristã. Esse arcabouço de textos e tradições deixou transparecer e aflorar os *mirabilia*. Dando prosseguimento, toda essa eloquência dos relatos de viagens demanda um capítulo à parte, que será exposto adiante.

CAPÍTULO 3. OS MONSTROS E AS VIAGENS MEDIEVAIS

Este Capítulo tem como foco as raças monstruosas do ecúmeno, com base na *tradição literária e descritiva* manifesta em relatos de viagem que cumpriram papel ativo em tradições teratológicas. Considerando que os documentos medievais acessíveis são esparsos, as narrativas de viagem constituem fontes para identificar, mesmo que de maneira fragmentária e lacunar, as relações entre os monstros e o universo do maravilhoso. Nas referidas fontes, essas criaturas “aparecem com uma frequência, uma constância e uma naturalidade que lhes confere existência própria” (KAPPLER, 1993, p.4). Desse modo, as viagens foram entendidas como oportunidades de encontro com seres fantásticos e monstruosos (COELHO, 2015), pertencentes ao maravilhoso enquanto categoria que se manifesta no cotidiano.

É raro que o maravilhoso exista nos limites de nosso horizonte; na maioria das vezes ele nasce fora do alcance do olhar. É por isso que as “extremidades” da terra são fecundas, sejam elas regiões polares, periféricas ou simplesmente terras misteriosas, inexploradas, *nos confins da terra conhecida* (KAPPLER, 1993, p.39, destaques da autora).

Mesmo que o mundo habitado apresente características únicas conforme o recorte histórico, algo tem se repetido em nossa análise: a localização das criaturas monstruosas nas bordas da terra. Os monstros aparecem em relação ao lugar onde habitam, sendo que ambos se explicam diretamente (KAPPLER, 1993). O que fica patente é que, mesmo com a coexistência de variadas descrições alusivas ao ecúmeno, é nos confins do mundo que os monstros ganham fértil manifestação, embora a fronteira em relação ao desconhecido seja móvel, alargada conforme os deslocamentos ocorrem (PHILLIPS, 1994).

3.1 Missionários e viajantes no Oriente

Os aventureiros medievais foram capazes de extrapolar o lugar-comum do mundo conhecido e ampliar destacadamente o panorama que se tinha das terras do Oriente (PHILLIPS, 1994). É importante destacar que, no início do século XIII, os conhecimentos da Europa ocidental sobre tais localidades baseavam-se na Bíblia e nas informações legadas pela Antiguidade Clássica. Os conhecimentos sobre o alhures se pautavam na difusão de suas

maravilhas, uma vez que as fontes livrescas não coincidiam com as observações diretas (JACKSON, 2001)

Relacionado à ascensão do império mongol e à abertura dos contatos europeus com o Levante, a segunda metade do século XIII inaugura as grandes viagens, com o empenho de missionários, viajantes e mercadores cristãos⁵⁶. Aquele Oriente mitificado nas viagens longínquas de Alexandre passa por aberturas motivadas por intercâmbios. Sobre essas circulações e influências, Kappler (1993, p.57) escreve: “o mérito dessa série de viagens foi o de promover a circulação ativa, entre Oriente e Ocidente, de ideias religiosas e influências artísticas, assim como de mercadorias e objetos cuja influência no Ocidente é bem conhecida”.

A redefinição e o alargamento da *imago mundi* tiveram impulso com as peregrinações e os contatos dos frades mendicantes e mercadores (CATTANEO, 2016), que foram responsáveis pelos relatos mais abundantes acerca desse intercâmbio cultural. As narrativas deixadas por eles “foram decisivas para a redefinição das noções geográficas, para a formação do quadro de impressões sobre os diversos povos das terras orientais e para a atribuição de valores a esses povos em relação aos cristãos” (FRANÇA, 2015, p.31).

Para identificarmos as viagens no contexto apontado, as incursões ao Oriente acabaram divulgando as maravilhas e o panorama das terras de lá, utilizando a expressão da medievalista Susani França (2015). Os relatos de viagens contribuíram para a divulgação do universo de *mirabilia*, correspondendo à curiosidade ávida dos seus leitores (AMORIM, 1999). Num primeiro momento, os textos de viagens medievais apresentaram finalidades informativas e foram desenvolvendo temáticas que se tornariam obrigatórias ao contemplar “qualquer discurso descritivo referente aos territórios dos confins do mundo” (CRIVAT-VASILE, 1994-95, p.471, tradução livre).

Geralmente, os frades se dirigiam às terras do Oriente por meio de embaixadas, sob o comando de monarcas ou autoridades eclesiásticas. Dentro do que Kappler (1993, p.56) assinala como primeira geração de missionários pela Ásia, destacamos os mendicantes Pian di Carpine (c.1182-1252) e Guilherme de Roebruck (1220-1293). Este foi enviado pelo rei francês São Luis (1214-1270) para viajar à Mongólia, alcançando a promissora cidade de Caracorum, considerada capital do Império Tártaro, com objetivo de entrevista com o Grande Cã (MOLLAT, 1990). Ambos os franciscanos do século XIII foram marcadamente regidos pelo

⁵⁶ Estamos primordialmente apontando, neste momento, as viagens por via terrestre, e não, ainda, os empreendimentos marítimos que tiveram lugar no fim do século XV, acompanhadas de expressivo e sem precedentes alargamento do ecúmeno.

espírito evangelista de cruzada⁵⁷, que geralmente ressaltava aspectos de selvageria nos tártaros, muitas vezes creditando às suas hordas o papel de povos apocalípticos destruidores, que vinham dos confins do mundo. Apesar disso, Roebruck passou a apresentar um discurso mais brando em relação às descrições dos costumes mongóis⁵⁸.

Mesmo com a imagem de que os mongóis, ou tártaros, constituíam povos cruéis, bárbaros e inimigos da cristandade, as trocas se manifestaram em relatos bastante profícuos sobre o alhures. O destaque das viagens de Carpine e Roebruck é apontado por Mollat (1990, p.16), no sentido do alcance desses missionários-diplomatas, que trouxeram ao mundo europeu descrições empíricas sobre a Ásia central. Os relatos aguçavam a curiosidade ocidental diante do desconhecido e da novidade. “‘Lá’ – o além mar, as terras orientais – já não se apresenta como uma simples fronteira intransponível, mas como um lugar a ser explorado cultural, política e economicamente” (FRANÇA, 2015, p.19).

A narrativa histórica do Cristianismo e sua mundialização, nos dizeres de Gruzinski (2021), foi incorporada ao campo cosmológico e teológico do Medieval. Ao longo do primeiro milênio cristão, do século IV ao XIV, a ecúmena da fé foi efetivamente estendida pelas expedições missionárias pelo mundo conhecido, numa pretensão de domínio universal. O projeto imperial da Cristandade foi movido por expansões que configuram o globo transcultural, lançando possibilidades de, em alguns momentos, transgredir o ecúmeno clássico (COSGROVE, 2007, p.56).

A missão de Carpine foi a mando do papa Inocêncio IV (1195-1254), não somente com o objetivo de expansão da fé católica, mas também para sondagem das características dos tártaros em variados aspectos, inclusive religiosos e bélicos, considerando o temor de que houvesse “imminente perigo para a Igreja de Deus” (CARPINE, 2005, p.29). Em 1247, o franciscano apresenta a crônica de viagem *Historia Mongalorum*, destrinchando o teor geral de sua iniciativa a partir do espírito cruzadista, constatado no excerto:

⁵⁷ O espírito cruzadista mencionado engloba a descrição das técnicas e arsenais de guerra dos tártaros, como uma tentativa de sondagem caso houvesse futuras pelejas ou incursões contra a cristandade. Esse caráter guerreiro assumido nas descrições missionárias dos povos tártaros é relacionado à barbárie. “Os homens [tártaros] são imundos quando comem, bebem ou fazem outras coisas. Tudo o que se pode mastigar constitui seu alimento. Comem cães, lobos, raposas, cavalos e, em caso de necessidade, comem carne humana” (CARPINE, 2005, p.42).

⁵⁸ “(...) Os missionários, de modo geral, foram homens de espírito muito aberto; quanto aos mongóis, desde que não estivessem em pé de guerra, mostravam-se bastante acolhedores e cheios de curiosidade em relação ao Ocidente” (KAPPLER, 1993, p.56).

Levantando-nos após o raiar da manhã, ao avançarmos um pouco, os chefes dos que estavam de sentinela vieram ao nosso encontro, interrogando-nos sobre a finalidade de nossa vinda e sobre a nossa missão. Respondemos-lhes que éramos embaixadores do senhor Papa, senhor e pai dos cristãos, que, por isso, nos enviava tanto ao rei como aos príncipes e todos os tártaros, pois ele gostaria que todos os cristãos fossem amigos dos tártaros e tivessem paz com eles; além disso, desejava que fossem grandes perante Deus no céu. Por isso, o Papa os admoestava, tanto por nosso intermédio com por suas cartas, a se tornarem cristãos e aceitarem a fé de Deus e de nosso Senhor Jesus Cristo, pois de outro modo não poderiam salvar-se; além disso, mandava dizer que se admirava da grande matança de homens praticada pelos tártaros, sobretudo de cristãos e de modo particular de húngaros, de morávios e de poloneses, que são seus súditos (...) (CARPINE, 2005, p.79).

Conforme Amorim (1999, p.130), o relato de Carpine “renova o prazer pelo fascínio das *mirabilia* do longínquo Oriente, num processo de recuperação do ancestral gosto pelas ‘listas de maravilhas’”⁵⁹. Carpine, inclusive, recolheu informações sobre raças monstruosas que faziam parte do folclore mongol. Pode-se afirmar algo semelhante em relação ao relato de Roebruck, *Itinerarium* (1255), aguçando o clima de curiosidade. Porém, Roebruck relatou sua perplexidade quando, ao indagar sobre a existência de raças monstruosas, os habitantes locais alegaram nunca ter visto tais criaturas. O frade, então, registrou suas dúvidas a respeito das raças monstruosas narradas por Solino e Isidoro de Sevilha e posicionou-se a favor dos testemunhos oculares (JACKSON, 2001).

Trata-se de um momento marcado pelo “ativo tráfego terrestre entre as extremidades da Terra”, no sentido do ecúmeno (BOORSTIN, 1994, p. 138). Tal situação suscitou desafios que envolveram a legitimidade do conhecimento clássico e as heranças dos relatos de *mirabilia* frente ao apelo do testemunho ocular. Em meio às *tensões entre permanências temáticas e modos de legitimar a difusão de novos dados geográficos*, os relatos de viagens factuais de mendicantes sobre as rotas terrestres em direção ao fascinante Oriente foram bastante lidos nos ambientes intelectuais e capazes de suscitar desafios ao formato tradicional de descrição do mundo conhecido (EDSON, 2007, p.112, destaques nossos). Em suma, essa discussão se refere à complexa escolha entre os conhecimentos de Ouvir-Dizer e as informações oriundas da experiência direta (JACKSON, 2001).

Nesse mesmo contexto de *pax mongolia* e de fortalecimento da rede de relações entre Oriente e Ocidente, despontam viagens imbuídas de outros tipos de interesse, como as

⁵⁹ “Os viajeros partiam em busca de um ‘mundo novo’, num lugar não definido em termos geográficos, mas idealizado, um lugar para lá da fronteira que dividia a Europa da Ásia, o mundo visível, do desconhecido” (AMORIM, 1999, p.139).

protagonizadas pela família Polo, num tom mais comercial e de maior alcance geográfico se comparadas às de Carpine e Roebruck (MOLLAT, 1990).

Marco Polo (1254-1324), em especial, vivenciou o Oriente em estadia prolongada, passando dezessete anos na China como embaixador do Grande Cã (AMORIM, 1999). No ano de 1298, após seu retorno, Polo foi feito cativo em razão de um conflito entre Veneza e Gênova, ambas cidades que disputavam rotas comerciais. No cárcere, o viajante ditou suas aventuras a um companheiro e escritor chamado Rusticello de Piza, que escreveu a obra em francês. O pisano havia escrito diversos romances, com marcada influência de narrativas medievais que integravam o ciclo arturiano. Portanto, é possível que o escritor tenha adornado fatos ao relatar as jornadas de Marco Polo (POLO, 1997)⁶⁰.

A Descrição do mundo de Marco Polo é o melhor, o mais informativo e o mais completo de todos os relatos sobre a Ásia escritos por viajantes europeus medievais. A sua posição privilegiada como funcionário imperial e as suas deslocações nessa qualidade deram-lhe oportunidades invulgares para recolher informações (...). Os seus relatos são factuais, sem requintes e – tanto quanto é possível avaliar – rigorosos. Contudo, para as pessoas que nada conheciam do Oriente, eram bastante surpreendentes. *A Descrição do mundo* foi muito lida e copiada; chegaram até nós mais de cem manuscritos em várias línguas (...). Foi o primeiro europeu a descrever o arquipélago malaio e também o primeiro a relatar a existência de “Cipango” – o Japão. Marco nunca foi ao Japão, mas ouviu descrevê-lo como um rico e poderoso reino ilhéu situado no oceano a leste de “Cataio”. Nem todas as suas informações geográficas eram rigorosas; algumas eram gravemente enganadoras. Exagerava – ou melhor, levou outros a exagerar – a extensão leste-oeste da Ásia. Também exagerou muito a distância por mar entre “Cataio” e “Cipango”; mas foi destino de Marco que até mesmo os seus erros viessem a ter consequências fecundas (PARRY, 2002, p.88-89).

Mesmo que a obra de Marco Polo seja interpretada como uma narrativa mais racionalizada em relação às terras de lá, é necessário levar em conta que “a busca de maravilhas constitui um dos mais sólidos atrativos de exploração do mundo” (KAPPLER, 1993, p.61). Por isso, o mercador empregou as expressões “maravilhar-se” e “ficar maravilhado”, designando “tudo o que não pode ser conhecido, em que mal se pode acreditar” (GREENBLATT, 1996, p.38).

⁶⁰ Com mais de 150 manuscritos, inclusive em latim, o livro de Marco Polo recebeu diversos títulos: *Livre des voyages de messire Marco Polo*, *Livre des merveilles*, *Devissement ou Description du monde* e *Il Milione* (MOLLAT, 1990). Várias dessas edições apresentavam ilustrações que não condiziam com o texto de Polo, realçando e até criando elementos de *mirabilia*, como os monstros (JACKSON, 2001).

O relato de Marco Polo não deixa de exprimir e posicionar-se mediante o insólito e desconhecido (PÉREZ PRIEGO, 1984). Vale lembrar que o referido texto se distancia de um relato pessoal sobre as jornadas do viajante⁶¹. Por três séculos, a obra foi entendida como uma descrição do mundo, um *mappamundi* verbal (EDSON, 2007). Portanto, foi a principal fonte de conhecimento geográfico e guia para mapear localidades (e ilhas) do Oriente (VELLOSO, 2017).

À excessão de Marco Polo, os mercadores não foram tão expressivos na série de relatos deixados quanto os missionários. Desse modo, prossegue uma segunda vaga de mendicantes, da qual destacamos, segundo a ordem cronológica proposta por Kappler (1993): João de Montecorvino (1289), Odorico de Pordenone (1314), Jourdain de Séverac (1320), Pascal de Victoria (1338) e João de Marignoli (1342)⁶² – figuras situadas entre o fim do século XIII e meados do XIV. Conforme nosso escopo, destacamos a fala de Amorim (1999), que aponta a divulgação dos *mirabilia* por meio das viagens situadas na segunda vaga:

Os viajantes viriam a destacar-se na produção de relatos e narrativas, que marcaram definitivamente o interesse do público por essas novidades da outra parte da urbe terráquea, da *Terra Incognita*. Verdadeiros “livros de maravilhas” começaram a marcar lugar nas obras mais apreciadas pelo público e constituíram um *corpus* próprio, que, à semelhança das tradicionais enciclopédias do Medievo, eram identificadas como *mirabilia* (AMORIM, 1999, p.131).

Nesse momento, também revigora o referencial dos ocidentais em relação ao que era considerado diferente, mas inserido em quadros de entendimento apriorísticos. Havia ideias baseadas em tradições que compunham a ótica e a interpretação do que significava adentrar e habitar o Oriente. As narrativas herdadas desde a Antiguidade eram motor de deslumbramento em relação ao Levante e as *mirabilia* faziam parte da realidade do *universo* medieval, expressas usualmente nos relatos (AMORIM, 1999).

Os muitos contrastes identificados pelos cristãos colocavam o Oriente como um mundo ao contrário (*alter mundus*). “Este mundo não se caracteriza apenas por uma infinidade de diferenças, mas também pelo fato de que muitas coisas lá estão ao contrário das que existem

⁶¹ “Ora, entre os viajantes há um que parece ser o menos afeito possível a esse estado de espírito [do maravilhoso]: Marco Polo. Isso não significa que ele não seja um misticador quando quer; mas, antes de mais nada, é mercador e, se fabula, é um campo que o fascina: os palácios de ouro fino, a vida de grande senhor, a riqueza das cidades e o nível de civilização, para não dizer simplesmente nível de vida” (KAPPLER, 1993, p.73).

⁶² O relato de Marignoli se concentra predominantemente em descrever o Paraíso Terreal, que é localizado pelo frade na ilha de Taprobana, no Oceano Índico (BOORSTIN, 1994). Apesar de seu interesse em descrever aspectos do maravilhoso geográfico, o mendicante recusou-se a acreditar em raças monstruosas encontradas no Oriente (GIL, 1992).

aqui” (KAPPLER, 1993, p.64). Tal ideia é atestada pelo viajante Jordain de Séverac, “que situa nas fronteiras da Índia o começo do outro mundo” (KAPPLER, 1993, p.64).

Os textos resultantes dessas viagens constituíram uma espécie de coleções de notícias da Ásia, da Índia, da China, da Ásia Oriental, de todos os lugares até às extremas da terra cartografada, até onde o *nec plus ultra* marcava as fronteiras permeáveis do conhecimento humano. Conforme se alargavam os horizontes do espaço geográfico, tornando as terras longínquas mais conhecidas, também aumentava o fascínio pelas coisas maravilhosas que albergavam. Tudo o que de insólito, invulgar, ou estranho contivesse a natureza ou o homem dessas paragens, mais aguçava a curiosidade e o espanto. Aquele mundo parecia outro mundo, um lugar onde tudo era o reverso do cognoscível, o outro lado o espelho, o *alter mundus* (AMORIM, 1999, p.132).

Mesmo que o estudo dos relatos de viagens tenda a ser fugidio, haja vista a complexidade em identificar heranças, influências e padrões de pensadores à época, além da própria variedade dos objetivos de seus autores, é possível falar em certa fixidez de valores na cultura medieval (FRANÇA, 2015). Os monstros têm lugar num universo que não passou por uma transformação revolucionária (KAPPLER, 1993), considerando o influente papel das autoridades eclesiásticas, como Santo Agostinho e Santo Isidoro de Sevilha. O encantamento se reafirmava porque o mundo é uma obra da divindade: o “maravilhoso geográfico estende-se ao universo” (LE GOFF, 2017a, p.132). Nesse sentido, “pouco importava se as viagens eram reais ou imaginárias”; tudo se misturava, inclusive as fontes livrescas⁶³, aguçando o anseio pelas abundantes maravilhas (AMORIM, 1999, p.132).

(...) Conjugando a herança geográfica e etnológica antiga com a autoridade bíblica, e seguindo os ensinamentos de Agostinho e Isidoro de Sevilha de que as monstruosidade faziam parte da criação, os viajantes buscaram tais monstros nas regiões mais longínquas, pois o mesmo Isidoro, no seu tratado [Etimologias] escrito provavelmente entre 622 e 633, situava as raças fabulosas justamente em lugares recônditos (FRANÇA, 2015, p.51).

Marco Polo vivenciou um período no qual os horizontes em relação ao Oriente se alargavam e o fascínio por essas terras se revigorava. Além disso, “o gosto pela leitura e pelas boas bibliotecas ganhava terreno entre a nobreza. Pouco a pouco se desenvolvia uma

⁶³ Amorim (1999, p.133) enumera algumas dessas fontes dos relatos de viagens, que poderiam ser reais ou imaginários, afirmando que o autor-viajante intercalava “notícias, relatos orais, fisiólogos, bestiários, romances de cavalaria, tratados de astronomia (...)”.

curiosidade intelectual em relação à natureza, à fisionomia da terra e ao passado dos homens” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.26). Esse processo corrobora a afirmação de Le Goff (2017a, p.123) sobre a estetização do maravilhoso produzida nos séculos XIV e XV, quando o “maravilhoso torna-se mais literário do que religioso”, reafirmando-se os seus encantos artísticos e descritivos. Contexto semelhante é evocado pelas Viagens de Jean Mandeville, assunto do próximo tópico.

3.2 As Viagens de Jean Mandeville

O que se manifesta de forma intrigante aos pesquisadores medievalistas na contemporaneidade é o fato de que os relatos de viajantes, embora fascinantes, não foram tão notórios quanto uma narrativa considerada praticamente fictícia atualmente, que obteve sucesso extraordinário: as *Viagens de Jean Mandeville*. Esse livro, escrito em 1356, indica o ávido interesse dos leitores medievais pelas maravilhas relatadas em viagens pelo Oriente, uma vez que o número de publicações e traduções foi expressivo (KAPPLER, 1993).

A notoriedade de Mandeville em manuscritos e edições impressas foi paralela à obra de Marco Polo. Entre os séculos XIV e XVI, ambos os textos constituíram referências para a literatura de viagens, inclusive com algumas edições conjuntas (GIUCCI, 1992). A influência concomitante de Polo e Mandeville, mesmo com as diferenças textuais encontradas, permite realçar o fascínio e a preferência pelos relatos de *mirabilia* durante séculos.

Jackson (2001) acrescenta que o gosto por maravilhas foi tão acentuado, que Mandeville acabou se tornando mais popular, eclipsando o relato de Marco Polo, este que tinha caráter mais factual. Por sua vez, a leitura de Surekha Davies (2012) permite observar que o mesmo não ocorreu com a produção de mapas. A influência poliana foi maior para os cartógrafos que, desde o fim do século XIV, consideraram o relato do viajante veneziano bastante consistente para descrever as rotas terrestres pelo Oriente.

Apesar do relato de Mandeville ter sido escrito em vernáculo, na língua românica, a obra esteve restrita a “um público seletivo de viajantes e letrados” (FRANÇA, 2015, p.27). Essa conjuntura veio a se modificar paulatinamente no século XV, contando com o protagonismo de grandes livreiros, já no contexto das casas de impressão. “A imprensa não se presta apenas para difundir ‘novidades’, mas a fixar esquemas e conhecimentos arcaicos” (KAPPLER, 1993, p.60).

Mandeville é conhecido pela apropriação de outros relatos e temários geográficos recorrentes durante a Idade Média. Longe de colocar em dúvida a veracidade de sua viagem, esse tipo de apropriação constituiu prática recorrente no período (FRANÇA, 2007). Então, o que pode ser definido como plágio na atualidade, era entendido com um viés diferenciado, a partir da credibilidade conferida às cópias de autoridades. De maneira singular, ainda, Mandeville consegue ir além de uma simples cópia. Ao articular narrativas anteriores, o fabulista “as rearranja, expande e adiciona suas observações” (EDSON, 2007, p.105, tradução livre).

O texto sobre tal viagem foi capaz de suscitar inquietações, indicando a recorrente pergunta no campo historiográfico: “Como uma viagem, provavelmente imaginária, ou pelo menos imaginária em sua maior parte, pôde ter tocado tão profundamente os homens trecentistas, quatrocentistas e até quinhentistas?” (FRANÇA, 2007, p.15). Essa problemática reforça ainda mais a discussão sobre o alcance do real na Idade Média, considerando que “a distinção entre real e imaginário é um artifício metodológico” (KAPPLER, 1993, p.4). Desse modo, frisamos que real e imaginário adquirem especificidades conforme o contexto histórico e que mesmo as viagens não efetuadas concretamente, compostas por compilações e ornamentos calcados em imagens tradicionais ratificadas, não deixam de adquirir caráter de realidade⁶⁴, levando em conta que “são reais no espírito de todos (inclusive no de seu autor)” (KAPPLER, 1993, p.4). Assim, são mobilizados fluxos de crenças que atestam a “realidade destas ilusões” (ECO, 2013, p.8).

Conquanto possa haver quem não considere essas obras [relatos de viagem] dignas de análise historiográfica, por conta de seus conteúdos de características nitidamente fantásticas, pois sabemos que não existe na China uma árvore que dê por frutos mel, farinha, vinho e veneno, isso não nos interessa. Não importa se a árvore existe de fato ou não, importa que autores escreveram sobre ela, que pessoas leram e ouviram falar dela, que foi desenhada em mapas e imagens – importa que fosse possível imaginar que tal árvore existisse (VELLOSO, 2017, p.38).

Segundo Kappler (1993, p.91), é necessário identificar no viés literário dos relatos a ideia de que “o prazer vale mais que a utilidade”, incluindo o saboreio que a Antiguidade e a Idade Média atribuíram às narrativas. Apesar das variações, esses relatos articulavam elementos

⁶⁴ Ao estudar a história do conceito de Diabo, Jeffrey Burton Russell (1991, p.26, destaques do autor) faz apontamento semelhante: “(...) a prova histórica não pode nunca ser bastante clara para que saibamos o que *realmente* aconteceu (*suie es eigentlich gewesen*), embora as provas do que as pessoas acreditaram ter acontecido sejam relativamente claras. Esse conceito – o que as pessoas acreditaram ter acontecido – é mais importante do que o que realmente aconteceu, porque o homem age de acordo com o que acredita ser verdadeiro”.

de *mirabilia*: “as maravilhas são o grande assunto de todas as narrativas” (KAPPLER, 1993, p.61). Por isso, a mesma autora frisa que a popularidade de Jean Mandeville reside justamente em suas referências ao maravilhoso medieval, capazes de fascinar os curiosos leitores. “O sucesso [de Jean Mandeville] é explicado em parte pelo caráter seletivo da obra: essa ‘viagem’ é quase exclusivamente uma coletânea, um ‘concentrado’ de *mirabilia*” (KAPPLER, 1993, p.60, destaques da autora).

Viajantes medievais estavam sob a urdidura dos encontros (KAPPLER, 1993, p.4), sendo esperado que dialogassem com a tradição livresca pautada em descrições de maravilhas (FRANÇA, 2015, p.50). Considerando a força das tradições, as terras de lá foram englobadas no *conhecido que nunca se viu*, como algo que “existe há séculos na Tradição” (KAPPLER, 1993, p.65, destaques da autora). As palavras de Ugo Tucci ratificam tal ideia: “Talvez seja um exagero dizer que nos países longínquos se procurava apenas a confirmação de imagens e de esquemas pré-concebidos; mas quantas vezes não se vê senão aquilo que se está preparado para ver?” (TUCCI, 1984, p.142).

Mandeville afirma que partiu no ano de 1322, numa jornada de 30 anos. Levando em conta que a intensificação das trocas comerciais entre os cristãos e o império mongol teve sua máxima expressão entre 1250 e 1350⁶⁵, fica ainda mais claro que muito do que o autor escreveu foi baseado no relato de outrem. Conforme as palavras de Edson (2007, p. 104), a produção textual de testemunhas oculares abordando o Oriente distante havia cessado após a primeira metade do século XIV.

Narrado em primeira pessoa, o livro de Mandeville segue o itinerário clássico de peregrinação⁶⁶ à Terra Santa, oferecendo roteiros generalistas sobre quatro trajetos diferentes que o fiel poderia escolher para chegar ao destino. Essa lista das opções de viagem faz parte do que mencionamos acima, no sentido de que Mandeville copiava relatos anteriores, mas expandia as narrativas de forma bastante singular.

Considerando que a Terra Santa é um “reservatório e maravilha em si mesma” (LE GOFF, 2017a, p.126), o percurso de Mandeville à cidade sagrada é apresentado de forma superdimensionada no Livro, pois ocupa praticamente metade do relato (EDSON, 2007). Esse procedimento incorpora a tradição religiosa, conforme a *imago mundi* medieval, que adotava Jerusalém como centro geográfico e espiritual do mundo. Porém, Mandeville também dedica

⁶⁵ Em 1368, a dinastia Yuan, do já fragmentado império mongol, foi derrotada pela dinastia Ming, da China. A política desta caracterizou-se pelo fechamento de suas fronteiras às trocas diretas com o Ocidente e à expulsão dos cristãos de seu território, ocorrida no ano de 1369 (EDSON, 2007).

⁶⁶ A viagem, e a sua manifestação primordial – a peregrinação –, representa para o homem medieval um tipo de turismo chamado a satisfazer tanto a sua curiosidade quanto o seu anseio por maravilhar-se (LE GOFF, 2017a).

sua narrativa a descrever o que havia além⁶⁷ da Terra Santa, articulando novamente informações livrescas. O autor traça um panorama sobre o Alhures, descrevendo rios, mares e terras. Apesar de acrescentar informações geográficas sobre tais localidades, segue-se a ideia geral de que o ecúmeno seria banhado pelos quatro rios que emanam do Jardim do Éden. Inclusive, o próprio autor afirma ter ouvido o estampido das águas nas proximidades do local de deleite.

As descrições geográficas no esquema de Mandeville são pautadas nas seguintes divisões gerais: entre os rios Tigre e Eufrates fica a Mesopotâmia; entre os rios Tigre e Nilo fica a Pérsia (Média). Entre os rios Eufrates e o Mar Mediterrâneo ficam a Síria, Palestina e Fenícia. Em acréscimo, entre o Mar Vermelho e o Mar Oceano, ao sul do ecúmeno, fica a Etiópia; mais ao norte desta área, encontramos a Líbia. A listagem continua e acrescenta terras míticas: por exemplo, entre o Mar Cáspio e o Rio Don, nas proximidades da Cítia, está a terra das Amazonas (EDSON, 2007).

É interessante destacar que as nomenclaturas dos topônimos variam na obra de Mandeville, o que é próprio do período histórico e das concepções cambiantes e ampliadas em relação ao ecúmeno. Quando o autor aborda descrições gerais e panorâmicas, emprega topônimos que fazem parte das tradições livrescas. Porém, quando passa a detalhar várias das terras do Oriente, utiliza termos “atualizados”, com base em textos relativamente contemporâneos⁶⁸. Às vagas terras da Cítia, da Albânia e das Amazonas – entre outras – foram atribuídas novas nomenclaturas, como Tartária, Turquistão e Cathay. Por isso, o fabulista transitou entre duas descrições diferentes de mundo, englobando relatos empíricos sem negar o constructo antigo (EDSON, 2007).

Em seu procedimento compilatório, era como se Mandeville empilhasse diversos tipos de conhecimento, sem deslegitimar algum deles (EDSON, 2007). A título de exemplo, informações sobre o ecúmeno oriundas de Plínio, o Velho, eram justapostas aos relatos de Marco Polo e às tradições orais⁶⁹. Além disso, Mandeville fez referências cosmológicas de cunho mais

⁶⁷ “As maravilhas da Terra Santa que atraíam os peregrinos e cruzados cristãos não se restringiam à Jerusalém terrestre e ao Santo Sepulcro, mas abrangiam todo o Oriente Próximo, designado pelos ocidentais com um termo que exprime seu caráter maravilhoso: o além-mar, perigoso e fascinante” (LE GOFF, 2017a, p.127).

⁶⁸ Esse hibridismo de Mandeville, com a mescla entre as tradições livrescas e os relatos contemporâneos pelo Oriente, permeia as concepções geográficas do período e dialoga intrinsecamente com as mudanças verificadas nas representações cartográficas, que abordaremos adiante.

⁶⁹ Como exemplo das tradições orais, que são acréscimos singulares de Mandeville, podemos citar diversos costumes de outros povos citados pelo autor. Um deles é a proibição de beber vinho prescrita aos muçulmanos (EDSON, 2007, p.107). Quando aborda as crenças islâmicas, inclusive, Mandeville apresenta certo “relativismo”, no sentido de que considera as diferenças entre religiões não no sentido da superioridade da religião cristã, mas entende que há caminhos convergindo para o mesmo ponto de vista em relação a Deus. Esse tema do “relativismo”, empregado pelo fabulista, foi ricamente abordado por Ginzburg (2002), a partir da pesquisa sobre o funesto interrogatório de Menocchio, ocorrido no século XVI. O citou o relato de Jean Mandeville como um livro bastante circulado a que o moleiro teve acesso, embora as interpretações “tolerantes” de Menocchio em relação aos relatos

“científico”, mencionando a esfericidade da terra, a possibilidade de circum-navegação e o auxílio da Estrela Polar Antártica⁷⁰ como guia aos navegadores.

De todo modo, as maravilhas começam a abundar quando é narrada a incursão em direção ao Levante (PHILLIPS, 1994). Como Mandeville⁷¹ é exemplar da compilação e do gosto pelos *mirabilia* medievais, vamos nos referir ao autor para apontar os principais monstros difundidos, lembrando que essa temática remonta não só à ambiência medieval, mas também à Antiguidade, conforme as cadeias de transmissão teratológicas incorporadas pelo retrato tradicional do mundo (EDSON, 2007).

É necessário sublinhar que havia um espectro entre os cristãos e os monstros. Nesse tipo de “escala”, podemos situar as sociedades a meio caminho, que tinham costumes considerados bárbaros, tais como os antropófagos, as Amazonas e os Citas (JACKSON, 2001, p.94). As características desses povos “medianos” correspondiam à sua posição relativa à cristandade. Mais além, nos extremos do ecúmeno, ocupando os pontos mais periféricos e remotos, temos as raças plinianas. O alcance da ecúmena configurou as ideias de humanidade decorrentes e, conseqüentemente, do que era demarcado como monstruoso. Essa referência permite distinguir o Outro, o perigoso que está além da fronteiras seguras e sagradas de Jerusalém.

Assim, entre as maravilhas orientais listadas por Mandeville, se encontra um denso catálogo de monstros plinianos alocados no desconhecido (GIUCCI, 1992). Esse repertório sobre o “outro” e a mobilização de expectativas permitem justificar a própria narrativa da viagem (FRANCO JÚNIOR, 2021). Dessa forma, trata-se de uma obra muito influente que, apesar de fictícia, é fonte de referência para o estudo da construção de relatos sobre lugares remotos, no registro do maravilhoso oriental.

de povos que se diferenciavam dos europeus tenham sido bastante peculiares para o contexto repressor da Contra-Reforma. Apesar do livro de viagens de Mandeville ser um dos mais famosos do fim da Idade Média e não ter entrado em conflito com ideias religiosas, Ginzburg (2002) faz referência a um tipo de interpretação específica que foi considerada herética.

⁷⁰ Tal Estrela é fictícia para a astronomia da atualidade. A menção dela por Mandeville provavelmente segue o padrão simétrico da *imago mundi* medieval. Se havia a Estrela Polar Ártica, deveria, também, existir a Antártica.

⁷¹ Optamos por enfatizar as viagens de Jean Mandeville quanto aos monstros em virtude da acessibilidade da obra, da variedade de fontes que mobiliza e do legado para outros relatos do gênero, inclusive aqueles originados na Península Ibérica, como *El Libro del Conosçimiento*, escrito por um franciscano anônimo (século XIV). Na literatura especializada, ambas as obras são apontadas como impactantes na confecção de mapas e nos relatos de exploradores. Apesar do estilo mais “seco” e “de itinerário” empregado no *El Libro del Conosçimiento*, a obra tece narrações “extensas e improváveis” sobre viagens ao mundo conhecido “e até do desconhecido” (EDSON, 2007, p.110). A obra ibérica mescla informações geográficas contemporâneas – referentes às explorações portuguesas pela costa africana no terceiro quartel do XIV – às informações mais tradicionais e livrescas do “maravilhoso oriental” (LE GOFF, 2017a). Inclusive, chega a citar detalhes sobre as proximidades do Paraíso Terreal, assim como fez Mandeville (EDSON, 2007).

3.3 Catálogo de Monstros no Livro de Jean Mandeville

Propomos um breve ensaio para que nossa enumeração vá além de uma simples descrição e se incorpore ao domínio fluido do maravilhoso. Por isso, apesar dos monstros catalogados por Kappler (1993) estarem inseridos em narrativas de viagem medievais vinculadas a diversas heranças da Antiguidade, apresentamos nesta seção um tipo de texto que dialogue com esse campo abstrato e que desvie das descrições pormenorizadas habituais. Além disso, atribuímos maior atenção aos monstros que, de alguma maneira, têm caracteres notáveis em relação à sua habitação no ecúmeno.

Há várias características que auxiliam a identificar e classificar um monstro⁷², lembrando que, se algo desvia culturalmente da norma, é preciso que a *norma* esteja em vigor. Vamos partir desse pressuposto. O que pertence ao centro, aquele que subjuga e estabelece as normas, só existe se estiver em relação de alteridade com as margens (CAMILLE, 1992). Não há monstros sem que estejam em relação direta com a norma e, numa gradação, existem aqueles apresentados como totalmente opostos. Aqui estão os antípodas, os seres-espelho da norma. Seres estes que teoricamente habitam o hemisfério oposto, aquele que é intransponível, mas que preserva todas as características do normativo hemisfério-norte, com a diferença de que tudo ocorre numa relação invertida. Os antípodas são o ícone do par de opostos do Medievo, concebidos como um reforço do apego medieval pela simetria.

Há outras variáveis próximas aos rituais xamânicos, identificando reinos em que tudo é ao contrário, como os mundos dos mortos e dos vivos. Assim também é o Oriente, um outro mundo. São os povos *de lá* que têm costumes exatamente contrários aos cristãos: alguns não comem, não se vestem; são “selvagens” por definição.

Por falar em opostos, também existem os pigmeus, homens pequenos e com tempo de vida reduzido, a antítese dos gigantes. Mas, além do caráter antitético mencionado, existem também as ausências, que se distanciam da norma. O clima é definidor para explicar os monstros: o frio poderia explicar a ausência de algum membro, bem como sua conformação moral, projetada nos cruéis e antropófagos trogloditas, peludos e animalizados. Os ciclopes, citados na *Odisseia* de Homero, possuem somente um olho no centro de suas testas e são considerados selvagens sangrentos.

⁷² Os parágrafos seguintes têm como fonte Kappler (1993). Quando a referência for o relato de Jean Mandeville (2007), deixaremos explícito.

Além da falta ou hipertrofia de algum membro, o mesmo pode ser substituído por outro bastante incomum. Galinhas produzem lã; os astomi do Ganges têm a boca substituída por orifícios que captam odores. Os diversos reinos se misturam, produzindo híbridos de árvores onde brotam animais, árvores que andam ou falam ou a famosa mandrágora, cujas raízes têm forma humana.

Em acréscimo, existe uma infinidade de híbridos, atestados anteriormente na literatura da Antiguidade e nas viagens medievais. Os mais recorrentes são os cinocéfalos (CARPINE, 2005, p.50; MANDEVILLE, 2007, p.179-180), que possuem cabeça de cachorro e corpos humanos, sem que consigam emitir palavras, apenas latidos. São criaturas que se assemelham às divindades do antigo Egito, como Anúbis, Amon e Hórus, com cabeças de chacal, carneiro e touro, respectivamente.

A fauna também adquire maiores proporções, como as enormes formigas da Ilha Taprobana (MANDEVILLE, 2007, p.247). O mundo abriga animais míticos, híbridos, fortes e hipertróficos, como as serpentes, o milenar pássaro roca, o grifo (MANDEVILLE, 2007, p.227), a mantícora, faunos, sátiros, minotauros, centauros etc. A lista é tão grande quanto a imaginação humana, sendo que os monstros fazem parte da *realidade* medieval, do esperado. Alguns monstros são mortíferos, como o dragão ou o unicórnio, este ainda com caráter dubio, contando que pode simbolizar a pureza extrema nas amizades de uma donzela.

Há tantas outras características que congregam inteiras raças monstruosas, como os andrógenos (MANDEVILLE, 2007, p. 184-185) e o superdimensionamento do papel feminino, as Amazonas (MANDEVILLE, 2007, p.153) – diferentes ou opostas do que os ocidentais cristãos haviam se habituado com suas esposas, nada afeitas aos preparativos da guerra.

Mandeville não detalhou⁷³ os monstros tradicionais que descreveu, alocados nas ilhas remotas do Índico (EDSON, 2007). Tudo isso segue uma tendência: as maravilhas são identificadas como tal quanto mais inacessíveis e raras forem. Por isso, há um ar de mistério que deixa os monstros insondáveis, associados às anomalias morfológicas pontuais que elevam suas características vagas ao máximo.

Em suma, pela leitura de Mandeville (2007), podemos elencar as principais temáticas do maravilhoso geográfico, mobilizadas por relatos de viagens medievais para que

⁷³ Davies (2012) ressalta que a publicação de relatos de viagens, em geral, fazia parte de trabalhos mediados, resultantes de um processo interpretativo que envolvia diversas categorias profissionais, como editores e ilustradores, responsáveis por seleções particulares dos textos. Considerando essa premissa, dialogamos com Edson (2007, p.107), que aponta o papel dos ilustradores das edições de Mandeville, no sentido de terem sido mais “ansiosos” em retratar as raças monstruosas do que o próprio autor, indicando o forte apego à teratologia baseada em fontes clássicas. Estas fontes se vinculam às cadeias de transmissão que viemos aludindo na presente pesquisa.

fossem considerados dignos de crédito. Crivat-Vasile (1994-95) apresenta a seguinte lista de coordenadas:

- luxuriante abundância vegetal;
- fauna de grande tamanho;
- riquezas fabulosas em ouro e pedrarias;
- raças humanas longevas que levam uma vida pura e que se regem por uma justiça inatacável;
- monstros humanos e animais;
- territórios de dimensão escatológica (o Paraíso Terreal ou, ao contrário, espaços estruturados como paradigmas do Inferno) (CRIVAT-VASILE, 1994-95, p.471, tradução livre).

Entre as maravilhas encontradas por Mandeville está a ave Fênix, localizada no Egito, mais especificamente em Heliópolis – a cidade do sol. A ave que se regenera pelo fogo é passível de muitas significações, conforme as analogias do autor. “É um pássaro muito bonito de se contemplar quando tocado pelos raios do sol, pois resplandece gloriosamente” (MANDEVILLE, 2007, p.71). O renascimento periódico se associa simbolicamente à ressurreição de Jesus Cristo.

Além dos domínios da peregrinação à Terra Santa, abre-se o leque das maravilhas e sucede a descrição do reino das guerreiras Amazonas:

Perto da terra da Caldeia está a da Amazônia, a terra de *Feminia*, reino no qual só vivem mulheres. Sucede isso, não porque lá não possam viver os homens, como dizem alguns, mas porque as mulheres não querem permitir que nenhum homem as governe (...). Quando querem ter companhia de homem, vão às terras vizinhas. Ali encontram seus amantes, convivem com eles uns oito ou dez dias e logo regressam à sua terra. Se têm um filho varão, mantêm-no durante um certo tempo e logo, quando pode caminhar e alimentar-se sozinho, enviam-no para seu pai ou matam-no. Se é do sexo feminino, queimam uma mama com um ferro candente (...). Nessa terra há uma rainha que governa todo o país, à qual todas obedecem. Sempre elegem rainha aquela que é mais habilidosa com as armas, pois elas são muito boas guerreiras, corajosas, sábias e valentes (...) (MANDEVILLE, 2007, p.153).

Adentrando a Etiópia, nos limites da zona tórrida até os confins do Egito, encontramos os ciópodes⁷⁴:

Na Etiópia, também chamada *Cusis*, existem muitos tipos diferentes de gentes. Ali há pessoas que têm apenas um pé e caminham tão rápido, que é uma maravilha. O pé é de tal magnitude que dá sombra em todo o corpo quando a

⁷⁴ É raro que Mandeville (2007) nomeie as raças plinianas. Porém, como já são lugar comum no maravilhoso medieval, fizemos menções conforme a nomenclatura tradicional e nossa catalogação do Capítulo anterior.

peessoa, deitada para descansar, volta-o para o sol (...) (MANDEVILLE, 2007, p.154).

Em sentido historiográfico, os excertos acima apresentados fazem parte da construção do imaginário maravilhoso que permeia o relato de Jean Mandeville, no registro da *tradição literária e descritiva*. Com esse foco, comprovar a “veracidade” da viagem e do autor são questões que podem ficar em segundo plano. Podemos afirmar algo semelhante em relação aos lugares lendários que são descritos nos relatos, já que tinham caráter de realidade geográfica e mobilizaram o imaginário em relação ao desconhecido. Assim, reiteramos que as fronteiras entre o real e o imaginário são tênues e as concepções simbólicas do Medievo a respeito do ecúmeno e do Universo precisam ser entendidas a partir de seu contexto cultural, admitindo que o *maravilhoso* é uma categoria presente no cotidiano.

Considerações

O fabulista Jean Mandeville afirmou a realidade geográfica do Paraíso Terreal, dizendo ter encontrado a Fonte da Juventude. Porém, o relato deixa claro que o autor não adentrou o local sagrado – por causa da interdição aos mortais – mesmo que tenha conseguido ouvir o rumor de seus rios. Esse tema faz parte da lista de Crivat-Vasile (1994-95, p.471), no que concerne aos territórios de dimensão escatológica das narrativas de viagens. Por sua vez, Sérgio Buarque de Holanda (2000), em seu livro *Visão do Paraíso*⁷⁵, observou que os temas que envolvem a *geografia fantástica*, aos quais escolhemos empregar também o termo *maravilhoso geográfico*, tocam, de alguma forma, o tema do Paraíso Terreal, em sua espacialização nos confins do Oriente – na terra do Fison. Em seu memorável estudo sobre as influências e deslocamentos dos mitos edênicos nos fins da Idade Média, Holanda aponta que as monstruosidades da Criação estiveram “continuamente enlaçadas ao próprio tema do Paraíso Terral” (HOLANDA, 2000, p.21).

⁷⁵ Trata-se de um trabalho defendido em 1958 como tese de cátedra na Universidade de São Paulo e com primeira versão publicada em 1959. A obra foi lida de diferentes maneiras desde sua recepção pelos críticos, inicialmente manifestas em “vagas resenhas de divulgação” que demonstravam a dificuldade de se classificar a referida obra na historiografia. Desde os anos de 1980 o livro passou a ser considerado entre os acadêmicos “referência fundamental para a produção historiográfica e crítica do país” (MARTINS, 2011, s/n).

Considerando o caráter de realidade desses monstros, afirmada pelos teólogos, principalmente nas *Etimologias* de Santo Isidoro, podemos dizer que: “As descrições medievais do Éden (...) são inconcebíveis sem a presença de uma extraordinária fauna mais ou menos antropomórfica. Ela pertence, a bem dizer, aos arrabaldes daquele jardim mágico, e foi posta ali aparentemente pela própria mão de Deus” (HOLANDA, 2000, p.21). Algo semelhante se pode dizer a respeito de outras populações tradicionalmente alocadas nos confins do mundo, sejam em áreas continentais ou insulares, como as Amazonas.

Como o *maravilhoso* se delineia também em concepções de espaço acerca dos confins do mundo, entendemos que a roupagem cristã endossou o Oriente, alimentando as fantasias relativas à Índia. Segundo as palavras de Le Goff (2008, p.299), a Índia se situa no registro do maravilhoso como a antecâmara do Paraíso. Nesse fecundo repertório de *mirabilia*, há outros lugares lendários medievais que foram capazes de acionar os “motivos edênicos”, conforme a expressão de Holanda (2000). Desse modo, o próximo capítulo aborda o tema do Paraíso Terreal e suas derivações utópicas.

CAPÍTULO 4. UTOPIAS MEDIEVAIS

Hilário Franco Júnior (1992; 2021), Claeys (2013) e Eco (2013) são referências importantes para situarmos as utopias, deixando inerente que a aplicabilidade do termo extrapola a obra homônima de Thomas Morus, publicada em 1516. Desse modo, entendemos que o conceito de utopia é considerado anterior ao aparecimento da palavra *utopia* (FRANCO JÚNIOR, 2021). A ideia geral é que a utopia se associa a uma sociedade idealizada, com o fator *tempo* manifesto de forma relacional, podendo remeter a “uma variação de um presente ideal, de um passado ideal e de um futuro ideal, e da relação entre os três” (CLAEYS, 2013, p.7). O fator tempo pode comumente estar atrelado às narrativas míticas⁷⁶, imersas na sacralização das origens entre a sociedade e o cosmos.

Apesar da utopia como gênero literário ter surgido com o texto seminal de Thomas Morus, Claeys (2013, p.7) nos informa que a “pré-história do conceito” reside em âmbito religioso pela influência dos mitos de criação, como foi a Arcádia para os romanos e o Paraíso, descrito no Gênesis, para os cristãos medievais. De maneira geral, esse caráter mítico está presente de forma mais acentuada em “sociedades arcaicas”, em que imperam a sacralidade do cosmos e a explicação de suas origens. Tal afirmação é válida ao nos referirmos à Idade Média, mais especificamente à Cristandade Ocidental, visto que o componente mítico se fazia recorrente em narrativas de Criação e se manifestava em diversas utopias elencadas por Franco Júnior (1992)⁷⁷.

Numa conjuntura de explicação do real mais atrelada à racionalidade, a sacralização do mito perde seu poder de influência. Porém, as utopias propriamente ditas continuarão a se manifestar pelas mais diversas maneiras a partir da crença de que é possível modificar o curso da história, com ações no presente direcionadas a um futuro idealizado, por vezes inspiradas em um passado idílico. Sejam quais forem as consequências ideológicas de posturas políticas que propagam utopias, que se tornam hegemônicas quando apagam a pluralidade de propostas sobre o futuro, não há como ocultar o papel do utópico a mover o curso da história. “(...) Talvez

⁷⁶ Isso significa que os mitos se manifestam pelo imaginário, como uma “mediação entre o abstrato e o concreto” (FRANCO JÚNIOR, 1992, p.12).

⁷⁷ Num período em que os limites entre as diversas ciências não estavam postulados, os lugares imaginados adquiriram projeções significativas. No âmbito da História da Geografia, eles carecem de abordagens aprofundadas, levando em conta que as manifestações das utopias, como lugares inexistentes, são por vezes abordadas de forma pejorativa. Ressaltamos, porém, que as utopias se expressam em considerável medida nas representações e descrições geográficas, situadas em períodos anteriores à sistematização das Ciências.

nenhum fenômeno humano expresse tão bem a dinâmica histórica quanto o incessante construir de utopias. Mas, ao mesmo tempo, nenhum outro revela tanto o desejo humano de fugir à história, de encontrar o definitivo, o eterno” (FRANCO JÚNIOR. 1992, p.11).

Distinguiremos os aspectos mais pertinentes ao percurso de estudo das utopias medievais, entendendo que Claeys (2013) apresenta as utopias em diversos contextos, inclusive na atualidade, quando os sonhos com a melhora do presente ganham proeminência e a religião já não tem mais o mesmo papel explicativo do que em sociedades pré-modernas. Porém, estamos selecionando utopias que se relacionam ao passado *ou* ao futuro, justamente pela carga mitológica envolvida. Nesse caso, as mesmas se manifestam de forma mais proeminente como um desejo de anulação da história através da nostalgia por uma Era de Ouro paradisíaca que poderia ser esperada no além, no futuro *pós-mortem*.

Considerando que a Idade Média é um período de utopias, em que tempo e espaço estão imbricados, é necessário articulá-las ao modo como se materializam em descrições e representações espaciais. Eco (2013), em especial, emprega o termo “terras e lugares lendários” para focar o caráter mobilizador criado pelas utopias quando se acredita que eram localidades reais. “Mas o que nos interessa aqui são terras e lugares que, agora ou no passado, criaram quimeras, utopias e ilusões porque muita gente acreditou que realmente existissem ou tivessem existido em alguma parte” (ECO, 2013, p.7). O que é frisado na presente pesquisa engloba o papel mobilizador das utopias que, num âmbito espacial, move a humanidade a buscar os lugares lendários.

Além do mais, o conceito que se tem do ecúmeno numa dada época também influencia a definição dos lugares utópicos e antiutópicos. “(...) Essa é a participação da Geografia na análise das utopias: os limites da imaginação colados aos limites, fronteiras e sítios de países, lugares e cidades” (CARVALHO, 2011, p.39). Por isso, podemos associar as utopias medievais ao termo “maravilhoso geográfico” para delinear esses espaços imaginados, nos quais estão incluídas as terras sobrenaturais e maravilhosas (CARVALHO, 2006).

Dialogamos com a busca por comunidades melhoradas que se manifesta na literatura, em relatos de viagens e nas representações espaciais. Essas comunidades podem ser paradisíacas, mas ocorre situação inversa com as antiutopias, identificadas, no Medievo, com o Inferno. Na Idade Média, o monstruoso e o fascinante caminham juntos no encontro com seres extraordinários, entendendo que as terras distantes e desconhecidas são passíveis de ambas as possibilidades, utopias e antiutopias (CLAEYS, 2013).

Assim, adentramos a *função* dos *mirabilia* como elemento compensatório, que caracteriza a coexistência de uma “espécie de universo virado ao contrário” (LE GOFF, 1990, p.24). Universo este comportando temáticas carnavalescas e profanas que, por sua vez, permeiam concepções de espaço, tais como: “a abundância alimentar, a nudez, a liberdade sexual, o ócio” (LE GOFF, 1990, p.24). Ora, é justamente estas e outras temáticas que estarão presentes nas utopias medievais identificadas por Franco Júnior (1992), atestando o caráter espacial que são capazes de adquirir. Nessa chave de leitura, o sedutor tema bíblico do Paraíso vem à baila, nutrido em heranças pré-cristãs.

Desse modo, abordaremos o idílico Paraíso na Ásia Oriental, concebido no cristianismo como a concretização de desejos desenfreados⁷⁸. O Paraíso é designado como uma “ampliação cristã do quadro das maravilhas orientais legado pela Antiguidade” (CRIVAT-VASILE, 1994-95, p.476, tradução livre), constituindo a “maravilha das maravilhas” (AMORIM, 1999, p.135).

4.1 O Paraíso Terreal

Como escreve Hilário Franco Júnior (1992, p.116), “o Paraíso era sem dúvida o grande modelo das manifestações utópicas medievais”. Na Idade Média, a crença no Paraíso Terreal era arraigada. Procurava-se o local em algum ponto do Oriente longínquo e esse sonho foi transportado à América no Renascimento. O local enclausurado (*hortus conclusus*) era repleto de beleza eterna, desligado de um mundo malevolente. Constitui um jardim protegido onde se praticam todas as virtudes, numa analogia bucólica projetada ao Paraíso da tradição judaico-cristã.

Explanemos sobre a etimologia do Paraíso, que influenciou o maravilhoso bíblico no período medieval. Para Scafi (2013, p.9), “Paraíso” tem origem com os antigos Medos, nos fins do segundo milênio antes de Cristo, relativamente contemporâneo ao período que compreende a narrativa de Moisés ao se dirigir à Terra Prometida com os filhos de Israel. É pelos Medos que a palavra *pari-daiza* é inserida no vocabulário persa, significando um local enclausurado por um muro de substância maleável. Por isso, no Irã antigo o termo *pari-daïda*

⁷⁸ Outra característica de algumas utopias é sua ligação com o ascetismo, diferindo da eterna satisfação dos prazeres. Para a temática deste trabalho, há predominância do segundo caso, embora o ascetismo também se manifeste na busca pela solidão eremita em ilhas longínquas.

designou um local murado. O significado da palavra foi sofrendo acréscimos, já que os persas conquistaram a Babilônia em meados do século VI a. C., quando são encontrados documentos em que consta a palavra *pardesu*, denotando, agora, um parreiral. Já para a administração persa, uma variação do *pari-daïda* significava um local de armazenamento (*partetas*).

Outros eventos históricos se delinearam. O povo hebreu tomado cativo na Babilônia e as guerras Greco-Persas foram fatores que contribuíram para a incorporação da palavra “paraíso” nos idiomas hebraico e grego. No entendimento de Scafi (2013), o livro bíblico de autor desconhecido *Cântico dos Cânticos* empregava a palavra *pardes* para descrever um local em que crescem árvores. Por sua vez, é pelo grego antigo, nos escritos de Xenofonte (430-355a.C), que temos o conhecimento indireto dos usos persas do termo *paridaiza* como um local de caçadas para as elites. Congregando os elementos citados até o momento, o Paraíso era passível de vários significados. “(...) Um amplo, bem irrigado campo, contendo árvores, flores e animais e enclausurado por um muro. Aqui reis e aristocratas caçavam bestas para recreação e se mantinham em forma para a guerra” (SCAFI, 2013, p.10, tradução livre). Assim, com as invasões de Alexandre, O Grande, o mundo helenístico conheceu o termo *parádeisos* “para indicar um jardim aprazível ou um parque real” (SCAFI, 2013, p.10, tradução livre).

No Ocidente, em sentido judaico, o Paraíso tem sua entrada por meio da iniciativa do faraó Ptolomeu II, do século III a. C, quando o mesmo solicitou uma tradução do Pentateuco para o grego, versão conhecida como Septuaginta. No momento da tradução do Livro do Gênesis referente à narrativa de Adão e Eva e sua Queda, foi utilizado o termo “paraíso no Éden” e, em outra passagem, “paraíso de deleite”. O antigo termo para um parque real passou a designar, também, o Jardim do Éden, a melhor criação divina. Foi imaginado um paraíso ao Oriente, para prazer e deleite em vez de caçadas, mas, preservando ainda o sentido de local enclausurado, pleno de árvores e rios, semelhante à antiga ideia persa. Desse modo, acrescentava-se ao local enclausurado a perfeita harmonia de um jardim primordial em âmbito terreno (SCAFI, 2013, p.10).

Aprofundando ainda a etimologia, Scafi (2013) afirma que, no século II a.C., o paraíso também designou um estado celestial de bem aventurança, como uma recompensa aos que agiram corretamente. Essa designação conflui para uma preocupação com a vida após a morte muito próxima dos antigos gregos, com um local de deleites destinado exclusivamente aos heróis e bem-aventurados, a exemplo do Jardim das Hespérides. Esta ilha abrigava os pomos de ouro guardados por serpentes em local inacessível, nos confins oceânicos do Ocidente, que foram acessados por Hércules. A espera do local aprazível englobou, igualmente, outra tradição grega que preconizava os Campos Elíseos (PEREIRA, 1991).

Assim, a fascinante ideia de uma época primordial num local aprazível e deleitoso é verificada em diversos contextos culturais e religiosos (ECO, 2013). Embora as histórias mitológicas sobre a estadia no Paraíso sejam heterogêneas, existem sentidos comuns que enfatizam a harmonia inicial entre os humanos e a(s) considerada(s) divindade(s) (ELIADE, 2000). Com base nisso, é recorrente a percepção de que, em determinado momento, a humanidade perdeu aquela condição agraciada, permanecendo a nostalgia e “o sonho de um lugar onde, nas origens do mundo, se vivia em estado de beatitude e inocência (...)” (ECO, 2013, p.145).

Para o pensamento medieval cristão, o Paraíso alude, igualmente, a um passado de harmonia e felicidade, concedido por Deus aos seres humanos no início dos tempos. O Jardim do Éden, descrito no livro bíblico do Gênesis, é considerado a autêntica morada da humanidade, que foi perdida quando o casal primordial desobedeceu a Deus e provou o fruto. A perda de tão grande dádiva desencadeou sentimentos de nostalgia, pois todos os descendentes de Adão tornaram-se completamente indignos de viverem no Paraíso, conforme a interpretação bíblica de pecado original (KRAUSS, 2006).

Para Mircea Eliade, a nostalgia da época primordial se manifesta na busca pela recuperação do tempo sagrado, de um voltar atrás, seja no passado ou num futuro em que a felicidade original será finalmente alcançada (ELIADE, 2000). Mas, no contexto do pensamento medieval cristão, mencionar o tempo implica, necessariamente, associá-lo ao espaço, constituindo dimensões interdependentes (FRANCO JÚNIOR, 2010, p.132). Para o cristianismo, recuperar o tempo sagrado é voltar à antiga morada perfeita, onde os frutos se encontravam plenamente disponíveis ao ser humano, sem necessidade de trabalho ou esforço para o sustento. A vida no Paraíso (dimensão espacial) se associava à eterna ausência de fadiga ou envelhecimento, numa espécie de tempo suspenso (FRANCO JÚNIOR, 2010)⁷⁹.

A noção de um Paraíso na Terra passou por gestação de acordo com abordagens de cunho alegórico e outras mais literais. São Jerônimo (século V d. C.) foi responsável pela configuração da versão latina da Bíblia, conhecida como Vulgata. Nessa tradução, o termo *eden* tem o significado de “deleite”, enquanto a versão da Septuaginta, em grego, se referia mais claramente à espacialidade, pois o jardim fora plantado a Leste. Além disso, a localização da fonte pela qual emanavam os quatro rios foi alvo de debates, bem como a identificação dos

⁷⁹No texto citado, Franco Júnior emprega a expressão “tempo suspenso” ao abordar, sob a ótica da historiografia, as descrições acerca do Reino do Preste João, tópico que será abordado em outro momento. Como trata-se de um lugar bastante influente para o imaginário medieval, apresentando diversas características paradisíacas, empregamos o mesmo termo para designar a vida no Paraíso, de maneira geral.

mesmos. Os rios Tigre e Eufrates tinham localização conhecida, mas, os rios Pison e Gihon foram atrelados ao Ganges e ao Nilo de forma especulativa (SCAFI, 2013).

No século V, a fim de solucionar essas questões, Santo Agostinho citou a existência do Paraíso em *A cidade de Deus* (XIII, 21). O bispo de Hipona o explicou como um lugar real, sendo Adão, igualmente, um homem real. A narrativa do Gênesis não era uma simples alegoria, mesmo que coubessem interpretações simbólicas, como o pecado de Adão prefigurado pela salvação de Cristo, ou o papel da igreja conduzindo ao Paraíso celeste nos fins dos tempos (SCAFI, 2013).

Mesmo que Agostinho não tenha se pronunciado veementemente sobre questões geográficas, seus escritos direcionaram a interpretação de que o Paraíso compunha um lugar literal. Scafi (2013, p.44) assinala que a referência agostiniana teve um “discurso geográfico latente”, como um desafio aos mapeadores para a localização do Paraíso. Isidoro de Sevilha (século VII) e Beda, o Venerável (século VIII), expuseram o Éden como um local real, ligado ao ecúmeno pela emanção dos quatro rios. Para aquele sábio, o Paraíso ficava na Ásia, cercado por uma muralha de fogo. A concepção isidoriana a respeito do Jardim do Éden como parte da realidade geográfica foi influente no sentido de impulsionar a “notável longevidade” conferida à tópica das visões do Paraíso (HOLANDA, 2000, p.X).

2. Paraíso é um lugar localizado nas terras orientais, cujo nome, traduzido do grego para o latim, significa “jardim”; Em hebraico é chamado de Éden, que em nossa língua significa “iguarias”. A combinação de ambos os nomes nos dá “O Jardim das Delícias Terrestres”. Lá, de fato, existem todos os tipos de bosques e árvores frutíferas, incluindo a “árvore da vida”. Não há frio nem calor, mas uma temperatura constante. 3. Do seu centro brota uma fonte que irriga todo o bosque e está dividida em quatro braços que dão origem a quatro rios diferentes. A entrada para este lugar foi fechada após o pecado do homem. Em toda parte ele está cercado por espadas flamejantes, ou seja, ele está cercado por uma parede de fogo de tal magnitude que suas chamas quase alcançam o céu. 4. Um querubim, isto é, a fortaleza dos anjos, permanece, espada flamejante em sua mão, para proibir a passagem de espíritos malignos: as chamas afastam os homens, e os anjos, anjos maus, de modo que as portas do paraíso estão fechadas à carne e ao espírito que desobedeceu (SEVILLA, 1992, p.167, tradução livre).

Em lendas medievais, havia peregrinos que acreditaram ter atingido o Paraíso; isso ficou latente, do mesmo modo, em relatos de viagens do período, cujo tema edênico passou por *ritornelo*. “O tema do paraíso é um dos mais importantes da literatura de viagem na Idade Média. O paraíso é objeto de uma busca muito real e, se às vezes alguns viajantes afirmam que nunca chegarão lá, outros continuam a acreditar nele” (KAPPLER, 1993, p.116).

Seguindo as descrições tradicionais, o relato da viagem de Jean de Mandeville (século XIV), abordado no capítulo anterior, também se pronuncia sobre o Paraíso. Além da sua *realidade geográfica*, o Paraíso contém quatro rios. Do Fison (Ganges), em específico, emanam pedras preciosas encontradas na Índia.

Acerca do Paraíso, não posso falar com propriedade, porque nunca estive lá, pois não estava ao meu alcance. Contudo, como ouvi dos sábios do ultramar, falar-vos-ei de bom grado. O Paraíso Terrestre, segundo eles, acha-se no ponto mais alto da terra, tão alto que quase roça o círculo da Lua e tão alto que o dilúvio de Noé não pôde chegar até ali, tendo coberto toda a terra do mundo, a parte de baixo e a de cima, exceto o Paraíso. E esse Paraíso está completamente rodeado por uma muralha, que não se sabe de que é feita, porque as paredes estão completamente cobertas de musgo; segundo parece, talvez seja feita de pedra ou algum outro material do que se fazem muralhas. Ela se estende de sul a Norte e só tem uma entrada, que é de fogo ardente, de modo que nenhum mortal pode transpassá-la. No lugar mais alto do Paraíso, junto no centro, há um manancial do qual nascem os quatro rios que fluem por diversos países, o primeiro dos quais se chama, indistintamente, Fison e Ganges e atravessa a Índia ou *Emlak*. Nesse rio há muitas pedras preciosas, muito *lignum aloes* e muitas areias de ouro. O outro rio se denomina Nilo ou Geon, passa pela Etiópia e logo pelo Egito. O terceiro se intitula Tigre e cruza a Assíria e a Grande Armênia. O quarto se chama Eufrates e passa por Media, Armênia e Pérsia. A gente daqueles lugares diz que toda a água doce do mundo, de cima e de baixo, procede dessa fonte do Paraíso, lugar do qual provém e derivam todos os rios (MANDEVILLE, 2007, p. 248-249).

Deveis saber que nenhum mortal pode aproximar-se do Paraíso, pois por terra não é possível ir, em razão das feras selvagens que há no deserto, das altas montanhas e das rochas, que são intransponíveis, ademais, em razão dos muitos lugares tenebrosos que existem ali. Tampouco se pode navegar pelos rios, pois eles correm muito impetuosamente, porque vêm do alto, formando ondas tão grandes que nenhum navio poderia navegar contra seu curso (...). Muitos grandes senhores, com grandes contingentes, tentaram várias vezes navegar por esses rios rumo ao Paraíso, todavia, não alcançaram êxito. Muitos morreram esgotados de remar contra as enormes ondas, muitos ficaram cegos, muitos ficaram surdos em razão do barulho da água e muitos se afogaram e morreram perdidos entre as ondas. Assim, pois, nenhum mortal pode se aproximar desse lugar sem ter uma graça especial de Deus. Em consequência, não posso contar-vos mais sobre esse lugar, de modo que me calarei e retornarei àquilo que realmente vi (MANDEVILLE, 2007, p. 250).

Assim, a nostalgia⁸⁰ pelo lar paradisíaco resultou no anseio por essa antiga morada, de localização desconhecida. Ao considerar o Paraíso como *realidade geográfica*, os sonhos cristãos confluíram para esse lugar maravilhoso, com condições climáticas amenas. “Dentro da

⁸⁰ Brooke-Hitching (2017, p.92) menciona a palavra *Hiraeth*, de origem galesa. Embora não exista tradução literal, o termo exprime de forma abrangente a nostalgia por um passado e um lugar em que nunca se esteve.

variedade de temas e interpretações que se enredam ao tema do paraíso, a nós interessa o cenário que vislumbra a sua existência concreta na Geografia Medieval, vinculando-se ao tipo de perspectiva do maravilhoso e do simbólico” (BAUAB, 2007, p.162).

Ademais, avistar o Jardim do Éden significava a esperança de retorno *post-mortem* àquela morada original, acessível somente aos cristãos, considerados os agraciados pela redenção⁸¹. Sujeita ao crivo oficial da igreja romana, a importância substancial do Paraíso terrestre integra um amplo arcabouço mitológico, que seria propagado aos fiéis (DE DEUS, 2001).

4.2 A utopia da Cocanha

Além da utopia do Paraíso, as condições adversas da vida configuraram sonhos de abundância e juventude bastante significativos nas utopias medievais (ECO, 2013). O País da Cocanha é considerado uma utopia, cujas raízes “não são fáceis de determinar” (FRANCO JÚNIOR, 1992, p.46). Todas as acepções do termo Cocanha reforçam suas características alimentares, uma vez que a palavra *coquere* vem do latim e significa cozinhar. É claramente a ideia de um local com características paradisíacas, onde se acentuam a exuberância da natureza, a ociosidade, a longevidade e, sobretudo, a abundância alimentar.

No País da Cocanha, a gula, a evasão e a preguiça são a regra (DELUMEAU, 1994b). Para a Igreja medieval, a *gula* é “um dos pecados capitais mais detestáveis” e o mundo às avessas da utopia permitiu imaginar a reversão do trabalho torturante – *tripalium* –, na mais completa desmesura de prazeres carnavais (LE GOFF, 1998, p.9). Trata-se de um “sonho de protesto contra esses limites e essa domesticação das pulsões individuais e coletivas” (LE GOFF, 1998, p.8). O espírito utópico medieval aproximou o sagrado do arquétipo edênico aos prazeres materiais, considerados profanos (FRANCO JÚNIOR, 2021, p.80). Assim, a Cocanha corresponde à função compensatória do maravilhoso (LE GOFF, 2017a), sendo apresentada como um mundo carnavalesco, onde “as coisas podem ser viradas de ponta-cabeça” (ECO, 2013, p.291).

O *fabliau* da Cocanha é anônimo e data do século XIII, sendo caracterizado por versos breves e divertidos. Enquadra-se num subgênero medieval que apresenta histórias curtas

⁸¹Lembramos que, na obra de Dante Alighieri (1265-1321), *A Divina Comédia*, o poeta Virgílio assume papel de guia durante as jornadas física e espiritual até o Inferno e Purgatório. Mas, quando Virgílio e o próprio Dante se aproximam do Paraíso, aquele personagem não-cristão é impedido de prosseguir a jornada (WERTHEIM, 2001).

e de uma única ação, retratando poucos personagens, geralmente com características populares típicas. O tema retratado no *Li Fabliau de Coquaigne* é o país da abundância, remontando à Idade do Ouro e às Ilhas Afortunadas da Antiguidade (FRANCO JÚNIOR, 1998).

O nome do país é Cocanha;
Lá, quem mais dorme mais ganha (...)
De barbos, salmões e sáveis
São os muros de todas as casas (...);

Os telhados de toicinho,
As cercas são de salsichas.
Existe muito mais naquela terra de delícias,
Pois de carne assada e presunto
São cercados os campos de trigo;
Pelas ruas vão se assando
Gordos gansos (...)
Sem oposição e sem proibição
Cada um pega tudo o que seu coração deseja (...),
Na terra abençoada
Corre um riacho de vinho (...).
Quem quiser é só chegar (...).
E beber em qualquer lugar sem oposição e sem medo (...)
As mulheres dali, tão belas,
Maduras e jovens,
Cada um pega a que lhe convém.
Sem descontentar ninguém (*A Cocanha*, apud FRANCO JÚNIOR, 1998, p. 28-31).

Existem associações da Cocanha com os Campos Elíseos da tradição grega, próximos ao ideal do Paraíso cristão (FRANCO JÚNIOR, 1992). Conforme Eco (2013, p.289), a Cocanha se aproxima da ideia de Paraíso terrestre, mas “assume uma forma totalmente materialista”, de satisfação dos desejos e liberdade sexual. Nesse ponto, temos influências de culturas diversas, incluindo relatos orais e narrativas islâmicas que descrevem o Paraíso. No *Corão*, o local destinado aos agraciados e virtuosos (*Jannah*) é descrito como abundante, com rios de vinho, almofadas e pedras preciosas, alimentos e as mais lindas amantes (*húris*), além da fonte da juventude (FRANCO JÚNIOR, 1998).

A Cocanha é um lugar almejado, que reforça determinada dimensão a-histórica presente nos *fabliaux*. Essa ideia se associa à própria fixidez do mundo medieval, conceituado biblicamente como imóvel e eterno, inclusive em termos cosmológicos. Na tradição bíblica, os filhos de Noé povoaram o mundo conhecido e, desde então, o número de habitantes não se alterou (CATTANEO, 2016). Há nos *fabliaux* uma concepção estática de humanidade, na qual os valores são imóveis e absolutos. Franco Júnior (1998, p.233) identifica no *fabliau* da Cocanha o “presente indefinido e efêmero do ‘é uma vez’”. A Cocanha é a utopia do instante, no instante”. Entretanto, diferente da utopia do Paraíso Terreal, o país da Cocanha não

mobilizou pessoas para encontrá-lo (FRANCO JÚNIOR, 2021, p.69). Portanto, a localidade utópica pertence à *tradição literária e descritiva* medieval, mas não pode ser categorizada especificamente como um lugar lendário.

4.3 O Reino do Preste João

A visão equivocada da Idade Média como “Idade das Trevas” tem repercutido em questionamentos por parte de historiadores quanto aos limites para o alcance do real, o trato com a documentação, a questão da autoria e o papel do imaginário. Esse movimento faz parte de críticas à tradição historiográfica que se configurou principalmente no século XIX, com seus ditames em abordar a verdade histórica de forma puramente objetiva e linear. Por outro lado, segundo outros vieses, são as elaborações linguísticas que, na atualidade, permitem uma aproximação com documentos históricos, incluindo as fontes medievais. Isso desloca as fronteiras entre real e imaginário para limites mais tênues, sendo que suas manifestações na Idade Média são ainda mais acentuadas. “No universo de possibilidades que se apresentavam aos autores medievais, não estava a da posse individual de determinada verdade histórica” (FRANÇA, 2007, p.17).

O Preste João foi amplamente citado nas fontes históricas medievais ou mesmo renascentistas, seja em escritos, imagens e/ou mapas. A notoriedade de seu Reino constitui um exemplo de narrativa questionada quanto à autoria, mas que, segundo a historiografia contemporânea, interessa em grande medida para a compreensão do que era considerado realidade à época. Como indaga o historiador Hilário Franco Júnior (1992, p.39), referindo-se aos registros sobre o Preste João, “(...) que elementos utópicos tornavam aquele texto tão atraente?”

O soberano Preste constitui “um dos personagens mais notáveis das lendas populares” medievais (BROOKE-HITCHING, 2017, p.194, tradução livre). Seu Reino foi primeiramente divulgado em relatos orais, que mencionaram a existência de um rei cristão muito poderoso, com extensos domínios ao Oriente, narrativa que “inspirou um maravilhoso político” (LE GOFF, 2017a, p.128). O primeiro registro textual pertence ao século XII, na *Crônica* de Otto de Freising (1112-1158), o tio do imperador Frederico I Barba Ruiva (1122-1190), do Sacro Império Romano Germânico.

Ainda no século XII, o governante bizantino Manuel I Comneno (1143-1180) recebeu uma suposta missiva descrevendo um reino de maravilhas, cujo alcance extraordinário

abarcava as bordas do Oriente, nas proximidades com o Paraíso Terreal. Além disso, a Carta descrevia o Rei e Sacerdote Preste João como descendente de um dos Reis Magos bíblicos, muito mais poderoso do que o imperador Bizantino.

A preocupação com uma Cristandade unitária envolvia antagonismos entre o papado e os império seculares, entre o poder espiritual e o temporal. No contexto dessas disputas e sonhos do século XII, as rivalidades políticas reverberavam através de um sacerdócio que tinha aspirações ao império e do imperador que desejava liderar religiosamente, a exemplo de um sacerdote. “Um e outro procuraram realizar em si a unidade do *rex-sacerdos*” (LE GOFF, 1995, p.23). Por isso, a Carta provavelmente foi forjada na corte do imperador Frederico I Barba Ruiva. Na complexidade que envolveu os rumores sobre o Reino do Preste João, identificamos oposições entre o papado de Alexandre III e o Sacro Império, ambos devotados à universalidade do poder político.

O Reino do Preste João se enquadra nas utopias medievais, bem como nos lugares lendários que foram considerados realidade geográfica. Trata-se da mais difundida manifestação de *mirabilia* que tem como fonte uma carta apócrifa, cristalizando “a visão arquetípica do distante como zona de maravilhas” (GIUCCI, 1992, p.83). O documento agregava fragmentos de conhecidas narrativas, como os romances de Alexandre e as aventuras do marujo Simbad, do ciclo persa d’*As mil e uma noites* (BOORSTIN, 1994). Inclusive, a influência daquele conquistador da Antiguidade foi tamanha, a ponto de ser descrito como o ícone das viagens exploratórias pela Ásia. Relatos de viagens medievais que abordavam jornadas pelo continente creditaram repetidas vezes ao seu narrador a façanha de ter presenciado elementos vistos e supostamente relatados por Alexandre, como o país das Amazonas. Tais procedimentos narrativos enfatizavam o saber livresco em detrimento das experiências concretas pelas terras da Ásia (EDSON, 2007).

A Carta pode ser entendida mais como um gênero textual, pois “muito rapidamente ganhou vida por si mesma” (BREWER, 2015, p.10, tradução livre). Boorstin (1983) considera também que a Carta se assemelha a um tipo de jornalismo sensacionalista que adquiriu intensa popularidade e poder de mobilização. “A carta forjada parecia tornar-se mais credível a cada nova cópia que dela se fazia e com o passar dos séculos. Nunca saberemos quantos verdadeiros crentes cederam à atração para procurar o reino mítico” (BOORSTIN, 1983, p.109).

O governante Preste seria adepto da herética fé cristã nestoriana, apresentando-se como potencial aliado na luta contra os sarracenos, que avançavam nas conquistas territoriais pelo Oriente. A Carta acompanhou o momento de convocação à Segunda Cruzada, mobilizando esperanças de que um Rei misterioso e rico viria em auxílio à cristandade e dominaria

Jerusalém. Entretanto, podemos abordar o documento por outro viés. Tratava-se da apresentação de um reino maravilhoso que extrapolava seus interesses políticos imediatos, com o poder de atração e mobilização que caracteriza os lugares lendários (ECO, 2013).

Serão aqui enfatizados os aspectos mais relevantes da versão latina da Carta do Preste João, conforme o critério das descrições de lugares lendários. De maneira geral, o Rei Preste se apresenta a Manuel I Conmeno como o Senhor dos Senhores, cujo título fora recebido do próprio Jesus Cristo. Com relação ao alcance do reinado, há marcada abrangência, pois setenta e dois reis da terra lhe pagam tributos, incluindo as pedras preciosas e outras riquezas.

Por atingir as fronteiras do ecúmeno, as maravilhas no Reino do Preste se tornaram expressivas, com o reino das Amazonas, bem como “a fonte da Juventa e os rios que transportavam ouro, pratas e joias”, além de animais fantásticos, tais como os grifos e sátiros (DELUMEAU, 1994a, p.51). Não esqueçamos, também, que nesses cenários oníricos prolifera uma fauna antropomórfica de raças monstruosas que compõem as maravilhas do mundo (CÉARD, 1996). Em acréscimo, o seguinte excerto de Brewer vai ao encontro da tentativa de entender e descrever o que era misterioso e vago nas concepções geográficas do ocidente cristão: “Preste João era uma maneira conveniente para os europeus medievais de interpretar um mundo que eles não conseguiam entender, e a popularidade da lenda sugere que ela teve um amplo apelo e uma poderosa influência nas percepções medievais da vasto Desconhecido” (BREWER, 2015, p.4, tradução livre).

O Reino do Preste João é narrado em toda grandiosidade na *Carta* apócrifa, que adota um tom utópico, praticamente paradisíaco. Elementos do imaginário abundam, como as riquezas, as monstruosidades e os elementos maravilhosos. Assim, “os países da fantasia ou *wonderlands* fundam-se na exploração de uma particularidade física, geográfica ou fisiológica que contraria a experiência, ou levam aos limites extremos do absurdo um princípio da razão demonstrativa” (DUBOIS, 1995, p.164). A narrativa do Preste João realiza de maneira incessante alusões aos elementos do maravilhoso geográfico medieval, relacionando os lugares distantes aos monstros e às riquezas, como contrapontos à monotonia cotidiana (GIUCCI, 1992).

A fantástica representação que a Carta faz do Reino do Preste João era a continuação de uma vasta tradição de representações eruditas do Oriente, de modo que, de muitas maneiras, *era simplesmente um novo veículo para velhas ideias*. Em outras palavras, para os leitores medievais a Carta era uma *confirmação do que já se sabia*, em vez de uma mudança radical de paradigma. Os monstros e maravilhas da Índia foram factualmente demonstráveis a qualquer um que consultasse os livros de história, mapas e

enciclopédias nas quais os homens medievais confiavam (BREWER, 2015, p.3, tradução livre, destaques nossos).

É importante ressaltar que as descrições do Reino do Preste João seguem os direcionamentos do maravilhoso medieval. Sendo assim, não há fronteiras nítidas entre o real e o imaginário. A fauna fantástica tem o mesmo grau de realidade, sendo citada juntamente com os animais exóticos, como seres que compartilham um mesmo universo (VELLOSO, 2017). Seguem duas citações da *Carta* em que identificamos o exposto, além da descrição de outras maravilhas sob os domínios do Preste:

Eu, Preste João, sou Senhor dos Senhores e supero em cada riqueza que existe sob o céu, em virtude e em poder todos os reis da terra. Setenta e dois reis nos pagam tributos. (...) Nossa soberania se estende até as três Índias (...). Em nossos domínios nascem e vivem elefantes, dromedários [...] grifos, tigres (...) faunos, sátiros, (...) cinoféfalos, (...) ciclopes, uma ave chamada fênix e quase todo tipo de animal que vive sob a abóbada celeste. (...) A nossa terra destila mel e abunda em leite (...). Em uma de nossas províncias, onde vivem os pagãos, escorre um rio chamado Indo. Esse rio, que brota no Paraíso, estende seus meandros em muitos braços por toda a província e nele se encontram pedras naturais, esmeraldas, safiras (...) (Versão latina da *Carta* do Preste João, apud ECO, 2013, p.132)⁸².

Neste ensejo, não poderemos falar tudo o que deveríamos sobre nossa glória e nossa potência. Mas quando vieres até nós, verás que realmente somos o Senhor dos Senhores de toda a terra. Por hora, basta que saibas que nossos domínios se estendem de um lado, na largura, por cerca de quatro meses de viagem, e sobre o outro, ninguém na verdade pode dizer para onde vai.

Se pudesses contar as estrelas do céu e a areia do mar, então poderias medir nossos domínios e o nosso poder (Versão latina da *Carta* do Preste João, apud ECO, 2013, p.135).

Na *Carta* sobre o Preste também há referências diretas à confissão cristã do Soberano e alusões à Bíblia, afirmando que no Reino emanam leite e mel. Em seus domínios, existe uma ilha onde chove o maná, alimento bíblico milagroso dado aos filhos de Israel em sua estadia pelo deserto, capaz de fornecer extraordinária longevidade. Cabe destacar, igualmente, as referências à Fonte da Juventude, situada nos confins da terra, conferindo longevidade ao Preste através de rituais que configuram um tempo suspenso, um presente praticamente eterno, semelhante ao ideal do Paraíso terrestre (FRANCO JÚNIOR, 2010). O

⁸² Dadas as dificuldades de acesso às fontes e às referências bibliográficas da *Carta*, principalmente pelas várias versões e fragmentos existentes, optamos por utilizar a tradução inserida no livro de Umberto Eco (2013, p.132-135). O leitor encontrará as versões em língua espanhola na obra de Lalanda (2004), que cita, ainda, as edições em outros idiomas, ressaltando a popularidade do documento durante a Idade Média.

lugar lendário mais avizinhado ao Paraíso que a Idade Média fabulou pertencia ao soberano Preste João.

Os elementos maravilhosos das narrativas do Preste e os anseios por reinos cristãos no Oriente também se manifestaram na lenda de São Tomé, cuja sepultura estaria na Índia, *locus* de sua própria missão evangelizadora. Acreditava-se que as relíquias de Tomé estariam nos domínios do Preste João. Assim, a amplidão dos domínios do Preste incluía as três Índias, conforme descrito na *Carta*, abarcando os confins do Oriente e os lugares mais próximos ao Paraíso, onde as águas do rio Indo banhavam as terras do Preste (ECO, 2013).

Um século após a popularização da *Carta* do Preste, há relatos que mencionam sua fama, no contexto dos viajantes que percorriam as rotas terrestres para o Oriente. O famoso aventureiro e comerciante Marco Polo apontou a existência do Reino do Preste João, indicando os tributos dos tártaros concedidos ao Soberano. A narrativa afirma, ainda, que em 1187, com a ascensão de Gêngis Cã, a supremacia e a opulência do Preste João foi desafiada (ECO, 2013).

Semelhante aspecto pode ser identificado no relato de Jean Mandeville, que data do século XIV. No trigésimo capítulo das *Viagens*, há a descrição de riquezas incomensuráveis, sob o cetro do lendário Preste João. Mandeville descreve uma aventura fictícia pelo Oriente, embora considerada deveras factual quando o texto foi divulgado, como já aludido anteriormente. O relato faz referências à grandeza do Reino do Preste João e às dificuldades em alcançá-lo, seja por mar ou deserto. Porém, mesmo reconhecido por sua opulência, o Reino é minimizado em grandeza se comparado aos domínios do soberano mongol.

Sob o poder do preste João estão muitos reis, muitas ilhas e muitos povos diferentes. A terra é muito boa e rica, porém, não tão rica como a do Grande Cã, pois os mercadores não vão tão frequentemente até lá para comprar mercancias como vão à terra do Grande Cã, porque a viagem é muito longa (...) (MANDEVILLE, p.229).

Na terra deste [Preste João] há grande diversidade de coisas e muitas pedras preciosas, tão grandes e grossas que com elas fazem recipientes: pratos, tigelas, taças e muitas outras maravilhas que seria demorado colocar inteiramente por escrito (MANDEVILLE, 2007, p.230).

Nota-se que, nos relatos de viagens a partir de Marco Polo, há uma quebra no exagero e grandiosidade do Reino do Preste João. No texto de Mandeville, o Preste não é narrado como o Soberano dos Soberanos, já que o Grande Cã, outro governante envolto em narrativas das maravilhas orientais, é retratado como o mais poderoso em riquezas.

Esses relatos de viagens testemunham a abertura aos europeus das rotas terrestres asiáticas no contexto da *pax* mongólica e mostram como “a lenda se adaptou a novos eventos

no Oriente Longínquo” (BREWER, 2015, p.2, tradução livre). Porém, a partir do conhecimento mais detalhado sobre as terras da Ásia, o reino do Preste João passou a deslocar-se paulatinamente à África, que também fazia parte das maravilhosas Índias (LE GOFF, 1980). A Etiópia era lugar igualmente onírico e foi o receptáculo da “transferência geográfica”⁸³ do Reino utópico (COSTA, 2001, p.59).

A localização daqueles territórios [do Preste] oscilava na geografia entre Ásia e Etiópia. Esta passara a ser preferida em fins da Idade Média, devido ao melhor conhecimento sobre terras asiáticas, à proximidade da Etiópia com o Nilo, considerado um dos rios paradisíacos, e à velha tradição, registrada já por Heródoto, de que naquela região africana havia a Fonte da Juventude (...). A necessidade maior continuava sendo sempre a de sonhar (FRANCO JÚNIOR, 1992, p.41).

Outro adendo importante é que as narrativas maravilhosas em torno do Preste João podem ser consideradas uma atualização das lendas de Alexandre, o Grande, a respeito do Oriente (CÉARD, 1996). O conquistador da Antiguidade foi agregado simbolicamente aos mitos medievais, na medida em que representava “uma espécie de cavaleiro cristão” (DELUMEAU, 1994a, p.51), ou mesmo a própria figura de Cristo (CÉARD, 1996). Havia, igualmente, a analogia entre as expedições de Alexandre e a localização do Paraíso, bíblicamente apontada a Leste. “Não se dizia que Alexandre tinha visitado o jardim do Éden durante as suas campanhas da Índia?” (DELUMEAU, 1994a, p.51).

Quando a lenda do Preste João passou a tangenciar cada vez mais a África, a figura mítica de Alexandre incorporou a façanha de se aproximar das Colunas de Hércules, o limite oeste da ocupação humana. O Indo esteve sujeito a Alexandre da mesma maneira que a África pertenceria aos domínios do Preste, com o fator religioso direcionando os anseios por reinos cristãos desconhecidos no Alhures. São duas narrativas que se complementam, assim como o Indo e a Etiópia, no âmbito do maravilhoso geográfico (CÉARD, 1996).

O deslocamento dos domínios cristianizados do Preste João para a Etiópia contém referências escatológicas. Como na Cristandade circulava um *Hadith* de tradição islâmica sobre a destruição da cidade de Meca por um homem abissínio, essa narrativa foi direcionada à política cruzadista. Personagens do maravilhoso apocalíptico anunciavam os fins dos tempos,

⁸³ “Aparentemente imortal, [o Preste João] não parou de frequentar a imaginação dos ocidentais até o fim da Idade Média. Não tendo sido localizado por Marco Polo, acabou transferido, no século XIV, para a Etiópia, que abrigara anteriormente a maravilhosa rainha de Sabá” (LE GOFF, 2017a, p.128).

tais como os povos monstruosos de Gog e Magog, enclausurados por Alexandre⁸⁴ na borda nordeste da Ásia, nos portões do Cáspio⁸⁵. “O macedônio repele todos os ataques dos depravados e sela sua vitória ao fechar a única passagem com uma porta de bronze que recobre com uma substância indestrutível” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.66). Podemos associar tais eventos apocalípticos do Anticristo – projetados em determinadas localidades geográficas – à afirmação de Ciobanu (2006a, p.26, tradução livre): “o lugar do outro está [situado] especificamente na grande narrativa soteriológica”.

De forma análoga, havia monstros da mitologia de fronteira nos confins do mundo a sudeste (GIL, 1992). Na Núbia (Abissínia), montanhas e portões sugeriam eventos apocalípticos vinculados ao embate com os “infieis”. Num período em que floresceram textos da Cristandade visando recuperar a Terra Santa, os cristãos abissínios supostamente seriam aliados, ideia que acompanha o deslocamento do Reino do Preste João para a África (LEWY, 2017).

A lenda evidencia diversas questões sobre o alcance do ecúmeno e o imaginário sobre o que haveria em suas bordas, além de elucidar importantes questões geopolíticas envolvendo os domínios da Cristandade. O ecúmeno, de cujo centro sagrado emana a ordem, é margeado pelo mundo não cristão, considerado majoritariamente islâmico. Mais remotamente, desponta o mundo onde predominam as criaturas teratológicas. A construção da ideia de Cristandade (*Christianitas*) adotou como base a oposição ao outro, supostamente ameaçador, para conceber seus limites em relação ao exterior, ao periférico e profano – exemplificado pelos domínios islâmicos e pelas raças plinianas, estas que habitavam a crescente desordem por estarem mais afastadas do ecúmeno (CIOBANU, 2006a). Entretanto, Brewer (2015) salienta que ao Reino do Preste foi incorporada a concepção cruzadista medieval de que, além dos domínios do Islam, haveria comunidades de aliados para a reconquista da Terra Santa. Tal adendo complexifica as concepções do Medievo sobre o mundo conhecido.

⁸⁴ Na tradição árabe, o Alcorão faz referência à barreira construída às tribos de Gog e Magog. Em uma das interpretações, a construção também é atribuída a Alexandre, o Grande (Alcorão, Capítulo 18 – Sura da Caverna, versículo 94).

⁸⁵ No âmbito do enciclopedismo romano, Plínio, o Velho, mencionou as “Portas do Cáucaso”, que foram interpretadas como a Grande Muralha da China. Assim, “os debates concernentes aos povos do fim do mundo se prolongaram por vários séculos; eles foram situados em lugares diversos, segundo as contingências políticas e os progressos do conhecimento no campo da geografia; do desfiladeiro de Derbend, no Cáucaso, foram deslocados até o mar Cáspio, para ser finalmente instalados para além dessa Grande Muralha da China que retinha os tártaros” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.69).

Mesmo para quem não leu a *Carta*, o Preste João tornou-se o meio pelo qual os europeus passaram a entender que havia cristãos além do alcance europeu, nas estepes da Ásia Central, na Etiópia, Índia, China, Pérsia, Síria ou em outro lugar. Pode-se muito bem duvidar das histórias fantásticas contadas sobre o Preste João em documentos como a *Carta*, mas ainda se acredita no Preste João como uma personificação dessas comunidades muito reais de cristãos estrangeiros (BREWER, 2015, p.2, tradução livre).

É nesse sentido que realçamos o caráter de lugar lendário do Reino do Preste João, pois, como é comum em diversos textos medievais, é pouco relevante fazer divisões estanques entre realidade e ficção. De forma complexa, tais lugares eram consideradas realidade geográfica à época, embora não houvesse descrições precisas de sua localização. É importante marcar esta questão para não cedermos ao canto da sereia que rotula manifestações do imaginário geográfico medieval como “fantasiosas” e, portanto, supostamente indignas de sérios estudos acadêmicos. Um lugar lendário, na concepção de Eco (2013), mobiliza expedições reais e esse caráter é argumento substancial para enfatizar que tal temática deve ser estudada. Logicamente, a posição teórica adotada toma como base o distanciamento em relação a determinadas concepções positivistas, que fortemente associaram (e associam) as descrições geográficas medievais às características pueris e até primitivas, desconsiderando contextos históricos específicos do período.

4.4 O Preste João como lugar lendário e a iconografia

O maravilhoso Reino do Preste João foi considerado uma realidade geográfica no Medievo, ao encontro das esperanças da Europa ocidental em encontrar aliados além dos domínios islâmicos, tanto na Ásia quanto na África. Realçamos, então, o caráter mobilizador que se efetivou em expedições reais à procura do monarca, caracterizando seu Reino mítico como um lugar lendário (ECO, 2013). Para o historiador português Jaime Cortesão (2022), os mitos projetados em geografias pouco delineadas, que identificamos na presente pesquisa como pertencentes às bordas do ecúmeno, fazem parte da própria tomada de ação, ou seja, da materialidade que se configura. Essa ideia nos fornece diretrizes para sugerir que a ação sobre o território não entra em contradição com as projeções do maravilhoso geográfico em fins da Idade Média.

Os mitos pertencem à história pela parte do realizado, do pensamento e fé pragmática que encerram. Próprios das épocas heroicas, concebidos pela intuição de uma realidade mal conhecida, apenas entrevista e que por isso

mesmo a imaginação desfigurava, correspondiam a uma necessidade de ação e foram estímulos dos maiores empreendimentos (CORTESÃO, 2022, p.339).

Delumeau (1994a) não deixou de citar os mitos medievais no contexto das navegações e seu papel propulsor das viagens ao desconhecido. As viagens ultramarinas foram impulsionadas pelo “espírito empreendedor dos Europeus” (DELUMEAU, 1994a, p.50). Porém, devemos perguntar se há elementos capazes de transcender a análise puramente factual dos interesses econômicos, conjugando mitos antigos às explorações de novas terras que, de alguma forma, deveriam “encaixar-se” em sistemas de descrição geográfica já tradicionais. “Mas a expansão europeia não teve unicamente motivos materiais. Os portugueses procuravam derrotar o mundo muçulmano com o auxílio da Etiópia, já identificada como o reino do Preste João” (DELUMEAU, 1994a, p.54).

Essa identificação nos leva ao ano de 1306, “quando uma delegação da Etiópia chegou à Europa em busca de uma aliança cristã” (THORNTON, 2004, p.67). A delegação se destinava ao rei Anfós IV (1299-1336) de Aragão, renovando as esperanças ibéricas na existência de um reino africano aliado à Cristandade. Desde então, este continente passou cada vez mais a atrair as lendas do Preste João, uma vez que o cartógrafo genovês Giovanni da Carignano divulgou uma carta portulana no mesmo ano localizando o Preste na África, em forma de topônimo, fazendo igual menção aos embaixadores etíopes.

[Os cristãos ocidentais] esperavam que o soberano da Etiópia (...) atacasse os Muçulmanos pelas costas. Não é de surpreender que o reino do Preste João tenha passado, geograficamente, da Ásia para a África. O Egito e a Abissínia foram considerados, durante muito tempo, como fazendo parte da Ásia (DELUMEAU, 1994a, p.51).

Os portugueses começaram a navegar pela costa ocidental da África sistematicamente com o apoio de D. Henrique (1394-1460), o Navegador, no século XV. Esse soberano tinha familiaridade com as lendas que circulavam sobre as maravilhas de Marco Polo, que foram relatadas e continuamente divulgadas no continente europeu. Tais explorações portuguesas pela África nutriam profunda expectativa em alcançar o reino do Preste. Mais tarde, em 1497, Vasco da Gama partiu em direção a Calecute portando cartas endereçadas ao Preste João. O próprio relato da viagem, atribuído a Álvaro Velho (RELAÇÃO, 1989), é marcado pela dicotomia islamismo/idolatria (BETHENCOURT, 1998) que se manifestou nas narrativas sobre tal lugar lendário.

A iconografia da Baixa Idade Média explora a temática do Preste João em iluminuras, manuscritos e mapas que demonstram o esplendor dos domínios do Soberano. No século XV, Mestre Boucicault ilustrou o manuscrito do *Livro das Maravilhas* de Marco Polo e nele inseriu uma iluminura na qual Gêngis Cã pede a mão da filha do Preste em casamento (Fig. 4.1). Esse episódio também é narrado nas *Viagens* de Mandeville (2007, p.230): “O imperador preste João sempre toma como esposa a filha do Grande Cã, e o Grande Cã faz o mesmo com a filha do preste João”.

Figura 4.1 - O mensageiro de Gêngis Cã pede ao Preste João a mão de sua filha. Mestre Boucicault, Livre des Merveilles du Monde, século XV.



Biblioteca Nacional da França. Fonte: Eco (2013, p.103).

Ainda referente à iconografia envolvendo o Preste João, outro exemplo do século XV é a ilustração encontrada nas *Crônicas de Nuremberg* (1493) (Fig. 4.2). Nessa enciclopédia histórica, o Preste foi ilustrado conforme a ênfase no contexto religioso cristão, como um sacerdote santificado que oferece a óstia aos seus súditos.

Figura 4.2 - Detalhe do folium CXCVIII. O Preste João.
Crônicas de Nuremberg. Hartmann Schedel (1493).



Biblioteca do Congresso⁸⁶

Preparamos o Quadro 4.1 para explicitar a diversidade com que o Preste João aparece, tanto em fontes iconográficas, quanto textuais. O Quadro mostra diversos mapas que pertencem a contextos específicos e diversos da História da Cartografia. Os artefatos de transição mencionados no Quadro, principalmente, serão abordados com maiores detalhes em nosso próximo capítulo. Por enquanto, o Quadro fornece a ideia do quão influente foi a lenda do Reino do Preste por meio da diversidade de fontes onde aparece. No caso dos mapas, isso se torna mais complexo pela possibilidade de “visualizar” os lugares lendários e, assim, reforçar seu caráter de realidade geográfica. Estamos nos referindo à geografização do maravilhoso (COSTA, 2001) e apontando, também, quão moventes foram as localizações de reinos lendários nos artefatos cartográficos.

⁸⁶ Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/4108/>, acesso em 12 maio 2021.

Quadro 4. 1 - Levantamento do Reino do Preste João a partir de fontes cartográficas e textuais. Elaboração própria.

Reino do Preste João	Autor e/ou figura	Datação da obra e/ou descrição da obra
Descrito na Carta apócrifa para o Imperador bizantino Manuel I Comneno (século XII).	<i>Livro das Maravilhas de Marco Polo</i>	1254-1324 Relato de viagem narrado pelo mercador veneziano e escrito por Rusticello de Piza. Referência à batalha entre Gengis Cã e o Preste João, da qual o líder tártaro saiu vitorioso (POLO, 2003, p.43-45).
Preste João é rei e sacerdote, descendente de Rei Mago. Governante cristão com maravilhoso reino ao Oriente, que alcança as proximidades da terra das Amazonas e dos rios paradisíacos.	<i>Viagem de Jean Mandeville</i>	Século XIV Relato de viagem escrito por fabulista. Autoria incerta. Referência ao Preste João no Capítulo XXX. “A terra [do Preste João] é muito boa e rica, porém, não tão rica como a do Grande Cã” (MANDEVILLE, p.229).
Setenta e dois reis da terra pagam tributos ao Preste.	Carta portulana de Angelino D'Amato/Dulcert (topônimo na África).	1339. Carta portulana “O primeiro mapa europeu que coloca o Preste João em África” (PARRY, 2002, p.93).
Fauna maravilhosa e monstrosidades.	Legenda no Mapa-múndi de Abraão Cresques	1375. Atlas Catalão Mapa-múndi de transição
Fonte da juventude. Riquezas.		1436. Mapa de Andrea Bianco Império do Preste João retratado em uma península isolada do Paraíso Terreal pelo cinturão de ilhas do Oceano Oriental ⁸⁷ Mapa-múndi de transição.

⁸⁷ Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Bianco_world_map, acesso em 20 fev. 2023.

		c.1452. Mapa de Giovanni Leardo. Império do Preste João no sul da África, próximo à zona tórrida⁸⁸. Mapa-múndi de transição
		c. 1450. Mapa Catalão Estense. Autoria desconhecida. Figura do Preste João no leste da África, nas proximidades do rio Nilo e do Paraíso Terreal⁸⁹ Mapa-múndi de transição
		c.1459. Mapa de Fra Mauro. Reino do Preste João na África Central. O Rio do Ouro, na Costa da Guiné, é o caminho para o Reino Preste João.⁹⁰ Mapa-múndi de transição

⁸⁸ Disponível em: <https://collections.lib.uwm.edu/digital/collection/agdm/id/538>, acesso em 08 fev. 2023.

⁸⁹ Disponível em: <https://www.facsimiles.com/facsimiles/estense-world-map#&gid=1&pid=4>, acesso em 22 de jan. 2023.

⁹⁰ Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1b/FraMauroDetailedMap.jpg>, acesso em 20 fev. 2023.

		1475. Impressão em xilografia na cidade de Lübeck. Autoria desconhecida. O Reino do Preste João se localiza na Ásia, em proximidade com a Índia e as terras do Grande Cã⁹¹. Mapa em padrão T-O ilustrando a obra latina de história universal <i>Rudimentum Novitiorum</i>, editada por Lucas Brandis.
		1492. Globo terrestre de Martin Behaim. O Preste João se localiza próximo ao Reino oriental da Rainha de Sabá.⁹² Artefato de transição
	Ilustração <i>Folium CXCVIII</i>⁹³ 	1493. Hartman Schedel. <i>Liber Chronicarum</i>. Crônicas de Nuremberg. História universal.

⁹¹ Disponível em: <https://www.loc.gov/item/48043282/>, acesso em 04 abr. 2023

⁹² Disponível em: <https://exhibits.museogalileo.it/waldseemuller/ewal.php?c%5B%5D=38820>, acesso em 12 maio 2021.

⁹³ Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/4108/>, acesso em 12 maio 2021.

	<i>Relação da Primeira Viagem de Vasco da Gama. Autoria atribuída a Álvaro Velho (RELAÇÃO, 1989).</i>	1497-1498 “Os homens desta terra [Moçambique] são ruivos e de bons corpos e da seita de Mafamede e falam como mouros (...). Disseram os ditos mouros que (...) acharíamos muitas cidades ao longo do mar; e que havíamos de topar com uma ilha, em que estavam a metade mouros e a metade cristãos (...); e que em esta ilha havia muita riqueza. Mais nos disseram que [o] Preste João estava dali perto, e que tinha muitas cidades ao longo do mar, e que os moradores delas eram grandes mercadores e tinham grandes naus. Mas o Preste João estava muito dentro pelo sertão, e que não podiam lá ir senão em camelos. E essas coisas e outras muitas diziam estes mouros, do que éramos tão ledos que com prazer chorávamos; e rogámos a Deus que Lhe aprouvesse de nos dar saúde, <i>para que víssemos o que todos desejávamos</i>” (RELAÇÃO, 1989, p.18-19, destaques nossos).” As naus “andam em um rio que se chama o Nilo, que vem da terra do Preste João, das Índias Baixas, e vão por este rio dois dias, até que chegam a um lugar que se chama Roxete [em direção ao porto de Alexandria].” (RELAÇÃO, 1989, p.44).
		1550. Sebastian Münster <i>Cosmographia</i>. Mapa <i>Totius Africa Tabula</i> (Acrescenta Terra dos Ciclopes - <i>Monoculi</i>).⁹⁴ Mapa renascentista.

⁹⁴ Disponível em: <https://storage.googleapis.com/raremaps/img/xlarge/77362.jpg>, acesso em 12 jan. 2023.

		1558. Diogo Homem Mapa da África oriental <i>Queen Mary's Atlas</i>.⁹⁵ Figura do Preste João no leste da África, nas proximidades do Rio Nilo. Topônimo: <i>India maior ethiopi</i>. Mapa renascentista.
		1569. Gerard Mercator Mapa-múndi de Mercator. Preste João como imperador da Abissínia⁹⁶ Mapa renascentista.
		1570. Abraham Ortelius <i>Teatrum Orbis Terrarum</i> <i>Presbiteri Iohannis, Si Ve, Abissino RVM Imperii Descriptio</i> Uma descrição do Império do Preste João ou dos abissínios.⁹⁷ Mapa renascentista.

⁹⁵ Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f6/Diego_Homem_-_Africa.jpg, acesso em 22 jan. 2023.

⁹⁶ Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mercator_1569_world_map_detail_Prester_John_of_Africa.jpg, acesso em 03 fev. 2023.

⁹⁷ Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart49032/cart49032.pdf, acesso em 12 jan. 2023.

Desse modo, os temas que envolvem os domínios do Preste João e a maravilhosa grandiosidade de seu Reino se expressam na iconografia medieval a partir do par *rex sacerdos*. O Preste é um governante poderoso e opulento mas, ao mesmo tempo, exerce o papel de sacerdote, como chefe temporal e espiritual.

Considerações

Este capítulo buscou relacionar as utopias medievais à categoria do maravilhoso geográfico. Tais utopias, inscritas em geografias imaginárias, não constituem simples reflexos de sociedades reais. Conforme Franco Júnior (1998, p.17), existem relações interativas que permeiam o saber histórico, no sentido de que a sociedade é produtora e produto de seus imaginários, num processo de articulação entre a “realidade vivida externamente” e a “vivida oniricamente”. As representações imaginárias não podem ser consideradas puras ficções irrelevantes, uma vez que a realidade dessas representações movidas pela fantasia segue outra lógica.

Em particular, o real e o imaginário não admitem separações firmemente estabelecidas no âmbito do maravilhoso medieval – este modo específico de entendimento do mundo. Trata-se de uma cosmovisão relacionada à alteridade por admitir que um outro mundo (*alter orbis*) se manifeste no cotidiano, provocando a surpresa que se expressa no termo *mirabilis*. O maravilhoso admite justaposições entre o natural e o sobrenatural, ambos considerados parte da realidade, que não prescinde de total compreensão, racionalização ou explicação (FRANCO JÚNIOR, 1998).

Realçando que o imaginário não corresponde a um simples reflexo da sociedade, o Reino do Preste João e sua persistência em diversas obras textuais e iconográficas mostram que a lenda não se restringiu ao contexto imediato das Cruzadas ou das disputas entre Impérios e Papado. As relações interativas do imaginário maravilhoso permitem extrapolarmos determinadas especificidades históricas, conforme a constatação de que houve permanências e releituras em torno das narrativas do Preste João por séculos e contextos posteriores à divulgação da *Carta*. Enfatizamos, ainda, que a ideia de realidade geográfica conferida ao mencionado Reino durante o Medieval – ou mesmo posteriormente – permite caracterizá-lo como lugar lendário, capaz de mobilizar expedições reais (ECO, 2013).

O deslocamento dos confins da Terra levando consigo o *locus* do maravilhoso e os lugares lendários é atestado pela cartografia acerca do Reino do Preste João, com sua itinerância

em direção à África. Além disso, o Reino pode ser considerado uma derivação do Paraíso Terreal, que é a matriz das utopias do Medievo (FRANCO JÚNIOR, 2021).

Por falar nisso, é mister compreendermos como o Paraíso incorpora a centralidade e o direcionamento das explicações sobre o mundo conhecido. Vários dos mapas-múndi considerados pela bibliografia especializada como *de transição* buscaram “soluções cartográficas” para a localização do Paraíso Terreal (SCAFI, 2011, pos.1386). Essa é uma das especificidades desse tipo de cartografia, que testemunha mudanças e permanências a respeito das descrições livrescas sobre o ecúmeno, no registro da *tradição literária e descritiva*. Assim, o Capítulo a seguir aborda determinadas influências na cartografia de transição entre a Idade Média e o Renascimento, admitindo que as representações de lugares lendários e utópicos, principalmente do Paraíso Terreal e do Preste João, continuaram importantes, mesmo com mudanças significativas nas concepções e técnicas de representação do mundo.

CAPÍTULO 5. MAPAS MEDIEVAIS E DE TRANSIÇÃO

Os capítulos apresentados até o momento articulam diversas descrições do ecúmeno e suas margens, que se relacionam, por sua vez, à presença de monstruosidades, maravilhas e lugares lendários. O presente Capítulo finaliza esta primeira parte da Tese, buscando articular, por meio da História da Cartografia, o que foi discutido e apresentado nas seções anteriores. Tendo como base os textos eclesiásticos, mas também herdando a tradição greco-romana, os mapas do período histórico em questão são imbuídos de alta complexidade. Iniciaremos com explanações sobre a Cartografia na Idade Média, a partir de direcionamentos em relação à teratologia.

Para abordarmos a História da Cartografia de modo relacionado aos capítulos anteriores da presente pesquisa, convém explicitar o papel dos mapas como testemunhos visuais de construções do imaginário, estas que se manifestam em pluralidades de fontes e representações. Considerando sua inserção numa multiplicidade de tradições culturais, a cartografia medieval permite acessar as representações do maravilhoso geográfico, dialogando com produções textuais do mesmo período.

Velloso (2017) aposta no diálogo entre representações imagéticas e textuais como bases para o estudo do maravilhoso medieval. Para isso, articula a história da cartografia com livros que abordavam temários geográficos, tais como os relatos de viagem do período. Assim, o pesquisador agrupa as obras de viagens entre os livros de maravilha, a exemplo das *Viagens* de Jean Mandeville, relacionando tais obras à produção cartográfica. “Nos mapas encontramos uma abundância de representações visuais daquilo que era descrito nos livros de maravilha” (VELLOSO, 2017, p.15).

Conforme a relevância dos contextos históricos e culturais na cartografia, respondendo por diferentes e válidos objetivos de mapeamento, existem variadas concepções de espaço que admitem os reinos da fantasia e do mito (HARLEY & WOODWARD, 1987). Os mundos projetados e imaginados também fazem parte do processo de mapeamento (COSGROVE, 2011). Nesse registro, as produções cartográficas não se restringem à comunicação de informações factuais, o que permite desnudar a falsa áurea de neutralidade dos mapas.

Podemos dizer que o mapa é um símbolo e que o seu desenho corresponde menos ao espaço concreto do que à representação que fazemos desse espaço, devido às influências das tradições culturais que nos condicionam, ou seja, o mapa – e para nós principalmente os mapas medievais e renascentistas –

reproduz nas suas linhas o imaginário do homem acerca do espaço ao invés do espaço em si, propriamente dito (VELLOSO, 2017, p.40).

Ainda dialogando com Velloso (2017, p.15), realçamos que não cabe à cartografia do Medievo o “encaixe” numa linha evolutiva: “É importante ressaltar que procuramos evitar qualquer termo como *evolução* ou *avanço*; o mapa é, acima de tudo, uma representação do imaginário do homem acerca do espaço onde vive”. Como o presente Capítulo aborda determinadas mudanças entre mapas medievais e aqueles considerados de transição, é importante considerar que mapas posteriores às produções medievais apenas partem de “um conhecimento e um imaginário mais complexo acerca do seu espaço”, sem sugerir ideias evolutivas (VELLOSO, 2017, p.15).

Podemos atribuir à historiografia positivista determinado descaso por temas referentes à “vida mágico-religiosa da humanidade arcaica”, que foi rotulada como uma “estupidez ‘primitiva’” (ELIADE, 1991, p.176). Por outro lado, em discordância com a posição oitocentista, o estudioso romeno Mircea Eliade considerou que “o comportamento mágico-religioso da humanidade arcaica revela uma tomada de consciência existencial do homem em relação ao Cosmos e a si mesmo” (ELIADE, 1991, p.176). Isso valida o pensamento simbólico como via de conhecimento do mundo, sem tachá-lo como primitivo.

(...) Os símbolos são versáteis e podem mudar de significado segundo as circunstâncias. Além de denotarem as coisas, podem criar ou ampliar realidades, abrindo assim as possibilidades da cultura. Ao mesmo tempo, o símbolo permite reconhecer algo como particular, numa pluralidade de coisas – o que é o princípio do conhecimento (VARGAS, 2015, p.29).

Os mapas medievais de padrão T-O apresentam filiação à geografia explicada pelo viés religioso e essa característica não os torna primitivos. Conforme detalharemos neste Capítulo, ao observar os mapas medievais T-O, os fiéis tomavam consciência de sua posição na ecúmena e na história de redenção da humanidade, ambas entendidas simbolicamente como sinais da presença divina, passíveis de decifração.

Cormack (1994) menciona importantes questões metodológicas sobre mapas medievais e suas interpretações historiográficas. Destaca-se, novamente, que os objetivos dos mapas T-O eram baseados em preocupações que foram perdendo sentido em períodos posteriores. Essa perspectiva envolve despojar os mapas da aura de neutralidade em favor do estudo de contextos culturais. Principalmente durante o século XIX, a premissa da neutralidade do mapa e sua fidelidade ao real, excluindo-se as escolhas e silêncios, desmerece os mapas

medievais pela pouca “fidelidade” ao mundo real. Porém, os aspectos simbólicos desses mapas costumavam “demonstrar aos observadores seu próprio lugar num mundo orgânico em vez de seu controle sobre algo objetificado” (CORMACK, 1994, p.374, tradução livre).

Ademais, verificamos que nesses artefatos não há separação nítida entre o real e o imaginário, como é próprio ao período. Em termos de simbolismo, “uma tal separação entre o ‘espiritual’ e o ‘material’ não tem sentido: os dois planos são complementares” (ELIADE, 1991, p.177). Assim, as concepções espaciais e os objetivos de mapeamento nos mapas T-O diferem profundamente do critério de precisão matemática.

De acordo com perspectivas que consideram os mapas como objetos culturais (MELLO, 2013) e, portanto, não entendem a cartografia medieval como primitiva nem como descontinuidade na linha evolutiva da acurácia, o presente Capítulo analisa o período de transição no contexto de diversas técnicas cartográficas em coexistência, bem como as mutações a respeito da projeção de lugares maravilhosos e paradisíacos nas bordas dos mapas.

5.1 Mapas-múndi T-O

Os mapas-múndi T-O (*Orbis Terrarum*) compõem o *corpus* proeminente da cartografia medieval e, pela complexidade imagética que foram adquirindo durante o período, tornaram-se ícones das cosmologias cristãs, evidenciando concepções religiosas e escatológicas. Também chamados mapas da roda, esse tipo de cartografia foi sugerido, em sua esquematização básica, pelo bispo Isidoro de Sevilha (século VII). Em especial, o Livro XIV das *Etimologias*, cuja tradução é “Sobre a terra e suas partes” (SEVILLA, 1994, p. 165), exerceu considerável influência na confecção dos mapas-múndi medievais (TOVAR, 2008). Como a referida obra isidoriana adotou a forma de compêndio, divulgando e articulando conhecimentos religiosos e eruditos vigentes, as heranças conceituais do esquema T-O são de complexa delimitação, pois integram um arcabouço teórico que congrega temáticas e referências variadas.

As *Etimologias* constituem um dos escritos mais lidos durante o Medievo e seu legado estendeu-se aos mapas-múndi T-O, que integram uma tradição cartográfica específica (WOODWARD, 1987). Baseados na esquematização tripartite do ecúmeno, alguns desses artefatos incorporaram maiores detalhamentos e complexidade imagética, principalmente a partir do século XIII. Dessa maneira, as ideias de Isidoro de Sevilha foram influentes em mapas que exibiam complexas temáticas iconográficas, de acordo com o intuito catequético. Os mapas acompanham algumas funções gerais das imagens no Medievo; além do intuito catequético, as

imagens “não visam nunca ao realismo da representação, mas conformam-se, não sem uma grande liberdade de interpretação, aos códigos simbólicos” (SCHMITT, 2017, p.663).

De acordo com a construção da *imago mundi* medieval, “o sentido da imagem deve ser buscado sempre além daquilo que ela parece ‘representar’, ‘ilustrar’ ou ‘dizer’” (SCHMITT, 2017, p.664). A partir do pensamento simbólico, as imagens medievais, no sentido amplo da *imago*, “apresentam vários sentidos simultaneamente” e são passíveis de interpretação (SCHMITT, 2017, p.664). Além disso, “elas ignoram a construção do espaço segundo as regras da perspectiva e privilegiam, ao contrário, um ‘folhado’ de figuras que se superpõem sobre uma ‘superfície de inscrição’” (SCHMITT, 2017, p.662).

Tais características gerais das imagens medievais também correspondem à produção de mapas-múndi T-O em padrão mural. A elaboração desse tipo de cartografia tinha como objetivo básico apontar a conexão espiritual do homem com a própria Terra e o cosmos. “Pois eles [medievais] viram conexões inerentes entre o mundo, eles próprios e sua salvação; eles procuraram uma confirmação simbólica de seu papel integral em seu mundo. Eles viram Deus em seu mundo e sua conexão constante com Ele através do mundo” (CORMACK, 1994, p.379, tradução livre). Assim, as fontes cartográficas atestam a complexidade da cosmografia medieval e das descrições geográficas, com suas variadas tradições e heranças enciclopédicas, no cerne do pensamento simbólico e analógico do período e dos entendimentos específicos de natureza como Criação de Deus e da história como providência divina.

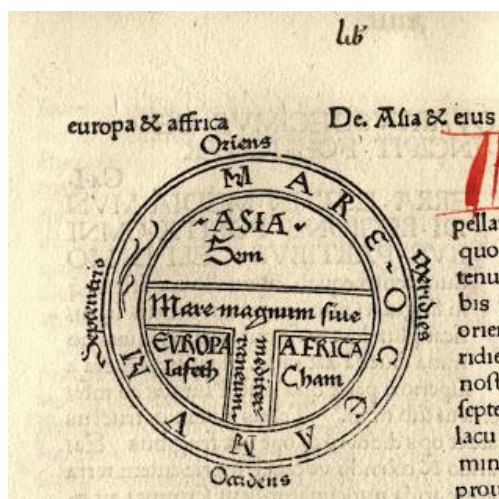
De acordo com a concepção cristã dos mapas-múndi medievais T-O (Fig. 5.1), a cidade de Jerusalém ocupa simbolicamente o centro dos mapas, polarizando ambos os mundos, físico e espiritual. A partir dessa centralidade cosmológica, admite-se o mundo tripartite a partir de leituras bíblicas pautadas nos três descendentes de Noé, que teriam povoado a Terra após o Dilúvio. Cada personagem bíblico estabeleceu-se em determinado continente: Sem foi para a Ásia, Jafet para a África e Cã povoou a África⁹⁸.

A letra O indica o Oceano circundando o mundo conhecido (RANDLES, 1994), assim como descreviam os autores da Antiguidade compilados pelo bispo de Sevilha. Recapitulando, encontramos nos escritos homéricos a descrição do Escudo de Aquiles (Anexo A), que esboça a existência de um grande Oceano a circundar o mundo conhecido. De maneira semelhante, para as concepções medievais, as fronteiras desse ecúmeno eram incorporadas pelo

⁹⁸ Segundo a tradição religiosa cristã do Medievo, Cã é considerado um descendente de Noé que foi amaldiçoado (DEL PRIORE; VENÂNCIO, 2004). Não adentraremos o assunto, visto que abre um complexo debate que merece e necessita ser estudado com profundidade sob diversos enfoques, mas que não faz parte do nosso objetivo neste momento.

Mare Oceanum. Assim, no esquema dos mapas medievais *Orbis Terrarum*, a letra *O* se referia ao Oceano que contorna a ecúmena cristã.

Figura 5. 1 - Isidoro de Sevilha: Mapa T-O, impresso em 1472



Fonte: University of Texas, Foundations of Western European Cartography in Texas Collections⁹⁹

Já a letra *T* se refere aos rios e mares que esboçam as fronteiras do mundo tripartite, como o Mar Mediterrâneo apartando África e Europa (em sentido vertical). O livro do Gênesis menciona quatro rios que emanavam do Jardim do Éden para se conectar ao ecúmeno: dois deles têm referência geográfica clara, pertencendo à planície mesopotâmica (Tigre e Eufrates); os demais, que compõem especulativamente o eixo horizontal da letra *T*, são o Don (Tanais), o Gihon (Nilo) e o Phison (Ganges) (FRIEDMAN, 1981).

Além disso, de acordo com as analogias medievais cristãs e suas referências “cristocêntricas”, a letra *T* remete à crucificação de Jesus Cristo e à ideia de uma divindade abarcando o mundo inteiro (MELLO, 2013). Por conseguinte, a predominância de diversas concepções simbólicas confere à cartografia religiosa do Medievo sentidos específicos, que incorporam os conceitos de microcosmo e macrocosmo. Os mapas religiosos articulam a Criação divina com o lugar do homem, inserido no “macrocosmo do universo” (CORMACK, 1994). De acordo com esse panorama explicativo, é possível estabelecer relações análogas entre o corpo humano e o esquema de universo fechado medieval, com base em ideias hierárquicas.

⁹⁹ Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Etimolog%C3%ADas_-_Mapa_del_Mundo_Conocido.jpg>. Acesso em: 17 maio 2021.

Para as ideias sobre o ecúmeno, é necessário entender que cada parte do corpo humano adquiria conotações simbólicas, de acordo com as noções de centro sagrado (umbigo) e de periferia da cristandade, esta entendida como exponencialmente caótica. Tais concepções sobre a configuração do mundo habitado permitem, também, que se delimitem hierarquias entre diversas localidades. “Do mesmo modo que o corpo possui partes nobres, como a cabeça, receptáculo do intelecto, e partes menos nobres, como os intestinos, o mundo reproduziria esse padrão possuindo partes nobres e partes não nobres, possuindo uma cabeça” (DE DEUS, 2001, p.186).

Seguindo raciocínio semelhante, o Leste ocupava o topo dos mapas T-O e mantinha o sentido de parte nobre, como a cabeça de um corpo. Incorporando as simbologias do nascer do sol e da tradição bíblica, a localização do Jardim do Éden era projetada nos confins do Oriente. Com localização no topo do mapa, o Paraíso Terreal marcava o início do tempo humano e da história salvífica. O Jardim interdito e sagrado que margeia o ecúmeno *orienta* os fiéis no âmbito da *imago mundi* medieval, situando-se na imbricação entre a perfeição temporal dos primórdios da humanidade e a promessa futura de salvação.

Na maioria desses mapas-múndi [T-O], os observadores podiam acompanhar a passagem do tempo bíblico verticalmente, desde o seu início, na parte superior oriental do mapa, no Jardim do Éden, até sua conclusão, a oeste, com o fim dos tempos ocorrendo fora de sua moldura, em um presente eterno do Juízo Final (BROTON, 2014, p.117).

Ainda que as referências para a confecção de mapas fossem plurais, com acentuada influência dos conhecimentos da Antiguidade, a narrativa dominante estava sob o crivo do clero, de acordo com a cristianização do conhecimento greco-romano. Os mapas-múndi medievais correspondiam justamente à divulgação de todo esse panorama erudito sob o ponto de vista religioso. Isso agregava um desafio: “combinar conhecimento geográfico com a visão de mundo bíblica” (SCAFI, 2013, p.46, tradução livre).

O monge franciscano Paolino Veneto (1270-1344) não concebia o estudo da história sem a utilização de mapas, defendendo que texto e imagem articulavam-se para a compreensão das narrativas bíblicas. Isso significa que os mapas murais do Medievo não eram simples decorações, mas ferramentas para compreensão e localização da geografia bíblica. Tal panorama geográfico era constituído, então, por palavras e imagens, que continham papel explicativo (DAVIES, 2016).

Às imagens cartográficas e pinturas religiosas, principalmente em ambientes monásticos, eram atribuídos fins didáticos para entender o plano de Salvação que se manifestou

em determinadas localidades bíblicas. Por isso, variadas cenas retratavam a vida de Cristo em sua prefiguração, apontada pelo Antigo Testamento, até o percurso temporal cristão culminar com o Juízo Final. “Com eloquência e persuasão, essas ilustrações reforçavam a mensagem principal das histórias e a moralidade incontestável do poder eclesiástico” (BURKE, 2010, p.154).

Basta mencionarmos o manuscrito *Catholicon*, de autoria do frade dominicano João de Gênova, para esboçarmos o panorama da importância das imagens religiosas na liturgia do século XIII:

(...) existem três razões para a instituição de imagens na Igreja. Primeiro, para a instrução das pessoas simples, porque elas são instruídas pelas imagens se não forem pelos livros. Segundo, desse modo, o mistério da encarnação e os exemplos dos santos podem ser mais bem ativados na nossa memória ao serem apresentados diariamente aos nossos olhos. Terceiro, para despertar os sentimentos de devoção, sendo estes instigados mais efetivamente pelas coisas vistas do que pelas coisas ouvidas (BROTON, 2009, p.123).

Assim, os mapas medievais apresentavam a história bíblica aos fiéis, abrangendo simultaneamente a história e a geografia da salvação (SCAFI, 2013). Com intuito marcadamente didático e expositivo, o clero empenhou-se na confecção de mapas-múndi murais, que se tornaram sínteses do pensamento cosmológico medieval, influenciando não somente as ideias sobre a disposição do ecúmeno, mas também a vida religiosa do cristão, com base nas histórias bíblicas. Como escreve Ribeiro (2010, p.33), “o mapa-múndi, na idade média, era um documento visual por excelência, constituindo-se em instrumento pedagógico de importância inestimável.” Ainda enfatizando a importância dos mapas T-O, a autora acrescenta: “por isso, talvez, nenhum manuscrito transmita tão bem a visão que os medievais possuíam do universo como os mapas-múndi.”

Podemos citar alguns mapas que, baseados no modelo T-O, tornaram-se instrumentos didáticos para a divulgação das cosmologias cristãs. A título de exemplo, o mapa inglês do Saltério¹⁰⁰ (c.1265) (Fig. 5.2), com estilo bizantino, ilustra um manuscrito bíblico dos Salmos. Nele, o mundo conhecido aparece imagetivamente sob o domínio sagrado de Jesus – *Imperator mundi* – que está fora e acima do *Orbis Terrarum*, acompanhado de dois anjos que o rodeiam balançando incensos. A mão direita da figura de Jesus está em modos de bênção,

¹⁰⁰ *Psalter map*.

enquanto a esquerda situa uma miniatura do orbe terrestre, indicando domínio e poder (HARVEY, 1996).

Figura 5. 2 - Mapa do Saltério, Livro dos Salmos (c.1250)



Fonte: British Library¹⁰¹

Como associado à localização do Paraíso, o Oriente referencia o mapa do Saltério, sendo a Ásia o continente mais próximo às figuras dos anjos e de Jesus (no topo). O artefato ilustra o viés da cartografia cristã medieval, apresentando elementos religiosos em profusão. As representações são qualitativas e não seguem um padrão de escala, realçando a pequenez da Terra em comparação à magnitude do domínio divino. Além disso, o mapa do Saltério apresenta dois dragões alados em sua base, nos confins ocidentais do mundo, sugerindo a existência de um submundo às margens do tempo e do espaço (CAMILLE, 1992).

¹⁰¹ Disponível em: < <https://www.bl.uk/collection-items/Saltério-world-map> >. Acesso em 04. nov. 2019.

No Livro XIII das *Etimologias*, o bispo Isidoro de Sevilha descreve doze ventos que circundam a Terra, assim como encontramos nas margens do ecúmeno no mapa do Saltério. Os principais ventos sopram a partir dos quatro pontos cardeais. Para exemplificar, o *Favonius* sopra a partir do Ocidente, onde estão representados dois dragões; pelo Norte, ou ponto setentrional, sopra o vento *Setentrião*. A partir do Sul, chamado também de ponto austral ou meio-dia, sopra o vento *Auster*, que alcança primeiramente a África (SEVILLA, 1994, p.137); o *Subsolanus* sopra do Oriente, como também retratado no mapa do Saltério.

O mapa do Saltério apresenta uma sucessão de círculos: o olhar do fiel é convidado a percorrer o Paraíso (circular) no topo do mapa até encontrar o círculo central de Jerusalém (SCAFI, 2013). Num viés cosmológico mais abrangente, o mundo conhecido e a cristandade são delimitados pelos ventos e pelo Grande Oceano, elemento adverso à vida, além do qual prevalecem o caos e as criaturas marinhas monstruosas.

Estamos nos referindo a determinado modo de interpretação do mundo pautado no universo simbólico religioso, em que o desconhecido é concebido como profano, subjugado à ordem simbólica proposta pelo centro, que é considerado o umbigo (*omphalos*). É nesse sentido que a Idade Média situou o Paraíso Terreal como ponto de conexão entre o divino e o humano, sendo o cristão um peregrino situado no “outro mundo”, com vistas ao alcance futuro do local sagrado. Nos domínios paradisíacos, está presente a Árvore da Vida (*axis mundi*) como eixo de ligação entre o sagrado e o profano (FRANCO JÚNIOR, 2021). Raciocinando por analogia, podemos afirmar que o centro da ecúmena cristã também incorporava atributos sagrados, congregando fé e história: a cidade de Jerusalém era um eixo do mundo (*axis mundi*), fazendo a mediação entre Deus e a humanidade por meio do sacrifício de Jesus.

Uma vez que o mundo terreno era também entendido como profano e alheio ao Paraíso, o pensamento medieval admitia a presença de elementos maravilhosos permeando a Criação, passíveis de se manifestarem na vida cotidiana. Eram admissíveis outros mundos de *mirabilia* nas bordas do ecúmeno, pois o próprio mundo cristão era considerado “outro mundo”, comparado ao cosmos sagrado paradisíaco. De forma análoga, o espaço externo à cristandade era considerado “outro mundo”, fora da sacralidade da Criação divina e manifestação do caos (FRANCO JÚNIOR, 2021, p.58).

Por sua vez, Michael Camille (1992) apresentou o mapa do Saltério para expor seus argumentos sobre determinados aspectos culturais e detalhes imagéticos que envolvem figuras monstruosas mobilizadas nas margens das iluminuras góticas do Medievo. O historiador não focou tais figuras como se compusessem detalhes isolados nas páginas ou nos monumentos,

mas buscou entender suas relações “marginais” pensando no conjunto das páginas, dos textos ou objetos, não somente em manuscritos góticos, mas também em outras fontes sacras, como tímpanos, capitéis e esculturas do século XIII.

No referido mapa, inserido num manuscrito do Livro dos Salmos, a figura divina está em posição panóptica e apolínea, no controle do mundo circular. Os espaços de segurança simbólica estão em contraste com os perigos encontrados no Alhures – limites do espaço, do tempo e da Criação divina. Quanto mais afastado da cidade de Jerusalém, nas margens do mapa, mais o ambiente se torna caótico: “Durante a Idade Média os limites do mundo conhecido foram simultaneamente os limites da representação” (CAMILLE, 1992, p.16, tradução livre).

O medievalista Jean-Claude Schmitt também aborda e complementa o tema referente à marginalidade, explicitando nexos entre a concepção de um ecúmeno limitado – “cercado de terras e de mares desconhecidos” –, as projeções de *mirabilia* em suas bordas e os limites da representação, assujeitados pelas próprias páginas dos manuscritos, enquanto suportes materiais depositário de recursos textuais e/ou imagéticos. “Porque esse vago que cerca as terras seguras, do mesmo modo que a margem – expressão dos copistas da Idade Média – cerca o texto e limita a página, alimenta uma imaginação coletiva cujos excessos o descobrimento progressivo da Terra não consegue exaurir” (SCHMITT, 1998, p.265).

Especificamente no campo da História da Arte, a argumentação de Camille (1992) considera, que durante o século XIII, período que coincide com a confecção do manuscrito inglês que contém o mapa do Saltério, houve mudanças na disposição dos textos medievais. Ao ser desconectada da leitura em voz alta, a organização dos códices adquiriu novo *status* e passou a contar com dimensões extras: enquanto os textos de autoridade ocupavam o centro das páginas, suas margens receberam acréscimos, justaposições, discordâncias (*disputatio*), glosas e comentários. Os próprios manuscritos passaram a mesclar diferentes tipos de textos, além de reforçar elementos imagéticos, resultando em obras de conteúdo híbrido. Era comum que tais obras textuais fossem ornamentadas com figuras monstruosas nas margens das páginas.

Camille (1992) exemplifica essa posição de liminaridade a partir da análise de representações que exibem centauros e sereias. Nas polarizações entre o centro e a margem, o autor articulou determinados aspectos do sagrado e do profano na cultura medieval. O que estava representado nas bordas dos manuscritos era considerado profano, mas coexistia com o texto central e lhe dava sentido. Dessa maneira, as margens dos textos vinham acompanhadas

de representações porventura monstruosas e desviantes, que entretinham e até apontavam meios para subverter e confrontar as ordens hierárquicas rígidas¹⁰².

O “outro” desviante seria dotado, então, de características diferenciadas e porventura opostas à sacralidade do centro. “(...) Em geral, não há divisão estrita entre ‘profano’ e ‘sagrado’: nas margens dos manuscritos religiosos e até da Bíblia, como sob as cadeiras do coro de certas igrejas, infiltram-se ‘gracejos’ folclóricos e obscenos cuja ligação com a religião é difícil de hoje compreendermos” (SCHMITT, 2017, p.673).

O raciocínio que envolve a diferenciação entre sagrado e profano como experiência religiosa que expressa um ato de inteligibilidade do mundo e estabelece diferenciações qualitativas ao espaço circundante é pertinente para análise da cartografia e suas formas plurais de comunicar informações espaciais. Nas concepções medievais acerca do ecúmeno, incorporadas pelo maravilhoso geográfico, destacam-se a coexistência das riquezas extasiantes e da feiúra do monstruoso, num misto ambíguo de sedução e medo. Ambos os prismas pertencem ao campo do maravilhoso medieval, com manifestações mais acentuadas em regiões extremas e isoladas do mundo tripartite. Tais domínios do caótico e profano, inclusive, constituem obstáculos para o cristão aproximar-se do interdito Paraíso Terreal, que ocupa os extremos e o centro do mundo em simultâneo (FRANCO JÚNIOR, 2021).

Woodward (1987) sistematizou determinados aspectos significativos dos mapas de roda. Para o mentor do *The History of Cartography Project*, podemos destacar: os fatos históricos e geográficos; as maravilhas, lendas e tradições; os conteúdos simbólicos. Conforme o texto mencionado, este terceiro item tem sido o mais negligenciado pelos pesquisadores, apesar de sua “importância crucial” para o entendimento da própria significação dos mapas T-O no contexto de sua produção.

Quanto ao primeiro aspecto elencado, história e geografia eram projetadas nos mapas sem que houvesse distinções. Isso porque tais artefatos operavam numa “junção” entre tempo e espaço para que o fiel reconhecesse sua finitude quando contemplasse a história da narrativa cristã, do Paraíso ao Juízo Final. As informações bíblicas estavam justapostas a uma gama de outros dados que remetiam às lendas e mitos, às campanhas de Alexandre, aos enciclopedistas (i.e. Plínio e Solino), sem desconsiderar as heranças da geografia administrativa

¹⁰² Camille (1992) ressalta, ainda, que no âmbito das práticas sociais, tais subversões já eram comuns em datas específicas, como ocorria durante as comemorações carnavalescas e as inversões praticadas no Festival dos Tolos.

de Roma. Nesse arcabouço, a hidrografia cumpria papel estruturante por compartimentar o ecúmeno, que estava “dividido” a partir do formato de T e pelo grande Oceano.

Outro adendo é que vários episódios cristãos são representados nas bordas dos mapas mundi, coincidindo com o próprio entendimento da Idade Média ocidental sobre o curso da história. Assim, os cristãos estavam alcançando os limites do tempo histórico, pois vivenciavam os fins da jornada humana após a Queda, acreditando na iminência do Juízo Final (CAMILLE, 1992, p.53).

Prosseguindo, os aspectos de maravilhas citados por Woodward (1987) têm mais aderência para a presente pesquisa. Uma das temáticas lembradas pelo autor é o medo das raças monstruosas que estavam nas bordas do ecúmeno. Este receio do caótico que pairava pelos confins da Cristandade confluiu para duas lendas influentes: o Reino do Preste João e os povos apocalípticos de Gog e Magog, que foram enclausurados por Alexandre. Woodward selecionou estas temáticas como significativas para exemplificar os medos cristãos que foram representados na cartografia. O autor também salientou que os gigantes de Gog e Magog tiveram localização movente, entre o Norte e o Nordeste da Ásia. Algo semelhante podemos afirmar sobre o Preste João, a partir de nossa consulta bibliográfica (COSTA, 2001).

O terceiro aspecto de Woodward (1987), que se refere aos símbolos da cartografia medieval, se une aos outros dois para constituir parte da interpretação da *imago mundi*. Afinal, o lugar do homem no mundo apresentava analogias e correspondências com o universo todo, entre o microcosmo humano e o macrocosmo (GILSON, 1995). É também por meio desse raciocínio simbólico que o ecúmeno pode ser categorizado entre o sagrado e o profano (ELIADE, 1991).

Para Cassirer, tal simbolismo remete aos motivos originários cósmico-religiosos, presentes no pensamento mitológico. Então, a cruz que é sugerida pela ideia cristológica do T nos mapas de roda compõe o eixo de ligação entre terra e céu, entre a cidade de Jerusalém – na mira dos Cruzados – e a Redenção eterna; entre o pecado de Adão e o sacrifício de Jesus. Há, então, este eixo simbólico entre mundos, que pode ser identificado pela “consciência mitológica do espaço” (CASSIRER, 1971, p.138), desdobrando-se em questões qualitativas referentes às representações cartográficas. Nessa mesma concepção, os pontos cardeais não são interpretados simplesmente como “abstrações para orientar e ordenar o espaço”, mas são considerados “entidades míticas a seu modo”, como ocorre com o Oriente sacralizado (WOODWARD, 1987, p.337).

Então, os conceitos espirituais acabam recebendo analogias espaciais, adotando o mapa como símbolo das verdades cristãs, pois a terra era considerada o palco no qual se

desenrolava o plano divino (WOODWARD, 1987, p.334). Por isso, as histórias que compõem o arcabouço mitológico do cristianismo se justapunham aos inventários geográficos e, nos mapas murais mais detalhados, há referências iconográficas ao Dia do Juízo Final e à vitória do Cristo em majestade. Os maiores eventos da história da salvação – a Criação, a Salvação e o Juízo – apresentavam representação simbólica por meio da cartografia.

Dos inventários geográficos e dos conhecimentos administrativos de Roma, podemos ainda identificar um tipo de informação mais “secular” que se desdobra nos mapas, quando estes traduzem também os símbolos do poder imperial (WOODWARD, 1987). É esta mesma posição que Jesus Cristo ocupa no dia do Juízo, muitas vezes portando o cetro e o orbe, na analogia apolínea do globo (COSGROVE, 2001).

É necessário contextualizar a produção dos mapas T-O, lembrando que deve haver o esforço de abordar o período medieval para “entendê-lo enquanto tal” (FRANCO JÚNIOR, 2021, p.9). Considerar o peso dos conteúdos simbólicos contribui com a ideia de que não havia, para os referidos artefatos, preocupações em “fornecer [uma] representação acurada do espaço” (WOODWARD, 1987, p.342). Tal posição teórica reitera a crítica à temporalidade linear, esta que tende a traçar uma trajetória evolutiva em direção a mapas crescentemente “corretos”.

