UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

NAVIGATIO SANCTI BRENDANI ABBATIS
tempo, espaço, Outro Mundo e peregrinação no relato da viagem de São Brandão à *terra repromissionis*

Wanessa C. Asfora

Dissertação apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de mestre, sob a orientação do Prof. Dr. Hilário Franco Júnior

São Paulo
Maio/2002

ERRATA

Página 10, 2º parágrafo: onde se lê holandês antigo, entenda-se holandês médio

Página 32, 1º parágrafo: *De re publica*, VI, 5

Página 35, 3º parágrafo: onde se lê Mernoc, entenda-se Barinto

Página 105, 2º parágrafo: onde se lê eminência, entenda-se iminência

Para Fernando

Temo morrer completamente só
e que a jornada seja escura;
Temo a região desconhecida,
a presença do Senhor,
a sentença do Juiz.

Últimas palavras de São Brandão a sua irmã, a abadessa Bryg.

(*Vita Sancti Brendani*,*Codex Salmanticensis*)

Resumo

Navigatio Sancti Brendani Abbatis é como ficou conhecido um famoso ramo de textos latinos medievais que relata a viagem marítima do santo irlandês, Brandão, e seus monges em busca da *terra repromissionis*, um longínquo paraíso insular. A narrativa deve ter sido bastante conhecida na Idade Média ocidental, pois ainda hoje mais de uma centena de manuscritos, dos quais o mais antigo data do século X, são conhecidos. Ao que tudo indica, as navegações do intrépido santo muito alimentaram o imaginário do homem daquele tempo; no entanto, são poucos os trabalhos acadêmicos que buscaram entender as razões dessa fama ou, pelo menos, compreender o sentido histórico do texto que as conta, inserindo-o e examinado-o à luz do contexto da época que o produziu e o recebeu. Identificando a necessidade de preencher tal lacuna, decidimos investigar o texto do século X partindo de quatro categorias de análise – as concepções de tempo, espaço, Outro Mundo e peregrinação –, que nos possibilitaram traçar o enquadramento de idéias e sentimentos no qual o texto se encontra, bem como evidenciar o papel da linguagem, construção e organização formal do texto na transmissão de significados que só podem ser entendidos na sua relação com os códigos culturais aos quais o texto filia-se.

Palavras-chave: Idade Média ocidental; monasticismo; literatura; Outro Mundo; peregrinação.

Abstract

Navigatio Sancti Brendani Abbatis is a famous branch of Latin medieval texts that relates the voyage of an Irish saint, Brendan, and his monks in search of the *terra repromissionis*, a distant island-paradise. Apparently this narrative was widely known during the Western Middle Ages. There are more than a hundred extant manuscripts, from which the oldest dates back the tenth century. It seems that the journeys of the intrepid saint nourished the imaginary of medieval man; however, there are few scientific works devoted to understand the reason of such fame or at least comprehend the historic meaning of the text, inserting it and examining it in the light of the context in which it was produced and by which it was received. Identifying the necessity to fill in this gap, we decided to investigate the tenth century manuscript starting from four categories of analysis – the conception of time, space, Otherworld and pilgrimage –, which enabled us to build on the framework of ideas and feelings in which the text should be placed. It was also possible to demonstrate the role of the language and text formal composition in the transmission of meanings, which are only possible to be understood in their relation with the cultural codes to which the text is affiliated.

Keywords: Western Middle Ages; monasticism; literature; Otherworld; pilgrimage

Sumário

Agradecimentos 6

Capítulo 1 – As Navegações de São Brandão 8

1.1. A Brendaniana 8

1.2. Uma abordagem histórica para o estudo da *Navigatio* 19

1.3. Forma e conteúdo da *Navigatio* 22

Capítulo 2 – Tempo 29

2.1. O tempo sagrado 30

2.2. O tempo litúrgico e o tempo monástico 39

2.3. A suspensão do tempo 44

Capítulo 3 – Espaço 47

3.1. Espaços abertos 49

3.2. Espaços fechados 61

Capítulo 4 – O Outro Mundo 68

4.1. O tríptico infernal 69

4.2. Paraíso: a *terra repromissionis* e suas vizinhanças 78

4.3. *Locus intermedius* 88

Capítulo 5 – Peregrinação 96

5.1. A busca 97

5.2. O exílio 101

5.3. A expectativa escatológica 105

Considerações Finais 111

Fontes e Bibliografia 118

Agradecimentos

Não foram poucas as vezes em que a execução deste trabalho se assemelhou à *peregrinatio* medieval. Assim como naquela época, quando peregrinos entregavam-se às mortificações do corpo e da alma para alcançar uma maior proximidade com o sagrado, consagrei durante dias e noites a pesquisas, leituras e reflexões, em busca da realização de uma investigação que transcendesse, pelo menos em alguns aspectos, o exame superficial de um tema e oferecesse um pouco mais de conhecimento sobre a *Navigatio*. A *peregrinatio* é também um exercício solitário que requer disciplina. Sendo assim, da mesma forma que os medievais abandonavam suas casas, exilando-se da comunidade da qual faziam parte para lançarem-se ao sabor da sorte e das dificuldades, deixei de lado parte da vida social e mergulhei no silêncio das bibliotecas e das salas de leitura, lançando-me no turbilhão de questionamentos metodológicos, efervescências da imaginação, dificuldades materiais e por que não dizer, dúvidas existenciais.

Ao final desta jornada, olhando para trás, percebo o quão importantes foram as pessoas que encontrei pelo caminho. As pausas que a sua presença possibilitou tornaram-se indispensáveis (e muitas vezes desejadas) para a revitalização e a reavaliação do trabalho em andamento. A todos eles estendo os meus sinceros agradecimentos. Talvez muitos nem imaginem o significado de seus comentários inventivos, das conversas de corredor sem compromisso, ou mesmo de uma simples palavra.

Algumas dessas pessoas, entretanto, devem ser especialmente lembradas: o Prof. Dr. Hilário Franco Júnior que, além de mostrar-me a potencialidade do tema, aceitou orientar o trabalho, colocando-se à disposição para discutir minhas idéias e acompanhar o seu desenvolvimento com otimismo e ânimo; o Prof. Dr. Nachman Falbel, desde o início sempre solícito, ampliando meus horizontes com suas ricas e interessantes conversas; o Prof. Dr. Dante Martins Teixeira, responsável pelo Setor de Ornitologia do Museu Nacional, que muito me ensinou sobre os animais na história, cedendo, inclusive, material de grande importância; a Prof. Dra. Lênia Márcia Mongelli e o Prof. Dr. Flávio de Campos, por terem aceitado participar do Exame de Qualificação, quando apresentaram sugestões significativas para a continuidade da pesquisa.

Igualmente, não podem ser esquecidos o amigo Eduardo Aubert, pelas sempre bem-vindas referências teóricas e bibliográficas e, principalmente, por seu espírito crítico que, mesmo após a revisão do texto, conferiu-lhe importantes desenvolvimentos e idéia; as amigas Renata Simões e Luciana Occhiuto, por sua presença e apoio constantes em meio às turbulências intelectuais e pessoais que acompanharam cada fase do trabalho, e pelos importantes comentários feitos a partir da leitura do manuscrito; minha família, pelos alegres momentos de evasão do ambiente acadêmico; e, finalmente, Fernando Nadler, companheiro e amigo, pelo apoio e alento de todas as horas, pelas palavras de incentivo sempre que tentei esmorecer, enfim, por todo seu amor.

Para encerrar, gostaria de reconhecer a importância fundamental da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), que por dois anos me concedeu apoio financeiro, sem o qual a realização dessa dissertação de mestrado teria sido praticamente impossível.

1

As Navegações de São Brandão

1.1. A Brendaniana

Dentre as várias histórias de viagem ao Além que a Idade Média conheceu, encontra-se o relato das navegações do santo irlandês, Brandão, que viajou pelos limites do mundo sobrenatural[1] para encontrar a Terra da Promissão. As andanças e aventuras experimentadas na companhia de um grupo de monges, ao longo de sete anos de percurso, tiveram muita popularidade e ocuparam um lugar importante no imaginário[2] do homem medieval.

Ao que tudo indica, mesmo quando a Idade Média chegou ao fim, a história das navegações de São Brandão continuou a despertar o interesse de leitores ávidos por viagens e aventuras[3]. A reprodução e a transmissão do relato ultrapassaram o período medieval, como atestam alguns manuscritos do século XVII ainda hoje preservados[4] e suas inúmeras edições

---

[1] A cisão entre sobrenatural e natural é própria da lógica que rege o mundo moderno. Ainda que não disponhamos de informações suficientes para rastrear os primeiros usos da palavra latina *supernaturalis* (embora saibamos que no francês antigo, a referência escrita mais antiga à palavra *surpernaturel* data de 1375, segundo o *Le Nouveau Petit Robert*, p. 2180), pode-se dizer, juntamente com Marc Bloch, que para a maior parte dos homens da Idade Média "[...] *toute conception du monde d'où le surnaturel fût exclu demeurait profondément étrangére aux esprits de ces temps* [...]" (Marc BLOCH, *La société féodale*, p. 128). Ao longo deste trabalho, teremos oportunidade de verificar que, assim como acontece em relação ao par sobrenatural/natural, outras categorias aparentemente inconciliáveis aos olhos do homem contemporâneo (con)fundem-se na concepção de mundo medieval.

[2] Neste trabalho, utilizaremos como referencial teórico a definição de imaginário dada pelo Prof. Hilário Franco Júnior: "por 'imaginário' entendemos um conjunto de imagens visuais e verbais gerado por uma sociedade (ou parcela desta) na sua relação consigo mesma, com outros grupos humanos e com o universo em geral." (Hilário FRANCO JÚNIOR, *Cocanha, a história de um país imaginário*, p. 16.).

[3] No século XXI, a narrativa da viagem de São Brandão à *terra repromissionis* abandona os antigos manuscritos medievais para abrigar-se em suportes materiais condizentes com as novas tecnologias de informação. Ao "navegar" pela Internet, não são poucos os "sites" encontrados que disponibilizam informações diversificadas sobre São Brandão e/ou suas viagens. Vale a pena mencionar também, o CD (Jeff JOHNSON, *Prayers of Saint Brendan, the journey home*. São Francisco, Hearts's Space, 1998, 1 CD.), que utiliza a *Navigatio* como motivo inspiracional para a composição de músicas e canções, e cujos títulos foram retirados do conteúdo da narrativa. Em muitos dos "sites" e no próprio CD, é possível verificar como o imaginário dos homens de nosso tempo apropria-se da temática medieval revestindo-a de uma áurea mística que, mesmo ofuscando uma apreensão mais séria (ou "mais científica", se preferirmos) da Idade Média, não é menos significativa de certos desejos e anseios presentes no mundo contemporâneo.

[4] Carl SELMER (ed.), *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, p. xxvii.

modernas[5]. No mundo acadêmico também não passou despercebida, tendo sido objeto de importantes trabalhos a partir do final do século XIX.

A figura central em torno da qual gira o relato é Brandão (489-570)[6], monge e santo que ficou conhecido como 'o navegador'. As hagiografias que chegaram até nós contam que, depois de receber formação religiosa e ser ordenado padre em sua terra natal, ele teria partido pelo mundo como peregrino de Cristo e missionário da Igreja. Tudo indica que fundara uma ordem monástica própria e que viajara para estabelecer casas-filhas ao longo do território irlandês. Escócia, País de Gales, Inglaterra, Armórica e, possivelmente, a África também foram locais visitados pelo santo[7]. Contudo, de todas as suas andanças, aquela que ficou mais conhecida e que lhe rendeu notoriedade foi mesmo a viagem em busca da *terra repromissionis*. Não é de se espantar que, em meio a tantas outras experiências do intrépido navegador, seja particularmente aquela que tenha suscitado o interesse do homem de diferentes épocas. Nela estão contidos elementos que há muito encantam e atraem: mistérios, maravilhas, exotismo e o desconhecido. São Brandão e seus monges aportam em ilhas incomuns, encontram animais que falam, conhecem seres sobrenaturais, bebem águas mágicas, presenciam combates heróicos e vivenciam feitos miraculosos.

No entanto, o homem contemporâneo não vai se apropriar dessa história da mesma maneira que o homem medieval. Na Idade Média não se fazia distinção entre o verossímil e o inverossímil. Aceitava-se com naturalidade que um pássaro conversasse com um santo ou que a água de um poço pudesse ter propriedades mágicas. De forma geral, esses acontecimentos eram inquestionáveis e tinham uma profunda significação no modo de pensar, sentir e agir do homem medieval. Aaron Gurevitch disse uma vez que "a cultura medieval aparece-nos como uma combinação impossível de contrários"[8]; neste sentido, a oposição verossímil-inverossímil (assim como a vida e a morte, a natureza e a cultura, o tempo e o espaço) age de acordo com uma lógica própria, característica da visão de mundo medieval. É precisamente essa diferença no modo de perceber o mundo que faz com que o homem do século XXI, embora atraído pelo tema, hesite e desconfie dos fatos narrados nas histórias medievais. Para ele, existe uma linha clara que distingue verdade e ficção. O leitor pode deleitar-se com as façanhas vividas por

---

[5] Essas edições serão tratadas com mais atenção posteriormente.
[6] As fontes históricas não são unânimes em definir as datas que envolveram a vida de Brandão. Apresentamos aqui aquelas fornecidas por John O'Meara em sua tradução do texto latino para o inglês. (John O'MEARA, *The voyage of Saint Brendan*, p. ix.).
[7] Aires NASCIMENTO (ed.), *Navegações de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais*, p. 9-15.
[8] Aaron GUREVITCH, *As categorias da cultura medieval*, p. 21.

Brandão, mas jamais as tomará como descritivas de uma "realidade de fato". Veremos que essa atitude se refletirá sobretudo no direcionamento do conjunto das primeiras pesquisas acadêmicas sobre o assunto.

Como a história de São Brandão chegou até nós sob a forma de texto manuscrito, a maior parte dos primeiros estudos dedicados ao assunto (que se concentraram no período entre o final do século XIX e meados da década de 60 do século XX) pertenciam a áreas ligadas aos estudos da língua e da sua respectiva produção literária. Assim, do campo de interesse da filologia surgiram as primeiras transcrições, compilações e edições dos velhos manuscritos.

Os manuscritos que conhecemos contêm textos tanto em latim quanto em línguas vernáculas (anglo-normando, francês antigo, provençal, catalão, português, italiano antigo, médio alemão, médio inglês, holandês antigo, norueguês e irlandês)[9]. O trabalho de triagem e sistematização de todo esse material foi notável. Primeiramente, os manuscritos foram transcritos e catalogados para, a partir daí, tentar-se estabelecer uma provável genealogia entre eles; ou seja, quais eram os textos-matriz, suas respectivas derivações (em latim e/ou vernáculo), datações, proveniência e autoria (quando existente). Muitas vezes, a montagem deste verdadeiro quebra-cabeças não foi possível, pois, como é comum acontecer com a documentação referente à Idade Média, não se dispunha de todos os manuscritos necessários para a realização de tal tarefa.

Diante desse considerável *corpus* documental, logo se observou a existência de duas tradições textuais distintas. A primeira, na realidade, constituía um ramo de outra tradição já existente, a dos textos hagiográficos medievais que tratavam da vida de santos, de seu nascimento até os acontecimentos pós-morte, incluindo todos os seus feitos e milagres. Discorria basicamente sobre a vida de Brandão, do seu nascimento a sua morte, oferecendo ricos detalhes sobre sua linhagem, seus feitos religiosos e suas viagens. Na sua versão latina, este conjunto de textos recebeu o nome de *Vita Brendani*. A segunda, no entanto, destacava-se das *vitae* por seu tom bem menos "biográfico". Concentrando-se na narração de apenas uma das viagens realizadas pelo santo, foi o episódio que ficou mais conhecido como "lenda de

[9] Carl SELMER (ed.), *Navigatio, op. cit.*, p. xxxi; Denis O'DONOGHUE, *Lives and Legends of Saint Brendan the voyager,* p.1-3 e p. 104-10; Aires NASCIMENTO (ed.), *op. cit.*, p. 69.

São Brandão" ou "Navegações de São Brandão" e cuja denominação latina é *Navigatio Sancti Brendani*[10].

As edições dos textos da *Navigatio* tornaram-se referências básicas para o desenvolvimento dos estudos posteriores da Brendaniana[11]. Muitos avanços foram feitos, uma vez que se disponibilizou para a pesquisa o grande número de textos manuscritos existentes. Das várias edições latinas que apareceram neste período[12], destacamos as principais: a de Achille Jubinal (1836)[13], a de Carl Schröeder (1871)[14], a de Patrick Moran (1872)[15], a dos monges beneditinos (1877)[16] e a de Carl Wahlund (1900)[17].

De maneira geral, os editores, em suas notas e comentários, restringiam-se muito mais às questões formais do texto – como erros de transcrição, alterações de palavras, eliminação e acréscimo de trechos – do que aos aspectos do seu conteúdo. Procurava-se elucidar o leitor sobre a história do texto, seu valor e importância[18]. Pareciam concordar em que a narrativa fora muitíssimo popular no Ocidente medieval e que, embora houvesse diferenças entre alguns episódios narrados nos vários manuscritos, a sua "essência" não teria sido alterada. Era possível apreender o sentido da história tanto em prosa quanto em verso.

Ainda no que diz respeito à edição de textos, do início do século XX até a década de 50 desse mesmo século, a pesquisa acadêmica continuou a servir-se das antigas edições. Em

---

[10] Doravante referida apenas como *Navigatio*.

[11] O termo Brendaniana já aparece no final do século XIX na obra de Denis O'DONOGHUE, *op. cit.*, com o objetivo de designar o conjunto de fontes primárias e secundárias relacionadas à vida e morte de São Brandão, bem como à literatura que se produziu a seu respeito.

[12] Concentramo-nos apenas nas edições completas do texto latino em prosa. Para uma listagem das edições latinas em verso e/ou fragmentadas ver Carl SELMER (ed.), *Navigatio, op. cit.*, p.103-5. Para uma bibliografia completa sobre as edições em línguas vernáculas e estudos associados ver Carl SELMER, The vernacular translations of *Navigatio Sancti Brendani*: a bibliographical study, p. 145-57.

[13] *La légende latine de saint Brandaine, avec une introduction inédite en prose et en poésie romances*, ed. Achille Jubinal, Paris, 1836 (publicada com base nos mss. da Bibliothèque de Roi, remontando aos séculos XI, XII e XIII) (não consultada diretamente).

[14] *Sanct Brandan, in lateinischer und drei deutsche Texte*, ed. Carl Schröeder, Erlangen, 1871 (não consultada diretamente).

[15] *Acta sancti Brendani, original Latin documents connected with the life of saint Brendan, patron of Kerry and Clonfert*, ed. Rev. Patrick Moran, Dublin, 1872 (não consultada diretamente). Entretanto, uma tradução para o inglês foi disponibilizada por Denis O'DONOGHUE em *op. cit.*.

[16] *Vita sancti Brendani abbatis in Bibliotheca Casinensis seu Codicum manuscriptorum, qui in tabulario Casinensi assevatur series ... cura et studio monachorum Ordinis S. Benedicti abbatiae Montis Cassinis III* (Florilegium Casinense), Monte Cassino, 1877, p. 411-27 (não consultada diretamente).

[17] *Die altfranzösische Prosaübersetzung von Brendans Meerfahrt nach der Pariser Hdschr. Nat.-Bibl. Fr. 1553*, ed. C. Wahlund, Upsala, 1900 (não consultada diretamente).

[18] No caso dos textos latinos, tem-se conhecimento de aproximadamente cento e vinte manuscritos, hoje distribuídos em bibliotecas européias e norte-americanas. Cobrem um período de 600 anos (sendo o mais antigo deles datado do século X) e provêm de várias localidades européias, da Irlanda à Rússia, da Dinamarca à Espanha (Carl SELMER, A study of the Latin Manuscripts of the *Navigatio Sancti Brendani*: a bibliographical study, p. 177-82.).

1959, entretanto, há o aparecimento da publicação que viria a tornar-se a edição mais conhecida e mais utilizada, até o presente momento[19], da história das navegações de São Brandão. A partir da compilação de dezoito manuscritos, selecionados dentre um inventário de cento e vinte, Carl Selmer chegou à edição que se consolidaria como a referência clássica para os pesquisadores do assunto. Oferecia, além do mais, uma completa revisão historiográfica, na qual comentava edições e trabalhos precedentes de forma criteriosa.

A obra de Selmer suscitou algumas críticas por parte da comunidade acadêmica. De forma geral, as resenhas sobre a edição do pesquisador norte-americano fazem referência às lacunas metodológicas, como por exemplo o fato de Selmer não revelar os critérios que o levaram à escolha dos dezoito manuscritos, dentre uma amostra de mais de uma centena[20]. Além disso, criticou-se a ausência de informações suficientes sobre os manuscritos selecionados, de forma que se pudesse compreender como o editor havia chegado à construção do *stemma codicum* dos manuscritos e à conseqüente eleição de um manuscrito do século XI (e não um dos dois mais antigos pertencentes ao século X) como *textus optimus* para a elaboração da sua edição crítica. A resenha de Ludwig Bieler, particularmente, traz ainda uma listagem de dez outros manuscritos não elencados por Selmer[21]. Ainda assim, é impossível negar o valor da obra desse pesquisador, que fez da sua edição uma referência muito mais crítica e abrangente do que a literatura disponível até então.

Os geógrafos cultivaram, igualmente, um interesse particular pelos relatos das navegações de São Brandão devido às possíveis evidências que esses poderiam trazer à história da geografia. De maneira geral, circunscreveram seus trabalhos às reflexões sobre a veracidade, ou não, de algumas descrições geográficas presentes na narrativa. A preocupação desses estudiosos era examinar a procedência de tais informações, tentando estabelecer uma identificação entre as ilhas visitadas por São Brandão e aquelas conhecidas na

---

[19] *Navigatio Sancti Brendani Abbatis, from Early Latin Manuscripts*, ed. Carl Selmer, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1959 (não consultada diretamente). Nova impressão pela Four Courts Press, Dublin, 1989 (*op. cit.*).

[20] Mario ESPOSITO, L'edition de la "Navigatio S. Brendani, p. 286-96; Ludwig BIELER, Review of C. Selmer, *Navigatio Sancti Brendani Abbattis*, p. 164-69; Edmund SILK Review of Carl Selmer, ed., *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* from Early Latin Manuscripts, p. 302-4; James CARNEY, Review of Selmer's edition, *Medium Aevum*, 32, 1963, p. 37-44 (não consultada diretamente).

[21] Ludwig BIELER, *op. cit.*, p. 165.

contemporaneidade. É neste sentido que podemos situar os estudos de Paul Gaffarel[22], Robert Benedict[23], William Babcock[24] e Louis Langlois[25].

O ponto de partida desses trabalhos foi o aparecimento da representação cartográfica de uma ou mais ilhas denominadas 'de São Brandão' em mapas medievais. Do início do século XIII até o século XVI, a localização dessa(s) ilha(s) variou, deslocando-se da costa africana, Canárias e Madeira, para as Antilhas, passando pelos Açores.

O primeiro desses mapas parece ter sido o da catedral de Hereford (c. 1275), no qual a inscrição *Fortunate Insulae Sex sunt Insulae sct Brandani* figura próxima do que hoje são as Ilhas Canárias. Outra referência encontra-se no mapa de Angelinus Dulcert (1339), no qual um conjunto de três ilhas (atualmente, Madeira, Porto Santo e Las Desertas) está marcado com a inscrição *Insulle Sct Brandany siue puelan.* A mesma identificação com a região da Madeira aparece, em 1367, no mapa dos irmãos Pizigani, sob a designação *Ysole dctur sommare sey ysole pone+le Brandany.* No século XV, as referências constam nos mapas de 1426 e 1435 de Battista Beccario, tendo a designação *Insulle fortunate sancte Brandani* para indicar a ilha da Madeira. Já no mapa de Bianco (1448), a inscrição *Ya fortunat de sa. beati blandan* desloca-se para os Açores. A última associação de São Brandão com um grupo de ilhas aparece no globo de Behaim (1492), que aponta, nesse caso, para as Antilhas. A partir daí, o nome do santo navegador estará ligado apenas a uma ilha, como nos mapas de Sebastian Cabot (1544) e no mapa de Ortelius (1560)[26]. Alguns séculos depois, no atlas de Stieler (1867), a ilha de São Brandão terá a sua derradeira aparição[27].

Quando lemos os artigos desses estudiosos, percebemos que todos eles compartilham de uma mesma visão sobre a narrativa das viagens de São Brandão. Eles acreditavam que, embora se tratasse de um documento escrito que oferecia descrições geográficas, estas não seriam "dignas de confiança", pois refletiam a mente imaginativa e por vezes fantasiosa de um autor

---

[22] Paul GAFFAREL, Les explorations maritimes des Irlandais au Moyen Age, p. 626-31; ___, Les voyages de Saint Brendan et des papae dans l'Atlantique au moyen âge, p. 32-42; ___, Les irlandais en Amérique avant Colomb. Le paradis terrestre. L'Ile de Saint-Brandan. Voyages entrepris à la recherche de l'Ile de Saint-Brandan, p. 238-91.
[23] Robert BENEDICT, The Hereford Map and the Legend of St. Brendan, p. 321-65.
[24] William BABCOCK, The so-called mythical islands of the Atlantic in medieval maps, p. 411-22; ___, St. Brendan's explorations and islands, p. 37-46.
[25] Louis LANGLOIS, La légende de Saint Brendan, p. 107-10.
[26] William BABCOCK, St. Brendan's, *op. cit*, p. 37-46.
[27] Luís de ALBUQUERQUE, *Introdução à história dos descobrimentos portugueses*, p. 155.

anônimo da Idade Média: "*ainsi donc l'île de Saint-Brandan, telle qu'on la décrivit au moyen âge, ou que les cartographes la représentèrent, n'est qu'une illusion géographique.*"[28]. Ou,

> The fact is, as it seems to me, that the legend of St. Brandan is a very good sample of monkish fiction pure and simple – an *imaginary voyage*, to be ranked with Robson Crusoe and Gulliver's Travels and Peter Wilkins; a kind of production interesting, and much more misleading in the days when the human race had not advanced far upon that long and weary journey to accurate geographical knowledge.[29]

Ou ainda,

> Il est beaucoup plus difficile d'accepter les aventures de moines embarqués sur des mauvais bateaux, tout au moins pour de longues traversées. Qu'ils aient pu, à la grâce de Dieu, gagner des îles pas très éloignées de la côte, passe encore; mais que, sans conaissances maritimes spéciales, ils aient pu atteindre à de lointains pays par des mers considerées comme dangereuses par nos marins actuels, c'est plus douteux.[30]

No entanto, a *Navigatio* é uma das fontes disponíveis para se estabelecer o ponto de partida para as investigações sobre a história da geografia no período. Assim, sua utilização é recomendada (ainda que com cautela):

> Assurément toutes ces légendes païennes sont étranges et fabuleuses, mais on les a trop dédaignées. Elles cachent en effet un fond de verité. Si les personages sont inventés, si leurs aventures ne sont pas croyables, au moins ce qui se dégage de ces histoires c'est la persistance de la croyance à une grande terre occidentale, au delà de l'Ocean, et à la fréquence des relations qui existaient entre les Irlandais et les habitants de ce monde transatlantique. Les légendes chrétiennes qu'il nous reste maintenant à examiner sont également remplies d'événements extraordinaires, et les héros dont elles célèbrent les exploits sont sans doute imaginaires, comme pouvaient l'être Condla le Beau, Fionn ou Oisin; mais elles confirment la réalité des voyages entrepris par les Irlandais dans la direction de l'ouest, et à ce titre elles méritent de notre part un examen attentif.[31]

---

[28] Paul GAFFAREL, Les explorations maritimes, *op. cit.*, p. 630.
[29] Robert BENEDICT, *op. cit.*, p. 361-2.
[30] Louis LANGLOIS, *op. cit.*, p. 108.
[31] Paul GAFFAREL, Les irlandais, *op. cit.*, p. 247.

Ou,

> It seems likely that he really visited and enjoyed some remote lovely islands, removed but not very often reached from the mainland, such as could in any age have been discovered among eastern Atlantic archipelagoes. In doing so he might well meet with surprising adventures, readily distorted and magnified; and the first tales of them would be basis enough for the florid fancy of Celtic and medieval romancers, growing in extravagances with passing generations.[32]

Um estudo sobre o significado do texto, ou de pelo menos alguns de seus aspectos, não constituía o objetivo daqueles especialistas, não somente pela área em que se situavam, a geografia, mas também pelo contexto histórico em que seus estudos se encontravam. Não podemos negar que há, nos quatro autores mencionados, referências muitas vezes preciosas sobre a correspondência e semelhança de outras narrativas "lendárias" com a história de São Brandão. Fala-se também no Paraíso Terrestre e nas aventuras implicadas em sua busca; no entanto, o tratamento dado a esses assuntos restringia-se praticamente à descrição, deixando-se de lado análises mais investigativas. É o caso, por exemplo, da clara associação entre a "Ilha de São Brandão" e as Ilhas Afortunadas da Antigüidade, existente no mapa de Hereford.

Contudo, no mesmo período, folcloristas tocaram de alguma forma nessas questões. Esses homens dedicaram trabalhos ao que denominavam "lenda de São Brandão"[33], procurando investigar mais profundamente sua origem, desenvolvimento e ramificações. Utilizaram para isso informações trazidas da geografia e da filologia, reunindo-as, interligando-as e tentando, assim, construir um quadro teórico para a existência da lenda. Concentrados no conteúdo da narrativa, a grande preocupação desses estudiosos era encontrar o "fundo de verdade" que deveria existir naquele relato cheio de acontecimentos incríveis. Para eles, essa verdade estaria baseada em fatos históricos referentes ao momento inicial da sua "gestação". Após isso, a lenda teria sido corrompida através dos tempos por acréscimos, cortes, empréstimos e deturpações. O fantástico e o maravilhoso (características do lendário) serviam apenas para tornar os relatos mais interessantes.

---

[32] William BABCOCK, St. Brendan's, *op. cit.*, p. 40.

[33] A diferenciação entre lenda e *legenda* no contexto medieval é particularmente importante. Voltaremos a ela quando estivermos tratando das questões relativas à forma e conteúdo da *Navigatio* (ver infra p. 21-5).

De acordo com essa abordagem, estão situados desde estudos mais gerais[34], até aqueles específicos que pretendiam examinar aspectos particulares da narrativa. São os casos da sugerida relação entre a *Navigatio* e a *Odisséia* de Homero e a *Eneida* de Virgílio[35] ou entre a *Navigatio* e a *Viagem de Mael Duin*[36]; das aproximações, muitas vezes apontadas, entre o episódio da baleia que aparece na história de Simbad, o marujo, e a ilha-baleia encontrada por São Brandão[37]; ou ainda, dos estudos comparativos entre o Paraíso Terrestre procurado pelo santo irlandês e outras concepções do Além presentes em culturas distintas, como a celta, a grega e a oriental[38].

Independentemente do estudo em questão, a necessidade de se definir e de se "comprovar empiricamente" quais os aspectos históricos e lendários presentes na *Navigatio* é, na realidade, o reflexo de uma concepção específica do estudo da história, compartilhada por muitos intelectuais do final do século XIX e início do XX. Era importante, tanto para os filólogos quanto para os geógrafos e folcloristas, que o objeto de estudo em questão recebesse um estatuto científico. Como a lenda poderia encaixar-se nesta categoria se não fosse comprovado algum "resíduo de verdade" na sua existência?

---

[34] Arthur BROWN, The wonderful flower that came to St. Brendan, *The Manly Anniversary Studies in Language and Literature*, Chicago, 1923, p. 295-9 (não consultada diretamente); William CAXTON, The life of S. Brandon, *The Golden Legend or Lives of the Saints as Englished by William Caxton VII*, Londres, 1900, p. 48-66 (não consultada diretamente); ___, Saint Brandon, Mirrour of the World, *EETS*, Extra Series, 110, 1913, p. 166 (não consultada diretamente); M.-F. CUSACK, St. Brendan's Voyage, *A History of the Kingdom of Kerry*, Londres, Dublin, Boston, 1871, p. 45-51 (não consultada diretamente); L. DE BACKER, La légende flamande de S. Brandon et sa bibliographie, *Édouard Rosweyrenet Oct. Uzanne: Miscellanées bibliographiques*, Paris, 1878, p. 1-34 (não consultada diretamente); M. DE DOUHET, Saint Brandan, *Dictionnaire des légendes du christianisme, ou Collection d'histoires apocryphes et merveilleuses*, Paris, 1855, col. 277-79 e suppl. col. 1233-38 (não consultada diretamente); M-J DE GOEJE, La légende de Saint Brandan, *Atas do 8º Congresso Internacional de Orientalistas, Estocolmo*, 1889, p. 36-76 (não consultada diretamente); T.W. HIGGINSON, The voyage of Saint Brendan, *Tales of Enchanted Islands of the Atlantic*, Nova York, 1898, p. 108 (não consultada diretamente); E. HULL, The legend of St. Brendan, *The New Irish Review*, 4, 1896, p. 356 (não consultada diretamente); Louis LANGLOIS, *op. cit.*; G. PARIS, Légendes géographiques issues de la *Navigatio S. Brendani*, *Programme des Conférences du Dimanche. École Pratique des Hautes Études*, Paris, 1900-1, p. 36-45 (não consultada diretamente); The Marquess of Bute, Brendan's fabulous voyage, *The Scottish Review*, 21, jan., 1893, p. 35-73 (não consultada diretamente); J. WILKIE, *Brendan the voyager and his mystic quest*, Londres, 1916 (não consultada diretamente).

[35] Henri ZIMMER, *The Irish Elements in Mediaeval Culture*, trad., Londres-Nova York, 1891 (não consultada diretamente). E sua refutação em William THRALL, Vergil's Aeneid and the Irish Imrama: Zimmer's theory, p. 449-74. Alguns aspectos do trabalho de Zimmer são igualmente criticados em Charles PLUMMER, Some new light on the Brendan legend, p. 124-41.

[36] Marjorie WILLIAMSON, The dream of Cahus in Perlesvaus, p. 5-11.

[37] Dominick DALY, The Legend of St. Brendan, p. 135-47.

[38] E. BEAUVOIS, L'Elysée transatlantique et l'Éden occidental, p. 273-318 e p. 673-727; Joseph. DUNN, The Brendan Problem, p. 395-477; J. H. MARCHAND, La navigation de Saint Brendan à la recherche du paradis, par Benoît, *L'autre monde au moyen age: voyages et visions*. Paris, 1940, p. 2-77 (não consultada diretamente).

O fantástico e o maravilhoso pouco contribuíam nesse sentido. Eles constituíam justamente a prova contrária da existência do argumento racional e lógico, pressuposto das verdades ditas científicas; portanto, deveriam ser desconsiderados. Um caminho ainda longo teria de ser percorrido para que aqueles elementos fossem compreendidos como possíveis características da mentalidade ou da cultura de uma determinada época e que, sendo assim, mereciam ser investigados na sua relação com a vida da sociedade que os (re)criava. Era a concepção positivista da história que ainda prevalecia.

De qualquer forma, não podemos negar a grande contribuição desses trabalhos que tiveram por mérito trazer à esfera dos estudos acadêmicos as narrativas lendárias, tão desprezadas até então pelos intelectuais. Um certo exagero em torná-las "ciência" deve ser relevado, pois nasce, quase certamente, do entusiasmo pela riqueza potencial de seu conteúdo para a história. É como nos diz Beauvais, um pouco romântico demais, porém não sem alguma razão: "*La critique étroite des siècles passés ne comprenait pas encore que les légendes sont parfois plus instrutives que l'histoire la plus autentique; elles nous reseignent mieux sur l'état moral d'un peuple et, en nous faisant connaître ses anciennes croyances, elles nous fournissent les élements de comparaisons utiles et fécondes.*"[39].

A situação atual das pesquisas nas ciências humanas[40] proporcionou o aparecimento de novas abordagens da *Navigatio*. A partir da segunda metade do século XX, a literatura e a história começaram a se unir vagarosamente com o intuito de disponibilizar seus instrumentais de pesquisa para uma compreensão mais abrangente do texto. No entanto, a maior parte dos trabalhos dedicados à *Navigatio* ainda permanecem ligados ao campo das letras. Concentrando-se no texto como um todo ou em aspectos específicos, tanto das versões latinas quanto vernaculares – o simbolismo numérico[41], a presença dos quatro elementos da

---

[39] E. BEAUVOIS, *op. cit.*, p. 704-5.

[40] As discussões sobre a necessidade da interdisciplinariedade nas ciências humanas têm tomado espaço no cenário acadêmico desde a década de 60. No início deste debate, a principal idéia era de que a aproximação entre as disciplinas que tinham no homem - seu comportamento e ações no âmbito social e individual - um mesmo objeto de estudo, traria tanto um aumento do arsenal temático a ser pesquisado, quanto uma maneira distinta de problematizá-lo e abordá-lo. No caso da história, com esta nova forma de olhar o objeto de estudo, deixou-se de lado, para citarmos apenas um dos exemplos, a reificação das fontes textuais; o que permitiu um mergulho em um universo diferente, o das imagens e das ações. O historiador passou a olhar para o texto com menos reverência, pois a palavra, visível e materializada, deixava de ser sinônimo de concretude e verdade. Era preciso ir além e tentar apreender o seu *significado*. Para um bom panorama histórico sobre os debates historiográficos desde o final da década de 60, ver por exemplo Jacques LE GOFF e Pierre NORA, *História: novos problemas*; Idem, *História: novos objetos*; Idem, *História: novas abordagens*; François DOSSE, *A História em migalhas* e Lynn HUNT, *A nova história cultural*.

[41] Janet CAULKINS, Les notations numériques et temporelles dans la Navigation de Saint Brendan, p. 245-60.

natureza[42], a função da água[43], o significado de alguns personagens[44], os recursos literários utilizados no texto[45], a relação entre o real e o imaginário[46], entre outros[47] –, os estudos têm proliferado. A reflexão mais filológica ocupa um espaço menor no cenário acadêmico[48], destacando-se as novas edições[49], traduções[50] e artigos sobre versões vernaculares[51].

---

[42] Glyn BURGESS, Les fonctions des quatre éléments dans le *Voyage de saint Brendan* par Benedeit, p. 3-22.

[43] Jean LARMAT, L'eau dans la Navigation de Saint Brandan de Benedeit, p. 233-346.

[44] Ludwig BIELER, Casconius, the Monster of the *Navigatio Brendani*, p. 139-40; Paul BAUM, Judas's Sunday Rest, p. 168-82; Arthur BROWN, Barintus, p. 339-44; T. CARP, The three late-coming monks: traditional inventation in the Navigatio Sancti Brendani, *Medievalia et Humanistica*, 12, 1984, p. 127-42. (não consultada diretamente).

[45] C. BOURGEAULT, The monastic archtype in the *Navigatio of St. Brendan*, *Monastic Studies*, 14, 1982, p. 109-22 (não consultada diretamente); Margareth BURREL, Narrative structures in Le Voyage de St. Brendan, p. 3-9; Dorothy BRAY, Allegory in the *Navigatio Sancti Brendani*, p. 1-10; R. N. ILLINGWORTH, The structure of the Anglo-Norman Voyage of St. Brendan by Benedeit, *Medium Aevum*, LV, 1986, pp. 217-29 (não consultada diretamente); Robin JONES, The mechanics and meaning in the Anglo-Norman Voyage of Saint Brendan, p. 105-15.

[46] Jean LARMAT, Le réel et l'imaginaire dans la Navigation de Saint Brandan, p. 171-82; Margherita LECCO, Dinamiche culturali nel "Voyage de saint Brendan anglo-normando, p. 37-52; Danielle LECOQ, Saint Brandan, Christophe Colomb et le paradis terrestre, p. 14-21.

[47] J. ANDERSON, The Navigatio Brendani: a medieval best seller, p. 203-20; P. CHAPMAN, *The man who led Columbus to America*. Atlanta, 1973 (não consultada diretamente); R.-Y. CRESTON, *Journal de bord de Saint-Brendan à la recherche du Paradis*, Paris, 1957 (não consultada diretamente); John HENNIG, A note on Ireland's place in the literary tradition of St. Brendan, p. 397-402; Jean LARMAT, L'eau dans la Navigatio de Saint Brandan, p. 235-46; L. PEETERS, Wade, Hildebrand and Brendan, p. 25-65; E. RUANO, La leyenda de San Brandán, *Revista de História*, 17, 1951, p. 38-50 (não consultada diretamente); Carl SELMER, The Beginnings of the St. Brendan Legend on the Continent, p. 169-176; ___, The Origin of Brandenburg (Prussia), the St. Brendan Legend, and the *Scoti* of the Tenth Century, p. 416-33; ___, The Irish St. Brendan legend in Lower Germany and on the Baltic Coast, p. 408-13.

[48] David DUMVILLE, Two approaches to the dating of *Navigatio Sancti Brendani*, p. 87-102; P. MAC CANA, The Voyage of St. Brendan: literary and historical origins, em J. IRELAND e D. SHEEHY, *Atlantic Visions*, Dun Laoghaire, 1989, p. 3-16 (não consultada diretamente); S. MARTINET, La Navigation de St. Brendan (manuscrit 345 de Laon), em D. BUSCHINGER e W. SPIEWOK, *Nouveaux mondes et mondes noveaux au moyen âge*. Greifswald, Reiineke-Verlag, 1994, p. 887-92. (não consultada diretamente). R. RITCHIE, The date of the Voyage of St. Brendan, *Medium Aevum*, 19, 1950, p. 64-6 (não consultada diretamente); Carl SELMER, A Study of the Latin Manuscripts, *op. cit.*, p. 177-82; ___, Brendanus versus Brandanus, p. 256-59.

[49] Para o texto latino, temos a edição bilíngüe latim-italiano, *Navigatio Sancti Brendani*, ed. Giovanni Orlandi, Milão, 1968 (não consultada diretamente). Para o texto de origem portuguesa, há a recente edição em latim-português, *Navegações de S. Brandão nas fontes medievais portuguesas*, ed. Aires Nascimento, *op. cit.*. Para a versão anglo-normanda, de autoria de Benedeit, temos a edição bilíngüe francês-anglo-normando, BENEDEIT, *Le voyage de Saint-Brandan*, ed. Ian Short e Brian Merrilees, Paris, Ed. 10/18, 1984.

[50] A tradução do texto latino para o inglês pode ser encontrada em *The voyage of saint Brendan*, trad. John O'Meara, *op. cit.*; The voyage of Saint Brendan, em D.H. FARMER (ed.), *The age of Bede*, trad. J. F. Webb. Londres, Penguin, 1998, p. 231-67. A tradução do texto anglo-normando para o espanhol encontra-se em *El viaje de San Brandan*, trad. Marie José Lemarchand, Madrid, Ediciones Siruela, 1983.

[51] Para uma visão mais geral acerca das versões vernaculare, ver Carl SELMER, The vernacular translations of the *Navigatio Sancti Brendani*, *op.cit.*. Para a versão anglo-normanda, ver E. WALBERG, Sur le nom de l' auteur du Voyage de saint Brendan, p.46-55. Para a versão occitana, ver Margareth BURRELL St. Brendan in Occitania: a study in confusion and conflation, p. 21-38. Para as versões alemãs, ver Carl SELMER, The St. Brendan Legend in Old German Literature, p. 161-9. Para a versão em inglês médio, ver Simon SLAVERY, The source of the St. Brendan story in the South English Legendary, p. 21-32. Para a versão em médio holandês, ver Clara STRIJBOSCH, The Saint and the World: Middle Dutch Voyage of Saint Brendan, em Erik KOOPER (ed.), *Medieval Dutch Literature in its European Context*, p. 191-207. Para a versão em português, ver Carl

1.2. Uma abordagem histórica para o estudo da *Navigatio*

A despeito das novas abordagens dedicadas à *Navigatio*, deparamo-nos com um vazio. Verificamos que a dimensão espaço-temporal e as relações nela implicadas, têm sido pouco cuidadas no estudo do texto como um todo. Uma abordagem histórica no olhar lançado sobre o texto talvez esclarecesse alguns pontos deixados de lado pelos estudos realizados até agora.

