

**Em outra dimensão:
O espaço e o tempo imaginários na Europa medieval**

**In another dimension:
The imaginary space and time in medieval Europe**

Hilário Franco Júnior

Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas,
Departamento de História
05508-900; São Paulo; Brasil

hilario.franco-jr@wanadoo.fr
<https://orcid.org/0000-0003-1519-180X>

Data recepção do artigo / Received for publication: 1 de Abril de 2025

Data aceitação do artigo / Accepted in revised form: 9 de Junho de 2025

DOI: <https://doi.org/10.34619/bhfm-8quh>

RESUMO

O espaço e o tempo quotidianos na Europa medieval já foram objeto de muitos e valiosos estudos, mas ainda são insuficientes os que abordam essas dimensões pelo prisma do imaginário. Para isso, é preciso lançar mão tanto de material teológico quanto folclórico, de fontes escritas e iconográficas, de recursos historiográficos bem como linguísticos. E, sobretudo, examinar o espaço e o tempo de forma articulada. Tal intenção justifica-se pelo facto de as noções de espaço ausente e de tempo suspenso terem ocupado lugar importante na sensibilidade e na religiosidade daquela época.

Palavras-chave: Preeminência espacial; tempo linear; tempo circular; espaço ausente; tempo suspenso

ABSTRACT

Everyday space and time in medieval Europe were already the subject of many valuable studies, but there are still few that approach these dimensions from the perspective of the imaginary. For that, it is necessary to make use of theological and folkloric material, written and iconographic sources, as well as historiographical and linguistic resources. Above all, space and time must be examined in an articulated manner. This intention is justified by the fact that the notions of absent space and suspended time occupied an important place in the sensibility and religiosity of the period.

Keywords: Spatial preeminence; linear time; circular time; absent space; suspended time



É bem sabido que a Europa medieval, como toda sociedade essencialmente agrária, tinha uma vivência muito empírica do espaço (em quais terrenos cultivar quais plantas, onde preservar bosques e florestas, que extensão reservar ao pastoreio etc.) e do tempo (respeitar os ciclos sazonais de plantas e animais, definir as tarefas quotidianas pela trajetória do Sol etc.). Todavia, o que nos interessa agora é outra perspectiva. Se “na sociedade medieval o espaço não era somente um quadro de referência, era uma forma simbólica estruturante de primeiro plano”¹, o mesmo pode-se dizer do tempo.

O espaço que a ciência atual define como absoluto, infinito, contínuo e homogêneo, e o tempo que ela entende como isotrópico (isto é, de propriedades físicas constantes), não têm nada a ver com a maneira pela qual os medievais os concebiam, sentiam e vivenciavam. Ao lado do espaço e do tempo quotidianos existiam outros, mais complexos, mais misteriosos, apenas perceptíveis, imperfeitamente mensuráveis, jamais controláveis. Acima de tudo, havia profunda interação do espaço com o tempo, como mostra, por exemplo, o facto de ambos possuírem ritmos que muitas vezes se definiam reciprocamente².

Contudo, a época não tinha consciência disso. O tempo era entendido como sendo independente do espaço, indiferente ao movimento, de modo que o “agora” do sujeito é o mesmo “agora” para todos os sujeitos em todo Universo: havia um só tempo, sincrónico para todos. Foi o que pensaram, a partir do texto bíblico³, autoridades como Hilário, Ambrósio, Agostinho ou Gregório Magno. Na interpretação de Próspero de Aquitânia († 455), o que acontece sucessivamente no tempo é simultâneo na mente de Deus⁴.

¹ GUERREAU, Alain – “Espace social, espace symbolique: à Cluny au XI^e siècle”. In REVEL, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.) – *L’ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*. Paris: Gallimard, 1998, p. 167.

² SCHMITT, Jean-Claude – *Les rythmes au Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 2016.

³ *Eclesiástico* XVIII: 1 (“qui vivit in aeternum creavit omnia simul”).

⁴ PRÓSPERO DE AQUITÂNIA – *Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum*, XLI. *Patrologia Latina* 51. Paris: J-P-Migne, 1861, col. 433c.