Para a análise histórica, o recorte temporal adotado compreende o passado, mas as fontes consultadas devem ser entendidas como algo que outrora pertencera ao presente. Para Franco Júnior (2021), as projeções de futuro engendradas no passado são fundamentais para a compreensão histórica. Assim, o autor considera que a crítica ao próprio presente permitiu a formulação de utopias, projetadas em outros espaços e/ou outros tempos. Percebemos, então, que tais devaneios têm função coletiva, não no sentido da interpretação deles como “quimeras infantis”, mas como uma constante histórica que se manifesta em outros projetos de futuro, pela “negação do presente medíocre” (FRANCO JÚNIOR, 2021, p.11).

Outra questão a considerar sobre os mapas de roda é o sentido de que configuram a imaginação de um passado e de um futuro para sua própria época. A presente pesquisa considera que a cartografia de padrão T-O apresenta projeções de passado e futuro, com temáticas escatológicas específicas que inserem toda a história cristã em direção à salvação eterna. Desse modo, foram projetados espaços utópicos que compõem parte da complexidade desses artefatos, dado que passado, presente e futuro eram apresentados e organizados de forma concomitante por meio da cartografia.

Assim, as concepções geográficas do medievo – em seus aspectos religiosos e heranças de *mirabilia* – são incorporadas nos mapas T-O (FRANCO JÚNIOR, 2021). A partir do exposto, salientamos dois mapas-múndi de roda do século XIII, que são reconhecidas fontes

iconográficas em termos de abrangência imagética: Ebstorf (c. 1240) e Hereford (c. 1290). Essas produções cartográficas murais, bastante associadas à arte, apresentam esquemas semelhantes, embora abordem diferentes temáticas a respeito da ecúmena cristã. Por isso, tais artefatos estão interrelacionados e não podem ser considerados produções independentes (HARVEY, 1996). Os mapas-múndi referidos constituem olhares geográficos abrangentes, relacionados aos locais memoráveis, no âmbito da história cristã. São os mapas medievais de maiores extensões por terem cumprido papel devocional/instrucional.

5.2 O Mapa-múndi de Ebstorf

O mapa-múndi de Ebstorf (Fig. 5.3) é considerado a mais extensa obra cartográfica conhecida, medindo 12,74m². Foi confeccionado a partir da costura de 30 peças de pergaminho, feitas em pele de carneiro. No contexto do século XIII (c.1240), ocupava lugar de destaque no monastério beneditino da homônima cidade alemã, com a finalidade de ser exibido e contemplado. Depois de arquivado e até esquecido durante séculos no monastério, o mapa acabou sofrendo avarias, incluindo a ação de roedores (PISCHKE, 2014). No século XIX¹⁰³, teve início um trabalho de restauração, resultando em fac-símiles e fotografias que constituem, na atualidade, as únicas fontes de acesso à obra, já que o mapa-múndi original foi destruído num bombardeio durante a II Guerra Mundial, no ano de 1943 (MELLO, 2013).

Seu possível autor, o inglês Gervase de Tilbury (1150-1220), foi um clérigo notável por seu tratado *Otia Imperialia* (c. 1210) (Recreação para o Imperador), dedicado a Otto IV (1175-1218). Demonstrando bastante erudição em temas de caráter histórico-geográfico-mitológico, o texto reúne considerável *corpus* de *mirabilia*¹⁰⁴. O manuscrito de Tilbury talvez incluísse um artefato cartográfico desaparecido, a partir do qual foi confeccionado o Mapa de Ebstorf, como cópia ampliada para exposição (ARAUJO, 2012).

¹⁰³ A restauração do mapa de Ebstorf coincide com o período de “redescoberta da história medieval” que acompanhou a unificação da Alemanha (AMALVI, 2017, p.603). Houve, então, a “proteção e reabilitação do patrimônio monumental, tarefas assumidas pelo Estado na segunda metade do século XIX” (AMALVI, 2017, p.603).

¹⁰⁴ “No seu prefácio, Gervásio apresenta uma definição de maravilhoso: ‘*Mirabilia vero dicimus quae vestrae cognitioni non subjacente etiam cum sint naturalia*’ (‘chamamos de maravilhas os fenômenos que escapam à nossa compreensão embora sejam naturais’)” (LE GOFF, 2017a, p.123).

Figura 5. 3 - Mapa de Ebstorf (c.1240)



Fonte: *Landschaftsmuseum. Alemanha* ¹⁰⁵

Uma das características peculiares do Mapa de Ebstorf é a analogia medieval do mundo como um corpo. De maneira iconográfica, fica claro o domínio exercido sobre o mundo pela divindade cristã, ressaltando a ótica cristocêntrica. Essa divindade em forma humana abarcaria toda a ecúmena, sendo também parte dela. Conforme Araujo (2012, p.6, destaques do autor), tal disposição religiosa do mundo segue a orientação cruciforme, em “que o mundo está contido no corpo de Cristo, ou melhor, que o mundo É o corpo de Cristo”. Como acrescenta Ribeiro (2010, p.36), “no mapa-múndi de Ebstorf, é o corpo de Cristo que ordena, hierárquica e simbolicamente, o espaço de acordo com a função correspondente a cada parte do corpo”.

Na base do mapa, a ilustração dos pés de Cristo indica os limites do mundo ocidental, nas Colunas de Hércules, onde o sol se põe e o tempo atinge seu fim, com o Juízo Final. Em acréscimo, são observadas duas mãos no plano horizontal, delimitando as direções Norte e Sul, numa clara alusão à crucificação. A mão direita de Jesus aponta o norte, na Albânia,

¹⁰⁵ Disponível em: http://www.landschaftsmuseum.de/Bilder/Ebstorf/Ebstorf-Lueneburg_ganz-2.jpg. Acesso em 17 jul. 2018.

onde era projetada a mítica terra das Amazonas. À esquerda, como detalharemos adiante, eram relegadas as raças monstruosas no extremo sul da África (CIOBANU, 2006a). Essas extremidades marcavam os confins do mundo conhecido, representando as áreas mais periféricas em relação ao centro da Cristandade.

A partir do exposto, podemos associar o mapa de Ebstorf às ideias de Cassirer (1971) e Eliade (1991) a respeito do simbolismo do centro, no qual é projetado um eixo de ligação. São questões mais qualitativas referentes à espacialização, tendo como base as complexas distinções e aproximações mitológicas entre o sagrado e o profano. Assim, a figura de Cristo e a alusão à Cruz no artefato cartográfico traçam o eixo simbólico e cosmológico entre os mundos divino e humano.

Ressaltamos que, além de integrar o corpo crucificado, a ecúmena representada em Ebstorf estaria sob o domínio de Cristo, que ocupa a posição de mandatário nesse mundo claramente delimitado e finito da Idade Média. “A sobreposição da figura de Cristo sobre o orbe terrestre significa que nada do que exista à face da terra lhe é alheio e que tudo acaba por concorrer para a sua glória (...)” (MATTOSE, 1998, p.14). Assim, conforme as mesmas analogias entre o mundo e o corpo humano, a cidade celeste de Jerusalém¹⁰⁶, considerada *locus* da Ressurreição, corresponderia ao umbigo do mundo, ocupando o centro do mapa, em tonalidades douradas (RIBEIRO, 2010).

Os confins orientais do mapa estão associados ao nascer do sol e às várias simbologias acerca da luz que emanaria da salvação cristã e da promessa de vida eterna. No mapa de Ebstorf, identifica-se a representação da cabeça de Jesus próxima ao Paraíso, na parte nobre¹⁰⁷ do mapa. Assim, o Cristo ressuscitado, apreendido fisicamente através da comunhão eucarística, atribui sentido teológico às concepções geográficas (COSGROVE, 2001).

O artefato de Ebstorf enfatizava a história cristã como um convite aos fiéis para observarem sua própria posição no mundo, não somente pelo viés geográfico, mas também pelo plano espiritual, já que tudo pertenceria ao corpo de Cristo. Nesse sentido, situar o Paraíso era fundamental, já que constituía o início da história humana, podendo significar, também, a possibilidade de volta à morada perfeita mediante a crença na vinda do Redentor.

¹⁰⁶ Em mapas murais do século XIII, como Ebstorf e Hereford, Jerusalém passa a ser cada vez mais enfatizada como centralidade do mundo, sob perspectiva cruzadista, coincidindo com a queda de Acre (1291). Além disso, várias localidades que estavam sob domínio muçulmano apareciam assinaladas com bandeiras cristãs em obras cartográficas (EDSON, 2007).

¹⁰⁷ Essa “cabeça” segue o padrão iconográfico da Verônica (CIOBANU, 2006a), mulher que teria enxugado o rosto de Cristo durante sua crucificação e que, ritual e simbolicamente, mostra a imagem retida no sudário durante as sextas-feiras da paixão, conforme o calendário católico.

Em Ebstorf, o Jardim do Éden (Fig. 5.4) está representado no formato retangular, com figuras facilmente identificáveis no repertório da iconografia cristã. Envoltos por uma muralha de fogo, identificam-se as Árvore da Vida e do Conhecimento, a Serpente e o casal primordial, como descrito por De Deus (2001, p.188).

Figura 5. 4 - Detalhes do Mapa de Ebstorf (c.1240):
Jardim do Éden



Fonte: *Sítio Doing History in Public*¹⁰⁸

A partir da referência geográfica do Paraíso Terreal, as três compartimentações do mundo adquirem características específicas, provenientes de diversas fontes. Nesse emaranhado de heranças e concepções cosmológicas, o mapa-múndi atribuído a Gervásio de Tilbury pode ser analisado sob diversas óticas, inclusive pelas questões políticas vivenciadas na Europa da época. Pischke (2014) detalha algumas dessas possibilidades de leitura, das quais citamos: um atlas; uma crônica do mundo, uma Bíblia ilustrada; uma representação da criação divina pelo viés enciclopédico; uma coleção de mitos e lendas; um inventário de zoologia etc. Desse modo, Ebstorf segue o padrão ilustrado do “mapa como veículo de informações variadas arranjadas geograficamente” (HARVEY, 1996, p.43, tradução livre).

No extremo leste, no alto da carta, está o Paraíso Terrestre, composto pelos quatro rios, pela árvore da vida, pela árvore do conhecimento, na qual está enrolada a serpente, e ao lado da qual estão Adão e Eva comendo do fruto proibido. O paraíso é cercado por uma muralha, que possui uma torre.

¹⁰⁸ Disponível em: <<https://doinghistoryinpublic.files.wordpress.com/2014/02/ebstorf-map1.jpg>>. Acesso em: 17 jul. 2018.

Entre várias facetas, Mello (2013, p. 105) destaca três tipos de narrativas em Ebstorf: “relatos de viagens, lendas antigas e a Escritura Sagrada”. A autora aponta o viés bíblico como o mais influente, lembrando a importância conferida ao Paraíso Terrestre, mas há outros elementos significativos, que perpassam principalmente as descrições geográficas e lendas da Antiguidade. As temáticas bíblicas presentes no mapa de Ebstorf estão amalgamadas às referências clássicas de forma complexa. Podemos citar, por exemplo, o retrato da terra das Amazonas na borda norte do ecúmeno, bem como o Jardim das Hespérides nos confins ocidentais, variante paradisíaca de tradição greco-romana.

A África, por exemplo, com localização próxima à mão esquerda da figura cristã em Ebstorf, constitui um aglomerado de figuras míticas e monstruosas que evidencia o grau de desconhecimento que prevalecia na Europa em relação àquele continente. O Rio Nilo é identificado por uma linha vertical que separa a banda de monstros, permitindo inferir que sua nascente estaria vinculada ao Paraíso, conforme a tradição. Em acréscimo, Araujo (2012) cita a fauna fabulosa e os cenários de *mirabilia* que envolvem as proximidades do mencionado rio:

O curso do rio (Nilo) corre primeiro do oeste para o leste, por regiões habitadas por panteras, avestruzes, répteis gigantes e assim por diante. Aproximando-se da extremidade oriental do continente, o Nilo desaparece na areia; mas ele reemerge para fluir na direção oposta através do Egito, primeiro contornando a região de Meroé (habitada por anões que cavalgam crocodilos). Em sua foz estão cidades como Berenice, Leptis Magna e Ocea, ali e através das costas setentrional e atlântica do continente estão concentradas as cidades, deixando o interior livre para as maravilhas (ARAUJO, 2012, p.14).

Já o longínquo continente asiático, que abrange praticamente a metade do mundo conhecido, também é alvo de representações do maravilhoso geográfico, com a inserção de figuras emblemáticas, como a Torre de Babel e o Monte Ararat. No mesmo continente, também são identificados alguns episódios das lendas sobre Alexandre, o Grande¹⁰⁹, como o enclausuramento das tribos monstruosas de Gog e Magog (MELLO, 2013). Era sabido pelo Apocalipse que essas tribos, enclausuradas ao norte por montanhas, surgiriam no fim dos

¹⁰⁹ “(...) A história pré-cristã não tinha nenhuma estrutura cronológica real: era um pano de fundo bidimensional do presente, contendo pessoas, lugares, histórias, mitos e ideias que, usados seletivamente, poderiam ajudar a aprimorar a visão mundial cristã. Esta era a perspectiva histórica incorporada nos *mappaemundi* medievais” (LESTER, 2012, p.174).

tempos para devastar o mundo e, no contexto do século XIII, esse período já estava por vir (SCAFI, 2013, p.66).

Em acréscimo, o mapa do Saltério, referido anteriormente, apresenta as tribos de Gog e Magog circundadas pelo Cáucaso e pelo portão construído por Alexandre. O tema do enclausuramento desses povos apocalípticos é representado na cartografia com base na simetria do mundo medieval, pois, da mesma forma que há o encerramento das tribos monstruosas ao norte, mesmo que estas apareçam em menor proporção, o Nilo também retém as raças plinianas no extremo sul e as impede de avançar sobre o ecúmeno e a cristandade (FRIEDMAN, 1981). Ambos os extremos têm suas fronteiras projetadas na derradeira demarcação do ecúmeno medieval, o Grande Oceano.

5.3 O Mapa-múndi de Hereford

Outro produto cartográfico notável é o Mapa de Hereford (c.1290), considerado o maior mapa-múndi medieval a que temos acesso na atualidade (BROTON, 2014). A obra foi confeccionada em pele de bezerro, medindo 1,58m x 4,33m. Possivelmente, era parte do altarmor da Catedral inglesa de Hereford, no âmbito das funções litúrgicas, o que denota posição de prestígio e ampla exibição. O artefato foi concebido pelo cônego inglês Richard de Haldingham, cuja autoria é identificada (RIBEIRO, 2010). O autor também registrou votos de felicidade celestial a seu colaborador, Lafford, além de invocar a piedade de Jesus Cristo (BENEDICT, 1982).

Vários temas se repetem em relação ao mapa de Ebstorf, como a preeminência das narrativas bíblicas, a erudição do autor, o caráter enciclopédico da obra (TOVAR, 2008), bem como as diversas referências ao conhecimento e às histórias da Antiguidade, por meio de imagens e legendas. Assim como aquele mapa, a análise do Mapa de Hereford permite vários enfoques. “Este mapa-múndi é, ao mesmo tempo, um atlas e uma história, pois vê-se tudo o que foi criado, e contempla-se vários eventos importantes” (DE DEUS, 2001, p.192).

Benedict (1892) realizou extenso inventário sobre as informações pictóricas do Mapa de Hereford e, desse texto, destacaremos as questões mais pertinentes no tocante ao maravilhoso, como as lendas, os monstros e animais fabulosos – todos elementos integrados ao conhecimento geográfico da Idade Média, por volta de 1300. A história relatada nas Escrituras

estão incorporadas a outras tradições latinas, como as compilações de Solino, autor latino dos mais citados no artefato (EDSON, 2007).

O tema principal de Hereford é o dia do Juízo Final, retratado no topo do mapa e fora dos limites do mundo conhecido. Lá, verificam-se manifestações do mundo sobrenatural cristão, no retrato de uma cena que articula o maravilhoso apocalíptico (LE GOFF, 2017a). A Virgem Maria aparece como intercessora, com os seios à mostra, clamando por piedade sobre os seres humanos durante o funesto evento. No mesmo fragmento, alguns anjos¹¹⁰ estão prestes a coroar Jesus Cristo, aquele que julga e distingue os agraciados dos condenados. Estes aparecem à esquerda, em direção à grande boca infernal (Fig. 5.5) (BENEDICT, 1892, p.325). Tal maniqueísmo entre condenados e agraciados foi recorrente no pensamento do Medievo acerca do Juízo Final (GIUCCI, 1992).

Nos *mappaemundi*, os anjos tendem a ser fixados nas margens da ecúmena e, por vezes, se confundem com as personificações dos ventos. Estes estão situados enfaticamente nos quatro pontos cardeais, soprando de modo a atravessar toda a ecúmena. Os anjos também ocupam significação análoga aos heróis da Antiguidade clássica. São criaturas que antecedem os humanos e que se situam no limiar do espaço cósmico, supercelestial. Elas indicam, portanto, o limiar espaço-temporal, entre o início e o fim dos tempos, conferindo traços apocalípticos à ordem celestial. Além disso, a queda do homem e a anunciação do Salvador foram creditadas aos anjos, correspondendo aos episódios de início e fim das eras humanas (COSGROVE, 2001).

Quanto ao Paraíso, embora os personagens da narrativa edênica pertençam ao mesmo contexto cultural de Ebstorf, a cena de Hereford enfatiza a Queda e a expulsão da morada paradisíaca, representada como uma ilha circular. Conforme a Figura 5.5, Adão e Eva são retratados em dois momentos: ainda no Paraíso, enquanto provam o fruto proibido e, mais abaixo, no momento da expulsão, ao lado de um anjo portando espada (RIBEIRO, 2010). O mapa também indica que a entrada do Paraíso permanece inacessível pela presença do muro que o circunda (SCAFI, 2013). “O jardim do Éden está rodeado de um muro circular que comporta apenas uma porta fortificada...e fechada. O acesso à ilha bem-aventurada é pois interdito. Mas esta continua a existir” (DELUMEAU, 1994a, p.75).

¹¹⁰ Essas hierarquias celestiais se organizam de acordo com as hierarquias coevas. “Nos séculos XIV e XV, o modelo da monarquia moderna em construção inspirou a transformação da sociedade paradisíaca numa corte celeste onde, ao redor do monarca divino, ao redor de um Deus-Sol, agrupavam-se harmoniosamente modelos de beleza e de obediência, os coros de anjos e de arcanjos, os santos e as santas aureolados” (LE GOFF, 2017b, p.38).

Figura 5. 5 - Detalhes do mapa de Hereford (c. 1290)



Acima: Cena cristã do Juízo Final - agraciados à direita de Cristos. Fonte: Sítio Cartographic Images¹¹¹
 Abaixo: O Paraíso Terreal em formato de ilha e os quatro rios. Fonte: Sítio Lisa Deam¹¹²

¹¹¹ Disponível em: <http://cartographicimages.net/Cartographic_Images/226_The_Hereford_Mappamundi_files/droppedImage.png>, acesso em 17 de julho de 2018.

¹¹² Disponível em: <<http://www.lisadeam.com/wp-content/uploads/2015/04/Eden.jpg>> . Acesso em 17 jul. 2018.

Por sua vez, a cidade sagrada de Jerusalém ganhava destaque na história da redenção; ao ocupar a posição central do mapa, como faria a ponta de um compasso esboçando a circunferência da ecúmena cristã, a cidade atraía os olhares dos fiéis, anunciando os eventos escatológicos iminentes (DELUMEAU, 1994a). Acrescentamos que, conforme Scafi (2013), a importância central de Jerusalém é explicada em termos históricos e geográficos de forma interdependente. Os episódios da história bíblica atribuem àquela cidade o início da redenção humana e, a partir dela, a progressão temporal se direciona ao Ocidente, onde o sol se põe e a história humana terá seu desfecho. Por isso, a cidade sagrada acompanha a tendência dos mapas-múndi ao mostrar não somente um local, geograficamente falando, mas seu papel na história da Redenção, assumindo a característica de evento-lugar.

O Mapa (de Hereford) oferece aos fiéis uma representação de cenas da Criação, da Queda, da vida de Cristo e do Apocalipse em uma imagem de progressão vertical da história cristã, de cima para baixo, na qual eles poderiam entender a possibilidade de sua própria salvação (BROTTON, 2014, p.122).

Pela observação desse mapa-múndi, que culmina no ponto mais ocidental do mundo, com os Pilares de Hércules, o fiel tem consciência de que tudo terá um fim. Assim, o Paraíso e as Colunas carregam significado ambivalente, pois não são apenas marcos topográficos e, sim, fronteiras metafísicas (LEITCH, 2010). Nessa leitura de leste a oeste, em simetria, “o mapa de Hereford espera e reza pelo fim do espaço e do tempo – um eterno presente em que não haverá necessidade de geógrafos ou mapas” (BROTTON, 2014, p.128).

Tal como no Saltério, o mapa de Hereford testemunha o papel dos anjos no imaginário medieval e sua atuação no Dia do Juízo, nos confins do tempo e espaço. Curiosamente, a perspectiva do mítico deus grego Apolo, que contempla a Terra a partir de um ponto externo, além dos domínios da superfície, pode ser invertida na imagem apocalíptica, em que os humanos, situados na superfície terrestre, contemplarão o abrir dos céus para a completa realização do projeto de redenção cristã (COSGROVE, 2001).

A escolha das tonalidades apresenta diferenças em relação à Ebstorf, pois Richard de Haldingham e a equipe religiosa que o auxiliou optaram por minimizar as variações de cores, com predomínio de gradações mais foscas. Para enfatizar ainda mais o tema escatológico, em cada extremidade da obra cartográfica foi grafada uma letra, configurando a palavra latina *mors* – morte (DE DEUS, 2001). Isso significa que “a morte prevalece em cada canto da terra e que após a morte está o julgamento” (BENEDICT, 1892, p.325, tradução livre). No mapa, podemos

então identificar manifestações do “maravilhoso do fim dos tempos, do fim da história, anunciador do Juízo Final” (LE GOFF, 2017a, p.125).

Assim, a peculiaridade da cartografia no padrão T-O, ressaltada em Hereford, era permitir que o fiel conseguisse visualizar tempo e espaço de maneira simultânea, tomando consciência da história bíblica e do anúncio de seu próprio fim, na esperança de redenção. “O homem é um peregrino sobre a Terra, buscando e prevendo o Juízo Final” (BROTON, 2014, p.123). Esse tipo de panorama dispõe o mapa em “*layers* de tempo acumulados no espaço geográfico” (SCAFI, 2013, p.55, tradução livre). Por isso, o cristão tinha grande anseio pela possibilidade de se situar na hierarquia de correspondências entre indivíduo e cosmos (MATORÉ, 1985, p.69).

Considerando que na base do Mapa de Hereford está o evento do Juízo Final e, nos limites orientais do ecúmeno, está o Paraíso Terreal, vamos nos ater a outros elementos retratados ao longo do mapa, tendo como fonte principal o inventário de Benedict (1892). Na margem esquerda inferior há inscrições textuais sobre o conhecimento geográfico do Império Romano, com menções às ordens de Júlio César (100-44 a.C.) para a realização de um inventário descritivo do ecúmeno na Antiguidade. No mesmo canto esquerdo, há a representação do imperador César Augusto (63 a.C.- 14 d.C) a enviar três comissários com intento semelhante (BENEDICT, 1892). A inscrição diz: “Ide por todo o mundo e informai ao Senado sobre cada continente” (GARFIELD, 2015, p.41, tradução livre). Esse segmento de Hereford alude à geografia de cunho métrico baseada nas informações de itinerários que circulavam em Roma (TUCCI, 1984).

Um tópico significativo em termos de conhecimento geográfico é a filiação do mapa de Hereford às descrições de mundo legadas pelo eclesiástico Paulo Orósio (século V) e por Isidoro de Sevilha (século VII). Desse modo, é importante ressaltar que o mapa não incorporou informações contemporâneas sobre as viagens terrestres em direção ao Oriente. Os topônimos utilizados são tributários da tradição clássica e dos relatos referentes aos lugares que Alexandre ou Jasão¹¹³ teriam percorrido (EDSON, 2007). Assim, entendemos que fica patente a ideia de Zumthor (1993) acerca da inércia do conhecimento geográfico medieval. Além disso, tal apreço pelas tradições livrescas acerca do ecúmeno não promovia clareza sobre o que havia no interior dos continentes. Considerando o maravilhoso medieval como categoria, as

¹¹³ Com relação à saga de Jasão, além da figura do Velo de Ouro, o mapa de Hereford registrou o topônimo Cólquida. Em mapas medievais posteriores, o termo clássico *Cólquida* seria substituído por *Geórgia* (EDSON, 2007).

imprecisas descrições geográficas acentuavam e propiciavam a irrupção de *mirabilia* nos mistérios do Alhures.

Dando continuidade aos elementos pictóricos do mapa de Hereford, perto dos celeiros de José (pirâmides do Egito¹¹⁴) faz-se menção à páscoa israelita e à passagem do Mar Vermelho. Seguindo o mesmo tom bíblico, temos o Monte Sinai e o recebimento das Tábuas da Lei por Moisés, “a partir de uma mão saindo da nuvem” (BENEDICT, 1892, p.339). Outros episódios dignos de nota são a adoração do bezerro de ouro e a jornada errante dos israelitas pelo deserto. No Oriente, acompanhamos o cenário da destruição de Sodoma e Gomorra, com o retrato da esposa de Lot convertida em estátua de sal. Tais cenas da história cristã aparecem “soltas”, permitindo que tudo seja contemplado como se tivesse ocorrido de forma sincrônica.

No itinerário do mapa de Hereford, há uma gama de animais fabulosos retratados nos confins orientais, como o rinoceronte, a mantícora¹¹⁵, o pelicano¹¹⁶, o grifo¹¹⁷, o basilisco¹¹⁸, a salamandra¹¹⁹, o eale¹²⁰ e a fênix¹²¹, esta que provém das lendas gregas e que está retratada também em Ebstorf, no Golfo arábico (MELLO, 2013). A ilha de Taprobana, no Oceano Índico, também é descrita no mapa de Hereford a partir da fauna fantástica: “a parte mais longínqua é repleta de elefantes e dragões (...)” (BENEDICT, 1892, p.329). Sobre esse assunto, é importante

¹¹⁴ O Mapa de Hereford retrata as pirâmides do Egito, também chamadas de “Celeiros de José” pela referência ao filho do patriarca Jacó, personagem da narrativa do Gênesis. Porém, é curioso que a forma das pirâmides siga o padrão de um celeiro medieval inglês (BENEDICT, 1892).

¹¹⁵ Animal híbrido que se encontra na Índia, dotado de “corpo de leão e cauda de escorpião” (BENEDICT, 1892, p.334).

¹¹⁶ Animal ligado à moralidade do cristianismo, visto que abre o próprio peito com o bico para nutrir de sangue os seus rebentos (BENEDICT, 1892).

¹¹⁷ Animal híbrido, guardador de ouro e pedras preciosas, metade águia e metade leão (BENEDICT, 1892, p.335). Citado nas viagens de Jean Mandeville, no século XIV: “Nesse país [*Bacharie*], também há muitos mais *griffounes* que em nenhum outro. Alguns dizem que a parte superior de seu corpo é como a da águia, e a parte inferior, como a de um leão, e insistem que sabem que são dessa forma. O corpo do grifo, contudo, é maior e mais forte que oito leões desta parte de cá, é maior e mais forte que 100 águias das nossas, pois um grifo pode levar voando a seu ninho um grande cavalo, se o encontrar de pronto, ou dois bois unidos, tal como são levados no arado. Isso porque as garras de suas patas são tão grandes e compridas como os cornos dos bois ou das vacas, e delas são feitas concas para bebida. Suas costelas e as plumas de suas asas servem para fazer arcos muito resistentes para caçadas” (MANDEVILLE, 2007, p.227, destaques do autor).

¹¹⁸ Conhecido como o “rei de todas as serpentes”, o “mais terrível animal conhecido na Antiguidade”. Capaz de matar pássaros com o olhar (BENEDICT, 1892, p.341). John Mandeville também faz referência ao basilisco, associado a mulheres monstruosas no reino lendário do Preste João: “Há outra ilha, ao norte, no Mar Oceano, onde habitam umas mulheres de má e cruel índole, que têm pedras preciosas dentro dos olhos e são de tal feitio que, se olham um homem colericamente, matam-no apenas com seu olhar, como faz o basilisco” (MANDEVILLE, 2007, p.237).

¹¹⁹ A salamandra é descrita em Hereford como “um dragão venenoso” (BENEDICT, 1892, p.338).

¹²⁰ Híbrido de cavalo e elefante.

¹²¹ Pássaro capaz de regenerar-se anualmente por atear fogo ao próprio corpo de maneira ritual. Para o autor de Hereford, a fênix se localiza “perto das montanhas mais altas da Etiópia” (BENEDICT, 1892, p.338). Citada nas viagens de John Mandeville (2007, p.71), é localizada no Egito, habitando a “cidade do sol”, Heliópolis. Conforme a mesma fonte trecentista, é um pássaro muito bonito de se contemplar quando tocado pelos raios do sol, pois resplandece gloriosamente.

ressaltar que as “(...) fantasias eram aceitas como ciência nos anos de 1300” (BENEDICT, 1892, p.334, tradução livre). Portanto, não há preocupação em distinguir animais reais e imaginários na iconografia em análise. Ambos povoavam um mesmo universo de maravilhas.

Como a produção de mapas medievais apresenta conexões com relatos de viagens, podemos observar que as viagens de Jean Mandeville (século XIV) também incorporaram a tradição sobre a fauna fantástica da ilha de Taprobana, descrita como parte dos domínios de *mirabilia* do Preste João:

Nas partes orientais da terra do preste João, há uma ilha boa e grande, chamada *Taprobana*, que é muito nobre e fértil. Seu rei é muito rico e obedece ao preste João. É sempre feito rei por eleição. Nessa ilha, há dois verões e dois invernos, sendo colhidos cereais duas vezes ao ano. Em todas as estações do ano há jardins floridos. Ali vivem gentes boas e razoáveis, entre as quais há muitos cristãos que são tão ricos que sequer sabem o que possuem (...). [Lá] há grandes montanhas de ouro guardadas cuidadosamente pelas formigas, elas o purificam e separam o puro do não-puro. Essas formigas são grandes como cachorros, de modo que as pessoas não ousam aproximar-se dessas montanhas, pois seriam por elas atacadas. Assim, ninguém consegue ter esse ouro sem grande artifício (MANDEVILLE, 2007, p.247).

Os locais lendários, cuja localização é descrita vagamente em textos medievais, ganham visualidade e caráter de realidade quando aparecem retratados na cartografia. Dentro desse arcabouço de *mirabilia*, tais cenários nos confins do ecúmeno também apresentam habitantes animalescos que correspondem diretamente às características de seu *habitat* em estranheza, medo e fascínio.

5.4 Monstros nos Mapas-múndi T-O

Iniciaremos a exposição dos monstros nos mapas T-O com base nos mais significativos exemplares dessa categoria no Medievo: Hereford, Saltério e Ebstorf. Nos três artefatos, há uma banda comprimida¹²² de raças monstruosas (Fig. 5.6), separada pelo Rio Nilo no extremo sul da África (à direita) (HARVEY, 1996). O mapa do Saltério contém catorze monstros plinianos; Hereford contém vinte monstruosidades em banda semelhante; Ebstorf

¹²² Há influência de concepções zonais do mundo, indicando que, possivelmente, os monstros nesse tipo de mapa compunham resquícios do continente austral imaginado (EDSON, 2007).

apresenta vinte figuras plinianas na borda sul, como se afastadas do ecúmeno pelas mãos esquerdas de Cristo (FRIEDMAN, 1981).

Figura 5. 6 - Detalhes das bandas de monstros na borda sul do ecúmeno



Acima: Mapa de Ebstorf. Fauna próxima à ilha da Babilônia: Sátiros. Ao sul do Nilo (Libye Ethyopie): Bebedores por canudo e o gigante portando bastão¹²³.

Abaixo, à esquerda: Detalhe da África no Mapa de Hereford (c.1280). Sul do Rio Nilo e raças monstruosas: Blêmio e o Homem de quatro olhos (Marmini Ethioptes). Catedral de Hereford¹²⁴.

Abaixo, à direita: Mapa do Saltério (c.1265). Blêmios e canibais¹²⁵.

¹²³ Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c4/Ebstorfer_Weltkarte_2.jpg. Acesso em 13 maio 2021.

¹²⁴ Disponível em: <https://www.themappamundi.co.uk/mappa-mundi/>. Acesso em 11 maio 2021.

¹²⁵ Disponível em: <https://www.bl.uk/collection-items/psalter-world-map>, acesso em 09 set. 2023.

Fora da banda de monstros no extremo sul do ecúmeno, aparecem em Ebstorf outros monstros nas bordas do mundo. Citamos os *Astomi* (*Gangines*), que aparecem perto do Paraíso (Fig. 5.7), além do panótio e os povos enclausurados de Gog e Magog nas proximidades do Mar Cáspio. Por sua vez, no mapa-múndi de Hereford¹²⁶ aparecem na banda austral várias criaturas isoladas, como os *Astomi* (*Gangines*), além dos arimaspes, pigmeus, ciópodes (Fig. 5.8), o sátiro e o blêmio, indicando que a lista de tradições é extensa (BENEDICT, 1892).

Figura 5. 7 - Detalhes do Mapa-múndi de Ebstorf (c.1240)



À esquerda: detalhes do panótio (acima) e dos povos antropófagos enclausurados de Gog e Magog nas proximidades do Mar Cáspio. Scítia. À direita: Detalhes do *astomi* (gangines) na Índia¹²⁷

¹²⁶ Detalhe que o sul da África, no mapa-múndi de Hereford, aparece aberto à navegação (BENEDICT, 1892, p.330).

¹²⁷ Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c4/Ebstorfer_Weltkarte_2.jpg. Acesso em 13 maio 2021.

Figura 5. 8 - Detalhe do Mapa de Hereford
(c.1280) Ciópode (Monoculi)



Fonte: Sítio Mappa Mundi Hereford Cathedral¹²⁸

Assim, as descrições de monstruosidades compiladas por padres da Igreja passaram por uma virada geográfica a partir dos mapas. Tais representações das bandas de monstros, bastante inspiradas em bestiários medievais, retratam as raças plinianas como frutos da Criação divina, com existência concreta (CAMILLE, 1992). Para abordarmos posteriormente as representações de monstruosidades no Novo Mundo durante o Renascimento, é mister o entendimento do papel fundamental desses artefatos na atribuição de status de realidade às raças plinianas no Medievo (FRIEDMAN, 1981). Portanto, a cartografia permitiu situar e organizar espacialmente as bandas de monstros em relação ao ecúmeno, reforçando ainda mais a realidade dessas criaturas ao conceder-lhes *visibilidade*¹²⁹.

A reiteração iconográfica acerca dos lugares longínquos na cartografia fixava determinados retratos de monstruosidades. As raças monstruosas eram entendidas conforme a simetria circular, no “sentido da contraposição de certos territórios ao ecúmeno” (TUCCI, 1984, p.146). Dessa maneira, estavam simbolicamente mais afastadas de Cristo e da centralidade de Jerusalém, como é sublinhado na temática central do mapa de Ebstorf (FRIEDMAN, 1981).

¹²⁸ Disponível em: <<https://www.themappamundi.co.uk/mappa-mundi/>>. Acesso em 11 maio 2021.

¹²⁹ Para o geógrafo Paulo César da Costa Gomes (2017, p.66), a imagem “faz aparecer (...). A imagem é portadora de sentidos próprios, os quais aparecem exclusivamente quando princípios e relações abstratas se exprimem graficamente”.

Visto como uma afirmação cosmológica, o mapa de Ebstorf parece estar dizendo que Cristo segura em seus braços e abrange com seu corpo o microcosmo e o macrocosmo e inclui as raças monstruosas dentro do mundo, mas as mantém à maior distância possível do centro. Esse centro – Jerusalém e as nações cristãs – constituem o oikumene (FRIEDMAN, 1981, p.46, tradução livre).

Nos mapas medievais T-O, cujo auge de produções murais corresponde ao século XIII, a importância dos lugares é desproporcional para enfatizar determinada localidade no contexto religioso. A herança teratológica clássica foi ressignificada para abarcar as nuances qualitativas de mapeamento. Os pontos periféricos norte e sul (eixo horizontal) não contam com marcações padronizadas, variando entre bandas de monstros e legendas que apontam os extremos de calor ou frio. De acordo com este específico viés latitudinal e geométrico, aquelas bandas de monstros ao sul, apartadas da cristandade por estreitos corpos d'água, podem ser consideradas vestígios do continente imaginado (EDSON, 2007). Assim, tal detalhe em relação à banda de monstros pode estar atrelado à concepção de mundo zonal e simétrica proposta na Antiguidade greco-romana, sugerindo uma terra antípoda e isolada ao sul, além da interdita zona tórrida.

5.5 Mapas zonais

Os mapas do Saltério, Ebstorf e Hereford, se afastam de um modelo simplesmente esquemático T-O para se tornarem enciclopédias visuais que conjugam elementos de variadas fontes e tradições. Por sua vez, os mapas medievais de tipo macrobiano apresentam aspecto mais esquemático. Para entender essa outra vertente cartográfica, menos numerosa, é necessário admitir que o conhecimento geográfico do período esteve inscrito no campo da teologia. Porém, havia articulações e intercruzamentos entre a geografia especulativa proposta por filósofos gregos, e o conhecimento administrativo, prático e conquistador do Império Romano (EDSON, 2007).

Nos mapas zonais, predominam as *abstrações geométricas e astronômicas* da Antiguidade, com a representação do mundo enquanto esfera, não restrita somente ao ecúmeno. Nas concepções neoplatônicas de Teodósio Macróbio (século IV d.C.), a Terra é uma vasta esfera, com duas zonas temperadas, onde apenas uma faixa estreita do mundo é habitada, a zona temperada meridional (Fig. 5.9), como explicado no Capítulo 1.

Figura 5. 9 - Mapa esquemático do mundo zonal. Manuscrito em pergaminho do Comentário sobre o sonho de Cipião. Macróbio. (c.1050). O Oceano passa pelo centro da esfera terrestre.



Fonte: Domínio público¹³⁰

Visto que os mapas zonais adotam mais explicitamente a ideia de esfericidade da Terra por representá-la como um todo, a questão dos Antípodas se evidencia. No continente austral, ao sul da zona tórrida, poderiam existir habitantes e/ou raças monstruosas, segundo os parâmetros simétricos. Contudo, esse tipo de artefato valeu-se de informações puramente teóricas e esquemáticas sobre a habitabilidade ou não de uma zona climática, sem sugerir aquelas preocupações com eventos históricos do cristianismo, características dos mapas de roda (FRIEDMAN, 1981).

Conforme os mapas zonais, as raças monstruosas são explicadas pelos extremos climáticos, enquanto nos mapas T-O a teratologia se baseia em cadeias de influência atestadas por textos consagrados como verdadeiros e incontestáveis, que postulavam a localização das raças plinianas nos extremos do mundo conhecido. Assim, há sutil diferença no modo como eventualmente se localizam as raças monstruosas, embora ambos os tipos de cartografia confluam para os extremos da Terra, mesmo que sob diferentes perspectivas.

130

Disponível

em:

https://searcharchives.bl.uk/primo_library/libweb/action/dlDisplay.do?vid=IAMS_VU2&search_scope=default_scope&docId=IAMS041-002560768&fn=permalink, acesso em 15 nov. 2022.

O mapa de Noachid [T-O], em outras palavras, nos diz que as raças monstruosas estão onde estão porque tradicionalmente sempre estiveram lá; o mapa Macrobianos nos diz onde eles provavelmente estarão, pois povos extremos serão encontrados em locais extremos (FRIEDMAN, 1981, p.40, tradução livre).

Como os mapas-múndi T-O restringiam o ecúmeno à zona temperada do norte, raramente podemos encontrar maneiras de harmonizá-los com os mapas zonais, que apresentavam o mundo sob outra perspectiva e abrangência (EDSON, 2007). Porém, há uma variante dos mapas T-O que, combinada ao modelo macrobiano, produz um terceiro subtipo de representação do continente austral ou antípoda, separado pelo Oceano Equatorial (HARVEY, 1996; FRIEDMAN, 1981). São mapas incorporados aos manuscritos do comentário do Apocalipse, escrito pelo beneditino espanhol Beato de Liébana¹³¹ (século VIII).

No âmbito dessa família de mapas híbridos, também chamados de quadripartites (WOODWARD, 1987), o artefato concebido pelo Beato Burgo de Osma (1086) (Fig. 5.10), por exemplo, foi modelado conforme a estrutura T-O em três quartos da superfície terrestre. A parte restante, porém, foi preenchida pelo continente austral ou antípoda¹³², onde aparece um ciápodo reclinado (homem monstruoso de um único e enorme pé), com o sol meridional acima de sua cabeça, indicando o calor intenso do extremo sul (FRIEDMAN, 1981).

¹³¹ Trata-se de uma “[notável] série de manuscritos iluminados (32, do século IX ao XVI) do *Comentário ao Apocalipse* composto pelo monge espanhol Beato de Liébana” (LE GOFF, 2017a, p.125).

¹³² Cabe ressaltar que a terra austral será lugar comum na história da cartografia até o século XVI, compondo uma duradoura ficção cartográfica (HIATT, 2008), que será mencionada, ainda, em momentos posteriores da presente pesquisa.

Figura 5. 10 - Mapa do Burgo de Osma (1086)



Fonte: Archivo de la Catedral Cod. 1, ff.34v-35 [1]¹³³

O mapa de Osma é icônico por mesclar os tipos T-O e zonal, indicando mudanças processuais na cartografia, que não endossavam integralmente a visão histórico-linear da salvação cristã para descrever e representar o mundo. Por outro lado, é necessário ressaltar que, apesar de esboçar a Terra conforme as marcações zonais e simétricas da tradição greco-romana, o retrato do ecúmeno seguiu as compartimentações do padrão T-O, com base em determinadas descrições geográficas do cristianismo. Uma dessas permanências, apegadas às Escrituras, é a representação tradicional do Paraíso retangular no topo do mapa, de onde emanam quatro rios a irrigar o ecúmeno (SCAFI, 2013).

Além disso, a temática principal do referido mapa é a difusão e expansão do Evangelho pelo mundo conhecido a partir da missão dos Apóstolos mencionados no Novo Testamento. Por isso, é possível observar a representação de várias “cabeças” na seção tripartite do mapa. Essas marcações aparecem em proximidade com a representação de corpos d’água, que fazem parte da própria segmentação do ecúmeno nos mapas de roda. O artefato remete a

¹³³ Disponível em: <https://www.myoldmaps.com/early-medieval-monographs/20714-osma.pdf>, acesso em 13 maio 2021.

eventos apocalípticos e sugere que, semelhantes aos rios do Éden, os Evangelhos trariam “vida” ao ecúmeno, pela missão redentora de Jesus Cristo¹³⁴ (SCAFI, 2013, p.50).

Os mapas híbridos da família dos Beatos indicam alternativas em relação aos artefatos cartográficos medievais de padrão T-O. Observa-se que outros tipos de concepção sobre a Terra e o ecúmeno passaram a ser incorporados aos tradicionais mapas de roda, sugerindo que determinadas questões métricas estavam se fortalecendo para representar o espaço. Esse tipo de mescla entre tradições descritivas da Terra é tema complexo. No artefato de Burgo de Osma aparece o continente antípoda, sugerido na tradição greco-romana por questões simétricas. Essa massa continental, porém, é habitada por um ciápodo, que faz parte da cadeia de transmissão teratológica influente durante o Medievo. Ou seja, a representação de um continente por questões de simetria passou a incorporar um ser monstruoso projetado nas bordas do ecúmeno, conforme as descrições geográficas ligadas ao maravilhoso.

5.6 Transições

Os mapas híbridos, como aquele confeccionado por Burgo de Osma, que mesclavam os estilos zonal e T-O, são testemunhos sutis da perda da junção religiosa entre tempo e espaço nos artefatos cartográficos, atribuindo agora importância a determinadas ideias cosmológicas da tradição greco-romana. Trata-se de formas de representar o espaço e de conceber a Terra que entram em tensões complexas na História da Cartografia.

Essas tensões podem ser verificadas quando se analisa a importância atribuída às representações cartográficas do Jardim do Éden, que foi minimizada de forma gradativa ao longo dos séculos XIV e XV. A busca pela precisão matemática insere objetivos culturalmente diferentes dos preconizados pelo modelo T-O (BROOKE-HITCHING, 2017). As “orientações” dos mapas à época multiplicam-se e alteram-se, havendo quebra no padrão da progressão leste-oeste, com o Oriente no topo. Assim, paulatinamente foi desenvolvida uma “nova estrutura conceitual para o mapeamento” (SCAFI, 2013, p.86, tradução livre). Para Cattaneo (2016), tal processo histórico se contextualiza em longa duração e não por simples rupturas.

Nesse contexto efervescente, tem lugar um tipo inovador de técnica cartográfica: as cartas portulanas ou cartas náuticas. Esses mapas regionais se propunham a delinear o contorno

¹³⁴ “Após a encarnação, toda a terra se tornou campo sagrado da ação divina” (SCAFI, 2013, p.49, tradução livre).

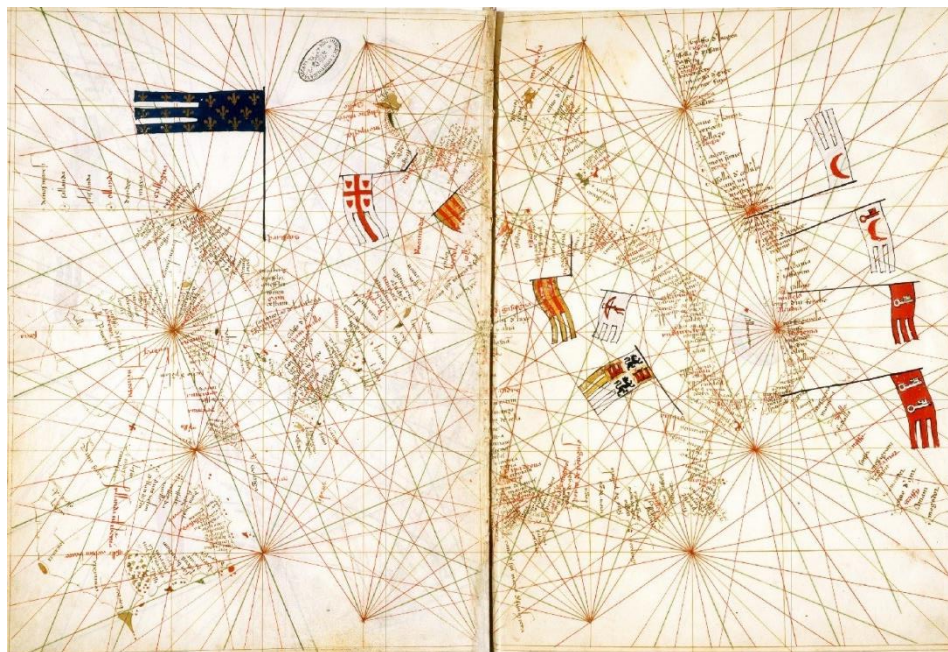
do Mar Negro, das costas mediterrânea e Atlântica com base na acurácia requerida pela prática da navegação (SCAFI, 2013). Podemos afiliar as cartas portulanas e os textos descritivos que as acompanhavam (portulanos – guias de porto) ao *périplos* da Antiguidade, que descreviam os itinerários pelo Mediterrâneo¹³⁵. Desse modo, “a ciência da cartografia começou por florescer no mar” (BOORSTIN, 1994, p.142).

As cartas náuticas testemunham a articulação entre os conhecimentos escritos e experiência prática, quando o papel estratégico da cartografia, no sentido político e territorial, ganhava força. Esse processo articulava a geografia clássica e o testemunho dos modernos das cartas náuticas a serviço do comércio (CATTANEO, 2016). As cartas-portulanas indicavam as rotas marítimas com base nos interesses das burguesias mercantis italianas, que impulsionaram o desenvolvimento desses mapas na Catalunha (século XIV) e na Península Ibérica (século XV) (VELLOSO, 2017). Esses artefatos eram utilitários e auxiliavam a calcular as direções e as distâncias regionalmente, sem enfatizar o entendimento mítico do espaço. Além disso, não propunham diferenças qualitativas entre localidades, nem as noções de “cima” e “baixo”, uma vez que podiam ser livremente rotacionados, conforme o trajeto e os cálculos dos marinheiros (EDSON, 2007).

A exemplo da carta de Pietro Vesconte (1321) (Fig. 5.11), as cartas de marear medievais eram preenchidas por linhas de rumo que permitiam cálculos de navegação através do uso da bússola. Sua confecção se baseava na experiência prática, englobando também diversas informações fragmentadas difundidas oralmente. Os artefatos de padrão portulano pressupunham um conhecimento lacunar acerca das rotas marítimas e linhas de costa, cujas informações deveriam ser constantemente atualizadas (EDSON, 2007). Desse modo, não adotavam como base as especulações de teólogos (BOORSTIN, 1994, p.142), nem enfatizavam a função contemplativa para o fiel, como ocorria com os *mappaemundi* medievais.

¹³⁵ Não há remanescentes das cartas de marear confeccionadas antes do século XIV (BOORTIN, 1994).

Figura 5. 11 - Carta portulana de Pietro Vesconte (1321)

Fonte: Domínio Público¹³⁶

Porém, como focavam o contorno das costas ao longo do Mediterrâneo e Mar Negro, as cartas náuticas não ofereciam informações detalhadas sobre o interior das áreas continentais. Tais áreas geralmente ficavam “em branco” ou eram permeadas por elementos provenientes de mitos e boatos (BOORSTIN, 1994). Algo semelhante ocorreu com as áreas oceânicas mais afastadas do conhecimento náutico, onde eram projetadas ilhas míticas. As cartas de marear, então, pertenceram a um tipo de cartografia que não rompeu definitivamente com as geografias do maravilhoso, embora sua configuração e objetivos difiram dos mapas T-O e zonais, valorizando a acurácia empírica e as rotas de navegação que compreendiam áreas costeiras (FRIEDMAN, 1981).

Admitindo a “mistura de elementos reais e imaginários” que atravessa as representações cartográficas medievais, podemos extrapolar o âmbito dos mapas T-O, afirmando que as cartas portulanas produzidas no Medievo esboçavam semelhantes atravessamentos (LESTER, 2009, p.137). Isso significa que as viagens exploratórias pelo

136

Disponível

em:

<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/20/Atlantic_map_from_Pietro_Vesconte_1321_atlas.jpg>. Acesso em 11 maio 2021.

Atlântico, principalmente a partir do século XIV, tinham como guia artefatos cartográficos que não separavam elementos reais da geografia mítica.

Mesmo que ambas sejam produções medievais, o mundo representado no padrão T-O é contrastante com as cartas portulanas, inclusive no modo como as áreas marítimas foram representadas. Primeiramente, as cartas portulanas apresentam pronunciadas diferenças nas concepções sobre as águas em relação aos *mappamundi* religiosos, cujo ecúmeno era entendido como fundamentalmente “terrestre” e o Mar Oceano se restringia a uma banda circular como limite do caos. Os adornos decorativos encontrados nas cartas náuticas tendem, em geral, a não enfatizar os perigos do mar. Porém, retratando navios cristãos, tais artefatos ainda mobilizam o imaginário do miraculoso a partir da possibilidade de cristianização do mar, em paralelo ao desenvolvimento e à intensificação das trocas comerciais (COSGROVE, 2001, p.90). A respeito dessas continuidades, podemos dizer que “a cristianização das margens invisíveis do mundo, empreendida desde as origens até o limiar da modernidade (...) foi, em suma, uma direção fundamental da história do imaginário medieval” (PATLAGEAN, 1998, p.298).

Cattaneo (2016) aponta uma questão pertinente acerca da historiografia referente ao Medievo, pois esta apresentou a tendência de interpretar os diálogos entre conhecimentos de naturezas diferentes como posições conflituosas. Esse tipo de historiografia separa de forma estanque a geografia ligada à teologia livresca e a outra da experiência prática e da acurácia matemática. Porém, o autor diz que ambos os conhecimentos fluíram juntos, no contexto das trocas e circulações entre centros urbanos. Não podemos dizer que o enciclopedismo geográfico não tenha influenciado a cartografia náutica. Os objetivos desta não eram *unicamente* representar as rotas marítimas de forma acurada.

Assim, embora fossem representativos de tradições cartográficas distintas, os mapas T-O não eram opostos às cartas náuticas, sendo artefatos coexistentes e considerados complementares em termos culturais. As cartas náuticas, inclusive, testemunham interesses por conhecimentos geográficos mais amplos, para propósitos cruzadistas e de peregrinação. Constituíam, também, artefatos de síntese, articulando experiências de navegação a “uma organização intelectual holística eficaz do espaço” (CATTANEO, 2016, p.46, tradução livre).

Podemos situar as cartas portulanas e os mapas-múndi T-O como produções que visavam a objetivos diferentes e que são produtos de ambientes culturais distintos, mas complementares. Apesar de haver diálogos entre as duas formas de representação, ambas seguiram um desenvolvimento próprio e autônomo (TUCCI, 1984). Desse modo, ao longo do

desenvolvimento cartográfico, as tensões entre o saber livresco, no âmbito de uma geografia teológica e o conhecimento fragmentários dos mercadores e navegadores foram se aprofundando, até que tais epistemologias distintas se tornaram irreconciliáveis (COSGROVE, 2001, p.97). É importante destacar que ambas as cartografias situadas na Idade Média têm em seu bojo significativas diferenças de representação, que acabaram assumindo caráter epistemológico no sentido da concepção sobre os limites do mundo.

As cartas portulanas são artefatos que não apresentam o objetivo de ilustrar o mundo da forma enciclopédica legada pelos conhecimentos livrescos (VELLOSO, 2017). São mapas resultantes do novo clima mental do fim da Idade Média e apresentam o objetivo de retratar o espaço concreto, focando reduzidas áreas costeiras com base em observações práticas oriundas da navegação de cabotagem (TUCCI, 1984). Apesar dos elementos métricos e práticos, tais cartas não consideravam a curvatura da Terra, nem eram operativas para retratar áreas que se distanciavam dos padrões longitudinais das costas mediterrânicas, onde era possível adotar as linhas de rumo como guias para os cálculos de navegação.

Ao longo do século XV, tais mapas regionais passaram a agregar lugares que não estavam inicialmente representados, extrapolando o alcance mediterrânico inicial a partir da integração do Atlântico à rota do expansionismo ibérico (GIUCCI, 1992). Isso auxilia a explicar a pouca adesão a esse tipo de mapeamento pelos cartógrafos, ao incluírem em seus mapas as costas da África, na expansão e domínio dos limites do ecúmeno para o Atlântico sul. Assim, as cartas portulanas focavam as áreas costeiras e não podiam fornecer uma “visão coerente da superfície da Terra”, como requerido na confecção de um mapa-múndi (GRAFTON, 2000, p.69).

5.7 A recuperação da cartografia ptolomaica

Ainda abordando a paulatina importância das bases matemáticas nas representações cartográficas, houve mudanças significativas durante o século XV, que ressaltavam a objetividade, em nome do controle e da exploração do mundo (CORMACK, 1994). Trata-se de uma conjunção de saberes da Antiguidade, incorporados e articulados aos desafios práticos das navegações, num processo de construção de “uma nova moldura à imagem espacial” (LE GOFF, 2017b, p.239).

Com base no cosmos aristotélico, os movimentos dos planetas foram articulados na Antiguidade a partir do complexo sistema matemático desenvolvido por Claudio Ptolomeu durante o século II d.C. Em especial, o tratado astronômico do alexandrino, referido em árabe como *Almagesto*, passou a circular na Europa ocidental em meados do século XIII. Além disso, o *Almagesto* fazia referência a outra obra ptolomaica que estava esquecida para o Ocidente cristão, mas havia sido revisada pelos árabes: a *Geographia*.

Seguindo o programa de estudos do humanismo italiano trecentista, a nova onda de “interesse nas obras dos antigos gregos e romanos” exigia pesquisas de textos em suas grafias originais, com métodos específicos e sistemáticos para o estudo das obras clássicas (LESTER, 2012, p.138). Eram valorizadas novas traduções de obras escritas originalmente em grego, tornando acessíveis para a Europa Ocidental determinados textos da Antiguidade, que exerceriam influência nos mais variados campos do saber (DEBUS, 1996). Outro fator cultural de peso foi a maior dinamicidade na reprodução e circulação de obras textuais e iconográficas (COSGROVE, 2011). Assim, os programas humanistas de ensino se comprometiam a estudar metodicamente diversos textos da Antiguidade e comparar informações.

Diversos humanistas florentinos, como Coluccio Salutati (1331-1406), se empenharam em encontrar a obra desaparecida de Ptolomeu e, para isso, consultaram embaixadores bizantinos. Estes circulavam pelo ocidente cristão em busca de reforços para defender as fronteiras do Império ante as investidas turcas. No âmbito da circulação de obras clássicas, a contribuição do grego Manuel Chrysoloras (1355-1415) foi decisiva; em 1397, o professor trouxe de Constantinopla a Florença vários manuscritos, inclusive a *Geographia* ptolomaica. Entre 1406 e 1409, o florentino Jacopo Angeli (1360-1411) empenhou-se na tradução do manuscrito, que foi dedicado ao papa Alexandre V sob o título *Cosmografia* (SOUHAN, 2019). Assim, o primeiro manuscrito da *Geographia* em versão latina data de 1409 (MARTÍNEZ, 2019a), ano em que Alexandre V foi eleito pelo Concílio de Pisa (LESTER, 2012).

A eleição de Alexandre V não solucionou os cismas religiosos do período – o Cisma papal entre os latinos e o Grande Cisma entre latinos e gregos. Assim, foi organizado o Concílio de Constança (1414-1418); nele, Manuel Chrysoloras foi um dos indicados para ocupar o cargo de sumo pontífice e solucionar as querelas eclesiásticas, mas, faleceu antes da conclusão do evento. No âmbito da circulação da *Cosmografia* de Ptolomeu, esse encontro ecumênico no sul da Alemanha foi fundamental, podendo ser considerado “uma espécie de feira

extra-oficial internacional do livro”, na qual houve intercâmbio e cópias de manuscritos (LESTER, 2012, p.191).

Quanto aos textos geográficos em voga, as referências clássicas enfatizavam as obras de Pompônio Mela, Plínio¹³⁷, Solino e Ptolomeu, embora fosse admitido que muitos dos textos originais haviam sido alterados de forma recorrente. Entre esses autores, os humanistas consideraram que Ptolomeu apresentava seus conhecimentos de forma mais sistemática, enquanto os demais, mesmo que fossem figuras de autoridade, baseavam-se em anedotas, sem proporem técnicas fidedignas de representação espacial. “Os textos geográficos tinham proeminência entre as obras que circulavam em Constança. A nova tradução de Jacopo Angeli da *Geografia* de Ptolomeu, terminada menos de uma década antes e ainda praticamente desconhecida fora da Itália, atraiu atenção especial” (LESTER, 2012, p.192).

Quando a *Geografia* passou a circular no Ocidente cristão, abriram-se horizontes para que os humanistas pudessem revisar “suas pré-concepções fundamentais sobre a geografia” e questionar “a função de um mapa-múndi” (LESTER, 2007, p.193). Tais estudiosos “se encontravam sobre a influência de três fontes de informações: a geografia bíblica da Idade Média, os textos dos antigos (em plena ressurreição) e as recentes descobertas dos marinheiros que deslocavam para cada vez mais longe os limites do mundo conhecido” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.30). Naquela altura, já era possível fazer “atualizações” aos dados fornecidos por Ptolomeu, considerando os textos disponíveis sobre os caminhos terrestres que levavam à Ásia, bem como as notícias sobre as navegações atlânticas em curso.

Em 1416, enviados portugueses anunciaram a tomada de Ceuta no próprio Concílio de Constança, como um ato militar estratégico e também simbólico de domínio sobre as Colunas de Hércules e das navegações pela costa africana. Apesar disso, houve todo um processo para que efetivamente fossem realizadas tais atualizações, uma vez que os mapas continuaram a reproduzir “fielmente o mundo conforme Ptolomeu o tinha descrito” (LESTER, 2007, p.193).

Em especial, a *Geografia* constituía um trabalho completo ao propor uma maneira reveladora e nova de ver e mapear o mundo (EDSON, 2007). “Ptolomeu forneceu uma estrutura artificial, matemática, feita pelo homem, que reduziu o mundo a uma entidade passível de conhecimento, objetiva e inerte” (CORMACK, 1994, p.377, tradução livre). Ou seja, o texto do geógrafo grego “sugeriu que o mundo inteiro poderia ser mapeado”, inclusive as terras que

¹³⁷ As consultas a este autor romano pelos humanistas de Florença se popularizaram a partir do século XV, com base num manuscrito que datava do século X (EDSON 2007).

eram consideradas *desconhecidas* à época (LESTER, 2007, p.197, destaque nosso). Desse modo, apesar da obra de Ptolomeu não ter “resolvido” os problemas e controvérsias a respeito do mapeamento da Terra, sua influência foi de longo alcance. “Um dos acontecimentos essenciais do Renascimento [foi] o retorno da *Geografia* de Ptolomeu ao Ocidente”¹³⁸ (LESTER, 2007, p.171).

A tradição ptolomaica passou a influenciar a construção de mapas a partir do sistema de coordenadas e projeções, além de fornecer tabelas de dados referentes a milhares de topônimos do mundo antigo, em estrutura tripartite¹³⁹ (SCAFI, 2013). Falando em topônimos, foram detectadas insuficiências consideráveis nos manuscritos geográficos clássicos estudados pelos humanistas, havendo a necessidade de atualizá-los (EDSON, 2007). Importantes escritores italianos, como Francesco Petrarca (1304-1374) e Giovanni Boccaccio (1313-1375), admitiram que os topônimos encontrados em obras que descreviam o mundo não condiziam, repetidas vezes, com os nomes contemporâneos. Para tais autores, interessados na compreensão histórica, esta questão era importante.

Assim, embora grande parte desses círculos humanistas buscasse apoio nas descrições geográficas livrescas, os manuscritos geográficos da Antiguidade foram lidos e relidos de forma diferenciada, em comparação aos clérigos do Medievo. “A busca do conhecimento a respeito deles [lugares remotos] tornou-se uma metáfora para o projeto humanista: a vasta, cooperativa e interminável tentativa de ver e compreender o mundo como um todo” (LESTER, 2012, p.145). Apesar das descrições vagas disponíveis a respeito dos confins do mundo, os humanistas lidaram de forma singular com assuntos de temário geográfico. Petrarca, por exemplo, exigia um traçado mais pormenorizado das localidades citadas pela tradição clássica, muitas delas ainda envolvidas pela aura mítica. Um dos exemplos

¹³⁸ É interessante ressaltar que o desenvolvimento dos princípios da perspectiva linear, cerca de 1415, foi creditado ao arquiteto renascentista Filippo Brunelleschi (1377-1446), ocorrendo de forma contemporânea às primeiras circulações da *Geografia* de Ptolomeu em Florença. Embora o geógrafo grego não versasse sobre questões específicas de pintura, as técnicas de projeção de uma superfície tridimensional para um mapa bidimensional vão ao encontro dos princípios da perspectiva linear. Além disso, vários artistas do Renascimento alegaram ter lido a *Geografia*, entre eles Leon Battista Alberti (1404-1472), autor do tratado *Sobre a pintura* (1435), considerada “a primeira obra a codificar os princípios da perspectiva linear e redigi-los” (LESTER, 2012, p.182). Em acréscimo, é no referido período que as representações esquemáticas de várias cidades italianas passam a adotar a perspectiva linear, indicando mudanças significativas nos aspectos visuais dessas plantas, com elementos de profundidade e tridimensionalidade (LESTER, 2012, p.183).

¹³⁹ Ptolomeu não foi totalmente desconhecido no ocidente medieval pela presença de fragmentos, principalmente na obra de Martinianus Capella, escritor latino do século V (SCAFI, 2013). Este autor foi responsável pela tradução das zonas climáticas em termos latinos, com discussões sobre os Antípodas e do continente austral (EDSON, 2007). Capella também foi influente em tratados eruditos que instituíam modelos de estudo pautados no *trivium* (retórica, gramática e lógica) e no *quadrivium* (astronomia, geometria, aritmética, música), influentes bases para a difusão dos conhecimentos na Idade Média.

é a Citia, terra que passou a ser chamada de Rússia, ou mesmo o país dos Seres, identificado com a China. Essas nomenclaturas variavam de acordo com as fontes consultadas.

Mesmo assim, os lugares dos confins do mundo, como eram a Rússia e a China, mas principalmente a ilha Taprobana ou a mítica Ultima Thule, exerceram fascínio especial. Várias das antigas localidades míticas, inclusive, logo seriam ressignificadas no escopo das ilhas factuais ao longo costa ocidental africana, como é o caso das Canárias¹⁴⁰, identificadas inicialmente com as Ilhas Afortunadas plinianas, além de constituírem os marcos ocidentais do ecúmeno para Ptolomeu.

Os escritores e geógrafos medievais normalmente se contentavam em colocar tais lugares quase míticos, como Taprobana e Thule, onde quer que houvesse espaço para eles às margens de seus mapas. Mas Petrarca buscava outro tipo de precisão. Se tais lugares realmente existiam, onde *exatamente* eles ficavam? Podiam ser redescobertos? (LESTER, 2012, p.146, destaque do autor).

O apego à tradição e aos escritos de autoridade foi influente nas escolhas entre o que representar e omitir nas representações cartográficas. De todo modo, é necessário reconhecer que, quando os cartógrafos passaram a assinalar o rótulo ptolomaico *terra incógnita* nas bordas de seus mapas, estavam se abrindo ao desenvolvimento e construção de “uma nova imagem” sobre o mundo. Então, podemos entender que “essas duas palavras mudaram tudo”, pois proclamavam que “o estudo da geografia exigia questionamento, revisão e debate” (LESTER, 2007, p.193).

O formato das edições também contribuiu para a popularidade e influência do legado de Ptolomeu. Os avanços nas técnicas de impressão dos mapas permitiram a padronização cada vez maior dos produtos cartográficos, em contraposição à “liberdade de desenho dos mapas manuscritos” (ALEGRIA, GARCIA E RELAÑO, 1998, p.31). A primeira impressão da obra ptolomaica, alocada em Vicenza, ocorreu em 1475. Já as primeiras impressões com mapas¹⁴¹ ficaram acessíveis a partir de 1477, em Bologna e, no ano seguinte, a *Geografia* foi editada na cidade alemã de Ulm. Essas versões impressas marcaram uma “revolução conceitual” que permitiu aos mapas um descolamento do texto, com certa independência crescente dos cartógrafos profissionais. Assim, abordar o papel de Ptolomeu

¹⁴⁰ “As Canárias foram as primeiras ilhas do Atlântico redescobertas pelos europeus, e sua colonização realizada por Malocello em torno de 1335, representou um passo precoce e importante na exploração do Atlântico” (THORNTON, 2004, p.65).

¹⁴¹ As versões bizantinas da *Geografia* que continham mapas costumavam apresentar um único mapa-múndi, seguido de 36 mapas regionais abarcando o mundo conhecido helenístico (EDSON, 2007).

para a cartografia quatrocentista e quinhentista leva a frisar que os mapas são elementos da cultura material, inseridos em redes e circuitos de uso, troca e significado (COSGROVE, 2011).

Além disso, a difusão de mapas padronizados, conforme as diretrizes ptolomaicas, fomentou um processo de uniformização das representações cartográficas. “Pela primeira vez, pessoas de diferentes segmentos de vida – estudiosos, mercadores, estadistas, príncipes, clérigos, leitores leigos – começaram a perceber as vantagens de se olhar o mundo a partir de uma mesma perspectiva” (LESTER, 2012, p.181). Assim, os estudos cosmográficos forneceram uma visão coerente do mundo, que admitia e construía a superfície do globo como um sistema de coordenadas (MARTÍNEZ, 2019b).

A tradição de Ptolomeu não entrava em contradição com as cartas portulanas. Ambas as técnicas cartográficas não propunham um entendimento simbólico-religioso ou qualitativo do espaço. É necessário observar, ainda, que as cartas portulanas, de interesse prático para navegação, exerceram influência *sine qua non* aos marinheiros e continuaram a ser produzidas em formato de manuscrito (EDSON, 2007). Apesar disso, salientamos que as cartas portulanas, de abrangência regional restrita majoritariamente ao Mediterrâneo, não podiam fornecer uma “visão coerente da superfície da Terra” (GRAFTON, 2000, p.69).

Esse tema, concernente à justaposição de tradições cartográficas, fica mais complexo quando se constata que a imprensa apostou na reprodutibilidade dos mapas T-O; não houve abandono dos mapas-múndi medievais, que foram publicados de forma contemporânea às edições de Ptolomeu, mesmo após 1600 (WARD, 2005). O primeiro artefato cartográfico impresso seguia o padrão T-O para ilustrar as *Etimologias* do bispo Isidoro de Sevilha (século VII). Essa xilogravura de 1472 foi confeccionada na cidade alemã de Augsburg. Como escreve Edson (2007, p.175, tradução livre), “a tipografia tinha apenas começado a tornar os livros disponíveis para um público mais amplo e menos erudito. Sem dúvida, muitos dos novos clientes de mapas não tiveram a oportunidade de ver um mapa antes, muito menos de possuí-lo.”

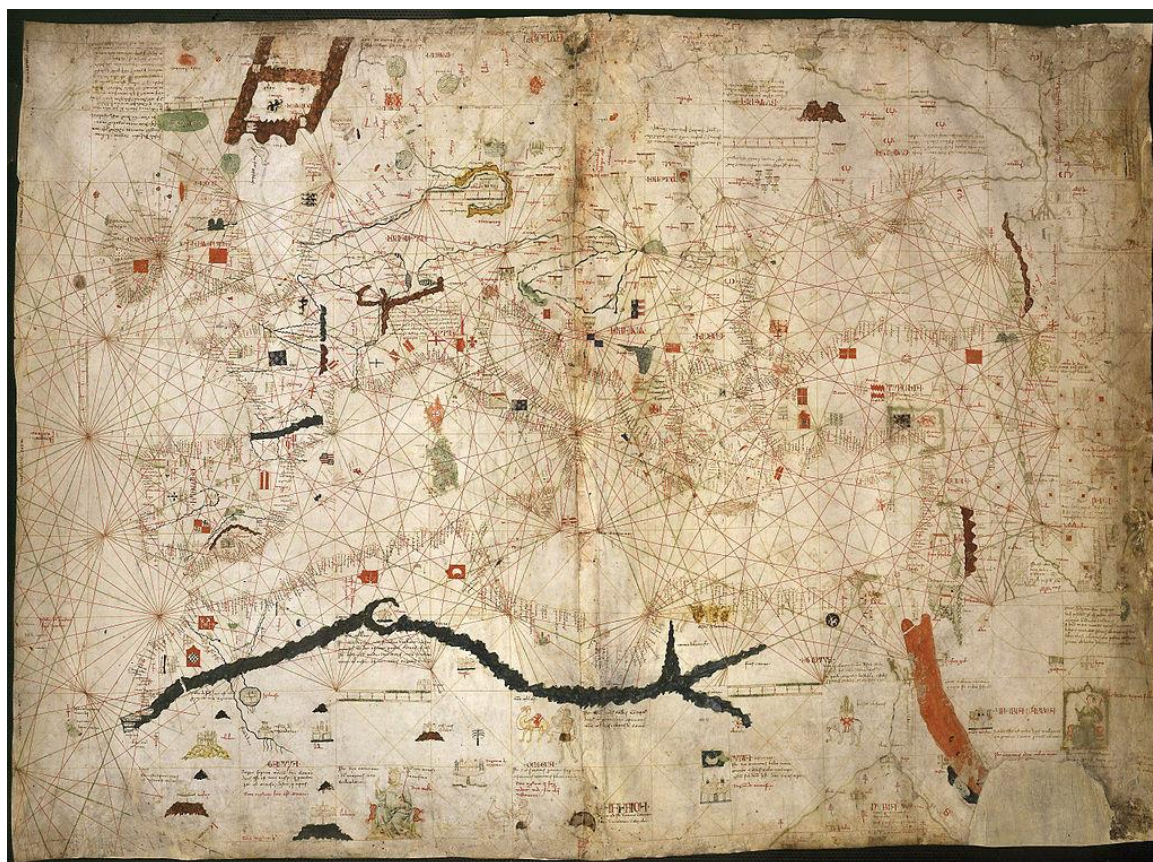
Os avanços na acessibilidade dos mapas incentivaram que fosse colocada em circulação uma diversidade de artefatos cartográficos, muitos dos quais registravam a religiosidade medieval e seu apego às tradições livrescas. Como viemos propondo, a consulta às fontes medievais não desapareceu. Com a imprensa, inclusive, vieram a conviver mapas mais alinhados a um tratamento objetivo e métrico da Terra e mapas-múndi medievais que, em sua proposta bíblica de narrativa histórica, em muito incorporavam manifestações de *mirabilia*.

Há modificação paulatina das fronteiras mentais conforme os limites físicos do mundo conhecido se alargam. Essa “nova maneira de ver (e, portanto, de representar) tanto o mundo conhecido como aquele que ficaria por conhecer” foi testemunhada inicialmente pelas cartas-portulanas (WITTMANN, 2018 p.240). Isso não significa que as fantasias medievais dos mapas-múndi estivessem erradicadas, como comprovado pela presença de ilhas imaginárias, reinos míticos ou temáticas relacionadas ao Paraíso nas cartas-portulanas (ALEGRIA, GARCIA & RELAÑO, 1998). Por isso, Wittmann (2018) realiza importante contribuição ao constatar que houve convivência entre as cartas-portulano e os mapas-múndi medievais, colocando em questão a ideia de evoluções lineares na história da cartografia, que são consideradasilusórias. As cartas-portulanas não são uma superação dos mapas-múndi, mas “supõem o reflexo de duas formas diferentes (porém compartilhando fatores comuns) (...) de ver o mundo”, ambas situadas no Medievo (WITTMANN, 2018, p.240).

As referidas cartas náuticas variam entre a ênfase característica em aspectos métricos da cartografia, com as típicas linhas de rumo, e outros mais estilizados e adornados, com detalhes ilustrativos do interior dos continentes, principalmente em África (DESTRO, 2011). Portanto, suas inserções decorativas extrapolam os propósitos utilitários de navegação, articulando elementos fantasiosos, afinados aos anseios europeus pelas riquezas do Alhures. “Figuras sóbrias que não tinham fantasia pictórica não demoraram para ter ilustrações coloridas nos espaços interiores”, com camelos no Sahara, “elefantes, reis entronados e até rotas de comércio” (EDSON, 2007, p.231, tradução livre). Estes detalhes remetem aos mapas-múndi T-O, que sugerem a “visualização” de simultaneidade entre eventos históricos. Assim, o eventual hibridismo das cartas portulanas faz parte das características próprias da cartografia de transição entre a Idade Média e o Renascimento.

O cartógrafo genovês Dalorto/Dulcert, por exemplo, exerceu papel marcante na “geografização do maravilhoso” ao inserir diversos ornamentos no interior dos continentes, incluindo a legenda do Reino do Preste João (COSTA, 2001). Sua carta portulana de 1339 (Fig. 5.12) “representa um novo e importante ponto de partida: é o primeiro mapa europeu que coloca o Preste João em África” (PARRY, 2002, p.93).

Figura 5. 12 - Carta portulana de Angelino Dalorto/Dulcert, 1339



Fonte: Domínio Público¹⁴²

Na carta portulana de Dalorto/Dulcert, o interior do continente africano é o que apresenta maiores adornos e motivos pictóricos. Fica claro que as áreas navegáveis mais conhecidas pela Cristandade ocidental seguem o padrão métrico portulano, enquanto as áreas onde as especulações imperam tendem a seguir técnicas e representações mais tradicionais. Além disso, uma das permanências mais evidentes é o Mar Vermelho em colorações avermelhadas.

142

Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Angelino_Dulcert#/media/Ficheiro:Map_of_Angelino_Dulcert_cropped.jpg, acesso em 06 jun 2023.

5.8 Havia ainda “espaço” para o Paraíso Terreal?

Os mapas-múndi medievais T-O em padrão mural adotavam como pano de fundo a narrativa da salvação cristã, cujo destino era alcançar a imortalidade paradisíaca. Este tipo de representação espacial se alinhava a uma abordagem abertamente mítica. Por outro lado, à medida que foram reforçadas técnicas cartográficas alternativas, citando especialmente o legado de Ptolomeu, podemos dizer que se desenvolveram paulatinamente noções mais abstratas e métricas do espaço (CIOBANU, 2006a). O geógrafo grego apresentava significativas e profundas diferenças em relação às representações de *mirabilia*, pois não adotava como critério de organização do ecúmeno os contrastes entre o espaço secular (profano) e o espaço sagrado.

Scafi (2013) enumera algumas alterações que foram ocorrendo em relação aos mapa-múndi medievais, quando os cartógrafos passaram a ter contato com as descrições geográficas de Ptolomeu. A *Geographia* e as interpretações que chegaram ao Ocidente no fim da Idade Média situavam o Norte no topo para realizar a projeção da Terra esférica a um suporte plano; por meio de um sistema reticular, visava objetividade e exatidão (BROTTON, 2014). Assim, a *orientação* pautada no início do tempo bíblico perdeu sua força, com a retomada do Norte como referência. Isso representou um “divórcio entre história e geografia”, no sentido da maneira como eram grafados os mapas T-O (SCAFI, 2013, p.101). Portanto, a cartografia ptolomaica não concebia representações sobre o espaço que fossem pautadas em teologias; eram apenas mapas, não a visualização simultânea de histórias (EDSON, 2007).

As projeções dos fenômenos astronômicos foram bases para o cálculo de latitudes e longitudes e a localização de pontos na superfície terrestre. A “mensuração astronômica do tempo determinou os paralelos e meridianos que estruturaram o mapa e a mensuração do espaço” (SCAFI, 2013, p.103, tradução livre). As projeções ptolomaicas seriam concebidas numa grade de coordenadas, sem adotar uma localidade específica de destaque, como outrora foi o caso da cidade de Jerusalém. Isso significava que o mapeamento era indiferente às espacializações qualitativas entre centros e periferias, bem como à progressão espaço-temporal dos mapas T-O.

A geografia medieval cristã limitava-se a mapas esquemáticos, conhecidos como *mapppae mundi*, que simbolizavam a compreensão religiosa cristã da criação. Eles posicionavam Jerusalém em seu centro, com pouca ou nenhuma preocupação em compreender ou representar um mundo mais amplo. A *Geografia* de Ptolomeu transformou as percepções do século XV em relação

à forma e ao tamanho da Terra. Este livro listava e descrevia cerca de oito mil lugares, assim como explicava como desenhar mapas regionais e mundiais. Também questionava a crença medieval cristã no espaço sagrado e religioso. Os meridianos de latitude e longitude que Ptolomeu desenhou sobre o mundo conhecido eram seculares e geométricos. Este foi o gabarito usado nas viagens de comércio e descobrimento dos séculos XV e XVI que começaram a moldar a imagem moderna atual do globo (...) (BROTON, 2009, p.147-148).

Nesse sistema de acurácia, não havia mais lugar para o Paraíso, mesmo que, durante tempos subsequentes, o Jardim do Éden tenha continuado crível como um mobilizador aos navegadores à procura de outros mundos (SCAFI, 2013). Evelyn Edson (2007, p.VII) ressaltou que essas mudanças foram bastante custosas e não se caracterizam como algo abrupto. A geografia deixava, paulatinamente, de cristalizar e cristianizar antigas histórias bíblicas que estavam entrelaçadas às mitologias e tradições greco-romanas. Tratava-se de uma outra maneira de pensar o espaço e sua representação, sem enfatizar questões qualitativas e locais sagrados.

A representação do mundo modificou-se então radicalmente daquela que vigorava no início da Idade Média; a observação e o pensamento científico suplantaram a intenção enciclopédica dos gigantescos mapas de Ebstorf e Hereford, por uma cartografia prática, de medidas, publicada em livros e que tornava o conhecimento geográfico, de certa forma, mais acessível (VELLOSO, 2017, p.70).

Os mapas-múndi medievais T-O pouco conseguiriam auxiliar a representar as rotas marítimas em direção ao Ocidente. Por isso, foi necessário “trocar o ponto de vista teológico pelo do mareante” (BOORSTIN, 1994, p.145). Com base nessa mudança de concepção, a cidade de Jerusalém não precisaria mais ser o centro do mundo espiritual nem físico. O Jardim do Éden poderia ser relegado para o outro mundo a partir das concepções geometrizadas com base nas latitudes e longitudes. Porém, para Evelyn Edson (2007, p.151), apesar dos questionamentos direcionados à *imago mundi* medieval, não se pode identificar o século XV como um período de mudanças estruturais no que concerne ao “retrato do mundo tradicional”.

A análise de Klaas Woortmann (1997) sobre religião e ciência no Renascimento tende a enfatizar as mudanças operadas na imaginação geográfica. A cartografia deixava de ser um repositório de símbolos teológicos, consistindo num “instrumento do novo discurso geográfico, destinado a descrever e medir o mundo e não mais a especular sobre sua natureza” (WOORTMANN, 1997, p.59). A necessidade de geometrização do espaço acabou sobressaindo, apesar da influência das narrativas religiosas para a compreensão do mundo e do que havia no ecúmeno. Citando novamente Edson (2007, p.145, tradução livre), entendemos

que “no conflito entre o significado simbólico e a representação acurada do espaço, esta última ganhou”.

Os trabalhos de Ptolomeu, principalmente a *Geografia*, são considerados “ponto de viragem das visões de mundo baseadas no mito, Ouvir-Dizer e superstição, para aquelas que empregam valores de objetividade, realismo e acurácia geométrica” (CORMACK, 1994, p.377, tradução livre). Entretanto, Cormack (1994) enfatiza, igualmente, que esse processo não foi abrupto e que as interconexões entre macrocosmo e microcosmo continuaram atuantes, bem como o pensamento mágico, que ainda sacralizava o mundo, na contramão de objetificá-lo.

As profundas mudanças no mapeamento, impulsionadas pelos círculos humanistas, incorporaram as tradições cartográficas da Antiguidade, em consonância com a introdução de novos espaços ao ecúmeno europeu através das navegações. Contudo, suprimir elementos míticos dos mapas não autoriza, de forma automática, a tecer uma narrativa de precisão crescente. Esta considera que os mapas seguiram uma suposta linha evolutiva em direção às representações cada vez mais “verdadeiras”. Tais constatações ocultam as escolhas de representação em nome de uma aparente objetividade (COSGROVE, 2011, pos.238).

Cattaneo (2016) contextualizou os processos de mudanças cartográficas do século XV conforme o sentido de longa duração e não por simples rupturas. Um dos exemplos ilustrativos para a ideia apresentada é o tratado *De locis ac mirabilis mundi*, acrescentado à edição ptolomaica de 1486, impressa em Ulm. O hibridismo de concepções sobre o mundo conhecido fica evidente, pois o tratado continha informações que contemplavam tanto o Paraíso Terreal, quanto as bestas fabulosas e monstros humanos. Isso é um sinal de apego às permanências, mostrando que “a qualidade revolucionária de Ptolomeu não era totalmente apreciada” (EDSON, 2007, p.139, tradução livre). Trata-se de mais um motivo para situar as permanências face à problemática que envolve a ideia de “revolução”.

As “roturas no método simbólico-alegórico” influenciaram as concepções de natureza e promoveram o “desabrochar de uma nova cosmovisão” (CHAMBEL, 2014, p.18). Isso não significa que a ideia de natureza como manifestação da obra divina tenha desaparecido. No processo de expansão ultramarina e de contato – ou mesmo confronto – com novos espaços geográficos, a ideia de decifração da natureza exerceu papel explicativo. Diversos relatos não rompiam com visões de mundo do Medievo e com o maravilhoso geográfico, situando os lugares míticos nas franjas do mundo (CHAMBEL, 2014).

Como o processo de matematização deu-se de forma paulatina e não linear, nossa análise se firma na observação de “detalhes” sobre o maravilhoso medieval que sugerem relações processuais. O estudo da História da Cartografia com foco somente nas técnicas de

mapeamento, exemplificadas pela adoção da grátícula ptolomaica, pode ocultar aspectos relacionados aos mapas enquanto elementos da cultura material, em redes amplas de circulação e significados (COSGROVE, 2011).

No próximo tópico, nos dedicamos aos mapas de transição, destacando seus aspectos de permanências e mudanças nas representações e concepções espaciais. O Paraíso Terreal e determinados elementos mítico-religiosos foram a principal chave de leitura nesta parte da pesquisa, embora haja outras especificidades em cada mapa de transição analisado.

5.9 Mapas de transição

A literatura especializada diverge ao enumerar e apontar os mapas-múndi específicos considerados de transição, compreendendo a passagem do Medievo ao Renascimento (DAVIES, 2012; MICELI, 2011; WATTS, 2007; ALEGRIA, GARCIA & RELAÑO, 1998). É importante destacar as diferenças apresentadas entre eles, pois passaram por um processo de mutação que podia acompanhar, ou não, as descobertas geográficas. Um mapa poderia não acompanhar todas as descobertas geográficas e/ou se basear em conhecimentos tradicionais dos mapas T-O, como é o caso de vários artefatos. Outrossim, havia diferenças no modo como eram retratadas as várias localidades nos mapas-múndi, com miscelânea e alternância de fontes, que remontavam a várias tradições narrativas, bem como cartográficas.

No projeto *The History of Cartography*, David Woodward (1987) considerou o período de transição conforme o recorte temporal que compreende os anos entre 1300 e 1460. A partir dessa periodização, Alegria, Garcia e Relano (1996) identificam determinados mapas-múndi de transição entre os séculos XIV e XV, embora os autores ressaltem que compreender o período identificado como *de transição* não é operar em unanimidade. Há autores que não empregam o termo “período de transição”, preferindo chamá-lo de “período de síntese”. Esse procedimento teórico faz parte de uma visão crítica quanto ao entendimento da história como fluxo unidirecional, pois tal posição linear “não existe na história da cartografia” (ALEGRIA, GARCIA & RELAÑO, 1998, p.31).

Feitas as críticas à história linear, esta que sugere um progresso e um fim a ser alcançado com determinação prévia, Alegria, Garcia & Relano (1998) adotam o termo “mapas de transição”, assim como Watts (2007) e Miceli (2011). As obras dos autores mencionados

não adotam exatamente os mesmos mapas-múndi para designar o período de transição. Por isso, destacaremos quais mapas de transição têm maior pertinência para cada um dos autores, entendendo que, apesar das divergências na lista de mapas em si, alguns critérios para elegê-los foram semelhantes.

As explorações portuguesas pela costa da África são apontadas como influentes na configuração dos mapas de transição, que foram categorizados dessa maneira em virtude de diferenças identificadas em relação aos tradicionais mapas-múndi T-O, os majoritários mapas medievais. Porém, é necessário ressaltar que os mapas-múndi tradicionais, calcados no esquema simbólico T-O, continuaram a ser produzidos até o século XV. Esse padrão de simultaneidade se estenderá por séculos:

Nos mapas-mundo do século XIV e da primeira metade do século XV interferem cumulativamente quatro circunstâncias. Primeiro, persiste o conhecimento e a produção de mapas-mundo tradicionais. Nem todos os mapas apresentam novidades, o que quer dizer que não há um progresso linear do conhecimento (ALEGRIA, GARCIA & RELAÑO, p.1996, p.31).

Os autores Alegria, Garcia & Relano (1996, p.33) incluem os seguintes mapas-múndi na listagem dos artefatos de transição: “a carta catalã de 1375, os mapas de Andrea Bianco (1436)¹⁴³, Giovanni Leardo (1448) e Walsperger (1448)”, além do mapa-múndi de Fra Mauro (1459). Miceli (2011, p.48, destaques do autor) também enumera a cartografia *de transição* citando exatamente os mesmos artefatos que os três autores acima, excetuando Walsperger.

Tais cartógrafos medievais identificados na transição testemunham mudanças conceituais que fomentaram o remodelamento da imagem de mundo, inclusive com a influência dos relatos de viagens do século XIII e meados do XIV, especialmente citando Marco Polo, Jean Mandeville e os frades mendicantes, em suas missões evangelizadoras pelas terras do império mongol. Assim, são mapas-múndi que apresentam profundas relações entre imagens e texto (legendas), evidenciadas principalmente no Atlas Catalão e no mapa de Fra Mauro (VELLOSO, 2017).

A confiança medieval nas informações de “Ouvir-Dizer”, com a proeminência dos dados da audição em detrimento da visão (MATORÉ, 1985) passa por questionamentos, com o estabelecimento da “hierarquia ternária de *visa-audita-lecta*”, que destacava o viés empírico

¹⁴³ Citaremos novamente a Carta catalã de Abraham Cresques (1375) e Andrea Bianco quando versarmos sobre as ilhas fantásticas que foram aparecendo na cartografia, no padrão portulano.

(LESTRINGANT, 1999, p.475). Então, os mapas-múndi do período expressam tensões fundamentais entre a rigidez e autoridade dos conhecimentos livrescos e os relatos de explorações baseados em experiências. Porém, essas diferentes concepções seriam entendidas como contraditórias ou complementares?

Conforme Evelyn Edson (2007, p.59, tradução livre), “o espaço percorrido se torna um tipo diferente de espaço”. Assim, os mapas-múndi de transição dos séculos XIV e XV foram capazes de incorporar “um novo tipo de pintura do mundo” que exigia a experiência prática e o conhecimento geográfico provenientes da locomoção efetiva. Seria desafiador conciliar esse tipo de concepção cartográfica com o modelo T-O dos grandes mapas murais do século anterior.

O desafio era “encaixar” as novas informações na moldura das concepções religiosas medievais sobre o mundo. O que vigorava em meio à miscelânea de filiações, técnicas e concepções cartográficas era a seguinte pergunta: “Como o mundo deveria ser mapeado?” (EDSON, 2007, p.VIII). Em acréscimo, nesta conjuntura, “o mundo não tinha um formato, um desenho, ou orientação com o qual todos concordassem; podia ser emoldurado dentro de um círculo, um quadrado ou um retângulo; podia mostrar maravilhas e monstros, ou nada mais senão contornos das costas e nomes” (LESTER, 2012, p.180).

Por isso, o que marca a cartografia *de transição* da Idade Média ao Renascimento é justamente a eventual e complexa combinação entre as técnicas de projeção ptolomaicas, as cartas portulanas e os mapas-múndi T-O, estes característicos por suas representações concernentes ao maravilhoso geográfico, especialmente em relação ao Paraíso Terreal (EDSON, 2007). Inclusive, daremos especial ênfase às diversas maneiras como o Paraíso Terreal foi representado, entendendo tal apreço pelo lugar lendário como um tipo de permanência cartográfica, já que diz respeito à utopia medieval considerada a mais influente e mobilizadora (ECO, 2013; FRANCO JÚNIOR, 1996).

Magasich-Airola & De Beer (2000, p.12) empregam o termo “mito”¹⁴⁴ como “um conjunto coerente de crenças”. Os autores incorrem em acepção semelhante ao que temos apontado sobre utopias e lugares lendários, no sentido de enfatizar seu “papel verdadeiramente mobilizador, na medida em que as tentativas de localizar as regiões míticas determinaram as

¹⁴⁴ Para os autores referidos, a definição de “mito” é uma tarefa árdua, dificultosa e controversa. Porém, acreditamos que devemos nos apegar à ideia proposta por eles de que os mitos podem ser “transferidos” entre épocas e/ou localidades. “Devemos, portanto, contentar-nos em saber que se tratam de sentimentos, aspirações, temores, desejos e sonhos de um povo; que os mitos são, em suma, produtos da imaginação coletiva, próprios de uma civilização e a uma época determinada, que podem tomar a forma de imagens, lendas, tradições e gestas épicas, e que frequentemente eles se inscrevem nos livros sagrados. Despontando na autora das civilizações milenárias, atravessaram os séculos e os impérios para chegarem à época das grandes descobertas (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.18).

ações de muitos conquistadores. Tratados foram redigidos, mapas foram traçados, fortunas foram investidas na organização de difíceis e perigosas expedições (...)” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.17). Além disso, o Paraíso é o “mito fundamental em torno do qual se agenciam as crenças geográficas do mundo medieval” e, como *realidade geográfica*, foi capaz de exercer efetivos “impactos sobre a realidade” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.12, destaques nossos).

Neste momento, vamos apresentar diversas características dos mapas-múndi de transição que permitem situá-los, cada um a seu modo, na confluência entre os tradicionais mapas monásticos T-O, as cartas portulanas e as técnicas ptolomaicas, além da incorporação de relatos sobre os caminhos do Oriente (séculos XIII e XIV) e as navegações costeiras pela África a partir dos empreendimentos encabeçados pelos portugueses (século XV). São mapas geralmente circulares, que delineiam os mares Mediterrâneo e Negro a partir das cartas portulanas, mas cuja acurácia cai drasticamente conforme o afastamento dessas áreas melhor delineadas (WOODWARD, 1987).

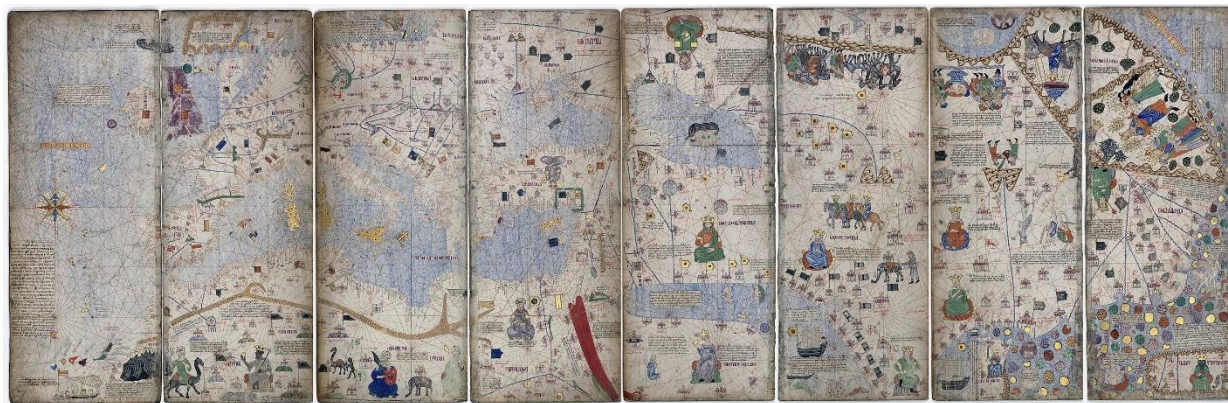
É necessário salientar que vários mapas-múndi de transição compõem outras séries cartográficas que escolhemos apresentar em outros momentos de nosso texto. O Atlas Catalão (1375) e o Mapa-múndi Catalão Estense (c.1450), por exemplo, se destacam nas séries sobre monstros marinhos no Índico, em particular no que diz respeito às representações de sereias. Portanto, as análises gerais que tecemos neste Capítulo acerca dos mapas-múndi de transição não esgotam a riqueza e a complexidade dos detalhes incorporados por tais artefatos.

5.9.1 Abraham Cresques e o Atlas Catalão

O Mapa-múndi denominado Atlas Catalão (Fig. 5.13), também chamado Manuscrito Espanhol 30, é notável no contexto de sua feitura. Constitui uma encomenda de Carlos V (1338-1380) da França, que pedira ao rei de Aragão “uma cópia do seu melhor mapa do mundo” (BOORSTIN, 1994, p.145). O artefato em pele de bezerro testemunha a expressiva produção cartográfica dos círculos de mercadores judeus na ilha de Maiorca. É composto por seis painéis dobráveis, sendo que os dois primeiros apresentam compêndios de textos astronômicos e diagramas, semelhantes às notas explicativas do mapa T-O de Ebstorf (EDSON, 2007). Os painéis 3 e 4 seguem o padrão das cartas náuticas, incluindo também as linhas de rumo e rosa dos ventos. Tal seção apresenta poucos adornos, destacando-se as bandeiras ao

longo do continente europeu. Já os painéis 5 e 6, compreendendo a área entre o Mar Cáspio e os confins do Oceano oriental, estão ricamente adornados ao retratar a África e a Índia.

Figura 5. 13 - Atlas Catalão (1375) – Abraão Cresques



Fonte: Biblioteca Nacional da França¹⁴⁵

Como é comum aos mapas-múndi do período de transição, o referido Atlas tende a adotar um padrão híbrido, no qual toma-se como base as cartas portulanas em áreas mais exploradas das costas mediterrâneas, enquanto as áreas mais longínquas e menos conhecidas adotam a configuração dos mapas-múndi T-O, com suas características mais alegóricas e simbólicas em relação à representação cartográfica (COELHO, 2015, p.17).

O famoso Atlas Catalão, desenhado em Maiorca por volta de 1375 por Abraão Cresques para ser oferecido a Carlos V de França é talvez o de mais bela execução das coleções de cartas que nos chegaram da Idade Média. Representa a primeira tentativa importante para aplicar as técnicas dos portulanos ao mundo para além da Europa; mas contém também um volume considerável de informações sobre as terras do interior (PARRY, 2002, p.93).

No Atlas Catalão se encontram traços do maravilhoso bíblico medieval que persistem: há diversas alusões religiosas, como a Torre de Babel, o Monte Ararat (Fig. 5.14), a Arca de Noé, a rainha de Sabá, lendas sobre Gog e Magog etc (BOORSTIN, 1994). Outras diversas representações remetem a figuras míticas tradicionais e lendas da Antiguidade, inclusive com o retrato de Alexandre enclausurando os povos de Gog e Magog, tema que faz

¹⁴⁵ Disponível em: <https://historiacartarum.org/medieval-maps-and-mapping-resources/medieval-maps-specific-maps/>, acesso em 11 maio 2021.

parte do messianismo judaico e das narrativas escatológicas sobre a vinda do Anticristo (Fig. 5.14).

Figura 5.14 - Detalhes do Atlas Catalão (1375) – Abraham Cresques



Acima: Alexandre e Satã. Fonte: Biblioteca Nacional da França¹⁴⁶
Abaixo: Monte Ararat e a arca de Noé. Fonte: Biblioteca Nacional da França¹⁴⁷

O realce dos adornos pelo interior dos continentes no Manuscrito Espanhol 30 mantém a predominância do estilo cartográfico catalão, que se diferencia do estilo italiano¹⁴⁸, embora haja inter-relações (ALEGRIA, GARCIA & RELANO, 1998). Além de representar as costas da África até o ponto em que os portugueses haviam navegado por volta do século XIV, o Atlas Catalão retrata aspectos do continente, sendo um dos primeiros mapas-múndi a fincar a bandeira do Reino do Preste João na África, além de representar o esplendoroso império de Mansa Musa (Fig. 5.15), rei do Mali. A menção a esse reino de riqueza indica os interesses comerciais entre as áreas islamizadas do Norte da África e a Europa, interessada nos carregamentos de ouro que cruzavam o Saara.

¹⁴⁶ Disponível em: <http://www.cresquesproject.net/catalan-atlas-legends/panel-v>, acesso em 11 maio 2021.

¹⁴⁷ Disponível em: <http://www.cresquesproject.net/catalan-atlas-legends/panel-v>, acesso em 11 maio 2021.

¹⁴⁸ O estilo italiano é considerado pouco adornado, embora também apresente elementos decorativos, como as ilhas míticas (ALEGRIA, GARCIA & RELANO, 1998).

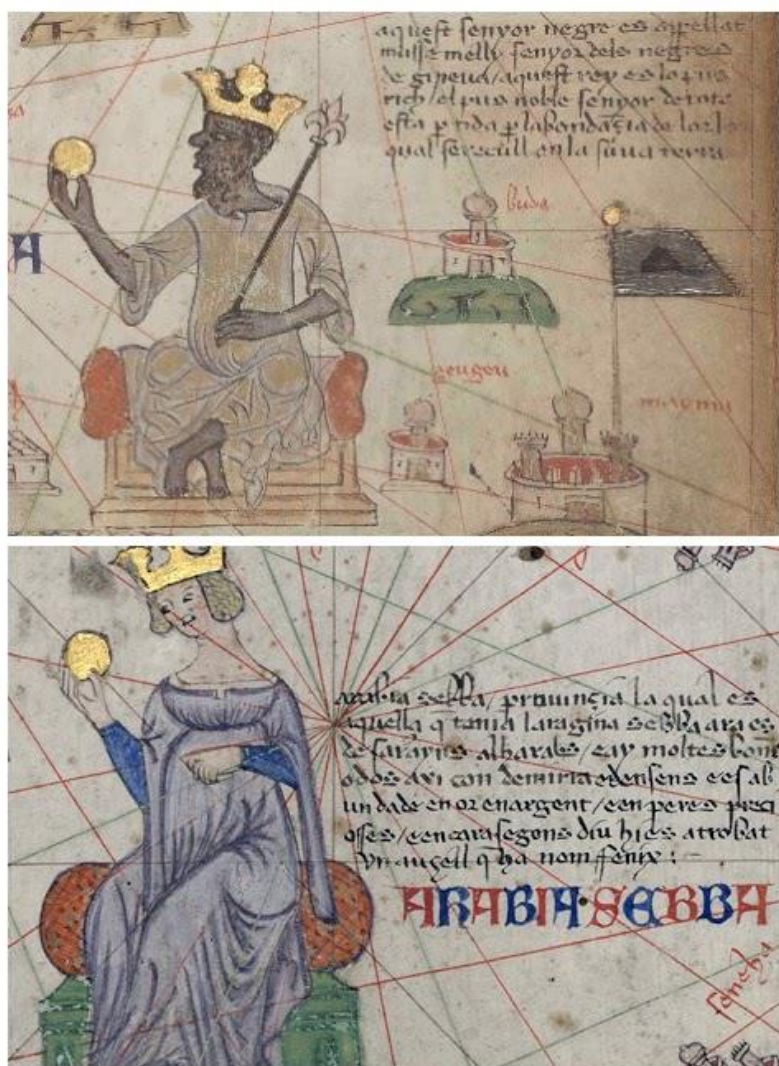
Assim, a representação da África não se apoia somente em informações livrescas, diferindo das estreitas bandas de monstros que aparecem ao sul dos mapas T-O murais. Cresques incluiu informações sobre centros comerciais importantes para os catalães, representando caravanas que transportavam sal e ouro pelo Saara (EDSON, 2007). O cartógrafo judeu expressou “o desejo europeu pelo ouro africano” a partir da mistura de realidade e mito (BROTON, 2009, p.58). Estamos nos referindo, então, a um mapa que pertence ao contexto europeu, mobilizando “um repertório simbólico da realeza europeia” (FAUVELLE, 2018, p.226). O retrato do líder Mansa Musa em Timbuktu reitera a imagem de domínio territorial do líder africano, que porta uma coroa e um globo de ouro (BROTON, 2009, p.58). A legenda do Atlas indica: “Este senhor negro é chamado de Musse Melly, senhor dos negros da Guinéua. Este rei é o mais rico e o mais nobre senhor de toda esta parte, pela abundância do ouro que se coleta em sua terra” (FAUVELLE, 2018, p.226).

Pérez (2013, p.540) identifica na simbólica da maçã traços fundamentais da retratística do poder medieval, uma vez que essa fruta é identificada com o orbe esférico e ilustrada diversas vezes nas mãos de soberanos¹⁴⁹. A autora identifica o cetro¹⁵⁰, a coroa e a maçã como referências aos imperadores e aos deuses do panteão clássico a partir do gesto simbólico de portar o mundo nas mãos. Pela análise do Atlas Catalão, o retrato de Mansa Musa na África e da rainha de Sabá na Arábia (Fig. 5.15), portando esfera e coroa, exemplificam a ideia de poder apresentada.

¹⁴⁹ *Erdapfel*, a maçã do mundo (VELLOSO, 2017, p.62).

¹⁵⁰ Era necessário que a coroação do imperador envolvesse a unção do “rei coroado por Deus” (LE GOFF, 1995, p.23), que o colocava como partícipe na ordenação do universo. “A iconografia tende a fazer com que se confunda o Deus de majestade com o rei sentado no trono” (LE GOFF, 1995, p.27). Na cerimônia de coroação, outros objetos com simbolismos religiosos eram entregues ao imperador, como o anel, o cetro e a coroa. Isso significava que a busca pela submissão do imperador ao papado era efetiva, sendo que “a Igreja sacralizou o poder real”, ao fazer “do monarca a personificação de Deus na terra” (LE GOFF, 1995, p.27). Dada a centralidade de Jerusalém na cristandade medieval, esta “coroa imperial é a imagem da Jerusalém celeste, com as paredes cobertas de ouro e joias” (LE GOFF, 1995, p.25).

Figura 5. 15 - Detalhes do Atlas Catalão (1375) – Abraham Cresques



Acima: Mansa Musa no reino do Mali. Fonte: Biblioteca Nacional da França¹⁵¹

Abaixo: Rainha de Sabá na Arábia. Fonte: Biblioteca Nacional da França¹⁵²

Ambos os registros de governantes portando cetro remetem ao imagético sedutor de riquezas e abundância. Por um lado, o retrato governante do Mali (*rex Melly*) testemunha a circulação de informações comerciais relativamente contemporâneas ao cartógrafo, realçando a existência de “minas de ouro em grande abundância” (FAUVELLE, 2018, p.226); por outro, considerando que Mansa Musa governou entre 1312 e 1337, podemos sugerir, de certa maneira, que o Atlas Catalão já estaria obsoleto, uma vez que o soberano estava morto quando Cresques elaborou seu artefato cartográfico (EDSON, 2007). Além disso, as informações fornecidas a

¹⁵¹ Disponível em: <http://www.cresquesproject.net/catalan-atlas-legends/panel-iii>, acesso em 11 maio 2021.

¹⁵² Disponível em: <http://www.cresquesproject.net/catalan-atlas-legends/panel-v>, acesso em 14 out. 2022.

respeito de Mansa Musa provavelmente foram recolhidas a partir da consulta e eventual cópia de um mapa prévio (FAUVELLE, 2018).

O Atlas Catalão sugere a concomitância entre informações contemporâneas e motivos livrescos tradicionais. Esses detalhes envolvem a “visualização” da simultaneidade entre eventos históricos, característica marcante dos mapas-múndi T-O e que as cartas portulanas incorporaram apenas eventualmente, como testemunhado pelo artefato de Angelino Dalorto/Dulcert (1339). Tal produção cartográfica, também maiorquina, apresenta o retrato da Rainha de Sabá na Arábia de maneira concomitante ao retrato de Mansa Musa (Fig. 5.16), na África, embora as representações sejam menos detalhadas se comparadas àquelas do Atlas Catalão (1375). Assim, o modo como este artefato de transição articula diferentes tradições cartográficas atesta a complexidade da produção de mapas no período.

Figura 5. 66 - Carta Portulana de Angelino Dalorto/Dulcert (1339).
Detalhes de Mansa Musa (África) e da Rainha de Sabá (Península Arábica) portando cetro e coroa.



Fonte: Domínio Público¹⁵³

Em seu livro *O outono da Idade Média*, Joan Huizinga defendeu que os séculos XIV e XV não anunciaram o Renascimento, mas constituíram o “último sopro da civilização medieval”, comparada a uma “árvore com frutos maduros” (HUIZINGA, 2020, p.6). O “fervilhar de formas de pensamento antigas” garantem nuances coloridas à vida (HUIZINGA, 2010, p.6). Para a presente pesquisa, tal processo de encantamento cotidiano pode ser expresso também pelo termo maravilhoso medieval, enquanto categoria (LE GOFF, 1990). “A vida e os

¹⁵³

Disponível em:
https://pt.wikipedia.org/wiki/Angelino_Dulcert#/media/Ficheiro:Map_of_Angelino_Dulcert_cropped.jpg, acesso em 06 jun 2023.

negócios dos príncipes ainda dispunham de um elemento fantástico que faz lembrar o califa das mil e uma noites” (HUIZINGA, 2010, p.21).

Continuando a abordar o Atlas Catalão, o artefato incorporou as descrições do Oriente onírico a partir de Marco Polo, que aparece retratado no mapa acompanhando uma caravana próxima à China. Trata-se do primeiro mapa sobrevivente a fornecer informações abundantes sobre o mercador veneziano (EDSON, 2007). As legendas que acompanham o artefato possuem caráter enciclopédico e reproduzem trechos do *Livro das Maravilhas* (VELLOSO, 2017). Essas legendas, inclusive, estavam obsoletas ao descrever o reinado do Grande Khan, pois a Tartária já havia entrado em desagregação à época de Cresques. Quanto às maravilhas da Ásia, o cartógrafo mencionou a estimativa de Marco Polo, afirmando a existência de 7.548 ilhas no cinturão entre o Oceano Índico e o Mar da China. Acreditava-se que tais ilhas tinham abundância de tesouros, ouro e especiarias, sendo a ilha maravilhosa de Taprobana considerada a maior delas (EDSON, 2007).

[O Atlas Catalão] é um dos primeiros mapas-múndi a fazerem um sério esforço para ampliar a visão tradicional do Oriente incluindo os lugares descritos por Marco Polo, Sir John Mandeville e os primeiros missionários: Catai, Manzi e o fascinante novo mundo de ilhas que está além deles ao leste e ao sul (LESTER, 2012, p.117).

Em suma, Atlas Catalão pode ser considerado:

verdadeiro marco histórico na produção cartográfica do Baixo Medievo, a meio caminho entre a luxuosa obra de arte decorativa e a carta náutica habitual na época. Com uma interrelação fundamental entre a herança clássica, a reminiscência medieval e os fatos geográficos coevos, este atlas, realizado pelo judeu de Maiorca Abraham Cresques junto ao seu filho Jafuda, é um perfeito exemplo da tremenda qualidade representativa da escola cartográfica de Maiorca em fins do século XIV (WITTMANN, 2018, p.240, tradução livre).

Apesar do Atlas Catalão ser retangular, o desenho continental de suas bordas orientais tem formato circular, aproximando-se do formato T-O. Essa miscelânea de representações foi concebida pelo cartógrafo à sua própria maneira. Sendo um judeu, fez poucas referências a lugares importantes dos Evangelhos. Suas representações envolveram as informações dos mercadores do século XIV, conjugadas a diversos temas do Antigo Testamento e do messianismo judaico. Cresques foi pioneiro na “união” entre as cartas náuticas

e os mapa-múndi T-O, embora o desenvolvimento de ambos os tipos de representação tenha continuado seu curso de forma singular e paralela na História da Cartografia.

5.9.2 Andrea Bianco

Na sequência, as mudanças nas concepções geográficas e no mapeamento que acompanham os fins da Idade Média foram articuladas no trabalho do cartógrafo Andrea Bianco (Fig. 5.17), situado no período de transição. Em 1436, o veneziano concebeu uma coleção de mapas que adotava três princípios representacionais diferentes para retratar o mundo, resultando em “sete cartas regionais, um *mappamundi*, e um mapa do mundo ptolomaico – uma combinação notável de diferentes gêneros cartográficos” (VAN DUZER, 2013, p.52-53, tradução livre).

Figura 5. 17 - Mapa-múndi de Andrea Bianco (1436)



Fonte: Biblioteca Marciana. Domínio Público¹⁵⁴

Conforme Edson (2007), essa miscelânea de concepções e técnicas cartográficas incorporava os questionamentos do século XV em relação ao modo como o mundo deveria ser mapeado e com qual objetivo. Bianco era marinheiro e teve contato com informações de ordem prática. Ou seja, o cartógrafo incorporou em sua produção os questionamentos sobre os prós e

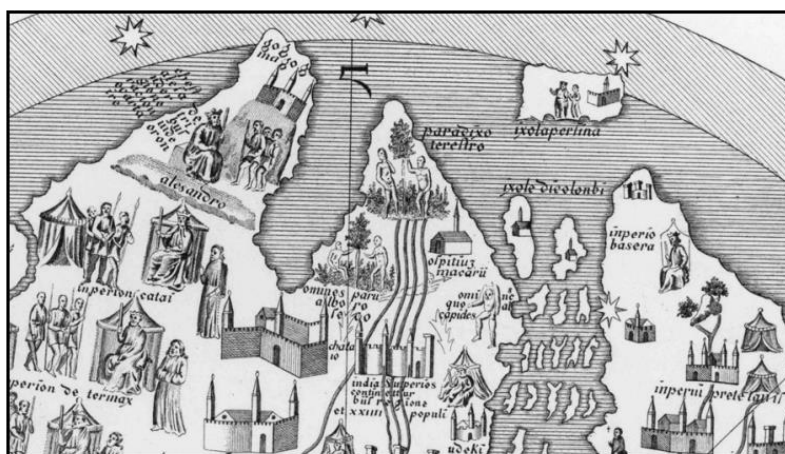
¹⁵⁴ Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Bianco_world_map, acesso em 11 maio 2021.

contras das diversas maneiras de representar o mundo, abarcando a confiabilidade das autoridades do passado clássico, a ortodoxia religiosa do Medievo e a própria experiência prática de alargamento do Atlântico (EDSON, 2007).

O *mappamundi* de Bianco seguia o padrão T-O, apesar do ponto central não condizer exatamente com a localização de Jerusalém, nem o Paraíso se encontrar perfeitamente no topo do mapa. Há diversas referências às temáticas cristãs, incluindo a figura do traidor Judas Iscariotes, nos confins do Oceano austral, onde se encontra a inscrição *Nidus Alli Malion* (ninho de todo mal) (EDSON, 2007). Por contraste, próxima ao centro do mapa, com o topônimo *Jerusalém*, Bianco retratou a Virgem Maria com o Menino e os três Reis Magos (GARFIELD, 2015).

O Paraíso (Fig. 5.18) aparece próximo ao cume do mapa, com as costumeiras iconografias religiosas de Adão e Eva, além do panteão teratológico e maravilhoso que acompanha o Oriente onírico, onde aparece um blêmio, que é parte da lista de raças plinianas. Ainda conforme a teratologia nas áreas periféricas do ecúmeno, no extremo nordeste faz-se menção à narrativa religiosa de Gog e Magog – povos monstruosos que aparecem enclausurados por Alexandre, o Grande (Fig. 5.18).

Figura 5. 78 - Detalhe do Mapa-múndi de Andrea Bianco (1436). Adão e Eva, o Paraíso terrestre e os quatro rios. À esquerda do observador há os povos de Gog e Magog enclausurados por Alexandre. À direita (sudeste do ecúmeno) verifica-se o Império do Preste João.



Fonte: Biblioteca Marciana¹⁵⁵

¹⁵⁵ Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Bianco_world_map, acesso em 11 maio 2021.

Apesar de basear-se em dados de navegação para detalhar os mares Negro e Mediterrâneo, nas regiões pouco conhecidas, que se encontram às bordas da *imago mundi*, são retratados animais considerados fabulosos, conjugando “criaturas aladas e homens com cabeça de cão” (GARFIELD, 2015, p.64). Nas bordas do ecúmeno, ainda, temos as representações da cidade oriental de Catai e do mítico Reino do Preste João. Este aparece em uma península, isolada do Paraíso a partir de um cinturão de ilhas no Oceano Oriental. Todas essas imagens estavam inseridas numa mesma base circular, segmentada em linhas de radiais.

Assim, Bianco acompanhou o processo de desenvolvimento das cartas náuticas, que cada vez mais estendiam sua área de representação para englobar parcelas do Atlântico, nas costas africana e europeia. Por esse viés, seu mapa-múndi atesta a relativa precisão do desenho das linhas de costa em cartas náuticas, em justaposição aos mapas-múndi imaginativos medievais – com suas lendas, locais bíblicos e monstros – inseridos no presente eterno que conjugava espaço e tempo. Entretanto, tais contrastes podem ser entendidos mais como complementaridades, em que se combinavam as “necessidades práticas de viajantes”, a “ciência do mundo clássico” e o “profundo senso filosófico e religioso dos escolásticos medievais” (EDSON, 2007, p.7, tradução livre).

5.9.3 Andreas Walsperger

O cartógrafo austríaco Andreas Walsperger (1415-?) foi um monge beneditino que mesclou em seu mapa-múndi (1448) (Fig. 5.19) os estilos antigo (enciclopedismo monástico) e “novo” (fontes ptolomaicas). Embora o autor tenha incorporado diversas características dos mapas T-O – tais como as indicações astronômicas, a “visualização” da simultaneidade de eventos envolvendo os legados bíblico e greco-romano, as representações do maravilhoso geográfico etc – seu diálogo com as representação ptolomaicas foi autodeclarado. Mesmo que tenha adotado topônimos utilizados de longa data, além de ratificar a centralidade (aproximada) de Jerusalém, o autor afirmou que seu mapa-múndi fora concebido a partir do “mais avançado pensamento científico”, de acordo com suas “crenças cosmológicas e cartográficas” (FRIEDMAN, 1981, p.56). Tais concepções incluíam a cosmografia ptolomaica, as divisões climáticas zonais (WOODWAD, 1987) e as cartas náuticas (EDSON, 2007).

Figura 5. 19 - Mapa-múndi de Andreas Walsperger (1448)



Fonte: Sítio *My old maps*¹⁵⁶

Entretanto, conforme as discussões de Edson (2007), há um hiato entre as fontes nas quais o monge afirmou ter se baseado – principalmente os conhecimentos ptolomaicos – e os conteúdos que realmente foram articulados para a confecção do mapa-múndi. Tanto as divisões climáticas, quanto as coordenadas de latitude e longitude não são mostradas, tampouco foram delineados os contornos costeiros presentes nas cartas náuticas. A autora também diz que Walsperger mesclou topônimos encontrados em cartas náuticas, em franco contraste com “uma série de nomes de lugares que parecem ser imaginários”, no interior dos continentes (EDSON, 2007, p.186, tradução livre).

Apesar das afirmações que acompanham o próprio mapa-múndi a respeito das coordenadas de latitude e longitude de Ptolomeu, bem como das divisões climáticas zonais, o Grande Oceano circular permanece. Outro marcante apego à tradição é o fato do cartógrafo ter situado o Reino do Preste João na Ásia, nas proximidades do Paraíso, assim como fizera Andrea Bianco. Esta escolha de representação diverge do que estava sendo representado, geralmente, em meados do século XV, quando os domínios do soberano já haviam se “deslocado” cartograficamente para a África (EDSON, 2007, p.97).

¹⁵⁶ Disponível em: <https://www.myoldmaps.com/late-medieval-maps-1300/245-andreas-walsperger/245-walsperger.pdf>, acesso em 11 maio 2021.

É curioso que Walsperger continue a representar as raças monstruosas, como os antropófagos no nordeste da Ásia, em associação aos povos devastadores de Gog e Magog (Fig. 5.20). O cartógrafo também registrou em legenda que, no extremo sul do mundo, próximo ao polo antártico, haveria raças monstruosas de *mirabilia* (Fig. 5.21). Isso indica que, no século XV, quando eventualmente as raças monstruosas foram retratadas, sua localização se projetava nos extremos do mundo (FRIEDMAN, 1981). Assim, as raças eram deslocadas cada vez mais às bordas do mundo conhecido, este em processo de alargamento, acompanhando a circulação de informações e relatos factuais sobre as terras africanas e indianas.

Vários topônimos são bastante tradicionais e característicos dos mapas-mundi T-O. Nas localidades orientais do mapa de Walsperger, podemos visualizar a terra das Amazonas, que faz parte do legado da Antiguidade grega, em concomitância e proximidade com as bíblicas Torre da Babel e a terra de Sabá (Fig. 5.20). O mapa também remete às aventuras de Alexandre, o Grande, com as árvores do Sol e da Lua, além de mostrar a ilha de Taprobana no Oceano Índico, próxima ao Paraíso (Fig. 5.20). Desse modo, a visualização da concomitância de eventos, além da alusão às raças monstruosas plinianas nas bordas do ecúmeno e as permanências de localidades sagradas e míticas permitem que as permanências sejam identificadas no referido artefato de transição.

Figura 5. 8 - Detalhes do Mapa-múndi de Andreas Walsperger (1448). Diversos topônimos nas bordas do mundo: o Paraíso Terreal como um castelo gótico e os quatro rios; a ilha de Taprobana; a Etiópia; a terra das Amazonas próxima a Sabá; a torre de Babel; antropófagos no nordeste da Ásia (Gog e Magog).



Fonte: Museo Galileo ¹⁵⁷

157 Disponível em: https://mostre.museogalileo.it/framauro/en/mappae-mundi-m-en/1448-andreas-walsperger.html?fbclid=IwAR3yxOjh1I6_kEUCAlLBkCzaNQbCQQV4iulkzaTq4zDMLZWKaptM3di8pog, acesso em 06 fev. 2023.

Figura 5. 21 - Detalhes do mapa-múndi de Andreas Walsperger (1448). Polo Antártico: alusão textual às criaturas monstruosas de *mirabilia*; alusão à tradição ptolomaica sobre o mundo conhecido: as Montanhas da Lua (*mong lune*) como nascentes do Nilo



Fonte: Museo Galileo¹⁵⁸

Além disso, Walsperger representou, também, o Paraíso Terreal como uma “mistura” entre concepções e teorias antigas e os novos métodos de projeção cartográficos (SCAFI, 2013). Mesmo que não estivesse orientado a leste, a partir da escolha do sul no topo¹⁵⁹, o Mapa de Walsperger apresentava aquele lugar utópico a partir do retrato de uma catedral gótica. Conforme leituras amparadas em Le Goff (2017b), podemos dizer que o cartógrafo construiu sua localidade paradisíaca de acordo com o modelo da Jerusalém Celestial, concebida

¹⁵⁸ Disponível em: https://mostre.museogalileo.it/framauro/en/mappae-mundi-m-en/1448-andreas-walsperger.html?fbclid=IwAR3yxOjh1I6_kEUCAlBkCzaNQbCQQV4iulkzaTq4zDMLZWKapidM3di8pog, acesso em 06 fev. 2023.

¹⁵⁹ A indicação do sul no topo do mapa, como ocorre com outros artefatos do período, é atribuída à influência árabe que, na tentativa de colocar a cidade de Meca no centro do mundo conhecido, configura o sul como ponto de referência (ALEGRIA, GARCIA & RELANO, 1998).

como uma forma urbana em torno da qual aparece uma muralha. Trata-se, então, de mais uma característica que permite identificar, no referido artefato de transição, determinadas permanências da *imago mundi* medieval. “Um anel de oceano quase circunda o *oikoumene*, como na cartografia mais antiga, e há outros detalhes teológicos arcaicos: uma representação elaborada do Paraíso terrestre e uma Jerusalém central, senão exatamente centrada” (FRIEDMAN, 1981, p.56, tradução livre).

Assim, estamos diante de uma fonte cartográfica que apresenta profundas misturas entre “tradição” e “inovação”, podendo ser contextualizada a partir da recorrente dificuldade em conciliar várias vertentes de informação (EDSON, 2007, p.188).

Andreas Walsperger, então, é um exemplo de cartógrafo que tenta combinar a teoria do clima com material antropológico apelando não para a ciência, mas para a admiração e a fantasia! Ainda assim, ao adaptar a forma Noashid [T-O] mais antiga do mapa à nova geografia polar, Andreas ainda enfatiza as qualidades estranhas das raças a fim de exilá-las para as partes mais distantes do globo (FRIEDMAN, 1981, p.58, tradução livre)

As diversas persistências abarcam dois tipos de saber livresco e contemplativo: o legado de Ptolomeu e, por outro lado, as fontes teológicas, que acentuavam o sentido do maravilhoso geográfico. Por mais que os mapas-múndi do período de transição tenham sido influenciados pelas técnicas das cartas náuticas focadas em áreas costeiras, Walsperger não fez tais delineamentos calcados no saber prático, nem preencheu seu mapa com linhas de rumo. Como escreveu Edson (2007, p.184, tradução livre), o apego à autoridade de Ptolomeu por vezes constituiu um impedimento para que fossem adotadas as “formas geográficas precisas das cartas marítimas contemporâneas”.

5.9.4 Giovanni Leardo

Convém, igualmente, apresentar o mapa-múndi de Giovanni Leardo (c.1448-1453)¹⁶⁰ (Fig. 5.22). Em meados do século XV, o cartógrafo veneziano manteve a estruturação T-O e dialogou com muitas temáticas do cânone religioso, como a representação do Paraíso, as

¹⁶⁰ Este mapa-múndi contém quatro versões, com variância em tamanho e detalhes. Por isso, a datação dos trabalhos acadêmicos para o mapa de Leardo pode variar. As versões primeira e segunda datam, respectivamente, de 1442 e 1447. A terceira versão é de 1448 e a última está situada entre 1452 e 1453, esta que pertence à *American Geographical Society*.

tribos monstruosas de Gog e Magog e outros pontos retratados por histórias bíblicas, além do Reino do Preste João. O propósito da confecção do mapa ainda persistia, no sentido de “ilustrar a totalidade da criação de Deus, tanto no espaço quanto no tempo” (EDSON, 2007, p.190).

Figura 5. 22 - Mapa-múndi de Giovanni Leardo (c.1452-1453)



Fonte: *American Geographical Society Library, University of Wisconsin-Milwaukee Libraries*¹⁶¹

O veneziano retratou os extremos desérticos do mundo conforme seus conhecimentos livrescos acerca da cosmologia e das simetrias zonais da Antiguidade, com as áreas frias ao norte europeu e as quentes ao sul africano. Ambas as manchas, assinaladas respectivamente em marrom e vermelho, conforme a notação no próprio mapa, foram consideradas inabitadas. Seguindo a catalogação da *American Geographical Society Library*¹⁶², a região do extremo sul (à direita) contém a legenda: *Dixerto dexabitado per caldo*, que pode ser traduzida por “deserto inabitável devido ao calor”. Já a área norte do mapa (à esquerda), é acompanhada da inscrição *Dixerto dexabitado per fredo*, ou seja, “deserto inabitável devido ao frio”.

¹⁶¹ Disponível em: <https://collections.lib.uwm.edu/digital/collection/agdm/id/538>, acesso em 11 maio 2021.

¹⁶² Disponível em: <https://uwm.edu/libraries/agsl/leardo-mappamundi-1452/>, acesso em 11 maio 2021.

Por outro lado, sem macular a estrutura dos mapas de roda, Leardo fez acréscimos a partir de informações relativamente contemporâneas. O traço das costas continentais do mundo tripartite foram baseadas em cartas náuticas, principalmente na porção mediterrânica. “Pelo padrão de seu tempo, Leardo foi um cartógrafo acurado” (SCAFI, 2013, p.34, tradução livre). Porém, como é esperado na série de mapas de transição, quanto mais afastados da cristandade, mais vagos se tornam os pormenores de topônimos.

A fonte para o mapeamento da Ásia consistiu basicamente nos “relatos de viagens relativamente recentes e exploradores [considerados] confiáveis, como Marco Polo” (SCAFI, 2013, p.34, tradução livre). Outro autor no qual Leardo se baseou foi Ptolomeu, que indicou diversos topônimos livrescos pela África e Ásia Oriental, conforme a tradição greco-romana. A partir dessas escolhas do cartógrafo, verificamos, portanto, não somente um misto de técnicas cartográficas, mas também de tradições descritivas sobre o ecúmeno.

Leardo forneceu informações sobre o túmulo do Grande Khan (Fig. 5.23), o soberano mongol, em concomitância com as legendas sobre os povos bíblicos de Gog e Magog. Ambas as representações ocorrem nos confins do mundo, sendo que o sepulcro se encontra próximo à zona frígida, enquanto as referências às hordas apocalípticas ocorrem a nordeste do Paraíso Terreal. Os relatos sobre a ferocidade dos tártaros, equiparados aos antropófagos e povos apocalípticos enclausurados, foram tópicos que permearam o maravilhoso geográfico do período. Porém, é necessário diferenciar o topônimo de origem bíblica (Gog e Magog) da nomenclatura difundida por Marco Polo a respeito do Grande Khan. São tradições descritivas diferentes que se justapõem no mapa-múndi.

Figura 5. 23 - Mapa-múndi de Giovanni Leardo (c.1452-1453).
Detalhe do sepulcro do Grande Khan, próximo ao extremo norte
do ecúmeno (zona do deserto frio).



Fonte: American Geographical Society Library, University of Wisconsin-Milwaukee Libraries¹⁶³

¹⁶³ Disponível em: <https://collections.lib.uwm.edu/digital/collection/agdm/id/538>, acesso em 08 fev. 2023.

Como exemplar de um artefato da transição, o mapa de Leardo ainda indica a permanência de topônimos oriundos “da mais ortodoxa tradição medieval cristã” (TUCCI, 1984, p.151). Com várias notas, o mapa-múndi afirma a existência de especiarias em ilhas do Oceano Índico, ao mesmo tempo em que admite os habitantes monstruosos, que comem carne humana, nos confins da Ásia (SCAFI, 2013). Nota-se, então, que o maravilhoso geográfico incorporado nessas representações não excluiu a busca por riquezas e a febre dos metais preciosos, característica do século XV (TUCCI, 1984). Outra indicação do interesse pela opulência, justaposta aos relatos maravilhosos, é a representação do Império do Preste João nos confins da África, a partir do retrato de um castelo.

A respeito das influências tradicionais, destacamos que Leardo, em sua miscelânea de fontes, retratou o Mar Vermelho na cor vermelha, seguindo o padrão dos mapas monásticos. O autor seguiu os direcionamentos da geografia bíblica, com o leste no topo e o centro em Jerusalém, evocando variadas cenas, como a Torre de Babel, o Monte Sinai e a Babilônia, todas em concomitância (Fig. 5.24).

Figura 5. 24 - Mapa-múndi de Giovanni Leardo (c.1452-1453).
Detalhes de cidade de Jerusalém, Babilônia, o Mar Vermelho e o Monte Sinai.



Fonte: American Geographical Society Library, University of Wisconsin-Milwaukee Libraries¹⁶⁴

¹⁶⁴ Disponível em: <https://collections.lib.uwm.edu/digital/collection/agdm/id/538>, acesso em 08 fev. 2023.

Woodward (1987) reconhece a centralidade de Jerusalém como traço enraizado e marcante, mesmo em meados do século XV, quando se estava “às vésperas das explorações no Hemisfério Ocidental”, pelas águas do Atlântico. Outra permanência das representações religiosas é a presença do Paraíso a leste (Fig. 5.25), no topo do mapa: “Podemos nos surpreender ao constatar o Paraíso terreal retratado no mapa de Leardo” (SCAFI, 2013, p.31, tradução livre). Assim, deixando a resposta em aberto, Scafi (2013) questiona: “Como poderia um cartógrafo cuidadoso, que usava cartas de navegação atualizadas como seu mapa de base, incluir em um mapa moderno do mundo algo tão intangível quanto o Paraíso terrestre, descrito na Bíblia como inacessível ao homem?” (SCAFI, 2013, p.34, tradução livre).

Figura 5. 25 - Mapa-múndi de Giovanni Leardo (c.1452-1453). Os confins do ecúmeno: detalhes do Paraíso Terreal, legenda sobre Gog e Magog, a Índia e a ilha de Taprobana no Oceano Índico.



Fonte: *American Geographical Society Library, University of Wisconsin-Milwaukee Libraries*¹⁶⁵

Ao fazer tal indagação, Scafi (2013) pôde sintetizar um dos dilemas da cartografia de transição, que consistia em “encaixar” as novas informações geográficas à moldura T-O, admitindo-se também que outras técnicas de representação, com princípios diferentes, como as cartas portulanas e as projeções ptolomaicas, poderiam ser igualmente válidas para representar o ecúmeno.

¹⁶⁵ Disponível em: <https://collections.lib.uwm.edu/digital/collection/agdm/id/538>, acesso em 20 fev. 2023.

5.9.5 Mapa-múndi Catalão Estense

O mapa-múndi Catalão Estense (c. 1450) (Fig. 5.26) também faz parte de nossa série iconográfica da transição. O artefato foi restaurado na cidade de Módena, no fim do século XIX. Trata-se de uma fonte que testemunha a vertiginosa circulação de informações sobre os empreendimentos marítimos portugueses pela costa oeste da África, em meados do século XV. Naquele contexto cartográfico, o Paraíso Terreal ainda subsistia como realidade geográfica. Porém, o cartógrafo anônimo operou um interessante “deslocamento”¹⁶⁶ na tradicional representação do Jardim do Éden, situando o local sagrado no sudeste da África, ao longo do Equador (Fig. 5.27). “E, outros, preferiram modificar inteiramente a localização do Jardim do Éden, na África. Sinal evidente do declínio da sucessão leste-oeste e o apego a informações contemporâneas” (SCAFI, 2013, p.90, tradução livre).

Esses “deslocamentos” confirmam a fluidez com que os autores escolhiam representar os topônimos tradicionais nos processos de mapeamento, a partir da complexa articulação entre técnicas cartográficas, conhecimentos e dados sobre o ecúmeno. O Catalão Estense retratou o local murado de forma bipartida, protegido por seis montanhas de diamante. A partir do Paraíso, um corpo d’água flui até um lago circular, do qual saem os quatro Rios que irrigam o mundo habitado, começando pelo continente africano. O Reino do Preste João – a localidade mais próxima ao Jardim do Éden – é cercado por dois rios, sendo um deles o Rio do Ouro (EDSON, 2007).

¹⁶⁶ Movimento semelhante, em direção ao continente africano, ocorreu com os domínios maravilhosos do Preste João, como mencionado no Capítulo anterior, quando abordamos as utopias medievais.

Figura 5. 269 - Mapa-múndi Catalão Estense (c.1450)



Fonte: Sítio My old maps¹⁶⁷

Figura 5. 27 - Detalhe do Mapa Catalão Estense/Móderna (c.1450).

O Paraíso Terreal localizado na África e os quatro rios.



Fonte: Sítio My old maps¹⁶⁸

¹⁶⁷ Disponível em: <https://www.myoldmaps.com/late-medieval-maps-1300/243-the-vinland-map/246-catalan-estense-mappamu/246-catalan-estense.pdf>, acesso em 11 maio 2021.

¹⁶⁸ Disponível em: <https://www.myoldmaps.com/late-medieval-maps-1300/243-the-vinland-map/246-catalan-estense-mappamu/246-catalan-estense.pdf>, acesso em 11 maio 2021.

Ademais, o Catalão Estense assinala a busca por metais preciosos, aguçada no século XV, quando o Preste João foi projetado nas fronteiras austrais do mundo, nas minas sudanesas acessíveis por aquele genérico “Rio do Ouro”. O mesmo mapa mostra as ptolomaicas montanhas da Lua no sudoeste da África, retrato que ajuda a explicitar a existência de complexas relações entre os topônimos míticos, as potenciais riquezas dos lugares remotos e as lendas cristãs (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000).

O mapa-múndi Catalão Estense sugere que, a partir da costa atlântica, seria possível o acesso aos domínios do Preste João e também ao Oceano Índico. Em proximidade com o Paraíso, o cartógrafo anônimo retratou um canal na altura do Golfo da Guiné. Este canal também realiza uma demarcação entre o continente africano e uma terra austral bastante vaga, reafirmando a simetria do mundo habitado. Então, dialogamos com Cosgrove (2011) para afirmar que os fecundos intercruzamentos com as informações coevas permitiram ao cartógrafo registrar e estimular ansiedades, bem como projetar ideias sobre os engajamentos futuros que envolviam o acesso ao Oceano Índico e às terras desconhecidas.

O mapa Catalão Estense foi confeccionado no contexto da recepção e circulação de informações cartográficas, com marcada influência árabe. Em vez de realçar Jerusalém, o cartógrafo situou a cidade islâmica de Meca praticamente no centro do ecúmeno, juntamente com a ilha mítica de Arin, oriunda da cosmologia hindu. “Os Árabes, por seu lado, adoptaram como centro mítico, uma ilha do Oceano Índico em que ficava a cúpula do mundo: faziam passar o meridiano zero por Arin, a meio caminho entre a China e as ilhas atlânticas da Fortuna” (TUCCI, 1984, p.136). Assim, o autor do mapa-múndi incorporou em sua produção diversas concepções islâmicas acerca do mundo conhecido, apesar de ter configurado sua “moldura” conforme o legado cristão (EDSON, 2007).

O mapa da Biblioteca Estense retratou o continente africano de forma policromática, onde aparecem vários governantes, com destaque para o opulente Mansa Musa, do Mali. Esses acréscimos e adornos direcionados à África foram igualmente característicos de outros artefatos cartográficos catalães e de diversas cartas portulanas. Seguindo o padrão destas, com suas loxodromias, o referido mapa-múndi adotava o norte no topo. Porém, diferente das cartas portulanas, de representação regional, o artefato catalão não foi concebido para ter finalidades práticas. A preocupação estética correspondia a determinados objetivos de exibição a um público versado em fontes livrescas (EDSON, 2007).

Apesar de ter incorporado informações portuguesas a respeito da costa africana e do Golfo da Guiné, o mapa Catalão Estense manteve o apego às tradicionais representações do

padrão T-O, uma vez que “quase todo o restante [das informações] poderia ter sido reunido antes [de meados do século XV]” (EDSON, 2007, p.197, tradução livre). Para exemplificar tais permanências, podemos fazer alusão a determinadas narrativas religiosas evocadas pelo mapa-múndi, como os motivos edênicos; a Arca de Noé na Armênia; a passagem dos hebreus pelo Mar Vermelho – literalmente em vermelho. Podemos, igualmente, apontar as monstruosidades das bordas do mundo, como os povos de Gog e Magog, que aparecem nos confins setentrionais, bem como o governante com características animais encontrada ao sul da África (Fig. 5.28), sujeito a conceder tributos ao Preste João. Porém, trata-se de uma figura isolada, não daquelas alongadas bandas com raças plinianas, como encontramos em mapas de roda murais (EDSON, 2007, p.198).

Figura 5. 28 - Detalhe do mapa-múndi Catalão Estense (c.1450).
Rei com cabeça de animal no extremo sul da África.



Fonte: Domínio Público ¹⁶⁹

Em acréscimo, o Catalão Estense não enriquece o continente asiático com adornos, o que contrasta com outro mapa-múndi de transição conterrâneo, o Atlas Catalão (1375), confeccionado por Abraão Cresques no século anterior. Edson (2007) diz que o artefato da Biblioteca Estense manteve muitas das legendas criadas para o Atlas Catalão. “A China é

¹⁶⁹ Disponível em: <https://www.facsimiles.com/facsimiles/estense-world-map#&gid=1&pid=12>, acesso em 22 jan. 2023.

praticamente o mundo de Marco Polo; o Grande Khan ainda está governando por lá” (EDSON, 2007, p. 198, tradução livre). Porém, o Atlas Catalão apresenta maior elaboração em seus adornos sobre o continente, enquanto o mapa de meados do século XV deixa “em branco” grande parte da Ásia, sem preenchê-la com as tradicionais manifestações de *mirabilia*. Então, podemos dialogar com Holanda (2000, p.12), afirmando que tais mudanças cartográficas atestam a “progressiva retração da área tradicional dos países da lenda e do sonho”.

Por outro lado, semelhante ao mapa de Abraão Cresques, o Oceano Índico foi preenchido por elementos do maravilhoso. No Catalão Estense, tal Oceano é o *locus* de onde pululam tanto monstros marinhos – como as sereias – quanto uma profusão de ilhas no cinturão das bordas do mundo. O Paraíso Terreal, no sudeste da África, é contíguo a esta seção do mapa, às bordas incógnitas do mundo, que são objetos de medo e fascínio, riquezas e perigos. Os demais corpos oceânicos ainda não têm destaque e permanecem incorporados à faixa estreita do Grande Oceano circular.

Portanto, o referido artefato de transição foi todo preenchido por linhas de rumo, referentes ao padrão portulano; sua moldura circular alude ao padrão T-O; o sul apresenta uma terra austral, indicando questões de simetria que advêm do legado clássico difundido por Ptolomeu. O ecúmeno e seus adornos tiveram como fontes as informações contemporâneas dos portugueses sobre a costa atlântica, bem como as descrições de cunho livresco, das quais se destacavam as narrativas bíblicas e o legado enciclopédico medieval, além dos textos de viagens pelas rotas terrestres da Ásia. Novamente, estamos nos referindo a determinadas justaposições e entrecruzamentos de diversas concepções cartográficas e fontes de consulta para caracterizar os processos de mapeamento do período da transição.