Um dos aspectos que mereceria ser examinado com um pouco mais de atenção é a existência de uma lacuna temporal entre o período em que viveu São Brandão e o momento no qual começaram a circular os primeiros manuscritos dos quais temos conhecimento. São Brandão viveu de fato entre os séculos V-VI, e o manuscrito mais antigo encontrado contendo a *Navigatio* pertence ao século X. É pouco provável que esse relato tenha permanecido adormecido durante tal intervalo de tempo. O que nos parece mais razoável é acreditar que ele tenha sido contado e recontado, de geração em geração, através da tradição oral – traço predominante na transmissão da cultura na Alta Idade Média[52] – e que assim tenha sobrevivido a todos aqueles séculos.

É evidente que não se pode eliminar a possibilidade de que existam manuscritos anteriores aos séculos X[53]. Como aponta Georges Duby em relação à Idade Média[54], o fato de que apenas manuscritos datados a partir deste período tenham sido preservados pode estar relacionado com a substituição do papiro – material utilizado na Alta Idade Média – pelo pergaminho, que se revelara muito mais resistente às intempéries. Sem dúvida, é na virada do milênio que verificamos o aparecimento de textos da *Navigatio*, assim como de textos de outra natureza. Há, portanto, neste período, uma espécie de reflorescimento da escrita que volta a registrar os ricos conteúdos transmitidos pela oralidade através de textos manuscritos. Estamos, pois, diante de um momento representativo para a compreensão da Idade Média

---

SELMER, The Lisbon 'Vita Sancti Brendani Abbatis', a hitherto unkown Navigatio-text and translation from Old French into latim, p. 313-44; além da introdução da já mencionada obra de Aires NASCIMENTO, *Navegações de São Brandão*, *op. cit.*

[52] Cf. Paul ZUMTHOR, *A letra e a voz*.

[53] A questão da periodização mais correta dos primeiros textos da *Navigatio* hoje inexistentes, é bastante polêmica. Como dissemos, o manuscrito mais antigo que conhecemos data do século X e provém da abadia de São Maximinus em Trier, Alemanha. Mas, segundo os especialistas do assunto, os erros de transcrição indicam que este manuscrito seja uma cópia de um outro, pertencente a uma tradição textual ainda mais antiga. Para David Dumville, esta teria origem no século VIII; para James Carney, a obra teria sido escrita no mais tardar no ano 800; e para Giovani Orlandi, na primeira metade do século IX (David DUMVILLE, *op. cit.*, p. 87-102). Deixaremos esta questão em aberto já que para nossa pesquisa a sua determinação precisa não afetará diretamente o desenvolvimento do trabalho.

[54] Cf. Georges DUBY, *O ano mil*, p. 9-14.

como um todo. De forma geral, o ano mil é um período no qual a sociedade cristã ocidental começa a percorrer novos caminhos e mudanças em todos os aspectos – políticos, econômicos e culturais – vão se configurando pouco a pouco.

Após Carlos Magno, a experiência de uma Europa politicamente unificada segundo o modelo do Império Romano mostrou-se inviável. A partir do século X, os vários reinos absorvidos pelo sistema imperial carolíngio reiniciaram um processo de desligamento e independência do poder central. A paisagem urbana que caracterizara o Império vai lentamente se transformando, com a sociedade se ruralizando em torno de poderosos senhores de terras locais. Nesse momento, a frágil organização política e militar da Europa contribuiu possivelmente para que as invasões vikings, magiares e muçulmanas dos séculos IX-X penetrassem mais facilmente no território imperial. O campo passa a representar um espaço seguro em meio a toda a agitação social. É o início do período caracterizado pelo *feudalismo*[55]. A Igreja, como instituição fortemente presente na vida da sociedade medieval, evidentemente acompanhou esse movimento. As cidades episcopais do Império, importantes centros religiosos, políticos e produtores de conhecimento, vão sendo substituídas enquanto tal pela crescente preponderância dos mosteiros.

Na realidade, não pretendemos em tão poucas linhas descrever o que foi, ou como se constituiu, essa nova forma de organização da sociedade medieval que já se esboçava no século X. Importa-nos apenas apontar que as mudanças estruturais em curso, e brevemente delineadas acima, estão intimamente relacionadas com a história dos homens daquela sociedade. O próprio aparecimento de um maior número de documentos escritos é uma das facetas decorrente desse nova contextura histórica.

O relato da viagem de São Brandão insere-se dentro dessa perspectiva. Essa narrativa edificante, gerida, produzida e divulgada pelo meio eclesiástico – a essa altura já predominantemente monástico – tinha uma razão de ser que ia ao encontro da ortodoxia cristã e do seu interesse em afirmar-se enquanto instituição no novo cenário sócio-político. Paradoxalmente, o conteúdo do texto, aparentemente tão apropriado aos interesses da Igreja, estava carregado de elementos da tradição folclórica. O que isso significaria?

---

[55] Feudalismo é entendido aqui como "o conjunto da formação social dominante no Ocidente da Idade Média Central, com suas facetas política, econômica, ideológica, institucional, social, religiosa, cultural." (Hilário FRANCO JÚNIOR, *A Idade Média, nascimento do Ocidente*, p. 71).

Sabemos que, um pouco mais tarde, a partir do século XI, a chamada Reação Folclórica[56] vai definir um momento no qual elementos não pertencentes à tradição cristã emergem com mais força nas manifestações culturais da sociedade do período devido à nova conjuntura sócio-político-econômica que se estabelece. No século X, a situação não é ainda tão clara como no momento da Reação Folclórica. Não nos esqueçamos de que estamos diante de uma sociedade que se transforma lentamente. No entanto, já se espalham manuscritos com a história de São Brandão, como nos testemunha o crescente aumento do número de manuscritos. Por quê? Seria possível estabelecer a relação existente entre essa narrativa que, como veremos, carrega em si elementos pertencentes a tradições culturais não cristãs, e o ambiente monástico – regrado e, em tese, enquadrado na organização social cristã – por onde circulou? Como o encontro dessas tradições culturais distintas se reitera na vida dos homens que integram aquele grupo? E, finalmente, em que medida poderíamos pensar essas características em função das mudanças conjunturais que se processavam naquele período da história?

Essas são perguntas complexas cuja busca por respostas por si só pode abrir caminhos para uma melhor compreensão do sentido da *Navigatio* e da sua circulação no século X. A proposta da presente dissertação de mestrado é, se não respondê-las, ao menos oferecer um quadro de reflexões coerentes sobre o tema. Para isso, escolhemos como principal fonte documental o texto que se encontra no manuscrito mais antigo que se conhece: o ms. Add. 36736, copiado no mosteiro São Maximinus, em Trier, atual Alemanha, datado do século X, e hoje preservado no Museu Britânico[57].

Refletir sobre a existência da *Navigatio* em relação a um determinado momento da história requer enxergá-la dentro de uma perspectiva histórica, como dissemos, pouco praticada até o momento. Este tipo de abordagem exige uma aproximação com o texto que possa estabelecer pontes entre seus múltiplos objetos e as diferentes realidades que os circundam através dos tempos, mostrando a intrínseca relação existente entre eles. Em outras palavras, uma abordagem que busque (re)construir a teia de significados tecida ao longo dos

---

[56] Cf. Jacques LE GOFF, Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia, p. 207-19.

[57] Carl SELMER, A study of the Latin, *op. cit.*, p. 178-9. A dificuldade de acesso ao manuscrito foi resolvida por intermédio da edição crítica de Selmer e da sua tradução para o inglês feita por John O'Meara, ambas já citadas anteriormente. O aparato textual oferecido pelo editor – que especifica todas as variantes pertencentes a cada manuscrito utilizado na construção do *textus optimus* – nos permitiu trabalhar com a fonte primária de nosso interesse sem que tivéssemos, necessariamente, contato direto com o manuscrito original.

séculos e que adquire um sentido específico em um determinado momento e em um determinado ambiente sócio-cultural.

Em nosso trabalho, a operacionalização de tais idéias dar-se-á através da investigação de aspectos do conteúdo da narrativa considerados fundamentais na tecitura de seu sentido maior e que denominamos "categorias de análise"; a saber: tempo, espaço, Outro Mundo e peregrinação. Diferentemente da idéia que a palavra "categorias" possa sugerir, na *Navigatio* elas não aparecem de maneira estanque e desarticulada, mas sim intimamente relacionadas, sendo inclusive difícil a tarefa de segmentá-las em diferentes capítulos. Será inevitável examiná-las separadamente; entretanto, ao final, quando apontarmos nossas conclusões, procuraremos devolver-lhes seu caráter integral.

1.3. Forma e conteúdo da *Navigatio*

Algumas considerações sobre a forma e o conteúdo do texto são ainda necessárias para que possamos avançar para sua análise. Quanto à forma, devemos, primeiramente, lembrar que textos como a *Navigatio* não constituíam, até bem pouco tempo atrás, um tipo de fonte tradicionalmente trabalhado por historiadores com o objetivo de investigação histórica – a exemplo das atas de sínodos e concílios, inventários, testamentos e hagiografias. Graças às contribuições metodológicas advindas dos trabalhos de teoria e crítica literária, a pesquisa histórica a partir de fontes literárias viu-se diante de uma nova necessidade: ultrapassar as possíveis correlações entre conteúdo do texto e a época da qual provém, para progredir na busca do sentido que a escolha de uma determinada *forma* pode conter. Em outras palavras, os historiadores passaram a entender a própria forma como um aspecto também historicizado e que deve ser levado em consideração[58].

Partindo dessas idéias, vale a pena refletir um pouco sobre a denominação *navigatio* atribuída como uma espécie de título aos textos que narram a viagem de São Brandão à *terra repromissionis*. É interessante notar que aquele termo só vai aparecer em manuscritos do final da Idade Média[59]. Aparentemente, os copistas medievais preferiam outras palavras para compor o título da narrativa, como por exemplo, *liber*, *vita* (mesmo não se tratando da outra

[58] Cf. J. DOMENEC, Littérature et societé mediévale: vison d'ensemble, p. 77-114.

[59] A primeira ocorrência registrada nos manuscritos pesquisados por Selmer é do século XV. No século XIII, no entanto, há um manuscrito italiano que apresenta a designação *navigatio* em conexão com *peregrinatio*: "*peregrinatio sive navigatio sancti Brendani abbatis*"(Carl SELMER, A study of the Latim, *op. cit.*, p. 181).

vita já conhecida), *circuitus*, *acta*, *revelacio* e *visio*[60]. O manuscrito do século X é entitulado *liber*, o que, de acordo com Selmer, pode ter sido um recurso do monge copista para que não houvesse confusão entre o texto e a *vita sancti Brendani*.

De fato, já à primeira vista, a *Navigatio* não pode ser considerada uma *vita*, pois não possui na sua estrutura os elementos biográficos tradicionalmente identificados nas hagiografias[61]. Nela, pouquíssimo destaque é dado às informações concernentes ao nascimento de Brandão, sua vida, seus feitos extraordinários, milagres, ou mesmo às outras empreitadas marítimas por ele realizadas (embora não possamos negar que uma intenção edificante e persuasiva, assim como um tom moralizante – elementos também comuns aos textos hagiográficos[62] – perpassem a narrativa).

Por outro lado, a *Navigatio* não poderia ser incluída no conjunto das *visiones*, outro gênero bastante difundido na Idade Média, pois nela estão ausentes alguns de seus traços característicos. Por exemplo, a viagem de São Brandão ocorre sem que haja a morte temporária do protagonista, ou dos outros participantes; tão pouco os personagens entram em transe a fim de que o deslocamento ao Além aconteça. A viagem é uma experiência coletiva e não individual, e os viajantes não experimentam nenhum tipo de aflição ao abandonar o Outro Mundo para retornar ao seu local de origem. Até mesmo alguns aspectos bastante comuns à geografia dos locais visitados e descritos nas experiências visionárias não aparecem na *Navigatio*, caso da ponte unindo a terra dos abençoados ao vale dos pecadores e dos livros nos quais todos os feitos bons e maus são registrados[63].

Na tentativa de melhor compreender a designação *liber* para o texto que nos interessa, talvez seja interessante refletir sobre a possibilidade da narrativa fazer confluir naquele momento específico da história elementos presentes nas *vitae* e nas *visiones* com outros advindos de gêneros comuns à produção literária irlandesa: os *immrama* ("viagens") e os *echtrai* ("aventuras"). Embora a distinção entre esses dois gêneros literários exista, ela não é de maneira nenhuma absoluta. Ambos giram em torno de visitas ao Outro Mundo; entretanto, enquanto os *echtrai* acentuam a promessa das delícias gozadas no Além, os *immrama*

---

[60] Idem, p. 181-2.

[61] Hagiografia deve ser compreendida aqui como "*un discours d'une intention édifiante, concernant un saint, c'est-à-dire un être humain donné comme historiquement réel et comme hautement virtuex*" (Evelyn VITZ, Vie, légende, litterature. Traditions orales et écrites dans les histoires des saints, p. 387), forjado na confluência de materiais oriundos das tradições oral e escrita (Evelyn VITZ, From oral to the written in Medieval and Renaissance saint's lives, p. 97-114).

[62] Evelyn VITZ, Vie, légende, litterature, *op. cit.*, p. 387-9.

[63] Cf. Aaron GUREVITCH, *Medieval popular culture. Problems of belief and perception*, p. 123-4.

enfatizam o caráter penitencial da viagem até ele[64], sendo que esses últimos possuem uma função própria que é "*to teach the 'craft' of dying and to pilot the departing spirit on a sea of perils and wonders.*"[65]. Do ponto de vista da tradição literária celta-irlandesa, a *Navigatio* encaixar-se-ia no conjunto dos *immrama*. Por outro lado, a tradição cristã, que não possuía o instrumental mental para compreendê-la dessa maneira, aparentemente não conseguiu enquadrá-la como uma *vita* ou uma *visio*. Assim, a esse tecido textual único, talvez não fosse possível, ainda, encontrar uma denominação apropriada. Daí *liber*, termo neutro e aparentemente descompromissado, ter sido utilizado.

Enfim, nesse terreno tão movediço que caracteriza a discussão sobre gêneros na literatura medieval[66], é preciso marcar posição. Para este trabalho, nos parece pertinente situar a *Navigatio* (mas não confiná-la) no amplo conjunto das *legendas* medievais. No contexto da Idade Média cristã, a *legenda* deve ser entendida como uma história a ser lida durante as práticas litúrgicas, celebrações religiosas ou qualquer outro momento do dia que demande uma pausa para ouvir. A *legenda* é também fortemente marcada pela intertextualidade, incorporando em seu conteúdo elementos provenientes de tradições folclóricas e eruditas. A relação ler/ouvir é bastante importante em sua constituição, pois ainda que a oralidade seja um traço essencial em seu tecido narrativo, a *legenda* existe enquanto registro escrito[67].

---

[64] Cf. Alwyn e Brinley REES, *Celtic Heritage*, 1995, p. 314-25; S. MAC MATHÚNA, *Immram Brain – Bran's Journey to the Land of the Women*, apud Aires NASCIMENTO, *Navegações*, *op. cit.*, p. 16. A discussão sobre diferenças e semelhanças entre os *immrama* e os *echtrai* está bastante presente nas obras e artigos que tratam da produção literária dos antigos celtas irlandeses. Encontramos no trabalho dos Rees – síntese muito completa sobre vários aspectos da tradição cultural celta da Irlanda e do País de Gales – um ponto de partida fundamental para adentrar essa problemática.

[65] Alwyn e Brinley REES, *op. cit.*, p. 325.

[66] Ainda que essa seja uma discussão bastante profícua no campo das Letras, preferimos para o desenvolvimento deste trabalho, guiar-nos pelas idéias desenvolvidas por Hans-Robert Jauss em seu artigo Littérature médiévale et théorie des genres, p. 79-99. Para este autor, os textos literários medievais devem ser entendidos de acordo com uma teoria de gêneros que vá além dos limites impostos pelas abordagens estritamente historicizantes ou formais propostas até então. Jauss sugere compreender os gêneros literários medievais não mais como *genera* (classes), mas sim como *grupos* ou *famílias históricas*: "*considérés en tant que groupe ou famille historique, les genres majeurs et mineurs consacrés ne sont pas les seuls que l'on puisse réunir et décrire dans des variantes historiques; on peut faire la même chose pour d'autres séries d'ouvres que relie une structure formant une continuité et qui se manifestent dans une série historique.*"(p.82). Esta continuidade pode ser encontrada no reagrupamento de todos os textos de um mesmo gênero, como por exemplo a fábula; nas séries oposicionais como o par canção de gesta/romance cortês; nas manifestações gerais de um mesmo estilo que atravessa uma época, como o maneirismo alegórico do século XIII; na história de uma forma métrica ou de um tema, como o de Alexandre durante toda a Idade Média. Uma mesma obra pode ainda, segundo ele, acolher elementos de gêneros diversos. A continuidade de que fala Jauss, principalmente no que diz respeito a este último aspecto, é assim fundamental para a inserção da *Navigatio* dentro de nossa proposta de investigação. Ela permite olhar para o texto diacrônica e sincronicamente, sem perder de vista a importância das opções formais nele presentes.

[67] Maria LEACH (ed.), *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, v.2, p. 612; Evelyn VITZ, Vie, légende, littérature, *op. cit.*, p. 387-402.

Nesse sentido, não é sem importância notar que tal registro foi composto em latim e não em vernáculo. Em um de seus trabalhos[68], Evelyn Vitz encontrou um paradigma ao comparar a literatura vernacular francesa dos séculos XI e XII com as hagiografias compostas em latim. Segundo ela, estes textos eram comumente escritos por clérigos e religiosos com finalidades inspiracionais, uma vez que lidos em voz alta – ou cantados durante missas, nas horas litúrgicas, no refeitório ou no capítulo –, auxiliavam na meditação e nas preces. Já as obras vernaculares, compostas por homens não religiosos ou eruditos, eram normalmente performatizadas por trovadores diante de audiências que demandavam uma "boa história". Essa necessidade inexiste, via de regra, na literatura hagiográfica: no entanto, Vitz vai lembrar que há exceções, e o relato da viagem de São Brandão à *terra repromissionis* é citado como um deles. Para ela, a *Navigatio*, juntamente com um grupo restrito de textos escritos em latim, é, pelo menos em parte, "*an innocent, interesting and plesurable way to fill leisure time.*"[69]. A autora parece considerá-la como uma hagiografia latina destoante das outras devido à existência de um propósito distinto, peculiar, que mais se assemelha àqueles da literatura vernacular.

Assim, a dificuldade constante de "rotular" a *Navigatio* nos parece um elemento facilitador para compreendê-la como *legenda*. Veremos que se trata de um texto modelar que não se restringe apenas a inspirar reflexões e preces durante a liturgia, portanto não é, uma vez mais, uma hagiografia. Mas que tão pouco se resume apenas a uma "boa história", usando a expressão de Vitz, com finalidade de deleite[70]. Em resumo, a *legenda* parece ser o grupo literário (para não falar em gênero) mais interessante no qual inserir a *Navigatio*. Sua definição bastante ampla que enfatiza a relação ler/ouvir e o componente de intertextualidade, marcado pela riqueza de tradições culturais no seu tecido textual, propicia um entendimento também abrangente da *Navigatio*. E é isto que nos interessa.

Tais observações são relevantes na medida em que nos fazem refletir sobre a melhor forma de enquadramento da narrativa na contextura da sua (re)produção, comunicação e repetição; quer seja pela letra, quer seja pela voz. As categorias que selecionamos para analisar o texto devem ser pensadas não somente na relação que elas estabelecem com o

---

[68] Cf. Evelyn VITZ, From oral to the written, *op. cit.*, p. 97-114

[69] Idem, p. 99.

[70] Não podemos perder de vista, obviamente, que o uso do latim orientava, e até certo ponto, limitava a veiculação dos textos a um ambiente eclesiástico, dada à condição iletrada em que se achava a maior parte dos homens da Idade Média.

ambiente sócio-cultural histórico no qual se inserem, mas também em relação ao tratamento formal recebido. Queremos dizer com isso que analisar tempo e espaço em um manuscrito do século X, produzido na Lotaríngia, em um ambiente monástico, direciona-nos para um determinado caminho; caminho melhor definido quando somamos àquelas informações o fato de que o texto foi escrito em latim e não em vernáculo, organizado em quatorze capítulos, e que foi considerado um *liber*, e não uma *vita* ou uma *visio*, muito menos um *immram* ou um *echtrai*.

Quanto ao conteúdo, podemos separar a *Navigatio* em três partes distintas. A primeira, sucinta, é uma espécie de introdução ao corpo da narrativa, a viagem propriamente dita. Compreende, inicialmente, a breve apresentação do protagonista Brandão; a história contada a ele por Barinto; a tomada de decisão de partir em viagem; os preparativos (incluindo a consulta a Santo Enda e a construção da embarcação); e a chegada dos três monges retardatários para se juntar ao grupo de viajantes.

A segunda parte concentra-se nos acontecimentos dos sete anos de viagem. Dentre estes, o primeiro e o segundo anos são mais facilmente demarcados. No primeiro ano, por exemplo, notamos uma descrição pormenorizada dos locais visitados que se tornarão, nos anos seguintes, passagens obrigatórias durante as festas litúrgicas: o Natal deveria ser celebrado com a comunidade monástica exemplar na Ilha de Albeu; o Pentecostes na Ilha dos Pássaros; e a Páscoa iniciada na Ilha das Ovelhas (de Quinta-Feira Santa ao Sábado de Aleluia) e finalizada no dorso da baleia (do Sábado ao Domingo de Páscoa). Tendo sido estabelecido o itinerário básico – o fio condutor da narrativa – passa-se ao segundo ano. Neste, encontramos a repetição das passagens pelos locais obrigatórios, a visita a quatro novos lugares – a Ilha do Poço Soporífico, o Mar Coagulado, a Ilha dos Três Coros e a Ilha das Árvores – e os dois combates entre animais assistidos em alto mar. Do terceiro ao sexto ano, parece haver um interesse menor em marcar o caráter regular e cíclico da viagem. Ao invés disso, deparamo-nos com um panorama dos locais visitados fora do itinerário central – Mar Cristalino, Coluna de Cristal, Ilha dos Ferreiros, Ilha da Montanha Fumegante, o encontro com Judas Iscariotes e com o eremita Paulo – culminando com a desejada chegada à *terra repromissionis*.

A terceira parte, curtíssima, resume-se ao retorno de São Brandão e seus companheiros ao mosteiro de origem, na Irlanda, e a subseqüente morte do santo. Sabemos que organizar o texto desta maneira é por si só atribuir-lhe uma primeira interpretação de seu significado. De

acordo com esta divisão, que pode ser melhor visualizada no Quadro I, a viagem, com seu itinerário e locais visitados, ganha um peso bem maior do que o encontro da *terra repromissionis*. O que seria, a princípio, o objetivo da empreitada marítima, acaba não ocupando muito espaço dentro da narrativa. Este fato, sem dúvida, já fornece um determinado encaminhamento do olhar e da análise que desenvolveremos sobre o texto.

Um acontecimento não muito comum veio confirmar a hipótese acima. Os textos medievais, normalmente, não apareciam divididos em capítulos. O manuscrito de Trier, entretanto, apresenta uma divisão em quatorze capítulos[71]. No Quadro I, apresentamos também como o monge copista organizou os capítulos de seu texto em relação à edição moderna. O primeiro capítulo do manuscrito medieval, assim como na edição de Selmer, traz a apresentação de Brandão e o relato introdutório de Barinto acerca de sua visita à *terra repromissionis*. No segundo, bem mais extenso, o monge parece ter agrupado tudo o que considerou antecedente à viagem, incluindo os preparativos; fazendo a visita à Ilha Desabitada figurar como um evento limite entre o Aqui e o Além. Em seguida, já dentro do universo do Outro Mundo, foram reunidas e apresentadas as festas litúrgicas, indicadores do eixo temático-geográfico cíclico sobre o qual transcorrerá a viagem (capítulos 3 e 4). À continuação, vão sendo revelados os diferentes acontecimentos das etapas do percurso, que, acreditamos, ganham destaque em um ou mais capítulos conforme o grau de importância a eles atribuídos (capítulos 5 ao 13).

É significativo que a divisão proposta pelo manuscrito reserve a maior parte dos capítulos do texto para tratar da viagem e não da *terra repromissionis*. A chegada à Terra da Promissão encontra-se agrupada, no capítulo final, à descrição das últimas celebrações litúrgicas e do retorno e morte de Brandão à Irlanda. Assim, a despeito de algumas diferenças, a estrutura do conteúdo do texto pensada pelo copista medieval corrobora nossas idéias iniciais. Há algo no percurso da viagem que o faz mais significativo do que a própria *terra repromissionis*, com sua árvores de frutos abundantes (embora não se sentisse necessidade de qualquer alimento ou bebida), seu clima ameno (que tornava seus habitantes eternamente saudáveis), suas pedras preciosas e sua promessa de eterna felicidade. Tentaremos compreender por quê.

---

[71] Carl SELMER (ed.), *Navigatio*, *op. cit.*, p. xxxviii.

QUADRO I

ESTRUTURA DO CONTEÚDO DO TEXTO

TEMAS	CORRESPONDÊNCIA NA EDIÇÃO DE SELMER	CORRESPONDÊNCIA NO MS. TRIER
I. Introdução		
1. Apresentação de S. Brandão	Capítulo1	Capítulo 1
2. O relato de Barinto		
3. A tomada de decisão	Capítulo 2	Capítulo 2
4. Preparativos	Capítulo 3	
4.1. Consulta a S. Enda		
4.2. Construção da embarcação	Capítulo 4	
4.3. A chegada dos três monges retardatários	Capítulo 5	
II. A Viagem		
1. Primeiro ano		
1.1 Ilha Desabitada	Capítulo 6 e 7	
	Capítulo 8	Capítulo 3
1.2. Ilha das Ovelhas – Páscoa	Capítulo 9	
1.3. Jasconius – Páscoa	Capítulo 10	
1.4. Ilha dos Pássaros – Pentecostes	Capítulo 11	
1.5. Ilha da Comunidade de Albeu – Natal	Capítulo 12	Capítulo 4
1.6. O Poço Soporífico	Capítulo 13	Capítulo 5
1.7. O Mar Coagulado	Capítulo 14	Capítulo 6
2. Segundo Ano		
2.1. Celebração da Páscoa e Pentecostes	Capítulo 15	
2.2. Combate das Bestas Marinhas	Capítulo 16	Capítulo 7
2.3. Ilha dos Três Coros	Capítulo 17	Capítulo 8
2.4. Ilha das Árvores	Capítulo 18	
2.5. Combates dos Pássaros	Capítulo 19	Capítulo 9
2.6. Ilha da Comunidade de Albeu – Natal	Capítulo 20	
3. Do terceiro ao sexto ano		
3.1. O Mar Cristalino	Capítulo 21	
3.2. A Coluna de Cristal	Capítulo 22	Capítulo 10
3.3. Ilha dos Fferreiros	Capítulo 23	Capítulo 11
3.4. Ilha da Montanha Fumegante	Capítulo 24	
3.5. O encontro com Judas	Capítulo 25	Capítulo 12
3.6. O encontro com Paulo, o eremita	Capítulo 26	Capítulo 13
4. Sétimo ano		
4.1. Celebração da Páscoa e Pentecostes	Capítulo 27	Capítulo 14
4.2. Chegada à *terra repromissionis*	Capítulo 28	
III. Retorno e Morte de S. Brandão	Capítulo 29	

2

Tempo

Na Idade Média, tempo e espaço constituem duas concepções contíguas, cujos limites são, na maioria das vezes, de difícil precisão. Nos textos medievais, é freqüente calcular-se distâncias através do número de dias ou medir-se a passagem dos anos através da celebração de festas religiosas. Aliás, precisão é uma palavra muito mais cara a nós, do que propriamente aos homens medievais. Na mentalidade destes últimos, as relações entre passado, presente e futuro eram tão tênues quanto as fronteiras entre o céu e a terra eram imperceptíveis.

Por outro lado, se não era possível separar muito bem o que pertencia à ordem do tempo e à ordem do espaço, a sua presença impregnava todas as dimensões da vida humana e sobre-humana – por exemplo, na maneira de fazer política, na condução das atividades econômicas, nas manifestações religiosas, nas elaborações artísticas, no pensamento intelectual e na concepção do Outro Mundo. Como veremos através de um texto específico, a *Navigatio*, além de intercambiáveis e onipresentes, tempo e espaço não constituem abstrações, conceitos definidores de uma realidade objetiva. Ao invés disto, apresentam-se fortemente atrelados ao universo sensorial e providos de um forte conteúdo simbólico. São sete os anos de duração da viagem dos monges até a *terra repromissionis*; mas, na realidade, a quantidade que o número exprime pouco interessa, o que importa é a escolha do sete com suas implicações simbólicas profundas e determinantes do verdadeiro caráter da jornada. O mesmo se passa, por exemplo, com a ilha árida e pedregosa; como veremos, tais atributos só fazem sentido quando atestam a qualidade do local: ela é uma ilha infernal.

A investigação das marcas de tempo e de espaço presentes na *Navigatio* pode nos auxiliar na busca do seu possível significado dentro do eixo espaço-temporal que definiu o ambiente e o período da Idade Média pelo e para o qual foi produzida. Olhando à distância, no grande plano, identificamos a *Navigatio* como pertencente à concepção espaço-temporal cristã, cujo embasamento teórico advém dos ensinamentos teológicos e escatológicos de tradição ocidental. Entretanto, é preciso recordar que a cristianização do Ocidente não foi realizada de maneira uniforme. Lembremos que nem sempre as iniciativas de conversão partiram de uma administração papal organizada em torno da adoção de uma mesma linha de

idéias, objetivos e métodos. Sendo o trabalho missionário, freqüentemente, levado a cabo por homens sem nenhum treinamento ou experiência anterior. Os diferentes padrões de aceitabilidade da nova fé faziam com que ser cristão em um canto da Europa tivesse, grosso modo, algumas variações em relação à outra parte do mesmo continente ou aos territórios insulares[72].

Todos esses fatores contribuíram para que a própria ortodoxia fosse algo mais livre, abrigando, muitas vezes, idéias e práticas nem sempre pertencentes ao modelo teologal e dogmático concebido posteriormente pela tradição escolástica e por São Tomás de Aquino. É importante ter isto em mente quando pretendemos analisar as concepções de espaço e de tempo presentes em um texto como a *Navigatio*. Devemos considerar que, de maneira geral, a narrativa deve dialogar com as idéias que fazem parte deste modelo cristão. Mas, por outro lado, o fato de ter havido até o século XIII um certo relaxamento em relação aos dogmas do cristianismo nos serve de alerta para não cairmos em análises ou conclusões muito fechadas que nos impeçam de verificar a existência e a importância desses aparentes desvios ou estranhezas no seu tecido textual. Embora parte da organização eclesiástica, o monasticismo – com suas práticas e ideais –, como veremos, tão profundamente retratado na versão do texto com que estamos trabalhando, deve ser visto dentro da devida óptica que o situa no século X, na Europa continental.

Enfim, pretendemos analisar espaço e tempo ao longo de dois capítulos, o presente que tratará especificamente das referências temporais, e o seguinte, das referências espaciais. Sabemos que com isto estamos cometendo, digamos, uma pequena heresia, pois se a intenção é penetrar no universo dos homens da Idade Média, como poderemos separar o que para eles era inseparável? Talvez devamos confessar que nem sempre o instrumental teórico-metodológico disponível nos permita adentrarmos o passado sem parecermos estrangeiros...

2.1. O tempo sagrado

Se quiséssemos oferecer uma visão geral e ampla sobre as marcas temporais que aparecem na *Navigatio*, diríamos que elas pertencem ao tempo sagrado cristão. Isto porque,

[72] Cf. Richard FLETCHER, *The conversion of Europe from paganism to Christianity 371-1386 A.D*, p. 6-9.

na Idade Média Ocidental, este é o grande referencial temporal do qual dispõem os homens de todos os grupos sociais para pensar a sua existência sobre a terra e para além dela.

Para a Antigüidade greco-latina e para os bárbaros germânicos, o tempo era cíclico e movia-se segundo o ritmo das mudanças da natureza. Um estreito laço unia o conceito de tempo à vida orgânica[73], fazendo com que a existência no mundo se renovasse a cada dia e a cada estação. De acordo com esta idéia, era como se o tempo fosse sempre um tempo do presente que abarcava em si o passado e o futuro. As noções de antes e depois confundiam-se, pois achavam-se dispostas sobre um mesmo plano[74].

De certa forma, o tempo cíclico exorcizava as novidades; a eterna repetição, o eterno regresso não abria espaço para o singular. Este aspecto contrapõe-se de imediato ao tempo judaico-cristão caracterizado por sua linearidade. Ao contrário do tempo cíclico dos pagãos, o tempo linear judaico-cristão organizava-se entre dois pontos fixos e extremos: a criação do mundo por Deus e o julgamento dos homens no final dos tempos. Para os cristãos, entre o início e o fim, encontra-se um ponto culminante, a boa-nova: a Encarnação. Na verdade, é com a vinda de Cristo – acontecimento único e fixo em um determinado momento – que a humanidade deixa de ser profana para integrar uma história sagrada: a história da salvação.

Essa história estrutura-se igualmente através de outros acontecimentos singulares: a criação do mundo; a lei de Noé; a vocação de Abraão; a realeza de David; o exílio na Babilônia; e, como dissemos, o advento do Cristo, com sua Paixão, morte e ressurreição[75]. Embora únicos, todos esses momentos importantes não são pontos isolados; pelo contrário, encontram-se unidos por um laço de continuidade que confere um sentido progressivo à história. Este sentido ascendente da visão cristã da história, aponta para um final determinado por Deus como parte do plano da Criação. Assim, o tempo cristão é também um tempo escatológico.

A busca da *terra repromissionis*, narrada na *Navigatio*, deve ser entendida dentro desse enquadramento cristão. Encontrar a terra onde os santos repousariam até o final dos tempos só faz sentido dentro da história da salvação. São Brandão e os monges deixam a região do Munster, na Irlanda, decididos a suportarem todos os obstáculos, provações e desafios para merecer a visão beatífica da Terra da Promissão. O tempo necessário para isto é

---

[73] Aaron GUREVITCH, *As categorias*, *op. cit.*, p. 118.
[74] Idem, p. 122-3.
[75] Jacques LE GOFF, *A civilização do Ocidente Medieval*, v. I, p. 207-8.

o tempo que Deus julgar preciso. Segundo o texto, a viagem durou sete anos, mas esta marca temporal não é obrigatoriamente uma informação precisa. O mais importante em relação à ela é o simbolismo que envolve o número sete.

Não é algo particular à Idade Média atribuir um sentido simbólico aos números, a Antigüidade clássica já fazia isto. Referências ao simbolismo numérico são encontradas, por exemplo, nos estudos da escola de Pitágoras e em Cícero. Este último, em sua obra *De re publica* (VI, 12) construiu uma argumentação teórica para demonstrar porque os números sete e oito eram *plenus numeros*, ou seja, números perfeitos[76]. O cristianismo medieval também conferia aos números significados bem mais amplos do que a simples materialização de uma abstração matemática. Eles possuíam um caráter sagrado com sentido específico, eram uma espécie de mediadores mágicos entre a dimensão divina e a terrena. Daí a matemática ser vista como "aritmética sagrada", com a função de explicar simbolicamente as verdades de Deus e a harmonia divina que povoava a Criação[77].

A base da idéia de que o mundo havia sido criado conforme uma ordem divina encontrava-se na própria Bíblia: "[...] *sed omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti* [...]" (*Sabedoria*, 11, 21). Como afirma Curtius, "através desse versículo o número foi santificado como fator constitutivo da obra divina da criação. Adquire dignidade metafísica"[78]. Se as Escrituras estavam povoadas de números, para se compreender a palavra de Deus, era preciso entender, então, o simbolismo numérico. O número entendido desta forma foi estudado desde o início do período medieval por homens como Marciano Capela, Santo Agostinho, Boécio, Isidoro de Sevilha e Rábano Mauro, dando continuidade à tradição que já existia na Antigüidade[79].

Diz-se que o número sete, especificamente, possui um rico conteúdo simbólico em diversas culturas[80]. Para o cristianismo, simboliza a totalidade espacial e temporal; em outras palavras, a perfeição, a plenitude e a finalização[81]. No *Apocalipse*, o sete tem uma presença marcante: nas sete lâmpadas que rodeiam o trono de Deus e que representam os seus sete espíritos; no Livro dos sete selos; nas sete trombetas; e na Besta de sete cabeças. Se o fim dos tempos encontra-se fortemente atrelado ao sete, não seria de se espantar o uso posterior deste

---

[76] Ernst CURTIUS, *Literatura Européia e Idade Média Latina*, p. 615.
[77] Aaron GUREVITCH, *As categorias, op. cit.*, p. 25 e p. 75.
[78] Ernst CURTIUS, *op. cit.*, p. 617.
[79] Idem, p. 615-6.
[80] Jean CHEVALIER, *Dicionário de símbolos*, p. 826-31.
[81] Idem, p. 943.

número para designar a completude de um período que é perfeito, pois, para além dele, nada mais existe.

Assim, registrar que os monges levaram sete anos para alcançar o objetivo da viagem, seria como dizer que navegaram o tempo perfeitamente necessário para que um ciclo se encerrasse e se encontrasse a plenitude. Após todos os perigos e maravilhas vistos no mar e nas ilhas visitadas, após os incontáveis jejuns e as inumeráveis preces e vigílias, a *terra repromissionis* se fez visível aos olhos daqueles cansados e dedicados homens de Deus. O tempo da peregrinação havia acabado. Sete anos haviam se passado. Há outros momentos no texto nos quais o sete aparece designando a finalização perfeita de um tempo. É o caso dos sete dias de navegação antes de encontrar o local onde o Judas infeliz sofria suas penas[82], e dos sete dias que o eremita Paulo permaneceu à deriva, antes que o vento o levasse para o seu destino final[83].

Contudo, nem sempre o conteúdo simbólico de um número era algo fixo e pré-estabelecido. Através do texto, percebemos que os números carregam uma ambivalência de sentido. Na realidade, vale para os números o que caracteriza todo o simbolismo medieval: a não existência de opostos irredutíveis[84]. O uso de um determinado número para designar idéias positivas não impede que este mesmo número seja utilizado para significar algo negativo e vice-versa. Isto vale para animais, plantas, fenômenos da natureza, objetos e todos os outros integrantes da Criação. Esta pluralidade de significados simbólicos convivendo harmoniosamente em um mesmo universo não deve ser esquecida pelo historiador contemporâneo, uma vez que evita soluções interpretativas reducionistas que impedem um olhar mais abrangente sobre o modo pelo qual os próprios medievais compreendiam tal universo.

No caso do número sete, embora a idéia de acabamento examinada anteriormente esteja sempre presente, há diferentes matizes na sua utilização. Na Ilha Deserta, um dos monges que se juntara por último ao grupo de Brandão comete um roubo. Pouco depois, o santo, em uma visão, é avisado que um demônio sob a forma de criança etíope era o responsável pelo desvio cometido pelo companheiro. Antes de deixarem a ilha, a visão se torna realidade. Quando o pobre monge acusado arrepende-se e pede perdão ao santo abade,

---

[82] "[...] *igitur sanctus Brendanus cum nauigasset contra meridiem iter septem dierum, apparuit illis in mare quedam formula quasi hominis sedentis supra petram.*" (*Navigatio, op. cit.*, p. 65.)
[83] "*Porro septimo die apparuit mihi ista petra.*"(Idem, p. 74.).
[84] Cf. Gehart LADNER, Medieval and Modern understanding of symbolism: a comparison, p. 223-56.

um pequeno demônio sai de sua roupa revelando o seu descontentamento em ser expulso daquele corpo onde havia habitado por sete anos[85]. Aqui, além de indicar a conclusão de um período (o tempo em que o demônio vivera no corpo do monge), o sete recebe um sentido distinto das outras passagens onde o número aparece. Desta vez, aproxima-se do seu pólo negativo, simbolizando as forças do mal talvez por transferência da imagem apocalíptica da Besta de sete cabeças. Fica evidente, neste caso, a ambivalência simbólica mencionada anteriormente.

Observamos com a utilização simbólica do sete uma maior importância dada à qualidade do tempo do que propriamente à sua medição precisa. Para confirmar esta afirmação, poderíamos citar outros exemplos extraídos da própria *Navigatio*. Começaremos pelo número quarenta, que figura no texto em dez passagens. Em todas elas temos o par quarenta/dias: quarenta dias foi o tempo em que o perfume da *terra repromissionis* ficou impregnado nas roupas dos monges que lá estiveram[86]; o período de jejum durou quarenta dias[87]; na Ilha Desabitada, levaram quarenta dias para avistar a cidade deserta[88]; demoraram quarenta dias para encontrar um local para encostar o barco na Ilha da Comunidade de Albeu[89]; no início da Quaresma, chegaram à Ilha do Poço Soporífico[90]; permaneceram no mar por quarenta dias até assistirem ao combate das bestas[91]; passaram quarenta dias na Ilha dos Três Coros[92]; levaram toda a Quaresma (período de quarenta dias) navegando[93]; carregaram consigo provisões para quarenta dias[94]; e, finalmente, navegaram quarenta dias até encontrar a névoa que antecipava a chegada na *terra repromissionis*[95].

---

[85] "*Cur me, uir Dei, iactas de mea habitacione, in qua iam per septem annos habitaui, et facis me abalienari ab hereditate mea?*"(*Navigatio, op. cit.*, p. 16.).
[86] "*Nam sepe fragranciam uestimentorum abbatis nostri quadraginta dierum* [...]." (Idem, p. 8.).
[87] "*Definiuit ergo sanctus Brendanus et hi [qui] cum eo erant ieiunium quadraginta dierum* [...]."(Idem, p. 10.).
[88] "*Consummatis iam quadraginta diebus et omnibus dispendiis que ad uictum pertinebant, apparuit illis quedam insula* [...]."(Idem, p. 12.).
[89] "*Et ita per quadraginta dies nauigabant per insule circuitum* [...]."(Idem, p. 29.).
[90] "[...] *beatus Brandanus cum suis sequacibus tetendit uela in oceanum nauicule sue quantocius, et siue per nauigium siue per uela ferebatur nauis per diuersa loca usque in inicium Quadragesime.*"(Idem, p. 37.).
[91] "*Venerabilis autem pater cum suis sodalibus nauigauit in oceanum et ferebatur per quadraginta dies nauis.*" (Idem, p. 45.).
[92] "*Ita per quadraginta dies reficiebantur de uuis et herbis ac radicibus foncium.*"(Idem, p. 55.).
[93] "[...] *ceperunt nauigare contra meridiem per totum quadragesime tempus.*"(Idem, p. 76.).
[94] "*Sanctus Brendanus et qui cum illo erant nauigauerunt ad insulam procuratoris et ipse cum illis, ibisque sumpserunt dispendia quadraginta dierum.*"(Idem, p. 78.).
[95] "*Erat autem nauigium eorum contra orientalem plagam quadraginta dierum.*"(Idem, p. 78.).