Ainda por volta de 1100, um tratado teológico muito difundido (nas bibliotecas francesas subsistem sessenta manuscritos dele) explicava que como Deus exerce seu poder em toda a parte ao mesmo tempo e sempre (“in omni loco totus esse et simul et semper”), a criação foi realizada de forma imediata (“in ictu oculi”) e sincrónica (“simul et semel”). Porém, admite o mesmo autor em outra obra, o entendimento disso está ao alcance apenas de alguns, de maneira que a criação em seis dias foi voltada para mentes menos esclarecidas⁵.

De seu lado, o espaço medieval, como mostrou Luís Krus⁶, não era pensado como algo neutro, estava carregado de componentes ideológicos. Alain Guerreau confirma que a relação entre uma sociedade e seu método de organização do espaço é regida pela lógica social dominante. No caso da Europa medieval, diz ele, o modo de conceber o espaço “formava provavelmente o eixo principal de todo o sistema de representações de tal sociedade”⁷. Com efeito, o próprio ato de refletir, afirmou Hugo de Saint-Victor em 1127, é “correr por um espaço aberto”⁸. Mesmo a noção de tempo é espacial, vinda da deslocação do Sol e da Lua e/ou do batimento cardíaco⁹. Que o tempo está contido no espaço, ratificam expressões como “ter lugar”, *avoir lieu*, *aver luogo*, *tener lugar*, *to take place*, *platz finden*, para falar em “ocorrer”, “suceder”.

Na cultura medieval cristã, a preeminência do espaço vinha da cultura judaica, que define Deus como “lugar”, por Ele ser o espaço de Si mesmo¹⁰. Herdeiro dessa ideia, em meados do século I o judeu cristianizado São Paulo concebe Deus como “latitudo,

⁵ HONÓRIO AUGUSTODUNENSE – *Elucidarium*, I, 12 e 19-20. Ed. Yves Lefevre. Paris: De Boccard, 1954, pp. 362 e 364 (cf. AGOSTINHO – *La Genèse au sens littéral*, V, VI, 19. Ed. Joseph Zycha, trad. Paul Agaësse e Aimé Solignac. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2000, vol. I, pp. 400-401); *Hexaemeron*, IV. Patrologia Latina 172. Paris: J.-P. Migne, 1854., col. 262d.

⁶ KRUS, Luís – *A Concepção Nobiliárquica do Espaço Ibérico (1280-1380)*. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian-Instituto de Estudos Medievais, 2024.

⁷ GUERREAU, Alain – “Il significato dei luoghi nell’Occidente medievale: struttura e dinamica di uno ‘spazio’ specifico”. In CASTELNUOVO, Enrico; SERGI, Giuseppe (orgs.) – *Arte e storia nel medioevo*. Turim: Einaudi, 2002, vol. I, pp. 201-202.

⁸ HUGO DE SAINT-VICTOR – *Didascálicon. Da Arte de Ler*. Ed. Charles H. Buttimer, trad. António Marchionni. Petrópolis: Vozes, 2001, pp. 150-151.

⁹ ERNOUT, Alfred; MEILLET, Antoine – *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck, 1994, p. 681.

¹⁰ *Le Zohar*, 5b-6a. Ed. Yehouda Lev Achlag, trad. Charles Mopsik. Paris: Verdier, 1988, pp. 50-52; JAMMER, Max – *Concepts of Space. The History of Theories in Physics*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1954, pp. 28, 29 e 48.

longitudo, sublimitas e profundum”¹¹. Na versão bíblica da Vulgata, *spatium* indica extensão, distância, mas também intervalo temporal, duração, aceção que vinha do latim antigo e foi guardada pelo latim medieval. Por exemplo, Guilherme de Conches diz que “o tempo é o espaço que começou com o mundo e acabará com ele”¹².