5.9.6 Fra Mauro

Um mapa fundamental para o período de transição foi confeccionado pelo veneziano Fra Mauro (c.1459) (Fig. 5.29). Duas décadas após construir seus mapas-múndi autorais, Andrea Bianco colaborou com a produção cartográfica do monge camaldulense. Diferente das propostas cartográficas anteriores de Bianco, que acionavam somente uma determinada técnica para confeccionar mapas específicos, no artefato produzido em parceria com Fra Mauro conjugaram-se características dos mapas-múndi e das cartas náuticas, além de aparecerem fragmentos textuais e referências às terras incógnitas de Ptolomeu (EDSON, 2007).

Essa miscelânea de fontes foi característica das tradições humanísticas no ambiente intelectual do Renascimento, em meados do século XV (DAVIES, 2012). Assim, o referido mapa de 1459 foi entendido por Woodward (1987) como a culminação da cartografia medieval. De maneira semelhante, Boorstin (1994, p.149) afirmou que o artefato de Fra Mauro pode ser considerado o “último dos grandes mapas medievais”.

Figura 5. 29 - Mapa-múndi de Fra Mauro (c.1459)



Biblioteca Marciana. Domínio Público ¹⁷⁰

Alocado atualmente na Biblioteca Marciana de Veneza, o mapa-múndi apresenta moldura quadrada e, em contraste, o mundo habitado está disposto em formato de disco, com “quase 2 m de diâmetro” (ALEGRIA, GARCIA & RELAÑO, 1998, p.32). Nos cantos da moldura, há três círculos contendo dados astronômicos. Dessa maneira, três das extremidades do mapa foram marcadas por representações cosmográficas alusivas às nove esferas

¹⁷⁰ Disponível em: <<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1b/FraMauroDetailedMap.jpg>>. Acesso em 11 maio 2021.

astronômicas, além da delimitação das cinco zonas terrestres, conforme a influência de Ambrósio Teodósio Macróbio (século IV) (ALEGRIA, GARCIA & RELAÑO, 1998, p.33).

O círculo inferior esquerdo apresenta o Éden murado, com Adão, Eva e a árvore do conhecimento do bem e do mal (Fig. 5.30). Esse Paraíso Terrestre¹⁷¹, representado fora da moldura, está inserido num contexto cosmológico, a julgar pelos outros círculos que acompanham as extremidades do artefato. “Fora da moldura do mapa [de Fra Mauro], em cada canto, há um diagrama circular cercado por uma discussão de assuntos cosmográficos relacionados, uma característica dos *mapamundi* [medievais], que gostavam de colocar o reino terrestre no contexto do universo como um todo” (EDSON, 2007, p.143, tradução livre).

Figura 5. 3010 - Detalhe do Paraíso Terrestre. Canto inferior esquerdo. Mapa-múndi de Fra Mauro (c.1459)



Fonte: Biblioteca Marciana. Domínio Público¹⁷²

O monge não deixou de dialogar com aspectos dos mapas-múndi medievais, que situavam o fiel não somente em relação à história e às configurações do ecúmeno, mas também de acordo com a perspectiva cosmológica. Então, Fra Mauro conectou o Paraíso ao plano cosmológico do cristão (EDSON, 2007). Trata-se de um viés simbólico, em que a posição ocupada pela Terra no universo é análoga à centralidade do próprio ser humano e ao projeto de salvação que lhe foi outorgado pelo Criador.

Neste mapa-mundo [de Fra Mauro] o Planeta está enquadrado no sistema cosmográfico enquanto obra do Criador. O Paraíso terrestre representa, como era de hábito, a ligação tangível entre o Criador e os homens, sua criação, não

¹⁷¹ A representação do Paraíso provavelmente foi elaborada pelo pintor renascentista Leonardo Bellini (1430-1516) (CATTANEO, 2003, p.99).

¹⁷² Disponível em: <<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1b/FraMauroDetailedMap.jpg>>. Acesso em 11 maio 2021.

o local inicial sem localização espacial conhecida da história do Homem (ALEGRIA, GARCIA & RELAÑO, 1998, p.32).

Ao conjugar elementos narrativos e pictóricos, Fra Mauro atribuiu ao Paraíso papel fundamental (CATTANEO, 2003). Quanto ao posicionamento do Jardim do Éden em relação ao mundo conhecido, esse local inacessível está rodeado por um imenso oceano, como um correlato da própria configuração do ecúmeno (SCAFI, 2013). Por isso, o detalhe do Paraíso apresenta um prolongamento que conecta os quatro rios emanando do Jardim murado, o Grande Oceano e o ecúmeno. O Éden une as dimensões da cosmografia e da corografia por conter a fonte dos quatro rios que banham o mundo: Tigre, Eufrates, Ganges e Nilo. O mundo habitado, então, tem lugar na dimensão sublunar correspondente ao mapa propriamente dito, em formato circular (CATTANEO, 2003).

O Paraíso marcava o início do tempo humano, com localização no topo do mapa, demarcando o início da história salvífica. Tal representação envolveu uma áurea de “cores e charme”, apresentando uma visão sedutora, capaz de decifrar o “sonho da humanidade perfeita disposta cartograficamente” (SCAFI, 2013, p.30, tradução livre). Sua localização terreal, mas fora do ecúmeno, marcou um paradoxo desafiador para os cartógrafos medievais. O “paradoxo cartográfico” de retratar um lugar lendário e inacessível, mas considerado real, considera que “a percepção visual do paraíso a partir do mapa pode ser uma experiência de realidade” (SCAFI, 2011, pos.1114, tradução livre). A representação do Paraíso Terreal considera sua *realidade* paradoxal, como algo que “estava *na* terra mas não era *da* terra (DAVIES, 2012, p.228, destaque da autora).

O procedimento de Fra Mauro ilustrou o jogo que envolve representar algo fora do mundo habitado e que, ao mesmo tempo, mantém conexões com ele. Como está fora da moldura do mapa-múndi, o Éden apresenta localização incerta, já que poderia ser amplamente situado a leste, no equador ou ao sul dele (SCAFI, 2013). Visto que o sul¹⁷³ é colocado no topo do mapa, o lugar lendário está no canto nordeste do artefato, o que mantém, de determinada maneira, a primazia de sua localização no Oriente, embora esteja fora da moldura. Pela própria legenda do mapa, o Paraíso é localizado “longe, a oriente, mas não se sabe onde” (ALEGRIA, GARCIA & RELAÑO, 1998, p.33).

O procedimento do monge camaldulense de representar o Paraíso Terreal explicitamente fora do ecúmeno, na moldura do mapa, indica mutações significativas na

¹⁷³ Para Evelyn Edson (2007, p.147), ao retirar o leste como referência fixa, verifica-se um “passo radical” no mapa de Fra Mauro, como é característico de numerosas nuances do artefato.

representação cartográfica de um lugar lendário e utópico. Tomando por empréstimo as palavras de Magasich-Airola & De Beer (2000, p.12), há “estreita relação (...) entre a progressão dos eventos históricos e a mutação dos mundos imaginários no espírito daqueles que neles tomaram parte”.

Fra Mauro expressou de forma singular diversas tensões entre os conhecimentos livrescos e as novidades provenientes de testemunhas oculares (COSGROVE, 2001). Quanto às permanências daquelas tradições religiosas livrescas, Evelyn Edson (2007) explica que o artefato de Fra Mauro contém elementos baseados nas representações dos mapas-múndi T-O, das quais podem ser destacadas a centralidade de Jerusalém e as referências às narrativas bíblicas, como a representação de Gog e Magog nos confins do ecúmeno, beirando o Mar Oceano. O desenho a respeito dos povos apocalípticos enclausurados seguiu a tradicional representação do portão de ferro nas montanhas do Cáspio. Entretanto, a legenda que acompanha o retrato é cética e questiona a localização desses povos, bem como a construção da muralha por Alexandre.

A partir de seu mapa-múndi, o monge demarcou elementos bastante tradicionais, que se diferenciavam no tempo, mas que eram representados de forma concomitante, como as pirâmides do Egito e a Arca de Noé. Trata-se de um tipo de cartografia que agregava o enciclopedismo¹⁷⁴ dos mapas de roda medievais, embora suas características de transição permitam complexificar a análise mediante as próprias transformações do século XV. Fra Mauro parece direcionar suas representações de modo que não seja enfatizada a simultaneidade de eventos, ou seja, as histórias descritas “fazem parte do passado” e não do eterno presente (EDSON, 2007, p.152).

Diferente dos mapas T-O, que representavam o desenrolar e a sucessão da história da humanidade, Fra Mauro adotou como objetivo mapear informações contemporâneas. O monge cotejou determinadas descrições vagas das Escrituras com as novas informações que iam desnudando e ampliando os limites anteriormente não concebíveis do ecúmeno. Os novos dados dos navegadores e viajantes compunham um quadro não somente escrito, mas também oral. Assim, o testemunho dos marinheiros tensionava as antigas autoridades livrescas (SCAFI, 2013).

Edson (2007) situou as permanências dos mapas-múndi T-O a partir do complexo – e por vezes contraditório – diálogo com a necessidade de acurácia matemática para que a

¹⁷⁴ “As imagens e lendas [do mapa-múndi de Fra Mauro] evocam a tradição enciclopédica dos grandes mapas mundi do século XIII” (EDSON, 2007, p.143, tradução livre).

cartografia incorporasse os conhecimentos náuticos em circulação no século XV. Isso se refere principalmente aos empreendimentos portugueses e às representações cartográficas alocadas tanto na Catalunha, quanto nas cidades mercadoras italianas, como Veneza e Florença. Trata-se da “última grande tentativa de fazer um mapa-múndi na forma circular” (EDSON, 2007, p.233), no contexto da processual “racionalização geométrica do espaço” (EDSON, 2007, p.234, tradução livre).

As cartas náuticas, centradas no Mediterrâneo, ofereceram dados regionais para que a Europa aparecesse mais “reduzida” nos mapas-múndi de transição. Outro detalhe é que as explorações pelas rotas terrestres da Ásia, ocorridas até meados do século XIV, estenderam as dimensões do Oriente. Assim, Woodward (1987) salienta que preservar Jerusalém no centro dos mapas-múndi passou a constituir uma impossibilidade prática. Não se poderia mais realçar Jerusalém em enormes proporções, como ocorria nos mapas baseados na moldura tradicional, pois era necessário que “coubessem” outras localidades do mundo, inclusive as ilhas atlânticas adjacentes à costa ocidental africana. Desse modo, o centro do mapa de Fra Mauro coincide aproximadamente com a Pérsia, sem que existam aspectos qualitativos ou simbólicos para essa escolha (EDSON, 2007).

O mapa de Fra Mauro foi o artefato cartográfico mais intensamente preenchido com textos até o início do século XVI. Davies (2012) ressalta a amplitude das fontes consultadas e a relação entre legendas e imagens, que atesta o jogo complexo entre as permanências e fontes coevas. É comum que as descrições textuais contradigam as imagens e, ainda, que as próprias legendas entrem em contradição. Por vezes, o texto do mapa pode ser tradicional, mas não o desenho. É o que ocorre com o Paraíso Terreal, que foi retratado de maneira bastante singular por Fra Mauro. O contrário também ocorreu: há seções do mapa em que o desenho articula caracteres mais tradicionais e livrescos do que as legendas. Portanto, existem desarranjos e miscelâneas de informações geográficas no corpo do mapa (EDSON, 2007).

A preocupação com a verossimilitude das informações contidas no mapa de Fra Mauro se manifesta em extensas legendas que adotam como fontes variados autores clássicos, como Plínio e Solino, além de autoridades eclesiásticas. Conforme Nanetti et al. (2015), esses discursos tradicionais podem ser categorizados em quatro vertentes. Há os teólogos medievais que se direcionam às cosmologias, à estrutura e ao significado do universo, com o peso de Santo Agostinho e São Jerônimo. Por outro lado, há os filósofos naturais da Antiguidade, com a retomada dos trabalhos de Aristóteles e Ptolomeu embasando a cosmografia dos mundos

sublunar e supralunar. No tocante aos escritos clássicos que delineavam a corografia – descrições do ecúmeno – as referências são os já citados Plínio, Solino¹⁷⁵ e Pompônio Mela.

No bojo das várias fontes e descrições cotejadas por Fra Mauro, a corografia asiática esteve calcada em viajantes e mercadores, como Marco Polo e Nicolo de Conti (PARRY, 2002). Este foi referência para as descrições gerais do sudeste asiático, enquanto Marco Polo indicou as nomenclaturas de localidades chinesas. O Atlas Catalão (1375) havia afirmado a importância de Marco Polo para retratar as terras orientais e é possível que Fra Mauro tenha consultado mapas similares (EDSON, 2007). O monge não mencionou o famoso viajante em suas legendas, embora o tenha adotado para demarcar topônimos e eventos históricos (DAVIES, 2012).

Por datar de meados do século XV, o mapa-múndi de Fra Mauro é uma contribuição quando o objeto de estudo é a cartografia europeia anterior às viagens oceânicas pela Ásia. Entre as áreas de expansão dos horizontes terrestres pelo Oriente, podemos citar as localidades chinesas informadas por Polo, entre elas o Catai (região do norte da China) e a maravilhosa cidade de Quinsay, além da ilha de Cipango, identificada com o Japão¹⁷⁶. Tais topônimos aparecem no mapa-múndi associados às redes comerciais, com descrições dos produtos do Levante, como gengibre, seda e porcelana (EDSON, 2007).

Fra Mauro foi conhecedor das novas informações geográficas e registrou sua própria erudição ao público (NANETTI et al., 2015). Porém, apesar da regularidade dos novos dados sobre a África e as ilhas Atlânticas, compondo as fontes geográficas mais “atualizadas” do século XV, informações sobre as viagens ultramarinas portuguesas obtiveram menor circulação na Europa ocidental do que aqueles relatos de viagens medievais dos séculos XIII e XIV, que descreviam as terras do Oriente. “O século XV foi um período transicional no conhecimento geográfico europeu: muitas informações novas sobre o mundo Atlântico começavam a circular, enquanto o conhecimento da Ásia estava ainda muito restrito a fontes mais antigas” (DAVIES, 2012, p.217, tradução livre). A esse respeito, pouca informação nova chegou à Europa por quase dois séculos. Viajantes como Marco Polo, Odorico de Pordenone, Carpino e o difundido Mandeville, continuaram influentes acerca das descrições das terras orientais, englobadas no palco de maravilhas oníricas.

¹⁷⁵ Solino é considerado a maior autoridade cosmográfica medieval até o século XIV, quando começaram a circular as edições da *Cosmographia* do romano Pompônio Mela nos ambientes humanistas.

¹⁷⁶ Para Edson (2007), apesar da ilha de Cipango ter sido mencionada por Marco Polo no século XIII, Fra Mauro foi o primeiro cartógrafo a retratá-la num mapa-múndi.

Trata-se de um mapa característico do período por remeter à herança das fontes antigas, articuladas pelas legendas e e imagens. Em geral, permaneceu a ideia de abundância da Ásia, considerada um palco de maravilhas, característica compartilhada também com a África. Davies (2012) sublinha que as fontes para o mapa-múndi de Fra Mauro compreendem uma variedade de períodos e as maravilhas do Oriente entram também no escopo. As manifestações dos discursos de maravilhas nos mapas ainda estão presentes, indicando nítidas continuidades de temas que circulavam pela Europa cristã em reiteradas fontes, como Plínio e Mandeville.

Fra Mauro pertence ao contexto em que as referidas fontes estavam sendo cruzadas com outras sobre áreas até então desconhecidas, num processo envolvendo “mudança rápida de informação” (DAVIES, 2012, p.216). Velloso (2017, p.36) acrescenta: “com a expansão de uma ciência mais empírica, essas obras [de Maravilhas] passaram a ser desacreditadas e relegadas ao lugar da ficção”. Tal arcabouço de descrédito aos escritos de autoridade faz parte de um longo processo, que ainda assegura as permanências do imaginário maravilhoso ligado ao saber tradicional, acompanhado de questionamentos e revisões.

Os monstros das bordas do mundo foram defrontados com ceticismo por Fra Mauro, postura que corresponde aos seus questionamentos quanto às tradições livrescas. Além disso, o cartógrafo afirmou que muito ainda se poderia falar sobre a Índia, deixando implícito que realizou escolhas mediante a gama de informações e deu preferência aos novos dados. Em relação à parte sul da África, tradicionalmente identificada com a teratologia nos mapas-múndi medievais, Fra Mauro enfatizou os relatos de testemunhas oculares, ou seja, dos viajantes contemporâneos, resultando em “escassez” de monstros em sua produção cartográfica (DAVIES, 2012).

Considerando que Fra Mauro apresentou ceticismo em relação às criaturas monstruosas, o monge não discutiu a temática de forma pormenorizada em seu artefato, mas indicou fontes para que o próprio leitor pudesse procurar informações sobre o tema, mencionando, por exemplo, a cadeia de influências que inclui Plínio, Solino, Agostinho e Isidoro de Sevilha (EDSON, 2007). Para Davies (2012, 215), a postura do monge diante dessa tradição compunha um misto de “crença, surpresa, dúvida e incredulidade”.

Conforme as legendas indicativas da erudição de Fra Mauro, podemos citar a discussão do cristianismo sobre a existência dos monstros e seu lugar na Criação como mais um exemplo do hibridismo entre informações antigas e contemporâneas. Edson (2007, p.150, tradução livre) diz que “Fra Mauro não se opõe aos monstros a princípio – apenas é cético em relação a rumores que não são substantiados por relatos confiáveis (...)”. Então, apesar do

ceticismo declarado, Fra Mauro situou as “ilhas sombrias” nos confins do sudeste asiático, no Oceano Índico, descrevendo seus habitantes como idólatras, canibais e gigantes. Além disso, também dialogou com temáticas tradicionais dos mapas-múndi, como a ilha das Amazonas, que aparece no Atlas Catalão (1375), também indicada por Mauro a partir do retrato das ilhas maravilhosas de Nebila e Manga (EDSON, 2007).

No mapa de 1459, as permanências de *mirabilia* da Antiguidade e do Medievo também se manifestaram a partir de algumas menções a respeito de criaturas fabulosas, como a fênix e o dragão, além de outros relatos tradicionais a respeito das maravilhas do Oriente. Tais animais foram descritos em concomitância com a fauna exótica, como os papagaios e elefantes, evidenciando reiteradamente que a distinção estanque entre real e imaginário é questionável para nosso recorte histórico. O monge também fez notas sobre a serpente de sete cabeças, lenda oriunda de fontes árabes que foram “filtradas” por mercadores de Veneza. Nessa narrativa específica, Mauro não manteve o mesmo tom crítico que empregou para as raças plinianas (EDSON, 2007). Isso evidencia que há, sim, permanências no Mapa de Fra Mauro em relação às maravilhas da Índia, embora tais apontamentos textuais indiquem especificidades no trabalho intelectual proposto pelo monge, a partir da justaposição de fontes diversas e a possibilidade de indicação de rotas para acessar tais maravilhas.

Fra Mauro registra acriticamente a existência de uma serpente de sete cabeças da Índia, um dragão na Pártia com uma pedra de cura milagrosa embutida em sua testa e uma ilha no Oceano Índico, onde objetos de metal são transformados em ouro. Histórias de marinheiros – o mar escuro no sudeste do qual nenhum navio jamais voltou, os peixes no oceano norte que podem morder um barco ao meio – também são contadas. Mas talvez ele não tenha incluído maravilhas suficientes (EDSON, 2007, p.150, tradução livre).

Desse modo, apesar das antigas fontes de autoridade terem influenciado o modo como se explicava e descrevia o mundo, Fra Mauro as submeteu ao exame crítico, enfatizando as testemunhas oculares para detalhar a tríade “mundo-imagem-texto” (DAVIES, 2012, p.223). As informações de autoridade do legado de Ptolomeu se encontravam desatualizadas em nomenclatura e cobertura, já que várias terras incógnitas estavam sendo agora representadas, estendendo-se para o oeste da Ásia, a África ao sul do Equador e a península escandinava. Ademais, construir um mapa-múndi em termos de latitude e longitude não era viável por falta de dados (EDSON, 2007).

A miscelânea de fontes e técnicas é evidenciada no mapa referido, como já viemos aludindo. As cartas náuticas eram muito mais usuais ao mapeamento das áreas costeiras do que

os dados de Ptolomeu. Fra Mauro se baseou em portulanos e cartas-portulanas para traçar os contornos da Europa, do Mediterrâneo, do Mar Negro e das Costas Atlânticas. Embora o monge não tenha traçado linhas de rumo, próprias às cartas portulanas, ele adotou o sistema de oito ventos, que auxiliava a navegação e diferia das concepções ptolomaicas, as quais admitiam 12 ventos ao longo do ecúmeno (EDSON, 2007).

Alguns topônimos ptolomaicos se conservaram no mapa, como as famosas montanhas da Lua, das quais fluía o rio Nilo. Outro topônimo tradicional recorrente é a ilha de Taprobana, que remete a várias tradições descritivas do ecúmeno, com igual destaque para Ptolomeu. Durante centenas de anos, foi atribuída à Ilha uma localização movente e especulativa, que pode ser atestada nos mapas-múndi medievais e posteriores (EDSON, 2007). Para o geógrafo grego do século II, a Taprobana seria uma grande ilha localizada no Oriente longínquo. No século III, Solino descreveu a mesma Ilha em sua obra *Polyhistor*, retratando-a como um “outro mundo” (O'DOHERTY, 2011, p.34), com base em concepções do maravilhoso geográfico. Em acréscimo, a noção de que no Oceano Índico haveria um cinturão de ilhas, reforçada pelo relato de Marco Polo e compartilhada em fontes árabes, forneceu bases para especulações acerca das características míticas da Taprobana.

No mapa de Fra Mauro, a Taprobana pode ser contextualizada no exercício proposto pelo monge de cotejar informações mais “atualizadas” que estavam sendo divulgadas a partir dos relatos portugueses pela costa da África e dos topônimos que entraram para o léxico cartográfico no século XV, a partir das indicações de Marco Polo. O mapeamento do Oceano Índico baseado em relatos de viagens recentes foi contrabalanceado por relatos míticos e lendas de longa data. Assim, a lendária Taprobana foi identificada com a Sumatra, que é mencionada na narrativa poliana (EDSON, 2007). Esse procedimento pode ser interpretado como uma maneira de colocar as concepções de Ptolomeu sob análise a partir de relatos contemporâneos que enfatizavam experiências práticas. Tal exercício evidencia as negociações entre o antigo e o novo. No caso da Taprobana, o topônimo *Sumatra* foi indicado apenas uma vez no mapa de Fra Mauro, enquanto a nomenclatura clássica ptolomaica foi empregada seis vezes em legendas espalhadas pelo artefato (O'DOHERTY, 2011).

Há, também, questionamentos sobre Ptolomeu ter considerado o Índico como um mar fechado, ideia que vinha sendo processualmente contestada com as navegações portuguesas do momento (DAVIES, 2012). Para Parry (2002), o mapa de Fra Mauro sugere a possibilidade de circum-navegação da África, posição que se afasta de Ptolomeu. O monge veneziano apresentou, por meio da cartografia, um projeto visionário que já preconizava determinadas reformulações sobre os “conceitos de mar e de redes marítimas”, no sentido de

conceber a conectividade entre oceanos distintos, negando que o Oceano Índico fosse o mar fechado ptolomaico (CATTANEO, 2016).

No jogo entre conhecido e desconhecido, os portugueses seriam detentores de maiores informações, já que pioneiros no contorno da costa sul da África, identificada no passado por Ptolomeu como terra incognita (BROTTON, 2009). Essa inscrição cartográfica sugeria que o desconhecido era apenas o “*ainda não descoberto*” (BOORSTIN, 1994, p.156, destaque do autor). Desse modo, paulatinamente, o “desconhecido” passou a fazer parte do ecúmeno, num processo em que as formas e as técnicas de mapeamento foram se alterando, como é próprio dos artefatos de transição. “O mapa de Fra Mauro é como que um compêndio de fontes geográficas, ainda que contraditórias entre si, onde se incluem as explorações portuguesas em África, a *Geografia* de Ptolomeu, as cartas-portulano e as narrativas de viajantes como Marco Polo” (ALEGRIA, GARCIA & RELAÑO, 1998, p.31).

Embora Fra Mauro estivesse a serviço da Coroa portuguesa ao confeccionar seu mapa-múndi, o monge desconhecia detalhes geográficos desenvolvidos pelos conhecimentos práticos dos portugueses. Ressaltamos que, não necessariamente, o cartógrafo possuía dados mais “atualizados” em relação à Coroa portuguesa, que encomendou o mapa. Sendo assim, é provável que o conhecimento desta sobre a costa da África estivesse à frente de Fra Mauro (PARRY, 2002). Aliás, é necessário observar que os dados portugueses sobre a costa ocidental da África, colhidos por Fra Mauro, alcançavam aproximadamente a costa da Guiné, permitindo que regiões alhures fossem mapeadas por narrativas do imaginário ou pelos conhecimentos geográficos dos árabes (VARGAS, 2015). Isso atesta o caráter cumulativo das informações registradas por meio da cartografia (BOORSTIN, 1994).

Os conhecimentos geográficos, retratados em mapas a partir do caráter cumulativo, atestam um deslocamento do ponto considerado *ne plus ultra*. Antes projetado nas Colunas de Hércules, no Estreito de Gibraltar, tal marco dos limites do ecúmeno e início do caos foi se deslocando para o sul do Atlântico, “costa abaixo”. No mapa de Fra Mauro, essa área extrema demarcando o sul do ecúmeno é identificada com a Etiópia, onde estão, especulativamente, localizados os monstruosos cinocéfalos. O Golfo da Guiné demarca a área de navegação mais ao sul, onde o Rio do Ouro oferece acesso aos domínios do Preste João (EDSON, 2007). Fra Mauro identifica, no golfo do Ouro, “muitas ilhas ‘algumas das quais povoadas de cristãos’” (ALEGRIA, GARCIA & RELAÑO, 1998, p.32).

A referência ao Preste João, inclusive, remete ao Concílio de Florença (1439-1442), quando a Europa ocidental teve contato com cristãos coptas vindos da Etiópia. Nesse sentido, o rei etíope Zara Yaqob (1399-1468) pode ter sido identificado com o Preste João em fontes

coevas. Portanto, o que Mauro fez foi “unir” o passado lendário da África ao contexto presente. O não familiar foi traduzido, a partir da figura do Preste João, na continuidade entre o “Oceano Índico do passado e do presente” (O’DOHERTY, 2011, p.34, tradução livre).

Em geral, os mapas do século XV que citamos até o momento neste Capítulo, situados no período de transição, costumavam retratar a África no contexto das navegações costeiras portuguesas. A ênfase comercial pode ser testemunhada pelo mapa-múndi de Fra Mauro, inclusive quando apresenta o Oceano Índico diferindo do mar fechado descrito por Ptolomeu. É possível identificar, diante desse retrato, o estabelecimento de diversas relações comerciais, firmemente apoiadas no ouro, mas não como produto exclusivo. Tal abundância se afirma no topônimo que cita o rei do Mali, Mansa Musa, além de localizar o utópico Reino do Preste João no continente africano.

Além do ouro, Brotton (2009, p.59-60) menciona “a pimenta, os tecidos e os escravos africanos que inundaram a Europa”. Em acréscimo, na contramão de Ptolomeu, o vislumbre de Fra Mauro sobre a passagem para o Índico por meio do então chamado Cabo das Tormentas também sugeria o intercâmbio de mercadorias do Oriente e a abertura para a circulação. Tais transações corresponderam a determinadas circunstâncias históricas que “espalharam as sementes de uma compreensão geográfica global do mundo” (BROTTON, 2009, p.59-60).

Para Nanetti et al (2015, tradução livre), trata-se não só da expansão dos limites físicos do ecúmeno, mas também da expansão epistemológica para terras e mares “que não se acreditava que fossem acessíveis à humanidade anteriormente”. O mapa de Fra Mauro sugere que o ecúmeno poderia ser inteiramente conhecido e percorrido. Nesse sentido, também preconiza a ação sobre o território a partir da possibilidade de habitação além dos limites descritos por Ptolomeu. Portanto, as narrativas de Fra Mauro eram capazes de dar sentido a um mundo que estava mudando de forma rápida, sendo que o monge não se posicionou como um espectador passivo diante desse processo de mutação do conhecimento geográfico. O cartógrafo se colocou como agente e não como uma testemunha neutra ao apresentar seu sistema de conhecimento de mundo, admitindo, então, a possibilidade de ações políticas por meio de sua representação espacial (O’DOHERTY, 2011).

Nesse sentido, as principais discussões cosmológicas em voga residiam nas perguntas a seguir: “toda a Terra pertenceria ao ecúmeno?” (EDSON, 2007, tradução livre). “Haveria mais terras do outro lado do globo ou apenas a vasta extensão do mar [fervente]? (EDSON, 2007, tradução livre). “Haveria um continente antipodal (...) do outro lado da zona

tórrida?” (LESTER, 2007, p.195). “Como os ensinamentos geográficos tradicionais se conciliavam com os relatórios [recentes] dos viajantes?” (LESTER, 2007, p.195). “Como o mundo – o mundo inteiro – realmente era? (LESTER, 2007, p.195).

Os conhecimentos construídos com base nas viagens empíricas e os testemunhos orais estavam contradizendo e tensionando as antigas “verdades eternas”. Porém, não havia segurança, ainda, para desdizer com propriedade as autoridades clássicas e medievais. Tal legado foi deixado “em suspenso”, embora já houvesse a possibilidade de entender o mundo não como estático para todo o sempre, mas como algo dinâmico, que estava mudando diante dos olhos (EDSON, 2007). Assim, o artefato de Fra Mauro é um testemunho singular sobre o jogo entre o “novo” e o “velho” identificado nos mapas de transição e posteriores.

Nessa diversidade de fontes, interpretadas com originalidade pelo monge veneziano, estavam ainda incluídas informações cosmológicas aristotélicas sobre os mundos sublunar e supralunar. Então, o leitor do mapa poderia reunir, conectar e sintetizar diferentes tipos de informação a respeito do mundo, dispostas numa unidade epistemológica coerente, identificando o que *queria* fazer com a gama de informações demandadas (NANETTI et al. 2015, grifo dos autores). Podemos contextualizar este artefato como fruto de um período em que os mapas-múndi eram construídos para ser “ferramentas que agregavam conhecimento”, gerando narrativas e informações sobre “costumes, mercadorias e governantes de diferentes partes do mundo” (NANETTI et al. 2015, tradução livre).

Cabia aos cosmógrafos selecionar fontes sobre centenas de lugares e organizá-las em topônimos, desenhos e legendas. É como se os mapas medievais e de transição fossem preenchidos por uma série de *links* (portais de dados) – para empregar a linguagem corrente na atualidade – que faziam deles não somente “mapas-múndi”, mas enciclopédias visuais mais amplas, num tipo de cosmografia *leiga* sem precedentes. Os topônimos eram entendidos como *loci*, um portal de acesso a uma variedade de fontes, que poderiam ser literárias, visuais e orais sobre etnografias, faunas, rotas comerciais etc (NANETTI et al. 2015).

A sugestão de que os mapas medievais eram construções repletas de *links* que poderiam ser organizados livremente pelo usuário (NANETTI et al. 2015) evidencia uma faceta dos processos de mapeamento que dialoga com o texto de Cosgrove (2011). Este autor salienta que os mapas manifestam capacidades imaginativas e criativas acerca do conhecimento espacial, o que permite o questionamento de sua aparente estabilidade. Reconhecendo a provisoriidade das informações representadas pelos mapas, Cosgrove diz que “o mapa é tanto a incorporação espacial do conhecimento quanto um estímulo para futuros engajamentos cognitivos” (COSGROVE, 2011, pos. 111, tradução livre). Em nossa análise, tais ideias se

evidenciam no mapa de Fra Mauro, pois o anúncio da possibilidade de circunavegar a África e acessar o Oceano Índico – já ensaiado anteriormente pelo mapa Catalão Estense – aponta para os futuros engajamentos no processo de expansão da *imago mundi* medieval.

Além disso, o mapa-múndi do monge veneziano, por estar no período de transição, realiza sínteses de diferentes linguagens cartográficas, combinando os *mappaemundi* medievais de padrão T-O, as cartas portulanas e o contorno ptolomaico dos confins da Ásia a partir da tradição clássica, mas, questionando-na pela possibilidade de abertura do Oceano Índico à navegação. Assim, conforme O’Doherty (2011, p.32), o artefato de Fra Mauro está na junção espacial e temporal, que filtra informações entre o Oriente e o Ocidente; entre o passado, o presente e o futuro; entre o domínio árabe e o domínio europeu do Oceano Índico; entre os sistemas de conhecimento oral e escrito. Como está situado a partir das redes de informações que circulavam pela cidade cosmopolita de Veneza, o mapa de Fra Mauro é testemunho singular do papel atribuído aos cosmógrafos medievais em cotejar informações diversas e que perdurou até o Renascimento.

5.9.7 Globo de Martin Behaim

Em linhas gerais, o Globo terrestre do comerciante e cartógrafo de Nuremberg, Martin Behaim (1492), é uma fonte histórica relacionada ao período de transição na cartografia (DAVIES, 2012). Porém, para David Woodward (1987), Behaim pode ser considerado um cartógrafo renascentista e não um representante da transição. Isso porque, para o organizador do projeto *The History of Cartography*, o período de transição se encerrou aproximadamente em 1460, o que reforça o argumento de que artefato de Fra Mauro (1459) constitui um dos mais representativos vestígios desse processo.

Se considerarmos, por um lado, que há um complexo misto de concepções e técnicas cartográficas, o Globo de Behaim pode ser agrupado entre os mapas de transição. Porém, em termos de cosmografia, a própria concepção de um Globo terrestre já faz parte das representações cartográficas renascentistas, marcando a compreensão geográfica global que veio a se intensificar no século seguinte, com as navegações marítimas quinhentistas (BROTON, 2009).

Confeccionado às vésperas das viagens de Cristóvão Colombo, o artefato de Behaim é considerado “o primeiro globo terrestre conhecido no mundo”, capaz de exprimir “a fusão da economia global e a inovação artística” (BROTON, 2009, p.60). O cartógrafo

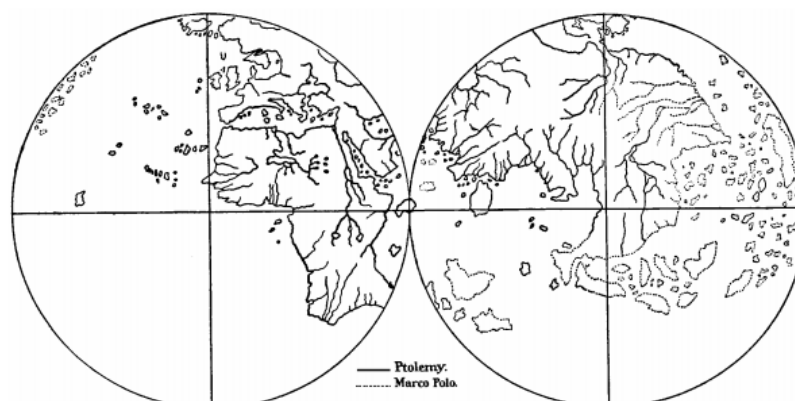
germânico, que era também um mercador e viajante, apresentou 1.100 topônimos e “48 miniaturas de reis e governantes”, com “legendas detalhadas descrevendo mercadorias, práticas comerciais e rotas de comércio do mundo conhecido até aquele momento” (BROTTON, 2009, p.60). Ainda citando Brotton (2009, p.60), é importante destacar:

Mais do que apenas um exemplo requintado de erudição geográfica, o globo era um mapa comercial do mundo renascentista, criado por alguém que era tanto negociante quanto geógrafo. Behaim registrou suas próprias experiências comerciais na África ocidental entre 1482 e 1484, que dão algumas indicações do que teria motivado suas viagens (...). Especiarias, ouro e escravos: essas eram as mercadorias que estimularam a criação da primeira imagem realmente global dos primórdios do mundo moderno (BROTTON, 2009, p.60-61).

Feitas as considerações sobre o contexto comercial, cabem alguns apontamentos sobre a erudição geográfica de Behaim. Confeccionado antes do retorno da frota de Colombo, a cosmografia da Terra era concebida como uma esfera tripartite. Exaustivamente, as referências geográficas medievais e da Antiguidade se complementavam como fontes confiáveis, como o viajante Marco Polo, o fabulista Mandeville e as descrições e métricas do ecúmeno de Claudio Ptolomeu, conformando a justaposição entre viagens contemporâneas e textos antigos. Para o fim do século XV, quando a circulação da *Geografia* ptolomaica ganhava vigor, é como se os viajantes pelas rotas terrestres da Ásia dos séculos XIII e XIV tivessem complementado as informações de Ptolomeu. A partir dessa perspectiva, não havia contradições significativas entre as diversas fontes geográficas consultadas (DAVIES, 2012, p.224).

O Globo é mais uma mostra da “mistura de conhecimento geográfico tradicional e as descobertas mais recentes” que embasou o mapeamento (EDSON, 2007, p.222). “Ptolomeu, Marco Polo, Mandeville e os navegadores” parecem todos estar “em pé de igualdade” como fontes cartográficas confiáveis (EDSON, 2007, p.222, tradução livre). A Figura 5.31 mostra a complementação entre informações ptolomaicas e polianas, além dos dados sobre as navegações portuguesas pela costa ocidental da África, anunciando que o ecúmeno havia sido estendido durante os fins do Medievo, com especial destaque para as descrições de ilhas do Índico e do Atlântico.

Figura 5. 31 - Esquema sobre descrições geográficas relativas a Ptolomeu e Marco Polo no Globo de Martin Behaim (1492)



Fonte: *My old maps*¹⁷⁷

As ilhas remotas, dispostas no formato de um cinturão nos confins do Índico, costumavam ser descritas a partir de projeções do maravilhoso geográfico. Em acréscimo, Behaim retratou uma sereia no Oceano oriental e, a partir dos topônimos incorporados pelo léxico de Marco Polo, introduziu uma legenda que atestava a existência de antropófagos selvagens na ilha índica de Angama (DAVIES, 2012). Além das pontuais criaturas teratológicas informadas por Behaim, outras permanências marcantes do maravilhoso medieval aludem aos lugares lendários – conforme a terminologia de Umberto Eco (2013) – como os Reinos de Sabá e do Preste João (Fig. 5.32), topônimos que remetem ao fascínio renovado por riquezas.

¹⁷⁷ Disponível em: <https://www.myoldmaps.com/late-medieval-maps-1300/258-martin-behaims-globe/258-behaim.pdf>, acesso em 12 maio 2020.

Figura 5. 32 - Detalhes dos reinos de Sabá e do Preste João na África, nas proximidades do Golfo Árábico. Nota-se um navio europeu, indicando comércio. Globo Terrestre de Martin Behaim (1492)



Fonte: *Museo Galileo*¹⁷⁸

Porém, o conteúdo bíblico encontra-se atenuado e a Terra Santa não está ampliada no Globo. As hordas monstruosas de Gog e Magog, por exemplo, aparecem sem que estejam associadas aos eventos apocalípticos – “são apenas um grupo sob o controle do Cã, em vez de servos do Anticristo” (EDSON, 2007, p.225, tradução livre). Além da falta de referências ao Paraíso Terreal, Behaim citou Mandeville não somente para fabular sobre as bordas do ecúmeno, mas também para ratificar a esfericidade da Terra. Então, a mescla de concepções cartográficas e descrições levada a cabo por Behaim – tão própria aos artefatos de transição – conflui para a clara mensagem comercial, incorporada pelas rotas abertas aos navegantes (EDSON, 2007).

5.9.8 As Crônicas de Nuremberg

Ainda no âmbito da mescla entre tipos de representações cartográficas, merece nota o mapa-múndi das *Crônicas de Nuremberg* (1493), de Hartmann Schedel. Watts (2007) considera o artefato presente nas *Crônicas* como fundamental para o entendimento do período de transição entre a Idade Média e o Renascimento, ainda mais quanto à influência ptolomaica. Apesar de conformar-se a diversos elementos apresentados pela *Geografia*, o autor situa seu mapa a partir de uma narrativa religiosa medieval sobre a histórica do mundo.

O mapa *Secunda etas mundi* (Fig. 5.33), inserido no *folium XIII* das *Crônicas de Nuremberg*, articula elementos reiterados, como a divisão tripartite de mundo e a presença das

¹⁷⁸ Disponível em: <https://exhibits.museogalileo.it/waldseemuller/ewal.php?c%5B%5D=38820>, acesso em 12 maio 2021.

figuras de monstros, marcando a “forte presença da teratologia medieval e antiga” (MICELI, 2012, p.43). Esses elementos monstruosos despontam na faixa esquerda do mapa, conforme as explicações das figuras que elaboramos no Capítulo 2. Porém, é interessante notar que tal mapa de transição não insere os monstros ou os filhos de Noé na configuração geográfica do mundo. Tais representações tradicionais aparecem como adornos às margens do artefato, cuja parte central adota somente o espaço como foco (EDSON, 2007).

Figura 5. 3311 - Mapa Secunda etas mundi - Crônicas de Nuremberg. Hartmann Schedel (1493)



Fonte: Cornell University Library¹⁷⁹

No âmbito das crônicas universais, que remetem ao fim do século XV, o catálogo das raças monstruosas em Schedel constitui um modo de descrever o ecúmeno inserido na História Universal, como concebia a Idade Média cristã. Por sua vez, apesar dos mapas constituírem ferramentas didáticas e exegéticas no âmbito religioso o mapa-múndi mencionado adotou outro tipo de estrutura, diferente do padrão T-O. Isso significa que há um misto de concepções que envolve o viés religioso, em articulação com a métrica e a configuração do mundo ptolomaicas (WATTS, 2007). Além disso, o *Secunda etas mundi* não apresenta uma

¹⁷⁹ Disponível em: <https://digital.library.cornell.edu/catalog/ss:3293718>, acesso em 29 jul 2022.

determinada localidade como “centro” privilegiado no ecúmeno, o que remete à diminuição dos efeitos da simbologia qualitativa religiosa nas representações cartográficas (EDSON, 2007).

As *Crônicas de Nuremberg* atestam o trabalho enciclopédico que traz à cartografia aspectos alinhados com as Escrituras, em processo de revisão e intercruzamentos com antigas autoridades. Quanto às narrativas religiosas, os filhos de Noé figuram como verdadeiros proprietários dos continentes que lhes foram atribuídos, testemunhando a inserção da “geografia na história sagrada” (GRAFTON, 2000, p.20). No mapa do *folium XIII*, o esquema de mundo é alegórico e inclui os monstros em suas bordas, por meio da coluna observada à esquerda. Por outro lado, a novidade desse diagrama geográfico reside na adoção do esquema ptolomaico, que não era compatível com narrativas bíblicas para descrever o ecúmeno (LEITCH, 2010). É sobre esses intercruzamentos que devemos nos ater para esmiuçar as transições da Idade Média ao Renascimento na História da Cartografia.

O estudo de Stephanie Leitch (2010) vem a contribuir sobremaneira para o estudo do mapa-múndi de Schedel. A autora identifica a articulação entre os retratos de monstros e as concepções historiográficas adotadas pelas *Crônicas*, situando o mapa no cruzamento “entre” o caráter teocêntrico da cosmografia cristã e os estudos desenvolvidos pelos círculos humanistas a respeito de autores clássicos da Antiguidade. Nesse sentido, a influência de Ptolomeu é apontada como traço marcante, já que contribuiu para a revisão daquela *Imago mundi* puramente ordenada conforme as Escrituras.

Esse tópico acerca de Ptolomeu incorpora de forma complexa o peso da autoridade no fim da Idade Média. Por mais que as explorações portuguesas pelo Atlântico já tivessem colocado em xeque a ideia de um Oceano Índico fechado, com uma suposta África inultrapassável ao sul, o Mapa de Schedel ainda se ajustou a Ptolomeu. Assim, apesar da circulação de textos e relatos de viagens que estiveram mais “atualizados” em termos de conteúdos geográficos, não havia um *corpus* de peso que pudesse competir ou desafiar a autoridade ptolomaica (LEITCH, 2010).

Voltando à questão dos monstros na borda esquerda do mapa, tais criaturas podem ser consideradas remanescentes dos mapas teológicos medievais, que mantinham a centralidade de Jerusalém em relação ao ecúmeno. Com base na narrativa acerca da jornada humana descrita pela Bíblia, as “Maravilhas do Mundo” constituíam etnograficamente a parcela não redimida, que vivia nos lugares mais afastados da Cidade Sagrada. A partir dessa relação entre centro e periferia na *Imago mundi* cristã, Leitch (2010, p.18) salientou que o *status* afastado das raças monstruosas era explicado a partir de motivações “mais espirituais do que geográficas”. Nota-se, porém, que tanto a representação dos filhos de Noé – que reitera a narrativa cristã sobre a

genealogia humana – quanto a lista de ilustrações de indivíduos monstruosos, encontram-se às bordas do mapa. Tais ilustrações não influenciaram a representação ptolomaica propriamente dita, que preserva seu caráter sóbrio (EDSON, 2007).

Por mais que os monstros constituíssem uma “fixação do pensamento geográfico desde a Antiguidade”, durante o Medievo eles puderam ser entendidos e representados conforme a teologia cristã dos mapas-múndi T-O (LEITCH, 2010, p.19). Quando Ptolomeu foi inserido no esquema da teratologia medieval, como testemunhado pelas *Crônicas* de Schedel, houve uma justaposição entre diferentes tradições cartográficas e conceituais no âmbito da cosmografia. Essa herança se perpetuou no sentido de que as *Crônicas* constituíram um livro de referência à época, inclusive na descrição das bordas da Terra. Seu mapa-múndi, em acréscimo, é considerado o mais completo no contexto anterior às viagens marítimas de Colombo (LEITCH, 2010).

Segundo a tradição dos círculos de estudos humanistas, localizar eventos no tempo era essencial, inventariando as Eras humanas de acordo com as personalidades consideradas eminentes, como os papas e imperadores. No mapa-múndi *Secunda etas mundi*, há confluências entre diversas perspectivas, uma vez que a literatura de viagens contribuiu para o fortalecimento do viés “secular, temporal e geográfico” de textos e imagens na cartografia (LEITCH, 2010, p.19). Por apresentar múltiplas vozes e fontes, a narrativa histórica das *Crônicas* atesta o anúncio do processo de secularização daquela visão historiográfica exclusivamente movida pela providência divina.

Entretanto, por mais que sejam notados diversos traços de secularização, a ênfase das *Crônicas* é marcadamente religiosa (WATTS, 2007). Como transicional na História da Cartografia, as *Crônicas* preservaram “a estrutura da cosmografia cristã”, embora articulassem diversos autores em competição (LEITCH, 2010, p.20). Por meio da obra de Schedel, inovavam-se as maneiras de pensar historiografia, bem como a própria Geografia. O mapa-múndi, em si, é fiel a Ptolomeu no tocante ao contorno da África. Porém, o texto que o acompanha adota um retrato contemporâneo do continente (LEITCH, 2010). Toda essa justaposição remete à influência do cartógrafo Martin Behaim, que foi considerado por Schedel como aquele que viajou além dos Pilares de Hércules, ultrapassando os antigos marcos simbólicos do ecúmeno.

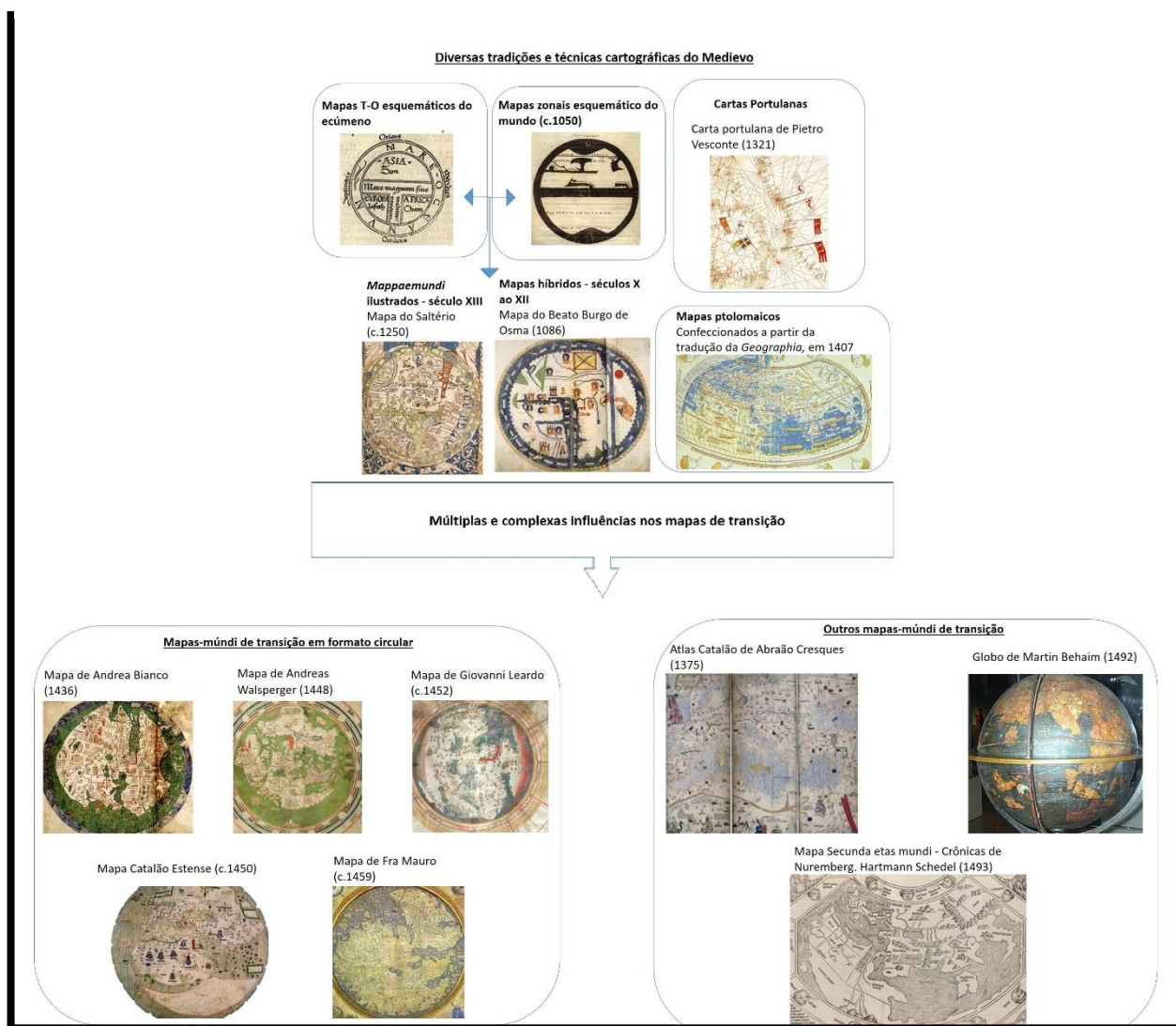
O mundo não tinha um formato, um desenho ou orientação com o qual todos concordassem; podia ser emoldurado dentro de um círculo, um quadrado ou um retângulo; podia mostrar maravilhas e monstros, ou nada mais senão contornos das costas e nomes. Mas à medida que a *Geografia* se difundiu, a

visão do mundo de Ptolomeu foi sendo reproduzida repetidamente, numa forma que hoje reconhecemos de imediato. Pela primeira vez, pessoas de diferentes segmentos da vida – estudiosos, mercadores, estadistas, príncipes, clérigos, leitores leigos – começaram a perceber as vantagens de se olhar para o mundo a partir de uma mesma perspectiva (LESTER, 2012, p.180-181).

É preciso salientar que o mapa das *Crônicas de Nuremberg* faz parte de uma obra enciclopédica ao estilo medieval, enquanto os outros artefatos que identificamos como transicionais são peças independentes. As enciclopédias, bem como os mapas-múndi T-O murais, apresentavam “suplementos pictóricos e textuais para expor seus tópicos” (EDSON, 2007, p.230, tradução livre). Os adornos dos filhos de Noé e o filete de monstros plinianos nas bordas daquele mapa-múndi podem ser entendidos nesse contexto. Porém, de maneira geral, a produção de mapas-múndi passava por um decréscimo no uso de adornos e na representação do espaço sacralizado como concomitância de eventos. Isso fica patente quando Fra Mauro cria uma representação do Jardim do Éden destacada do ecúmeno.

Com base nos diversos mapas que abordamos até o momento, elaboramos um esquema (Fig. 5.34) para sintetizar, em linhas gerais, as principais tradições e técnicas cartográficas do Medieval, bem como suas influências nos mapas de transição. Nota-se que consideramos os mapas-múndi esquemáticos T-O, os mapas-múndi zonais esquemáticos, as cartas portulanas (mapas regionais) e os mapas-múndi ptolomaicos como tradições **distintas** de mapeamento, que foram inter cruzadas de maneiras singulares nos mapas-múndi de transição selecionados. Além disso, da influência dos mapas esquemáticos de tipo T-O e zonal derivaram tanto os *mappaemundi* murais ilustrados do século XIII, quanto os mapas híbridos ovais da tradição dos Beatos que representavam o continente antípoda (séculos X ao XII) – o Paraíso Terreal no topo do mapa foi mantido em ambos os casos.

Figura 5. 34 - Diversas tradições e técnicas cartográficas do Medievo. Elaboração própria.



Os mapas-múndi de transição entre a Idade Média e o Renascimento testemunham um período em que não havia consenso sobre uma técnica cartográfica específica que pudesse dar conta de mapear todo o ecúmeno, em contínuo processo de expansão. Apesar de alguns artefatos terem preservado o formato circular, o conteúdo do traçado passou por mutações em relação aos mapas T-O murais, pois o ecúmeno da *Imago Mundi* tradicional teve que “encolher”. Em especial, nota-se que os espaços oceânicos começaram a ser detalhados a partir da mescla complexa de informações e terminologias. O Índico “ganhou” as milhares de ilhas citadas por Marco Polo, enquanto o Atlântico se ampliava e “ganhou” as representações de ilhas recém-descobertas, como Açores, Madeira e Canárias (EDSON, 2007, p.209). Tais ilhas “apertaram os europeus para o espaço do não familiar” (EDSON, 2007, p.235, tradução livre).

Além disso, conforme a citação longa anterior (LESTER, 2012, p.180-181), a influência ptolomaica foi decisiva para o processo de uniformização das técnicas de mapeamento e dos aspectos dos mapas-múndi.

Considerações

Nesta primeira parte da Tese, compomos um quadro acerca das concepções sobre as bordas do ecúmeno, inerentes à crença em monstruosidades e maravilhas, que fizeram parte de tradições antigas, com influências nas crenças religiosas medievais. Abordamos também diversos relatos de viagens que exploravam a imaginação geográfica e discurremos sobre as utopias do Medievo, salientando que o real e o imaginário faziam parte de um mesmo amálgama do maravilhoso cotidiano, admitindo-se também a existência de mundos ao contrário (*alter orbis*).

As Enciclopédias constituíram fontes de conhecimento geográfico, com temáticas e proposições que influenciaram variados tipos de narrativas, como os relatos de viagens e as Crônicas Universais, textos que, muito frequentemente – até obrigatoriamente – abordavam as monstruosidades. O *habitat* destas compunha, por excelência, o *alter mundus*, sendo que, em tal jogo de espelhos se projetavam os anseios do árduo cotidiano medieval na procura dos deleites paradisíacos pelos confins do Oriente. É assim que os Reinos de *mirabilia*, como aquele dominado pelo Preste João, ganharam relevância concreta ao mobilizar os homens ao encontro de seres fantásticos, fontes miraculosas e natureza exuberante.

Vimos, também, o diálogo tecido entre esses tópicos, com destaque aos mundos imaginários e monstros na cartografia medieval, entendendo que há imbricações entre um determinado período histórico e a produção de mapas, numa influência recíproca que envolve interesses, escolhas e jogos de poder. Os mapas-múndi T-O agregaram um arcabouço complexo que reforçou e direcionou as concepções espaciais do Medievo, em variados aspectos. Tais mapas relacionavam tempo e espaço na religiosidade do cristão, permitindo a “visualização” da história humana de forma vertical, com seu início orientador e paradisíaco, enquanto seu cessar era marcado pelo Juízo Final e a vida *pós-mortem*. Este momento coincidia, imgeticamente, ao fim do espaço conhecido e à abertura da imensidão oceânica, ao caos prenhe de criaturas monstruosas – demarcado pelas Colunas de Hércules.

Podemos considerar que profundas mudanças nas concepções de espaço foram impulsionadas pela circulação das versões latinas de Ptolomeu e o desenvolvimento das cartas

náuticas para fins práticos (MATORE, 1988). De forma processual, no decorrer do século XV, houve a substituição dos relatos fabulosos sobre lugares longínquos pela valorização da matemática na explicação da natureza. Assim, o espaço já não seria mais explicado por relações qualitativas entre o centro e a periferia da Cristandade, o que minimizava a projeção do maravilhoso e do monstruoso nos confins do mundo (BOLENS-DUVERNAY, 1988). Para Edson (2007, p.227), os mapas T-O faziam indagações teológicas qualitativas: o que? quando? por quê?; por sua vez, as mutações nos mapas de transição levam, processualmente, a considerar um único aspecto: “onde?”.

Os mapas-múndi T-O, que representavam o Paraíso Terreal em relação ao ecúmeno, foram se desvigorando conforme as quantificações foram incorporadas à cartografia. O “paradoxo cartográfico” do Paraíso Terreal (SCAFI, 2011) precisou ser remanejado, à medida que as concepções qualitativas do espaço sagrado e da geografia bíblica/mítica passaram a coexistir com outras tendências cartográficas. “O alargamento material do conhecimento espacial do mundo esvaziou de significado os mapas ecuménicos” (...)” (TUCCI, 1984, p140).

Por essa ótica, a representação exagerada e a centralidade de Jerusalém também se tornaram problemáticas para os mapas-múndi, no sentido de “não deixar espaço suficiente na Ásia para as descobertas dos últimos dois séculos” (EDSON, 2007, p.181, tradução livre). O mapeamento de transição foi eliminando os “lugares inacessíveis para favorecer o mundo como um continuum de espaço homogêneo, aberto em todas as direções para a viagem humana” (EDSON, 2007, p.228, tradução livre). Então, como conciliar o espaço sagrado religioso com as informações empíricas dos mercadores nas representações cartográficas?

O período transicional entre a Idade Média e o Renascimento foi marcado por reviravoltas, tanto nas concepções geográficas quanto nas técnicas de mapeamento. Não podemos esquecer, também, que o conhecimento prático detido pelas coroas ibéricas resultou em mapas mais acurados referentes às áreas diretamente contatadas. Outras localidades continuaram a ser representadas com base em mapas mais antigos ou autoridades livrescas. Assim, tais mapas-múndi de transição comumente mesclavam concepções e técnicas, no sentido de fornecer menores detalhes a respeito do interior dos continentes – no escopo tripartite, ainda mobilizando as geografias mítica e de *mirabilia* – enquanto localidades mais conhecidas e visitadas tendiam à representação com vieses mais quantitativos.

Os mapas-múndi das *Crônicas de Nuremberg*, de Fra Mauro, Abraham Cresques, Giovanni Leardo, Andrea Bianco, Andreas Walsperger, Catalão Estense, o Globo de Martin Behaim – artefatos datados entre os séculos XIV e XV – são exemplares de mutações na cartografia. Alguns deles explicitaram a existência de franjas onde não era possível a habitação

humana, além de representarem o Paraíso Terreal, os monstros nas bordas da Terra e o Reino do Preste João, elementos estes que remontam à tradição de *mirabilia* dos mapas-múndi medievais e suas narrativas. Essas continuidades são relevantes, mas não implicam homogeneidade nem perfeita harmonia entre concepções diferentes de mundo.

Cada artefato, à sua maneira, incorporou o traçado das cartas náuticas para as áreas mediterrânicas; utilizou linhas de rumo; incluiu ilhas atlânticas contíguas à costa ocidental africana; fez referências às nomenclaturas “recentes” relativas à Ásia, em vez de adotar as autoridades antigas. A crescente influência de métodos quantitativos e de observação acabou rechaçando os aspectos qualitativos dos mapas no que concerne aos centros e periferias sob a perspectiva religiosa. Além disso, o Leste no topo do mapa deu lugar a outros tipos de referenciamento.

Os cartógrafos do período de transição foram, portanto, intérpretes de textos heterogêneos, articulando conjuntos de informações geográficas e textuais disponíveis¹⁸⁰ (CATTANEO, 2016). Para Weckmann (1993, p.18, tradução livre), “os historiadores de hoje concordam que a relação entre os períodos medieval e moderno é de continuidade e que o problema da transição da Idade Média para a idade que se seguiu é de ênfase e grau, não de transmutação de valores(...)”. Considerando tal proposta, podemos dizer, por exemplo, que o mapa-múndi de Fra Mauro e o Globo de Martin Behaim não romperam com os relatos de antigos viajantes, como Marco Polo, principalmente quando retrataram localidades pouco conhecidas e, portanto, mais alinhadas às especulações e ao maravilhoso.

A configuração circular dos mapas-múndi resistiu, bem como a representação do Paraíso Terreal. Tais recorrências, produzidas pela visão bíblica de mundo, coexistiram com mapeamentos baseados no sistema ptolomaico – que optavam pelas formas geográficas abstratas – e com as cartas náuticas, de objetivos eminentemente práticos (EDSON, 2007). Houve, portanto, uma “nova apreciação do espaço e de representação do homem”, ao mesmo tempo em que nuances do imaginário medieval não desapareceram totalmente (BOLENS-DUVERNAY, 1988, p.4).

Sem dúvida que a imagem da superfície terrestre se vai delineando cada vez com maior precisão, mas a representação realista e a representação simbólica coexistiram muito para além do limiar renascentista, sem contradições, compenetrando-se até na medida em que acabavam por complementar-se (...) (TUCCI, 1984, p.141).

¹⁸⁰ Entendemos que a própria História da Ciência era produzida também pela sintetização de informações desconexas, legitimadas pela seleção dos cartógrafos (DAVIES, 2016).

Como escreve Peter Jackson (2001, p.105, tradução livre), “as maravilhas, e não os frutos de observações científicas, estavam em demanda entre o público leitor mais amplo”. Considerando até que ponto vale a pena acreditar no mito, é importante realçar que o realismo geográfico das cartas náuticas e a adoção do norte como ponto de referência não atraía a todos (EDSON, 2007). O modelo religioso tradicional, vinculado aos mapas T-O, “continuou a ser uma força na formação da visão do cartógrafo e (...) do usuário do mapa” (EDSON, 2007, p.165, tradução livre).

As figuras míticas que aparecem nos mapas-múndi de transição convidam a refletir sobre as permanências do maravilhoso geográfico medieval, entendendo que tais artefatos não podem ser considerados “simplesmente uma representação do espaço geográfico” (EDSON, 2007, p.88, tradução livre). A ideia de Paraíso Terreal e as transições em seu mapeamento foram marcantes entre a Idade Média e o Renascimento. O Paraíso e suas derivações em ilhas e reinos utópicos pode ser comparado à figura de Dafne, a ninfa inacessível que se transforma em loureiro para fugir das investidas de Apolo. Scafi (2013, p.167) evoca a mesma cena para explicar que a cartografia do Paraíso foi uma busca constante por algo inatingível nos nebulosos confins do ecúmeno, que se deslocavam nos mapas conforme os conhecimentos geográficos avançavam.

A interpretação alegórica e moralizante do Medievo sobre a natureza atribuiu características simbólicas à Criação, remetendo a algo transcendente no cosmos. Em nosso entendimento, a metáfora da inacessível Dafne – ligada ao símbolo da prudência (BURKE, 2010, p.200) – tece relações não somente com a busca pelo Paraíso Terreal, mas também com o deslocamento atribuído a diversos lugares utópicos e manifestações do maravilhoso medieval na História da Cartografia.

Tal constatação amplia os entendimentos sobre a História da Cartografia e o papel cultural das representações ligadas ao maravilhoso geográfico. Por esse viés, é possível também questionar as concepções positivistas, que adotam a ilusão teleológica da história linear, em direção à suposta precisão das representações cartográficas (LESTRINGANT, 2009). Trata-se de assunto amplo que envolve o período transicional da Idade Média ao Renascimento, e a efervescência de ideias e concepções de mundo que permeou a cartografia.

(...) Pode concluir-se que não há um progresso linear nas representações cartográficas do conjunto do Planeta, mas que é nos mapas dos séculos XIV e XV que se começa a notar a interferência dos conhecimentos obtidos através das navegações europeias. De qualquer modo, não há ainda uma relação

sistemática de causa a efeito entre os resultados das observações e as novas concepções científicas. O que se observa pode ser registado, mas tanto os mapas como as abundantes legendas que os acompanham continuam a misturar a tradição com a realidade. E o que é mais curioso, é que às vezes se preferem aos dados concretos as falsas informações arquivadas pela geografia erudita, cuja autoridade dificilmente poderia ser contestada. Se Ptolomeu foi um estímulo para o abandono de concepções cartográficas medievais de origem religiosa, foi também um travão para a introdução de dados obtidos por observação directa que contradiziam o mestre (ALEGRIA, GARCIA & RELAÑO, 1998, p.33).

O período de expansão oceânica e, portanto, do ecúmeno, interessa à Parte II, em que estudamos o Mar em seus aspectos de *mirabilia*, com ênfase na Idade Média e sua transição para o Renascimento. Nesse percurso, relacionamos os monstros marinhos e as ilhas míticas, especificamente, para dar vislumbre à cartografia renascentista a partir da discussão das permanências em termos de maravilhoso geográfico e utopias. Iniciemos, pois, pela imensidão oceânica e por seus medos.

PARTE II. MARAVILHOSO OCEÂNICO E CARTOGRAFIA RENASCENTISTA

Neste momento da escrita, nossa busca se volta às representações do Oceano e seu posicionamento simbólico no ecúmeno, entendendo o papel fundamental do elemento aquático à medida em que o próprio mundo conhecido passou pelo processo de alargamento e domínio. A concepção do ecúmeno e as dimensões do cosmos exercem influência na cartografia de dada época, em diálogo com visões de mundo. A passagem do Medievo ao Renascimento, conforme o tema da cartografia, coloca em imediata evidência o alargamento do Mar Oceano. Estudar a cartografia renascentista é situá-la num período em que a estreita banda oceânica circular se redimensiona ao longo do processo de conhecimento de novas terras, numa efervescência intelectual que efetua reapropriações, releituras, questionamentos e até mesmo coloca em xeque os antigos sistemas especulativos.

Optamos por abordar o alargamento dos horizontes geográficos na cartografia a partir dos lugares imaginados, com destaque para as ilhas, bem como os monstros marinhos, estes que serão alvo de capítulo à parte, elementos tão caros ao maravilhoso do Medievo, relidos com a efetivação da marinhagem.

CAPÍTULO 6. REPRESENTAÇÕES DO OCEANO

Como dimensão de trocas e intercâmbio de ideias, mercadorias, flora, fauna e doenças, o mar é um elemento de estudo por si mesmo. É materialidade dotada de energia e não apenas cenário inerte, pois passível de imaginações e experiências, de visões do mar que permeiam diversas culturas no tempo e no espaço (LAMBERT; MARTINS; OGBORN, 2006). O maravilhoso oceânico medieval, inclusive, é entendido como categoria que se manifesta *no* oceano, e não *do* oceano (FONSECA, 1999, p.17, destaques do autor). A partir da historicidade das concepções acerca do Oceano, podemos estudá-lo como um “elemento em si”, com base nas “representações elaboradas ao longo dos séculos, à medida que o homem se esforça para o conhecer e domar”¹⁸¹ (CORBIN, 2004, p.11, tradução livre). Consideramos, particularmente, que esse processo de domínio das águas pode ser acompanhado pela História da Cartografia, com especial ênfase no século XVI, dentro da complexidade que envolve o poder colonial e as permanências do imaginário maravilhoso.

Admitindo que há diversas maneiras de abordar a temática do elemento marinho, o texto de Lambert, Martins & Ogborn (2006), por meio de revisão bibliográfica das tendências propostas por diversos estudiosos, aposta nas dimensões imaginativa, estética e sensível para essas geografias. Estudar as geografias do mar, em sua historicidade, permite pensar epistemologicamente em escalas que transcendem as fronteiras do estado-nação, ampliando o foco para contemplar os mundos natural e humano.

O Oceano apresenta significância cosmológica variável, apesar da identificação de temáticas recorrentes. No *locus* ocidental, imperam as ideias de vastidão, do ilimitado e incompreensível, a fonte de inspiração, o sublime e o medo do desconhecido, os deuses em vingança, o caos. Na visão de Lambert, Martins e Ogborn (2006), o Oceano é a incerteza ontológica, um símbolo apocalíptico que pode ser situado, também, como origem de todas as coisas, exercendo papel no pensamento geográfico.

¹⁸¹ Corbin (2004) pontua que há ainda duas possibilidades de aproximação do assunto: “pelas técnicas de navegação, perigos ou guerras” (CORBIN, 2004, p.11); ou “estudar as relações entre as sociedades terrestres e o mar” (CORBIN, 2004, p.11). Entendemos que os três enfoques dessa classificação não constituem algo estanque, embora o autor não insira este adendo, optando por enfatizar o estudo do oceano como “elemento em si”. No quesito “as relações entre sociedades terrestres e o mar”, é interessante apontar a contemporaneidade da perspectiva. A data de 08 de junho de 2020, considerada o Dia Mundial dos Oceanos, inaugura a década dos oceanos, conforme a Organização das Nações Unidas (ONU). Assim, os oceanos, hoje, são alvo de questões ambientais, haja vista a concentração de esforços para sua preservação, vinculada ao equilíbrio de muitos sistemas naturais.

O dicionário *online* clássico de Oxford sintetiza o tópico *Oceanus (geographical)* apontando a histórica indefinição de seus contornos, principalmente ao sul da África e no extremo norte da Europa. Autores da Antiguidade e da Idade Média especularam se o mar Cáspio constituiria um braço setentrional do Mar Oceano ou um corpo d'água fechado. Por sua vez, o Oceano Índico incorporou semelhantes incertezas, a partir da conjectura de constituir igualmente um braço de mar – com águas que confluíam ao Grande Oceano – ou uma massa de água enclausurada por uma *terra incógnita* que conectaria a África ao continente asiático. A possibilidade de circum-navegação do continente africano constituiu um enigma (PURCELL, 2015).

O mesmo Dicionário aborda o Oceano circular e sua menção nas obras de Homero e Hesíodo com base na ideia de *exokeanismos* (PURCELL, 2015). A questão literária levou comentadores a adotar o termo *exokeanismos* para a mitificação do que se apresenta como longínquo e inacessível, na visão Greco-romana (ROMM, 1992; WITTMANN, 2015). Tal conceito vem a confluir para as fabulações construídas pelas epopeias a respeito do mundo conhecido e também daquilo que extrapola o “domínio da factualidade” e da ocupação humana (PURCELL, 2015). Visto por esse ângulo, o *exokeanismos* designa o “mover das coisas para as *margens* do mapeável”, admitindo deslocamentos e indefinições históricas sobre os confins do ecúmeno (STOCKHAMMER, 2013, p.131, tradução livre).

6.1 Heranças da Antiguidade Greco-romana

Assim como fizemos nos Capítulos que compõem a Parte I, vamos adotar a premissa da influência Greco-romana nos mais diversos âmbitos da Idade Média. Por isso, convém apresentar as heranças com relação ao mar e ao maravilhoso. Mencionaremos as mitologias gregas sobre o mar, como Homero e Hesíodo, havendo opção nossa em destacá-las como basilares para a Idade Média, juntamente com enciclopedistas romanos. Outrossim, há outras mitologias que atribuem papel ativo ao mar, sendo que a tradição celta se fez presente em lendas medievais (LOPES, 2009).

É fácil constatar que o mar é dos temas mais ricos em imagens e símbolos, em lendas e narrativas. Este espaço lendário representa a vida (águas transparentes) e a morte (águas negras e profundas). O maravilhoso pagão apresenta uma autêntica panóplia de monstros, deuses e heróis (TOMÁS, 2013, p.19).

Na mitologia do aedo Homero (século VIII a.C.), o Oceano assume a personificação de divindades, principalmente pelo domínio de Poseidon. Na obra *Odisseia*, a saga de Odisseu se desenrola no mar, que incorpora a fúria do referido deus. O itinerário do herói abarca um enfrentar de tempestades, naufrágios, situações à deriva e perda de seus companheiros, além do desejo de retorno à Ítaca, que se traduz no esforço de ultrapassar os mares através da astúcia – a *métis* grega. Por isso, a *Odisseia* compõe a epopeia do retorno, que incorpora os perigos de um mar de angústia (HARTOG, 2004a). O anseio do protagonista consistia em desembarcar finalmente em Ítaca para reintegrar-se ao mundo da harmonia e racionalidade, onde o maravilhoso recuava, em oposição à barbárie dos confins do mundo (GIUCCI, 1992, p.33). “Para Homero o mar é, claramente, um lugar de perdição, uma ameaça perpétua na qual só com a ajuda divina se consegue navegar” (TOMÁS, 2013, p.11).

As viagens de Odisseu retratam a onipotência do mar, que separa espaços qualitativamente heterogêneos e delimita os confins da terra. Conforme Hartog (2004b), as aventuras narradas por Homero ocupam papel fundamental na construção da centralidade do mundo grego, no sentido das definições do “humano” que acompanhavam a própria representação e descrição do ecúmeno. Assim, tal gênero literário foi influente para conceber os modos de “ver-se e dizer-se o mundo” (HARTOG, 2004b, p.37).

A *Odisseia* traduz o mar em seus perigos e mistérios. “O mar é sempre uma ameaça. Ele é o lugar de tempestades repentinas, de ventos contrários e de naufrágios noturnos” (HARTOG, 2004a, p.89, tradução livre). Advertido pela feiticeira Circe¹⁸² (Anexo B), Odisseu enfrenta o caos marítimo, com as enganadoras sereias, o monstro Cila e o redemoinho de Caribdis. São narrativas que, em conjunto, constituem episódio emblemático para caracterizar o papel das águas em Homero e suas influências em termos de maravilhoso oceânico em sagas de heróis da Antiguidade (HARTOG, 2004a).

Por seu turno, Hesíodo (século VIII a.C.) conta a sucessão de acontecimentos que culminam com o domínio de Zeus, na *Teogonia*. Nesse desenrolar da origem do cosmos, o Mar se faz presente em três linhagens primordiais (TOMÁS, 2013). Conforme nosso foco em caracterizar o ecúmeno, enumeramos diversas figuras do Poema, algumas relacionadas ao ambiente aquático e ao monstruoso nos confins da Terra, entendendo que esses personagens

¹⁸² Stockhammer (2013, p.134, tradução livre) realiza interessante analogia com a atualidade acerca dos conselhos de Circe a Odisseu sobre os perigos do mar: “Circe, *trip advisor* de Odisseu (para usar o nome de um aplicativo popular do *Facebook*) (...)”.

são relevantes, pois participam do processo cósmico e atestam o quanto essas cosmologias respondem pela configuração do Universo.

Gaia (Terra), que é um dos quatro elementos primordiais, uniu-se a Ponto (Mar) para gerar o primogênito do casal, um deus do mar chamado Nereu, “que tem somente honestos e sábios pensamentos” (HESÍODO, 1996, p.27). Para Tomás (2013), este personagem mitológico bondoso e justo personifica o Mar Mediterrâneo, símbolo das águas conhecidas. Da união de Nereu com Dóris – filha do Oceano – originam-se as cinquenta filhas *Nereidas* (ROBLES, 2019, que eram criaturas deslumbrantes, com formas de sereia (TOMÁS, 2013).

Ponto também gerou outros quatro descendentes: Fórcis, Ceto, Euríbia e Taumante. Pela união incestuosa de Ceto e Fórcis destaca-se a geração da terrível *Serpente*, “que guarda carneiros de ouro em seus anéis” (HESÍODO, 1996, p.31). Fórcis, personificação do mar pérfido (TOMÁS, 2013), também legou outra descendência monstruosa de destaque, nas bordas da Terra e junto ao Oceano, que são as três Górgonas, nomeadas Estênio, Euríale e Medusa. Tais monstruosidades femininas vivem nos recônditos do Ocidente, “para além do violento Oceano, na fronteira da Noite, onde vivem as ninfas Hespérides” (HESÍODO, 1996, p.29).

Agora, citaremos a descendência de outros filhos de Oceano, além da mencionada deusa Calíroe. Unido a Tétis, o deus gerou ainda vinte e cinco Rios turbilhonantes, como o Nilo. O casal gerou também três mil Oceaninas, “que em inúmeros lugares, por toda parte guardam por igual a terra e os abismos marinhos, radiosas filhas das deusas” (HESÍODO, 1996, p.31-32). Essas personagens com características monstruosas, também chamadas Oceânides¹⁸³, não foram nomeadas na *Teogonia*, provavelmente pela dificuldade em saber o nome de todos os rios do mundo, numa (in)definição de ecúmeno bastante especulativa (CLAY, 2006).

Adotando como referências personagens aquáticos, da descendência do deus Poseidon e da nereida Anfitrite nasceu Tritão, “divindade terrível de grandes forças, que no fundo das águas marinhas, perto de sua mãe e de seu nobre pai, habita um palácio de ouro” (HESÍODO, 1996, p.50). Tomás (2013, p.14) acrescenta que o Tritão constitui “a versão masculina da sereia (...), que viaja sobre as ondas num carro atrelado a cavalos e patas de lagostim”.

¹⁸³ Pelas notas de Cerqueira & Lyra (1996, p.32) pudemos constatar que as Oceânides simbolizam as diversas características do mar, incluindo a calmaria, personificada por Galaxaura; ou “os vagalhões provocados pelo vento”, representados por Plexaura.

Por sua vez, a partir da união entre Jápeto e a oceanina Climene é gerado Atlas, “de alma violenta”, que “nos confins do mundo, em frente do país das Hespérides de canto sonoro, sustenta o vasto Céu” (HESÍODO, 1996, p.36). Atlas e outros personagens são indicativos do modo como a mitologia se associa às explicações cosmológicas nas definições das bordas da terra, a partir de espacialidades vivificadas por entes antropomórficos. A figura de Atlas relaciona céus e terra, guardando o limite ocidental do mundo. Hércules ocupa posição semelhante, com as Colunas que levam seu nome, próximas das quais há o Jardim das Hespérides (Fig. 6.1), nos limites caóticos entre espaço e tempo (COSGROVE, 2001).

Figura 6. 1 - Detalhe do Mapa de Hereford (c.1280).
O Jardim das Hespérides a Ocidente (anti-Éden),
envolto por um dragão.



Fonte: Sítio *Lisa Deam*¹⁸⁴

Do mesmo modo que Hesíodo tece um catálogo de divindades, também são apresentadas listas de híbridos, fundamentais para a sucessão e o estabelecimento da ordem cósmica. Clay (2006) afirma que o catálogo de híbridos na *Teogonia*, abrangendo monstros e heróis, perpassa a própria articulação e configuração do cosmos hesiódico. Desses artifícios imagéticos, entre o que está no seio de Gaia e o que irrompe dele, os monstros ocupam papel relevante, pois serão lançados no submundo ou nas bordas da terra. São as figuras anti-cósmicas, geralmente destruídas por outro tipo de híbrido, que são os heróis semi-deuses.

Levando em conta que a *Teogonia* preconiza o advento da ordem cósmica, há monstros que cumprem papel auxiliador na derradeira tomada do poder por Zeus, como o Cem-Cabeças; e outros que, contrariamente ao esperado, não habitam os confins da terra, aterrorizando os mortais até que um herói os combata e destrua. Isso reforça a participação dos heróis semi-deuses na instauração da ordem. Medusa, a única mortal das filhas de Fórcis, teve

¹⁸⁴ Disponível em: <http://lisadeam.com/10-fun-places-on-medieval-maps/>, acesso em 11 maio 2021.

sua cabeça cortada pelo semi-deus Perseu, filho da mortal Dânae e Zeus. Desse modo, indica-se a relação entre heróis semideuses nas lutas contra monstrosidades para instaurar a ordem no mundo.

Como Medusa havia se relacionado intimamente com Poseidon – o deus dos mares –, no momento em que fora decepada brotam o cavalo alado Pégasus e o guerreiro Crisaor. Este, unindo-se a Calíroe, filha de Oceano, originou dois filhos: o gigante Gerião e a ninfa Equidna, um monstro híbrido – “metade uma jovem de rosto lindo (...), metade uma serpente terrível” (ROBLES, 2019, p.88). Em seu décimo trabalho, Hércules enfrentou Gerião na ilha ocidental de Eritia. Tal narrativa se associa à fixação das Colunas de Hércules como limite do ecúmeno a Ocidente, impedindo que monstros marinhos adentrassem o Mediterrâneo (LOPES, 2009).

Contrastando com a poesia de Hesíodo, é interessante que as *Histórias* de Heródoto atribuem outros desfechos aos trabalhos de Hércules, relativos ao embate com Gerião. Como a ilha de Eritia pertencia às margens do mundo, no contexto da geografia mítica, o historiador associou aquela ilha ocidental à Cítia, terra que pertencia aos limites setentrionais do mundo, nas proximidades Mar Oceano. “Vindo da casa de Gerião, Héracles chega à Cítia como se esses dois espaços marginais se comunicassem facilmente” (HARTOG, 1999, p.63).

Além disso, apesar de Hesíodo narrar que Hércules derrotou os três filhos de Equidna, Heródoto diz que o herói gerou três filhos com a serpente híbrida. Essa união teria dado origem aos povos citas¹⁸⁵. Tal narrativa é permeada por helenocentrismo, uma vez que coloca um “herói grego na origem de outros povos” (HARTOG, 1999, p.66).

Mesmo com os desvios de narrativa em relação a Hesíodo, as *Histórias* mantêm o traço monstruoso da Equidna, embora direcionado para narrar a origem dos citas, sua selvageria e nomadismo. “Os citas têm a ver com uma idade passada, a dos monstros. Expressa-se assim um certo ‘primitivismo’ cita” (HARTOG, 1999, p.64). O aspecto nômade dos citas, referência à Idade de Ouro, se alinha ao próprio hibridismo da Equidna, que foi realçado em Heródoto e sugerido por Hesíodo:

Um monstro indescritível [Equidna] que em nada se assemelha nem aos homens mortais nem aos deuses imortais, no fundo de uma gruta (...). Seu

¹⁸⁵ “Nota-se também uma certa “proximidade” de Gerião: em Hesíodo, a família da Equidna é evocada justamente após a referência a Gerião, sendo ela quem põe no mundo Orto, o cão deste último; em Heródoto, a “proximidade” é espacial, sendo Héracles o traço de união entre os dois, já que é retornando da casa de Gerião que chega ele a essa terra até então deserta, a qual se tornará a Cítia” (HARTOG, 1999, p.64).

corpo é metade de uma jovem mulher de belas faces e olhos que cintilam, metade uma enorme serpente tão terrível quanto grande, malhada, cruel, que mora nas profundezas secretas da terra divina (HESÍODO, 1996, p.29-30).

Segundo o poema hesiódico, Hércules enfrentou ainda a descendência de Equidna e Tifeu em seus doze trabalhos. São monstros descritos como “filhos de coração violento”: o Leão de Nemeia, o Cão Orto (companheiro de Gerion), o Cérbero (cão de muitas cabeças), a Hidra de Lerna e sua filha Quimera:

Primeiro ele [Tifeu] pôs no mundo Orto, o cão de Gerião. Depois dele deu à luz um monstro indescritível, que mal se ousa nomear, o cruel Cérbero, o cão de Hades, de voz de bronze, com cinquenta cabeças, implacável e poderoso (...). Equidna também deu à luz Quimera, que sopra um fogo invencível, tão terrível quanto grande, rápida e poderosa, que possui três cabeças, uma de leão de olhos ardentes, outra de cabra, outra de serpente, violenta víbora [leão na frente, serpente atrás, cabra no meio; seu hálito terrível é um jato de chamas ardentes] (HESÍODO, 1996, p.30).

Na narrativa hesiódica, há diversos episódios em que Hércules enfrenta monstrosidades, como a Hidra de Lerna (CLAY, 2006). Em acréscimo, ao adentrar o mundo dos mortos, nos limites ocidentais, Hércules enfrentou Cérbero, “terrível ser com cauda de dragão e corpo de cão com três cabeças” (LOPES, 2009, p.25). Mesmo apresentando ambiguidades e excessos alimentares e sexuais, o referido herói é aquele que, ao longo de seus percursos, instaura a ordem e funda cidades nos confins do mundo (*pólis*), além de enfrentar monstrosidades (HARTOG, 1999).

Héracles é, para toda uma parte da tradição (...), um defensor da humanidade. Ele é, principalmente, o fundador de numerosíssimas cidades (...). Além disso, ele é o que purga a terra dos monstros, os quais não hesita em acoessar até nos confins do mundo habitado e mesmo nos Infernos (HARTOG, 1999, p.65).

Assim, em termos mitológicos, as viagens e explorações pelo mar guardam uma ancestralidade divina. Nesse ponto, se inclui “todo um gênero de literatura de fantasia sobre viagens a lugares remotos” (ROLLER, 2006, p.XV, tradução livre). Abordando a temática da exploração do Oceano Atlântico e as expedições empreendidas durante a Antiguidade, Roller (2006, p.XV, tradução livre) escreve: “Os primeiros exploradores foram os deuses e os heróis”. A interdição do mar vem dos próprios deuses, como atestam os escritores Eurípedes (480-406 a.C.) e Píndaro (522-443 a.C) (ROLLER, 2006).

Conforme Van Duzer (2011), a tradição da Antiguidade elegeu Hércules para formar o Estreito de Gibraltar, nomeado *Colunas de Hércules* para homenagear o herói. As

Colunas foram muito citadas em narrativas da Antiguidade, inclusive nos escritos de Plínio, no âmbito do enciclopedismo romano. Esses textos com temários geográficos foram bases para um conjunto de mapas que, com variações estilísticas, toponímicas e posicionais, situaram as Colunas de Hércules no limiar do ecúmeno – sempre à deriva e movente. É nesse sentido que aplicamos o termo *exokeanismos*.

Incluímos, aqui, as aventuras dos argonautas do poema épico de Jasão na *Demanda do Velo de Ouro* (Fig. 6.2), escrito por Apolónio de Rodes (século III a.C). Novamente, o mar é retratado com perigos e fascínios, em sagas que desafiam os marcos das Colunas de Hércules. “Nesta jornada, o herói passou por Lemnos onde só viviam mulheres, atacou as *Hárpias* (seres voadores terríficos (...), sobreviveu aos Rochedos Movediços (...). Jasão e os Argonautas são, na realidade, os iniciadores das navegações imaginárias do mar tenebroso (o Atlântico) (TOMÁS, 2013, p.12).

Figura 6. 2 - Detalhe do Mapa medieval de Hereford (c.1280) – O Velo de Ouro.



Fonte: Sítio Mappa Mundi Hereford Cathedral¹⁸⁶

Os temas marinhos e teratológicos mobilizados pelas epopeias da Antiguidade formaram um arcabouço de lendas, sendo que motes comuns promoveram diálogos e intercruzamentos entre diversas narrativas. Esses motes, que tinham o maravilhoso como elemento estruturador, podiam ser passíveis de acréscimos e variações, perpetuando seu legado e difusão dos perigos do mar ao longo dos séculos. Nota-se que no capítulo XXVI do *Inferno* de Dante, faz-se uma releitura de Odisseu, que se encontra em situação de tormentos e punições por ter ousado ultrapassar os Pilares de Hércules, na ânsia pelo conhecimento do remoto (GIUCCI, 1992).

¹⁸⁶ Disponível em: <https://www.themappamundi.co.uk/mappa-mundi/>, acesso em 11 maio 2021.

Os lugares periféricos do ecúmeno manifestam características maravilhosas que incluem tanto monstrosidades terrestres quanto marinhas. No primeiro caso, o perigoso projetado no distante atribui ao ciclope alguns atos considerados bestiais, como a antropofagia. Conforme a narrativa homérica, Polifemo, o filho de Poseidon, habitava uma caverna pertencente ao alhures caótico. Por seu turno, podemos citar as sereias, Cila¹⁸⁷ e Caribdis como exemplos recorrentes das tentações mortíferas do mar, constituindo monstrosidades femininas que incorporam também a antropofagia (GIUCCI, 1992).

Nesses termos, diversas narrativas acerca do monstruoso longínquo e do maravilhoso oceânico se entrecruzam na obra homérica. O promontório que leva o nome do herói semi-deus demonstra a tamanha participação dele nas definições do ecúmeno e dos limites da navegabilidade do Atlântico. O personagem foi considerado um viajante divino, num percurso que passa pelo nordeste da África. Seus doze trabalhos findam no reino mítico e paradisíaco do Jardim das Hespérides, onde havia um dragão a guardar frutos maravilhosos: as maçãs de ouro¹⁸⁸. Por isso, Hércules é personagem notável, associado em narrativas antigas à sacralização dos lugares remotos (ROLLER, 2006). Localizadas no Estreito de Gibraltar, as Colunas de Hércules¹⁸⁹ (Fig. 6.3) são o marco-mor da ocidental interdição oceânica – *non plus ultra* (LOPES, 2009).

¹⁸⁷ “Na *Odisseia* os dois monstros aquáticos mais terríveis do que as sereias são *Cila e Caribdis*. Cila era uma bela ninfa por quem o deus marinho *Glauco* se apaixonou. Para a encantar, Glauco pediu a poção do amor à feiticeira Circe. Esta, porém, tendo-se enamorado do magnífico deus, envenenou as águas onde a ninfa se banhava e Cila transformou-se num monstro horrendo. E ali permaneceu, enraizada à rocha numa inexprimível miséria, odiando e destruindo todos os que por lá passassem. Foi o caso de Jasão, Odisseu e *Eneias*. Numa outra versão, foi o próprio Posídon que se apaixonou por Cila e Anfitrite, ao ter conhecimento desta paixão, transformou-se num monstro com seis cabeças, doze pés e que latia. Caribdis era, por seu lado, um turbilhão filha de Posídon. Os dois seres estavam situados lado a lado para que os marinheiros não pudessem passar” (TOMÁS, 2013, p.14-15).

¹⁸⁸ A *História Natural* de Plínio, o Velho, faz alusão a esta narrativa no Livro V (ROLLER, 2006, p.XV). “Por associação ao país de Hades, os Gregos acabaram por situar no oceano ocidental o *Jardim das Hespérides*, onde outro horrível dragão guardava as árvores que produziam maçãs de ouro. Por albergar o mundo dos mortos, o Poente será sempre um lugar lúgubre, obscurecido por espessas névoas” (LOPES, 2009, p.25).

¹⁸⁹ Designações latinas que se mantiveram até tarde – como *Ad Herculis columnas* (Até às Colunas de Hércules”) e *Ad Herculis columnas navigavit* (“Navegou até às colunas de Hércules”) e *Ad Herculis columnas te sequar* (“Seguir-te-ei até às Colunas de Hércules”) – revelam a força que as Colunas de Hércules tiveram enquanto símbolo de fronteira e limite extremo do mundo (LOPES, 2009, p.84).

Figura 6. 3 - Colunas de Hércules. Tânger – Marrocos.



Fonte: Acervo da autora. 2018.

As viagens exploratórias da Antiguidade, mesmo que algumas factíveis, agregaram elementos fantásticos em seus relatos, muitos dos quais foram transmitidos aos gregos de forma confusa, como os empreendimentos do cartaginês Hanno, que percorreu os trópicos africanos ocidentais no século V¹⁹⁰ (ROLLER, 2006). Estas inexatidões a respeito do Oceano o colocaram em caráter de ambiguidade, “lugar hostil à natureza humana ou fonte de inspiração” (CORBIN, 2004, p.12). Confirmando essa ideia, Hartog (2004a, p.95, tradução livre) escreve: “Do ponto de vista do imaginário, o mar é como um reservatório de todas as possibilidades”.

Com essa multiplicidade de significados, considerando que “o Atlântico tem caráter ambíguo já desde os Gregos”¹⁹¹ (LOPES, 2009, p.25), podemos interpretar as aventuras dos heróis como mobilizadoras de um imaginário marítimo que incita descobertas, mas que primou pelo adverso. Dessa maneira, a Idade Média herdou concepções da Antiguidade e, conforme

¹⁹⁰ Como limite, havia especulações sobre o que haveria além da interdição marítima do Atlântico e se a África seria circum-navegável, questões que se perpetuam até o século XV (ROLLER, 2006, p.XVII).

¹⁹¹ Apesar das heranças em relação ao imaginário marítimo grego que chegaram como legado à Idade Média, a preponderância da visão cosmogônica bíblica coloca os elementos naturais como Criação divina, sujeitos ao domínio de Deus, sendo que a mesma ideia se aplica ao Mar. Por outro lado, no padrão Hesíodico, a cosmogonia se desenrola pela ação de várias divindades e os Titãs personificam elementos naturais. “As epifanias marítimas tornam-se antropomorfias na época clássica grega” (TOMÁS, 2013, p.10). Sendo assim, o mar tem origem em relações incestuosas, sendo pertencente à geração primitiva dos deuses. Além disso, em várias cosmogonias antigas, como a egípcia, a zoroastriana e a hindu, o mar é primordial, a origem de todas as coisas (TOMÁS, 2013).

autoridades livrescas, “o mar surge na maioria das vezes como algo longínquo” (LOPES, 2009, p.34), num processo que realça a visão continental do mar. Tal abordagem foi difundida pelas *Etimologias* do Santo Isidoro de Sevilha¹⁹², destacando-se a influência de Plínio. Este enciclopedista romano do século I não deixou de retratar o Oceano como perigoso e receptáculo de monstros marinhos, os mais apavorantes. Conforme essa interpretação, o ambiente aquático seria prolífico em gerar criaturas monstruosas pela abundância de nutrientes (HENDRIKX, 2018).

Em Plínio, o Velho, as águas são retratadas como perigosas, zelando pela tradição do maravilhoso oceânico. Porém, lembramos que Roma também se inspirava no ideal de que os territórios sob seu domínio estavam amparados dos perigos do mar, o que acentua o caráter de ambiguidade deste, principalmente em áreas costeiras portuguesas. Sob o domínio romano, “o mar surgia, assim, simbolicamente rendido à ordem imperial e domesticado pelos punhos dos divinos Césares” (LOPES, 2009, p.28). Dessa maneira, reiteramos o enfoque sobre as representações oceânicas, que acompanham o complexo movimento histórico para conhecer e o domar o Mar Oceano e seus elementos caóticos (CORBIN, 2004, p.11).

As influências da Antiguidade já haviam sido colocadas quando mencionamos o maravilhoso medieval na Parte I. Entendemos que essas influências se estendem a vários campos, intercambiáveis em nossos Capítulos, uma vez que os enciclopedistas romanos pretendiam abarcar todo o conhecimento desenvolvido em sua época, apresentando diversificadas temáticas, inclusive geográficas, como os limites do ecúmeno e o papel do Oceano.

6.2 Concepções medievais

Para Homero, como aparece no escudo de Aquiles, o Mar Oceano circundava a fronteira (*peirata*) do mundo conhecido (BROTTON, 2014). Durante a Idade Média, heranças da Antiguidade apresentavam o mundo tripartite (Ásia/Europa/África) circundado pela mesma banda oceânica. Os limites ocidentais da Cristandade também foram definidos pelas Colunas de Hércules, como é verificado nos mapas de estrutura T-O (Fig. 6.4).

¹⁹² Essa ideia contrasta com uma visão urbana e mercantil, marcada pela presença islâmica em territórios lusos, mais receptiva às explorações comerciais e de subsistência na costa atlântica, incluindo as atividades de pesca e extração de sal (LOPES, 2009).

Figura 6. 4 - Detalhe do Mapa de Hereford (c.1280).
Colunas de Hércules no Extremo Ocidente.



Fonte: Sítio *Mappa Mundi Hereford Cathedral*¹⁹³

Nesse sentido, o eminente enciclopedista medieval Isidoro de Sevilha (século VII) sofreu influência não somente dos autores tidos como pagãos, mas também do modo como se organizava o conhecimento. O êxito de sua obra pode ser atribuído ao esforço de compilação das fontes da Antiguidade, levada a cabo pelo destacado Padre. Como já explanado, Sevilha consultou diversos textos e fragmentos disponíveis, que incluíam especulações da Antiguidade sobre o Universo, as configurações do ecúmeno e o papel dos monstros no seio da Criação divina. Esses escritos geográficos isidorianos se concentram nos Livros XIII e XIV das *Etimologias*, além do tratado de cosmografia *De Rerum Natura*. Falando de concepções cosmológicas, Sevilha ratificou o geocentrismo, que fora lugar comum na tradição grega, mencionando também a esfericidade da Terra e o oceano circular (VIVERO, 1999).

Em sua compilação dos conhecimentos, Sevilha incorporou o legado da mitologia clássica, com seu inesgotável imaginário (VIVERO, 1999). Nas *Etimologias*, o bispo descreveu os elementos naturais a partir das características do maravilhoso medieval. Ao nomear os ventos que se originam nas bordas da Terra, causando tempestades, o autor acaba por realçar o caráter perigoso do Oceano circular. “Na mundividência dos geógrafos medievais a água é, pois, uma fronteira, um limite, e encontra-se sempre relegada para as extremidades do mundo Terrestre” (LOPES, 2009, p.42).

Ao mesmo tempo que passou, como qualquer outro elemento natural, a ser conceptualizado de acordo com uma visão teológica do mundo, o mar começou também a ser conotado com destruição, caos, desordem e perigo (LOPES, 2009, p.29).

¹⁹³ Disponível em: <https://www.themappamundi.co.uk/mappa-mundi/>, acesso em 11 maio 2021.

Dando prosseguimento às enunciadas ambiguidades simbólicas do mar, a visão mitológica bíblica, marcante no ambiente intelectual da Idade Média, mesclou medo e salvação. O primeiro capítulo do Gênesis apresenta o mar benigno, quando as águas foram separadas para que a terra ocupasse seu lugar. Esse relato da Criação ressalta as águas como elemento abençoado e, por isso, reconfortante. Observamos, então, que o maravilhoso bíblico contém passagens em que as águas são simbolicamente realçadas como benéficas, a exemplo do Livro de Jonas; da abertura do Mar Vermelho durante o Êxodo (LOPES, 2009); do episódio miraculoso em que Jesus caminha sobre as águas e do rito batismal¹⁹⁴.

O caos incorporou manifestações do divino e do maravilhoso em locais de provação. Nos simbolismos aquáticos, o ser humano renasce das águas sagradas, equiparando o dilúvio ao batismo¹⁹⁵, no sentido da purificação iniciática que atualiza o sentido atemporal do rito (*in illo tempore*). Assim também se configura a submersão periódica dos continentes, como exemplificada por Atlântida. Nesse movimento cíclico, a Ilha é “a imagem exemplar de toda criação”, despontando em meio às águas para incorporar a “simbólica do nascimento do mundo” (ELIADE, 1991, p.151). De modo análogo, a cosmogonia aquática insere os humanos em ciclos de morte e renascimento a partir da imersão que “fertiliza e multiplica o potencial de vida” (ELIADE, 1991, p.152).

Havia alusões à fecundidade atribuída ao Oceano, numa cadeia de transmissão bastante difundida pelo escritor latino Plínio. Várias deidades marinhas da Antiguidade estiveram associadas à abundância alimentar e à piscicultura, como Netuno e o Oceano. O simbolismo do peixe também é importante no cristianismo, adotando-se o acrônimo *Ious Christos*, transcrito em versão grega como *Ichthys*, o que reforça o simbólico ictiográfico (MOURÃO, 2014).

Lembramos, também, que o pensamento medieval cristão ressalta as analogias e simbolismos acerca do mundo natural e as alegorias bíblicas sob a exegese. “Para os apologistas cristãos as Imagens estavam carregadas de símbolos e de mensagens; elas *mostravam* o sagrado através da interpretação dos ritos cósmicos” (ELIADE, 1991, p.159). O acima citado episódio de Jonas acentua o caráter ambíguo do mar, que aparece como “espaço de queda e perdição

¹⁹⁴ O batismo, em especial, configura a transformação iniciática do fiel, marcando a vitória heroica e o alcance de uma nova vida pelo enfrentar simbólico de monstros. “O batismo é, para o cristão, um sacramento porque foi instituído por Cristo. Mas ele retoma da mesma forma o ritual iniciático da prova (= luta contra o monstro) da morte e da ressurreição simbólicas (= nascimento do homem novo)” (ELIADE, 1991, p.158).

¹⁹⁵ “Mais do que destruir ou rechaçar o maravilhoso, o cristianismo o recupera, integrando-o depurado pela água do batismo” (LE GOFF, 2017a, p.130).

versus espaço de salvação e redenção” (LOPES, 2009, p.28). Vejamos algumas alegorias que a história suscita:

A imagem da baleia e de Jonas, representando o herói engolido pelo dragão, é mais tranquilizadora. O monstro derrotado, o herói conquista uma eterna juventude. Com a viagem aos infernos realizada, ele volta do país dos mortos e da prisão noturna do mar. Jonas salvo do mar e do monstro, é sem dúvida, antes de tudo, o Cristo ressuscitado, mas é então por seu turno o cristão salvo do pecado e da morte eterna pelo batismo (VILLAIN-GADOSSI, 2004, p.107-108, tradução livre).

O episódio do Dilúvio também pode ser interpretado em sua ambiguidade simbólica, no contexto do papel da Igreja como salvadora. Se, por um lado, as assustadoras águas da punição divina indicavam um retorno ao caos primitivo (DELUMEAU, 2001); por outro, as analogias da vitória sobre a morte e a possibilidade da jornada iniciática do fiel em direção a uma nova vida em Cristo também eram projetadas no elemento aquático.

Quanto às cenas do dilúvio, elas testemunham frequentemente uma grande intensidade dramática. O Dilúvio e suas águas mortais fazem destacar a figura de Cristo triunfante da morte e, pelo mesmo deslocamento de um plano simbólico a outro, ele figura igualmente o cristão que sai regenerado pela água do batismo onde foi mergulhado. A arca é então o símbolo da permanência da proteção por Deus. Santuário móvel, símbolo da presença entre o povo de sua predileção, ela é enfim o símbolo da Igreja, aberta a todos para a salvação do mundo (VILLAIN-GANDOSI, 2004, p.106, tradução livre).

Dessa maneira, apesar de existirem concepções benignas acerca do mar, o seu caráter adverso foi acentuado pela referência cristã. O Grande Oceano prevaleceu como perigoso e interdito durante a Idade Média, ainda mais em círculos que mantinham a visão continental, cara a Isidoro de Sevilha. Na lógica centro-periferia, tão nítida nos mapas T-O, o Oceano circular conferia unidade ao ecúmeno tripartite, além do qual se encontrava crescentemente o caos.

Para falar de monstros marinhos na Idade Média, é preciso atentar para o fato de que o mar esteve associado ao pecado, como “domínio privilegiado de Satã e das potências infernais” (DELUMEAU, 2001, p.49). Leviatã é uma besta marinha mencionada em diversas passagens bíblicas, sendo as mais recorrentes no Livro de Jó e no Apocalipse. Suas descrições variam entre: uma baleia; o maior dos animais; o líder das criaturas marinhas; a besta que encarna o próprio mar ou o demônio (NIGG, 2013).

As monstruosidades também permeiam diversos contos escandinavos influentes, que passaram por processos de reelaboração para conformar-se ao arcabouço mitológico do cristianismo. Das criaturas do panteão, citamos o perigoso *Kraken* (polvo gigante) e a serpente-mundo, chamada *Jörmungandr*. Esta faz parte do que poderíamos identificar como apocalipse escandinavo, em seu confronto com o deus Ragnarök (VELLOSO, 2017). Também nomeado *Behemoth* (dragão do mar), tal monstro adquire diversas tonalidades descritivas, inclusive evocando a descida ao abismo pelas águas da morte (ELIADE, 1991). A narrativa se aproxima do imaginário cristão no que concerne à jornada iniciática e o enfrentar de monstros marinhos apocalípticos quando chegar o fim dos tempos.

É necessário salientar que, na pluralidade de mundos admitida no cotidiano, o Grande Oceano circundante também representava o antimundo¹⁹⁶, que garantia coesão à Cristandade. Com base no que enfaticamente viemos aludindo, os monstros estão associados aos confins da Terra, tanto no legado mitológico greco-romano, quanto nas concepções geográficas cristãs. Como o Oceano representava a externalidade máxima do ecúmeno e, historicamente, esteve associado ao imaginário maravilhoso, com suas ambiguidades entre perigo e fascínio, o domínio teratológico nele se acentua, constituindo o antimundo. “O mar é periferia, limite e fronteira última do mundo conhecido e seguro” (LOPES, 2009, p.89). Ele cumpria o papel simbólico de delimitar e diferenciar o caótico da harmonia; o sagrado do profano.

Jean Delumeau (2001) lembra que obras poéticas e relatos de viagem, além de provérbios, potencializaram o sentimento de medo do mar. Embora seu recorte teórico seja a Europa do começo da Idade Moderna, o autor defende que, para o trabalho historiográfico sobre a temática do medo – no sentido da longa duração –, o mar certamente ganha evidências desde a Antiguidade. Vamos pontuar algumas circunstâncias desse medo, considerando que foi delineado um bestiário fantástico das águas, que contava com um “enorme potencial simbólico, alegórico e didático” (MOURÃO, 2014, p.96).

O medo suscitado se atrela à espacialização da ocorrência de males, como se o elemento líquido fosse deles portador e acionasse os perigos das bordas do mundo que ameaçavam continuamente a Cristandade. Ainda conforme Delumeau (2001), aquelas mazelas estiveram relacionadas às sensibilidades medievais, entre as quais podemos citar: a Peste

¹⁹⁶ Mencionamos os mundos ao contrário na Parte I desta pesquisa com relação às jornadas de relatos de viagens medievais, que descrevem mundos maravilhosos como *alter orbis*.

Negra¹⁹⁷, “as invasões normandas e sarracenas, mais tarde as incursões dos berberes” (DELUMEAU, 2001, p.41).

A conotação medonha da espacialidade oceânica também foi incorporada pelas lendas medievais que falavam de cidades e ilhas submersas¹⁹⁸. Porém, essas narrativas resultaram em conotações ambíguas, pois, apesar do mar ser entendido como elemento hostil – associado ao perigo, à morte e ao ameaçador (DELUMEAU, 2001) – também representava uma fronteira movente que dava acesso aos reinos míticos. Nesse caráter ambíguo reside o maravilhoso oceânico, fruto do fascínio e do temor pelo desconhecido (FONSECA, 1999). “Nas suas fronteiras e para lá delas tudo é simbólico e mítico. É o cenário por excelência do maravilhoso” (LOPES, 2009, p.14). E como encontrar esse *maravilhoso oceânico* senão nas ilhas que o permeiam?

6.3 Ilhas míticas do Atlântico

Nossas abordagens acerca das representações sobre ilhas míticas, no contexto do maravilhoso geográfico medieval, pressupõem que “é necessário considerar os planos simbólico e imaginário” que abarcam os espaços insulares, para além de um “objeto geográfico” pura e simplesmente (LESTRINGANT, 2006, p.114, tradução livre). As ínsulas fazem parte do modo como eram descritos os confins do mundo conhecido, principalmente em relação aos limites ocidentais. É nessa interrelação fundamental entre as ilhas e os extremos do mundo que devemos nos apegar para inserir o papel do Oceano e seu alargar (WITTMANN, 2018). Tais ínsulas foram se deslocando constantemente para oeste, conforme os marinheiros avançavam para além dos Pilares de Hércules (ROLLER, 2006).

Homero¹⁹⁹ e Hesíodo retrataram as ilhas num plano simbólico, de modo a torná-las reservatórios de mitos (LESTRINGANT, 2006). Sendo assim, ínsulas diversas surgem no caminho de Odisseu, que se defronta com seus perigos e deleites. A jornada final também envolve uma ilha, a derradeira pátria: Ítaca. Ilha esta ansiada pelo homem que negou a imortalidade concedida pela ninfa Calipso; o personagem trocou a ilha dos deleites para retornar

¹⁹⁷ São Roque foi bastante representado no século XIV, com o intuito mágico de proteção contra a peste, acompanhado do cachorro fiel (BURKE, 2010).

¹⁹⁸ Esse tema teve como principal referência a ilha de Atlântida, mencionada por Platão, que a projetou no Oceano ocidental (LOPES, 2009, p.25; DELUMEAU, 1996, p.52). Quanto às cidades submersas, podemos exemplificar com a narrativa medieval sobre *Ys*.

¹⁹⁹ Não esqueçamos, como relatado no Capítulo 1 pela narrativa do Escudo de Aquiles, que a *Íliada* de Homero concebe o próprio mundo habitado como uma ilha.

à sua amada Penélope. A *Odisseia*, portanto, se passa no entre-ilhas, com destaque para a importância mitificadora da insularidade na obra homérica (WITTMANN, 2015), no evocar constante das ameaças oceânicas, antropomorfizadas pela fúria de Poseidon (HARTOG, 2004a).

O papel e legado da mitologia grega sobre a insularidade atlântica podem ser exemplificados pelas Ilhas dos Bem-Aventurados ou Afortunadas, que consistiam no “lugar lendário de recompensa para aqueles que adquiriram a felicidade eterna” (ROLLER, 2006, p.3, tradução livre). A primeira menção ao arquipélago onírico é atribuída a Hesíodo, na obra *Os trabalhos e os dias*, que relata o suceder das eras da humanidade e a perda da união harmônica entre deuses e humanos, vivenciada durante a Idade do Ouro. O aedo situou as Afortunadas nas bordas do Oceano ocidental, ou seja, lhes atribuiu localização geográfica, ainda que de maneira muito vaga (WITTMANN, 2018).

As Ilha dos Bem-Aventurados são lugares lendários (ECO, 2013) que fazem parte da tradição clássica, no arcabouço que congrega as localidades paradisíacas e utópicas projetadas no poente. Na Antiguidade e Idade Média, sua localização fazia parte da realidade geográfica, conforme os intercruzamentos com o imaginário maravilhoso. O paradeiro do arquipélago era misterioso e lúgubre, talvez interdito por vontade de Deus, como a religiosidade cristã pregava.

No âmbito do enciclopedismo romano do século I, Plínio relacionou as Afortunadas às Ilhas Canárias, na tarefa de localizá-las “geograficamente”. Por sua vez, Claudio Ptolomeu, que viveu no século posterior ao de Plínio, descreveu as Ilhas Afortunadas em sua obra *Geographia*, atribuindo-lhes o meridiano mais a ocidente do ecúmeno, nas proximidades da *Líbia* – nomenclatura genérica para designar as terras africanas. Já no século V, as menções às Ilhas Afortunadas ficaram a cargo de Martinianus Capella, no *Casamento de Filologia e Mercúrio*. Evidencia-se, então, que houve uma “cadeia interconectada de referências” que perpassa tanto a Antiguidade quanto o Medievo, no contexto da transmissão compilatória de conhecimentos (WITTMANN, 2018, p.236, tradução livre).

Nesse âmbito, o bispo Isidoro de Sevilha (século VII) também abordou as Ilhas Afortunadas em suas *Etimologias*:

As Ilhas Afortunadas estão nos indicando, com seu nome, que produzem todos os tipos de bens; é como se fossem consideradas felizes e bem-aventuradas por causa da abundância de seus frutos. Espontaneamente, as árvores mais preciosas dão frutos; os topos das colinas são cobertos de vinhas sem a

necessidade de plantá-las; em vez de ervas, plantações e vegetais crescem em toda parte. Daí o erro dos gentios e dos poetas pagãos, segundo os quais, pela fertilidade do solo, aquelas ilhas eram um paraíso. Situam-se no oceano, à frente e à esquerda da Mauritânia, próximas a oeste desta, e ambas separadas pelo mar (SEVILLA, 1994, p.193, tradução livre).

Podemos dizer que a descrição isidoriana a respeito das Afortunadas foi tecida “sob o ponto de vista semi-mítico” (WITTMANN, 2015, p.243). Ao mesmo tempo em que tenta descrever sua localização aproximada, negando projetar nelas o Paraíso Terreal por seu apego à visão bíblica, o Padre não deixou de mencionar as características inusuais e edênicas das Afortunadas, como a abundância de frutos (SEVILLA, 1994). Conforme afirmamos na Parte I, Sevilha compilou textos clássicos, o que permite inferir que a descrição do Paraíso não somente se amparava na Bíblia, mas correspondia a uma longa tradição de lugares utópicos, com árvores verdejantes e de clima agradável (VIVERO, 1999).

Além disso, considerando a importância de Sevilha no âmbito dos escritos geográficos medievais, sobretudo no Livro XIV das *Etimologias*, podemos elencar algumas de suas contribuições acerca da insularidade no ecúmeno, para além do escopo dos lugares paradisíacos.

- 1) O fato de que um capítulo inteiro é definitivamente dedicado a elas [ilhas] dentro de um livro geográfico.
- 2) Um título preciso que mais tarde os enciclopedistas adotarão: “De insulis”.
- 3) Importância não tanto do número de ilhas (pouco mais de quarenta), mas da grande quantidade de dados sobre cada uma delas: localização, tamanho, lendas ou mitos, origem do nome, qualidades naturais, habitantes, riqueza animal e florestal etc.
- 4) Descrição ordenada, segundo um padrão: ilhas do Atlântico Norte, Atlântico africano, Oceano Índico, a terminar com as do Mediterrâneo, especificamente, nas Ilhas Baleares (MEDINA, 2001, p.246, tradução livre).

É necessário realçar que a ideia de fronteira no Medievo é singular e vai “além do físico, do empiricamente geográfico” (WITTMANN, 2018, p.233, tradução livre). Assim, apesar de descrever a insularidade para além de sua ancoragem ao maravilhoso geográfico, Isidoro reiterou as descrições de *mirabilia* sobre os confins do mundo – nos quais se aglomeravam as ilhas. Quanto às bordas orientais, é importante reafirmar que Sevilha optou por descrever o ecúmeno a partir do Paraíso, prosseguindo com a caracterização da Ásia e das fabulações a ela associadas. Nessa tarefa, idealizou um cenário repleto de prodígios e criaturas extravagantes, praticamente seguindo o legado fragmentário da Antiguidade sobre o tema, com a influência de Heródoto, Ctésias e Megástenes. Influenciado também por Plínio, o Bispo

localizou a ilha de Taprobana no Oceano Índico e a caracterizou segundo os tradicionais aspectos míticos de abundâncias, riquezas e criaturas maravilhosas (VIVERO, 1999).

A Índia tem o nome do rio Indo, que serve como sua fronteira ocidental (...). Tem muitas raças e cidades, assim como a ilha de Taprobana (= Ceilão), cheia de pedras preciosas e elefantes (...). Existem montanhas de ouro impossíveis de se aproximar por causa de dragões, grifos e monstros humanos (SEVILLA, 1994, p.267-269, tradução livre, acréscimo dos organizadores).

Conforme os pensamentos simbólico e analógico medieval, a ilha de Taprobana (Fig. 6.5) era considerada uma variante da ilha Cipango (Japão), podendo também estar associada às localidades bíblicas de Ofir e Tarsis, com suas riquezas e pedras preciosas. Como tantas outras geografias míticas, a ilha ficava nos marcos liminares – uma franja fantasmagórica que conduzia a outro mundo, situado nem a Oriente, nem a Ocidente (GIL, 1994).

Figura 6. 5 - Atlas Catalão (1375) – Abraão Cresques. Detalhe da ilha de Taprobana no Oceano Índico, com seu governante entronado



Fonte: Biblioteca Nacional da França²⁰⁰

Com base em descrições geográficas da Antiguidade, o Medieval incorporou o Grande Oceano envolvendo o ecúmeno, de modo que Oriente e Ocidente eram banhados por um mesmo corpo aquático. Através do *Okeanós* circular, havia possibilidade de ligação entre as maravilhas da Índia e as ilhas do Atlântico. Se as terras orientais eram contornadas pelas ilhas adjacentes, isso levava a admitir que também existiam as ilhotas utópicas no Ocidente (GIUCCI, 1992). Estas poderiam ser consideradas os resquícios do Paraíso Terreal (COELHO, 2015), incluindo as suas “versões” Greco-romanas, como o Jardim das Hespérides e os Campos

²⁰⁰ Disponível em: <https://www.cresquesproject.net/catalan-atlas-legends/panel-vi>, acesso em 18 maio 2023.

Elíseos. O Éden ficava na longínqua Índia, mas, poderia “migrar” a extremidade Oeste, onde o sol se põe. Ao congregar influências culturais diversas em torno do maravilhoso oceânico e dos ideais paradisíacos insulares, tal ousadia desafiava a tradição canônica eclesiástica (GIUCCI, 1992).

Crendo na pluralidade de mundos, ele [o homem] passa sem ruptura do domínio propriamente geográfico ao domínio mítico (os campos Elíseos, o jardim das Hespérides, as ilhas dos Bem-aventurados) ou religiosos (o paraíso terrestre, no “além” dos cristãos”). Com as aventuras marítimas longínquas e a expansão do mundo conhecido, mitos e lendas da Antiguidade (a Índia, terra privilegiada de maravilhas e de prodígios) e da Idade Média (o reino do preste João, as ilhas encantadas...) são revividas ou deslocadas para o Oeste (PÉRON, 2004, p.169, tradução livre).

Algo conflui: nos extremos Ocidental ou Oriental, o Paraíso é um “outro mundo” (MAHN-LOT, 1989) porque como tal deve ser concebido na Idade Média, pela mistura e fabulação quase xamânicas²⁰¹ entre real e imaginário. Nesse sentido, as ilhas constituíam um dos símbolos e das fronteiras mentais que marcavam a passagem para um outro mundo desconhecido (WITTMANN, 2018). Elas são consideradas, portanto, reservas de imaginário, capazes de viabilizar o acesso aos domínios do Além (LESTRINGANT, 2006). No oceano ocidental foi projetada a passagem iniciática para outro reino, acessível somente pela barca de Charon, o “navio dos mortos (...) conhecido pelas lendas célticas e pelas da Ásia Oriental” (DELUMEAU, 2001, p.46). Este *outro* domínio está associado ao mundo dos mortos na cultura celta (*Tir na nÓg*), incorporando temáticas paradisíacas em múltiplas formas (COELHO, 2015).

As ilhas configuravam um cosmos próprio, incorporado de forma movente nos entremeios dos abrigos paradisíacos, em meio ao caos aquático primordial (COELHO, 2015). Acreditava-se em névoas cobrindo as ínsulas, reforçando a situação de isolamento geográfico conferida aos lugares míticos, encontrados em meio às águas remotas (TUCCI, 1984). Esses cenários distantes constituíam o destino apropriado para os virtuosos, heróis ou santos. Afinal, santos cristãos em peregrinação se confundiam com heróis em aventuras contra os monstros. Monges eremitas, igualmente, enfrentavam monstruosidades, inclusive as próprias tentações²⁰².

²⁰¹ Kappler (1993) cita os rituais mágicos xamânicos como exemplos em que realidade e mitologia ficam indiscerníveis. Admitem-se em mundos ao contrário, permeando os planos dos vivos e dos mortos (KAPPLER, 1993, p.242).

²⁰² Nas vidas consideradas exemplares da mitologia cristã, acredita-se que o mártir São Jorge da Capadócia (c.275-303 d.C.) tenha enfrentado um dragão. Matschinegg (2015) catalogou diversas fontes medievais onde se encontram animais não somente “reais”, mas também aqueles que pertencem ao campo do fabuloso, como as representações de São Jorge e de Santa Margarida de Antioquia (? - 304 d.c.) com um dragão.

Ora, os eremitas da tradição celta vagueavam pelo mar ou pelo deserto? Os elementos se confundem quando nos expressamos em termos do maravilhoso medieval. “Por muito tempo o oceano desvalorizou o homem que se sentia pequeno e frágil diante dele e sobre ele: razão pela qual os homens do mar eram comparáveis aos montanheses e aos homens do deserto” (DELUMEAU, 2001, p.42). A condição desértica, conferida por analogia ao ambiente marítimo, reforçava o sentido de retiro para os eremitas, que incluíam as ilhas como pontos de parada no trajeto probatório que levava ao Paraíso (LOPES, 2009).

Para os eremitas do Ocidente medieval, o ambiente desértico vinculou-se a uma tonalidade iniciática, conectada à religiosidade e à busca pelo Paraíso. Longe de coadunar com o determinismo geográfico, Le Goff (1990) reconhece que o deserto adquiriu extrema importância para as religiões monoteístas (Judaísmo, Cristianismo e Islam). Imaginado ou experienciado, o cenário de aridez é recorrente na Bíblia como lugar de provas, tanto nas narrativas mosaicas, quanto nas descrições da trajetória de Cristo que, ao jejuar quarenta dias, enfrentou as tentações do demônio. Contextualizando tal herança para o maravilhoso geográfico medieval, o referido ambiente representava o encontro com a solidão, onde os eremitas passariam por provas constantes, físicas e espirituais. De forma concomitante, ao justapor as características de fascínio e caos, o deserto se assemelhava ao próprio Oceano²⁰³.

No contexto da Cristandade, a solidão dos mares e desertos também pode ser estendida à simbologia das florestas, consideradas locais desordenados e fascinantes²⁰⁴. No âmbito do imaginário medieval – bastante plural e não monolítico, o maravilhoso como categoria admitia a “possibilidade de encontro com elementos do fantástico”, dando sentido à crença em seres diversos, incluindo fadas e monstros, tanto nos mares e desertos, quanto nas florestas (COELHO, 2015, p.9). Dessa maneira, Le Goff (1990) considerou o par floresta-deserto para constatar que tais ambientes agregavam diversos elementos fundamentais do imaginário medieval europeu, por meio da gestação de caos e *mirabilia*, que eram elementos análogos à insularidade do Mar Oceano (LOPES, 2009).

Heranças bíblicas dialogaram com tradições germânicas e escandinavas, além dos romances de aventura cavaleiresca (LE GOFF, 1990). Concordando com essa proposição, Lopes (2009) reitera que o sentido de retiro e espiritualidade do deserto bíblico foi transfigurado

²⁰³ A respeito disso, podemos mencionar a figura medieval de Santo Antão do Egito, eremita do século III que encontrou um sátiro no deserto, em meio às provações (HARVEY, 1996). Santo Antão é um dos eremitas mais conhecidos da tradição cristã, principalmente pela obra do pintor holandês Hieronymus Bosch, com o tríptico *As tentações de Santo Antão* (c.1500).

²⁰⁴ A título de exemplo dessas interconexões, o Globo de Martin Behaim (1492) se refere ao deserto de Lop como uma floresta (EDSON, 2007).

para a floresta. “Lugar extenso, denso, pleno de perigos, a floresta era, tal como o deserto oriental, propensa à solidão e ao retiro (...)” (LOPES, 2009, p.148). Esses dois locais longínquos e isolados incorporam simbolicamente a natureza não dominada, perigosa e devoradora, características estas que foram projetadas em larga escala no Oceano (FREITAS, 1991).

Para exemplificar a simbologia florestal do eremitismo iniciático, com a incorporação do deserto insular, podemos fazer menção aos ciclos arturianos, nos quais se encontra o protagonismo do mago Merlin²⁰⁵, personagem que se refugiou na floresta *Broceliande* (MAHN-LOT, 1989). No seio da tradição pseudo-cristã, a narrativa sobre Merlin e a terra de Avalon compreende o arquétipo paradisíaco da eterna juventude, além fabular a respeito de ilhas mágicas e revitalizadoras – semelhante às Afortunadas gregas – como parte dos cenários feéricos da tradição celta (FRANCO JÚNIOR, 1992).

Entendemos que, durante a Idade Média, as ideias e heranças sobre o mar foram múltiplas e divulgadas por vários meios, incluídas as hagiografias, no sentido do maravilhoso como *miraculosus* (LE GOFF, 1990). Além disso, elencamos os seguintes elementos como influentes na construção do imaginário sobre o maravilhoso oceânico: as múltiplas formas do Paraíso (COELHO, 2015); a literatura de viagens e as obras geográficas; a cultura celta; as ideias do Além propagadas pelo mundo clássico – o mundo dos mortos e o Jardim das Hespérides nos extremos do oceano ocidental). Essas influências são complexas, dadas as dificuldades em entendê-las de maneira estanque.

No âmbito celta, o ciclo de narrativas que envolve o mago Merlin faz menção à fonte de águas curativas²⁰⁶ chamada *Barenton*. Esta palavra se assemelha foneticamente a “Brandão” e pode estar relacionada ao nome de um eremita inglês do século V, cuja lenda cristianizada atravessou séculos (MAHN-LOT, 1989). Como vamos explicar nos próximos parágrafos, a figura de São Brandão esteve associada a alguma(s) ilha(s) específica(s) do Oceano Atlântico, que incorporavam as antigas temáticas oníricas de felicidade eterna. “Percebe-se facilmente que a ilha de São Brandão e a ilha de Avalon fundiam-se em uma mesma representação imaginária” (FRANCO JÚNIOR, 1992, p.44).

²⁰⁵ “O universo céltico, que os autores medievais chamam ‘matéria da Bretanha’, é um grande reservatório de maravilhoso que irriga os grandes ciclos romanescos e legendários. Destacam-se dois heróis extraordinários, Artur e Merlin, cujo nascimento é maravilhoso: filho de uma virgem e de um demônio incubo, ele encarna a ambivalência do maravilhoso por sua dupla origem, diabólica e cristã (...). Ele resume em si o maravilhoso, cujos segredos devem ser desvendados e neutralizados” (LE GOFF, 2017a, p.126).

²⁰⁶ “A aspiração à perenidade da vida se manifesta no simbolismo da água e, desde tempos imemoriais, várias culturas atribuíram um relevo quase mágico a certas nascentes e fontes” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.78).

Embora a saga tenha se popularizado a partir do século IX, a *Nauigatio Sancti Brendani* data do século VI. Assim como ocorreu posteriormente com as *Viagens de Jean Mandeville*, escrita no século XIV, a narrativa de São Brandão foi bastante prestigiada e aceita como factual, mobilizando a curiosidade e o desejo de encontrar os lugares descritos. A jornada do santo irlandês reitera as temáticas de viagens no Medievo que tinham como mote encontrar o Paraíso Terreal (BOORSTIN, 1994). É necessário destacar que a *Viagem de São Brandão* ocupou, por assim dizer, o lugar “dos grandes *best-sellers* da literatura medieval. É um texto de ficção, poético, imaginativo, repleto de maravilhas e fantasia” (MARTÍNEZ, 2004, p.204, tradução livre).

Abade e eremita, São Brandão se refere à religiosidade da *peregrinatio* (JOHNSTON, 2019) e ao ideal utópico do monasticismo, tão caro à Idade Média (FRANCO JÚNIOR, 1992). As peregrinações originaram relatos cujo objetivo era alcançar terras paradisíacas nos sentidos temporal e espacial, ou seja, o mote era conseguir a eterna felicidade no seio da natureza dadivos). Nesse contexto narrativo, a jornada de São Brandão é singular, pois envolve um retorno ao mosteiro. Por sua vez, a *peregrinatio* envolve uma infindável vida asceta, de martírio e vagar (JOHNSTON, 2019).

Os peregrinos que iniciam a jornada alcançam um estado mais elevado de paz que permite sacralizar e organizar o caótico, além da possibilidade de alcançar o Paraíso (COELHO, 2015). As ilhas ocupam os “espaços limite”, onde emana o caos primordial do Mar Oceano. A viagem de São Brandão admite o encontro com o sobrenatural na perspectiva do maravilhoso oceânico encontrado nas ilhas dos confins do mundo (*finis terrae*). Trata-se de um processo iniciático que se passa no Atlântico, área singularmente destinada às manifestações de *mirabilia*, permitindo o acesso ao Além. Desse modo, os textos de *mirabilia* medievais, em que incluímos a narrativa do eremita irlandês, irão abundar em insularidade mítica (MARTÍNEZ, 2004). Tal conjunto de narrativas testemunha o momento no qual “a Idade Média abre-se com a emergência de novas rotas e novas marinhas” que “dilatam o espaço no Mar do Norte e no Báltico, até a Islândia e a Groelândia” (BRESC, 2017, p.108).

As narrativas hagiográficas reiteram a visão do espaço simbólico, perpetuando a ambiguidade do maravilhoso oceânico, entre fascínio e perigo, entre as águas maternas e assassinas. As ilhas são o espaço cristianizado e harmônico em meio às trevas, adquirindo caracteres paradisíacos ao emergir do caos. Tais aspectos permitem situar as ínsulas no tempo mítico, em que o ato de criação é repetido. Sua condição eternal é interdita aos mortais, mesmo àqueles agraciados por seu efêmero vislumbre (LUCAS, 1991). O estado de beatitude não pode

ocorrer de forma integral, já que se efetiva somente em âmbito *post-mortem* (JOHNSTON, 2019).

O traço monástico de São Brandão, com rigorosas normas em relação às tarefas cotidianas e aos ofícios religiosos, leva a idealizar o encontro da futura paz paradisíaca. Durante a saga, é atribuído respeito especial à liturgia católica, com entoações de salmos em horas demarcadas e a celebração de missas. A religiosidade é marcada, sempre observando temporalmente os ritos católicos, cuja maior festa é a Páscoa. “A *Viagem de Brandão* nos apresenta uma externalização da vida monástica nos locais do Atlântico norte” (JOHNSTON, 2019, p.44, tradução livre).

Almejando alcançar a Terra Prometida dos Santos, o monge e seus companheiros permanecem em viagem por sete anos, a partir de uma série de provas vividas nos ambientes insulares. A peregrinação se fez em etapas, marcadas pelo encontro com ilhas de *mirabilia*, todas com simbologias relacionadas ao cristianismo. Como exemplo, na Ilha das Ovelhas, o grupo de monges celebrou a Eucaristia, em associação simbólica com o cordeiro e o sacrifício de Jesus (JOHNSTON, 2019). O distinto monge conheceu também na Ilha dos Pássaros, onde teve uma conversa com o traidor Judas Iscariotes, personagem que apareceu de forma desgrenhada, em contínuo tormento (BENEDICT, 1892).

Outro episódio de destaque é a estadia na confusa ilha que, na verdade, constituía o corpo de Jasconius, a baleia. Os companheiros de São Brandão notam que aportaram no dorso de uma criatura marinha somente quando, ao acenderem uma fogueira, o animal começa a mergulhar. Está posta a correlação entre o episódio maravilhoso de Jonas engolido pela baleia e a narrativa de Plínio, o Velho, sobre uma ilha-monstro marinho²⁰⁷ (JOHNSTON, 2019). Deste autor deriva parte das narrativas que projetaram no Atlântico características maravilhosas, cujo encontro se manifestava especialmente nas ilhas (COELHO, 2015).

Tais jornadas também evocam os heróis descritos na literatura greco-romana, mesmo que a influência seja remota (JOHNSTON, 2019). Em acréscimo, no tocante ao episódio da baleia-ilha, podemos mencionar outras tradições literárias, a exemplo das aventuras de Simbad, o Marujo, personagem da obra persa *As mil e uma noites* (século X)²⁰⁸ (MARTÍNEZ, 2004). O personagem Simbad pode, igualmente, ser entendido no contexto das viagens iniciáticas pelo *mar tenebroso* (em árabe, *Bahr al-Zulumât*), assemelhando-se não só às

²⁰⁷ Jasconius incorpora o profundo censo religioso da narrativa de São Brandão, no contexto simbólico do plano de Deus para todas as Criaturas, inclusive os monstros (JOHNSTON, 2019).

²⁰⁸ Por meio do legado dessa coletânea de contos, transmitida aos Ocidentais por influência árabe, várias lendas sobre criaturas maravilhosas se destacam, como o grande Pássaro Rukh. Trata-se de uma criatura que marcava o fim do mundo conhecido, também citada em Marco Polo (LOPES, 2009).

histórias de São Brandão, mas também aos fragmentos de lendas mais antigos, que incluem personagens da Antiguidade, como os já citados Argonautas, Odisseu e Hércules (COELHO, 2015).

Conforme Martínez (2004, p.206), “(...) São Brandão é um complexo cultural que gozou de muitíssimos nomes ao longo da história”. Desse modo, também existem variantes lusas da saga do monge irlandês, a exemplo do *Conto de Amaro*, do século XV, que pode ser sintetizado como: “(...) A história de uma travessia marítima que (...) tem por destino o paraíso terrestre (...). O herói [Amaro] pára em várias ilhas fabulosas, defronta monstros marinhos aterradores e é amparado por homens e damas da Igreja até encontrar o paraíso terrestre” (TOMÁS, 2013, p.24). Podemos particularizar tanto as narrativas de Amaro, quanto as lendas brandanianas, no contexto de sacralização²⁰⁹ dos mares e das ilhas, vinculando as tradições cristãs a outros registros do imaginário maravilhoso, como os ciclos arturianos; os mitos greco-romanos; os contos persas etc.

O paralelo entre Odisseu, Simbad, São Brandão e Amaro é evidente. Podemos, ao ler os mitos e lendas acima descritos, observar a influência greco-latina, árabe, celta e cristã no imaginário português. Notemos que a lenda de São Brandão e o conto de Amaro são sagas de caráter arturiano e contribuem para a sacralização dos mares, pois em cada ilha existem templos ou relíquias (TOMÁS, 2013, p.24).

Como já foi explicitado, os espaços insulares também constituíam portais para um Outro Mundo. Por isso, a lenda de São Brandão articulou uma profusão de ínsulas no caminho do peregrino, um exilado em provação (CORBIN, 2004). O tema do Paraíso Terreal se reafirmou nas narrativas do eremita, embora estivesse localizado nos confins ocidentais e não nas bordas do Levante (JOHNSTON 2019). “(...) São Brandão é também uma *ilha Paraíso*, dado que outro dos episódios mais conhecidos da lenda situa o monge irlandês numa ilha da promessa dos santos, que não é outra além do ansiado Paraíso” (MARTÍNEZ, 2004, p.203, tradução livre).

A Terra Prometida dos Santos pode ser justaposta à Jerusalém Celeste – profetizada no livro bíblico do Apocalipse – e marca a passagem de Brandão a um mundo paradisíaco

²⁰⁹ “Mediante o recurso à figura das ilhas, procedeu-se, assim, a uma cristianização do oceano. Neste passo é importante salientar a decisiva contribuição do “cristianismo celta”. De fato, os relatos de navegações (...) atribuíram ao mar a carga de espaço de memória sagrada que não tinha anteriormente e necessitava para conduzir a bom termo a sua sacralização. Nas suas paragens insulares grandes figuras do Cristianismo buscaram e encontraram templos, relíquias e, sobretudo, o Paraíso; transformando-se na sequência num modelo a imitar (o périplo de S. Brandão, por exemplo, deu origem a viagens reais)” (LOPES, 2009, p.45).

(JOHNSTON, 2019). Considerando a imbricação de tempo e espaço no Medievo, atingir o Paraíso significava adentrar um mundo onde as estações do ano estavam anuladas, a partir da condição de tempo suspenso (FRANCO JÚNIOR, 1996). Esse limiar incorporou o trânsito entre “um estado de existência a outro. O movimento das trevas para a luz e do insubstancial (a névoa) para o substancial (a terra)” (JOHNSTON, 2019, p.47, tradução livre).

As lendas celtas também envolviam portais para outros mundos, que representavam uma etapa da jornada ao Paraíso Terreal. O Além era parte da dimensão imediata da vida, constituindo “um dos grandes domínios do imaginário medieval” (LE GOFF, 2017b, p.35). A mobilização do acesso a Outros Mundos resultou em relatos de visões e viagens iniciáticas, como manifestações do imaginário que indicavam laços possíveis entre o Aqui e o Além. Para Le Goff (1990), o Purgatório é um lugar que faz parte da geografia do Além, concebido pelo catolicismo no final do século XII, no contexto do controle ideológico eclesiástico. Além da monumental obra trecentista do florentino Dante Alighieri, na qual o Purgatório contou com uma seção poética específica, várias lendas medievais incorporaram a mesma temática, evidenciada em jornadas maravilhosas de purificação.

A lenda de São Patrício, por exemplo, popularizou a crença num portal lacustre que permitiria a contemplação do Outro Mundo (WITTMANN, 2017). Este Outro Mundo medieval seria capaz de “oferece[r] o contraste do maravilhoso paradisiaco e do maravilhoso infernal” (LE GOFF, 2017a, p.132). Em acréscimo, tal narrativa incorporou a saga de um aventureiro que adentrou o Além, a partir de uma cavidade que se abriu no lago irlandês de *Lough Derg*. Após as tentações e provas do Purgatório, localizado no mundo subterrâneo, o cavaleiro Owein ascendeu ao Paraíso (LE GOFF, 1990). Para Lopes (2009), a lenda sobre o santo padroeiro da Irlanda ainda pode ser entendida no contexto da sacralização do mar, permitindo aproximações com os contos de São Brandão.

Os relatos de navegações – não muito distantes temporalmente – protagonizados por clérigos como Brandão ou Patrício (c.387-c.461), cujas aventuras eram directamente devedoras da tradição arturiana e das sagas nórdicas, atribuíram ao mar a carga de espaço de memória sagrada que não tinha anteriormente e necessitava para conduzir a bom termo a sua sacralização (LOPES, 2009, p.45).

De forma mais direta, as *immrama* são sagas percorridas no oceano, escritas em língua vernacular, em que há marcada influência do folclore celta. Nessas aventuras, o papel da

insularidade atlântica é crucial e dirige, em muito, o elemento maravilhoso que as delinea²¹⁰ (JOHNSTON, 2019). A Irlanda era considerada parte das periferias da Cristandade, onde havia “maravilhas temíveis, mas desejadas” (LE GOFF, 2017b, p.243). Por isso, suas águas misteriosas aparecem revestidas de um complexo caráter de sacralidade, que envolve questões sobre o maravilhoso oceânico (FONSECA, 1999).

Além de mobilizarem a ideia do Paraíso ultramarino das tradições irlandesas, essas narrativas de *immrama* influenciaram contos cristãos a respeito das trajetórias da *peregrinatio*. No caso das lendas referentes ao eremita São Brandão, podemos singularizá-las por apresentarem “as ilhas do oceano como laboratórios religiosos e sociais com o intuito de explorar conceitos como o monasticismo, céu e terra” (JOHNSTON, 2019, p.39, tradução livre).

Outra variação irlandesa que compreende a insularidade maravilhosa é a crença na *Hy Breasail* ou *Brazil*²¹¹. Esta constituía uma ilha mítica, herança da tradição literária celta incorporada pelo cristianismo, que passou a situá-la no arquipélago de São Brandão (FINAZZI-AGRÒ, 1993). Recorrente no imaginário, acreditava-se a Ilha *Brazil* seria vista somente por uns poucos escolhidos e agraciados (GUADALUPI; MANGUEL, 2003). Este espaço insular também remete às Afortunadas da tradição Greco-romana, além de fazer referências à terra luxuriante da Cocanha, que pertence ao contexto medieval (FRANCO JÚNIOR, 1998). A Ilha *Brazil* também é retratada nas lendas marítimas celtas de forma a assemelhar-se ao mito platônico de Atlântida, o que evidencia, novamente, a complexidade de heranças que envolve os espaços insulares.

Dizia-se que era um país maravilhoso, que oferecia aos seus habitantes felicidade eterna e imortalidade. A ilha era governada por Breasal, o maior rei do mundo, e emergia dos mares uma vez a cada sete anos, quando o rei fazia justiça por um curto período de tempo, depois desaparecia no fundo das águas (BROOKE-HITCHING, 2017, p.131, tradução livre).