Para a simbologia cristã, quarenta "é o número da espera, da preparação, da provação ou do castigo"[96]. Com sentido de espera e preparação, são muitas as referências bíblicas encontradas: a aliança de Deus com Noé acompanha os quarenta dias do dilúvio; Moisés é chamado por Deus aos quarenta anos e passa quarenta dias no topo do Monte Sinai; Jesus faz suas pregações durante quarenta meses e depois de morto aparece a seus discípulos por um período de quarenta dias antes da Ascensão[97]. Simbolizando provação ou castigo, também há passagens bíblicas a serem lembradas: o livro dos *Números* mostra que a infidelidade dos hebreus os faz errar pelo deserto durante quarenta anos; e, nos Evangelhos, ficamos sabendo que Jesus fora tentado por quarenta dias[98]. No contexto cristão medieval, o simbolismo do número quarenta é reforçado por exprimir também a Igreja temporal. Quarenta é dez multiplicado por quatro; ou seja, dez, o número da *plenitudo sapientiae* (já que é a soma de sete, número da plenitude, e três, que representa a Trindade) vezes quatro, o número das coisas temporais (estações do ano, ventos e continentes)[99].

De posse dessas informações e refletindo um pouco sobre as situações em que o número quarenta aparece na *Navigatio*, diríamos que o sentido que se quer conferir ao tempo é o da espera. Entretanto, não se trata de uma simples pausa no tempo para aguardar um evento posterior. A espera, neste caso, é a espera purgativa, a expressão máxima de preparação do corpo e da alma para a realização de uma empreitada de alto valor espiritual, como deveria ser o trajeto até a *terra repromissionis*. Obviamente, tal esforço só poderia levar ao objetivo último se orientado pelos padrões do cristianismo e de seus ensinamentos, o que na terra era levado a cabo pela Igreja temporal. Vemos aqui como diferentes imagens, algumas antiquíssimas (como aquelas advindas do contexto das Escrituras) e outras mais próximas (o sentido da Igreja medieval), convergem para produzir uma rica e profunda significação para o número quarenta.

Outro número utilizado para qualificar o tempo é o três. A ele as referências textuais são ainda mais abundantes. Registramos quinze momentos nos quais ele aparece designando a quantidade de dias ou de meses gastos em determinadas atividades: a viagem de Mernoc à Ilha Deliciosa durou três dias[100]; São Brandão e os monges permaneceram na companhia de

---

[96] Jean CHEVALIER, *op. cit.*, p. 757.
[97] Idem, ibidem.
[98] Id., ibid.
[99] Ernst CURTIUS, *op. cit.*, p. 616.
[100] "*Cumque appropinquassem per trium dierum iter*[...]." (*Navigatio*, *op. cit.*, p. 4.).

Santo Enda por três dias e três noites[101]; o período de jejum era distribuído de três em três dias[102]; os monges circularam a Ilha Deserta durante três dias até conseguirem encontrar um porto[103]; permaneceram na Ilha das Ovelhas por um período de três dias[104]; navegaram por três meses até avistar a Ilha da Comunidade de Albeu[105]; logo depois, oraram e fizeram abstinência durante três dias para conseguirem arranjar um local para encostar a embarcação[106]; na Ilha do Poço Soporífico, estavam sem provisões há três dias[107]; foi ali também que os monges adormeceram por três dias e três noites[108]; ficaram à deriva por três dias e três noites até que o mar se coagulou[109]; na Ilha das Árvores, permaneceram por três meses[110]; levaram três dias até alcançarem a Coluna de Cristal[111]; no percurso para a Ilha das Ovelhas, alimentaram-se a cada três dias[112]; avistaram a Ilha de Paulo, o eremita, três dias após terem deixado o infeliz Judas[113] e, finalmente, ao deixarem a *terra repromissionis*, fizeram uma pausa de três dias na Ilha Deliciosa antes de retornar à Irlanda[114].

O processo de convergência de imagens que confere sentido ao número quarenta pode ser revisto no caso do três. Este número, riquíssimo em seu simbolismo cristão, expressa "uma ordem intelectual e espiritual, em Deus, no cosmo ou no homem", sintetizando, deste modo, a conjunção das esferas divina e humana. Designa, também, as três fases da evolução mística: purgativa, iluminativa e unitiva[115].

Nas passagens que destacamos, o três, assim como o quarenta, liga-se à idéia de espera para o alcance de algo maior, representado sempre pelo evento subsequente ao período de tempo por ele representado. Entretanto, poderíamos nos questionar sobre o porquê da utilização do três e não do quarenta. Seria uma questão de estilo ou de preferência do copista?

---

[101] "*Ibi demoratus est tribus diebus et tribus noctibus.*"(Idem, p. 10.).
[102] "*Brendanus et hi [qui] cum eo erant ieiunium quadraginta dierum, semper per triduanas*[...]."(Idem, p. 10.).
[103] "*Cum autem circuissent per tres dies illam insulam, tercia die circa horam nonam inuenerunt portum* [...]."(Idem, p. 13.).
[104] "*Cum autem nauigassent iuxta insulam ubi erant per triduum antea*[...]."(Idem, p. 22.).
[105] "*Igitur sanctus pater cum sua familia per oceani equora huc atque illuc agitabatur per tres menses.*"(Idem, p. 28.).
[106] "*Cum autem permansissent in crebris oracionibus per triduum et in abstinencia* [...]."(Idem, p. 29.).
[107] "*Ante triduum enim defecit uictus et potus.*"(Idem, p. 38.).
[108] "*in quos irruit sopor trium dierum et noctium* [...]."(Idem, p. 38.).
[109] "*Porro post tres dies et tres noctes cessauit uentus et cepit mare esse quasi coagulatum* [...]."(Idem, p. 39.).
[110] "*Accipite dispendia uestra de illa belua, ut sufficiat uobis per tres menses.*"(Idem, p. 47.).
[111] "[...] *sed non poterant ante tres dies appropinquare.*"(Idem, p. 58.).
[112] "[...] *et erat illis cibus tantum aqua, quam acceperant ab insula uiri Dei, per triduum reficiendo* [...]."(Idem, p. 77.).
[113] "*Tercia uero die apparuit illis quedam insula*[...]."(Idem, p. 70.).
[114] "*Ibique trium dierum hospicium peregerunt* [...]."(Idem, p. 81.)
[115] Jean CHEVALIER, *op. cit.*, p. 899.

Acreditamos ser impossível responder a esta pergunta com alguma certeza. Mas, talvez, houvesse uma necessidade em se atribuir um peso maior ao tempo qualificado pelo número três. Lembremos que este número também representa a Trindade, o Deus que é uno, mas que também é três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo. Hugo de São-Vítor (c.1096-1141) afirma que o três, por ser um número ímpar, simboliza as realidades indissolúveis e incorruptíveis, como o espírito[116]. Para os cristãos, o número três relembra, igualmente, o grupo de três dias que encerra a Paixão do Cristo: a crucificação, a colocação na tumba e a Ressurreição. Nesse sentido, o tempo de três dias ou de três meses que vemos no texto estaria ligado à mortificação do corpo para o alcance da fé pura e da confiança absoluta em Deus[117].

Há que se considerar, ainda, a combinação do número três com outros números, como por exemplo, cinco, o que resulta quinze. O número quinze aparece em dois momentos do texto, primeiramente para designar a quantidade de dias que Mernoc e Barinto caminharam pela *terra repromissionis* sem encontrar o seu fim[118]; e para marcar os dias que São Brandão e seus monges navegaram antes do vento parar de soprar e deixá-los à deriva por quarenta dias[119]. Nestes casos, poderíamos compreendê-lo como a multiplicação do número que representa o divino, a espiritualidade (três) pelo número que simboliza a totalidade do mundo sensível (são cinco os sentidos humanos e são cinco as formas sensíveis da matéria[120]). De fato, não vemos nos dois exemplos a idéia de espera, mas sim de movimento e de contato com o mundo das sensações.

O último número a ser investigado na qualificação do tempo é o oito, que aparece mencionado no texto em seis ocasiões: antes de deixar a Ilha das Ovelhas, um dos mensageiros de Deus diz a São Brandão que, ao final de um período de oito dias, ele reapareceria trazendo provisões que durariam até o oitavo dia de Pentecostes, quando estariam na Ilha dos Pássaros[121]; de fato, na Ilha dos Pássaros, os monges permaneceram até a oitava de Pentecostes e demoraram mais oito dias para carregar o barco com as provisões para a

---

[116] *De scripturis et scriptoribus sacris, Praenotatiunculae*, I, 15, *PL*, CLXXV.
[117] Janet CAULKINS, *op. cit.*, p.252.
[118] "[...] *cepimus ire et perambulare per quindecim dies illam insulam*[...]."(*Navigatio, op. cit.*, p. 6.).
[119] "*Post quindecim uero dies cessauit uentus* [...]."(Idem, p. 12.).
[120] Jean CHEVALIER, *op. cit.*, p. 241.
[121] "*Ego uobis transmittam post octo dies que uobis necessaria sunt de cibo et potu usque in Pentecosten. Sanctus Brendanus dixit: "Vnde tu nosti ubi erimus post octo dies?" Qui ait: "hac nocte eritis in illa insula quam uidetis prope, et cras usque in sextam horam. Postea nauigatibis ad aliam insulam, que est non longe ab ista insula contra occidentalem plagam, que uocatur paradysus auium. Ibique manetibis usque in oactauas Pentecostes*" (*Navigatio, op. cit.*, p. 19.).

próxima etapa de viagem[122]; tendo deixado aquela ilha, levaram oito meses navegando até chegar à Ilha da Comunidade de Albeu[123]; oito dias também foi o tempo que levaram os viajantes para atravessar o Mar Cristalino[124]; e, finalmente, após terem admirado a gigantesca Coluna de Cristal, viajaram por oito dias até a Ilha dos Ferreiros[125].

Se quisermos dar uma interpretação simbólica a essa escolha numérica, poderíamos dizer que o oito foi utilizado por ser o número que representa o equilíbrio, a mediação entre o céu e a terra[126]. Em outras palavras, a quantidade de tempo balanceada, dosada pelas forças divinas, para que os navegadores pudessem sobreviver, às vezes sem muito alimento ou bebida, a determinados intervalos de tempo que separavam um acontecimento do outro, uma etapa da outra.

Saindo do âmbito da *Navigatio*, veremos que dividir o tempo em segundos, minutos, horas, dias, meses e anos, através da utilização de um instrumental apropriado, não era mesmo uma atividade cara aos medievais. Os relógios d'água, os quadrantes solares, as ampulhetas, as clepsidras possuíam um uso escasso, além de serem incapazes de estabelecer uma cronologia mais fina[127]. Esta afirmação pode nos parecer um tanto desconfortante quando recordamos que o tempo cristão é um tempo linear organizado sobre uma cronologia, e que esta foi muitas vezes alvo de discussão durante a Idade Média. Quantos não foram os debates para se precisar o início da Criação, o final dos tempos, a data exata da Páscoa? Aspectos como esses fizeram com que Jacques Le Goff discordasse da afirmação de Marc Bloch de que os medievais não se importavam com o tempo[128], propondo uma mudança de perspectiva ao olhar a questão do tempo na Idade Média. Muito mais do que serem ou não indiferentes em relação ao tempo, devemos reconhecer nos medievais uma sensibilidade distinta para percebê-lo. Abaixo, reproduzimos o trecho em que Le Goff faz mais claras as suas idéias:

> esta cronologia não se ordena ao longo de um tempo divisível em momentos iguais uns aos outros e exatamente mensurável – ao longo daquilo a que chamamos um tempo objetivo ou

---

[122] "*Sanctus Brendanus mansit in eodem loco usque in octauas Pentecostes.* [...]. *Sanctus uero Brendanus post octo dies fecit nauim onerari de omnibus que sibi attulit predictus uir* [...]."(Idem, p. 27.).

[123] "*Inuenietis quoque insulam post octo menses, que uocatur insual familie Ailbei* [...]." (Idem, p. 28.).

[124] "*Sanctus uero Brendanus per octo dies prospero uento et uelis extensis uix potuit mare clare transmeare.*" (Idem, p. 58.).

[125] "*Sic ferebatur per octo dies nauicula contra aquilonem.*"(Idem, p. 61.).

[126] Jean CHEVALIER, *op. cit.*, p. 651-3

[127] Marc BLOCH, *La société féodale*, p. 117; Jacques LE GOFF, *A civilização, op. cit.*, v. I, p. 220.

[128] "*Or l'imperfection de la mesure horaire n'était qu'un des symptômes, entre beacoup d'autres, d'une vaste indifférence au temps.*" (Marc BLOCH, *op. cit.*, p. 118.).

científico. É uma cronologia significante. A Idade Média tão ávida de datar como nós, não datava porém, de acordo com as mesmas normas nem segundo as mesmas necessidades. O que, para datar, lhe importava era diferente do que a nós nos importa hoje. E, admitida esta diferença, sem dúvida essencial, parece-me que, longe de serem indiferentes ao tempo, os homens da Idade Média lhe eram singularmente sensíveis. Simplesmente, quando não eram exatos era porque não sentiam necessidade de o ser, porque o quadro de referência do acontecimento considerado não era o dos números. Mas é raro que falte uma referência temporal.[129]

Voltando um pouco aos exemplos extraídos do texto, todos os números observados – sete, quarenta, três, quinze e oito – remetem o tempo a uma dimensão para além do natural (sagrada), qualificando-o como tempo de plenitude, como tempo de preparação e espera purgativa, como tempo de ligação com a Trindade, como tempo de contato com o mundo (extra)sensorial, ou ainda, como tempo do equilíbrio. Todos os "tipos" de tempo necessários para se alcançar o objetivo final, o desfrute da visão beatífica da *terra repromissionis*, ou se preferirmos, o encontro com o divino. Confirmamos, assim, que os números não são de fato medidas quantitativas do tempo; mas, nem por isso são menos importantes, pois servem para revestir simbolicamente o tempo de um caráter subjetivo e emocional, intimamente ligado à concepção cristã de mundo.

2.2. O tempo litúrgico e o tempo monástico

Já se disse que, para o espírito medieval, a realidade temporal é a de uma multiplicidade de tempos e não propriamente de um tempo único[130]. Assim, a Idade Média faz conviver, juntamente com o tempo sagrado – contínuo, linear e indivisível –, um tempo cíclico, herança pagã arrastada ao cotidiano dos medievos, para dele participá-lo de forma sutil e muitas vezes velada.

Lembremos que o mundo medieval era um mundo agrícola cuja sociedade organizava-se em íntima relação de dependência dos fenômenos naturais. O movimento cíclico da passagem dos dias às noites e das quatro estações estabelecia os períodos de plantio e de colheita e as épocas de descanso. Giordano diz que uma sociedade agrícola, como a medieval,

---

[129] Jacques LE GOFF, *A civilização, op. cit.*, vol. 1, p. 218.
[130] Idem, ibidem.

encontrava na natureza os fundamentos de uma teologia própria, à parte dos ensinamentos advindos da teologia oficial[131].

Nesse sentido, livrar-se de uma certa noção de circularidade na percepção do tempo parecia inconcebível. A verdade é que ela era tão parte da vida dos cristãos da Idade Média quanto o próprio cristianismo. O grande exemplo disto é a organização do calendário litúrgico, que na sua base tem a ritmação cíclica da natureza como fator inspirador. De forma geral, podemos dizer que o ano litúrgico cristão principia com os quatro domingos do Advento que preparam o Natal. Do Natal, segue-se a Epifania, que comemora a revelação de Jesus Cristo aos gentios. Tempos depois, na Quarta-Feira de Cinzas, inicia-se a Quaresma, que introduz os quarenta dias de jejum de preparação para a Semana Santa: o intervalo compreendido entre o Domingo de Ramos e o Domingo de Páscoa. Na Quinta-Feira, celebra-se a instituição da Eucaristia na última ceia; na Sexta, a crucificação de Jesus Cristo; do Sábado ao Domingo, passa-se em vigília; e finalmente no domingo comemora-se a Ressurreição do Salvador. No qüinquagésimo dia subseqüente à Semana Santa celebra-se o Pentecostes, por ocasião da ascensão e da descida do Espírito Santo[132].

Esse tempo da liturgia está fortemente presente na *Navigatio*, uma vez que os sete anos de duração da viagem são contados com base no retorno periódico dos monges a determinadas ilhas, em momentos específicos do ano litúrgico. A vontade divina estabelecera que na Ilha das Ovelhas iniciariam as celebrações da Paixão, ali devendo permanecer durante a Quinta e Sexta-Feira Santas e parte do Sábado de Aleluia; posteriormente, deveriam seguir para o dorso de Jasconius, a ilha-baleia, para as vigílias noturnas do Sábado de Aleluia ao Domingo de Páscoa; prosseguiriam, então, à Ilha dos Pássaros para o Pentecostes; e, finalmente encerrariam o ciclo anual com as festividades natalinas na Ilha da Comunidade de Albeu.

É interessante observar como todas essas celebrações congregam os dois referenciais de percepção do tempo que possuíam os homens medievais: o tempo da natureza e o tempo sagrado do cristianismo. Não deve ter sido à toa que o local escolhido para lembrar o drama do Cristo fora a Ilha das Ovelhas, assim chamada pelos inúmeros rebanhos de carneiros e ovelhas que ali viviam. Eram tantos que mal se podia enxergar o solo; todos gigantescos e de cor branca, provavelmente simbolizando o estado puro e virginal de sua condição. Um

---

[131] Cf. Oronzo GIORDANO, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, p. 131.
[132] Mircea ELIADE. *The Encyclopedia of Religion*, vol. 3, p. 439-41.

mensageiro explicara a São Brandão que naquela ilha os animais nunca haviam sofrido nenhum tipo de intervenção humana (como ter o seu leite retirado), nem tão pouco da natureza (o inverno não lhes afetava)[133]. Assim, a brancura e o tamanho desmesurado estavam associados à condição intocada, pré-Queda, da Ilha e da natureza que a caracterizava. Seus habitantes, por extensão, eram imaculados como o era o Filho do Homem, o Cordeiro de Deus. Não faria sentido, então, celebrar o seu sacrifício em um local como este?

A escolha de Jasconius como o local para a passagem das vigílias pascais é, ao nosso ver, de difícil compreensão. Lembrando o Antigo Testamento, Jasconius talvez pudesse ser compreendido como Leviatã ou algo a ele assemelhado. Símbolo de forças maléficas, este monstro marinho fora vencido por Deus, que assim pôde transformar o caos primordial na Criação de um mundo organizado conforme sua vontade (*Salmos* 73,13-14; *Jó* 3,8; *Isaías* 27,1). Textos apócrifos judaicos dizem também que Leviatã fora criado no quinto dia da Criação, juntamente com os grandes animais marinhos e que fora mantido vivo para servir de alimento aos bem-aventurados do mundo vindouro (*4Esdras* 6,49 e *Apocalipse de Baruch* 29,4)[134]. Em uma daquelas transposições e associações de imagens e idéias comuns à mentalidade medieval, talvez o sentido da Redenção da humanidade, com a vinda e morte do Cristo, fosse melhor lembrada, ou reiterada, através da presença desta criatura enigmática, deste Leviatã ainda vivente nos mares distantes, cujo dorso servira de lugar para se acender o fogo pascal[135].

A festa de Pentecostes era celebrada na Ilha dos Pássaros. No Antigo Testamento, o Pentecostes aparece inicialmente como o tempo das festas das ceifas e das primícias (*Êxodo* 23,16; 34,22; *Deuteronômio* 26,1-11) e, posteriormente, torna-se a festa da Lei (*Êxodo* 20; *Salmos* 66). Para os cristãos, é a celebração da lei do Espírito Santo que desceu sobre os apóstolos no cenáculo (*Atos dos Apóstolos* 2,1-4). A oitava de Pentecostes, mais precisamente, pressagia o retorno do Salvador no fim do mundo, o chamado Segundo Advento[136]. No texto, a menção da oitava de Pentecostes marca o final de uma etapa. Até esta data, os monges deveriam permanecer no local indicado pelo mensageiro divino – a Ilha dos Pássaros – com a quantidade de provisões recebidas. A escolha da Ilha dos Pássaros para a celebração do Pentecostes parece residir na possível associação entre pássaros e o Espírito

---

[133] *Navigatio*, *op. cit.*, p. 17-20.
[134] A. VAN DEN BORN (org.), *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, cols. 885-6.
[135] *Navigatio*, *op. cit.*, p. 21.
[136] Janet CAULKINS, *op. cit.*, p. 257.

Santo (motivo da comemoração). Lembremos que uma das suas representações iconográficas mais difundidas é propriamente a de uma ave.

Finalmente, o Natal era celebrado na Ilha da Comunidade de Albeu. De acordo com a *Acta sanctorum veteris et majors Scotiae vel Hiberniae*, houve um São Albeu de Emly (localidade da região do Munster), que viveu entre o final do século V e início do VI. Diz-se que este santo, um dos patronos da Irlanda, planejou fazer sozinho uma viagem em busca da Última Tule[137], mas acabou sendo convencido, pelo rei de Cashel, a levar com ele vinte e quatro companheiros[138]. Aparentemente ele conseguiu chegar à Terra da Promissão e lá permaneceu por dois anos[139]. Em suas navegações, teria São Brandão encontrado a comunidade daquele santo, seu contemporâneo e compatriota, que agora vivia em uma ilha que, mesmo não sendo a própria *terra repromissionis*, estava muito próxima a ela em características?

Na realidade, não cabe a nós discutirmos se São Brandão teria encontrado, ou não, o santo irlandês do final do século V. O que nos interessa é mostrar como muitos elementos se combinam para conferir significado a um momento específico do tempo litúrgico. Mesmo não se tratando do abade de Emly, a comunidade de Albeu tem, como vimos, aspectos característicos de uma terra para além do mundo dos homens, onde o principal deles é a luz que é o próprio Cristo[140]. Talvez daí a idéia de se comemorar o Natal nesta comunidade abençoadamente iluminada. Lembremos que o Natal foi fixado no lugar de uma antiga festa pagã em homenagem ao sol, por ocasião do solstício[141]. Neste sentido, até poderíamos pensar que a escolha de um santo com o nome de Albeu associar-se-ia a uma possível aproximação

---

[137] Aparentemente, as referência à Última Tule têm sido pouco estudadas no âmbito da historiografia. No entanto, ao que tudo indica, teve uma presença marcante na Antigüidade, da qual ecos podem ser encontrados na Idade Média, principalmente na mitologia nórdica. Para antigos como Plínio e Solinus, a Última Tule era a ilha mais setentrional do mundo. De localização geográfica desconhecida, alimentou a mente de poetas e escritores posteriores que falavam dos dias e noites que ali não tinham fim. A etimologia da palavra *tule* é incerta; uma da possibilidades aponta sua origem vinda do gótico *tiule* ("a ilha mais remota"), em conexão com a palavra grega *telos* (fim); ou ainda da forma irlandesa *tola*, nome verbal de *to-uss-lin* ou *to-fo-lin*, que quer dizer onda, inundação ou abundância (Jean CHEVALIER, *Dicionário de Símbolos*, p. 914-5; E. BREWER, *Dictionary of Phrase and Fable*). De qualquer forma, a despeito das poucas informações disponíveis sobre o assunto, nos parece certo que a ilha esteja associada à idéia de um local posicionado no limite extremo do mundo conhecido, cujo acesso implica a superação de dificuldades. Mais especificamente no contexto irlandês, estaria associada às ilhas do Outro Mundo, muitas delas caracterizadas como locais de abundância.
[138] Cf. Joseph DUNN, *op. cit.*, p. 443.
[139] Aires NASCIMENTO, *op. cit.* p. 129.
[140] *Navigatio*, *op. cit.*, p. 35-7.
[141] Jacques LE GOFF, *A civilização*, *op. cit.*, vol. 1, p. 226.

etimológica com a palavra latina *alba*, fazendo lembrar o início da manhã, a alvorada dos tempos anunciada com o nascimento de Jesus[142].

Assim, na *Navigatio*, tempo litúrgico e tempo natural existem em comunhão. Mesmo que, em tese, a noção de tempo cíclico implícita na liturgia rompa com a concepção linear do tempo sagrado do cristianismo, o que vemos no texto durante os sete anos de celebrações é uma grande alusão ao Cristo, ou a uma Criação cuja presença do Salvador redime o pecado primordial. E o exemplo de seus atos – nascimento, Paixão, morte e Ressurreição – é fundamental neste processo de salvação. Embora Cristo só tenha morrido uma vez, e o final dos tempos seja uma realidade, a história pode ser abolida, ou renovada em alguns momentos, antes da chegada desses dias finais. O ano litúrgico cristão é, desta forma, uma repetição da vida e morte de Cristo que implica a regeneração pessoal e cósmica por meio da sua reatualização concreta[143].

Uma última dimensão temporal que gostaríamos de destacar na *Navigatio* é aquela que pertence especificamente ao universo monástico. Como não poderia deixar de ser, em um texto protagonizado por monges, o tempo monástico é o tempo do cotidiano; todavia, o que parece interessante, não apenas do cotidiano dos viajantes, mas também do cotidiano de seres encontrados ao longo do percurso. Observamos a passagem das horas do dia através das horas monásticas. Matinas, laudes, primas, terças, sextas, nonas, vésperas e completas marcam a distinção entre noite e dia em vários momentos da narrativa. Na Ilha dos Pássaros[144] e na Ilha dos Três Coros[145], os salmos eram cantados das matinas às vésperas permitindo perceber o transcorrer do tempo. O mesmo se passava na Ilha da Comunidade de Albeu, quando a refeição recebida antes das vésperas possibilitava notar a diferença entre o dia e a noite[146]. Na

---

[142] Uma das possíveis acepções da palavra *alba* na Idade Média é aurora (Charles DU CANGE (ed.), *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis*, 1732, t.1, col. 274.).

[143] Cf. Mircea ELIADE, *Mito do eterno retorno*, p. 112. Aproveitamos para ressaltar aqui que o trabalho deste pesquisador, por sua orientação muitas vezes universalizante, trilha um caminho distinto daquele que procuramos percorrer em nossa investigação. A abordagem histórica aqui proposta visa especialmente articular os planos diacrônicos e sincrônicos para dar conta do sentido da *Navigatio* na sua contextura histórica, sendo, portanto, impossível compartilhar de um direcionamento teórico que anule suas especificidades. Ciente dessa problemática, procuramos na obra de Eliade referências de caráter mais genérico ou introdutório a determinados assuntos.

[144] *Navigatio*, *op. cit.*, p. 25-6.

[145] Idem, p. 49-53.

[146] Idem, p. 31-2.

Ilha das Delícias, a chegada de um novo dia era representada, conjuntamente, pelo cantar do galo e pelo repicar dos sinos[147].

Dessa maneira, no texto, a passagem do tempo natural era praticamente imperceptível aos nossos olhos. Entretanto, jamais poderíamos separá-lo do tempo sagrado, seja na sua dimensão litúrgica ou monástica; todos estes tempos estão sobrepostos em um único plano. A ritmação cíclica da natureza reforçava as celebrações litúrgicas e as horas monásticas, para que, a cada nascer do sol, a cada anoitecer e a cada retorno das estações, o Salvador fosse lembrado como promessa de redenção. Por outro lado, as celebrações litúrgicas e as orações cotidianas repetiam-se a cada nascer do sol, a cada anoitecer e a cada retorno das estações para lembrar aos fiéis que a natureza é um espelho da Criação, e o homem só existe porque é parte dela.

2.3. A suspensão do tempo

Essa multiplicidade de tempos coexistindo em um mesmo plano é um dado interessante. Todavia, não há como negar que, embora possamos reconhecê-los como múltiplos, uma sensação de ausência de tempo permeia a narrativa. Isto ocorre, como bem lembra Gurevitch, porque, em última instância, o tempo sagrado pertencia à eternidade. E, na eternidade, o tempo permanece em repouso, ignorando as relações de causa e conseqüência que unem passado, presente e futuro, estabelecendo uma espécie de "*continuum* mítico"[148].

Na *Navigatio*, esta simultaneidade, ou suspensão, temporal pode ser verificada em episódios nos quais a passagem do tempo é percebida de maneira distinta para personagens diferentes da narrativa. Barinto e Mernoc, os primeiros a visitarem a *terra repromissionis*, disseram lá terem permanecido por quinze dias. No entanto, ao retornarem à Ilha Deliciosa, local de onde haviam partido, já havia se passado um ano, como atestaram seus companheiros[149]. O tempo também não era sentido pelos habitantes de Albeu que viviam na comunidade há oitenta anos sem que nenhum indício de envelhecimento houvesse aparecido

---

[147] "*At post completorium singuli in suis singulis cellulis usque gallorum cantus seu pulsum campane permaneserunt.*" (Idem, p. 5.).
[148] Aaron GUREVITCH, *Medieval Popular Culture, op. cit.*, p. 137-8.
[149] "*Unum annum enim es in hac insula et non gustasti de cibo et potu.*" (*Navigatio, op. cit.*, p. 7.).

em seus corpos[150]. Da mesma forma, o eremita Paulo mantinha-se vivo em sua isolada ilha por cento e quarenta anos e ali deveria permanecer até o final dos tempos[151].

Acreditamos que essas situações são possíveis porque a partir do momento em que deixam a Irlanda, os monges adentram locais fora do mundo propriamente humano, no qual fragmentos da eternidade já se fazem presentes – embora não se tratasse ainda do lugar reservado para o gozo da vida eterna após o final dos tempos. Entretanto, parece inegável a constatação de um certo paradoxo nesta afirmação. Como seria possível desfrutar de aspectos característicos de uma realidade futura – a eternidade –, se o tempo não havia se esgotado, e o Reino de Deus era algo ainda a ser alcançado? Em outras palavras, como era possível aos viventes participarem simultaneamente de uma temporalidade do mundo terreno e uma (a)temporalidade pertencente ao futuro? Não haveria, de certa forma, um "desvio" dos ensinamentos teológicos, no que dizia respeito à estruturação do tempo linear, sob o qual se sustentava a história sagrada, uma vez que, antes da redenção final, já se pode viver um pouco das suas recompensas ?

Reside aqui um imbricado nó da mentalidade medieval. O "desvio" e o paradoxo que mencionamos não eram, na realidade, entendidos como tais pelos medievais. Giuseppe Gatto mostrou que a superposição temporal, tão cara aos relatos folclóricos, vai aparecer com muita freqüência nas visões e nas hagiografias medievais. Ao ser transportada para a literatura cristã, ela ganha ares de milagre (Gatto denomina-a de "*durée miraculeuse du temps*"), abandonando, assim, o universo mágico para fazer parte do universo da Criação. Este transporte é legitimado, entre outras coisas, pela própria Bíblia que afirma ser para Deus mil anos como um dia e um dia como mil anos (*Salmos* 89,4 e *Segunda Epístola de São Pedro* 3,8)[152]. Desta forma, é possível compreender como o antes e o depois da morte, assim como o antes e o depois do ajuste final, fundem-se na literatura cristã sem que estas idéias pareçam uma heresia[153].

A dualidade na percepção do tempo é uma qualidade integral da consciência do homem medieval, que nunca vive apenas no tempo terreno pois não pode deixar de se

---

[150] "[...] *et ita nutrit nos Christus a tempore sacti Patricii et sancti Ailbei, patris nostri, usque modo per octoginta annos. Attamen senectus aut languir in membris nostris minime amplificatur.*" (Idem, p. 32.).

[151] "*Omnes anni uite mee usque modo centum quadraginta sunt. Et hic debeo modo, sicut fuerat mihi promissum, expectare diem iudicii in ista carne.*" (Idem, p. 76.).

[152] Cf. Giuseppe GATTO, Le voyage au paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age, p. 935.

[153] Aaron GUREVITCH, *Medieval Popular Culture, op. cit.*, p. 144.

considerar partícipe da história sagrada[154]. Entretanto, alguns homens certamente transitavam mais livremente entre as duas temporalidades – os santos, por exemplo. Talvez os monges da *Navigatio* não tivessem alcançado sozinhos a *terra repromissionis*; fora preciso a liderança de um santo, um homem que Deus havia agraciado com a possibilidade de participação das duas temporalidades. São Brandão era um homem deste mundo, imperfeito e pecador, mas sua santidade não pertencia à realidade mundana, era um "reflexo da eternidade"[155] que o possibilitava habitar dois espaços e dois tempos simultaneamente. Neste sentido, só um santo teria condições de conduzir a jornada em busca da Terra da Promissão. Somente na presença de pessoas como Brandão poder-se-ia desfrutar um pouco da visão beatífica do futuro dos tempos.

Para concluir, é interessante lembrar que São Brandão morre logo após retornar da *terra repromissionis*[156]. Sua morte, preconizada por um mensageiro de Deus durante a viagem[157], parecia ser a única alternativa para o santo depois de ter percorrido os mares por sete anos, conhecido todas as maravilhas da Criação e encontrado o Paraíso Terrestre. O final da narrativa, de fato, enfatiza a morte e não o que o santo teria feito antes de morrer. Ficamos sem saber o que acontecera no intervalo de tempo entre a chegada na Irlanda e o dia de seu falecimento[158]. Aparentemente, tudo o que fizesse não poderia torná-lo ainda "mais santo". Isto era tarefa a ser buscada pelos monges que ficavam. Para estes, a visão da *terra repromissionis* era mais um estímulo para a condução de uma vida digna de recebê-la após a morte. Para Brandão, era o ponto final. Ao morrer abandonava a temporalidade deste mundo por já fazer parte da temporalidade sagrada.

---

[154] Idem, p. 145-6.
[155] Idem, p. 137.
[156] "*Postremo etiam uelocitatem obitus illius certa attestacione notauit secundum iuuenis predictium [in] terra repromissionis sanctorum. Quod etiam rei probauit euentus, quia cunctis post se bene dispositis, paruo interiacente temporis interuallo, sacramentis munitus diuinis, inter manus discipulorum gloriose migrauit ad Dominum, cui est honor et gloria in secula seculorum.*" (*Navigatio, op. cit.*, p. 81-2).
[157] "*Appropinquant enim dies peregrinaciones tue, ut dormias cum patribus tuis.*" (Idem, p. 80).
[158] Conta uma das versões latinas da *Vita Sancti Brendani* que um dia São Columba estava em Iona (Escócia) e viu a alma de São Brandão subir aos céus carregada por um coro de anjos. Columba chamou um dos seus servos e ordenou que naquele dia se rezasse uma missa em homenagem a Brandão. De acordo com outras fontes, São Brandão teria morrido aos noventa e quatro anos de idade, em um domingo, enquanto visitava sua irmã, Santa Briga. Após ter celebrado o ofício divino, virou-se para aqueles que estavam com ele e lhes disse que Deus o estava chamando. Avisou que morreria ali e que depois seu corpo deveria ser levado para Clonfert, o monastério onde sua ressurreição aconteceria (Denis O'DONOGHUE (ed.), *op. cit.*, p. 263.).

3

Espaço

Terra e mar formam o conjunto de espaços por onde circulam São Brandão e seus monges peregrinos. No entanto, menos que espaços geográficos concretos, tratam-se de espaços revestidos de forte carga simbólica cujos sentidos nem sempre são possíveis de apreender. Neles, estão muito mais presentes estados mentais, como medo e admiração, do que propriamente referências topográficas precisas, tais como acidentes geográficos, distâncias, características climáticas ou hidrográficas.

Como dissemos em relação ao tempo, na *Navigatio*, o espaço não existe enquanto categoria autônoma e abstrata. Da mesma forma que aquele, ele é subjetivo e sensorial. As ilhas visitadas durante os sete anos de viagem, por exemplo, podiam ser boas, más ou receber qualquer outra adjetivação de matiz moral ou religioso. Subjetividade e sensações que têm como ponto central de referência o modo de pensar, sentir e agir do cristianismo, afinal como disse Jacques Le Goff, na Idade Média, "o horizonte geográfico é um horizonte espiritual, o horizonte da Cristandade."[159].

Observado dessa forma, o espaço não constitui uma unidade. Ele é heterogêneo, melhor definido como um conjunto de fragmentos espaciais recobertos por animais, plantas, águas, objetos e pelo próprio homem. Enfim, um espaço ocupado por tudo aquilo que Deus criou. Esta Criação, designada pelos eruditos medievais através da palavra latina *natura*, era como um espelho no qual o homem via refletida a imagem de Deus[160].

O espaço é, então, o lugar onde a Criação se manifesta. Devemos atentar para esta questão em particular por ser de extrema importância para nossa análise. Manifestar-se é revelar-se, fazer-se visível; trata-se, portanto, de uma ação estritamente ligada ao sentido da visão. Não será à toa que encontraremos a palavra *mirabilia* (maravilhas) para designar as coisas que ocupam os espaços visitados pelos monges. Encontramos o termo *mirabilia* logo no início da *Navigatio*, quando Barinto – o homem santo que juntamente com seu filho, Mernoc, havia estado na Terra da Promissão – conta a São Brandão que Deus, ao longo do

---

[159] Jacques LE GOFF, *A civilização*, *op. cit.*, vol. 1, p. 177
[160] Aaron GUREVITCH, *As categorias*, *op. cit.*, p. 75-8.

trajeto, havia mostrado muitas maravilhas a ele e a seu filho, e que todos aqueles que viajassem até lá as veriam também[161]. Ao final do relato de Barinto, São Brandão e seus companheiros prostraram-se no chão e glorificaram a Deus por ter revelado aos seus servos todas aquelas maravilhas[162]. Em um outro momento do texto, quando São Brandão encontra o eremita Paulo, há um pequeno diálogo no qual este exalta as maravilhas que Deus havia mostrado ao santo e aos monges durante a viagem até ali[163].

O termo *mirabilia*, que acima traduzimos livremente por "maravilhas", requer algumas explicações. Em se tratando de um texto medieval, devemos compreendê-lo, obviamente, de acordo com o sentido dado a ele pelos clérigos da Idade Média. Estes eruditos conheciam e utilizavam as palavras *mirabilis* (maravilhoso) e *mirabilia* (maravilhas) – cuja mesma raiz, *mir*, vem de *miror*, *mirari*, que significa ver – para designar uma espécie de coleção de objetos fortemente marcados por seu apelo visual[164]. Todavia, não se trata do maravilhoso de raízes pré-cristãs, mas sim de um maravilhoso com roupagens distintas, caracterizado pela incorporação de elementos advindos do cristianismo.

Para refinarmos ainda mais o sentido dessas *mirabilia* que povoam o espaço da *Navigatio*, devemos voltar os olhos também para outro termo utilizado no texto com a mesma função: *magnalia*. Quase ao final da narrativa, ao deparar-se com a imensa Coluna de Cristal no meio do mar, São Brandão ordena a seus companheiros que se aproximem daquela *magnalia* do Criador[165]. Neste caso, *magnalia* poderia ser sinônimo de maravilha; afinal de contas, a Coluna de Cristal estaria incluída no rol das *mirabilia* vistas ao longo da viagem (o que vai ao encontro das citações anteriores). Mas também poderia ser sinônimo de milagre, não só porque, posteriormente, o próprio texto se refere à coluna como "*hoc miraculum*"[166], mas também por ser uma das possíveis acepções de *magnalia*, de acordo com o léxico latino medieval[167]. Diante disso, parece interessante compreender o espaço na *Navigatio* como um

---

[161] "*Post multum uero tempus nunciatum est mihi quod plures monachos secum habuisset et Deus multa mirabilia per illum ostendisset.*" (*Navigatio, op. cit.*, p. 4.).

[162] "*Justus Dominus in omnibus uiis suis et sanctus in omnibus operibus suis, quia reuelauit seruis suis tanta ac talia mirabilia* [...]."(Idem, p. 8.).

[163] "*O uenerabilis pater, quanta et qualia mirabilia ostendit Deus tibi que nulli sanctorum patrum manifestauit.*" (Idem, p. 73.).

[164] Jacques LE GOFF, O maravilhoso no Ocidente Medieval, p. 46.

[165] "*Mittite nauim intus per aliquod foramen, ut uideamus diligenter magnalia creatoris nostri.*" (Idem, p. 59.).

[166] *Navigatio, op. cit.*, p. 60.

[167] Charles DU CANGE (ed.), *op. cit.*, t.4, col.327 e Jan Frederik NIERMEYER (ed.), *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, p. 626.

campo polissêmico, no qual maravilhas e milagres revelam-se constantemente de maneira entrecruzada e sobreposta. É através desta perspectiva, então, que vamos investigá-lo neste capítulo. Para facilitar a abordagem do assunto, agrupamos os fragmentos espaciais em dois conjuntos: espaços abertos e espaços fechados.

3.1. Espaços abertos

Na *Navigatio*, as descrições dos locais visitados pelos monges irlandeses podem parecer repetitivas ao leitor mais desavisado. A impressão inusitada causada inicialmente por pássaros que falam ou águas que fazem dormir, por exemplo, atenua-se ao longo da leitura com a menção constante de elementos semelhantes em outros pontos da viagem. Na realidade, este é um fator recorrente na literatura medieval. Quando se trata da natureza, as descrições oferecidas são, muitas vezes, um tanto quanto estereotipadas e desprovidas de características específicas. Uma das explicações para isto está no valor relativo que os medievais atribuíam à natureza. Esta só adquiria algum préstimo enquanto meio de conhecer Deus. Se a natureza, de alguma forma, impedia esta aproximação, via-se nela a manifestação do mal[168].

No texto, todos os espaços ocupados pela natureza servem a um único propósito: revelar as maravilhas e milagres de Deus para nele crer. Neste sentido, o primeiro elemento que destacamos é a vegetação. Nas ilhas, quando há vegetação, ela se apresenta de forma abundante. Ao redor dos poços e nascentes, era comum encontrar raízes e plantas que serviam de alimento aos monges[169]. Frutos também apareciam em algumas das ilhas visitadas. Na Ilha dos Três Coros, por exemplo, não havia uma árvore sequer, mas frutos de cor púrpura e branca espalhavam-se por todo o local. Eram tão grandes que o suco de apenas um deles alimentou os monges durante doze dias e deixou suas bocas com gosto de mel[170]. Já a Ilha das Uvas que cheirava a romãs, estava completamente coberta de árvores carregadas de uvas de um vermelho extraordinário. Grandes como maçãs, estas uvas também serviram de alimento aos monges[171]. Verificamos, assim, que a *Navigatio* não trabalha apenas com a imagem da abundância da flora que provê alimentos, pois atributos, a princípio inusitados (como frutos

---

[168] Aaron GUREVITCH, *As categorias, op. cit.*, p. 81-4.
[169] *Navigatio, op. cit.*, p. 38, p. 47 e p. 54.
[170] Idem, p. 50 e 53.
[171] Idem, p. 53-5.

de cor púrpura e branca que não davam em árvores e uvas do tamanho de maçãs), servem para demonstrar seu pertencimento a uma natureza de maravilhas criada por Deus.

Águas com propriedades distintas também fazem parte da natureza maravilhosa. É o caso da água "*fortis*" da nascente que corre na Ilha dos Pássaros[172]; da água límpida do poço soporífico[173]; da água que alimentava os monges da Ilha da Comunidade de Albeu, impedindo-os de envelhecer[174]; e da nascente que nutriu o eremita Paulo durante sessenta anos sem necessidade de comida[175]. Tais propriedades lembram a água da vida e da fonte da juventude presentes em várias culturas não cristãs. Ambas são fórmulas míticas de uma mesma realidade metafísica e religiosa que associa à água a vida, o vigor e a eternidade. Estas águas não são facilmente acessíveis. Para chegar a elas é preciso passar por provas e pelos seus guardiões, que podem ser demônios ou divindades[176]. É possível verificar aqui semelhanças com o que vemos na *Navigatio*. As propriedades daquelas águas conferem os mesmos benefícios a quem as utiliza; além do quê, o acesso a elas não é fácil, pois nem todos conseguem navegar pelos mares que as circundam.