A *Ilha Hy-Brazil* apresentava semelhanças com a de São Brandão, pois ambas remetiam ao “abundante patrimônio de lendas nórdicas e celtas” (DALL’AGNOLA & BEVILACQUA, 2006, p.1149). As névoas que envolvem tais ilhas podem ser consideradas

²¹⁰ Johnston (2019) salienta que, em São Brandão, o fantástico e o real se cruzam, como é próprio à Idade Média. Por esse motivo, podem-se identificar ilhas reais nas descrições do abade, a exemplo das Ilhas Faroé, mas contornadas por elementos próprios à imaginação. A lenda de São Brandão constitui uma “combinação hábil do simbólico e do real” e sua popularidade reside neste traço, na confluência com o imaginário (JOHNSTON, 2019, p.35).

²¹¹ Para Johnston (2019), a ilha *Brasil* se assemelha ao nome do nosso país sul-americano apenas por coincidência.

traços comuns, do mesmo modo que suas características paradisíacas. Outro aspecto considera o avistamento da Ilha Brazil, que só ocorreria a cada sete anos, um número prenhe de simbologias nas Sagradas Escrituras. Por sua vez, na lenda de São Brandão, contam-se sete anos de viagem, com quatorze companheiros (DALL'AGNOLA & BEVILACQUA, 2006).

A influência celta é verificada ainda de forma marcante na *Viagem de Maeldün*, que constitui uma compilação de narrativas orais, ancoradas em sagas muito mais antigas. Nos contos, são descritas trinta e três ilhas encantadas, entre elas a Ilha das Maças, que dialoga com a herança Greco-romana do Jardim das Hespérides. No ciclo de *Maeldün*, também ficam evidentes as referências às aventuras de São Brandão, considerando determinados episódios que envolvem a figura de um eremita a enfrentar as bestas sobrenaturais, entre outras criaturas. Além disso, a narrativa integra a busca pela Fonte da Juventude, que fez parte das sagas de heróis celtas (DALL'AGNOLA & BEVILACQUA, 2006, p.1151).

Essas ilhas lendárias foram transmitidas ao ambiente medieval mediterrâneo através dos normandos. No ciclo arturiano, consta que a Fada Morgana²¹², meia-irmã do Rei Artur, era capaz de provocar alucinações nas pessoas por ela enfeitiçadas. Em outra perspectiva, tais miragens poderiam ocorrer factualmente em virtude de um raro fenômeno ótico ligado a determinadas condições atmosféricas, capazes de aproximar imagens longínquas ao observador (DALL'AGNOLA & BEVILACQUA, 2006).

Lembramos, ainda, que houve a junção com outras lendas maravilhosas incorporadas por histórias de navegadores, a exemplo do conto das Sete Cidades (BENEDICT, 1892) e sua “ante-ilha” (Antilha) (WECKMANN, 1993). Parry (2002), explica a lenda mais detalhadamente:

O Brasil e a Ilha de S. Brendan não eram as únicas ilhas lendárias do Atlântico: tinham equivalentes mais ao Sul. O mito da Ilha das Sete Cidades, corrente na península Ibérica, era de antiguidade comparável. De acordo com esta tradição, quando Rodrigo, o último rei visigodo de Espanha, perdeu o seu reino, conquistado pelos invasores mouros, sete bispos tinham fugido para o mar com os seus rebanhos e tinham-se instalado numa ilha do Atlântico, onde se presumia que a sua descendência talvez ainda vivesse. Esta ilha foi muitas vezes descrita no século XV simplesmente como Antilia, Antilha, Antilla “a ilha oposta”. Aparece, com um ou outro nome, ou com todos, em muitos mapas do século XV, uma ilha rectangular mais ou menos do mesmo tamanho que a Irlanda. Havia outras – Yma a bendita, Perdita a perdida, as Ilhas Afortunadas. Estes nomes encantadores e nostálgicos não eram tratados como alegorias ou adornos literários, mas como nomes reais de sítios reais. Os europeus ocidentais do início do século XV – os que pensavam nestes assuntos

²¹² Morgue, ou Morgana, é considerada um tipo de fada que “encarna a feminilidade maléfica e a morte” (LE GOFF, 2017a, p.129).

– acreditavam que o Atlântico estava cheio de ilhas. Pelo menos algumas dessas ilhas poderiam compensar o esforço da descoberta ou redescoberta (PARRY, 2002, p.82-83).

A Ilha das Sete Cidades faz referência às invasões mouras na Península Ibérica, no ano de 711. Na ocasião, acreditou-se que sete bispos conseguiram se refugiar numa ilha atlântica, que se tornou o modelo imaginário do viver segundo o cristianismo, remetendo, por isso, às características de local paradisíaco (TOMÁS, 2013).

6.4 O papel mobilizador das ilhas lendárias

As expedições reais permitem reiterar a proposta de que as ilhas míticas constituíram lugares lendários (ECO, 2013). O geógrafo Éric Dardel (2011) também reconheceu a influência dos espaços insulares atlânticos, como as Ilhas Afortunadas dos gregos, em seu caráter de construções imaginárias mobilizadoras. “Estas lendas estão frequentemente mescladas à história das descobertas geográficas, predispondo os navegadores a ‘descobrir’ aquilo que procuram, a partir da fé em documentos cartográficos, e a acolher as configurações geográficas das mais fantásticas” (DARDEL, 2011, p.76).

É interessante mencionar as expedições reais que tiveram “finalidades absolutamente práticas e comerciais”, inspiradas pelos encantos da ilha Brazil, (DALL’AGNOLA & BEVILACQUA, 2006, p.1154). Mesmo antes das expedições de Colombo, há registros de empreendimentos ingleses à procura de ilhas lendárias. Uma das comitivas foi levada a cabo pelo inglês Thomas Lyde, em 1480. Durante a viagem, o fidalgo Pedro de Ayala ficou encarregado de vazar informações e relatórios em benefício dos reis espanhóis Fernando e Isabel, o que indicava popularidade das ínsulas, bem como o anseio por elas (DALL’AGNOLA & BEVILACQUA, 2006). Por sua vez, as viagens empreendidas pelo navegador veneziano João Caboto (1450-1499) seguiram tópica semelhante, pois envolviam o interesse de potências marítimas para fincar a própria bandeira em alguma ilha paradisíaca, mesmo aquelas avistadas somente por miragens.

[Caboto] saiu como mandante do barco *Matthew* em 2 de maio de 1497, com a esperança de poder finalmente localizar tanto Hy-Brazil como a ilha de Antília ou das Sete Cidades, ainda que se admitissem as evidentes dificuldades de solucionar em uma só viagem a questão sobre estas duas terras misteriosas (DALL’AGNOLA & BEVILACQUA, 2006, p.1155, tradução livre).

No caso da Ilha de São Brandão, houve expedições motivadas por elementos do maravilhoso medieval e dos motivos edênicos, como a Fonte da Juventude. O estímulo maior deveu-se à concessão das Canárias à Espanha por parte de Portugal, em 1519. É interessante que o documento de renúncia de Dom Manuel I afirmava a existência da Ilha Perdida de São Brandão (ECO, 2013). Em seguida, foram registradas quatro expedições espanholas ao arquipélago, com vistas a descobrir aquela porção terrestre ainda desconhecida, mas existente por convicção (BENEDICT, 1892). Mesmo com o admitido fracasso, a referida “ilha sagrada permaneceu claramente assinalada em mapas durante mais de mil anos, pelo menos até 1759” (BOORSTIN, 1994, p.106). Portanto, ela perdurou no imaginário maravilhoso até o século XVIII (BENEDICT, 1892; TUCCI, 1984).

A ideia de uma ilha paradisíaca a Oeste foi mobilizadora (JOHNSTON, 2019) e esteve presente nas cartografias medieval e renascentista. No âmbito das representações T-O, a Ilha de São Brandão foi retratada no Mapa de Hereford, o maior artefato sobrevivente de padrão mural²¹³ (BENEDICT, 1892). Nele, a ínsula foi inserida na banda estreita do Mar Oceano, na costa da África, em associação às Afortunadas ou Canárias (MARTÍNEZ, 2004). O mapa mural de Ebstorf, também do século XIII, indicava a mesma Ilha (BROOKE-HITCHING, 2017).

Martínez (2004, p.200) esclarece que a lenda de São Brandão está envolta em *polionimia*, o que designa “a existência de vários nomes para um mesmo objeto ou assunto”. Podemos aplicar ideia semelhante quando um mapa é lido de maneira a identificarem-se as (múltiplas) ilhas de São Brandão. “(...) Há todo um acúmulo de nomes de ilhas que têm a ver de uma ou outra maneira com São Brandão. A história da cartografia está cheia de ilhas muito peculiares e estranhas, e entre elas não podia faltar a assinada ao santo irlandês”²¹⁴ (MARTÍNEZ, 2004, p.201, tradução livre).

Voltando a mencionar as Ilhas Afortunadas, Wittmann (2018) identifica várias tradições representativas, que variam entre um arquipélago ou uma única ínsula. Quando seguem o legado isidoriano, são retratadas de forma *unitária*, a exemplo dos mapas confeccionados por Beatos hispânicos durante o século XII para ilustrar manuscritos do Apocalipse. No geral, encontramos a representação das Ilhas Afortunadas na localização mais

²¹³ A inscrição no mapa é: *Fortunate insulae sex sunt insulae Sc. Brandani* (WITTMANN, 2018).

²¹⁴ Martínez (2004, p.201-202, tradução livre) especifica quantitativamente a recorrência de mapas que representam a ilha de São Brandão, destacando: “(...) pode-se vê-la três vezes na região das Canárias, em mapas de 1367 (dos irmãos Pizzigani, com a imagem do monge irlandês benzendo), 1470 e 1492; vinte e uma vezes no centro do Atlântico norte (em mapas de 1440-1661); oito vezes nas costas da América do norte (em mapas de 1538-1594) e vinte e seis a leste de Madagascar, no Oceano Índico (em mapas de 1537-1667)”.

recorrente: “além das Colunas de Hércules, quer dizer, superando a ecúmena e compartilhando espaço com elementos insulares que rodeiam o orbe e interagem com o Atlântico” (WITTMANN, 2018, p.238, tradução livre).

Como visto no Capítulo 5, a tradição dos Beatos faz parte de um misto entre mapas zonais e mapas T-O, no qual aparece geralmente o continente antípoda (FRIEDMAN, 1981). Nesse conjunto de artefatos cartográficos, as Ilhas Afortunadas primeiro figuram no manuscrito do Beato de Gerona (c.975), que mantém a tradição de representar o Paraíso a Leste, engastando as Ilhas Afortunadas no Atlântico, conforme tradição isidoriana, que remonta a Plínio. Assim também consta no citado mapa do Beato de Burgo de Osma (1086), sempre com alusão aos limites ocidentais do mundo conhecido (WITTMANN, 2018).

Além da tradição de Santo Isidoro, temos uma tendência adicional influente em relação à insularidade utópica das Ilhas Afortunadas, que remete à ilha de São Brandão. As chamadas “Afortunadas brandanianas” configuram “a relação entre as Afortunadas e a mítica ilha que narra São Brandão”²¹⁵ (WITTMANN, 2018, p.239-240). A vertente representacional influenciou o já citado mapa de Hereford – no qual as Afortunadas estão no limite do vazio (WITTMANN, 2018) – e também diversas cartas-portulanas. Na cartografia, as ilhas míticas apresentaram mobilidade de localização. Por isso, a insularidade é caracterizada como inatingível, por não haver possibilidade de capturá-la (HARTOG, 1999).

No dia 9 de agosto de 1492, Cristóvão Colombo mencionou a ilha de São Brandão em seu *Diário* (MARTÍNEZ, 2004). Considerando as influências das fabulações dos Antigos, aqueles arquipélagos encontrados no século XV seriam, afinal, as Ilhas Afortunadas tão cantadas anteriormente? (LESTRINGANT, 2006). Entretanto, quais outras ilhas estavam associadas a essa geografia fantasista que irá atravessar os séculos e inebriar o Almirante do Mar Oceano²¹⁶ (MAHN-LOT, 1989)? Num momento em que a Europa abre vistas para o Oeste, letrados como Colombo não se intimidam em explicitar fascinação semelhante pelo cinturão de ilhas do Oriente, mencionado por Marco Polo.

Muitos europeus desdenhavam dos relatos de Marco Polo, que se alternavam entre o fantástico e o comercial, considerando-os uma fantasia encantadora, enquanto outros, principalmente Colombo, os viam como o guia de viagem pragmático que Polo almejava escrever. A tentativa de achar um equivalente marítimo à jornada de Polo à Ásia fazia a conexão entre o mundo medieval de

²¹⁵ São ilhas “que se alinham segundo a costa noroeste do continente africano, atormentado por referências gráficas a seres monstruosos e animais exóticos relacionados desde Plínio aos Antípodas” (WITTMANN, 2018, p.240, tradução livre).

²¹⁶ Este título foi concedido pelos reis católicos Fernando e Isabel.

força e magia e o universo desolador de predadores e presas do Renascimento (BERGREEN, 2013, p.21).

Davies (2012) atesta que houve significativas continuidades no modo como as maravilhas do Oriente e os relatos de Marco Polo²¹⁷ se amalgamaram. Colombo adquirira para sua biblioteca tanto um exemplar daquele aventureiro trecentista quanto o *Livro das Viagens* de Jean Mandeville; ambas as obras podem ter inspirado seu engenho para buscar as Índias pelo Ocidente²¹⁸ (ZUMTHOR, 1993). Afinal, conforme a “leitura ingênua” feita pelo navegador genovês, a ilha de Cipango²¹⁹, citada por Marco Polo, poderia estar próxima à Europa, além do Oceano ocidental. Trata-se de “um salto possível apenas pela exclusão das Américas e do oceano Pacífico de sua geografia distorcida” (BERGREEN, 2013, p.21).

O Atlântico, segundo os antigos geógrafos e nas lendas dos povos nórdicos, é semeado de ilhas; a autoridade de Marco Polo o confirma, que ouviu falar do arquipélago japonês, Cipango e suas sete mil quatrocentos e cinquenta e sete ilhas! A existência dos Açores, das Canárias, da Madeira, das ilhas de cabo Verde traz a prova material. Portanto, sem dúvida: a ilha das Sete Cidades ou *Antilia* (“a ilha oposta”), a ilha de São Brandão, a ilha Brasil que não se sabe o nome, e outras sem dúvida, desfilará sob os olhos dos navegadores, garantindo etapas úteis e suficientes, enquanto se consolida a parte secreta do sonho (ZUMTHOR, 1993, p.250, tradução livre).

Colombo tinha como horizonte o limite ocidental das Canárias, acreditando que as Ilhas de São Brandão ficariam a oeste e que as encontraria antes de alcançar as distantes costas de Cipango (BENEDICT, 1892). A ocupação paulatina das ilhas do Atlântico reforçava de diversas maneiras a permanência da concepção do Grande Oceano circular e ilimitado, ideia esta que situava uma profusão de ilhas às margens de todo o ecúmeno (COSGROVE, 2001). Então, o Almirante não desconfiava da existência de outro continente “entre as costas ocidentais da Espanha e as costas orientais da Índia”; tal lacuna ajuda a explicar por que Colombo jamais admitiu um novo continente em sua *imago mundi* (KAPPLER, 1993, p.26).

²¹⁷ Nos tempos de Colombo, os relatos de Marco Polo eram considerados o que havia de mais recente em relação às descrições do Oriente longínquo. Rapidamente, porém, tais narrativas se tornaram os relatos “mais velhos” disponíveis sobre o tema, mesmo que sejam identificadas significativas continuidades na influência poliana para as descrições geográficas. Tais continuidades estiveram presentes até os séculos XVI e XVII, quando diversos cartógrafos fora do mundo ibérico, ao lidarem com fontes plurais e contraditórias – entre eles Abraham Ortelius e Gerard Mercator – entenderam que Marco Polo deveria ser complementado pelos relatos contemporâneos, mas que não deveria ser substituído por estes (DAVIES, 2012).

²¹⁸ Quanto à influência de Marco Polo, Parry (2002, p.88-89) escreve: “Colombo tinha um exemplar, que ainda existe, com as suas anotações à margem. Talvez tenha ajudado a formar suas convicções geográficas; sem dúvida que lhes deu um forte apoio.”

²¹⁹ Japão.

O filósofo espanhol Juan Gil (1992, p.21, tradução livre) aponta que nunca houve “uma viagem ao desconhecido em termos absolutos”. Colombo havia recolhido diversos tipos de informação que estiveram em diálogo, como os textos de viagens do século XIII e seu repertório cartográfico dos séculos XIV e XV. O almirante se propunha a interpretar as terras onde aportava conforme o repertório livresco, configurando uma *anfibia*, “que permite aplicar os mesmos termos para designar seres e coisas do mundo sonhado (a Índia) e da realidade vista e vivida nas ilhas do poente” (GIL, 1992, p.21, tradução livre). Essas fabulações indicam que Cristóvão Colombo pode ser considerado “o *inventor* do Oeste, um homem da Idade Média” (ZUMTHOR, 1993, p.252, destaque do autor, tradução livre).

Seguindo o relato medieval do fabulista Mandeville, Colombo acreditava na existência de cinco mil ilhas afortunadas nas fronteiras orientais, que “eram como que o colar de pérolas da Ásia” (DELUMEAU, 1994a, p.51). Esse cinturão aparece na cartografia dos séculos XIV e XV, como na legenda do Atlas Catalão (1375) (Fig. 6.6), que mencionou a existência de 7.548 ilhas na Índia (GIL, 1992); no globo de Martin Behaim (1492) (Fig. 6.7) e no mapa-múndi de Fra Mauro (1459) (Fig. 6.8) – cuja profusão de ilhas é ainda mais evidente, dada a peculiaridade do Oceano Índico não ser retratado como mar fechado, mas conectado ao Atlântico (EDSON, 2007). Já no contexto do século XVI, o cartógrafo Martin Waldseemüller também confirmou a presença do cinturão de ilhas (Fig. 6.9).

Figura 6. 6 - Atlas Catalão (1375) – Abraão Cresques. Detalhe do Cinturão de ilhas do Índico



Fonte: Biblioteca Nacional da França²²⁰

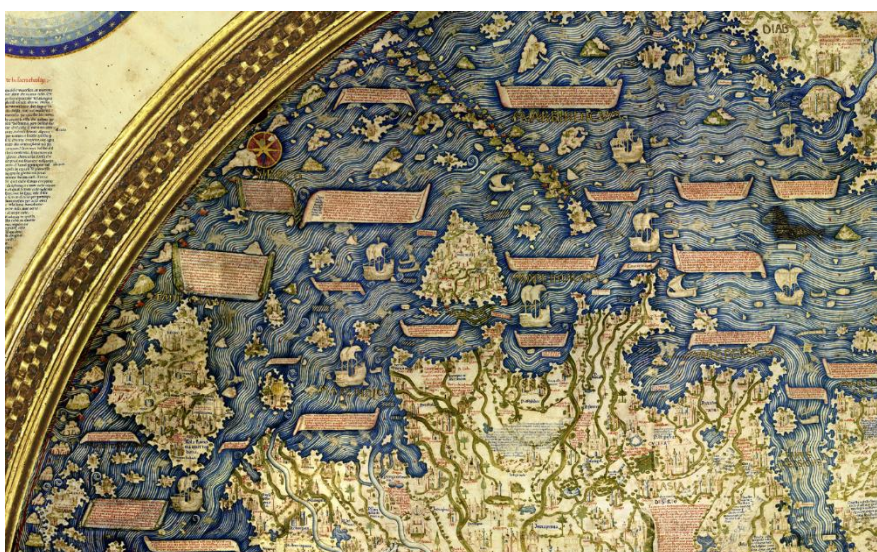
²²⁰ Disponível em: <https://www.cresquesproject.net/catalan-atlas-legends/panel-vi>, acesso em 18 maio 2023.

Figura 6. 7 - Globo terrestre de Martin Behaim (1492). Detalhes do cinturão de ilhas do Índico.



Fonte: Museo Galileo²²¹

Figura 6. 8 - Mapa-múndi de Fra Mauro (1459). Detalhe do cinturão de ilhas do Oceano Índico e navios, indicando possibilidades de navegação. O sul está no topo.



Fonte: Biblioteca Marciana. Domínio Público²²²

²²¹ Disponível em: <https://exhibits.museogalileo.it/waldseemuller/ewal.php?c%5B%5D=38820>, acesso em 12 maio 2021.

²²² Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1b/FraMauroDetailedMap.jpg>, acesso em 03 mar. 2023.

Figura 6. 9 - Mapa de Waldseemüller (1507). Detalhe das ilhas nos confins do Oriente. Oceano Índico.



Fonte: Library of Congress²²³

A multidão de ilhas com ouro e pedras abundantes fazia parte do maravilhoso oceânico, com suas características que aguçavam o imaginário. Ora, o Mar Oceano que banha a Índia, palco de *mirabilia*, poderia igualmente configurar o Atlântico. A partir da concepção do *Okeanós* circular, o Oriente e o Ocidente seriam banhados pelas mesmas águas e o cinturão de ilhas longínquas, margeando o Paraíso, poderia abrigar os resquícios do local sagrado, com a presença daqueles portos de abrigo (COELHO, 2015).

As ilhas como pontos de parada assumiram feição “ovente e maleável” anunciando as possibilidades de abertura do mundo fechado medieval. Contrastando com tal *imago mundi*, de padrão fixo e congelado, as ilhas reivindicavam a expansão de horizontes (LESTRINGANT, 2006). Assim, houve deslocamentos das margens indefinidas do ecúmeno, processo que pode ser designado pelo termo o *exokeanismos*, como o “mover das coisas para as *margens* do mapeável” (STOCKHAMMER, 2013, p.131, destaque nosso). É por isso que Lestringant (2006) considerou o século XV como o “tempo das ilhas”.

Tais espaços, que oscilaram no imaginário maravilhoso a partir de seus aspectos mitológicos cristianizados, passaram a ser denominadas conforme o legado da Antiguidade. Por exemplo, as Ilhas Afortunadas, que remontam às lendas gregas mais antigas (BENEDICT,

²²³ Disponível em: <https://www.loc.gov/resource/g3200.ct000725/?r=0.626,0.17,0.493,0.207,0>, acesso em 18 maio 2023.

1892), foram identificadas com as Canárias²²⁴, de acordo com o conhecimento empírico gradual da costa oeste africana (WITTMANN, 2015). Trata-se de um processo ocorrido *pari passu* à pesquisa humanista de textos clássicos, quando chegaram ao conhecimento ocidental obras integrais de autores que abordaram temáticas geográficas, como Pompônio Mela, Estrabão, Plínio e Ptolomeu. Embora não possamos admitir a separação estanque entre os elementos métricos especulativos e aqueles vinculados ao maravilhoso geográfico na lista de clássicos Greco-romanos, foram justapostas descrições e nomenclaturas alternativas às visões fundamentalmente míticas sobre as bordas do ecúmeno.

O que deve ficar claro é que não houve rompimento abrupto; ambas as formas de conceber os espaços insulares incentivaram a busca deles como pontos de abrigo. Embora tal interpretação contrastasse com aquele medo do mar paralisante, ainda estamos no registro das ambiguidades do maravilhoso oceânico. Agora, porém, são realçados os aspectos de fascínio, pois, “o real das novas descobertas se mistura aos mitos antigos e atíça as curiosidades e os apetites (...)” (PÉRON, 2004, p.169, tradução livre). Encontrar ínsulas era um empreendimento cheio de promessas, não somente pelas fabulações, mas também pela perspectiva de lucros imediatos (THORNTON, 2004).

O tema das ilhas míticas foi recorrente durante o alargamento dos horizontes que se processa entre os séculos XV e XVI. Os mapas são constituintes do maravilhoso geográfico que leva a conhecer o desconhecido, articulando medo e curiosidade. A cartografia deu visualidade aos diversos pontos de segurança em meio à navegação oceânica, mobilizando permanências de espaços insulares que constavam nas tradições livrescas da Antiguidade e do Medievo. Tais ilhas estavam “entre” o desejo de buscar o conhecido, o continente, e a fascinação do desconhecido, “como o objetivo de uma descoberta e como produto de uma invenção” (FINAZZI-AGRÒ, 1993, p.94).

Uma das soluções concebidas pelo imaginário do Atlântico para tornar o Atlântico um oceano “horizontal”, como o Mediterrâneo, e consequentemente passível de ser navegado (elemento extremamente importante, em particular quando se aborda a questão do “regresso”) foi povoar a imensidão atlântica de ilhas (imaginárias ou reais). A cartografia a partir do século XII revela esta “intenção” de forma inequívoca, sobretudo quando recordamos as diversas transposições espaciais de diversas ilhas que acompanhavam a evolução do conhecimento empírico do oceano. As ilhas permitem o abastecimento e ao

²²⁴ “As Canárias foram as primeiras ilhas do Atlântico redescobertas pelos europeus, e sua colonização realizada por Malocello em torno de 1335, representou um passo precoce e importante na exploração do Atlântico” (THORNTON, 2004, p.65).

mesmo assumem o papel de *conhecenças* (que existiam no Mediterrâneo, mas não no meio do Atlântico) (LOPES 2009, p.76, destaque do autor)²²⁵.

A presença das ilhas míticas atesta os “primeiros passos de uma abertura atlântica que iria se desenvolver pouco a pouco durante os séculos seguintes, algo que vemos novamente em portulanos e cartas náuticas posteriores” (WITTMANN, 2018, p.241, tradução livre). Trata-se de testemunhos de outra maneira de ver o Oceano: a visão de que o mar não mais separa²²⁶ e, sim, une através da navegação. As Afortunadas deixavam de ser fronteiras para constituir escalas “em direção a um novo mundo a descobrir”, que inclui as “costas orientais americanas recém descobertas” (WITTMANN, 2018, p.243, tradução livre).

As representações de diversas ilhas imaginárias pairando pelo Oceano, como a Ilha de São Brandão, permeou representações cartográficas que nem sempre adotavam as mesmas filiações. Sendo assim, além da influência na cartografia renascentista, que será abordada em outro momento, tais representações permearam os *mappaemundi* T-O e as cartas portulanas, além dos mapas de transição.

Preparamos o Quadro 6.1 para sumarizar as ocorrências de ilhas míticas na cartografia. Trata-se de uma catalogação geral, visto que esses lugares constituem “detalhes” em mapas que, muitas vezes, retratavam o ecúmeno todo numa dada concepção. Fizemos uma escolha analítica, uma vez que outras ilhas nas bordas do mundo poderiam ser incluídas no Quadro, como a Ilha Maeda, as Antilhas e a Ilha dos Demônios. Porém, tais representações insulares não contaram com tanta repercussão se comparadas às Ilhas Brazil e de São Brandão. Sendo assim, nosso levantamento não esgota o assunto, mas tece um inventário das ocorrências mais difundidas. É necessário ressaltar que cada mapa referido no Quadro constitui artefato singular, com técnicas, escopo geográfico e recorte histórico bastante variáveis.

As ilhas lendárias se concretizaram nos documentos cartográficos de modo esguio e cambiante, evocando sua incerteza e mobilidade. A ilha de *Hy-Brasail* (ou de Brazil) figurou

²²⁵ Realizando um paralelo com a física moderna, o livro de Michio Kaku, O futuro da humanidade, lançado em 2019, desenvolve a ideia de que é possível à humanidade povoar o Universo a partir do alastramento de robôs autorreplicantes. A estratégia desse povoamento é estabelecer “pontos de parada” até as estrelas. Citando o físico Freeman Dyson, Kaku pontua que os polinésios viajavam de ilha em ilha em vez de se aventurarem no oceano aberto. No caso da astronomia, essas “ilhas” seriam cometas ou planetas órfãos com vistas a alcançar as estrelas. Extraído do Jornal O Estado de São Paulo online. Data da matéria: 19 de setembro de 2019. Fonte:

<<https://alias.estadao.com.br/noticias/geral,fisicos-e-discipulos-de-carl-sagan-imaginam-o-futuro-em-livrosfisi,70003026819?fbclid=IwAR2aXIFKcoSMS8qhrtYR5FFg9Po6Fnp2Z84CrmNDGUiKVSz6h16N7iQlp4>>, acesso em 07 jun. 2020.

²²⁶ A concepção de que o Oceano não é mais um obstáculo foi reforçada pelas navegações atlânticas, à medida que se constatava a habitabilidade de todas as zonas da Terra, bem como a continuidade dos mares (EDSON, 2007). Um dos marcos para essa continuidade foi o ultrapassar do Cabo das Tormentas, em 1488, provando que o Oceano Índico não era um mar fechado.

em mapas sob o total arbítrio dos cartógrafos, ou seja, era retratada livremente, em localização e traços pictóricos (DALL'AGNOLA & BEVILACQUA, 2006, p.1149). Os ideais da Cocanha se mostravam presentes tanto na ilha Brazil, quanto na ilha de São Brandão. Temos, então, um conjunto de ilhas confundíveis entre si, incluindo também a Ilha das Sete Cidades (Antilhas) (MAHN-LOT, 1989) e Thule (WITTMANN, 2015).

A ilha do Brasil relacionava-se por seu nome com a igualmente irlandesa ilha de São Brandão, e através desta com a Cocanha. Significativamente, o primeiro registro cartográfico da ilha do Brasil ocorreu por volta de 1220-1324 num exemplar de procedência britânica, ou seja, alguns anos depois do surgimento do texto anglo-irlandês *The Land of Cokaygne* (FRANCO JÚNIOR, 1998, p.132-133).

No caso da Ilha Brazil, a lista de menções cartográficas foi organizada por Dall'Agnola & Bevilacqua (2006), indicando os nomes que a designaram em cada mapa²²⁷. É um recorte temporal que compreende aproximadamente duzentos e vinte anos, iniciando pela carta náutica do genovês Angelino Dalorto/Dulcert (1325), produzida em Maiorca. Tal artefato adota a nomenclatura *Insula de montonis sive de Brazile*, designando uma “ilha circular ao leste da Irlanda” (DALL'AGNOLA & BEVILACQUA, 2006, p.1151, tradução livre).

A carta portulana de Dalorto/Dulcert está presente nas duas subdivisões de nosso Quadro 6.1. O artefato da primeira metade do século XIV retrata diversas ilhas atlânticas que margeiam a costa africana, pertencendo uma delas ao arquipélago das Canárias: a ilha de Lanzarote, demarcada na carta com a cruz vermelha genovesa a partir do topônimo *Insula de Lanzarotus Marocelus*. A representação dos espaços insulares atlânticos de Dalorto/Dulcert mescla fantasias e conhecimento factual, uma vez que as ilhas Canárias eram identificadas na Antiguidade com as míticas Ilhas Afortunadas e foram retratadas nos mapas T-O medievais. Ainda conforme a carta portulana, a noroeste da ilha de Lanzarote é possível encontrar tanto as Ilhas Afortunadas, quanto a cristianizada ilha de São Brandão, além da Ilha Brazil no Atlântico Norte (LESTER, 2012, p.134).

A ilha Brazil apareceu na carta portulana de Angelino Dalorto (c.1325), de onde recebeu o nome de “Insula de monotonis”, modificado a partir de 1339, por “Insula Brasil”. Outros cartógrafos a incluíram em seus próprios trabalhos,

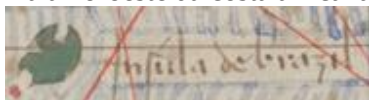
²²⁷ Em alguns casos, a Ilha Brazil é associada à “Terceira” dos Açores”, marcada pelo nome de “Braçir”, que advém do termo “brasa”, relacionada diretamente ao fogo. De qualquer forma, Brazil também pode se referir à própria substância vermelha encontrada na Ásia Oriental (Índia e China), remetendo à árvore de mesmo nome (DALL'AGNOLA & BEVILACQUA, 2006, p.1151).

tentando coincidir com os vários rumores de ilhas naquela área. Surpreendentemente, a partir daí, a ilha permanece mapeada até o século XIX, graças a relatos de avistamentos ocasionais e à sedução de uma mitologia convincente (BROOKE-HITCHING, 2017, p.131, tradução livre).

Com a elaboração de nosso Quadro 6.1, feito a partir de recortes dos mapas originais para mostrar detalhes específicos, pretendemos, também, organizar os dados de forma a clarificar a ocorrência de lugares lendários em mapas de diversas épocas, estilos de iconografia e técnicas cartográficas, chegando até o Renascimento por meio de permanências temáticas

Contudo, alguns dos mapas catalogados pelo Quadro não foram abordados no corpo do nosso texto para não torná-lo demasiado exaustivo. De todo modo, a elaboração do Quadro guarda o intuito de fornecer panoramas da abrangência temporal dos temas cartográficos discutidos.

Quadro 6.1 - Levantamento da ocorrência de ilhas míticas na cartografia. Ínsula Brazil e Ilha de São Brandão. Elaboração própria.

Nome e características da Ilha mítica, considerada realidade geográfica no Medievo e Renascimento	Autor e/ou detalhes da figura	Datação e nomenclatura da obra
<u>Ínsula Brazil</u>		
Ilha maravilhosa de imortalidade e felicidade. Geralmente localizada no Atlântico Norte, próxima à Irlanda. Também foi retratada na costa da África Ocidental, próxima aos Açores. Localização movente e variável (<i>exokeanismos</i>)	Angelino Dalorto/Dulcert Ilha circular a oeste da Irlanda. 	1339. Carta portulana²²⁸
	Abraão Cresques Duas ilhas com topônimo <i>Insula de Brazil</i>²²⁹ Ilha circular a oeste da Irlanda:  Ilha a noroeste da costa africana: 	1375. Atlas Catalão Mapa-múndi de transição

²²⁸

Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/94/Map_of_Angelino_Dulcert_cropped.jpg, acesso em 12 jan. 2023.

²²⁹ Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002481n/f6.item.zoom>, acesso em 12 maio 2021.

	Andrea Bianco²³⁰ Ilha a oeste da costa de Portugal: 	1436. Carta portulana²³¹
	Martin Behaim Ilha bipartida a sudoeste da Irlanda 	1492. Globo terrestre Artefato de transição²³²
	Sebastian Münster Ilha a noroeste da Irlanda 	1552. Mapa <i>Europa nach Gelegenheit</i>²³³
	Mateo Prunes Ilha bipartida a sudoeste da Irlanda 	1553. <i>Portulan de la Méditerranée</i>²³⁴
	Abraham Ortelius Topônimo no Atlântico Norte	1570. Mapa-múndi <i>Typus</i>

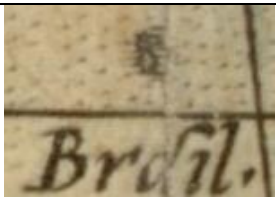
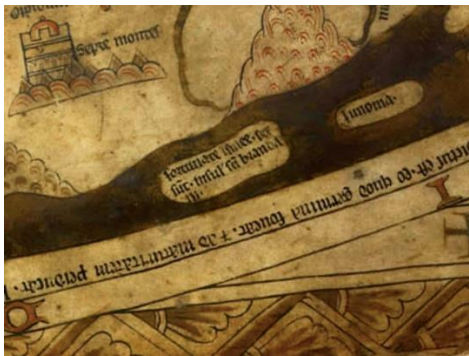
²³⁰ Embora Andrea Bianco tenha sido identificado, no Capítulo 5, como um autor da cartografia de transição, o mapa que citamos no Quadro não recebeu este atributo, por tratar-se de uma carta portulana e não de um mapa-múndi que mescla diversas técnicas cartográficas. O mapa de Andrea Bianco referido como pertencente à cartografia de transição foi confeccionado no mesmo ano da carta portulana, em 1436.

²³¹ Disponível em: https://www.researchgate.net/figure/Detail-do-Atlantico-Norte-Oriental-na-carta-de-Andrea-Bianco-de-1436-original-na-John_fig1_323930126/download, acesso em 12 jan. 2023.

²³² Disponível em: <https://exhibits.museogalileo.it/waldseemuller/ewal.php?c%5B%5D=38820>, acesso em 12 jan. 2023.

²³³ Disponível em: <https://www.raremaps.com/gallery/detail/26424/europa-das-ein-drittheil-der-erden-nach-gelegenheit-unse-munster>, acesso em 15 jan. 2023.

²³⁴ Disponível em: <https://www.loc.gov/resource/g5672m.ct002457/?r=0.645,0.294,0.229,0.09,0>, acesso em 12 jan. 2023.

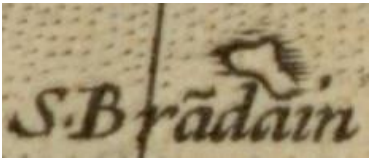
		<i>Orbis Terrarum</i> ²³⁵
	Willem Blaeu Ilha no Atlântico Norte 	1617. <i>America Nova Tabula</i> ²³⁶
<u>Ilha de São Brandão</u>		
Ilha(s) paradisíaca(s) no Atlântico Norte. Influente lenda medieval irlandesa. Também foi retratada na costa da África Ocidental, próxima aos Açores ou Cabo Verde, em forma de arquipélago com sete ilhas. Localização movente e variável (<i>exokeanismos</i>). Nos fins da Idade Média, passou por “migração do mundo dos <i>mappae-mundi</i> [T-O] para o das cartas náuticas” (LESTER, 2012, p.134).		c.1280. Mapa-múndi mural de Hereford, com base no esquema T-O. ²³⁷
	Autoria atribuída a Richard Haldingham	A ilha de São Brandão está inserida na banda do Mar Oceano – este em tonalidade mais escura – que margeia o ecúmeno.
	Angelino Dalorto/Dulcert Topônimo a noroeste da costa africana	1339. Carta portulana
	Irmãos Pizzigani Ilha a oeste da costa africana	1367. Carta portulana ²³⁸

²³⁵ Disponível em: <https://collections.leventhalmap.org/search/commonwealth:x633f946s>, acesso em 14 maio 2021.

²³⁶ Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/7f/Blaeu_Americae_Nova_Tabula_1614_%281617%29_UTA.jpg, acesso em 12 jan. 2023.

²³⁷ Disponível em: <https://www.themappamundi.co.uk/mappa-mundi/>, acesso em 14 out 2022.

²³⁸ Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Pizigani_1367_Chart_1MB.jpg, acesso em 12 jan. 2023.

Cristianização do mar.		
	Martin Behaim Arquipélago a oeste da costa africana 	1492. Globo terrestre Artefato de transição²³⁹
	Abraham Ortelius Topônimo no Atlântico Norte. 	1570. Mapa-múndi <i>Typus Orbis Terrarum</i>²⁴⁰

Elaborado pela autora a partir de recortes dos mapas originais e tomando como base os textos de Brooke-Hitching (2017); Dall'Agnola & Bevilacqua (2006); Eco (2013); Lester (2012); Mandeville (2007); Weckmann (1993); Wittmann (2015).

²³⁹ Disponível em: <https://exhibits.museogalileo.it/waldseemuller/ewal.php?c%5B%5D=38820>, acesso em 12 jan. 2023.

²⁴⁰ Disponível em: <https://collections.leventhalmap.org/search/commonwealth:x633f946s>, acesso em 14 maio 2021.

Considerações

O caráter isolado das ilhas, às margens do ecúmeno, explicava as projeções exacerbadas dos elementos maravilhosos do Mar Oceano. As ilhas constituíram uma manifestação geográfica como microcosmo, com caracteres paradisíacos (FRANCO JÚNIOR, 1992). Por outro lado, as ínsulas do Atlântico configuravam os limites e incentivos das navegações, conforme eram paulatinamente deslocadas em artefatos cartográficos às zonas mais distantes do mundo, como as costas da América do Sul (WECKMANN, 1993).

A experiência prática influenciou a minimização dos espaços insulares míticos nos mapas. Fica atestado que, após 1500, com o maior conhecimento das costas atlânticas, essas ilhas fantásticas foram desaparecendo da cartografia renascentista²⁴¹. O mesmo desaparecimento gradual ocorreu com outras ilhas, como as Antilhas e as Ilhas das Sete Cidades, sendo que aquelas figuras apareceram de forma mais recorrente na cartografia em comparação à própria Hy-Brasil²⁴², compondo parte do importante escopo mitológico geográfico de Cristóvão Colombo, por estarem associadas à Ilha Cipango (Japão) (BABCOCK, 1919).

Cheias de ouro e de pérolas, de delícias e de elementos sobrenaturais, as ilhas imaginárias representam um motivo obrigatório nos mapas-mundo até que a experiência das viagens, às quais todavia servem por vezes como ponto de referência, e as direcções modernas do saber não lhes herdaram o sentido (TUCCI, 1984, p.150).

A valorização da racionalidade técnica e instrumental, bem como das concepções de espaço geometrizadas, não endossava questões qualitativas e simbólicas às localidades. Então, até quando vale a pena acreditar no mito? De acordo com essa complexidade explicativa da insularidade do ecúmeno, o imaginário maravilhoso e a conquista de territórios configuraram um sistema, ainda que contraditório. De acordo com os processos de reorganização do imaginário geográfico (LOIS, 2007, p.2), tais justaposições passaram por metamorfoses, que se articularam ao “progressivo entendimento e racionalização dos dados disponíveis” (GIL, 1992, p.183, tradução livre).

²⁴¹ A forma circular cortada por um rio ao centro permaneceu na atual Bandeira do Brasil (DALL’AGNOLA & BEVILACQUA, 2006).

²⁴² Babcock (1919) também enfatizou o inter cruzamento dessas três manifestações de ilhas míticas: Hy-Brazil, Antilhas e Sete Cidades.

Assim, buscamos contextualizar as permanências das ilha míticas a partir de seu caráter movente, de projeção e deslocamentos para as bordas dilatadas do ecúmeno – no sentido do *exókeanismos*. Essa é uma das contribuições valiosas dos documentos cartográficos em relação às representações do imaginário maravilhoso. Os mapas-múndi articulam de maneira singular as profundas e complexas correspondências que envolvem a concepção dos limites do ecúmeno e sua representação. Além disso, tais produções, mesmo que difiram entre si em técnicas, estilos e concepções, podem atestar permanências compartilhadas a respeito dos reinos lendários e das ilhas.

De modo geral, este Capítulo adotou como foco os caracteres simbólicos e míticos do mar, incorporados notadamente pelas ilhas lendárias na cartografia, conforme o papel adquirido por elas nas navegações oceânicas. Atenção especial foi concedida às narrativas maravilhosas que abordavam a insularidade, tangenciando caracteres paradisiacos. Também estiveram em evidência as heranças literárias da temática proposta, abordando a contribuição dos antigos gregos, bem como o papel da Bíblia na Idade Média para retratar diversas interpretações sobre o *Okéanos* e seus perigos, no registro do maravilhoso oceânico. Por fim, elaboramos um Quadro para sintetizar diversos fragmentos imagéticos – considerados “detalhes” – da Ilha *Brazil* e da Ilha de São Brandão.

Outra questão a considerar é a influência simbólica resultante da ultrapassagem do tradicional cinturão oceânico, onde era projetado o muro evanescente das ilhas (LESTRINGANT, 2006). Em meio às esperanças e dores, os navegantes da passagem entre o Medievo e o Renascimento proclamavam sua própria superioridade em relação aos aventureiros cantados pela antigas epopeias de inspiração homérica. Não por acaso, o poeta quinhentista português Luís Vaz de Camões (c.1524- 1579), cuja menção ainda retomaremos, se referiu aos navegantes lusos como os “segundos argonautas”.

Passaram ainda além da Taprobana,
Em perigos e guerras esforçados (...).

Cesse tudo o que a Musa antiga canta,
Que outro valor mais alto se alevanta (CAMÕES, 2000, p.1).

Nossa proposta para o próximo Capítulo é abordar a literatura épica camoniana para discorrermos sobre o tema das utopias renascentistas no século XVI e o papel das ilhas nesse interlúdio.

CAPÍTULO 7. INTERLÚDIO: ILHAS, RENASCIMENTO E LITERATURA CAMONIANA

Este breve Capítulo foi concebido a partir da afirmação de Frank Lestringant (2006) de que as ilhas, no âmbito da literatura, proporcionam um respiro ao texto. Na narrativa homérica, isso ocorre com a descrição poética da feitura do Escuro de Aquiles, que compunha um universo em miniatura (HARLEY & WOODWARD, 1987), retratando o ecúmeno-ilha, como mencionado no Capítulo 1. Ao direcionar o canto XVIII para o palácio de Hefesto, forjador do Escudo, o aedo grego realizou uma pausa no transcorrer da guerra cantada na *Ilíada*. Ainda conforme o autor francês, o papel das ilhas como “respiros” pode igualmente ser identificado em romances de gesta e do ciclo arturiano – evocando as ilhas nebulosas da Fada Morgana – pois “representam uma pausa após os combates e as tempestades” (LESTRINGANT, 2006, p.115).

Com base nisso, escolhemos duas ilhas da literatura renascentista para complementar nossa análise: A *Utopia* de Tomas Morus (1478-1535) e a Ilha dos Amores, narrada na epopeia *Os Lusíadas*, de Luis Vaz de Camões (c.1524- c.1579). Ainda abordando o poeta português, citamos o alegórico episódio do gigante Adamastor para a aproximação artística e épica da ampliação dos horizontes oceânicos.

7.1 Thomas Morus e a ilha da Utopia

No âmbito do que Martins (2011, p.12) designou como “mundo ocidental”, as utopias se difundiram com o cristianismo e, até o século XV, costumavam ser projetadas numa realidade transcendente, num outro mundo onde se encontrariam a felicidade e o deleite eternos. Franco Júnior (1996) identificou no Paraíso Terreal a base para todas as outras construções utópicas do Medievo. Quando da expansão desse mundo europeu, marcada cronologicamente pelo ano de 1492, verificam-se, ainda, as permanências desse tipo de utopia religiosa, já em processo de transmutação para algo cada vez mais imanente.

Na literatura anglo-saxã, tem destaque a obra seminal *Utopia*, de Thomas Morus (1516), que teve contribuição inigualável ao dar nascença a um gênero literário sobre as projeções de uma sociedade perfeita e justa. O referido livro pode ser contextualizado pelo crescimento do poder da burguesia, que ocasionou profundas modificações nos regimes de acesso à terra: a antiga organização comunal – envolvendo a criação de ovelhas – entrou em

colapso. O cercamento das propriedades feudais provocou a expulsão dos camponeses, que passaram a trabalhar de forma assalariada.

Por contraste, durante a Idade Média, a posse da terra era mediada pelo sistema de suserania e vassalagem; a Igreja, em última instância, era a única *proprietária* da Cristandade. Esse tipo de relação atendia ao caráter comunitário, no qual todos possuíam um lugar, um pertencimento, mesmo que desigual. A *Utopia* é um livro conservador, na medida em que prima pela longevidade daquela vida comunal católica, que não dava espaço para a individualidade. Então, o autor inaugurou um gênero literário profundamente ambíguo, articulando ideias de justiça e igualdade na tentativa de defender uma conjuntura historicamente superada. Morus (1992) pressente que sua época cultural e literária dará lugar a outra, embora o “novo” ainda não tivesse se consolidado.

O sentimento de fragilidade diante da ameaça de fragmentação acompanhou o período renascentista, que dissolvia os vínculos comunitários e as ordens religiosa e social estabelecidas para afirmar o papel do indivíduo. Algo estava sendo perdido e existiram tentativas para recuperar a segurança que se desvanecia pelas “mudanças sociopolíticas e econômicas, cismas religiosos” etc (GRAFTON, 2000, p.75). O todo orgânico de pertencimento à comunidade enfraqueceu em nome da valorização do indivíduo, munido da capacidade de “reordenar o mundo” conforme seus propósitos particulares.

No contexto histórico global, é o momento das grandes navegações e da “descoberta” de novas terras que não foram imaginadas pelos Antigos. A ampliação do mundo conhecido é uma chave de leitura possível para a obra de Morus, considerando também questões de alteridade concernentes às novidades sobre os povos do Novo Mundo (MARTÍNEZ, 2019b, pos.133). À época de Morus, as cosmografias apresentavam uma imagem renovada do mundo habitado, ao mesmo tempo em que eram publicados relatos de viagem que instigavam as produções literárias com temáticas utópicas (MARTÍNEZ, 2019b).

Quanto às navegações, é importante destacar a influência das cartas atribuídas a Américo Vespúcio (1454-1512), relatando a chegada ao continente que levaria seu nome. São quatro cartas (*Quatuor navigationes*), seguindo o gênero dos relatos de descoberta, das quais Morus aciona tópicos para compor narrativa análoga (LESTRINGANT, 2006). Conforme Martínez (2019b), os relatos de Vespúcio ofereceram um contexto verossímil para que Morus localizasse a ilha de Utopia no hemisfério austral, amparado pela admissão da habitabilidade da zona tórrida. Se o ecúmeno poderia ser habitado e representado em sua abstração esférica através da graticula ptolomaica, era plausível que a ilha da Utopia estivesse entre as terras a

descobrir. Além disso, foi acionada a antiga teoria cosmográfica dos antípodas para conceber uma sociedade perfeita, o contraponto geográfico e moral da própria Inglaterra.

Outra influência na obra de Morus remonta ao saber geográfico renascentista, correspondente aos mapas de ilhas que eram agregados em obras denominadas isolários (*isolarii*). Esses volumes cartográficos, devedores das cartas portulanas, representavam as ilhas em articulação aos conhecimentos cosmográficos empíricos das navegações atlânticas, na tentativa de “organizar o conhecimento fragmentário do mundo”²⁴³ e traduzi-lo numa visão do todo (MARTÍNEZ, 2019b, pos.854). Tais obras reforçavam o papel imaginativo – e sagrado – das ilhas como “uma entidade única, um mundo autocontido” (COSGROVE, 2001, p.91, tradução livre). Portanto, a ilha de Utopia descrita na obra de Morus aciona o diálogo com elementos teórico-conceituais e experiências práticas dos saberes cartográficos coevos.

O século XVI testemunhou o fervilhar de propostas utópicas (MARTINS, 2011); muitas delas mobilizaram o papel simbólico das ilhas. Isso porque a navegação atlântica considerou os espaços insulares como entremeios para que o deslocamento fosse efetivado, num momento histórico em que os “horizontes esta[vam] abertos” (ZUMTHOR, 1993, p.256). Para os deslocamentos ocorrerem, as ilhas provaram sua importância, mesmo que fosse num plano fluido e imaginário. “O imaginário do Atlântico revela-nos um oceano ‘horizontal’ povoado de ilhas. São elas que, imaginárias ou reais, preenchem esse espaço sem limites, transformando-o em espaço navegável, apetecível” (LOPES, 2009, p.139). Cartografar as ilhas oceânicas envolvia dificuldades e imprecisões, principalmente no cálculo de longitudes. Esses obstáculos teóricos abriram caminhos para se imaginar livremente uma ilha remota e localizá-la no Atlântico, exatamente como fez Morus²⁴⁴ (VELLOSO, 2017).

Para descrever a ilha de *Utopia*, Morus propôs diversas charadas e enigmas, mobilizando o saber clássico para discutir problemas contemporâneos. Por meio da citação de diversos fragmentos da Antiguidade – encontrados em Platão, Aristóteles, Sêneca, Epicuro etc – fez-se um livre exercício para manifestar o vasto conhecimento do escritor, sem que as fontes estivessem propriamente explicitadas. A Obra pode ser entendida como uma biblioteca humanista, no sentido da infinidade de referências articuladas e do elevado grau de erudição,

²⁴³ Podemos citar o isolário do florentino Domenico Silvestri, que data de fins do século XIV. Outro isolário bastante influente foi concebido por Bordone, em 1528 (MARTÍNEZ, 2019b). O último insulário mencionado foi impresso em Veneza, no ano de 1547 (HOLANDA, 2000). Bordone, ainda, englobou confusamente a Terra de Santa Cruz “entre as ilhas do Mar Oceano” (WECKMANN, 1993, p.39).

²⁴⁴ “Não por acaso Utopia é uma ilha. A ilha surge como elemento privilegiado de uma geografia maleável, cuja forma e desenho são passíveis de infinitas reconstruções, que obedecem a projetos políticos particulares” (LESTRINGANT, 2006, p.156, tradução livre).

dissimulado em tom jocoso, além de mobilizar aspectos satíricos, em que elementos paradoxais são conjugados no mesmo arranjo²⁴⁵.

Por meio de dois livros, a *Utopia* apresenta a melhor forma de constituir uma república a partir do personagem Rafael Hitlodeu, um dos marinheiros que teriam acompanhado a frota de Vespúcio, sem retornar. Enquanto o nome Rafael anuncia boas notícias, a etimologia de *Hitlodeu* denota aquele que espalha notícia falsa, um fabulista e contador de lorotas (LESTRINGANT, 2006). O personagem, então, conseguiu aportar em *Utopia*, apresentada como um lugar a ser descoberto, com um porto de fácil acesso e um lago sereno. Porém, a entrada do porto é ambigualmente perigosa, com rochas e bancos de areia capazes de encalhar os navios. Desse modo, a Ilha de Utopia é como um outro mundo, pleno de elementos ocultos, mas que podem ser acessados com a ajuda de um piloto local²⁴⁶.

Apesar da influência das narrativas sobre o maravilhoso insular no século XVI, a Utopia de Morus é um *locus amoenus*, plenamente ordenado pela capacidade humana e sem manifestação de monstruosidades. Embora não se trate de um espaço repleto de *mirabilia*, seu caráter utópico reside na condição autônoma e perfeita vivenciada pelos cidadãos (VELLOSO, 2017). O pressuposto da *Utopia* é a perfeição da *pólis*, onde tudo já está solucionado, sem haver guerras, doenças e fome. Idealiza-se uma sociedade sem corrupção, afastada no tempo e no espaço por sua insularidade, na qual vigoram leis que priorizam a uniformidade social.

O Renascimento vem acompanhado da equiparação entre criador e criatura, inclusive com a proposta de melhoria social por meio do próprio agir e pensar humanos – ideia que está na base das utopias que se constituem a partir das problemáticas lançadas na efervescência do próprio período. Abre-se a possibilidade de organização da sociedade por meio do raciocínio humano, calcado na filosofia e na ciência (PONTE, 2010). A iniciativa de agir sobre a natureza e a sociedade tece conexões com o próprio Oceano, concebido de longa data como o inultrapassável. No século XVI, estamos no limiar da transição entre o perigo e o desejo de dominar os mares.

²⁴⁵ Quanto aos parágrafos seguintes, a respeito da Utopia, agradecemos ao Prof. Dr. Carlos Eduardo Ornelas Berriel, por ter oferecido a disciplina Tópicos especiais de Literatura e História II, no Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, durante o primeiro semestre de 2019. Nossas discussões também foram baseadas em Berriel (2014).

²⁴⁶ Analogamente, essas descrições geográficas também são referências para se chegar à própria Obra de Morus, que muda de sinais constantemente. É como se houvesse um alerta ao leitor: “tome cuidado: esta obra é feita de dissimulação contínua”, de paródia dos textos antigos.

O rei Utopos manifestou sua vontade criadora para isolar a massa de terra, numa iniciativa que indica o crescente interesse pelo domínio da natureza (MARTÍNEZ, 2019b). A influência do ideal de Paraíso é traduzida em caracteres renascentistas, considerando que a *ilha* foi criada pelo desejo humano. Conforme essas ressalvas, o que cabe destacar é a ideia que aproxima a ilha de Utopia aos deleites de um jardim paradisíaco, onde reinam a pureza e as belezas da natureza dadivosa, como ocorreu num primeiro momento com as projeções de “novos mundos” além-mar.

Essa tendência deriva da própria tradição ocidental de “imaginar espaços perfeitos insulares” (FRANCO JÚNIOR, 2021, p.68). Identificamos duas vertentes gerais para tal ideia: a herança judaico-cristã medieval e a influência da filosofia grega, com os epicuristas. A analogia do jardim ocorre efetivamente em aproximação com o Paraíso da tradição judaico-cristã. Procurava-se o Éden em algum ponto do Oriente longínquo e esse sonho foi transportado à América.

O Novo Mundo tornou-se um receptáculo de vários elementos do imaginário medieval, inclusive algumas das maravilhas da Cocanha. Isso resultava da sensibilidade medieval, ainda presente no século XVI, segundo a qual se via aquilo que se ouvira. Mais presos ao imaginário que traziam dentro de si do que às imagens que tinham diante dos olhos, os primeiros navegadores e colonizadores de forma geral não descobriam coisas novas, apenas identificavam no Novo Mundo coisas anteriormente conhecidas (FRANCO JÚNIOR, 1998, p.122).

Thomas Morus foi influenciado por textos da Antiguidade Clássica, mesclando também expressões da cultura popular medieval. Nesta categoria, se situa a importância das narrativas escritas em vernáculo, como as *Viagens de Jean Mandeville* e os poemas de *fabliaux* sobre o país da Cocanha. A obra de Morus incorporou os sonhos paradisíacos utópicos da Idade Média e não é coincidência a condição insular da *Utopia*. O local isolado por excelência reverberou em textos medievais, com o cenário de florestas e outros lugares apartados, incluindo a narrativa do Preste João (FRANCO JÚNIOR, 2021, p.58).

Por sua vez, a ideia epicurista de um jardim é oriunda de uma linha de pensamento que se desenvolveu no século IV a. C, a partir do desencanto com a corrupção da política grega. É o momento em que a filosofia passa a se dedicar ao próprio ser humano num local afastado, onde não eram discutidas as questões da pólis para focar a elevação espiritual e o conhecimento do cosmos. O jardim é considerado o local agradável para o cultivo da sabedoria, sem que haja

coletivo político, somente amizade. Então, a ética se dá por meio do jardim, um espaço de autoconhecimento onde floresce a amizade provinda do encontro entre duas pessoas que se admiram na sabedoria.

Na Renascença, os princípios éticos estoicos e epicuristas foram influentes e, no contexto da Utopia, o jardim é concebido como plena realização da ética. O Jardim seria um substituto da *ágora*, o local da *pólis* onde se praticavam a virtude e a simplicidade, com o desprezo dos bens materiais. É o cultivo do mundo interno e a contemplação da beleza, como se o jardim epicurista fosse o próprio Éden – o local enclausurado (*hortus conclusus*) de plenitude (FRANCO JÚNIOR, 1992).

O seu isolamento [das ilhas], bem como as suas características geográficas e climáticas especiais, transforma-as em palco privilegiado das utopias, um palco fora do espaço e do tempo. Por tudo isto, elas surgem no mundo antigo e na Idade Média (e também [...] More e Camões, na era moderna) como os espaços por definição para a construção de mitos. Representações físicas de quimeras, no seu seio encerram-se séculos de imaginação, expectativas, fantasia e sonho (LOPES, 2009, p.154).

Continuando a pensar sobre o papel idílico das ilhas no Renascimento e Medievo, falaremos a seguir de um episódio no âmbito da literatura portuguesa que vem a ser uma alegoria na obra camoniana. O episódio da Ilha dos Amores tece relações com o próprio texto da Utopia de Morus, principalmente no tocante ao ideal paradisíaco.

7.2 Os Lusíadas

A obra épica de Luiz Vaz de Camões, intitulada *Os Lusíadas* (1572), é fruto da literatura humanista e do realce conferido às produções em línguas vernáculas (DELUMEAU, 1994b). O autor quinhentista foi notável ao narrar de forma grandiloquente a viagem de Vasco da Gama à Índia (1497-1498) (ZUMTHOR, 1993). Com inspiração na obra romana *Eneida*²⁴⁷,

²⁴⁷ A obra Eneida foi influente para os humanistas florentinos, em especial para Francesco Petrarca, no século XIV. “O poema, um épico tido como um análogo romano dos épicos gregos de Homero, descreve as viagens oceânicas de Eneias, um cidadão troiano que foge de Troia após sua queda para os gregos. Eneias navega para a Itália, onde ele e seus companheiros se instalam e se tornam os ancestrais dos romanos. A intenção de Virgílio era que a Eneida fosse lida como o poema nacional do povo romano, e Petrarca e os primeiros humanistas o entendiam como tal, dando-lhe um lugar central no reavivamento clássico que tentavam executar” (LESTER, 2012, p.142).

escrita por Virgílio (século I a.C.), Camões aproximou Vasco da Gama ao heroísmo do troiano Enéas, interpretado como o fundador de um império marítimo (COSGROVE, 2001, p.79). No entanto, a épica camoniana difere das antigas epopeias porque apresenta seu herói de forma mais plural, no sentido metonímico de enaltecer povos heroicos. Para isso, evoca antigas temáticas, como o povoamento mítico de Portugal, cuja nação é considerada os *filhos de Luso* (BOORSTIN, 1994).

(...) Os *Lusíadas*, de 1572, é um dos títulos de glória da literatura portuguesa. É de forma antiga, quase “marmórea”, e tira de Virgílio os meios de expressão, os processos compositivos e o repertório mitológico; mas é dedicada à história recente dos Portugueses, e o poeta, que viveu dezoito anos além-mar, informara-se com muita exactidão nos historiadores e nos geógrafos (DELUMEAU, 1994a, p.114).

Camões trata dos conhecimentos geográficos coevos no âmbito de sua familiaridade com temas de cosmografia literária clássica. Para o autor, Portugal assumia a posição de “cabeça” na propagação do cristianismo, fomentando a vitória sobre as trevas da descrença. Entendido em sua lógica geopolítica, o ideal apolínico atribuiu a Portugal o destino imperial capaz de “iluminar” o globo terrestre com o cristianismo (COSGROVE, 2001, p.80). A evocação camoniana dos conquistadores da Antiguidade, como Júlio César, se contextualiza pelas questões religiosas do século XVI e a missão de expandir a cristandade frente aos “infiéis” otomanos.

Segundo Cosgrove (2001, p.80, tradução livre), a obra *Os Lusíadas* “reencena uma narrativa clássica de conquista e colonização”. Porém, apesar da grandiloquência narrativa da Epopeia, o poeta vivenciou não apenas o enfraquecimento da cristandade “unitária”, mas também o declínio do Império Português, que seria logo anexado à Espanha em 1580 – conjuntura política conhecida como União Ibérica (BROTON, 2009). Assim, vamos nos apoiar em alguns episódios da Epopeia – a Ilha dos Amores, o Gigante Adamastor e a Máquina do Mundo – que correspondem à ideia camoniana de exaltação dos feitos portugueses para dominar o Oceano. “E lá esteve o Poeta, para imortalizar, com sua experiência e palavras prodigiosas, o mar e suas personagens” (MICELI, 2012, p.13).

7.2.1 A Ilha dos Amores

O episódio da Ilha dos Amores exalta a bravura dos portugueses ao enfrentar os perigos do mar e todo o prêmio concedido pela deusa Vênus a essa coragem. Acionando o plano mitológico da Obra, há Ninfas em exuberante beleza, “Observe-se que o mundo mitológico preenche a narrativa camoniana: deuses, semideuses, ninfas, rios, mares, tudo isto constituirá a população exclusiva da ilha que surge no caminho de volta” (D’ALGE, 1980/1981, p.20).

Assim, leiamos as próprias palavras de Camões:

Nesta frescura tal desembarcavam
Já das naus os segundos Argonautas,
Onde pela floresta se deixavam
Andar as belas Deusas, como incautas.
Algüas doces cítaras tocavam;
Algüas harpas e sonoras frautas;
Outras, cos arcos de ouro, se fingiam
Seguir os animais, que não seguiam (Canto IX:64, CAMÕES, 2004, p.244).

Conforme Rebelo (2012), a Ilha dos Amores faz parte de um imbricado imaginário popular, que se camufla pelo tom monumental da épica. Estamos nos referindo às semelhanças entre a Ilha dos Amores e o *fabliaux* da Cocanha, no sentido do local paradisíaco de luxúria e prazeres carnavais. Embora proveniente de fontes medievais, a Cocanha ganhou maior popularidade nos séculos XVI-XVII (FRANCO JÚNIOR, 1992), temporalidade que explica a inserção da alegoria no contexto camoniano.

(...) Ninfas amorosas, feridas pelas flechas de Cupido, em formosos leitos, com vinhos odoríferos e rosas, entregavam-se em recompensa aos marinheiros, lançando das secretas entranhas ardentíssimos suspiros, sem se importarem quando o Sol encerrava o dia, mergulhando nas águas o carro de cristal e deixando a Lua iluminar o largo mundo, enquanto repousasse (MICELI, 2012, p.17).

A localização da Ilha dos Amores é incerta, inserindo elementos literários que dialogam com nossas repetidas alusões, como a crença no Paraíso Terreal a Oriente e a presença de ilhas paradisíacas e fantásticas a Ocidente. Vasco da Gama, ao adentrar o Índico, teria simbolicamente interligado Oriente e Ocidente, com seus feitos considerados grandiosos. “É nesta personagem heroica [Vasco da Gama], que acaba de descobrir o caminho marítimo para a Índia, que Camões coloca o centro do seu poema, sendo ele que permite estabelecer um elo entre o Ocidente e o Oriente, ou seja, um elo com o Paraíso” (BINET, 2019, p.38).

Tanto o episódio da Ilha dos Amores, quanto a *Utopia*, mobilizam diversos intercruzamentos entre a mitologia greco-romana e sua harmonização com as ideias cristãs. “Na economia de *Os Lusíadas*, a Ilha dos Amores representa um *locus amoenus*, fora do espaço e do tempo, onde o mundo pagão encontra o mundo cristão, unindo-se ambos, fisicamente” (BINET, 2019, p.36). No âmbito da epopeia camonianiana, a Ilha dos Amores é a apoteose da hierogamia, da união entre deuses e heróis, reunindo as narrativas histórica e mítica, que estiveram justapostas no poema (LIMA, 2003).

No plano estrutural, a passagem [ilha dos Amores] irá reunir as duas narrativas que eram alternadas ao longo do poema: a narrativa histórica, que trata da viagem de Vasco da Gama e da história de Portugal; e a narrativa mítica, tocante à intervenção dos deuses nas ações humanas. A conjunção dessas instâncias narrativas é acompanhada, no plano das ações, pelo encontro entre o profano e o divino, dado pela entrada dos navegadores na Ilha criada pelos deuses. Esse episódio implicará, portanto, a instauração do paraíso mítico sobre a terra (LIMA, 2003, p.94).

Os Lusíadas retrata a viagem de Vasco da Gama em caracteres míticos e maravilhosos que confluem para o enaltecimento dos portugueses e seus heróis. Binet (2019, p.36) aponta que: “Ficção poética e maravilhoso pagão unem-se assim n’*Os Lusíadas* para consagrar o heroísmo português, através do herói que o representa, isto à boa maneira da epopeia clássica”. Mas, não esqueçamos de que esse maravilhoso, amalgamado em caracteres medievais cristianizados, se concretizava factualmente no próprio Vasco da Gama, ao portar cartas para o mítico Preste João (PARRY, 2002).

O mito que funcionou como mediação simbólica entre o sagrado e o profano torna-se realidade. Ele não é concebido como algo que se oponha à realidade. Sendo a própria realidade, esta expressa-se através do ritual que constitui verdadeira repetição dum fragmento do tempo primordial em que os deuses agiam e quando tudo era possível. É esse tempo primordial que serve de arquétipo, no pensamento mítico, a todos os tempos (D’ALGE, 1980/1981, p.22-23).

D’Alge (1980/1981) aborda a Ilha dos Amores como episódio que remonta aos arquétipos presentes na mitologia grega, como o mito das eras sucessivas da humanidade e as Ilhas Afortunadas. São imagens da insularidade paradisíaca que têm como referência a obra do poeta Hesíodo (século VIII a.C.) e aparecem com fôlego durante o século XVI pela inauguração do gênero proposto por Thomas Morus. “É interessante observar nestas utopias a prevalência

do elemento geográfico. Se remontarmos ao arquétipo teremos a ilha paradisíaca concebida por Hesíodo e destinada aos heróis” (D’ALGE, 1980/1981, p.4).

Pereira (1991, p.25) aponta que o deslocamento de ilhas míticas para Oeste se apoiou “nos autores clássicos para legitimar a existência de novas terras”. O autor também lembra que as Hespérides foram citadas na epopeia camoniana (II, 103), no contexto das utopias, situando-as ora no Marrocos, ora nas ilhas de Cabo Verde. Assim, o jardim bíblico foi “compatibilizado com a simbologia clássica” durante o Renascimento, mantendo as ilhas como “pontos de refúgio” (BETHENCOURT, 1991, p.113-114) que flutuam nos confins do espaço (COSGROVE, 2001).

Por sua vez, Lopes (2009) realiza alguns contrapontos entre a Ilha dos Amores camoniana e a *Utopia* de Morus que merecem ser citados, pois apontam diretamente o papel das ilhas no Renascimento e suas reminiscências paradisíacas medievais:

A primeira [ilha dos Amores] é um espaço feérico, feliz e pleno (por isso utópico), onde os bravos homens, os heróis, recebem a suprema recompensa pelas suas esforçadas obras. Com efeito, num século de utopias como é o século XVI, Camões presenteia os seus leitores com uma paisagem idealizada, logo imaginária e maravilhosa. A ilha dos Amores, cuja localização geográfica é sabiamente ocultada pelo autor, tornando impossível a consideração de qualquer ilha material, constitui um paradigma e um *topos* da literatura europeia moderna relativamente ao tema da ligação entre utopia e realidade no mundo insular (clara reminiscência dos séculos medievais). É, pois, toda uma tradição cultural e lendária das ilhas como símbolo de paraíso e de descanso, que se concretiza neste episódio da ilha dos Amores – denominada por Camões de *insula divina*, algo semelhante a um jardim privilegiado pela Natureza, comparável, lá está, ao jardim do Éden (LOPES, 2009, p.153).

Por sua vez, na *Utopia*, Thomas More descreve uma cidade imaginária ao mesmo tempo que denuncia os escândalos da propriedade privada e respectivo enriquecimento sem quaisquer limites morais, ao lado do empobrecimento do povo. More propõe na ilha da utopia uma radical suspensão dessa privatização das riquezas como único meio de acabar com esse mal e atingir uma sociedade perfeita. Descreve um país extraordinário e uma virtude idílica – viver segundo as leis da Natureza, cultivando somente as virtudes. Estamos, pois, perante o pleno florescimento da utopia antiga e medieval, ainda que sob novos rostos (LOPES, 2009, p.153-154).

(...) São claras as ligações entre ambos os textos, apesar de toda a diversidade na forma escrita, no conteúdo (em More, destaca-se o ideal de vida de uma sociedade perfeita, ao passo que em Camões deparamos essencialmente com uma dimensão histórica, na qual a coragem e o valor heroico do povo português surge em destaque) e na própria estrutura da narrativa. Ainda que indirectamente, quer um quer outro remetem para o referido *locus amoenus* do passado (LOPES, 2009, p.154).

Cosgrove (2001) frisou também o papel movente e indeterminado das ilhas, inclusive em sentido geopolítico, pois seu deslocamento em mapas poderia garantir específicas vantagens comerciais. A indeterminação para calcular longitudes ressalta seu caráter de mundo imaginário e autocontido, que na epopeia camoniana é escolhido pelos próprios deuses para presentear os portugueses e alimentar suas fantasias sexuais – características maravilhosas projetadas nos espaços liminares do ecúmeno. Além disso, tanto na ilha dos Amores de Camões, quanto na ilha da Utopia de Morus, podemos salientar que esses mundos singulares já não são mais alvo de contemplação passiva, mas de posseção ativa.

7.2.2 Os marcos do ecúmeno – Gigante Adamastor

Porém já cinco Sóis eram passados
Que dali nos partíramos, cortando
Os mares nunca d' outrem navegados,
Prosperamente os ventos assoprando,
Quando ãa noute, estando descuidados
Na cortadora proa vigiando,
Õa nuvem que os ares escurece,
Sobre nossas cabeças aparece (CAMÕES, 2000, p.222).

– Eu sou aquele oculto e grande Cabo
A quem chamais vós outros Tormentório,
Que nunca a Ptolomeu, Pompónio, Estrabo,
Plínio e quantos passaram fui notório.
Aqui toda a Africana costa acabo
Neste meu nunca visto Promontório,
Que pera o Pólo Antártico se estende,
A quem vossa ousadia tanto ofende (CAMÕES, 2000, p.225).

Como explicitado, os planos mítico e histórico se conjugam na epopeia *Os Lusíadas*, que é repleta de alegorias (LIMA, 2003). Adentrando o plano histórico, sabemos que a expansão dos horizontes por meio das navegações portuguesas pela África, a partir do século XV, envolveu o acúmulo de dados sobre as costas continentais. Diferente das navegações de Colombo, que acreditava encontrar o que já estava descrito nas fontes que lera acerca do Oriente, os empreendimentos marítimos portugueses exigiram trabalho sistemático. Aventurar-se pela costa da África em direção sul significava navegar por mares abertos, desconhecidos aos europeus, a partir de “ideias especulativas arriscadas” (BOORSTIN, 1994, p.152). Para chegar às Índias, era necessário estabelecer trampolins (EDSON, 2007) e pontos de parada para o reabastecimento dos navios ao longo das linhas de costa.

Com a inabitabilidade da zona tórrida e a clausura do Índico, não haveria possibilidades de adentrá-lo a partir do sul da África, como propunha Ptolomeu. A experiência, porém, demonstrou realidade distinta pelo ultrapassar do Cabo das Tormentas por Bartolomeu Dias, em 1488. Quase uma década mais tarde, tem início a expedição de Vasco da Gama, cantada pela épica camoniana.

Em 16 de dezembro [de 1497], os portugueses passaram pelo pilar que Bartolomeu Dias havia erguido para marcar o ponto mais distante (...). Essas eram águas desconhecidas e perigosas (...). Estavam agora avançando por águas que nenhum europeu já houvesse navegado. Nessas ocasiões, a incerteza e a dúvida chegavam ao máximo (WATKINS, 2011, p.241).

Voltando ao plano mítico d'*Os Lusíadas*, os gigantes são personagens comuns, tanto na literatura da Idade Média, quanto nas obras renascentistas (VELLOSO, 2017). Na Epopeia, o personagem do gigante Adamastor é célebre, estando associado simbolicamente à ousadia portuguesa de cruzar o Cabo das Tormentas, tornado Cabo da Boa Esperança. O próprio monstro Adamastor é personagem mítico que sofreu por um amor não correspondido tributado à ninfa Tétis. O episódio camoniano foi bem parafraseado por Miceli (2012):

(...) E pouco importava se, lá adiante, no extremo meridional da África, um gigante castigado e ressentido pela derrota que lhe impuseram os deuses, ferido pela dor maior de um amor impossível, esforçava-se por domar a gente, erguendo ventos e tempestades para cortar o caminho dos mensageiros da mudança. Guardião da passagem, irritado com a ousadia dos que invadiam suas cavernas não desvendadas e seus tetos negros do fim do mundo, perguntava enraivecido: De quem eram as velas onde roçavam? De quem, as quilhas que avançavam sobre o território de Adamastor, o Monstrengo? (MICELI, 2012, p.17).

O medo do mar e as tentativas de superação dos obstáculos representados pelos promontórios se traduzem na presença daquele terrível personagem a habitar o Cabo das Tormentas, no extremo sul da África, limite da travessia humana. Nesse memorável episódio alegórico, os temores medievais entram em cena uma vez mais, sugerindo a popularidade dos perigos encontrados nos cabos, mas também a possibilidade de ultrapassá-los heroicamente.

Em *Os lusíadas*, Camões faz eco aos temores sentidos pelos marinheiros portugueses nas proximidades do cabo da Boa Esperança (...). A ficção imaginada pelo poeta não teria nascido em seu espírito sem numerosos relatos orais relativos à temível passagem (DELUMEAU, 2001, p.52).

A “façanha portuguesa” é colocada metricamente e metaforicamente no centro da Epopeia, como uma conquista sem precedentes. Pela boca do Gigante Adamastor, antigos geógrafos²⁴⁸ não foram capazes de conceber ou ultrapassar o limite do Cabo das Tormentas. Na Epopeia, tal façanha fica a cargo dos ousados marinheiros²⁴⁹, que receberam a alcunha de “segundos argonautas”²⁵⁰. Estamos diante de um período em que “a razão humana foi obrigada a alargar seus limites em decorrência das navegações e das descobertas” (GARCEZ, 2008, p.220). O viés prático acabou por predominar em diversos campos da ciência, indicando que aquele mar inultrapassável dos Antigos diferia do espaço livre e aberto, preconizado pelos viajantes no início do período moderno (LESTRINGANT, 1994, p.17).

Além disso, na obra *Os Lusíadas*, bem como em outras obras coevas, há corrente uso de “advérbios e adjetivos intensificadores”, a saber, “maravilha”, “prodígio” e “assombro”, que demonstram o grau de informações novas sobressalentes acerca das “mais remotas passagens do mundo então conhecido” (GARCEZ, 2008, p.220-221). Isso significa que há um jogo de forças entre o saber empírico e o livresco. Medos e mitos medievais, que são caracterizados pelo saber livresco, veem-se confrontados com uma gama de mudanças e novidades cosmográficas (GARCEZ, 2008).

Em relação aos horizontes geográficos, o caminho para as Índias se tornou factual pelo dobrar do Cabo das Tormentas. Camões diz na Apresentação da Epopeia: “passaram ainda além da Taprobana” (CAMÕES, 2000, p.1) – a ilha tradicionalmente mítica do Oriente. Esse feito invalidava a interdição simbólica do Gigante Adamastor. “O cabo representava o *fim* mas também o *princípio*, o acesso a algo novo, marítimo e terrestre” (LOPES, 2009, p.108).

Mas não nos é difícil perceber que os Descobrimentos sem Adamastor seriam certamente mais desinteressantes, rigorosamente mensuráveis pela frieza dos números que metodicamente os explicavam. O Adamastor (...) familiariza-nos com esse processo histórico, dá-lhe mais calor e mais sentido, numa palavra, torna-o mais humano. Com ele percebemos que aquela gente inventava monstros porque, tal como nós, também tinha medo (MATOS, 1993, p.42).

²⁴⁸ Camões foi caracterizado por Ribeiro (1980, p.153) como “o mais geógrafo dos poetas” por suas descrições de mares e terras. “Nenhum poeta deveu tanto à Geografia na inspiração, na textura e em inúmeros pormenores da sua epopeia” (RIBEIRO, 1980, p.157).

²⁴⁹ “Enfim, cada nação, na época da Renascença, tentou impressionar seus concorrentes difundindo relatos terríficos sobre as viagens marítimas – arma de dissuasão que se acrescentava ao segredo que se tentava manter sobre os melhores itinerários. De todo modo, as rotas do longínquo causavam medo” (DELUMEAU, 2001, p.53).

²⁵⁰ Garcez (2008), especialista em Literatura Portuguesa, indica que o tom otimista para exaltar as façanhas portuguesas não acompanha toda a Epopeia. Logo após as “estâncias introdutórias”, o discurso eufórico dá lugar ao discurso disfórico, num tom lamentoso que vai permeando o poema, assemelhando-se ao Livro bíblico de Jó. O desconcerto e a melancolia também são emblemáticos no episódio do velho do Restelo. Por um lado, o “alargamento da razão” no período veio acompanhado de “um alargamento muito profundo da melancolia, da visão sombria, pessimista e desesperançada da realidade” (GARCEZ, 2008, p.227). Por outro, há um discurso ufanista em torno das navegações portuguesas que tem sua importância, embora seja necessário relativizá-lo.

É mister pontuar o papel literário cumprido por Camões na Renascença, inclusive pelo episódio do Gigante Adamastor. Como “humanista de base” (RIBEIRO, 1980, p.167), o autor português criou um modo ricamente alegórico para retratar e enaltecer esse momento histórico.

Considerações

Cabe realizar um último adendo sobre *Os Lusíadas*, seguindo o padrão que adotamos nos primeiros capítulos da Parte I, com o comentário do ideal apolíneo estudado por Cosgrove (2001). Camões era versado em astronomia e estudara o *Tratado da Sphera*, de Johannes Sacrobosco²⁵¹ (1195-1256). O episódio da Ilha dos Amores vem acompanhado da narrativa da “Máquina do Mundo”, na qual a deusa Vênus permite a Vasco da Gama contemplar a esfera terrestre, conforme o sistema ptolomaico geocêntrico. “Sempre adiante, a própria deusa ofereceria a Vasco da Gama a miniatura do cosmos” (...) (MICELI, 2012, p.17). Essa perspectiva panorâmica remete, novamente, ao ideal apolíneo e à “missão cristã” para dominar o Globo (COSGROVE, 2001, p.79).

Assim como o poeta florentino Dante Alighieri, Camões foi influenciado pela cosmologia aristotélica. A jornada de Dante incorporava o mundo físico, organizado conforme as esferas circulares, visando ascender ao domínio espiritual paradisíaco da geografia do Além. A viagem de Odisseu foi interpretada no canto XXVI do *Inferno*²⁵² como a perdição do herói, que foi seduzido pela curiosidade vã. A condição infernal de Odisseu cristaliza a visão dos

²⁵¹ “O monge João de Sacrobosco, que viveu em Oxford e em Paris, escreveu *O tratado da Esfera*, baseado em algumas noções de Ptolomeu, que tinha conhecido graças a seus contatos com árabes na Espanha. Seu livro servirá de manual a muitos viajantes e navegadores durante vários anos” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.24). Podemos dizer que, em meio ao jogo entre *tradição literária e descritiva* e *abstração astronômica e geométrica*, João de Sacrobosco incorporou esta segunda categorização. No século XIII se destacavam, também, tratados enciclopédicos medievais mais identificados com a *tradição literária e descritiva*, como produções contemporâneas ao tratado de Sacrobosco.

²⁵² “[Ulisses] disse: ‘Quando fugi dos feiticeiros encantos de Circe (...), fiz-me de velas sobre o amplo mar aberto (...). Em ambas as costas do mar cursei as praias da Espanha, do Marrocos, da Sardenha e de países outros que as águas do mesmo mar cercam e banham. Éramos já velhos alquebrados, eu e meus seguidores, quando alfim chegamos àquele estreito que Hércules deu por limites ao mundo (...). E voltando a popa no rumo da aurora, dos remos fizemos asas, vogando firme, deixando o ocaso. À noite vi no céu as estrelas que adornam o outro polo enquanto o nosso mergulhava na planície marítima. Cinco vezes o Sol que ilumina deixou acender a Lua e outras tantas a extinguiu depois que nos dêramos ao árduo intento, quando, para nosso espanto, se mostrou, envolta em brumas, montanha tão grandiosa que outra igual em altura inda não vira. Depressa nossa alegria se desfez em pranto, eis que dessa terra nova contra nós investia um furacão (...). E sobre nós fechou-se o mar’” (DANTE ALIGHIERI, 1979, p. 98-99).

perigos do Mar Tenebroso e a ousadia do aventureiro grego ao transgredir a interdição dos Pilares de Hércules. Esta é a interpretação do simbolismo medieval, que não admitia a curiosidade pelo desconhecido sacralizado, nem o afã por transgredir os limites espirituais, incorporados pelos limites geográficos. Podemos entender que esse simbolismo sacralizou os segredos da Criação, limitando os horizontes do domínio humano sobre a natureza (GIUCCI, 1992).

Diferindo do poeta trecentista, a épica camoniana exaltava as navegações e os feitos portugueses, que envolveram a revisão sobre as concepções do ecúmeno, com a crescente imposição de domínio sobre a natureza que acompanhou a mudança nas concepções de espaço (WOORTMANN, 1997). Apesar das possíveis aproximações entre os modelos de Universo descritos por Dante e Camões, o poeta português correspondeu ao momento histórico em que o Globo passou a ser concebido como “uma superfície marítima para o *telos* europeu”, conforme sugerido pelo episódio da Máquina do Mundo (COSGROVE, 2001, p.79).

No décimo canto alargam-se os horizontes. Tétis conduz o Gama a um alto monte para lhe desvendar os segredos da *machina do mundo* e o curso dos planetas (segundo o sistema de Ptolomeu). É uma visão no estilo de Dante; e como a Terra é o centro de todo o movimento, expõe por fim, na descrição do globo terrestre, quanto se sabia dos países então cobertos e das suas produções. Não se trata de descrever só a Europa, como no canto terceiro; todas as partes do Mundo são passadas em revista (...) (RIBEIRO, 1980, p.157).

Os episódios e obras literárias apresentados neste Capítulo figuraram em torno das ilhas, alegorias relacionadas ao mar e descrições artísticas que incorporaram mudanças nas concepções sobre o ecúmeno. Como já dissemos, este foi um breve “respiro” e interlúdio poéticos. Adentraremos, no próximo Capítulo, a temática dos monstros marinhos em sua relação com a História da Cartografia, elencando e discutindo sua historicidade e suas “aparições” em contextos medievais e renascentistas.

CAPÍTULO 8. MONSTROS MARINHOS E SEUS PAPÉIS NOS CONTEXTOS CARTOGRÁFICOS MEDIEVAL E RENASCENTISTA

Este Capítulo pretende discutir as maneiras como os monstros marinhos foram retratados em mapas medievais e renascentistas, atentando para seus papéis, suas heranças e menções em variados documentos desses períodos. Desse mesmo modo, vinculamos as fontes e tendências pictóricas de monstros marinhos na cartografia às suas características particulares. Há metamorfoses a ser acompanhadas no percurso histórico que compreende a Idade Média e o Renascimento, no qual as mudanças e permanências iconográficas dos monstros marinhos obedecem a lógicas praticamente paradoxais, que unem mitologias às descrições calcadas na realidade de viagens empíricas pelo Atlântico.

8.1 O papel dinâmico dos monstros marinhos na cartografia

Em capítulos anteriores, procuramos mostrar aspectos geográficos no tocante às raças monstruosas, argumentando que houve a crença na realidade dessas criaturas, bem como na realidade dos confins do mundo que respondiam pela geração delas. Abordamos as heranças gregas e medievais para o tema, com a indicação de que, na passagem para o Renascimento, a veracidade das raças plinianas ainda exercia influência. Essa continuidade é verificada em mapas e relatos de explorações pelo Novo Mundo, acoplada a mudanças nos papéis dos monstros que não desqualificam sua existência, num primeiro momento.

É interessante estabelecer paralelos entre raças monstruosas terrestres e os monstros marinhos, identificando suas metamorfoses iconográficas no Renascimento e as permanências de certos mitos, que serão relidos. Novamente, apontamos a inexistência de mudança abrupta entre o período ligado ao enciclopedismo medieval e outro identificado com os alvares da humanismo.

Assim como a crença na realidade dos monstros terrestres, o homem renascentista não deixou de acreditar na veracidade dos monstros marinhos. Adotando como foco principal esta última categoria de monstros, nossa reflexão reside em articular o papel que o Oceano adquire no ecúmeno e na concepção de mundo europeia pela emergência das viagens em direção ao Novo Mundo, com rebatimentos na cartografia e na própria função da teratologia marinha. Isso não significa que as raças plinianas, concentradas em sua maior parte nas criaturas terrestres, tenham caído na irrelevância. Fontes textuais do Medievo foram bases para a

identificação das raças na América por viajantes imbuídos de ideias pré-concebidas sobre quem encontrariam em paisagens exóticas dos confins do mundo.

Porém, ao notarmos que determinados mapas renascentistas enfatizam monstros marinhos, abre-se campo prolífico para o entendimento da permanência de mitologias e a inserção de aspectos concernentes ao contexto histórico, como o importante papel da imprensa. Dentro das mitologias, é necessário insistir que o caráter de realidade dos monstros marinhos é forte na Renascença, mas, isso não quer dizer que toda a cartografia do período manifestasse interesse em retratá-los. Monstros marinhos e terrestres aparecem por vezes sem articulação, vinculados a fontes textuais diversas, que não apresentam explicações suficientemente coesas para abarcar a diversidade verificada nas representações cartográficas.

É com a imprensa, inclusive, que a acessibilidade aos mapas²⁵³ ganha nova dimensão e vários fatores foram então adicionados à história dos monstros marinhos, como o peso da questão estética que, muitas vezes, não condizia com as descrições científicas da localização de criaturas monstruosas a viver em determinada área do Oceano Atlântico. Isso significa que o componente de criatividade do cartógrafo – ou do artista contratado para as representações de monstros marinhos – era cada vez mais atuante (VAN DUZER, 2013, p.11).

Estamos nos referindo, também, a um período em que os mapas são cada vez mais comercializados e, dependendo da quantia paga, poderiam determinar a presença ou ausência de monstros marinhos. Uma nova dinamicidade tomou conta da produção cartográfica, que deve ser considerada para a explicação de papéis outros que os monstros vão adquirindo durante a Renascença, mesmo que aqui se enfatize componentes do maravilhoso oceânico que não deixaram de existir simplesmente (VAN DUZER, 2013, p.11).

A plausibilidade da existência de monstros marinhos agrega o contexto das navegações ao ecúmeno alargado. Além disso, devem-se levar em conta elementos artísticos e formas de representar e compreender o mundo em mutação, bem como a descrição da fauna e flora no âmbito da história natural. São novidades que merecem ser pontuadas e elencadas às tradições medievais para lançar luz ao papel da teratologia marinha. Nesse processo, os mapas são fontes históricas que compreendem temáticas plurais e complexas, inclusive pelas instâncias pouco mensuráveis que compõem o medo do mar na passagem do Medievo ao

²⁵³ “A imprensa não publicava apenas textos escritos (...). Usando a xilogravura e a mais sofisticada técnica de litografia, a imprensa tornou possível a difusão em massa de imagens padronizada de mapas, tabelas e diagramas científicos (...). Imagens exatamente reproduzíveis revolucionaram o estudo de objetos como geografia, astronomia, botânica, anatomia e matemática” (BROTON, 2009, p.81). Depois das xilogravuras, têm destaque o desenvolvimento das gravuras em cobre (RUDWICK, 1992, p.3).

Renascimento (LOPES, 2009). Falar de monstruosidades, nesse recorte histórico, permite enfatizar os monstros marinhos, no âmbito do maravilhoso oceânico.

Na tarefa de inventariar os monstros marinhos conforme as concepções medievais e renascentistas, Chet Van Duzer (2013) pontua a intenção histórica de retratar perigos reais nesse tipo de ilustração. A *realidade* dos monstros marinhos era tácita quando os marinheiros se deparavam com o *desconhecido* e divulgavam relatos sobre as mais diversas e assustadoras criaturas que, atualmente, não são mais consideradas figuras teratológicas. Daí o papel das concepções maravilhosas do Oceano e sua vinculação ambígua ao medo e fascínio.

De fato, os animais marinhos qualificados de monstros na Renascença não são tão imaginários quanto parecem. Eles sobrepõem categorias animais ainda mal apreendidas à época e que, perante as circunstâncias onde elas foram vistas no mar, os homens da tripulação sujeitos ao medo (medo de naufrágios, isolamento total no meio das ondas) (...) não podem observar serenamente (PÉRON, 2004, p.171, tradução livre).

Esses monstros não pertencem a uma única tradição cartográfica ou textual. Identificar as fontes é se aventurar num quebra-cabeças que não apresenta respostas definitivas, considerando, inclusive, as lacunas na própria documentação medieval acessível na atualidade (VAN DUZER, 2013). Isso significa que há fontes que se perderam e reconstituir cadeias de influência implica o reconhecimento de que nosso acesso é fragmentário. Além disso, há que considerar as nuances desafiadoras de se interrogar um documento medieval, que tanto difere das explicações e representações do mundo tecidas na contemporaneidade. São lacunas temporais e materiais que precisam ser admitidas nestes vestígios prenes em histórias e narrativas, que são os mapas (BROTTON, 2014).

Não havendo distinta separação entre a realidade de uma criatura marinha e sua abordagem monstruosa e mítica, os *monstros* que povoaram o ambiente aquático eram assim chamados por seu traço surpreendente e exótico (VAN DUZER, 2013, p. 8-9, destaque nosso). A hibridez é característica marcante, porém prescindível, seguindo a nomenclatura dos animais terrestres mais conhecidos. Isso porque desde a Antiguidade clássica sustentou-se a teoria de que um animal terrestre teria seu equivalente marinho, daí os termos cachorro marinho, leão marinho e porco marinho, para citar alguns exemplos. A teoria que envolve certo espelhamento entre as criaturas terrestres e marinhas tem ampla divulgação com o autor romano Plínio, o Velho, tão influente na teratologia. Sua *História Natural*, escrita no século I d. C, ganhou versão impressa no fim do século XV (1469), o que permitiu ampliar a influência e popularidade da obra, que já gozava de grande consideração. Trata-se de um exemplo de fonte da Antiguidade

com temários geográficos que influenciou o imaginário renascentista sobre o mundo a partir de suas permanências (VELLOSO, 2017, p.22).

Nos mares, encontramos um *corpus* considerável de seres, a exemplo das mulheres-peixe, mulheres-serpente, mulheres-pássaro, que conjuram ciladas aos marinheiros. Tais sereias são diabólicas e híbridas, incorporando símbolos de sexualidade. Mencionemos, igualmente, peixes monstruosos, criaturas não menos ameaçadoras e/ou fascinantes que aquelas que compõem o catálogo de criaturas terrestres. Há correspondências, espelhos e contrários encontrados nos animais *marinhos* – porco, boi, cervo e serpentes.

Os monstros, em geral, informam sobre a própria sociedade que os concebeu e os localizou na periferia de *seu* próprio mundo. No caso da teratologia cartográfica, ocorre um duplo e enviesado processo, visto que há expressa indicação sobre os perigos do Oceano, desencorajando aventuras que permitam sua investigação. Essas expedições entre caos e turbulências constituiriam oportunidades de maior compreensão da superfície terrestre, o que beneficiaria o mapeamento. Monstros e mapas apresentam, então, essa duplicidade que os coloca em diálogo. A feitura de mapas, ainda, também significava o ganho econômico e, se os monstros marinhos atuaram como elementos decorativos para mapas atraentes, esse é um fator adicional que fazia deles os “melhores amigos dos cartógrafos” (VAN DUZER, 2013, p.13, tradução livre).

Pela catalogação cuidadosa encabeçada por Van Duzer (2013), identificam-se duas funções principais para os monstros marinhos em mapas, visto que indicam toda uma literatura construída a respeito, associada aos avisos de perigo aos marinheiros, algo que compreendemos como parte da geografia do maravilhoso. Ao mesmo tempo, as criaturas alocadas no Oceano podem enfatizar o decorativo que suprime os perigos inerentes de seu *habitat* para enaltecer a dinamicidade do meio aquático e suas criaturas através da habilidade artística do cartógrafo.

Desse modo, há funções comuns para os monstros marinhos entre mapas de períodos diferentes, mas, há novidades e acréscimos, conforme cada contexto histórico, o que torna inoperantes determinadas ideias lineares e evolutivas para a cartografia. Vamos, então, dar prosseguimento ao nosso percurso para abordar as manifestações de monstros marinhos na cartografia, colocando em relevo os mapas-múndi T-O e as cartas náuticas medievais, bem como os mapas-múndi de transição e os renascentistas.

8.2 Monstros Marinhos no Medievo

Focar a teratologia medieval constitui base promissora para fornecer pistas de fontes escritas e iconográficas consultadas pelos cartógrafos renascentistas. Essas fontes diferiam não só em acessibilidade, mas também em heranças iconográficas, que dialogaram exaustivamente com a literatura e outros tipos de fontes textuais e enciclopédicas dedicadas às funções dos monstros, situados no papel da natureza como Criação divina. Os monstros foram responsáveis por levantar questionamentos religiosos sobre a ordem da Criação, incluindo a ordenação geográfica dos limites do humano, na ambiguidade de tudo o que havia nos confins da Terra.

Já foi comentado sobre as características marcantes dos mapas-múndi medievais, inclusive com a indicação da banda de monstros que acompanha o extremo sul do ecúmeno em alguns artefatos, datados aproximadamente do século XIII, como os mapas de Saltério, Ebstorf e Hereford. Como exposto, essas produções não tinham o objetivo prático de expressar rotas precisas entre uma localidade ou outra e se aproximavam mais de uma representação aliada à história contada pela própria cristandade, com suas narrativas e eventos memoráveis, que remetem a uma multifacetada herança da Antiguidade clássica, inclusive teratológica.

Entre aqueles mapas-múndi T-O que transcendiam a estrutura puramente esquemática, poucos deles apresentam monstros marinhos. Como argumenta Van Duzer (2013), explicar esse tipo de abstenção é um desafio que tende a ser minimizado nos mapas renascentistas, visto que, no caso destes, há mais elementos que permitem identificar as fontes e os motivos para a existência dos monstros marinhos. Uma inferência possível é a própria falta de “espaço” para acomodar os monstros marinhos, pois o Oceano se restringia a uma banda estreita e circular. Além disso, a maioria dos mapas de roda costumava ilustrar manuscritos e comentários de autoridades, ou seja, tinham tamanho reduzido para adornar os espaços em branco no corpo dos códices.

Os critérios que definem a existência de monstros marinhos são obscuros. Em famílias de mapas medievais, podemos encontrar essas criaturas em alguns artefatos, a exemplo daqueles que ilustram as diversas edições do Comentário do Apocalipse de Beato de Liébana (século VIII)²⁵⁴. Enquanto não há qualquer atenção aos animais terrestres no conjunto de comentários do Beato, alguns desses manuscritos contêm as mais antigas figuras conhecidas de

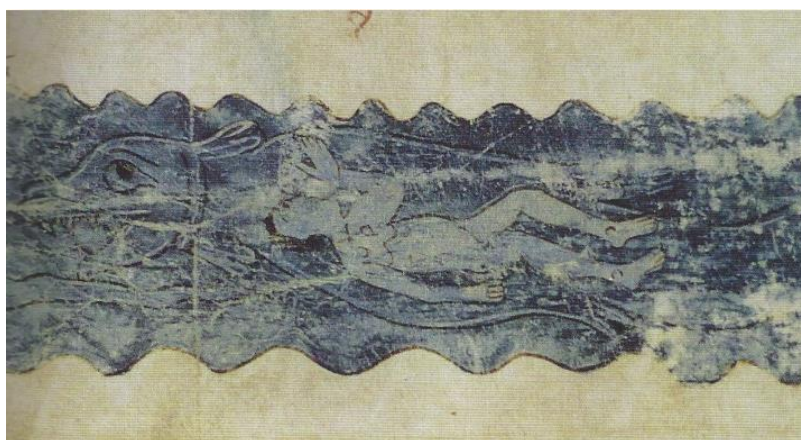
²⁵⁴ No Capítulo 5, mencionamos alguns manuscritos do *Comentário do Apocalipse* para abordar o subtipo cartográfico que mescla os padrões T-O e o zonal.

monstros marinhos do Medievo, em sua maioria retratados como peixes genéricos (VAN DUZER, 2013, p.16).

Os mapas-múndi pertencentes à referida família que merecem maior destaque pelo exotismo das criaturas marinhas são encontrados nos manuscritos de: Gerona (c.975), Manchester (c.1175), San Andrés de Arroyo Beato (c.1248) e St-Sever Beatus (século XI), todos retratando o tradicional Mar Oceano ao redor da terra com estilos pictóricos diversos (VAN DUZER, 2013). É interessante nos determos nas figuras marinhas que compõem esses manuscritos, pois correspondem às imagens que serão lugar-comum em vários artefatos cartográficos ou mesmo descrições textuais, salvaguardando as especificidades estilísticas de cada mapa.

No Manuscrito de Gerona (Fig. 8.1), o Oceano é preenchido por criaturas marinhas, com destaque para o peixe serra, cuja capacidade de provocar naufrágios foi apontada pelo enciclopedista Isidoro de Sevilha (século VII). Outra figura de destaque faz possíveis referências à narrativa de Jonas e a baleia, pois, nas entranhas do animal aparece uma figura humana com as mãos estendidas, à guisa de oração. Por sua vez, na obra cartográfica alocada hoje em Manchester (Fig. 8.2), observa-se uma cadeia incomum de três monstros no oceano austral. Esse trio interage, de modo que uma sereia agarra uma serpente, cuja cauda está sendo engolida por um peixe. Como esse tipo de cadeia devoradora não é frequente, infere-se que o artista teve margem para inovar, reiterando as crenças na “selvageria das partes distantes do oceano circular e seus monstros” (VAN DUZER, 2013, p.19, tradução livre).

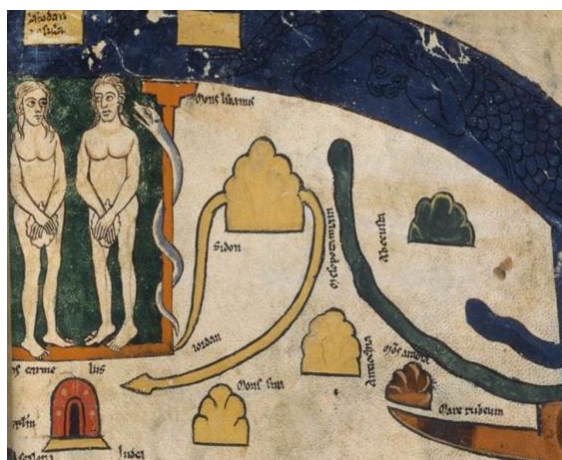
Figura 8. 1 - Detalhes do mapa-múndi do Beato. Gerona (c.975). Homem dentro de um monstro marinho, provavelmente Jonas. Borda ocidental do Oceano.



Fonte: *My old maps*²⁵⁵

²⁵⁵ Disponível em: <https://www.myoldmaps.com/early-medieval-monographs/2076-the-girona-beatus.pdf>, acesso em 13 maio 2021.

Figura 8. 2 - Detalhes do mapa-múndi do Beato. Manchester (c.1175). Sereia agarrando uma serpente no Oceano próximo a Adão e Eva. Canto inferior direito: Detalhes do Mar Vermelho.



Fonte: My old maps²⁵⁶

O mapa de Arroyo Beato apresenta o Oceano circular, característica que difere dos retângulos arredondados de Gerona e Manchester. Outra característica é a sua viva coloração e a tonalidade borgonha atribuída às porções terrestres. Dos monstros presentes, os mais diferenciados são a sereia (Fig. 8.3), bem como a figura humana em luta contra duas serpentes (Fig. 8.4). Neste artefato, é ainda notória a influência homérica, uma vez que tais criaturas híbridas estão cantando de forma sedutora e mortal (VAN DUZER, 2013, p.19). Há, ainda, um polvo, uma estrela do mar e uma criatura semelhante a um lagarto que, na tradição, será identificada com o dragão marinho (*draco marinus*).

²⁵⁶ Disponível em: <https://www.myoldmaps.com/early-medieval-monographs/20720-beatus-the-manchester.pdf>, acesso em 13 maio 2021.

Figura 8. 3 - Detalhes de sereia e navio. Oceano meridional.
Mapa-múndi do Arroyo Beato (c.1248).



Fonte: Biblioteca Nacional da França²⁵⁷

Figura 8. 4 - Detalhes do dragão marinho (draco marinus) e personificação humana do Oceano lutando contra duas serpentes. Navio e estrela do mar à direita. Oceano ocidental. Mapa-múndi do Arroyo Beato (c.1248).



Fonte: Biblioteca Nacional da França²⁵⁸

Além das heranças da Antiguidade, existiram fontes adicionais para o mapa de Arroyo, entre as quais se destaca *A natureza das coisas* (*De natura rerum*) de Thomas Cantimpré (1201-1272), que segue o padrão compilatório medieval. Trata-se de uma obra praticamente contemporânea ao artefato de Arroyo, sugerindo que a consulta às obras enciclopédicas recentes fazia parte das confecções cartográficas.

Os monstros marinhos que aparecem em alguns mapas da família dos Beatos apresentam variações de acordo com o artista, mesmo que, possivelmente, tenha existido um

²⁵⁷ Disponível em: <https://www.myoldmaps.com/early-medieval-monographs/20725-beatus-sada.pdf>, acesso em 13 maio 2021.

²⁵⁸ Disponível em: <https://www.myoldmaps.com/early-medieval-monographs/20725-beatus-sada.pdf>, acesso em 13 maio 2021.

mapa modelo (VAN DUZER, 2013, p.19). Tais criaturas podem ter sido inseridas para auxiliar o observador a distinguir as partes terrestres e oceânicas. O ambiente aquático é retratado de forma dinâmica e a vivacidade de suas criaturas é “tão interessante visualmente quanto a terra” (VAN DUZER, 2013, p.23, tradução livre). Visto que o texto de Liébana não faz menção significativa aos monstros marinhos, não conseguimos identificar cadeias de influência em seus contornos, reforçando a ideia de que o artista tinha margem para inserir inovações pictóricas.

Considerando que as monstruosidades estavam inseridas na diversidade e magnificência da Criação, entender seu papel teológico no Medievo requer conhecimento das ideias cristãs sobre o mundo, como abordado no Capítulo 1. Para o estudo dos monstros marinhos na cartografia, é necessário dialogar com diversos campos do saber, inclusive a arquitetura religiosa. As cadeias de influência são múltiplas, exigindo perspectivas dialogais e consulta a diversas fontes: literatura, escultura e iluminuras medievais (MAFRA, 2014, p.21).

O teto da Igreja de São Martin em Zillis, Suíça, é exemplo característico da importância dos monstros marinhos na descrição do mundo medieval (Fig. 8.5). Embora não constitua um mapa propriamente dito, essa obra do século XI faz parte de uma concepção de mundo que partilha a ideia de Oceano circular (VAN DUZER, 2013, p.27).

Figura 8. 5 - Detalhe da Igreja de São Martin em Zillis, Suíça. Elefante marinho.



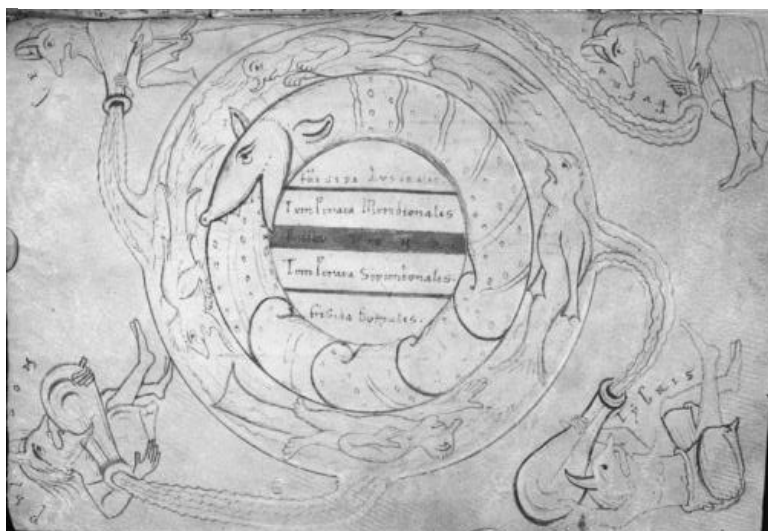
Fonte: Van Duzer (2013, s/p).

Assim como vários mapas medievais, o *corpus* iconográfico disponível aos fiéis na Igreja de São Martin descrevia a *Imago Mundi* de acordo com a história cristã. O Oceano, então, aparece povoado de monstros, com a presença de várias criaturas híbridas, incluindo as sereias. Numa visão geral, tais criaturas remetem à teoria medieval da correspondência entre animais terrestres e marinhos, já que o teto da Igreja é adornado com o peixe-elefante, o peixe-leão, o peixe-cabra, o peixe-lobo etc. Para reforçar os elementos que se aproximam da cartografia,

apontamos que os monstros marinhos de Zillis são indicativos dos perigos nas bordas do ecúmeno, com suas maravilhas exóticas. Tais nuances dos extremos se assemelham às bandas de monstros terrestres em mapas-múndi T-O, situados nos extremos da África, assim como se observa nos artefatos anteriormente citados: Saltério, Ebstorf e Hereford (c. século XIII) (VAN DUZER, 2013, p.27).

Como o livro do Apocalipse menciona alguns monstros dos fins dos tempos, destacando-se o *Leviathan*, é interessante fazer menção a uma espécie de mapa-múndi que faz dessa serpente – ou dragão marinho – a própria personificação das bordas do ecúmeno. Trata-se de um mapa-múndi macrobiano que difere de outros pertencentes à mesma família cartográfica por apresentar representações de monstros marinhos, característica incomum nos mapas zonais. O artefato referido se encontra num manuscrito do século XII alocado em Munique. Além de retratar as características do mundo zonal, com a zona tórrida ao centro, o formato circular do mapa se delinea pela serpente que abocanha a própria cauda, criatura chamada *uroborus*, em grego (Fig. 8.6).

Figura 8. 6 - Mapa-múndi (c. 1180). Munich, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 7785, f. 2v.



Fonte: Bayerische Staatsbibliothek. Fonte: Van Duzer (2012, p.420).

A serpente apocalíptica do manuscrito encontrado em Munique se destaca por constituir, ela mesma, os limites do ecúmeno. Essa representação acaba por minimizar a própria terra e suas zonas para destacar os monstros do Oceano. Circundando a serpente, há quatro monstros marinhos híbridos com cabeças humanas; fora desses limites, quatro figuras demoníacas portam jarros, lançando as águas de cada rio paradisíaco ao ecúmeno a partir do Oceano circular (VAN DUZER, 2013, p.31).

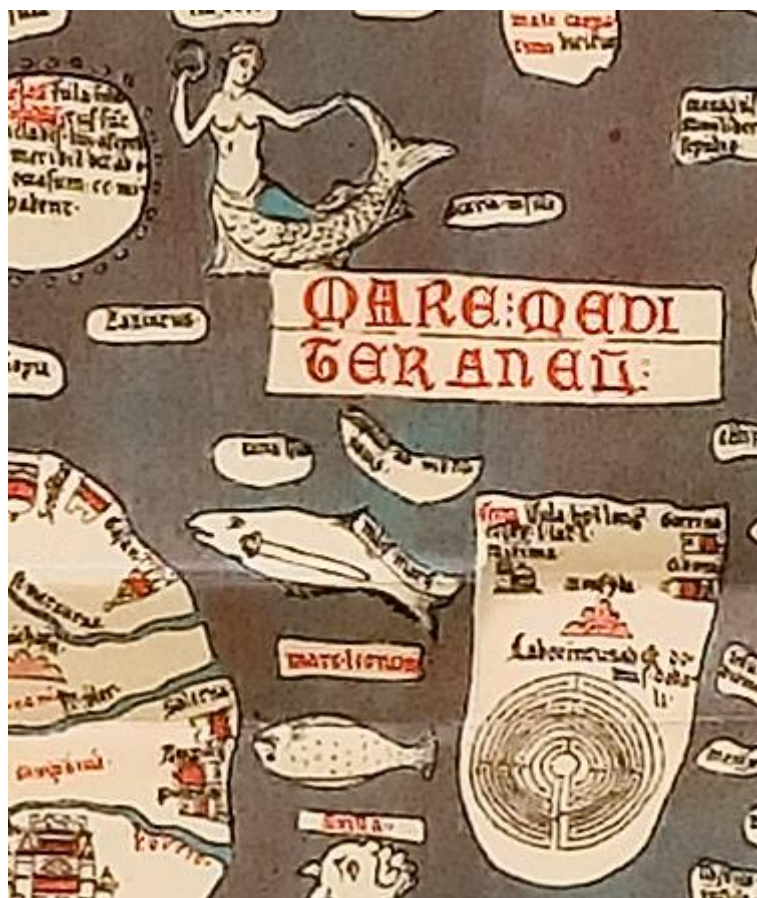
O artefato do *uroborus* é singular e difere do padrão T-O, cuja banda circular é estreita e tem pouco destaque. Por falar nos mapas de roda, nos maiores mapas murais conhecidos, Ebstorf e Hereford, a representação de seres marinhos não corresponde à variedade e ao exotismo dos animais terrestres. Van Duzer (2013, p.34) correlacionou a falta de ênfase atribuída ao Grande Oceano aos próprios objetivos daqueles mapas em representar a trajetória humana: enquanto Hereford enfatiza a morte e a transitoriedade da vida, Ebstorf compreende o mundo ecumênico como o corpo de Cristo.

Os poucos monstros marinhos existentes em Hereford, por exemplo, se concentram no mundo conhecido e, com pontuais exceções, não ultrapassam as Colunas de Hércules, que aparecem nas bordas do mapa, em contato com a banda oceânica. O Mapa de Hereford, já abordado no Capítulo 5, opera com símbolos marinhos na teia de histórias narradas no século XIII. As criaturas estão concentradas no Mediterrâneo e pouca importância é devotada à teratologia oceânica. Por outro lado, os elementos monstruosos protuberantes fazem parte da banda de monstros terrestres ao sul (direita do mapa).

Em 1290, ao contrário de hoje, parecia que restava pouco a explorar e que não havia nenhum grande oceano ou território inóspito passível de nos deter por muito tempo. Os insondáveis monstros marinhos e os vastos silêncios polares chegaram depois (GARFIELD, 2015, p.48-49, tradução livre).

Sobre a mesma fonte cartográfica, citamos a influência homérica a partir da representação de uma sereia no Mediterrâneo, além dos monstros Cila (*Svilla*) e Caribdis (Fig. 8.7), retratados, respectivamente, por uma cabeça e um redemoinho no Estreito de Messina (GARFIELD, 2015, p.39-40). É possível encontrar no Mapa de Hereford outros dois redemoinhos próximos às Ilhas Britânicas, que foram representados por cabeças caninas, igualmente nomeadas como Cila (*Svilla*). Este monstro foi retratado mais de uma vez no Mapa, talvez por equívoco do copista em relação à nomenclatura.

Figura 8. 7 - Detalhes do Mapa de Hereford (c.1280).
Cabeça de Cila (base do mapa). Sereia e Labirinto do
Minotauro



Fonte: Sítio *Lisa Deam*²⁵⁹

Em direção a oeste, no Mediterrâneo, há o desenho de uma sereia que porta um espelho na mão direita e, com a outra, toca sua cauda bipartida (BENEDICT, 1892, p.238). Além disso, consta determinada legenda numa das ilhas que circundam a borda oceânica ao sul do ecúmeno: *Hic Sirenae abundant* – Aqui há muitas sereias (VAN DUZER, 2013, p.33-34). Desse modo, é mister falarmos sobre os monstros marinhos mediterrânicos de Hereford, pois a tradição teratológica do maravilhoso oceânico medieval será continuamente reavivada.

Por sua vez, o mapa de Ebstorf mostra somente alguns peixes e uma enorme serpente marinha no Oceano circular pronta para devorar um cervo (Fig. 8.8). O tema da inimizade entre cervo e serpente foi mencionado na tradição enciclopédica por Plínio (CHAMBEL, 2014, p.11). No mapa-múndi, a ilustração de ambos os animais é contígua ao Jardim do Éden, provavelmente pela influência enciclopédica da obra *Imago Mundi*, de Honorius

²⁵⁹ Disponível em: <http://lisadeam.com/10-fun-places-on-medieval-maps/>, acesso em 11 maio 2021.

de Autun (1080-1154). Este teólogo do século XII mencionou as serpentes da Índia que se alimentavam de cervos e nadavam pelo Oceano. Em Ebstorf, esses gigantes ofídios são também mencionados em três legendas concernentes às diversas ilhas do Golfo Pérsico (VAN DUZER, 2013, p.33).

Figura 8. 8 - Detalhes da serpente marinha e o cervo. Oceano circular – Oriente. Mapa-múndi de Ebstorf (c.1240).



Fonte: Domínio Público²⁶⁰

Considerando o pensamento simbólico medieval, os animais adquirem expressões morais polissêmicas, dependendo do contexto. A narrativa veterotestamentária de Moisés e a serpente de bronze considera o animal como uma prefiguração de Cristo a guiar os fiéis à salvação. Em contrapartida, o próprio cervo indefeso poderia corresponder à figura de Cristo, reforçando a associação entre a astúcia da serpente, o pecado e a figura demoníaca (CHAMBEL, 2014, p.11). A inimizade entre os dois animais obedece à simbólica do par de opostos em reintegração, viabilizando a ordem cosmológica (ELIADE, 1991) que se encontra ameaçada pelos perigos *do* Oceano.

8.3 Mapas de transição

Monstros marinhos acompanham vários tipos de mapas e períodos históricos, especialmente no Medievo e no Renascimento. No século XII, ocorre intercâmbios culturais intensos e essa conjuntura se desdobra na cartografia, com o desenvolvimento de mapas com objetivos diferentes dos preconizados pelo modelo T-O. Como visto no Capítulo 5, as cartas

²⁶⁰ Disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c4/Ebstorfer_Weltkarte_2.jpg, acesso em 13 maio 2021.

portulanas apresentavam o propósito prático da navegação pelos Mares Mediterrâneo e Negro, com a descrição de áreas portuárias e linhas de costa. Os artefatos mais adornados costumavam revelar detalhes especulativos sobre o interior dos continentes, no bojo do mundo tripartite. As mudanças nas técnicas e objetivos do mapeamento não resultaram no desaparecimento dos mapas de roda e diversas inserções iconográficas vinculadas ao maravilhoso geográfico persistiram.

Por sua vez, houve produções cartográficas que combinaram várias tendências e tradições de maneira complexa, testemunhando a ausência de um modelo único para mapear o mundo nos fins da Idade Média. Quanto aos mapas de transição, adotamos como base o *corpus* cartográfico mencionado no Capítulo 5, realizando escolhas a respeito dos casos iconográficos mais significativos sobre monstros marinhos. Os mapas concebidos em Maiorca são considerados memoráveis, como o Atlas Catalão (1375) e o mapa-múndi Catalão Estense (c.1460): “ambos são grandes produções luxuosas elaboradas artisticamente” (VAN DUZER, 2013, p.43, tradução livre). No primeiro, destaca-se uma sereia de cauda bipartida no Oceano Índico, próxima à Taprobana; no segundo, conforme legenda semelhante, há três tipos de sereias, descritas como híbridas de pássaro, peixe e cavalo (Fig. 8.9).

Contemplando os dois artefatos, podemos sugerir a existência de algum bestiário catalão ou toscano que serviu de base para as representações das sereias. Isso significa que era comum a consulta às fontes livrescas para obter modelos sobre os retratos de monstros marinhos, considerando as escolhas por parte do cartógrafo acerca de quais criaturas retratar. No caso do Catalão Estense, Van Duzer (2013, p.44) aponta um aspecto instigante na feitura do mapa, já que tudo leva a crer que as sereias foram pintadas por outro profissional que não o próprio cartógrafo. Há descontinuidades no desenho que sugerem inserções imagéticas posteriores, mais elaboradas artisticamente quando comparadas ao conjunto.

Figura 8. 9 - Detalhes de sereias em mapas.



Acima, à esquerda: sereia com cauda bipartida no manuscrito ptolomaico de Madrid (c. 1455-1460). F. 58v. Fonte: Van Duzer (2011, p.117).

Acima, à direita: Sereia com cauda de pássaro. Mapa de transição. Catalão Estense (c.1450). Fonte: Sítio *My old maps*²⁶¹

Abaixo à esquerda: Mapa medieval T-O de Hereford (c.1280). A sereia no Mediterrâneo. Fonte: Sítio *Lisa Deam*²⁶²

Abaixo, à direita: sereia com cauda bipartida. Mapa de transição. Atlas Catalão (1375). Fonte: Biblioteca Nacional da França²⁶³

Quanto ao Atlas Catalão, identifica-se uma vertente textual de peso que forneceu indicações para os monstros marinhos do Oceano Índico e Golfo Pérsico: o relato de Marco Polo. No artefato, Abraão Cresques indica por legendas e imagens a presença de coletores de pedras preciosas lançando feitiços às criaturas marinhas para que estas não os devorem, numa espécie de inversão do mito das sereias (Fig. 8.10). Trata-se de exemplo notável de uma circunstância em que o ser humano exerce algum domínio frente ao elemento aquático (VAN DUZER, 2013, p.47).

²⁶¹ Disponível em: <https://www.myoldmaps.com/late-medieval-maps-1300/243-the-vinland-map/246-catalan-estense-mappamu/246-catalan-estense.pdf>, acesso em 11 maio 2021.

²⁶² <http://lisadeam.com/medieval-maps/>, acesso em 11 maio 2021.

²⁶³ Disponível em: <http://www.cresquesproject.net/catalan-atlas-legends/panel-v>, acesso em 13 maio 2021.

Figura 8. 10 - Detalhe dos coletores de pedras preciosas no Oceano Índico. Atlas Catalão (1375) – Abraão Cresques.



Fonte: Biblioteca Nacional da França²⁶⁴

No contexto dos mapas da transição e da produção de cartas náuticas, o Capítulo 5 também mencionou o cartógrafo veneziano Andrea Bianco. No que se refere aos monstros marinhos, a singularidade de sua produção cartográfica encontra-se no *mappamundi* de 1436, do qual se destacam algumas criaturas, como uma sereia com cauda bipartida e dois dragões alados no extremo sul. Na mesma área do mapa aparece a figura de Judas que, segundo a tradição das viagens míticas de São Brandão, relatou sua própria condição infame quando interagiu com o monge irlandês numa ilha do poente. No mapa de Bianco, o traidor se encontra na entrada do Inferno, onde dois dragões atingem o abismo (Fig. 8.11).

Figura 8. 11 - Detalhes do Mapa de Andrea Bianco (1436). Uma sereia de cauda azul bipartida, Judas e dois dragões alados no abismo oceânico meridional (base do mapa).



Fonte: Biblioteca Marciana²⁶⁵

²⁶⁴ Disponível em: <http://www.cresquesproject.net/catalan-atlas-legends/panel-v>, acesso em 11 maio 2021.

²⁶⁵ Disponível em: <https://www.myoldmaps.com/late-medieval-maps-1300/241-andrea-bianco-world-map/241-bianco.pdf>, acesso em 11 maio 2021.

Enquanto alguns teóricos consideravam que a borda sul do Oceano dava acesso ao Paraíso Terreal, Bianco a retratou como o portal do Inferno. Analisando, então, as escolhas dos temas pictóricos presentes em mapas, com ênfase nos monstros marinhos, as fontes consultadas pelos cartógrafos costumavam ser ecléticas, o que reforça ainda a dificuldade em identificar cadeias de influência teratológicas (VAN DUZER, 2013, p.55).

O nome de Andrea Bianco evoca sua parceria com o cartógrafo Fra Mauro, cujo mapa-múndi constitui “um dos mais ricos e detalhados mapas medievais sobreviventes” (VAN DUZER, 2013, p.57, tradução livre). O traço de originalidade em relação aos monstros marinhos pode ser verificado em legenda, que declara aberto ceticismo quanto à existência dessas criaturas, questionando, desse modo, a própria influência do maravilhoso na cartografia.

Quanto às edições da *Geografia* de Ptolomeu, não é comum encontrar monstros, uma vez que suas técnicas frisavam cálculos matemáticos, realçando as “formas geográficas sem embelezamento pictórico” (EDSON, 2000, p.202, tradução livre). Porém, havia antecedentes medievais que faziam da teratologia algo esperado em mapas. Por isso, a obra confeccionada em Madrid (c.1455-1460) (Fig. 8.9) constitui artefato único no âmbito de sua família cartográfica: o manuscrito contém 476 criaturas marinhas, entre monstros híbridos, sereias, baleias, golfinhos e cachorros aquáticos. É possível até mesmo comparar a abundância dessas ilustrações à riqueza pictórica do teto da Catedral de São Martin, em Zillis (VAN DUZER, 2013, p.63).

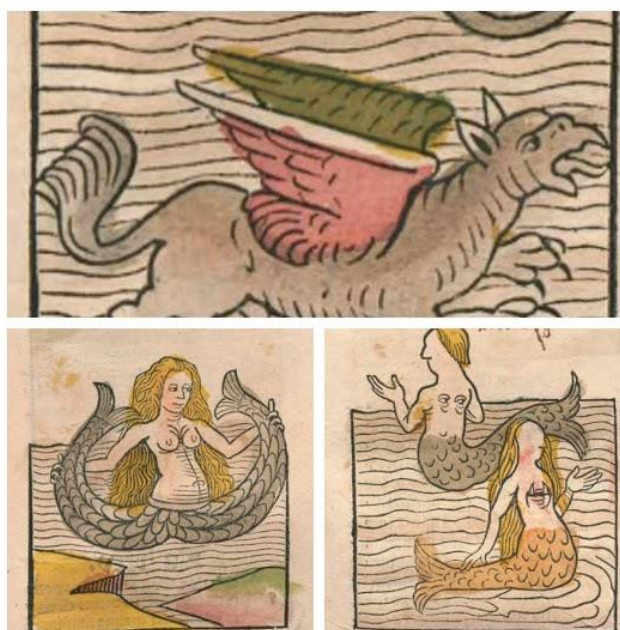
Quanto às fontes, é provável que o ilustrador tenha consultado textos medievais, como um bestiário, uma enciclopédia ilustrada ou mesmo um livro modelo. Havia, ainda, margens para a criatividade do artista, tanto no estilo pictórico quanto na localização das criaturas, o que pode explicar a recorrência de grande número de sereias cumprindo função decorativa. Outros aspectos importantes sobre a presença de tais criaturas incluem não somente a tentativa de tornar o mapa atrativo comercialmente, mas também o preenchimento dos espaços vazios. Nesse sentido, os trechos em branco nas bordas do mapa costumavam suscitar aversão, de acordo com o princípio do *horror vacui* (VAN DUZER, 2013, p.64).

Por sua vez, a obra *Hortus sanitatis*²⁶⁶ (Jardim da Saúde), publicada em 1491, foi base para ilustrações teratológicas de várias obras (VAN DUZER, 2013, p.66) (Fig. 8.12). Uma

²⁶⁶ A obra costumava imiscuir a realidade com o lendário na tarefa de apresentar fins práticos que serviriam, inclusive, à medicina. Daí o significado de seu título: *Jardim da Saúde*. Esses propósitos científicos foram difundidos através de várias traduções da obra, destacando-se a versão latina de 1491 (BRITO, 2010, p.13).

delas é o globo terrestre de Martin Behaim (1492), o sobrevivente mais antigo de sua categoria, identificado no Capítulo 5 como exemplar do período de transição. O artefato – confeccionado pouco antes das viagens de Colombo – é rico em legendas, com referências às autoridades enciclopédicas, como Plínio e Isidoro. Conforme a tradição, Behaim situou as sereias no Oceano Índico (Fig. 8.13), além de representá-las ao sul das ilhas de Cabo Verde, na costa oeste africana (VAN DUZER, 2013, p.69).

Figura 8. 12 - Figuras de monstros marinhos. Hortus sanitatis (1491), “De piscibus”.



Abaixo, à esquerda. Sereia de cauda bipartida.

Abaixo, à direita: Duas sereias

Fonte: *U. S. National Library of Medicine*²⁶⁷.

²⁶⁷ Disponível em: <https://collections.nlm.nih.gov/catalog/nlm:nlmuid-9413026-bk>. Acesso em 17 maio 2021.

Figura 8. 13 - Detalhes das sereias e das ilhas de São Brandão no Globo Terrestre de Martin Behaim (1492).



Fonte: Museo Galileo²⁶⁸

Os temas dos monstros marinhos apresentam permanências, como verificamos com a figura das sereias e sua recorrência até em obras que não enfatizavam tipicamente aspectos do maravilhoso geográfico e monstruoso, como os manuscritos de Ptolomeu. No próximo tópico, abordamos a complexidade imagética e as mutações a partir de exemplos da cartografia quinhentista.

8.4 Metamorfoses dos monstros marinhos entre 1507 e 1516: Martin Waldseemüller

O mapa de Martin Waldseemüller (1507), que é emblemático quanto à pioneira adoção do nome *América*, também apresenta monstros marinhos. Dessa feita, em vez de realizar o desenho das criaturas, o cartógrafo insere legendas exatamente de acordo com as localizações propostas pelo Globo de Behaim, incorporando as tradições medievais, inclusive com a influência do *Hortus sanitatis*.

É interessante a proposta de Van Duzer (2013), quando comparou duas produções cartográficas de Waldseemüller de acordo com a teratologia marinha. Embora declaradamente baseada nas métricas ptolomaicas, a produção de 1507 teve como base fontes livrescas que evidenciavam os perigos das criaturas – algo que interpretamos nesta pesquisa como parte das manifestações do maravilhoso oceânico em mapas. Na referida obra, há legendas que aludem à teratologia marinha na costa leste da África, reiterando o cenário de *mirabilia* do Oceano Índico. Ali, têm destaque legendas sobre a sereia e o dragão marinho (Leviathan apocalíptico).

²⁶⁸ Disponível em: <https://exhibits.museogalileo.it/waldseemuller/ewal.php?c%5B%5D=38820>, acesso em 12 maio 2021.

Porém, num decorrer temporal relativamente curto, o mesmo cartógrafo confeccionou a *Carta Marina navigatoria* (1516), que remete a outro contexto quanto ao papel Oceano Atlântico (VAN DUZER, 2013, p.76). Em ambos os mapas, foi adotado formato mural e decorativo. Na *Carta Marina*, se destaca o uso de linhas de rumo, confeccionadas com base nas cartas portulanas, mesmo que a utilidade deste mapa para navegação seja pouco provável (MEURER, 2007, p.1206). Consideramos que a a comparação entre o mapa-múndi de 1507 e a *Carta Marina* possa apontar aspectos relevantes para discutir as mutações sobre monstruosidades marinhas durante o Renascimento.

Na *Carta* ulterior, em vez de legendas enciclopédicas, há duas representações de monstros marinhos, destacando-se a figura de D. Manuel I (1469-1521), que aparece montado sobre uma criatura nos confins da projeção, ao sul da África. A postura do soberano cristianíssimo (*cristianissimi*) está contradizendo diversos textos da Antiguidade, principalmente a *Geografia* ptolomaica, que não atestavam passagem para o Oceano Índico. “Os descobrimentos marítimos na África e na Ásia haviam contribuído para o esmaecer de lendas como a da existência de ilhas fantásticas, de zonas inabitáveis, de uma incomunicabilidade dos oceanos, dando lugar à ação e deixando a especulação num segundo plano” (TUNA, 2011, p.510).

Estamos no contexto das explorações pela costa sul da África e pelo Oceano Índico, impulsionadas pela exitosa viagem do português Vasco da Gama, finda em 1499. Na *Carta Marina* (Fig. 8.14), o monstro marinho dominado pelo monarca de Portugal constitui uma “imagem política simbólica”, que remete ao domínio viabilizado pelas técnicas de navegação para atravessar os mares e fortalecer as redes imperiais de comércio (VAN DUZER, 2013, p.76). “As belezas naturais encontradas pelos portugueses não eram vislumbradas como objeto de devaneios, mas como elementos que poderiam ser conhecidos e mais bem explorados para que pudessem gerar mais riquezas” (TUNA, 2011, p.510).

Figura 8. 14 - Detalhe do Rei Dom Manuel I sobre um monstro marinho. Carta Marina (1516). Martin Waldseemüller.



Fonte: Library of Congress²⁶⁹

A *Carta Marina* de Waldseemüller ainda difere do estilo de 1507 por apresentar o traçado do movimento das ondas em caracteres que delineiam três dimensões, típicos da iconografia renascentista. Por falar na imagem das águas, o referido mapa testemunha, indica e reforça as conquistas do maravilhoso oceânico por meio de projetos imperiais. O mapa testemunha o desenvolvimento de uma nova imaginação oceânica, na qual as Colunas de Hércules marcam “o portal para o descobrimento do mundo pelo mar” (VAN DUZER, 2019, p.4, tradução livre). O que predomina não é mais a pura contemplação, mas a experiência concreta, instigando o domínio, a “operatividade sobre o mundo” e a sede por informações dos territórios imperiais (VARGAS, 2015, p.124).

Esses apontamentos permitem dialogar com Giucci (1992), cuja obra considerou o século XVI como o auge do remoto espetacular, descrevendo também o processo concomitante de conquista do maravilhoso. Entendemos que as aspirações ao poder acabaram domesticando o maravilhoso oceânico e sua inerente sedução. Assim, podemos interpretar que o monstro marinho dominado por D. Manuel “fica desprovido de virtudes míticas”, testemunhando, por meio da cartografia, o processo de enfraquecimento das imagens do alhures como geradoras de *mirabilia* (GIUCCI, 1992, p.123).

²⁶⁹ Disponível em: <https://www.loc.gov/exhibits/exploring-the-early-americas/interactives/waldseemuller-maps/cartamarina1516/view1516.html>.

8.5 Extensões do mar

No início do século XVI, não havia consenso “sobre os limites e as formas do Oceano”, uma vez que a variação dos topônimos para designar o que seria chamado *Atlântico* acompanhou as dúvidas sobre a *América*, quanto à sua configuração como ilha, península ou continente (LOIS, 2007, p.5). “Os mapas da primeira metade do século XVI mostram a gradual separação das novas terras [*newfoundlands*] da Ásia” (EDSON, 2007, p.235, tradução livre). O mapa de Waldseemüller (1507), por exemplo, retratou a *América* destacada da Ásia e fez distinção entre o *Occidentales oceanvs* e o *Oceanus Orientalis Indicvs*, separando terras incógnitas por dois oceanos distintos (LOIS, 2007). Dessa maneira, as mudanças na concepção do próprio Mar Oceano são testemunhadas pelas nomenclaturas que passam a permear os mapas quinhentistas.

Por sua vez, o mapa de Juan de la Cosa (1500) (Fig. 8.15) foi baseado nas técnicas do padrão portulano e nos dados das viagens de Colombo. O artefato testemunha as incertezas que pairavam sobre a delimitação do Novo Mundo, ainda não batizado como *América*. Isso quer dizer que o *Mar oceanum* aparece superdimensionado por “ocupar quase um terço do mapa e mais a metade da seção ocidental” (LOIS, 2007, p.3, tradução livre). Além disso, “as terras terminam onde termina o portulano, sem nenhuma delimitação ocidental do continente” (LOIS, 2012, p.8).

Figura 8. 15 - Carta universal de Juan de la Cosa, 1500



Fonte: Museo Naval de Madrid²⁷⁰

²⁷⁰ <https://bibliotecavirtual.defensa.gob.es/BVMDefensa/es/consulta/registro.do?id=16822>, acesso em 13 maio 2021.

O Planisfério de Cantino (1502) (Fig. 8.16), igualmente anterior ao mapa de Waldseemüller, reforçou as incertezas que pairavam sobre a delimitação do Novo Mundo, ainda não batizado de *América*, já que as massas de terra ocidentais aparecem indefinidas (LOIS, 20073). O termo latino *Mar oceanum* persistiu, embora tenha ganhado especificidades a partir da legenda *Oceanus Orientalis* para designar o que seria posteriormente chamado de Oceano Atlântico.

Figura 8. 16 - Planisfério de Cantino (1502)



Fonte: Biblioteca Estense Universitaria, Modena, Itália²⁷¹

O Atlântico foi se consolidando à medida que o mundo tripartite já não era mais operativo e a *Quars part*, o continente americano, veio a delimitar o Mar Tenebroso infindo de outrora. Houve mudanças nos limites do mundo e, conseqüentemente, nas concepções sobre o Grande Oceano, quando aquela banda circular foi destituída para admitir a pluralidade de corpos oceânicos na superfície da Terra (WOORTMANN, 1997, p.61). Trata-se de um movimento que partiu da *imensidão oceânica* nos confins do ecúmeno, até chegar ao seu enclausuramento, oportunizado pelos contornos da *América* (LOIS, 2007, p.3, grifos da autora).

Verifica-se a expansão do misterioso Atlântico – não mais incorporado à banda estreita do Mar Oceano. “O mar, tão indefinido, é enclausurado e individualizado, assumindo papel simbólico distinto, que pode ser constatado nos mapas do período” (LOIS, 2007, p.2-3, tradução livre). Assim, as fontes cartográficas acompanharam o processo no qual o *Okéanos*

²⁷¹ Disponível em:

[https://pt.wikipedia.org/wiki/Planisf%C3%A9rio_de_Cantino#/media/Ficheiro:Cantino_planisphere_\(1502\).jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Planisf%C3%A9rio_de_Cantino#/media/Ficheiro:Cantino_planisphere_(1502).jpg), acesso em 13 maio 2021.

deixava de ser relegado a uma estreita moldura. Sua expansão para o hemisfério ocidental resultou em alterações nas nomenclaturas escolhidas.

O processo de atribuição de topônimos dos cartógrafos quinhentistas permite verificar a especificidade que o Atlântico foi adquirindo quando a designação genérica *Mare Oceanum* foi substituída por outros termos, como *Mar do Norte* e/ou *Mare Occidentale*, que foi o topônimo mais recorrente. Os mapas que chegaram a retratar o Atlântico como o *Mar do Norte* contrastavam-no com o Pacífico, chamado *Mar do Sul*, constituindo, respectivamente, o “abaixo” e o “acima” (LOIS, 2007, p.5). O termo “Atlântico” aparece por vez primeira no mapa de Joachim von Watt (Joachim Vadianu), intitulado *Typus Cosmographicus Universalis* (1534). Porém, não há como identificar evoluções lineares na adoção do topônimo, dada a falta de uniformidade que perdurou até os fins do século XVI.

Desse modo, a cartografia expressa a complexidade dessas mudanças conceituais que envolveram o alargamento do antigo Mar Oceano. Fica evidente que o Atlântico foi estendido nos mapas, em vez de ocupar as suas bordas. Lembrando que o termo o *exokeanismos* designa o “mover das coisas para as *margens* do mapeável” (STOCKHAMMER, 2013, p.131, destaque nosso), houve deslocamentos nessas próprias margens indefinidas do ecúmeno, atribuindo protagonismo ao Atlântico. Todo o ecúmeno agora fazia parte do *Orbis Terrarum*, inclusive as partes oceânicas, não mais taxadas como áreas vazias e interditas (WOORTMANN, 1997, p.60).

Ao mesmo tempo, o Atlântico passou a ser delimitado pela América, adquirindo feições próprias de ligação entre dois mundos que, na realidade, seriam um só, pois profundamente ligados pela cristandade ocidental. “Na maioria dos mapas-múndi, o Atlântico é um oceano longitudinal que fica encaixado entre duas massas de terra, não mais na borda do mapa” (LOIS, 2007, p.10, tradução livre).

Certamente, não se pode discutir o protagonismo que teve o Atlântico na reconfiguração das geografias imaginárias europeias no tempo da exploração e da conquista ibérica das terras americanas (...). E as cartografias de seiscentos permitem vislumbrar esse deslocamento que se cristalizou na expressão “mundo atlântico”, que remete a uma fluida rede de comunicações a um e outro lado do oceano e, sobretudo, a um horizonte cultural compartilhado (LOIS, 2007, p.13, tradução livre).

A organização teológica medieval da *Imago Mundi* relegava o Oceano às bordas caóticas do ecúmeno, como uma banda estreita. Porém, à medida que o Mar Oceano se alargava, havia a possibilidade de conceber os *oceanos* no plural. Isso ocorreu de forma concomitante ao

declínio do modelo simbólico e qualitativo T-O, que admitia centros e periferias com base na distinção entre os espaços sagrado e profano. Nesse processo, o papel do Atlântico foi se modificando, pois o Novo Mundo geográfico²⁷² e os processos de articulação à economia europeia fizeram do Oceano uma entidade nova e própria (LOIS, 2007, p.2). “A mudança do singular para o plural – de Oceano para oceanos – significou uma mudança, de limite do mundo, para caminho entre o velho e os novos mundos (...)” (WOORTMANN, 1997, p.61).

As navegações inauguraram um processo através do qual os oceanos passaram a ser entendidos como espaços de conquista e domesticação (LOIS, 2007). Isso se verifica na derrocada do modelo T-O como referência explicativa de mundo, principalmente nos fins do século XV. Esse complexo processo de mudança nas próprias epistemologias relativas ao Oceano contrasta com as interdições simbólicas atribuídas às Colunas de Hércules²⁷³. O Estreito de Gibraltar já não era um limite, mas “a porta aberta para o descobrimento do mundo” (VAN DUZER, 2011, p.285, tradução livre). As bordas oceânicas se tornaram convidativas e não mais um impedimento ou uma passagem para o imenso caos (COSGROVE, 2001, p.90).

O oceano não é mais uma simples borda ao redor do mundo conhecido, mas uma estrada aberta e explorável, salpicada de ilhas amigas e outras ainda a serem descobertas. Nenhum lugar é considerado inabitável, incluindo as anteriormente proibidas zonas polares e tórridas; em vez disso, o mundo inteiro está aberto para as aventuras e os assentamentos humanos (EDSON, 2007, p.223, tradução livre).

²⁷² O Novo Mundo por nós referido abrange “as duas seções do continente americano e a região centro-oeste da África” (THORNTON, 2004, p.54). Porém, Cosgrove (2001, p.81) diferencia a África e a América enquanto “Novo Mundo”, no sentido de que este continente foi responsável por afetar mais profundamente a imaginação geográfica ocidental, no contexto do século XVI.

²⁷³ Esse processo de transição pode ser testemunhado, também, pela análise da iconografia cartográfica a respeito das Colunas de Hércules, localizadas nas bordas ocidentais do ecúmeno. Conforme Van Duzer (2011, p.259), textos com temários geográficos, como as *Etimologias* de Isidoro de Sevilha, foram bases para um conjunto de mapas que, com variações estilísticas, toponímicas e posicionais, situaram as Colunas de Hércules no limiar do ecúmeno – sempre à deriva pela ausência de fixidez. Essa característica, novamente, remete à ideia de *exokeanismos*. Os mapas que representavam as Colunas de Hércules apresentaram concepções cartográficas variantes, sendo que em artefatos medievais ocidentais se destacam a família dos Beatos, bem como os mapas murais de padrão T-O, a exemplo de Hereford (VAN DUZER, 2011, p.265). As Colunas também foram retratadas em mapas ptolomaicos, na cartografia árabe e nas cartas náuticas. Outro mapa que citamos anteriormente como exemplo do período de transição é o Atlas Catalão (1375), em que também figuram as Colunas (VAN DUZER, 2011, p.274), bem como o Mapa de Walsperger (1448), o Mapa Catalão Estense e o Globo de Martin Behaim. No caso do Mapa de Fra Mauro (1459), considerando que o ceticismo do cartógrafo é claro quanto à existência das Colunas e outros elementos mitológicos da tradição, ainda assim as Colunas foram assinaladas em seu artefato (VAN DUZER, 2011, p.281). Assim, em análise detalhada sobre vários tipos de mapas que contêm representações das Colunas de Hércules, Van Duzer (2011) observa determinado deslocamento destas cada vez mais além do Estreito de Gibraltar a partir do século XIV. Inclusive, houve mapas que as localizaram na própria insula Brasil, reforçando a localização móvel do promontório (VAN DUZER, 2011, p.279).

Os sentidos de caminho entre o Velho e Novo Mundo incorporados pelo Oceano Atlântico fez parte das próprias mutações na antiga ideia de Mar Oceano e dos limites do mundo conhecido (WOORTMANN, 1997, p.57). O Mar Tenebroso foi ressignificado, deixando de ser um elemento ilimitado e oco que margeava o ecúmeno. Como consequência, as navegações europeias do século XV inauguraram um processo de interação entre os continentes mediada pelo Atlântico²⁷⁴ como eixo axial, mudando profundamente as relações e os contatos (LOIS, 2007).

Em termos de historiografia, John Thornton (2004) se dedicou ao tema do Atlântico e sua integração a partir dos empreendimentos europeus. O autor buscou uma abordagem que fosse integradora e não situasse a Europa numa posição de superioridade civilizacional em relação aos continentes que interligava periféricamente às navegações atlânticas. Levando em conta o conceito de **história integrada pelo mar**, podemos dizer que “o domínio sobre o mar possibilitou a comunicação entre todas essas rotas continentais” (THORNTON, 2004, p.62, grifo do autor). Estamos nos referindo à circulação, ao comércio e às trocas, que envolviam igualmente o deslocamento de pessoas, seja de maneira forçada ou não²⁷⁵. “Pelas guerras da conquista e a dor dos conflitos, nascidos ou ampliados no encontro com o outro, o mar que separava alargou as fronteiras da Terra conhecida e passou a unir povos e continentes” (MICELI, 2012, p.13).

Em busca de uma imagem oficial de mundo, houve o crescente exercício de poder sobre o oceano, em processo de domesticação e controle. Porém, antigos medos e tradições não desapareceram de imediato, sendo que “a simbiose entre as primeiras navegações atlânticas e a recordação do Oceano como espaço de míticos perigos ainda está muito presente na mentalidade dos que o enfrentam” (WITTMANN, 2018, p.244). Uma das manifestações de

²⁷⁴ A zona Atlântica não se restringia ao oceano em si, pois incluía as rotas fluviais que conectavam o interior dos continentes às áreas costeiras. “Mas o Atlântico também se conectava a rotas fluviais tanto na África como nas Américas, que constituíam um complemento vital para o oceano, reunindo sociedades e estados que, com frequência, situavam-se a quilômetros da costa em contato com o mar e, por conseguinte, com outras sociedades e estados (...). A combinação de rotas marítimas e fluviais definiu a configuração da zona atlântica” (THORNTON, 2004, p.55).

²⁷⁵ Os deslocamentos de africanos pelo Atlântico foi comparativamente maior até o século XIX. Esse fato demanda estudos historiográficos mais profundos, considerando a possibilidade de visões integradas do oceano, sem endossar pontos de vista unicamente europeus. “Não somente milhares de europeus mudaram-se para ilhas no Atlântico e para as Américas, como milhões de africanos atravessaram as ilhas do Atlântico e do Caribe e as Américas, tornando-se uma população dominante em algumas áreas” (THORNTON, 2004, p.54). Dava-se propulsão ao “tráfico transatlântico de escravos que traria a miséria e o sofrimento para milhares de africanos”, fato que “representa um dos lados mais sombrios do Renascimento europeu” (BROTON, 2009, p.59).

permanência do maravilhoso oceânico medieval é a presença de ilhas pipocando no Atlântico. O diferencial é que, desta feita, os espaços insulares são enormes atrativos e não mais fronteiras. Assim, marcam não mais o fim, mas “o nascimento de um novo mundo” (WITTMANN, 2018, p.244).

8.6 A *Carta Marina* de Olaus Magnus

Falando sobre o maravilhoso oceânico nas representações cartográficas, é oportuno abordar os monstros marinhos nos mapas renascentistas, a partir de suas permanências e mutações. Um exemplo de destaque é a *Carta Marina* (1539) do bispo sueco Olaus Magnus (1490-1557), publicada em Veneza. Atualmente, existem apenas duas cópias remanescentes, alocadas na Biblioteca da Universidade de Uppsala, Suécia (Fig. 8.17), e na Biblioteca Pública da Baviera, na cidade alemã de Munique. Esta cópia foi encontrada em 1886, enquanto aquela de Uppsala foi descoberta posteriormente, em 1962. Ambos os produtos cartográficos serviram de modelos para fac-símiles na contemporaneidade (URNESS, 2001, s/p). O mapa original foi confeccionado para compor 9 folhas, medindo aproximadamente 125 x 170 cm, tamanho significativo para um mapa à época (VAN DUZER, 2013, p.81). O tamanho mural fez dele “o primeiro mapa em grande escala de parte da Europa” (URNESS, 2001, s/p., tradução livre).

Figura 8. 17 - *Carta Marina*. Olaus Magnus. 1539.



Biblioteca Digital Mundial²⁷⁶

²⁷⁶ Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/3037/>, acesso em 30 abr 2021.

Na segunda década do século XVI, o jovem Olaus Magnus estudou nas Universidades alemãs de Rostock e Greifswald. Posteriormente, cumprindo papel eclesiástico, atuou como embaixador e defensor do catolicismo em várias localidades, o que oportunizou viagens por países europeus e observações diretas de suas paisagens. Quando Gustavo Vasa (1496-1560) assumiu a coroa da Suécia, após a independência do domínio dinamarquês, Olaus foi enviado pelo soberano em missões diplomáticas no estrangeiro, várias delas como assistente do irmão, o arcebispo Johannes Magnus. Porém, essa conjuntura logo sofreu alterações quando o Rei Gustavo adotou o luteranismo como religião oficial, confiscando os bens de ambos os clérigos. Desse modo, a *Carta Marina* de Olaus foi publicada em Veneza justamente pela condição de exílio voluntário do cartógrafo (URNESS, 2001).

As viagens e estudos de Olaus o motivaram a confeccionar seu mapa a partir da constatação de que as informações provenientes de fontes ptolomaicas eram insuficientes e careciam de revisão. Para a *Geografia*, as áreas setentrionais do ecúmeno eram terras incógnitas e, apesar da divulgação corrente da obra ptolomaica, considerada a mais acurada à época, os contornos das terras nórdicas permaneciam bastante especulativos²⁷⁷ (ROSSBY; MILLER, 2003, p.87). Desse modo, mesmo que a *Carta Marina*²⁷⁸ tenha adquirido fama pelas representações de criaturas monstruosas no Atlântico Norte, é necessário salientar que esse mapa da Escandinávia era notável em acurácia²⁷⁹ e detalhes, com a inserção pictórica de elementos direcionados à navegação, como “quatro grandes bússolas, linhas de rumo indicando direções, um par de divisórias, e escalas de distância” (URNESS, 2001, s/p., tradução livre).

Rossby & Miller (2003) informam que a *acurácia* apresentada por Olaus englobou tanto as observações diretas, quanto as descrições de Ouvir-Dizer transmitidas pelos marinheiros da Liga Hanseática. Com base nisso, o cartógrafo localizou redemoinhos em áreas que condizem com os contrastes de salinidade e temperatura verificados nas águas entre o nordeste da Islândia e a Escandinávia. Ou seja, a localização dos redemoinhos no mapa não foi

²⁷⁷ A edição de 1482 da *Geographia*, impressa em Ulm, continha “o primeiro mapa impresso sobre o Norte” (NIGG, 2013, p.10, tradução livre).

²⁷⁸ “Ele [Olaus Magnus] trouxe para a Europa uma descrição vívida e detalhada da geografia e dos povos dos países nórdicos. Assim, sua *Carta Marina* pode ser estudada em vários níveis. É fascinante descobrir que quanto mais você investiga o mapa, maior a riqueza de informações que emergem” (ROSSBY; MILLER, 2003, p. 87, tradução livre).

²⁷⁹ Nota-se que empregamos o termo “acurácia” com base no artigo de Urness (2001). Porém, entendemos que o sentido da palavra se efetiva somente em comparação às parcas informações de Ptolomeu, que demarcavam os limites do norte pela ilha de Thule, como parte das especulações geográficas projetando ilhas nas bordas do mundo.

concebida de maneira ocasional, realçando os perigos de naufrágio (URNESS, 2001). As representações de redemoinhos quebram o padrão geral das linhas finas pontilhadas, que retratavam a textura das águas oceânicas (ROSSBY; MILLER, 2003).

Antes de abordarmos as temáticas teratológicas mobilizadas por Olaus, ressaltamos que o cartógrafo iniciou um extenso compêndio logo após a publicação de seu mapa, em 1539. A obra *Historia de gentibus septentrionalibus* (*História dos Povos Setentrionais*), publicada em Roma no ano de 1555, era composta por 22 livros, resultando em 778 capítulos e 850 páginas. Trata-se de um projeto abrangente que contou com várias publicações e traduções posteriores, com temas que envolviam costumes e características dos escandinavos, como caça, pesca e agricultura, além de “habitação, leis, educação, vida social, e atividades de lazer, incluindo festivais e torneios (...), dança e instrumentos musicais” (URNESS, 2001, s/p.).

A *História dos Povos Setentrionais* apresentava comentários sobre as imagens da *Carta Marina*, que retratavam cenas da vida cotidiana, cultos e rituais considerados pagãos, atividades de pesca e navegação de cabotagem. Acrescentar pequenos desenhos e adornos em determinadas localidades era comum, como se verifica igualmente na *Carta Marina* de Waldseemüller, citada em outro momento deste Capítulo. Porém, o mapa de Olaus apresenta especificidades em seus desenhos de cenas cotidianas, pois “claramente servem para transmitir informação sobre a vida e as condições de vida. Então, é muito mais que um mapa ou carta em sentido usual” (ROSSBY; MILLER, 2003, p. 81, tradução livre).

A título de exemplo, citamos um casal que esquia enquanto caça com arcos e flechas. Tal cena é descrita por Olaus com destaque à atuação das mulheres nas caçadas (MAGNUS, 1996, I: 212 apud²⁸⁰ URNESS, 2001, s/p.). Outro exemplo é o papel da rena no cenário nórdico, com o retrato de trenós que sugerem o transporte de mercadorias e comércio. Uma cena de cunho mais fantasioso surge na Groelândia, onde um pigmeu luta corajosamente contra um homem gigantesco (MAGNUS, 1996, I: 105, apud URNESS, 2001, s/p.).

Para retratar a história dos habitantes da Escandinávia, Olaus também inseriu o brasão da própria família, que contém as figuras de um leão e de um rato, com alusão à fábula que narra a maneira como um pequeno rato libertou um leão preso numa armadilha. Essa menção talvez seja uma alegoria sobre a importância do catolicismo para salvar o leão-Escandinávia. Por esse viés, a *Carta Marina* situa as terras nórdicas como território soteriológico pertencente à Igreja e abre outras motivações para a confecção de tal mapa

²⁸⁰ Por tratar-se de livro raro, não conseguimos acesso ao texto original de Olaus Magnus. Desse modo, recorreremos à citação feita por outro autor. Tal situação ocorreu em outros momentos desta pesquisa.

regional, extrapolando o objetivo inicial de aprimorar as representações cartográficas existentes (URNESS, 2001).

As descrições de monstros marinhos se concentram nos Livros 21 e 22 da *História dos Povos Setentrionais* (VAN DUZER, 2013, p.82). O destaque da *Carta Marina*, como já anunciamos, é a abundância da iconografia teratológica que será basilar para outras produções do período: “a presença e vitalidade da vida nos oceanos justificam completamente a nomenclatura do mapa” (ROSSBY; MILLER, 2003, p. 81). Mesmo com a adoção de outras fontes e estilos que não os medievais, anunciando o declínio das concepções fantasiosas sobre os limites do mundo, a presença da fantasia ainda é marcante, pois as criaturas foram entendidas pelo cartógrafo como parte da realidade. “Olaus Magnus dá ao oceano uma presença marcante ao desenhar monstros marinhos, alguns mais estranhos que outros, embarcações à vela, barcos de pesca e caiaques” (ROSSBY; MILLER, 2003, p. 77, tradução livre).

Quando o mapa [*Carta Marina*] foi feito, nos primeiros anos da Era da Exploração, havia uma crença persistente na existência de grifos, unicórnios, dragões, a fênix, as raças monstruosas e uma hoste de criaturas não naturais. A ciência moderna estava em sua infância. Embora os adeptos da observação direta da natureza logo desafiassem os boatos e a tradição ao começarem a classificar a vida animal, à época a imaginação medieval ainda era livre para moldar suas próprias formas ao mundo natural (...).
[As] feras marinhas fantasiosas de Olaus não são meras decorações para preencher espaços vazios. Nem são apenas metáforas visuais para perigos à espreita no mar. São pretendidos como representações da vida marinha real (...) (NIGG, 2013, p.8, tradução livre).

Nossa primeira menção será o tema da baleia confundida com uma ilha, que deriva da narrativa irlandesa medieval de São Brandão, entre outras influências. Na *Carta Marina*, o episódio do grande peixe Jasconious e o abade inglês é retratado com os tripulantes cozinhando num caldeirão sobre o dorso da baleia. Na *Historia*, Olaus descreveu a cena da seguinte maneira: “Quando [a baleia] levanta as costas acima das águas, como costuma acontecer, os marinheiros a confundem completamente com uma ilha” (MAGNUS, 1998, III: 1108, apud URNESS, 2001, s/p., tradução livre).

Nigg (2013) afirma que a representação da baleia ilha (Fig. 8.18) articula antigas heranças, pois, relatos de baleias tão grandes quanto montanhas são comuns em ciclos de lendas, lembrando da emblemática criatura marinha da tradição judaico-cristã – o Leviathan. Para Brooke-Hitching (2017, p.54), as fontes consultadas por Olaus para o retrato da baleia ilha incluem bestiários medievais, a exemplo do *Physiologus*, que resguardam o fundo de moralidade cristã e bíblica associado aos monstros, além dos relatos orais de marinheiros e do

ciclo persa *As Mil e Uma Noites*, com o marujo Simbad. A *Carta de Alexandre a Aristóteles sobre as maravilhas da Índia* também está diretamente associada ao conto da baleia ilha (NIGG, 2013, p.109).

Figura 8. 18 - Detalhes da Baleia-ilha na *Carta Marina*. Olaus Magnus. 1539.



Fonte: Biblioteca Digital Mundial²⁸¹

Quanto à influência dos bestiários, apesar de Olaus manter o cenário cristão da baleia ilha e de associá-lo à lenda do monge São Brandão, o cartógrafo não reproduziu o conteúdo moral que é associado àquelas obras medievais. Sendo assim, não há referências à alegoria sobre as ilusões provocadas pelo pecado, associadas ao dorso de uma baleia que, erroneamente, parece terra firme, mas provoca perdição e morte; tampouco a baleia Jasconius foi associada à recorrente figura de Satã. A ênfase em São Brandão delineia aspectos menos sinistros do monstro-ilha, já que a jornada do monge está associada à ilha paradisíaca que leva seu nome. Além disso, São Brandão considerou sua “estadia” em Jasconius oportuna para celebrar a Páscoa (NIGG, 2013, p.110).

É necessário acrescentar que na costa das ilhas Faroé há uma baleia encalhada que perece enquanto alguns pescadores retiram sua pele. Tal cena de Olaus pode ser entendida como a contraparte da baleia ilha. Nigg usou o termo “águas misturadas” para expressar essa mescla entre experiências cotidianas, retratadas de maneira “mais realista” e as heranças (permanências) das antigas lendas (NIGG, 2013, p.108). Enquanto a baleia ilha é um perigo ameaçador, aquela das ilhas Faroé é um recurso dominável, passível de utilização na vida cotidiana das terras nórdicas.

O tema do naufrágio provocado por monstros marinhos é recorrente no mapa e anunciado com a baleia ilha. Nesse sentido, outras criaturas fazem parte do panteão da *Carta Marina*, como a serpente marinha gigante (Fig. 8.19), uma variação do dragão marinho que

²⁸¹ Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/3037/>, acesso em 30 abr 2021.

aparece enrolando-se num navio e causando destruição. A lenda relata que esse monstro era capaz de morder a própria cauda (BROOKE-HITCHING, 2017, p.63), de forma semelhante ao *uroborus*. Isso faz parte do mito que narra a expulsão dos monstros da morada divina, quando Odin os atirou “nas profundezas do mar até circundarem a Terra” (NIGG, 2013, p.116, tradução livre). Trata-se de *Midgard*, uma enorme serpente da mitologia nórdica, descrita de forma pioneira num tratado a partir da *Historia* de Olaus Magnus.

As heranças pictóricas da serpente marinha são múltiplas e podem também fazer alusão à epopeia homérica *Iliada*, em virtude do episódio do sacerdote Laoconte. Após contrapor-se ao aceite do Cavalo de Troia, o personagem visionário foi castigado pelos deuses e mordido por duas serpentes, juntamente com seus filhos. Além disso, o tema da serpente mortífera foi incorporado pela arte romana e pode ter entrado para a coleção de histórias de Olaus Magnus quando o cartógrafo morou em Roma (NIGG, 2013, p.116).

Aqueles que fazem seu trabalho a bordo de um navio ao largo da costa da Noruega, seja no comércio ou na pesca, dão testemunho unânime de algo totalmente surpreendente: uma serpente de massa gigantesca, com pelo menos sessenta metros de comprimento e vinte pés de espessura, frequenta as falésias e depressões da costa do mar perto de Bergen. Ela sai de suas cavernas para devorar bezerras, ovelhas e porcos, embora apenas durante as brilhantes noites de verão, ou nada no mar para se alimentar de polvos, lagostas e outros crustáceos. Possui cabeleira de quarenta centímetros de comprimento pendurada no pescoço, escamas negras e pontudas e olhos vermelhos flamejantes. Assalta navios, empinando-se no alto como uma coluna, agarra os homens e os devora (MAGNUS, 1886, vol.3, p.1128, apud VAN DUZER, 2013, p.84, tradução livre).

Olaus não deixou de notar que a aparição da serpente marinha poderia se associar a um presságio. Caso a besta não devore um homem ou não destrua um navio, haverá uma mudança política, como a morte de um príncipe, ou uma guerra iminente (BROOKE-HITCHING, 2017, p.63; NIGG, 2013, p.112). Isso reforça a ideia por nós mencionada de que os monstros, em geral os híbridos, estiveram associados aos portentos e sinais admonitórios, como é evidente na obra *Etimologias*, do bispo medieval Isidoro de Sevilha (SEVILLA, 1992, p.47-49).

Quanto às tradições do maravilhoso medieval, a *Carta Marina* retrata grandes patos nascendo em árvores escocesas (Fig. 8.19), explicitando os enigmas que pairavam sobre a reprodução desses animais, que migravam para o sul sazonalmente. Em sua *História*, Olaus nomeia esses híbridos animal-vegetal de *Sollendae*, afirmando que se assemelham a patos em cor e forma, mas, eram incomuns e migravam para o sul no inverno, à procura de regiões mais quentes, para retornarem somente na primavera. “Além disso, outro historiador escocês, que

diligentemente registra o segredo das coisas, diz que, nas Órcades, os patos se reproduzem de uma certa fruta que cai no mar; e estes logo após obtêm asas e voam em direção aos patos domesticados ou selvagens” (NIGG, 2013, p.40, tradução livre).

Figura 8. 19 - Detalhes da Carta Marina. Olaus Magnus. 1539.



À esquerda: Patos que nascem em árvores.

À direita: Serpente Marinha

A menção escrita inaugural a respeito dessas criaturas encontra-se n’A *Topografia da Irlanda*, do clérigo galês Giraldus Cambrensis (1146-1223), que afirmou ter visto os pássaros irlandeses pessoalmente. Conforme essa referência de bestiários medievais, a procriação dos pássaros efetuava-se “a partir das ‘excrecências pegajosas’ envoltas em conchas”, provocando o crescimento de penas para que os híbridos emergissem dos galhos das árvores e mergulhassem na água, até voarem às terras mais distantes (NIGG, 2013, p.42, tradução livre).

Não podemos deixar de citar os relatos mirabolantes de Jean Mandeville que passaram a circular a partir do século XIV, bastante influentes com relação ao maravilhoso medieval envolvendo os limites do ecúmeno. No caso da árvore de patos, a inspiração do relato ficcional, tão aceito como realístico, adveio da Carta da viagem do franciscano Odorico de Pordenone (1286-1331), mendicante das levas de missionários e diplomatas que estabeleceram contatos com as terras do Levante e a Corte Mongol (NIGG, 2013, p. 43).

Assim, ao passar pela terra de Catai em direção à Alta Índia e *Bacharie*, atravessa um reino chamado *Caldilhe*, que é um país muito belo e grande. Nele cresce uma espécie de fruto parecido com as cabaças, no qual, quando maduro e partido ao meio, é encontrado um pequeno animal de carne, osso e sangue, parecido a um cordeiro sem lã. Tanto o fruto quanto o animal são comidos. É uma grande maravilha! No entanto, disse-lhes que não me surpreendia, pois em nosso país havia uma maravilha de igual dimensão, a dos barnacles. Expliquei que tínhamos umas árvores que davam frutos dos quais

saíam aves voadoras, boas para comer. Ao ouvirem, ficaram maravilhados e alguns julgaram ser impossível algo assim (MANDEVILLE, 2007, p.225).

Nota-se, então, que a lenda da árvore onde florescem animais transitou em diversos contextos relacionados ao maravilhoso medieval. O inglês Jean Mandeville associou o que teria visto das maravilhas do Oriente ao que existiria em sua própria terra natal, num jogo de espelhos que articulou as maravilhas do Alhures e aquelas já presentes nas próprias referências do viajante. “A ‘figura do dessemelhante’ se constituirá como desvio em face do que se vê ‘aquém’, na medida mesma em que será uma combinação insólita das formas de ‘aquém’” (HARTOG, 1999, p.262).

Na *Carta Marina* de Olaus, a árvore dos patos se localiza no arquipélago escocês das Órcades, uma área historicamente influenciada pela cultura nórdica, assunto de interesse do autor. A partir de relatos e teorias, essa lenda manteve influência na História Natural até meados do século XVIII, quando foi associada ao ganso-de-faces-brancas ou bernaca (*Branta leucopsis*), encontrado em regiões do norte europeu, incluindo as próprias Órcades (NIGG, 2013, p.43).

Outros animais de antiga tradição abundam no mapa regional, como o *ziphius* (Fig. 8.20) – monstro marinho geralmente retratado devorando uma foca. Encontramos a descrição dessa criatura no *Hortus sanitatis* medieval, obra impressa em 1491. A imagem que aparece na seção sobre peixes influenciou Olaus ao retratar sua criatura com rosto semelhante a uma coruja. Apesar disso, as descrições do cartógrafo são mais pormenorizadas em comparação ao tratado medieval, apontando “como ele ataca navios com sua protuberância em forma de espada (*ziphius* significa espada) em suas costas” (VAN DUZER, 2013, p.85, tradução livre).

Figura 8. 20 - Detalhe do *ziphius* e da vaca marinha. *Carta Marina*. Olaus Magnus. 1539



Fonte: Biblioteca Digital Mundial²⁸²

²⁸² Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/3037/>, acesso em 30 abr 2021.

As descrições sobre o *ziphius* na *Historia* de Olaus o aproximam do unicórnio do mar e do peixe-serra, realçando as características anatômicas de espadas nas costas e a presença de chifres para indicar os terríveis perigos aos marinheiros e navios. Esse animal marinho faz parte de extenso legado, passando pelos escritos de Plínio, o Velho – onde são retratados com uma curvatura no bico – e pelas *Etimologias* de Santo Isidoro. Assim, participam de uma longa cadeia de transmissão que envolve também os contos orais de marinheiros, relatando uma criatura munida de espada em seu dorso, capaz de perfurar navios (NIGG, 2013, p.76).

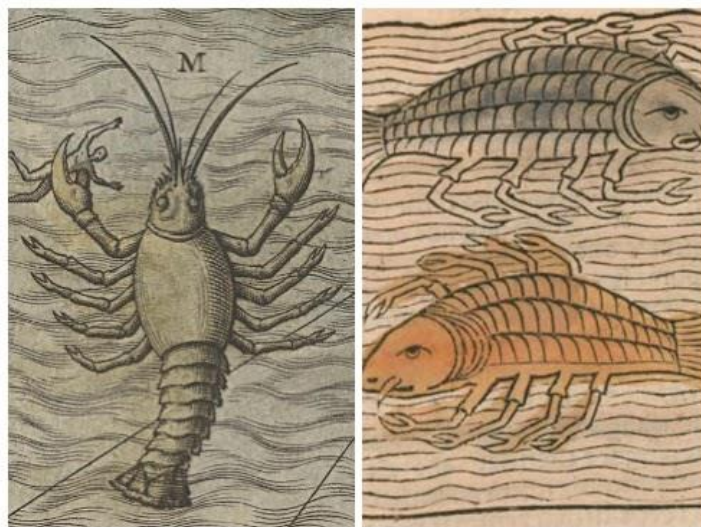
Os bestiários medievais divulgavam, igualmente, a existência do peixe-serra, atrelando-o ao arcabouço da moralidade cristã, como atesta o manuscrito do século XIV, Sloane 3544, hoje em posse da *British Library*:

[serra é] um símbolo dessas pessoas que inicialmente se empenham em boas obras, mas que depois não perseveram nelas, e são desencaminhados por falhas de vários tipos, que os lançam como se estivessem sobre as ondas do mar e os mergulham nas profundezas do inferno (NIGG, 2013, p.77, tradução livre).

Na extremidade esquerda da *Carta Marina*, que retrata as criaturas situadas mais a ocidente do mapa, há monstros icônicos. Entre as Órcades e as Hébrides (Hibérnia) está a figura do *polippus* (Fig. 8.21), semelhante a uma lagosta gigante e mortífera que captura um marinheiro com uma de suas dez pinças (BROOKE-HITCHING, 2017, p.59). Os textos sobre a lagosta fornecidos por Olaus o aproximam das características de um polvo, realçando seu *habitat* em cavernas submersas e sua capacidade de mudar a própria coloração para camuflagem (VAN DUZER, 2013, p.85).

O termo *polippus* é genérico e significa “de muitos pés”, podendo designar “uma grande variedade de animais, do caranguejo à centopeia” (NIGG, 2013, p.48, tradução livre). Além de Plínio, a principal referência iconográfica para o *polippus* da *Carta Marina* foi, provavelmente, o *Hortus sanitatis* (Fig. 8.21), que descreveu o polvo a partir das características de uma lagosta, reforçando a indefinição da criatura. Desse modo, “a semelhança aproximada entre o polvo de Olaus e uma lagosta claramente indica que, nesse caso, Olaus estava confiando num livro como o *Hortus sanitatis* em vez de observação em primeira mão” (VAN DUZER, 2013, p.86, tradução livre).

Figura 8. 21 - Detalhes do polippus (Octopus).



À esquerda: Carta Marina. Olaus Magnus. 1539. Fonte: Biblioteca Digital Mundial²⁸³

À direita: Hortus sanitatis (1491), “De piscibus”.

Fonte: U. S. National Library of Medicine²⁸⁴

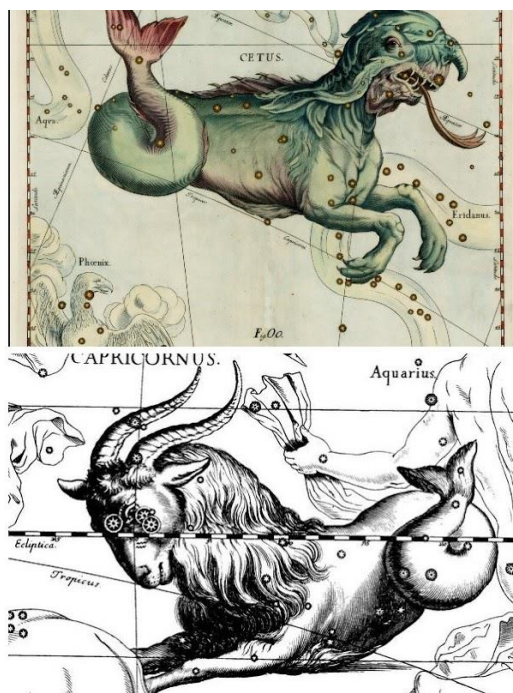
Quanto às baleias, a etimologia da palavra *cetáceo* vem do latim *cetus* e do grego *ketus*, que é justamente a terminologia de *monstro*. Nigg (2013, p.70) lembra que a designação de *cetus* para baleias e monstros marinhos influenciou os nomes romanos atribuídos às constelações. *Cetus* designa uma constelação com formato de monstro marinho, admitindo, também, o termo *Baleia* (Fig. 8.22). A duplicidade na nomenclatura dessa constelação do Hemisfério Sul deve-se a alguns elementos do mapa astral, localizados no “Mar Celestial”. A constelação da *Baleia-Cetus* está próxima a outras relacionadas à água, como *Peixes* (Fig. 8.23), *Aquário* e *Capricórnio*²⁸⁵ (Fig. 8.22).

²⁸³ Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/3037/>, acesso em 30 abr 2021.

²⁸⁴ Disponível em: <https://collections.nlm.nih.gov/catalog/nlm:nlmuid-9413026-bk>, acesso em 17 maio 2021.

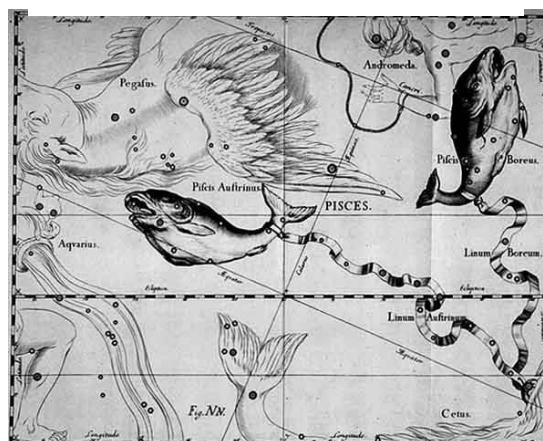
²⁸⁵ “Capricórnio, o bode marinho, lidera a procissão dessas constelações pelos céus do outono. Em seguida vem Aquário, o Portador de Água, e abaixo dele encontramos Piscis Austrinus (o Peixe do Sul) e um pássaro de pescoço longo que geralmente é encontrado fazendo ninhos em águas rasas, uma Garça conhecida como Grou. Mais ao leste estão dois peixes amarrados por suas caudas a uma fita (Peixes). Abaixo deles, encontramos nosso temido Monstro Marinho (ou Baleia) e, finalmente, o Rio Celestial, Eridanus” (RAO, 2017, s/p, tradução livre²⁸⁵).

Figura 8. 22 - Cartas astrais de Johannes Hevelius (1687-1690).
Firmamentum Sobiescianum sive Uranographia.



Acima: Cetus e constelações próximas. Fonte: Sítio *Rare maps*²⁸⁶
 Abaixo: Constelação de Capricórnio.
 Fonte: Domínio Público²⁸⁷

Figura 8. 23 - Carta de Johannes Hevelius
 (1690). Constelação de Peixes.



Fonte: Sítio *Birthstones.me*²⁸⁸

²⁸⁶ Disponível em: <https://www.raremaps.com/gallery/detail/28709/cetus-stars-heightened-in-gold-hevelius>, acesso em 09 maio 2021.

²⁸⁷ Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Capricorn_Hevelius.jpg, acesso em 09 maio 2021.

²⁸⁸ Disponível em: <https://birthstones.me/zodiac-signs-meanings/meaning-of-the-zodiac-sign-of-pisces/>, acesso em 09 maio 2021.

No mapa astral, a constelação *Baleia-Cetus* está em proximidade com figuras míticas, como Andrômeda e Perseu. Como o mito de Andrômeda envolve justamente o conflito entre o monstro marinho que perseguia a moça e a iniciativa do herói Perseu²⁸⁹ em destruí-lo, a constelação da *Baleia-Cetus* passa a designar uma figura monstruosa, quando vista conjuntamente a outros elementos do Mar Celestial (RAO, 2017, s/p, tradução livre).

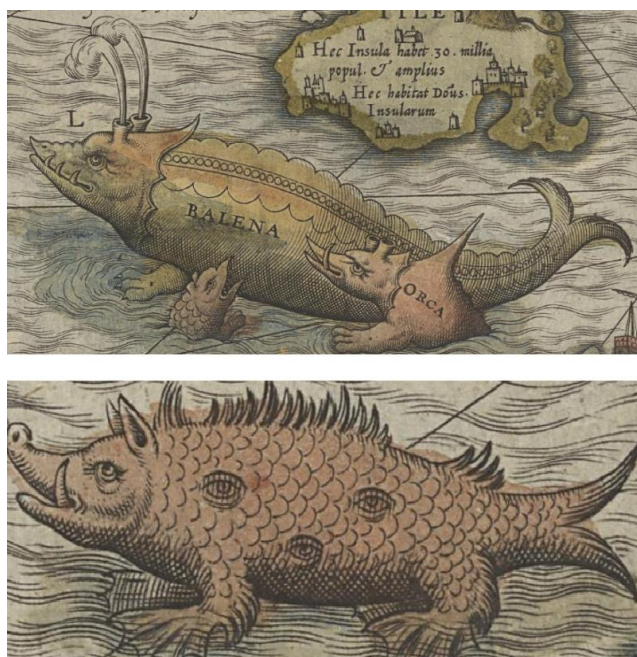
Fizemos essas observações para sublinharmos que o termo *baleia* indica generalização e, muitas vezes, aparece como sinônimo de monstro marinho. É, também, um animal bastante comum e genérico em cartas marinhas. Continuando a acompanhar os caminhos do mar a partir do *polippus* de Olaus, há uma sequência de monstros em direção ao norte rodeando a mítica Ilha de Thule. Nota-se uma baleia (“grande peixe”) (Fig. 8.24) com um par de cones d’água na cabeça, retratada enquanto amamenta seu filhote – cena incomum para a iconografia da época (NIGG, 2013, p.54).

No caso da cena imaginada por Olaus, mãe e filhote sofrem ataques da Orca, sua inimiga mortal. Apesar de não ser tão enorme quanto a baleia, a Orca costuma ser “mais veloz no ataque” (BROOKE-HITCHING, 2017, p.59). Essa menção à *Orcha* pode remontar a Plínio, que foi o primeiro a descrever a baleia assassina. O autor da *História Natural* baseara-se num relato que lhe era contemporâneo sobre o embate entre aquele animal e os soldados do imperador romano Cláudio, que conseguiram matar a besta a custo de um navio naufragado (NIGG, 2013, p. 55).

Próximo à cena da orca, está situado o porco marinho (*porcis marinus*) (Fig. 8.24). A descrição do cartógrafo sobre o corpo do animal mostra que sua cauda é bifurcada como a de um peixe, as quatro patas são semelhantes à de um dragão, além de um detalhe: possui um olho na barriga e outros dois olhos em cada lombo (BROOKE-HITCHING, 2017, p.58). Essas características são nítidas na imagem de Olaus, que exhibe a lateral da criatura com cabeça suína, dotada de três olhos ao longo do corpo.

²⁸⁹ Perseu já foi referido nesta pesquisa quando citamos a *Cosmogonia* de Hesíodo e o papel de heróis e monstros no cenário cosmogônico e na ordenação do mundo.

Figura 8. 24 - Detalhes de monstros marinhos na *Carta Marina* Olaus Magnus. 1539.



Acima: Detalhe da Baleia, seu filhote e a Orca em proximidade com a Ilha de Tule.

Abaixo: Porco Marinho. Fonte: Biblioteca Digital Mundial²⁹⁰

Esse monstro também foi mencionado na tradição enciclopédica de Plínio, aparecendo em obras medievais, como no *Bestiário Aberdeen*, do século XII. A cadeia de transmissão se estendeu ao *Hortus sanitatis* (1491) e sua versão holandesa, intitulada *O Palácio dos Animais* (1520) (NIGG, 2013, p.60). Além disso, apesar de mapas anteriores à *Carta Marina* retratarem a figura do porco marinho, como o manuscrito da *Geographia* de Ptolomeu feito em Madrid (c.1455-1460), a gravura de Olaus apresenta variações, inclusive em relação à sua fonte onipresente, o *Hortus sanitatis*.

Isso é explicado pela consulta a uma fonte adicional, baseada na alusão de testemunhas oculares que afirmaram ter visto o porco no Mar do Norte, expondo sua carcaça na cidade portuária de Antuérpia. Em acréscimo, abaixo da figura do porco há uma inscrição em latim que indica o ano em que foi avistado: MDXXXVII. Trata-se de uma situação comum, na qual “um cartógrafo incorpora a informação científica recente sobre monstros marinhos em seu mapa e, nessa circunstância, sabemos a fonte que utilizou para sua imagem e para sua

²⁹⁰ Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/3037/>, acesso em 30 abr 2021.

informação sobre o monstro: um panfleto²⁹¹ publicado provavelmente em Roma, em 1537” (VAN DUZER, 2013, p.85, tradução livre).

O panfleto continha lições morais sobre o aparecimento do porco, como um símbolo das pessoas heréticas, “que viviam como um suíno”. O quarto de círculo, que se assemelha a uma lua na cabeça do animal, simboliza a distorção da fé. Já os olhos no corpo escamoso representam as tentações, bem como as patas de dragão, um sinal do “mal que elas espalham pelo mundo” (NIGG, 2013, p.56). Para Olaus, eclesiástico que defendia os interesses da Contrarreforma e seu ataque ao Protestantismo, o monstro marinho representava a tentação sobre os fracos, dentro da moralidade cristã. Por isso, a iconografia do porco marinho realça os objetivos religiosos e nacionalistas que envolveram a confecção da *Carta Marina* e a escrita da *Historia*, lembrando que o cartógrafo se encontrava em situação de exílio, como represália à conversão oficial da Suécia ao Protestantismo (NIGG, 2013, p.60).

É interessante destacar que o papel dos monstros pode envolver a sátira, como observou Lecouteux (1999). Durante o século XVI, o quadro de mútuos ataques entre católicos e protestantes fazia das aparições de monstros marinhos sinais prenunciadores (*portentum*) das armadilhas de uma ou outra confissão religiosa. Pela ótica protestante, os monstros marinhos eram associados aos perigos da Igreja e à corrupção do clero, divulgando interpretações morais extraídas das aparições de monstros híbridos, como o peixe monge.

O monstro tornou-se objeto de estudo e respaldo de interpretações éticas, religiosas e políticas. Já não é uma ficção, mas um instrumento de polêmica. É feito do zero, e podemos reconhecê-lo precisamente por seu caráter composto, e sua morfologia é projetada para impressionar o público. O monstro tornou-se, portanto, uma alegoria, uma mensagem criptografada de origem divina, um alerta contra as desordens do mundo. Ele se presta a todo tipo de especulação e, a partir de 1474, provoca o renascimento de augúrios. Em uma reviravolta curiosa, é essencialmente o antigo significado de *portentum* que sobrevive. Mas aqui estamos saindo da Idade Média, não sem deixar de notar que o século XVI foi um verdadeiro Grande Século de monstros (LECOUTEUX, 1999, p.180, tradução livre).

Seguindo a linha da extremidade ocidental da *Carta Marina*, observa-se o *Príster* nas águas próximas ao porco marinho (Fig. 8.25). É um enorme animal que preserva algumas características de cetáceos, com dois cones d’água em sua cabeça, o que permite lançar fortes jatos em navios para destruí-los (BROOKE-HITCHING, 2017, p.60). A criatura provoca vários

²⁹¹ O título do panfleto anônimo era *Monstrum in Oceano Germanico* (NIGG, 2013, p.60).

redemoinhos na água para atemorizar os marinheiros, aparecendo em posição ereta que permite exibir sua língua e seu peitoral com “nervuras de dragão” (NIGG, 2013, p.66).

Figura 8. 25 - Detalhe do Príster na Carta Marina. Olaus Magnus. 1539.



Fonte: Biblioteca Digital Mundial²⁹²

Essa variante do dragão marinho foi citada por Plínio e caracterizada como um dos maiores animais do Oceano Índico, ao lado do tubarão (*pristis*) e da baleia (*balaena*). O autor romano localizou o *Physeter* no Golfo de Biscaia, onde há baleias cachalote, espécie cujo nome científico é *Physeter macrocephalus*. Como salientado acima com o mapa astral, o termo *baleia* costumava ser empregado de maneira genérica²⁹³. Porém, se compararmos baleias e cachalotes (baleias de espermacete), conforme as informações da atualidade, veremos que as primeiras apresentam dois respiradouros, enquanto estas possuem somente um. A ênfase nos dentes do *Príster* na teratologia marinha pode estar diretamente associada aos cachalotes, pois são considerados até a atualidade como o maior animal que possui dentes. O termo *cachalote* é derivado do francês antigo, do gascão e do catalão, designando “dentes” (NIGG, 2013, p.70).

Ainda mais ao norte aparece o *Unicórnio Marinho* (Fig. 8.26), que é descrito como uma criatura feroz, mas lenta para o ataque. A crença no unicórnio foi duradoura e “controversa”, pois representava muitos perigos e *mirabilia*. Historicamente, a menção aos unicórnios por pode ser encontrada na obra *Indica*, de Ctesias de Cnido (século V a. C.), que versava sobre as maravilhas da Índia, no bojo do maravilhoso da Antiguidade. Essa aparição literária fazia referência às propriedades lendárias mágicas e curativas que se concentravam em seu único chifre na testa.

²⁹² Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/3037/>, acesso em 30 abr 2021.

²⁹³ O cartógrafo Gerard Mercator realiza um globo celestial em 1551, localizando a constelação de *Cetus* com ambos os nomes, “Pistrix” e “Balena” (NIGG, 2013, p.71).

Tais heranças, acrescidas ao papel dos Padres da Igreja e dos bestiários, conferiram ao unicórnio características maravilhosas e morais por prefigurarem a vida de Cristo, seu nascimento através de uma virgem e seu sacrifício pela humanidade. Na Idade Média, os dentes de narvais eram vendidos como tesouros curativos e miraculosos, a partir das referências de “Ouvir-Dizer”. Para Olaus, ambas as tradições não eram contraditórias: o cartógrafo preservou a simbologia religiosa do unicórnio, enquanto tencionava retratar animais reais das águas nórdicas.

Desse modo, o unicórnio preserva longa tradição antiga e medieval, sendo muitas vezes associado a criaturas marinhas e terrestres, respectivamente, narvais e rinocerontes. No âmbito da História Natural, Olaus classificou a criatura como um narval, etiquetando-a como um *monóceros* – nome de raiz grega. Essa relação dos unicórnios com os narvais (*Monodon monoceros*) pode conferir à iconografia da *Carta Marina* outra atenção especial, por ser considerada o primeiro documento impresso que retrata um narval. Entretanto, a importância atribuída ao unicórnio do mar no mapa não é significativa se comparada a outras criaturas excêntricas que povoam as águas (NIGG, 2013, p.64).

Dentro da tradição das criaturas de um único chifre, a *Carta Marina* também insere um rinoceronte marinho (Fig. 8.26) numa cena em que ataca uma grande lagosta. Provavelmente, o desenho desse rinoceronte não tenha seguido uma longa tradição e parece ser uma criação de Olaus a partir da descrição e hibridização fantástica de vários animais diferentes, terrestres e/ou aquáticos. O animal apresenta características mescladas, como “corpo pintalgado, nadadeiras, barbatana dorsal e crista espinhosa” (NIGG, 2013, p.86, tradução livre).

Figura 8. 26 - Detalhes de monstros marinhos na *Carta Marina*.
Olaus Magnus. 1539.



Acima: Unicórnio marinho
Abaixo: Rinoceronte marinho
Fonte: Biblioteca Digital Mundial²⁹⁴

O rinoceronte foi descrito por Plínio com base em observações dos jogos romanos, quando aquele animal geralmente golpeava e perfurava um elefante. Por sua vez, o viajante Marco Polo também acrescentou algumas notas sobre o rinoceronte asiático, caracterizando-o como uma besta feia, que divergia das características atribuídas ao animal à época. As versões manuscritas do *Livro das Maravilhas* reforçaram aspectos generalizantes para o rinoceronte, como um animal branco e gracioso (NIGG, 2013, p.86).

Olaus não forneceu muitas informações sobre o rinoceronte marinho, tampouco o mencionou na *Historia*. Talvez, a inserção da criatura tenha seguido o princípio do *horror vacui*, caracterizado pelo impulso de preencher os espaços em branco que venham a existir no mapa (BROOKE-HITCHING, 2017, p.61). Porém, mesmo que o retrato do rinoceronte apenas atendesse ao objetivo de preencher o espaço vazio em meio à vastidão oceânica, o animal segue simbolizando a violência marinha, assim como as outras criaturas (NIGG, 2013, p.82).

Vale lembrar que o rinoceronte foi comumente inserido em mapas do século XVI que divulgavam as novas descobertas. Em 1515, o rei português Manuel I foi presenteado com um exemplar indiano, promovendo torneios com o animal. Porém, quando ofertado ao Papa, o rinoceronte foi vítima de um naufrágio e seu corpo voltou a Lisboa para ser empalhado. Albrecht Dürer (1471-1528), gravurista de Nuremberg, realizou uma ilustração famosa do

²⁹⁴ Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/3037/>, acesso em 30 abr 2021.

rinoceronte de Manuel I, que se tornaria ícone para retratar a fauna do interior dos continentes no âmbito da cartografia quinhentista. O artista também desenhou elefantes e camelos das terras exóticas da Índia e Etiópia, tão fecundas em elementos de *mirabilia* desde longa data. Nesse caso, os cartógrafos do século XVI comumente intentaram representar animais realmente encontrados nas localidades, em vez de simplesmente inseri-los com base no *horror vacui* (NIGG, 2013, p.87).

Na *Carta Marina*, temos como figura mais literal da teratologia marinha uma vaca marinha com características de touro. Esse desenho reforça a correspondência entre animais marinhos e terrestres que foi propagada desde a Antiguidade (Fig. 8.27). Na descrição da *Historia* de Olaus, a vaca marinha vem na sequência do cavalo e do rato marinhos, bem como da lebre marinha. O porco marinho, já mencionado, faz parte do mesmo contexto de realce das contrapartes terrestres. Além disso, havia as contrapartes celestes, como a estrela do mar; e contrapartes vegetais, como o peixe-pepino. A herança dessas correspondências remonta a Plínio, que também defendeu a especificidade do Mar Oceano na geração de criaturas totalmente inusitadas (NIGG, 2013, p.80).

Figura 8. 23 - Exemplo de contraparte marinha. Quadrúpedes marinhos no Hortus sanitatis (1491), “De piscibus”.



Fonte: U. S. National Library of Medicine²⁹⁵

²⁹⁵ Disponível em: <https://collections.nlm.nih.gov/catalog/nlm:nlmuid-9413026-bk>. Acesso em: 17 maio 2021.

À teoria da contraparte, por assim dizer, podemos adicionar outra característica da História Natural pré-lineana²⁹⁶ – antes do século XVIII – que é a mescla de características de vários animais na descrição de uma única criatura. O rato marinho, por exemplo, é descrito por Plínio como ovíparo, cavando trincheiras para depositar seus ovos. Essas misturas foram comuns em bestiários medievais e no *Hortus sanitatis* (NIGG, 2013, p.80).

Na mesma tendência das contrapartes, Olaus retratou uma minhoca marinha (*vermis*) nas costas da Noruega (Fig. 8.28) que está sendo importunada por um caranguejo, seu inimigo natural (BROOKE-HITCHING, 2017, p.55). Novamente, se reforça a coleta de narrativas orais por parte do cartógrafo, apontando que as minhocas marinhas são inofensivas aos humanos, mas capazes de provocar inchaço nos dedos, em caso de contato. Nessa descrição, estão mescladas características de várias criaturas marinhas, uma vez que a propriedade de causar inflamações na pele é compartilhada pelos cnidários e suas substâncias urticantes, a exemplo das anêmonas. Desse modo, a História Natural da época mesclava características de plantas e animais para determinados seres vivos, sem que houvesse classificação nítida (NIGG, 2013, p.34).

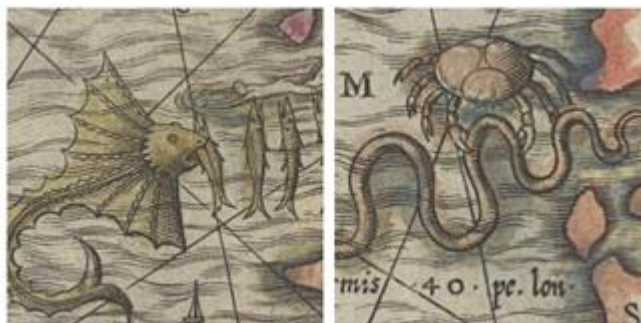
As minhocas marinhas também podem estar associadas às enguias, criaturas que foram descritas em vários tratados que afirmavam seu nascimento através da lama. Nas *Etimologias* de Isidoro de Sevilha, elas se localizavam no Oriente e eram geradas pelo Rio Ganges. O clérigo hispânico, que seguia a tradição de Plínio, não deixou de se pronunciar sobre o peixe comprido e escorregadio que se movia “à maneira das cobras terrestres” (NIGG, 2013, p.39).

Outro animal enraizado na tradição e presente na *Carta Marina* é a *rocka* ou *raya* (Fig. 8.28). Ao contrário das outras criaturas do mapa, a raia é descrita como ser benevolente, que salva um homem a nadar pelo oceano, prestes a ser devorado. Animais que salvam humanos não eram incomuns nas literaturas antiga e medieval, com referências em fábulas e contos orais. Alberto Magno (1193-1280), fonte medieval citada por Olaus, escreveu sobre os nadadores que foram salvos por golfinhos (BROOKE-HITCHING, 2017, p.54). A raia presente no mapa é a própria versão dessas criaturas benévolas sob a criação de Olaus²⁹⁷ (NIGG, 2013, p.32).

²⁹⁶ A grande mudança, nesse sentido, ocorreu com Carlos Lineu, no século XVIII, momento no qual a taxonomia científica não mais reconheceu os monstros, que desapareceram nos mapas do período de forma sincrônica. Reiteradamente, Ward (2005, p.13) criticou as interpretações lineares com relação a esse processo.

²⁹⁷ Nigg (2013, p.33) entende que escritos literários seguiram reproduzindo o tema das criaturas benévolas que salvam humanos e cita o romance *The Girl of the Sea of Cortez* (1982), escrito por Peter Benchley, como um exemplo específico das raias.

Figura 8. 28 - Detalhes de monstros marinhos na *Carta Marina*.
Olaus Magnus. 1539.



À esquerda: raya.
À direita: minhoca marinha e caranguejo.
Fonte: Biblioteca Digital Mundial²⁹⁸

Nas águas próximas à Groelândia, há duas criaturas monstruosas que se encaram. Embora tenham sido influentes na tradição iconográfica deixada por Olaus, não foram nomeadas nem descritas de forma pormenorizada pelo cartógrafo, na contramão do que ocorreu com a maioria de suas criaturas. Diante da dificuldade em identificar tais animais, que nem mesmo Olaus nomeou ou etiquetou, estudiosos contemporâneos analisaram alguns textos-base para a *Carta Marina*. Van Duzer (2013, p.83) identificou o primeiro animal como o *rosmarus* (Fig. 8.29), que pode ser associado a uma morsa. Na *Carta Marina* de Waldseemüller (1516), já havia o retrato de uma morsa terrestre com silhueta semelhante à de um elefante. Por sua vez, a criatura de Olaus preserva as características elefantinas, mas a morsa é retratada de maneira mais apropriada, na costa oceânica e não em terra seca (VAN DUZER, 2013, p. 83).

Figura 8. 29 - Detalhes de monstros marinhos na *Carta Marina*.
Olaus Magnus. 1539.



Etiqueta B: Possivelmente o *rosmarus* (à esquerda) e o *kraken* (à direita). Fonte: Biblioteca Digital Mundial²⁹⁹

²⁹⁸ Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/3037/>, acesso em 30 abr 2021.

²⁹⁹ Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/3037/>, acesso em 30 abr 2021.

Para Nigg (2013), a terrível criatura de Olaus também apresenta características de morsa e segue a tradição do *rosmarus*. Ela pode ser igualmente identificada por um tipo de baleia, uma vez que esse é o termo genérico para os monstros marinhos. O *rosmarus* é descrito na *Historia*, porém, sem estabelecer conexões com a criatura do mapa. Olaus enfatizou os recursos oriundos da captura do *rosmarus*, pois suas presas afiadas e sua pele caracteristicamente rija eram ambas comercializáveis (NIGG, 2013, p.138).

A criatura igualmente não nomeada ao lado da suposta morsa ou *rosmarus* pode ter sido influenciada pela imagem do mítico *kraken*. Sua originalidade é tamanha no trabalho de Olaus que só fica aquém da serpente marinha. A besta é descrita pelo cartógrafo com ênfase em seus enormes olhos chamejantes, que brilham na escuridão e representam perigo para os pescadores na espessa noite (NIGG, 2013, p.140). Seus tentáculos em volta do pescoço, como uma árvore arrancada, se assemelham aos grandes olhos dos cefalópodes, a exemplo dos polvos e das lulas gigantes.

Além da herança pliniana e dos bestiários, a influência da mitologia nórdica e dos contos de pescadores foi decisiva em Olaus, com as lendas sobre o *kraken* (*hafgufa*). Esse animal se associava ao polvo, com seus muitos tentáculos, e pode até ser que as serpentes marinhas fossem membros de polvos que eram avistados. É tão comum que esses animais fossem detalhados em grandes dimensões que a lenda da baleia ilha, nossa primeira exemplificação da teratologia marinha em Olaus, acaba novamente sendo evocada. O polvo (*kraken*) seria tão grande quanto uma ilha ou montanha (NIGG, 2013, p.147).

O polvo, ainda, pode ser um parente distante de Cila, o monstro marinho homérico que atormentou a frota de Odisseu no mesmo episódio em que é evocado o redemoinho de Caribdis. Tal monstro atacava os homens no Mediterrâneo com seus tentáculos, em área comum de encontrar cefalópodes até a atualidade (NIGG, 2013, p.144).

Para completar a influência homérica, Olaus apresenta o próprio redemoinho de Caribdis (Fig. 8.30), acompanhado da etiqueta *Hec est horrenda caribdis* (*Aqui há a horrível Caribdis*). Lembremos que Caribdis e Cila são personagens igualmente retratados no mapa-múndi medieval de Hereford, próximos à costa da Sicília (VAN DUZER, 2013, p.33). O desenho de Olaus apresenta o pormenor de que há um navio dentro do redemoinho, imagem capaz de advertir os marinheiros sobre o risco de sucção (NIGG, 2013, p.120). Já nos referimos a esse assunto no início de nossa explanação a respeito da *Carta Marina*, mencionando a demonstraram a *acurácia* do trabalho de Olaus na localização do redemoinho numa área de

águas mais turbulentas pelas diferenças de salinidade e temperatura (ROSSBY; MILLER, 2003, p.87).

Figura 8. 30 - Detalhe do redemoinho de Caribdis.
Carta Marina. Olaus Magnus. 1539



Fonte: Biblioteca Digital Mundial³⁰⁰

Apesar de basear-se em descrições já consolidadas, a confecção dos monstros marinhos de Olaus é original, bem como os textos descritivos do arcabouço teratológico. “Seu mapa também é notável pelo estilo visual distinto de seus monstros marinhos, um estilo totalmente renascentista, e muito diferente das imagens medievais de monstros marinhos – mais dinâmicas e também mais extravagantes” (VAN DUZER, 2013, p.86, tradução livre). Em acréscimo, as disputas políticas pelo domínio dos mares se acirram no período e Olaus provavelmente pode ter retratado os perigos marinhos como uma advertência para frear o avanço de navios rivais. Mesmo com todos esses fatores e motivações para a confecção da *Carta Marina*, é necessário salientar que a tentativa do eclesiástico sueco foi retratar animais reais. Dessa maneira, a obra de Olaus Magnuns tece uma “mistura intrigante de invenção e informações livrescas” (VAN DUZER, 2013, p.82, tradução livre), com marcada influência em trabalhos posteriores de cartografia e História Natural.

³⁰⁰ Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/3037/>, acesso em 30 abr 2021.

8.7 Monstra Marina & Terrestria de Sebastian Münster

Continuando a abordar a cartografia quinhentista, houve dois mapas de ilustres cartógrafos influenciados por Olaus. Estamos nos referindo ao mapa *Monstra Marina & Terrestria*, da obra *Cosmographia* (1544) de Sebastian Münster; e o mapa *Islandia*, do Atlas *Theatrum Orbis Terrarum* (1570) confeccionado por Abraham Ortelius. Os artefatos citados corroboram as afirmações de Wittmann (2017), que explicitam processos de permanência referentes ao imaginário sobre os confins do mundo conhecido. É possível caracterizar as maneiras “como a tradição antiga e medieval chega ao século XVI, no que diz respeito à relação do homem com os limites ocidentais do mundo” por meio do estudo da cartografia (WITTMANN, 2017, p.1, tradução livre). Em nossa análise, a especial atenção às margens cambiantes do mundo conhecido e suas representações leva a considerar o maravilhoso oceânico enquanto categoria da Idade Média, como um elemento de permanência em meio às mutações profundas sofridas pela cartografia renascentista.

A análise de Wittmann reitera que as representações do Grande Oceano constituíram os limites ocidentais do ecúmeno durante “a maior parte de nosso desenvolvimento intelectual” (WITTMANN, 2017, p.2). As conexões entre o fim da Idade Média e o alagamento do Atlântico apresentam larga complexidade, dentro do poder simbólico e conceitual de tal Oceano desconhecido. O estudo desse assunto, em diálogo com a cartografia, traça caminhos para englobar o desenvolvimento do saber geográfico (WITTMANN, 2017).

O mesmo autor rememora a aura de maravilhas e perigos que envolveu o ambiente aquático a partir da referência clássica e dos escritos eclesiásticos, como a história bíblica de Jonas e a baleia que, muitas vezes, esteve associada ao próprio monstro demoníaco Leviatã. Trata-se de uma “simbiose entre fascinação e medo” que se efetua “nos extremos ocidentais mais recônditos do mundo conhecido, cujo resultado é um dos referentes geográficos mais propensos à mitologização: o Atlântico” (WITTMANN, 2017, p.3). As características de mistério abismal não foram abruptamente erradicadas, mesmo com as aberturas para o desconhecido e as mudanças nas concepções sobre o Mar Oceano (LOIS, 2007). “(...) A aparição de várias bestas marinhas estranhas se relaciona à recordação tradicional do Atlântico como cenário de criaturas maravilhosas” (WITTMANN, 2017, p.9, tradução livre).

No arcabouço religioso e intelectual de Sebastian Münster, os monstros marinhos e terrestres cumpriam vários propósitos, seguindo a premissa de que eram animais realmente existentes. Desde a primeira edição da *Cosmographia*, em 1544, há uma xilogravura intitulada

Monstra Marina & Terrestria (Fig. 8.31), onde são retratados monstros marinhos e terrestres do Norte. Apesar de não compor um trabalho cartográfico propriamente dito, a ilustração é considerada a segunda das “representações [mais] proeminentes de monstros marinhos na cartografia renascentista” (NIGG, 2013, p.15, tradução livre), inserida numa obra cosmográfica de grande peso.

Figura 8.31 - *Monstra Marina & Terrestria. Cosmographia*. Sebastian Münster (1544)



Fonte: Domínio Público³⁰¹

Entendemos que o fato do desenho ter sido feito em folha separada e incorporado à *Cosmographia* confirma a tendência geral, apontada por Edson (2007), de “empurrar” os monstros marinhos para as bordas dos mapas ou em cartelas com figuras mitológicas. As folhas separadas satisfaziam a necessidade de fantasia, que ainda era um atributo persistente nas representações cartográficas, como uma maneira de perpetuar a “longa história” dos animais monstruosos (EDSON, 2007, p.203).

³⁰¹ Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:M%C3%BCnster_Thier_2.jpg, acesso em 09 maio 2021.

De destacar o facto de muitas das ilustrações e descrições de monstros não surgirem nos planos cartográficos propriamente ditos, mas em folhas separadas, as quais, se bem que não constituem um autêntico trabalho cartográfico, eram parte integrante ou complementar de um atlas ou de uma obra geográfica. O melhor exemplo é fornecido pela *Cosmographia* (c.1544) da autoria do cartógrafo alemão Sebastian Münster (1488-1552), a qual contém uma folha separada onde se descrevem monstros no Atlântico Norte. Ainda nestas cartas, os monstros constituem um claro convite à reflexão sobre a ordem divina, ao mesmo tempo que funcionam como espelho da Criação (a visão de nós próprios pela observação dos nossos contrários) (LOPES, 2009, p.305).

Nitidamente, o catálogo de criaturas de Münster adotou como base a *Carta Marina* de Olaus Magnus (1539), que também era comprometida em representar criaturas reais, embora tenha inserido um rol extravagante de monstros fantasiosos. Para Nigg (2013), o animal marinho de maior destaque encontrado na xilogravura de Münster é a lagosta gigante, cópia direta de Olaus. Também há cópias de baleias gigantes, o porco marinho, o prístier, a orca, além da situação semelhante de um rinoceronte marinho devorando uma lagosta, o rosmarus, a serpente marinha, a raia benigna, a árvore dos patos, o monstro de “dentes terríveis” associado ao *kraken* etc. Muitos desses animais são retratados de forma espelhada em relação aos desenhos de Olaus. Contudo, por se tratar de uma xilogravura, os monstros marinhos de Münster aparecem “soltos” num oceano descontextualizado, diferindo da *Carta Marina* de Olaus, que situa os monstros em diferentes áreas do Atlântico Norte.

Cabe destacar que Olaus Magnus publicou a *Historia de Gentibus Septentrionalibus* (História dos povos setentrionais) em 1555. Portanto, Münster lhe foi contemporâneo e influente, marcando a germinação cruzada entre os dois autores (NIGG, 2013, p.14). Isso reforça a ideia de que houve intercâmbios entre cartógrafos, sendo que Münster elogiou a *Historia* como um grande livro.

8.8 O *Theatrum Orbis Terrarum* de Abraham Ortelius

Abraham Ortelius foi bastante influenciado por Ortelius e Münster. Mesmo apresentando um propósito zoogeográfico mais claro para representar suas criaturas oceânicas, o cartógrafo acabou por inserir monstruosidades no Atlas *Theatrum Orbis Terrarum* (1570) (WARD, 2005, p.30). São vários os ícones de perigos e fascínios marinhos na diversidade de

mapas da Obra. Por exemplo, no mapa *Africae Tabvla Nova*, o continente africano aparece “rodeado por diversos monstros marinhos e navios em batalha” (LOPES, 2009, p.304). O *Theatrum* apresenta, ainda, mapas regionais ornamentados com criaturas marinhas fantasiosas: situados juntos no Mediterrâneo, há uma sereia e um tritão no mapa da Itália – possivelmente Poseidon/Netuno e Anfitrite (Fig. 8.32) (MEURER, 1998, p.64); um tritão toca alaúde no canto inferior direito do *Mapa das Regiões Setentrionais* (Fig. 8.33); no *mapa das Índias Orientais e ilhas adjacentes*, há duas vaidosas sereias portando um espelho (Fig. 8.33); no *mapa da Terra Santa* há uma ilustração do episódio de Jonas e o monstro marinho; no *mapa da Barbária* (Norte da África) há um dragão marinho, criatura tradicionalmente situada no Pacífico e que foi realocada no Mediterrâneo (Fig. 8.33) (CIOBANU, 2006b, p.13). Este último mapa, em especial, adotou como borda meridional o Deserto do Saara, indicando, por escrito, que a área recebera o nome de Líbia. Em acréscimo, um dragão marinho aparece na borda oriental, a sudoeste da ilha da Sicília.

Figura 8. 32 - Mapa da Itália, com uma sereia e um tritão no Mar Mediterrâneo. *Theatrum Orbis Terrarum* – Abraham Ortelius (1570)



Fonte: Biblioteca Nacional do Brasil³⁰².

³⁰² Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart49032/cart49032.pdf. Acesso em: 17 maio 2021.

Figura 8. 33 - Detalhes de criaturas marinhas em mapas do *Theatrum Orbis Terrarum*. Abraham Ortelius (1570).



Acima: Tritão com alaúde ao lado da Ilha Brazil. Mapa das Regiões Setentrionais.

Fonte: Harvard Map Collection³⁰³

Abaixo, à esquerda. Dragão marinho no mapa da Barbária. *Barbariae et Biledvilgerid Nova Descriptio*.

Fonte: Biblioteca Nacional do Brasil³⁰⁴

Abaixo, à direita: Sereias no Mapa das Índias Orientais e ilhas adjacentes. *Indiae Orientalis Insularumque Adiacenti um Typus*. Fonte: Biblioteca Nacional do Brasil³⁰⁵

Ortelius seguiu a tendência cartográfica de adornar as áreas oceânicas, uma vez que o processo de expansão ocasionava alguns “vazios” que pediam embelezamento (EDSON, 2007, p.202). Os detalhes de monstros marinhos nos mapas regionais citados acima são uma mostra de monstros decorativos, que seguiram traços pictóricos da mitologia clássica³⁰⁶, a exemplo de Netuno e seu tridente. Porém, o maior destaque quanto à teratologia marinha em Ortelius é o mapa *Islandia*, que foi publicado a partir da edição do *Theatrum* de 1590 (VAN DUZER, 2013, p.108).

³⁰³

Disponível

em:

<https://www.arcgis.com/apps/MapJournal/index.html?appid=d308acff91544f90af5f1ebdde50549f>, acesso em 11 maio 2021.

³⁰⁴ Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart49032/cart49032.pdf. Acesso em: 17 maio 2021.

³⁰⁵ Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart49032/cart49032.pdf, acesso em 17 maio 2021.

³⁰⁶ Lembramos que a figura do Tritão como equivalente masculino das sereias foi descrita na *Teogonia* de Hesíodo (1996, p.50), no contexto do panteão mitológico da Antiguidade, narrando a organização do cosmos a partir do caos originário.

Nos mapas do *Theatrum* os vazios são preenchidos por cenas de navegação e seres marinhos fabulosos. Mas enquanto que os graciosos Netunos do Mediterrâneo tocam música ou abraçam sereias, e no Pacífico outras sereias se juntam enquanto se olham no espelho, no Atlântico, os monstros marinhos com bocas enormes e corpos enormes e poderosos ameaçam os navios na aproximação dos rios americanos. Na maioria das vezes, desenhados ao redor da Islândia eles interditam o acesso a essa grande ilha que foi por longo tempo confundida com a Frisland (ela mesma questão da antiga Thulé de Ptolomeu) mas cujos contornos são portanto de uma surpreendente exatidão. Isso cria uma discordância entre a carta da Islândia e a corte de monstros que cercam o país. Essa heterogeneidade é bem a imagem do pensamento profuso da Renascença (PÉRON, 2004, p.174, tradução livre).

Em caso semelhante ao trabalho de Olaus Magnus, a notória acurácia cartográfica renascentista de Ortelius funde-se à extravagante e sobrevalorizada fauna marinha, ressaltando aspectos do imaginário maravilhoso. Porém, considera-se que a *Islandia* de Ortelius é mais acurada e detalhada do que aparece nos mapas que lhe serviram de inspiração, a exemplo de Olaus e Münster. *Islandia* constitui a terceira entre as três representações proeminentes de monstros marinhos na cartografia renascentista (NIGG, 2013, p.17).

E embora a representação do mapa da geografia da Islândia seja muito mais precisa do que a de qualquer mapa anterior, de modo que, com ela, Ortelius traz a ilha adequadamente para o alcance geográfico da Europa, a presença de tantos monstros marinhos ferozes no mapa tende a sugerir, ao contrário, que a ilha era um lugar selvagem e inacessível no limite do mundo conhecido (VAN DUZER, 2013, p.111, tradução livre).

Ortelius prestigiou a *Carta Marina* de Olaus Magnus (1539) e, seguindo o procedimento do aludido cartógrafo sueco, identificou suas criaturas com letras que acompanhavam as explicações textuais em página anexa. O mapa da *Islandia* (Fig. 8.34) possui direta relação com a *Carta Marina* quanto à maioria de suas criaturas, porém, houve variações e escolhas (VAN DUZER, 2013, p.108). Ortelius, inclusive, nomeou especificamente suas criaturas marinhas, diferindo de Olaus e Münster nesse quesito (NIGG, 2013, p.16).

Figura 8. 344 - Mapa da Islândia. Theatrum Orbis Terrarum – Abraham Ortelius (1570)



Fonte: Biblioteca Nacional do Brasil³⁰⁷

Podemos dizer que a raia benigna e o *ziphius* que engole uma foca no mapa da *Islandia* são cópias adaptadas da *Carta Marina* de Olaus. Porém, o *ziphius* também coincide com o retrato de Münster, influenciado igualmente por Olaus. O *ziphius* de Ortelius não apresenta as costas pontudas, diferente de ambos os retratos prévios. Outros animais também foram diretamente inspirados, a exemplo do *rosmarus* e do porco marinho – nomeado por Ortelius como *hyena*, com seus três olhos pelo corpo (Fig. 8.35) (NIGG, 2013, p.16).

³⁰⁷ Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart49032/cart49032.pdf, acesso em 17 maio 2021.

Os monstros ortelianos são direcionados a um propósito cartográfico mais objetivo, como contrapartes mais naturalistas das figuras encontradas em Olaus e Münster. Uma metamorfose verificada no mapa *Islandia* é que não há tanta indicação de perigos aos marinheiros quanto nas fontes cartográficas prévias. Criaturas monstruosas como a lagosta gigante e o rinoceronte marinho não aparecem em Ortelius. Por outro lado, o cartógrafo inseriu o singular retrato de um elegante e decorativo *hippocampus* (cavalo marinho) (Fig. 8.35). Essa criatura, que faz parte da mitologia grega (VELLOSO, 2017, p. 91), é descrita por Ortelius como capaz de suscitar grande susto aos pescadores (NIGG, 2013, p.17).

Como representante dos Atlas modernos, Ortelius vivenciou a época em que os seres imaginários foram cessando na cartografia. Porém, ainda havia uma gama de animais teratológicos, pois os seres reais se confundiam com os míticos, tendência iconográfica também manifesta em tratados de História Natural do século XVI (HENDRIKX, 2018). As baleias da *Islândia* permaneceram dotadas de abundantes elementos fantásticos (WITTMANN, 2017, p.11). Outro exemplo é o narval (Fig. 8.35), assim nomeado por Ortelius, mas descrito como um enorme monstro cujo chifre costumava ser vendido como se pertencesse a um unicórnio. Esse chifre era considerado “bom antídoto e remédio poderoso contra venenos” (NIGG, 2013, p.17, tradução livre).

Figura 8. 355 - Detalhes de criaturas marinhas no mapa Islândia do *Theatrum Orbis Terrarum*. Abraham Ortelius (1570).



Acima: hippocampus; Abaixo, à esquerda: a hyena. Abaixo, à direita: o narval.
Fonte: *Museum Collection*³⁰⁸

³⁰⁸Disponível em: <https://blog.marinersmuseum.org/2021/03/sea-monsters-revisited-the-carta-marina-and-beyond/>, acesso em 09 maio 2021.

Houve, então, a permanência e o “transporte” do imaginário maravilhoso que conseguiu alcançar o período das navegações europeias, sendo que os mapas renascentistas testemunharam esse processo dentro das questões culturais, tradições geográficas e heranças que os envolviam (MICELI, 2012, p.74).

8.8 Mapa *A Quarta Parte do Mundo* de Diego Gutiérrez (1562)

Para fechar o presente capítulo, faremos reflexões sobre as metamorfoses impulsionadas nas representações de monstros marinhos no Renascimento e o papel deles na cartografia. Van Duzer (2019) verificou esse processo pela comparação da teratologia marinha entre dois mapas confeccionados por Martin Waldseemüller num período relativamente curto, entre 1507 e 1516. A *Carta Marina* de 1516 frisa muito mais o domínio dos oceanos, a partir da figura de Manuel I montado num monstro marinho na costa sul da África. Ideias semelhantes de domínio dos mares podem ser apontadas pelo mapa de Diego Gutiérrez.

Além das figuras de gigantes Patagônios e canibais do Brasil, que mencionaremos posteriormente, o *Mapa da América como a Quarta Parte do Mundo*, de Diego Gutiérrez (1562), inseriu monstros marinhos para endossar a ideia de domínio imperial (Fig. 8.36). O mapa é repleto de decorações, que podem ser relacionadas aos apontamentos de Cosgrove, no sentido de que traçam memórias, desejos e medos no âmbito da cartografia europeia (COSGROVE, 2001, p.85). Os diversos monstros terrestres e marinhos que aparecem no mapa incorporam tanto as evocações do passado conquistador greco-romano, quanto as representações do maravilhoso geográfico presentes no imaginário medieval.

Para Cosgrove (2001, p.85), que não cita especificamente o mapa de Gutiérrez, a ideia de domínio do Oceano e sua “cristianização” permite que mundos contrastantes sejam representados num mesmo mapa. Geralmente, os monstros nos interiores dos continentes – a exemplo dos canibais e dos gigantes patagônios – são apresentados de maneira amedrontadora, com referências mais diretas às raças monstruosas do padrão T-O. Isso ocorre em contraponto ao afirmado domínio imperial sobre o oceano, que tende a minimizar o seu caráter de perigo para promover o sentido de fascínio, dentro das próprias ambiguidades características do maravilhoso oceânico.

Analisando o mapa de Gutiérrez, o domínio territorial está evidente. Destaca-se, próxima à Ilha das Bermudas, a figura mítica de Poseidon³⁰⁹ subjugando criaturas marinhas. Esta divindade se associa ao próprio imperador Carlos V conduzindo o mesmo cortejo sobre a carruagem aquática: semelhante ao “renascido César, [o imperador] cruza o Atlântico para reivindicar a América” (CIOBANU, 2006b, p.10, tradução livre). Embora o artefato de Gutiérrez expresse a vivacidade do oceano em vias de domesticação pelo poder imperial, o mapa em si não atendia aos fins práticos da navegação. Podemos, então, considerá-lo um produto cartográfico chancelado como mapa oficial para fins políticos expansionistas (CIOBANU, 2006a).

O brasão de Portugal, por sua vez, foi “rebaixado” para as margens do mapa, no *Oceanvis Avstralis*, área onde estão ocorrendo batalhas entre navios rivais, indicando as disputas entre as Coroas ibéricas. Tal brasão é sustentado por um homem velho e selvagem, com olhar ameaçador, montado num monstro marinho (Fig. 8.36) (CIOBANU, 2006b, p.10). Portanto, o grau de ameaça que o Atlântico representa se configura também em termos geopolíticos.

³⁰⁹ A carruagem de Poseidon remete às divindades aquáticas fluviais das heranças da Antiguidade, que geralmente apresentavam aspecto humano, podendo também ser híbridas. É um tipo de iconografia das divindades marítimas pagãs, a exemplo de Poseidon/Netuno, geralmente retratando pinças, tridentes e/ou cortejos marinhos conduzidos por golfinhos (MOURÃO, 2014, p.82;91).

Figura 8. 36 - Detalhes do Oceano Atlântico. Mapa da América como a Quarta Parte do Mundo (1562)
Diego Gutiérrez



Acima: Cortejo de Poseidon. Carlos V na carruagem.
Abaixo: Criaturas marinhas e o brasão de Portugal no Oceano Austral.
Fonte: *Library of Congress*³¹⁰

No mapa de Gutiérrez, os anjos rechonchudos evocam sentimentos alegres, enquanto os monstros marinhos presentes estão todos voltados para o leste, em direção às terras africanas da coroa portuguesa. No registro das cartografias afetivas, Aguirre et al (2009) indagam se a escolha do cartógrafo foi intencional ou simplesmente aleatória, considerando que o brasão de Portugal está em posição rebaixada e não porta os anjos da vitória encontrados nos brasões de Espanha e França.

³¹⁰ Disponível em: <https://www.loc.gov/resource/g3290.ct000342?r=0.272,0.711,0.858,0.352,0>, acesso em 12 maio 2021.

8.9 Representações de sereias por Gutiérrez e Pierre de Vaulx

O Oceano Atlântico de Gutiérrez circunda a América com a presença de monstros marinhos, tais como baleias híbridas gigantes do ciclo de Leviatã. Também há “sereias do sul do Pacífico seduzindo os marinheiros para sua morte na água” (CIOBANU, 2006b, p.11, tradução livre). As representações de tais criaturas monstruosas aquáticas (Fig. 8.37) seriam uma maneira “natural” de indicar os perigos de qualquer viagem. Elas articulam a antiga tradição homérica em representar as sereias, interpretadas pelo cristianismo como seres demoníacos, viciosos e sensuais, símbolos da luxúria feminina propensa a enganar a alma do cristão virtuoso (CIOBANU, 2006b).

No caso do mapa de Gutiérrez, nota-se que o sentido de sedução foi realçado, pois, há uma sereia em tão gigantescas dimensões quanto os monstros marinhos que atacavam os navios com suas mandíbulas. Aqui, há correlação entre boca e vagina, que é encontrada em textos medievais e posteriores, referindo-se à *vagina dentata*³¹¹ como a boca demoníaca antropofágica. Para Ciobanu (2006b, p.12, destaques da autora), a representação das sereias no mapa de Gutiérrez aponta a “‘monsterização’ e a feminização do próprio oceano”.

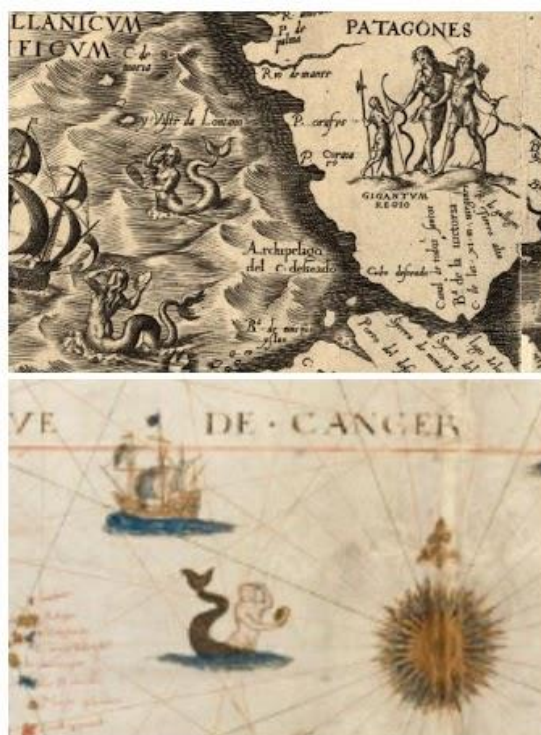
Cosgrove (2001, p.85) afirma que, no século XVI, interpretou-se o Estreito de Magalhães como os Novos Pilares de Hércules, uma passagem entre os perigos dos confins oceânicos, semelhante às antigas sagas dos Argonautas ou de Ulisses, quando este enfrentou os monstros Cila e Caribidis. No caso da circumnavegação de Magalhães-Elcano (1519-1522), os perigos do Estreito englobavam o entroncamento entre as flechas dos gigantes patagônios e o fogo do continente antípoda, a Terra do Fogo. Por isso, em nossa análise do mapa de Gutiérrez, as sereias se situam nesse entremeio, novamente evocando os perigos dos confins do mundo e evidenciando a ambiguidade de suas seduições, além de corresponderem à necessidade eurocêntrica de cristianização do Oceano.

Por sua vez, outro artefato que apresenta as sereias de forma marcante, evidenciando as fantasias próprias ao maravilhoso oceânico medieval, é o Mapa do Oceano

³¹¹ “Dossiês clínicos, mitologia e história confirmaram, com efeito, o medo da castração no homem. Contaram-se mais de trezentas versões do mito da *vagina dentata* entre os índios da América do Norte, mito que se reencontra na Índia, por vezes com uma variante igualmente significativa: a vagina não tem dentes, mas está cheia de serpentes” (DELUMEAU, 2001, p.313).

Atlântico de Pierre de Vaulx (Fig. 8.37), confeccionado em 1613. Porém, os temas iconográficos articulados evidenciam contextos mais imediatos, como as disputas de poder entre coroas europeias, com seus brasões espalhados pelo mapa, com destaque para a França Antártica. Brasões espanhóis também estão presentes, mas o símbolo de Portugal foi omitido, em virtude da União Ibérica.

Figura 8. 37 - Detalhe das sereias



Acima: Sereias no Pacífico Sul. Patagônios próximos ao Estreito de Magalhães. Mapa da América como a Quarta Parte do Mundo de Diego Gutiérrez (1562). Fonte: *Library of Congress*³¹².

Abaixo: sereias no Mapa do Oceano Atlântico de Pierre de Vaulx (1613).

Fonte: Biblioteca Nacional da França³¹³

Abordando a questão do maravilhoso oceânico, o mapa de Pierre de Vaulx retrata duas sereias próximas ao Trópico de Câncer, entre as Ilhas de Cabo Verde e as Ilhas Caribenhas – *Isles du Perou*. Tais figuras marinhas encarnam a vaidade ao se admirarem num espelho, seguindo a tendência das representações cartográficas que viemos abordando. Em acréscimo, Ciobanu (2006b, p.14) diz que o referido mapa não atribui ênfase aos perigos da navegação. Suas sereias podem ser classificadas como lúdicas, não como seres monstruosos. Assim, este

³¹² Disponível em: <https://www.loc.gov/resource/g3290.ct000342?r=0.272,0.711,0.858,0.352,0>, acesso em 12 maio 2021.

³¹³ Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/15482/>, acesso em 13 maio 2021.

artefato é um resquício de aspectos teratológicos do maravilhoso que se prolongaram até o século XVII, portanto, está inserido em processos de longa duração.

8.10 Considerações sobre os monstros marinhos na Cartografia do Renascimento

No contexto da História da Cartografia, os monstros marinhos exerceram papel fundamental no entendimento da efervescência de ideias que permeou o Renascimento. Podemos abordar os processos de mudanças em relação às concepções sobre o ecúmeno por meio da análise da teratologia marinha e de sua metamorfose, até a desapareição. Esses detalhes pictóricos podem ser entendidos como um componente na história das ideias, pois “revelam e ordenam muitas das tensões históricas importantes nesse período” (WARD, 2005, p.1, tradução livre).

O trabalho de Ward (2005) dedicou-se à temática dos monstros marinhos na cartografia com base em enfoque pós-colonial, contribuindo à nossa pesquisa no sentido de que a colonização europeia impôs a sua imagem de(ao) mundo, endossada pelos mapas. As imagens cartográficas são documentos-chave no contexto cultural em que foram produzidas. Não há neutralidade quando analisamos tais artefatos, sendo possível reconhecer ideias que estavam implícitas e que nem foram pensadas de maneira intencional pelos cartógrafos à época. “Essas imagens não são simplesmente reflexos de alguma realidade exterior nem são politicamente neutras. Em vez disso, elas apresentam uma maneira de ver, uma visão de mundo literal, e um argumento epistemológico prolongado” (WARD, 2005, p.23, tradução livre).

O embasamento teórico de Ward (2005) pressupõe um choque cosmográfico que guia a análise da autora. Choque este que engloba a incorporação das novidades do Novo Mundo pelo imaginário europeu, suscitando a revisão do antigo arcabouço explicativo. A acomodação da *Quarta Parte* à nova bagagem cultural obteve, por vezes, uma resposta improvisada diante da antiga arrogância provinda de uma *Imago Mundi* que não admitia novos elementos em sua aparente harmonia (WARD, 2005, p.26-27).

Nesse sentido, houve a necessidade de questionamento da autoridade dos antigos, uma vez que as experiências de exploração nos territórios conquistados frequentemente diferiam do que fora descrito em fontes clássicas (NEVES, 2012, p.54). “Os descobrimentos (primordialmente das Américas) provocaram uma mudança a longo prazo nas formas de conhecimento herdadas do mundo antigo” (WARD, 2005, p.25, tradução livre). Porém, a autora é enfática na constatação de que a bagagem epistemológica europeia se fez presente nos mapas

do Renascimento, período marcado pela espoliação, “coberto de sangue, encharcado em ouro” (WARD, 2005, p.2, tradução livre).

Esse processo ocorreu adotando o sentido de superioridade cultural, que foi testemunhado pela cartografia. Por isso, outra contribuição importante do texto de Ward (2005, p.3, tradução livre) aponta a cartografia como um modo de “usar figuras e palavras para contar histórias sobre figuras e palavras e sobre as pessoas que as fizeram e o mundo no qual todas essas coisas se realizam (realizaram)”. Esse aspecto narrativo dos mapas vai ao encontro do trabalho de Brotton (2014), no sentido de que contam histórias e dizem a respeito da sociedade que os produziu, num movimento de influência mútua de construção de imagens de mundo que, como Ward (2005) apontou, geralmente se impõem ante a pluralidade de concepções.

Os mapas que lidam com as criaturas marinhas têm histórias a contar, participando do questionamento “sobre como pessoas durante um certo período de tempo transitaram de uma maneira de pensar – e retratar – para outra” (WARD, 2005, p.3-4, tradução livre). Sabemos que os monstros marinhos “deslocam e reconfiguram a ansiedade do desconhecido. Enquanto invocam os perigos inerentes às viagens europeias iniciais, eles também significam o choque epistemológico resultante delas” (WARD, 2005, p.34, tradução livre).

Em sua investigação histórica, Ward (2005) admitiu ter apresentado mais questões do que respostas, por não endossar um tipo de narrativa única e monolítica. “Mapas não começam repentinamente a ser ‘verdadeiros’ num dado ponto” (WARD, 2005, p.23, tradução livre). Caso concordássemos com a perspectiva historiográfica linear, tentaríamos identificar relação imediata entre a maior acurácia cartográfica e o decréscimo de monstros marinhos na cartografia: “há monstros, em seguida menos monstros e, conforme os mapas se tornam mais precisos, os monstros desaparecem” (WARD, 2005, p.5, tradução livre).

Porém, a mesma autora ensina que as explicações lineares são insuficientes, uma vez que os monstros marinhos testemunham a complexidade de ideias do período e as mudanças na imagem do mundo e das águas. Considerando que o Oceano não mais foi entendido como “barreira” e limite do ecúmeno, os monstros marinhos podem ser interpretados como os “resíduos de outra ansiedade, uma admissão do desconhecido, um reconhecimento, embora contraditório e defensivo, de que muito do que era antes considerado verdadeiro estava simplesmente errado” (WARD, 2005, p.27, tradução livre).

Quando o mar se torna benigno e estético, desprovido de caráter tenebroso para tornar-se “espaço vazio”, o decréscimo nos retratos de navios e monstros se verifica, igualmente (WARD, 2005). “Verifica-se que nos mapas, à medida que avança o conhecimento das novas terras, a área do mítico se reduz progressivamente. A ornamentação acaba por tornar-se

acessória (...)” (TUCCI, 1984, p.147). O caráter decorativo está patente nos monstros marinhos que apresentamos, principalmente nos mapas do *Teatrum Orbis Terrarum* de Abraham Ortelius e no artefato da Diego Gutiérrez (1561). Esse papel de adorno pode, mais uma vez, ser entendido como um “detalhe” que permite identificar micro-elementos, visíveis apenas quando aplicado um nível máximo de *zoom* à imagem.

Vale ressaltar que os monstros marinhos são elementos “decorativos” que não costumam atrair a atenção dos historiadores da cartografia (WARD, 2005, p.5, grifos da autora). Ao se deparar com um mapa, o objetivo principal de um espectador dos séculos XVI e XVII não era vislumbrar monstros marinhos, mas buscar informações geográficas. “Essas criaturas não são o que se anuncia como importante em um mapa” (WARD, 2005, p.18). Porém, sob perspectivas que entendem os mapas em seus discursos de poder e conhecimento, as margens e “detalhes” se tornam matéria de estudo. Mesmo que secundários, os monstros marinhos “nunca foram mais importantes do que quando começam a desaparecer” (WARD, 2005, p.34, tradução livre).

No enfoque adotado por Ward (2005), os monstros se tornaram simples animais, desprovidos do próprio sentido da monstruosidade, passagem esta que não ocorreu por simples sobreposição. Parte-se de uma supersignificação que se minimiza conforme os avanços no conhecimento científico. Tais “mudanças culturais e filosóficas profundas” agregaram sentido estético aos mapas, enquanto ocorria, paradoxalmente, a “destruição do restante do mundo” pelo projeto colonial (WARD, 2005, p.5).

Como cenário e *locus* para manifestações dos monstros e ilhas do maravilhoso oceânico, as concepções sobre o mar na transição entre Idade Média e Renascimento ganham importância. Obras cartográficas do período atribuem vitalidade aos elementos aquáticos, com figuras encantadoras, conforme apontado pelo estudioso Chet Van Duzer (2014). Criaturas marinhas podem ser consideradas pequenos detalhes que apontam e articulam contextos culturais de um momento histórico central (WARD, 2005). Nesse arcabouço, nós interpretamos o papel movente dos monstros marinhos e das ilhas míticas nos mapas conforme a ideia de *exokeanismos* – o “mover das coisas para as *margens* do mapeável” (STOCKHAMMER, 2013, p.131, destaque nosso). Tais detalhes são vestígios de um período de acentuadas mudanças, com o alargamento dos horizontes do ecúmeno e do(s) Oceano(s).

Para a presente pesquisa, investigamos elementos que incorporaram o maravilhoso oceânico medieval para atribuir realidade às criaturas monstruosas marinhas. A relação entre

essas mesmas criaturas e a História Natural foi bastante intrigante e inesperada ao longo do nosso processo de estudo do tema. Continuaremos esse assunto no próximo Capítulo.

CAPÍTULO 9. MONSTROS MARINHOS, COSMOGRAFIA E HISTÓRIA NATURAL

O assunto discutido neste Capítulo diz respeito ao papel da cosmografia na História Natural do século XVI, com base no debate entre o conhecimento tradicional diante das novas concepções de ecúmeno provenientes das navegações e das experiências colonizadoras no Novo Mundo. O desafio de estudar os intercruzamentos entre informações livrescas e empiria exige múltiplas discussões sobre os mitos e a religiosidade, que permaneceram influentes em seu papel explicativo de mundo. Lestringant (1994, p.1, tradução livre) aborda essa discussão, indicando a relevância das “realidades maravilhosas legadas por épocas anteriores e gradualmente idealizadas ou alegorizadas em novos mitos”.

O tema das representações dos animais e o estudo do mundo natural toca diretamente a História da Ciência pela necessidade de visões integradas que não entendam o desenvolvimento científico com base em rupturas abruptas, nem como algo linear e cumulativo (VIDEIRA & SOUZA, 2008, p.133). Discutir a incorporação do legado antigo numa época de tantas mudanças lança luz sobre as próprias teorias historiográficas que identificam uma “superação” imposta pelas novas maneiras de interpretar a natureza. Admitimos, então, que há momentos de crise em que são apresentadas várias alternativas e concepções.

O século XVI é marcadamente um período em que diversos domínios do conhecimento foram marcados pela “necessidade de reavaliar antigos conceitos”, não somente sobre o “mundo físico, mas também sobre os seres que o habitam” (CHAMBEL, 2014, p.18). A classificação dos animais, nessa ótica, passou a realçar as observações diretas, com perda do prestígio da alegoria e das correspondências para interpretar a natureza. Chambel (2014) situa as navegações ultramarinas a partir das transformações na visão de mundo simbólica, processo atestado pelas próprias representações da fauna. Mesmo assim, a autora reconhece a interferência das velhas crenças em tratados de História Natural ou mesmo em relatos de viagens, como parte da visão de mundo dominante.

Numa época em que os interesses imperiais europeus em relação à cosmografia se aguçaram, dadas as novidades empíricas que levavam a “repensar e remapear a maneira como olhavam o mundo”, a autoridade dos Antigos constituiu fonte importante, bem como os discursos tradicionais religiosos (SOUMAN, 2019, p.2, tradução livre). Estamos diante do caos enciclopédico que acompanhou a cosmografia renascentista (LESTRINGANT, 1994). O

trabalho do cosmógrafo era, ao mesmo tempo, tradicional e moderno³¹⁴. Em vez de nos apegarmos a dicotomias, é importante salientar que as relações entre fontes tão diversas se contextualizam num “turbilhão de pensamentos, tradições e ideias que muitas vezes se complementam e outras tantas se opõem e contradizem” (VELLOSO, 2017, p.71).

Estudar as descrições de mundo no período é desafiador, levando em conta os jogos entre real e ficção; entre autoridades antigas contraditórias e observações empíricas. A cosmografia do século XVI articulou metodologias de investigação da natureza baseadas em experiências de observação sem romper com a confiança nas autoridades clássicas bíblicas (SOUMAN, 2019). Nesse complexo amálgama entre novo e velho, o conhecimento empírico das navegações permitiu que fossem erodidas “lentamente as estruturas taxonômicas tradicionais” (LESTRINGANT, 1994, p.1).

Lestringant (1994, p.1) ensina que uma das maneiras de investigar a literatura geográfica do Renascimento envolve o pressuposto de que o alargamento do ecúmeno provocou “um enriquecimento do estoque de prodígios” já transmitido ao Ocidente de longa data pelos trabalhos de Plínio e as compilações de Solino. Incluímos, aqui, não somente as próprias raças plinianas, com a figura do Outro, mas tudo o que dizia respeito à natureza, como a taxonomia dos diversos seres marinhos e terrestres, numa época em que o exotismo predominava, haja vista as novidades que aguçavam a curiosidade do público. “(...) A vasta expansão do conhecimento europeu sobre o resto do mundo (...) confundiu a fronteira segura entre fábula e realidade, verificando o que parecia inacreditável e renovando os sonhos cosmográficos antigos” (GREENBLATT, 1994, p.X, tradução livre). Os monstros terrestres tradicionais criaram cabeças fora da Ásia, “nas regiões mais impenetráveis do Novo Mundo, ou na lendária Terra Austral” (LESTRINGANT, 1994, p.4, tradução livre).

O explorador inglês Walter Raleigh (1552-1618) é expoente desse contexto no qual as observações diretas não foram capazes de dissolver o maravilhoso geográfico, uma vez que o livro *The Discoverie of Guiana* (1596) foi parcialmente inspirado nos relatos medievais de Jean Mandeville, mesmo que atribuisse pouca credibilidade ao autor. A partir dessas fontes, a lista de raças monstruosas passou por releitura quando projetada no novo cenário dos confins da Terra, onde avistou ostras crescendo em árvores, blêmios (*ewaipanoma*), ciápodos, pigmeus, homens selvagens e Amazonas. Levando em conta que, apesar de seu declarado propósito de

³¹⁴ Metodologicamente, não distinguiremos entre cosmógrafos “adiantados” e “atrasados”, dada a falta de rigor dessas classificações quanto ao saber desenvolvido no período (LESTRINGANT, 1994, p.5; SOUMAN, 2019).

distinguir realidade e imaginação, Raleigh levou adiante a busca pelo mítico Eldorado, podemos identificar misturas de ceticismo e crença (GREENBLATT, 1994).

Antes de Raleigh, o piloto e cartógrafo Guillaume Le Testu (1509-1573) já havia retratado diversas raças plinianas na *Cosmografia Universal* (1556). As referências à teratologia do Medievo, tão cara a Santo Agostinho e, principalmente, Isidoro de Sevilha, denunciam o anseio por “estabelecer limites provisórios a um conhecimento em estado perpétuo de progresso” (LESTRINGANT, 1994, p.4, tradução livre). Podemos reconhecer, desse modo, que “uma das principais chaves da imaginação geográfica renascentista” foi o próprio testemunho ocular, contextualizado no intercruzamento entre as correntes do empirismo e imaginação (GREENBLATT, 1994).

A questão fortemente colocada foi a possibilidade de observação direta para conferir autenticidade aos textos de viagens sobre o Novo Mundo. Era todo o corpo do viajante que confirmava seu relato, acionando também a autoridade da experiência a serviço da política colonial (LESTRINGANT, 1994, p.13).

Essas descrições fazem ver e fazem ver um saber: têm o olho como ponto focal, já que é ele quem as organiza (o visível), delimita sua proliferação e as controla (campo visual), bem como as autentifica (testemunha). É, pois, ele que faz crer que se vê e que se sabe, é ele que é produtor de *peithó*, de persuasão: eu vi, é verdadeiro (HARTOG, 1999, p.264).

A antiga prática da legitimação pela insistência na veracidade do testemunhado tece relações com um tipo tradicional de narrativa pautada na auto-autorização. Textos prévios sobre as *mirabilia* passam por um processo de “reciclagem”, muitos dos quais provenientes de “ouvir-dizer, rumor, convenção e fábula (...)” (GREENBLATT, 1994, p.XI, tradução livre).

9.1 Descrições de animais marinhos

O período renascentista é o momento em que a ideia de supremacia humana sobre o oceano vai se consolidando. Entender a natureza como um recurso leva ao declínio daquela *Imago Mundi* repleta de maravilhas. Esse processo foi acompanhado pela catalogação de espécies exóticas, entendidas como recursos aproveitáveis, passíveis de comercialização (NEVES, 2012). Os animais marinhos, nesse sentido, foram agregados gradativamente ao rol das observações científicas, buscando classificá-los com aporte mais realista e não teratológico. Nesse sentido, os estudos em História Natural promoveram a divulgação das características

singulares dos animais marinhos encontrados no Novo Mundo. Ademais, essas criaturas correspondiam aos interesses comerciais e aguçavam as curiosidades do público leitor (HENDRIKX, 2018).

O encontro de novas pessoas, plantas, animais e minerais na África, no sudeste da Ásia e nas Américas ampliou e redefiniu os domínios da fisiologia, botânica, zoologia e mineralogia europeias. Esses avanços sempre tiveram uma dimensão particularmente comercial (BROTON, 2009, p.182).

Brito (2010) identificou um decréscimo nas explicações eclesiásticas sobre o mundo a partir das informações calcadas em experiências factuais. Trata-se de um movimento que se fortalece durante o século XVI, acompanhando a “passagem lenta do anterior conhecimento enciclopédico para o naturalismo renascentista” (BRITO, 2010, p.16). Seguindo esse raciocínio, tal processo de longa duração inclui também as permanências dos pré-conhecimentos mais fantasistas e lendários. Os tratados de naturalistas, bem como os relatos de viagem do século XVI, descreveram e ilustraram várias criaturas terrestres ou marinhas, por vezes consideradas monstruosas. Por isso, não podemos simplesmente adotar um caráter linear, que aborda o advento das novidades científicas como uma ruptura com o contexto intelectual anterior.

A imprensa promoveu o interesse pela ilustração de animais e passou a cumprir papel importante na divulgação de tratados quinhentistas. Embora fossem veículos para o despertar do interesse em descrições científicas (BRITO, 2010), os primeiros trabalhos impressos de História Natural coincidiam com o legado que se desviava de um tom científico (WARD, 2005, p.10).

Mesmo que autores quinhentistas insistissem na experiência superando os ditos de autoridade, a reciclagem está ambigualmente presente. Velloso (2017, p.76) ainda complementa, dizendo que “a maior fonte para a percepção de mundo do homem medieval e renascentista é sem dúvida a tradição clássica”, com histórias fascinantes sobre os confins do mundo. Além disso, do conjunto de textos impressos, podemos distinguir dois ramos: as obras compilatórias e enciclopédicas, classificadas por Velloso (2017) como livros de geografia, a exemplo de Ptolomeu; os relatos de viagem, em que situamos as aventuras São Brandão, bem como as narrativas de Mandeville e Marco Polo. Neste segundo grupo se encontram textos de autoria mais variada, não restritas à escrita de eruditos ou teólogos.

Ambos os tipos de texto apresentam o sentido de maravilhoso por “mesclarem às suas descrições as mais variadas maravilhas” (VELLOSO, 2017, p.30). Tanto as obras medievais quanto os textos da Antiguidade participaram de explicações sobre o mundo que envolviam os ditos de autoridade, calcados na tradição e não no saber prático. São obras que “foram, em grande parte, responsáveis pela manutenção e propagação do imaginário” maravilhoso (VELLOSO, 2017, p.30). Tais edições também incluíam textos geográficos pouco relacionados às novidades de observação empírica, como a *História Natural* de Plínio, publicada em 1469³¹⁵, e o tratado medieval *Hortus Sanitatis*, publicado em 1491. A influência destas obras perdurou, pressupondo a semelhança especular entre os animais marinhos e terrestres, com a propensão do ambiente aquático em gerar criaturas monstruosas pela abundância de nutrientes (HENDRIKX, 2018, p.127).

Imagens e palavras cumpriam papel complementar nessa teia de descrições sobre o mundo tecida pelos viajantes, satisfazendo as demandas dos gabinetes de curiosidades, os futuros museus de História Natural. Nos prenúncios da zoologia, determinados enciclopedistas se limitavam a “copiar as informações que lhes parec[iam] mais plausíveis” (BRITO, 2010, p.23), dedicando-se também à “observação e classificação da vida marinha” (NIGG, 2013, p.21). Fazem parte dessa conjuntura os autores: Pierre Belon (1517-1567); Guillaume Rondelet (1507-1566); Conrad Gessner (1516-1565); Ulisse Aldrovandi (1522-1605) entre outros.

Os naturalistas franceses Guillaume Rondelet e Pierre Belon escreveram obras específicas sobre ictiologia, ao passo que o suíço Conrad Gessner, mesmo influenciado por ambos os autores, se dedicou à zoologia no campo das obras gerais (ROSSI, 2001, p.97). Apesar de sua filiação à História Natural e ao contexto de questionamento dos relatos de monstros, Gessner tinha por mote oferecer conhecimento amplo e enciclopédico (DEBUS, 1996, p.76). A obra *Historiae Animalium* (1551-1558), composta por cinco volumes, incorporou um catálogo de criaturas com ilustrações, prática incomum nas obras iniciais do gênero (WARD, 2005, p.10). “As discussões de Gessner ilustram como o taxonômico, o literário, o cultural e o linguístico interagem numa descrição da natureza por um autor do século XVI” (HENDRIKX, 2018, p.126, tradução livre).

Geralmente, os tratados de História Natural de meados do século XVI não faziam diferenciações entre seu valor artístico e científico (VARGAS, 2015, p.145). Gessner catalogou

³¹⁵ A impressão da *História Natural* de Plínio é um exemplo que reforça a “permanência dessa escrita geográfica antiga” endossando o imaginário maravilhoso (VELLOSO, 2017, p.22).

monstros marinhos que, muitas vezes, se confundiam com cetáceos factuais, geralmente pouco pormenorizados, tais como as baleias. O naturalista consultou fontes de “segunda mão” e se baseou em modelos de ilustrações pré-existentes (ROSSI, 2001, p.99). Podemos exemplificar essa tendência mencionando novamente a *Carta Marina* (1539) do sueco Olaus Magnus, com suas representações altamente irrealistas de monstros marinhos no Atlântico Norte, com base no legado pliniano (HENDRIKX, 2018, p.126). “Por mais científicos que todos esses estudos de transição tentem ser, eles inevitavelmente contêm algumas xilogravuras que são derivadas mais da imaginação do que da observação da vida real” (NIGG, 2013, p.21, tradução livre).

Nesta obra, Magnus cria um Atlântico Norte repleto de criaturas estranhas que se devoram entre si, quando não atacam diretamente os navegantes que se atrevem a sulcar suas águas. Trata-se de uma descrição gráfica resultante das histórias que durante séculos alimentam o imaginário geográfico do mar que rodeia as terras nórdicas, e influenciará diretamente muitas das mais importantes obras geográficas dos séculos posteriores (...) (WITTMANN, 2017, p.12, tradução livre).

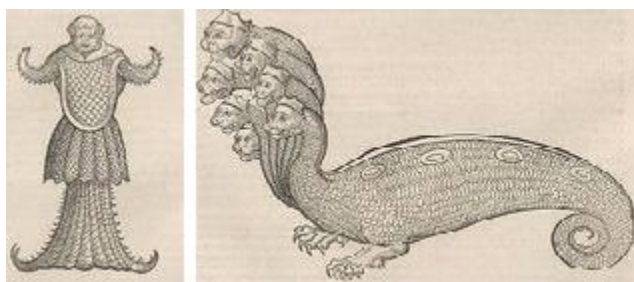
Assim, além de representar cetáceos pouco conhecidos que se confundem eventualmente com monstros, Gessner também apostou na correspondência especular entre animais terrestres e marinhos, incluindo o macaco, o cavalo e o leão marinhos, além da vaca marinha, que é geralmente confundida com o rinoceronte. Em acréscimo, o autor retratou monstros que correspondiam às rivalidades políticas e religiosas, tais como o monge (Fig. 9.1), o bispo³¹⁶ e o sátiro marinhos. Essas criaturas foram justapostas às descrições clássicas de sereias³¹⁷, tritões, nereidas e fadas aquáticas³¹⁸, que faziam parte do repertório enciclopédico da Antiguidade, além do bíblico *Leviathan* (HENDRIKX, 2018, p.130-132). Outra alusão à mitologia clássica é a figura da Hidra (Fig. 9.1), que foi também citada pela tradição enciclopédica medieval, com Isidoro de Sevilha (SEVILLA, 1992, p.53).

³¹⁶ O protestante Jacob Ruf – médico interino de Zurique e antecessor de Gessner no cargo – afirmava a possibilidade de geração dos híbridos aquáticos humanóides, tais como o bispo marinho, por meio da “interação sexual entre um homem e um animal aquático, ou um sêmen de um homem afogado” (1580, 51r, apud HENDRIKX, 2018, p.133, tradução livre). Em meados do século XVI, Ruf preservou a ideia dos monstros como sinais da plasticidade criativa da natureza (HENDRIKX, 2018).

³¹⁷ “As sereias eram inicialmente criaturas semelhantes a pássaros, mas recentemente foram concebidas como metade peixe” (GESSNER, 1558, p.1055, apud HENDRIKX, 2018, p.132, tradução livre).

³¹⁸ Conforme Hendrikx (2018, p.132), as sereias estão mais associadas aos perigos do mar, enquanto as fadas aquáticas incorporavam características benígnas.

Figura 9. 1 - Detalhes de monstros marinhos *Historiae Animalium*.



À esquerda: Monge marinho Fonte: Gessner (1558, p.519).

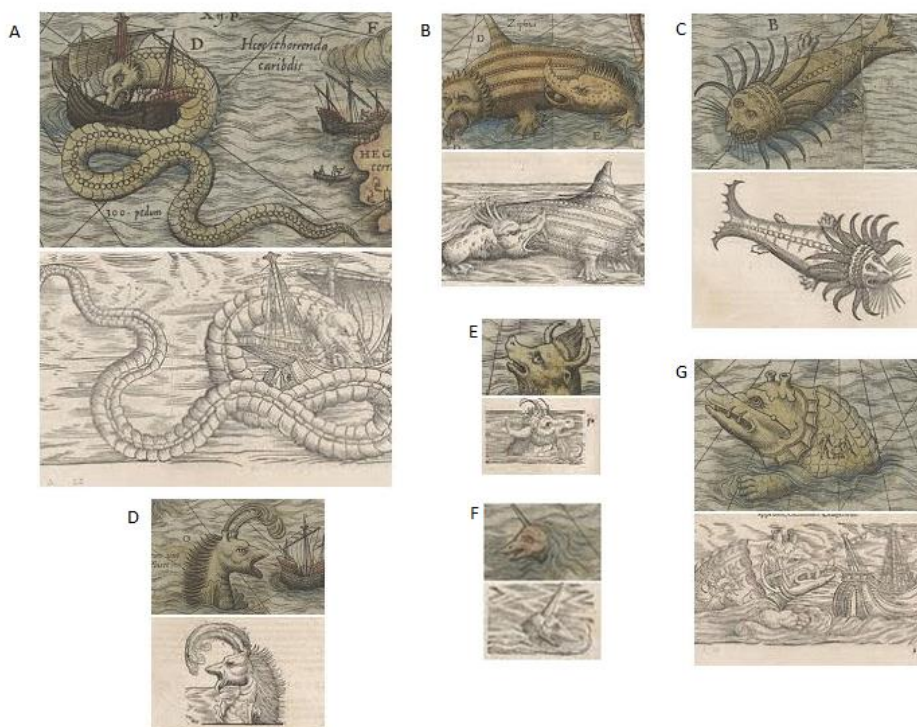
À direita: Hidra. Fonte: Gessner (1558, p.543).

Entretanto, quando Gessner aponta os textos consultados, não o faz sem criticidade, responsabilizando tais fontes sobre as informações reproduzidas, consciente da circunstância literária de suas menções. Esse caráter se manifesta quando o naturalista reproduz os contos sobre a baleia ilha, “cujos marinheiros acendem fogo em suas costas para cozinhar” (GESSNER, 1558, p.138, apud HENDRIKX, 2018, p.132, tradução livre). Em virtude das narrativas medievais sobre São Brandão, além dos *Physiologus*³¹⁹, o episódio seria “imediatamente reconhecido para o público do século XVI”, que se interessava por “mais do que puros fatos” (HENDRIKX, 2018, p.135, tradução livre).

Para Nigg (2013), a xilogravura de Gessner da baleia ilha é uma cópia da figura presente na *Carta Marina* de Olaus Magnus, permitindo a transmissão do legado acerca dos monstros marinhos na História Natural, por influência da cartografia. Aliás, são raras as figuras concebidas por Olaus que não tenham sido, de alguma forma, reproduzidas na obra de Gessner, como verificado na Figura 9.2.

³¹⁹ Na tradição dos *Physiologus* e dos bestiários, *aspidochelone* é a criatura demoníaca – baleia ou tartaruga – confundida com uma ilha (HENDRIKX, 2018, p.132).

Figura 9. 2 - Comparações entre monstros marinhos da *Carta Marina* (1539) de Olaus Magnus (acima) e a *Historiae Animalium* (1558) de Conrad Gessner (abaixo).



A: Detalhes da serpente marinha na *Carta Marina* (1539) de Olaus Magnus (acima) e na *Historiae Animalium* de Gessner (1558, p.1040) (abaixo).

B: Detalhes do ziphius na *Carta Marina* (1539) de Olaus Magnus e na *Historiae Animalium* de Gessner (1558, p.249).

C: Detalhes do *kraken* (nome genérico) na *Carta Marina* (1539) de Olaus Magnus e na *Historiae Animalium* de Gessner (1558, p.246).

D: Detalhes do *Prister* na *Carta Marina* (1539) de Olaus Magnus e na *Historiae Animalium* de Gessner (1558, p.248).

E: Detalhes da *vaca marinha* na *Carta Marina* (1539) de Olaus Magnus e na *Historiae Animalium* de Gessner (1558, p.248).

F: Detalhes do unicórnio marinho na *Carta Marina* (1539) de Olaus Magnus e na *Historiae Animalium* de Gessner (1558, p.247).

G: Detalhes da baleia ilha na *Carta Marina* (1539) de Olaus Magnus e na *Historiae Animalium* de Gessner (1558, p.138).

Elaboração própria

Fonte das imagens da *Carta Marina*: Biblioteca Digital Mundial³²⁰

Outro autor influente no período foi o francês Ambroise Paré (1510-1590), que se dedicou ao estudo dos híbridos e anomalias congênitas nos seres humanos, apoiado em sua experiência como cirurgião. O interesse de Paré pelos monstros dialogou com uma ânsia desenfreada que marcou a própria época, quando eram comuns relatos sobre criaturas avistadas em mar ou terra (HENDRIKX, 2018). Apesar de sua influente tendência em analisar monstros individuais, Paré também citou algumas espécies de monstros marinhos, fazendo pontes entre aspectos científicos e antigos livros de maravilhas (WARD, 2005).

A partir das ilustrações de Gessner, Paré descreveu casos contemporâneos, como o aparecimento do peixe-monge numa praia, na década de 1520. Esse fato foi relatado com base em diferentes interpretações, conforme católicos e protestantes. Para estes, o peixe-monge advertia sobre os perigos da igreja romana; já para a população católica, o monstro era uma representação de Lutero. Por sua vez, Paré valeu-se do evento para afirmar o bulício do mar em sua prolífica geração de monstros, conforme as diretrizes enciclopédicas plinianas. Então, em sua análise teratológica, o cirurgião francês foi capaz de transitar entre a antiga Roma e os eventos contemporâneos (WARD, 2005, p.11).

Gessner fizera menção ao monstro *Jenny Hanivers*, mas, sem atribuir-lhe grande credibilidade. Por sua vez, influenciado pela imagem desse monstro, Paré citou e ilustrou um peixe voador em *Dos monstros e prodígios*, descrevendo um monstro muito horrível. É relatado que a estranha criatura foi avistada nas proximidades de Veneza, no ano de 1550. Sua descrição evocava, ainda, uma raia alada com quatro longos pés (NIGG, 2013, p.33). Em suas análises históricas sobre o Renascimento, Jean Delumeau (1994b) citou o autor Ambroise Paré para reforçar a ideia de convivência entre as tradições antigas e as novidades da ciência empírica:

Não digamos, portanto, que dois tipos de homens disputaram entre si a cena do Renascimento, aspirando uns ao racional e outros ao irracional. Os mesmos espíritos foram, muitas vezes, críticos e crédulos ao mesmo tempo (...). Ambroise Paré dedicou todo um capítulo de seu livro *Dos Monstros* à demonstração de que “os demônios vivem nas pedreiras” (DELUMEAU, 1994b, p.128, destaques do autor).

Os textos de História Natural e as descrições sobre seres marinhos articularam diversas fontes, incluindo os viajantes medievais. Estes, em maior ou menor grau, incorporaram as narrativas sobre as maravilhas, a exemplo de John Mandeville e Marco Polo. Tal miscelânea de tradições livrescas é capaz de explicar “a variedade de entendimentos sobre aquelas criaturas e as mudanças nessas compreensões durante um período de tempo” (WARD, 2005, p.13, tradução livre). Além disso, as fontes coevas incluíram outros tipos de informações, justapondo

“panfletos locais de aparecimentos [de criaturas marinhas], catálogos descritivos, livros de maravilhas, e histórias longínquas”.

9.2 Sereias, manatins e rouxinóis

As fontes escritas e visuais incitaram a persistência de certos mitos, que pode ser verificada através das descrições de sereias e manatins em tratados de História Natural do século XVI. Brito (2018), constatou que havia descrições oscilantes entre aspectos naturalistas de manatins e, por outro lado, referências às mitológicas sereias. Estas evocam o passado mitológico, enquanto os manatins estão mais alinhados às descrições baseadas no trato científico racionalizado. É possível constatar que, ao tomar conhecimento do exotismo do Novo Mundo, os compiladores de História Natural vivenciaram as tensões “entre [o] conhecimento científico e outras formas”. Isso porque muitas fontes portuguesas que se dedicavam às descrições mais acuradas da fauna e flora foram pouco divulgadas à época e, como dito, a confiança em autores clássicos exercia seu peso (BRITO, 2018, p.106).

Os colonizadores ibéricos mantinham o modo analógico, que dominara quase de forma absoluta durante o Medievo e que, de fato, se prolongava em muitos dos pensadores reconhecidos do Renascimento. Portanto, um absoluto divisor de águas não poderia ser mantido entre aqueles dois períodos; no entanto, a legitimação do analógico estava com seus dias contados e o ver experimental, isto é, por cálculos e instrumentos, ganhará cada vez mais terreno (...) (LIMA, 2011, p.522-523).

Entre as projeções das *mirabilia* estão a fauna americana, com animais ditos exóticos que não faziam parte dos catálogos de História Natural. Muitas vezes, a descrição deles ocorria evocando características de um animal já conhecido, atribuindo-lhe o mesmo nome. Todo esse misto entre fauna imaginária e criaturas avistadas veridicamente fazia parte de um mesmo universo do exótico e do fascinante (VELLOSO, 2017, p.34). “Fazia-se mister encontrá-la [fauna fantástica] nas terras novamente descobertas (HOLANDA, 2000, p.22).

Por conseguinte, diversas tradições cumpriam papel explicativo de mundo, num período que contava, ainda, com a influência das raças fabulosas. Tal perspectiva irá dialogar com outros tipos de concepção, mais alinhados aos interesses lógico e racional, envolvendo o processo de matematização da natureza (VARANDAS, 2014, p.50). Instaura-se, então, a

possibilidade de uma cosmovisão que toma por objeto real de conhecimento determinados seres aludidos em antigas fontes e cadeias de transmissão (CHAMBEL, 2014, p.18).

As sereias apareceram em diversas obras medievais, inclusive os bestiários. Anteriormente, citamos alguns casos em que elas foram retratadas em mapas. Reforçamos a aparição delas no *Hortus Sanitatis*, imbuídas de valor simbólico e moral, como alegorias do pecado e da sedução feminina, num misto ambíguo de monstro e beleza, que vem a ser projetado no próprio mar (BRITO, 2018, p.108).

Em sua primeira viagem (1492-1493), Cristóvão Colombo relatou ter visto três sereias, evidenciando que a visão destas criaturas esteve preconcebida. Apesar do profundo deslumbramento pela exuberância da paisagem, acreditando estar no Oriente, o navegador se desapontou com as supostas sereias observadas, desprovidas da esplendorosa beleza relatada pelos antigos (BRITO, 2018, p.111). Ward (2005) também alude ao episódio, salientando que Colombo foi inábil para questionar suas concepções preconcebidas, bem como “a veracidade de suas fontes”: “seu hábito tipicamente medieval de utilizar conhecimento bíblico, autoridade escolástica, e suas observações, nessa ordem, levou a interpretar seu entorno conforme os livros que o interessavam” (WARD, 2005, p.33, tradução livre).

O olho do viajante encontra-se na posição de traço de união entre os elementos heteróclitos que compõem os animais diferentes de “além” – com efeito, é ele que é o ordenador e garantia dessa reunião, portanto, o produtor do monstruoso, pelo modo como recorta o visível. Sem ele, jamais esses elementos poderiam ficar juntos (HARTOG, 1999, p.263).

Entretanto, Lestringant (2009) aponta que a percepção das Índias por parte de Colombo permite identificar tensões narrativas entre o “esperado” e o “experimentado”. Mesmo acreditando ter chegado ao Oriente, o Almirante não cessou de projetar elementos maravilhosos no Alhures, fazendo referências às expectativas de visualizar o “esperado” quanto mais se aproximasse dos extremos do ecúmeno. Quando o que era observado contradizia as antigas referências, o relato de viagem continuava a sustentar argumentos em prol da confirmação do esperado (LESTRINGANT, 2009, p.115), num misto de tensões que pode ser exemplificado pela descrição do vislumbre das sereias.

[...] os navegadores dos tempos modernos procuraram as sereias que os bestiários medievais transformaram de mulheres-pássaro a mulheres-peixe, com uma ou duas caudas, cuja nova hibridação triunfa na Europa sob a influência de crenças populares locais. Sinal temporário, ao se dirigir ao rio do Ouro, Cristóvão Colombo acreditou ver três sereias, mas, se aproximando delas, ele se desapontou porque elas não possuíam a beleza que lhes presta as

lendas (tudo leva a crer que se trata de peixes-boi, enquanto que, nas costas bretãs, “homens marinhos” continuam a ser perseguidos até pleno século XVIII (PÉRON, 2004, p.171, tradução livre).

É interessante ressaltar que a posição geral dos pilotos e cronistas perante o Novo Mundo teve como fundamento atitudes contemplativas da natureza, alicerçadas em concepções medievais. A postura adotada supunha, ainda, que o domínio humano sobre as leis da Criação era um pecado. Esse princípio de contemplação entrou em desacordo com o humanismo renascentista que, de maneira geral, passou a endossar a “violação” do mundo natural em prol do conhecimento científico. Tal “violação” enfrentou “maciças resistências de ordem psicológica, confessional e teológica que constituíram outros tantos obstáculos no caminho do método experimental” (CASINI, 1987, p.85). A atitude dúbia entre conhecimento livresco e o efetivamente observado denunciava a persistência da desconfiança “na capacidade do homem para controlar e aproveitar-se da natureza” (WECKMANN, 1993, p.25).

A observação sob o viés contemplativo, tão característico dos relatos de viagens quinhentistas ao Novo Mundo, envolvia identificar os sinais da Criação na natureza. Essa abordagem criava obstáculos e confusão de terminologias, uma vez que determinados cronistas afirmaram ter visto animais que não eram nativos do Novo Mundo. Holanda (2000, p.20) citou o caso dos rouxinóis que povoavam a literatura renascentista, inspirada nos antigos poetas latinos, principalmente Virgílio. Como base em aprofundados estudos sobre os “motivos edênicos” dos relatos de viagens, Holanda ainda salientou que as descrições daquela ave mobilizavam imagens que confluíram para “uma sugestão primaveril, verdadeiramente paradisíaca”, além de fazer referência à ave fênix. Assim, “a terra nova (...) não era vista como uma página em branco, mas, ao contrário, passível de ser decifrada a partir da cena edênica, que seus intérpretes tomavam como fisicamente real” (LIMA, 2011, p.529).

Segundo o eminente autor brasileiro, Cristóvão Colombo inaugurou a tendência de “procurar ver no Novo Mundo algumas espécies vegetais ou animais que já lhe seriam familiares” (HOLANDA, 2000, p.20). Para explicar tal fato, foi enfatizado o apego à tradição livresca: é “como se o encantamento em que a maravilhosa visão tinha posto o Almirante só se pudesse manifestar por intermédio da convenção literária, sem ficar margem para a notação realística” (HOLANDA, 2000, p.20).

Porém, no caso abordado por Brito (2018), que envolveu a confusão entre manatins e sereias, podemos acrescentar que tais animais monstruosos eram familiares a Colombo *apenas* pelas referências livrescas sobre o maravilhoso medieval. Não havia evidências empíricas que

sustentassem a “realidade” das perigosas mulheres híbridas, pois, os relatos de autoridade já eram suficientes para confirmar a existência delas.

O traço distintivo e peculiar da cultura ibérica (a portuguesa e a espanhola, então intimamente ligadas, e sobretudo da primeira) é a sobrevivência de factores medievais durante esse renascimento, que parecia uma grande árvore que fincou raízes em terras medievais com frutos tardios de sabor antiquado (...). Os espanhóis principalmente, mas também os portugueses, foram capazes de transmitir ao Novo Mundo instituições e valores arquetípicos da Idade Média ainda em pleno vigor (WECKMANN, 1993, p.18, tradução livre).

Mesmo assim, entendemos que o sentido contemplativo da natureza em Colombo não era exatamente o mesmo dos enciclopedistas e dos mapas murais do século XIII. A “atitude contemplativa” colonial em relação à natureza era movida pelas “oportunidades de comércio e poder” (EDSON, 2007, p.230, tradução livre). As viagens de Colombo, articuladas pelos interesses por riquezas, tensionavam o sentido contemplativo da *Imago Mundi*. “Apesar da paixão religiosa de Colombo, ele buscou os ‘caminhos’ físicos, procurando poder, lucro, fama” (EDSON, 2007, p.230, tradução livre). Em acréscimo: “os organizadores das descobertas continuam provavelmente ligados às tradições medievais embora não se contentem mais com a afirmação de um dogma (...). [Eles] querem verificar, explicar, provar: esta é a grande diferença em relação ao espírito dogmático medieval” (MAGASICH-AIROLA, 2000, p.30).

Ora, quando os “prodígios” são domesticados, incluindo as sereias, ficam “desprovidos de [suas] virtudes míticas” (GIUCCI, 1992, p.124). O viés comercial estava suplantando a perspectiva contemplativa e simbólica acerca da natureza, impulsionando, também, o processo de conquista do maravilhoso (GIUCCI, 1992).

A cartografia foi uma poderosa ferramenta para a “visualização” de criaturas equivocadamente incorporadas à fauna do Novo Mundo. O mapa *Brasilia et Pervvia* (1593) faz parte do atlas *Speculum Orbis*, do cartógrafo belga Cornelis de Jode (1568-1600). Nessa fonte iconográfica, aparecem monstros marinhos específicos na América do Sul, com a inserção de duas criaturas: uma espécie de enorme ganso marinho – denominado *Aloes* (Fig. 9.3); e um lobo aquático igualmente grande – o *Hoge* (Fig. 9.3). Ambos são representados, respectivamente, na costa oeste do atual México e no Pacífico Sul, em proximidade com a costa chilena (VAN DUZER, 2013, p.114).

Figura 9. 3 - Detalhe do criaturas marinhas. Mapa
 Brasilia et Pervvia (1593). Cornelis de Jode



Acima: o Aloes

Abaixo: o Hoge

Fonte: Biblioteca Nacional de Chile³²¹

Jode lançou bases para a iconografia de monstros aquáticos em outros mapas do período, conjugando, geralmente, uma miscelânea de fontes. Nota-se que o cartógrafo consultou livros científicos recentes para o retrato dos seus monstros marinhos, principalmente a obra *Cosmographie universelle*, escrita pelo eclesiástico André Thevet³²², que esteve no Brasil entre 1555 e 1556. Thevet esteve mais focado em descrever criaturas desconhecidas, por vezes de forma adornada. Sua filiação não se atrela aos trabalhos de Plínio, mas, mesmo assim, o explorador ganhou fama por exagerar a descrição de suas criaturas, nem todas efetivamente observadas (VAN DUZER, 2013, p.115).

Cristina Brito (2006, p.87) afirmou que é possível situar os relatos de viagens ao Novo Mundo, incluindo o trabalho cosmográfico de Thevet, numa fronteira pouco nítida entre o real e o imaginário. As criaturas marinhas são enfatizadas no período, encontrando-se uma mescla de criaturas reais, descritas pela empiria, com descrições já consolidadas pela ciência. Os prenúncios de um viés científico para a descrição da fauna ainda sofreriam a influência do enciclopédismo anterior, inclusive no que concerne às criaturas marinhas, ainda com a relevância da antiga teoria que espelha os animais terrestres e marinhos. Thevet amalgamou o caráter enciclopédico aos bestiários medievais para narrar uma história universal que incluísse as recentes descobertas geográficas (COSGROVE, 2001, p.96).

³²¹ Disponível em: <<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-74577.html>>. Acesso em: 15 maio 2021.

³²² Thevet escreveu para os monarcas franceses de Valois, difundindo novidades sobre o Novo Mundo com marcados fins de domínio territorial. Além disso, essa filiação à coroa francesa lhe confere o título de cosmógrafo oficial do rei, cargo que provavelmente inexistia antes de ser ocupado pelo explorador. A França, porém, “não contava com uma política marítima coerente”, visto que o cargo de Thevet não era de extrema confiança, como ocorria em países ibéricos, nos quais o cosmógrafo era espécie de conselheiro particular do príncipe (LESTRINGANT, 1994, p.10).

As novidades da fauna envolviam descrições científicas que não se desvincularam dos vieses mitológicos. Frequentemente, tais referências textuais foram incorporadas pela cartografia, não somente por legendas, mas também por folhas explicativas anexas. O resultado, por vezes, consistia num animal ficcional que conjugava características de várias criaturas ao mesmo tempo. Dessa maneira, as criaturas sofreram metamorfoses classificatórias, a exemplo do unicórnio do mar que, inspirado no fabuloso animal terrestre, seria associado ao narval³²³ (BRITO, 2006).

Outro relato conhecido sobre a aparição de um monstro marinho foi escrito por Pêro de Magalhães Gândavo (1540-1580), no contexto da literatura de viagens portuguesa. No Capítulo IX da obra *Tratado da terra do Brasil*, intitulado “Monstro marinho que se matou na capitania de São Vicente”, confirma-se a aparição de um ser teratológico nas proximidades da praia. Gândavo foi relativamente cético quanto aos rumores edênicos³²⁴ e às lendas sobre as riquezas do sertão do Brasil (HOLANDA, 2000, p.49). Porém, no episódio da aparição do monstro marinho, o autor incorporou a tradição do pensamento simbólico medieval, este que considerava o papel dos prodígios para revelar os sinais de Deus por intermédio da Criação.

Os índios da terra lhe chamam em sua língua ipupiara, que quer dizer demônio da água. Alguns como este se viram já nestas partes, mas acham-se raramente. E assim também deve de haver outros muitos monstros de diversos pareceres, que no abismo desse largo e espantoso mar se escondem, de não menos estranheza e admiração; e tudo se pode crer, por difícil que pareça: porque os segredos da natureza não foram revelados todos ao homem, para que com razão possa negar, e ter por impossível as cousas que não viu nem de que nunca teve notícia (GÂNDAMO, 2008, p.131).

Apesar do questionamento da existência de monstros marinhos, diversos textos quinhentistas não deixavam de citá-los e englobá-los entre as criaturas da natureza. Essa teratologia referente aos seres vivos, anterior à taxonomia setecentista, recorreu às heranças antiga e medieval para assumir a existência de monstros, que cumpriam papel admonitório sobre o destino humano. Tais referências, incluindo os contos de pescadores e informações de “Ouvir-Dizer”, entraram para o diálogo erudito de meados do século XVI, influenciando autores coevos (HENDRIKX, 2018).

³²³ O nome científico do narval é *Monodon monóceros* que, pela etimologia grega, tem o significado de *unicórnio deitado*.

³²⁴ “A amenidade das condições climáticas, a abundância de recursos naturais e a inexistência de doenças (...) sugerem a existência de um paraíso na América. É bem verdade que tais apreciações também podem ser vistas nos relatos lusitanos sobre o Brasil, como em Gândavo. Mas, segundo Sérgio Buarque, não tão edulcorados como os que se referem à América Espanhola” (TUNA, 2011, p.511).

A mentalidade da época acolhe de bom grado alguns modos de pensar de cunho analógico, desterrados hoje pela preeminência que alcançaram as ciências exatas. Em tudo discernem-se figuras e signos: o espetáculo terreno fornece, em sua própria evanescência, lições de eternidade. A Natureza é, em suma, “o livro da Natureza”, escrito por Deus e, como a Bíblia, encerra sentidos ocultos, além do literal. Até a razão discursiva, feita para o uso diário, deixa-se impregnar, não raro, da influência do pensamento mítico, e entre os espíritos mais “realistas” encontram-se as marcas dessa atitude, que traz no bojo um sentimento vivo da simpatia cósmica (HOLANDA, 2000, p.74).

Apesar de dialogarem com heranças medievais, as descrições produzidas já se contextualizam na valorização da empiricidade e do viés científico da História Natural (BRITO, 2006). A mãe natureza de outrora foi desencantada, no contexto do domínio masculino do mundo natural (WOORTMANN, 1997). Nesse jogo, podemos identificar duas “visões do universo: na primeira predomina ainda a ideia medieval de que se podia interpretar o mundo (...) em função das afirmações das Santas Escrituras. Na segunda, ao contrário, já se manifestavam os primeiros indícios de um espírito empírico e racional, próprio à Renascença” (MAGASICH-AIROLA, 2000, p.33). Observamos, então, que os relatos de viagens da época costumam descrever a natureza não só por simples curiosidade pelo exótico, mas também pelas possibilidades de seu domínio e organização. Conforme o exposto neste Capítulo, podemos citar uma série de exploradores como parte desse jogo de concepções, incluindo Colombo e André Thevet.

Considerações

Os eruditos renascentistas herdaram a tradição dos bestiários medievais sobre o reino animal e as descrições enciclopédicas de monstros sob viés pliniano (DEBUS, 1996, p.75). No âmbito do saber científico, tal característica resultou em descrições de animais factuais, justapostas às criaturas monstruosas. Trata-se de um processo de acúmulo de conhecimentos, que incorporava experiências diretas de forma incipiente (GRAFTON, 2000, p.119).

Este Capítulo citou alguns naturalistas reconhecidos do século XVI, como Conrad Gessner. É interessante notarmos as influências diretas da *Carta Marina* de Olaus Magnus (1539) – a maior obra cartográfica renascentista que retrata monstros marinhos – nas ilustrações de animais na *Historiae Animalium* (1551-1558). Essa análise aponta determinados

intercruzamentos que não rompiam brutalmente com as concepções da fauna maravilhosa. Gessner retratou monstros marinhos em caráter de realidade, como o monge marinho, ou mesmo a Hidra – um ser monstruoso mitológico que faz parte de antigas cadeias de transmissão.

Demos outros exemplos referentes às descrições textuais de animais mitológicos que, possivelmente, foram confundidos com criaturas efetivamente avistadas, como os manatins, entendidos como sereias durante a primeira viagem de Cristóvão Colombo. Por isso, reforçamos a ideia de que havia lentes prévias que permaneciam na interpretação do mundo natural, embora tenham adquirido outras feições à medida que a busca por lucro vai ganhando impulso e a natureza deixa de ser sacralizada. Verificamos, então, jogos complexos que conjugam o peso das tradições livrescas e os conhecimentos empíricos.

Assim, o suposto corte brusco entre a Idade Média e o Renascimento – numa ideia de superação das “trevas anteriores” – traz uma série de percalços (DELUMEAU, 1994a). No próximo Capítulo, continuaremos a abordar tais questões e controvérsias historiográficas.

CAPÍTULO 10. RENASCIMENTO E HISTORIOGRAFIA

Neste Capítulo, vamos abordar aspectos dos estudos historiográficos sobre o período do Renascimento. Tivemos como preocupação ampliar o recorte analítico para além da temática da cartografia, entendendo algumas características gerais que articularam a própria compreensão das representações de mundo construídas pelos europeus, considerando também as terras outrora desconhecidas. Para essa tarefa, nos dedicamos à leitura de textos específicos sobre o período, que acabam tangenciando o tema dos conhecimentos geográficos pela sua notoriedade no próprio contexto. O propósito da reflexão foi estabelecer panoramas sobre as ideias renascentistas e acompanhar algumas discussões historiográficas para a compreensão do próprio desenvolvimento da cartografia.

10.1 Perspectivas sobre o Renascimento

Não há como evitar toda a ambiguidade que o termo “Renascimento” comporta, já que é ainda discutida na historiografia a pertinência dele como designador de um período histórico. Levando em conta suas ambivalências, é importante frisar que cada vez mais aquela ideia do Renascimento como algo monolítico, essencialmente europeu e eurocêntrico, perde espaço para análises que integram o papel das trocas e circulações com o Oriente na cultura europeia (BROTTON, 2009). Outra crítica levantada pela historiografia contemporânea é a glamourização do Renascimento como um período de avanço da razão e da harmonia, caminho este que oculta determinados aspectos sombrios do período, que foi acompanhado de sangrentos massacres e barbáries na tentativa de afirmar o domínio por parte dos europeus.

Abordar o Renascimento como o período em que a razão ilumina as trevas engendra apenas uma única narrativa historiográfica. Por outro lado, Ciliberto (2005) entende que sustentar ideias de Renascimento como algo harmônico pode ser tão equivocado quanto enfatizar exclusivamente sua dimensão sombria. Cotejar diversas narrativas, buscando dar voz a duradouros silêncios, é inserir explicações alternativas sobre um período muito citado e estudado, mas que comporta, ainda, outras maneiras de ser narrado.

Sabemos que nosso foco no maravilhoso oceânico pode tender a uma análise que privilegia as narrativas dos dominadores, já que procura explicar os perigos do mar de acordo com a visão europeia. Assim, este Capítulo pretende discutir o Renascimento sob perspectivas que superem a relação de oposição e contraste entre o esplendor do período e a “Idade das

Trevas”. Existem aspectos menos realçados, como as atrocidades inenarráveis que tinham como premissa a ideia de supremacia sobre as terras recém-descobertas.

O Medievo (*Medioevo*) foi lido como um período “entre” a Antiguidade e o “renascer” da civilização. Assim, a palavra *Renascimento* expressaria a superação do Medievo, como se houvesse uma evolução linear da história (FRANCO JÚNIOR, 2004). Pensando nessas leituras situadas historicamente, é importante ressaltar que o termo *Renascimento* é uma invenção, assim como *Idade Média* como a época intermediária, em sentido pejorativo (AMALVI, 2017).

A Idade Média não existe. Esse período de quase mil anos, que se estende da conquista da Gália por Clóvis até o fim da Guerra dos Cem Anos, é uma fabricação, uma construção, um mito, quer dizer, um conjunto de representações e de imagens em perpétuo movimento, amplamente difundidas na sociedade, de geração em geração (...) (AMALVI, 2017, p.599).

A historiografia do século XIX comumente interpretou o espírito do Renascimento segundo um ideal da sociedade europeia compartilhado. Era atribuída ênfase à perda do prestígio da Igreja ocorrida na Renascença e ao enaltecimento das artes como um triunfo da civilização, dentro da leitura burguesa do imperialismo europeu oitocentista (BROTTON, 2009, p.30). Difunde-se, então, que houve “a vitória das Luzes sobre o obscurantismo clerical e o triunfo de uma civilização refinada sobre a grosseria e a barbárie desses longínquos séculos de ferro” (AMALVI, 2017, p.600).

Iniciemos a exposição elencando autores decisivos para o estudo do período renascentista, frisando as peculiaridades de suas abordagens. Para Jules Michelet (1798-1874), o Renascimento inaugurava o rompimento com a Idade Média, constituindo um “período histórico decisivo na cultura europeia” (BROTTON, 2009, p.27). Remetem ao historiador francês as ideias convencionais sobre o despertar da Antiguidade, incluindo a fórmula: descoberta do mundo, descoberta do homem (BURKE, 2009, p.28). Além disso, a posição nacionalista de Michelet adotava os ideais da Revolução Francesa para identificar no Renascimento os valores da liberdade e igualdade (BROTTON, 2009, p.28). Michelet entendia o período como uma gênese laica da civilização moderna. Os estudos do historiador mobilizaram um “interesse apaixonado pelas fraturas temporais”; o Medievo é então entendido como a infância do povo francês e “uma etapa capital de seu desenvolvimento psíquico e moral” (AMALVI, 2017, p.602).

A “invenção” do Renascimento atribuída a Michelet foi sucedida por seu retrato definitivo, a partir da obra intitulada *A cultura do Renascimento na Itália* (1864), escrita pelo suíço Jacob Burckhardt (1818-1897). Ambos os historiadores enquadraram o Renascimento conforme a ideia de “espírito da época” (*Geistesgeschichte*) (BROTON, 2009, p.29). Burckhardt enfatizou aspectos artísticos da Renascença italiana de modo a compor o “retrato de uma época”, adotando um estilo ensaístico e poético (BURKE, 2009, p.20).