Em nenhum momento as palavras "mágica", "santa" ou "benta" são utilizadas para qualificar as águas que aparecem na narrativa. Entretanto, sabemos que pertencem ao universo cristão quando a fonte de seus poderes é retirada da natureza e atribuída a Deus. Neste sentido, o maravilhoso aproxima-se do miraculoso. Chegar até elas só é possível por intermédio de Deus e de acordo com sua vontade. Do mesmo modo, o mal e o bem que a sua ingestão pode trazer passa a se relacionar com o momento certo de conhecer os mistérios divinos. Todo o conhecimento era controlado por Deus. A tentativa de desvendá-lo em momentos "fora da hora" poderia trazer conseqüências. Por esta razão, os monges que ingeriram a água do poço soporífico em exagero teriam dormido desmesuradamente, e a água da Ilha dos Pássaros perdia suas propriedades quando retirada da sua nascente[177].

---

[172] Idem, p. 26.
[173] Idem, p. 37-9.
[174] Idem, p. 31-2.
[175] Idem, p. 75.
[176] Mircea ELIADE, *Tratado de história das religiões*, p. 157.
[177] Nesta passagem, é possível ver também um ponto de semelhança com a finalidade do interdito transgredido estudado por Giuseppe Gatto em algumas narrativas de viagem ao Além posteriores à *Navigatio* (como por exemplo, o relato de Eberhard, bispo de Bamberg, o *Lai de Guingamor* e a história do rei bretão Herla; todas datando do século XII em diante). Para este autor, a quebra da proibição existe para "*mantenir l'absence de communication entre l'Au'delà et le monde des vivants.*"(Giuseppe GATTO, *op. cit.*, p. 935).

Esse sentido do maravilhoso assemelhado ao miraculoso também pode ser percebido nos episódios do Mar Coalhado e do Mar Cristalino. O mar que se coagula é um incidente freqüente na literatura do final da Idade Média[178], que aparece, por exemplo, em um texto posterior, a versão latina da *Carta do Preste João* (século XII)[179]. Mas, ao que tudo indica, é um motivo que remonta à Antigüidade clássica e a ele fazem referência Plínio (*Historia Naturalis*) e Tácito (*Agricola*)[180]. Na *Navigatio*, ele representa um obstáculo da natureza para que a viagem se detenha por um tempo, conforme a vontade divina. Quando, após três dias e três noites, o vento parou de soprar e o mar coagulou, o santo padre disse aos irmãos que deixassem o barco ser conduzido pela vontade de Deus. Permaneceram ali por vinte dias até Deus fazer soprar o vento novamente para que pudessem retomar o curso da viagem[181].

Na ocasião em que São Brandão celebrava a festa de São Pedro dentro da embarcação, o mar tornou-se tão claro que se podia ver a enorme variedade de peixes que repousavam sobre a areia no fundo do oceano. Os monges pediram que o santo abade celebrasse a missa em silêncio, pois assim os peixes não os perseguiriam. Com o entoar dos cantos litúrgicos, os peixes começaram a nadar em círculo em volta do barco até que a missa chegasse ao fim. Levou oito dias para que São Brandão conseguisse cruzar o Mar Cristalino, mesmo tendo o vento a seu favor[182]. A grande variedade de peixes vista naquele mar é mais uma das maravilhas da Criação. Criação esta revelada em uma natureza harmoniosa e ordenada conforme os planos divinos. É o que percebemos, inclusive, na imagem formada pelos diferentes tipos de peixes nadando juntos como gado no pasto[183].

Nem sempre os elementos que compõem a natureza maravilhosa figuram em harmonia. Um exemplo disto está nos combates entre animais assistidos pelos monges desde sua embarcação. O primeiro deles acontece em alto mar. Tendo navegado por quarenta dias, avistaram uma besta de imenso tamanho. Ela vinha em direção ao barco, cortando as ondas com grande velocidade e soltando espuma pelas narinas. Quando se aproximou, os monges ficaram aterrorizados. São Brandão, então, ergueu as mãos para os céus e pediu auxílio. Depois de suas preces, um outro monstro que emitia fogo pela boca, vindo do oeste, apareceu e seguiu

---

[178] Carl SELMER, *Navigatio*, *op. cit.*, p. 88.
[179] *Carta do Preste João das Índias*, p.60.
[180] Aires NASCIMENTO, *op. cit.*, p. 130.
[181] *Navigatio*, *op. cit.*, p. 39-40.
[182] Idem, p. 56-8.
[183] "*erant enim sicut greges iacentes in pascuis*"(Idem, p. 57.).

em direção à besta maligna. Travou-se uma luta violenta, na qual a besta que havia perseguido os religiosos foi cortada em três pedaços[184].

Nesse caso, o aspecto que sinaliza o maravilhoso é uma imagem pouco usual do dragão (monstro que emite fogo pela boca[185]), ou dragão-serpente, no universo cristão. Recordemos que a Bíblia se inicia e se encerra com duas destas bestas infernais, a serpente-tentadora do Gênesis e o dragão do Apocalipse. Para Le Goff, é a partir deste último texto que o dragão será imputado com uma interpretação da qual a Cristandade medieval dificilmente se desvencilhará. O dragão do Novo Testamento é a recuperação da serpente vetero-testamentária, "é o velho inimigo do homem, é o diabo, é Satanás"[186].

De fato, para um dos bestiários de maior popularidade na Idade Média, o *Physiologus*[187], o dragão-serpente é apresentado sempre como o diabo, o inimigo de Cristo e da Igreja[188]. Na maior parte das vezes, é um animal terrestre, sendo a versão marinha que aparece

---

[184] Idem, p. 45-8, onde a descrição da besta assim aparece: "*bestia immense magnitudinis* [...] *que iactabat de naribus spumas et sulcabat undas uelocissimo cursu quasi deuorandos*".

[185] "[...] *ecce ingens belua ab occidente iuxta illos transibat obuiam alteris bestie. Que statim irruit bellum contra illam, ita ut ignem emisisset ex ore suo.*" (Idem, p. 46).

[186] Jacques LE GOFF, Cultura eclesiástica e cultura folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o dragão, p. 230.

[187] O *Physiologus* é uma das fontes de referência textual mais importantes para outros bestiários e demais registros literários e iconográficos medievais. De autoria anônima e datação altamente polêmica, este texto que circulou desde o início da Idade Média em línguas diversas e em diferentes versões manuscritas, trazia em uma só obra descrições de animais, pedras e plantas, tanto reais quanto fantásticos. A forma alegórica como eram descritos interpolava a mera descrição de atributos físicos com interpretações do ponto de vista cristão, amparadas por citações bíblicas. A palavra que designa o título da obra – *physiologus* – significa em grego "o naturalista" ou "o historiador da natureza". Embora não se saiba exatamente se esta denominação diz respeito a uma pessoa ou a uma obra, pode-se considerar que leva este título porque em grande parte das versões manuscritas existentes cada descrição de animal, pedra ou planta começa com a sentença "*O physiologus diz ...*". Durante certo tempo acreditou-se que seu autor poderia ser Aristóteles ou Plínio, mas estas possibilidades foram descartadas pelos estudiosos do assunto. Os especialistas também muito têm discutido acerca da mais provável datação e da origem geográfica do texto matriz. O que parece ser um consenso é que o texto original tenha sido escrito em grego, na região de Alexandria ou próximo a ela, provavelmente no século II d.C., para depois penetrar na Idade Média através dos primeiros escritores cristãos, como parece ter sido o caso de Santo Ambrósio. O recente estudo de Ron Baxter mostrou que muito mais do que um simples arrolamento enciclopédico, o discurso narrativo, bem como o conteúdo dos textos que compõem o *Physiologus*, parecem ter uma finalidade clara de transmissão de mensagens ideológicas para determinadas audiências; mensagens por vezes reforçadas pelas imagens que acompanhavam os fragmentos textuais. Para mais informações ver referências em *Theobaldi "Physiologus"*; *Physiologus*; *The Middle English Physiologus*; Ron BAXTER, *Bestiaries and their users in the Middle Ages*.

[188] No *Physiologus*, o dragão-serpente aparece nas histórias de três outros animais: a pantera, o cervo e a pomba. A primeira delas conta que quando a pantera ruge, emite odores adocicados de sua boca, atraindo para si todos os bichos que existem no mundo. O dragão é a única exceção, que acaba fugindo ou se escondendo em sua caverna. A moralidade resume-se na seguinte idéia: o Filho de Deus (a pantera) congregou e resgatou toda a humanidade escravizada pelo mal (o dragão). Já o cervo é apresentado pelo *Physiologus* como um predador de dragões. Ao encontrar suas habitações no solo, força-os a sair jogando água de sua boca. Expulsos de seus esconderijos, ele os destrói para sempre. A capacidade do cervo é comparada pelo bestiário à capacidade do Cristo em reconhecer o diabo e expulsá-lo através de sua sabedoria divina (a água). Finalmente, temos a história da pomba que

na *Navigatio* um pouco menos usual[189]. Entretanto, a grande diferença apresentada pelo texto não reside na opção pelo *draco marinus*, mas sim pela função positiva que ele exerce na narrativa. Trata-se de um dragão salvador, cujo sentido é muito provavelmente trazido das mitologias não-cristãs. Guerras entre os antigos irlandeses e povos estrangeiros foram por vezes contadas através de combates entre dragões[190]. Nestes casos, o animal podia representar tanto o bem quanto o mal, dependendo de que lado estivesse. O bom dragão era, obviamente, o representante irlandês. Na *Navigatio*, ecos desta concepção ambivalente parecem ainda reverberar: o bom dragão é dragão enviado por Deus para salvar seus fiéis seguidores do perigo inimigo.

Esse dragão benevolente é, juntamente com a besta maligna, um milagre-maravilha do Criador, como fica evidente quando Brandão, ao falar a seus monges, chama-o de "*magnalia Redemptoris nostri*"[191]. O dragão e a besta devem obediência ao Criador. Assim, mesmo em aparente desarmonia, o plano de Deus que ordena a natureza prevalece. A tradição bíblica é um recurso utilizado no texto para reforçar essas idéias. Quando São Brandão pede auxílio divino, ele o faz relembrando que também David havia sido salvo por ele das mãos do gigante Golias, assim como Jonas, do ventre da baleia[192]. Verificamos que se trata de uma referência ao Antigo Testamento, mais precisamente ao *Primeiro Livro de Samuel* ou dos *Reis* (17) e ao *Livro de Jonas* (2). É interessante refletir um pouco sobre esta escolha em particular. Por que o combate entre David e o gigante Golias e a libertação de Jonas do ventre da baleia teriam sido

---

costuma viver em bandos em uma árvore chamada *peridexion*. São atraídas a ela por sua sombra e seus frutos doces. Fora de seus galhos, as pombas expõem-se à ameaça da velha serpente, o dragão. O *Physiologus* diz que a árvore é como a Igreja que congrega todos os fiéis (pombas), atraídos pelo Espírito Santo (sombra) e pela sabedoria divina (frutos). O diabo, figurado pelo dragão, é tudo que está fora da Igreja (*Theobaldi*, *op. cit.*, p. 48-51, 70-3; *Physiologus*, *op. cit.*, p. 28-9, 42-5, 58-60; Ron BAXTER, *op. cit.*, p. 49, 52-5.).

[189] Isidoro de Sevilha inclui uma espécie marinha de dragão em uma seção das *Etymologiae* dedicada aos tipos de peixes existentes no mundo: "*draco marinus aculeos in branchis habet ad caudam spectantes, qui dum percusserit, quaqua ferit venenum fundit, unde et vocatus.*"(*Etymologiae* XII, IV, 42, *PL*, LXXXII).

[190] Alwyn e Brinley REES, *op. cit.*, p. 46 e 245. Nesse sentido, é interessante observar que ao descrever o dragão, a *Navigatio* afirma que ele apareceu "*ab occidente*", ou seja, vindo do oeste, uma das possíveis localizações do paraíso celta-irlandês (ver capítulo 4). Em outras palavras, esta colocação poderia afirmar a proveniência não infernal de nosso dragão. Na realidade, por sua riqueza, o simbolismo do dragão oferece interpretações para sua aparição em textos e imagens difíceis de serem circunscritas com precisão. Somente para citarmos mais um exemplo, poderíamos ter estabelecido um paralelo entre o dragão da *Navigatio* e o dragão-tutelar mencionado por Isidoro de Sevilha (*Etymologiae*, XIV, VI, 10, *PL*, 14). Esta figura mitológica de cem cabeças vigiava as maçãs de ouro do pomar das fabulosas ilhas Hespéridas, localizadas no Atlântico (Jacques LE GOFF, "Cultura eclesiástica", *op. cit.*, p. 232-3). Ora, o dragão que salvou os monges em nossa narrativa não se encontrava bastante próximo da Ilha das Uvas, cujos frutos eram tão grandes como maçãs (*Navigatio*, *op. cit.*, p. 54)?

[191] Idem, p. 46.

[192] "*Domine, libera seruos tuos, sicut liberasti Dauid de manu Golie gigantis. Domine, libera nos, sicut liberasti Ionam de uentre ceti magni.*" (Idem, p. 45.).

mencionados naquele episódio? O gigante e a baleia do Antigo Testamento, seres localizados fora da humanidade propriamente dita, teriam obedecido a Deus e livrado os fiéis de um final trágico, pois assim era a vontade divina. O mesmo acontecera com o dragão e a besta.

O outro combate entre animais dá-se nos céus. Após terem hasteado a vela para ver aonde o vento os levaria, os monges avistaram um grifo que voava na direção do barco[193]. O grifo chegou bem perto e esticou suas garras para pegar os monges. Neste momento, um pássaro, já encontrado anteriormente, apareceu e atacou o grifo. A luta que se seguiu foi violenta. O pássaro acabou por rasgar os olhos do grifo que fugiu, voando para bem alto. Mas ele não se deu por satisfeito e perseguiu o animal ferido até conseguir matá-lo. E, de fato, pedaços do seu corpo caíram no mar bem diante dos olhos dos monges. Feito isto, o pássaro pôde voltar para o lugar de onde tinha vindo[194].

Embora não figure no *Physiologus*[195], o grifo era um animal bastante conhecido na Idade Média, tendo sua imagem sido por vezes utilizada na iconografia do período[196]. Os medievais viam no hibridismo de sua anatomia um simbolismo ambíguo, podendo representar, através da união de duas naturezas, ora o Cristo que carregava consigo a natureza humana e divina, ora o mal e o pecado, através da idéia de deformação que a união de naturezas distintas evocava. Em ambos os casos, a idéia salvífica se faz presente, quer seja através da salvação possibilitada pela vinda do Cristo, quer seja pela salvação que se pode alcançar sem a incursão do ser humano em uma vida de pecado.

---

[193] "*Et cum nauigassent, apparuit illis [auis] que uocatur griffa* [...]."(Idem, p. 55).

[194] Idem, p. 55-6.

[195] Muito provavelmente, o grifo tenha adentrado o universo medieval através do contato, via tradição oral e escrita, com as mitologias germânicas e clássicas. As referências a este animal encontradas nas obras de Plínio e Solinus (*Navigatio*, *op. cit.*, p. 100.) retomavam o relato de Aristeas de Proconeso que em torno de 700 a.C. peregrinou pela Ásia Central em busca do templo de Apolo, localizado no país dos hiperbóreos. Aristeas ouvira dizer da tribo dos issedonianos que ao norte existia uma alta cadeia de montanhas onde habitava uma raça de homens com um olho só, os arimaspos, imersos em lutas constantes com ferozes monstros guardiões de ouro, os chamados grifos. Nesta época os grifos já eram descritos como bestas quadrúpedes aladas, com corpo de leão e cabeça de águia. (Agradeço ao Prof. Dante Martins Teixeira, responsável pelo Setor de Ornitologia do Museu Nacional da UFRJ, por gentilmente ter-me cedido estas informações). A associação do grifo com o norte parece ter atravessado os séculos da Antigüidade clássica, pois encontramo-la em Isidoro de Sevilha: "*gryphus vocantur, quod animal pennatum, et quadrupedes. Hoc genus ferarum in Hyperboris montibus nascitur.*" (*Etymologiae*, XII, IV, 17, *PL*, LXXXII).

[196] Embora a representação do grifo não seja algo uniforme, ora aparecendo como grifo-pássaro (corpo de leão e cabeça de ave, com ou sem asas, patas anteriores de ave de rapina e posteriores de felino), ora como grifo-leão (corpo de leão, com ou sem asas e cauda de pássaro), não é raro encontrá-lo em iluminuras de manuscritos medievais, assim como em vários elementos decorativos de igrejas e mosteiros do período (*Enciclopedia dell'arte medievale*, vol. VII, p. 91 e segs.).

Na *Navigatio*, vemos um grifo-pássaro protagonizar um episódio cujo paralelo com o combate marinho se pode estabelecer. Ao lado do mal, o grifo faz par com a besta vencida pelo dragão. A despeito do cenário em que as coisas acontecem, o sentido que atribuímos a este episódio é semelhante: reforçar as maravilhas do Criador e o seu poder sobre as criaturas, sejam elas habitantes do ar ou do mar; sejam elas boas ou más. A ausência de harmonia e a discordância não invalidam a Criação nem a glorificação de Deus. Pelo contrário, estes seres amaldiçoados são testemunhos da sua existência, magnitude, poder e justiça. No entanto, não podemos deixar de acrescentar que a presença do grifo conjuga nessa passagem uma forte marca da simbologia salvífica à idéia da revelação de Deus através de suas maravilhas. Aqui testemunhamos, uma vez mais, a prática da sobreposição de imagens tão cara ao simbolismo medieval.

A aproximação do maravilhoso com o miraculoso também vai revelar-se em outros animais que habitam o espaço das ilhas visitadas. O cão que serve aos monges como mensageiro de Deus na Ilha Desabitada é um deles[197]. Aparentemente, não há nenhuma mitologia que não tenha associado o cão aos infernos, ao mundo de abaixo, aos impérios invisíveis. Sua primeira função mítica – verificada entre os antigos egípcios, gregos, romanos e outros – seria de *psicopompo*, ou seja, condutor das almas dos mortos. Além disso, servia igualmente como intercessor entre o mundo visível e o invisível, entre a vida e a morte. Na mitologia grega, Hécate, deusa da escuridão, podia tomar a forma de uma égua ou de um cão. Lembremos também do cérbero, o cão de múltiplas cabeças que guardava os infernos, impedindo os vivos de ali entrar e os mortos de sair. Talvez por influência greco-romana, o cristianismo tenha retido a idéia do cão como algo maléfico e relacionado ao Inferno. Entre os celtas, todavia, o cão está associado ao mundo dos guerreiros. A conotação pejorativa que o cristianismo geralmente lhe atribui não existe no universo celta[198]. Muito pelo contrário, comparar um herói a um cão é na realidade prestar uma homenagem àquele guerreiro[199]. Na *Navigatio*, a figura do cachorro nada tem de negativo. Ele cumpre uma função de guia, senão através da morte, mas através de um espaço não propriamente terrestre, entre a vida e a morte. No entanto, há algo a mais que o caracteriza e que o faz mais um integrante deste espaço de

---

[197] *Navigatio*, *op. cit.*, p. 13.

[198] Ao que tudo indica, o *canis* não é um animal tradicionalmente incluído no *Physiologus*. Dos manuscritos estudados por Baxter, por exemplo, somente uma versão inglesa do século XII (c.1110-1130) inclui o cão. Infelizmente, a obra não reproduz o trecho que o descreve, o autor comenta apenas que aparece entre os capítulos dedicados ao lobo e ao *ibex* (Ron BAXTER, *op. cit.*, p. 91-3).

[199] Jean CHEVALIER, *op. cit.*, p. 179-80.

maravilhas e milagres. Assim como o dragão, o cão está do lado de Deus, intercedendo em seu nome pela fortuna dos monges.

Outro animal caro aos celtas que figura no texto é a lontra[200]. Embora dentro do cristianismo a lontra possua um duplo simbolismo, podendo representar tanto Cristo quanto o diabo[201], no texto, sua relação com o Salvador é mais óbvia, uma vez que é o pequeno animal o responsável pela sobrevivência (e salvação) do eremita Paulo naquela ilha (através da provisão de alimento e lenha)[202]. A escolha de um sentido positivo para a lontra bem pode estar relacionada à herança celta. Para este povo, ela exerce um papel de *psicopompo* assemelhado ao do cão (curiosamente, a palavra irlandesa para lontra, *doborchu*, significa literalmente cão d'água)[203]. Certamente não será por coincidência que os dois animais possuam, no texto, a mesma função de mensageiros de Deus.

Deixamos para o final os dois representantes mais ricos e complexos dessa natureza maravilhosa e miraculosa. O primeiro deles é Jasconius, a ilha-baleia. Em um dado momento da viagem, os monges chegam a uma ilha pedregosa, sem vegetação e sem areia na praia. Tendo deixado São Brandão na embarcação, os irmãos desembarcaram e passaram a noite em preces e vigílias. Na manhã seguinte, enquanto o santo padre cantava a missa de dentro da embarcação, os monges salgaram a carne e o peixe trazidos e colocaram o alimento em um pote sobre o fogo. Com a fervura, a ilha começou a se mover. Os monges correram para o barco gritando e pedindo por proteção ao abade, que os conduziu para dentro. Deixaram o local, mas a luz do fogo ainda podia ser vista a duas milhas de distância. São Brandão contou aos irmãos que aquela ilha era de fato um peixe. Pediu que eles não tivessem medo, pois Deus lhe havia revelado aquele segredo durante a noite em uma visão. Aquele peixe era o maior de todos que havia no oceano. Ele estava sempre tentando trazer a cauda para a cabeça, mas não conseguia devido ao seu tamanho. Seu nome era Jasconius[204].

A ilha-baleia não é uma inovação da *Navigatio*, pois encontramos referência a ela em tradições culturais não cristãs, caso da judaica e da indiana. No *Talmud*, por exemplo, há a história contada por Rabba de que, um dia, ele e seus companheiros avistaram no mar uma

---

[200] Assim como em relação ao grifo, não encontramos nenhuma referência à lontra no *Physiologus*.
[201] L. HOUWEN, Animal parallelism in medieval literature and the bestiaries: a preliminary investigation, p. 490-1.
[202] "*Circa horam nonam luter portauit mihi prandium de mare, id est piscem unum in ore suo, et fasciculum de sarmentis ad focum faciendum inter suos anteriores pedes, ambulans super duobus posterioribus.*" (*Navigatio*, *op. cit.*, p. 75.).
[203] Jean CHEVALIER, *op. cit.*, p. 557.
[204] *Navigatio*, *op. cit.*, p. 20-1.

baleia coberta de terra e areia. Desembarcaram e cozinharam em seu dorso, mas, quando o fogo se tornou muito quente, a besta virou-se, e, se o barco não estivesse por perto, eles teriam se afogado[205]. Este episódio está presente também no *Zend Avesta* e na história de Sindbad o marujo contida em *As mil e uma noites*[206]. Sindbad conta que, na sua primeira viagem, ele e outros comerciantes que com ele viajavam aportaram em uma ilha para cozinhar e lavar. A ilha, coberta de areia e de árvores "que crescem desde que o mundo era muito jovem", era na realidade uma baleia que, ao sentir o calor do fogo, mexeu-se e afundou com tudo o que estava em cima[207].

Entretanto, no contexto cristão da *Navigatio*, Jasconius aparece revestido de uma significação peculiar ao maravilhoso dentro do cristianismo. Na realidade, a história da ilha-baleia foi bastante popular na Idade Média, tendo deixado marcas, inclusive, em períodos posteriores[208]. Há, por exemplo, um poema irlandês (cuja datação, ora fixada no século VIII ora no XII, é objeto de discussão), contido nas *Vidas de Lismore*, que descreve as virtudes características dos santos da Irlanda e, dentre eles, São Brandão e o rigor de sua regra. Ao mencioná-lo, o episódio da baleia é citado:

> Brendan loved lasting devotion,
> According to the synod assembly;
> Seven years on the great beast's back he spent:
> It was a difficult mode of devotion[209]

---

[205] Cf. Joseph DUNN, *op. cit.*, p. 428.
[206] Idem, p. 428-9.
[207] *As mil e uma noites*, p. 87.
[208] Joseph DUNN, *op. cit.*, p. 426. Parece interessante mencionar aqui a chamada "lenda da ilha de S. Borondón", incorporada ao folclore das Ilhas Canárias, principalmente da Ilha El Hierro, desde o século XVI. A tradição conta que esta ilha misteriosa não pode ser buscada, pois quando procurada nunca é achada. Costuma aparecer, entretanto, quando menos se espera, em dias tranqüilos a oeste do arquipélago das Canárias. A inacessível ilha de S. Borondón, miragem divina ou diabólica, tem sua origem difusa e controversa, sendo aventada uma possível relação com a ilha-baleia da *Navigatio*. No século XVIII, José Vieja y Clavijo, religioso e diretor da Sociedade Econômica de La Palma, dedicou um capítulo de sua *Historia General de las islas Canarias*, 4 tomos, Madrid, 1772-1783 (2ª edição, Santa Cruz de Tenerife, 1858-1869) a estudar o fenômeno. Partindo de uma série de testemunhos que diziam ser a ilha avistada na costa canária a dita ilha de São Brandão, o investigador acaba por concluir que, na realidade, o fenômeno não passava de uma miragem. Ao que tudo indica, Vieja y Clavijo foi um dos primeiros investigadores a tomar o relato folclórico como objeto de pesquisa científica. No entanto, como se percebe, o caminho trilhado por ele elimina possibilidades mais ricas como aquelas que a busca das relações entre a "lenda da ilha de S. Borondón" e o imaginário local poderiam sugerir. As pontes com a Idade Média parecem evidentes e inexploradas. Mesmo nos dias atuais, tem sido pequeno o número de pesquisadores que se debruçaram seriamente sobre esta última possibilidade. Com exceção das informações sobre Vieja y Clavijo (VIEJA Y CLAVIJO, José. La célèbre question de S. Borondon), todos os outros dados que encontramos estavam disponíveis em sites sobre as Ilhas Canárias e não em trabalhos científicos. (LA LEYENDA de la isla de San Borondón; LEYENDAS).
[209] Joseph DUNN, *op. cit.*, p. 426.

Embora sem se referir diretamente a São Brandão, o monge Raul Glaber (século X), no segundo livro de suas *Histórias*, descreve uma baleia semelhante:

> No quarto ano do milênio viu-se uma baleia de um tamanho surpreendente furando as ondas no lugar chamado Berneval, indo das regiões do Setentrião para as do Ocidente. Apareceu em uma manhã de Novembro, pela aurora, semelhante a uma ilha, e viram-na continuar o seu caminho até à terceira hora do dia, espalhando o espanto e a admiração no espírito dos espectadores. Depois da aparição deste presságio marítimo, começou de súbito o tumulto da guerra em todo o mundo ocidental, simultaneamente nas regiões da Gália e nas ilhas do além-mar, as dos Anglos, dos Bretões e dos Escoceses. Como acontece tantas vezes, foram os malefícios do povo miúdo que mergulharam na discórdia os reis e os outros senhores; na sua cólera começara então por devastar as populações, acabando finalmente por se matarem entre si.[210]

A origem da associação entre baleia e ilha dentro da tradição cristã não parece estar bem esclarecida. Para Joseph Dunn, no caso do poema irlandês, a fonte pode ter sido uma versão anglo-saxônica do bestiário latino *Physiologus*[211]. As principais características da baleia como descrita na tradição do *Physiologus* podem ser agrupadas em dois grandes blocos. O primeiro diz que ela é um animal marinho excessivamente grande e pesado, de fato a maior dentre todas as bestas, e por seu tamanho pode ser confundida com uma ilha ou com uma montanha no meio do oceano. Sendo assim, os navegadores desavisados atracam seus barcos nas costas desta 'ilha' para aí acenderem seus fogos, cozinharem um pouco de comida ou se aquecerem. Quando a ilha-baleia sente o calor do fogo, ela urina e mergulha em direção às profundezas, afundando os barcos e causando tragédia aos marinheiros[212]. Já o segundo bloco ressalta o apetite do animal. A baleia vive faminta e, para aliviar a fome, expele agradáveis odores pela boca com o intuito de atrair pequenos peixes que lhe servirão de alimento. Ela nunca se alimenta de peixes grandes, pois estes, devido ao seu tamanho, não cabem na sua boca[213].

De uma forma ou de outra, a idéia central que perpassa os dois blocos acima é de que a baleia é um animal associado às forças do mal. Os marinheiros desatentos que se fixarem a ela serão levados pelos demônios e com eles afundarão nas profundezas do fogo do Inferno. Da

---

[210] Apud Georges DUBY, *op. cit.*, p. 105.
[211] Cf. Joseph DUNN, *op. cit.*, p. 426.
[212] *Theobaldi "Physiologus"*, *op. cit.*, p. 56-9 e *Physiologus*, *op. cit.*, p. 45-6.
[213] Idem, ibidem.

mesma forma acontece com os peixes pequenos (aqueles que são pequenos na fé): estes serão engolidos pela besta marinha para saciar a sua fome. Já os peixes grandes, os homens perfeitos que atingiram o degrau mais alto na escala de valores cristã e na vivência de sua fé, não serão alvo do apetite do monstro[214].

Outros bestiários medievais apresentam descrições da baleia de forma semelhante ao Jasconius da *Navigatio*. Citando apenas alguns exemplos, temos o *Bestiário do Amor* de Richard Fournival, contido em um manuscrito do século X, em que há inclusive duas miniaturas da ilha-baleia[215]; o *Bestiário* de Philippe de Tahum[216]; e o *Bestiário Divino* de Guilherme, o clérigo[217].

O nome próprio Jasconius não aparece no *Physiologus*, tão pouco em outros bestiários do período. Ao que tudo indica é algo particular à *Navigatio*. É curioso observar que a palavra *iasc* em irlandês significa peixe. Para Dunn, este é, inclusive, um valioso testemunho de que o texto teria uma origem irlandesa (observação que não nos compete discutir aqui)[218]. Mas, voltando ao assunto, Jasconius é, portanto, uma especificidade do espaço da *Navigatio*. Como, então, poderíamos caracterizá-lo? Se voltarmos ao texto, perceberemos que Jasconius aproxima-se da baleia descrita nos bestiários da tradição do *Physiologus*, não apenas pelos seus atributos físicos, mas principalmente pelo sentido simbólico a ela conferido. A besta marinha, na *Navigatio*, é uma figura diabólica que causa desespero nos monges, antes mesmo que eles soubessem que a ilha era uma baleia. O mal parece ser pressentido pelos religiosos[219]. Todavia, o medo é dissipado pela acolhida do santo. Os monges são conduzidos por ele para dentro da embarcação e, assim, podem ir para longe do perigo.

Interessante observar que São Brandão sabia de antemão do que se tratava realmente aquela "ilha". Mas, embora Deus lhe houvesse comunicado, nada fizera para evitar o encontro com Jasconius. Ou seja, aquela experiência deveria integrar o trajeto para a *terra repromissionis*, para que assim, vivenciando certos tipos de acontecimentos, eles aprendessem mais sobre a Criação e, possivelmente, sobre o Outro Mundo. Este estava povoado de locais desconhecidos. Lugares do mal e lugares do bem. Nem sempre era possível reconhecê-los à

---

[214] *Physiologus*, *op. cit.*, p. 45-6.
[215] Paul GAFFAREL, *Histoire de la découverte*, *op. cit.*, p. 253.
[216] Joseph DUNN, *op. cit.*, p. 427.
[217] Pierre BOUTET, *Le fantastique dans la littérature latine du Moyen Age, La navigation de Saint Brendan*, p. 39.
[218] Cf. Joseph DUNN, *op. cit.*, p. 429.
[219] "*Cum autem ministrarent lignis ignem et feuere cepisset cacabus, cepit illa insula se mouere sicut unda. Fratres uero ceperunt currere ad nauim, deprecantes patrocinium sancti patris.*" (*Navigatio*, *op. cit.*, p. 21.).

primeira vista. Os olhos, bem como os outros sentidos, podiam enganar os homens (os navegadores desavisados de que fala o *Physiologus*). Na busca da salvação, não era permitido descansar. Era preciso estar sempre atento aos desígnios e às lições divinas. Assim, Jasconius, a ilha-baleia de antigas tradições culturais não cristãs, recebe uma roupagem de matizes distintos que a insere no plano da Criação e a faz encarnar uma moralidade cristã.

Algo semelhante se passa com a Ilha dos Pássaros, nosso segundo exemplo. Recoberta de vegetação e árvores cheias de frutos, ali se encontrava uma árvore diferente. Possuía diâmetro e altura extraordinários e estava coberta de pássaros brancos. São Brandão, ao ver aquilo, implorou a Deus por uma resposta. Neste momento, um pássaro deixou a árvore e voou ao seu encontro, sentando-se na proa do barco. Então, contou-lhe sua história. Ele e seus companheiros haviam sobrevivido à grande destruição do antigo inimigo, mas não estavam associados a ele por nenhum pecado que haviam cometido. A queda de Lúcifer e seus seguidores causara também a sua destruição. Mas Deus era justo e verdadeiro; no seu julgamento, havia-lhes enviado para aquele local. Ali eles não sofriam e podiam ver a presença de Deus. Contudo, foram separados dos fiéis e, assim, vagavam por várias regiões do ar, do firmamento e da terra – bem como os outros espíritos que viajavam em suas missões. Entretanto, nos dias santos e nos domingos, recebiam corpos como aqueles e lhes era permitido permanecer ali e louvar o Senhor[220].

Tanto na arte quanto na literatura, a associação entre os pássaros e a alma (ou o espírito) do homem é algo antigo e comum. Episódios semelhantes à Ilha dos Pássaros da *Navigatio* aparecem em *immarma* irlandeses como a *Viagem de Maildun*[221], a *Viagem de Húi Corra* e a *Viagem de Snedgus MacRíagla*. Nestes casos, os pássaros eram associados às almas

[220] Idem, p. 22-8.

[221] Esta narrativa irlandesa apresenta inúmeros paralelos em relação à *Navigatio*, desde uma certa semelhança entre os protagonistas heróis, Brandão e Maildun, até uma série de episódios, como por exemplo a consulta a um druida, ao invés de um santo, antes do início à viagem; os três parentes de Maildun que se juntam na última hora ao grupo de viajantes e que, assim como os monges da *Navigatio*, não retornam ao ponto de origem; um objeto de valor que é roubado em uma das ilhas; uma semelhante ilha de pássaros falantes e uma ilha de maçãs no lugar da Ilha das Uvas; e, finalmente, um Inferno de ferreiros, um pilar de prata no meio do mar e um eremita que também aparecem na narrativa. A natureza da ligação entre a *Viagem de Maildun* e a *Navigatio* tem sido bastante discutida na literatura sobre a Brendaniana, mas aparentemente nenhum consenso foi atingido até agora. Uma das questões mais polêmicas diz respeito à anterioridade ou não da primeira em relação à segunda. Segundo os especialistas, o texto original de Maildun poderia ser datado desde o período compreendido entre a primeira metade e o final do século VIII até o início do século XI, passando pelo IX. Para um resumo sobre o debate, ver David DUMVILLE, *op. cit.*, p. 87-8. A edição do texto encontra-se em H.P.A.OSKAMP, *The Voyage of Mael Dúin. A Study in Early Irish Voyage Literature*, Groningen, 1970 e W. STOKES, *Revue Celtique*, 9, 1888, p. 447-95 e 10, 1889, p. 50-95, 265 (ambas não consultadas diretamente). Uma tradução para o inglês foi recentemente disponibilizada para o público em *Old Celtic Romances*, tradução por P.W. Joyce, Wordsworth Editions/The Folklore Society Londres, 2000.

dos que partiram[222]. Entretanto, em nosso texto, os pássaros são identificados com os anjos que, liderados por Lúcifer, revoltaram-se contra Deus e se tornaram demônios (*Epístola de Judas* 6; *Segunda Epístola de Pedro* 2, 4). O interessante é que estes anjos/demônios aparecem dissociados do pecado e por isso não foram condenados ao Inferno, mas sim àquela ilha. Como uma espécie de recompensa, não sofriam nenhum tipo de pena e até podiam ver a presença divina. Deus lhes dera também a possibilidade de vagar pelo mundo (ar, terra e céu) e de nos dias santos receber corpos de aves para poder louvar o Criador através do canto. Em se considerando a proximidade inicial daqueles seres com Lúcifer, um feito desse tipo não era algo qualquer. Assim, a existência da Ilha dos Pássaros deve ser entendida dentro da concepção de natureza povoada de feitos miraculosos e maravilhosos.

Enfim, a imensidão deste espaço natural povoado de maravilhas e miraculoso é como um jogo de enigmas que pode apresentar em seu desfecho Deus ou o diabo. A lição da *Navigatio* parece ser mostrar que toda a tensão em desvendá-los pode ser superada pela fé (e não pelo conhecimento racional). Daí que, mesmo de difícil apreensão, o resultado parece ser sempre satisfatório, pois contribui para a aprendizagem das coisas divinas e para o fortalecimento espiritual. Veremos, a seguir, que um padrão semelhante aparecerá em relação aos espaços construídos.

3.2. Espaços fechados

Embora a maior parte da narrativa se desenvolva em espaços ao ar livre, há três episódios que acontecem em espaços fechados, ou seja, construídos. É o caso da cidade encontrada na Ilha Desabitada, do mosteiro na Ilha da Comunidade de Albeu e da Coluna de Cristal.

Ao chegarem à Ilha Desabitada, os viajantes foram conduzidos por um cão até uma cidade cercada por muros[223]. Estava deserta, e o que viram foi só um grande pátio, com leitos,

---

[222] Carl SELMER (ed.), *Navigatio*, *op. cit.*, p. 86. No entanto, como afirma Jean-Claude Schmitt, devemos evitar "ver nessas metamorfoses apenas a 'sobrevivência' de um folclore pré-cristão: a arte cristã, sobretudo até o século XII, também representou muitas vezes a alma ou espírito sob a forma de um pássaro." (Jean-Claude SCHMITT, *Os vivos e os mortos*, p.218).

[223] A palavra latina que aparece no texto é *oppidum* (*Navigatio*, *op. cit.*, p. 14), que pode significar "cidade fortificada; praça forte; fortaleza", ou ainda "cidade em geral". Na Idade Média, mais especificamente, poderia referir-se a aglomerações mais urbanizadas cercadas por muros, como por exemplo, um castelo, uma abadia ou uma capital de um bispado (Francisco SARAIVA, *Novissimo Diccionario Latino-Portuguez*, p. 822; Charles DU CANGE, *op. cit.*, t.4, col. 1357; Jan Frederik NIERMEYER, *op. cit.*, p. 740.).

assentos e água para lavar os pés. Havia também uma casa repleta de vasos e de diferentes tipos de metais pendurados junto a rédeas e chifres folheados de prata. A mesa já estava posta, com pão branco, peixe e bebida suficiente para alimentar todos os monges. Terminada a refeição, descansaram em camas já preparadas para cada um deles. Brandão avisou seus companheiros para que tomassem cuidado com aquele lugar, pois Satanás estava à espreita e podia levá-los à tentação. Ele mesmo diz ver um dos irmãos retardatários cometendo um crime por já ter seu corpo em poder do anjo do mal. Quando os monges adormeceram, São Brandão viu o demônio na forma de uma criança etíope, segurando uma das rédeas na mão e ridicularizando o irmão possuído. Imediatamente, começou a orar por ele e assim ficou até o raiar do sol. Permaneceram naquela ilha por mais três dias e três noites. Durante todo este tempo, Deus lhes preparou as refeições necessárias[224].

Nesse episódio, um traço revelador do processo de transposição de elementos do maravilhoso pré-cristão na organização espacial encontrada na *Navigatio* encontra-se na explicação dada pelo santo para todos os acontecimentos supostamente misteriosos, como a mesa posta com comida e bebida e as camas preparadas para receber os visitantes. O que antes poderia ser uma manifestação de múltiplas forças sobrenaturais e mágicas, aqui se revela como algo da ordem de um único Deus. E é deste modo que as coisas deveriam ser entendidas. Negar esta ordem era cair em desgraça, era unir-se ao paganismo.

Pensando dessa forma, o objeto roubado na Ilha Desabitada assumiria um significado interessante. Segundo Selmer, rédeas de ouro, prata e âmbar tinham um importante papel na casa dos antigos irlandeses, pois indicavam o *status* de seu proprietário. No entanto, o roubo de uma rédea por um monge parece ser algo incomum devido à dificuldade de escondê-la consigo. O autor propõe, então, que a palavra latina "*frenum*" (rédea)[225], quando traduzida do antigo irlandês para o latim, passou a designar, através de um único termo, dois objetos distintos: uma corrente usada em volta do pescoço de um animal e uma corrente usada em volta do pescoço de uma pessoa (ou seja, um colar)[226]. Entendendo "*frenum*" como colar, é possível imaginar que se tratava de um objeto cuja função fosse proteger e estabelecer a união

---

[224] *Navigatio*, *op. cit.*, p. 12-5.
[225] Idem, p. 15.
[226] Para corroborar sua hipótese, Selmer cita, inclusive, uma passagem da *Viagem de Maildun* (que como já dissemos, revela uma série de paralelos com a *Navigatio*) na qual um dos três parentes retardatários rouba um colar (Carl SELMER, *Navigatio*, *op. cit.*, p. 85.).

com o divino, mais especificamente com o Deus cristão, assim como o faz um anel e uma aliança. Ao roubá-lo, o monge teria rompido com esta ligação.

A manifestação divina invadindo todas as esferas da vida da Ilha Desabitada pode ser observada também no mosteiro da Comunidade de Albeu. O abade, com seus cabelos brancos, era a personificação da tradição e da autoridade. Tinha um rosto brilhante que simbolizava pureza e iluminação (como cabia evidentemente aos santos). Na terra onde se estabelecera juntamente com seus companheiros, a intervenção de Deus fazia-se cotidianamente. O alimento chegava sem intermédio do trabalho, seus moradores não sentiam nenhum tipo de necessidade comum aos homens (fome, frio ou calor) e não envelheciam. Lá vivia-se sob a regra do silêncio, e o único som que se ouvia em toda a ilha era o cantar dos hinos e salmos em louvor a Deus[227].

Entretanto, do ponto de vista das maravilhas e dos milagres, a igreja do mosteiro possuía características ainda mais interessantes. No texto, sua descrição aparece de maneira bastante detalhada. Ela era quadrada e possuía sete lâmpadas, três diante do altar que ficava no meio do edifício, e duas diante dos dois outros altares. Os altares eram feitos de cristal cortado em quadrados. Havia também vários tipos de vasos de cristal como pátenas, cálices, galheteiros e outros que serviam ao culto divino. Os vinte e quatro assentos estavam dispostos em círculo. Todos os dias as lâmpadas da igreja eram acesas por uma flecha em chamas que atravessava a janela. Aquela luz era espiritual, e nenhum material queimava dentro dos recipientes que a continha[228].

Refletindo sobre o rico simbolismo que o quadrado encarna para várias culturas, podemos destacar sua utilização para simbolizar as coisas da terra em oposição às coisas do céu (representado pelo círculo). Ou seja, o universo criado (o mundo material inserido em uma determinada dimensão espaço-temporal) em contraposição ao universo não criado e ao Criador (a eternidade)[229]. No texto, estas características funcionariam de duas formas. Primeiramente, reforçando a perfeição das coisas criadas pelo Deus cristão. Isto é, não bastava mostrar que a Comunidade de Albeu exemplificava o mais alto grau de excelência possível aos seres humanos (tanto que se encontrava em um espaço e tempo para além do mundo dos homens comuns, no caminho da *terra repromissionis*). Era preciso que aquela

---

[227] *Navigatio*, *op. cit.*, p. 28-32.
[228] Idem, p. 33-7.
[229] Jean CHEVALIER, *op. cit.*, p. 750-4.

comunidade tivesse em tudo aquilo que a constituísse (por exemplo, a igreja) reflexos daquela perfeição. E mais ainda, estas partes não eram somente reflexos, elas também auxiliavam no alcance do estado de perfeição da própria comunidade como um todo.

Assim, os homens de Albeu, que eram perfeitos porque personificavam uma série de virtudes, viviam em um local imerso neste estado de perfeição; mas também, o fato do local se configurar desta forma acabava funcionando como um elemento que reforçava e, por que não dizer, contagiava os habitantes com seus atributos. Um outro aspecto que aponta para essa mesma direção é a maneira como estão dispostas as sete lâmpadas em relação aos altares que existiam dentro da igreja: três dispostas diante do altar central, e as outras quatro, dividas em dois grupos, que iluminavam os altares laterais. Selmer nos faz lembrar que as sete lâmpadas aparecem em algumas passagens bíblicas, como por exemplo no Antigo Testamento, *Êxodo* 25,37 e *Números* 8,2, e no Novo Testamento, *Apocalipse* 1, 12[230]. Como dissemos anteriormente, o sete pode simbolizar a perfeição e a plenitude; assim, em uma comunidade exemplar como era aquela à qual pertencia a igreja, talvez não fosse de se espantar que aquilo que a iluminava fosse a luz da perfeição.

Uma outra maneira de entender a igreja quadrada seria ver na sua edificação uma representação da Jerusalém celeste na terra. Por analogia, a instituição eclesiástica deveria ser vista pelos cristãos como o equivalente à cidade de Deus no mundo secular. Para Selmer, inclusive, a descrição da igreja como figura na *Navigatio* é provavelmente uma alusão às citações bíblicas (*Ezequiel* 48,16 e *Apocalipse* 21,16)[231] que tratam da Jerusalém do final dos tempos, da mesma forma quadrada e com longitude igual à latitude. A menção aos altares de cristal também poderia nos remeter ao mesmo contexto bíblico. O edifício erguido na comunidade de Albeu seria, então, semelhante a todas as outras igrejas terrenas cuja função era lembrar aos cristãos o que era a Igreja instituição e o que se poderia alcançar por meio dela. Um reforço para esta idéia pode ser a disposição circular de vinte e quatro assentos na igreja. Selmer aponta a semelhança com *Apocalipse* 4,4[232] que conta que, ao redor do trono de Deus, havia outros vinte e quatro tronos nos quais se sentavam vinte e quatro anciãos. Possivelmente a descrição da igreja desta maneira faria confluir todas as idéias acima em uma única imagem mental de sentidos múltiplos porém complementares.

---

[230] *Navigatio*, *op. cit.*, p. 88.
[231] Idem, ibidem.
[232] Id., ibid.

O terceiro espaço construído visitado pelos monges é a Coluna de Cristal. Mais alta do que o próprio céu, era envolvida por uma rede de malha cor de prata com aberturas tão grandes que uma embarcação podia atravessá-las. O mar ao seu redor era cristalino e assim podiam ver suas fundações e a extremidade da rede no fundo do mar. São Brandão, medindo os quatro lados das aberturas, verificou que cada um tinha aproximadamente de seis a sete pés. A coluna também era simétrica: todos os seus quatro lados mediam setecentas jardas. No lado sul, havia uma janela onde o santo encontrou um cálice e uma pátena feitos do mesmo material que a rede e da mesma cor que a coluna[233].

Embora Selmer afirme que o encontro com a Coluna lembre um embate com um iceberg e que sua forma possa ter sido trazida de *Ezequiel* 40 e 41 ou do *Apocalipse*[234] (ambas as passagens tratam do Reino de Deus do final dos tempos), dentro da concepção do espaço que defendemos para a *Navigatio*, parece mais plausível tratar-se de uma apropriação de um elemento do maravilhoso pré-cristão. Estamos falando do motivo da árvore-axis mundi. Nos mitos e lendas relativos à árvore da vida, encontramos com freqüência dentre os povos nórdicos e centro-asiáticos, a idéia implícita de que ela se situava no centro do universo, ligando Céu, Terra e Inferno. Além da forma de árvore, esse eixo do mundo podia ser representado como um pilar. Sendo este pilar cósmico e sagrado um ponto de sustentação e ligação entre as várias esferas do cosmos, a comunicação com o céu podia ser feita em torno dela ou por seu intermédio[235].

A Coluna de Cristal parece ter o mesmo papel que a árvore-axis mundi ou o pilar cósmico e sagrado. Seu tamanho gigantesco e sua profundidade intensificariam a idéia de sustentáculo e de ligação entre a morada celeste e o mundo dos homens[236]. Entretanto, este céu é o céu de Jesus Cristo. O cálice e a pátena, símbolos do seu sangue e do seu corpo, reforçariam o sentido da comunicação e a ele somariam o da comunhão e da renovação da aliança com Deus. Eles estariam abrigados naquela coluna para lembrar aqueles que

---

[233] *Navigatio*, *op. cit.*, p. 58-60.
[234] Cf. Carl SELMER, *Navigatio*, *op. cit.*, p. 90.
[235] Mircea ELIADE, *Tratado de história das religiões*, *op. cit.*, p. 241-2.
[236] Esta colocação é particularmente compartilhada por Renata Bartoli em sua obra *La Navigatio Sancti Brendani e la sua fortuna nella cultura dell'età di mezzo*, Bari, 1993, a qual não tivemos acesso. Para a autora, a coluna de cristal poderia representar a torre/castelo do Além ou o Outro Mundo de uma maneira mais ampla. O motivo da árvore cosmogônica se cruzaria com o motivo do *Pays* ou *Ile de Verre* que foi bastante difundido na Idade Média. Ainda dentro de sua perspectiva, a rede representaria a dificuldade de acesso ao Além (Aires NASCIMENTO, *op. cit.*, p. 132). Infelizmente, não conseguimos obter maiores informações sobre este último motivo, não podendo, assim, discutir ou desenvolver tais idéias.

ouviam/liam a história de São Brandão que o mundo das maravilhas da Criação era um espaço destinado somente aos fiéis[237].

Sem dúvida que a simetria da coluna e da malha de rede que a envolvia e os materiais dos quais eram feitas (cristal e prata, respectivamente), estão relacionados às imagens da Jerusalém celeste e do Reino de Deus no final dos tempos, como propôs Selmer. Mas não devemos parar por aí. O maravilhoso pré-cristão deve ser levado em consideração, pois a Coluna de Cristal é mais uma das maravilhas ou dos milagres da Criação ("*magnalia creatoris nostri*"[238] e "*hoc miraculum*"[239]), cuja compreensão nem sempre é possível aos meros mortais. Ela faz parte do universo do miraculoso e das maravilhas, pois condensa na sua forma material uma imagem peculiar: ela é uma coluna-eixo do mundo que abriga em si um espaço sagrado (altar) e que possui lados simétricos feitos de minerais nobres, como a Jerusalém celeste.

Tendo examinado todas as passagens acima, é possível reafirmar que uma das possibilidades de compreender o espaço na *Navigatio* é vê-lo como o palco onde o maravilhoso – através dos termos *mirabilia*, *magnalia* e *miraculum* – se revela. Entretanto, como também vimos, trata-se de um maravilhoso com particularidades advindas da contextura cristã na qual se insere a sociedade medieval que reproduziu o texto, bem como aquela que o recebeu. Essa contextura enquadra o maravilhoso em uma ordem cristã do mundo, no qual forças ou seres múltiplos são destituídos de poder, tornando-se quase inexistentes. O maravilhoso é fruto do poder divino e de ninguém mais. Ele existe por Deus e para mostrá-lo. Desta maneira, o imprevisível transforma-se em previsível sob a forma do miraculoso (pois, embora não se saiba exatamente *quando* um milagre vai acontecer, sabe-se muito bem que ele *pode* acontecer neste mundo governado por Deus). E, se o maravilhoso existe para revelar Deus, não é de se estranhar que aspectos da moralidade cristã também o caracterizem (como nos mostrou o episódio de Jasconius).

Por outro lado, é preciso atribuir certas nuanças a este mesmo maravilhoso. Jacques Le Goff, em uma breve periodização sobre as atitudes do homem medieval em relação às heranças do maravilhoso, aponta que a Alta Idade Média (que, na obra, cobre, grosso modo,

---

[237] "*Dominus noster Jhesus Christus ostendit nobis hoc miraculum, et ut ostendatur multis ad credendum mihi dedit ista [bina] munera.*" (*Navigatio*, *op. cit.*, p. 60.).
[238] Idem, p. 59.
[239] Idem, p. 60.

do século V ao século XI) tem uma atitude, senão de recusa, de repressão em relação a ele. Nesta época, diz o historiador, há um "cuidado, por parte da Igreja, ou de transformar profundamente – dando-lhe [ao maravilhoso] uma significação de tal maneira nova que não estamos já perante o mesmo fenômeno – ou de ocultar ou mesmo destruir aquilo que para ela é um dos elementos mais perigosos da cultura tradicional e que ela dá, em globo [sic], o nome de pagã"[240]. Segundo ele, é somente nos séculos XII-XIII que se verá uma irrupção do maravilhoso na cultura erudita.

Fizemos as colocações acima para mostrar que na versão do século X da *Navigatio*, tais nuanças traduzem-se por estas novas significações que revestem o maravilhoso pré-cristão e das quais fala Le Goff. Se não fosse assim, como explicaríamos uma concepção espacial que abriga um benéfico dragão que salva os monges do mal? Ou o mensageiro divino em forma de cachorro, quando tradicionalmente para o cristianismo este era um símbolo maléfico? Ou ainda, as águas mágicas que passam a ter seus poderes atribuídos aos milagres de Deus? E, finalmente, a ilha-baleia que da Antigüidade pagã chega à Idade Média como a encarnação de vícios e virtudes cristãs?

A relevância de tais questões está em perceber que as coisas não são tão absolutas quanto pareceriam ser a princípio. O maravilhoso que caracteriza o espaço na *Navigatio* aponta para um só lugar: Deus e sua Criação. No entanto, mesmo em um texto em que predominam os valores e ideais monásticos (soando, inclusive, propagandístico em alguns momentos), existe um espaço de manifestação da necessidade de evasão do enquadramento requerido pela ortodoxia cristã.

[240] Jacques LE GOFF, O maravilhoso no Ocidente Medieval, *op. cit.*, p. 48.

4

O Outro Mundo

Até agora, tempo e espaço foram nossos referenciais para refletir sobre a *Navigatio*. Há, ainda, algumas outras maneiras de adentrar seu universo narrativo, como por exemplo, tentando compreender qual a concepção de Outro Mundo que dela se pode apreender. Afinal, todo o relato gira em torno da busca da *terra repromissionis*, uma porção da geografia do Além que abriga igualmente outros lugares de destaque, as vizinhanças do Paraíso, o Inferno e um lugar peculiar que denominamos *locus intermedius*.

Mas, afinal, o que era o Outro Mundo para os cristãos do Ocidente medieval? Está aí uma pergunta que recebeu – e tem recebido – inúmeras respostas, pois ainda que as mais respeitadas referências explicativas estivessem nas Sagradas Escrituras, encontramos ao longo da produção literária do período encaminhamentos distintos para aquela questão. Da exegese bíblica às crenças ditas populares, passando pelas obras teológicas ou literárias, poderíamos extrair diferentes aspectos e idéias para compor o cenário do mundo pós-morte. Entretanto, o grande fio condutor está lá, subjacente a todas aquelas criações mentais, e nele reconhecemos a forte influência da literatura apocalíptica, inspirada ou apócrifa, especialmente o *Apocalipse* atribuído a João e o *Apocalipse de Paulo*, respectivamente.

Para dar início à análise, é preciso partir da constatação primeira de que a *Navigatio* apresenta um Outro Mundo composto por fragmentos espaço-temporais, que reunimos neste capítulo, com o propósito único de compreendê-los mais a fundo. A narrativa não transmite informações claras a respeito da existência de uma organização formal do Além. Trata-se muito mais de uma paisagem de terras independentes, ou melhor de ilhas, pulverizadas ao longo de um temível oceano. Idéia que encontra respaldo em Aaron Gurevitch: "*the Other World properly speaking, is not a united space; it is descret, just as the space of the mythological world is descret.*"[241].

Essa característica do Outro Mundo, entretanto, não é algo específico da *Navigatio*. Na literatura de visões, ela parece ser um traço bastante comum:

---

[241] Aaron GUREVITCH, *Medieval Popular*, *op. cit.*, p. 133.

> O mundo além-túmulo das visões é uma espécie de conglomerado de "lugares" muito diferentes, ligados entre si, em sentido verdadeiro, pelo único caminho que a alma errante do visionário percorre. O espaço do outro mundo é, nas representações medievais, irracional: por um lado, o lugar da beatitude das almas escolhidas e o lugar do tormento das almas dos pecadores estão tão afastados quanto possível um do outro, uma vez que o paraíso está situado no céu e o inferno está situado em um reino subterrâneo; mas, por outro lado, o inferno e o paraíso são vizinhos próximos, já que os tormentos dos habitantes do inferno são acrescidos pela visão da claridade paradisíaca e pelos perfumes delicados que emanam "do local de repouso dos Santos", ao mesmo tempo que os eleitos de Deus se regozijam perante a visão dos tormentos dos seus semelhantes precipitados no inferno.[242]

Ao que tudo indica, o Outro Mundo revelado pela *Navigatio* afigura-se de acordo com uma representação um tanto recorrente na Idade Média. Mas seria possível dizer o mesmo em relação aos outros aspectos nele verificados, que não a sua distribuição espacial? Vejamos.

4.1. O tríptico infernal

Na *Navigatio*, identificamos três representações infernais distintas: a Ilha Desabitada, a Ilha dos Ferreiros e a Ilha da Montanha Fumegante. Embora constituam uma espécie de territórios independentes na paisagem, acreditamos que haja entre elas uma relação necessária de complementaridade.

A Ilha Desabitada

A Ilha Desabitada é a primeira região infernal que aparece no texto. Nela, mais precisamente na cidade deserta que lá havia, os monges presenciam o diabo em ação. Sob a forma de uma criança etíope, este ser maléfico faz com que um dos monges trilhe o caminho do pecado, roubando um objeto de valor pertencente à ilha. Mas por que exatamente incluir esta ilha no tríptico do Inferno?

---

[242] Aaron GUREVITCH, *As categorias*, *op. cit.*, p. 86-7.

Primeiramente por sua localização e geografia. Após quarenta dias no mar, uma ilha "*ex parte septentrionali, ualde saxosa et alta*"[243] surge diante dos navegadores. Na *Navigatio*, o norte tem uma conotação altamente negativa. É lá que se encontram os monges sempre que as forças maléficas estão em ação. De fato, no imaginário cristão medieval, é freqüente a associação entre o diabo e o norte[244]. A Ilha Desabitada é também muito alta e rochosa. Veremos que estes atributos fazem oposição à maneira como a narrativa geralmente apresenta o Paraíso: verdejante, florido e plano[245]. Recurso recorrente no texto, a representação do Inferno é assim reforçada pela sua figuração como o contrário do Paraíso.

Um outro aspecto a ser considerado é o papel simbólico da cidade deserta existente na ilha. Sabemos que na Alta Idade Média a paisagem da cristandade medieval era basicamente rural, com núcleos urbanos exíguos e pouco significativos, se comparados ao final da Idade Média. Neste período, esses núcleos, pequenas localidades fortificadas, geralmente residência de um nobre ou bispo, serviam apenas como centros para a execução de funções militares, administrativas e religiosas. É somente no século XII, principalmente devido ao reflorescimento do comércio, que se verificará um aumento no número de cidades, bem como de seus habitantes. A partir daí, a cidade passa a exercer também funções social e cultural.

A despeito de sua existência material, a imagem da cidade na Idade Média permanecia bastante ligada às referências bíblicas que a associavam com dois modelos opostos: a Babilônia infernal e a Jerusalém celeste. Entretanto, parece-nos que, na contextura da *Navigatio*, a cidade deserta aproximava-se mais da Babilônia, a grande meretriz descrita no *Apocalipse*, do que do Paraíso representado pela Jerusalém celeste. É precisamente na *oppidum* onde se encontram os viajantes que o pecado vai se manifestar. Embora o diabo declare mais tarde já possuir o corpo do monge há muito tempo, é aquele o local escolhido para a sua revelação. O ambiente da cidade parece propiciar a manifestação do mal.

Um último aspecto diz respeito à representação do diabo sob a forma de uma criança etíope ("*infantem scilicet ethiopem*"[246]). Aparentemente, a figuração humana do diabo surge no século VI, predominando no período compreendido entre os séculos IX e X. De maneira

---

[243] *Navigatio, op. cit.*, p. 12.
[244] Jeffrey RUSSEL, *Lucifer: the Devil of the Middle Ages*, p. 69. Vale lembrar também como São Jerônimo, no alvorecer da Cristandade latina, já havia associado o norte ao poder diabólico: "*Ab oriente conversi, id est, ab infantia; ab occidente, id est, a senectute; a meridie, a juventute; ab aquilone, id est, de potestate diaboli, veniunt ad tidem, recumbent, id est, inhabitant.*" (*Comentarii in Evangelia necnon et in epistolas B. Paulii, PL*, XXX, col. 549-50.).
[245] Ver p. 81-4
[246] *Navigatio, op. cit.*, p. 15

geral, era bastante comum apresentá-lo como um ser pequeno, deformado, nu e negro[247]. Os medievais também não desconheciam a associação etíope/diabo. Ao que tudo indica, até o século XIV, o "senhor dos infernos" poderia ser retratado como "etíope negro"[248] e muitas referências semelhantes eram facilmente encontradas na produção literária medieval, como por exemplo na *Legenda Aurea*[249]. A principal relação parece residir na questão da cor. A Etiópia era uma terra de clima tórrido onde o sol ardente castigava a pele de seus habitantes tornando-a tão negra quanto o diabo[250]. Ora, as forças diabólicas estavam em oposição às forças do bem, assim como a noite ao dia, o claro ao escuro; portanto, uma criança etíope, ou seja negra, estaria diretamente associada àquele mal. Russell enriquece esta afirmação dizendo que mostrar um diabo desprovido de beleza e harmonia era como revelar aos fiéis uma distorção do que seria a natureza angélica, ou até a humana, com o propósito didático de assustar os pecadores com as ameaças dos tormentos infernais[251].

É curioso que no mesmo trecho da narrativa apareçam as palavras "*satanas*" e "*opus diaboli*"[252] em relação ao pequeno etíope. A palavra latina *satanas*, que traduzimos por Satanás ou Satã, tem origem hebraica e, após ter passado para o grego, foi incorporada ao latim. São várias as passagens bíblicas em que figura o Satanás. Ele aparece como "o acusador público em um tribunal"; aquele que "se opõe aos desígnios de Deus sobre o mundo"; "o Príncipe deste mundo"; e o "Deus deste mundo". Segundo o Novo Testamento, os demônios maus estariam submetidos a Satanás; estas forças maléficas povoariam a existência humana que só poderia ser salva pelo Cristo[253]. Satanás representado como oponente a Deus afirmar-se-á na sociedade feudal, a partir do século XI[254]. Na Alta Idade Média, ele ainda não ocupava o primeiro plano, sua personalidade se fluidificava na idéia por trás do nome, a idéia do mal. Talvez com isso possamos explicar a utilização no texto das palavras *satanas* e *diaboli* sem muita distinção.

A *Navigatio* não parece, então, estar muito preocupada com prerrogativas teóricas entre Satanás, demônios e diabo. No fundo, como dissemos, uma mesma noção perpassa

---

[247] Jeffrey RUSSEL, *op. cit.*, p. 130-1.
[248] José RIVAIR MACEDO, Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval, p. 121.
[249] Apud Carl SELMER, *Navigatio*, *op. cit.*, p. 85.
[250] Sobre a construção das representações dos povos africanos no imaginário cristão medieval, ver José RIVAIR MACEDO, *op. cit.*, p.101-32.
[251] Cf. Jeffrey RUSSELL, *op. cit.*, p. 131.
[252] *Navigatio*, *op. cit.*, p. 14-5.
[253] A. VAN DEN BORN (ed.), *op. cit.*, cols. 1396-7.
[254] Jacques LE GOFF, *A civilização*, *op. cit.*, vol. 1, p. 200.

todas essas colocações: no mundo existem forças maléficas que se opõem a Deus e que por isso devem ser combatidas. E a única força capaz de destruir este mal é a força da fé cristã, que tem no Cristo a possibilidade máxima de salvação. Esta idéia, entretanto, deve ser tratada com cautela, pois facilmente resvala para uma concepção maniqueísta do mundo, e como afirma Jacques Le Goff, o maniqueísmo, disfarçado sob nomes diversos, foi a grande heresia da Idade Média[255]. Talvez para evitar que o texto caísse em tal armadilha, vemos a batalha sendo travada entre o diabo e um santo, e não entre Deus e Satanás.

A Ilha dos Ferreiros

Mesmo que São Brandão não houvesse se referido à Ilha dos Ferreiros como os confins do Inferno ("*quia sumus in confinibus infernorum*"[256]), seria possível reconhecer seu caráter infernal pela forma como o texto constrói um conjunto de imagens ricas em conotações negativas[257]. Da mesma forma que a Ilha Desabitada, o local é descrito como agreste, rochoso e sem vegetação. A ausência de plantas, o que em última instância representaria a esterilidade, é uma imagem que por si só já poderia remeter o ouvinte/leitor a um lugar não muito agradável, uma vez que, como dissemos anteriormente, os locais associados ao Paraíso, ou pelo menos próximos a ele, costumavam possuir flora abundante e terrenos férteis. Entretanto, a sensação de incômodo é cultivada pelo texto e cria uma tensão que tende a aumentar[258]. A angústia experimentada pelo santo ao se deparar com a ilha evolui para um completo estado de pânico coletivo no final do capítulo, quando os monges fogem desesperadamente do local, enquanto os ferreiros permanecem na orla arremessando massas de ferro incandescentes contra eles. A descrição é realmente assustadora, principalmente porque estas bolas de fogo ao cair no mar transformam-no em uma verdadeira caldeira[259].

---

[255] Cf. Idem, p. 200-3.
[256] *Navigatio, op. cit.*, p. 63.
[257] "[...] *uiderunt insula non longe, ualde rusticam, saxosam arque scoriosam, sine arboribus et herba, plenam officinis fabrorum.*" (Idem, p. 61.).
[258] "*Venerabilis pater ait fratibus suis: "Vere, frates, angustia est mihi de hac insula* [...]."(Idem, p. 61.).
[259] "*Alii iactabant post famulos Christi massas [in mare], et alter super alterum iactabat suam massam, semper reuertentes in illorum officinas et incenderunt eas, et simul apparuit quasi tota arderet illa insula sicut unus clibanus, et mare estuabat sicut cacabus plenus carnibus estuans quando bene ministratur ab igne.*" (Idem, p. 63.).

A existência de oficinas de trabalho em plena atividade, ("*plenam officinis fabrorum*"[260]) como demonstravam as escórias encontradas na praia, é a segunda imagem infernal trabalhada pelo texto. Definitivamente não se tratava do Paraíso ou de algum local em suas vizinhanças. No Paraíso não havia necessidade de trabalho. Como também é possível ver em outras ilhas descritas na narrativa, nas regiões paradisíacas, o homem recebia de Deus tudo o que era preciso para sua sobrevivência (água, comida e calor), sem que houvesse qualquer tipo de esforço envolvido. Depois da Queda, o homem havia sido condenado a trabalhar para continuar vivo. O trabalho era um mal ao qual todo aquele que pecou estava condenado. Neste sentido, a Ilha dos Ferreiros era um local de condenados.

No entanto, condenados são todos os homens que descenderam de Adão e Eva. E locais sem vegetação não são necessariamente infernais. Se o texto parasse por aí talvez não chegasse ao resultado que atingiu com o desenho de uma imagem terrível como desfecho do capítulo. Para que a ilha fosse infernal era preciso, então, algo a mais. Assim, aqueles que lá trabalhavam não eram homens comuns, mas sim ferreiros e bárbaros. Os dois qualificativos são importantes na configuração da imagem infernal que se quer transmitir.

O simbolismo do ferro e do ferreiro está profundamente enraizado no imaginário coletivo desde as mais remotas épocas e nas mais diferentes regiões do globo[261]. Dentre os celtas, por exemplo, o mister de ferreiro era bastante apreciado, tanto por seu papel extremamente necessário na condução da vida cotidiana, quanto por sua ligação com o mundo sobrenatural[262]. A *Navigatio*, contudo, não trabalha com imagens positivas associadas ao ferro, pois seu aparecimento na narrativa está totalmente vinculado a noções negativas, muito provavelmente originárias das tradições culturais judaico-cristãs. Lembremos que, na Bíblia, o ofício de ferreiro teria sido atribuído a um descendente de Caim (*Gênesis* 4, 22), ficando a partir daí fadado a associações maléficas[263]. Na Idade Média, não era incomum encontrar ferreiros associados a feiticeiros. Um exemplo quase contemporâneo ao nosso texto, no qual o ferro aparece inspirando temor na população medieva, é um trecho dos *Anais de Xantem*, do século IX, no qual o cronista, ao descrever a passagem de um cometa nos céus, achou natural

---

[260] Idem, p. 61.
[261] Cf. Mircea ELIADE, *Ferreiros e alquimistas*.
[262] A técnica do ferro foi de extrema importância no mundo celta. Havia, inclusive, divindades que se ocupavam desta arte, como Goibniu e Manannan (Aires NASCIMENTO, *op. cit.*, p. 132.).
[263] Idem, p. 133.

compará-lo a uma massa de ferro em brasas[264]. Esta conotação negativa do ferro e do ferreiro parece ter perdurado, pois, na *Visão de Túndalo* (texto do século XII que conta a viagem visionária de um cavaleiro irlandês, Túndalo, ao Outro Mundo), forjas de ferreiros, das quais ecoavam sons terríveis, localizavam-se nas vizinhanças do Inferno inferior[265].

Para Franco Cardini, essa associação tinha origem na natureza do trabalho dos ferreiros que "[...] *dominaban las fuerzas terribles y arcanas del hierro y el fuego, que estaban en continuo contacto con las entrañas de la madre tierra y que al forjar las armas – intrumentos de muerte – murmuraban todavía los antiguos carmina.*"[266]. E como sabemos, o centro da terra era um local associado ao Inferno[267]. Forjando o metal e com ele fabricando armas e outros instrumentos, o ferreiro ganhava, aos olhos dos outros, uma essência sobre-humana, transformando-se em uma espécie de criador demoníaco. Se, de fato, para o folclore medieval, o diabo era o Senhor do fogo[268], não seria inconcebível associar os ferreiros aos seus seguidores, ou pelo menos familiarizados o bastante com o Inferno e com as forças do mal para causar medo às populações de crentes.

A própria descrição do ferreiro oferecida pelo texto, "*erat ille hispidus ualde et igneus atque tenebrosus*"[269], aponta para uma figura diabólica. Na Idade Média, era comum representar o diabo com o corpo coberto de pêlos e armado com uma espada em brasa ou com uma barra de ferro[270]. Na chamada *Visão de Fursy* (santo irlandês do século VII), Beda nos conta como o santo teria sido atacado no Inferno por flechas incandescentes, lançadas por demônios que possuíam a forma de sombras negras e horríveis[271]. Na *Visão de Drythelm* (um religioso pai de família que vivia na região de Northumberland), também relatada por Beda, pinças contendo massas de fogo são igualmente vistas no Inferno[272].

Parece que, para reforçar ainda mais a imagem acima, os habitantes da ilha eram também chamados de "*barbarus*"[273]. O bárbaro é a princípio o estrangeiro. Se pensarmos que São Brandão e os outros monges estão fora do mundo familiar, qualquer ser com que eles se

---

[264] *Annales de Xanten*, 868, apud Pierre RICHÉ, *Daily life in the world of Charlemagne*, p. 146-7.
[265] *The Vision of Tnugdal*, p. 133.
[266] Franco CARDINI, *Magia, brujería y superticiones en el Occidente medieval*, p. 27-8.
[267] Jeffrey RUSSELL, *op. cit.*, p. 72.
[268] Mircea ELIADE, *Ferreiros e alquimistas*, *op. cit.*, p. 84.
[269] *Navigatio*, *op. cit.*, p. 62.
[270] Jeffrey RUSSELL, *op. cit.*, p. 68-9.
[271] BEDA, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, III, XIX, *PL*, XCV; Apud Claude CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà d'aprés la litterature latine, Ve – XIIIe siècle*, p. 102-3.
[272] BEDA, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, XII, V, *PL*, XCV; Vision de Drythelm, p. 54.
[273] *Navigatio*, *op. cit.*, p. 62.

encontrassem poderia ser designado pelo adjetivo "bárbaro". No entanto, apesar dos navegadores já terem se deparado com outras figuras de aparência humana, esta é a primeira vez que o termo aparece explicitado no texto. Todas as outras figuras eram, de alguma forma, mensageiros de Deus. Assim, imaginamos que a utilização daquele adjetivo tenha um duplo sentido nessa passagem. Primeiramente, refere-se ao estrangeiro, mas em um segundo momento, quase que automaticamente, associa-o ao não cristão. Por não ser cristão, o bárbaro era um estrangeiro na pátria dos eleitos, alguém ligado ao mal, aos condenados para sempre aos fogos do Inferno.

Esse caráter mais universal atribuído ao *barbarus* é reforçado por um sentido mais próximo, propriamente originário das contingências do período. Recordemos que nos séculos IX e X, embora o processo de cristianização já estivesse bastante consolidado em grande parte da Europa, ainda existiam povos oficialmente não cristianizados ou que, mesmo cristãos, persistiam em práticas "bárbaras". Neste tempo de invasões e ataques intermitentes, o *barbarus* é, então, presença constante no dia-a-dia medieval, seja como inimigo declarado da fé cristã, seja como cristão de pouca observância. Aos olhos das comunidades monásticas, desde o início da Idade Média fortemente imbuídas de um espírito evangelizador, esse elemento daninho vivendo no seio da sociedade deveria ser combatido. Se o ardor catequético era particularmente intensificado nos monges irlandeses, que uniam à idéia de peregrinação por Cristo as práticas missionárias[274], podemos compreender porque no universo de São Brandão os ferreiros infernais eram também associados aos bárbaros.

Como dissemos anteriormente, o episódio encerra-se com uma imagem aterrorizante que acentua tudo de belo já descrito até aquele momento: um céu cheio de bolas de fogo, o barulho ensurdecedor dos foles e dos uivos daqueles seres bestiais, e um mar que fervia como um imenso caldeirão, emitindo fumaças e um odor fétido. É precisamente aí que encontramos a última imagem do Inferno trabalhada nesse trecho do texto: um local de cheiro desagradável. Uma vez mais, observamos o Inferno construído por oposição ao Paraíso. Se era comum encontrar nos locais paradisíacos perfumes e aromas indescritíveis, mas sem dúvida extremamente agradáveis, nas zonas infernais, o que prevalecia era o mal cheiro, o odor sulfuroso e, no caso da *Navigatio*, o fedor do fogo[275].

---

[274] Richard FLETCHER, *op. cit.*, p.231-2.

[275] "*Etiam quando non poterant illam uidere, ad aures eorum attingebat adhuc ululatus habitancium in illa atque ad nares ingens fetor.*" (*Navigatio*, *op. cit.*, p. 63.).

A Ilha da Montanha Fumegante

A Montanha Fumegante encontrada nesta ilha é a terceira e última imagem infernal da *Navigatio*. Disso sabemos pois a própria narrativa conta como os monges presenciaram os demônios carregando o irmão pecador para dentro de suas entranhas[276]. Em um momento posterior, o texto nos revela que Leviatã, a besta maligna do Antigo Testamento (*Jó* 3,8), governava um séquito de seguidores naquela montanha. É também ali que Judas, quando fora de seu *refrigerium*, queimava, noite e dia, como uma massa de chumbo na panela. Juntamente com ele, eram torturados Herodes, Pilatos, Anás e Caifás[277].

A expressão "*profundo inferni*" verificada na citação anterior está relacionada à montanha fumegante. A referência a um Inferno subterrâneo, cuja abertura se encontrava dentro de uma montanha, ou melhor, de um vulcão, é bastante rica e permite algumas afirmações. Aparentemente, não há na Bíblia nenhuma menção precisa a um Inferno localizado nas profundezas de um vulcão. Ali, é mais comum representá-lo como um vale ou como um abismo[278]. De qualquer modo, o que parece estar por detrás dessas três formas de representar o Inferno – vulcão, vale ou abismo – é a idéia bíblica que distingue um Inferno superior de um Inferno inferior[279].

No entanto, muito antes da tradição bíblica, a temática da descida aos infernos já havia aparecido em um antigo texto babilônico do século VIII a.C. e, posteriormente, na *Eneida* de Virgílio[280]. Nos textos apócrifos judaicos, como o *Livro de Enoch* e o *Quarto Livro de Esdras*, ela também está presente. Contudo, é na história do próprio Cristo e de um de seus discípulos, que encontramos as referências que parecem ter exercido maior influência na tradição literária medieval sobre o Inferno. Estamos falando da descida de Cristo ao Inferno, referida no *Evangelho Segundo Mateus* (12, 40), nos *Atos dos Apóstolos* (2, 31), na *Epístola aos Romanos* (10, 7) e no apócrifo *Evangelho de Nicodemus*; e ainda no relato da viagem de Paulo ao Outro Mundo, descrita no também apócrifo *Apocalipse de Paulo*.

---

[276] "*At uero uenerabilis pater cum suis sociis aspiciebat quomodo ducebatur ille infelix a multitudine demonum ad tormenta et quomodo incedebatur inter illos* [...]." (Idem, p. 64.).

[277] "*Nam ardeo sicut massa plumbi liquefacta in olla die ac nocte in medio montis quem uidistis. Ibi est Leuiathan cum suis satellitibus.* [...]. *Postea et antea crucior in profundo inferni cum Herode et Pilato et Anna et Kaipha.*" (Idem, p. 66-7.).

[278] Aires NASCIMENTO, *op. cit.*, p. 133.

[279] Claude CAROZZI, *op. cit.*, p. 283.

[280] Jacques LE GOFF, *O nascimento do purgatório*, *op. cit.*, p. 42-3.

Segundo Claude Carozzi, aquela temática foi retomada pelos visionários que relatavam com freqüência a visita a infernos subterrâneos e abissais[281]. Na *Visão de Drythelm*, já citada anteriormente, fossas profundas das quais ressoavam o lamento dos homens e os risos dos demônios estavam associadas às zonas infernais pelas quais deviam passar o morto[282]. Na *Visão de Túndalo*, o Inferno localizava-se nas partes baixas da terra. Particularmente neste relato, é facilmente perceptível o movimento de descida percorrido pelo cavaleiro irlandês e o anjo que o guia para que pudessem chegar ao Inferno inferior (denominação encontrada na própria obra)[283].

A associação entre o Inferno e vulcões é também abundante na literatura medieval. Dentre as formações vulcânicas conhecidas pelos medievais, o Etna era o que gozava de maior fama; na Sicília, desde a Antigüidade, ele era considerado a boca do Inferno[284]. De fato, para cristãos como Isidoro de Sevilha e Beda, o Etna representava um local sempre associado à Gehena onde os demônios atormentavam os condenados[285]. Outras referências literárias ao vulcão como local de condenação podem ser destacadas. A lenda do rei godo Teodorico, o Grande (r.490-526), reconstruída a partir de vários textos, conta como o monarca matou o Papa João I, Simaco e Boécio, e como por isso foi condenado ao Inferno. Estando um dia o rei a se banhar, avistou um cervo enviado pelo demônio. Levantou-se, montou em um cavalo negro (também enviado pelo demônio) e caçou o animal. Porém, não conseguiu mais descer do cavalo, que o carregou direto para o Inferno através de um vulcão[286].

Em um manuscrito do século IX, há também uma interessante história sobre o mordomo do paço do rei franco Dagoberto I (m.639), Ebroin (m.c.680). Conta-se que ele fora confinado em um mosteiro por seus inimigos, tamanha era sua crueldade. Certo dia, uma de suas vítimas ouviu o barulho de remos e perguntou para onde aquele barco estava indo. Foi respondido que estavam levando Ebroin para um vulcão, pois lá ele pagaria por suas malfeitorias[287]. E mais adiante no tempo, dentre as várias *mirabilia* colecionadas por Gervais de Tilbury (início do século XIII), está o relato de um eremita que, no começo do século XI,

---

[281] Cf. Claude CAROZZI, *op. cit.*, p. 283.
[282] Idem, p. 228-30.
[283] *The Vision of Tnugdal*, *op. cit.*, p. 135-7.
[284] Jean-Claude SCHMITT, *op. cit.*, p. 137.
[285] Para Isidoro de Sevilha: "*mons Aetna ex igne, et sulphure dictus; unde et gehena.*" (*Etimologias*, XIV, VIII, *PL*, LXXXII); e para Beda: "*Inde montis Aetna ad exemplum gehenae* [...]" (*De Natura Rerum*, XLVI, *PL*, XC).
[286] Peter DINZELBACHER, "The way to the Other World in Medieval Literature and Art", p. 79.
[287] Idem, p. 78.

escutava demônios queixarem-se de dentro de um vulcão que as preces de Cluny arrancavam-lhes as almas que eles torturavam no fogo[288].

Enfim, o que poderíamos concluir sobre o Inferno brendaniano? Pelo que vimos, ele é um verdadeiro amálgama de imagens que o texto dispõe diante do leitor/ouvinte como um belo e terrível tríptico: imagens de demônios sorrateiros e invisíveis, de locais de trabalho, de seres malignos e feios, de barulhos ensurdecedores, de condenação e de tortura. Nessa seqüência de imagens, há, aparentemente, uma hierarquia organizada em sentido descendente. Na primeira região, a Ilha Desabitada, a atuação das forças do mal é mais discreta e particular. O homem pode viver seu próprio Inferno de acordo com a vida que escolher levar. No mundo dos vivos, a cidade deserta, o monge rouba um objeto de valor, quebrando a aliança com Deus ao mesmo tempo em que descobre que o diabo habitava em seu corpo. A Ilha dos Ferreiros estaria em uma etapa mais abaixo. Ali já não havia alternativa; o mal era experimentado por todos aqueles forjados na sua existência. Alimentando-se de matérias orgânicas oriundas das entranhas da terra, nada mais faziam do que entoar os horríveis lamentos de sua danação. Finalmente, a Montanha Fumegante culminaria tal escala, abrindo caminho para o local que, situado em um nível mais inferior que os mananciais de ferro, abrigava a morada de Leviatã e seus satélites, o cárcere eterno dos condenados.

4.2. Paraíso: a *terra repromissionis* e suas vizinhanças

Até agora, temos nos referido à *terra repromissionis* como sendo o Paraíso Terrestre. É chegado o momento de percorrer os caminhos que nos levaram a fazer tal afirmação. Para tanto, será preciso analisar pontualmente as características que a *Navigatio* lhe atribui.

Paraíso insular

Logo no início da narrativa, no diálogo travado entre o mensageiro divino e Barinto, ficamos sabendo que a *terra repromissionis* é um lugar paradisíaco situado em uma ilha

[288] Jean-Claude SCHMITT, *op. cit.*, p. 137.

aparentemente localizada no mundo dos vivos[289]. De fato, a idéia de um Paraíso localizado neste mundo e não nos céus não era estranha aos medievais. Muitas vezes, este Paraíso estava diretamente relacionado ao Jardim do Éden deixado por Adão e Eva no início dos tempos. De maneira geral, supunha-se que ele estivesse em algum lugar de difícil acesso, não muito além do horizonte, mas não impossível de se alcançar. Era mais ou menos como os desertos, as montanhas ricas e os mares estranhos, de natureza freqüentemente paradisíaca, presente nas histórias dos viajantes que regressavam do Oriente[290].

Nos meios mais eruditos, as opiniões não eram muito distintas. Para Tertuliano (c.160-c.230), o Paraíso era um lugar de divina beleza, designado para receber o espírito dos santos e distanciado deste mundo por uma zona ígnea, uma espécie de muralha de fogo[291]. Orígenes (c.185-c.254) acreditava que o Paraíso fosse um lugar na terra destinado a receber e instruir os santos depois da morte[292]. Já Santo Agostinho (354-430) observara a existência de três opiniões gerais sobre o assunto: a primeira, compreendia e aceitava o Paraíso como sendo uma realidade física; a segunda, tomava o Paraíso pelo sentido espiritual; e a terceira, que oscilava entre as duas posições, apontando-o ora como algo material, ora espiritual[293]. Isidoro de Sevilha (c.560-636) distingue a existência de dois Paraísos, o Terrestre e o Celeste[294]. E, finalmente, Beda (672-735), um tanto influenciado pelas idéias agostinianas, fala sobre uma tradição que coloca o Jardim do Éden no Oriente, separado do mundo por um espaço bastante amplo de terra ou de mar[295].

Se é possível encontrar referências que comprovam a aceitação de uma materialidade do Paraíso Terrestre, o que dizer da sua localização insular? Segundo o *Gênesis* e o *Livro de Ezequiel*, o Éden estaria no alto de uma montanha (que muitos identificavam como sendo aquela na qual ficara a arca de Noé) e não em uma ilha[296]. Esta concepção de Paraíso estaria ligada à idéia simbólica da montanha como "um eixo do mundo, um local privilegiado de comunicação com a esfera divina"[297]. Intelectuais como Rábano Mauro (século IX) e Pedro

---

[289] "[...] *cur me interrogas unde sim aut quomodo vocer? Quare me non interrogas de ista insula?*" (*Navigatio*, *op. cit.*, p. 6).
[290] Howard PATCH, *El Otro Mundo en la literatura medieval*, p. 142.
[291] TERTULIANO, *Apologetica*, XLVII, *PL*, I.
[292] ORÍGENES, *De principiis* apud Howard PATCH, *El Otro Mundo en la literatura medieval*, p. 143-4.
[293] SANTO AGOSTINHO, *De genesi ad litteram*, VIII,1.
[294] ISIDORO DE SEVILHA, *Differentiarum*, II, XII, *PL*, LXXXIII.
[295] BEDA, *Hexaemeron*, I, *PL*, XCI., col. 43-4.
[296] Marianne MAHN-LOT, Iles des bienheureux et le Paradis terrestre, p. 47.
[297] Hilário FRANCO JÚNIOR, *As utopias medievais*, p. 118.

d'Ailly (século XV) compartilharam desta mesma opinião. No entanto, a idéia de Paraíso localizar-se em uma ilha parecia estar mais difundida. Talvez porque a ilha, local de difícil acesso, simbolizasse "um centro espiritual primordial"[298], cuja trajetória até lá por si só já representasse um caminho de purificação. Ou talvez porque a associação entre locais paradisíacos e ilhas estivesse presente na mentalidade dos povos há muito tempo. A cultura greco-romana havia conhecido as míticas Ilhas Afortunadas, morada dos bem-aventurados, segundo a tradição homérica[299], e cristianizadas progressivamente a partir do século II[300]. Os antigos celtas falavam igualmente em paraísos insulares[301].

Na realidade, dentre os celtas hibérnicos, não havia exatamente um consenso sobre a verdadeira topografia do Outro Mundo. Por ser um conjunto de lugares, vamos encontrá-lo ora em ilhas oceânicas, ora em planícies, ou ainda na "parte baixa" da Irlanda, a terra embaixo dos morros *Sídh*[302]. Cada uma destas localidades possuía um atributo em particular: *Tír na nóg*, "a terra dos sempre jovens"; *Tír na mbéo*, "a terra dos vivos"; *Tír na tSamhraidh*, "a terra do verão"; *Magh Mór*, "a grande planície"; *Magh Mell* "a planície das delícias"; *Magh Mon*, "a planície dos esportes"; *Trag Mór*, "a grande praia". E, finalmente, havia as ilhas com características edênicas, *Hy-Brasil* e *Hy-Falga*[303]. É interessante que alguns especialistas apontem que, dentre todas essas concepções, as mais primitivas eram aquelas que relacionavam o Outro Mundo a locais subterrâneos. Somente com a cristianização da Irlanda é que o Outro Mundo teria se deslocado para ilhas no além-mar[304].