Na análise de Peter Burke (2009), Burckhardt contou com “um universo relativamente reduzido de textos literários”, o que resultou em generalizações apressadas (BURKE, 2009, p.30). Um dos equívocos envolveu a concepção de que entre a Idade Média e o Renascimento houve oposição e fratura radical (VAINFAS, 2011, p.550). A posição do historiador oitocentista pode ser considerada *infantil*, conforme a historiografia da atualidade (BURKE, 2009, p.31, destaque do autor). Tal corte com o período de “trevas” medieval remetia à concepção difundida pelos humanistas italianos, particularmente Francisco Petrarca (1304-1374) e Giorgio Vasari (1511-1574) (DELUMEAU, 1994a, p.19; BURKE, 2010, p.25).

[O conceito desvalorizante de “idade média”] resulta da vontade manifesta dos humanistas italianos, desde o século XIV, de retornar às fontes da Antiguidade clássica em sua pureza e autenticidade filológicas, livre das escórias e das alterações linguísticas provocadas pelas glosas posteriores (...). Posta entre dois cumes da civilização – a Antiguidade clássica e o Renascimento – a transição medieval será doravante, por muitos séculos, considerada com desprezo, como um período de profunda decadência no domínio cultural, intelectual e artístico (...) (AMALVI, 2017, p.600).

Outra consequência da análise de Burckhardt é a falta de menção a temas que envolvem a pluralidade e os conflitos entre concepções filosóficas renascentistas. Apesar da marcante influência do referido historiador suíço, sua abordagem exigiu escolhas específicas, que “colocam as ideias antes da vida cotidiana, enfatizam o consenso em detrimento dos conflitos cultural e social e veem vagas conexões entre diferentes atividades” (BURKE, 2010, p.12).

Burckhardt divulgou o Renascimento como um fenômeno predominantemente italiano, exaltando a ideia de individualidade, o que aproxima sua análise ao próprio contexto que vivenciava na Suíça, com a exaltação do individualismo protestante e republicano, em contraponto à ascensão do poder político imperial alemão. Além disso, podemos considerar que Burckhardt traçou uma “versão idealizada de sua amada Basileia”; ao romantizar o Renascimento, o autor vinculou ao período o modelo ideal do gosto artístico (BROTON, 2009, p.29). A partir de Burckhardt, firmou-se a ideia de que o Renascimento compreende um período

histórico específico. Por isso, este autor é fonte importante para a historiografia: “sempre criticado, mas nunca completamente desconsiderado” (BROTTON, 2009, p.29).

O século XIX não apenas romantizou historiograficamente o Renascimento sob a análise de Burckhardt. Por seu turno, os artistas românticos fizeram suas representações e leituras específicas sobre o período, expressando nostalgia numa época de ameaças à hegemonia cultural e política da Igreja. Desse período, é icônica a obra *Notre-Dame de Paris* (1831), de Victor Hugo. Logo nas primeiras páginas, o autor descreve a *cit  * parisiense em sua configuração medieval, com foco na catedral gótica. Trata-se de um apego pelas origens que indica uma romantização encontrada também na análise historiográfica Michelet (AMALVI, 2017, p.602).

Outro escritor identificado com a ressurreição romântica da Idade Média foi Alexandre Dumas (1802-1870), autor francês que plagiou “sem escrúpulos as crônicas medievais publicadas”, “considerando a Idade Média como um espaço de ambientação exótica quase infinito (...). Na época romântica, o romancista não dava a mínima atenção para a verdade histórica e zombava do rato de biblioteca erudito” (AMALVI, 2017, p.610-611).

Retomando o curso das análises no âmbito historiográfico, a obra de Johan Huizinga (1872-1945), *O outono da Idade Média*, constituiu uma espécie de réplica ao trabalho de Burckhardt por questionar a fórmula “Idade Média em oposição ao Renascimento” (BURKE, 2009, p.32). O contexto dessa abordagem é o próprio questionamento da “superioridade” e da civilização europeia durante a Primeira Guerra Mundial (BROTTON, 2009, p.31). Buscando uma exposição mais global sobre esse período transicional de crise do feudalismo, o historiador notabilizou os domínios francês, borgonh  s e flamengo, que não obtiveram notabilidade nas análises historiográficas anteriores (PATLAGEAN, 1998, p.300).

Ao contemplar a pintura flamenga, principalmente a obra quatrocentista de Jan van Eyck (1390-1441), Huizinga apostou na importância das imagens como fontes para pesquisas historiográficas (TATSCH, 2011, p.25). Assim, mesmo que o historiador mantivesse a descrição do retrato de uma época, como fizeram outros estudiosos que o precederam (BURKE, 2009, p.32), Huizinga defendeu que a arte flamenga marcou o declínio e o fim de uma tradição medieval – entendida como um sistema de representações –, sem que anunciasse o nascimento de um espírito renascentista (BROTTON, 2009, p.31).

A historiografia do Renascimento cont  m elementos autobiográficos a partir de opções políticas e filosóficas no contexto de cada posicionamento teórico. Mesmo que essas relações não se efetuem de maneira puramente especular,    necessário salientar que a situação da II Guerra Mundial suscitou reflex    es sobre a própria historiografia da Ciência e do

Renascimento. A título de exemplo, o judeu alemão Erwin Panofsky (1892-1968) se dedicou à iconologia, de modo a qualificar o conhecimento artístico da Itália renascentista como o cume do respeito pelos valores morais da humanidade, em contraposição à barbárie do holocausto (BROTON, 2009, p.32).

Os anos de 1950 podem ser considerados o *turning point* nos estudos sobre a cultura do Renascimento, momento no qual a imagem canônica construída passa por decadência à medida em que o projeto de gênese do mundo moderno entra em crise e é problematizado pelas experiências belicosas. O próprio Renascimento não seria mais interpretado como um processo linear e harmônico. Houve, então, incorporações de matérias do saber histórico anteriormente consideradas simples superstições, como o hermetismo, a magia e a astrologia. Tal pluralismo e ecletismo de temáticas historiográficas podem ser entendidos como um estímulo para inovação (BURKE, 2010, p.242). Nesse sentido, são dignos de menção os trabalhos de Eugenio Garin (1909-2004) e seus alunos Cesare Vasoli (1924-2013) e Paolo Rossi (1956-2020).

Em acréscimo, podemos tecer articulações com os escritos de Konrad Burdach (1859-1936), autor que contribuiu para o desenvolvimento de perspectivas mais amplas e de longa duração (*long durée*) sobre o período do Renascimento. Burdach utilizou a analogia da Fênix para propor a existência de elementos renascentes das cinzas, ou seja, salientou que diversos aspectos religiosos tenderam a se perpetuar. Tal entendimento influenciou diversos estudos que abordam os papéis do hermetismo e da magia no âmbito da História da Ciência, a exemplo da produção intelectual de Paolo Rossi (CILIBERTO, 2005, p.54).

A partir disso, conceberam-se narrativas históricas influentes, impulsionadas pelos trabalhos acadêmicos italianos da década de 1950, caracterizados como ponto de inflexão, abrindo possibilidades de enfoques mais integrados em História da Ciência. Essas propostas questionam as ideias iluministas e positivistas que abordam o Renascimento como a marcha triunfal que culmina com o saber científico se impondo em meio às trevas e superstições (ROSSI, 2001, p.59).

A historiografia da ciência de Rossi pode ser vista como um remédio eficaz contra as tentativas apressadas de qualificar os pensadores do passado como revolucionários ou de reconhecer neles elementos de extraordinária modernidade. Em outras palavras, Rossi nos adverte sobre a relevância das origens históricas de determinadas posições conceituais e a persistência de temas e motivos culturais muito antigos, inclusive onde se pensava ser capaz de refutar toda uma tradição (VIDEIRA & SOUZA, 2008, p.132).

Desse modo, entendemos que é possível apontar aspectos problemáticos no cerne da historiografia da Ciência para questionar vertentes mais propensas a narrarem somente resultados de forma linear (CASINI, 1987, p.12). Para metaforizar e questionar essa narrativa histórica evolutiva, Geraldine Heng (2011, p.262) emprega o termo *big bang*, uma vez que o Renascimento foi concebido como um período que supostamente romperia de forma categórica com os séculos precedentes, como conclusão e início de toda temporalidade ocidental, o que enseja uma ideia dual entre decadência e progresso. Este tipo de entendimento teve predomínio na historiografia positivista, por meio de uma visão lançada ao passado que enfatizava a hierarquia de culturas passadas e presentes (PATLAGEAN, 1998, p.291).

Data de 1975 a edição original do livro de Paolo Casini, intitulado *Natura*, traduzido em Portugal como *As filosofias da natureza* (CASINI, 1987). A partir da historicidade das ideias de *natureza*, o autor explicou que o termo “Revolução Científica” seria aplicável somente admitindo-se que não houve ruptura imediata ou violenta no pensamento científico, conjugando ideias bastante contraditórias que não pressupõem um desenvolvimento linear e unívoco do saber (CASINI, 1987, p.78-79).

Em vertente de abordagem semelhante acerca da historiografia da Ciência, citamos o trabalho de Allen Debus, *Man and Nature in the Renaissance*, com primeira edição em 1978. Debus (1996) situou o papel da alquimia e das concepções místicas sobre natureza num prolongado debate, a partir de controvérsias e descontinuidades. Para o autor, separar o “místico” do “científico” poderia “deformar o ambiente intelectual desse período” (DEBUS, 1996, p.35, tradução livre). Quando houve a recuperação de textos clássicos originais, promovida pelos estudiosos humanistas, foi impulsionada também a circulação de obras neoplatônicas da Antiguidade Tardia que continham elementos cabalísticos e herméticos. O campo da ciência assistiu à retomada de textos místicos da Antiguidade, com o neoplatonismo e a alquimia sendo tão influentes quanto os trabalhos de Ptolomeu. Dessa maneira, o impulso da confiança na matemática foi concomitante à circulação de teorias místicas e religiosas para a compreensão do Universo.

Contudo, no próprio século XVI, coexistiam e superpunham-se concepções, que chamamos científicas, com outras, religiosas, místicas e mágicas. O Renascimento foi (...) um período de efervescência intelectual e de ambiguidades. Motivações místico-mágicas deram impulso a ideias que seriam mais tarde construídas como triunfos da ciência e da nova mentalidade em face do mundo (WOORTMANN, 1997, p.108-109).

Outrossim, as visões mística e cabalística influenciaram diversos programas cosmográficos do Renascimento, como demonstrado por Souman (2019). Tais vertentes mágico-astrológicas associaram-se ao misticismo neoplatônico, que fora influente no Medievo por meio das obras de comentários (CASINI, 1987, p.41), como o trabalho de Macróbio sobre o *Sonho de Cipião* – passagem escrita pelo orador Cícero (Anexo C). A concepção do Livro da Natureza como análoga às Escrituras segue o ideal de contemplação da harmonia do universo como Criação divina (DEBUS, 1996, p.40).

O sistema astronômico de Copérnico, por exemplo, pode ser considerado tanto revolucionário quanto conservador, em determinados aspectos. O astrônomo leu o *Almagesto* de Ptolomeu, enquanto autoridade sobre o geocentrismo, dedicando-se também ao entendimento de ideias heliocêntricas referentes aos pitagóricos, principalmente Aristarco de Samos e Filolau de Crotona, com a proposta do fogo central (ROSSI, 2001, p.115). Além disso, “a fase de observação não esteve por certo ausente, mas foi marginal na sua reflexão, dominada sobretudo por uma forte exigência ‘platônica’ de harmonia, simplicidade e simetria” (CASINI, 1987, p.80).

Durante o período, persistem ideias místico-mágicas como estímulos ao desenvolvimento da ciência (WOORTMANN, 1997, p.109). Assim, apesar da derrocada dos sistemas geostáticos aristotélico e ptolomaico³²⁵, Copérnico permanecia admitindo o movimento circular dos corpos celestes (orbes celestes) e a perfeição da esfera. Adotava, ainda, o universo finito contornado pela esfera das estrelas fixas (CASINI, 1987, p.82).

Por isso, Woortmann (1997) afirma que concepções de história da Ciência comprometidas com narrativas lineares acabam por “higienizar” o trabalho de determinados pensadores. Conforme o referido autor, Copérnico passou pelo processo de “higienização” no campo da historiografia a partir da ocultação de suas motivações místicas ou mesmo herméticas. Essas ambiguidades fizeram parte do pensamento científico do período: “misticismo, magia, religião, ciência dialogam entre si, e desse diálogo emerge o processo de desimbricamento do discurso científico” (WOORTMANN, 1997, p.141).

Os protagonistas da complexa elaboração teórica assimilaram e combinaram a seu modo muitos elementos, provenientes das mais diversas tradições (...). Não há dúvida de que uma parte não negligenciável da renovação foi

³²⁵ Woortmann (1997, p.20) observa que a derrocada do cosmos ptolomaico coincidiu com o momento em que a *Geografia* de Ptolomeu compunha uma das mais influentes bases teóricas e matemáticas para a confecção de mapas. Nas técnicas cartográficas, as contribuições de Ptolomeu continuaram prestigiadas durante o século XVI, mesmo que em muitos termos já estivessem anacrônicas a respeito do ecúmeno e dos sistemas astronômicos.

conduzida em nome dos antigos, mesmo quando se ia – globalmente – muito além das suas intuições (CASINI, 1987, p.87).

Debus (1996, p.17) identificou duas influentes tradições renascentistas, situando o papel da magia natural e da analogia mística entre macrocosmo e microcosmo no mesmo grau de importância que a coeva teoria heliocêntrica de Copérnico e os estudos sobre o corpo humano de Vesalius. Este anatomista foi influenciado pela tradição de antigos autores, como Galeno (século II), ao mesmo tempo em que se opunha à cultura livresca, unindo teoria e observação na medicina (ROSSI, 2001, p.95).

Assim, se pudermos expressar essas mudanças em termos de “revolução”, é necessário fazer a ressalva de que houve um processo a longo prazo envolvendo diversos debates e enfrentamentos sobre a imagem da natureza e a estrutura do universo, bem como a validade da quantificação matemática para explicá-las, em contraponto ao misticismo e à magia (DEBUS, 1996, p.256). Apesar das modificações nas concepções de natureza identificadas no Renascimento, é necessário fazer ponderações sobre o uso do termo “ruptura”:

Mais do que uma ruptura, o que marca o período (...) é uma espécie de “sincretismo” entre concepções medievais e modernas. O Renascimento é como que um momento liminar entre duas estruturas de pensamento, tradicional e moderna. Os “renascentes” marcam uma transição, mais que uma revolução” (WOORTMANN, 1997, p.108).

O Renascimento foi um (con)texto que pode ser lido de formas variadas. A depender do ponto de vista, podemos nele enxergar continuidades rupturas. (...) Se o Renascimento marca uma ruptura ele tudo ousou e nada resolveu. Se representou mudança, o Renascimento não completou a mudança em seu próprio tempo. Se pensarmos a transição da cosmologia medieval para a moderna como uma “passagem”, o Renascimento foi como que a fase intermediária marcada pela ambiguidade. Mas são as ambiguidades que tornam possíveis as formas novas (WOORTMANN, 1997, p.142).

Conforme explanado, a historiografia da Ciência referente ao período renascentista teve por tradição ideias lineares. Porém, ao compreendermos as visões de mundo renascentistas como plurais, as questões ligadas à magia e ao hermetismo se destacam, endossando visões alternativas sobre o Renascimento, que não indicam linearidade em relação à quantificação na ciência e ao método experimental. Na simbolização do universo persistiram as hierarquias e correlações entre macrocosmos e microcosmos, com a adoção da medicina astrológica admitindo sinais portentosos (BURKE, 2010, p.240). O mundo (macrocosmos) é configurado como a imagem de Deus, enquanto o homem (microcosmos) é situado como espelho do mundo, num sistema de correspondências. Conforme o saber hermético, havia símbolos mágicos na

natureza a serem decifrados somente por iniciados, capazes de adentrar os sagrados mistérios (ROSSI, 2001, p.46).

10.2 Historiografias Francesa e Italiana

Com relação à historiografia francesa, há estudos basilares abrangendo o Medievo e a Renascença, principalmente a partir da década de 1960. Várias dessas investigações adotaram a construção temporal de *longa duração*³²⁶ (*longue durée*) como ferramenta metodológica que questionava a historiografia positivista, afirmando que há “elementos comuns e persistentes em distintas formações sociais ao longo de gerações praticamente infinitas (...)”. Conceitualizadas por Fernand Braudel (2009) – estudioso pertencente à segunda fase (1956-1968) da Escola dos *Annales* –, as estruturas³²⁷ de *longue durée* constituem:

a mais longa temporalidade histórica concebível e o terreno mais abrangente para a interpretação histórica (...). A *longue durée* é simplesmente a relação temporal mais estável e de maior duração no problema sob análise. Ela constitui o fundamento estável contra o qual variações cíclicas de outras estruturas temporais são estabelecidas, permitindo a ordenação da pesquisa histórica (TOMICH, 2011, p.39).

Um conceito abrangente que se refere a ritmos temporais tão lentos e estáveis que se aproximam da geografia física. A *longue durée* inclui e é constituída por fenômenos singulares e irrepetíveis, enquanto a sociedade humana interage com fenômenos geofísicos definidos e relativamente estáveis ao longo de um tempo histórico quase inimaginavelmente longo (TOMICH, 2011, p.40).

[Um] conceito braudeliano formulado para pensar as relações entre o homem e a geografia, as estruturas da vida material que os historiadores franceses da geração pós-60 fizeram migrar para o terreno das representações mentais. Fenômenos de movimento lento, quase inercial por vezes, cuja percepção se viu em parte inspirada pela antropologia estruturalista no afã de buscar o nível de frialdade presente nas sociedades históricas, petrificando-as, por vezes, ao menos no tocante a essa dimensão algo incerta das representações (VAINFAS, 2011, p.547-548).

³²⁶ “A *longue durée* parece ser um conceito ambíguo que resiste a definições rígidas. É mais acessível por meio da descrição que por conceitos precisos e hipóteses” (TOMICH, 2011, p.40).

³²⁷ “[A] interação humana coletiva com a natureza física gera um movimento extremamente lento, uma temporalidade quase imperceptível – uma estrutura (...) sujeita à mutação histórica” (TOMICH, 2011, p.40-41)”.

Ainda no tocante às produções da historiografia francesa da década de 1960 e às estruturas de longa duração, o historiador Jean Delumeau (1923-2020) publicou *A Civilização do Renascimento*, identificando um oceano de contradições acerca do período. Ele discutiu as insuficiências expressas pela palavra *Renascimento* e, numa perspectiva histórica de longa duração, o considerou tão inexata quanto *Idade Média*. Apesar de tecer ressalvas, o autor manteve a palavra “consagrada pelo uso”, lançando uma indagação a respeito: “com que outro vocábulo designaríamos essa grande evolução que levou os nossos antepassados a mais ciência, mais conhecimentos, maior domínio do mundo natural, maior amor pela beleza?” (DELUMEAU, 1994a, p.20).

A periodização há tempos consagrada é prenhe de preconceitos e supõe um corte brusco e artificial na História. Assim, o autor preferiu não fragmentar a análise do Renascimento, procedimento implícito caso adotasse a polarização entre um espírito anticientífico e a caminhada para o racional. Apoiando-se nessa historiografia de *longue durée*, Delumeau (1994, p.136) salientou: “os sábios daquele tempo, seguramente, não romperam brutalmente com as crenças medievais”, uma vez que o Renascimento pode ser considerado um período de contradições e ambigüidades. Além disso, insistiu que definir *Idade Média* e *Renascimento* a partir de um corte brusco levaria a desconsiderar algumas produções artísticas singulares, nomeadamente as cosmologias tipicamente medievais presentes na obra de Dante Alighieri (1265-1321) e a pintura flamenga de Jan van Eyck.

Segundo o autor francês, o *Renascimento* conceitua a “*promoção do Ocidente numa época em que a civilização da Europa ultrapassou, de modo decisivo, as civilizações que lhe eram paralelas*” (DELUMEAU, 1994a, p.20, destaques do autor). Mirar a cultura clássica não teria limitado o progresso técnico; ao contrário, fora apenas um meio de progredir. Nas palavras do autor: “(...) o regresso à Antiguidade em nada influiu na invenção da imprensa ou do relógio mecânico, nem no aperfeiçoamento da artilharia, nem no estabelecimento da contabilidade por partidas dobradas, nem no da letra de câmbio ou das feiras bancárias” (DELUMEAU, 1994a, p.19).

A contribuição do referido pesquisador no campo historiográfico foi extensa, considerando que o Renascimento não foi “especialmente artístico nem particularmente italiano” (DELUMEAU, 1994a, p.20). Para a analisar o período, Delumeau contemplou o impulso dos progressos técnicos, que permitiu “maior domínio sobre um mundo bem mais conhecido” (DELUMEAU, 1994a, p.23). Desse modo, o dinamismo técnico e espiritual da Europa – não somente da Itália – fora capaz de se impor e de promover a ascensão do Ocidente.

(...) Sem negligenciar o estudo da conjuntura na época do Renascimento, insisti principalmente nas modificações das estruturas materiais e mentais que permitiriam à civilização europeia avançar, entre os séculos XIII e XVII, no caminho do seu extraordinário destino (DELUMEAU, 1994a, p.21).

O autor francês se voltou aos elementos do cotidiano, sublinhando novas mentalidades e práticas, no sentido de que ocorreu um progresso espiritual paralelo ao progresso material. Entre os elementos de *avanço* destacados, podemos citar: “O Renascimento (...) ensinou-lhe [o homem do Ocidente] a atravessar os oceanos, a fabricar ferro fundido, a servir-se das armas de fogo, a contar as horas com um motor, a imprimir, a utilizar dia a dia a letra de câmbio e o seguro marítimo” (DELUMEAU, 1994a, p.23, destaque do autor).

Delumeau (1994a) também apontou que a pretensa luz do Renascimento não impediu que houvesse “um aumento de obscurantismo – o obscurantismo dos alquimistas, dos astrólogos, das feiticeiras e dos caçadores de feiticeiras”. Tal análise sublinhou, ainda, as facetas que engendraram um “tempo de ódios, de lutas terríveis (...) dos massacres dos povos americanos e dos autos-de-fé” (DELUMEAU, 1994a, p.22). De acordo com o historiador, “raramente numa fase da História o melhor ombreou tanto com o pior” (DELUMEAU, 1994a, p.22). Ou seja, assim como o *Renascimento*, é importante considerar historicamente o progresso técnico em seus aspectos contraditórios.

Por sua vez, conforme a abordagem do influente medievalista francês Jacques Le Goff (1994, p.20), não são identificadas rupturas bruscas durante o Renascimento. Em diálogos e debates com o historiador Fernand Braudel, as mentalidades tendem a se manifestar em estruturas³²⁸ resistentes às mudanças. Para Le Goff, um dos motivos é a forte influência do catolicismo³²⁹, das abordagens de conhecimento escolásticas e da persistência de visões mágicas e heréticas na cultura popular que admitem a crença no milagre e nas manifestações de *mirabilia*.

Por meio de suas análises, o mestre da terceira geração dos *Annales* ampliou diversos tópicos no âmbito da pesquisa historiográfica, tecendo críticas aos velhos mitos românticos (AMALVI, 2017, p.611), à historiografia tradicional e à primazia dos registros

³²⁸ “Por “estrutura”, os observadores sociais implicam uma organização, um grau de coerência, relações bastante fixas entre realidades e massas sociais. Para nós, historiadores, uma estrutura é certamente um conjunto, uma arquitetura, mas ainda mais é uma realidade que o tempo só pode corroer lentamente, que se prolonga por muito tempo (...). Todas as estruturas são simultaneamente pilares e obstáculos. Pense em como é difícil romper certos marcos geográficos, certas realidades biológicas (...). As estruturas mentais também são prisões da *longue durée*” (BRAUDEL, 2009, p.178-179, tradução livre).

³²⁹ Para discussões políticas e culturais sobre a *Longa Idade Média* referentes ao contexto imediato de Jacques Le Goff e suas reações ao totalitarismo e autoritarismo no pós-guerra, ver Almeida (2008).

oficiais. Analisando a realidade social como culturalmente constituída, Le Goff reconheceu a necessidade de mobilizar uma variedade de evidências – visuais, orais, estatísticas etc – concernentes ao âmbito das mentalidades e seus caminhos interdisciplinares. Com base em estruturas de longa duração, a Nova História não se restringia à descrição de “fatos” e acontecimentos militares e políticos, nem se dispunha a decifrar o espírito da época, aos moldes de Burckhardt (BURKE, 1992, p.9).

[Le Goff] procurou recuperar da forma mais ampla possível a riqueza e diversidade dos sujeitos históricos (...). Caminham no mesmo sentido uma história total, ou geral como diria mais tarde, e a valorização da longa duração. Os domínios da história assim ampliados e conjugados, tornariam sensíveis processos mal percebidos à luz dos procedimentos tradicionais de análise e revelariam forças sociais insuspeitas (ALMEIDA, 2008, p.104-105).

Cabe ressaltar que, conforme Jacques Le Goff (2008), a ideia de *mutação* sugere um processo longo e lento, não um corte brusco; “fenômenos de movimento lento, quase inercial por vezes” (VAINFAS, 2011, p.547-548). Desse modo, o historiador incorporou a cronologia da *longue durée* como princípio metodológico de construção da temporalidade, identificando continuidades numa longa duração da herança cultural europeia. Le Goff operou com o pressuposto da unidade cultural europeia enquanto procedimento metodológico, relacionando, assim, dados dispersos no tempo e no espaço. Conforme essa opção teórica, o autor pressupôs uma cultura comum e coerente que conformaria a civilização cristã europeia medieval³³⁰. Essa abstração antropocêntrica evidenciou-se pelo emprego do termo a Civilização do Ocidente Medieval (ALMEIDA, 2008, p.117). Em obra homônima, publicada em 1964, o historiador configurou uma “Idade Média das profundezas, dos fundamentos, das estruturas” (AMALVI, 2017, p.611). É nesse sentido que a historiografia “substituiu a noção de ruptura brutal pela de evolução e transição lenta” (AMALVI, 2017, p.612).

Na década de 1970, ainda, tomam relevo abordagens da micro-história italiana (*microstoria*). Para Tomich (2011), o desenvolvimento dessa mudança de perspectiva multifacetada pode ser entendido “como uma tentativa de renovação em resposta ao que era

³³⁰ “Trata-se de uma Idade Média muito longa, nascida de uma Antiguidade tardia prolongada até o século X, dividida em três sequências temporais: uma Idade Média central, que vai do ano 1000, desembaraçado de seus pretensos terrores, à grande peste de 1348; uma Idade Média tardia, da Guerra dos Cem Anos à Reforma Protestante; por fim, um longuíssimo *Outono da Idade Média* (Huizinga) terminando, no nível das estruturas políticas, com a Revolução Francesa e, no plano das mentalidades, com a Revolução Industrial do século XIX...” (AMALVI, 2017, p.612).

considerado o esgotamento” das estruturas de *longue durée*, no sentido de que estas tendiam a ignorar particularidades por focar apenas o que é homogêneo e comparável, ou seja, as regularidades pensadas em termos estruturais (TOMICH, 2011, p.48). Destacamos, então, o paradigma indiciário de Carlo Ginzburg (2002), cuja abordagem historiográfica tem focado os detalhes e estudos de caso, a partir da valorização dos fenômenos aparentemente marginais (BETHENCOURT; CURTO, 1991, p.VIII), o que permite formular uma linha condutora que faz parte de uma trama mais ampla, movida por permanências, dissonâncias e clivagens simbólicas (TATSCH, 2011, p.43). A perspectiva do autor considera a “microanálise de casos bem delimitados mas cujo estudo intensivo revela problemas de ordem mais geral, que põem em causa ideias feitas sobre determinadas épocas” (BETHENCOURT; CURTO, 1991, p.X).

Giovanni Levi (1939 -), importante nome da microhistória italiana, reitera a importância de focar as contradições dos sistemas normativos, sem que o contexto histórico tenha um papel explicativo em si. Em outras palavras, a microanálise, dada por fragmentos aparentemente insignificantes, pode contribuir para que “os fenômenos considerados como bastante descritos e compreendidos assumam significados completamente novos, quando se altera a escala de observação”, sendo possível fazer generalizações mais amplas a partir dos resultados produzidos (LEVI, 1992, p.141).

O mesmo autor acrescenta, ainda, que o delineamento do contexto³³¹ e sua coerência são aparentes. Assim, “a observação microscópica revelará fatores previamente não observados” (LEVI, 1992, p.139), desnudando “aquelas contradições que só aparecem quando a escala de referência é alterada” (LEVI, 1992, p.155). Ainda conforme o historiador italiano, um fato aparentemente anômalo ou desimportante “assume significados [específicos] quando as incoerências ocultas de um sistema aparentemente unificado são reveladas” (LEVI, 1992, p.155).

Ao analisar as contradições inerentes a sistemas de normas prescritivos e opressivos, a micro-história procura um relato mais realista da ação social. Não há um mecanismo automático por meio do qual os atores alinham-se com as mudanças e transformações estruturais (...). Estratégias individuais e coletivas, escolhas e negociações são interpretadas em estreita relação com seus contextos, mas não podem ser reduzidas a eles (TOMICH, 2011, p.49).

³³¹ “Em vez disso, podemos ver no trabalho dos micro-historiadores [uma] (...) perspectiva [que] leva a uma radical redefinição do “contexto”. Em vez de serem o ‘pano de fundo’ externo contra o qual o curto prazo se desdobra, a *longue durée* e a conjuncture estão ativamente presentes como agências estruturadoras, moldando limitações e possibilidades” (TOMICH, 2011, p.49).

Tomich (2011) reitera a mesma ideia quando coteja a historiografia francesa de *longue durée* e a microhistória italiana, dizendo que esta adota a escala reduzida como “um procedimento analítico e experimental cujo propósito é revelar fatores não observados até então” (TOMICH, 2011, p.49). Também citando Giovanni Levi, Tomich entende que as críticas à historiografia estrutural podem ser acessadas no sentido de que “a micro-história tem demonstrado a falibilidade e a incoerência dos contextos sociais, como convencionalmente definidos” (LEVI, 1992, p.155). Ou seja, “é necessário ver nas entrelinhas de um documento para discernir significados que previamente escaparam da explicação” (LEVI, 1992, p.160).

Tais estudos historiográficos contribuíram para a construção de novos objetos, incluindo a feitiçaria, cosmogonia e iconografia (BETHENCOURT; CURTO, 1991, p.VII). É nesse contexto que se insere uma de suas mais aclamadas investigações, compreendendo os autos inquisitórios de Menocchio, nos quais estão descritas as cosmogonias singulares formuladas pelo moleiro, executado no século XVI (GINZBURG, 2002).

Em resposta, os micro-historiadores italianos encamparam um conjunto de práticas historiográficas altamente experimentais e até mesmo ecléticas, cujo traço comum é uma consciente redução da escala de observação. Eles se apegam ao singular, ao peculiar, ao fora de série, ao anômalo e dedicam-se a uma análise detalhada de fenômenos muito circunscritos, tais como comunidades aldeãs, grupos de famílias ou uma única pessoa, evento ou objeto (...). A escala reduzida é um procedimento analítico e experimental cujo propósito é revelar fatores não observados até então (TOMICH, 2011, p.48-49).

Porém, o texto de Tomich (2011) explicita algumas limitações da micro-história italiana, no sentido de que pode não ser algo oposto voltar-se para a *longue durée*, entendendo o tempo plural, como o próprio Fernand Braudel salientou: “cada ‘realidade atual’ é a junção de movimentos com origens e ritmos diferentes” (BRAUDEL, 2009, p.182, tradução livre). Então, “diferenças em escala são diferenças metodológicas, não diferenças ontológicas” (TOMICH, 2011, p.51). Pode-se, sim, “inverter” o sentido da análise e fazer o movimento que toca a *longue durée*. “O que os micro-historiadores ainda precisam fazer é, nas palavras de Braudel, virar a ampulheta pela segunda vez, quer dizer, inverter o procedimento metodológico e examinar a *longue durée* e o tempo estrutural através das lentes do curto prazo, do local e do particular” (TOMICH, 2011, p.50). A crítica particular de Tomich (2011) à análise micro-histórica pode ser resumida pela citação a seguir:

A microanálise, desse modo, abre acesso a ambientes e condições extremamente locais e particulares, em que agências são constituídas e

estratégias de ação social, implantadas. Isto nos permite contextualizar indivíduos atuantes na interseção de níveis espaço-temporais múltiplos, bem como estabelecer as relações e condições específicas que formam atos e atores. (...) Porém, com um pedido de desculpas a Giovanni Levi e aos micro-historiadores, a Micro-história não é mais “real” que outros níveis de análise espaço-temporal. Também ela é uma reconstrução. É, simplesmente, capaz de atingir maiores graus de complexidade (a expensas de seu grau de aplicabilidade) e mais apropriada a certos problemas (TOMICH, 2011, p.50).

Assim, as perspectivas de investigação têm sido ampliadas, com novos modos de pensar a subjetividade e de entender a própria historiografia (BROTTON, 2009, p.34). No século XIX, o trabalho de Burckhardt havia focado em “atitudes e valores de uma minoria da população da Itália” (BURKE, 2010, p.15). Por outro lado, determinadas abordagens em história cultural levam à seguinte constatação: “é natural que se pergunte o que todo o resto, mulheres e homens, estava pensando, sentindo ou fazendo na época, e que se explore sua cultura” (BURKE, 2010, p.15). Uma das questões centrais é a relevância de certas temáticas que outrora não se destacavam nas pesquisas acadêmicas.

10.3 Intercâmbios com o Oriente

Brotton (2009, p.11) afirma que se difundiu uma “versão cada vez mais agonizante do Renascimento”, com a influência greco-romana assumida como fonte monolítica da cultura europeia, o que teria levado a modos de pensar mais sofisticados. Por outro lado, o autor considera o débito renascentista com o conhecimento oriental, posição que leva à revisão de nossa compreensão tradicional do Renascimento. Nesse contexto, o historiador salienta o papel do bazar oriental como uma metáfora para as transações fluidas que permearam os séculos XV e XVI entre Oriente e Ocidente. O esplendor oriental, divulgado desde Marco Polo no século XIV, se manifestava nos artigos comercializados, como especiarias, sedas e tapetes, bem como nas alianças políticas envolvendo o Império Otomano e líderes que se voltaram contra a Igreja Católica, a exemplo da rainha Elisabeth I da Inglaterra, excomungada em 1570 (BROTTON, 2009, p.10).

Contextualizando, a tomada de Constantinopla em 1453 pelas tropas do sultão Mehmed II (1432-1481), o Conquistador, foi o marco de uma mudança no poder político, uma vez que, com a conquista do Império Bizantino, os otomanos puderam ser considerados “o império mais poderoso desde o Império Romano” (BROTTON, 2009, p.52).

Do lado de lá do Adriático começa o mundo otomano, espalhado por três continentes, de Buda a Bagdade, do Nilo à Crimeia, estendendo mesmo a sua dominação a uma parte do Norte de África (...). Na Europa é senhor dos Bálcãs, a sul do Save e do Danúbio, e da maior parte da Hungria. A Transilvânia, a Moldávia e a Valáquia pagam-lhe tributo (...). Esquece-se muitas vezes que a brilhante Itália do Renascimento tremeu perante o perigo turco (...) (DELUMEAU, 1994a, p.35).

Os otomanos reivindicavam pertença à linhagem imperial, influenciados pela evocação do emblemático Alexandre, O Grande. Essa afiliação marcou sua rivalidade com Carlos V (1500-1558) de Habsburgo, que associava a si próprio com o líder Júlio César (COSGROVE, 2001, p.81), no afã de controlar o oeste europeu. Carlos V reivindicava, igualmente, o “título desocupado de Sacro Imperador Romano, cuja importância havia sido erodida desde os tempos romanos e agora envolvia a posse de territórios dispersos pela Alemanha, Itália e Europa Central (...)” (BROTTON, 2009, p.111).

De maneira geral, conforme textos escritos à época, a queda do Império Bizantino foi considerada uma catástrofe para o Cristianismo, que viu seu acesso ao conhecimento da cultura clássica, preservado em Constantinopla, cair nas mãos dos muçulmanos. Porém, as trocas não foram suspensas, considerando que Mehmed II compartilhava o conhecimento clássico e os diálogos entre Oriente e Ocidente foram mantidos, sem que houvesse barreiras geográficas ou políticas definidas (BROTTON, 2009, p.56).

Desenvolveu-se, inclusive, uma forma de arte bajuladora, baseada na doação de presentes ao líder otomano, como a medalha entregue pelo florentino Lorenzo de Medici (1449-1492) em reconhecimento aos favores do sultão Mehmed II por ter prendido o responsável pelo assassinato do irmão, Giuliano de Medici (1453-1478). Outro exemplo se concretiza na tradução latina da *Geographia* de Ptolomeu, cuja versão de 1482, preparada pelo humanista florentino Francesco Berlinghieri (1440-1501), foi dedicada a Mehmed II, reforçando o papel da tradição islâmica na astronomia e geografia (BROTTON, 2009, p.58).

Desse modo, a “separação cultural e política do Oriente islâmico e do Ocidente cristão” é fruto da historiografia oitocentista, que preferiu ressaltar o conflito militar em vez de discorrer sobre as promissoras trocas materiais e comerciais que costumavam ser “pouco afetadas pela hostilidade política” (BROTTON, 2009, p.56). O sultão Bayezid II (1447-1512), sucessor e descendente de Mehmed II, manteve o diálogo, inclusive propondo convites para artistas italianos, tais como Leonardo Da Vinci e Michelangelo. O diálogo foi mantido por

gerações, conforme atestado pela política de Solimão (1520-1566), o Magnífico, responsável pela intensificação das trocas artísticas e diplomáticas (BROTTON, 2009, p.56).

Durante o século XV, no período que antecede a tomada de Constantinopla, o papado respondeu às agitações do Grande Cisma do Ocidente por meio da organização de concílios visando a concentração do poder religioso. Faziam-se apelos para a união da cristandade e a Igreja católica se autoproclamava a intermediária para Deus. Uma manifestação do desejo de centralização política se manifestou na reconstrução de Roma e da Basílica de São Pedro, que representava a fundação do cristianismo pelo imperador Constantino, em meados do século IV (BROTTON, 2009, p.104).

Fazer de Roma a cidade do esplendor reiterava as rivalidades com os otomanos, principalmente quando Mehmed II converteu a Basílica de Santa Sofia numa opulente mesquita. O papado, ameaçado por tensões políticas de várias ordens, optou por reconstruir Roma na esperança de reafirmar sua autoridade. A Basílica de São Pedro foi escolhida como emblema da transferência do trono imperial de Constantino em Constantinopla para o Ocidente, medida que realçava não somente o poder imperial do Papado perante os otomanos, mas, já no século XVI, também tentava legitimar o catolicismo face aos protestantes. O financiamento da arte fazia parte desses objetivos, assim como verificado por afrescos que transmitiam o poder e fúria de personagens bíblicos representados por musculatura tensa, conforme exemplificado pelo trabalho de Michelangelo na Capela Sistina (BROTTON, 2009, p.116).

A ostentação não era exclusiva do Papado, incluindo também “uma elite urbana e comercial, ávida em exibir sua riqueza através da encomenda de objetos de arte” (BROTTON, 2009, p.132), entre os quais figuravam artigos de inspiração oriental, como tapetes e pinturas de origem otomana. Reforça-se a ideia de que as trocas com o Oriente constituíam elemento fundamental para o Renascimento, o que traz à tona os limites da historiografia do século XIX, que escolheu retratar um gênio artístico autônomo na Europa (BROTTON, 2009, p.146).

Portanto, Burke (2010, p.19) salienta o estudo de trocas e intercâmbios, evidenciando as contribuições dos árabes e os diálogos entre Veneza e o Império Otomano. Destaca, também, o papel dos estudiosos judeus para o Renascimento, sendo que os estudos em hebraico foram fundamentais para a cosmografia e a confecção de mapas, a exemplo do Atlas Catalão (1375), artefato maiorquino atribuído a Abraham Cresques, abordado em capítulos anteriores da presente pesquisa.

Essas perspectivas envolvem também os estudos culturais e pós-coloniais, elaborados a partir de problemas e questões políticas contemporâneas, como gênero, racismo e minorias, com o intuito de ouvir os subalternos, aqueles que não têm voz no sentido colonialista e eurocêntrico. O sentido é que o colonialismo pode ser considerado não só um modo de governo que conheceu sua predominância durante o século XIX, mas também uma ideologia e visão de mundo, uma narrativa de países ocidentais que participaram da colonização e do imperialismo. Isso não significa que temáticas restritas à ótica colonial tenham desaparecido, mas que outras têm vindo à tona.

É importante ressaltar que os estudos pós-coloniais abarcam a crítica aos binarismos, como os termos “colonizador” e “colonizado”, constituindo uma maneira de pensamento que acaba afetando a abordagem das temáticas costumeiras em História. Se no século XIX imperou a centralidade do Estado-nação, os estudos culturais nos lembram da existência de intercâmbios, numa ótica muito mais fluida do que a rigidez da territorialidade estatal, como se tudo o que veio antes da ideia de Estado moderno fosse um prelúdio. Essa crítica aos binarismos também envolve não opor Oriente/Ocidente para simplesmente reforçar a ideia sobre si mesmo – no sentido eurocêntrico. Essas questões atingem a própria colonização do pensamento dos intelectuais.

10.4 A religiosidade e o indivíduo

Considerando o risco de uma “versão cada vez mais agonizante do Renascimento” (BROTON, 2009, p.11), vamos citar algumas ideias consagradas sobre o período. A filósofa húngara Agnes Heller (1982) apoiou sua análise historiográfica no marxismo, frisando o Renascimento como o momento em que a burguesia se afirma, no processo de transição do feudalismo para o capitalismo. As mudanças sociais giram em torno desse fator, o que possibilita a quebra do papel exercido pela antiga ideia de comunidade, que permeou tanto a Antiguidade, quanto a Idade Média. Dessa forma, o Renascimento é absolutamente frisado como período de intensas mudanças, entendendo a articulação que suas rápidas reviravoltas adquiriram no seio da sociedade europeia. Falar do período renascentista requer análise ampla, entendendo-o como “um processo social total” (HELLER, 1982, p.9).

As maneiras de entender o próprio homem modificaram-se profundamente em diversos campos, inclusive na consciência religiosa, arte e ciência, levando Heller (1982, p.69) a argumentar sobre o conceito dinâmico de homem desenvolvido no Renascimento. Os papéis

fixos deram lugar à possibilidade da afirmação do indivíduo que, *grosso modo*, não dependeria mais da comunidade para definir seu papel no mundo mais amplo – ele “se faz a si próprio” (HELLER, 1982, p.22). Conforme os ideais da liberdade burguesa, o indivíduo poderia fazer escolhas, adaptadas à variedade de situações pelas quais se deparava, resultando em fluidez quanto aos valores.

Prosseguindo o raciocínio, a imagem da roda da Fortuna, que pode ser encontrada desde a Antiguidade com Aristóteles, apareceu na Idade Média geralmente como uma figura feminina portando uma roda que arrastava a figura humana desamparada (HELLER, 1982, p.297). No Renascimento, essa imagem se transmuta e a Fortuna passa a ser a mulher que controla a vela de um barco, cedendo ao ser humano o leme, isto é, o controle de sua própria vida.

A religião adquiriu caráter variegado pela possibilidade de escolha secularizada e não dogmática. “A religião diversificou-se e passou a apresentar muitas tonalidades como que indicando o facto de a crença ser agora menos estrita (...) e poder ser escolhida livremente” (HELLER, 1982, p.17-18). Produções artísticas continuaram a eleger a religiosidade, embora com maior amplitude de temas, uma vez que não mais privilegiavam o Novo Testamento, passando a englobar cenas veterotestamentárias, articuladas às evocações da Antiguidade e à representação da nudez. A relação do indivíduo com a esfera religiosa promoveu um cristianismo retrabalhado (DELUMEAU, 1994a, p.20).

No âmbito artístico, é importante acrescentar que o clero continuou atuando como sólido e principal patrono das artes. O aumento da participação de imagens com temas seculares no Renascimento não omite a constatação de que as pinturas religiosas ainda eram predominantes, quadro que perpassou o intervalo entre os séculos IV e XVII. Outra peculiaridade é que as encomendas clericais de pinturas também podiam abranger assuntos seculares. Por sua vez, os patronos leigos costumavam encomendar pinturas com temas religiosos para inspirar piedade e prestígio (BURKE, 2010, p.110).

A irreligiosidade não foi característica do período, visto que “o declínio de uma tradição ideológica com muitos anos de existência é sempre um processo extremamente demorado” (HELLER, 1982, p.17). Não podemos falar, então, que o aclamado retorno aos clássicos greco-romanos testemunhava rompimento radical com a visão judaico-cristã, verificando articulação entre essas heranças e influências. Diferente do que é comumente pensado, Heller (1982, p.51) diz que “os mitos da Antiguidade apenas mantiveram uma importância terciária”, considerando que a primazia era dada aos mitos cristãos e, em seguida, às histórias judaicas veterotestamentárias. A fusão dessas heranças resultou num corpo unitário

de mitos que seria apreendido pela arte. Tal sincretismo não renegou a constatação de que “na imaginação popular, a mitologia cristã manteve-se a única tradição viva e sentida profundamente”³³² (HELLER, 1982, p.53).

Ainda sobre as temáticas das pinturas renascentistas, Heller (1982, p.54, destaques da autora) afirma que os conhecimentos antigo e medieval foram articulados de forma *crítica* e não dogmática: “[o Renascimento] procurou e encontrou, tanto na Antiguidade como na tradição cristã, *uma herança cultural e as matérias-primas do pensamento*”. Tal constatação é relevante por entender que tanto a cultura greco-romana quanto a judaico-cristã se articularam de forma singular, levando ao entendimento de que “*a cultura renascentista foi a primeira a juntar conscientemente estas duas fontes*” (HELLER, 1982, p.55, destaques da autora).

O indivíduo se afirmava soberano frente às limitações impostas pelo anonimato medieval. Sem sofrer uma “descristianização”, a religião não era mais praticada da mesma forma, passando por laicização e estímulo à devoção pessoal (DELUMEAU, 1994a, p.24). Além disso, foram representadas “com igual convicção as cenas bíblicas e os nus mitológicos”, uma vez que a arte já não negligenciava o corpo humano, mesmo que os pintores não tenham descartado sua própria devoção religiosa (DELUMEAU, 1994a, p.24).

O cristianismo viu-se nessa altura perante uma nova mentalidade, uma mentalidade complexa, feita do receio da danação, da necessidade de devoção pessoal, da aspiração a uma cultura mais laica e do desejo de integração da vida e da beleza na religião. O anarquismo religioso dos séculos XIV e XV levou, sim, a uma ruptura, mas também a um cristianismo rejuvenescido, mais estruturado, mais aberto às realidades do dia a dia, mais habitável pelos leigos, mais permeável à beleza do corpo e do mundo (DELUMEAU, 1994a, p.23).

Apesar da inspiração latina, o retorno às fontes clássicas seria remodelado pelos pensadores renascentistas, cuja “consciência da *superioridade intelectual da sua própria época* continuou a crescer mesmo entre aqueles que não negligenciavam os clássicos ou uma parte destes” (HELLER, 1982, p.83, grifos da autora). A corrente de pensamento renascentista, nomeada humanismo, permeou reflexões abrangentes. Não se trata de simples retorno à Antiguidade ou de imitação sem consciência histórica. Nas palavras de Heller (1982, p.12), a inspiração greco-romana pendeu mais no sentido de constituir “um depósito de pensamento passível de transformação do que como um modelo a imitar”. Trata-se de um movimento direcionado a “inspirar-se nos antigos para fazer coisas novas” (DELUMEAU, 1994a, p.114).

³³² “Para os homens do Renascimento, a filosofia antiga apenas era uma *preparação* para a filosofia cristã, e mais do que, em sua opinião, a arte antiga era uma preparação para a arte cristã” (HELLER, 1982, p.54, grifos da autora).

Por isso, o estudo das humanidades clássicas (*studia humanitatis*) reavivou textos sem endossar a perspectiva escolástica, segundo a qual “o estudo dos clássicos centrava-se no modo como os escritos dos antigos tinham antecipado ou podiam sustentar ideias cristãs” (LESTER, 2012, p.173).

(...) o aparente regresso às fontes da beleza, do saber e da religião foi apenas um meio de progredir (...). O Renascimento (...) dissimulou a sua profunda originalidade e o seu desejo de novidade por trás de um hieróglifo que ainda causa enganos: a falsa imagem de um regresso ao passado (DELUMEAU, 1994a, p.22-23).

Um exemplo da fusão entre temáticas veterotestamentárias e da Antiguidade são as personagens bíblicas do artista florentino Michelangelo Buonarroti (1435-1564). A escultura de *David* (Fig. 10.1) pode ser entendida como um símbolo da pólis florentina contemporânea e marca a recorrência do nu artístico à época (HELLER, 1982, p.32). Ademais, conforme Delumeau (1994a), o *David* “(...) nada tem a ver com a história judaica: é um atleta grego”. Assinala-se, com isso, a busca pelas “mais harmoniosas proporções do corpo humano” (DELUMEAU, 1994a, p.106). Na esteira do que viemos apresentando, o *David* se assemelha ao herói grego Hércules, na busca da equiparação entre heróis humanos e figuras divinas³³³. Além da fusão de mitos característica do período, o retrato de Michelangelo reitera o ideal do homem deificado e não mais submisso às antigas limitações e normas eclesiásticas (HELLER, 1982, p.26).

Os contemporâneos geralmente afirmavam estar imitando os antigos e rompendo com o passado recente, mas na prática emprestaram de ambas as tradições e não seguiram nenhuma das duas inteiramente. Como acontece com frequência, o novo era acrescentado ao velho em vez de substituí-lo. Os deuses e deusas clássicos não expulsaram os santos medievais da arte italiana, mas coexistiram e interagiram com eles (BURKE, 2010, p.28).

³³³ Vale ressaltar, entretanto, que essa deificação melhor retrata as obras de Michelangelo em sua juventude, sendo que o artista, ao atingir estágios amadurecidos, passa a frisá-la em menor grau, retratando nuances mais pessimistas sobre a miséria do homem (HELLER, 1982, p.70).

Figura 10. 1 - David (c.1501-1504)
Michelangelo Buonarroti



Fonte: Academia de Belas Artes, Florença³³⁴

Michelangelo pode ser considerado um ícone da deificação humana e convém citá-lo novamente para lembrarmos o ideal apolínic que viemos aludindo. Na cena do Juízo Final (Fig. 10.2), Cristo é retratado na Capela Sistina como idêntico a Apolo³³⁵, o “poderoso e vingativo deus-Sol no centro da pintura” (HELLER, 1982, p.53). Retratar o Juízo Final, cena tão enfatizada no Medievo, conserva sua importância. Porém, o olhar sobre o humano se modifica e a característica apolínea é reforçada (BURKE, 2010, p.28).

³³⁴ Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/David_\(Michelangelo\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/David_(Michelangelo)), acesso em 14 maio 2021.

³³⁵ “A dificuldade é que os contemporâneos não faziam as distinções nítidas entre sagrado e profano que vieram a se tornar obrigatórias na Itália do final do século XVI, depois do Concílio de Trento. Segundo padrões posteriores, eles estavam continuamente santificando o profano e profanando o sagrado (...). Deus e seu vigário, o Papa, podiam ser mencionados como ‘Júpiter’ ou ‘Apolo’” (BURKE, 2010, p.33-34).

Figura 10. 2 - O dia do Juízo Final (1535-1541)
Michelangelo Buonarroti



Fonte: Capela Sistina. Vaticano³³⁶

Conforme Raymond Bloch (1994, p.17), embora o peso dos Antigos seja evidente, servindo de modelos e de inspiradores, instaura-se “toda uma nova filosofia da vida que se elabora e se define”. A arte está presente nesse processo, no sentido de glorificação da mente humana, equiparando-a à própria perspectiva divina (LESTRINGANT, 1994, p.22). Trata-se de uma aproximação entre Deus e o homem, numa perspectiva muito menos submissa aos estritos dogmas eclesiásticos. A criatura toca a divindade, conforme outro famoso afresco da Capela Sistina, concebido pelo mesmo pintor.

Apesar da influência religiosa cristã exercer ainda papel marcante, toma vigor a ideia de que “o homem poderia tomar para si seu próprio destino” por meio da razão (BERRIEL, 2010, p.13). O ser humano já não está resignado a um destino inevitável no seio da criação divina, podendo definir um lugar para si próprio no mundo. Isto é, a vida humana foi dessacralizada no Renascimento, assim como a própria natureza, que não comporta mais a significação dos desígnios do Criador como símbolo do sagrado (BERRIEL, 2010).

A deificação do homem está ligada à humanização do mito enquanto características do Renascimento. Como exemplos desse raciocínio, imagens da Virgem Maria adquirem várias tonalidades, num ideal pluralista (HELLER, 1982, p.22). A humanização do mito costumava evocar Maria como mãe temerosa pelo filho, diferente de seu *status* de Rainha do Céu. A visão

³³⁶ Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Ju%C3%ADzo_Final_\(Michelangelo\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ju%C3%ADzo_Final_(Michelangelo)), acesso em 10 maio 2021.

da arte se relacionava à própria burguesia no contexto renascentista e ao ideal de beleza feminina que Maria abarcava. Outro aspecto é a humanidade dos santos, retratados em muitos casos sem a aura que outrora os envolvia, salientando as proporções reais da vida terrena (HELLER, 1982, p.67). “(...) O século XV reintegra, mesmo nas obras religiosas, o mundo dos homens, com as suas misérias e as suas deformidades e fealdades” (DELUMEAU, p.1994a, p.93). Enfatizavam-se, geralmente, os traços e sentimentos humanos dos ícones do cristianismo.

10.5 Ciência e Religião

Ainda sobre o plano religioso, o pensamento místico foi influente durante o Renascimento. Eram comuns relatos de presságios e sinais miraculosos, entendendo que “religião e ciência coexistiram pacificamente num plano de igualdade” (HELLER, 1982, p.58). Mais uma vez, questionamos a visão de que o Renascimento foi o triunfo da razão. A explicação torna-se mais complexa quando inserimos o campo do misticismo e de eventos premonitórios, bem como a importância da astrologia. Esta passou a ocupar lugar análogo à Providência, que se fundamentava na explicação teológica.

Heller (1982) entende que a relevância da astrologia durante o Renascimento acabou por destronar a explicação teológica, abrindo caminho ao pensamento científico, mesmo que por vias paradoxais. Essa conjuntura acompanhava a secularização por ressaltar o destino astrológico em detrimento do destino cristão: “a ciência desmitologiza-se ao misturar-se com a astrologia” (HELLER, 1982, p.294). Sinais de Deus se converteram em explicação *natural*, enfraquecendo elementos religiosos como oração, votos ou magia porque tais formas de persuasão já não podiam alterar o fado. Mesmo que ainda imperativa, a religião já não definia o ser humano, que atuava individualmente segundo o ateísmo prático. Por essa via cética, foi possível acentuar a carga subjetiva da religião como escolha pessoal, de acordo com o desenvolvimento da individualidade humana (HELLER, 1982, p.64).

Falando de iniciativas para o ensino secular, a Academia Platônica de Florença, fundada no *quatrocento* por Cosimo de Medici, foi a “primeira escola de filosofia independente do velho enquadramento da Igreja” (HELLER, 1982, p.124). Nela, buscavam-se caminhos para que a ciência que desvinculasse da vida cotidiana, ainda muito impregnada pelo pensamento mágico. Por contraste, o cientista já não era visto como um mágico, mas deveria “tornar públicos os seus segredos” (HELLER, 1982, p.124).

Porém, essas características gerais do pensamento renascentista esbarram nas contradições do próprio período. “Paradoxalmente, o Renascimento que ampliou os horizontes da compreensão humana foi acompanhado pela afirmação intolerante das verdades religiosas” (WOORTMANN, 1997, p.139). Principalmente durante o século XVI, houve acentuação do fanatismo religioso e da intolerância, endossados pelo Concílio de Trento (1545-1563) e a Inquisição Romana, bases para a Contrarreforma Católica. Foi assegurada a perseguição aos hereges e reformadores, bem como aos livros proibidos (BROTON, 2009, p.117).

A Igreja classificou várias descobertas científicas como afrontas, separando religião e ciência em dois campos que frequentemente não encontravam conciliação. Basta mencionarmos o trágico fim de Giordano Bruno (1548-1600) para entendermos a existência de acirradas divergências (HELLER, 1982, p.70). Esse frade dominicano escolheu não se retratar em relação às suas afirmações desafiadoras à visão de mundo vigente, num compromisso com suas convicções e no que julgava mais elucidativo, como a crítica ao universo fechado medieval.

No centro do debate estava o esquema proposto por Copérnico, baseado no heliocentrismo, marcando fortemente a polarização da religião e da ciência (HELLER, 1982, p.74). O modelo implicava revisão do próprio lugar da humanidade no Universo, entendido de forma dogmática como “divinamente ordenado à espera do final bíblico” (BROTON, 2009, p.179). Outra questão importante envolve a cosmologia hierárquica aristotélica e os movimentos celestes, pois a separação entre os mundos celeste e terrestre pressupunha a perfeição das esferas supralunares no sistema geocêntrico, arcabouço teórico que passou por contestações repletas de controvérsias (ROSSI, 2001, p.34). Para Giordano Bruno, defender a nova teoria era uma questão moral de lealdade à visão do mundo de cada um (HELLER, 1982, p.74).

Seguindo essa ideia, o conceito de tempo situava o próprio presente como “uma ‘aurora’ que se seguia a uma longa ‘noite’”, anunciando de forma otimista o futuro resplandecente (HELLER, 1982, p.157). Para Giordano Bruno, Copérnico anunciava a grandeza e dignidade humana, permitindo “expandir até o infinito o eu do homem e a sua faculdade de conhecimento” (HELLER, 1982, p.301). Daí a postura irredutível e a recusa em retratar-se optada pelo dominicano; uma concepção mística de mundo que pressupõe estética, beleza, simetria e harmonia, além de não dissociar filosofia e ciência³³⁷.

³³⁷ Copérnico admitia a perfeição do modelo circular, sendo que modelos posteriores, como o de Kepler e o de Galileu, vão promover a visão mecanicista de Universo, que já não se identificava com a harmonia orgânica e antropomórfica. É nesse processo que ciência e filosofia não mais se filiavam substancialmente à contemplação

O mesmo frade também defendia que o Universo é infinito, ideia que, somada às descobertas contemporâneas de novas porções de terra no ecúmeno, alterava as concepções sobre o próprio espaço terrestre e o lugar definido teologicamente pelo homem na vida quotidiana. “O ‘mundo’ até então conhecido” constituía “apenas uma pequena parte da Terra”, forçando a admitir a existência atrativa da vastidão do cosmos, ainda desconhecida (HELLER, 1982, p.142, grifos da autora). Nesse sentido, ao defender o universo infinito, marcado pelo panteísmo³³⁸ que desafiava os dogmas vigentes, a postura de Bruno guardava semelhanças com os ideais de Sócrates, que preferiu morrer por aquilo que defendia (HELLER, 1982, p.74).

Cabe ressaltar que houve também a aproximação entre as figuras de Sócrates e Jesus pela defesa dos próprios ideais e a aceitação da morte. Esse tema obteve relevância como paradigma moral durante o Renascimento. Os dois personagens foram miticamente interpretados de acordo com os ideais renascentistas de heroísmo. Além disso, para o período, o modelo do educador como homem exemplar, virtuoso e sábio, capaz de despertar virtudes foi inspirado na figura de Sócrates (HELLER, 1982, p.106).

Por sua vez, Jesus foi retratado com ênfase em seus sofrimentos humanos como marca do estoicismo, no contexto da Renascença. Porém, um aspecto que afasta Jesus e Sócrates é a preocupação com os oprimidos, uma vez que não havia conceito universal de igualdade no seio da *pólis*. A “liberdade” foi termo eminentemente burguês, atribuído a Jesus nesse contexto específico. A identificação entre Sócrates, Jesus e o próprio homem renascentista pode ser considerada uma síntese das tradições clássica e cristã, na busca pela secularização do pensamento (HELLER, 1982, p.121).

Voltando a Copérnico, seu modelo de Universo heliocêntrico veio a contribuir para a tendência de separação entre o cotidiano e a ciência, visto que desafiava o testemunho dos sentidos, baseado no senso comum. A ciência exigia ceticismo, diferente do pensamento cotidiano, que costuma adotar uma *generalização excessiva* (HELLER, 1982, p.139, destaques da autora). Assim, o pensamento cotidiano propicia a tomada de decisões mais assertivas justamente por admitir a economia de pensamento, um modo mais confortável de proceder, muitas vezes combinado com a fé³³⁹. Portanto, o modelo copernicano é considerado “a primeira descoberta científica que escandalizou a imaginação quotidiana” (HELLER, 1982, p.125).

estética, embora esta nunca tenha sido definitivamente abandonada das explicações científicas (HELLER, p.1982, p. 309).

³³⁸ Isto é, a “premissa da unidade e homogeneidade do universo” (HELLER, 1982, p.140-141).

³³⁹ O eminente pensador renascentista Francis Bacon (1561-1626) distinguia entre a ciência e o pensamento cotidiano como diferentes em estrutura. Porém, considerava ambos os modos de pensamento como “igualmente necessários” para a *práxis* do ser humano (HELLER, 1982, p.137). Em acréscimo, nessa concepção a ciência

O proceder cotidiano era entendido em sua profunda ligação com a religião nos termos medievais, suas temporalidades, calendários, datas festivas e explicações de mundo. Trata-se de aspectos religiosos e cavaleirescos em função dos quais se situava a arte como produto secundário. O Renascimento, por sua vez, intentou separar não somente a ciência, mas também a arte da vida cotidiana. A busca pelos ideais de beleza, individualidade e autonomia do artista (BROTTON, 1982, p.22), não mais direcionados em demasia ao divertimento cotidiano, marca uma transição notável “entre a prática da Idade Média e a da sociedade burguesa” (HELLER, 1982, p.127).

Entretanto, apesar da busca por secularização, o fanatismo do XVI é identificado como um desenvolvimento burguês abortado, bastante influente na Itália e na Espanha, países onde a Contrarreforma se fortaleceu concomitantemente ao processo de refeudalização. A França, por sua vez, passou por disputas religiosas acirradas e sangrentas, envolvendo principalmente os grupos protestante e católico. Essa conjuntura marcou o “primeiro conflito aberto entre religião e ciência” (HELLER, 1982, p.74), com o endurecimento do fanatismo em nome da cruz, enquanto a ciência ambicionava a secularização. Porém, durante o século XVII, o catolicismo procurou formas de acomodação ao capitalismo (HELLER, 1982, p.74).

10.6 Distopia colonizadora e permanências do maravilhoso

Como este Capítulo discute algumas vertentes historiográficas acerca da designação e das interpretações sobre o Renascimento, cabe salientar que o glamour, tão caro ao século XIX, vem sendo revisto em nome de abordagens mais céticas que costumam discutir “as conquistas intelectuais e científicas do período considerando suas consequências mais odiosas: colonização, escravidão, conflito religioso e a ascensão do imperialismo europeu” (BROTTON, 2009, p.36). Nesse ponto, conseguimos associar o fanatismo religioso apontado por Heller (1982, p.75) às próprias fantasias associadas aos descobrimentos.

Um assunto central nesse quesito é a figura de Cristóvão Colombo. Em âmbito acadêmico, o quarto centenário de sua primeira viagem, lembrado em 1992, foi ocasião para exposições e lançamentos de livros englobando o tema. Trata-se de um marco importante para se repensar o próprio sentido das viagens de Colombo, a exemplo da exposição promovida pela *National Gallery of Art* de Washington, com o título: “Cerca de 1492: Arte na Idade da

contribui para ampliar a experiência e a *práxis*, marcando “o culminar da ciência e da experiência renascentistas”, a caminho do XVII (HELLER, 1982, p.139).

Exploração”. Esse evento constituiu uma das diversas iniciativas que propunham outras abordagens, pois, “em vez de configurar uma celebração das conquistas de Colombo, o aniversário foi a ocasião para um reposicionamento radical do papel do Renascimento na história global” (BROTTON, 2009, p.35).

Lembremos que o ano de 1492 também marca a expulsão dos judeus e muçulmanos da Espanha, a mando dos reis católicos Fernando e Isabel, que foram os patrocinadores reais de Colombo. Nesse sentido, o navegador genovês interpretava a sua própria viagem como uma missão colonizadora (*Colón*), no âmbito de um milenarismo em nome da cruz (*Cristóvão*) – o portador de Cristo (COSGROVE, 2001, p.137). Assim, em seus próprios escritos endereçados à Coroa, ele fez associações entre a missão que expulsou judeus e muçulmanos e seu próprio projeto ultramarino (BROTTON, 2009, p.36). “A serviço do Senhor, ele [Colombo] se via como um sacerdote da exploração” (BERGREEN, 2013, p.38).

Colombo compreendeu sua viagem ao Novo Mundo como uma missão para conquistar e converter os povos que encontrasse, do mesmo modo que Fernando e Isabel intentaram conquistar as comunidades judaicas e muçulmanas da Espanha. Esta é uma versão muito mais sinistra das viagens de descobrimento do que a fornecida por Michelet e Burckhardt (BROTTON, 2009, p.36).

Colombo pretendia unir o orbe sob poder único, aproximando-se de figuras heroicas incorporadas ao repertório cristão, como Hércules, Alexandre, Júlio César e o apóstolo do Oriente, São Tomás (GIUCCI, 1992, p.243).

A mundialização transforma-se numa empresa de conquista da realidade física e humana do planeta na sua globalidade. “*Plenitudo gentium, plenitudo temporum*”, tal foi o lema de muitos europeus do século XVI, que fazia coincidir o descobrimento e a cristianização de todos os povos do mundo com a chegada ansiosamente esperada do fim dos tempos (...) (GRUZINSKI, 2021, p. 113).

O almirante era versado em leituras de textos medievais, em complexa associação aos dados ptolomaicos sobre o tamanho da Terra e do ecúmeno. Ao mesmo tempo, no arcabouço que conjuga tradições descritivas e livrescas, Colombo relatou suas descobertas na linguagem da maravilha e do monstro (COSGROVE, 2001, p.137). Em Colombo, especialmente, o maravilhoso se confundia com o poder, na certeza de que as lucrativas terras vislumbradas pertenceriam ao império espanhol. Desse modo, não podemos esquecer que a tópica do maravilhoso aparece em Colombo revestida do ideal colonizador. “O gosto do desconhecido e do mistério não podia deixar de atrair para fora da Europa os temperamentos dos aventureiros.

Todo um conjunto de mitos e de fábulas reforçou nos mais audazes Ocidentais o duplo desejo de enriquecer e alargar o domínio da Igreja de Cristo” (DELUMEAU, 1994a, p.50).

A natureza idílica e deslumbrante do maravilhoso remoto não invalida os anseios pelas riquezas e pela extração de metais. Mesmo que o objetivo central das expedições fosse a aquisição de riquezas, o fabuloso não lhes é incompatível e configura um elemento estruturador para as viagens marítimas, modelo que herdava características arquetípicas das hagiografias e viagens iniciáticas medievais, passando de prodígio em prodígio (GIUCCI, 1992, p.33).

Colombo inseria a si próprio numa espécie de viagem iniciática pelo Oceano, onde o fabuloso remoto permitiria sua volta com navios carregados de tesouros. Além disso, os ideais de Colombo atestam que as tensões apresentadas em seus escritos entre o maravilhoso esperado/projetado e o experienciado não são incompatíveis com os sonhos paradisíacos (GIUCCI, 1992, p.124). Essas características abrem caminho para análises historiográficas tocando o papel do enfraquecimento e das permanências (*longue durée*) do maravilhoso remoto na Renascença.

Os descobrimentos foram incorporados por uma roupagem religiosa e mítica, traduzida nos termos de antigas viagens iniciáticas (GIL, 1992, p.190). A magia ainda exerceu papel significativo nas concepções de natureza, admitindo as figuras sobrenaturais como parte da população do universo (BURKE, 2010, p.218), ideia que identifica o maravilhoso como categoria ativa no processo de interpretação da realidade. Como apontou Gil (1992, p.228), foi bastante penoso cortar as asas da fantasia.

O sistema que intercruza empiria e teologia assume uma continuidade, que não é linear, tampouco harmônica. Nem tudo é pura visão pragmática, considerando “a extraordinária capacidade de projetar-se além da realidade” (CILIBERTO, 2005, p.2, tradução livre). Trata-se da conjugação entre utopia e desencanto, entre o esperado e o experienciado. Por isso, conforme as reflexões propostas por esta pesquisa, entendemos que a vontade de conquistar e dominar o globo, aliada ao saber técnico-científico, não entra em contradição com o pensamento mitológico e simbólico que permeou as navegações oceânicas.

A racionalidade técnica e instrumental, a motivação por ganhos materiais e a projeção do maravilhoso nas terras do Alhures não são excludentes. Ambas as ideias formam um sistema que impulsiona a conquista territorial. A questão que se levanta é até que ponto o mito exerceu papel explicativo de mundo enquanto os conhecimentos geográficos se expandiam, conjugando o imaginário espacial na ressignificação da ideia de riqueza maravilhosa projetada nos confins do mundo, em lugares lendários.

No seio do maravilhoso que se manifesta na projeção de lugares paradisíacos, é necessário frisar que conceitos de utopia e distopia são cambiantes e que a “descoberta” de um local ideal, ao gosto dos europeus, caminhou de forma concomitante às antiutopias, se levarmos em conta o lado das mazelas sofridas pelos indígenas desde 1492 (CLAEYS, 2013, p.12). O maravilhamento renascentista foi marcado pelo ideal de apropriação e dominação do outro e da concomitante colonização do próprio maravilhoso (GREENBLATT, 1996, p.42).

(...) Quando suas convicções se sobrepunham à realidade ou quando era tomado pela vaidade e ansiedade, Colombo sucumbia aos impulsos mais tenebrosos, parecendo (...) estar sempre pronto para sacrificar todo mundo em nome de um objetivo glorificado, inatingível (...). Nessas peças teatrais que elaborava, Colombo se via como uma figura heroica e atormentada. Quanto maiores as fantasias, mais desumano ele se tornava. Ele era (...) um amplificador, tanto de suas expedições quanto de suas batalhas internas. Essa propensão ao exagero é uma das razões para as façanhas de Colombo serem memoráveis; ele insistia em mostrá-las assim (BERGREEN, 2013, p.38-39).

O Renascimento não consistiu exclusivamente num período de glamour quando, supostamente, a arte greco-romana “renasceu” a partir do brusco abandono das “trevas medievais”. Tal *renascimento* teria sido responsável por dar à luz o indivíduo que despontava das ruínas dos antigos laços e amarras comunitárias, como uma Vênus emergindo das águas, recém-saída de sua concha. Por outro lado, o período histórico em questão, cuja nomenclatura é discutível e pouco exata, foi marcado por acontecimentos nefastos, que estiveram fadados à negligência pela historiografia eurocêntrica. Assim, a promessa renascentista de autoempoderamento do indivíduo moderno foi sedutora, simbolizada na onisciência apolínea que contempla soberanamente a esfera terrestre, no contexto da cosmografia. Mas, o que ocorreu na prática não conseguiu corresponder às projeções otimistas, nem alcançou aqueles que foram silenciados, invisibilizados e desempoderados.

10.7 Cenários contemplativos da natureza: a historiografia e os motivos edênicos

O historiador brasileiro Sérgio Buarque de Holanda (2000), em sua afamada obra *Visão do Paraíso*³⁴⁰ (1959), não situou as ideias fantasiosas sobre o mundo natural como algo “ultrapassado” no período Renascentista. O autor considerou que as fantasias foram inerentes e fundamentais como caracterizadoras da própria “modernidade” do período. Esse traço teria se manifestado com mais afinco no contexto das expedições espanholas ao Novo Mundo, em que o guião de Colombo é icônico. Segundo esse viés que suscitou controvérsias, os portugueses teriam se filiado a uma visão de mundo mais pragmática, em contraste com os espanhóis, estes interpretados como expoentes da modernidade. Sendo assim, acreditar no Paraíso não constituiu sinônimo de pensamento anacrônico, pois fazia parte do próprio período.

Consideramos o estudo comparativo de Holanda (2000) no sentido de situar os motivos edênicos entre aspectos mais pragmáticos de desencantamento do mundo – o “realismo pedante” dos portugueses – e a América paradisíaca de Colombo. Apesar dos debates sobre as dicotomias desse posicionamento teórico, a proposta de Holanda reforçou o sentido de que a crença no Paraíso foi importante e que estavam em jogo noções mais aliadas à empiria e ao realismo e outras mais fabulosas. Conforme essa interpretação, os colonizadores portugueses estiveram “mais propensos a uma visão mais utilitária em relação ao que encontravam, atendo-se ao levantamento das possibilidades de geração de riquezas que as terras poderiam proporcionar” (TUNA, 2011, p.513).

Refutando a ideia de ruptura total entre Idade Média e Renascimento, Holanda (2000) considerou que as atenuações das perspectivas fantasiosas por parte dos portugueses não redundaram em abandono do fascínio pelo maravilhoso, nem da linguagem analógica. Os mitos edênicos, porém, se manifestaram de forma discreta e comedida em relatos de viagens portuguesas (TUNA, 2011, p.516). Este foi o caso das pregações de São Tomé [Tomás] – consideradas um dos raros mitos de origem luso-brasileira –, os reinos das Amazonas e do onírico Preste João – reino de motivos edênicos que ficou restrito às projeções portuguesas em terras de África, ou seja, não teve ressonâncias significativas na América. Assim, determinados mitos castelhanos adquiriram matizes mais intensas quando transplantados para a América Espanhola, como é o caso do Eldorado e da Fonte da Juventude (MAGASICH-AIROLA; DE

³⁴⁰ “Essa obra de Sérgio Buarque [é] em tudo originalíssima, voltada para temática que, até onde sei, jamais fora enfrentada por nossos historiadores” (VAINFAS, 2011, p.553).

BEER, 2000, p.63), que pouco ressoaram em terras brasileiras devido à valorização do pragmatismo em face das especulações e dos contornos mágicos (TUNA, 2011, p.515).

[Sérgio Buarque de Holanda] realizou um inventário dos arquétipos em torno do mito do Paraíso Terreal e do maravilhoso e observou que os portugueses, assim como toda a Europa do século XVI, estavam envolvidos por essa sedução. No entanto, vários motivos foram levantados para a explicação dessa reduzida ressonância dos mitos edênicos e do maravilhoso nas narrativas deles (TUNA, 2011, p.512).

Holanda (2000) considerou o papel dos mundos distantes e ignorados como instigantes e fomentadores do senso da maravilha e do mistério. O historiador brasileiro reconheceu que o tema medieval do Jardim do Éden “pareceu ganhar mais corpo” quando rapidamente projetado em terras americanas, processo este que foi acompanhado por uma espécie de secularização do mito ao longo do século XVI (HOLANDA, 2000, p.IX). O autor salientou o caráter mobilizador do Paraíso Terreal³⁴¹ e, para nossa análise, este é um traço característico dos lugares lendários (ECO, 2013). “A crença na proximidade do Paraíso Terreal não é apenas uma sugestão metafórica, mas uma espécie de ideia fixa que, ramificada em numerosos derivados ou variantes, acompanha ou precede (...) a atividade dos conquistadores nas Índias de Castela” (HOLANDA, 2013, p.13). Assim, Holanda (2000) enfatizou o caráter de realidade e sedução que o Paraíso Terreal suscitava, remontando aos escritos dos Padres da Igreja, que foram ainda influentes em Cristóvão Colombo, para quem o Jardim do Éden constituía uma ideia fixa.

Na verdade, o primeiro protagonista da modernidade era um dos últimos personagens medievais, obviamente propenso a uma interpretação literal das escrituras. Uma das ideias fixas de Colombo em seu projeto de chegar ao que acreditava ser o Extremo Oriente era que lá ele encontraria o Paraíso Terrestre (ECO, 2013, p.158).

³⁴¹ “Conforme consta nesse livro [*Visão do Paraíso*], as descrições das novas terras elaboradas por viajantes e religiosos espanhóis e portugueses eram marcadas por motivos edênicos de terras maravilhosas, nos quais se misturavam as tradições literárias cristã e pagã. Esses motivos funcionavam como uma espécie de lente para enxergar as novas terras e, ainda que pudessem ser revistos ou atenuados, não deixaram de ter grande longevidade (...). Esses *topoi*, essas lentes literárias, acabam por se matizar e se refazer, em menor ou maior grau, no confronto com as novas experiências, como se houvesse uma espécie de ‘compromisso’ com a tradição literária e com a experiência que, por consequência, levava à busca de uma ‘via mediana’ entre as conclusões práticas a que dera ensejo o descobrimento das terras incógnitas e o prestígio da autoridade dos sábios, sejam pagãos, sejam cristãos” (WEGNER, 2003, p.368).

Além disso, o Almirante narrou suas viagens de modo a sugerir uma incursão iniciática ao Novo Mundo, no sentido de “outro mundo”. Nesse *alter orbis*, tão caro ao Medievo, a natureza se apresentava como providencialmente dadivosa, proporcionando um cenário de primavera incessante que contrastava com a vida cotidiana europeia.

Sabe-se que para os teólogos da Idade Média não representava o Paraíso Terreal apenas um mundo intangível, incorpóreo, perdido no começo dos tempos, nem simplesmente alguma fantasia vagamente piedosa, e sim uma realidade ainda presente em sítio recôndito, mas porventura acessível. Debuxado por numerosos cartógrafos, afincadamente buscado pelos viajantes e peregrinos, pareceu descortinar-se, enfim, aos primeiros contatos dos brancos com o novo continente. Mesmo quando não se mostrou ao alcance de olhos mortais, como pareceu mostrar-se a Cristóvão Colombo, o fato é que esteve continuamente na imaginação dos navegadores, exploradores e povoadores do hemisfério ocidental (HOLANDA, 2000, p.X).

Em acréscimo, Tuna (2011) também faz observações sobre a importância da obra do historiador brasileiro: “[Em *Visão do Paraíso*] Sérgio Buarque concebe as ideias de maneira dinâmica, ficando atento para os seus movimentos e mutabilidades (...)” (TUNA, 2011, p.507). Assim, o autor em destaque focou “as formas através das quais, incorporada a ideia em sua nova situação, ela poderia ser transformada pelos usos que se fizessem dela e pela posição por ela adquirida num novo tempo e espaço” (TUNA, 2011, p.517).

A presente pesquisa considera as ideias de Holanda (2000) pelas contribuições entre ambas as maneiras de pensar e realçar o Paraíso na América. O importante a destacar, em nosso foco cartográfico, é que tanto o pragmatismo quanto o maravilhoso se baseavam em textos e concepções consolidadas pela tradição, mesmo que por tradições diferenciadas, mas não estanques. Entendemos que, para História da Cartografia, a análise de Holanda (2000) talvez possa não evocar divisões nítidas entre portugueses e espanhóis, já que havia intercâmbio de cartógrafos na Península Ibérica e, muitas vezes, esses mesmos indivíduos passavam a defender um ou outro país que não correspondia ao seu local de nascimento. Há casos de portugueses que faziam mapas a serviço da Coroa espanhola, como Diogo Ribeiro, e o intercâmbio entre esses “desertores” era profícuo. Falar de duas tradições em diálogo na cartografia do século XVI – a religiosa contemplativa e a pragmática – é assumir intercâmbios e complexas influências imagéticas.

Sobre as representações cartográficas e seus detalhes iconográficos de *mirabilia*, podemos, igualmente, dialogar com Holanda (2000). Por mais que o autor identifique o pragmatismo português como um processo de rarefação da atmosfera mágica que paira sobre

os mundos remotos lusitanos, ele igualmente reconhece a permanência da geografia fantástica do Renascimento nas representações cartográficas.

[Os portugueses] podiam admitir o maravilhoso e admitiam-no até de bom grado, mas só enquanto se achasse além da órbita do seu saber empírico. Do mesmo modo, em suas cartas náuticas, *continuarão* a inscrever certos topônimos antiquados ou imaginários, até o momento em que se vejam levados a corrigi-los ou suprimi-los, conforme o caso (HOLANDA, 2000, p.6, grifo nosso).

Maria Sylvia Carvalho Franco (2011) faz adendos importantes sobre os riscos de se endossar de forma desmedida a ideia de continuidade entre Idade Média e Renascimento no campo da História das Ciências, criticando determinadas interpretações que ressaltam o teor religioso, o que resultaria na formulação de “teses que derivam a ciência da fé” (FRANCO, 2011, p.538). A autora identifica traços de romantização do período em autores da história das mentalidades francesa, como Lucien Febvre³⁴², destacado por sua atuação na Escola dos *Annales*. Críticas semelhantes foram endereçadas ao trabalho sobre os mitos edênicos de Sérgio Buarque de Holanda e sua ênfase no imaginário maravilhoso. Tais abordagens que enfatizam em demasia o papel da religião poderiam conduzir a uma série de *misconceptions* sobre a História da Ciência:

O primado das forças irracionais e religiosas no saber renascentista vincula a gênese do conhecimento moderno às crenças místicas e fantásticas; credita as novas atitudes céticas geradas nas ciências à fé e a uma suposta desconfiança na razão (quando na verdade o alvo da crítica é a escolástica); minimiza o pensamento, reduzindo o acervo cultural renascentista à produção “artística” alheia ao intelecto; isola a retórica privando-a de sua força filosófica, lógica e política; afirma a hegemonia do religioso platonismo florentino, ignorando as outras leituras de Platão e atenuando o influxo das correntes pré-socráticas e dos tomistas, amplamente frequentados no Renascimento. Todo esse contexto silencia a censura teológica e a fogueira ateadas em livros e autores (FRANCO, 2011, p.536).

Conforme a argumentação apresentada, interpretações românticas do Medievo acabam por eclipsar “a secularização de princípios e valores sagrados; ao contrário, trata-se do

³⁴² A obra mais conhecida de Lucien Febvre intitula-se *O Problema da Descrença no Século XVI: A Religião dos Rebelais* (*Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle, la religion de Rabelais*), publicada em 1942. O “teor religioso” do autor francês, sublinhado em Franco (2011, p.538), é apontado também por Vainfas: “Em Febvre, (...) procura-se demonstrar (...) a impossibilidade que tinha o homem quinhentista de descrever ou de secularizar o mundo” (VAINFAS, 2011, p.548-549). Porém, Vainfas (2011, p.548) não verifica filiações consistentes entre a história das mentalidades francesa e a obra *Visão do Paraíso* de Sérgio Buarque de Holanda, identificando, apenas, um “parentesco temático”.

reencantamento das próprias fontes renascentistas, garantindo a sua essência piedosa contra a razão que bane, ou limita, a divindade” (FRANCO, 2011, p.538). A mesma autora acrescenta: “[Holanda] endossa o apagamento dos prismas laicos e racionais da Renascença e sua herança na Antiguidade, acolhendo as interpretações medievalizantes, acentuando aspectos religiosos e tradicionalistas” (FRANCO, 2011, p.542). Franco também entende que, na obra *Visão do Paraíso*, foram desconsiderados determinados “emblemas do saber racional e laico do Renascimento, através dos quais o homem é capaz de orientar-se por suas próprias faculdades cognoscentes” (FRANCO, 2011, p.542).

A partir das críticas feitas por Franco (2011), vamos conformar alguns adendos em relação ao desenvolvimento e construção do nosso próprio recorte investigativo. No fim da década de 1950, o historiador brasileiro adotou como *corpus* documental fontes literárias, principalmente relatos de viagens. Por sua vez, a perspectiva da presente pesquisa foi outra, com foco na História da Cartografia, suas transições e permanências. Nesse mote, não há como desconsiderar o saber experimental, no sentido da matematização e da técnica oferecida por Ptolomeu para uniformizar a imagem que se tinha do mundo através dos mapas.

Considerações

Este Capítulo considerou ideias historiográficas específicas sobre o termo *Renascimento*, indicando que há ambiguidades inerentes nele. Fizemos apontamentos sobre algumas interpretações engendradas no século XIX e acompanhamos determinadas temáticas que vêm permitindo ampliar as análises sobre o referido período. Citamos a alquimia e o hermetismo como assuntos que fazem parte do desenvolvimento científico e que auxiliam a questionar a ideia de evolução, esta que faz parte das construções historiográficas lineares acerca do período renascentista. Também apontamos questões sobre a historiografia francesa e a influência da *longue durée*, além de termos apresentado outras perspectivas, como a microhistória italiana e o paradigma indiciário.

Abordamos, também, a influência de propostas que endossam as trocas e circulações com o Oriente durante o Renascimento, articulando posições teóricas que não entendem o período como algo especificamente italiano ou europeu. Dentro das contradições inerentes, ainda, mencionamos as nefastas consequências da política colonial e do obscurantismo que fizeram parte do período, malgrado todo o glamour que a historiografia mais tradicional lhe tem creditado, como um período de *Renascimento* em meio às “trevas”.

Essas discussões de caráter mais geral, sem foco específico na produção cartográfica, nos convidam a pensar sobre os mapas quinhentistas evitando a ideia de ruptura abrupta. Em nosso entendimento, a caracterização do desenvolvimento científico e cartográfico como uma questão linear leva a ignorar determinados “detalhes” substanciais dos mapas, relacionados às permanências de tradições antigas sobre as bordas do ecúmeno, o que redundaria em visões extremamente simplificadas diante da notável e desafiadora complexidade que o período abarca. A próxima seção volta-se especificamente para as representações cartográficas sobre o Novo Mundo, realçando o assunto das raças plinianas como “detalhes” teratológicos relevantes, que enunciam assuntos ligados à alteridade.

CAPÍTULO 11. RAÇAS PLINIANAS E O PAPEL DA CARTOGRAFIA: O IMAGINÁRIO DO NOVO MUNDO

Este Capítulo aborda alguns exemplos de transposição das raças plinianas para o Novo Mundo. Para isso, consideramos que os mapas estiveram em constante diálogo com fontes escritas. Estas, por sua vez, ganharam contornos específicos conforme foram ilustradas; comumente, as imagens que acompanhavam os textos remetiam a alguma referência anterior sobre povos monstruosos, sem condizer efetivamente com o conteúdo da obra.

No âmbito da cartografia, Davies (2016) afirma que a produção de mapas cumpriu papel ativo e singular na construção e circulação de imagens estereotipadas sobre o Novo Mundo. Os mapas adquiriram papel fundamental para construir argumentos, como dispositivos retóricos capazes de divulgar conhecimentos ditos confiáveis. À cartografia era atribuída autoridade para avaliar informações consideradas confiáveis a partir de fontes múltiplas, modelando as ideias sobre os lugares distantes (DAVIES, 2012, p.229). Ao conjugar texto e imagem, os mapas eram capazes de transmitir determinado saber enciclopédico sobre o mundo (BOLENS-DUVERNAY, 1988, p.2, tradução livre).

Os artefatos cartográficos passam a ser consultados, nessa conjuntura, para contextualizar os textos de viagens coevos. A cartografia, então, cumpria papel importante na arbitragem entre fontes contraditórias, entre autoridades antigas e viagens recentes. Ela oferecia “ferramentas” que articulavam a complexidade de mutações na concepção de mundo e de humano. Mapas, também, construíam uma narrativa de descoberta e exploração (DAVIES, 2012, p.229). Assim, trata-se de artefatos-chave para entender como o imaginário europeu situou as fronteiras do humano. Além dos interesses comerciais de ornamentação dos mapas, tais obras eram ferramentas analíticas para a conceituação, sintetização e contemplação da diversidade humana através de imagens e textos. Essa autoridade etnográfica para representar povos distantes permitia a “visualização” da própria diversidade humana.

Durante o Renascimento, as viagens transoceânicas e as ideias sobre as regiões longínquas conjugavam tradições clássicas e bíblicas. Nesse período, eram repensados não somente os limites do ecúmeno, mas também os limites do humano e do monstruoso. A individualidade humana passava por processual modificação em suas bases conceituais. (DAVIES, 2016, p.10). Por isso, houve transformações na imagem da Terra de forma paralela à própria representação da humanidade. O Novo Mundo provoca mudanças de concepções de espaço e humanidade que desestabilizam o saber tradicional (WOORTMANN, 1997, p.64).

As heranças medievais sobre monstrosidades forneceram esboços para as imagens características do Novo Mundo, tanto em gravuras acompanhando relatos de viagens (TATSCH, 2011), quanto nos mapas do século XVI (DAVIES, 2016). Portanto, tais fontes visuais não são entendidas como meras ilustrações, mas fizeram parte da produção de conhecimentos sobre o mundo. Elas evidenciam as permanências simbólicas que permearam o período (TATSCH, 2011, p.38). Os mapas participaram da construção do sentido epistemológico e etnográfico de invenção das comunidades projetadas em lugares distantes. Esse processo transcorreu de forma complexa, de modo que os mitos “explicam e são explicados pela cartografia dos séculos Quinhentos e Seiscentos” (CORTESÃO, 2022, p.339).

É importante observar que a cartografia também articulava as mutações e articulações ente tradições clássicas e os povos plinianos nas bordas do mundo conhecido. Como o Novo Mundo era a incógnita do que está “além da borda do precedente mundo conhecido” (VAN DUZER, 2012, p.424, tradução livre), as concepções medievais sobre os prodígios plinianos exerceram papel explicativo de mundo em mapas renascentistas (DUBOIS, 1995, p.163). Essas raças foram “transferidas” com base nas dúvidas sobre a existência de uma massa de terra separada do Oriente. Conforme as ideias maravilhosas sobre a Ásia, não é surpreendente que tais cenários oníricos fossem transplantados. Assim, mesmo que relatos do período se refiram a viagens factuais, ainda assim podemos lê-los como Livros de Maravilhas, dadas as descrições de elementos que mesclam deslumbramento e fascínio (VELLOSO, 2017, p.34).

O imaginário maravilhoso renascentista articulou singularmente o fervilhar de ideias que envolveu as tradições do Medievo e da Antiguidade, quando justapostas ao saber geográfico experienciado. Os cosmógrafos deparavam-se com as novidades a partir das informações dos viajantes, que seriam articuladas às nuances tradicionais e livrescas do maravilhoso geográfico. Assim, verificam-se continuidades na representação cartográfica dos lugares lendários e das maravilhas monstruosas, uma vez que o imaginário do Oriente onírico foi transplantado à África e América (VELLOSO, 2017, p.71).

É importante ressaltar, para fins analíticos, que o maravilhoso não somente serviu como um “pano de fundo” constituído por legados prévios de descrições sobre o Alhures. De acordo como Greenblatt (1996, p.36), podemos inverter a fórmula e dizer que “a frequência e a intensidade do apelo à maravilha na esteira das grandes descobertas geográficas ao final do século XV e começo do século XVI ajudaram (juntamente com muitos outros fatores) a provocar sua conceituação”. Como essa conceituação do maravilhoso nas fontes coevas se faz

de forma fragmentada, Greenblatt (1996, p.36) acrescenta que, por meio do discurso de viagem, é possível elucidar “alguns de seus fatores mais persistentes e enigmáticos”.

Os relatos do fim da Idade Média mesclavam testemunhos e lendas, resultando em anacronismos acerca do mítico e do real, uma vez que a veracidade dos rumores era de interesse secundário, se comparada à mobilização suscitada pelos elementos do maravilhoso (GIUCCI, 1992, p.87). Cristóvão Colombo acreditou piamente ter chegado à Ásia, onde a tradição livresca projetava habitantes com características monstruosas. Por isso, era necessário interpretar o que os Europeus haviam ouvido e visto em termos familiares (VAN DUZER, 2012, p.425). Essa herança foi mobilizada para que houvesse um entendimento dos habitantes do Novo Mundo que minimamente se encaixasse em descrições e explicações da humanidade convincentes para o cristianismo. Trata-se do apego a uma harmonia explicativa que hesitou em ser quebrada, conferindo a cada povo sua “localização” geográfica e histórica, ambas incorporadas em descrições etnográficas.

As raças plinianas fizeram parte do arcabouço que guiou os olhares e relatos de Colombo, considerado à época como o Almirante do Mar Oceano. Do mesmo modo que no imaginário maravilhoso medieval, era entendido que aquelas criaturas povoavam os confins do mundo, em localizações bastante atreladas às posições simbólica e de realidade geográfica atribuídas ao Paraíso Terreal. Holanda (2000) confirma essas analogias quando diz:

Nesses casos [das monstruosidades], não menos que nos motivos claramente edênicos, se mostra Colombo ainda tributário de velhas convenções eruditas, forjadas ou desenvolvidas por inúmeros teólogos, historiadores, poetas, viajantes, geógrafos, e até cartógrafos, por pouco que o pareçam, continuamente enlaçadas ao próprio tema do Paraíso Terreal (HOLANDA, 2000, p.21).

Colombo também insistiu em encontrar “algum meio de introduzir-se na geografia visionária do Novo Mundo” (HOLANDA, 2000, p.25). Ao levar cartas ao Grande Khan dos Tártaros, Colombo se preparava – de forma anacrônica – para encontrar um soberano referenciado nos relatos de Marco Polo, que lhe era distante em dois séculos e dois oceanos (BERGREEN, 2013). Assim, o apego à tradição livresca foi marcante: “mais presos ao imaginário que traziam dentro de si do que às imagens que tinham diante dos olhos, os primeiros navegadores e colonizadores de forma geral não descobriam coisas novas, apenas identificavam no Novo Mundo coisas anteriormente conhecidas” (FRANCO JÚNIOR, 1988, p.222).

Conforme a influência das raças plinianas projetadas no Oriente, em sua profusão insular, o Almirante julgou ouvir dos indígenas da ilha de Cuba que havia cinocéfalos próximos

dali. Esse diálogo lembrou a Colombo os escritos de Marco Polo, que relataram a presença daqueles homens com cabeças de cachorro na Ilha de Agama. Conforme as referências do navegador, tais criaturas eram “talvez os adamaneses de hoje, a que se referia Marco Polo” (HOLANDA, 2000, p.21). Assim, “lemremos que na época da descoberta o espírito europeu não estabelecia fronteiras precisas, geográficas ou culturais, separando o Oriente das Índias Ocidentais. Os mundos lendários que o imaginário europeu situava nas *Índias* estendia-se, portanto, até o Novo Mundo” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.73).

No tocante às persistências do maravilhoso geográfico no seio das ambiguidades do período, ao mesmo tempo em que houve uma “desforra explosiva do imaginário na visão de mundo”, o contato entre povos e a circulação dos relatos de viagens acabaram suscitando nova vida aos mitos antigos (BENASSAR, 1998, p.92). Afinal, se as bordas da Terra – outrora “inabitáveis” – estavam invadindo as representações cartográficas, talvez até o Paraíso Terreal e seus quatro rios fossem passíveis de mapeamento (EDSON, 2007, p.299).

A descoberta da América parecia abrir um outro caminho para esses mundos [maravilhosos] e, na Europa, começa-se a acreditar que a partir daquele momento os mitos estão ao alcance da mão: assiste-se então à *transferência de muitas das fantasias* que a imaginação tinha estabelecido no Oriente para o novo continente onde, encontrando um terreno fértil, retomam força, sendo que algumas delas experimentam curiosas metamorfoses (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.17, destaques nossos).

O lugar lendário do Jardim do Éden motivou acaloradas buscas, com destaque para Cristóvão Colombo (ECO, 2013, p.158). Kappler (1993) citou o Almirante em vários momentos de sua obra, indicando que “o caso de Cristóvão Colombo deve ser considerado à parte. Este não se limitou a fazer descrições esparsas da natureza paradisíaca, mas tinha a firme convicção de estar navegando pelas paragens adjacentes ao paraíso terrestre” (KAPPLER, 1993, p.122). O assunto é extenso, uma vez que o entendimento do que seria realidade ou ficção para o período corresponde a um desafio para a historiografia. É mais proveitoso afirmar que não havia fronteira nítida entre as duas instâncias.

Gil (1992, p.26) argumenta em direção semelhante, considerando que a experiência concreta levou o navegador genovês a fazer algumas descrições com base na hipérbole paradisíaca, sempre tentando enaltecer e interpretar suas próprias experiências à luz das fontes livrescas medievais, mesmo que estas não correspondessem àquilo que estava sendo visualizado. Apesar de ter iniciado um século de intenso maravilhamento, Colombo testemunha

o processo de estranheza configurado entre suas vivências e expectativas (GREENBLATT, 1996, p.31).

Colombo possuía conhecimentos cartográficos baseados na autoridade ptolomaica – envolvendo abstrações astronômicas para medir a esfera terrestre – e nos saberes práticos das cartas-portulano, ambas vertentes que majoritariamente excluía simbologias religiosas e representações do Paraíso. Entretanto, os conhecimentos mais pragmáticos em navegação não levaram o Almirante a desconsiderar antigos relatos abarrotados de *mirabilia* medievais, que reforçavam o caráter de realidade geográfica dessas maravilhas. São tradições distintas para descrever o ecúmeno, entre as heranças dos relatos de *mirabilia* e o testemunho ocular, entre a *tradição literária e descritiva* e a *abstração astronômica e geométrica*; seus intercruzamentos são repletos de complexas permanências e mudanças.

Persistia uma visão medieval do mundo, impregnada de mitos relativos à existência de criaturas fabulosas e de lugares fantásticos: em torno do Paraíso Terrestre surgiu um mundo fantástico, no qual os homens acreditaram durante mais de um milênio. As teorias de Colombo constituem o ponto de encontro entre essa geografia mítica medieval e aquela, mais científica, da Antiguidade clássica, recém-descoberta (MAGASICH-AIROLA, 2000, p.35-36).

Um dos momentos marcantes da persistência das tradições medievais ocorreu no ano de 1498, durante a terceira expedição, quando Colombo navegava pela foz do rio Orenoco³⁴³, na atual Venezuela. O Almirante acreditou piamente ter se aproximado do Éden a partir da conexão com um dos quatro rios paradisíacos (WOORTMANN, 1997, p.123). Dessa maneira, parecia “não ver nenhuma dicotomia entre o clássico e o bíblico, por um lado, e a cosmografia baseada na observação ‘objetiva’ e novas descobertas, por outro” (SOUMAN, 2019, p.60, tradução livre).

Tais suposições sobre a localização do paraíso terrestre não são consideradas fábulas. Para os viajantes, têm grande importância: cada viagem para o Oriente é um modo de aproximar-se do paraíso. Quando Colombo, acreditando costear a Índia – portanto, estar na “extremidade oriental do mundo” – descobriu a foz do Orenoco, ficou convencido de haver descoberto um dos rios do paraíso terrestre e certo de que, se subisse em direção à sua

³⁴³ Já no século XVII, o estudioso espanhol Antonio León Pinello escreveu sobre a localização do Jardim do Éden com base em nuances do pensamento analógico medieval, identificando “os quatro rios do Paraíso com o Prata, que é o Fison, o Amazonas, que é o Gion, o Madalena, assimilado ao Tigre, e o Orenoco, ao Eufrates. Também a fruta que foi a causa da perdição de Adão e Eva não era com certeza a maçã, que só medrava naturalmente em outras latitudes (...). A fruta da árvore do bem e do mal só podia ser o maracujá, *granadilla* nas Índias de Castela, que pelo aroma e sabor já era capaz de acender o apetite de Eva (...)” (HOLANDA, 2000, p.XXII-XXIII).

cabeceira, chegaria ao paraíso; a tepidez da água e os eflúvios perfumados que chegavam até ele davam-lhe essa convicção íntima (KAPPLER, 1993, p.35, grifos da autora).

O caso de Cristóvão Colombo, com seu projeto de navegação pelo Oeste, unia justamente as crenças tradicionais à experiência das navegações. Em seu contexto medieval, o navegador expressou interesses na Terra Santa, apresentando seu projeto navegação à Corte espanhola sob o argumento da possibilidade de uma cruzada que retomasse o domínio europeu sobre Jerusalém. Mesmo que o fator econômico tenha sido crucial, enfatizando cada vez mais o domínio imperialista do Globo, ainda é necessário frisar que houve elementos do imaginário impulsionando o lançamento ao desconhecido. Esses detalhes nos interessam por permitirem argumentar que o campo prático da navegação não esteve dissociado de crenças fantasiosas, que se articularam e adquiriram dimensões novas durante o Renascimento. Uma das discussões centrais é a existência de mitos medievais permeando o olhar europeu sobre o Novo Mundo.

O homem medievo possuía definições e quadros de entendimento apriorísticos, e, por vezes, o que deslumbrava era também o corolário de uma rede sutil, mas reveladora de muitas permanências das antigas culturas da Antiguidade e das autoridades, sobretudo religiosas, do período medieval (AMORIM, 1999, p.132).

Nessa conjuntura, designada como o ápice do remoto espetacular (GIUCCI, 1992, p.21), efetuou-se a transferência de diversos mitos para a América, ligados tanto às monstruosidades quanto às paragens de nuances paradisíacas. “A essência do mistério e os mitos seculares se deslocam agora para a América, onde devem estar o Paraíso, a Fonte da Juventude, os acéfalos e os exércitos das Amazonas” (MAGASICH-AIROLA, 2000, p.31). Quanto às raças plinianas, cenas das amazonas na Ilha Matinínó³⁴⁴ – cuja referência foi Marco Polo – ou dos pigmeus enfrentando os pássaros grou, foram comuns na descrição desse Novo Mundo tão intrigante. Além disso, os cinocéfalos e ciclopes tiveram igualmente seu espaço na cartografia e em relatos de viagens (VAN DUZER, 2012, p.427). “Era inevitável que a geografia fabulosa da Antiguidade e da Idade Média se desdobrasse em novos reinos de assombrosa maravilha” (HOLANDA, 2000, p.28).

A descoberta do Novo Mundo imediatamente desacredita os Antigos que nada sabiam dessas terras e, levantando a possibilidade de que o que pareciam grosseiras exagerações e mentiras eram, de fato, sóbrios relatos de uma

³⁴⁴ Martinica

diversidade radical, dá às narrativas clássicas de prodígios uma nova vida (GREENBLATT, 1996, p.40).

Na Antiguidade, a representação de monstrosidades articulava características corporais, temperamento e clima, a exemplo da *História Natural* de Plínio. Na tradição medieval dos Romances de Alexandre e das narrativas de Jean Mandeville, também são verificadas noções sobre a moldagem de corpos e mentes de acordo com o clima (DAVIES, 2016, p.150). Como os extremos do ecúmeno comportavam, de longa data, os povos degenerados no físico e no temperamento (humores), isso resultaria em suposta monstrosidade. “Quaisquer que sejam os fundamentos das várias localizações míticas (...), numa visão geográfica unitária estas figurações constituíam de facto a projecção simbólica das ideias sobre a inferioridade das regiões periféricas no que respeita a um núcleo central privilegiado” (TUCCI, 1984, p.145).

A transferência de mitos nas imagens do Novo Mundo leva ao “resgate” dos estereótipos atribuídos às raças monstruosas (MOTT, 1992, p.115). Os relatos de viagens, a exemplo de Colombo e Vespúcio, articularam diversas referências da Antiguidade às monstrosidades, associando heranças plinianas ao relato empírico. Um dos monstros humanos de maior destaque nesse repertório de transferência foi o *canibal*, primeiramente citado por Colombo³⁴⁵ como um cinocéfalo do Caribe (DAVIES, 2016).

Colombo vai remeter à teratologia medieval em seu diário quando menciona *ciclopes*, *cinocéfalos*, *antropófagos* (...). Todas essas criaturas monstruosas descritas no diário de Colombo foram herdadas da tradição clássica greco-romana e acreditava-se que praguejavam nas fantásticas terras orientais da Líbia e da Ásia, nas muitas ilhas ocidentais e nas antípodas (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.16, destaque do autor).

A cartografia incorporou o léxico coevo, “deslocando” os *canibais* para a América do Sul, quando passaram a constituir um tema constante dos relatos de exploradores (VAN DUZER, 2012). As imagens dos canibais, em particular, foram inseridas numa região pouco precisa, frequentemente intitulada *Regio de Brasil*. Desse modo, quando se utilizavam topônimos para designar o Novo Mundo, geralmente com imagens retratando algo proveniente

³⁴⁵ “[O Almirante] entendeu também que longe dali havia homens de um olho só e outros com cara de cachorro, que eram antropófagos e que, quando capturavam alguém, degolavam, bebendo-lhe o sangue e decepando as partes pudendas” (COLOMBO, 1986, p.58).

do imaginário maravilhoso, eram aplicados nomes genéricos que não se relacionavam diretamente com as nomenclaturas de países e regiões atuais, como Brasil, Guiana e Patagônia (DAVIES, 2016).

As lentes medievais influenciaram o olhar do colonizador sobre o Novo Mundo, na comparação da fauna, flora e povos originários com o que já era conhecido pelos europeus (WECKMANN, 1993, p.25). Em complemento, identificamos nessa cosmovisão “uma extraordinária capacidade de projetar-se além da realidade”, articulando o desencanto e a utopia (CILIBERTO, 2005, p.2, tradução livre). “Um quadro extremamente fluido de comunidades humanas pequenas, isoladas em territórios incultos e despovoados, às quais faltavam os caracteres distintivos daquilo que, segundo os paradigmas tradicionais, se devia entender por civilização” (TUCCI, 1984, p.132).

Conforme Davies (2016, p.147), redefinia-se o que é o antropófago a partir da entrada do termo *canibal* no léxico europeu. A cartografia articulou esses relatos de forma específica e o uso do termo *canibal* foi atribuído a localidades bastante vagas e hipotéticas pelo interior do Brasil, caracterização que será mais fortemente associada a esse topônimo. “No interior, as terras inexploradas e desconhecidas (...) deixavam privados de objetos geográficos vastos espaços, que se prestavam magnificamente a serem preenchidos como produtos do exotismo e da fantasia” (TUCCI, 1984, p.143). A teratologia, portanto, esteve no cerne das construções de alteridade do século XVI, em tradições etnográficas que remontavam ao período medieval, estabelecendo características vagas para diversos topônimos (CIOBANU, 2006a).

Lestringant (1994) argumenta que o antigo ecúmeno tripartite, praticamente restrito à faixa temperada do Hemisfério Norte, foi reformulado e quadruplicou suas dimensões. Foi necessário admitir a presença humana nas zonas tórrida e glacial, invalidando também a propagada simetria entre os hemisférios norte e sul em razão de faixa equatorial supostamente intransponível. Considerando o caráter das informações fragmentadas nos conhecimentos cosmográficos, notamos que os habitantes monstruosos da Ásia onírica seriam projetados nas novas fronteiras do ecúmeno, reconhecidas como o Novo Mundo e a Terra Austral, no contexto de derrocada da inabitabilidade da zona tórrida.

A questão dos antípodas pôde ganhar maior relevância à medida que, de Colombo a Magalhães-Elcano, temos mudanças na concepção do que seria o Novo Mundo. A expedição da década de 1520 se aliou a uma compreensão global do mundo, incentivando a revisão das concepções geográficas e cosmográficas até então vigentes (SÁNCHEZ, 2021). Conforme as

viagens prosseguiram, os confins da Terra foram reavaliados, admitindo a “separação” da América para constituir o Novo Mundo, não mais longínquo e inacessível. Então, no momento em que as Índias Orientais se convertem em Índias Ocidentais, levantou-se novamente a ideia do continente austral como um contraponto ao ecúmeno (DAVIES, 2016).

A partir da década de 1520, a Patagônia passou a ser considerada a borda mais ao sul do mundo, com reminiscências das antigas raças plinianas e do continente antípoda. A Terra dos Patagônios foi outro topônimo encontrado na cartografia do século XVI, apontando a presença de gigantes, com base na acomodação à velha tradição literária (GIL, 1994, p.162). Esses fatores, somados ao clima extremo de inferno glacial, levou à dedução de que lá não havia casos isolados de monstros, mas inteiras raças. Em acréscimo, com as fronteiras incertas entre o monstruoso e o humano, os patagônios seriam passíveis de salvação e raciocínio? Seguindo essa linha, há uma ontologia multifacetada do gigante, que se manifesta também na cartografia (DAVIES, 2016, p.151).

Em relação às permanências, podemos dizer que aqueles ciópodes no continente austral, presentes nos mapas dos Beatos medievais, foram influentes na atribuição de características semelhantes aos patagões. Além disso, lembremos que os citas do nordeste da Ásia eram classificados como selvagens e associados aos povos apocalípticos de Gog e Magog, a partir das heranças bíblica e livresca (DAVIES, 2016, p.163). Como os antípodas eram considerados isolados, o enclausuramento de Gog e Magog foi associado às interdições da zona tórrida. De alguma forma, o mundo zonal e o ecúmeno dos mapas T-O medievais entraram, sutilmente, em conexões.

O europeu dos séculos XV e XVI entrou em choque ao confrontar uma realidade desconhecida, como eram o Novo Mundo e seus habitantes. Para assimilar essa nova realidade, faziam-se necessárias coordenadas familiares, para poder apreendê-la; esquemas que o artista achou em sua própria tradição escrita: na *Bíblia*, nos autores clássicos e cristãos, em tratados, crônicas e relatos de viagens medievais dos séculos XIII-XIV. Mas também a tradição iconográfica: as imagens do homem selvagem dos bosques: o feroz e o bom selvagem; do Paraíso: Adão e Eva; da Idade do Ouro; de seres e raças fantásticas; das fábulas e das maravilhas do Oriente e dos aterrorizantes e lendários *inclusi* [Gog e Magog], que ofereciam os referentes, as bases para compor as imagens do índio e do canibalismo dos séculos XV-XVI (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.93-94).

São atestadas permanências de tradições livrescas medievais na imagem do Novo Mundo, onde também foram projetadas características extremas (DUVERNAY-BOLENS, 1988, p.158). Porém, o que era considerado inabitável passou a ser habitado, no contexto

contraditório da articulação entre autoridades antigas e experiências de viagens. As ideias encontradas na Antiguidade clássica e nas exegeses bíblicas de leste e sul longínquos – num Oriente maravilhoso que se confundia com a Líbia – se articularam em relatos que descreviam as viagens ao Poente. Os citas e os patagões tinham a selvageria em comum, indicando que determinadas crenças perduraram de outras formas, a partir do imaginário maravilhoso transferido ao Novo Mundo (DAVIES, 2016, p.166).

Como se vê, nem sequer num clima de um tão feliz renovamento cultural se sabe renunciar à dicotomia do espaço em dois sectores qualitativamente diferentes, segundo um sentido religioso da ordem cósmica (...): um território habitado – que corresponde ao quadro natural e civil ao qual se pertence – colocado no centro do Universo e também da Terra, e o território desconhecido e completamente estranho que o secunda (TUCCI, 1984, p.146-147).

O maravilhoso e suas inerentes ambiguidades que envolvem terror e fascínio constitui um “traço central no complexo sistema de representação” que permeia a apreensão do não familiar, tanto na Idade Média, quanto no período Renascentista; a “maravilha” pode ser considerada “a figura central da resposta inicial dos europeus ao Novo Mundo, a decisiva experiência emocional e intelectual em presença da diferença radical” (GREENBLATT, 1996, p.31).

11.1 Ilustrações em relatos de viagens

A análise de Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona (2017) é oportuna, articulando elementos de permanência do maravilhoso medieval às diversas imagens e xilogravuras sobre canibais que acompanhavam versões impressas dos relatos de viagens sobre o Novo Mundo e a cartografia, em influência mútua. O historiador colombiano acompanha as metamorfoses delineadas por essas imagens e textos, frisando que, muitas vezes, as características físicas dos indígenas nas imagens sequer coincidiam com as descrições dos relatos; antigas pranchas medievais foram atuantes como modelos na confecção de ilustrações. Um exemplo é a presença de barba em imagens dos ameríndios que não foram atestadas pelos cronistas, mas se encaixavam nas descrições tradicionais do Medievo sobre o homem selvagem.

Nas representações visuais da América e de seus habitantes é evidente a influência da estatuação sacra medieval como um ponto de partida dos editores e artistas para poder representar o novo e desconhecido mundo que os relatos de viagem ao Ocidente descreviam (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.19).

Nesse tipo de programa antropológico (LECHNER, 1992, p.90), as referências a Colombo foram marcantes, acompanhadas de alusões a Américo Vespúcio. Inclusive, apesar das xilogravuras que retratavam os habitantes do Novo Mundo nas primeiras edições da carta de Colombo utilizarem modelos prévios de ilustrações medievais, foi com as xilogravuras produzidas para o texto *Mundus Novus* de Vespúcio, impresso em Augsburg no ano de 1505, que o canibalismo anunciado por Colombo foi primeiramente retratado na iconografia (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.31). Colombo buscara identificar algo familiar que pudesse coincidir com antigas referências em relação ao Oriente, seguindo o modelo tradicional das monstruosidades; Américo Vespúcio, por sua vez, enfatizou aspectos peculiares³⁴⁶ ao observado, considerando a falta de textos prévios com menções ao Novo Mundo.

As xilogravuras de *Mundus Novus* foram preparadas pelo editor Johann Froschauer, baseadas no conteúdo geral do próprio texto ilustrado. Vespúcio destaca a nudez e “a inferioridade dos ameríndios, sua falta de Fé, de Lei e de Rei, e os descreve como libidinosos e antropófagos, com uma dieta gastronômica baseada em carne humana” (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.32-33). Conforme essas características, Froschauer retratou cenas de canibalismo em sua xilogravura (Fig. 11.1), com membros pendurados e “índios devorando um braço e uma perna” (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.42).

³⁴⁶ Apesar do valor atribuído por Vespúcio às tradições livrescas, a identificação do diferente exigiu a “revisão da cosmografia tradicional” do modelo tripartite, algo que não estava diretamente ligado ao projeto de Colombo (GRAFTON, 2000, p.84).

Figura 11. 1 - Xilogravura de Mundus Novus (Augsburgo - 1505)
Américo Vespúcio. Edição de Johann Froschauer.



Fonte: Domínio Público³⁴⁷

Nota-se que, apesar do esforço em realizar um “retrato fidedigno e detalhado do relato”, o ilustrador muniu-se de referências iconográficas do Medievo a respeito da antropofagia para transpô-las à situação do Novo Mundo (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.36). Outro exemplo é a adição de barbas aos indígenas, algo que não condizia com o texto-base. Desse modo, era comum que os ilustradores de relatos de viagens adicionassem elementos não compatíveis com o texto para gerar familiaridade.

Artistas como Froschauer e outros editores aproveitariam as imagens existentes como um ponto de partida, dada sua proximidade com a temática do relato que ia ser ilustrado e diante da dificuldade de partir do zero para criar algo novo, que não havia sido presenciado nem era conhecido (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.40).

Mundus Novus constituía uma das versões apócrifas dos relatos de Vespúcio. Outra versão, *Lettera delle isole novamente trovate*, contou com uma edição em língua alemã no ano de 1509, feita em Estrasburgo pelo editor J. Gruninger. Nas xilogravuras que acompanhavam a edição da *Lettera*, os indígenas foram apresentados de acordo com as descrições do texto, com o corpo nu e sem barba. Além disso, foram ressaltadas características femininas consideradas

³⁴⁷Disponível

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/5b/Cannibalism_in_the_New_World%2C_from_Vespucci.jpg, acesso em 12 maio 2021.

em:

sedutoras: os cabelos longos e colares, bem como os corpos voluptuosos. A cena do canibalismo para ilustrar a *Lettera* (Fig. 11.2) reforça a ideia de sedução feminina, já que aponta uma mulher golpeando um europeu pelas costas, enquanto outras companheiras o distraíam. Tal artefato situou o papel do feminino de maneira ativa na cena de canibalismo. Sendo assim, foi perpetuado o conteúdo erótico e misógino que relaciona as mulheres ao canibalismo, com base em atos de “perversão, ansiedade e ferocidade” (CHICANGANA-BAYONA, 2017, 53).

Figura 11. 2 - Xilogravura da *Lettera*.
(Estrasburgo - 1509)



Fonte: Chicangana-Bayona (2010, p.5).

O cartógrafo Martin Waldseemüller foi influenciado pelos relatos de Américo Vespúcio, principalmente a *Quatuor Americi Vesputti Navigationes* (1507). No tocante ao maravilhoso geográfico, Waldseemüller seguiu as tradições que localizavam as raças plinianas nos confins do ecúmeno. Em 1516, o cartógrafo publicou a *Carta Marina*, artefato que continha uma figura anexa, nomeada *Terra Canibalorum* (Fig. 11.3) (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.57).

Figura 11. 3 - Detalhe da Terra Canibalarum. Norte da América do Sul e Caribe. Carta Marina (1516). Martin Waldseemüller



Library of Congress. Fonte: Van Duzer (2020, p.92).

Sendo assim, “as novas terras pouco a pouco vão ganhando um delineamento próprio como um continente de canibais e monstros” (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p. 55). A cartografia deu “visibilidade” a essa construção, que contribuiu para “expropriar os ameríndios, colocando-os em espaços vazios” (WOORTMANN, 1997, p.120). Tais vazios e localidades genéricas correspondiam à ideologia da conquista, relacionada intimamente à cartografia e suas retóricas de poder. A teratologia, portanto, esteve no cerne das construções de alteridade do século XVI, em tradições etnográficas que remontavam ao período medieval, estabelecendo características vagas para diversos topônimos “visualizados” cartograficamente (CIOBANU, 2006a).

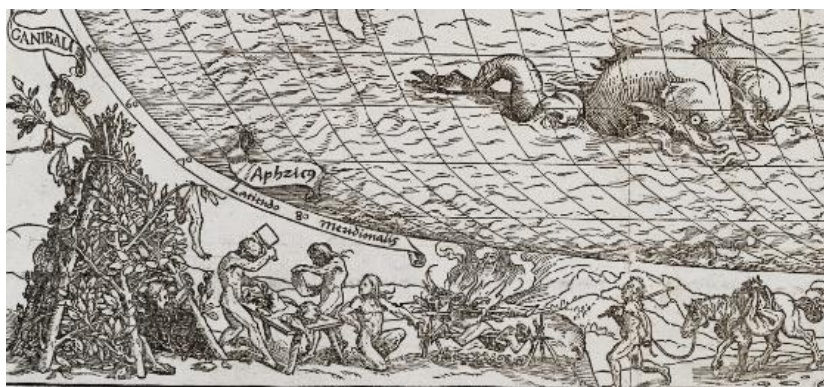
O novo mundo com que se defrontaram os navegadores – e os defensores da cosmologia cristã que com eles navegaram – precisava ser integrado ao mundo velho. Interpretá-lo nos termos do imaginário prevalecente era uma forma de assim fazer. Por outro lado, atribuir nomes aos lugares onde chegavam domesticava a nova geografia, cristianizava os lugares. Tanto quanto a denominação de pessoas, a nomeação dos lugares constrói uma identidade, uma nova identidade (WOORTMANN, 1997, p.121).

É interessante destacar que os mapas desenvolveram iconografias e conceituações etnográficas próprias referentes aos canibais, selecionando criativamente as informações das narrativas disponíveis, sem que estivessem restritos aos modelos das xilogravuras que acompanhavam os relatos de viagens. O cenário em que membros humanos são pendurados vai ser reiterado pela cartografia do século XVI, bem como a situação em que europeus são

colocados em espeto num ritual de canibalismo. No detalhe da *Carta Marina* de Waldseemüller, há três canibais e aparece um espeto em que se assa carne humana, além de membros pendurados numa árvore. Essa árvore como “suporte”, onde se penduravam os membros decepados, lembra uma cena cotidiana de açougue do repertório medieval, acionando também figuras de selvagens. São “homens barbudos e vestidos com saias de plumas”, que se assemelham à imagem do homem selvagem medieval (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.57-58).

Ainda sobre o retrato de canibais na cartografia, destacamos também o mapa *Typvs cosmographicvs vniversalis* (c. 1536 -1555), do cartógrafo Sebastian Münster, com ilustrações de Hans Holbein (Fig. 11.4). Há várias cenas fora do mapa que indicam canibalismo, no canto inferior esquerdo. A vítima é esquartejada sobre uma mesa e, numa cabana, são pendurados membros humanos, tais como na árvore de Waldseemüller. Segundo Chicangana-Bayona (2017, p.75), a iconografia dos canibais apresentada por Holben tece relações com figuras que acompanhavam relatos de viagens medievais ao descreverem costumes antropofágicos na Ásia, como podemos encontrar no *Itinerarium* (1410-1412) do missionário Odorico de Pordenone.

Figura 11. 4 - Detalhes. Canibali. *Typvs cosmographicvs vniversalis* (c. 1536 - 1555). Ilustrações de Hans Holbein. Mapa de Sebastian Münster. Basileia.



Fonte: George A. Smathers Libraries, *University of Florida*³⁴⁸

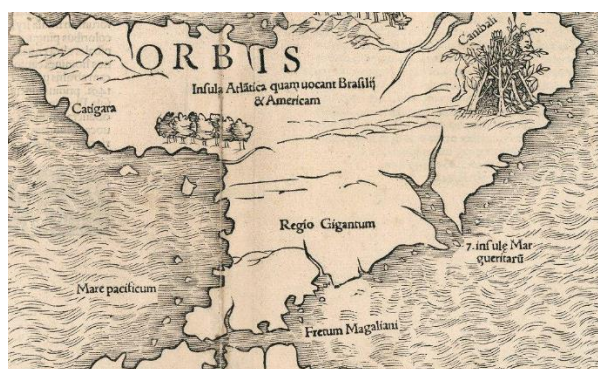
As permanências na cartografia aparecem em contexto cosmográfico que passava por profundas mutações, mas o papel explicativo do maravilhoso monstruoso não perde sua validade de imediato. Vários são os exemplos cartográficos que mobilizaram antigos repertórios referentes às raças plinianas. Para a presente pesquisa, a abstração matemática para compreender a natureza, afinada à cartografia ptolomaica, não fez desaparecer de imediato os

³⁴⁸ Disponível em: <https://ufdc.ufl.edu/UF00077905/00001/1x>, acesso em 12 maio 2021.

relatos fabulosos e a importância de enciclopedistas latinos, cujo destaque foi atribuído a Plínio, o Velho (DEBUS, 1996, p.29).

O cartógrafo Sebastian Münster confeccionou o *Mapa do Novo Mundo – Novae Insulae, XVII Nova Tabula* (1540) –, que contou com ampla popularidade. Originalmente inserido na edição da *Geographia* de Ptolomeu, publicada em Basileia, o referido mapa foi republicado na obra *Cosmographia universalis* (1544). Sem detalhar o interior do continente – inscrito no vazio – o artefato contém a legenda *canibali*, situada no nordeste brasileiro (Fig. 11.5), acompanhada de um desenho sobre a prática do canibalismo que inclui membros decepados numa espécie de cabana feita de arbustos (CIOBANU, 2006b, p.9). Por sua vez, ao sul do Rio da Prata, há alusão à presença de gigantes patagônios: *Regio Gigantum* (LECHNER, 1992, p.90).

Figura 11. 5 - Detalhes das inscrições Canibali e Regio Gigantum. *Mapa Novae Insulae, XVII Nova Tabula* (1540). Sebastian Münster.



Fonte: Davis Rumsey Map Collection³⁴⁹

Em sua obra *Cosmographia*, Münster atribuiu caracteres etnográficos e também esboçou, em outro artefato, quatro portugueses sendo alvo de tortura e massacre pelos habitantes indianos de Calicute (CIOBANU, 2006b, p.9). Por sua vez, no prisma da etnografia do Novo Mundo, o autor munuiu-se de traços poéticos para mencionar o encontro de Colombo e com “esses homens e mulheres desnudos que acolheram muito bem os espanhóis, lhes davam

³⁴⁹ Disponível em: <https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~296592~90067973:Novae-Insulae-XVII-Nova-Tabula>, acesso em 12 maio 2021.

ouro e se queixavam perante eles sobre os costumes dos antropófagos” (LECHNER, 1992, p.91, tradução livre).

De maneira geral, as xilogravuras apresentadas pelo cartógrafo Sebastian Münster tinham como propósito representar “tudo o que então se sabia do mundo inteiro” (LECHNER, 1992, p.90), incluindo o Novo Mundo. Porém, o que percebemos pela imagem apresentada – com os topônimos *Canibali* e *Regio Gigantum* – é o uso de caracteres presentes anteriormente no repertório europeu a respeito de figuras que retratavam os mongóis, com a vítima decapitada e empalada (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.92). Interpretamos, então, que o cosmógrafo “não coloca brutalmente em questão o imaginário medieval” nem as concepções dos bestiários, apegado a uma gama de certezas sobre as monstrosidades das terras longínquas, que não diferencia entre povos históricos e povos fantásticos (BOLENS-DUVERNAY, 1988, p.4).

Grafton (2000) indica que, apesar da influência enciclopédica e livresca para atualizar o arcabouço do conhecimento sobre variados aspectos do Novo Mundo, inclusive a etnografia, a obra de Münster não seguiu a imutabilidade de um cosmos ordenado, presente nas *Crônicas de Nuremberg* (1493) de Hartmann Schedel. Com base em várias fontes, Münster retratou o ecúmeno como um caleidoscópio de imagens variadas, evocando a obra de Ptolomeu, as descrições de Heródoto, os relatos contemporâneos de portugueses na África, bem como as antigas tradições de raças monstruosas, presentes em Ctésias e Megástenes. Alguns trechos da *Cosmographia* se assemelhavam às edições impressas do texto medieval de Jean Mandeville, atestando que informações atualizadas eram articuladas a “uma panóplia de histórias fabulosas” (GRAFTON, 2000, p.102). Isso significa que a alusão aos textos antigos era ainda importante para uma investigação coerente do mundo.

As tradições lendárias e literárias sobre homens e quadros naturais dos países longínquos mantêm-se portanto tenazes na geografia erudita e logo na cartografia em que esta se projecta, não só por defeito de informação ou de capacidade crítica, mas sobretudo porque (...) os eruditos que a cultivavam estavam dispostos a aceitar sobretudo descrições e particularidades que estivessem de acordo com a ciência oficial e as crenças colectivas (...). Nas suas elaborações, as fronteiras entre verdade e imaginação continuam vagas e raramente acontece que façam uma rígida separação entre novas contribuições e velhas lendas geográficas (TUCCI, 1983, p.152).

Outro mapa-múndi que merece menção foi confeccionado por Pierre Desceliers (1550). Ele mostra um continente austral hipotético, rodeado pelo Mar das Índias Orientais, onde há cinocéfalos canibais de características monstruosas e uma perna pendurada numa árvore (Fig. 11.6). Em acréscimo, na área central da África são inseridas duas monstruosidades bem afinadas ao imaginário de raças plinianas medievais, inclusive no traço pictórico, contrastando com os traços das linhas de rumo ao longo do mapa. Trata-se de um blêmio com olho no peito e uma criatura humana com seis braços (Fig. 11.7). As referências medievais de Marco Polo à Ilha de Adaman são citadas em forma de legenda. Além do tema do açougueiro canibal constituir uma herança das tradições medievais (DAVIES, 2016, p.154), também interpretamos que a localização de tais criaturas no mapa de Desceliers se conforma à ampla e consagrada tendência de projetá-las sempre nos confins do mundo (GIL, 1992, p.32).

Figura 11. 6 - Detalhes dos cinocéfalos canibais.
Mapa-múndi de Pierre Desceliers (1550)



Fonte: *British Library*³⁵⁰

Figura 11. 7 - Detalhes de duas criaturas plinianas no centro da África.
Um possível blêmio e um homem com hipertrofia de braços.
Mapa-múndi de Pierre Desceliers (1550).



Fonte: *British Library*³⁵¹

³⁵⁰ Disponível em: <https://britishlibrary.typepad.co.uk/magnificentmaps/2015/11/a-glance-from-a-safe-distance-at-the-human-monsters-on-pierre-desceliers-world-map-of-1550.html>, acesso em 13 maio 2021.

³⁵¹ Disponível em: <https://britishlibrary.typepad.co.uk/magnificentmaps/2015/11/a-glance-from-a-safe-distance-at-the-human-monsters-on-pierre-desceliers-world-map-of-1550.html>, acesso em 13 maio 2021.

Além disso, os elementos míticos e as fantasias sobre a preparação ritual do canibalismo adotando a vítima sacrificial traduziam, na cartografia, as ansiedades subliminares europeias sobre a integridade do próprio corpo e o sentido de ameaça. Conforme essa premissa, outro mapa memorável é o *Americae sive quartae orbis partis nova et exactissima descriptio* (Mapa da América como a Quarta Parte do Mundo), confeccionado pelo espanhol Diego Gutiérrez, em 1562 (Fig. 11.8). No mapa, os canibais brasileiros parecem aniquilar o “inimigo” português, ou seja, “um ‘outro’ aniquila o outro ‘outro’”? (CIOBANU, 2006b, p.11, grifos da autora). O cartógrafo, portanto, priorizou os interesses territoriais espanhóis, sem fornecer um “documento navegacional ou cientificamente exato” (CIOBANU, 2006b, p.9).

Figura 11. 8 - Detalhes dos canibais do Brasil. Mapa da América como a Quarta Parte do Mundo de Diego Gutiérrez (1562). Publicado em Antuérpia.



Créditos: Library of Congress.³⁵²

Conforme Aguirre et al (2009), é possível ler os mapas do século XVI pela ótica de cartografias afetivas, indicando que a iconografia presente é expressão da subjetividade dos cartógrafos. O mapa de Gutiérrez constitui a maior gravura da América em seu tempo, porém, não é considerado preciso em termos náuticos e científicos, a começar pelo endosso dos brasões da França e da Espanha, em detrimento do brasão de Portugal. A análise do mapa permite inferir

³⁵² Disponível em: <https://www.loc.gov/resource/g3290.ct000342?r=0.272,0.711,0.858,0.352,0>, acesso em 12 maio 2021.

que não há compromisso de fidelidade na representação do mundo conhecido, o que se aplica às representações de canibais.

O mapa de Gutiérrez convida a examinar a afirmação europeia de poder – político, marítimo e científico – e imagens cartográficas (estereotipadas) de si e do outro, no contexto da história do conflito espanhol-português para o domínio no Novo Mundo (precariamente resolvido pelo Tratado de Tordesilhas de 1494) (CIOBANU, 2006b, p.10, tradução livre).

Em acréscimo, Ciobanu (2006b) entende que há ansiedades europeias sobre a corporeidade, vista como irracional e incontrollável, sendo imaginada cartograficamente em termos monstruosos. Esse é um medo³⁵³ bastante presente e realçado no Renascimento, uma vez que, num nível até psicanalítico, o homem “teme o canibalismo sexual de sua parceira (...)” (DELUMEAU, 2001, p.313). Não é por acaso que os canibais do Brasil, além de “monsterizados”, são “feminizados”, indicando a associação tradicional da culinária com a esfera feminina, numa “projeção da ansiedade masculina de ser sexualmente engolfado pela fêmea” sedutora (CIOBANU, 2006b, p.12, tradução livre). Essa situação alude à figura das próprias sereias, como monstros marinhos sedutores e mortíferos (CHICANGANA-BAYONA, 2017, 52). Tais vaidosas criaturas também aparecem no mapa de Gutiérrez, próximas ao Estreito de Magalhães.

11.2 As Amazonas

A reiterada expansão dos horizontes geográficos, bem como a cientificidade que passou a ser incorporada nas representações espaciais, não levaram à ruptura abrupta com antigas descrições do mundo e com o imaginário maravilhoso medieval. Durante o século XVI, as figuras femininas mitológicas associadas aos confins do mundo foram realocadas na América, projetadas nas fronteiras do ecúmeno. Fronteiras estas que abrigavam grande quantidade de riquezas, reavivando o mítico Eldorado, em associação às terras – ou ilhas – das Amazonas. Ainda nos relatos da Antiguidade, as heranças sobre as mulheres de arco e flecha associavam-nas às abundantes riquezas e aos tesouros do Cáucaso (HOLANDA, 2000, p.31). Como escreve Woortmann (1997, p.124), “os relatos sobre a Amazônia são um bom exemplo

³⁵³ “Da Índia à América, dos poemas homéricos aos severos tratados da Contra-Reforma reencontra-se esse tema do homem perdido porque se abandonou à mulher” (DELUMEAU, 2001, p.313).

de como a nova realidade era interpretada pelo imaginário tradicional. Foi a força dessa representação que deu nome à região”³⁵⁴.

Para Holanda³⁵⁵ (2000), tendo transitado entre concepções insulares e continentais, a habitação das Amazonas foi mobilizadora e representativa na cartografia. Esse cenário – em que o “real e o fantástico parecem fundir-se” – persistiu até meados do século XVII (HOLANDA, 2000, p.30). Assim, sugere-se a “longevidade desse velho mito no novo quadro geográfico”, onde as mulheres guerreiras perduraram no imaginário com a “mesma força de sugestão que exerciam ao tempo de Colombo os motivos edênicos da geografia medieval” (HOLANDA, 2000, p.31).

É interessante observar que, no âmbito das obras compilatórias e enciclopédicas que circularam durante o Renascimento, a *História* de Heródoto foi traduzida para o latim no século XV, por iniciativa do humanista italiano Lorenzo Valla (1407-1457). Como já dito anteriormente, o historiador da Antiguidade deixou legado específico de descrições dos povos estrangeiros que viviam além do mundo grego, englobando etnografias maravilhosas, como as narrativas das Amazonas (GRAFTON, 2000, p.38). Antigos mitos sobre o feminino se readequaram processualmente ao contexto do Novo Mundo, a partir da mobilização de repertórios familiares (DEGGER, 2021, p.155).

Assim como várias narrativas míticas que viemos aludindo no contexto do maravilhoso geográfico, o reino das Amazonas passou por deslocamentos ao longo dos séculos. Esse mito muitas vezes envolveu questões de insularidade, pois uma sociedade tão *sui generis* requer um espaço específico de manifestação – um mundo autocontido (COSGROVE, 2001, p.91). Desde a Antiguidade, o reino das Amazonas foi localizado vagamente nas proximidades do Cáucaso, do mar Cáspio, nos confins da Índia ou no Mar da Etiópia. Acreditava-se que a rainha amazona se relacionara com Alexandre, o Grande, o que aproximaria simbolicamente as mulheres guerreiras aos povos monstruosos/apocalípticos de Gog e Magog, enclausurados pelo conquistador macedônio (GIL, 1992, p. 35).

³⁵⁴ Ao abordar a busca pelo Eldorado no rio Maranhão e as narrativas sobre as Amazonas, Woortmann (1997, p.124) citou especificamente o relato do padre dominicano espanhol Gaspar de Carvajal (1504-1584).

³⁵⁵ Para a terra das Amazonas insular (a *isla femelle* de Marco Polo), Holanda citou, especificamente, o relato do humanista Pedro Mártir de Anghiera, *De Orbe Novo* (1504); o relato recolhido por Antonio Pigafetta sobre a expedição de Fernão de Magalhães – *A primeira viagem ao redor do mundo* (1550), em que é descrita a ilha Ocoloro, próxima a Java (HOLANDA, 2000, p.29). Holanda também lembra que o Insulário Bordone, impresso em 1547, reitera de forma concomitante duas ilhas das Amazonas: a ilha Matininó (nas Antilhas) e outra no Oceano Índico, esta que tem como referência os relatos de Marco Polo (HOLANDA, 2000, p.29). Para exemplificar a “volta” da terra continental das Amazonas, o autor cita o relato do jesuíta Cristoval de Alcuña, na obra *Nuevo Descubrimiento Del Gran Río de Las Amazonas* (1641) (HOLANDA, 2000, p.29).

No fim do século XV, aquele reino matriarcal passou por deslocamentos em direção ao oceano hespérico que, por sua vez, era entendido como a via de acesso aos confins do Oriente. “Continentais em sua origem, estas [amazonas] irão mudar-se aos poucos para as ilhas de mistério, assim como o próprio paraíso (...)” (HOLANDA, 2000, p.29). Dessa maneira, as figuras das Amazonas acabaram sendo mescladas às míticas sereias ou nereidas por habitarem uma ilha longínqua, que estaria próxima a Cipango (Japão), conforme a terminologia de Marco Polo (GIL, 1992, p. 39).

Para citar um mapa-múndi de transição, no Atlas Catalão (1375) aparece uma profusão de ilhas no Oceano Índico, várias delas batizadas com topônimos provenientes de Marco Polo. Nesse cinturão insular, há a representação de uma sereia com cauda bipartida junto à ilha mítica da Taprobana. O mapa nomeia, ainda, a ilha de Jana (Iana), localidade descrita em legenda como *regio femarum*, a província das mulheres³⁵⁶. A rainha em seu trono porta uma espada, indicativo da belicosidade que também pode ser atribuída às Amazonas (Fig. 11.9) (GIL, 1992, p.43).

Figura 11. 9 - Atlas Catalão (1375). Abraham Cresques.
Detalhe da Ilha Iana - *regio femarum*.



Fonte: Biblioteca Nacional da França³⁵⁷

³⁵⁶ Gil (1992, p.43) afirma que o cartógrafo confundiu os termos latinos, sendo *regio feminarum* a grafia correta para o topônimo.

³⁵⁷ Disponível em: <http://www.cresquesproject.net/catalan-atlas-legends/panel-v>, acesso em 14 out. 2022.

Por sua vez, em 1492, a ilha das Amazonas (*isle femelle*) foi procurada por Cristóvão Colombo³⁵⁸, ávido pelas riquezas do Oriente e leitor de Marco Polo. Holanda (2000, p.13) entende esse processo como “um aguçar-se do senso da maravilha e do mistério”. Temos, assim, um apego às tradições do maravilhoso medieval no Alhures, inclusive em seus intercruzamentos com as fontes cartográficas. Estas constituem documentos ímpares para testemunhar os deslocamentos e mobilidades do que era projetado nos lugares remotos.

À medida em que, no século XV, prosseguiram os empreendimentos inspirados por Henrique o Navegador ao longo da orla ocidental africana, as representações fabulosas e monstruosas preexistentes se iam apagando dos roteiros, dos mapas, das imaginações, *deslocando-se para outros rumos* (HOLANDA, 2000, p.13, destaques nossos).

Porém, a ilha das Amazonas, usualmente representada durante o século XV, irá “retornar” processualmente à sua designação da Antiguidade. Em meio às dúvidas que envolveram a compreensão da América como uma ilha ou não, o clássico cenário continental das míticas guerreiras seria agora projetado no Novo Mundo. “Era inevitável que a geografia fabulosa da Antiguidade e da Idade Média se desdobrasse em novos reinos de assombrosa maravilha” (HOLANDA, 2000, p.28).

O mágico cenário construído acerca da América – com a tópica das visões do Paraíso – se justapunha à constante iminência de espantos e perigos, que também incluíam o encontro com as mulheres guerreiras (HOLANDA, 2000, p.21). Entendemos que essa dinâmica fez parte das próprias ambiguidades do maravilhoso, com seus perigos e fascínios, em simultâneo (LOPES, 2009, p.4). As Amazonas foram consideradas monstruosas por se desviarem da norma e habitarem os confins do mundo. No contexto do século XVI, entendido como o ápice desse remoto espetacular (GIUCCI, 1992, p.21), tal monstruosidade não era explicada por alguma anomalia física. Sua extrapolação da norma era de cunho moral, numa construção narrativa que passou a endossar o discurso de satanização do outro³⁵⁹, colonizado e subjugado (DEGGER, 2021, p.156).

³⁵⁸ Holanda (2000) lembra que o Reino das Amazonas prestava tributos ao Preste João, de acordo com as concepções do Medievo. Com relação à influência de sua versão insular, as Amazonas são mais um tema que remete às permanências nas concepções de mundo de Colombo. “Não menos do que nos motivos claramente edênicos, se mostra Colombo ainda tributário das velhas convenções eruditas, forjadas ou desenvolvidas por inúmeros teólogos, historiadores, poetas, viajantes, geógrafos e até cartógrafos, principalmente durante a Idade Média” (HOLANDA, 2000, p.21).