Quando transportadas para a contextura da *Navigatio*, tais noções nos levam a pensar que a escolha da *terra repromissionis* como Paraíso insular harmoniza-se com as preferências já consolidadas nos meios cristãos medievais: há um Paraíso neste mundo, o Paraíso Terrestre; este Paraíso é uma ilha e não está nivelado espacialmente com as profundezas infernais. Entretanto, a escolha da ilha como Paraíso é uma opção que não se distancia do universo tão familiar aos protagonistas irlandeses[305]: o mundo das incontáveis ilhas oceânicas,

---

[298] Idem, ibidem.
[299] Marianne MAHN-LOT, *op. cit.*, p. 47.
[300] Jean DELUMEAU, *Une histoire du paradis, le jardin des délices*, p. 21.
[301] Peter ELLIS (ed.), *A Dictionary of Irish*, p. 161 e p. 194.
[302] Alwyn e Brinley REES, *op. cit.*, p. 343.
[303] Peter ELLIS (ed.), *op. cit.*, p. 161 e p. 193-4.
[304] J. CAREY, The location of the Otherworld in Irish tradition, apud Dorothy BRAY, Allegory in the Navigatio Sancti Brendani, p. 7.
[305] Aliás, em muitos momentos do texto temos a impressão de existir esta "preferência irlandesa". Nesse sentido, um dado interessante encontra-se na seleção de santos escolhidos para figurar na narrativa. Com exceção de São Pedro, todos os religiosos mencionados são personagens da história dos primeiros tempos do cristianismo na

por vezes habitadas por seres estranhos, por vezes entregue à solitude dos ventos e da natureza silenciosa.

A localização da terra repromissionis

A *Navigatio* nos conta que quando Barinto e Mernoc partiram em busca da *terra repromissionis*, eles navegaram na direção oeste[306]. Esta afirmação, aparentemente, evidencia uma oposição em relação a uma das localizações do Paraíso comumente aceita pela tradição judaica-cristã: o leste[307]. Por vezes, atribui-se, um tanto apressadamente, esta diferença às influências celtas às quais a origem da *Navigatio* estaria provavelmente ligada. Certamente são muitos os pontos em todo o texto nos quais se pode aventar a contribuição e a influência da cultura dos antigos irlandeses. No entanto, afirmar apenas que o fato da *terra repromissionis* localizar-se no oeste indica um permanência das origens celtas na *Navigatio*, é uma opção um tanto reducionista. O próprio texto nos oferece possibilidades bem mais amplas.

Duas passagens nos mostram que o leste parece ser a localização privilegiada para abrigar a Terra da Promissão. Ao final da narrativa, verificamos que São Brandão e os monges vão navegar em direção ao oriente, antes de atravessar a névoa que antecedia a *terra repromissionis*.

> Erat autem nauigium eorum contra orientalem plagam quadraginta dierum. Transactis uero diebus quadraginta, uespere imminente cooperuit eos caligo grandis, ita ut uix alter alteruam postuisset uidere. Procurator autem ait sancto Brendano: "Scitis que est ista caligo?" Sanctus Brendanus ait: "Que est?" Tunc ait ille: "Ista caligo circuit illam insulam quam queritis per septem annos."[308]

Irlanda: Patrício (santo patrono e considerado primeiro evangelizador da Irlanda, m.c.461), Albeu (santo patrono de Munster, m.c.527), Enda (abade de Ardmere, m.c.530), Barinto (abade de Drumcullem, m.548 ou 552).

[306] "*Pater, ascende in nauim et nauigemus contra occidentalem plagam ad insulam que dicitur terra repomissionis sanctorum, quam Deus daturus est successoribus nostris in nouissimo tempore.*" (*Navigatio*, *op. cit.*, p. 5.).

[307] A Bíblia e os Padres da Igreja eram as grandes autoridades neste sentido. Entretanto, para outros intelectuais cristãos, como Beda, São Basílio e Sulpício Severo, o Paraíso estava na região dos antípodas, "oposta à terra habitada e separada desta por um oceano intransponível". Há, ainda, aqueles que como Tertuliano, São Boaventura, São Tomás de Aquino, o situavam na zona tropical. (Hilário FRANCO JÚNIOR, *As utopias*, *op. cit.*, p. 117).

[308] *Navigatio*, *op. cit.*, p. 78.

Há, obviamente, uma brecha nesta afirmação. Poderíamos dizer que como a névoa encobre a embarcação, não seria possível saber exatamente qual a direção tomada pelos monges e, portanto, não seria correto afirmar que a *terra repromissionis* fora encontrada no leste. Não descartamos esta hipótese; todavia, encontramos uma segunda passagem no texto que parece confirmar nossa posição inicial. Se atentarmos para a descrição do rio que corta a *terra repromissionis* em duas partes, verificaremos que ele tem sua nascente no leste, "*porro quintodecimo die inuenimus fluuium uergentem ab orientali parte ad occasum*"[309]. O oriente aparece, então, como local associado ao paraíso, provavelmente reiterando a localização para onde São Brandão havia navegado antes de ali chegar.

Mas, afinal, leste ou oeste? A localização da *terra repromissionis* não parece ser algo assim tão claro no texto, como a princípio poderíamos supor. Diante das duas passagens referentes ao leste, fica evidente que não podemos aceitar a afirmação simples de que ela está situada no Ocidente, como ao gosto dos celtas; por outro lado, a informação inicial concernente ao oeste parece intrigante, uma vez que não se pode negar a influência da tradição cultural celta-hibérnica na escolha de certos motivos presentes na narrativa. Ora, considerando os dois percursos narrados – o de Barinto e o de Brandão –, a presença das duas opções indicaria um desconhecimento em relação ao local de fixação do paraíso, ou estaríamos diante de uma hesitação e não propriamente de uma imprecisão da *Navigatio*? Os teólogos e outros intelectuais sempre tentaram inculcar no restante dos clérigos **a representação** correta do Paraíso, e do Além em geral; todavia, muitas eram as variações explicativas possíveis que circulavam dependendo dos meios religiosos ou laicos. Na busca da melhor solução, recolhida dentre os muitos pedaços de informações compartilhados pelo ambiente reprodutor do texto, como assegurar o encaixe perfeito do quebra-cabeças? Teria a própria *Navigatio* deixado esta questão em aberto?

A Natureza pródiga e a abundância

A *Navigatio* apresenta a *terra repromissionis* como um lugar sem fim. Ali todas as plantas tinham flores, e todas as árvores davam frutos. Não havia uma pedra sequer que não

[309] Idem, p. 6.

fosse preciosa[310]. Comida, bebida ou vestimentas eram necessidades desconhecidas para aqueles que desfrutavam de sua morada[311]. Naquele local abençoado, todos os dias do ano eram como outono[312]. E seus habitantes podiam desfrutar dos agradáveis aromas que exalavam da sua natureza; aromas tão poderosos, que mesmo à distância, podia-se sentir sua presença nas roupas dos que lá estiveram[313].

A despeito das inúmeras opiniões e crenças em relação às características do Paraíso cristão, havia um ponto sobre o qual todos pareciam concordar: tratava-se de uma terra de beleza incomparável, de abundância, de riqueza mineral, de aromas perfumados, de clima ameno e habitada por seres saudáveis e jovens. Com exceção deste último aspecto, é o que vimos na descrição da *terra repromissionis*.

Pelo menos parte dessas características são geralmente compartilhadas por outras tradições culturais. Vimos, anteriormente, que o Outro Mundo celta podia ser uma terra de delícias e de clima agradável[314]. Da mesma forma, por meio das referências literárias que nos deixaram Hesíodo, Platão e Horácio, entre outros, observamos como a natureza pródiga e a saúde também faziam parte da concepção greco-romana de Outro Mundo[315]. Mas é certamente a tradição bíblica que coroa todas aquelas contribuições. Ezequiel, ao descrever a paisagem ao redor do templo que existirá no Novo Reino de Deus, fala de um rio que corre ladeado por uma abundância de árvores que nunca cessarão de produzir frutos, e cuja

---

[310] "[...] *ascendimus nos et cepimus ire et perambulare per quindecim dies illam insulam, et non potuimus finem ipsius inuenire. Nihil herbe uidiumus sine floribus et arborum sine fructu. Lapides enim ipsius preciosi generis sunt.*" (Idem, p. 5-6.).

[311] "*Indigesne aliquid cibi aut potus siue uestimenti?*"(Idem, p. 6-7.).

[312] "*Porro ascendentibus de naui, uiderunt terram spaciosam ac plenam arboribus pomiferis sicut in tempore autumnali.*" (Idem, p. 79.).

[313] "*Nonne cognoscitis in odore uestimentorum nostrorum quod in paradiso Dei fuimus?*"(Idem, p.7-8.).

[314] Ver supra, p.79.

[315] Em *O Trabalho e os Dias*, Hesíodo fala de uma Idade do Ouro na qual os homens viveriam como deuses, sempre em festas, sem preocupações no coração, sem as misérias do mundo e eternamente jovens. Esta Idade do Ouro, que na verdade é um tempo fora da dimensão terrestre e humana, é associada na mesma obra a um local onde viveriam os heróis após a sua morte, as Ilhas Afortunadas ou Ilha dos Bem-aventurados. Nestas ilhas míticas, o sol produziria três vezes por ano colheitas abundantes. Descritas de maneira semelhante, as Ilhas Afortunadas foram tema da décima sexta *Époda* de Horácio. Esta abundância da natureza também aparece durante o reinado de Chronos, descrita por Platão em sua obra *A Política*. Neste tempo, os homens viveriam em meio a uma natureza generosa, cheia de árvores e frutos oferecidos a eles sem o intermédio do trabalho. Não haveria necessidade de roupas, nem de leitos, pois os homens viveriam ao ar livre sem que sofressem com as intempéries naturais. Nesta terra, o clima seria sempre ameno. (Jean DELUMEAU, *op. cit.*, p. 16-20.).

folhagem jamais murchará, pois a água que as nutre tem origem sagrada. Os seus frutos servirão de alimento e as suas folhas de remédio[316].

Para Claude Carozzi, a *terra repromissionis* é um exemplo de *locus amoenus*: um local com jardins floridos, ar fresco, vegetação aromática e rio de águas límpidas[317]. No entanto, embora ela se aproxime de fato dessa definição – e muitas outras ilhas da narrativa também nela se encaixariam, afinal, como afirmou Curtius, na literatura medieval latina, "o *locus amoenus* é um *topos* bem delimitado da descrição de paisagens"[318] – há um grande diferencial que precisa ser apontado. Se prestarmos atenção ao que diz o anjo a Barinto e a Mernoc, veremos que a *terra repromissionis* permanecera daquele jeito desde o início dos tempos[319]. A *terra repromissionis* seria, então, o Éden, o jardim de onde foram expulsos Adão e Eva, e que agora estava reservado aos santos até o final dos tempos? Provavelmente sim, pois como disse Hilário Franco Júnior, "diante das incertezas teológicas quanto à definição do Paraíso, ele popularmente tendia a ser identificado com o Éden de Adão, local belíssimo, com muitas flores e árvores, um jardim isolado, *hortus conclusus*."[320]

As vizinhanças da terra repromissionis

Certamente é a *terra repromissionis* o Paraíso Terrestre que se quer buscar. Entretanto, não devemos desprezar o fato de que algumas características paradisíacas estão presentes em outras ilhas encontradas no percurso. Algumas destas características são também *mirabilia Dei* e foram analisadas no terceiro capítulo. É o caso das águas que fazem dormir aqueles que ainda não estavam preparados para ingeri-las ou das uvas que cheiravam a romãs – o fruto do Paraíso – e alimentaram profusamente todos os monges durante doze dias.

Assim, mesmo antes da chegada à *terra repromissionis*, os navegadores já estavam em contato com pequenas amostras dela. Entretanto, há referências ao Paraíso que não são encontradas na Terra da Promissão, mas que devem ser entendidas como outras representações paradisíacas possíveis. São alusões ao universo monástico, particularmente

---

[316] "*Et super torrentem orietur in ripis eius, ex utraque parte, omne lignum pomiferum; non defluet folium ex eo, et non deficiet fructus eius; per singulos menses afferet primitiva, quia acquae eius de sanctuario egredientur: et erunt fructus eius in cibum, et folia eius ad medicinam.*" (*Ezequiel*, 47,12.).
[317] Cf. Claude CAROZZI, *op. cit.*, p. 282.
[318] Ernst CURTIUS, *op. cit.*, p. 257.
[319] "[...] *sicut illam uides modo, ita ab inicio mundi permansit.*"(*Navigatio*, *op. cit.*, p. 6.).
[320] Hilário FRANCO JÚNIOR, *As utopias medievais*, *op. cit.*, p. 115.

fortes nas passagens que tratam da Ilha Deliciosa, da Ilha dos Pássaros, da Ilha dos Três Coros, da Ilha da Comunidade de Albeu e da Coluna de Cristal. Na primeira delas (visitada apenas por Barinto e não por Brandão), por exemplo, o texto exalta o cotidiano dos monges que viviam reunidos em uma única fé, esperança e caridade, recebendo, sem o esforço do trabalho, frutos, nozes e raízes para sua alimentação[321]. A própria denominação "deliciosa" é bastante sugestiva e acentua que a idéia de aproximação entre o Paraíso e mundo monástico é uma realidade no universo narrativo da *Navigatio*.

Já nas outras três ilhas tratam-se de imagens distintas, porém igualmente valiosas, da vida monástica que se pretende reforçar: salmodias, coros angélicos, preces a cada hora canônica, missas e celebrações eucarísticas. A Ilha da Comunidade de Albeu abrigava ainda um mosteiro e uma igreja cuja configuração simbólica estava bastante próxima do Paraíso revelado no *Apocalispe*, o mesmo podendo ser aplicado para a arquitetura da Coluna de Cristal[322]. Parece interessante como a *Navigatio* conjugue o Éden com o mundo monástico. Ora, se não havia espaço para ele na própria Terra da Promissão, que fosse deixado para suas vizinhanças! Afinal não foi bastante popular na Idade Média considerar a própria vida monástica como "um retorno ao estado edênico"[323]?

Dificuldade de acesso espacial e temporal

Alcançar a *terra repromissionis* não é tarefa fácil, pois não se trata apenas de chegar a um determinado lugar, mas também de acessar uma determinada dimensão temporal. Uma outra característica do Paraíso é justamente essa diferença entre a sua temporalidade e aquela que reina no mundo dos homens. Na Terra da Promissão o tempo transcorria de forma distinta: quinze dias equivaliam a um ano em seu território[324].

O Paraíso é, portanto, um espaço e um tempo simultaneamente. Sem dúvida, esta noção não era estranha aos cristãos medievais que conheciam as especulações dos gregos e romanos acerca da Idade do Ouro, o tempo primordial. Como para aqueles povos o tempo era

---

[321] "*Inuenitque insulam iuxta montem lapidis, nomine deliciosam.* [...].*Erat enim habitacio eorum sparsa, sed tamem unanimiter illorum conuersacio in fide, spe et caritate, una refectio, et ad opus Dei semper fuit coadunata. Nihil aliud cibi ministratur nisi poma et nuces atque radices et cetera genera herbarum.*" (*Navigatio, op. cit.*, p.4-5).

[322] Ver supra, p.62-5.

[323] Hilário FRANCO JÚNIOR, *As utopias, op. cit.*, p. 115.

[324] "*Porro quintodecimo die inuenimus fluuium uergentem ab orientali parte occcasum.* [...]. *Unun annum enin es in hac insula et non gustasti de cibo aut de potu.*" (*Navigatio, op. cit.*, p. 6-7.).

cíclico, a Idade do Ouro poderia ressurgir periodicamente para o gozo da eterna felicidade pelos bem-aventurados. E mesmo que não tivera existido nenhum contato entre os medievais e a tradição greco-latina, havia ainda a possibilidade de familiarização com tais idéias via celtas. Estes povos também concebiam o tempo de forma cíclica, e sua concepção de Outro Mundo fundia igualmente espaço e tempo. Como vimos, o Outro Mundo dos antigos irlandeses não se encaixava em uma única categoria topográfica, poderia estar debaixo da terra, ser uma ilha ou várias delas. Ele também poderia aparecer e desaparecer diante dos homens "*in the twinkling of an eye*"[325], embora não se soubesse ao certo quando e onde isto poderia acontecer[326].

Com o cristianismo e a recuperação da concepção judaica de tempo linear, já não era mais possível essa irrupção periódica do Paraíso nos tempos presentes. Agora, o Paraíso estava associado a dois momentos distintos e separados na história: o início dos tempos (o Paraíso primitivo e perdido, o Jardim do Éden descrito no *Gênesis*) e o final do tempos (a Jerusalém celeste do *Apocalipse*).

Ao nosso ver, a *Navigatio* trabalha com os dois registros culturais, celta e greco-romano, de um lado e judaico-cristão, de outro, ficando isto claro por meio da maneira como o texto resolve o problema da dificuldade de acesso à *terra repromissionis*. Tal dificuldade expressa-se através da presença de dois elementos, a névoa e o rio. A névoa está em consonância com a possibilidade de um Paraíso atingível de tempos em tempos (mesmo não sendo facilmente alcançável). Na realidade, a névoa é um elemento que adiciona dificuldade ao trajeto, mas não o impossibilita. Ela envolve os viajantes, não permitindo que vejam para onde estavam se dirigindo. Está presente tanto na viagem narrada por Barinto[327], quanto na viagem do próprio Brandão[328].

---

[325] Alwyn e Brinley REES, *op. cit.*, p. 343.

[326] No entanto, é sabido que o Outro Mundo tornava-se especialmente visível à humanidade na primeira noite do ano celta (31 de outubro ou 1° de novembro). O *samhaim*, como era chamado, era uma das quatro festividades mais importantes do ano. Nesta noite, todos os portões do Outro Mundo se abriam, e seus habitantes podiam sair para se vingarem dos vivos que haviam errado com eles. Esta antiga crença pagã sobreviveu ao cristianismo e continua a ser celebrada em algumas localidades como *Halloween* ou como Dia de Todos os Santos. (Peter ELLIS (ed.), *op. cit.*, p. 193-4.).

[327] "*Ascendentibusque nobis et nauigantibus, nebule cooperuerunt nos undique in tantum ut uix potuissemus puppim aut proram nauicule aspicere. Transacto uero spacio quasi unius hore, circumfulsit nos lux ingens, et apparuit terra spaciosa et herbosa pomiferosaque ualde.*" (*Navigatio*, *op. cit.*, p. 5-6.).

[328] "*Scitis que est ista caligo? Sanctur Brendanus ait: "Que est?" Tunc ait* [o mensageiro] *ille: "Ista caligo circuit illam insulam quam queritis per septem annos." Post spacium uero hore iterum circumfulsit eos lux ingens, et nauis stetit ad litus.*" (Idem, p. 78-9.).

No texto, as palavras latinas utilizadas para designar névoa são *nebule* e *caligo*, ambas significando nuvem ou nevoeiro cerrado, escuro. Seu papel é fundamental na narrativa, pois, assim como um véu, a névoa oculta e dissimula o conhecimento dos caminhos que levam ao sagrado. O momento em que ela cai sobre os viajantes é de tensão, pois nada se pode ver; mas, logo em seguida, uma forte luz brilha ("*lux ingens*"), dissipando o nevoeiro e revelando o alcance de mais uma etapa: a *terra repromissionis*.

Dentre a literatura cristã, não encontramos um exemplo similar. Entretanto, se analisarmos as *visiones* com cuidado, veremos que a função exercida pela neblina está a cargo de outros elementos como o transe ou o sonho, que acabam possibilitando ao indivíduo o escape deste mundo e o ingresso na dimensão sobrenatural. Na *Navigatio*, a *terra repromissionis* está logo ali, em algum lugar nos confins do mesmo mundo habitado pelos viajantes. Não há necessidade aparente de que os monges sejam entregues a estados extáticos ou oníricos e transcendam os limites da *natura*. Apenas não se devem conhecer os mistérios e segredos dos caminhos que levam até ela.

Entretanto, como não poderia deixar de ser, o aparecimento de névoas ou neblinas não é uma inovação da *Navigatio*. Encontramos referências a elas na mitologia irlandesa não cristã, como por exemplo na história do príncipe irlandês Condla, o belo, que embarcou em seu *currach* de cristal e desapareceu em meio à bruma para reencontrar sua amada na *Tír na mbéo*, terra onde se vivia permanentemente em festa e onde a morte e o pecado eram desconhecidos[329].

Passemos agora ao rio. Muito mais do que um obstáculo, ele é um impedimento que impossibilita que os monges sigam adiante; é a única barreira intransponível em toda a narrativa e assinala o final da viagem. O mensageiro divino adverte Barinto e Mernoc que Deus havia lhes permitido apenas uma visão parcial da Terra da Promissão, o além-rio não se poderia conhecer[330]; o mesmo acontecendo quando São Brandão alcança a *terra repromissionis* com seus companheiros[331]. Podemos concluir, então, que a *terra repromissionis* está dividida e o que parece estar por trás disso é uma idéia de hierarquia, "etapas" ou "estágios" a serem cumpridos em uma determinada ordem. Noção familiar à

---

[329] Paul GAFFAREL, *Histoire de la découverte*, *op. cit.*, p. 241-2.

[330] "*Euge, boni frates. Dominus enim reuelauit uobis istam terram, quam daturus est suis sanctis. Est autem medietas insule istius usque ad istud flumem. Non licet uobis transire ulterius.*" (*Navigatio*, *op. cit.*, p. 6.).

[331] "*Quadam uero die inuenerunt flumem magnum uergentem per medium insule. Tunc sanctus Brendanus fratibus suis ait: "Istud flumen non possumus transire et ignoramus magnitudinem terre illius.*"(Idem, p. 79).

Navigatio, como pudemos perceber em relação à representação das três regiões infernais. Nem todos poderiam atravessar a neblina guiados por um mensageiro divino e apreciar o *hortus conclusus*, como fizeram os monges de nossa narrativa. Poucos ainda mereceriam cruzar o rio para desfrutar o Paraíso Terrestre em sua totalidade.

Um Paraíso dividido em duas partes distintas em grau de importância aparece no *Apocalipse de Paulo* e na *Visão de Drythelm*. No *Apocalipse de Paulo*, que tanto influenciou os meios eclesiásticos medievais, o lugar reservado aos bons, a Terra das Promessas e a Cidade de Cristo encontravam-se separadas pelo lago Acherusa[332]. Já na *Visão de Drythelm*, não há nenhum obstáculo natural marcando a divisão das terras. As duas metades são descritas como lugares agradáveis, floridos e perfumados. A única diferença reside na intensidade de luminosidade e de aromas presentes nos dois lugares. O anjo que guia Drythelm durante o percurso explica que no primeiro setor se encontram as almas insuficientemente perfeitas e que por isso não merecem entrar no Reino Celeste, o segundo setor[333].

O interdito representado pelo rio marca não só a inacessibilidade de um lugar, mas também de um tempo, a eternidade. Diferentemente da neblina, ele separa de forma definitiva o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Nem santos, tão pouco eremitas, homens agraciados por Deus por chegarem as suas portas, conseguem avançar em seu território.

4. 3. *Locus intermedius*

No Outro Mundo da Alta Idade Média Cristã existiam somente dois locais possíveis: o Inferno e o Paraíso. O Purgatório aparecerá de forma definida apenas no século XII. Não é nosso objetivo delinear como se configuraria o Além neste intervalo de tempo; contudo, através da *Navigatio*, notamos a existência de alguns aspectos que indicam exatamente o seu não pertencimento a nenhum dos dois períodos momentos acima mencionados.

Há uma passagem no texto que indica a possibilidade de um lugar onde estados intermediários seriam experimentados; ou seja, um local não destinado propriamente ao gozo das benesses paradisíacas, nem tão pouco às condenações eternas do Inferno. Trata-se da

---

[332] Claude CAROZZI, *op. cit.*, p. 284.
[333] BEDA, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, V, XII, *PL*, XCV; Vision Drythelm, p. 55-6.

pequena rocha onde os monges encontram o "*infelicissimus Judas*"[334]. Em um determinado momento da viagem, os monges deparam-se com Judas Iscariotes sentado em uma pequena rocha que sacolejava em meio às ondas. Ele carregava em seu pescoço um pedaço de pano, preso por dois suportes de ferro, em formato de garfos. Com o vento que soprava, os suportes e o pano eram constantemente lançados aos seus olhos e rosto. Questionado por São Brandão sobre o que fizera para merecer tal castigo, Judas explicou que aquilo não era um castigo, mas sim uma indulgência do Salvador, pois nele nada havia para merecê-la. Nem mesmo os bons atos que havia feito em vida eram dignos de isentá-lo do sofrimento. Tanto o pano que dera ao leproso, quanto os suportes que cedera ao templo e a pedra que utilizara para cobrir uma vala em uma via pública, proporcionavam-lhe dor e não conforto[335].

Disse, ainda, que aquele local era para ele como um Paraíso das delícias, tamanho era o medo que sentia dos tormentos sofridos fora dele. Noite e dia, queimava no centro da montanha próxima, morada de Leviatã e seus seguidores. Contudo, a inefável misericórdia de Cristo havia lhe concedido alguns períodos de refrigério. E, assim, podia descansar aos domingos, no intervalo de tempo compreendido entre o Natal e a Epifania, entre a Páscoa e o Pentecostes, e por ocasião das festas da purificação e assunção da Virgem. O restante do tempo, permanecia na montanha sendo torturado juntamente com Herodes, Pilatos, Anás e Caifás[336]. Tendo contado sua história, Judas implorou a São Brandão que intercedesse por ele, pedindo a Jesus Cristo que o deixasse ficar ali até a manhã seguinte. O santo respondeu que a vontade do Senhor seria feita, e que ele não seria torturado pelos demônios até o nascer do sol. Quando anoiteceu, uma multidão de demônios apareceu gritando para que o santo fosse embora e eles pudessem levar o pecador. São Brandão explicou que não era ele que o protegia, mas o Senhor Jesus Cristo que havia permitido que ele permanecesse aquela noite livre dos tormentos infernais. Os demônios perguntaram como ele poderia invocar o nome do

---

[334] *Navigatio, op. cit.*, p. 66.

[335] "*Non pro merito habeo istum locum sed pro misericordia ineffabili Jhesu Christi. Non mihi computatur penalis iste, locus sed pro indulgencia Redemptoris propter honorem dominice ressurectionis.*" (Idem, ibidem.).

[336] "*Mihi enim uidetur, quando sedeo hic, quasi fuissem in paradiso deliciarum propter timorem tormentorum que futura sunt mihi in hac uespera. Nam ardeo sicut massa plumbi liquefacta in olla die ac nocte in medio montis quem uidistis. Ibi est Leuiathan cum suis satellitibus.* [...]. *Meum uero refrigerium habei hic omni die dominico a uespera usque ad uesperam, et in Natiuitate Domini usque in Theophaniam at a Pascha usque in Pentecosten et in Purificacione Dei Genitricis atque Assumpcione. Postea et antea crucior in profundo inferni cum Herode et Pilato et Anna et Kaipha.*" (Idem, p. 66-7.).

Senhor em favor daquele que o havia traído. São Brandão nada disse a respeito, apenas ordenou que fizessem o que mandava[337].

A história não pára por aí; no entanto, já é possível perceber que há algo diferente – ou, no mínimo, pouco convencional – na maneira como Judas Iscariotes aparece no texto. Embora seja o grande traidor, ele é tratado como um exemplo da inefável misericórdia de Cristo, revelada na permissão de isenção das penas do Inferno ao qual estava condenado, em certas épocas do ano litúrgico e em um local para isto reservado. No texto, o próprio Judas denomina o seu descanso *refrigerium*. As palavras *refrigerium* ou *refrigerare* – conforto e confortar, respectivamente – assumiram, no vocabulário cristão o sentido da bem-aventurança celestial. Já na Antigüidade, aparecia em Tertuliano tanto para designar a felicidade temporária das almas que aguardam a volta do Cristo ao seio de Abraão, quanto felicidade definitiva dos mártires no Paraíso e que era prometida aos eleitos. Para outros autores cristãos posteriores, o *refrigerium* denotava as alegrias do pós-morte prometidas por Deus aos escolhidos[338].

O refrigério da *Navigatio* associa-se a essa condição temporária. Ele não é um lugar fixo, parte integrante da geografia do Outro Mundo. No caso de Judas, estava associado a uma rocha flutuante, mas em nenhum momento encontramos no texto indicações de que a rocha era o local sempre destinado aos condenados para que ali purgassem os seus pecados até o Julgamento Final. Esta idéia está mais próxima do Purgatório estudado por Jacques Le Goff e que aparecerá com seus contornos delineados no século XII[339].

A presença de um refrigério não é algo novo e particular à *Navigatio*. Contudo, um refrigério para Judas torna a questão um pouco diferente. E é aí que somamos a contribuição de Paul Franklim Baum, pois, nos estudos sobre São Brandão e textos a ele relacionados, poucos foram os especialistas que se dedicaram à investigação do episódio de Judas. Baum vai mostrar que a idéia de um descanso periódico para as almas danadas é de origem judaica e parece ter emergido da noção de que o Sabbath deveria ser um dia de descanso tanto para os

---

[337] Idem, p. 65-7.
[338] Christine MOHRMANN, Locus refrigerare apud Jacques LE GOFF, *O nascimento do Purgatório*, *op. cit.*, p.65.
[339] Cf. Jacques LE GOFF, *O nascimento do Purgatório*.

vivos quanto para os mortos. Esta idéia deve ter penetrado no Ocidente cristão aproximadamente no final do século IV, através da difusão da *Visio Pauli*[340].

Posto isso, Baum serve-se da idéias de A. Graf[341] e P. Douhaire[342] para afirmar que, embora compartilhada por poucos, havia se desenvolvido na Idade Média uma noção de Judas contrária àquela popularmente difundida no mesmo período. Em outras palavras, uma noção que incluiria o traidor dentro do espírito de misericórdia e perdão. Na tentativa de explicar este "fenômeno", o autor soma um elemento histórico. Segundo ele, a seita gnóstica dos cainitas[343] nutria uma especial reverência por Judas. Comenta também que a versão grega perdida da *Visio Pauli* é referida por Epifânio na sua obra *Adversus Haereses*, sob o título de *Adv. Caianos*; sendo que Epifânio estava dentre aqueles que dispensavam um tratamento caridoso para com o traidor. Além do que, a versão grega existente da mesma *Visio* é mencionada por Santo Agostinho no seu *98° Tratado sobre o Evangelho de São João*, que por sua vez estava bem longe de condenar Judas totalmente. Para ele, Judas foi o instrumento pelo qual Deus operou a salvação da humanidade.

---

[340] Para Aires Nascimento, a concepção de repouso dos condenados aparece pela primeira vez no *Apocalipse de Paulo* (texto grego da segunda metade do século III, traduzido para o latim talvez nos séculos V-VI). De acordo com este texto, os condenados recebiam todo o Domingo de Páscoa um descanso das torturas do Inferno. A *Visio Pauli* apenas estende este repouso ao final de semana. Acrescenta, ainda, que a obra de Dracônio (meados do século V), *Carmen de deo*, II, 526 e segs., registra a crença de que os danados receberam uma suspensão dos castigos do Inferno quando Cristo lá desceu; sendo que Prudêncio, em *Cathemerinon*, V, 125 e segs., admite que tal graça fosse repetida todos os anos no dia de Páscoa. (Cf. Aires NASCIMENTO, *op. cit.*, p. 133).

[341] As idéias de Arturo Graf utilizadas por Baum são aquelas que dizem respeito à existência de uma teologia do sentimento que teria se desenvolvido em oposição à teologia doutrinal. Graf, estudando a *Visio Pauli* e outros textos análogos (incluindo a *Navigatio*), mostrou que era comum a crença de que os condenados recebessem uma suspensão de seus tormentos em certos períodos. Todos os textos que tratavam desta crença praticavam o que ele chamou de teologia do sentimento. De acordo com a teologia doutrinal, os danados não mereciam nenhum tipo de alívio em seus tormentos. (Cf. Arturo GRAF, *Giornale storico della letteratura italiana*, p. 344 e segs. apud Paul BAUM, *op. cit.*, p. 178). Posteriormente, Jean-Claude Schmitt reafirmará que o episódio de Judas fora inspirado na apócrifa *Visio Pauli* (Cf. Jean-Claude SCHMITT, *op. cit.*, p. 198.).

[342] Como afirma Baum, as idéias de P. Douhaire tratam da diminuição da rigidez do dogma teológico da danação irrevogável no Inferno, através do aparecimento de figuras intercessoras no alívio da condenação. (Cf. P. DOUHAIRE, Cours de l'histoire de la poésie chretienne, p. 282, apud Paul BAUM, *op. cit.*, p. 181.).

[343] Os seguidores desta seita herética do século II opunham-se violentamente ao judaísmo. Na base de seu pensamento, estava a crença de que o Deus dos judeus, Jeová, era somente um ser inferior, de poder e conhecimento limitados e que havia se revoltado contra o que chamavam de Deus bom. Para os cainitas, Jeová era um tirano intolerável e inimigo dos homens que deveria ser combatido. Pregavam, assim, o reconhecimento da autoridade do Deus bom por meio da condenação da obra do Deus criador e da santificação dos danados do Antigo Testamento. Dessa forma, Caim, o primeiro a ser amaldiçoado pelo Criador, era considerado seu ancestral modelo. Ele pertencia à linhagem do Deus bom e, ao matar seu irmão Abel, que descendia do Criador, ele teria provado a superioridade de seus descendentes e aberto caminho para o combate do Deus criador e toda sua linhagem. Judas, discípulo de Cristo, era considerado pelos heréticos como descendente de Caim e guardião da sua sabedoria. Ao assegurar a condenação e a subseqüente morte do Salvador, Judas havia propiciado o triunfo do Deus bom e a salvação do gênero humano. Por sua participação meritória neste processo, os cainitas lhe prestavam honras excepcionais (A. VACANT, (ed.), *op. cit.*, v. 2, cols. 1307-8.).

Na combinação desses dois elementos – a possibilidade de um alívio nas torturas dos danados (idéias de Graf e Douhaire) e a existência de uma tradição antiga de aceitação da figura de Judas como um pecador não tão odiado e, por que não dizer. necessário para a arquitetura do plano divino (cainitas e Santo Agostinho) – reside a hipótese de Baum. Ele finaliza dizendo saber que o nexo que une os dois elementos é tênue, mas que a noção que dele resulta – um Judas que fora honrado, através da graça do Senhor, com o alívio periódico de sua punição – pode ter persistido, embora não haja nenhuma outra evidência documentada até a *Navigatio*.

A hipótese de Baum traz, sem dúvida, uma luz à questão do refrigério de Judas, uma vez que o acento do texto não recai sobre a configuração do local de repouso e das penas lá sofridas, mas sim sobre os períodos de descanso. Parece haver uma preocupação maior por parte da narrativa em mostrar a possibilidade de uma suspensão periódica dos castigos dos condenados por parte da misericórdia de Cristo. Reside aqui, ao nosso ver, a chave de entendimento desta passagem singular da *Navigatio*. O merecimento do repouso está ligado à misericórdia; sem ela nada se opera, afinal Judas já está condenado ao fogo da Montanha Fumegante.

Estaríamos diante de um testemunho da mudança de espiritualidade estudada por André Vauchez? Este autor mostra como uma espiritualidade calcada nos ensinamentos do Novo Testamento vai, a partir do século XI, gradativamente, assumindo o lugar da espiritualidade centrada no Antigo Testamento, característica da Alta Idade Média[344]. A *Navigatio* poderia se incluir, ainda que antecipadamente, nesta tendência?

Uma afirmação de Le Goff acerca de Jeová, o Deus do Antigo Testamento, reforça a diferença apontada por Vauchez. Ele diz: "Jeová, cujo enorme poder sobre o Sheól é muitas vezes afirmado no Antigo Testamento, nunca manifesta a intenção de fazer sair de lá um morto prematuramente, de lhe perdoar após sua descida ao Sheól ou de lhe encurtar a permanência."[345]. Ao contrário, o Deus do Novo Testamento intercede pelos mortos através da misericórdia de Jesus Cristo. Afinal, não foi o próprio Cristo que descera aos infernos após sua morte e antes da sua ressurreição para libertar todos os patriarcas, profetas, mártires e

[344] Cf. André VAUCHEZ, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*, p. 75-80.
[345] Jacques LE GOFF, *O nascimento*, *op. cit.*, p. 47.

progenitores[346]? A escolha de Judas pode estar, de fato, ligada àquela mudança de espiritualidade.

Uma escolha intrigante, mas não descabida. Judas, juntamente com Herodes, Pilatos, Anás e Caifás, compartilha os tormentos do Inferno; entretanto, apenas ele desfruta de um período de descanso. Por quê? Assim como Judas, aquelas pessoas também contribuíram para a morte do Messias. Porém, há um elemento que estabelece a grande distinção entre eles. Judas é o único que fora escolhido por Jesus para ser seu discípulo; é o único que havia se disposto a ouvir a palavra e os ensinamentos do Filho de Deus; e, acima de tudo, embora ao final o tenha traído em troca de dinheiro, ele é o único que reconhece o erro e se arrepende do pecado (*Evangelho Segundo Mateus* 27, 3-4).

Essa proximidade com o universo de Jesus reflete-se nos períodos de *refrigerium* de que Judas usufrui. As festas citadas estão ligadas exclusivamente à vida de Cristo (o período do seu nascimento e da sua morte; as celebrações relacionadas a sua mãe, e o Domingo, dia do Senhor). Não há, por exemplo, nenhuma menção a festas de santos ou a festividades de origem pagã incorporadas ao cristianismo. A opção por celebrações de profunda significação cristológica talvez se explique por ser nesses dias em que havia um maior número de pessoas orando, o que poderia auxiliar o abrandamento dos tormentos dos condenados, mesmo não se tratando de festas especialmente dedicadas aos mortos[347].

Aparentemente, a *Navigatio* estava de acordo com uma possível modificação no modo pelo qual se concebia o papel de Deus na vida cotidiana das pessoas. A punição eterna e irrevogável dos pecadores cede um espaço para o arrependimento e a misericórdia. Sendo assim, não seria gratuito que Judas fosse a figura modelar escolhida para exemplificar tal possibilidade. Mesmo o maior dos traidores (os termos que aparecem no texto para designá-lo são "*negociator pessimus*"[348] e "*traditor Domini*"[349]) é capaz de receber indulgências de Cristo. É como se oferecer a diminuição das penas ao pior dos pecadores só tornasse a misericórdia de Cristo ainda maior. Não que fosse fácil compreender a razão daquela escolha. Quando os demônios interrogam Brandão sobre como Cristo poderia interceder por aquele

---

[346] "Evangelho de Nicodemus", p. 260.
[347] Jean-Claude SCHMITT, *Os vivos, op., cit.*, p. 195-6.
[348] *Navigatio, op. cit.*, p. 66.
[349] Idem, p. 68.

que o havia traído, o santo nada responde, ordenando apenas que a vontade de Cristo fosse feita[350].

Em resumo, ao que tudo indica, o *locus intermedius* de Judas não é propriamente uma antecipação do Purgatório. Ele não é um local reservado para a coletividade de pecadores. Ele é uma solução temporária para um caso em particular, com o propósito único de mostrar a possibilidade de suavização das penas expiatórias dos condenados, via misericórdia divina. Pensando assim, a geografia do Outro Mundo da *Navigatio* não pode comportar apenas Inferno e Paraíso; é preciso que haja outras paragens. Regiões ainda móveis, flutuantes; mas sem dúvida, regiões de esperança[351].

Enfim, era este o Outro Mundo da *Navigatio*? Aos condenados – bárbaros, pecadores e detratores de Cristo, como Herodes, Pilatos, Anás e Caifás –, um Inferno onde o mal, personificado em ignóbeis hominídios ou sob a silenciosa forma do invisível, está sempre à espreita, à espera da oportunidade em que a carne enfraqueça uma vez mais e a fé se arrefeça para atuar, para dominar e conduzir o homem às forjas malignas, como na Ilha dos Ferreiros, ou finalmente às trevas abissais da Montanha Fumegante? Aos bem-aventurados, monges e santos, um Paraíso de delícias e abundância? Uma terra de aromas indescritíveis onde os cantos angelicais embalariam a agradável espera até o final dos tempos? Aos agraciados pela

---

[350] "*Quomodo inuocas nomem Domini super illum, cum sit ipse traditor Domini?*" *Quibus uir Dei dixit: "Precipio uobis in nomine Domini nostri Jhesu Christi ut nihil illi mali faciatis usque mane.*"(Idem, p. 68-9.).

[351] A existência de estados intermediários poderia ter sido corroborada por dois outros episódios existentes na própria *Navigatio*. No primeiro deles, os destinos dos três monges retardatários apontam a possibilidade de três caminhos após a morte: a condenação direta ao Inferno pelo monge pecador; o gozo da vida beatífica em uma ilha assemelhada ao Paraíso; e aquela que nos parece a opção intermediária: para o monge pecador e arrependido, a condução a um local desconhecido por anjos de luz. O Céu e o Inferno abrem espaço aqui para uma terceira via, pouco definida, mas sem dúvida sancionada pelo arrependimento e pelo perdão. Na Ilha dos Pássaros, o segundo episódio, a relação parece ser um pouco mais complexa, mas nem por isso completamente descartável. De acordo com a narrativa, aquelas aves seriam a corporificação dos anjos caídos que não teriam se aliado a Lúcifer no célebre duelo do início dos tempos. A materialização dos anjos em corpos de pássaros acontecia apenas aos domingos e dias santos em uma determinada árvore de uma ilha específica. Ora, não é interessante que a narrativa apresente anjos que, embora estivessem ao lado do grande inimigo, não tenham sido condenados a uma existência demoníaca ou algo parecido? Segundo o próprio texto, isto teria acontecido porque estes anjos, por ocasião da queda, não compartilhavam os pecados de Lúcifer; daí terem sido recompensados por Deus ("*per suum magnum iudicium*", *Navigatio*, *op. cit.*, p. 24.) e gozarem de sua presença naquele pedacinho de Paraíso. Mas tratava-se de uma concessão, pois no restante do tempo aqueles anjos vagavam pelo firmamento e pela terra sem destino determinado. Assim, haviam sido beneficiados por sua lealdade ao verdadeiro Criador, mas a proximidade com Lúcifer não lhes havia garantido o Paraíso como morada definitiva. Enfim, embora os exemplos aqui apresentados não estejam tão bem delineados em relação ao tempo e ao espaço como foi possível verificar em relação ao episódio de Judas, acreditamos que eles evidenciem que a idéia da existência de estados intermediários não é de modo algum estranha à *Navigatio*.

misericórdia divina, um local intermediário, provisório, onde o desfrute do *refrigerium* abrandaria os tormentos infernais e acalentaria o aguardo do Julgamento Final?

Um Outro Mundo fragmentado e repleto de sensações: visuais, palatáveis, auditivas e táteis! Nesse sentido, um Além que tem pouco de espiritual e muito de carnal. Os seus habitantes são providos de corpos que sofrem castigos e desfrutam prazeres. Não são *spiritus* nem *anima*, bem diz o texto. Judas, por exemplo, é descrito como "*hominem*"[352]. Por esta corporeidade, esta concretude, poderíamos dizer que se trata de um Outro Mundo fora das normatizações teológicas, um Outro Mundo mais "popular"? Nem tanto, pois não podemos esquecer que estamos diante de um texto escrito em latim e oriundo de um universo monástico: um meio educado que não consegue enxergar um Outro Mundo que não esteja enquadrado no eixo espaço-temporal que circunscreve a história sagrada da qual são partícipes e, mais especificamente, que não seja uma extensão do cotidiano no claustro e da organização de seu espaço físico. Porém, igualmente, trata-se de um Outro Mundo não desprovido de sentimentos e crenças da cultura vulgar, uma vez que a comunidade monástica fazia conviver, dentro de seus muros, homens que carregavam consigo diferentes bagagens culturais. Dentre elas, estaria presente, muito provavelmente, os elementos da cultura celta-hibérnica tão familiares à *Navigatio*.

Poderíamos dizer, então, que o Outro Mundo brendaniano integrava uma série de imagens caras a um ambiente cultural forjado na intersecção de duas culturas: a clerical e a vulgar. Aparentemente, estamos diante de um exemplo da "cultura intermediária", definida e estudada por Hilário Franco Júnior[353], já que o Além que visitamos parece ter sido elaborado de acordo com um denominador cultural comum, que possibilitou que elementos de códigos culturais distintos abandonassem seu sentido original para adquirir novos sentidos (re)criados e próprios à contextura da *Navigatio*.

---

[352] *Navigatio*, *op. cit.*, p. 66.
[353] Hilário FRANCO JÚNIOR, Meu, teu, nosso: reflexões sobre o conceito de cultura intermediária, p. 31-44.

5

Peregrinação

A viagem de São Brandão é uma peregrinação. Embora a prática peregrinatória esteja intimamente associada ao alcance de locais sagrados[354], na *Navigatio*, a *terra repromissionis*, o *locus sacrum*, tem um significado importante, mas que fica em segundo plano se considerarmos, de maneira mais ampla, a experiência religiosa que a viagem como um todo representa. Em outras palavras, a trajetória povoada de aventuras, dificuldades e desafios, vai se tornando, à medida em que a narrativa toma corpo, muito mais do que um simples meio para se atingir um determinado fim. Seu sentido é mais profundo, revelando, em muitos momentos, ser o próprio objeto da busca dos religiosos.

Ao longo da história do cristianismo medieval, santuários e locais de cultos espalhados pelos campos da Europa, além de cidades como Roma, Jerusalém e Santiago de Compostela, foram centros peregrinatórios que atraíram cristãos de várias partes, tanto pelo valor simbólico adquirido com as relíquias que abrigavam, como pela sua participação na história sagrada. De forma geral, chegar até aqueles lugares estava associado a uma iniciativa aleatória e pessoal. Um caráter regular e coletivo para as peregrinações aparecerá somente a partir do século XI, com o início do movimento cruzadístico. A Igreja, grande atuante no processo de ordenação das prática peregrinatórias, passa a oferecer como recompensa algo que vai muito além da aproximação com o divino: a purgação dos pecados e salvação coletiva.

Assim, ao afirmar que a *Navigatio* é uma peregrinação, propomos um certo distanciamento da idéia de prática coletiva e uma aproximação da concepção primeira da *peregrinatio*. Com implicações teóricas específicas à contextura medieval a qual ela pertence, tal noção que predominou até o ano 1000, inclina-se por entender a prática peregrinatória como um exílio voluntário e pessoal na busca de Cristo e, portanto, da salvação de seus praticantes[355]. Particularmente no contexto sócio-cultural irlandês, a *peregrinatio* vai assumir contornos próprios. Revestida muitas vezes de um ascetismo exacerbado e de um espírito heróico ávido por aventuras, ela estará presente em grande parte da hagiografia e dos relatos

---

[354] Cf. Alphonse DUPRONT, Pèlerinage et lieux sacrés, p. 366-415.
[355] Richard FLETCHER, *op. cit.*, p. 482.

de viagem do período medieval relacionados a protagonistas irlandeses, dentre os quais a *Navigatio* está, sem dúvida, inserida.

Examinaremos a seguir dois aspectos que consideramos essenciais para a compreensão do conteúdo da *Navigatio* enquanto viagem-peregrinação: a busca e o exílio.

5.1. A busca

Alcançar a *terra repromissionis* é o resultado de uma dupla busca que converge, ao final, em um único propósito: a salvação. A primeira dimensão desta busca é a procura do Paraíso Terrestre. Identificamo-na facilmente, pois quando nos debruçamos sobre a narrativa, é ela que logo salta aos nossos olhos. Entretanto, por trás das heróicas aventuras, é preciso compreender o trajeto e os locais percorridos, com suas respectivas provações, como uma espécie de corrida de obstáculos cujo grau de dificuldade vai aumentando à medida que o fim se aproxima. Acreditamos que os lugares por onde passam os monges estão organizados de acordo com uma certa hierarquia moral. Se observarmos os acontecimentos "móveis" (aqueles que não se repetiam todos os anos), perceberemos que sua disposição não é aleatória. Ela segue um padrão que se direciona das coisas de menor para as coisas de maior valor moral e espiritual dentro, obviamente, do enquadramento cristão. Os maiores desafios, a Ilha dos Ferreiros e a Ilha da Montanha Fumegante, e os maiores enigmas, a Coluna de Cristal, Judas e Paulo, o eremita, encontram-se entre o sexto e o sétimo anos da trajetória. Ou seja, já bastante próximos do momento e destino final da viagem. Assim, sobreviver à Ilha Desabitada, que aparece logo no início da narrativa, não é tão meritório quanto sair ileso da Ilha dos Ferreiros ou compreender o sentido do refrigério de Judas.

Já a segunda dimensão da busca requer um olhar que vai além do texto, pois diz respeito ao engrandecimento espiritual, conseguido através da imitação do Cristo. Esta pode ser percebida no que se pretende atingir com o padrão de comportamento e atitudes dos monges durante a viagem. Sabemos que a opção pela vida monástica por si só já situava o monge em uma categoria diferenciada e mais elevada em relação ao restante dos homens. Entretanto, ela não era suficiente e nem tão pouco sinônimo de garantia da salvação final de suas almas. A *Navigatio* ensina que, na prática, era necessário algo mais: entregar-se a uma vida ascética, de constantes orações e de eterna penitência diante de Deus.

De fato, os monges só se alimentam quando Deus, por meio de seus mensageiros, permitia. Durante sete anos, suas vidas foram totalmente dedicadas a jejuns e orações. Não há um só capítulo da narrativa em que não encontremos referências a um destes aspectos. Vimos no capítulo sobre o tempo o quão presentes estão as celebrações litúrgicas ao longo do percurso. Natal, Páscoa. Pentecostes, a Festa de São Pedro, além de missas e das orações das horas monásticas, não só demarcavam o tempo, como também demonstravam como os monges cumpriam seus deveres cristãos com o mais pleno rigor e dedicação.

Já os jejuns aparecem em dois momentos diferentes da narrativa. Primeiramente quando, antes mesmo de partir na viagem que os levaria à *terra repromissionis*, São Brandão e seus companheiros decidem jejuar por quarenta dias[356]. Em um segundo momento, São Brandão prescreve um jejum de três dias por dois períodos consecutivos, antes de alcançarem a Ilha das Uvas[357].

A prática do jejum não era uma inovação cristã. Além de várias menções existentes no Antigo Testamento, sabe-se que no mundo greco-romano era comum jejuar antes de certas cerimônias. Durante as festas primaveris do deus Átis, por exemplo, praticava-se uma novena penitencial juntamente com a abstinência de pão, de grãos e de certas frutas, como o romã e o marmelo. Prescrito pelas leis canônicas e laicas, o jejum era normalmente praticado nas quaresmas que antecediam as três principais festas da liturgia cristã: a Páscoa, o Natal e Pentecostes. A sua desobediência ou a sua interrupção sujeitava a população de fiéis ao cumprimento de penitências, inclusive pecuniárias e corporais, que variavam segundo a gravidade. Nos meios monásticos, o jejum era considerado a primeira forma de ascetismo e antídoto eficaz contra as tentações e fraquezas do corpo[358]. Não é à toa que nos Penitenciais irlandeses o jejum aparecia como primeira forma de ascese[359].

A relação abstinência-ascetismo fica particularmente evidente na segunda passagem destacada acima. Quando os monges estão em seu terceiro dia de jejum, chegam à Ilha das Uvas. Lá são tentados a abandoná-lo pelo perfume de romãs no qual a ilha estava imersa. Mesmo assim, o inebriante aroma não os faz desistir da obrigação para com o santo abade e

---

[356] "*Definuit ergo sanctus Brendanus et hi [qui] cum eo erant ieiunium quadraginta dierum, semper per triduanas, et postea proficisci.*" (*Navigatio, op. cit.*, p. 10.).
[357] "*Finitis iam [aliquantis] diebus, sanctus pater precepit triduanum ieiunium.* [...]. *Iterum uir Dei predictum ieiunium cum fratibus suis.*" (Idem, p. 54.).
[358] Oronzo GIORDANO, *op. cit.*, p. 77-8 e p. 83.
[359] Jean LECLERCQ, *La spiritualité du Moyen Age*, p. 59.

para com Deus[360]. Há aqui uma clara analogia com o rompimento da aliança feita com Deus por Adão e Eva no Jardim do Éden. O fruto paradisíaco[361] está ali para testá-los, mas eles provam ser capazes de ultrapassar o desafio e galgam, não sem sacrifício, mais um degrau na busca da salvação. Muitas vezes, observamos que a narrativa acentua o sentindo de sacrifício que o jejum implicava por meio do uso dos números simbólicos, "quarenta" e "três", na demarcação da duração de sua prática. Vimos no segundo capítulo que esses números funcionavam como uma espécie de intensificador do sentido do tempo a ele associado. Aqui, vale o mesmo raciocínio. Jejuar por três ou quarenta dias indicava uma gradação, mínima e máxima, no sentido de espera e preparação do corpo e da alma para a realização da peregrinação espiritual.

Entretanto, o sentido da busca não compreende apenas o ideal ascético. É necessário ir além; é preciso comungar com Deus, entregando-se totalmente e imitando o Cristo. Não é sem razão que as denominações "*miles Christi*" (soldado de Cristo) e "*famulos Christi*" (servos de Cristo) aparecem no texto para designar os monges, quando estão face ao perigo na Ilha dos Ferreiros[362]. De fato, na Idade Média, o emprego da palavra *miles* com sentido religioso era bastante comum e, geralmente, designava os monges que se entregavam à *militia Dei* ou que constituíam a *militia spiritualis*, em oposição à *militia saecularis* (embora não coubesse ao período medieval a originalidade desta utilização, que já estava presente na Bíblia)[363].

No que diz respeito ao monasticismo irlandês, era comum conjugar a idéia de milícia com a de martírio. Jean Leclercq vê nesta característica uma aproximação, tanto na concepção quanto na prática, com o monasticismo desenvolvido no Oriente e na Gália da época de São Martinho (c.316-397): os monges formavam uma espécie de exército e viviam em conjunto o martírio (que na falta de um martírio de sangue, apresentava a forma "branca", da renúncia do mundo, e a forma "verde", da prática de austeridades extremas)[364]. Interessante apontar que a

---

[360] "*Interim flabat illis uentus odorem suauissimum, ita ut obliuium illorum iiunium conaretur.*" (*Navigatio, op. cit.*, p. 54.).

[361] A romã é constantemente mencionada na Bíblia. Sua árvore é também aludida no Corão como sendo uma das árvores do Paraíso. (*A Dictionary of the Bible*, v. 4, p.14-5).

[362] "*Cum uero uidisset famulos Christi transire iuxta illam insulam, reuersus est in suam officinam.*"e "*O milites Christi, roboramini in fide non ficta et in armis spiritualibus, quia sumus in confinibus infernorum.* [...]." (*Navigatio, op. cit.*, p. 62-3.).

[363] P. VAN LUYN, Les milites dans la France du XIe siècle. Examen de sources narratives, p.15.

[364] Cf. Jean LECLERCQ, *op. cit.*, p. 57.

afirmação de Leclercq se confirma em um outro ponto da *Navigatio*. Paulo, o eremita, é igualmente chamado de *miles Christi*[365].

No texto, essas idéias parecem ganhar corpo em um diálogo sobre as vantagens da vida ascética e monástica travado entre o eremita Paulo[366] e São Brandão. Como os monges, o eremita também era considerado um soldado de Cristo; entretanto, por levar uma vida quase desprovida de bens materiais, os eremitas encontravam-se acima dos religiosos regulares. Pouco comiam, pouco bebiam, pouco dormiam, não tinham casa e viviam em constante peregrinação. Na renúncia quase total do corpo e das coisas a ele associadas, aproximavam-se cada vez mais de Deus. No próprio texto, Brandão considera-se como monge inferior a Paulo, pois este vivia em um estado angélico. Contudo, mesmo com a suposta superioridade dos eremitas, a função monástica não deixa de ser valorizada pela *Navigatio*[367].

Deus havia reservado uma diferente participação para todos no mundo. O eremita Paulo, embora levasse uma vida de altíssimo valor espiritual, vivia solitário em uma rocha no meio do mar, vestido apenas por seus próprios cabelos. Por outro lado, o monge que não desfrutava de um estado tão elevado, usava do trabalho de suas próprias mãos para vestir-se e, acima de tudo, havia sido agraciado com a visão das maravilhas da Criação. De fato, a ilha na qual vivia Paulo nada tinha das maravilhas já encontradas pelos monges em suas andanças marítimas (embora fosse perfeitamente simétrica, e o alimento ali chegasse por intermédio de um animal). Assim entendido, no plano divino, cada um possuía um lugar. Como, durante a viagem, Deus havia mostrado a São Brandão e seus monges vários dos integrantes do drama da Criação, por que não considerar o eremita como um personagem dele também?[368]

---

[365] *Navigatio, op. cit.*, p. 71.

[366] O eremita Paulo que aparece na *Navigatio* pode ser uma alusão a Paulo de Tebas, o primeiro eremita, segundo São Jerônimo. Paulo de Tebas teria se entregado à vida eremítica antes mesmo que Santo Antônio do Egito. Assim como o Paulo da *Navigatio*, ele também vivia em uma gruta, mas ao invés de vestir-se com os pêlos do próprio corpo e receber alimento de uma lontra, ele cobria-se com folhas de palmeira e todos os dias alimentava-se com meio pão que lhe era trazido por um corvo. (Jacques LE GOFF, O deserto-floresta no Ocidente medieval, p. 85.).

[367] "*At uero sanctus Brendanus, cum hec uidisset, contristatus est intra se, dicens: "Ve mihi, qui porto habitum monachicum, et sub me consituti sunt [multi] sub nomine illius ordinis, cum uideo [modo] in angelico statu hominem in carne adhuc sedentem inlesum a uiciis corporis". Cum ait uir Dei:" O unerabilis pater, quanta et quali mirabilia ostendist Deus tibi que nulli sanctorum patrum manifestauit. E tu dicis in corde tuo non esse te dignum monachicum portare habitum, cum sis maior quam monachus. Monachus uero labore manuum suarum utitur et uestitur. Deus autem de suis secretis per septem annos pascit te cum tua familia et induit. Ego uero miser sedeo sicut auis in ista petra, nudus exceptis meis pilis.*"(*Navigatio, op. cit.*, p. 72-3.).

[368] Seria possível também ver nesta passagem um reflexo da tensão existente entre a vida peregrina e os ideais do monasticismo beneditino no século X. A Os mosteiros organizados segundo a Regra de São Bento, que dentre muitos outros preceitos, pregava a condenação dos girovagos (REGRA DE S. BENTO, cap.I, p. 22), há muito tempo haviam iniciado o seu enraizamento no solo europeu, ampliando o alcance de suas posições políticas,

É preciso dizer, finalmente, que as duas buscas de que tratamos aqui estão intimamente ligadas. Uma não aconteceria sem a outra. Todavia, nada há de inédito nessa dupla dimensão da *peregrinatio* medieval, Gurevitch já havia dito que "a peregrinação – uma forma de viagem muito divulgada e eminentemente respeitada na Idade Média – era entendida não como um simples movimento rumo aos lugares santos, mas como um encaminhamento espiritual em direção a Deus, como uma "imitação de Cristo"[369].

Deve-se notar que esse duplo movimento de busca, embora convergindo para um mesmo lugar, opera com diferentes orientações. A busca externa está em um plano horizontal que abriga o deslocamento por mar, a admiração do grande cenário das *mirabilia Dei* e dos setores do Outro Mundo. A busca interna insere-se em um plano vertical, de ascensão espiritual rumo ao divino. O primeiro movimento é exterior, muito mais plástico e visual; o segundo é interior, subjetivo. A *Navigatio* está construída sobre o entrecruzamento desses dois planos.

5.2. O exílio

O exílio oferece a possibilidade de completude do sentido da busca, reforçando a penitência, expiação e purificação. Entretanto, é preciso deixar a terra natal de livre e espontânea vontade. Nos primeiros tempos do cristianismo, eremitas ascetas, como Santo Antônio do Egito e São Pacômio, escolhiam viver em cavernas isoladas no deserto, desprovidos de qualquer facilidade da vida material em sociedade, para travar constantes batalhas com demônios, vencê-los e chegar mais perto de Deus. Na Irlanda dos séculos VI e VII, a aproximação intrínseca entre exílio e peregrinação era uma realidade não só praticada e encorajada por homens santos como Columba e Columbano, mas também prescrita pelas leis

---

econômicas e culturais, por meio de seus religiosos influentes. Contudo, é a partir do século VIII, que se verificarão iniciativas mais concretas de controle em relação aos *peregrini*, como nos atestam cartas papais, decretos de sínodos e capitulares reais. Essa mudança de atitude que passa a enxergar de forma negativa o vagar, ainda que por inspiração religiosa, vai se intensificar nos séculos seguintes. No século X, em uma Europa que lutava por assentar suas bases após as últimas levas de invasões germânicas, a valorização da vida regular que reforçava os ideais de estabilidade cultivados pelas aristocracias feudo-clericais em ascensão, em detrimento do movimento desorientado e descontrolado de religiosos errantes, está sendo plenamente trabalhada. Com o diálogo entre São Brandão e o eremita Paulo, a *Navigatio* evidencia, ainda que sutilmente, a sua inserção nesse momento de tomada de posição. É interessante que esta nova visão em relação aos indivíduos errantes aparentemente tenha tido como foco principal os irlandeses, peregrinos por natureza. Para uma abordagem mais detalhada sobre este aspecto ver Kathleen HUGHES, The changing theory and practice of Irish pilgrimage, p.143-51.

[369] Aaron GUREVITCH, *As categorias*, *op. cit.*, p. 94.

canônicas e seculares para religiosos pecadores ou leigos que quisessem fugir a alguma responsabilidade legal[370].

Na *Navigatio*, deixar a Irlanda de maneira voluntária, cortando todos os laços possíveis com a sociedade que lhes era familiar, fica expresso em dois episódios. No primeiro deles, São Brandão e seus catorze monges, tendo recebido a bênção de Santo Enda, partem rumo à terra de seus pais com o propósito de construir a embarcação, o *currach*, na qual realizariam a grande viagem. Todavia, é retratado, no texto, um claro desejo de não rever a família[371]. O segundo episódio trata da chegada dos três monges retardatários. Estes, embora pertencessem à comunidade monástica de Brandão, não faziam parte do grupo inicial escolhido pelo santo abade para realizar a viagem. Mesmo assim, imploraram pela permissão de peregrinar com eles (o verbo *peregrinari* tendo sido de fato utilizado nessa ocasião)[372].

Os três monges retardatários compõem, aliás, uma sub-narrativa dentro da *Navigatio*. Estes religiosos, assim como os demais monges, buscam a perfeição ascética e a expiação quando expressam o desejo de juntar-se ao grupo. No entanto, seus destinos os distanciarão do objetivo final da viagem. Aparentemente, cada um deles tem o fim que merece. O primeiro, tomado pelo mal, rouba um objeto de valor na Ilha Desabitada, arrepende-se e, por isso, ao morrer, sua alma pecadora é levada por anjos de luz[373]. O segundo é abençoado por Deus e deixa o grupo para ficar na paradisíaca Ilha dos Três Coros e lá levar uma vida de oração[374]. O terceiro é um pecador irremediável (por razões não explicitadas no texto) que, sabendo de sua condição, escolhe ficar na Ilha da Montanha Fumegante, sendo carregado para

---

[370] Na tradição de Columba, a peregrinação como um estado de vagar estava associada à vida de um fora da lei ou de um exilado, já que um homem podia sair em peregrinação voluntariamente (*ailithre*) ou ser enviado para o exílio como pena. Nos Penitenciais irlandeses, a idéia permanece, o exílio imposto (*deo raidecht*) freqüentemente se desenvolvia em peregrinação, como no caso do *Penitencial de Cummean* (I.12 e IV.6) do século VII, que condenava ao exílio perpétuo o homem que tivesse cometido assassinato após tornar-se monge. O que encontramos no mundo secular não era muito diferente, para as antigas leis irlandesas, um homem podia ficar isento da penhora de seus bens se partisse em peregrinação. Era comum também lançar criminosos ao mar, em barcos sem remos, como forma de castigo. (Dorothy BRAY, *op. cit.*, p. 4 e Kathleen HUGHES, *op. cit.*, p. 145-6).

[371] "*Post hec accepta benedictione sancti patris et omnium monachorum qui cum eo erant, profectus est in ultimam partem regionis sue, ubi demorabantur parentes eius. Attamen noluit illos videre* [...]" (*Navigatio, op. cit.*, p. 10-1.).

[372] "*Cumque ille solus stetisset in litore et benedixisset portum, ecce tres frates superuenerant de suo monasterio post illum. Qui statim cecederunt ante pedes sancti patris, dicentes: "Pater, dimitte nos ire tecum quo iturus es, alioquin moriemur in isto loco fame est siti. Decreuimus peregrinari diebus uite nostre.*" (Idem, p. 11.).

[373] "[...] *itaque accepta eucharistia, anima fratris egressa est de corpore, suscepta ab angelis lucis uidentibus fratribus.*"(Idem, p. 16.).

[374] "*Fili, recordare quanta beneficia proposuit tibi Deus in hoc seculo. Vade et ora pro nobis". Protinus secutus est duos iuuenes ad eorum scolam.*" (Idem, p. 52.).

seu ventre por uma multidão de demônios[375]. Assim, os três monges representariam as três vias possíveis para o cristão[376]: a espera do final dos tempos em um lugar paradisíaco, no Inferno, ou gozando de uma possibilidade intermediária, na qual, mesmo pecador, o cristão beneficiar-se-ia da companhia dos anjos de luz em local e condição não muito conhecidos.

Enfim, os dois episódios revelam a importância da iniciativa do exílio dentro do ideal de vida monástico. Um tipo de vida na qual o isolamento e a renúncia às coisas mundanas, como por exemplo os laços de família, era um de seus aspectos constituintes. Afinal, Deus não disse "*Egredere de terra tua, et cognatione tua, et de domo patris tui, et veni in terram quam mostrabo tibi*" (*Gênesis*, 12, 1)?

Uma vez longe do universo familiar, o monges lançaram-se ao mar. Na narrativa, a imensidão do oceano oferece o cenário ideal para a atuação das forças cósmicas, boas e más, divinas e diabólicas. O lugar perfeito para se penitenciar, para se entregar. Ali, todas as experiências são provações. Há certas passagens no texto que traduzem significativamente esta idéia. Tratam-se daquelas nas quais aparecem as "modalidades de vento" (vento favorável, vento desfavorável e vento ausente). Independente da forma que assume, o vento funciona como um elemento condutor e, de certa forma, determinante do percurso da viagem.

Quando favorável, o vento beneficia os navegadores, auxiliando-os na direção escolhida e facilitando a chegada da embarcação às ilhas. Desta maneira, figura em seis passagens da *Navigatio*: soprou favoravelmente para brindar o início da viagem[377]; para ajudar os monges a chegar à Ilha das Ovelhas[378]; para dar continuidade ao percurso após a experiência do Mar Coagulado[379]; para conduzi-los para fora do Mar Cristalino[380]; para prosseguir viagem após admirarem a Coluna de Cristal[381]; e, finalmente, para livrá-los da terrível visão da Montanha Fumegante[382].

---

[375] "[...] *at uero unerabilis pater cum suis sociis aspiciebat uomodo ducebatur ille infelix a multitudine demonum ad tormenta et quomodo incendebatur inter illos, atque dicebat: "Ve tibi, fili, quia recepisti in uita tua meriti talem finem.*"(Idem, p. 64.).

[376] Ver nota 346.

[377] "[...] *habebant autem prosperum uentum, el nihil eis fuit opus nauigare nisi tantum tenere uela.*" (Idem, p. 12.).

[378] "[...] *cumque cepissent nauigare ad illam, subuenit illis prosper uentus in adiutorium, ut non laborarent plus quam uires sustinere possent.*"(Idem, p.17.).

[379] "*Post hec iterum uentum illis suscitauit Deus prosperum ab occidente contra orientem.*"(Idem, p. 40.).

[380] "*Sanctus uero Brendanus per octo dies prospero uento et uelis extensis uix potuit mare clare transmeare.*"(Idem, p. 58.).

[381] "[...] *extensis omnibus, cepit prosper uentus post illos flare ita ut nihil illis opus fuisset nauigare nisi tantum tenere funiculos et gubernaculum.*"(Idem, p. 61.).

[382] "[...] *iterum arripuit illos prosper uentus ad australem plagam.*"(Idem, p. 65.).

Sendo desfavorável ou ausente, pára de soprar e dificulta a sobrevivência dos navegadores, prolongando a viagem e fazendo com que os viajantes permanecessem mais tempo no mar, expostos a perigos, fome e sede. Identificamos essas duas modalidades em seis passagens da narrativa. Quando, após quinze dias de viagem, o vento deixou de soprar e ao final de quarenta dias a Ilha Desabitada apareceu diante dos monges[383]; quando tardou a chegada da embarcação na Ilha da Comunidade de Albeu[384]; quando parou de soprar para que permanecessem o tempo necessário no Mar Coagulado[385]; quando um vento muito forte acompanhado de uma tempestade de granizo os impediu de navegar, fazendo com que ficassem na Ilha das Árvores, junto aos restos mortais da besta marinha[386]; quando os direcionou para a Ilha dos Ferreiros[387]; e quando, finalmente, levou-os para a Ilha da Montanha Fumegante[388].

Na *Navigatio*, o vento é, então, um elemento ambivalente que pode ser entendido no cumprimento das funções do exílio. Ele é administrado por Deus para que os monges expiem suas penas e se purifiquem. Entretanto, embora o poder divino esteja por trás de tudo, não é facultado aos monges o direito de saber quando e onde ele se manifestará de forma favorável. Este fato cria uma tensão constante que pode ser observada em vários momentos da narrativa. Desconhecendo se estão à deriva ou sob a proteção divina, os monges recorrem constantemente às preces e aos jejuns como medidas de proteção.

Porém, terra à vista nem sempre significava o fim dos desafios e o esperado descanso para aqueles exaustos peregrinos. Independentemente da característica da ilha, a sua topografia costeira revelava um caráter funcional assemelhado ao dos ventos. Altas escarpas, ao invés de praias ou baías que funcionavam como portos naturais, impediam que os monges aportassem a embarcação. Permaneciam, assim, vagando nas proximidades das ilhas e rogando a Deus para que tal sofrimento chegasse ao fim. É o que acontece quando não

---

[383] "[...] *post quindecim uero dies cessauit uentus* [...]. *Consummatis iam quadraginta diebus et omnibus dispendiis que ad uictum pertinebant, apparauit illis quedam insulam* [...]."(Idem., p. 12.).

[384] "[...] *quadam uero die apparuit illis insula non longe, et cum appropinquassent ad litus, traxit illos uentus a portu.*" (Idem, p. 29.).

[385] "[...] *porro tres dies et tres noctes cessauit uentus et cepit mare esse quasi coagulatum pre nimia tranquillitate.*" (Idem, p. 39).

[386] "[...] *mansit ergo ibi sanctus Brendanus tres menses, quia erat tempestas in mai et uentus fortissimus et inequalitas aeris de pluuia et grandine.*"(Idem, p. 47.).

[387] "[...] *vere, frates, angustia est mihi de hac insula, [quia] nolo in illam ire aut etiam sibi appropinquare, sed uentus illuc subtrahit nos recto cursu.*" (Idem, p. 61.).

[388] "[...] *et statim rapidissimo cursu uentus traxit illos ad litus eiusdem insule usque dum nauis resedit non longe a terra.*"(Idem, p. 64.).

encontram local para aportar na Ilha Desabitada[389]; e ao ficarem retidos nas proximidades de *Jasconius*, tendo que abandonar o barco e puxar a embarcação com cordas até a costa[390].

Assim, longe dos quentes desertos do Egito, os monges da *Navigatio* encontram um meio particular de praticar o exílio. Homens do mar, os irlandeses nele enxergavam o palco mais provável da sua história. E, como monges, transportaram para seu *currach* um microcosmo da vida monástica que levavam em terra firme[391]. Idéia que, de forma semelhante, é defendida por Carozzi: "*avant tout, l'abbé Brendan et ses moines donnent l'image d'une communauté pérégrinante qui parvient à ses fins par l'exercice constant de l'opus dei monastique dans son cadre liturgique, et par l'abandon total à la volonté de Dieu. Rien à voir donc avec l'experience de visionnaires fussent'ils moines.*"[392].

5.3. A expectativa escatológica

Em seus escritos, o santo irlandês Columbano defendia a "caducidade do mundo". Para ele, neste mundo transitório, o homem está sempre de passagem, *in via*, na eminência da morte[393]. Columbano gostava também de dizer que viver era como estar em um barco, um barco espiritual, cujo condutor era o próprio Cristo. Estas idéias nos permitem voltar à colocação inicial deste capítulo: a viagem-peregrinação exerce na *Navigatio* um peso muito maior do que a *terra repromissionis*. O movimento de deslocamento, o buscar e o exilar-se, com todos os aspectos que estas atividades envolviam, parece enraizar-se mais profundamente na mente e na alma do leitor/ouvinte do que a contemplação do Paraíso Terrestre.

A peregrinação, exílio e busca em última instância, é um meio de se atingir um estado de vida quase edênico. Aproximar-se da condição humana pré-Queda significa preparar-se para o final dos tempos da melhor maneira possível, pois o mundo envelheceu e a morte é certa. O desejo angustiado de desfrutar a eternidade na morada celeste, com direito à espera pós-morte no Paraíso Terrestre, ou melhor, na *terra repromissionis*, está presente na *Navigatio*. Vemo-lo quando o eremita Paulo diz a Brandão que permaneceria naquela

---

[389] "[...] *tamem minime poterant inuenire portum, ubi staret nauis.*" (Idem, p. 13.).
[390] "[...] *cum autem uenissent ad aliam insulam, cepit illa nauis stare antequam portum illius potuissent tenere. Sanctus Brendanus precepit fratribus exire de naui in mare, et ita fecerunt. Tenebantque nauim ex utraque parte cum funibus usque dum ad portum uenissent.*" (Idem, p. 20.).
[391] Cf. Dorothy BRAY, *op. cit.* p. 2.
[392] Claude CAROZZI, *op. cit.*, p. 291.
[393] Jean LECLERCQ, *op. cit.*, p. 51.

condição até o Dia do Juízo[394]. Da mesma maneira, percebemos a forte marca do final dos tempos na exortação do abade ao pequeno etíope na Ilha Desabitada: "*precipio tibi in nomine Domini Jhesu Christi ut nullum hominem ledas usque diem iudicii.*"[395].

Entretanto, há um trecho do texto na qual essas idéias ficam mais evidentes. Quando os monges finalmente alcançam a *terra repromissionis*, o jovem mensageiro de Deus que havia lhes acompanhado no último percurso, diz a São Brandão que chegara o momento de retornar a sua pátria, pois sua peregrinação havia findado. Depois de muito tempo, quando a perseguição dos cristãos ("*Christianorum persecutio*") chegasse ao fim, aquela terra tornar-se-ia conhecida aos seus sucessores[396]. Estaria a *Navigatio* familiarizada com as populares histórias do Anticristo que reinaria durante trezentos e cinqüenta anos e perseguiria os verdadeiros cristãos antes da chegada do final dos tempo? Esta é a hipótese explicativa de David Dumville para aquela passagem, pois, segundo ele, *Antichristi persecutio* era uma referência comum ao reinado do Anticristo na Idade Média[397]. Mas, independentemente da confirmação desta idéia, parece-nos relevante reafirmar que, assim como para a maioria dos medievais, a expectativa escatológica é de fato uma realidade presente na *Navigatio*,

Teria a *Navigatio* o tom pessimista, finalista, característico da Alta Idade Média? A expectativa escatológica como ali se apresenta permitiria o seu alinhamento com uma espiritualidade característica daquele período, uma espiritualidade em consonância com a espera do Antigo Testamento? Recordemos que, segundo André Vauchez, "a Alta Idade Média foi particularmente atraída pelo Antigo Testamento, mais de acordo com o estado da sociedade e das mentalidades do tempo que o Novo. [...]. Num Ocidente superficialmente cristianizado, que um poder centralizador tentava unificar com o apoio do clero, a Jerusalém dos Reis e dos grandes sacerdotes não poderia deixar de exercer nos espíritos um fascínio muito particular."[398]

---

[394] "[...] *expectare diem iudicii in ista carne.*" (*Navigatio*, *op. cit.*, p. 76.).
[395] Idem, p.16.
[396] "*Appropinquant enim dies peregrinacionis tue, ut dormias cum patribus tuis. Post multa uero curricula temporum declarabitur ista terra successoribus uestris, quando Christianorum superuenerit persecucio.*" (Idem, p. 80.) Este trecho foi por vezes considerado a chave para a datação da *Navigatio*. Para James Carney, a perseguição de que fala o texto estaria fazendo referência à perseguição viking quando da suas invasões ao continente no início do século IX; daí a *Navigatio* ter sido composta por volta ano 800, ou no máximo algumas décadas depois. David Dumville rechaça esta hipótese e afirma que o citado trecho não se refere à invasão viking e sim às idéias associadas ao final dos tempos bastante familiares aos homens da Idade Média; daí para este autor a chave da datação do texto se encontrar em outras passagens. (David DUMVILLE, *op. cit.*, p.89-102.).
[397] Cf. Idem, p. 89-95.
[398] André VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 16.

De fato, na *Navigatio*, existe um grande número de alusões vétero-testamentárias. Foram identificadas trinta e três referências ao Antigo Testamento e quatro relativas ao Novo Testamento, havendo ainda quatro outras passagens de difícil precisão, as quais poderiam pertencer tanto ao Velho quanto ao Novo Testamento (ver Quadro II)[399]. Algumas delas, inclusive, de forte conteúdo escatológico, como por exemplo as passagens extraídas de *Ezequiel* e do *Apocalipse*. Entretanto, não se pode afirmar que o pessimismo do Velho Testamento dê o tom da narrativa. Se o fim do mundo é uma realidade iminente para os monges da *Navigatio*, sua espera, contudo, é aliviada por possibilidades de esperança como a atenuação das penas que vimos no episódio do Judas infeliz. Lembremos que sua chave explicativa está na questão da misericórdia de Deus que atua em seu favor; o que nos fez concluir que, no texto, a idéia de que o Deus dos cristãos iniciava um processo de aproximação com o mundo dos homens comuns está presente. Ele deixava de ser apenas o Deus Pai, majestático e, até certo ponto, cruel, para afirmar-se Deus Filho, misericordioso. Encontramos confirmação para isso nos próprios adjetivos associados à figura divina que aparecem no texto. Além dos tradicionais justo (*justus*[400]), bendito (*benedictus*[401]), verdadeiro (*uerax*[402]) e onipotente (*omnipotens*[403]); Deus é lembrado também como aquele que tem misericórdia (*misericordiam*[404]), que ajuda e defende (*adiutor* e *qui nos defendit*)[405].

O Deus da *Navigatio* é acima de tudo o Deus *gubernator* e *nautor*[406]. Talvez pelo ambiente marítimo em que a história se passe, vamos perceber a mão desse Deus timoneiro a conduzir os monges marinheiros, intercedendo pelos ventos e por todas as outras circunstâncias necessárias para o prosseguimento da viagem. Essa metáfora é muitas vezes estendida de Deus Pai para o Cristo. O Pai, no Filho, conduz seus servos pelos caminhos que devem ser trilhados. De fato, a idéia subjacente parece ser a da existência de um determinado roteiro a ser seguido; roteiro no qual alguns eventos podem ser fruto do livre-arbítrio do

---

[399] Todas as referências mencionadas baseiam-se no trabalho de pesquisa já realizado por Carl Selmer e que se encontra em Carl SELMER(ed.), *Navigatio*, *op. cit.*, p. 83-92.
[400] *Navigatio*, *op. cit.*, p. 8-9.
[401] Idem, ibidem.
[402] Idem, p. 146.
[403] Idem, p. 40.
[404] Idem, p. 55.
[405] Idem, p. 55.
[406] Idem, p. 12 e p.40.

homem, mas que no fundo não são capazes de mudar o verdadeiro curso das coisas[407]. Mais uma das lições da *Navigatio*? Talvez.

Enfim, não há sentido em se compreender a *Navigatio* como uma peregrinação se não levarmos em conta a questão escatológica, essa realidade tão latente nos meios cristãos medievais e, principalmente, nos ambientes monásticos. No entanto, não se tratava mais de uma espera mergulhada na escuridão ou enevoada pelas brumas da estagnação e da total impotência diante de Deus. No século X, a cabeça dos homens medievais envolvidos com a produção, reprodução e recepção da *Navigatio* continuava voltada para trás, na feliz expressão de Le Goff[408], mas já é possível notar um certo movimento adiante; uma certa esperança.

Portanto, a peregrinação da *Navigatio* é também um espelho da existência monástica. Desse caminho não participam mulheres, senhores de terra, cavaleiros, burgueses ou qualquer outro tipo humano próprio à sociedade medieval. À exceção dos eremitas, integrantes do meio

---

[407] Esta é uma afirmação perigosa do ponto de vista da teologia cristã medieval, mas não descabida, pois afinal o cenário intelectual da segunda metade do século IX foi agitado por controvérsias acirradas e debates inflamados sobre graça, livre arbítrio e predestinação. A graça, entendida na acepção de Santo Agostinho, é um favorecimento oferecido gratuitamente por Deus a todos os descendentes de Adão. Por meio dela, o homem se cura dos efeitos do pecado original e se liberta para uma vida genuinamente cristã, o que em última instância o conduz à salvação. Entretanto, a graça oferecida por Deus não é sinônimo de salvação, ela é a via que a possibilita. Para que a salvação seja efetivamente levada a cabo, é necessário que o homem aja fazendo coisas justas e salutares; e, para que o homem aja, é preciso que ele *escolha* agir. Em outras palavra, o homem agraciado deseja agir, mas este desejo só se transforma em ação se ele próprio dispuser o *liberum arbitrium* em seu favor. Assim, graça e ação levam o homem ao afastamento de Adão e sua herança pecadora, aproximando-o de Cristo e com ele da redenção (*De corruptione gratia*). A problemática que une graça, livre arbítrio e predestinação e que abre brechas para heresias e controvérsias sobre o tema, reside na questão de que a graça, para Santo Agostinho, é um favorecimento somado às faculdades naturais humanas e que influi sobre as ações pelas quais se quer o bem, mas que não destrói o livre arbítrio (*De gratia Christi*). (A. VACANT, *op. cit.* v.16, cols.1638-9; *New Catholic Encyclopedia*, vol. 6, p.660-1). A despeito desta afirmação, alguns medievais viram aí uma brecha para questionar se seria possível que alguns homens não merecessem tal favorecimento, predeterminando, assim, o destino dos bons e dos maus. No século IX, o monge beneditino Gottschalk de Orbais (m.c.869) interpreta as idéias de Santo Agostinho de maneira tão literal, que acaba por defender uma dupla predestinação inflexível; para os bons, a eterna salvação e para os maus, a eterna punição. Denunciado por Rábano Mauro (c.780-856), é condenado várias vezes. Sua tese foi refutada por eruditos como Hincmar de Reims (806-882), João Escoto Erígena (c.810-870) e Ratramnus de Corbie (c.800-868). Hincmar, por exemplo, defendeu a existência de um livre arbítrio desde que santificado pela graça de Deus. Já Erígena insistiu em uma única predestinação para o bem; por meio do livre arbítrio, um dom de Deus, o homem poderia pecar, mas não estaria predestinado ao pecado. Em oposição a Hincmar, Ratramnus advogou a dupla predestinação, embora apontasse que Deus não fosse responsável pela maldade e nem tão pouco desejasse a punição dos maus indivíduos (*New Catholic Encyclopedia*, vol. 6, p. 648 e p. 1122; vol. 12, p.94 e Etienne GILSON, *La filosofia en la Edad Media*, p. 186-9). Enfim, mesmo que diante de um panorama tão simplificado dos acontecimentos do período, poderíamos dizer que vestígios desses debates estariam ainda ecoando em nossa versão da *Navigatio*? E de que lado ela estaria? Para responder a tal questão com o mínimo de seriedade, seria necessário a análise de outras passagens do texto; entretanto, a possibilidade não deve ser descartada, uma vez que poderia nos revelar mais uma das facetas da *Navigatio*.

[408] Cf. Jacques LE GOFF, *A civilização*, *op. cit.*, vol. 1, p. 241.

religioso, como bispos, arcebispos ou mesmo o papa, não estão presentes. A vida em comunidade, orando, louvando e imitando o Senhor nunca é abandonada, pois ela é meio e fim. Fim, porque a opção pelo monasticismo conferia ao indivíduo a existência cotidiana em uma comunidade de eleitos, em uma parte da Jerusalém Celeste. Meio, porque, para ser agraciado com a visão beatífica do Paraíso Terrestre (ainda que apenas por pouco tempo), era preciso transportar aquela existência para fora dos muros dos mosteiro, pelas estradas e mares deste mundo ou para fora dele. Era preciso saber admirar as *magnalia Dei*, compreender o Inferno e o Paraíso e, acima de tudo, vivenciar os sentidos da peregrinação.

QUADRO II

REFERÊNCIAS BÍBLICAS PRESENTES NA *NAVIGATIO*

Antigo testamento – 33 referências

30 diretas

Salmos (145,8; 115, 25-26; 64,1; 1,17; 148,2; 139,17; 46,7; 46,2; 132,1; 64,6 e 99,9; 37,3; 67,36; 117,27; 83,8; 66,1, 69,2 e 115,1; 129,1; 132,1 e 147,12; 64,2, 103,1 e 112,1; 119 a 133; 148,1; 149,1; 150,1; 50,1; 70,1; 89,1; 42,2; 53,3; 114,1; 64,6; 83,5

I Samuel, 17

Jonas 50,2

3 indiretas

Salmos 105,6 e/ou *Salmos* 4,9 e/ou *Baruch* 2,12 ou *Judite* 7,19

Êxodo 3,2

Números 12,24

Novo Testamento – 4 referências

Apocalipse 4,4

Apocalipse 7,10

João 13,34 (duas ocorrências)

Mateus 26,41 e/ou *Marcos* 14,38 e/ou *Lucas* 22,40

Antigo Testamento e/ou Novo Testamento – 4 referências

Ezequiel 48,16 e/ou *Apocalipse* 21,16

Eclesiastes 50,31 e/ou *Apocalipse* 21,23

Êxodo 25,37 e/ou *Números* 8,2 e/ou *Apocalipse* 1,12

Ezequiel 40 e 41 e/ou *Apocalipse* 21

Considerações Finais

A busca por uma melhor compreensão do sentido histórico da versão latina das *Navegações de São Brandão* nos conduziu à investigação das concepções de tempo, espaço, Outro Mundo e peregrinação, que acreditávamos estarem presentes na narrativa. Essas categorias funcionaram como uma espécie de termômetro, indicando o teor das principais idéias e sentimentos que nortearam o texto e revelando as possíveis articulações com a época à qual pertence o manuscrito mais antigo hoje existente – o século X. A análise também mostrou como a própria linguagem, construção e organização formal do texto contribuíram para a transmissão de significados que só podem ser entendidos na sua relação com os códigos culturais nos quais estão inseridos.