³⁵⁹ Tal discurso de satanização, que acompanhou o momento em que a “América se desutopizava”, foi projetado também em terras brasileiras: “Com o passar do tempo, contudo, tanto a América portuguesa quanto a espanhola foram perdendo sua aura idílica inicial. Talvez ligado à formação de uma nova percepção do espaço americano, o

Abordando a satanização projetada no Outro, citamos o trabalho do cosmógrafo André Thevet (1502-1590), cujas descrições buscavam conformar os ameríndios de acordo com as explicações de mundo europeias (NEUMANN, 2009, p.434). Estas admitiram de longa data a bestialidade entre as raças plinianas nos confins da Terra, acompanhadas agora de revisão a partir do próprio reconhecimento da diversidade humana (LESTRINGANT, 1994, p.11). Em sua obra *Singularidades da França Antártica* (1557), Thevet apontou a “selvageria” nos Tupinambás, conforme as construções sobre os confins do mundo herdadas desde a Antiguidade, em que estão incluídos também os escritos de Heródoto (DEGGER, 2021, p.156). O explorador francês encontrou elementos de admiração e “singularidades” em práticas consideradas canibais e idólatras, caracterizando os povos observados como “ignorantes da verdade”, numa linha que definia a humanidade a partir da referência normativa da suposta supremacia da cristã.

A comparação entre os povos foi promovida pela visualização de mapas, através da influente epistemologia visual, contextualizada nas etnografias maravilhosas (DAVIES, 2016, p.47). Etnografias estas que, a exemplo de André Thevet, informaram sobre o Novo Mundo no período renascentista, com adicionais influências de textos antigos, como a *História* de Heródoto (WECKMANN, 1993, p.68). Em acréscimo, conceituar o humano e incorporar descrições antigas de povos maravilhosos foi argumento que participou do colonialismo europeu, na projeção e invenção de impérios imaginários situados no alhures (DAVIES, 2016, p.47).

Além disso, Thevet fez descrições recorrendo ao exótico, dentro de um conteúdo não sistematizado que muito se alinhava aos gabinetes de maravilhas, impulsionados no contexto renascentista. O procedimento etnográfico de Thevet, além de enaltecer a experiência e o testemunho ocular, posicionava os ameríndios tais como itens dos gabinetes de curiosidade, locais que exerceram importante papel geográfico (GREENBLATT, 1994, p.XII).

O ex-franciscano é “testemunha” da mescla entre tradição e novidade, tanto que seu trabalho não teve posteridade imediata, vivenciando um tempo de crise, como é próprio de um período em que o “velho” ainda não tinha dado totalmente lugar ao “novo”. Citar os Antigos de forma enciclopédica e descritiva requeria a busca por textos de autoridade, com ênfase na

sentido positivo do nome ‘Brasil’ foi cedendo lugar a outro, negativo, que o associava à cor vermelha do pau-brasil e assim ao mundo do infernal e diabólico” (FRANCO JÚNIOR, 1998, p.137).

tradição latina transmitida por Solino e Pompônio Mela, além de incluir o legado de Ptolomeu (LESTRINGANT, 1994, p.6).

Lestringant (2009, p.21-p.22) entende que o ato de traçar fronteiras imperiais ao mundo pelo viés geométrico não significou a derrocada do maravilhoso geográfico. Embora a permanência dessa categoria tenha sido provisória e paulatinamente enfraquecida, ainda vigoravam as cadeias de influência teratológicas que incluíam Plínio, Agostinho e Isidoro. Assim, os povos monstruosos, como as Amazonas, foram realocados tanto no Novo Mundo, quanto na Terra Austral, atestando as bordas maravilhosas e moventes do ecúmeno. Holanda (2000, p.68) também identificou essa mobilidade dos mitos da conquista quando foram projetados “segundo a caprichosa fantasia dos cronistas, cartógrafos, viajantes ou conquistadores”.

A descoberta da América revolucionou a imagem do mundo do Renascimento Europeu. A descoberta tornou confusas clássicas crenças filosóficas e religiosas tão profundamente arraigadas que simplesmente não acomodavam a existência de sistemas culturais, linguísticos e religiosos dos povos nativos. Em parte, isso acabou definindo a mudança da Europa de um mundo medieval para um mundo mais reconhecidamente moderno (BROTON, 2009, p.173).

O escritor espanhol Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) ficou conhecido por suas descrições quinhentistas das Índias ocidentais – Novo Mundo, evocando Plínio de forma onipresente. Oviedo e Thevet são exemplos de autores influenciados pelo legado antigo anunciando o emaranhado de concepções que passará pelo processo de “correção à luz da experiência moderna” (LESTRINGANT, 1994, p.13). Prenhe em paradoxos, Oviedo declarou desconsiderar as fábulas plinianas por meio de sua experiência no seio da natureza rebelde de América. Assim, afirmava também se afastar do trabalho de geógrafo de poltrona, no qual estão incluídos Plínio, Aristóteles e Ptolomeu. Tal prática ficaria conhecida como autópsia, abarcando autoridades que demonstravam suas incongruências e inadequações, consideradas obsoletas, mas que foram o “molde” para sustentar as descrições de novidades.

Considerações

O presente capítulo dedicou-se às raças plinianas no Novo Mundo e suas representações tendo como base alguns motivos do maravilhoso medieval, como ocorreu com os antropófagos, transmutados em canibais. Mencionamos influentes cartógrafos do Renascimento que não deixaram de representar os monstros terrestres, anteriormente imaginados nos confins da Terra e projetados na América, principalmente durante o século XVI.

No Renascimento, um mapa poderia basear-se na mais acurada tradição matemática para a época e, ao mesmo tempo, apresentar elementos maravilhosos e religiosos pairando principalmente em suas bordas. Em acréscimo, além de consultar mapas precedentes, os cartógrafos não eram alheios à iconografia do período e as imagens do Novo Mundo em publicações de relatos de viagens acabaram adquirindo suas “versões” em mapas. O maravilhoso cumpriu papel no conhecimento cosmográfico, reunindo a difusão e a efervescência de novidades ao apreço pela tradição (MARTÍNEZ, 2019a, p.71).

No contexto de reavaliação do que havia nos confins da Terra e da própria epistemologia em relação à humanidade, verificamos que os mapas renascentistas constituem ferramentas decisivas na “visualização” de concepções etnográficas para o público coevo. Assim, determinados artefatos cartográficos indicam e articulam as permanências da crença em povos monstruosos (DUVERNAY-BOLENS, 1988). Como enunciamos, a influência da Antiguidade Clássica foi marcante, embora várias descrições de localidades fora da Europa tenham sido baseadas “em grande parte na fantasia dos artistas” (LECHNER, 1992, p.90).

As relações entre raças plinianas e o Novo Mundo ficam em evidência na cartografia do século XVI, na tentativa de “encaixar” seus habitantes nas *normas* religiosas e etnográficas já definidas previamente, conforme as explicações do ecúmeno baseadas na *Imago Mundi* medieval. Por mais que os objetivos do mapeamento tenham passado por transições, elementos do imaginário apresentam permanências. As mutações de antigas crenças e concepções cosmográficas indicam que as raças plinianas continuaram a ser influentes na discussão das fronteiras entre o monstruoso e o humano. Esse tema é amplo pelo viés da História das Cartografia, em conjugação com diversas heranças do período e variados tipos de fontes, com destaque para os relatos de viagens.

CAPÍTULO 12. A COSMOGRAFIA E O RENASCIMENTO

Este capítulo pretende abordar aspectos gerais da cosmografia do Renascimento encadeados em pontos centrais que tecem relações com o contexto histórico do século XVI, entre o apego à tradição livresca e os conhecimentos empíricos. Um dos pontos centrais é a construção dos Atlas modernos e a “visualização” do mundo creditada ao olhar europeu. O ideal apolíneo é abordado em questões sobre a alteridade e o Outro, quando “visualizado” nas próprias obras cartográficas. Discutimos o ideal de contemplação da esfera terrestre, a perspectiva do ser humano e do próprio cartógrafo exercendo controle sobre a ordenação do mundo, inserindo também o papel da religiosidade cristã na formação de redes de conhecimento.

12.1 Cosmografia e Ptolomeu

Lestringant (2009) afirma que o trabalho minucioso do cosmógrafo envolvia recolar pedaços de informações heterogêneas, contextualizadas num caos enciclopédico que fazia coexistir fragmentos de mundo sem proporção. A *Geografia* de Ptolomeu oferecia técnicas para compor a grátícula requerida para o sucessivo acréscimo das terras incógnitas. Como base para representar o mundo, o globo terrestre solicitava que fosse “preenchido” com dados cartográficos, articulando descrições extraídas dos relatos de viagens sobre localidades específicas às outras escalas mais propensas ao olhar apolíneo e ubíquo, que compreende a visão do todo, como requeriam as cosmografias. Paulatinamente, houve ressignificações do papel da cartografia por meio da construção de um “realismo” embasado em cálculos matemáticos, traduzidos em coordenadas de latitude e longitude. Bastava obter as coordenadas de latitude e longitude para que determinada localidade fosse mapeada (LATOURE, 2000, p.363). Nessa pretensão de totalidade, o globo esteve cheio de “lacunas” a completar (LESTRINGANT, 1994, p.5).

[As cosmografias] são simultaneamente a exposição do conjunto de coisas que compõem o Cosmos e uma forma de visualizar esse conjunto. Elas reuniam, por isso, a soma de conhecimentos sobre a Terra organizados por temas, mas guardando a perspectiva de mostrar a coesão final do todo. A peculiaridade das cosmografias consistia no fato de esses textos serem sempre acompanhados de farto material gráfico, de figuras e de mapas (GOMES, 2017, p.83).

Baseando-se no viés matemático, eram incorporadas diversas tradições descritivas do ecúmeno, com destaque para os escritos geográficos enciclopédicos produzidos durante o Império Romano, exemplificados por autores como Ptolomeu, Plínio e Pompônio Mela (SOUAMAN, 2019, p.3). Em determinado sentido, as cosmografias renascentistas eram obras cartográficas e textuais que compunham sínteses universais, herdando o padrão enciclopédico idealizado por Roma e estendido para a produção de conhecimento no Medievo (COSGROVE, 2011, pos.428). Porém, às cosmografias quinhentistas são atribuídas especificidades marcantes, pois atrelaram a imaginação geográfica ao “fascínio renascentista pela invenção” e pela fabricação da realidade (LESTRINGANT, 1994. p.XVI).

Focando perspectivas culturais, Angelo Cattaneo (2016) escreve sobre a cosmografia entre os séculos XIII e XVI, sob a perspectiva das trocas e da circulação de conhecimentos. Para o autor, a cosmografia do período é retratada como a descrição da Terra em relação ao universo, compondo a *imago mundi* representada não só por descrições textuais, mas também por obras imagéticas, ambas em diálogo. Admite-se a interface do conhecimento cosmográfico em diversas correntes explicativas, incluindo as tradições livrescas dos letrados e as informações difundidas por redes comerciais e diplomáticas mediterrâneas. Entre as tradições livrescas, estavam em jogo escritos de autoridade, tanto da história sagrada, quanto da geografia profana. Esta tinha Ptolomeu como expoente, considerando que a *Geographia* estava ao mesmo tempo sendo “reabilitada” e revista pelos cosmógrafos (LESTRINGANT, 1994, p.12).

Reiterando nossas afirmações anteriores sobre os conhecimentos geográficos medievais, há um misto de fontes heterogêneas compiladas, incluindo a cosmologia livresca, bem como a acurácia matemática da experiência prática. Para Cattaneo (2016), a historiografia passou a entender os diálogos medievais entre conhecimentos cosmográficos de naturezas distintas como posições conflituosas. Por seu turno, o autor defende que esse *corpus* de conhecimentos fluiu de maneira conjunta no contexto de troca entre centros urbanos do Mediterrâneo. Dessa maneira, as relações entre a experiência e as tradições livrescas não necessariamente implicavam oposição. O conhecimento de mercadores e navegadores não era oposto ao saber contemplado pelos estudiosos e cosmógrafos do período, uma vez que compartilhavam muito do mesmo cosmos (GRAFTON, 2000, p.68).

Na perspectiva historiográfica de longa duração, a *imago mundi* medieval passou por transformação lenta e profunda, no bojo das diversas representações do mundo habitado.

Admitia-se que o ecúmeno havia sido descrito pelas autoridades (i.e. Plínio, Solino e Orósio) e nada havia a contestar, cabendo somente acrescentar topônimos e descrever povos de áreas já aludidas (CATTANEO, 2016, p.44). A armação da *Imago Mundi* medieval encontra fragilidades no decorrer do século XV, num processo que acompanha a expansão oceânica e o alargamento dos horizontes geográficos ocidentais. “A experiência eclipsaria as estruturas da tradição antiga – mas elas morreram arduamente” (EDSON, 2007, p.235, tradução livre).

É necessário ressaltar que, apesar da necessidade de conhecimentos objetivos sobre os lugares, significando maior domínio, “(...) em virtude do desenvolvimento gradativo dos processos que lhe davam forma, a revolução das concepções de espaço e de tempo se manifestou lentamente” (HARVEY, 2007, p.221). No sentido da longa duração, verifica-se que, naquele mundo divinamente ordenado, as mudanças nas concepções geográficas podem ser comparadas ao movimento lento e constante de uma geleira³⁶⁰, que apresenta pontos prévios de instabilidade (GRAFTON, 2000, p.24).

Nesse processo, podemos considerar que a cartografia do século XVI conjugava o senso de expansão política com a admissão de que as descobertas geográficas eram parciais, não como terras desconhecidas, mas apenas como ainda não conhecidas (HIATT, 2008, p.3). As indicações de Ptolomeu sobre a existência de terras incógnitas abriram margens para que os cosmógrafos renascentistas fizessem especulações a respeito dos extremos do Novo Mundo. A produção de mapas reconhecia a autoridade do geógrafo grego, inscrevendo o termo *terra incógnita secundum Ptholomeum* em diversas áreas (LEITCH, 2010, p. 22). Tais indicações latinas possibilitaram a inserção de topônimos para terras outrora desconhecidas e, ainda, permitiram que fossem feitas atualizações por meio da legenda *adições a Ptolomeu*.

Dessa maneira, seriam localizadas nos mapas e globos terrestres tanto as zonas conhecidas, quanto aquelas que ainda eram passíveis de especulação (MARTÍNEZ, 2019b). O mundo oferecido pelos parâmetros de Ptolomeu e a conjuntura histórica quinhentista permitiram que mapas fossem refeitos e passíveis de acréscimo, conforme o alargamento dos horizontes geográficos. Tal arcabouço de heranças sobre concepções geográficas foi submetido à comparação a partir de textos que testemunhavam os impactos dos conhecimentos náuticos de cunho empírico e observacional (COSGROVE, 2001). Por isso, os escritos ptolomaicos estiveram sujeitos às correções e complementações, a partir das *Tabulae Modernae*.

³⁶⁰ “Ainda mais importantes que as estruturas profundas da vida são seus momentos de ruptura, sua deterioração brusca ou lenta sob o impacto de pressões contraditórias” (BRAUDEL, 2009, p.195, tradução livre).

O geógrafo da Antiguidade já havia sugerido que suas descrições sobre o ecúmeno eram lacunares por admitir as terras incógnitas às bordas do mundo. “Era função do humanista não apenas restaurar o saber clássico o mais completamente possível, mas também corrigi-lo e ampliá-lo (...)” (LESTER, 2012, p.174). Foi preciso corrigir os mapas ptolomaicos; admitir a abertura do Oceano Índico e “colocar um incomensurável Pacífico”; conceber habitantes na chamada zona tórrida; permitir o desmanche do cinturão de ilhas Afortunadas circundando as maravilhas do Oriente (DELUMEAU, 1994b, p. 11). Assim, forma e tamanho da Terra passaram por paulatinas e profundas revisões diante dos desafios que a visão cristalizada de Ptolomeu impunha à assimilação da Quarta Parte, a *terra incognitae*.

Na região de Lorena, mais especificamente em Saint-Dié, o impressor Gualterus Ludd (1448-1527) e o cartógrafo Martin Waldseemüller (1475-1522) organizaram um compêndio de conhecimentos sobre as descobertas geográficas em curso, intitulado *Cosmographiae Introductio* (1507). O mapa-múndi mural mais consagrado da obra intitula-se *Universalis Cosmographia*³⁶¹ (Fig. 12.1) – o reconhecido artefato que inaugurou o termo *América*³⁶² para designar o Novo Mundo. Em homenagem ao navegador Américo Vespúcio, o cartógrafo grafou o topônimo pela primeira vez, concebendo o Novo Mundo como uma massa de terra separada (DALL’AGNOLA & BEVILACQUA, 2006, p.1158). Trata-se de uma profunda iniciativa autoral na nomeação do continente, embora as citações de antigas autoridades na cartografia não tenham sido ocultadas (LEITCH, 2010, p.22).

Inicialmente, os mapas quinhentistas levaram adiante a indefinição a respeito da *América*, que variou entre uma península da Ásia – aos moldes de Ptolomeu – e uma grande massa insular. Mas, mesmo com essa inscrição pioneira de 1507, Waldseemüller não atribuiu novamente o topônimo para designar o quarto continente em produções posteriores. O cartógrafo alemão havia editado a obra de Ptolomeu, apresentando comumente diversas variações ao longo de seus próprios mapas, principalmente no tocante ao contorno da Ásia. Ao mesmo tempo, Waldseemüller articulou narrativas confusas, adotando determinados topônimos medievais encontrados em Marco Polo, como é próprio da cosmografia quinhentista (HIATT, 2008, p.1).

³⁶¹ “O grande mapa era formado por um conjunto de doze pranchas que no total tinham 1,3m por 2,4m e, para ser bem apreciado, deveria ser afixado em uma parede. Esse parece ter sido o primeiro mapa a ser concebido com essa finalidade” (GOMES, 2017, p.84).

³⁶² “No mapa de Waldseemüller, América é um nome proposto somente para a região do Brasil. A adoção do nome para o continente inteiro ocorreu apenas poucos anos depois pelas mãos dos copistas” (MEURER, 2007, p.1205, tradução livre).

Figura 12. 1 - Mapa de Martin Waldeemüller (1507)



Fonte: Library of Congress

Ptolomeu apresentava uma península extra³⁶³ asiática, banhada pelo *magnus sinus*³⁶⁴. Assim, apesar de levar a autoria do mapa conhecido como a certidão de nascimento da América, Waldseemüller prosseguiu representando a península extra de Ptolomeu sem enfatizar o topônimo que inaugurara. Para Richardson (2013, p.6), o referido cartógrafo testemunha a aceitação gradual do conhecimento novo. Por conseguinte, havia tentativas de conciliar o saber antigo e a representação das novas terras, sem que houvesse um rol de certezas sobre suas características insulares ou continentais.

No topo do Mapa de Waldseemüller, há duas figuras emblemáticas: Cláudio Ptolomeu está representado à esquerda (Fig. 12.2), mirando de modo apolíneo um mapa-múndi que abarcava as concepções geográficas à sua época (século II d.C.). O geógrafo grego tem à sua direita o retrato de Américo Vesputi segurando um compasso. Este navegador oferece um gesto de contemplação das novas massas continentais agregadas ao mundo antigo, a partir da ampliação do ecúmeno.

³⁶³ A península extra no continente asiático descrito por Ptolomeu foi interpretada por estudiosos da atualidade como uma suposta mostra de que o geógrafo grego teria admitido a massa de terra americana. Richardson (2013, p.19), porém, discordou dessa interpretação, classificando-a como forçosa.

³⁶⁴ Cristóvão Colombo situou o istmo da América Central na península extra de Ptolomeu; vários mapas quinhentistas não ibéricos fizeram o mesmo. Chegou-se até a deslocar portos tradicionalmente asiáticos para a costa leste da América do Sul – como o porto de Catigara – o que tornava o *magnus sinus* uma espécie de Oceano Pacífico (RICHARDSON, 2013, p.18).

Figura 12. 2 - Detalhes de Cláudio Ptolomeu (à esquerda) e Américo Vespúcio (à direita).
Mapa de Martin Waldeemüller (1507)



Fonte: Library of Congress³⁶⁵

A tradução do título latino do artefato cartográfico, *Um mapa do mundo segundo a tradição de Ptolomeu e as viagens de Américo Vespúcio e outros*³⁶⁶, fornece indícios sobre a influência da tradição clássica e as tentativas de harmonização com o conhecimento geográfico oriundo das viagens marítimas por parte dos cartógrafos quinhentistas. Como aponta Brotton (2014), a tradição cosmográfica de Ptolomeu, fonte para o mapa de Waldseemüller, era considerada digna de confiança e, geralmente, as descobertas de novas terras tinham de estar harmonizadas com as coordenadas e o sistema ptolomaico de representação, que se tornou cada vez mais estudado e conhecido durante o século XV.

O mapa *Universalis Cosmographia* tece homenagem icônica ao navegador florentino, nomeando o Quarto Continente como América. Nele, Waldseemüller conjuga o esquema antigo de Ptolomeu ao mundo de Vespúcio, dois modelos distintos que ainda incorporaram topônimos medievais, inclusive aqueles situados nos confins da Ásia (BOLENS-DUVERNAY, 1988, p.158). Portanto, Waldseemüller expressa determinadas continuidades em relação à autoridade da cosmografia antiga e à métrica ptolomaica (COSGROVE, 2001, p.97). Considerando que o referido cosmógrafo desenvolvera desde a juventude estudos geográficos de gabinete, seu mapa mural é considerado uma compilação de diferentes fontes (MEURER, 2007, p.1205), disponíveis no contexto de trocas favorecidos pelas casas de impressão (BROTTON, 1997, p.155).

³⁶⁵ Disponível em: <https://dl.wdl.org/369/service/369.pdf>, acesso em 13 maio.2021.

³⁶⁶ *Universalis cosmographia secundum Ptholomaei traditionalem e Americi Vespucii aliorumque lustrationes.*

A justaposição entre Ptolomeu e Américo Vespúcio testemunha a premissa de que, à época de Waldseemüller, não eram identificadas contradições consistentes entre os conhecimentos geográficos dos Antigos e o Novo Mundo. O estudioso alexandrino fornecera o panorama objetivo e geométrico, adotado como ponto de partida para cartografar o ecúmeno. Porém, admitia-se a possibilidade de revisar o conhecimento por meio da adição de dados à graticula ptolomaica, havendo também a substituição de topônimos por outros considerados mais atualizados (EDSON, 2007, p.139). Para os cosmógrafos renascentistas, esses procedimentos consistiam em “demonstrar quanto mais os homens modernos sabiam do globo do que os Antigos” (CORMACK, 1994, p.378, tradução livre).

Waldseemüller considera, em nota, que seu mapa é fruto de conhecimento preciso e atualizado – ideia reiterada pelos cartógrafos que o sucederam, supondo que haveria uma superioridade dos Modernos sobre os Antigos (LESTRINGANT, 2006, p.117). Na legenda do famoso mapa, o cartógrafo descreve seu trabalho fazendo alusão às quatro viagens marítimas ocorridas em fins do século XV, que impulsionaram a ampliação do horizonte geográfico, incluindo as expedições de Cristóvão Colombo e Américo Vespúcio.

Um delineamento geral das várias terras e ilhas, inclusive algumas a que os antigos não fazem nenhuma menção, descobertas ultimamente, entre 1497 e 1504, em quatro viagens pelos mares, duas ordenadas por Fernando de Castela e duas por Manuel de Portugal, monarcas sereníssimos, sendo Américo Vespúcio um dos navegadores e oficiais da frota; e, especialmente, o delineamento de muitos lugares até então desconhecidos. Tudo isso desenhamos cuidadosamente no mapa, para fornecer conhecimento geográfico verdadeiro e preciso (Legenda do Mapa de Waldseemüller, 1507, apud BROTON, 2014, p.172).

Edson (2007, p.138, tradução livre) se refere à influência dos mapas ptolomaicos e de suas técnicas cartográficas: “as principais mudanças estruturais demoraram a acontecer”. Desse modo, as mudanças nas concepções sobre o ecúmeno ocorreram de forma lenta e as heranças das autoridades medievais ainda exerciam seu papel explicativo. As informações adicionadas tanto aos mapas-múndi, quanto aos mapas regionais, não tinham o objetivo de substituir as informações antigas e de autoridade, mas complementá-las por meio de acréscimos. Portanto, mesmo que as autoridades livrescas tenham sido ferramentas e, ao mesmo tempo, obstáculos para o conhecimento do Novo Mundo, é necessário frisar que o processo de crítica às autoridades foi mais gradual do que o suposto (MARTÍNEZb, 2019, pos.642).

Foi preciso, assim, revisar as insuficiências dos mapas (DELUMEAU, 1994b, p.11). Estas provinham de diversas fontes geográficas e descritivas, ora lidando com formas mais pragmáticas e matemáticas, ora estimulando as narrativas maravilhosas. Algo instigante

na História da Cartografia é que ambas teciam diálogos, porventura sutis, uma vez que a Terra não era apreendida em sua totalidade e as terras incógnitas despontavam em várias fontes pelo caráter especulativo que suscitaram e pelo amplo desconhecimento do que haveria nas bordas do ecúmeno.

12.2 Estudos cosmográficos nos Países Baixos

O século XVI assiste ao despertar da curiosidade pelas novidades providas do Novo Mundo. No âmbito econômico, verifica-se o fortalecimento das rotas comerciais globais, em consonância com a divulgação do “conhecimento expandido de regiões distantes do mundo e seus diversos povos” (NEUMANN, 2009, p.427, tradução livre). Conforme as franjas do ecúmeno eram progressivamente expandidas (LESTRINGANT, 2009, 17), os cosmógrafos desfrutaram de crescente prestígio para apresentar e descrever o mundo, enquadrado aos moldes familiares europeus (LECHNER, 1992, p.85). Assim, as obras cosmográficas testemunham o processo de “reconfiguração na forma de apresentação do mundo” (GOMES, 2017, p.83).

O contexto no qual os cosmógrafos estavam inseridos permite um mergulho nas próprias concepções do período, que faziam parte de uma literatura humanista mais ampla. Assim, conforme Souman (2019, p.3), a cosmografia é justamente a ciência que abarcava tudo – *catch-all* – com conhecimento amplo nos âmbitos astronômico, geográfico e corográfico. Nessa bricolagem, eram comparadas fontes antigas e recentes, em que se conjugavam conhecimentos livrescos e práticos (CATTANEO, 2016, p.49). Nota-se o destaque das produções cosmográficas alemã e flamenga por compartilharem ares semelhantes, propícios à circulação de fontes “novas” e “velhas”, a partir dos ambientes universitários em cidades mercantis (SOUMAN, 2019, p.5).

Dessa maneira, a questão que se colocava envolveu os desafios de “ajustar descrições antigas e modernas de mundo” (LESTER, 2012, p.148). O “antigo” pode ser entendido como parte das tradições de representação medievais e seu maravilhoso geográfico, mas inclui também as cartas portulanas para navegação e as projeções na *Geographia* de Ptolomeu. Essas tradições, que divergem nos objetivos ao comunicar conhecimento espacial, serão articuladas ao “novo” das navegações oceânicas e seus relatos. É dessa maneira que o antigo e o novo se amalgamam e convertem a cartografia em fonte histórica basilar. Por falar em Ptolomeu, houve um processo lento, acelerado com a imprensa, pelo qual os mapas

baseados no geógrafo foram se convertendo em matéria de atlas históricos, como obras independentes³⁶⁷ (BLACK, 2005, p.23).

A cosmografia influenciava os modos de pensar o mundo, articulando temas cartográficos ao mercado editorial que, por sua vez, impulsionava as múltiplas edições de relatos de viagens (MARTÍNEZ, 2019b). Constatamos que houve determinada fabricação da realidade pelo olhar europeu, reunindo tradições tão diversas que incluíam, ainda, lendas populares e textos acadêmicos – sempre passíveis de revisões – capazes de configurar “um dos principais fios do todo cosmográfico” (LESTRINGANT, 1994, p.XVII, tradução livre).

A presença de casas de impressão³⁶⁸ promoveu o intercâmbio cultural e intelectual, favorecendo o desenvolvimento de trabalhos efetuados de maneira colaborativa (SOUMAN, 2019, p.30). Tais obras em equipe³⁶⁹ envolviam a consulta a fontes diversas, agregando também artefatos indígenas, narrativas mitológicas etc (LESTRINGANT, 1994, p.XVI). Essa geografia exótica (LECHNER, 1992, p.86) seria difundida através da imagem e, nesse caso, estudar a cosmografia seguiu o padrão dos gabinetes de curiosidades, na medida em que equiparava-se à oficina de um artista, na qual objetos heterogêneos eram recolhidos e colecionados, numa espécie de conjunto sem conexão aparente (*bric-à-brac*) (LESTRINGANT, 1994, p.XVI).

Acrescentando a ideia de ciclos de conhecimento proposta por Bruno Latour (2000 p.371), a configuração de redes de informações, que incluíam os mapas como ferramentas estratégicas, permitia “mobilizar, acumular e recombinar o mundo”. O autor discorreu sobre o contexto das navegações e a difusão de informações estratégicas, fornecidas por habitantes dos lugares explorados. A coleta das informações fazia parte sistemática dos objetivos das próprias expedições. Essa dinâmica originava ciclos cumulativos de conhecimento em torno da Europa, que se tornava um centro, ela própria, à medida que o restante do mundo era relegado à posição periférica. Tal conjuntura foi viabilizada a partir da circulação de informações, relatos e objetos que eram incorporados às coleções europeias, mesmo que nomeados cartógrafos jamais tivessem pisado nas terras retratadas (LATOURE, 2000, p.363). O acúmulo de informações tão

³⁶⁷ “A edição Strasbourg de 1513 de *Geography* de Ptolomeu foi a primeira a separar os mapas modernos dos antigos” (BLACK, 2005, p.23).

³⁶⁸ “A imprensa facilitou a troca de informações, os processos de cópia e revisão que eram tão importantes para a confecção de mapas. A imprensa também levou a uma ênfase no aspecto comercial da confecção de mapas e um mundo público de mapas, e assim a uma nova dinâmica para a produção de mapas e a propagação do mapeamento” (BLACK, 2005, p.24).

³⁶⁹ Os cosmógrafos, embora afirmassem e privilegiassem esse posto como profissão, mantinham outras atividades práticas, que perpassavam áreas como a medicina, o ensino e a fabricação de instrumentos. “A cosmografia era o último objetivo e o ideal filosófico” (SOUMAN, 2019, p.4, tradução livre).

heterogêneas foi estratégico para as construções assimétricas de poder, permitindo a classificação de quem eram os “representados”.

Informações geográficas foram bastante requisitadas na Europa e os grandes Atlas impressos adquiriram marcados fins comerciais, principalmente nos Países Baixos. Os mapas que compunham os Atlas eram geralmente impressos em “tamanho grande e ricamente iluminados”, sem auxiliarem diretamente a prática da navegação (NEVES, 2012, p.55). Esses mesmos Atlas estiveram encarregados de ornamentar e apresentar as tremendas novidades a respeito do Novo Mundo, a partir da coleta sistemática de informações empíricas.

Os cartógrafos da Europa começam a reunir em seus estúdios – os laboratórios mais importantes e caros de todos até o fim do século XVIII – as posições geográficas de todas as terras. De que tamanho a Terra ficou nesses estúdios? Não maior que um *atlas* cujas pranchas podem ser aplanadas, combinadas, embaralhadas, sobrepostas, redesenhadas à vontade (LATOUR, 2000, p.364).

As cosmografias e Atlas costumavam ser mais acessíveis em razão de seu público variado – restrito às pessoas munidas de recursos para a aquisição de exemplares –, correspondendo à curiosidade dos letrados pelo exótico (LECHNER, 1992, p.96). Muitas dessas obras quinhentistas foram difundidas e traduzidas, angariando várias edições que, por vezes, contaram com acréscimos, tanto nos textos descritivos, quanto nas imagens. Assim, costumavam atender a um mercado consumidor variado e próspero, conforme o ambiente dialógico que envolvia misturas confessionais. O público³⁷⁰ das cosmografias nos Países Baixos incluía mercadores e exploradores³⁷¹, além de teólogos e leitores da Bíblia (SOUMAN, 2019, p.1).

No contexto dos Países Baixos, a corrente humanista tem destaque entre 1500 e 1700, logo, se situa de forma ímpar na história artística europeia. Seguindo a tendência do movimento intelectual que já havia se desenvolvido na Europa central àquela altura, houve incentivo à leitura e ao reavivamento dos clássicos da Antiguidade, com marcada influência nos estudos cosmográficos e na feitura de mapas (LECHNER, 1992, p.86).

³⁷⁰ O público leitor de mapas nos Países Baixos ainda compreendia: “(...) sobretudo os pastores protestantes, os catedráticos e os funcionários (trata-se quase sempre de altos funcionários, que trabalham na Corte holandesa em Haya). Há também alguns médicos, pouquíssimos homens de negócios e alguns diretores de Escolas Latinas, a esses podia-se acrescentar um grupo composto por anônimos ou pessoas cuja profissão não figura no catálogo de venda de seus livros” (LECHNER, 1992, p.97, tradução livre).

³⁷¹ Isso difere do ocorrido na Península Ibérica, por exemplo, onde a atividade cosmográfica palaciana era envolta em segredos de estado, dificultando a circulação de informações (SOUMAN, 2019, p.16).

Souman (2019) salientou que os cosmógrafos quinhentistas assumiam, geralmente, uma postura que peregrinava entre vários mundos. Entendendo que um desses “mundos” era a teologia, o trabalho da autora focou a influência da religiosidade na cosmografia no século XVI, entre os anos 1540 e 1570. A proposta foi estudar a importância das diferentes redes de correspondências e contatos estabelecidas pelos cosmógrafos na busca do saber. Essas redes variáveis para coleta de dados seriam análogas a “colmeias”³⁷², cujas abelhas escolhem pousar em determinadas flores: as autoridades intelectuais. As colmeias de informação cosmográfica estabelecidas por cada estudioso foram variáveis, incluindo a extensão de suas redes de contatos.

Ainda com base na mesma autora, escolhemos mencionar, na lista das grandes cosmografias, os trabalhos de Sebastian Münster e Abraham Ortelius, bem como Mercator. Esses autores foram profundamente influenciados por suas correspondências e pelos limites de suas redes de conhecimentos. Essas constatações fazem parte da abordagem de Souman (2019) que, além de incorporar o viés rizomático³⁷³ do trabalho cosmográfico, privilegia a contextualização histórica. Sabendo que a cosmografia do século XVI compreendeu o Universo por meio da adição contínua e caótica de várias peças díspares (SOUMAN, 2019, p.60), é mais operativo assumir as incongruências do observado e descrito no período pela aproximação da ideia de rizoma (GREENBLATT, 1994, p.XIV).

O supracitado recorte temporal escolhido por Souman (2019) é entendido como um divisor de águas que indica determinados “temas de mudança e continuidade no conhecimento cosmográfico”³⁷⁴ (SOUMAN, 2019, p.17, tradução livre). Dessa maneira, a autora aproxima, respectivamente, duas gerações do saber: o auge da carreira de Münster como cosmógrafo e a ascensão de Mercator e Ortelius. Essa análise situa a produção cosmográfica em suas áreas mais promissoras, sendo que, na passagem de uma geração para outra, o nervo central da geografia se deslocou da Alemanha aos Países Baixos, onde a decisiva influência cosmográfica percorreria pelo menos 100 anos.

³⁷² Por meio desse enfoque, Souman (2019) opta por não explicar a ciência pelo viés “presentista”, cujo entendimento da história da cosmografia segue uma temporalidade linear, colocando os estudos cosmográficos como precursores dos campos de conhecimento atuais.

³⁷³ Os filósofos franceses Gilles Deleuze (1923-1995) e Félix Guattari (1930-1992), com importante papel no contexto intelectual da década de 1970 e posteriormente, propuseram que, no pensamento rizomático, não há pontos de partida ou percursos privilegiados. A conexão entre pontos não segue uma linha de ramificações evolutiva (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p.7). Isso difere da lógica arbórea, que pressupõe um rígido tronco unindo toda a produção de conhecimento (FABRÍCIO, 2017, p.18).

³⁷⁴ Souman (2019, p.17) optou por focar os “aspectos terrestres” da cosmografia, muito embora assumindo que este termo englobava, igualmente, a temática das descrições celestes.

Entretanto, de acordo com seus objetivos de pesquisa, Souman (2019) não abordou as produções das localidades germânica e flamenga de forma estanque, preferindo focar o saber cosmográfico de forma conjunta. A autora também apontou que a historiografia costuma abordar o cosmógrafo alemão Sebastian Münster (1489-1552) como mais tradicional e medieval, enquanto Ortelius (1527-1598) seria mais empírico e moderno. Porém, Souman (2019) não seguiu esse tipo de análise, que pressupõe a existência inata de sensibilidades modernas ou tradicionais. Em sua abordagem, a pesquisadora entendeu que “ambos [os cosmógrafos] estavam olhando para informações novas e diversas em diferentes contextos”, uma vez que suas redes de contato traçavam os horizontes para suas informações (SOUMAN, 2019, p.20, tradução livre).

Citando o caso de Münster, suas correspondências eram guiadas por determinados interesses, inclusive por similaridades confessionais, uma vez que seu índice de contatos abrangia cristãos letrados, com predomínio de protestantes. No ano de 1529, quando abandonou seus votos católicos e aderiu à Reforma, o cosmógrafo estabeleceu-se em Basileia, onde encontrou ambiente propício para dialogar com estudiosos, principalmente os exilados confessionais (SOUMAN, 2019, p.32). Na cidade suíça, atuou como professor universitário, dedicando-se à língua hebraica³⁷⁵ e ao preparo de traduções na próspera imprensa de Adam Petri³⁷⁶.

Juntamente com Nuremberg, a Basileia formava um dos eixos do humanismo internacional. Como cidade cosmopolita, tecia redes de contatos importantes, não somente na Suíça, mas também em terras alemãs. Os contatos de Münster foram restritos, concentrados na Escandinávia, mas constituíram bases para muitos de seus estudos, principalmente no tocante às novas descrições do norte da Europa, que ainda era *terra incognitae* em muitas áreas (SOUMAN, 2019, p.30).

Por sua vez, o flamengo Abraham Ortelius também recolheu novas informações no ensejo de construir a própria colmeia de conhecimento, a partir do trabalho na imprensa de Christophe Plantin. Contrastando com Münster, suas redes eram mais amplas geograficamente, pois a cosmopolita Antuérpia estava sob o domínio espanhol, algo que facilitava as conexões

³⁷⁵ Inicialmente, o destaque de Münster pendia mais ao seu trabalho como hebraísta do que pelos seus estudos cosmográficos. Foi justamente daquela atividade que Münster estabeleceu sua rede de contatos para a cosmografia (SOUMAN, 2019, p.55).

³⁷⁶ Pelo sucesso do trabalho de Münster, fica claro seu papel proeminente na imprensa de Adam Petri, algo que seria fortalecido quando, em 1530, o cosmógrafo se casa com a viúva do editorm Anna Selber, assumindo Heinrich Petri como enteado (SOUMAN, 2019, p.30).

com terras italianas, apesar das agitações políticas e da Reforma³⁷⁷. Em 1575, Ortelius ascendeu ao cargo de geógrafo real do Rei Filipe II, dispondo de acesso a redes mais amplas de conhecimento (SOUMAN, 2019, p.43).

Do contato intelectual com a Itália, berço do Renascimento, Ortelius prosseguiu seus estudos de forma até menos “revolucionária” do que o hebraísta Sebastian Münster (SOUMAN, 2019, p.40). Os interesses do cartógrafo flamengo se projetaram nas novidades acerca das bordas do ecúmeno, sobre os vários lugares exóticos não europeus, resultando numa gama de informações pouco interligadas. Nessa comparação, Souman (2019, p.21) argumenta que Ortelius mantinha uma rede mais ampla e variada de contatos, enquanto Münster tinha a seu alcance informações mais coerentes de fontes menos diversificadas.

Por sua vez, Mercator foi o mais restrito em suas redes por ter se deslocado de Leuven para Duisburgo, em 1552. Sua produção esteve mais orientada para uma cosmografia descritiva, bastante apoiada nos conhecimentos astronômico e matemático. “A correspondência de Mercator era em grande parte através de intermediários bem colocados, com ênfase em instrumentos e cálculos” (SOUMAN, 2019, p.47, tradução livre). Especificamente na Messe de Frankfurt de 1558, o jovem Ortelius estabeleceu contatos com Gerard Mercator. Ambos os estudiosos, imersos no projeto humanista, cultivaram uma amizade longa e produtiva.

Os centros de contato europeus se agrupavam em feiras do livro que, geralmente, “definiam significativamente o ritmo e os limites para a coleta de dados dos cosmógrafos” (SOUMAN, 2019, p.47, tradução livre). Assim, essa constatação faz parte da insistência de Souman (2019) em analisar as fontes e correspondências dos cosmógrafos, por fornecerem maior gama de dados adicionais sobre suas próprias concepções, em comparação ao estudo do texto cosmográfico por ele mesmo.

³⁷⁷ “O luteranismo emergiu num mundo em que o centro de gravidade comercial, financeiro e político gradualmente deslocava-se para o norte. No início do século XVI, Antuérpia estava superando Veneza enquanto capital comercial da Europa e os estados alemães que deram origem ao luteranismo também estavam forjando novas identidades políticas que criariam um reconhecível mapa moderno da Europa ao final do século” (BROTTON, 2009, p.110-111).

12.3 Redes de conhecimento e a língua hebraica

Souman (2019) adotou ainda outro critério de distinção entre as colmeias de conhecimento: a maneira como determinado cosmógrafo dialogou com a teologia, em especial com o estudo do hebraico e o papel geográfico da Terra Santa. Apontando as lacunas da historiografia a respeito dessa temática, pesquisadores da atualidade geralmente têm enfatizado as heranças greco-romanas em detrimento da busca dos cosmógrafos pelos “estudos hebraicos para compreender seu lugar no mundo mais amplo”. As redes de conhecimento em língua hebraica podem ser consideradas, então, uma inovação pouco estudada na cosmografia. O hebraico era um nó central que se imiscuía a fontes de outras naturezas, “sendo tão tradicional e empírico quanto as tentativas de retratar com precisão as descobertas geográficas nas periferias” do ecúmeno (SOUHAN, 2019, p.21, tradução livre).

O humanismo, que procurou o regresso às origens em todos os domínios, é o grande responsável pela renovação dos estudos hebraicos, tal como o é pela dos estudos gregos. Ambas as renovações são solidárias uma da outra e tiveram como denominador comum o desejo de retomar o contacto directo com a Escritura (DELUMEAU, 1994a, p.97).

O ideal humanista do *homo trilinguis* incentivou os estudos do hebraico e a feitura de versões traduzidas da Bíblia. Delumeau (1994a) frisa que, paradoxalmente, havia uma concepção medieval reinante, já que várias traduções renascentistas de textos bíblicos guardavam significado alegórico, tais como a *Bíblia Poliglota* de Alcalá. Essa obra trilingue³⁷⁸, patrocinada por Filipe II, teve como organizador o cardeal espanhol Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), que dispôs o texto da seguinte maneira: “ao meio a Vulgata e, de um e outro lado, o texto hebraico e o texto grego dos Setenta. Cisneros dizia que adoptaria esta disposição para recordar o lugar que a Igreja romana ocupa entre a sinagoga e a Igreja grega: posição análoga à do Cristo entre os dois ladrões!” (DELUMEAU, 1994b, p.98).

Na cosmografia, os estudos hebraístas tiveram importante papel, unindo redes de conhecimento. Andreas Masius (1514-1573), aluno de árabe do erudito cabalista Guillaume Postel³⁷⁹, foi um viajante e estudioso de línguas do Oriente Próximo. O padre residia num dos pontos nodais para os estudos em hebraico: a cidade belga de Lovaina, com o *Collegium*

³⁷⁸ Desse modo, no contexto do humanismo renascentista, ocorreu “a restituição da dignidade, a uma escala nunca vista, às três grandes literaturas antigas” (DELUMEAU, 1994a, p.98).

³⁷⁹ A influência cabalística de Postel impulsionou a buscar verdades ocultas e profundas na cosmografia, postura que acarretou sua perseguição e prisão por autoridades religiosas inquisitórias (SOUHAN, 2019, p.64).

Trilingue (SOUMAN, 2019, p.49). Versado em cosmografia, Masius estabeleceu contatos com Münster e Mercator, exercendo também influência nos trabalhos de Ortelius.

Os diálogos e o respeito mútuo eram atuantes, citando alguns exemplos: Münster dedicou uma de suas obras em hebraico a Masius; Ortelius elogiou os trabalhos cosmográficos e hebraístas de Münster no *Index Auctorum* do *Theatrum Orbis Terrarum*; Masius elogiou Mercator em seu texto sobre o personagem bíblico Josué³⁸⁰; Guillaume Postel, em uma correspondência de 1579 endereçada a Ortelius, enalteceu o *Theatrum* como a “principal obra mundial depois da Bíblia Sagrada” (SOUMAN, 2019, p.52, tradução livre).

Em acréscimo, é digno de menção o padre Benito Arias Montano (1527-1598), amigo de Ortelius e cosmógrafo da Corte espanhola. Na Antuérpia de 1571, a convite de Christophe Plantin, Montano também auxiliou a confecção de mapas para a *Bíblia Poliglota*³⁸¹, elaborando o “primeiro mapa-múndi conhecido a aparecer numa Bíblia” (SOUMAN, 2019, p.65). O projeto de tradução foi feito em parceria com Postel e Masius. A partir disso, podemos expressar a interconectividade dessas redes, em que o hebraico era fundamental: “Münster, Masius, Postel, Arias Montano e possivelmente Mercator também estavam profundamente envolvidos tanto nos estudos de línguas orientais - principalmente hebraico – quanto na cosmografia” (SOUMAN, 2019, p.50, tradução livre).

Em 1544, Sebastian Münster editou o tratado *Cosmographia Universal*, um texto monumental que contava com 1233 páginas. Primeiramente divulgada em alemão, a obra cosmográfica contou com 36 edições, o que confirma seu alto grau de difusão e popularidade, principalmente até o século XVII (LECHNER, 1992, p.89). Embora tenha complementado informações a respeito do ecúmeno, a abordagem histórica adotada por Münster assemelhou-se às *Crônicas de Nuremberg* (1493) de Hartmann Schedel, no sentido de endossar um plano histórico universal de salvação, com base no cristianismo.

O plano da obra [*Cosmographia Universal*] começa por uma discussão física da Terra e dos princípios matemáticos necessários à sua descrição, depois se dedica a comentar a dispersão da espécie humana que se seguiu ao Dilúvio e,

³⁸⁰ O livro bíblico de Josué foi bastante consultado à época para extrair informações sobre a geografia e topônimos da Terra Santa. Porém, o texto de Masius, especificamente, foi movido para o índice romano de livros proibidos, em 1596. Além disso, a Bíblia hebraica, traduzida pelo mesmo autor, fora confiscada pela Inquisição na cidade de Veneza, por volta de 1553, em virtude de suas influências talmúdicas (SOUMAN, 2019, p.66).

³⁸¹ Souman (2019) afirma que o hebraico conferia maior autoridade científica aos mapas e que Montano buscava conhecimento pelo retorno à palavra revelada, consultando os livros bíblicos em seu idioma original. Isso levaria às “verdades profundas sobre objetos e lugares”, com foco no Gênesis, incorporando o hebraico como tema crucial na cosmografia (SOUMAN, 2019, p.66).

logo após, organiza a descrição por continente: Europa, Ásia, “Novas terras” e África (GOMES, 2017, p.85).

Considerando que Münster constituiu redes de conhecimento menos amplas e mais coesas, seus estudos hebraístas constituíram um tema unificador. Por isso, a abordagem do autor a respeito da Terra Santa ocupou um “sentido mais profundo e significativo ao longo de sua erudição cosmográfica” (SOUMAN, 2019, p.53, tradução livre). Mesmo que Jerusalém não fosse mais o centro do mundo, a cidade permanecia, ainda, como uma referência para o estudo cosmográfico. Deus escolhera a Terra Santa para a revelação das Escrituras e, por isso, estudar sua história e geografia seria fundamental para o estudo do mundo inteiro.

Na *Cosmographia*, o mapa da Terra Santa foi contrastado em relação aos demais artefatos presentes na Obra. Tal mapa, em vez de adotar enfoque contemporâneo para os topônimos cartográficos, enfatizava aspectos históricos que auxiliariam a compreender as Escrituras. Além disso, a Terra Santa exerceu para Münster um papel conceitual, considerando a identidade alemã a partir da associação entre as terras germânicas e as narrativas religiosas. Esse procedimento contestava o que foi escrito pela tradição greco-romana em relação às tribos germânicas, geralmente retratadas como bárbaras, beberronas e cheias de vícios. Por meio de mapas, o cosmógrafo aproximou a história das tribos de Israel à história de sua terra natal³⁸². “Münster transformou o centro simbólico do universo, Jerusalém e a Terra Santa, em tema unificador para fornecer uma base mais profunda e antiga às identidades alemãs” (SOUMAN, 2019, p.68, tradução livre).

No mapa de Münster que melhor retratava a Itália, menciona-se o episódio em que Moisés lidou com os murmúrios de seu povo no deserto. A cena alude às serpentes que picaram os israelitas, levando muitos deles à morte, como narrado em Números (21:4-9). Por sua vez, para representar as terras alemãs, o cartógrafo hebraísta mencionou o Rei Davi, quando trazia a Arca da Aliança para Jerusalém (Samuel 2:6). Elabora-se, então, a “conexão visual entre a antiga história israelita e judaica e as identidades europeias, particularmente alemãs” (SOUMAN, 2019, p.63).

Podemos entender tais escolhas cartográficas de Münster em sua conformidade com o pensamento renascentista, no sentido da escolha livre de um passado:

³⁸² No epitáfio de Münster, em Basileia, está escrito: “Aqui jaz o Estrabão e o Esdras alemão”. Tais antonomásias acerca do cosmógrafo, por mais incongruentes, sintetizam suas preocupações em desenvolver a geografia, conforme as heranças dos Antigos, sem deixar de reverenciar a Bíblia, através da comparação com o escriba Esdras (SOUMAN, 2019, p.71).

A escolha de um passado é livre na medida em que *torna* possível forjar *conscientemente* ligações a qualquer período ou movimento do passado, em vez de o fazer de uma maneira “determinada naturalmente”. O conteúdo desta escolha nunca é arbitrário. Depende de uma certa *semelhança objectiva* de situações, ou pelo menos do facto de, na sua *interpretação* moderna, a época anterior se ter tornado semelhante à presente; deve apontar a maneira de agir ou – não menos importante – fornecer lições históricas. Se a escolha do passado fosse *completamente* arbitrária, já não poderia servir o objetivo *pelo qual* seleccionamos um passado; já não nos serviria, de nenhum ponto de vista, nem positiva nem negativamente, como precedente (HELLER, 1982, p.77, grifos da autora).

Ideia semelhante se manifestou no projeto da *Bíblia Poliglota*, no qual colaborou Arias Montano, como dito anteriormente. Ao patrocinar o projeto, o objetivo de Filipe II envolvia estabelecer diversas conexões simbólicas com o antigo reino de Israel, do qual emergiria a Nova Jerusalém. A Espanha poderia, então, se associar geograficamente à Bíblia a partir da lenda fundadora que equiparava aquele monarca ao “novo Josias, guardião das escrituras sagradas” (SOUMAN, 2019, p.67, tradução livre).

Por sua vez, como cosmógrafo de Filipe II, Ortelius editaria o seu *Theatrum* a partir de acréscimos com motivos religiosos, resultando num aumento da cobertura da Terra Santa e eventos bíblicos na obra. Por isso, assim como Montano, Ortelius contava com “incentivos políticos para promover o hebraico e a Terra Santa em suas buscas cosmográficas” (SOUMAN, 2019, p.67, tradução livre). Podemos identificar esses exemplos como esforços para cristianizar a cosmografia (LESTRINGANT, 1994, p.6).

A confecção da cosmografia renascentista costumava vir acompanhada de meditações, que situavam o plano de salvação e a difusão histórica do cristianismo. Sugeria-se, também, o conhecimento do cosmos para melhor compreensão do significado das Escrituras e vice-versa, considerando a interligação entre o estudo da Palavra e o estudo do Mundo (SOUMAN, 2019, p.52). A natureza mantinha, ainda, seus traços de Criação divina, inclusive com aspectos contemplativos de beleza e estética, direcionados agora à busca pelo lucro (LESTRINGANT, 1994, p.6).

O flamengo Gerard Mercator realizou menções ao Gênesis logo na abertura de seu *Atlas ou meditações cosmográficas sobre a fabricação do mundo e a figura do fabricante*³⁸³ (1594)³⁸⁴. Estudar a Criação do mundo em cinco etapas fez parte do projeto cosmográfico do

³⁸³ *Atlas sive cosmographicae meditationes*.

³⁸⁴ Mesmo com filiação à teologia católica, Mercator não conseguiu evitar a sua temporária prisão em Rupelmonte, acusado de heresia e luteranismo (SOUMAN, 2019, p.12).

autor, que não pôde ser concluído. A primeira das etapas englobava o relato da criação do mundo, seguida por temas astronômicos. A edição da *Geographia* de Ptolomeu feita por Mercator (1578) e o próprio Atlas póstumo de 1595 fizeram parte da terceira etapa, que consistia na descrição de terra e mar. Por sua vez, as duas últimas etapas englobavam aspectos históricos e políticos presentes nos Atlas (SOUMAN, 2019, p.4).

O Atlas póstumo de Mercator contou com grande popularidade e suas primeiras edições datam de 1595 e 1602; as posteriores contaram com diversas traduções. Jodocus Hondius (1563-1612) deu continuidade àquela produção cartográfica, publicando, inclusive, uma versão resumida – o *Atlas Minor* (NEVES, 2012, p.47). Esta edição de 1607 continha um mapa intitulado *Paradisus* localizado na Mesopotâmia, acompanhado de topônimos da história bíblica, como as cidades de Sodoma e Gomorra. O mapa contém a ilustração de Adão e Eva diante da Árvore do Conhecimento (BROOKE-HITCHING, 2017, p.96). Com a referência a Mercator, reiteramos o papel da cosmografia em relação à religiosidade, com base na fé e introspecção (SOUMAN, 2019, p.12).

Mesmo que determinados estudiosos variassem entre seus programas intelectuais por meio da escolha de fontes, o cuidado com a teologia envolvia o trabalho intelectual de “homens devotos, cujos ideais de cosmografia eram fundamentados em suas convicções religiosas” (SOUMAN, 2019, p.13, tradução livre). No programa desses cosmógrafos estavam a história da salvação e o estudo do hebraico. Portanto, a cosmografia renascentista foi influenciada pelo conteúdo narrativo presente nas explicações religiosas sobre a ordenação do mundo (GOMES, 2017, p.91). A proposta dos trabalhos cosmográficos quinhentistas esteve “mais intimamente ligada a pinturas e ícones religiosos do que a textos geográficos”³⁸⁵ (SOUMAN, 2019, p.13, tradução livre), relacionando “os mapas a outras figuras e a textos descritivos” (GOMES, 2017, p.87).

A adoção das mensurações de Ptolomeu e as correções à sua obra verificadas na cartografia renascentista não sinalizaram o rompimento com a progressão histórica cristã, pois houve uma acomodação do geógrafo grego a todo esse arcabouço religioso. Na ideia de progressão histórica que poderia ser “visualizada” por meio dos mapas, Ortelius passou a editar obras separadas, a exemplo da obra *Parergon*³⁸⁶ (1579), considerada o primeiro atlas histórico

³⁸⁵ Gomes (2017, p.89) acredita que o fato de Mercator ter sido acusado de heresia pela Igreja Católica pode ter influenciado alguns temas religiosos de seus mapas, citando especificamente o “Mapa da Terra Santa para melhor compreensão da Bíblia” (1558).

³⁸⁶ Jeremy Black citou os mapas históricos, inclusive o *Parergon*, na perspectiva da possibilidade de “estudar a mapeabilidade do passado” (BLACK, 2005, p.23). Mesmo que esse tópico envolva diversos tipos de mapas e períodos, incluindo os mapas T-O, que apresentavam narrativas históricas, o autor enfatizou os mapas produzidos

(BLACK, 2005, p.14). Tais obras constituíram plataformas para os conhecimentos clássico e bíblico, numa época de preocupação renovada com as histórias religiosas, entendidas mais no sentido literal e menos simbólico.

Em 1579, quando Abraham Ortelius começou a trabalhar no *Parergon* – uma série de mapas e vistas do mundo antigo destinados a acompanhar seu *Theatrum orbis terrarum* (Teatro do Mundo), mas que logo se tornou uma obra independente – em que ele descreveu a geografia como “o olho da história”, a transição do mapa histórico separado para o atlas histórico foi concluída. *Tudo tinha que mudar para que nada mudasse*. Novas técnicas cartográficas foram introduzidas, mas *não houve abrandamento no zelo com que a autoridade da Escritura era defendida nos mapas* (SCAFI, 2013, p.119, tradução livre, destaques nossos).

Assim, os cosmógrafos alemães e flamengos se destacaram na inserção de aspectos teológicos em suas obras, cada qual com enfoques específicos, por vezes dialogais. Notáveis autores, como Sebastian Münster, Ortelius e Mercator, ocupam posições importantes nesse contexto, como testemunhas de que a cosmografia “esteve intimamente ligada às Escrituras e à história da salvação” (SOUTMAN, 2019, p.52, tradução livre). O primeiro professava o protestantismo, enquanto os outros dois eram católicos, confirmando o privilégio concedido à teologia nos artefatos produzidos. “(...) No Renascimento os maiores geógrafos eram também os grandes, talvez os maiores teólogos” (LESTRINGANT, 1999, p.474, tradução livre).

12.4 Localidades paradisíacas no contexto da cartografia renascentista

De acordo com o que foi abordado quando nos referimos aos mapas de transição, no Capítulo 5, várias mudanças processuais foram ocorrendo na cartografia a partir do século XIV. Entre elas, abordamos as diferenças no modo de retratar o Paraíso, conforme determinados cartógrafos apresentados. A respeito dessas mutações, Edson (2007, p.228) indica que as formas de retratar os espaços sagrados paradisíacos fizeram com que tal conteúdo fosse removido do mapa. A geografia sagrada – que envolvia a procura e representação do Paraíso – vai

a partir do século XVI, pois, entende-se que a imprensa ampliou a visibilidade e circulação das obras cartográficas. No caso dos atlas, ainda, havia “uma autoridade simbólica que transcendia a de mapas individuais” (BLACK, 2005, p.30). O autor ofereceu detalhes da obra orteliana: “O *Parergon* começava com a ‘Geografia Sacra’: a Bíblia teve precedência sobre o mundo dos clássicos. As jornadas dos patriarcas e de São Paulo prontamente se prestaram à descrição cartográfica como as de Alexandre, o Grande e Enéas (...). O mapa das campanhas de Alexandre era seguido pelo das viagens de Ulisses” (BLACK, 2005, p.30).

esmorecendo até ocupar somente o plano da memória e, paulatinamente, sair dos mapas-múndi (LESTRINGANT, 1999, p.486).

No contexto dos Atlas modernos quinhentistas, o Paraíso já não era representado nos mapas-múndi, mas, localizar a Terra Santa e entender os pormenores da língua hebraica fizeram parte do conhecimento cosmográfico renascentista. Cabe ressaltar que essas narrativas sobre a história da salvação apareciam em mapas avulsos e atlas históricos, não mais na contiguidade do ecúmeno, como arquitetado pelos mapas-múndi T-O medievais. Dessa maneira, apesar da falta de “espaço” para o Paraíso Terreal nos mapas-múndi, a crença no lugar utópico e lendário ainda exerceu fascínio, expressivamente em mapas regionais e atlas históricos (SCAFI, 2011, pos.1419).

O novo gênero cartográfico do atlas histórico surgiu no último quarto do século XVI como uma plataforma na qual o passado, tanto clássico quanto bíblico, podia ser exibido. O atlas histórico era uma coleção de mapas que enfocava temas ou épocas específicas da história. *Diferentes idades ou diferentes temas históricos foram representados independentemente, mapa por mapa – bem ao contrário do abrangente mapa-múndi medieval, no qual o passado e o presente foram colocados em uma única paisagem geográfica (...)* (SCAFI, 2013, p.119, tradução livre, destaques nossos).

De acordo com nossos próprios estudos, podemos exemplificar esse processo a partir do *Teatrum Orbis Terrarum* de Ortelius e de seu mapa regional da Terra Santa (Fig. 12.3). Assim como Sebastian Münster e Gerard Mercator, Ortelius mapeou a localidade utópica a partir do enfoque bíblico, contrastando com outros mapas de seu Atlas. Sua atuação como antiquário e colecionador foi influente, pois a Terra Santa foi por ele retratada como peça de museu (SOUMAN, 2019, p.61).

Figura 12. 3 - Mapa da Terra Santa. *Theatrum Orbis Terrarum*
Abraham Ortelius (1570)



Fonte: Biblioteca Nacional do Brasil³⁸⁷

Considerando o papel da religiosidade na cartografia do século XVI, vive-se uma transição na medida em que o mundo conhecido se alargava e as próprias técnicas cartográficas passavam por profundas alterações. Embora as representações do Paraíso ainda tenham continuado a cumprir papel religioso, verificam-se metamorfoses a respeito desse local sagrado, comumente associado à Terra Santa e às bordas orientais do ecúmeno. O Paraíso pertencia à história cristã e não significava que ainda existisse, embora, em algum lugar do mundo, pudesse haver vestígios do local original (SCAFI, 2013, p.163). Ademais, de forma concomitante a esse processo, em vez de adotar a Terra Santa como umbigo do mundo, conforme pregava a ótica religiosa medieval (LESTRINGANT, 1999, p.485), a Europa “reposicionou a si mesma da periferia ao centro, longe da literal e simbólica Jerusalém” (WARD, 2005, p.24, tradução livre).

³⁸⁷ Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart49032/cart49032.pdf. Acesso em: 17 maio 2021.

12.5 Abraham Ortelius

Neste tópico, vamos abordar especificamente a produção cartográfica de Ortelius por meio de apontamentos sobre o Atlas *Theatrum Orbis Terrarum* (1570). Em específico, o Frontispício da obra sugere várias concepções a respeito dos continentes e das ideias europeias sobre o *Teatro do mundo*, apresentando marcantes referências cosmográficas e etnográficas no âmbito do século XVI.

Ortelius articulou variados temas e sua obra obteve importância decisiva nos círculos humanistas para divulgar as novidades de uma “imagem do mundo em perpétua mutação” (COCKSHAW & NAVE, 1998, p.7). O cartógrafo era também colecionador de arte e moedas, além de iluminador e vendedor de mapas e livros, resultando em bases múltiplas de estudo articuladas por sua personalidade fascinante.

Recolhendo exaustivamente a produção cartográfica precedente, o flamengo publicou em Antuérpia a obra *Theatrum Orbis Terrarum* – Teatro do Mundo, no ano de 1570. Com escrita em latim, o *Theatrum* se destacou pela grande circulação, adquirindo várias traduções até a primeira década do século XVII (LECHNER, 1992, p.92). Foram 28 edições enquanto o autor estava vivo e mais 10 edições póstumas (KARROW Jr., 1998, p.28). “Continuamente revisado e completado pelo próprio autor, foi um tipo de *best-seller* de alto luxo cobiçado pela nobreza e monarquias” (WITTMANN, 2017, p.4). Contribuindo com a ideia, Ward (2005, p.16-17, tradução livre) escreve: “[o *Theatrum*] é considerado o trabalho mais importante do século [XVI] (e certamente o mais popular – a julgar pela dimensão de sua subsequente pirataria)”.

Algo que caracteriza a singularidade da referida obra cosmográfica reside na padronização do tamanho de folhas, bem como no formato manuseável (WITTMANN, 2017, p.4), distinções que auxiliam a explicar a alcunha atribuída ao *Theatrum*: primeiro atlas moderno. Trata-se, ainda, do estabelecimento de uma “ordem lógica às cartas, apresentando das mais gerais para as mais específicas (mapa-múndi, Europa, Ásia, África, América e cartas parciais)” (NEVES, 2012, p.46). Essa ordem era sugerida por Ptolomeu³⁸⁸, encadeando Mundo – Continentes – Países – Regiões (MEURER, 1998, p.47).

³⁸⁸ Ortelius se referiu a Ptolomeu no *Theatrum* como o “príncipe dos geógrafos” (BESSE, 2009, p.75).

A divisão do mundo de inspiração ptolomaica, na hierarquia de escalas que parte da visão geral do mapa-múndi às partes constituintes, dialoga com outra lógica de organização espacial, que segue uma progressão oeste-leste e norte-sul. Essa progressão tem início na Islândia, noroeste da Europa, finalizando seu *tour* pelo Teatro do Mundo com a América. A Europa, portanto, é o ponto de partida e tende a ser enfatizada nas representações (BESSE, 2009, p.71).

Além disso, os autores consultados por Ortelius foram diretamente referidos, evidenciando que o conhecimento geográfico esteve vinculado, de todo modo, ao conhecimento clássico (NEVES, 2012, p.64). Têm destaque as imensas citações e referências a textos precedentes, totalizando um catálogo com 87 nomes de cosmógrafos e cartógrafos, inclusive com alusão aos relatos de viagem que descreviam o Novo Mundo, a exemplo de Américo Vespúcio e André Thevet. “Toda uma bibliografia quase exaustiva para o período, aos que queriam inteirar-se a fundo no assunto!” (LECHNER, 1992, p.93, tradução livre, destaque da autora).

Ortelius não se restringiu a um trabalho meramente compilatório e introduziu novos mapas a partir da seleção crítica de fontes, associando intimamente textos e imagens. Os mapas promoveriam a visualização dos textos, agregando conteúdos cartográficos e históricos num mesmo bloco. O *Theatrum* tinha como objetivo oferecer uma visão compreensível do espaço terrestre, além de “fornecer uma descrição completa do universo como um todo”, conforme as demandas do mercado editorial da segunda metade do século XVI (BESSE, 2009, p.75).

Histórias narradas pelo cristianismo continuaram influentes, a partir da “reconstituição da história bíblica à luz dos métodos e documentos científicos” (MANGANI, 1998, p.95, tradução livre). Proporcionando maior entendimento das Escrituras, a cartografia levaria a celebrar o mundo como glória de Deus, ideia que se funde ao propósito do Teatro do Mundo. Além disso, a temática religiosa testemunhava o anseio de reconciliar o cristianismo na Europa (MANGANI, 1998, p.95). Buscava-se a iluminação individual interior e a união com Deus, numa perspectiva mais universal e irênica (WATTS, 2007, p.393).

Pelo viés estoico cristianizado, era necessário o distanciamento deste mundo para contemplá-lo na perspectiva de um teatro tragicômico³⁸⁹, tal concepção foi influenciada pelo ideal de contemplação da esfera terrestre, a partir de uma “visão adequadamente distanciada do mundo” (NEUMANN, 2009, p.430). Afinal, o que seriam as paixões humanas, microcósmicas,

³⁸⁹ A própria arquitetura do Frontispício de Ortelius faz alusão aos palcos de Antuérpia, erigidos em datas específicas, a exemplo das festividades cívicas (NEUMANN, 2009, p.430).

se colocadas numa perspectiva macrocósmica? Restaria apenas a insignificância transitória de uma alma no teatro em busca de redenção. Os próprios mapas, portanto, serviam ao propósito da contemplação do mundo para acessar o interior da jornada da alma (WATTS, 2007, p.393).

Nota-se, também, que o público leitor do *Theatrum Orbis Terrarum* era versado em obras clássicas e humanistas, assim como o próprio autor, o que expõe a intrincada relação entre texto e imagem que se estabelece na Obra. O público dos círculos humanistas compartilhava, igualmente, os anseios pela união da Cristandade³⁹⁰ e, no contexto renascentista, o cultivo das virtudes individuais. Portanto, a Obra expressava alguns preceitos éticos, tais como a “contemplação estoica, o autoconhecimento e o desenvolvimento interno das virtudes cristãs” (NEUMANN, 2009, p.438, tradução livre). Tais virtudes de cunho eurocêntrico seriam universalmente aplicáveis, inclusive na América. Assim, a obra de Ortelius preserva as simbologias entre macrocosmo e microcosmo, entendendo que o conhecimento do mundo motivava o conhecimento de si e de suas próprias virtudes.

Esse processo de difusão do conhecimento foi favorecido pela imprensa e pelo papel dos próprios editores, que eram eminentes letrados (DELUMEAU, 1994a, p.98), a exemplo de Cristophe Plantin, o responsável pela publicação do *Teatrum Orbis Terrarum*, de Ortelius. Assim, atrelado à representação das novidades provindas do Novo Mundo, o Atlas orteliano foi recebido como:

(...) uma obra que, por um lado, resume e sintetiza o conhecimento precedente do mundo conhecido, e simultaneamente o amplia com os novos descobrimentos geográficos que têm lugar numa Europa que vive um dos momentos mais importantes de sua História: uma expansão atlântica que será fundamental para o desenvolvimento do Ocidente em todos os seus conceitos (WITTMANN, 2017, p.14, tradução livre).

Olhar um mapa era considerado exercício espiritual que tinha sua concretização na atividade cotidiana do crente (LESTRINGANT, 1994, p.6). Numa época de cisões religiosas a cosmografia atendeu a diferentes objetivos, quer católicos, quer protestantes, cada um procurando validar-se enquanto explicação de mundo prevalecente. Entretanto, apesar das diversas buscas intelectuais, partia-se da ideia de que o cosmos está ordenado, fornecendo ao

³⁹⁰ “A imagem da Terra poderia mostrar os princípios harmônicos que se escondiam no aparente caos da diversidade” (GOMES, 2017, p.72).

próprio ser humano a possibilidade de entendimento do seu lugar no todo (SOUMAN, 2019, p.1).

Quanto ao conhecimento antigo, tal aspecto holístico se manifestou, por exemplo, quando o cartógrafo citou a *História Natural* de Plínio de forma concomitante à *Geografia* de Ptolomeu, que foi decisiva no traçado dos mapas e atlas durante o século XVI (WITTMANN, 2017, p.4). Para a confecção do *Theatrum*, o autor munuiu-se ainda de fontes que remontavam às cartas portulanas e coleções de mapas italianas (ELKHADEM, 1998, p.31). Nesse misto de contextos culturais, permaneciam diversas referências a lugares lendários medievais, como o Reino do Preste João na África (Fig. 12.4). Este artefato presente no Atlas pode apontar caminhos para entender o processo de permanências cartográficas. De maneira geral, os mapas continuaram a ser “receptáculos de um imaginário que se propagou além da Idade Média!” (VELLOSO, 2017, p.70, detalhe do autor).

Figura 12. 4 - Figura Mapa do Reino do Preste João na África.
Teatrum Orbis Terrarum (1570). Abraham Ortelius



Fonte: Biblioteca Nacional do Brasil³⁹¹

³⁹¹ Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart49032/cart49032.pdf. Acesso em: 17 maio 2021.

Parte das edições do *Theatrum* contou com dois apêndices que faziam menção ao conhecimento da Antiguidade: *Parergon* e *Nomenclator Ptolemaicus*. O primeiro “mostrava uma série de mapas ilustrando a história antiga”, enquanto este adotava como foco a herança ptolomaica, que englobava uma listagem de topônimos da Antiguidade grega (WITTMANN, 2017, p.5). Em 1579, o *Parergon* teve sua primeira publicação como parte anexa ao Atlas. Dezesesseis anos mais tarde, o material foi editado e passou a conter folha de rosto e paginação próprias de forma independente do *Theatrum* (WELLENS-DE DONDER, 1998, p.84). Trata-se de uma coleção de mapas históricos complementar que exortou mais a imaginação de Ortelius do que o próprio Atlas, em termos de originalidade e autonomia com relação às fontes (KARROW Jr., 1998, p.29). Assim, o conjunto publicado apresentava objetivos representacionais diversos, visto que o *Theatrum* pretendia ser uma coleção de mapas para mostrar o mundo inteiro, enquanto o *Parergon* articulava informações provenientes da Bíblia e de “textos da Antiguidade clássica” no formato de mapas históricos (MEURER, 1998, p.65).

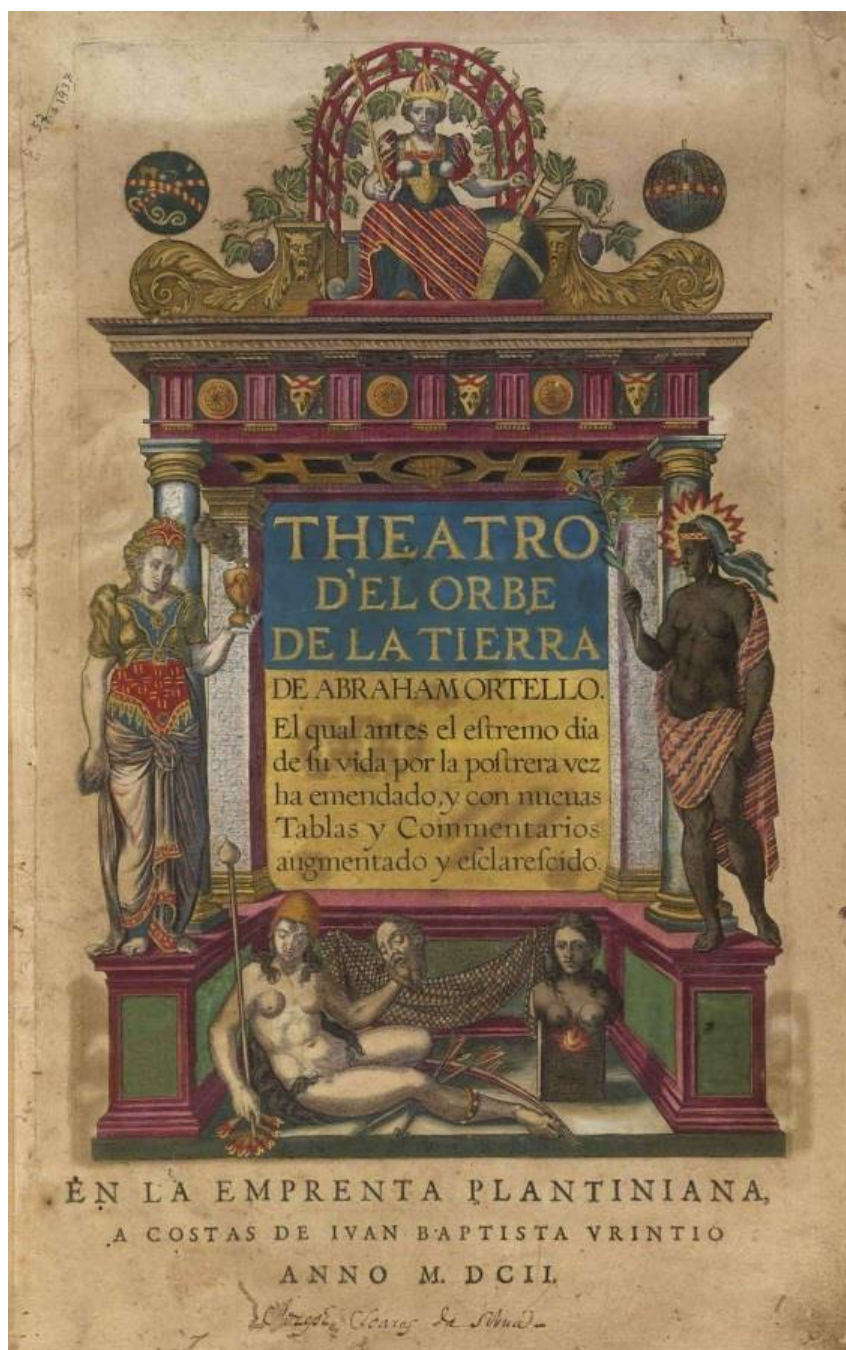
A primeira edição do *Parergon* continha três mapas históricos, cada um com temáticas históricas diferentes (ELKHADEM, 1998, p.42). Havia um mapa sobre as andanças de Alexandre, o Grande; um mapa indicando as viagens de São Paulo e outro retratando a busca do velo de ouro pelos Argonautas. Aos poucos, outros artefatos cartográficos foram adicionados; um deles retratava as peregrinações do patriarca Abraão (MEURER, 1998, p.65). As temáticas escolhidas deixam evidente que Ortelius conferia especial atenção aos temas bíblicos e às narrativas greco-romanas. Para o cosmógrafo, os conhecimentos geográficos seriam considerados o olho da história (MANGANI, 1998, p.96).

12.5.1 O frontispício do *Teatrum Orbis Terrarum* de Abraham Ortelius

O frontispício³⁹² do *Theatrum Orbis Terrarum* diz respeito ao próprio conteúdo da monumental obra cartográfica que inaugura. É considerado um “sistema espacial complexo” que contém informações sobre o estabelecimento da ordem do mundo como uma performance executada no palco, o Teatro do Mundo (NEUMANN, 2009, p.427; COSGROVE, 2001, p.131). Relacionando texto e imagem, Ortelius realiza um trabalho que requer atenção logo nas simbologias apresentadas pelo frontispício (Fig. 12.5).

³⁹² “Do latim *frontispicium*, de *frontis*: frente, rosto + *spicium*: ver, observar, contemplar” (CHICANGANA-BAYONA, 2017, p.100).

Figura 12. 5 - Frontispício do *Theatrum Orbis Terrarum*
Abraham Ortelius (1570)



Fonte: Biblioteca Nacional do Brasil³⁹³

³⁹³ Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart49032/cart49032.pdf. Acesso em: 17 maio 2021.

Nele, encontramos cinco figuras femininas que representam e incorporam os continentes tradicionalmente conhecidos do esquema tripartite, além de englobar o Novo Mundo: América e Terra do Fogo – *Terra Australis*. A Europa apresenta olhar longínquo e está acima de todas as outras personificações. É o topo da figura, com o pretendido cetro de majestade e o domínio global. À sua direita, figura a Ásia em trajes luxuosos, portando um incensário; à sua esquerda, a África aparece seminua, segurando um ramo de bálsamo. A evocação do passado religioso e mítico, incorporado à estereotipia dos continentes, se conformou ao oferecimento de produtos comerciais à Europa, num sinal de submissão colonial (TUCCI, 1984, p.131).

Na estrutura hierárquica do esquema, América e Terra do Fogo sequer estão inseridas na armação arquitetônica: localizam-se às margens. A América exhibe caracteres estereotipados, relacionados pelos Europeus aos indígenas, sendo evidentes a nudez e a suposta selvageria. Faz-se alusão à prática do canibalismo, que tão repetidamente foi associada às monstrosidades, a partir da exibição de uma cabeça europeia decepada. A Terra do Fogo, por sua vez, é retratada somente como um busto por ser a *Terra incógnita* referida pelos Antigos, o hipotético continente austral, significando a incompletude do conhecimento geográfico. Assim como a personificação da América, o busto não faz parte do Mundo Antigo, e sim do Novo Mundo, fora do arco dórico.

Podemos associar as nossas considerações sobre o Frontispício às ideias gerais de Velloso (2017), no tocante às permanências de *mirabilia* durante o Renascimento. O autor afirma a persistência das “noções de um Oriente místico e fantástico e de um Novo Mundo desconhecido, inexplorado e povoado de maravilhas ricas, douradas e monstruosas”. Ainda conforme o historiador, essas “noções ainda demorariam alguns séculos para desaparecer” (VELLOSO, 2017, p.70). A mulher que incorpora as características da Ásia seria a portadora daquele Oriente místico, relacionado igualmente ao passado bíblico, enquanto a América é eminentemente a figura monstruosa do Novo Mundo – embora não seja rica, nem dourada.

Além disso, as personificações seguem os padrões de uma visão colonizadora, a julgar pela disposição das figuras. É importante associar tais imagens ao ideal de conquista, afinado ao cânone eurocêntrico, cujos desdobramentos geopolíticos pressupõem a ordenação do mundo conforme aquele que o concebe, sugerido pela posição de comando da Europa

personificada. Assim, “foi constituído um centro (Europa) que começa a fazer o resto do mundo girar em torno de si” (LATOIR, 2000, p.364).

Por sua vez, Neumann (2009, p.427) situou o frontispício de Ortelius como um monumento-chave, vinculado aos próprios anseios europeus de conquista imperial. Era o momento em que se engendravam ideias sobre o que é ser efetivamente europeu frente ao mundo que se desvelava. Tal posicionamento colocava a Europa em papel de superioridade frente aos territórios a serem violentamente subjugados. Os atlas modernos sugeriam o domínio do globo, que se efetivava no campo pragmático, “servindo de base ao planejamento de ações e à tomada de decisões” (NEVES, 2012, p.56). Assim sendo, na forma simbólica o domínio é incorporado pela Europa soberana e apolínea de Ortelius.

O atlas constituiu-se um dispositivo que permitia ao leitor sentir-se no controle do mundo e, ao mesmo tempo, transportava-o a lugares distantes, onde via paisagens e encontrava espécies muito diferentes daquelas com as quais estava familiarizado. Ele convidava o leitor a uma viagem imaginária pelo planeta, satisfazendo a necessidade de expandir seus conhecimentos e também o seu desejo de realizar conquistas pelo mundo afora (NEVES, 2012, p.48-49).

Tratava-se de uma nova alegoria para a ordem do mundo, supostamente garantida pela posição soberana da Europa em relação aos seus “súditos”. Tal alegorização dos continentes corresponde à busca utópica pela identidade comum em meio às intempéries e disputas religiosas que colocavam uma almejada cristandade monolítica em situação vacilante. “(...) O contraste entre a dignidade real da Europa e os costumes exóticos e repreensíveis das outras partes do mundo ajudou a enfatizar as semelhanças culturais básicas em toda a Europa” (NEUMANN, 2009, p.430, tradução livre).

As figuras posicionadas sobre um globo terrestre foram comuns no período e, especificamente falando do frontispício, a Europa está praticamente sentada sobre o globo, evocando imagens recorrentes de Cristo como governante do mundo, o que significava adjetivar um *bom* governo (NEUMANN, 2009, p.431, destaque nosso). A vestimenta e a posição de centralidade da alegoria europeia de Ortelius tendem a enfatizar seu poder monárquico, com o uso de coroa imperial e o porte de um cetro na mão direita. O poder europeu dirige o mundo, atestando o gérmen de um globalismo europeu (COSGROVE, 2001, p.55). O globo aparece envolvido por uma cruz que a figura feminina toca com a mão esquerda, formando uma espécie de leme. Outra associação com o cristianismo é a simbologia da videira encimando a Europa, numa referência à comunhão eucarística que pressupõe o compartilhamento de valores pelos europeus (NEUMANN, 2009, p.431).

A mesma figura expressa uma visão teleológica da própria história do cristianismo, no sentido de sequência. Neumann (2009) lembra que havia comumente alguns capítulos introdutórios sobre os relatos bíblicos de Criação e Queda em obras de cunho geográfico que abordavam a história da humanidade e a localização dos povos. “[A] Geografia foi concebida para fornecer uma estrutura abrangente na qual a história sagrada das origens humanas e a salvação final poderiam ser integradas aos relatos sobre a atual diversidade de maneiras, costumes e ritos dos vários povos do mundo” (NEUMANN, 2009, p.431, tradução livre). Ortelius endossa a tradição religiosa que situa o patriarca Noé e seus três filhos como os povoadores do mundo – o Velho Mundo –, além de levantar a retórica conquistadora referente ao Quarto e Quinto continentes (COSGROVE, 2001, p.131).

Além disso, o mundo visto como palco (*stage*), no arcabouço de Ortelius, permite a contemplação da história da humanidade e seus estágios (*stages*), direcionados à salvação e ao governo universal da cristandade. O termo *Europa*, que carecia de uso corrente no sentido de identidade, passa agora a designar a própria Cristandade, em relação de sinonímia (NEUMANN, 2009, p.431). Com essa associação, a história humana foi explicada pela alegoria dos continentes, sendo que Ásia, África e América se situavam em tempos bíblicos distintos.

Ugo Tucci (1984, p.131) ressalta que a obra de Ortelius apresenta uma visão orgânica e unificada da cartografia, própria à imagem cênica do mundo como um teatro, em que o leitor assume o papel de espectador. O ideal do afastamento contemplativo é afirmado através da postura estática da Europa, que sugere individualmente ao leitor – europeu – o olhar distanciando, imperturbável e racional do mundo. Dito de outra maneira, o controle da ordem universal, a prosperidade, a estabilidade e a paz pertenceriam àquele continente (NEUMANN, 2009, p.437).

A ordem supostamente atribuída ao mundo é uma projeção da maneira como os europeus descreviam a sua própria ordem social, com a hierarquia tripartida entre a nobreza, o clero e os trabalhadores. No caso do frontispício, a Europa é a nobreza, a Ásia incorpora o clero por sua aproximação com o Antigo Testamento, e os trabalhadores são alegorizados na África.

A Ásia foi caracterizada pela vigência da Lei Mosaica e seus trajes luxuosos de rainha seguem o padrão de representações femininas do Antigo Testamento, verificado nos Países Baixos na época de Ortelius. São retratos que geralmente evocavam o esplendor do Sultão turco otomano e sua comercialização de artigos orientais com os europeus. Além disso, a Ásia ocupa a segunda posição na hierarquia pelo seu prestígio tradicional³⁹⁴ nos mapas-múndi cristãos, que atribuíam centralidade a Jerusalém e à Terra Santa, onde foi testemunhado o nascimento e a ressurreição de Cristo para a redenção da humanidade (NEUMANN, 2009, p.432).

O retrato orteliano da seminua África dialoga com diversas descrições quinhentistas, como verificado em escritos de Leão, o Africano (1494-1554). O continente seria caracterizado pela ausência de tecnologia, agricultura e religião, além de não apresentar “estrutura social complexa com uma organização hierárquica” (NEUMANN, 2009, p.433, tradução livre). Para Ortelius, então, a África estaria situada no período pré-diluviano. Inclusive, esse tipo de descrição etnográfica se alinhou à escravidão, considerando a África numa suposta cultura primitiva anterior e incivilizada. Cultura esta que cumpriria o papel de fornecer mão-de-obra para outros.

Era a imagem do mundo que melhor se adaptava à sensibilidade da natural destinatária do atlas, a laboriosa burguesia dos países colonialistas que, com os seus mercadores, banqueiros e capitães marítimos projectava, incansável, tráficos e ligações longínquos a fim de aumentar – com as próprias – as riquezas da nação. Ora a cartografia estava ao seu serviço (TUCCI, 1984, p.131).

O contraste entre a América de Ortelius e os continentes do Mundo Antigo é evidente, pois Ásia e África ofertam tributos desejáveis para sua “soberana” Europa: incenso e bálsamo, respectivamente. A figura da América, porém, carrega uma cabeça decepada, arco e

³⁹⁴ A personificação da Ásia no Frontispício de Ortelius difere de alguns mapas regionais relativos ao continente, inseridos no *Theatrum*. Mapas da Rússia e da Tartária tenderam a representar o “exótico” como selvagem, principalmente nos domínios muçulmanos. Várias referências para a confecção desses mapas foram extraídas dos relatos de Marco Polo. Portanto, há diferenças no estilo de representação entre a Ásia bíblica, onírica e glamorosa do Frontispício e aquela relativa aos relatos de viagens medievais, registros da ampliação dos horizontes terrestres em relação ao Oriente, no século XIV. Esses contrapontos podem ser encontrados no *Thatrum*.

flecha, além de estar nua e com os cabelos em cascata, assim como eram descritos os Tupinambás do Brasil. Essa foi a imagem estereotipada que teve ressonância na conceituação dos ameríndios, com ênfase na tradição descritiva da prática do canibalismo. Ortelius não optou por retratar os indígenas pelo traço da inocência, salientando, em vez disso, a fúria vingativa. A postura da América é semelhante às imagens de Eva após a Queda: nua, cabelos longos, olhos baixos e culpados (NEUMANN, 2009, p.434).

Nas mãos da América de Ortelius, o alimento proibido é a própria cabeça decepada que a figura feminina exhibe. Além do mais, há justaposição entre as figuras da América e da Europa no frontispício, contrastando o canibalismo à videira eucarística, o alimento da redenção que encima a Europa. Isso enfatiza que “somente a fé cristã pode superar as terríveis consequências da Queda”, evidenciando a narrativa de salvação na própria alegoria dos continentes (NEUMANN, 2009, p.434, tradução livre).

Nessa hierarquia, a América belicosa, portando instrumentos de guerra, prova sua “necessidade” em subordinar-se ao “governo racional”, ou seja, relegada às bordas do frontispício e excluída do palco, a América representa a inveja e as paixões nefastas, próprias de sua natureza decaída. Percebemos, aqui, uma tecnologia da monstrosização do outro, que perpassa continentes específicos (NEUMANN, 2009, p.436).

Os traços de barbárie e imoralidade atribuídos aos continentes africano e americano fizeram parte das indicações de “uma progressão teleológica familiar em direção à era cristã” (NEUMANN, 2009, p.431, tradução livre). Assim, os demais continentes foram considerados meros atores no palco definido pela Europa, esta que incorpora a universalidade do cristianismo e suas “verdades eternas”, contrastando com as eras passadas e superadas.

Degger (2021, p.133) aponta que a personificação dos continentes em figuras femininas constituiu prática recorrente entre os séculos XVI e XVII, no sentido de atribuir uma moldura harmoniosa ao mundo, como exemplificado pelo *Theatrum*. Dessa maneira, o Ortelius lança luz sobre questões de alteridade no século XVI e sua relação com o conhecimento geográfico. Na visão hierárquica da arquitetura do Frontispício, os lugares que não pertenciam à Europa foram avaliados pelo viés qualitativo, como um “apêndice periférico de importância secundária” (TUCCI, 1984, p.131).

Tal apresentação visualizada do cartógrafo se apoiou, de forma concomitante, “num amontoado de informações de boa fonte e de elementos fantásticos incontrolados” (DELUMEAU, 1994b, p.21). Portanto, os elementos fantásticos acionados para retratar o Teatro do Mundo se apoiaram em descrições sobre os continentes que, contraditoriamente,

“correspondia[m] mal ao desejo de um conhecimento mais vasto e seguro do mundo, introduzido pela cultura renascentista” (TUCCI, 1984, p.131). Conforme tal raciocínio, podemos dizer que o Frontispício de Ortelius corresponde às constatações da historiografia de que o Renascimento foi um período contraditório (DELUMEAU, 1994b).

Na época áurea dos atlas, mesmo que a cartografia se esforçasse por fornecer instrumentos cada vez mais aperfeiçoados, não correspondia às esperanças nem à precisão desejada, dependendo em grande parte de fontes literárias e de descrições não especializadas, demasiadamente vagas e desorganizadas para se afastarem das velhas imagens mentais do espaço geográfico baseadas nas peculiaridades culturais e na experiência histórica (TUCCI, 1984, p.141).

Conforme Neumann (2009, p.435), o procedimento efetuado por Ortelius em atribuir relevância à história sagrada pelas alegorias estabeleceu uma ponte entre as descrições matemáticas da cartografia quinhentista e os mapas-múndi medievais que articulavam espacialmente a narrativa cristã, como Hereford e Ebstorf (século XIII). Estes mapas-múndi cristãos faziam alusão a uma nascente identidade europeia ocidental, definida simbolicamente pela grande narrativa soteriológica. Era uma doutrina com acentuado elemento mítico, incorporada num tipo de *tradição* medieval etnográfica e etnocêntrica que persistiu, mesmo com o desenvolvimento das noções mais abstratas de espaço conferidas à cartografia renascentista (CIOBANU, 2006a, p.17, grifo da autora).

Por isso, não podemos afirmar que

os novos e esplêndidos ‘teatros’ e ‘atlas’ (...) tivessem uma visão do mundo absolutamente liberta dos velhos conceitos de ecúmeno, nem seria fácil adquiri-la durante um processo de agregação territorial que se desenvolvia tendo a Europa como centro propulsor e de coesão (...). Depois da descoberta, o problema essencial colocado durante muito tempo pelo Novo Mundo à Europa, foi o da sua incorporação nas estruturas religiosas e ideológicas europeias (TUCCI, 1984, p.133).

A inserção de Ortelius nos círculos humanistas o munuiu de referências para empregar imagem e texto de forma a “facilitar a assimilação das novas descobertas dentro da concepção de mundo humanista” (NEUMANN, 2009, p.438, tradução livre). A justaposição de saberes na configuração da imagem de mundo tem a sua contrapartida visual tanto nos mapas, quanto na elaboração de alegorias (MARTÍNEZ, 2019, p.82). Assim, o referido cartógrafo apostou no potencial sintético das representações geográficas para promover a ideia de uma comunidade europeia, que se encontrava ameaçada pelas próprias fissuras na ordem social e

pelas querelas religiosas (NEUMANN, 2009, p.439). Outrossim, sua própria Antuérpia esteve fragmentada pela oposição ao reinado imperialista de Filipe II que, por sua vez, foi defendido por Ortelius – o cosmógrafo real.

12.6 Os mapas e a personificação dos continentes

O frontispício de Ortelius lança luz sobre questões de alteridade no século XVI e seus vínculos com o conhecimento geográfico. Várias outras obras cartográficas seguiram o padrão da personificação dos continentes em figuras femininas, a exemplo do mapa *Nova Totius Terrarum Orbis Geographica Ac Hydrographica Tabula* (1652), de autoria do holandês Claes Jansz Visscher (1587-1652). Em determinados aspectos, o padrão das personagens femininas de Visscher é parecido com o frontispício de Ortelius, pois mantém a Europa como a detentora da cristandade e da ordem; a Ásia com o incensário e ricamente trajada; a África seminua, com o ramo de um possível bálsamo; a América ainda mais desnuda, portanto arco e flecha. Visscher situou cada personificação dos continentes nas extremidades do mapa, criando molduras distintas, onde foram incluídas referências às paisagens de cada continente, com fauna e flora (Fig. 12.6).

Figura 12. 6 - Recorte das personificações femininas dos continentes no mapa *Nova Totius Terrarum Orbis Geographica Ac Hydrographica Tabula* (1652), de Claes Jansz Visscher



Imagens dispostas por nós conforme seu posicionamento nas bordas do próprio mapa.

Fonte: Domínio Público³⁹⁵

³⁹⁵ Mapa completo disponível em: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2e/Claes_Janszoon_Visscher_-_Nova_Totius_Terrarum_Orbis_Geographica_Ac_Hydrographica_Tabula_Autore.jpg, acesso em 13 maio 2021.

Ásia, África e América aparecem claramente sentadas sobre um animal que representaria cada continente, conforme as concepções europeias à época. Respectivamente, essas mulheres sentam-se sobre um camelo, um crocodilo e um tatu. Nomeamos esses animais de acordo com o sugerido, *grosso modo*, por suas feições. Vale a pena ressaltar que, geralmente, as representações de animais envolviam descrições de várias espécies, resultando num misto de características incorporado nas criaturas representadas. Assim, a cartografia participa ativamente do processo de ordenação de um mundo que se fazia exótico e cheio de novidades, tendo como mote a afirmação colonial da centralidade europeia.

Neste momento, vamos adentrar um assunto que emerge com base na alteridade: o papel dos mapas para designar o eu – observador, bem como o olhar sobre o outro – observado. Os trabalhos de Estella A. Ciobanu (2006a;2006b) são destaque, ainda mais porque inserem a cartografia do Renascimento sob esse prisma. Conforme a autora, os mapas atuam não somente como representações de si, mas também do outro; nesse caso, assumem o papel de instrumentos escópicos. O assunto tece laços entre a teratologia e a própria imagem do feminino, inserindo questões sobre colonialismo, gênero e misoginia. Nesse sentido, entendemos que o Frontispício de Ortelius incorporou o discurso acerca da satanização do *outro* e do feminino ao personificar a América.

O trabalho de Degger (2021) complementa nossas reflexões sobre a imagem do feminino por associar mitos antigos aos variados artefatos que inspiraram a iconografia dos continentes, a exemplo de Ártemis (Diana), divindade associada à caça. Assim como as “Américas” de Ortelius e Visscher, Ártemis costumava portar arco e flecha. Além disso, a deusa do panteão grego, relacionada aos confins do mundo, costumava incorporar a demarcação dos permeáveis limites entre a barbárie e a civilização. A autora citada encontrou semelhanças significativas entre a iconografia das Amazonas, a personificação da América e a deusa Ártemis, todas com a marca da belicosidade. As Amazonas, em especial, também foram associadas às margens, não somente das fronteiras geográficas, mas também da moralidade que distinguia os atributos de homens e mulheres.

A ideia recorrente de uma barreira instaurada em lugares longínquos, separando hordas monstruosas (TUCCI, 1984, p.147) – como os povos apocalípticos de Gog e Magog no extremo nordeste do mundo ou as Amazonas – acabou por reforçar características simbólicas e qualitativas atribuídas à antiga ecúmena. É assim que os lugares situados além dos horizontes e não pertencentes à sacralidade do centro eram incorporados ao imaginário maravilhoso (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000).

Nem sequer num clima de um tão feliz renovamento cultural se sabe renunciar à dicotomia do espaço em dois setores qualitativamente distintos, segundo um sentido religioso da ordem cósmica (...): um território habitado – que corresponde ao quadro natural e civil ao qual se pertence – colocado no centro do Universo e também da Terra, e o território desconhecido e completamente estranho que o secunda (TUCCI, 1984, p.146-147).

A ameaça ao corpo (masculino) de Cristo e a característica considerada monstruosa que compõe a antropofagia foram atribuídas ao Outro, ainda no contexto medieval³⁹⁶. Havia a ideia de que a Cristandade – *Christianitas* – compunha o corpo de Cristo, sempre ameaçado de fragmentar-se diante da presença do Outro (CIOBANU, 2006b, p.7). Tal relação fica evidente no mapa-múndi mural de Ebstorf, que data do século XIII, idealizando o ecúmeno como o próprio domínio do *Corpus Christ*. Quanto maior o afastamento do “umbigo” de Cristo, o centro do mundo, maiores são as manifestações de hordas monstruosas, principalmente às margens do Mar Tenebroso.

O sentimento de fragilidade diante da ameaça de fragmentação do corpo da Cristandade também acompanhou o período renascentista. Atribuir monstruosidade a seres supostamente ameaçadores indica determinada ansiedade dos Europeus em relação à corporeidade abjeta, como se o “irracional” e o “incontrolável” que supostamente caracterizariam o corpo “feminino-monstruoso” fossem a pedra de toque para a necessidade de dominação do homem branco e a colonização do *outro* (CIOBANU, 2006b, p.7, destaque da autora).

Assim, Ciobanu (2006a) acredita que os mapas do período renascentista cambaleavam entre o mítico e o racional. Apesar do “olhar supostamente científico e objetivo” que acompanhou a cartografia dos descobrimentos, num processo marcado pelo desenvolvimento de noções espaciais mais abstratas, a racionalização étnica do espaço não foi suprimida (CIOBANU, 2006b, p.9). Para a presente pesquisa, tanto o Frontispício de Ortelius,

³⁹⁶ Tal característica foi atribuída também ao povo judeu, duramente acusado de antropofagia e de rituais que sorviam o sangue de cristãos, principalmente a partir do século XIII (CIOBANU, 2006b, p.8). “Com a aproximação do século XIII, a crença em Gog e Magog se modifica fundamentalmente. Por ocasião do terceiro e do quarto concílio de Latrão (1215), a Igreja adota uma atitude decididamente hostil em relação aos judeus. Os monges pertencentes às ordens mendicantes pronunciam sermões violentos que revelam o anti-semitismo latente em boa parte da população europeia” (MAGASICH-AIROLA; DE BEER, 2000, p.69).

quanto as figuras femininas emoldurando o *Nova Totius Terrarum Orbis* de Visscher, articulam aquela racionalização étnica contruída pelo olhar do colonizador.

Em acréscimo, dominar o irracional que causa medo acompanha a própria ideia do frontispício de Ortelius e a representação da América, em sua iconografia sexualizada. Tal frontispício, então, remete ao domínio e à conquista presentes no olhar apolíneo, assemelhando o arco dórico visível no cenário às próprias Colunas de Hércules e ao ultrapassar dos antigos marcos do ecúmeno (COSGROVE, 2001, p.131).

12.7 Os mapas e a alteridade nos estudos de anatomia: visões apolíneas

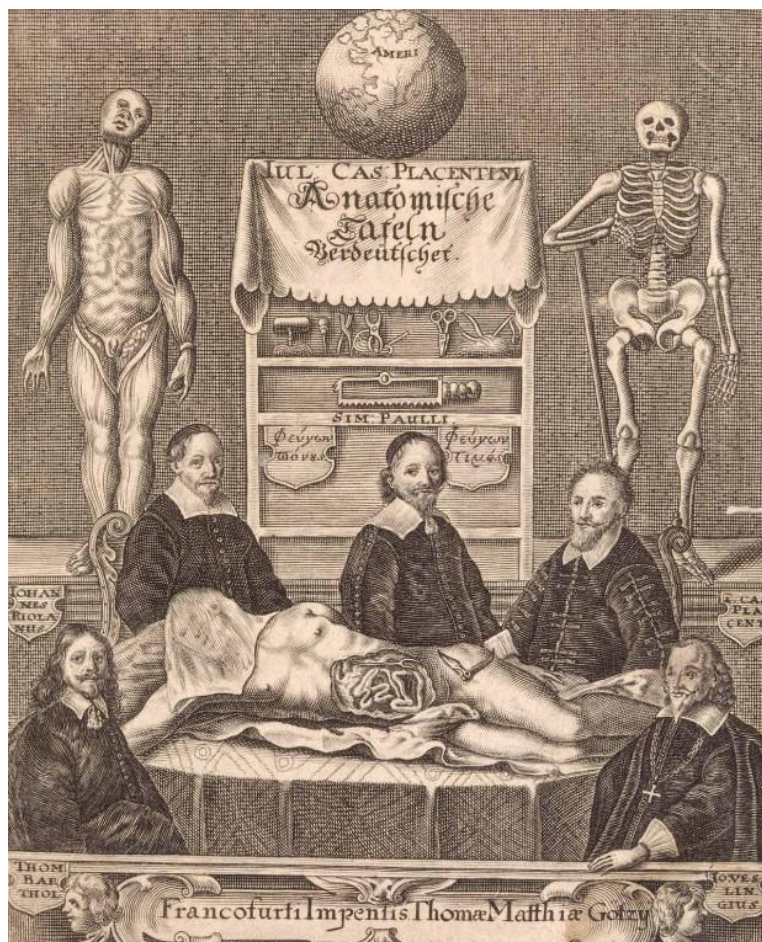
Estella A. Ciobanu (2006a; 2006b) também relacionou a dissecação de cadáveres, particularmente femininos, ao olhar de dominação masculina, que é semelhante ao próprio olhar de dominação sobre o mundo e seus habitantes verificada no período. Olhar o outro conforme o viés eurocêntrico significava ocupar a posição detentora do poder de estipular o que é o monstruoso. Se levarmos em conta que o olhar classificador tende a “*objet-ificar*” o outro, é necessário o entendimento de quais eram os sujeitos relegados à posição de analisados (CIOBANU, 2006b, p.7, destaque da autora).

Assim, Ciobanu (2006a;2006b) realça que a cartografia renascentista, além de indicar a visão de mundo de seus confeccionadores (*self*), cumpre o papel de instrumento escópico ao mostrar também como foi construída a visão sobre o Outro. Naturalizava-se a ideia de que o observador teria um olhar desencarnado e distanciado do seu objeto a partir da perspectiva e do entendimento geométrico do espaço, tanto na cartografia quanto nos desenhos de corpos humanos (CIOBANU, 2006b, p.7; WOORTMANN, 1997, p.134). Ciobanu (2006a;2006b) problematiza o olhar do observador em relação aos mapas e ao corpo na cultura da dissecação. Assim, as temáticas propostas pela autora tratam diretamente da dimensão relacional e do papel da corporeidade nas representações cartográficas e nos estudos de anatomia.

Destacamos o frontispício da obra *Anatomische Tafeln*, de Giulio Casserio, a partir da edição alemã póstuma, publicada em 1656 (Fig. 12.7). Nele, é retratada a cena de uma aula de dissecação, com a presença de cinco anatomistas ao redor de um cadáver, como se estivessem prontos para um debate acadêmico. A alteridade se manifesta no ato de erguer o véu que esconde o rosto do corpo em análise. Ciobanu (2006b, p.19) entende que a posição do cadáver sobre a mesa, pronto para o escrutínio acadêmico, se assemelha ao olhar sobre o “selvagem” da América ou África, assim como o Outro feminino, impotente e pobre. Esse tipo

de abordagem da anatomia feminina renascentista limitava as mulheres a “objetos de dissecação ou modelos mudas, sexualmente disponíveis” (BROTON, 2009, p.191).

Figura 12. 7 - Frontispício em gravura de cobre. Anatomische Tafeln (1656). Giulio Casserio. Publicado em Frankfurt



Fonte: National Library of Medicine³⁹⁷

Conforme as interpretações de Ciobanu (2006b), o teatro da anatomia voyeurístico do frontispício de Giulio Casserio evidencia “a interação entre um olhar poderoso e olhos impotentes” (CIOBANU, 2006b, p.17, tradução livre). Na mesma cena, salta aos olhos o globo terrestre sobre a prateleira ao fundo, centrado na América. Tal objeto poderia “tornar mais palatável academicamente a retórica do domínio” (CIOBANU, 2006b, p.19, tradução livre). Olhar o globo terrestre como uma esfera pressupõe o domínio *sempre masculino*, proposto pelo

³⁹⁷ Disponível em: <https://aphelis.net/frontispiece-anatomische-tafeln-giulio-casserio-1656/>, acesso em 13 maio 2021.

viés científico. Domínio semelhante está presente nos retratos de dissecação, cujos “modelos” eram pessoas consideradas *abjetas*, a exemplo dos condenados, prostitutas, pobres.

Desse modo, a cultura da dissecação se relaciona diretamente à monsterização-feminização atribuída pelo cartógrafo ao Outro e à natureza. O olhar masculino e privilegiado (Europeu) se manifesta nos mapas do Novo Mundo e na corporeidade do Outro, entendido como grosseiro, “feminino, irracional e monstruoso, conseqüentemente subhumano e divergente” (CIOBANU, 2006b, p.21, tradução livre). Tudo isso pressupõe o olhar longínquo, soberano e abstrato da ciência, lançado sobre a materialidade do corpo dissecado.

Ciobanu (2006b) ainda reitera que a narrativa da existência de criaturas no Novo Mundo se associa ao feminino monstruoso, que participou do discurso protocolonista de descobrimento baseado no gênero, na tentativa de legitimar a colonização. Pressupunha-se a existência de uma terra virgem, feminizada, cujo corpo é uma *terra incognita* onde se manifestam a irracionalidade e o desvio social-sexual. Trata-se de uma composição metonímica envolvendo beleza e bestialidade, características ambíguas comumente atribuídas às habitantes da África e América, relegadas ao *status* de *Outro*. Desse processo, emerge “uma revalorização cristã da misoginia antiga”, que acabou sendo reforçada pela perspectiva geométrica embasando as representações do espaço e do corpo humano (CIOBANU, 2006b, p.13, tradução livre).

O interesse em revelar o mistério da procriação (que coloca a mulher como biologicamente divergente do corpo normativo masculino) é contíguo ao interesse na domesticação bem-sucedida dos mal conhecidos processos internos (o feminino implicitamente codificado) que desafiam o controle racional masculino: outra *terra incognita* é agora *terra inhabitatam* (CIOBANU, 2006b, p.20-21, tradução livre, grifos da autora).

As ilustrações em manuais de anatomia foram marcantes em estudos científicos promovidos pelos humanistas do Renascimento, sendo o interesse particular pelo corpo feminino uma das bases para investigações posteriores, inclusive em história natural e zoologia. Por sua vez, o globo terrestre que aparece no Frontispício de Casserio permite traçar paralelos com a colonização do “Novo Mundo” e a objetificação do “outro”. As novas terras eram entendidas como um território livre para ser explorado e colonizado pelas elites europeias, adotando a ciência como guia, a partir de técnicas e representações que visavam a “objetividade”. Então, o objeto externo a ser esquadrihado, que também incluía o mundo natural, passou a ser entendido como uma realidade objetiva, capaz de ser fielmente representada (CORMACK, 1994, p.377).

Deriva desse processo a pretensa conquista dada pela ciência, enquanto atitude de auto-empoderamento do homem frente às “descobertas” geográficas e científicas, especialmente no campo da anatomia (CIOBANU, 2006b, p.15). A perspectiva tridimensional permitiu a construção de representações e olhares sobre o corpo humano e, ao mesmo tempo, dialogou com o esquadrinhamento do espaço, na busca por uma geografia “desfantasiada”, ou seja, mais factual. Assim, o período renascentista correspondeu ao processo de ressignificações do papel da cartografia e consolidação do papel dos mapas como dispositivos políticos que embasavam ações efetivas de reconhecimento e dominação do território (LATOUR, 2000, p.363).

12.8 Cartografia renascentista e a visão apolínea

Escritos de autoridades, como a *Geographia* de Ptolomeu, permitiram traçar a gráticula que seria preenchida pelas descrições das singularidades. Estas incluíam, também, heranças medievais para descrever o ecúmeno, tornando ainda mais complexa a articulação entre o lido – em autores sacros e profanos – e o observado (LESTRINGANT, 2009, p.58). Foi preciso “negociar” informações estratégicas provenientes de textos desconexos e relatos oculares, que se articulavam em redes controladas por interesses políticos e comerciais (COSGROVE, 2001, p.100).

Os estudos cosmográficos funcionavam como um ateliê onde conhecimentos de fontes heterogêneas eram articulados à expansão do ecúmeno. A perspectiva cosmográfica articulou fragmentos, estabelecendo limites assumidamente provisórios e dependentes de novas informações dos espaços virgens sobre a esfera (LESTRINGANT, 2009, p.28). Tal ampliação³⁹⁸ do conhecimento geográfico se deu no sentido de englobar toda a superfície do globo terrestre, que precisaria ser preenchida por singularidades a partir da circulação de novos dados, tanto imagéticos quanto textuais.

As descrições de singularidades foram incorporadas à visão global e ordenadora do Criador, à medida que a circulação da *Geographia* ptolomaica na Cristandade ocidental

³⁹⁸ Esse “progresso” é entendido em termos de ampliação do ecúmeno, não como um “desenvolvimento linear e contínuo de história retilínea do conhecimento” (LESTRINGANT, 1994, p.4, tradução livre). Ressaltamos que, para Lestringant (1994, p.5), o termo “novos horizontes” geográficos desperta controvérsias, sendo mais apropriado enfatizar que houve, na cosmografia, uma apreensão imaginativamente panorâmica do globo terrestre, muito mais significativa do que uma simples “expansão” no olhar do observador.

viabilizava a abstração geométrica teórica para promover um novo tipo de visão imperial cristã (LESTER, 2012, p.179). A cosmografia passou considerar todo o globo terrestre como o ecúmeno, respondendo à percepção ampliada em relação ao império cristão, não mais restrito às representações da antiga ecúmena medieval (VELLOSO, 2017, p.41). Essa reformulação do saber geográfico elaborou gradualmente a ideia de *oikoumene* universal, pois toda a superfície terrestre, em sentido global, passou a ser considerada habitável (BESSE, 2009, p.63).

O conhecimento cosmográfico se apresentava, ao mesmo tempo, de forma completa e lacunar. Completa por identificar agora a totalidade do globo terrestre dentro do mundo conhecido; lacunar porque “ofereceu aos geógrafos modernos uma tela vazia de três-quartos livres para nela inscrever o delineamento das terras recém-inventadas” (LESTRINGANT, 1994, p.7, tradução livre). Tal possibilidade viabilizou o senso de império global europeu, no sentido do olhar apolíneo que era compartilhado pelo cosmógrafo (COSGROVE, 2001, p.100).

Interessante notar que o panorama de domínio sobre o mundo, relacionado à posição divina, sugere a permissão de explorar o mundo conforme fins pessoalmente divinos. Esse ideal concebe o mundo de forma abstrata, admitindo a possibilidade de explorá-lo a partir de sua objetificação. Explorar também significava ir além dos marcos do mundo conhecido e das fronteiras impostas pelo quadro geográfico dos Antigos, preenchendo as lacunas das terras incógnitas a partir do viés matemático (CORMACK, 1994, p.379).

O ponto abstrato de “visualização” da superfície terrestre “seria uma das grandes dádivas de Ptolomeu aos artistas e pensadores do Renascimento” (LESTER, 2012, p.185). Tal perspectiva, identificada por nós como apolínea (COSGROVE, 2001), admite “que o mundo podia ser visto do alto, e que a mente humana individual, com a ajuda da matemática, podia conhecer sua medida” (LESTER, 2012, p.185).

O desenvolvimento do olhar apolíneo é fundamental para as próprias concepções de natureza e sociedade, testemunhando profundas transformações que levam à consagração da imagem do homem criando o mundo (HELLER, 1982, p.194). Isso porque a obra ptolomaica “permitia ver a forma da Terra a partir de uma perspectiva previamente inacessível – a posição tantas vezes ocupada por Cristo no topo dos *mappaemundi* medievais” (LESTER, 2012, p.179). Porém, já não era o Cristo que contemplava a esfera terrestre e que tinha total domínio sobre o ecúmeno e a Criação. Agora, a perspectiva do Globo se submeteria à retórica do poder e dos chefes de Estado. A totalidade da esfera está colocada diante dos olhos europeus, que a determinam e descrevem conforme sua estratégia de dominação (LESTRINGANT, 1999, p.484).

Para a cosmografia do século XVI, cabe a ideia de que o Renascimento enfatizou a “reflexão pessoal e livre sobre o homem, a sua natureza e a sua religião, ímpeto entusiástico, enfim, para as conquistas literárias e técnicas e gosto apaixonado da glória que faz reviver as mais belas tendências da Grécia e de Roma (...)” (BLOCH, 1994, p.16). Dessa maneira, o olhar apolíneo dialogou profundamente com o episódio d’*O sonho de Cipião* (Anexo C), narrado na Antiguidade romana por Cícero, autor admirado pelos humanistas. “A visão que Deus tem do mundo – sua geografia e sua história – estavam ‘facilmente acessíveis’ aos cosmógrafos da Renascença, que incorporaram *ethos* análogo àquele idealizado por Cícero no episódio do Sonho de Cipião” (LESTER, 2012, p.185).

Considerando a visão apolínea, a História da Cartografia dialoga com o processo renascentista de deificação³⁹⁹ do homem, como podemos verificar pelo retrato heroico de Gerard Mercator (1512-1594) medindo a esfera terrestre com um compasso (Fig. 12.8) (WARD, 2005, p.21). O cosmógrafo é “seduzido”, então, a ocupar a mesma posição do todo-poderoso à medida que o papel contemplativo do Globo terrestre⁴⁰⁰ se equiparava à onisciência do Criador (LESTRINGANT, 1999, p.473). Esta posição gloriosa se manifesta no sonho de totalidade da contemplação da esfera⁴⁰¹, tão próxima ao olhar renascentista do homem como senhor de si próprio⁴⁰² (BLOCH, 1994, p.17).

³⁹⁹ Pautada na liberdade humana, a deificação abrangia as seguintes dimensões: “(1) a capacidade e o exercício da criatividade (trabalho, arte, ciência, técnica); (2) a autocriação – incluindo o desenvolvimento da sua substância ética e a autoconsciência; (3) a versatilidade; (4) a ausência de limites no que se refere ao conhecimento, à criação e à satisfação de necessidades” (HELLER, 1982, p.355).

⁴⁰⁰ Para Lestringant (1999, p.476, tradução livre), a contemplação esférica apresenta relações com a tendência barroca em destacar a brevidade humana no plano terrestre, auferindo significados semelhantes a outras imagens do período, como a “bolha de sabão, o crânio ou a roda da fortuna”.

⁴⁰¹ Conforme Lestringant (1994, p.22), a contemplação da esfera celeste evidencia a aspiração ao império universal, à medida que incorpora o ideal de plenitude do poder.

⁴⁰² Faz parte dessa discussão a peça renascentista do Fausto, escrita por Christopher Marlowe por volta de 1589, na qual o personagem incorpora “não só um intelectual preso pelo demônio da carne mas, mais, o homem sedento de absoluto que sonha dominar o mundo” (DELUMEAU, 1994b, p.22).

Figura 12. 9 - Ancient of Days, William Blake (1794)



Fonte: Domínio Público⁴⁰⁴

Figura 12. 10 - Ancient of Days, William Blake (1794)



Fonte: Domínio Público⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Bible_moralis%C3%A9, acesso em 10 maio 2021.

⁴⁰⁵ Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Ancient_of_Days, acesso em 10 maio 2021.

Interpretamos que a figura de William Blake corresponde ao processo no qual a perspectiva restrita aos deuses passou, cada vez mais, a ser atribuída ao olho humano, trazendo significativas mudanças nas representações cartográficas. Por isso, o humanismo renascentista entendeu que a dignidade do homem residia justamente “na sua capacidade de dominar a natureza sobre os deuses”, reavivando os mitos de Adão e Prometeu – o herói e mártir do progresso técnico (HELLER, 1982, p.116).

12.9 A cosmografia e o globo oceânico

Durante o Renascimento, a obra de Ptolomeu pode ser considerada um “componente estrutural de renovação da imagem de mundo” (MARTÍNEZ, 2019a, p.67). O estudioso do século II foi considerado autoridade cosmográfica e seus textos os mais publicados no século XVI, dentro do arcabouço de recuperação da ciência dos Antigos (SOUMAN, 2019, p.3).

O tradutor da *Geografia*⁴⁰⁶, Jacopo Angeli, pressupôs que o título mais adequado à obra do alexandrino seria *Cosmographia* (SOUMAN, 2019, p.3; ELKHADEM, 1998, p.32). Essa troca de nomenclatura indica que não havia fronteira nítida entre a cosmografia e a geografia do período, sendo esta mais afeita às descrições e técnicas baseadas em cálculos matemáticos e mapas, enquanto aquela tinha por característica descrever terra e céus em conjunto, levando à reflexão filosófica do lugar ocupado pela Terra no Universo. Assim, Angeli caracterizava a cosmografia a partir de variadas definições, entendendo que os estudos do céu e da Terra seriam “parte de um todo maior que conectava pessoas ao seu ambiente de todos os tipos de maneiras” (SOUMAN, 2019, p.2, tradução livre).

Ainda que de forma paradoxal, destacaram-se duas questões gêmeas e inimigas: a experiência concreta do navegador e as especulações da teoria cosmográfica. Ambas coincidiam no espaço indiferenciado do Oceano, onde o uso da bússola e o cálculo das linhas de rumo forneciam rotas através da imensidão dos mares. Esse exercício de *abstração astronômica e geométrica* admitia que se adotasse uma perspectiva ubíqua. As projeções do círculo celeste sobre o Globo permitia o traçado de marcos imaginários projetados na esfera terrestre, inclusive sobre o Oceano. Portanto, o mar se tornou o “lugar abstrato” que unia tanto

⁴⁰⁶ Para Elkhadem (1998, p.32, tradução livre), a tradução da *Geographia* marca “etapa decisiva na evolução da cartografia científica ocidental”.

a experiência das navegações, quanto o olhar ubíquo do cartógrafo a traçar linhas sobre o Globo. Acionando o ideal de controle da perspectiva apolínea, a cosmografia conjugava mar e céus (LESTRINGANT, 2009, p.42).

Um exemplo político desses mecanismos de abstração reside nas definições do Tratado de Tordesilhas, firmado entre Espanha e Portugal, em 1494. No “indiferenciado” Oceano Atlântico foi estabelecida a linha que sintetizava as disputas pelo acesso à Ásia Oriental entre as duas coroas. A Portugal ficava garantido o domínio da costa africana⁴⁰⁷; ao Império espanhol foi concedido o domínio da navegação a oeste (LESTRINGANT, 1994, p.14).

A demarcação de Tordesilhas testemunha o processo renascentista de re-visão de mundo (WOORTMANN, 1997, p.61). Conforme a tradicional concepção do Oceano circular como vazio e interdição da ocupação humana, não era possível estabelecer marcos de posse jurídica. Por outro lado, a *imensidão oceânica* pôde ser cindida a partir do critério diplomático (LOIS, 2007, p.10, destaque da autora). Esse marco fez parte do processo lento de secularização do espaço, quando a representação simbólica do mundo passou, gradualmente, a agregar preocupações científicas e matematizadas (TUCCI, 1984, p.141). Nesse sentido, a posse militar e a conquista intelectual caminharam juntas, lançando ao mar “o ponto ideal, móvel e radiante de onde se via o céu e a terra” (LESTRINGANT, 1994, p.15, tradução livre).

O interesse pelas ilhas das especiarias, que ficou tão evidente com a circum-navegação concluída pela frota de Fernão de Magalhães em 1522, reatualizou as questões conflituosas que adotavam a cartografia como apoio. O Tratado de Tordesilhas fora estabelecido tomando como base um mapa plano, pois a linha demarcatória pelo Atlântico envolvia meio meridiano. Entretanto, ao longo das explorações e das disputas territoriais ibéricas em relação às Molucas, tal meridiano foi estendido e completado de acordo com a esfera terrestre (LESTRINGANT, 1994, p.15). Nesse momento, “os globos terrestres de repente tornaram-se representações muito mais convincentes da forma e do espaço mundial” (BROTON, 2009, p.168).

A cosmografia e as navegações podem ser abordadas no âmbito da História das Ciências. A viagem de Magalhães foi planejada e contou com avanços nas observações astronômicas, a partir do uso de instrumentos que indicavam a posição no mar, tais como o astrolábio e o quadrante. Navegar em direção ao sul exigia conhecimentos específicos de

⁴⁰⁷ Lestringant (1994, p.15, tradução livre) afirma que o desembarque de Cabral no atual território brasileiro, em 1500, possibilitou que fosse adicionada uma fronteira terrestre pouco exata à fronteira indiferenciada do Atlântico. Com isso, o explorador “apreendia do cone da América Espanhola uma parte de sua fachada atlântica”.

referências astronômicas, como a observação da Estrela Polar e/ou do Cruzeiro do Sul, permitindo os cálculos de latitude (SÁNCHEZ, 2021, p.4). Esses fatores contribuem também para situar a cartografia no âmbito dos avanços da ciência no período, com a incorporação de dados científicos, bem como observacionais.

A corte de Castela instituiu um tipo de cartografia oficial, o *Padrón Real*, para que houvesse uma estrutura científica embasando as disputas por especiarias, com a atuação concomitante da *Casa de la Contratación* para o desenvolvimento dos estudos cosmográficos e produção de mapas. A ciência atuava, portanto, como suporte regulatório para a decisão político-diplomática que envolvia todo o globo (SANCHEZ, 2021, p.5). Quando houve o reconhecimento de uma passagem pela América do Sul com acesso ao Pacífico, as distâncias em relação ao meridiano de Tordesilhas passaram por revisão para incluir as Molucas às rotas comerciais.

O reconhecimento factual da esfericidade terrestre por meio das explorações marítimas foi um processo que “contribuiu para a criação da percepção geográfica dos dois hemisférios”, impulsionado pelo conflito comercial e cartográfico⁴⁰⁸ entre as Coroas ibéricas (BROTTON, 2009, p.169). Porém, a adoção do globo como expressão do conhecimento cosmográfico pode ser entendida sob outras perspectivas, não só em termos de globo *terrestre*. A disputa pelas Molucas reforçou o papel adquirido pelo globo oceânico (COSGROVE, 2001, p.80), cujas extensões vagas e unificadas eram cortadas por um meridiano representativo de diversos interesses imperiais. “A escala reduzida da cosmografia, ou geografia universal, parecia idealmente adequada tanto para os sonhos do navegador quanto para as especulações de príncipes ou diplomatas” (LESTRINGANT, 1994, p.3, tradução livre).

Ainda no que diz respeito aos diálogos entre cartografia e arte, a pintura *Os embaixadores* (1533) (Fig. 12.11), do alemão Hans Holben (1497-1543), é considerada um ícone do Renascimento (BROTTON, 2009, p.19) e foi citada também por Ward (2005, p.21-22) para expressar a importância da cartografia no período. Os embaixadores eram Dinteville e Selve, retratados em sua estadia na Londres de Henrique VIII, com o objetivo de “mediar uma nova aliança política entre o rei inglês, o rei francês e o sultão otomano Salomão, o Magnífico,

⁴⁰⁸ O mapa-múndi do português Diogo Ribeiro (? – 1533) saiu vitorioso ao localizar as Molucas no lado Espanhol, procedimento tendencioso e pouco preciso que permitiu a Castela reivindicar 350 mil ducados de Portugal em troca do consentimento de acesso às ilhas (BROTTON, 2009, p.168). Esse processo anunciava o enfraquecimento do monopólio comercial das especiarias exercido pela coroa portuguesa no sudeste da Ásia, desde seu choque com o antigo monopólio árabe. Assim, não havia neutralidade por parte dos cartógrafos reais na escolha de localização das Molucas.

o outro grande poder político no cenário europeu da época” (BROTTON, 2009, p.20). A pintura de Holbein também expressa o gosto europeu pelo luxo dos artigos comercializados oriundos do Oriente, atestando a existência de trocas nos bazares da Ásia.

Figura 12. 11 - Os embaixadores (1533). Hans Holbein.



Fonte: Domínio Público⁴⁰⁹

Entre os dois embaixadores, são retratados alguns detalhes domésticos relevantes durante o Renascimento (BURKE, 2010, p.29), além de outros objetos escolhidos por Holbein para representar o poder econômico e político (WARD, 2005, p.22). Nesse rol, há um globo terrestre na parte inferior da estante e um globo celeste na superior (DELUMEAU, 1994a, p.15). A presença do globo terrestre é sintomática e contextualiza a atuação dos jogadores imperiais unidos contra Carlos V de Habsburgo. Nota-se, também, que o artefato cartográfico mostra a linha do Tratado de Tordesilhas, firmado em 1494, segundo o qual o globo foi partilhado entre Portugal e Espanha (BROTTON, 2009, p.20). O globo corrobora o ideal apolíneo renascentista, que adotou a “esfera como símbolo do *status* imperial divinamente autorizado” (COSGROVE, 2011, pos. 364, tradução livre).

Cada objeto na estante retratado por Holbein tem significação específica e vários apontam técnicas de mensuração náutica, como quadrantes e relógios de sol, além de esquadros e compassos⁴¹⁰. Há um alaúde representando a música, embora apresente uma corda quebrada,

⁴⁰⁹ Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Os_Embaixadores, acesso em 10 maio 2021.

⁴¹⁰ De maneira geral, os instrumentos remetem à própria configuração instrucional renascentista, apoiada nas sete artes liberais, sendo elas o trivium – gramática, lógica e retórica; e o quadrivium – aritmética, música, geometria e astronomia (DELUMEAU, 1994a, p.16). As artes liberais indicam sua vinculação aos homens livres, diferindo das artes mecânicas que envolviam trabalhos manuais, desde a Antiguidade classificadas como artes inferiores

indicando a própria discórdia religiosa renascentista; a discórdia se manifesta igualmente pelo hinário, objeto presente na estante como símbolo da Reforma Protestante e do papel da imprensa (DELUMEAU, 1994a, p.17).

O globo terrestre é “um dos objetos mais importantes da tela”, posto atrás do livro de aritmética comercial, como algo que confirma a expansão do comércio no período e a “invasão” da América, empregando as palavras de Delumeau (1994a, p.18-19). Assim, a arte renascentista também aponta a importância da cartografia e do ideal apolíneo de deificação do homem (HELLER, 1982, p.26) – e do cartógrafo – à medida que reitera o domínio sobre o globo e a natureza por meio de instrumentos científicos. Assim, conforme nossos apontamentos sobre o processo de valorização e deificação do homem, a arte também dialogou com a cartografia quinhentista ao articular a visão panorâmica da Terra e o enaltecimento da capacidade de domínio sobre o mundo, conforme o *telos* europeu.

Considerações

Os mapas renascentistas foram confeccionados a partir da seleção de informações que perpassavam os relatos de viagens, sendo que a cartografia dava sentido a esse tipo de literatura de temários geográficos. Além de ser um trabalho que envolvia multiplicidade de campos de conhecimento, conjugando artistas e naturalistas, por exemplo, houve a promoção do imperialismo pela possibilidade de difundir mapas do mundo para um público letrado amplo, não necessariamente especializado, que incluía nobres e príncipes. No âmbito das relações de poder ensejadas pelos mapas, a contemplação da variedade da natureza dentro da visão panóptica do globo, ou seja, no seio da visão apolínea, possibilitava a comparação de informações, atestando fins políticos e militares, na formação e imaginação de impérios além-mar (DAVIES, 2016, p.109).

Esse caráter dos mapas passou por acentuação a partir do século XVI, principalmente com o novo tipo de edição que caracteriza os atlas modernos, no contexto de destaque e circulação dos artefatos produzidos por Abraham Ortelius. As informações coletadas pelo cartógrafo flamengo fizeram parte de uma ampla rede de conhecimentos e de ciclos de

porque não enalteciam a contemplação do conhecimento. Essa divisão estabelecida entre técnica e ciência foi revista a partir do uso de instrumentos e máquinas para a investigação científica, entre os séculos XVI e XVII (ROSSI, 2001, p.40, destaques do autor). “Foi a junção tardia das teorias com a *techné* que deu à ciência moderna o seu caráter ativo de agente transformador da realidade, caráter esse complementado pela ideia de natureza cuja *arché* são os números e as figuras geométricas (VARGAS, 2015, p.27).

acumulação que permitiram idealizar a Europa como o “centro”, como fica patente no Frontispício do *Teatrum Orbis Terrarum*.

A partir da visão apolínea da Europa personificada, citamos novamente o Frontispício do *Theatrum*, como referência iconográfica capaz de desdobrar a tecnologia de monstrosização do colonialismo, conforme os termos de Ciobanu (2006b, p.13). Esse é o caso da figura da América, apresentada como a Eva nua e decaída⁴¹¹ exibindo seu fruto proibido, com a cabeça decepada de um europeu. Assim, o monstruoso sugere a “feminização” e sedução, seja na cartografia, ou mesmo nos estudos em anatomia, com a construção do olhar colonizador sobre o corpo *abjeto*.

Ao longo deste Capítulo, também discutimos determinadas heranças de narrativas cristãs que não perderam seu papel explicativo durante o Renascimento, já que havia referências prévias, calcadas em ideias religiosas sobre os habitantes do mundo, os confins do ecúmeno e a centralidade que se configurava em torno da Europa, no sentido imperial. Com o estudo da cosmografia renascentista pudemos entender determinadas permanências de narrativas religiosas, além das complexas articulações entre as descrições geográficas que conjugavam o “novo” e o “velho”, constatando também o peso da tradição, seja na *abstração geométrica* – que faz parte do olhar apolíneo voltado ao domínio do globo –, seja na *tradição literária e descritiva* envolvida na descrição de singularidades. Os mapas, então, cumpriram papel *sine qua non* para construir visões coerentes do todo, conferindo “visualidade” e organização às novidades geográficas. Estas faziam parte dos interesses de um público cada vez mais variado, atestando o peso do papel da imprensa e das estratégias diplomáticas envoltas na retórica de poder que os mapas comportam.

⁴¹¹ “Mal magnífico, prazer funesto, venenosa e enganadora, a mulher foi acusada pelo outro sexo de ter introduzido na terra o pecado, a desgraça e a morte. Pandora grega ou Eva judaica, ela cometeu a falta original ao abrir a urna que continha todos os males ou ao comer o fruto proibido. O homem procurou um responsável para o sofrimento, para o malogro, para o desaparecimento do paraíso terrestre, e encontrou a mulher” (DELUMEAU, 2001, p.314).

CAPÍTULO 13. ILHAS LENDÁRIAS E UTOPIAS RENASCENTISTAS: PERMANÊNCIAS

Apesar da constatação de que o Paraíso Terreal tendeu ao desaparecimento em mapas-múndi, as ilhas imaginárias com características paradisíacas são aqui consideradas permanências do período de expansão oceânica e vestígios das projeções de *mirabilia*. As mudanças nas concepções geográficas e cartográficas durante o Renascimento não eliminaram o peso da mitologia⁴¹², pois, as ínsulas que frisamos nesta pesquisa estão num contexto que não diferencia entre o verdadeiro e o fictício (LOIS, 2007, p.8).

Para Wittmann (2015, p.25), as permanências das ilhas míticas, do modo como ficou atestado em diversas fontes textuais e iconográficas, permitem que sejam elaboradas críticas e problematizações a respeito das análises lineares sobre o tempo histórico. O autor salienta: “devemos nos afastar de uma concepção linear e ascendente”, dado que as ilhas de *mirabilia* continuaram “marcando seu rastro ao longo dos séculos” (WITTMANN, 2015, p.258, tradução livre).

Da fusão entre as velhas tradições medievais e os novos conhecimentos resulta que algumas ilhas fantásticas que já pertencem à mitologia geográfica e cartográfica são integradas e, todavia, conservadas nos novos mapas do século XVI, ainda que progressivamente deslocadas a áreas oceânicas menos conhecidas e menos frequentadas (DALL’AGNOLA & BEVILACQUA, 2006, p.1159, tradução livre).

Com relação aos documentos cartográficos, entendemos que constituem testemunhos *sui generis* para o estudo das permanências. Há mapas-múndi renascentistas que apresentam aspectos similares àqueles que visualizamos na atualidade por adotarem o norte como referência. Então, fazendo exercícios comparativos, um olhar superficial pode chegar à seguinte constatação equivocada: *Enquanto os mapas medievais T-O são profundamente diferentes da cartografia do século XXI, os mapas-múndi renascentistas são muito mais familiares, pois já tinham “evoluído” em direção à cartografia atual.*

Ora, existem “detalhes” que sofreram câmbios no modo como eram representados nos mapas, preservando sua característica marcante: a mobilidade e variação com que

⁴¹² A constatação de que houve continuidades culturais no imaginário do maravilhoso não pressupõe a homogeneidade, a linearidade, nem a harmonia de concepções sobre o espaço.

aparecem. Porém, só conseguimos visualizar esses “detalhes”, como as ilhas míticas, à medida que aplicamos um nível considerável de *zoom* à imagem. É nesse sentido que tais “detalhes” podem evidenciar e reforçar que não cabe à História da Cartografia uma visão evolutiva. Esta, inclusive, geralmente estigmatiza a cartografia medieval, sem entender propriamente os contextos e objetivos de confecção dos artefatos, nem considerar diferentes visões de mundo que se distanciam das convenções cartográficas atuais, mesmo que sejam produções genuínas para comunicar e organizar raciocínios espaciais. Assim, para as representações do século XVI, podemos salientar alguns pontos em relação às ilhas míticas:

13.1 O *Typus Orbis Terrarum* de Abraham Ortelius

O Atlântico de Abraham Ortelius foi preenchido por ilhas míticas, que testemunham seu habitual papel no imaginário oceânico maravilhoso, na escala entre dois mundos. Verificamos uma mescla entre ilhas “já conhecidas empiricamente (como Açores, as Canárias, Cabo Verde, Fernando de Noronha, Santa Helena etc), e aquelas que supõem o resultado de um desenvolvimento analítico tradicional fortemente vinculado ao lendário” (WITTMANN, 2017, p.6, tradução livre). Fazem parte deste último conjunto os espaços insulares por nós mencionados anteriormente, como a Ilha das Sete Cidades, a Ilha Brazil, a Ilha de São Brandão e as Afortunadas. Tais representações testemunham a “permanência da tradição de origem antiga e medieval, indicando uma das características fundamentais da época: a constante inter-relação entre realidade e fábula em termos geográficos⁴¹³” (WITTMANN, 2017, p.6, tradução livre).

O *Typus*⁴¹⁴ *Orbis Terrarum* (Fig. 13.1) é o primeiro mapa da obra *Theatrum Orbis Terrarum* (1570), apresentando ao leitor uma ideia geral sobre a configuração geográfica do mundo. Existe um conjunto de ilhas onde constam topônimos reais, como Irlanda e Inglaterra. Porém, quando focamos o Atlântico Norte na linha do meridiano central – adotando considerável porcentagem de *zoom* –, verifica-se que lá estão incluídas localidades fictícias da tradição dos lugares lendários na cartografia, como a ilha de São Brandão e a ilha Brazil. No

⁴¹³ Vale a pena lembrar que Ortelius localiza o Purgatório de São Patrício na Irlanda, considerado “uma referência de grande interesse dentro da geografia mítica e peregrinatória medieval” (WITTMANN, 2017, p.8, tradução livre).

⁴¹⁴ “*Typus* (do grego: figura, impressão, marca)” (GOMES, 2017, p.26).

conjunto, a ilha Drogeo e a dos Demônios também são elementos do mapa que pertencem somente ao imaginário (BROOKE-HITCHING, 2017, p.83, p.204). Essas ilhas constituíam lugares desejados que foram cartografados como realidade geográfica pelo eminente cartógrafo quinhentista.

Figura 13. 1 - Mapa *Typus Orbis Terrarum*, *Theatrum Orbis Terrarum* (1570). Abraham Ortelius.

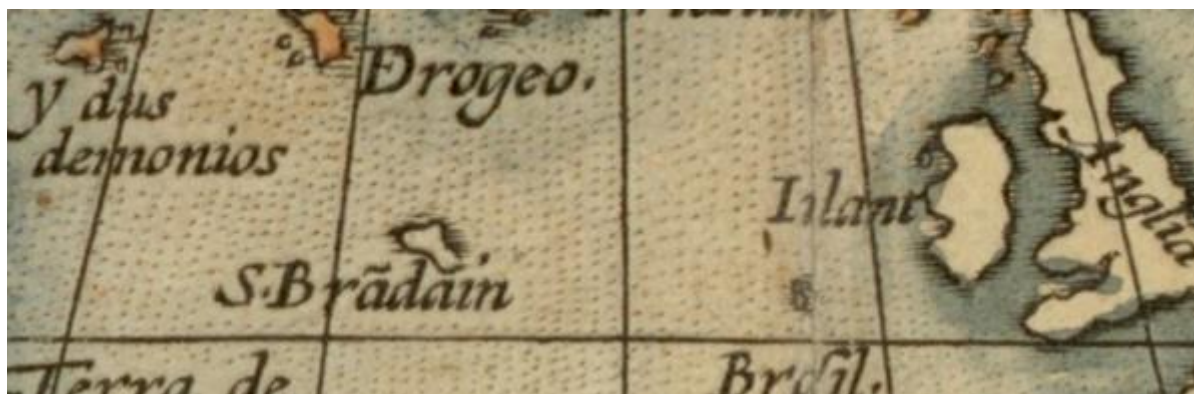


As ilhas imaginárias foram por nós destacadas com o traçado de uma forma oval no Atlântico Norte.
Fonte: Boston Public Library ⁴¹⁵

Podemos identificar as ilhas míticas do Atlântico Norte como “detalhes” no planisfério Ortelius (Fig. 13.2). Essas figuras remetem à influência da tradição celta, que foi a mais persistente na localização da Ilha Brazil e deixou heranças até o século XIX (WECKMANN, 1993, 34). Hiatt (2008, p.1, tradução livre) citou o *Typus Orbis Terrarum* como exemplo de obra cartográfica das mais conhecidas no século XVI, geralmente interpretada de forma um tanto exagerada como a “celebração da expansão do conhecimento europeu”, no sentido da historiografia linear. Apesar disso, complementamos que há micro-elementos que persistem na imagem de mundo, levando em conta “um paradigma que depende do conhecimento do particular” (LEVI, 1992, p.158).

⁴¹⁵ Disponível em: <https://collections.leventhalmap.org/search/commonwealth:x633f946s>, acesso em 06 jun 2023.

Figura 13. 2 - Mapa *Typus Orbis Terrarum*, *Theatrum Orbis Terrarum* (1570). Abraham Ortelius.
Detalhes de ilhas imaginárias: Ilhas de São Brandão e Brasil no Atlântico Norte.



Fonte: Boston Public Library ⁴¹⁶

Admitir a existência de terras não conhecidas, identificadas com terras incógnitas, constituiu algo fundamental para o conhecimento geográfico (HIATT, 2008, p.1). Semelhante desconhecimento se verifica na representação de Ortelius do grande continente austral – que aparece de forma imponente como *realidade geográfica* no *Typus Orbis Terrarum* – ou mesmo nos retratos do interior dos continentes, em especial na América do Sul, que está apenas esboçada e disforme. Reafirmamos, então, que “detalhes e estudos de caso põem em relevo a valorização dos fenômenos aparentemente marginais” (BETHENCOURT; CURTO, 1991, p.VIII), no sentido de que fazem parte de uma trama mais ampla, movida por permanências, dissonâncias e clivagens simbólicas (TATSCH, 2011, p.43).