Observamos que o código primeiro no qual devemos inserir a leitura da *Navigatio* é o cristianismo. No segundo capítulo, verificamos que a narrativa transcorre cadenciada pelo tempo sagrado cristão. Tempo finito, que convive harmoniosamente com a atemporalidade da eternidade. Tempo linear, que só existe na medida em que confere sentido à vivência cotidiana da religião, demarcando as celebrações litúrgicas e as práticas monásticas; ao passo que recupera, por meio destas mesmas atividades, o caráter cíclico da natureza. Pois, na Idade Média, a natureza nunca é esquecida; os laços que unem o homem a Deus são os mesmos que o unem à natureza. Ambos são parte da Criação.

Não é à toa que a *natura* é um dos referenciais espaciais mais fortes que encontramos na *Navigatio*. Como vimos, esse espaço natural está povoado de maravilhas que servem a um único propósito: revelar o divino; daí serem também milagres e ensinamentos. No palco por onde se movem São Brandão e seus monges, nada existe que não seja de Deus e para Deus. A *terra repromissionis* que pretendem alcançar, é a morada revelada por Deus onde os santos poderão aguardar o final dos tempos contemplando as *mirabilia* e as *magnalia Dei*, e desfrutando sua presença. Ela é o Paraíso sobre a terra; o Éden dos primeiros tempos, redescoberto e recuperado.

No entanto, a geografia do Outro Mundo compreende locais bem menos abençoados, como um Inferno tripartido que oferece três alternativas aos pecadores. No entender da *Navigatio*, é possível abrigar o Inferno dentro de si, cedendo o próprio corpo aos demônios

que se apoderam da alma dos infelizes e lhes conduzem à ruína moral; ou, ser abrigado por um Inferno, onde ferreiros e satélites de Leviatã calorosamente levam os pecadores a compartilhar com eles as torturas da danação eterna. Porém, nem tudo é vermelho e negro para esses condenados. Deus, por intermédio de sua misericórdia, pode atenuar os tormentos infernais e tornar, como fizera com o traidor Judas, a espera pelo Julgamento Final menos dolorosa. O *locus intermedius*, que é menos um domínio fixo do Além e mais uma condição de estar no Além, vai ao encontro das preocupações emergentes da nova sensibilidade cristã. A *Navigatio* parece dizer que há esperança para aqueles que se arrependem.

O cristianismo entendido como código cultural é algo bastante amplo e que abriga na sua estrutura outros códigos menores. No caso da *Navigatio*, o que salta aos olhos do leitor é, sem dúvida, o universo monástico. Vimos, por exemplo, que o Paraíso não é representado apenas por uma terra de delícias nos moldes de outras literaturas da época: ele pode ser bem mais do que isso. As vizinhanças da *terra repromissionis* provaram que a vida em comunidade em um mosteiro celestial, como aquele fundado por São Albeu; ou a entrega total a Deus, através da existência solitária em uma gruta de uma ilha longínqua, como fizera o eremita Paulo, são outras possibilidades de estados edênicos para aqueles não destinados à Terra da Promissão.

A expectativa escatológica é mais um indicativo dessa marca monástica na *Navigatio*. Embora todos os medievais vivessem na angústia constante gerada pela espera do final dos tempos e na tentativa desesperada de garantir a salvação, o que vemos na narrativa é, certamente, a abordagem desse tema a partir da óptica de monges. A expectativa escatológica é uma realidade latente que emana de cada letra, de cada palavra do texto, impedindo que nossos protagonistas se esquecessem que o mundo caminhava para o fim e que era preciso buscar a redenção antes que fosse tarde. A existência da *terra repromissionis* concretizava a possibilidade de salvação; entretanto, mais importante do que vê-la era navegar até ela. A *peregrinatio* é por isso a alma da *Navigatio*. Acreditamos que ela confira sentido maior à narrativa, pois nesta tudo converge para a vivência do ser peregrino: mortificar o corpo, redimir os pecados, louvar a Deus, engrandecer a alma. Dito de outra forma, ser monge, imitar o Cristo.

Assim entendida, a *Navigatio* é uma espécie de ode aos peregrinos; mas é preciso ressaltar: de monges peregrinos. Lembremos que, com exceção do eremita, o universo da narrativa elimina por completo o mundo secular, e mesmo a participação de certas camadas da

hierarquia eclesiástica. Não devemos perder isso de vista. O texto parece falar de monges para monges. Ele canta a vida peregrina, assim como ensina sobre a convivência regular, hierarquia, crenças, medos, esperanças e até mesmo sobre práticas cotidianas cenobíticas como comer, beber, dormir e rezar. No mundo daqueles homens, somente o eremita merecia um lugar de destaque, mas, como percebemos no diálogo-disputa entre São Brandão e Paulo, é o monasticismo que vence a batalha.

Outros códigos puderam ser igualmente identificados na *Navigatio*. A presença de elementos advindos da tradição celta-hibérnica no texto evidenciou não apenas uma familiaridade com este código cultural, mas também – o que nos pareceu bastante enriquecedor – um tratamento peculiar dado a ele. Na maior parte das vezes, a cultura dos antigos celtas da Irlanda chega à *Navigatio* revestida com roupagens cristãs. Esta interação criativa entre a cultura irlandesa monástica e as tradições pagãs celtas foi algo transmitido oralmente desde os primeiros tempos da cristianização daquela ilha, uma vez que tanto as vidas de santos quanto as histórias de heróis eram elaboradas pelas mesmas pessoas até o início do século XII[409]. As sagas irlandesas não eram vistas pelos monges como algo contraditório aos ensinamentos cristãos e à dedicação religiosa. No texto, o resultado disto é a figuração de elementos extraídos do contexto celta com uma função distinta daquela que normalmente lhes era atribuída no original, e que serve aos propósitos da narrativa. É o caso, por exemplo, do cachorro e do dragão que, despidos de sua associação com as forças do mal, própria do cristianismo, recebem a incumbência de auxiliar e ajudar os monges em nome de Deus; ou das águas que deixam de ser mágicas para serem miraculosas. É possível mencionar, ainda, uma presença em menor grau da cultura pagã helênica, na qual o elemento mais evidente é Jasconius, a ilha-baleia, que abandona os mares da Antigüidade para assumir vícios e virtudes cristãs, conferindo uma moral à narrativa, no melhor exemplo da tradição do *Physiologus*.

Embora prevalecente, o código cristão aparece conjugado de maneira harmoniosa com cultura celta-hibérnica ou helênica, sem que a narrativa perca seu sentido ou deixe de transmiti-lo no meio de onde provém e por onde circula. Destacar esse aspecto é importante, pois indica que deveria existir um ambiente sócio-cultural no qual a associação desses códigos estava carregada de significados bem-vindos. De uma forma geral, este ambiente poderia ser a

[409] Cf. Jan REKDAL, Interaction of pagan and Christian traditions in Medieval Irish narratives, p. 6-7.

sociedade medieval como um todo, pois sabemos que elementos advindos de tradições culturais distintas estão presentes, em gradações diferentes, nos diversos setores da vida da Idade Média, seja na maneira de se fazer política e economia, de se conceber e praticar a religião, nas produções intelectuais eruditas, e nas tantas manifestações ditas populares. Portanto, a *Navigatio* poderia abrigar um caráter universal dentro da visão de mundo medieval; não apenas porque seus temas são de interesse de todo o cristão, mas também porque os trata de maneira pouco erudita, se comparada com outros tipos de literatura, e fazendo uso de elementos comuns, facilmente decodificáveis pela maioria dos medievais.

Todavia, se a *Navigatio* pode falar a muitos, é mais acertado que ela fale a homens de ambientes específicos. Quanto tratamos do Outro Mundo, vimos que as opções do texto indicaram uma preferência pelas representações de Inferno, Paraíso e do *locus intermedius* que fazem dialogar elementos da tradição cultural vulgar e clerical, resultando em um produto característico da cultura intermediária, mais especificamente monacal. O discurso em latim ressalta e valoriza a vida monástica com tal acento, que poderíamos pensar estarmos diante de um texto propagandístico do monasticismo. Não seria uma hipótese descabida, visto que o século X estava afundado em reformas espirituais de comunidades monásticas decaídas. Lançarmo-nos por este caminho é bastante tentador, não só porque a investigação do tema ampliaria o alcance deste estudo e a compreensão da *Navigatio* como objeto social[410] dentro da história de um dado momento da Idade Média, mas também porque algumas possibilidades parecem saltar aos nossos olhos. Lembremos que nossa versão do texto provém de um manuscrito originário do mosteiro de São Maximinus, localizado em Trier, atual Alemanha, e que data do século X. Não seria interessante que este mosteiro, naquele mesmo século, estivesse no centro de um movimento reformador do monasticismo na Lotaríngia? Estamos falando da chamada reforma de Gorze, assim denominada por ter tido início na abadia beneditina de mesmo nome. Entre 932 e 933, o bispo Adalbero I de Metz havia entregado Gorze nas mãos do arquidiácono Einold de Toul e do monge Jean de Vandiéres (que mais tarde ficou conhecido como Jean de Gorze), para que nela fosse restaurada a vida regular de acordo com rigorosos preceitos de austeridade e ascetismo.

Na realidade, o século X está repleto de iniciativas reformadoras que tentavam recuperar a ordem perdida, ou quase nunca estabelecida, de forma definitiva. Do ponto de

---

[410] Cf. Jean-Claude SCHMITT, *op. cit.*, p. 65.

vista político, temos as invasões incessantes que varrem a Europa desde o início do período medieval, fazendo do continente um território instável onde a vida estava sob ameaça constante. A paz se restabelecia em intervalos variáveis, impossibilitando uma organização mais perene da vida em sociedade. Os homens da Igreja, seculares e regulares, trabalhavam pela aplicação de uma ordem divina naquele mundo caótico. Na Europa fragmentada, onde eram poucos os núcleos urbanos, os mosteiros espalhados pelos campos exerciam um papel de quase supremacia na condução da vida religiosa. A administração de Roma pouco atuou na sociedade, se comparada com a atuação dos mosteiros. O poder do papa até o século XI devia-se muito mais ao fato de este ser o representante de São Pedro na Terra, do que propriamente um governante. O Ocidente abalado pela permanente ocupação bárbara também não propiciava a realização de uma administração centralizada sob a orientação política de Roma. Bispos, monges e governantes laicos agiam conforme os interesses e necessidades das igrejas locais, sendo que a única ligação com Roma existia na figura dos arcebispos[411]. Após Carlos Magno, esta aliança religiosa-política tornou-se bastante perceptível[412]. Entretanto, tal associação entre Igreja e nobreza conferiu um caráter muitas vezes mundano e aristocrático aos corpos eclesiástico e monástico. No final do século IX e início do século X, o monasticismo encontrava-se profundamente decadente em todo Ocidente cristão. Na Inglaterra, por exemplo, ele praticamente havia desaparecido[413].

A decadência dos mosteiros beneditinos levou a algumas iniciativas reformadoras, como por exemplo em 817, quando o imperador Luís, o Piedoso, aconselhado por São Bento de Aniane, tentou uma reforma da instituição monástica, publicando no Concílio de Aix-la-Chapelle uma *capitulare monachorum* com o objetivo de uniformizar a observância de todos os mosteiros do império franco[414]. No entanto, o aparecimento de movimentos de reação às posturas pouco ortodoxas vão afluir, de fato, durante o século X e XI (para não avançarmos nos séculos posteriores). A fundação da ordem de Cluny (910), de observância beneditina, é o primeiro deles. Com o intuito de restabelecer a velha ordem cristã, o mosteiro foi entregue diretamente à administração papal sem a interferência de leigos e bispos. As casas

---

[411] Richard SOUTHERN, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, p. 96.
[412] Richard FLETCHER, *op. cit.*, pp. 136 e segs.
[413] Jean LECLERCQ, Western Christianity, p. 124-5.
[414] Augustin FLICHE, *Histoire de l'Eglise*, vol. 7, p. 317.

cluniacenses proliferaram da Borgonha para toda a Europa ocidental, e seu poder de favorecimento da política papal logo se sobrepôs aos ideais de reforma[415].

Já a ação da reforma iniciada por Gorze teve uma importância de âmbito mais regional. A abadia tornou-se um centro difusor de seus ensinamentos para outras casas monásticas da Lorena e da Borgonha. Juntamente com Gorze, algumas dessas casas reformadas tornaram-se modelos de vida monástica. É o caso de Saint-Evre e São Maximinus de Trier que "exportam" seus religiosos para áreas do território loreno ainda intocadas pela reforma e para Alemanha[416].

Ora, se São Maximinus foi o principal centro para a disseminação da observância de Gorze na Alemanha[417], seria então possível estabelecer uma relação entre um manuscrito da *Navigatio* e as iniciativas reformadoras[418]? É bastante provável. Pelo que vimos nos capítulos anteriores, a *Navigatio*, tão rica em seu tecido narrativo e em seus elementos constitutivos, é em última instância uma apologia da vida monástica. Presente em cada passagem do texto, a condução dessa vida em comunidade é especialmente marcada por uma valorização do ascetismo e de intermináveis orações. Em suma, uma vida-peregrinação que despreza o mundo secular, dele se liberta e então se entrega ao estado edênico que o ser monge representa.

Há outro ponto interessante que poderia corroborar tal hipótese. Se observamos as localidades de onde provêm os manuscritos listados por Selmer em sua edição, veremos que,

---

[415] Dentre as iniciativas reformadoras anteriores e ofuscadas pela Reforma Gregoriana do século XI, podemos citar ainda a atuação na Lotaríngia de Gérard de Brogne, que fundou um mosteiro beneditino em 914, na localidade de mesmo nome, com o objetivo de estrita observância da antiga regra de São Bento; e as atividades de um de seus discípulos, Mainard que levou a reforma à Normandia. Na Inglaterra, há que se mencionar as iniciativas de Santo Etevoldo, Santo Dunstão e Santo Osvaldo, que levaram à promulgação da *Regularis concordia* – uma espécie de código de observância para todo o monasticismo inglês – por volta de 970. Mais recuado no tempo, poderíamos citar, na Irlanda, o movimento de reforma espiritual do século VIII, que tem como protagonistas os *Céli Dé*, ou servos de Deus. Esses homens buscavam a perfeição no estado monástico, na meditação e no estudo da liturgia. Muitos deles eram eremitas ou anacoretas que se mudavam de seus mosteiros para celas solitárias em lugares remotos. Foram especialmente ativos nas regiões sul e leste do território irlandês. Os mosteiros de Finglas e Tallaght foram os centros geradores desse movimento, mas por estarem localizados próximos a Dublin, foram destruídos pela invasão viking no final do século VIII, não possibilitando, assim, a sua continuação. (Augustin FLICHE, *op. cit.*, vol. 7, p. 332-3; André VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 38; Donald ATTWATER, *Dicionário dos santos*, p. 93; p. 105; p. 229; Máire e Liam DE PAOR, *Early Christian Ireland*, p. 72).

[416] Augustin FLICHE, *op. cit.*, vol. 7, p. 333-5.

[417] Joseph STRAYER (ed.), *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 5, p. 578.

[418] Esta hipótese foi brevemente aventada por Carl Selmer em uma nota de rodapé (Carl SELMER (ed.) *Navigatio*, *op. cit.*, p. xxx). No entanto, até onde sabemos, aquele especialista não teve a intenção desenvolvê-la naquele trabalho, tão pouco em obras posteriores.

dentre aqueles datados do século X/XI[419], há dois outros que se originam de um dos lugares reformados por Gorze: as abadias beneditinas de Saint-Mang e de Tegernsee, na Bavária. Seria interessante tentar traçar o percurso dos mosteiros que possuem como denominadores comuns o binômio reforma de Gorze/*Navigatio*. Afinal, mais de cento e sessenta casas foram reformadas segundo as orientações de Gorze. No entanto, trata-se apenas de uma hipótese que não cabe a nós aqui investigar. É certo que ela é sedutora o bastante para atiçar nosso apetite intelectual; porém, para satisfazê-lo seria necessário um novo trabalho de pesquisa.

Por fim, se não podemos por enquanto associar a *Navigatio* a Gorze, pelo menos podemos afirmar que ela falava profundamente às comunidades monásticas do século X. Em meio ao caos material de uma Europa em pedaços, ela oferecia a ordem e o conforto que somente aqueles que partilhavam da condição monacal poderiam desfrutar. Em um tempo de decadência espiritual, ela divulgava os verdadeiros valores e práticas sobre os quais a cristandade deveria se fundar. No isolamento causado pela destruição das invasões e pelos cercamentos feudais que pouco a pouco vão dominando a paisagem, ela unia várias vozes em seu texto e clamava a diferentes necessitados: para os náufragos da fé, ela era um porto seguro; para os fracos, um atestado de coragem; para os orgulhosos e muito confiantes, uma prova de dificuldade. No alvorecer de uma nova época, que trazia consigo o deslanchar de formas diferentes de organização social e de manifestações culturais e espirituais, a *Navigatio*, através de seus episódios aventurescos e de seu protagonista herói, transmitia o alento e a crença necessária para que o monge continuasse sua peregrinação sem esmorecer o corpo ou a alma; pois se a salvação não era certa, nem mesmo para os mais fiéis dos servos do Deus, pelo menos a existência pós morte seria acalentada por um Deus diferente, o Deus da misericórdia.

[419] Cf. Carl SELMER, *Navigatio*, p.xxxiii-xliv.

Fontes e Bibliografia

Fontes primárias centrais

The voyage of Saint Brendan. Tradução por John O'Meara. Gerrards Cross: Colin Smythe, 1991.

The voyage of Saint Brendan. In: FARMER, D. H. (ed.). *The age of Bede.* Tradução por J. F. Webb. Londres: Penguin, 1998, p. 231-67.

Navigatio Sancti Brendani Abbattis. Edição e comentários por Carl Selmer. Dublin: Four Courts Press, 1989.

Fontes primárias complementares

SANTO AGOSTINHO. *De genesi ad litteram.* In: L. CARROZZI (ed.). *Opere di Sant'Agostino. La Genese.* Roma:Citta' Nuova Editrice, 1989, p. 7-727.

As mil e uma noites. Tradução por Aluísio Abranches. Rio de Janeiro: Anima, 1986.

BENEDEIT. *Le voyage de Saint-Brandan.* Edição e comentários por Ian Short e Brian Merrilees. Paris: Ed. 10/18, 1984.

BIBLIA VULGATA. Madrid: BAC, 1999.

Carta do Preste João das Índias. Tradução por L. Buescu. Edição por F. Zarncke. Lisboa: Assírio Alvim, 1988.

Evangelho de Nicodemus. In: M. H. Trica (ed.). *Apócrifos. Os proscritos da Bíblia.* Trad. São Paulo: Ed. Mercuryo, p.221-62.

El viaje de San Brandan. Tradução por Marie José Lemarchand. Madrid: Ediciones Siruela, 1983.

GROSJEAN, P. (ed.). Vita S. Brendani Clonfertensis e codice Dubliniensi. *Analecta Bollandiana*, 48, 1930, p. 99-123.

MIGNE, J.P. *Patrologiae cursus completus, Series Secunda*. Paris, 1844-1855. 221v.

Navegações de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais. Edição e comentários por Aires Nascimento. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

Physiologus. Tradução por Michael J. Curley. Austin/Londres: University of Texas Press, 1979.

REGRA DE S. BENTO. Singeverga: Edições Ora et Labora, 1992.

The Latin life of St. Brendan. In: O'DONOGHUE, Denis (ed.). *Lives and Legends of Saint Brendan the Voyager*. Ferlinfarch: Llanerch Publishers, 1994, p.170-269.

The Middle English Physiologus. Edição e comentários por Hanneke Wirtjes. Oxford: Oxford University Press, 1991.

The Vision of Tnugdal. Tradução e comentários por J.M. Picard e Y. de Pontfarcy. Dublin: Four Courts Press, 1989.

The Voyage of Maildun. In: *Old Celtic Romances*. Tradução por P.W. Joyce. Londres: Wordsworth Editions/The Folklore Society, 2000, p. 103-42.

Theobaldi "Physiologus. Edição, tradução e comentários por P. T. Eden. Leiden/Colônia: E. J. Brill, 1972.

Vision de Drythelm. In: MICHA, Alexandre. *Voyages dans l'au-delà. D'après des textes médiévaux IVe-XIIIe siècles*. Klincksieck, 1992, p. 51-7.

Obras de referência

ATTWATER, Donald. *Dicionário dos santos*. Trad. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

BREWER, E. *Dictionary of Phrase and Fable*. 1898. Disponível em: <http:www.bartleby.com/81/16480.html>. Acesso em: 30 abr. 2002.

FLICHE, Augustin; MARTIN, Victor (dir.). *Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours*. Paris: Bloud & Gay, 1948. 21v.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain (eds.). *Dicionário de símbolos*. Trad. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

DU CANGE, Charles (ed.). *Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Latinitatis*. Paris: Librairie de Sciences et des Arts, 1732. 10t.

ELIADE, Mircea (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. Nova York/ Londres: Mac Millan Publishing Company, 1987. 16v.

ELLIS, Peter (ed.). *A Dictionary of Irish Mythology*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

ENCICLOPEDIA DELL'ARTE MEDIEVALE. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1991. 17v.

HASTINGS, J. (ed.). *A Dictionary of the Bible*. Edingurgo: T&T Clark, 1898. 5v.

LEACH, Maria (ed.). *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. Nova York: Funk&Wagnalli Company, 1949-1950. 2v.

NEW CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. Nova York: McGraw-Hill Company, 1966. 15v.

NIERMEYER, Jan Frederik. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Leiden/Nova York/Colônia: Brill, 1997.

ROBERT, Paul (dir.). *Le Nouveau Petit Robert, dictionnaire alphabetique et analogique de la langue francaise*. Paris: Le Robert, 1984.

SARAIVA, Francisco. *Novíssimo Diccionario Latino-Portuguez*. 9ª ed., Rio de Janeiro: Livraria Garnier, s/d.

STRAYER, Joseph (ed.). *Dictionary of the Middle Ages*. Nova York: Charles Scribner's Son. 12v.

VACANT, A.; MANGENOT, E. (eds.). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Etouzey et Ané, 1903. 15v.

VAN DEN BORN, A. (org.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Trad. Petrópolis: Vozes, 1992.

Fontes secundárias gerais

ALBUQUERQUE, Luís de. *Introdução à história dos descobrimentos portugueses*. Lisboa: Europa-América. 1989.

BASCHET, Jerome. Jugement de l'ame, jugement dernier : contradiction, complementarité, chevauchement ?. *Revue Mabillon*, 6, 1995, p. 159-203.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. Trad. São Paulo: Hucitec/UnB, 1987.

BAXTER, Ron. *Bestiaries and their users in the Middle Ages*. Stroud/Londres: Sutton Publishing/Courtauld Institute, 1998.

BAUM, Paul. The mediaeval legend of Judas Iscariot. *Publications of Modern Association of America*, 31, 1916, p. 481-631.

BEAUJOUAN, Guy. Le symbolisme des nombres à l'époque romane. *Cahiers de Civilisation Mediévale*, 4, 1961, p. 159-69.

BENOIST, Luc. *Signes, symboles et myths*. Paris, 1975.

BIELER, Ludwig. Hagiography and romance in Medieval Ireland. *Medievalia et Humanistica*, 6, 1975, p. 13-24.

_____. The Celtic hagiographer. In: _____. *Ireland and the culture of early medieval Europe*. Londres: Variorum Reprints, 1987, p. 243-65.

_____. The island of scholars. In: _____. *Ireland and the culture of early medieval Europe*. Londres: Variorum Reprints, 1987, p. 213-31.

BIRGE, Evelyn. Traditions orales et écrites dans les histoires des saints. *Poétique*, 72, 1987, p. 387-402.

BLOCH, Marc. *La société féodale*. Paris: Éditions Albin Michel, 1994.

BRADSHAW, Brendan. The Wild and Wooly West. Early Christinity and Latin Ortodoxy. *Studies in Church History*, 25, 1989, p. 1-23.

BROOKE, Christopher. *Europa en el centro de la Edad Media. 962-1154*. Trad. Madrid: Aguilar, 1973.

CARDINI, Franco. *Magia, brujería y superticiones en el Occidente medieval*. Trad. Barcelona: Ediciones Península, 1982.

_____. *Il pelegrinaggio: una dimensione della vita medievale*. Roma, Vecchiarelli Editore, s/d.

CAROZZI, Claude. Structure et fonction de la vision de Tnugdal". In: *Faire croire. Modalités de la diffusion et da réception des messages religieux du XII au XV siècle*. Roma: École Française de Rome, 1981, p. 223-34.

_____. Les caroligiens dans l'au-delà. In: SOT, Michel (ed.). *Haut Moyen Age*. La Garenne-Colombes: Ed. Publidix/Ed. Européennes Erasme, 1990, p. 367-76.

_____. *Le voyage de l'âme dans l'Au-delà d'après la litterature latine, V^e –XIIIe siècle*. Roma: École Française de Rome, 1994.

COLLI, Agostino. La tradizione figurativa della Gerusalemme celeste: linee di sviluppo dal sec. III al sec. XIV. In: GATTI PERER, M. (org.). *La Gerusalemme celeste*. Milão: Vita e Pensiero, 1983, p. 119-44.

CONTRENI, John. The tenth century: the perspective from the schools. In: SOT, Michel (ed.). *Haut Moyen Âge: culture, éducation et societé: études offertes à Pierre Riché*. Nanterre: Editions Publidix, 1990, p. 379-87.

CURTIS, Edmund. *A History of Ireland*. Londres: Methuen & Co, 1964.

CURTIUS, Ernest Robert. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Trad. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1996.

CHARTIER, Roger. *A história cultural, entre práticas e representações*. Trad. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

DE PAOR, Máire e Liam. *Early Christian Ireland*. Londres: Thames and Hudson, 1964.

DELUMEAU, Jean. *Une histoire du paradis, le jardin des délices*. Paris: Fayard, 1992.

DELUZ, Christiane. Un monde noir et blanc? Les coleurs dans les récits de voyage et de pélérinage. *Sénéfiance*, 24, 1988, p. 57-69.

DINZELBACHER, Peter. The way to the Other World in Medieval Literature and Art. *Folklore*, 97, 1, 1986, p. 70-87.

_____. La littérature des revelations au Moyen Age : un document historique. *Revue Historique*, 275, 1989, p. 289-305.

DOMENEC, J. Littérature et societé médiévale. Vision d'ensemble. *Le Moyen Age*, 88, 1, 1982, p. 77-114.

DOSSE, François. *A história em migalhas*. Trad. São Paulo: Ensaio, 1994.

DYER, Joseph. Monastic psalmody in Middle Ages. *Révue Bénédictine*, 99, 1-2, 1989, p.41- 74.

DUBY, Georges. *O ano mil*. Trad. Lisboa: Edições 70.

DUPRONT, Alphonse. Pèlerinages et lieux sacrés. In: ___. *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*. Paris: Éditions Gallimard, 1987, p. 366-415.

ELIADE, Mircea. *Ferreiros e alquimistas*. Trad. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. *Mito do eterno retorno*. Trad. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. *Tratado de história das religiões*. Trad. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

FLETCHER, Richard. *The conversion of Europe from paganism to Christianity 371-1386 A.D.* Londres: HarperCollins, 1997.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. Meu, teu, nosso: reflexões sobre o conceito de cultura intermediária. In: _____. *A Eva Barbada*. São Paulo: Edusp, 1996, p. 31-44.

_____. *A Idade Média, nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

_____. *Cocanha, a história de um país imaginário*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

GATTO, Giuseppe. Le voyage au paradis. La christianisation des traditions folkloriques au Moyen Age. *Annales, Economie, Sciences Sociales*, 34, 5, 1979, p. 929-42.

GILSON, Etienne. *La filosofia en la Edad Media*. Trad. Madrid: Editorial Gredos, 1965.

GIORDANO, Oronzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Trad. Madrid: Gredos, 1983.

GOUGAUD, Louis. Les saints irlandais dans les traditions populaires des pays continentaux. *Revue Celtique*, 39, 1922, p. 199-226.

_____. *Gaelic pioneers of Christianity; the work and influence of Irish monks and saints in continental Europe (VIth – VIIth century)*. Dublin: M. H. Gill, 1923.

GRAF, Arturo. *Mitti, eggende e superstizioni del medio evo*. Milão: Oscar Mondadori, 2000.

GUREVITCH, Aaron. Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l'au-delà. *Annales, Histoire, Sciences Sociales*. 37, 2, 1982, p. 255-75.

_____. *Medieval Popular Culture. Problems of belief and perception.* Trad. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/MSH, 1988.

_____. *As categorias da cultura medieval.* Trad. Lisboa: Caminho, 1990.

HARES-STRYKER, Carolyn. Adrift on the seven-seas: the medieval topos of exile at sea. *Florilegium*, 12, 1993, p. 79-93.

HOUWEN, L. A. Animal parallelism in medieval literature and the bestiaries: a preliminary investigation. *Neophilologus*, 78, 3, 1994, p. 483-96.

HUGHES, Kathleen. The Changing and Practice of Irish Pilgrimage. *The Journal of Ecclesiatical History*, 11, 1960, p. 143-51.

HUNT, Lynn (org.). *A Nova História Cultural.* Trad. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JAUSS, Hans-Robert. Littérature médiévale et théorie des genres. *Poétique*, 1, 1970. p.79-99.

LADNER, Gehard. Homo viator: medieval ideas on alienation and order. *Speculum,* 42, 2, 1967, p. 233-59.

_____. Medieval and Modern understanding of symbolism: a comparison. *Speculum*, 64, 2, 1979, p. 223-56.

LAUWERS, Michel. "Religion populaire", culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Age. *Revue d'histoire écclesiastique*, 82, 2, 1987, p. 221-58.

LE ROUX, F.; GUYONVARC'H, C. *Os Celtas.* Trad. Lisboa: Publicações Europa-América, 1990.

LECLERCQ, Jean. *La spiritualité du Moyen Age.* Paris: Aubier, 1961.

_____. Western Christianity. In: McGINN, Bernand; MEYENDORF, John (eds.). *Christian Spirituality: origins to the twelfth century.* Nova York: Crossroads, 1985, p. 113-31.

LEE, Brian. This is no fable: historical residues in two medieval exempla. *Speculum*. 56, 4, 1981, p. 728-60.

LE GOFF, Jacques (org). *O Homem Medieval*. Trad. Lisboa: Presença, 1989.

LE GOFF, Jacques. *O apogeu da cidade medieval*. Trad. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Trad. Lisboa: Estampa, 1993.

_____. O deserto-floresta no Ocidente medieval. In: _____. *O imaginário medieval*. Trad. Lisboa: Estampa, 1994, p. 83-99.

_____. O maravilhoso no Ocidente Medieval. In: _____. *O imaginário medieval*. Trad. Lisboa: Estampa, 1994, p. 45-65.

_____. *A civilização do Ocidente medieval*. Trad. Lisboa: Estampa, 1995. 2 v.

_____. *O nascimento do Purgatório*. Trad. Lisboa: Estampa, 1995.

LE GOFF, Jacques NORA, Pierre (org.). *História: novos problemas*. Trad. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

_____. *História: novas abordagens*. Trad. Rio de Janeiro: Fransciso Alves, 1976.

_____. *História: novos objetos*. Trad. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

LEVY, Brian. Le fabliau et l'example. Etude sur les recueils moralisants anglo-normands. *Cahiers d'études médiévales*, 2-3, 1984, p. 311-21.

LODOLO, Gabriella. Il tema simbolico del paradiso nella tradizione monastica dell'occidente latino (secoli VI- XII): lo spazio del simbolo. *Medium Aevum*, 51, 1977, p. 252-88.

LOPEZ, Roberto. *O nascimento da Europa*. Trad. Lisboa: Cosmos, 1965.

LUSCOMBE, David. *Medieval Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico. *Signum*, 3, 2001, p. 101-32.

MAHN-LOT, Marianne. Iles des Bienheureux et Paradis Terrestre. *Revue Historique*, 28, 1, 1989, p. 47-50.

McGINN, Bernard. Ocean and desert as symbols of mystical absorption in the Christian tradition. *Journal of Religion*, 74, 2, 1994, p. 155-81.

PASTOUREAU, Michel. Les coueurs médiévales: systemes de valeurs et modes de sensibilité. In: _____. *Figures et couleurs*. Paris, Léopard d'or, 1986, p. 35-49.

PATCH, Howard. *El Otro Mundo en la literatura medieval*. Trad. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

POIRION, Daniel. *Le merveilleux dans la littérature française du moyen âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

PROPP, Vladimir. *As raízes históricas do conto maravilhoso*. Trad. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

REES, Alwyn e Brinley. *Celtic heritage*. Londres: Thames and Hudson, 1961.

REKDAL, Jan Erik. Interaction of pagan and Christian traditions in Medieval Irish Narratives. *Collegium Medievale*, 3, 1, 1990, p. 5-18.

RIBEMONT, Bernard (ed.). *L'eau au Moyen Âge: symboles et usages*. Orléans: Paradigme, 1996.

RIBARD, J. *Le Moyen Age. Littérature et symbolisme*. Paris: Honoré Champion, 1984.

RICHÉ, Pierre. Spirituality in Celtic and Germanic society. In: McGINN, Bernard; MEYENDORFF, John (eds.). *Christian Spirituality: origins to the twelfth century*. Nova York: Crossroads, 1985, p. 163-76.

_____. *Daily life in the world of Charlemagne*. Trad. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1996.

RIDER, P. Lions et dragons dans la littérature. de Pierre Damien à Chrétien de Troyes. *Le Moyen Age*, 104, 1, 1998, p. 9-52.

RONDET, H., Le symbolisme de la mer chez saint Augustin. *Augustinus Magister*, 2, p. 691-701.

ROSENBERG, B. A., Folkloristes et médiévalistes face au text littéraire: problèmes de méthode. *Annales, Economie, Sciences Sociales*, 34, 1979, p. 943-55.

RUSSEL, Jeffrey. *Lucifer: the Devil of the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

SCHMITT, Jean-Claude. Religion populaire et culture folklorique. *Annales, Economie, Sciences Sociales*, 31, 1976, p. 941-53.

_____. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. Trad. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

SOUTHERN, R.W. *Western Society and the church in the Middle Ages*. Londres: Penguin Books, 1990.

STEVENSON, Kenneth. The cerimonies of light – their shape and function in the paschal vigil liturgy. *Ephemerides liturgical*, 99, 2, 1985, p. 170-85.

TILLEY, Maureen. Martyrs, monks, insects, and animals. In: SALISBURY, Joyce (ed.). *The medieval world of nature: a book of essays*. Nova York: Garland, 1993.

VAN LUYN, P. Les milites dans la France du XIe siècle. Examen des sources narratives. *Le Moyen Age*, 77, 1971, p. 5-51.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*. Trad. Lisboa: Estampa, 1995.

VITZ, Evelyn. Vie, légende, litterature. Traditions orales et écrites dans les histoires des saints. *Poétique*, 72, 1987, p. 387-402.

_____. From oral to the written in Medieval and Renaissance saint's lives. In: BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate; SZELL, Timea (eds.). *Images of Sainthood in Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 1991, p. 97-114.

WALTER, Philippe. *Mythologie chrétienne : rites et mythes du moyen age*. Paris: Entente, 1992.

ZIOLKOWSKI, Jan. Literary genre and animal symbolism. In: HOUWEN, L.A. *Animals ans the symbolic in mediaeval art and literature*. Groningen: Egbert Forsten, 1997.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz. A literatura medieval*. Trad. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

Fontes secundárias específicas

ANDERSON, J. The Navigatio Brendani: a medieval best seller. *Classical Journal*, 83, 4, 1988, p. 315-22.

BABCOCK, William. The so-called mythical islands of the Atlantic in medieval maps. *The Scottish Geographical Magazine*, 31, 1915, p. 411-22.

_____. St. Brendan's explorations and islands. *The Geographical Review*, 8, 1919, p. 37-46.

BAUM, Paul. Judas's Sunday Rest. *Modern Language Review*, 18, 1923, p. 168-82.

_____. The mediaeval legend of Judas Iscariot. *Publications of the Modern Language Association of America*, 31, 1916, p. 481-632.

BEAUVAIS, E. L'Elysée transatlantique et l'Éden occidental. *Revue de l'Histoire des Religions*, 7 e 8, 1833, p. 273-318 e p. 673-727.

BENEDICT, Robert. The Hereford Map and the Legend of St. Brendan. *Bulletin of the American Geographical Society*, 24, 1892, p. 321-65.

BIELER, Ludwig. Casconius, the Monster of the *Navigatio Brendani*. In: SHARPE, Richard (ed.). *Ireland and the culture of early medieval Europe*. Londres: Variorum Reprints, 1987, p. 130-40.

_____. Review of C. Selmer, *Navigatio Sancti Brendani Abbattis*. In: SHARPE, Richard (ed.). *Ireland and the culture of early medieval Europe*. Londres: Variorum Reprints, p. 164-9.

BOUTET, P. *Le fantastique dans la littérature latine du Moyen Age, La navigation de Saint Brendan*. Caen: Presses Universitaire de Caen, 1998.

BOWERS, R. H. The Middle English St. Brendan's Confession. *Archiv fur des Studium der neueren Sprachen*, 175, 1939, p. 40-9.

BRAY, Dorothy. Allegory in the *Navigatio Sancti Brendani*. *Viator*, 26, 1995, p. 1-10.

BROWN, Arthur. Barintus. *Revue Celtique*, 22, 1901, p. 339-44.

BURGESS, Glyn. Les fonctions des quatre éléments dans le *Voyage de saint Brendan* par Benedeit. *Cahiers de Civilisation Médiévale,* 38, 1995, p. 3-22.

BURREL, Margareth. Narrative structures in Le Voyage de St. Brendan. *Parergon*, 18, 1977, p. 3-9.

_____. St. Brendan in Occitania: a study in confusion and conflation. *AUMLA – Journal of the Australian Universities Language and Literature Association*, 90, 1998, p. 21-38.

CAULKINS, Janet. Les notations numeriques et temporelles dans la Navigation de Saint Brendan. *Le Moyen Age*, 53, 1974, p. 245-60.

DALY, Dominick. The Legend of St. Brendan. *Celtic Review*, 1, 1905, p. 135-47.

DUMVILLE, David. Two approaches to the dating of *Navigatio Sancti Brendani*. *Studi Medievali*, 29, 1, 1988, p. 87-102.

DUNN, Joseph. The Brendan Problem. *The Catholic Historical Review*, 6, 4, 1921, p. 395-477.

ESPOSITO, Mario. L'edition de la "Navigatio S. Brendani". *Scriptorium*, 15, 1961, p. 286-92.

GAFFAREL, Paul. Les explorations maritimes des Irlandais au Moyen Age. *Revue politique et litteraire*, jan. 1875, p. 626-31.

_____. Les irlandais en Amérique avant Colomb. Le paradis terrestre. L'Ile de Saint-Brandan. Voyages entrepris à la recherche de l'Ile de Saint-Brandan. In: *Histoire de la découverte de l'Amerique depuis les origines jusqu''a la mort de Cristophe Colomb*. Paris, t. I, 1892, p. 238-91.

HENNIG, John. Irish saints in early German literature. *Speculum*, 22, 1947, p. 358-74.

_____. A note on Ireland's place in the literary tradition of St. Brendan. *Traditio*, 8, 1952, p. 397-402.

JONES, Robin. The mechanics and meaning in the Anglo-Norman Voyage of Saint Brendan. *Romanic Review*, 71, 1980, p. 105-13.

LANGLOIS, Louis. La légende de Saint Brendan. In: *La découverte de l'Amérique par les Normands vers l'na 1000*. Paris, Societé d'édition géographiques, maritimes et coloniales, 1924, p. 107-10.

LARMAT, Jean. L'eau dans la Navigation de Saint Brandan de Benedeit. *Sénefiance*, 15, Aix-en-Provence, 1985, p. 233-46.

_____. Le réel et l'imaginaire dans la Navigation de Saint Brandan. *Senefiance*, 2, 1976, p. 171-82.

LAVERY, Simon. The Source of the St. Brendan story in the South English Legendary. *Leeds Studies in English*, 15, 1984, p. 21-32.

LECCO, Margherita. Dinamiche culturali nel "Voyage de saint Brendan anglo-normando. *Quaderni Medievali*, 23, 1987, p. 37-53.

LECOQ, Danielle. Saint Brandan, Christophe Colomb et le paradis terrestre. *Revue de la Bibliothèque Nationale*, 45, 1992, p. 14-21.

LA LEYENDA de la isla de San Borondon. Disponível em: <http:www.geocities.com/area51/Nebula/3444/luden/5.htm>. Acesso em: 2 abr. 2002.

LEYENDAS. Disponível em: <http:www.islaelhierro.com/leyendas/san_borondon.html>. Acesso em: 2 abr.2002.

O'DONOGHUE, Dennis (ed.). *Lives and legends of Saint Brendan the voyager*. Felinfach: Llanerch Publisher, 1994.

PEETERS, L. Wade, Hildebrand and Brendan, *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, 3, 1972, p. 25-65.

PLUMMER, Charles. Some New Light on the Brendan Legend. *Zeitschrift fur Celtische Philologie*, 5, 1905, p. 124-41.

SELMER, Carl. The St. Brendan Legend in Old German Literature. *Journal of the American Irish Historical Society*, 32, 1941, p. 161-9.

_____. The Beginnings of the St. Brendan Legend on the Continent. *The Catholic Historical Review*, 29, 1943, p. 169-76.

_____. A Study of the Latin Manuscripts of the Navigatio Sancti Brendani. *Scriptorium*, 3, 1950, p. 177-82.

_____. The Origin of Brandengurg (Prussia), the St. Brendan Legend, and the *Scoti* of the Tenth Century. *Traditio*, 7, 1949-1951, p. 416-33.

_____. The Vernacular Translations of the *Navigatio Sancti Brendani*: A Bibliographical Study. *Medieval Studies*, 18, 1956, p. 145-57.

_____. Brendanus versus Brandanus. *Scriptorium*, 10, 1957, p. 256-9.

_____. The Lisbon 'Vita Sancti Brendani Abbatis', a hitherto unkown Navigatio-text and translation from Old French into latin. *Traditio*. 13, 1957, p. 313-44.

SILK, Edmund. Review of Carl Selmer, ed., *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* from Early Latin Manuscripts. *Speculum*, 37, 2, 1962, p. 302-4.

SLAVERY, Simon. The source of the St. Brendan story in the South English Legendary. *Leeds Studies in English*, 15, 1984, p. 21-32.

STRIJBOSCH, Clara. The Saint and the World: Middle Dutch Voyage of Saint Brendan. In: KOOPER, Erik (ed.). *Medieval Dutch Literature in its European Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 191-207.

THRALL, William. Vergil's Aeneid and the Irish Imrama: Zimmer's theory. *Modern Philology* 15, 8, 1917, p. 449-74.

VIEJA Y CLAVIJO, José. La célèbre question de S. Borondon. In: ___. *Notices de l'Histoire générale des Canaries*. Tadução por Yves Le Mahieu, Madrid, 1772. Acesso em: <http:www.utqueant.org>. Disponível em 2 abr. 2002.

WAHLBERG, E. Sur le nom de l'auteur du voyage de Saint Brendan. *Studia Neophilologica*, 12, 1939, p. 46-55.

WILLIAMSON, Marjorie. The dream of Cahus in Perlesvaus. Some observations on the Legends of St. Brendan. A Comparison of an Episode in the *Navigatio* with one in Perlesvaus and the Voyage of Maelduin. *Modern Philology*, 30, 1932, p. 5-11.