Em contraste com as patentes da modernidade conferidas a tantos autores, o conhecimento do mundo continuou por muito tempo a basear-se nas tradicionais perspectivas, e muitos países e povos permaneceram o objeto de conjecturas míticas e de opiniões inveteradas mesmo depois do estabelecimento de relações concretas (TUCCI, 1984, p.149).

Desse modo, um olhar mais apurado identifica diferenças óbvias em comparação à cartografia da atualidade, não só pelos interiores esquemáticos dos continentes e as ilhas míticas, mas também por lugares distantes e fictícios, considerados reais no século XVI, como a Terra Austral (HIATT, 2008, p.2). Consideramos a necessidade de uma “definição específica do contexto [histórico e cultural] que rejeita simplificações” (LEVI, 1992, p.159). Assim, ao

⁴¹⁶ Disponível em: <https://collections.leventhalmap.org/search/commonwealth:x633f946s>, acesso em 14 maio 2021.

analisar o *Typus*, podemos ressaltar que a aparente estabilidade (COSGROVE, 2011, pos.107) dos mapas quinhentistas, reforçada pela historiografia linear, acaba mascarando os processos de *invenção* de algo que foi supostamente *observado* (WOOD, 1992, p.66, destaques do autor). Ressalta-se, então, a “importância daquilo que antes parecia ter surgido meramente por circunstância” (LEVI, 1992, p.160).

No *Typus*, há um continente fictício, a *terra australis* ou *magellanica*, admitida no século XVI como uma terra conhecida ainda parcialmente. O cartógrafo aludiu às teorias cosmológicas que admitiam a realidade da *terra australis*, mesmo que hoje ela constitua uma ficção cartográfica (HIATT, 2008, p.1). A massa austral que contrabalanceava o hemisfério norte permite o reconhecimento do quanto havia conhecimento fragmentado e pouco preciso sobre o ecúmeno, mesmo nos mapas quinhentistas. Os cartógrafos construíam representações gráficas hipotéticas sobre lugares que julgavam factuais, sem conseguir comprovar sua existência, uma vez que sabiam pouco ou nada sabiam a respeito de muitos tópicos que *deveriam* abordar para compor uma imagem do mundo aos seus leitores (RICHARDSON, 2013, p.22, destaque nosso).

Para a presente pesquisa, o mesmo caráter de realidade geográfica pode ser atribuído às ilhas Brazil e São Brandão, que aparecem no referido mapa de Abraham Ortelius e que remontam à geografia mítica das lendas medievais sobre locais com a tópica paradisíaca. Por isso, concordamos com Ciobanu (2006a, p.19, tradução livre), quando enfatiza que os mapas quinhentistas “trilharam um caminho para o conhecimento que estava vacilando entre o absolutamente mítico e o racional”.

Hiatt (2009, p.1) realça que um mapa sem a presença de terras desconhecidas é um fenômeno recente⁴¹⁷ e não faz parte dos padrões quinhentistas. Em acréscimo, Evelyn (2007, p.89, tradução livre) citou o cartógrafo Ortelius para discutir o fato de que “nem todos desejavam o realismo geográfico”. Mesmo que a autora tenha centrado sua análise em alguns mapas de transição confeccionados anteriormente às viagens de Colombo, a observação dela a respeito do cartógrafo quinhentista é relevante. Considerando o contexto cartográfico que engloba os Atlas Modernos da segunda metade do século XVI, Evelyn (2007, p.89) afirma que o *Theatrum Orbis Terrarum* visava, antes de tudo, entreter e educar o público, muito mais do que fornecer um guia prático de conhecimentos geográficos.

⁴¹⁷ Hiatt (2008, p.1) também indica que nos séculos XIX e XX a expressão “terras desconhecidas” passou a ser substituída na cartografia por “terras inexploradas”.

Insistimos que os mapas renascentistas, inclusive aqueles inseridos num outro modelo de edição e organização cartográfica – os Atlas Modernos – não passaram por rupturas abruptas. O mapa *Typus Orbis Terrarum* (1570) de Abraham Ortelius comprova essa ideia a partir de diversos micro-elementos iconográficos, como a ilhas Brasil e de São Brandão. O referido cartógrafo incorporou as técnicas da gráticula ptolomaica, esta que outrora compreendia somente o ecúmeno tripartite, para valorizar a acurácia necessária à construção e apresentação de uma imagem do mundo renovada, concernente à ampliação eurocêntrica dos horizontes geográficos durante o século XVI.

Para Giovanni Levi, há a necessidade de “demonstrar o funcionamento de alguns aspectos da sociedade que seriam distorcidos pela generalização” – a generalização da *longue durée* (LEVI, 1992, p.153). Porém, Tomich (2011) discorda de Levi em determinado sentido, entendendo que é plausível haver aproximações entre a *longue durée* e a micro-história, pois, esta deixa um rol de possibilidades em aberto (TOMICH, 2011, p.51). Em nossa análise, entendemos igualmente que não há impedimentos em virar novamente a ampulheta, ou seja, “inverter o procedimento metodológico e examinar a *longue durée* e o tempo estrutural através das lentes do curto prazo, do local e do particular” (TOMICH, 2011, p.50). Desse modo, na perspectiva historiográfica de longa duração, há elementos do maravilhoso oceânico medieval que persistem durante a redefinição e alargamento da *imago mundi* que podem ser relacionados às análises micro-históricas, quando focamos detalhes dos mapas.

Ainda cabe ressaltar que, na década de 1980, foi encontrado um mapa elaborado por Abraham Ortelius retratando a Ilha de Utopia (Fig. 13.3), conforme a obra de Thomas Morus (1516). Anteriormente, havia somente referências a este mapa por meio de correspondências escritas pelo cartógrafo, levando os estudiosos a datar o artefato entre 1595 e 1596. Apesar de sua pouca divulgação, o mapa é relevante por ser inteiramente imaginado por um dos mais proeminentes cartógrafos do século XVI (KARROW JR., 1998, p.30). Aqui, vemos a manifestação da criatividade do cartógrafo, no sentido do “papel ativo do indivíduo que antes parecia simplesmente passivo ou indiferente” (LEVI, 1992, p.160).

Figura 13. 3 - Mapa VTOPIAE (c.1595). Abraão Ortelius



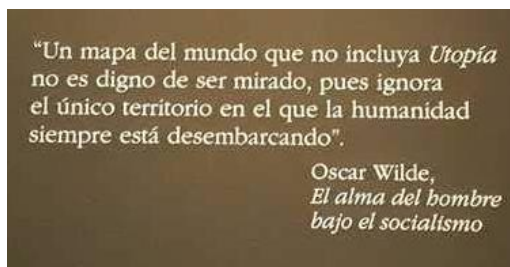
Fonte: Domínio Público⁴¹⁸

Trata-se de um exemplo do aparecimento de ilhas utópicas na cartografia renascentista. Mesmo que não seja uma localidade de *mirabilia*, projetava-se uma sociedade perfeita e isolada. Portanto, voltamos ao texto de Hiatt (2008, p.1, tradução livre) para ressaltar que a história da cartografia “não é uma simples narrativa de documentação gradual da superfície” terrestre e inclui em seu bojo a história de não-lugares (*non-place*) existentes especificamente nos mapas.

Além disso, o mapa confeccionado por Ortelius de um não lugar na cartografia renascentista permite aberturas para entendermos os mapas como propulsores de espaços criados. Isso remete às possibilidades de mapeamento dos mundos desejados e projetados (COSGROVE, 2011). A cartografia, igualmente, dá visibilidade e delimitação aos espaços utópicos, projetados historicamente no futuro (MARTÍNEZ, 2019b). Conforme o aforismo de Oscar Wilde, escritor do século XIX, “um mapa-múndi que não incluía a Utopia não é digno de consulta, pois deixa de fora as terras à que a Humanidade está sempre aportando” (Fig. 13.4).

⁴¹⁸ Disponível em: <<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Utopia.ortelius.jpg>>. Acesso em: 16 maio 2021.

Figura 13. 4 - Exposição *Cartografías de lo desconocido*.
Mapas en la BNE (Biblioteca Nacional de España)



Fonte: Acervo da autora. Madrid. 2018.

Esse tema da Utopia evoca os lugares lendários (ECO, 2013) que fizeram parte do repertório de Ortelius, como o Preste João, as ilhas Brazil e de São Brandão. Tais representações são elementos importantes na constatação de que, apesar da aparente estabilidade dos mapas (COSGROVE, 2011), suas facetas criativas evidenciam a linha tênue entre o real e imaginário na cartografia do século XVI, com suas variadas heranças e narrativas sobre o mundo. Acreditamos que tais exemplos e detalhes do maravilhoso medieval encontrados nos mapas de Ortelius, inclusive os monstros marinhos que mostramos anteriormente, podem articular a *longue durée* com as microanálises, sem que isso se apresente como contraditório. Os *detalhes* mostram *permanências* mais amplas, que permaneceriam “despercebidas” se não tivéssemos aplicado considerável nível de *zoom* na imagem, especificamente falando do mapa *Typus Orbis Terrarum*. “Fatos insignificantes e casos individuais podem servir de abstração para revelar um fenômeno mais geral” (LEVI, 1992, p.158).

No sentido das possibilidades de não fazer oposições estanques entre micro-história e perspectivas de *longue durée*, citamos Tomich: “dentro dos pressupostos metodológicos do mundo da ciência social histórica mundial, de sistemas perspectivos globais, ganhamos conhecimento ao oscilarmos continuamente entre o geral e o específico, o macro e o micro, a repetição e a diferença” (TOMICH, 2011, p.50).

13.2 Adendo: Motivos edênicos

Outra fonte iconográfica digna de menção é o Mapa do Oceano Atlântico do cartógrafo francês Pierre de Vaulx (1613) (Fig. 13.5). Mesmo que seja uma obra situada no século XVII, ainda se verificam elementos do maravilhoso geográfico, como sereias; pedras preciosas ao longo do Rio Amazonas; a presença de canibais no nordeste do Brasil; além da tradicional representação do Paraíso. Esta não seguiu o padrão de localização nos extremos da Ásia, como era típico dos mapas T-O. Em vez disso, o casal primordial se encontra agora ao sul do Trópico de Capricórnio, em cena idílica que atesta a harmonia com a natureza, como no período pré-queda, sugerindo a existência de uma terra de livre pecado (BETHENCOURT, 1996, p.96).

Figura 13. 5 - Detalhes da França Antártica no Mapa do Oceano Atlântico de Pierre de Vaulx (1613). Canibal no nordeste brasileiro. Adão e Eva em cena idílica ao sul do Trópico de Capricórnio, na borda inferior do mapa.



Fonte: Biblioteca Nacional da França⁴¹⁹

Dialogando com Holanda (2000), podemos interpretar que a representação do Paraíso no referido mapa francês testemunha permanências sobre os motivos edênicos da geografia medieval, em sua reiterada projeção e deslocamento no continente americano. No mapa referido, é evidente a associação entre o Paraíso Terreal e a presença de raças monstruosas em suas adjacências. Por isso, é possível associá-lo, ainda, às palavras do historiador brasileiro: “Lado a lado com aquela gente suave e sem malícia, povoam [o mágico cenário] entidades

⁴¹⁹ Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/15482/>, acesso em 13 maio 2021.

misteriosas, e certamente nocivas”, como as amazonas, as sereias e os cinocéfalos” (HOLANDA, 2000, p.21).

Para indicar exemplos de autores que se baseavam em textos religiosos anteriores para afirmar que o Jardim do Éden se localizava ao sul do Trópico de Capricórnio, Holanda (2000) citou o texto *História de las Indias*, escrito pelo frei dominicano Bartolomeu de Las Casas (1484-1566). Assim, nossa análise considera que o Mapa de Pierre Vaulx dialogou com tradições descritivas anteriores a respeito do Paraíso, por meio da articulação de ideias longevas sobre temperança e clima ameno, que foram projetadas nas Américas (Índias Ocidentais).

O bispo de Chiapas [Bartolomeu de Las Casas] dá razão aos homens doutos que punham o paraíso dos deleites debaixo do trópico de Capricórnio, onde havia, com efeito, terra excelentíssima e mui povoada nas partes do Peru, abonando esse argumento com a própria experiência, pois que tendo passado nesta América o dito trópico, na parte austral, não achara ali excesso de calor, mas encontrara mar e terra bem temperados (HOLANDA, 2000, p.XX-XXI).

Ainda conforme as permanências dos motivos edênicos, o Mapa de Vaulx retratou a mãe Eva firmando um pássaro em seu braço direito. O casal primordial reapareceu também em outros detalhes do mapa, quer em cena amorosa, quer em momentos de descanso numa rede. A cena do mapa evoca as palavras de Holanda: “No paraíso americano ela [natureza] se entregava de imediato em sua plenitude (...). Como nos primeiros dias da Criação, tudo aqui era dom de Deus” (HOLANDA, 2000, p.X-XI). Assim, verificam-se no artefato diversos temas que remetem às descrições do Gênesis e suas interpretações do Jardim do Éden como realidade geográfica, mas que aparecem relidos com base no exotismo atribuído à fauna e flora sul americanas durante o século XVII.

Em pleno século XVII (...), a América substituiu o Oriente, mas o paraíso terrestre continua a existir materialmente: o Eldorado mítico sobrepõe-se ao Éden e a intrusão da fauna e da flora dos continentes exóticos lhe dá o perfil da Arca de Noé. Daí a pensar que os índios são adamitas olvidados pela civilização, a distância é pequena! Ela não chega a ser atravessada, mas os elementos arquetípicos do paraíso terrestre misturavam-se às descrições dos países exóticos (DUBOIS, 1995, p.161).

Porém, no Mapa de Pierre Vaulx, a aura de pureza paradisíaca entre os ameríndios é menos notória do que a eloquência da satanização, dominação e “domesticação” europeias do Novo Mundo, com os brasões indicando as rivalidades políticas da França Antártica. Trata-se de uma referência ao homem cartógrafo, defendendo os interesses monárquicos em

supostamente “civilizar” os povos originários. Os confins do (Novo) Mundo eram, portanto, cenários ambivalentes, onde a longevidade e a nudez da Idade do Ouro podiam aparecer justapostas à satanização (GRAFTON, 2000, p.83). Entendemos que esses aspectos dúbios também fazem parte da narrativa histórica que entende o Renascimento como um período contraditório (DELUMEAU, 1994b). Além disso, a longevidade do par idílico/satânico expressaria a sua longevidade, inclusive no período que compreende o fim do século XVIII (CIOBANU, 2006b, p.15).

Assim, os desejos imediatos de riquezas materiais, ouro e especiarias não impedem que foquemos em aspectos do imaginário medieval a partir das projeções maravilhosas de lugares paradisíacos (KAPPLER, 1993, p.3-4). Havia miragens herdadas que impulsionavam anseios por terras de fábula, ilhas míticas da tópica edênica (i.e. Brasil e São Brandão), o Reino do Preste João e, principalmente, o Paraíso Terreal (WECKMANN, 1993, p.70). Essas mesmas miragens da Idade Média passaram por crises, novas construções imaginárias e utopias até dissolver-se aos poucos, acompanhando os conhecimentos sobre as bordas do ecúmeno, que contradiziam as informações das autoridades (DELUMEAU, 1994b, p.9-11).

13.3 As utopias renascentistas e a pintura

Quando mencionamos as utopias medievais, o espírito cruzadista e a necessidade de evasão de um cotidiano adverso, o Reino do Preste João logo se destaca. Porém, no século XVI, vários desses sonhos se desvaneceram e, com eles, os próprios países maravilhosos (DELUMEAU, 1994b, p.10). É uma metamorfose que não se configura de maneira abrupta, visto que o Novo Mundo também evocou sonhos.

No plano religioso, ao criticar a tradição iconográfica da Igreja romana, a Reforma Protestante tentou racionalizar o mito do Jardim do Éden, de modo que o estado agraciado após a morte passou a ser cada vez mais projetado num cenário celestial da Nova Jerusalém, não mais no domínio terreal. Para o catolicismo, esse processo teve impulso a partir de algumas mudanças interpretativas do século XVI. “A Igreja Católica, após o Concílio de Trento, desconfiou das evocações muito precisas, i.e., muito terrestres, do paraíso, que o protestantismo, por seu turno, rejeitou completamente” (DELUMEAU, 2014, p.151).

Apesar do Paraíso estar perdendo vigor no período renascentista, a crença em suas delícias não desapareceu. Esse é um “detalhe” importante que reconfigura a análise historiográfica para as permanências do maravilhoso cristão. “Herdeiro de duas tradições, uma

cristã e outra pagã, o homem do Renascimento sonhou perdidamente com o paraíso terrestre. Como eram belos Adão e Eva antes do pecado! Tantos artistas no-los recordaram com amor e melancolia!” (DELUMEAU, 1994b, p.16-17).

Além disso, durante o século XVI, o mito da Cocanha, que enfatiza os prazeres carnavais, foi bastante projetado na América. Tal ideia contribui com algo discutido anteriormente na presente pesquisa, que é o fato de se reconhecer no Novo Mundo aquilo que já fazia parte do repertório livresco ou das histórias orais. “O Novo Mundo tornou-se um receptáculo de vários elementos do imaginário medieval, inclusive algumas das maravilhas da Cocanha⁴²⁰. Isso resultava da sensibilidade medieval, ainda presente no século XVI, segundo a qual se via aquilo que se ouvia” (FRANCO JÚNIOR, 1988, p.222).

Apesar da pintura não constituir nosso foco, é pertinente mencionar dois artistas holandeses influentes na representação de paisagens com conteúdo utópico: Hyeronimus Bosch (1450-1516) e Pieter Bruegel (1525-1569). Este compôs um quadro intitulado *O país da Cocanha*, no qual são enfatizadas a preguiça e a gula. Por sua vez, escolhemos dissertar com mais detalhes a respeito de uma obra específica de Bosch, o tríptico *O Jardim das delícias*⁴²¹ (1504) (Fig. 13.6). A referida obra é marcante e, em meio à complexidade imagética que se configura, nota-se que temas ligados à abundância e aos prazeres carnavais mesclam-se à temática religiosa do Paraíso. O quadro que fica à esquerda do tríptico mostra Adão e Eva nus, convivendo oniricamente com a personificação da divindade no Éden.

⁴²⁰ Franco Júnior (1998, p.219) exemplificou a influência do mito da Cocanha em escritos de cronistas espanhóis, a partir das descrições da terra de Jauja, projetada no Peru – uma “espécie de Cocanha americana”. Assim, em 1547, o escritor sevilhano Lope de Rueda (1510-1565) abordou o tema cocaniano da abundância alimentar na literatura, baseado em relatos que chegavam à sua cidade (FRANCO JÚNIOR, 1998, p.219).

⁴²¹ “*O Jardim das delicias*, de Jerônimo Bosch, é um bordado luxuriante sobre o reencontro repetido de um casal, cujo modelo é o “casamento de Adão e Eva”, no quadro lateral da Criação. Todas as possibilidades da simbologia do gesto ou da postura são explorados numa geografia erótica que é também, provavelmente, uma história da alma amorosa. A natureza reproduz o simbolismo da *copulatio* (...). Esse *coitus naturalium* se reveste aqui do seu sentido primordial: a convergência de todos os caminhos da natureza cósmica, incitação a transformá-las em uma unidade mística dos membros separados” (DUBOIS, 1995, p.166).

Figura 13. 6 - O Jardim das Delícias (1504). Hyeronimus Bosch



Fonte: Domínio Público⁴²²

O tema da Idade do Ouro com a natureza amena, seus animais exóticos e o livre curso dos prazeres carnavais acabam ligando-se ao período pré-Queda, quando o casal primordial desfrutava da mais completa paz e harmonia no Jardim de Delícias (DELUMEAU, 1994b, p.17). Essas características vão ao encontro do sincretismo renascentista ao mobilizar alguns mitos idílicos pagãos associados ao bucolismo do Jardim das Hespérides e da Idade do Ouro, em correlação com o Éden bíblico e à “intrusão de elementos exóticos relacionados com as explorações dos navegadores” (DUBOIS, 1995, p.161).

Surge então o *Jardim das Delícias Terrestres* (Prado), cujo carácter impossível, porém, é mostrado por Bosch. Em primeiro plano, gulosos de ambos os sexos deliciam-se com grandes melancias, cerejas e morangos. À esquerda do painel, os preguiçosos vagueiam; mais além, as vaidosas regalam-se com a sua beleza. Há aqui quem se divirta com fúteis folguedos; além de casais que se entregam ao amor, isolados em conchas ou em bolas de cristal. Tantos prazeres só são psicologicamente verossímeis num mundo de eterna juventude: daí a fonte de Juventa onde belas mulheres – brancas e negras – se entregam a despreocupadas brincadeiras (DELUMEAU, 1994b, p.17).

422

Disponível

em:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_Garden_of_Earthly_Delights_by_Bosch_High_Resolution.jpg, acesso em 10 maio 2021.

A atmosfera onírica é acompanhada, no tríptico, da representação do *Inferno* à direita, enfatizando aspectos fantasiosos. “O paraíso atrai o inferno. O universo sem sombra das arcádias e dos países da volúpia exclui o universo da natureza, que participa dela e impõe em contraprovas sonhos infernais (...)” (DUBOIS, 1995, p.167). Para Delumeau (1994b), a inserção do Inferno ao lado das maravilhas do Jardim evoca aspectos morais de condenação dos pecadores.

Os paraísos artificiais são perigosos: esquecendo a alma, o homem corre o risco de neles se entregar aos prazeres dos sentidos. É esse um dos temas favoritos de Bosch, pintor moralizante que terá sido, e foi essa a razão pela qual ele pôs *Inferno* ao lado do *Jardim das Delícias Terrestres* (DELUMEAU, 1994b, p.19).

A pintura de Bosch faz parte de uma atmosfera em que o monstruoso cumpria seu papel. Claude Kappler (1994) afirma que sua motivação para estudar as maravilhas do fim da Idade Média, com seus monstros e demônios, se deve à própria contemplação de Bosch e ao mistério de sua obra. O Renascimento, então, não reprimiu manifestações monstruosas, das quais o diabólico constitui um polo. É interessante a argumentação da autora francesa, indicando que, apesar da estranheza que Bosch talvez suscite aos olhares da atualidade, “não é isso o que ocorria no século XV e XVI” (KAPPLER, 1993, p.3). Como exemplo, o rei Filipe II⁴²³ de Espanha, considerado o rei muito católico, “declarou querer estar, na hora da morte, diante do tríptico das Delícias” (KAPPLER, 1993, p.3). Assim, tal pedido evidencia que “Bosch foi extremamente apreciado em vida e, muito provavelmente, *compreendido*” (KAPPLER, 1993, p.3, destaque da autora).

A compreensão da obra de Bosch no século XVI pelo público colecionador, incluindo a corte de Filipe II, envolvia o compartilhamento da simbologia cristã, direcionada a livros muito lidos no Medievo, tais como o Apocalipse e o Cântico dos Cânticos, portanto, não podemos simplesmente supor que obras como o Tríptico das Delícias correspondam aos “frutos de uma imaginação desvairada” (KAYSER, 1986, p.36). Pode-se supor que a temática das criaturas monstruosas e do demoníaco em Bosch, envolvendo o desordenado e o desproporcional no grotesco, seja um enigma atualmente. Porém, “o que para nós é obscuro parece ter sido claro naqueles tempos” (KAPPLER, 1993, p.3). Esse desafio da historiografia de não deixar asfixiar-se pela visão de mundo da própria época do pesquisador, permite admitir que, se a obra de Bosch “foi aceita com toda a naturalidade e em geral apreciada, foi por estar

⁴²³ Para detalhes historiográficos sobre a morte de Filipe II, ver Braudel (1984, p.616-618).

inserida num contexto que a esclarece e explica. É esse o contexto que nos interessa: *interessar-nos em si mesmo* e não enquanto explicação de J. Bosch” (KAPPLER, 1993, p.3-4, destaques da autora).

No âmbito da cultura popular, a distinção entre Renascimento e Idade Média é ainda mais vaga. O derradeiro desejo de Filipe II envolveu atribuir funções mágicas e devocionais às imagens religiosas, que incluíam poderes taumatúrgicos e miraculosos. Tal costume apresenta contrastes com a atualidade, quando as pinturas são tão somente obras de arte (BURKE, 2010, p.150). O desejo do monarca problematiza nossa própria percepção sobre questões que se manifestam como contraditórias atualmente, mas que não portavam tal conotação em outros contextos históricos. Se remetermos à Idade Média, considerando a coexistência de curiosas imagens monstruosas limiares e o discurso religioso sacralizado, chegaremos a constatações parecidas: “No entanto, o que hoje podemos perceber como códigos culturais contraditórios pode não ter sido observado como algo tão separado durante a Idade Média” (CAMILLE, 1992, p.13, tradução livre).

Para o historiador Huizinga (2010, p.37), em sua obra *O outono da Idade Média*, os séculos XIV e XV foram marcados por “uma vida de extremos. Entre a renúncia completa a toda alegria mundana e o amor mais delirante ao bom e ao prazeroso, entre o ódio sombrio e a bondade risonha”. Acreditamos que as maravilhas dos confins do mundo façam parte desse jogo ambíguo entre medo e fascínio, capaz de provocar a exteriorização dos desejos, conforme os termos de Camille (1992, p.9-10). Desejos estes projetados nas inacessíveis e sedutoras bordas da terra, como parte do processo de representação do remoto (GIUCCI, 1992, p.79).

Conforme Jean Delumeau, essas relações ambíguas fazem parte das próprias vicissitudes do imaginário: “através de contradições, e por caminhos complicados, mas sempre sonhando com paraísos mitológicos ou com impossíveis utopias, o Renascimento deu um extraordinário salto para diante” (DELUMEAU, 1994b, p.23). Assim, o medievalista Luis Weckmann diz que tal “outono” foi muito específico em se tratando da Península Ibérica. O autor entende que Portugal e Espanha passaram por um processo que não ocorreu de forma similar em comparação à Europa Central. Um dos motivos envolve a indissociabilidade medieval entre real e imaginário que vai ser projetada no Novo Mundo, com o arcabouço de *mirabilia* abarcando amazonas, grifos, unicórnios e sereias, além das “miragens” sobre o Paraíso Terreal e suas derivações, presentes em artefatos cartográficos (WECKMANN, 1993, p.19).

Delumeau afirma ainda: “quem abrir a pasta do fantástico convercer-se-á facilmente de que o Renascimento foi um tempo de pesquisa e inquietação, rico de muitas

virtualidades e de desejos contraditórios, mas que ainda não fizera a escolha nem encontrara o equilíbrio” (DELUMEAU, 1994b, p.21). Além disso, Ward complementa: “enquanto a crise epistemológica era (...) profunda, produzindo ansiedades e tensões, aporias e fissuras, essas fissuras e inconsistências são elas mesmas marcadoras da sensibilidade que os historiadores confiantes denominaram ‘Renascença’” (WARD, 2005, p.25, grifos da autora, tradução livre).

Em nossa análise, entender o Renascimento como um período contraditório toca diretamente as produções cartográficas, com suas mudanças e permanências sobre ilhas paradisíacas, monstros e lugares lendários/utópicos que remontam ao maravilhoso geográfico do Medievo. Partimos dessas apostas para entender que as imbricações entre real e imaginário da Idade Média, ancoradas na categoria do maravilhoso geográfico, não passaram por rupturas abruptas. Isso pode ser constatado, igualmente, pela análise de “detalhes” em diversas fontes historiográficas, sejam elas de cunho textual ou iconográfico.

Considerações

No estudo da História da Cartografia, em termos de permanências de *mirabilia*, é possível fazer observações a respeito do que hoje é considerado irreal, quando o maravilhoso designa um simples adjetivo e não uma categoria presente no cotidiano. Na atualidade, o maravilhoso não cumpre o mesmo papel do que no imaginário medieval (LE GOFF, 1990). Por isso, admitir o maravilhoso geográfico é entender a realidade *geográfica* de certa localidade numa dada época. Localidade esta que poderia ser cartografada como real e presente, quiçá adquirindo caracteres sagrados.

Os mapas T-O medievais são artefatos que expressam contextos específicos do período e as concepções simbólicas referentes à *imago mundi* cristã. Nela, são admitidos elementos do maravilhoso como categoria singular, que têm permissividade para se manifestar no cotidiano. Não faz sentido na análise do maravilhoso a separação entre o real e o imaginário. Ideia semelhante se estende às fontes cartográficas, entendidas em seu profundo diálogo com as concepções de mundo medievais, com a inaplicabilidade de divisões estanques entre real e imaginário.

Admitindo a mistura de elementos reais e imaginários que atravessa as representações cartográficas medievais, podemos extrapolar o âmbito dos mapas T-O, afirmando que as cartas portulanas produzidas no Medievo esboçavam semelhantes atravessamentos. Isso significa que as viagens exploratórias pelo Atlântico, principalmente a

partir do século XIV, tinham como guias determinados artefatos cartográficos que consideravam elementos da geografia mítica (LESTER, 2012, p.137). Essa complexidade acaba se acentuando com os mapas-múndi de transição dos séculos XIV e XV, período em que conviveram técnicas cartográficas distintas, aplicadas num mesmo mapa, nos quais podemos identificar traços bastante heterogêneos, com aspectos de *mirabilia* concentrados nas bordas do ecúmeno.

A leitura coeva de mapas quinhentistas ocorria dentro do próprio contexto vivenciado pelos familiarizados com sua linguagem visual (DAVIES, 2016, p.16). Englobamos, então, os mapas e as cosmografias em seus contextos culturais, no papel específico que cumpriam durante o Renascimento e sua participação no conhecimento sobre a natureza do ser humano. Assim, fez-se igualmente apelos para que os mapas medievais de cunho religioso fossem lidos em seus contextos, no sentido de que os lugares lendários eram outrora considerados *realidades geográficas*, numa tradição de mapeamento que endossava o qualitativo sobre o quantitativo. Isso permite que perguntas novas possam ser lançadas aos mapas, descobrindo experiências outras a respeito de sua leitura, confecção e cadeias de influência. Desse modo, consideramos que existem variadas concepções de espaço, permeadas pelos reinos da fantasia e mito (HARLEY & WOODWARD, 1987, p.III).

O fato de considerarmos os lugares lendários como mobilizadores (ECO, 2013) assinala ecos em relação ao prestigiado trabalho de Holanda (2000), no âmbito da historiografia brasileira. O processo de derrocada do maravilhoso, que durou séculos, “destronou” tanto os lugares paradisíacos e as ilhas lendárias, quanto as criaturas monstruosas. Apesar da não linearidade histórica dessas representações de geografias imaginárias, o processo que leva ao paulatino desaparecimento das terras incógnitas faz parte do projeto cristão europeu de colonização e exploração do globo, intensificado a partir do século XIII, com as viagens dos mendicantes e mercadores, conjugadas em meio às *tensões entre permanências temáticas e modos de legitimar a difusão de novos dados geográficos*. É por esse viés processual, do qual os mapas são testemunhas singulares, que entendemos as afirmações de Holanda (2000, p.12): “A inabitabilidade da zona tórrida, certas ideias sobre as dimensões da terra (...), os horríveis monstros antropológicos e zoológicos, as lendas de ilhas fantásticas e de terrores inibitórios –, tudo isso que obscurecia a ação foi destruído (...)”.

No âmbito das críticas tecidas por Franco (2011) ao livro *Visão do Paraíso*, a autora considera que Holanda buscou construir vieses interpretativos que acabaram “magnificando a fantasia como ato criador e elidindo a racionalidade e o agnosticismo presentes no Renascimento” (FRANCO, 2011, p.544). Ora, no âmbito da História da Cartografia, uma das

principais questões por nós ponderada foi a ideia de desenvolvimento linear e evolutivo das ciências. Inquirir os detalhes e permanências foi um modo de entender com maior profundidade os mapas do período, cujo desenvolvimento é repetidamente interpretado como algo linear e uma ruptura abrupta com a Idade Média.

Quando adotada uma visão sem embasamentos suficientes sobre a História da Cartografia, as cartas portulanas (regionais) de navegação prática e as técnicas ptolomaicas abstratas de mapeamento da esfera terrestre sequer são reconhecidas como produções medievais, já que seus vieses práticos e/ou matematizados são identificados de imediato como *Renascentistas*, algo que desconsidera os complexos processos de produção e circulação de mapas-múndi que envolvem os artefatos de transição. Estes são testemunhas de um período (entre os séculos XIV e XV) no qual coexistiam diversas técnicas cartográficas e não havia consenso quanto à “melhor” forma de representar o ecúmeno em processo de expansão.

Por sua vez, as cosmografias especificamente quinhentistas foram cada vez mais influenciadas pelas técnicas de Ptolomeu; estas que, por si só, lançariam profundos desafios à construção e “atualização” da imagem de mundo legada por fontes livrescas de autoridade. De modo concomitante, a adoção da gráticula ptolomaica permitiu abstrações astronômicas que, no contexto de deificação do homem em voga no Renascimento, enfatizou a visão apolínea de domínio político e colonial dos mares – do Globo Oceânico –, preconizando o olhar humano lançado à esfera terrestre, entendida como objeto de exploração para o *telos* europeu.

A temática da visão apolínea, com base em Cosgrove (2001), foi referida amiúde ao longo desta pesquisa, inclusive quando fizemos análise das personificações femininas no Frontispício do *Teatrum Orbis Terrarum* (1570) de Abraham Ortelius. Assim, nossas escolhas em abordar o maravilhoso geográfico medieval, que identificamos enfaticamente como “detalhes” nos mapas, não invalidaram a problematização de questões sobre História da Ciência, matematização e saberes empíricos, uma vez que as mutações nos mapas entre a Idade Média e o Renascimento constituem processo de notável complexidade.

Reiteramos que nosso estudo envolveu microanálises, construídas de modo a “privilegiar os fenômenos marginais”, chamados também de zonas de clivagem (BETHENCOURT; CURTO, 1991, p.X). Ou seja, o maravilhoso geográfico e monstruoso foi aqui entendido como fenômeno marginal – não magnânimo – no âmbito específico da cartografia. Porém, apostamos nesses “detalhes” por sua capacidade de “revela[r] problemas de ordem mais geral, que põem em causa ideias feitas sobre determinadas épocas” (BETHENCOURT; CURTO, 1991, p.X). No caso, essas “ideias feitas” englobam a narrativa linear de precisão crescente na História da Cartografia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa adotou como tema determinadas histórias referentes ao mar e à teratologia em mapas do século XVI, período marcado pela transição entre modos de pensar mais alinhados ao maravilhoso geográfico medieval e à valorização da empiria e da experiência direta. Vimos que o destaque atribuído à empiria não eliminou fantasias sobre criaturas monstruosas, ilhas míticas e lugares distantes nas bordas do ecúmeno, que eram descritos conforme “lentes” determinadas previamente.

A complexidade dos mapas medievais, principalmente os mapa-múndi de padrão T-O em formato mural, permite que identifiquemos determinada profusão de concepções simbólicas de espaço, sendo que o maravilhoso medieval na cartografia também consiste no estudo das projeções nas bordas do ecúmeno, mais propensas à geração de elementos de *mirabilia*. Como a espacialidade tem caráter simbólico, há hierarquias entre diversas localidades, no sentido centro-periferia. Essas premissas são dotadas de potencialidades para entender determinados tipos de mapas medievais em suas concepções de espaço características, com base no prestígio de elementos simbólicos, incluindo os Reinos e as Ilhas lendárias, bem como os Monstros Marinhos nessa chave interpretativa. Entendemos que o papel organizador dos mapas para conferir “visibilidade” a esses elementos de *mirabilia* é relevante na História da Cartografia. “Visualizar” um lugar lendário e utópico levantava a possibilidade de reintegração dos fiéis ao estado de perfeição original, reintegrando os domínios sagrado e humano. O Paraíso compunha não somente os limites do espaço, mas também do tempo humano, estabelecendo a fronteira ambígua que instituíra uma barreira e um portal.

As imagens, como fontes historiográficas, são imbuídas de significados que levam à credibilidade do que é representado ou experienciado. Os mapas-múndi medievais, como artefatos culturais, dialogaram com as imaginações espaciais e crenças religiosas do período e exerceram papel singular na “visualização” de um lugar lendário, que existia a princípio somente em fontes textuais. Para exemplificar, a crença no Paraíso Terreal como realidade geográfica configura algo que era “visualizado” nos mapas medievais T-O em padrão mural – artefatos que expressam contextos específicos do período e as concepções simbólicas referentes à *imago mundi* cristã. Dessa maneira, o papel dos mapas nas representações do Jardim do Éden permitia tornar tal lugar “acessível”, confirmando suas relações com o ecúmeno, a partir dos quatro rios citados nas Escrituras.

A “fronteira” do Paraíso Terreal estava separada do ecúmeno, ao mesmo tempo em que se conectava a ele, o que engendra um “paradoxo cartográfico” que exigiu “soluções” dos cartógrafos no período de transição ao Renascimento. Desse modo, por ser um ícone que indica permanências e deslocamentos, além de constituir a utopia medieval por excelência, nossa análise focou em diversos momentos nas cambiantes representações do Paraíso, além de outros elementos tradicionalmente situados nos confins do ecúmeno, como o Reino do Preste João e as ilhas míticas do Ocidente e do Oriente. Assim, a partir de consulta bibliográfica, identificamos os mapas situados no período de transição para abordá-los conforme as manifestações do maravilhoso geográfico nas fluidas bordas do ecúmeno.

O estudo dos simbolismos cristãos indica que separar o real e o imaginário na Idade Média é tarefa infrutífera. Este “dilema” se alinha mais à concepção científica preponderante em períodos históricos posteriores. Na *imago mundi*, foram admitidos elementos do maravilhoso como categoria singular, que têm permissividade para se manifestar no cotidiano. Entendendo que o imaginário maravilhoso medieval diz respeito a um universo que configura outros mundos em coexistência, havia seres e/ou lugares pertencentes a essas projeções de evasão às avessas (*alter orbis*).

Com relação aos mapas-múndi categorizados como “de transição”, produzidos entre os séculos XIV e XV, a “escolha” de uma técnica ou outra para representar o ecúmeno variava conforme a localidade e o grau de familiaridade dos europeus. Quanto mais informações esparsas houvesse, mais a representação se apoiaria em elementos religiosos dos mapas T-O, em sua perspectiva qualitativa de espaço, que incorporava o maravilhoso geográfico. A consulta à bibliografia e os apontamentos encontrados sobre quais seriam os mapas de transição permitiu que conseguíssemos elaborar critérios para analisar aspectos característicos desses artefatos. Um dos critérios envolveu olhar para as diversas representações do Paraíso Terreal, admitindo os paradoxos existentes sobre o ato de cartografar essa localidade lendária e utópica, que se conecta ao ecúmeno mas não que pertence a ele.

Assim, um dos elementos-chave para a análise dos mapas de transição foi a permanência de representações do Paraíso Terreal e suas variações conforme os mapas apresentados, principalmente nos mapas-múndi de: Andreas Walsperger (1448), Giovanni Leardo (c.1452-1453), Catalão Estense (c.1450) e Fra Mauro (1459). Tal lugar lendário é um exemplo expressivo do processual “desencaixe” da cartografia medieval, conforme as explorações geográficas prosseguiram. A partir dos dois critérios mencionados, cada mapa de transição articulou singularmente uma gama de referências que evidencia a complexidade iconográfica da cartografia do período, com suas mudanças e permanências. A tendência geral

correspondeu à processual derrocada das representações de espaço qualitativas que envolviam o padrão T-O, orientado temporal e espacialmente pelo Paraíso Terreal, guia geográfico para a história soteriológica da humanidade.

Outra característica desses mapas de transição envolve as permanências de *mirabilia* nas bordas da terra, mesmo que houvesse mistos de técnicas cartográficas empregadas. Um exemplo icônico é a representação do Reino do Preste João, que também variou em cada artefato, revelando evidentes seu caráter movente nos momentos em que tal lugar lendário – entendido em seu sentido mobilizador e de realidade geográfica – foi “transferido” às terras africanas, que eram também consideradas parte do Oriente onírico. Diversos mapas de transição elencados em nossa pesquisa foram englobados ora em séries de ilhas míticas, ora em séries sobre monstros marinhos; ora em ambas, a exemplo do Atlas Catalão (1375). Cresques apresentou a duplamente ilha mítica *Brazil* no Atlântico, além de apresentar uma sereia no Índico, em meio ao maravilhoso *no* Oceano, no cinturão de ilhas orientais.

A perspectiva medieval de centro-periferia se concretizou nos mapas de transição de modo que o centro ganhava contornos mais específicos, oriundos das métricas práticas das cartas portulanas, e as periferias desconhecidas e oníricas permaneciam com iconografias tradicionais, conforme as interpretações religiosas e simbólicas da *imago mundi* no padrão T-O. Por isso, outro critério de nossa análise se apoiou na “mistura” de concepções e técnicas cartográficas que os artefatos de transição mobilizaram, com a tendência em representar lugares mais distantes do ecúmeno conforme o esquema religioso e simbólico do padrão T-O. Ao mesmo tempo, lugares mais familiares aos europeus tendiam a passar por representações amparadas na matemática a partir de duas vertentes cartográficas que, apesar de serem distintas, não entravam em contradição direta: as cartas náuticas de cunho prático e as abstrações geométricas da graticula ptolomaica. Toda essa complexidade para descrever e representar o ecúmeno se situa entre as heranças dos relatos de *mirabilia* e o testemunho ocular; entre a *tradição literária e descritiva* e a *abstração astronômica e geométrica*. Esses entremeios são repletos de complexas permanências e mudanças.

Na viragem do século XV para o XVI, apesar dos diversos relatos de viagens que se referem ao Paraíso como realidade geográfica – entre eles os diários de Cristóvão Colombo, o Paraíso terreal já não pode ser um critério para explanarmos sobre permanências medievais quando analisamos especificamente a cartografia quinhentista. As projeções ptolomaicas

enfatazaram o sentido quantitativo de representação espacial em mapas-múndi, em detrimento do qualitativo, que incorporava o pensamento simbólico da *imago mundi* medieval.

Quando abordamos a cartografia do século XVI, com seus artefatos característicos, como as cosmografias e os Atlas modernos impressos, o critério da representação do Paraíso Terreal em mapas-múndi já não foi mais decisivo para indicar permanências do maravilhoso geográfico medieval. Focando nas representações cartográficas, defendemos que as permanências das projeções do imaginário nos confins do mundo conhecido se potencializam ao adotarmos a teratologia como critério de análise, seja em âmbito terrestre ou oceânico.

Embora geralmente se divulgue que os mapas a partir do século XVI se tornaram cada vez mais precisos, são necessários olhares mais apurados a respeito do peso da tradição anterior que, por sua vez, é de difícil delimitação e escopo, já que heranças da Antiguidade passaram por leituras e interpretações de teóricos medievais e dos humanistas. Nossa pesquisa partiu dessas premissas para entender que a mistura entre real e imaginário na Idade Média, ancorada na categoria do maravilhoso geográfico, não passou por rupturas abruptas durante o século XVI. Isso pode ser constatado pela análise de diversas fontes historiográficas, sejam elas de cunho textual ou iconográfico. Por isso, podemos afirmar que *as representações cartográficas de ilhas e de monstros marinhos, entendidas como “detalhes”, indicam que a transição entre a Idade Média e o Renascimento não testemunhou rupturas abruptas com elementos do maravilhoso oceânico.*

As raças plinianas terrestres em mapas quinhentistas, por exemplo, são testemunhas de permanências que remontam às tradicionais cadeias de influência teratológicas que perpassam, inclusive, o enciclopedismo medieval e seus modelos de compilação dos conhecimentos da Antiguidade e dos padres da Igreja. Porém, considerando que há profundas mudanças na concepção do Grande Oceano, que adquire centralidade e não está mais relegado a uma representação estreita e circular nos limites do ecúmeno, as representações teratológicas no Atlântico se tornam mais proeminentes. Conseguimos discutir as mudanças nas concepções sobre o próprio Oceano olhando mapas que efetivamente representam, num misto de realidade e imaginário maravilhoso, os medos e a vitalidade do elemento marítimo. Esse é um traço marcante para explorarmos diversos mapas quinhentistas.

Os monstros marinhos estão representados principalmente na série iconográfica que engloba a *Carta Marina* de Olaus Magnus (1539), o mapa *Islândia* de Abraham Ortelius, a ilustração *Monstra Marina* de Sebastian Munster (1544) e o *Mapa Quarta Parte* do mundo de Diego Gutiérrez (1561). Por sua vez, as ilhas míticas passaram a ter maior proeminência com os mapas de transição. O Atlas Catalão e o Globo de Behaim são exemplos disso e pudemos

esboçar as aparições delas no Atlântico. Quanto a esse tema na cartografia renascentista, citamos especialmente o mapa-múndi *Typus Orbis Terrarum*, de Abraham Ortelius (1570).

Portanto, monstros marinhos e ilhas míticas são permanências do maravilhoso medieval que despontam no período de transição e continuam tendo expressividade em mapas quinhentistas, mesmo que em diversos casos tais iconografias sejam “detalhes” que requerem olhares atentos. Isso porque, em geral, tais mapas foram construídos visando a acurácia matemática, nos termos disponíveis e possíveis à época, e tais permanências do imaginário maravilhoso tendem a passar despercebidas na atualidade para aqueles que se apegaram a um suposto discurso de crescente objetividade na História da Cartografia.

A questão importante é que os mapas quinhentistas foram fundamentais para “organizar” graficamente o (Novo) Mundo que se construía a partir dos círculos eurocêntricos. Quando mencionamos diversas representações nas quais um “Brasil” hipotético é identificado como a *Terra Canibalarum* ou a Patagônia com a *Regio Gigantum*, precisamos não apenas reconhecê-las de acordo com as heranças medievais e a projeção de monstrosidades nas bordas do ecúmeno, mas também enfatizar o quanto os mapas contribuíram para que informações genéricas contidas em relatos de viagens pudessem adquirir *status* de realidade a partir da organização espacial que o mapa constrói e delinea.

Outro ponto que merece recapitulação foi a confiança crescente no domínio da esfera terrestre proposto pelo ideal colonizador do homem branco europeu, proclamando a “conquista” de áreas geográficas onde se supunha a ausência da “verdadeira fé”. Tal nuance foi exemplificada no Frontispício do Atlas moderno *Teatrum Orbis Terrarum* (1570), do cartógrafo quinhentista Abraham Ortelius. A personificação feminina da Europa foi retratada dominando hierarquicamente a cena e o Teatro do Mundo, que é simbolizado pelas personificações dos demais continentes conhecidos, conjugando Velho e Novo Mundo. Lembremos que a personificação da América, por exemplo, está fora da arquitetura retratada no Frontispício. O cartógrafo atribuiu a selvageria e o canibalismo em relação à mulher nua e sensual, indicando traços diametralmente opostos da Europa, na concepção dele. Em acréscimo, as alegorias presentes no frontispício de Ortelius, bem como o conteúdo de seu Atlas, levam a questionar o “mito” da precisão e neutralidade atribuído aos mapas do Renascimento, pois o cartógrafo estava comprometido com visões eurocêntricas de supremacia perante o Outro – o “monstruoso”, o fora dos padrões de normalidade. Essas prerrogativas foram validadas em nome da religião cristã institucionalizada, que deveria alastrar e proclamar seu império até os confins da Terra.

Há narrativas historiográficas que se conformam à ideia de precisão crescente na cartografia a partir do contato com a *Geografia* ptolomaica, no século XV. Isso teria “livrado” os mapas do pensamento mítico em direção às representações “mais verdadeiras” e objetivas. Esse tipo de narrativa leva a desconsiderar o mapeamento em termos culturais e sistemas de significação. Além disso, o apego à tradição do geógrafo grego configurou desafios epistemológicos sobre as descrições do ecúmeno e suas representações durante a Renascença. O *Typus Orbis Terrarum* (1570) de Abraham Ortelius mostra uma enorme *terra australis* hipotética que remetia ao legado das *terras incógnitas* de Ptolomeu.

A linha tênue entre fontes livrescas de *mirabilia* e a acurácia matemática não confere aos mapas medievais e/ou renascentistas um decréscimo na sua importância como documento histórico. Os objetivos do mapeamento convergiram processualmente para o desaparecimento dos lugares lendários e dos adornos nos mapas, bem como das criaturas monstruosas. Esse processo foi lento, sendo que os Atlas Modernos quinhentistas não romperam com vieses religiosos e/ou mitológicos.

Insistimos enfaticamente que os mapas renascentistas, inclusive aqueles inseridos num modelo mais acessível de edição e organização cartográfica – os Atlas Modernos – não passaram por rupturas abruptas. O mapa *Typus Orbis Terrarum* (1570) de Abraham Ortelius comprova essa ideia a partir de diversos elementos iconográficos entendidos como “detalhes” no âmbito de análise micro-histórica: as ilhas Brasil e de São Brandão. Por mais que o cartógrafo tenha incorporado as técnicas da antiga grátula ptolomaica para valorizar a acurácia necessária à construção de uma imagem do mundo concernente à ampliação eurocêntrica dos horizontes geográficos, na perspectiva historiográfica de longa duração, há elementos do maravilhoso medieval que persistem. Se nos detivermos apenas naquilo que diversos cartógrafos renascentistas diziam de si mesmos, tal constatação sequer será notada.

Reiteramos que o cartógrafo Martin Waldseemüller, o responsável pela incorporação do termo *América* ao léxico europeu, descrevia seu mapa de 1507 nos seguintes termos: “Tudo isso desenhamos cuidadosamente no mapa, para fornecer conhecimento geográfico verdadeiro e preciso” (Legenda do Mapa de Waldseemüller, 1507, apud BROTON, 2014, p.172). Semelhantes pretensões se verificam numa multiplicidade de relatos de viagem do período, incluindo o “cânone” que engloba os relatos de Colombo, Américo Vespúcio e Pero Vaz de Caminha. Esses viajantes se comprometiam retoricamente a descrever apenas o que tinham visto, sem nada subtrair ou acrescentar.

Nossa abordagem realçou a profunda complexidade do período de transição entre a Idade Média e o Renascimento a partir de elementos do maravilhoso geográfico e oceânico.

Assim, a perspectiva que conjuga as permanências medievais ao panorama supostamente “preciso” de textos e mapas quinhentistas é potente para focarmos elementos que vão além do que efetivamente *disseram* os cartógrafos e exploradores. Essas temáticas favorecem não somente o questionamento da própria historiografia quanto aos “rompimentos” com heranças medievais, mas também levam a repensar o próprio “mito” de supremacia, precisão e neutralidade presente na aura dos mapas renascentistas até a atualidade.

O tema da transição entre a Idade Média e o Renascimento ainda não foi esmiuçado a fundo na História da Cartografia e tem sido influente a ideia de que mapas renascentistas acompanharam linearmente a busca pela precisão – ideia que, por vezes, permeia o próprio ensino da educação básica e até os ambientes universitários. Dessa maneira, são necessárias análises que envolvam criticamente o maravilhoso geográfico para a desconstrução de um panorama de neutralidade científica, que tantos adeptos deixou para o século XIX e posteriormente.

Outrossim, argumentamos ao longo da pesquisa que o enfoque adotado permite o questionamento de concepções historiográficas ancoradas em ideias lineares que pressupõem o progresso e a evolução nas técnicas cartográficas. Desse modo, advogamos em prol do questionamento de tais simplificações recorrentes na História da Cartografia para que possam ser focados os contextos culturais de forma mais ampla, criteriosa e pormenorizada.

EPÍLOGO

Considerando nossas recorrentes menções à visão apolínea, vamos “exceder” o recorte temporal que esta pesquisa compreende. Em 1971, o músico John Lennon havia convidado a imaginar um mundo pacífico, sem guerras, céu ou inferno. Somente o céu físico (*sky*) existiria, sem divisões entre países ou povos (SCAFI, 2013, p.8). A música *Imagine* contextualizava preocupações com o meio ambiente, finalizando seus versos com a pretensão de que o mundo fosse um só.

Por sua vez, a perspectiva apolínea e o antigo sonho especulativo de contemplação da Terra se concretizaram no ano seguinte, em 1972, com a missão da Nasa, *Apollo 17*, divulgando fotografias sobre nosso planeta. Essa missão foi capaz de suscitar “reflexões políticas e ambientais sobre a fragilidade de um mundo que unia todos os seus habitantes, independentemente de credo, cor ou orientação política” (BROTTON, 2014, p.417). As fotografias apolíneas captadas pelos três astronautas foram impactantes, exercendo “influência significativa sobre o crescimento da reflexão sobre o ambiente e as mudanças climáticas” (BROTTON, 2014, p.417). Inclusive, o risco de catástrofe nuclear e ecológica, ecoando desde aquele contexto, tem levado a diversas releituras políticas da Idade Média sob o signo da nostalgia, de uma sociedade pré-industrial não contaminada (GINZBURG, 1991, p.124), tema prolífico para uma miríade de futuras pesquisas e problematizações.

Concordamos com Wertheim (2001) ao afirmar que concepções de espaço dialogam historicamente com as concepções sobre o lugar do próprio ser humano. Nossa compreensão científica do universo não admite mais lugares lendários ou *outros* mundos, como o supralunar. “Nós modernos estamos tão acostumados a pensar o espaço em termos geométrico-físicos que nos é difícil considerar seriamente qualquer outro esquema espacial” (WERTHEIM, 2001, p.28). Nesse sentido, olhar a Terra na perspectiva dos astronautas e admitir o espaço *físico* como o único existente suscitou reflexões sobre o próprio lugar da humanidade.

“(...) Os mapas fornecem respostas a muito mais perguntas do que simplesmente como ir de um lugar a outro” (BROTTON, 2014, p.10). Ambos os vieses, a cartografia tecnológica da atualidade e o maravilhoso geográfico em mapas históricos permitem conceber o mundo de forma imaginativa, sendo que, em sua complexidade, não são produções neutras nem isentas de discursos políticos. A busca crescente pela acurácia matemática convida à reflexão sobre a própria produção cartográfica atual e seu suposto *status* de representação fiel

à *realidade*. As produções cartográficas estão inseridas em determinadas cosmovisões que não coadunam com a neutralidade e que ainda não foram delineadas o bastante.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**: contra os pagãos. 2a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990, vol. II.

ALCORÃO. **Tradução do sentido do nobre alcorão para a língua portuguesa**. Realização de Helmi Nasr. Al-Madinah, Arábia Saudita: [s.n.], [20--].

APOCALIPSE. In: BÍBLIA. Novo Testamento. Coautoria de João Ferreira de Almeida. Ed. rev. e corr. Rio de Janeiro, RJ: Os gideões internacionais, 1995. p.483-514.

ARISTÓTELES. **Do céu**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini – São Paulo: Edipro, 2014 (Série Clássicos Edipro).

BATTUTA, Ibn. **A traves del islam**. Introdução, tradução e notas de Serafín Fanjul e Federico Arbós. Editora Nacional: Madrid (Espanha), 1981.

BEAUVAUS, Vincent de. **Speculum Historiale; Speculum Naturale**. 1301-1325. Biblioteca Nacional de Portugal. Disponível em: <https://catalogo.bnportugal.gov.pt/ipac20/ipac.jsp?profile=bn&uri=full=3100024~!1690431~!0>, acesso em 02 nov. 2022.

BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. 2ª impressão. São Paulo: Paulus, 2003.

BÍBLIA. Português. Torá: A Lei de Moisés. Trad. Meir Matzliah Melamed. São Paulo, Sefer, 2001.

CAMINHA, Pero Vaz de. **A Carta de Pero Vaz de Caminha**. Adaptação à linguagem atual por Jaime Cortesão. São Paulo: Martin Claret, 2011, p. 85-117.

CAMÕES, Luis Vaz de. **Os Lusíadas**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

_____. **Os Lusíadas**. 4.a ed. - Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros. Instituto Camões, 2000.

CARPINE, João de Pian del. História dos mongóis. In: SILVEIRA, Idelfonso; PINTARELLI, Ary E. (Org.). Crônicas de viagem: Franciscanos na Ásia Oriental antes de Marco Polo (1245-1330). Porto Alegre/ Bragança Paulista: EDIPUCRS/ EDUSF, 2005, p.29-104. (Coleção pensamento franciscano; v.7).

CÍCERO, Marcus Tullius. **Da República**. Edição do Kindle. Domínio Público.

COLOMBO, Cristóvão. **Diários da descoberta da América**: as quatro viagens e o testamento. 3. ed. Porto Alegre, RS: L&PM Editores, 1986.

DANTE ALIGHIERI. **A divina comédia**. Coautoria de Hernani Donato. São Paulo, SP: Abril, 1979.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

GESSNER, Conrad et al. **Conradi Gesneri. Historiae animalium lib. IIII**. Tigvri: apvd Christ. Froschoverum, to 1558, 1551. Arquivo disponibilizado por Library of Congress: <https://www.loc.gov/item/06004347>, acesso em 30. abr. 2021.

HERÓDOTO. **História**: o relato clássico da guerra entre gregos e persas. 2. ed. São Paulo, SP: Ediouro, 2001.

HESÍODO. **Teogonia**. Coautoria de Ana Lucia Silveira Cerqueira, Maria Therezinha Areas Lyra. 2. ed. Niterói, RJ: UFF, 1996.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço; introdução e apêndices de Peter Jones; introdução à edição de 1950 de E. V. Rieu. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

HORTUS SANITATIS. Mainz: Jacob Meydenbach, 1491. National Library of Medicine. Disponível em: <http://resource.nlm.nih.gov/9413026>, acesso em 14 out. 2022.

LALANDA, Javier Martín. **La Carta del Preste Juan**. Madrid: Siruela, c2004.

MACROBIO, Ambrósio Teodósio. **Comentarios al Sueño de Escipión**. Madrid: Siruela, 2005.

LÉRY, Jean de. **Viagem a terra do Brasil**. AYROSA, Plínio (colab.). Tradução e Notas Sergio Milliet. Belo Horizonte, MG; São Paulo, SP: Itatiaia: Edusp, 1980.

MAGNUS, Olaus; GRAPHEUS, Cornelius Scribonius; BELLER, Jean. **Historiae de gentibus septentrionalibus**. Antuperpia, 1557. Disponível em: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/131048#page/1/mode/1up>, acesso em 15 nov 2022.

MANDEVILLE, Jean. **Viagens de Jean Mandeville**. FRANÇA, Susani Silveira Lemos (Org.). São Paulo: EDUSC, 2007.

MONTAIGNE, Michel de. **Dos canibais**. Organização de Plinio Smith. Tradução de Luiz Antonio Alves Eva. São Paulo, SP: Alameda, 2009.

MÜNSTER, Sebastian. **Cosmographiae vniuersalis**. Basileæ: officina Henricpetrina. 1572. Disponível em: <https://archive.org/details/cosmographiaevni00mnst/page/n7/mode/2up>, acesso em 15 nov. 2022

OROSE, Paul. **Histoires: contre les paiens**. ARNAUD-LINDET, Marie-Pierre (Org.); Paris: Les Belles Lettres, 1990, vol. 1.

ORTELIUS, Abraham. **Theatro d'el orbe de la tierra**. Empreita Plantiniana. 1602. Biblioteca nacional do Brasil. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart49032/cart49032.pdf. Acesso em: 17 maio 2021.

PLATÃO. **Fédon** (ou da alma). Tradução, textos complementares e notas Edson Bini. – São Paulo: EDIPRO, 2012.

PLÍNIO. **Historia Natural VII**. Tradução de Encarnación del Barrio Sanz. Madrid: Editorial Gredos, 2003.

POLO, Marco. **As viagens “Il milione”**: texto integral. São Paulo, SP: Martin Claret, 2003.

_____. **As viagens**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1997.

RELAÇÃO da Primeira Viagem de Vasco da Gama. Texto modernizado e comentário final da autoria de Luís de Albuquerque. **Grandes Viagens Marítimas**. ALBUQUERQUE, L. de; DOMINGUES, F. C. (Orgs.). Lisboa: ALFA, 1989. (Biblioteca da expansão portuguesa, v. 1, p. 7-59.

RUDIMENTUM NOVITIORUM. BRANDIS, Lucas (Editor). Lübeck, 1475. Restaurado pela Biblioteca do Congresso. Disponível em: <https://www.loc.gov/item/48043282/>. Acesso em: 04 abr. 2023.

SEVILLA, Isidoro de. **Etimologías**. OROZ RETA, Jose; MARCOS CASQUERO, Manuel Antonio; DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (Orgs.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 2, 1994, c.1992.

SCHEDL, Hartmann; PLEYDENWURFF, Wilhelm (ilustrador), WOLGEMUT, Michael (ilustrador). **Liber chronicarum** (The Nuremberg Chronicle). [Local de publicação não identificado]: KOBERGER, Anton; SCHREYER, Sebald; KAMMERMEISTER, Sebastian (editores), 1493. Biblioteca do Congresso. Disponível em: <https://www.loc.gov/item/2021666735/>, acesso em 01 set. 2023.

ESTRABÃO. **The geography of Strabo**. Tradução de Duane W. Roller. Cambridge [Inglaterra]: Cambridge University Press, 2014.

THEVET, André. **As singularidades da França Antártica**. São Paulo, SP; Belo Horizonte, MG: Edusp: Itatiaia, 1978.

VESPUCIO, Américo. **El nuevo mundo**: viajes y documentos completos. Madrid: Akal Ediciones, 1985.

_____. **Novo mundo**: as cartas de viagens e descobertas. São Paulo, SP: Planeta, 2003.

REFERÊNCIAS

AGUIRRE, T. Iturrioz et al. The affective perspective of early maps. **e-Perimetron**, v. 4, n. 3, 2009, p. 168-179.

ALBERTO, Paulo Farmhouse; FURTADO, Rodrigo. Introdução. ORÓSIO, Paulo. **História apologética**: (o livro 7 das histórias contra os pagãos e outros excertos). Lisboa: Colibri, 2000, p. 09-43.

ALEGRIA, Maria Fernanda; GARCIA, João Carlos; RELAÑO, Francesc. Cartografia e viagens. BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirt (Orgs.). **História da expansão portuguesa**. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, v.1, p. 26-61.

ALMEIDA, Néri de Barros. Por uma “Europa Cultural”. Cultura e política na obra de Jacques Le Goff ALMEIDA, Néri de Barros (org.). **A Idade Média entre os séculos XIX e XX**: estudos de historiografia. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, p.101-128, 2008.

AMALVI, Christian. *Idade Média*. LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. São Paulo, SP: Editora UNESP, vol. 1, p.599-616, 2017.

AMORIM, Maria Adelina. Viagem e *mirabilia*: monstros, espantos e prodígios. CRISTÓVÃO, Fernando (coord.). Condicionantes culturais da literatura de viagens. **eEstudos e bibliografias**. Lisboa: Universidade de Lisboa: Edições Cosmos/Centro de Literatura de Expressão Portuguesa, p.129-154, 1999.

ARAÚJO, André de Melo. Informação visual e conhecimento histórico. A integração sistemática entre texto e imagem no Liber Chronicarum (1493). **Revista de História (São Paulo)**, n. 177, p.1-43, 2018.

ARAUJO, Vinicius Cesar Dreger de. Imago mundi, imago Christi—o mappa mundi de Ebstorf e a localização da Germânia imperial na Geografia simbólica da Idade Média Central. **Brathair-Revista de Estudos Celtas e Germânicos**, v. 12, n. 1, 2012.

BABCOCK, William H. The island of the Seven Cities. **Geographical Review**, v. 7, n. 2, p. 98-106, 1919.

BANNIARD, Michel. **A Alta Idade Média ocidental**. Lisboa: Europa-América, 1980.

BARNEY, Stephen A. et al. Introduction. SEVILLE, Isidore. **The etymologies of Isidore of Seville**. BARNEY, Stephen A. et al. (Orgs). Cambridge [Inglaterra]; New York, NY: Cambridge University Press, 2006, p. 3-31.

BAUAB, Fabrício Pedroso. Idade Média e conhecimento geográfico. **Revista Faz Ciência**, v. 9, n. 9, p. 149-166, 2007.

BEAGON, Mary. Introduction. PLINIO. **The elder Pliny on the human animal**: Natural history, book 7. Tradução de Mary Beagon. Oxford; New York, NY: Clarendon: Oxford University Press, p.10-57, 2005.

BENEDICT, Robert D. The Hereford Map and the Legend of St. Brandan. **Journal of the American Geographical Society of New York**, vol. 24, p. 321-365, 1892.

BENNASSAR, Bartolomé. Dos mundos fechados à abertura do mundo. NOVAES, Adauto (Org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.83-93.

BERGREEN, Laurence. **Colombo**: as quatro viagens. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 2013.

BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. Prefácio. BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas; CLOSEL, Régis Augustus Bars; MACHADO, Laura Cielavin; SPINELLO, Daniela (Orgs.). **Onze vezes utopia: estudos comparados**. Campinas, SP: UNICAMP/IEL/Setor de Publicações, 2010.

BESSE, Jean-Marc. The birth of the Modern Atlas - Rome, Lafreri, Ortelius. *Conflicting Duties*, Warburg Institute Colloquia 15, 2009, p.63-83.

BETHENCOURT, Francisco. O contato entre povos e civilizações. BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirt (Orgs.). **História da expansão portuguesa**. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, v.1, p. 88-115.

_____. A simbólica do espaço nos romances de cavalaria. CENTENO, Yvette Kace; FREITAS, Lima de. **A Simbólica do Espaço** - Cidades, Ilhas, Jardins. Lisboa: Editorial Estampa, 1991, p.107-119.

BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada. Nota de apresentação. GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Coautoria de Enrico Castelnuovo, Carlo Poni. Lisboa; Rio de Janeiro, RJ: DIFEL: Bertrand Brasil, 1991, p.VII-XIII.

BINET, Ana Maria de Albuquerque. O episódio da ilha dos amores, uma *imago mundi* entre oriente e ocidente. **Seminário Internacional de Filosofia e Literatura**. Portugal – Goa: os Orientes e os Ocidentes. Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Instituto de Filosofia, p.35-43, 2019. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/124482/2/368567.pdf>, acesso em 27.abr. 2021.

BLACK, Jeremy. **Mapas e história: construindo imagens do passado**. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

BLOCH, Raymond. Prefácio. **A civilização do Renascimento**. Lisboa: Editora Estampa, 1994, p.15-17.

BOORSTIN, Daniel J. **Os investigadores: a história da permanente busca do homem para compreender o seu mundo**. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Os descobridores**. 2. ed. Lisboa: Gradiva, 1994.

BRAUDEL, Fernand. History and the Social Sciences: The Longue Durée. Tradução de Immanuel Wallerstein. **Review** (Fernand Braudel Center), 2009, Vol. 32, No. 2, p. 171-203.

_____. **O Mediterraneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II**. Lisboa: Martins Fontes, 1984. v.2.

BRESC, Henri. *Mar*. LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. São Paulo, SP: Editora UNESP, vol. 2, p.108-119, 2017.

BREWER, Keagan. **Prester John: The Legend and its Sources**. United Kingdom: Henry King Limited, 2015.

BONO, Sebastián Souvirón. Imaginando el espacio: apuntes sobre la mutación de la concepción geográfica durante la Alta Edad Media. **Baética: Estudios de arte, geografía e historia**, n. 34, 2012, p. 315-324.

BRITO, Cristina. “Connected margins and disconnected knowledge: exotic marine mammals in the making of early modern European natural history”. **Cross-cultural Exchange and the Circulation of Knowledge in the First Global Age**, Edições Afrontamento; CITCEM, Lisboa, v. 1, p. 106-132, 2018.

_____. “On mermaids and manatees: a first approach to the evolution of natural history images in early modern times”. ROQUE, A. C.; WRIGHT, A. J. (org.). **From Nature to Science: Scientific Illustration on Marine Mammals Throughout the Centuries, Old Challenges and New Perspectives**. Report from the European Cetacean Society Conference Workshop, Setúbal, Portugal. Setúbal: European Cetacean Society Special Publication Series, No. 56, p. 12-22, 2013.

_____. “Baleias e monstros, iconografia e repetições na história da história natural: Representações visuais de animais marinhos na época medieval e renascentista”. **Anais de história de além-mar**, Lisboa/Ponta Delgada, Vol. XI, p. 7-30, 2010.

_____. *Monstra Marina: Seres estranhos e desconhecidos nas viagens portuguesas de expansão e descoberta pelo oceano Atlântico*. EVANS, Joám; CRESPO, Óscar; KRISTENSEN, Bárbara (org.): **Essays on Atlantic Studies**. Instituto Galego de Estudos de Segurança Internacional e da Paz, Rianxo, p. 85-97, 2006.

BROOKE-HITCHING, Edward. **El Atlas Fantasma: grandes mitos, mentiras y errores de los mapas**. Barcelona: BLUME, 2017.

BROTTON, Jerry. **Uma história do mundo em doze mapas**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2014.

_____. **O bazar do renascimento: da rota da seda a Michelangelo**. São Paulo, SP: Grua, 2009.

_____. **Trading territories: mapping the early modern world**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998, c1997.

BURKE, Peter. **O renascimento italiano: cultura e sociedade na Itália**. São Paulo, SP: Nova Alexandria, 2010.

CAMILLE, Michael. **Image on the edge: the margins of medieval art**. Cambridge, MA: Harvard University Press, c1992.

CARVALHO, Márcia Siqueira de. A Geografia nas utopias renascentistas. In: LOPES, Marcos Antônio. MOSCATELI, Renato. (Orgs). **História de países imaginários: variedades dos lugares utópicos**. Londrina: Edue, 2011, p.37-48.

_____. **A geografia desconhecida**. Londrina: EDUE, 2006.

CASINI, Paolo. **As filosofias da natureza**. 2. ed. Lisboa: Presença, 1987.

CASSIRER, Ernst. **Filosofia de las formas simbolicas**. México, DF: Fondo de Cult. Económica, 1971, vol.2.

CATTANEO, A. European Medieval and Renaissance Cosmography: A Story of Multiple Voices. **Asian Review of World Histories** 4:1, 2016, p. 35-81.

_____, Angelo. God in His World: The Earthly Paradise in Fra Mauro's "Mappamundi" Illuminated by Leonardo Bellini. **Imago Mundi**, v. 55, p. 97-102, 2003.

CÉARD, Jean. **La nature et les prodiges**: l'insolite au XVIe siècle. 2. ed. rev. et augm Genève: Droz, 1996.

CERQUEIRA, Ana Lucia Silveira Cerqueira; LYRA, Maria Therezinha Areas. Prefácio. HESÍODO. **Teogonia**. Coautoria de Ana Lucia Silveira Cerqueira, Maria Therezinha Areas Lyra. 2. ed. Niterói, RJ: UFF, 1996.

CHAMBEL, Pedro. Apresentação do projeto de investigação "Dicionário de Simbologias Animais". Problemática, questões, orientações. MIRANDA, Adelaide; CHAMBEL, Pedro (Orgs). **Bestiário Medieval**. Perspectivas de Abordagens. Lisboa: IEM – Instituto de Estudos Medievais. 2014, p.9-19.

CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo. **Imagens de canibais e selvagens do Novo Mundo**: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (séculos XV-XVII). Tradução Marcia Aguiar Coelho. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2017.

_____. Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos. **Artcultura**, v. 12, n. 21, p.35-53, 2010.

CILIBERTO, Michele. **Pensare per contrari**: disincanto e utopia nel Rinascimento. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2005.

CIOBANU, Estella Antoaneta. European maps on the mind: medieval and modern cartography between the mythical and the rational. **University of Bucharest Review. Literary and Cultural Studies Series**, n. 02, p. 17-24, 2006a.

_____. Early Modern Brave New Worlds? **Analele Universității Ovidius din Constanța. Seria Filologie**, n. 17, p. 7-23, 2006b.

CLAEYS, Gregory. **Utopia: a história de uma ideia**. Tradução de Pedro Barros. São Paulo, SP: SESC, 2013.

CLAY, Jenny Strauss. **Hesiod's cosmos**. Cambridge [Inglaterra]: Cambridge University Press, 2006.

COCKSHAW, Pierre; NAVE, Francine de. Préface. KARROW Jr., Robert W. (org). **Abraham Ortelius (1527-1598): cartographe et humaniste**. Turnhout: Brepols, c1998, p.7-8.

COELHO, Amanda Fabiana Santos. **O imaginário das ilhas atlânticas no universo medieval islâmico-cristão**. Dissertação de Mestrado em História do Mediterrâneo Islâmico e Medieval. Universidade de Lisboa. 2015. Disponível em: <https://www.proquest.com/dissertations-theses/o-imaginario-das-ilhas-atlanticas-no-universo/docview/2604360470/se-2>, acesso em 14 out. 2022.

COLLINGWOOD, Robin George. **Idea de la naturaleza**. Tradução de Eugenio Imaz. México, DF: Fondo de Cultura Economica, 2006.

CRIVAT-VASILE, Anca. Mirabilis Oriens: fuentes y transmisión. **Revista de filología románica**, v. 11, p. 471-82, 1994-95.

CONLEY, Tom. Early Modern Literature and Cartography: An Overview. In: WOODWARD, David. **The History of Cartography**. Chicago, IL: The University of Chicago Press, vol. 3, Parte 1, 2007, p.401-411.

CORBIN, Alain. Introduction. CORBIN, Alain; RICHARD, Hélène (orgs). **La mer**. Terreur et fascination. Seuil: Bibliothèque nationale de France, 2004, p.11-16.

CORMACK, Lesley B. Flat Earth or round sphere: misconceptions of the shape of the Earth and the fifteenth-century transformation of the world. **Sage Publications**. *Ecumene*, vol. 1, n. 4, 1994, p.363-385.

CORTESÃO, Jaime. **História do Brasil nos velhos mapas**. Tomo I. Brasília, DF: FUNAG, 2022.

COSGROVE, Denis. Introduction: Mapping Meaning. COSGROVE, Denis (org.). **Mappings** (Critical Views). Londres: Reaktion Books, 2011. eBook Kindle, pos.90-524.

_____. **Apollo's eye: a cartographic genealogy of the earth in the western imagination**. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2001.

COSTA, Ricardo da. Por uma geografia mitológica: a lenda medieval do Preste João, sua permanência, transferência e “morte”. COSTA, Ricardo da e PEREIRA, Valter Pires (orgs.). História. **Revista do Departamento de História da UFES**. n. 9. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, EDUFES, 2001, p. 53-64.

COWAN, James. **O sonho do cartógrafo: meditações de Fra Mauro na corte de Veneza do século XVI**. Tradução de Maria de Lourdes Reis Menegale. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

D'ALGE, Carlos Neves. A utopia do paraíso em Camões. **Rev. de Letras**, Fortaleza, 3/4 (2/1): p. 1-25, jul./dez. 1980. jan./jun. 1981.

DALL'AGNOLA, Massimo; BEVILACQUA, Anna. El concepto cartográfico de la isla de Brazil y su presencia sobre mapas antiguos. In: **XVI Coloquio de Historia Canario-Americana: (2004)**. Cabildo Insular de Gran Canaria, p. 1149-1173, 2006.

DARDEL, Eric. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DAVIES, Surekha. **Renaissance Ethnography and the Invention of the Human: New Worlds, Maps and Monsters** (Cambridge Social and Cultural Histories, p. 65-108. Cambridge: Cambridge University Press. 2016.

_____. The Wonderous East in the Renaissance Geographical Imagination: Marco Polo, Fra Mauro and Giovanni Battista Ramusio. **History and Anthropology**, vol. 23, 2012, p.215–234.

DEBUS, Allen G. **El hombre y la naturaleza en el renacimiento**. México, DF: Fondo de Cult. Económica, 1996.

DE DEUS, Paulo Roberto Soares de. O paraíso na iconografia de mapas-múndi medievais: Ebstorf e Hereford. **História Revista**, v. 6, n. 1, 2001, p.173-203.

DEGGER, Brenda. As fronteiras do mundo conhecido: representações da América e Ártemis nos século XVI e XVII. **Figura: Studies on the Classical Tradition**, v. 9, n. 2, 2021, p. 131-162.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka**: por uma literatura menor. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. **Ancestrais**: uma introdução à historia da África Atlântica. Rio de Janeiro: Elsevier: Campus, 2004.

DELUMEAU, Jean. O que sobrou do Paraíso. **Varia história**, n.31, p.141-158, Janeiro, 2014.

_____. **História do medo no ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2001.

_____. **História do medo no ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **A civilização do renascimento**. Lisboa: Estampa, 1994a, v. 1.

_____. **A civilização do renascimento**. Lisboa: Estampa, 1994b, v. 2.

DESTRO, Letícia. A África e os africanos nas fabulações cartográficas. **Navigator**, n.13, v.7. Rio de Janeiro, 2011, p.36-48.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. Introduccion General. SEVILLA, Isidoro de. **Etimologías**. OROZ RETA, Jose; MARCOS CASQUERO, Manuel Antonio; DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (Orgs). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, vol. 1, 1983, p.7-257.

DILKE, O. A. W. Itineraries and Geographical Maps in the Early and Late Roman Empires. HARLEY, John Brian; WOODWARD, David. **The History of Cartography**. Chicago, IL: The University of Chicago Press, vol. 1, p. 234-257, 1987.

DONDER, Liliane Wellens-De. Un atlas historique: Le *Parergon* d'Ortelius. KARROW Jr., Robert W. (org). **Abraham Ortelius (1527-1598): cartographe et humaniste**. Turnhout: Brepols, c1998, p.83-92.

DREYER-EIMBCKE, Oswald. **O descobrimento da Terra: história e histórias da aventura cartográfica**. Melhoramentos, 1992.

DUBOIS, Claude-Gilbert. **O imaginário da Renascença**. Brasília, DF: UnB, 1995.

DUVERNAY-BOLENS, J. Les Géants Patagons ou l'espace retrouvé: Les débuts de la cartographie américaniste. **L'Homme**, 28 (106/107), 1988. p. 156-173.

ECO, Umberto. **História das terras e lugares lendários**. Rio de Janeiro: Record, 2013.

EDSON, Evelyn. **The world map, 1300-1492: the persistence of tradition and transformation**. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2007.

ELKHADEM, H. La naissance d'un concept: Le *Theatrum Orbis Terrarum* d'Ortelius. KARROW Jr., Robert W. (org). **Abraham Ortelius (1527-1598): cartographe et humaniste**. Turnhout: Brepols, c1998, p.31-42.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. **Imagens e símbolos:** ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1991.

FABRÍCIO, Deyse Cristina Brito. **Mapas medievais e de fantasia épica na geografia escolar do Ensino Médio:** questionamentos das práticas do cartografar. 2017. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/322238>. Acesso em: 27 abr. 2021.

FABRÍCIO, Deyse Cristina Brito; VITTE, Antonio Carlos. A terra esférica e o olhar transcendental na Antiguidade Greco-Romana. **Terrae didactica**. Campinas, SP: UNICAMP/IG, Vol. 15, 2019, p.1-5. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1667941>. Acesso em: 15 dez. 2023.

FAUVELLE, François-Xavier. **O Rinoceronte de Ouro:** Histórias da Idade Média Africana. Tradução Regina Salgado Campos e Iraci D. Poleti. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

FELDMAN, Sérgio Alberto. Exegese e alegoria: a concepção de mundo isidoriana através do texto bíblico. **Dimensões**. Vitória – ES. V.17, p.133-149, 2005.

FINAZZI-AGRÒ, Ettore. A invenção da ilha. Tópica literária e topologia imaginária na descoberta do Brasil. Campinas/SP: **Remate de Males**, v. 13, 1993, p. 93-103.

FONSECA, Luís Adão da. **Os descobrimentos e a formação do Oceano Atlântico:** século XIV - século XVI. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999.

_____. O imaginário dos navegantes portugueses dos séculos 15 e 16. Estudos avançados, 6(16), p.35-51, 1992.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. Visão do Paraíso. Romantismo e História. Sérgio **Buarque de Holanda:** perspectivas. MONTEIRO, Pedro Meira Monteiro; EUGÊNIO, João

Kennedy (Orgs.). Campinas, SP; Rio de Janeiro, RJ: Editora da UNICAMP: EdUERJ, 2011, p.535-546.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Em busca do Paraíso perdido:** as utopias medievais. São Paulo: Ateliê Editorial, 2021.

_____. **Os três dedos de Adão:** ensaios de mitologia medieval. São Paulo, SP: Edusp, 2010.

_____. **A Idade Média:** nascimento do Ocidente. 2.ed. rev. ampl. São Paulo, SP: Brasiliense, 2004.

_____. **Cocanha:** a história de um país imaginário. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1998.

_____. **A Eva barbada:** ensaios de mitologia medieval. São Paulo, SP: USP, 1996.

_____. **As utopias medievais.** São Paulo, SP: Brasiliense, 1992.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos. **Mulheres dos outros:** os viajantes cristãos nas terras a oriente (séculos XIII-XV). São Paulo: Editora Unesp, 2015.

_____. Introdução. In: MANDEVILLE, Jean. **Viagens de Jean Mandeville.** FRANÇA, Susani Silveira Lemos (Org.). São Paulo: EDUSC, 2007, p.13-29.

FREITAS, Lima de. Orientações: Notas para uma hermenêutica das direcções do espaço. CENTENO, Yvette Kace; FREITAS, Lima de. **A Simbólica do Espaço** - Cidades, Ilhas, Jardins. Lisboa: Editorial Estampa, 1991, p. 249-265.

FRIEDMAN, John Block. **The Monstrous races in medieval art and thought.** Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

GARCEZ, Maria Helena Nery. O alargamento da razão na literatura de viagens do século XVI. **Via Atlântica**, n. 13, p. 219-228, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/50308>, acesso em 27 abr. 2021

GARFIELD, Simon. **En el mapa**. De cómo el mundo adquirió su aspecto. Penguin Random House Grupo Editorial España. Edição do Kindle, 2015.

GARRIDO, André Vieira Sá. A desumanização da arte revisitada. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto. 2011. 64p.

GIL, José. **Monstros**. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.

GIL, Juan. **Mitos y utopías del descubrimiento**: I. Colón y su tiempo. Madrid: Alianza: Sociedad Quinto Centenario, 1992.

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo, SP: M. Fontes, 1995.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. 3. ed. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2002.

_____. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa; Rio de Janeiro, RJ: DIFEL: Bertrand Brasil, 1991.

GIRARDI, Gisele. Cartografias (in/im) possíveis: O Ilha. **Punto sur**, n. 2, p. 64-74, 2020.

GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do maravilhoso**: o novo mundo. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1992.

GOMES, Paulo Cesar da Costa. **Quadros geográficos**: uma forma de ver, uma forma de pensar. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 2022.

GRAFTON, Anthony. **New worlds, ancient texts**: the power of tradition and the shock of discovery. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

GRANJA, Cecília. “Os monstros no imaginário quinhentista”. FERREIRA, António Mega; MATOS, José Sarmiento de (org.). **Revista Oceanos**. Medos, fantasias e visões. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, nº 13, p.72-75, março de 1993.

GREENBLATT, Stephen. **Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo**. São Paulo, SP: Edusp, 1996.

_____. Foreword. LESTRINGANT, Frank. **Mapping the Renaissance World: the geographical imagination in the age of discovery**. Berkeley e Los Angeles, Califórnia: Imprensa Universidade da Califórnia, 1994. p. VII – XV.

GREGORY, Tullio. *Natureza*. LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. São Paulo, SP: Editora UNESP, vol. 2, p.297-313, 2017.

GRUZINSKI, S. O historiador e a mundialização. **Revista da Universidade Federal de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 27, n. 1, p. 106–123, 2021.

_____. **Que horas são... lá, no outro lado?: América e Islã no limiar da época moderna**. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2012.

GUENÉE, Bernard. *História*. LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. São Paulo, SP: Editora UNESP, vol. 1, p.583-598, 2017.

MANGUEL, Alberto. **Dicionário de lugares imaginários**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2003,

HARLEY, John Brian. Mapas, saber e poder. In: **Confins** [Online], vol. 5, p.1-24, 2009. Disponível em: <<http://confins.revues.org/index5724.html>>. Acesso em novembro/2014.

_____. **La nueva naturaleza de los mapas:** ensayos sobre la historia de la cartografía. Tradução de Leticia García Cortés, Juan Carlos Rodríguez. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

_____. The new history of cartography. **The UNESCO Courier**, v. 19, n.8, p.10-15, 1991.

_____. Deconstructing the map. **Cartographica**, v.26, n.2, p.1-20, 1989.

_____. Silences and Secrecy: The Hidden Agenda of Cartography in Early Modern Europe. **Imago Mundi** 40, 1988, p.57-76.

HARLEY, John Brian; WOODWARD, David. **The History of Cartography**. Chicago, IL: The University of Chicago Press, vol. 1, 1987.

HARTOG, François. La haine de Poséidon. CORBIN, Alain; RICHARD, Hélène (orgs). **La mer**. Terreur et fascination. Seuil: Bibliothèque nationale de France, 2004a, p.87-102.

HARTOG, François. **Memória de Ulisses:** narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga. Belo Horizonte, MG: Editora da UFMG, 2004b.

_____. **O espelho de Heródoto:** ensaio sobre a representação do outro. nova ed. rev. e aum. Belo Horizonte, MG: Editora da UFMG, 1999.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. 16. ed. São Paulo: Loyola, 2007.

HARVEY, P. D. A. **Mappa mundi:** the Hereford world map. Toronto; Buffalo, NY: University of Toronto Press, 1996.

_____. Medieval Maps: An Introduction. HARLEY, John Brian; WOODWARD, David. **The History of Cartography**. Chicago, IL: The University of Chicago Press, vol. 1, p.283-285, 1987.

HEIDEN, Bruce A. **Homer's cosmic fabrication**: choice and design in the Iliad. Oxford [Inglaterra]; New York, NY: Oxford University Press, 200

HELLER, Agnes. **O homem do renascimento**. Lisboa: Presença, 1982.

HENDRIKX, Sophia. Monstrosities from the Sea. Taxonomy and tradition in Conrad Gessner's (1516-1565) discussion of cetaceans and sea-monsters. **Anthropozoologica**, v. 53, n. 1, p. 125-137, 2018.

HENG, Geraldine. The invention of race in the European Middle Ages I: race studies, modernity, and the Middle Ages. **Literature Compass**. vol. 8, n. 5, p. 258-274, 2011.

HIATT, Alfred. **Terra incognita**: mapping the Antipodes before 1600. London: British Library, c2008.

HIRSCH, Kelley. **Cloth of the World**: In Renaissance maps geography becomes an art form. 2014. Sítio oficial do Instituto de História da Ciência (Science History Institute). Fonte: <<https://www.sciencehistory.org/distillations/cloth-of-the-world>>, acesso em 07 de junho de 2020.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização de Brasil. São Paulo, SP: Brasiliense: Publifolha, 2000.

HUIZINGA, Johan. **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, SP: CosacNaify, 2010.

JACOB, Christian. Mapping in the Mind: The Earth from Ancient Alexandria. COSGROVE, Denis (org.). **Mappings** (Critical Views). Londres: Reaktion Books, 2011. eBook Kindle, pos.527-1071.

JACKSON, Peter. Christians, Barbarians and Monsters: The European Discovery of the world beyond Islam. LINEHAN, Peter; NELSON, Janet L. (org.). **The medieval world**. New York, NY: Routledge/Taylor & Francis, 2001, p.93-110.

JOHNSTON, Elva. The Voyage of St Brendan: Landscape and Paradise in Early Medieval. **Brathair**. 19 (1), 2019, p.35-51.

KAPPLER, Claude. **Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1993.

KARROW Jr., Robert W. Abraham Ortelius: une introduction. KARROW Jr., Robert W. (org). **Abraham Ortelius (1527-1598): cartographe et humaniste**. Turnhout: Brepols, c1998, p.25-30.

KAYSER, Wolfgang Johannes. **O grotesco: configuração na pintura e na literatura**. São Paulo, SP: Perspectiva, 1986.

KIMBLE, George Herbert Tinley. **A geografia na Idade Média**. 2.ed. rev. Londrina; São Paulo, SP: EDUEL: IMESP, 2005.

KRAGH, Helge. **Conceptions of cosmos: from myths to the accelerating universe: a history of cosmology**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

KRAUSS, Heinrich. **O paraíso: de Adão e Eva as utopias contemporâneas**. São Paulo, SP: Globo, 2006.

LAMBERT, David; MARTINS, Luciana; OGBORN, Miles. Currents, visions and voyages: historical geographies of the sea. **Journal of Historical Geography**, v. 32, n. 3, p. 479-493, 2006.

LATOUR, Bruno. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2000.

LECHNER, Jan. América en los atlas de humanistas holandeses. **Nueva Revista de Filología Hispánica**, v. 40, n. 1, p. 85-98, 1992.

LECOQ, Danielle. Des eaux primitives à l'océan infranchissable. CORBIN, Alain; RICHARD, Hélène (orgs). **La mer**. Terreur et fascination. Seuil: Bibliothèque nationale de France, 2004, p.57-66.

LECOUTEUX, Claude. **Les monstres dans la pensée médiévale européenne**: essai de présentation. 3e ed. rev. et corr. Paris: Univ. de Paris-Sorbonne, 1999.

LE GOFF, Jacques. *Maravilhoso*. LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. São Paulo, SP: Editora UNESP, vol. 2, 2017a, p.120-138.

_____. *Além*. LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. São Paulo, SP: Editora UNESP, vol. 1, 2017b, p.25-40.

_____. **Uma longa Idade Média**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2008.

_____. Prefácio. FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Cocanha**: a história de um país imaginário. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p.7-13.

_____. **A civilização do Ocidente Medieval**. Coautoria de Jose Rivair Macedo. Bauru, SP: EDUSC, 1995.

_____. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

_____. **O maravilhoso e quotidiano no ocidente medieval**. Lisboa: Ed.70, 1990.

_____. **Para um novo conceito da Idade Média**: tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Estampa, 1980.

LEITCH, Stephanie et al. **Mapping ethnography in early modern Germany**. New Worlds in Print Culture. New York, EUA: Palgrave Macmillan, 2010.

LEVI, Giovanni. Sobre a microhistória. **A escrita da história: novas perspectivas**. Peter Burke (Org.) São Paulo, SP: Editora UNESP, 1992, p.133-161.

LEWY, Mordechay. The Motif of the Apocalyptic Abyssinian II: The Northeast Edge of the World. **Africana: Perspectives on Pre-Modern Eastern Africa**. 2017, s/n. Disponível em: <https://africana.hypotheses.org/301>, acesso em 24 set. 2021.

LESTER. Toby. **A quarta parte do mundo: a corrida aos confins da Terra e a épica história do mapa que deu nome à América**. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva, 2012.

LESTRINGANT, Frank. **A oficina do cosmógrafo: imagem do mundo no Renascimento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2009.

_____. La voie des îles. **Médiévaux. Langues, Textes, Histoire**, n. 47, p. 113-122, 2004, posto online no dia 02 setembro 2006. Disponível em: <http://journals.openedition.org/medievaux/506> acesso em 27 abr. 2021.

_____. **Le livre des îles: atlas et recits insulaires de la Genese a Jules Verne**. Genève: Droz, 2002.

_____. La sphère entourée d'yeux. Géographie et religion au déclin de la Renaissance. Sciences et religions. De Copernic à Galilée (1540-1610). **Actes du colloque international – Rome, décembre, 1996**. Rome: École Française de Rome, 1999. p.473-488.

_____. **Mapping the Renaissance World: the geographical imagination in the age of discovery**. Berkeley e Los Angeles, Califórnia: Imprensa Universidade da Califórnia, 1994.

LIMA, Luiz Costa. Sérgio Buarque de Holanda: *Visão do Paraíso*. **Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas**. MONTEIRO, Pedro Meira Monteiro; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). Campinas, SP; Rio de Janeiro, RJ: Editora da UNICAMP: EdUERJ, 2011, p.519-533.

LIMA, Thayse Leal. O espaço mítico na obra camoniana: Sião e A Ilha dos Amores. **Revista do Centro de Estudos Portugueses**, v. 23, n. 32, p. 87-104, 2003.

LOIS, Carla. Mare Occidentale. La aventura de imaginar el Atlántico en los mapas del siglo XVI. **Terra Brasilis (Nova Série). Revista da Rede Brasileira de História da Geografia e Geografia Histórica**, n. 7-8-9, 2007.

_____. Cartografías de un Mundo Nuevo : Las geografías de Cristóbal Colón. **Terra Brasilis** [Online], 6 | 2004, posto online no dia 05 novembro 2012, Disponível em: <http://journals.openedition.org/terrabrasilis/363>, acesso em 27.abr.2021.

LOPES, Marcos Antônio. A melhor das Utopias. LOPES, Marcos Antônio. MOSCATELI, Renato. (Orgs.). **História de países imaginários: variedades dos lugares utópicos**. Londrina: Eduel, 2011, p.61-80.

LOPES, Patrícia. Representações de bestiários nos tímpanos das Igrejas Românicas (século XIII). MIRANDA, Adelaide; CHAMBEL, Pedro (Orgs). **Bestiário Medieval**. Perspectivas de Abordagens. Lisboa: IEM – Instituto de Estudos Medievais. 2014, p.67-76.

LOPES, Paulo. A noite no imaginário marítimo português do final da idade média. **Estudios Humanísticos**. Historia. nº 110, 2012, p. 9-34.

_____. **O Medo do Mar nos Descobrimentos** – Representações do fantástico e dos medos marinhos no final da Idade Média. Lisboa: Tribuna da História, 2009.

LUCAS, Maria Clara de Almeida. Insula Solistitionis - uma Ilha Iniciática. CENTENO, Yvette Kace; FREITAS, Lima de. **A Simbólica do Espaço** - Cidades, Ilhas, Jardins. Lisboa: Editorial Estampa, 1991, p.73-85.

McCLUNG, William Alexander. Protector Utopia. CENTENO, Yvette Kace; FREITAS, Lima de. **A Simbólica do Espaço** - Cidades, Ilhas, Jardins. Lisboa: Editorial Estampa, 1991, p.87-105.

MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. **SIGNUM: Revista da ABREM**, Vol. 3, p. 101-132, 2001.

MAFRA, Margarida. Animalia: A simbólica do bestiário. MIRANDA, Adelaide; CHAMBEL, Pedro (Orgs). **Bestiário Medieval**. Perspectivas de Abordagens. Lisboa: IEM – Instituto de Estudos Medievais. 2014, p.21-22.

MAGASICH-AIROLA, Jorge; DE BEER, Jean-Marc. **América mágica**: quando a Europa da renascença pensou estar conquistando o paraíso. São Paulo, SP: Paz e Terra, 2000.

MAHN-LOT, Marianne. Iles des bienheureux et Paradis terrestre. **Revue historique**, v. 281, n. Fasc. 1 (569), p. 47-50, 1989.

MANGANI, Giorgio. La signification providentielle du *Theatrum orbis terrarum*. KARROW Jr., Robert W. (org). **Abraham Ortelius (1527-1598)**: cartographe et humaniste. Turnhout: Brepols, c1998, p.93-104.

MARSCHINEGG, Ingrid. Localising animals in Late Medieval visual art: Animals shown at images from the digital Image-server REALonline. MIRANDA, Adelaide; CHAMBEL, Pedro (Orgs). **Bestiário Medieval**. Perspectivas de Abordagens. Lisboa: IEM – Instituto de Estudos Medievais. 2014, p.23-38.

MARTIN, Geoffrey J. **All possible worlds**: a history of geographical ideas. 4th ed. Indianapolis: Odyssey Press, 1972.

MARTINS, Estevão de Rezende. Utopia: uma história sem fim. LOPES, Marcos Antônio. MOSCATELI, Renato (Orgs). **História de países imaginários**: variedades dos lugares utópicos. Londrina: Eduel, 2011, p.11-20.

MARTÍNEZ, Carolina. Antiguos y modernos en la construcción de una nueva imagen del mundo. El auge del género cosmográfico en el siglo XV. Universidad Nacional de San Martín. Escuela de Humanidades; **Eadem Utraque Europa**; 20; 2019a, p.63-93.

_____. **Mundos perfectos y extraños en los confines del Orbis Terrarum**: Utopía y expansión ultramarina en la modernidad temprana (siglos XVI-XVIII). Buenos Aires: Miño y Dávila, 2019b. Edição do Kindle.

MARTÍNEZ, Marcos. Los significados de San Borondón. **Estudios Canarios**. Anuario del Instituto de Estudos Canarios, XLII, 2004, p.197-208.

MARTINS, Renato. Sérgio Buarque de Holanda e o estudo comparado dos imaginários ibéricos em *Visão do Paraíso* (1959), **Ler História** [Online], n. 72, 2018. Disponível em: <https://journals.openedition.org/lerhistoria/3634>, acesso em 23 mar. 2021.

MATORÉ, Georges. **Le vocabulaire et la société du XVIe siècle**. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

_____. **Le vocabulaire et la société médiévale**. Paris: Univ. de France, 1985.

MATOS, José Sarmiento de. Apresentação. In: FERREIRA, António Mega; MATOS, José Sarmiento de (Org.). **Revista Oceanos**. Medos, fantasias e visões. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, nº 13, p.1-2, março de 1993.

MATTOSO, José. Antecedentes medievais da expansão portuguesa. BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. (Orgs.). **História da expansão portuguesa**. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, v.1, p. 12-25.

_____. Entrevista conduzida por José Sarmiento de Matos. **Revista Oceanos**, nº 19, p.125-130, janeiro de 1993.

MEDINA, José Manuel Montesdeoca. Del enciclopedismo grecolatino a los islarios humanistas. Breve historia de un género. **REVISTA DE FILOLOGÍA**, 19; jan. 2001, pp. 229-253, 2001.

MELLO, Marisol Barenco de. Pelos caminhos da Cartografia na Idade Média: O Ebstorf MappaMundi como objeto cultural. **Geograficidade**, v. 3, Número Especial, Primavera, p.105-126, 2013.

MEURER, Peter H. Cartography in the German Lands, 1450-1650. WOODWARD, David (org.). **The History of Cartography**. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, vol. 3 (1), p.1172-1221, 2007.

_____. Abraham Ortelius comme cartographe. KARROW Jr., Robert W. (org). **Abraham Ortelius (1527-1598): cartographe et humaniste**. Turnhout: Brepols, c1998, p.43-60.

MICELI, Paulo. **O desenho do Brasil no teatro do mundo**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

MOLLAT, Michael. **Los exploradores del Siglo XIII al XVI**: primeras miradas sobre nuevos mundos. México, DF: Fondo de Cult. Económica, c1990.

MORAIS, Ana Paiva. Sobre os animais na matéria das fábulas medievais. O Livro de Exopo. MIRANDA, Adelaide; CHAMBEL, Pedro (Orgs). **Bestiário Medieval**. Perspectivas de Abordagens. Lisboa: IEM – Instituto de Estudos Medievais. 2014, p.79-97.

MOTT, Luiz. As Amazonas: Um mito e algumas hipóteses. VAINFAS, Ronaldo (Org.). **América em tempo de conquista**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1992. p. 33-37.

MOURÃO, Cátia. Bestiário fantástico das águas: evolução do legado da Antiguidade na época medieval. MIRANDA, Adelaide; CHAMBEL, Pedro (Orgs). **Bestiário Medieval**. Perspectivas de Abordagens. Lisboa: IEM – Instituto de Estudos Medievais. 2014, p.79-97.

NANETTI, Andrea et al. Maps as Knowledge Aggregators: from Renaissance Italy Fra Mauro to Web Search Engines. **The Cartographic Journal**, vol. 52, nº 2, The British Cartographic Society, 2015, p.159-167.

NAYAR, Sheila J. Renegotiating the World by Compass and Card. **Renaissance Responses to Technological Change**. Palgrave Macmillan, Cham, 2019, p. 217-265.

NEUMANN, Elisabeth. Imagining European community on the title page of Ortelius' Theatrum Orbis Terrarum (1570). **Word & Image**, v. 25, n. 4, p. 427-442, 2009.

NEVES, Martha Couto. ATLAS: um produto cultural da Época Moderna. **Revista Encontros**, v. 10, n. 18, p. 44-60, 2012.

NIGG, Joseph. **Sea Monsters: The lore and legacy of Olaus Magnus's Marine Map**. Breat Britain, East Sussex: Yvy Press, 2013.

NOGUEIRA, Magali Gomes. **O manuscrito Espagnol 30 e a Família do judeu Cresques Abraham: um estudo sobre as fontes da Cartografia Maiorquina. (séculos XIII-XIV)**. 2018. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

OAKLEY, Francis. **Los siglos decisivos: la experiencia medieval**. Madrid: Alianza, c1980.

O'DOHERTY, Marianne. Fra Mauro's World Map (c.1448-1459). Mapping, Mediation and the Indian Ocean World in the Early Renaissance. **Wasafiri**. Vol. 26, n.02, 2011, p. 30-36.

PADIAL, Rafael. Do kósmos arcaico grego ao mundo clássico dos homoiói. **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade**, v. 23, n. 32, 2018.

PAJARES, Alberto Bernabé. **De Tales a Demócrito: fragmentos presocráticos**. Madrid: Alianza, 1988.

PARMEGIANI, Raquel de Fátima. Terras e povos incognoscíveis: o imaginário do “Outro” na obra Etimologias de Isidoro de Sevilha. **Anais do XXVII Simpósio Nacional de História**. Natal, RN: Anpuh, p.1-9, 2013.

PARRY, J. H. **A descoberta do mar: uma história ilustrada dos homens, dos barcos e do mar nos séculos XV e XVI**. Lisboa: Dinalivro, 2002.

PATLAGEAN, Evelyne. A história do imaginário. LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; RAVEL, Jacques (Orgs.). **A História Nova**. 4. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, p.292-318, 1998.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. O Jardim das Hespérides. CENTENO, Yvette Kace; FREITAS, Lima de (Orgs.). **A Simbólica do Espaço** - Cidades, Ilhas, Jardins. Lisboa: Editorial Estampa, 1991, p.17-28.

PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel. Estudio literario de los libros de viajes medievales. **Epos: Revista de filología**, n. 1, 1984, p. 217-239.

PÉREZ, Sandra Sáenz-López. El mundo como una manzana en la palma de la mano: el pomo y su relación con la cartografía medieval. **Anales de Historia del Arte**, vol. 23, Núm. Especial (II), p. 537-549, 2013.

PÉRON, Françoise. Des monstres et merveilles de la mer. CORBIN, Alain; RICHARD, Hélène (orgs). **La mer**. Terreur et fascination. Seuil: Bibliothèque nationale de France, p.165-184, 2004.

PHILIPS, J. R. S. **La expansion medieval de Europa**. México, DF: Fondo de Cult. Económica, c1994.

PICANÇO, Cristina Isabel de Caré. **Observação e Descrição de Elementos Naturais ao Longo das Viagens dos Descobrimentos**. Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências. Universidade de Lisboa (Portugal). 2019.

PISCHKE, G. The Ebstorf Map: tradition and contents of a medieval picture of the world. **History of Geo-and Space Sciences**, v. 5, n. 2, p. 155-161, 2014.

PONTE, C. A. Utopia e pastiche. BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas; CLOSEL, Régis Augustus Bars; MACHADO, Laura Cielavin; SPINELLO, Daniela (Org). **Onze vezes utopia: estudos comparados**. Campinas, SP: UNICAMP/IEL/Setor de Publicações, 2010, p.15-25.

PURCELL, Nicholas. Oceanus (geographical). **Oxford Research Encyclopedia of Classics**. 2015. Disponível em: <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-4494?print=pdf>, acesso em 08 de junho de 2020.

RANDLES, William Graham Lister. **Da terra plana ao globo terrestre: uma rápida mutação epistemológica (1480-1520)**. Lisboa: Gradiva, 1994.

RAO, Joe. Spot the Constellation Cetus: Sea Monster or Whale?. 2017. <<https://www.space.com/38876-spot-cetus-sea-monster-or-whale.html>>, acesso em 04.abril.2021.

RAVÉNTOS, Jordi. Introducción. In: MACROBIO, Ambrósio Teodósio. **Comentarios al Sueño de Escipión**. Madrid: Siruela, 2005.

REBELO, Luís de Sousa. A ilha dos amores e o imaginário da utopia. **Actas da VI reunião internacional de camonistas**, Imprensa da Universidade de Coimbra, p.63-72, 2012. Disponível em: <https://digitalis-dsp.uc.pt/handle/10316.2/30743>, acesso em 27 abr. 2021.

RIBEIRO, Maria Eurydice Barros. A Cartografia Medieval. O mundo dos homens e o mundo de Deus. **OPSIS**, v. 10, n. 2, p. 27-42, 2010.

RIBEIRO, Orlando. Camões e a geografia. **Finisterra**, v. 15, n. 30, p.153-199, 1980.

RICHARDSON, W.A.R. East and South-East Asia: Cartographers' Attempts to reconcile the maps of Ptolemy and Martellus with Marco Polo's *Travels* and with Portuguese Carts. **Terrae Incognitae**, 32:1, 2000, p.1-22.

ROBLES, Martha. **Mulheres, mitos e deusas**. 3. ed. São Paulo, SP: Goya, 2019.

RODRIGUES, Nuno Simões. Paulo Orósio e o património mitológico da Antiguidade Clássica. **Lusitânia Sacra**, p. 17-54, 1998.

ROLLER, Duane W. **Through the pillars of Herakles: Greco-Roman exploration of the Atlantic**. Taylor & Francis, 2006.

ROMERO, Lorena Pazos. Monstros e seres fantásticos: un imaxinario fundador na construción da imaxe do Oriente. Universidade Nova de Lisboa. Tese de Doutorado. 2017.

ROMM, James S. **The Edges of the Earth in ancient thought**: geography, exploration, and fiction. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

ROSSBY, Thomas H.; MILLER, Peter. Ocean Eddies in the 1539 Carta Marina by Olaus Magnus. **Oceanography**, vol. 16, n. 4, p.77-88, 2003.

ROSSI, Paolo. **O nascimento da ciência moderna na Europa**. Coautoria de Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2001.

_____. **Las arañas y las hormigas, una apología de la historia de la ciencia**. Barcelona: Editorial Crítica, 1990.

RUDWICK, M. J. S. **Scenes from deep time**: early pictorial representations of the prehistoric world. Chicago, IL; London: Univ. of Chicago, 1992.

RUSSELL, Jeffrey Burton. **O diabo**: as percepções do mal da antiguidade ao cristianismo primitivo. Rio de Janeiro, RJ: Campus, 1991.

SAIJO, Bianca Mayumi; PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. Providência Divina e o Saque de Roma segundo o Livro VII da História Apologética de Paulo Orósio. **Revista Outras Fronteiras**, v. 2, n. 2, p. 38-51, 2015.

SÁNCHEZ, Antonio. **Making a Global Image of the World**: Science, Cosmography and Navigation in Times of the First Circumnavigation of Earth, 1492-1522. 2021.

SCAFI, Alessandro. **Maps of paradise**. Hong Kong: University of Chicago Press, 2013.

_____. Mapping Eden: Cartographies of the Earthly Paradise. COSGROVE, Denis (org.). **Mappings** (Critical Views). Londres: Reaktion Books, 2011. eBook Kindle, pos.1074-1457.

SCHMITT, Jean-Claude. *Imagens*. LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. São Paulo, SP: Editora UNESP, vol. 1, 2017, p.658-674.

_____. A História dos Marginais. LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; RAVEL, Jacques (Orgs.). **A História Nova**. 4. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, p.261-290, 1998.

SEEMANN, Jörn. Histórias da Cartografia, Imersão em Mapas e Carto-Falas: métodos para estudar culturas cartográficas. CAZETTA, Valéria. OLIVEIRA JÚNIOR, Wenceslao Machado de (Org.). **Grafias do Espaço**: imagens da educação geográfica contemporânea. 1. ed. São Paulo: Átomo & Alínea, 2013, p. 87-105.

_____. **Carto-crônicas**: uma viagem pelo mundo da cartografia. Gurupi, TO: Veloso, 2012.

SOUMAN, Esther. **Beehives of Knowledge**: Cosmographer Networks of Sebastian Münster, Gerard Mercator, and Abraham Ortelius (1540-1570). Dissertação de Mestrado. Faculdade de Artes e Ciências Sociais. Departamento de História. Universidade Simon Fraser, 2019.

STOCKHAMMER, Robert. Exokeanismós: the (un) mappability of literature. **Primerjalna Knjizevnost**, v. 36, n. 2, 123-138, 2013. Disponível em: <https://search.proquest.com/scholarly-journals/exokeanismós-un-mappability-literature/docview/1443456639/se-2?accountid=8113>, acesso em 27 abr. 2021.

TEIXEIRA, Ivan. **Os Lusíadas**: episódios. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2008.

THORNTON, John K. **A África e os africanos**: na formação do mundo atlântico, 1400-1800. Rio de Janeiro, RJ: Elsevier, c2004.

TOMÁS, Júlia. **Ensaio sobre o imaginário marítimo dos portugueses**. CECS - Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade Universidade do Minho Braga, Portugal, 2013. eBook disponível em: https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/36470/1/Ebook_imaginario_mar.pdf, acesso em 27.abr.2021.

TOMIC, Dale. A ordem do tempo histórico: a Longue Durée e a Micro-História. **Almanack**, n.02, p.38-51, 2011.

TOVAR, Joaquín Rubio. Geografía y literatura: algunas consideraciones sobre los mapas medievales. **Viajar en la Edad Media**. Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, p.103-134, 2009.

_____. Geografía, teología e historia: algunas consideraciones sobre los mapas medievales. **Letras**, n. 57-58, 2008, p.163-177. Disponível em: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/geografia-teologia-historiamapas-medievales.pdf>. Acesso em 27.jun.2019.

TUCCI, Ugo. Verbetes “Atlas”. Enciclopédia Einaudi. Vol. 1, Porto: IN/CM. 1984.

TUNA, Gustavo Henrique. Novos olhares sobre velhas fontes: Sérgio Buarque de Holanda e as crônicas de viagens em *Visão do Paraíso*. **Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas**. MONTEIRO, Pedro Meira Monteiro; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). Campinas, SP; Rio de Janeiro, RJ: Editora da UNICAMP: EdUERJ, 2011, p.505-518.

URNESS, Carol. Olaus Magnus: His map and his book. **Mercator's World**, vol. 6, n.1, Advanstar Communications, s.p, 2001.

VAINFAS, Ronaldo. Sérgio Buarque de Holanda, historiador das representações mentais. **Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas**. MONTEIRO, Pedro Meira Monteiro; EUGÊNIO, João Kennedy (Orgs.). Campinas, SP; Rio de Janeiro, RJ: Editora da UNICAMP: EdUERJ, 2011, p.547-555.

VAN DUZER, Chet. Hic sunt dracones: La geografía y la cartografía de los monstruos. **EHumanista**, v. 47, 2021.

_____. Changing ideas about the oceans reflected in the World Maps of Martin Waldseemüller, **Terra Brasilis** (Nova Série). [Online], 11, 2019. URL: <http://journals.openedition.org/terrabrasilis/4292>, acesso em 15.jan.2021.

_____. **Sea monsters on medieval and Renaissance maps.** British Library, London, UK, 2013.

_____. *Hic sunt dracones: the geography and cartography of monsters.* **The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous**, p. 387-435, 2012.

_____. Rebasando los pilares de Hércules: el estrecho de Gibraltar y sus ciudades en la cartografía histórica. **I Congreso Internacional Escenarios urbanos de al-Andalus y el Occidente musulmán.** Málaga. 2011. p. 257-292.

_____. The sea monsters in the Madrid manuscript of Ptolemy's *Geography* (Biblioteca Nacional, MS Res. 255), **Word & Image**, 27:1, 115-123, 2011.

_____. A Northern Refuge of the Monstrous Races: Asia on Waldseemüller's 1516 *Carta Marina*, **Imago Mundi**, 62:2, p.221-231, 2010.

VARANDAS, Angélica. O Bestiário: um género medieval. MIRANDA, Adelaide; CHAMBEL, Pedro (Orgs). **Bestiário Medieval.** Perspectivas de Abordagens. Lisboa: IEM – Instituto de Estudos Medievais. 2014, p.55-66.

VARGAS, Maia; NUÑEZ, Paula Gabriela; LEMA, Carolina; La monstruosa cartografía patagónica o los mapas como discursos retóricos. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Arquitectura; **Bitácora Arquitectura**, 36, 2017, 122-129.

VARGAS, Milton. **A história da matematização da natureza.** São Paulo, SP: Beca, 2015.

VELLOSO, Leonardo Meliani. **Um maravilhoso imaginário:** cartografia e literatura na baixa idade média e no renascimento. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2017.

VERNANT, Jean Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos:** estudos de psicologia histórica. São Paulo, SP: DIFEL: Edusp, 1973.

VIDEIRA, Antonio Augusto Passos; SOUZA, Rodolfo de Silva de. As relações entre ciência e história da ciência segundo Paolo Rossi. *Anais...6º Encontro de Filosofia e História da Ciência do Cone Sul*. Montevideu, Uruguai. p.130-135. 2008.

VILLAIN-GANDOSSY, Christiane. Au Moyen Âge, le domaine de la peur. CORBIN, Alain; RICHARD, Hélène (orgs). **La mer**. Terreur et fascination. Seuil: Bibliothèque nationale de France, 2004, p.103-126.

VIVERO, Manuel Albaladejo. El conocimiento geográfico en las “Etimologías” isidorianas: algunas consideraciones. **Iberia: Revista de la Antigüedad**, n. 2, p. 203-212, 1999.

WARD, Karen. **There: monsters on maps, their decline, and knowing and not knowing the world, 1492**. 2005. Tese de Doutorado. University of British Columbia.

WATKINS, Ronald J. **Por mares nunca dantes navegados**: como Vasco da Gama abriu caminho para o Oriente. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2011.

WATTS, Pauline Moffitt. The European Religious Worldview and its influence on mapping. WOODWARD, David. **The History of Cartography**. Chicago, IL: The University of Chicago Press, vol. 3, Parte 1, 2007, p.382-400.

WEGNER, Robert. América, alegria dos homens: uma leitura de *Visão do paraíso e de Wilderness and paradise in Christian thought*. In: Rocha, João Cezar de Castro (org.). **Nenhum Brasil existe** - pequena enciclopédia. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p.367-375.

WECKMANN, Luis. **La herencia medieval del Brasil**. México, DF: Fondo de Cult. Económica, c1993.

WERTHEIM, Margaret. **Uma história do espaço de Dante à Internet**. Tradução de Maria Luiza Xavier de Almeida Borges. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2001.

WITTKOWER, Rudolf. Marvels of the East. A Study in the History of Monsters. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, v. 5, p. 159-197, 1942.

WITTMANN, Kevin Rodríguez. Las Islas Afortunadas como frontera hacia lo desconocido. Un estudio desde la cartografía medieval. **Vegueta: Anuario de la Facultad de Geografía e Historia**, Nº 18, p. 233-255, 2018.

_____. La visión cartográfica del Atlántico en el siglo XVI: notas en torno al ejemplar del *Theatrum Orbis Terrarum* conservado en el Fondo Antiguo de la Universidad de La Laguna. **Actas del XXII Coloquio de Historia Canario-Americana**, p. 1-15, 2017.

_____. Descubriendo el velo. El recuerdo medieval de las Afortunadas en las cartas-portulano mediterráneos del XIV. **Revista de Historia Canaria**, n. 197, p.237-261, 2015. Disponível em: https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/4701/RHC_197_%282015%29_08.pdf?sequence=1&isAllowed=y, acesso em 27 abr 2021.

WOOD, Denis. How Maps Work. **Cartographica**. Vol.29, n.3 & 4, 1992, p.66-74.

WOODWARD, David. Medieval *Mappaemundi*. HARLEY, John Brian; WOODWARD, David (orgs). **The History of Cartography**. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, vol. 1, p.286-370, 1987.

WOORTMANN, Klaas. **Religião e ciência no renascimento**. Brasília, DF: Editora da UnB, 1997.

WRIGHT, John K. Terrae incognitae: o lugar da imaginação na geografia. **Geograficidade**, v. 4, n. 2, p. 4-18, 2014.

ZUMTHOR, Paul. **La mesure du monde: representation de l'espace au Moyen Age**. Paris: Seuil, 1993.

FONTES DIGITAIS

Biblioteca do Congresso (Biblioteca digital mundial): <https://www.loc.gov>

Biblioteca Nacional de Chile: <https://www.bibliotecanacional.gob.cl/>

Biblioteca Nacional de Portugal: <https://www.bnportugal.gov.pt/>

Biblioteca Vaticana: <https://www.vatlib.it>

Biblioteca Nazionale Marciana: <https://bibliotecanazionalemarciana.cultura.gov.it/>

Biblioteca Estense de Modena: <http://bibliotecaestense.beniculturali.it>

Biblioteca Britânica: <http://www.bl.uk>

Biodiversity Heritage Library: <https://www.biodiversitylibrary.org/>

Catedral de Hereford: <http://www.herefordcathedral.org>

Biblioteca Nacional da França: <http://gallica.bnf.fr>

Museo Galileo: <https://www.museogalileo.it/it/>

U. S. National Library of Medicine: <https://www.nlm.nih.gov/>

Columbia University: <https://www.columbia.edu/>

Smithsonian Libraries: <https://library.si.edu/>

ANEXO A – A *ILÍADA*

A confecção do Escudo de Aquiles por Hefesto.

Tradução Frederico Lourenço (HOMERO, 2013).

Canto XVIII

(Excertos. v.369-615, grifos nossos)

Enquanto deste modo entre si assim diziam essas coisas,
 ao palácio de Hefesto chegou Tétis dos pés prateados:
 palácio imperecível, astral, eminente entre as casas imortais
 e brônzeo, que construía o próprio deus de pé manco.
 Encontrou-o transpirado e atarefado, de roda dos foles.
 É que ele fabricava trípodas, vinte ao todo, para ficarem
 de pé em volta do muro da sua casa bem construída;
 e rodas de ouro colocara sob a base de cada uma,
 para que entrassem, automáticas, na reunião divina
 e de novo voltassem a casa, maravilha de se ver!
 Neste estado de aperfeiçoamento estavam já; faltava pôr-lhes
 as orelhas trabalhadas;
 mas ele preparava-as e fabricava os rebites.
 Enquanto ele trabalhava essas coisas com perícia excepcional,
 aproximou-se dele Tétis, a deusa dos pés prateados.
 Acercava-se Cáris do véu brilhante, que a viu;
 a bela Cáris, que o deus ambidestro desposara.
 Pegando-lhe na mão, assim lhe disse, tratando-a pelo nome:
 “Por que razão vens a nossa casa, ó Tétis de longos vestidos,
 veneranda e estimada? Antes não eram frequentes as tuas visitas.
 Mas chega-te mais à frente, para que te ofereça hospitalidade (...).”
 “Então na verdade está aí dentro uma deusa terrível e veneranda,
 ela que me salvou, quando me sobreveio a dor após a longa queda,
 por vontade de minha mãe (essa cadela), que me quis esconder
 por eu ser coxo. Então teria eu sofrido dores no coração,
 se Eurínome e Tétis me não tivessem acolhido ao colo,
 Eurínome, filha do Oceano, rio que flui em sentido contrário (...).
 Acariciando-a com a mão assim lhe disse, tratando-a pelo nome:
 “Por que razão vens a nossa casa, ó Tétis de longos vestidos,
 veneranda e estimada? Antes não eram frequentes as tuas visitas.
 Exprime a tua intenção, pois manda-me o coração cumpri-la,
 se for suscetível de cumprimento e cumpri-la eu puder.”
 Em seguida lhe respondeu Tétis, vertendo lágrimas:
 “Hefesto, haverá alguma das que são deusas no Olimpo
 que tenha sofrido no espírito dores funestas, como as que,
 além de todas as outras, Zeus Crônida me deu a mim?
 Entre as filhas do mar fui eu que ele deu a um mortal
 para me subjugar, a Peleu Eácida, e aguentei a cama
 de um homem, contrariada. Por causa da velhice funesta
 jaz ele acabado no palácio, mas outras são as minhas dores.
 Um filho ele me deu para gerar e criar, excelso

entre os heróis, que cresceu rápido como uma viga.
 Fui eu que o criei, como árvore em fértil pomar;
 mas depois mandei-o nas naus recurvas para Ílion,
 para combater os Troianos. Porém nunca mais o receberei
 de novo, regressado para casa, no palácio de Peleu.
 Enquanto ele vive e contempla a luz do sol,
 sofre; embora eu vá ter com ele, em nada o posso ajudar.
 A donzela que lhe deram como prêmio os filhos dos Aqueus,
 novamente dos seus braços a tirou o poderoso Agamêmnon.
 Desgostoso por causa dela dava cabo do coração. Só que
 os Troianos encurralaram os Aqueus junto das popas
 e não os deixavam sair. Os anciãos dos Argivos dirigiram-lhe
 súplicas e prometeram-lhe muitos presentes gloriosos.
 Então embora se recusasse ele próprio a afastar a desgraça,
 vestiu Pátroclo com as armas que eram suas
 e mandou-o para a guerra e com ele foi uma hoste numerosa.
 Todo o dia combateram de volta das Portas Esqueias;
 e nesse mesmo dia teria ele tomado a cidade, se Apolo
 não tivesse matado o filho de Menécio, fazedor de muitos males,
 entre os dianteiros, assim outorgando a glória a Heitor.
 É por isso que estou perante os teus joelhos, na esperança
 de que queiras dar a meu filho de rápido destino um escudo,
 um elmo, belas cnêmides bem ajustadas aos tornozelos
 e uma couraça. Pois a armadura que outrora foi dele,
 perdeu-a o fiel amigo, subjugado pelos Troianos.
 Quanto a meu filho, jaz no chão de ânimo angustiado.”
 Respondendo-lhe assim falou o famoso deus ambidestro:
 “Anima-te: que tais coisas não te apoquentem o espírito.
 Prouvera que eu fosse capaz de assim o esconder longe
 da morte dolorosa, quando sobrevier o terrível destino,
 do mesmo modo como serão dele belas armas, tais que
 as admirará quem no futuro dentre muitos homens as vir!”
 Assim dizendo, deixou-a ali e dirigiu-se a seus foles,
 que virou para o fogo e lhes ordenou que trabalhassem.
 E os foles, vinte ao todo, sopravam sobre os forninhos,
 expirando uma pronta rajada com todo o tipo de força,
 às vezes para o apoiar no esforço, outras vezes de outro modo,
 consoante Hefesto queria e o trabalho o exigia.
 Lançou para o fogo bronze renitente e estanho
 e ouro precioso e prata. Logo em seguida colocou
 sobre o suporte uma grande bigorna; com uma das mãos
 pegou num martelo ingente; com a outra, nas tenazes.
 Fez primeiro um escudo grande e robusto,
 todo lavrado, e pôs-lhe à volta um rebordo brilhante,
 triplo e refulgente, e daí fez um talabarte de prata.
Cinco eram as camadas do próprio escudo; e nele
 cinzelou muitas imagens com perícia excepcional.
Nele forjou a terra, o céu e o mar;
o sol incansável e a lua cheia;
 e todas as constelações, grinaldas do céu:

as Plêiades, as Híades e a Força de Oríon;
 e a Ursa, a que chamam Carro,
 cujo curso revolve sempre no mesmo sítio, fitando Oríon.
 Dos astros só a Ursa não mergulha nas correntes do Oceano.
 E fez duas cidades de homens mortais,
 cidades belas. Numa havia bodas e celebrações:
 as noivas saídas dos tálamos sob tochas lampejantes
 eram levadas pela cidade; muitos entoavam o canto nupcial.
 Mancebos rodopiavam a dançar; e no meio deles
 flautas e liras emitiam o seu som. As mulheres
 estavam em pé, cada uma à sua porta, maravilhadas.
 Mas o povo estava reunido na ágora; pois surgira aí
 um conflito e dois homens discutiam a indenização
 por outro, assassinado (...).
 Jaziam no meio dois talentos de ouro, para serem dados
 àquele dentre eles que proferisse a sentença mais justa.
 Mas por volta da outra cidade estavam dois exércitos,
 refulgentes de armas. Duas alternativas lhes aprouveram:
 ou destruir a cidade, ou então dividir tudo em dois,
 todo o patrimônio que continha a cidade aprazível.
 Os sitiados não queriam e armavam-se para uma emboscada.
 As esposas amadas e as crianças pequenas guardavam
 em pé a muralha, e com elas os homens já idosos.
 Os outros saíam, liderados por Ares e Palas Atena,
 ambos de ouro e de ouro revestidos, belos
 e altos nas suas armas, como deuses que eram,
 salientes no meio dos outros; os homens eram menores.
 Quando chegaram aonde lhes pareceu fácil a emboscada,
 num rio que servia de bebedouro para todos os rebanhos,
 aí se posicionaram, revestidos de fulvo bronze.
 Depois saíram dois vigias para longe da hoste,
 à espera de verem chegar as ovelhas e bois de chifres recurvos,
 que chegaram depressa. Atrás deles seguiam dois pastores,
 deleitando-se ao som da flauta. Não pressentiram o dolo.
 Ao verem-nos contra eles se atiraram os soldados e depressa
 cortaram o acesso às manadas de bois e aos belos rebanhos
 de ovelhas brancas e em seguida mataram os pastores (...).
 Fez também o famoso deus ambidestro
 uma pastagem situada num belo vale, grande pastagem
 de brancas ovelhas, com redis, toldados casebres e currais.
 Um piso para a dança cinzelou o famoso deus ambidestro,
 semelhante àquele que outrora na ampla Cnossos
 Dédalo concebeu para Ariadne de belas tranças.
 Mancebos e virgens que valiam muitos bois
 dançavam, segurando os pulsos uns dos outros.
 Elas estavam vestidas de pano fino, mas eles vestiam
 túnicas bem tecidas, suavemente luzidias de azeite.
 Elas levavam belas grinaldas, mas eles traziam adagas
 de ouro, que pendiam de talabartes de prata.
 Eles corriam com pés expertos e grande era a facilidade,

tal como quando um oleiro experimenta sentado
a roda ajustada entre as suas mãos, a ver se gira —
ou então corriam em filas, uns em direção aos outros.
Uma multidão numerosa observava a dança apaixonante,
deslumbrada; e dois acrobatas no meio deles rodopiavam
para cima e para baixo, eles que lideravam a dança.

**Colocou ainda a grande força do rio Oceano,
à volta do último rebordo do escudo bem forjado.**

Mas depois que forjou o escudo grande e robusto,
forjou para Aquiles uma couraça mais luzente que o fogo;
e forjou um elmo pesado, ajustado às tēmporas,
belo e bem lavrado; e por cima pôs um penacho dourado.
Forjou ainda cnēmides de estanho moldável.

Depois que fabricou todas as armas o famoso deus ambidestro,
pegou nelas e depositou-as à frente da mãe de Aquiles.
Como um falcão saltou ela do Olimpo coberto de neve,
levando da parte de Hefesto as armas refulgentes.

ANEXO B – A *ODISSEIA* – HOMERO

Conselhos da feiticeira Circe a Odisseu sobre as Sereias, Cila e Caríbdis

Tradução Donaldo Schüller (HOMERO, 2007). Edição do Kindle (Locais do Kindle 6898-6980).

Canto XII

(Excertos. v.39-120, grifos nossos)

“Sereias serão tua primeira prova. Elas encantam todos os que porventura passam por elas. Quem inadvertidamente se entregar ao canto delas nunca mais retornará ao lar, nunca mais cairá nos braços da mulher, não verá os pequerruchos nunca mais. Elas enfeitiçam os que passam, acomodadas num prado. Em torno, montes de cadáveres em decomposição, peles presas a ossos. Evita as rochas. Tampa com cera os ouvidos dos teus companheiros para não caírem na armadilha sonora. Se, entretanto, quiseses o mel do concerto delas, ordena que te amarrem de pés e mãos ereto no mastro. Que o nó seja duplo. Entrega-te, então, ao prazer de ouvi-las. Se, por acaso, pedires que afrouxem as cordas, ordena-lhes que as apertem ainda mais. Se vencerdes incólumes esse obstáculo, não quero relatar detalhes do que virá depois. Tu mesmo deverás decidir qual das direções te convém. Posso caracterizar-te as duas alternativas. De um lado, rochas íngremes. Quebram-se ali os vagalhões da Anfitrite de cenho sombrio (...). Nave nunca jamais fugiu nenhuma. **Lá flutuam tábuas de naus, cadáveres de homens, levados pelo sal das ondas, pelo fogo voraz dos ventos. Só a uma nau transmarítima foi consentido travessia, a decantada Argo ao voltar de Eetes. Mesmo essa teria sido lançada contra o penedo, não fosse Jasão tão caro a Hera.** Mais adiante, erguem-se dois alcantis. A ponta de um penetra no cerúleo mar celeste. Uma nuvem negra o coroa sempre. Não esboroa. Nunca a claridade ilumina o pico, nem no outono, no verão tampouco. Mortal algum o escalaria, nem se manteria no topo. Vinte pés e vinte mãos lhe valeriam bem pouco. Tão lisa é a rocha que parece lavrada. **Abre-se no meio da rocha uma caverna sombria, voltada ao Ocidente, para o Érebo.** Convém que navegues precisamente nessa direção, iluminado Odisseu. Atirador algum, por robusto que seja, se alvejar a caverna desde a nau bojuda, poderá alcançá-la. **Essa é a morada de Cila, a terrível ladradora.** Late lá dentro ao jeito de uma cadelinha recém-nascida; **trata-se, entretanto, de um mostro devastador,** ninguém gostaria de vê-la, nem mesmo um deus. **Dotada de doze pés, disformes todos, ostenta seis pescoços exageradamente longos. Cada um acaba numa cabeça assustadora. A bocarra com dentuça tríplice de compactos e sólidos dentes é ninho da morte.** Metade

do corpo some no fundo do antro, mas as cabeçorras avançam, aterradoras. Explorando o rochedo, caça delfins, lobos marinhos. Abocanha, por vezes, monstros encorpados, desses que Anfitrite produz aos milhares. Nauta nenhum se vangloria de evasão sem prejuízo. De cada navio que passa o monstro arrebatava seis marinheiros. Esse é o preço pago pelos navios de enegrecida proa. Verás, Odisseu, outro escolho, mais raso. Entre um e outro, a distância é pouca. Uma seta a vence. Lá se ergue uma figueira robusta de luxuriante folhagem. **Ao sopé do rochedo, a água negra desce pela goela de Caribde. Três vezes ao dia, ela a expele para reabsorvê-la fragorosamente depois.** Não estejas por lá na sucção. Ninguém te salvaria, nem mesmo o Abala-Terra. Navega, portanto, perto do escolho de Cila sem hesitar. Te é mais vantajoso deplorar o sumiço de seis companheiros do que perder todos”.

ANEXO C – O SONHO DE CIPIÃO

Marcus Tullius Cícero. **Da República**. Edição do Kindle (Locais do Kindle 845-904, grifos nossos)⁴²⁴.

IX. “Mostrava-me, então, o esplendoroso círculo que brilhava com luz deslumbrante no meio dos fogos celestiais que chamais de Via Láctea por tê-lo aprendido dos gregos; e meus olhos contemplaram surpreendentes maravilhas. Eram aquelas as pedras siderais, que nunca pudemos contemplar da terra, cujas magnitudes nunca pudemos conceber; a menor era a que, com luz alheia, brilhava mais longe do céu e perto da terra. Aqueles globos estrelados superavam a terra imensamente em magnitude. Nossa morada terrestre me fez sentir vergonha, por sua pequenez, do nosso império, que ocupava no espaço ilimitado um ponto apenas perceptível”.

X. A voz de Africano me tirou de meu êxtase, ressoando augusta: - “Até quando, - disse, - teu olhar na terra permanecerá absorto? Não vês esses Santuários? Estão diante de ti nove globos, ou antes, nove esferas, que compõem enlaçadas o Universo, e o que ocupa um lugar excelso nas alturas, o mais longínquo, o que dirige, contém e abraça todos os outros, é o próprio Deus soberano, no qual se fixam, em seu movimento, todos os astros seguindo o seu curso sempiterno; mais abaixo, resplandecem sete estrelas impelidas num curso retrógrado, em oposição ao movimento dos céus. Uma dessas pedras miliárias é chamada Saturno na terra; propício e saudável ao gênero humano é aquele fogo que se chama Júpiter; mais além, está Marte, horrível e sangrento para a terra; perto, no centro dessa esplendente região, ergue-se o Sol, príncipe e moderador das outras luminárias, alma e princípio regulador do mundo, que com sua luz fulgente completa e ilustra tanta magnitude e tanta grandeza. Atrás dele, qual cortejo brilhante, seguem seu curso Vênus e Mercúrio, e, por fim, banhada pelos raios solares, em último lugar, com majestade serena, roda a Lua. **Mais abaixo, nada é senão mortal e caduco, exceto as almas, que os homens devem à munificência dos deuses; sobre a Lua, tudo é eterno. A Terra, por sua parte, nona esfera, colocada na região central do mundo e do céu a mais distante, ínfima e imóvel, sente o peso de todos os astros que sobre ela gravitam.**”

XI. “Quando, por fim, sacudi o letárgico estupor que tal espetáculo me produziu, perguntei: - “Que som doce e intenso é esse que chega aos meus ouvidos?” – “É a harmonia que, a intervalos desiguais, mas sabiamente combinados, produz a impulsão e o movimento das esferas em que, misturando-se os tons agudos com os graves, se produzem acordes e diversos conceitos; não se pode realizar em silêncio tamanho movimento, e a Natureza quis que, quando as notas agudas vibram num lado, as graves ressoem em outro. Por esse motivo, o primeiro mundo sideral, mais rápido na sua evolução, produz um ruído precipitado e estridente, ao passo que a Lua, com seu curso inferior, produz um som grave e lento; **a Terra, nono globo, fica imutável e muda no centro do Universo, na região mais baixa, eternamente fixa.** Assim, pois, esses oito astros, dois dos quais são tão parecidos, Vênus e Mercúrio, produzem sete sons separados por iguais intervalos, e esse número sete é quase sempre o nó de todas as coisas. Os homens inspirados que, com instrumentos diversos ou com a voz, imitam esses cantos, abrem caminho e procuram ingresso neste sítio, do mesmo modo que os outros, que, mediante seu engenho na vida humana, cultivaram os estudos divinos. Essa harmonia, ressoando nos ouvidos dos homens, ensurdeceu-os sem que chegassem a compreendê-la, e vós, por outra parte, tendes esse sentido pouco desenvolvido. Assim como o Nilo, nos lugares chamados cataratas, se precipita de montes

⁴²⁴ Texto de domínio público, disponível em:

<<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000017.pdf>>. Acesso em 17 maio 2021.

altíssimos e ensurdece as pessoas que se encontram perto daquele lugar com o ruído estridente com que se despenha, assim também não podeis escutar a prodigiosa harmonia do Universo inteiro no seu giro rápido, e não podeis contemplar o Sol de frente, sem que seu esplendor deslumbre vossa vista.” **Absorto com o que escutava, eu não deixava, por isso, de voltar os olhos com frequência para a Terra, que se me apresentava ao longe como um ponto.**

XII. “Então, disse Africano: - “Vejo que contemplas, agora, a morada do homem; se te parece pequena, como é realmente, desdenha as coisas humanas e volve teus olhos para o céu. Dize-me que fama, que celebridade, que glória entre os homens esperas conseguir. A Terra só é habitada em alguns pontos longínquos, e esses pontos, incômodos e angustos, estão separados por imensas solidões. Os povos não só estão separados até ao extremo de não se poderem comunicar uns com os outros, como também, separados de vós e em outro hemisfério, não podeis, às vezes, esperar deles glória alguma.

XIII. **“Contempla essas faixas que, como cingidouros, circundam a Terra; duas dessas faixas, diversas entre si, se apoiam em diferentes polos do céu, achando-se cobertas pelo gelo e a neve de um inverno perpétuo e cruel; em compensação, o que no centro é o maior arde ao fogo do Sol. Duas são as faixas ou zonas habitáveis: a austral, cujos habitantes são, por sua posição, opostos a vós, e tão estranhos que parecem não ser de vossa raça; essa outra parte, por vós habitada, estreita nos vértices e ampla no centro, não é mais do que uma diminuta ilha, rodeada pelo mar a que na terra chamais Grande Oceano Atlântico, tão pequeno como vês, apesar de tanto nome.** Mas, no centro mesmo dessas terras conhecidas e habitadas, conseguiu o teu nome ou o de algum dos nossos compatriotas transpor os cumes do Cáucaso ou as ribeiras do Ganges? Quem na Ásia Oriental, ou nos confins de norte a sul do Ocidente, ouvirá pronunciar o teu nome? E, sobretudo, repara como é estreita a esfera em que vossa efêmera glória quer dilatar-se. Mesmo os que falam de vós, falarão muito tempo?” (...).

XVI. “Se chegasses pois, a desesperar de voltar para este sítio, em que estão as almas de todos os grandes e insignes varões, que seria para ti essa glória humana, que só uma exígua parte do ano pode durar? Assim, pois, se quiseses fixar teus olhares na altura e no interior deste eterno santuário, desdenha as palavras do vulgo, deixa de estar dependente delas e de esperar recompensas aos teus atos humanos, e procura fazer com que só o atrativo da virtude te conduza à verdadeira glória. Julguem os homens e falem de ti como lhes aprouver: suas palavras não transporão as estreitas regiões terrestres que vês, nem se renovará o seu eco; morrerá com uma geração, extinguindo-se no esquecimento da posteridade.”

XVII. Depois que ele disse isso: - “Oh, Africano, - prorrompi, - se os que bem merecem da pátria encontram abertas as portas da verdadeira glória, eu, que desde a minha infância segui as pegadas de meu pai e as tuas, para tornar-me digno do vosso nome, serei muito mais cuidadoso nesse propósito, com a esperança de tão alta recompensa!” – “Luta sem descanso para conseguila, - respondeu-me, - e fica sabendo que não és mortal, mas teu corpo, porque não és o que pareces por sua forma. O homem está na alma, e não naquela figura que com o dedo se pode mostrar. Fica, pois, sabendo que é Deus, - se Deus é quem pensa, quem sente, quem recorda, quem provê, quem rege, modera e move o corpo, de que é dono como Deus do mundo, - quem, como eterno Deus soberano, move o Universo e seu corpo mortal com as energias de seu espírito.

XVIII. **Eterno é o que sempre se move, mas o ser que recebe o movimento de outro e não faz senão transmiti-lo, é necessário que deixe de viver, uma vez que cessa o movimento que se lhe comunica. Só existe, pois, um ser que se move por si mesmo, que nunca cessará seu movimento, porque nunca se cansa.** Todas as outras coisas que se movem acham nele o princípio do seu movimento. Mas, todo princípio carece de origem, posto que tudo nasce dele; não pode nascer ele de coisa alguma, porque, se de alguma nascesse, não seria princípio; e, se nunca começa, nunca acaba. Porque, extinto um princípio, não poderia renascer de outro, nem

criá-lo de si, se do princípio há de emanar forçosamente. Por isso, no ser que se move por si mesmo, está o princípio do movimento; nesse ser que não pode ter nascimento nem morte sem que o céu se destrua e fique imóvel toda a Natureza, sem força nova que a movesse ao primeiro impulso”.

XIX. Uma vez afirmada e demonstrada a eternidade do ser que se move por si mesmo, quem pode negar que a imortalidade é atributo da alma humana! Tudo o que recebe impulso externo é inanimado; todo ser animado deve ter, pelo contrário, um movimento interior e próprio; esta é, pois, a natureza e a força da alma. Com efeito, se somente ela, em todo o Universo, se move por si só, é certo que não teve nascimento e que é eterna. Exercita-a, pois, nas coisas melhores, e fica sabendo que nada há de melhor do que o que tende a assegurar o bem-estar da pátria; agitado e exercitado o espírito nessas coisas, voará veloz para este santuário, que deve ser e foi sua residência, e ainda virá mais depressa se, em sublimes meditações, contemplando o bom e o belo, romper a prisão material que o prende. As almas dos que, abandonados aos prazeres voluptuosos e corporais, foram, na vida, servos de suas paixões e, obedientes ao impulso de sua voluptuosidade libidinosa, violaram as leis divinas e humanas, vagam errantes, uma vez quebrada a prisão dos seus corpos, ao redor da terra, e, só depois da agitação de muitos séculos, tornam a entrar nestes lugares. A visão desapareceu, então, e eu despertei.”