A partir disso, muitos pensadores espacializaram a conceção de Deus. Enódio (474-521) para descrever Cristo, recorre a vinte elementos de conotação espacial (fonte, caminho, direita, pedra, vitela, leão, portador da luz, cordeiro, porta, vítima, rebento, pastor, montanha, rede, pomba, chama, gigante, águia, cônjuge, verme) e apenas quatro de conotação temporal (esperança, verbo, profeta, paciência)¹³. Isidoro de Sevilha nos anos 620 afirma que Cristo é caminho, porta, monte, pedra, ou seja, espaço. Erígena, por volta de 861, pensa que Ele é o espaço por excelência, “*locus locorum*”¹⁴. Bernardo de Claraval, em 1153, acata a reflexão paulina e agostiniana dizendo que Deus é comprimento, largura, altura e profundidade¹⁵. Três séculos depois, mesmo insistindo que Deus é “inacessível, incompreensível, inominável, imultiplicável e invisível”, Nicolau de Cusa pensa que Ele é “a medida não mensurável de tudo”, separada de tudo pelo “muro altíssimo” do Paraíso por ser “a infinidade absoluta”¹⁶.

Em 1259-1265, Tomás de Aquino utiliza uma imagem espacial para explicar a eternidade: ela está presente em todo tempo, da mesma forma que um ponto qualquer do círculo é individual e não coexiste com todos os outros pontos, enquanto o centro, que está fora da circunferência, tem relação imediata com

¹¹ *Efésios* III: 18.

¹² GUILHERME DE CONCHES – *Glosae super Platonem*. Ed. Edouard Jeauneau. Textes Philosophiques du Moyen Âge 13. Paris: Vrin, 1965, p. 170 (“tempus est spacium illud quod cum mundo incepit et cum mundo desinet”). Não por acaso, pensava-se que o mundo nascera em 25 de março, no *primus tempus* (> *printemps* em francês), *primo vere* (> *primavera* em italiano, castelhano, catalão, português, *primăvară* em romeno). Em latim, além de *vere*, aquela estação era às vezes chamada de *fons*, por ser a fonte, a origem, de tudo. O inglês guardou esse duplo sentido (fonte, primavera) em *fount*. *Spring* era no inglês antigo (c.600-c.1100) o espaço de um despontar, no século XIII uma ação ou tempo do começo de algo, apenas no XVI tornou-se a primeira estação do ano.

¹³ ENÓDIO – *Carmina*, I, IX. Patrologia Latina 63. Paris: J.-P.-Migne, 1847, col. 323c.

¹⁴ ISIDORO – *Etimologías*, VII, 2, 38. Ed. Wallace Lindsay, trad. José Oroz Reta e Manuel-Antonio Marcos Casquero. Madri: BAC, 2009, pp. 626-627; ERÍGENA – *Periphyseon*, I, 468D. Ed. Édouard Jeauneau. Corpus Christianorum Continuatio Medievalis 161. Turnhout: Brepols, 1996, p. 226.

¹⁵ SÃO BERNARDO – *De Consideratione*, V, XIII, 27. Ed. Jean Leclercq, Charles Talbot e Henri Rochais. *S. Bernardi Opera*, 3. Roma: Editiones Cistercienses, 1963, p. 489, linha 20.

¹⁶ NICOLAU DE CUSA – *A Visão de Deus*, XIII. Ed. Leo Gabriel, trad. João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988, pp. 179-180, 184.

qualquer ponto da circunferência¹⁷. Retomava-se assim a antiga ideia de que Deus é “esfera infinita cujo centro está em toda a parte e a circunferência em nenhuma”¹⁸, o que seria repetido ao longo da Idade Média por pensadores como Alain de Lille, Alexandre de Halles, Tomás de Aquino, Vicente de Beauvais, Boaventura ou Marsilio Ficino, bem como escritores como Jean de Meun, Bartolomeu, o Inglês, Margarida de Navarra ou Rabelais.

Para Dante Alighieri, o Amor que se ilumina no ventre da Virgem é a esfera imensa da Divindade, a “circular figura” que surge na esfera limitada do corpo humano, pois Deus é “não circunscrito e tudo circunscreve”, é o centro de tudo, é *il punto*¹⁹. Por isso, diz o poeta, em situação de pureza o Mal ou é desconhecido (os anjos por olharem para Deus desde o princípio dos tempos não possuem memória) ou é esquecido (para poder entrar no Paraíso terreno e prosseguir sua ascensão espiritual, o poeta precisou banhar-se no Lete, o rio do olvido)²⁰.

Ou seja, a história humana resulta do encontro entre o tempo (que terminará em certo momento, como anunciara a Divindade) e o espaço (que só efemeramente pertence aos humanos, exilados na Terra, e duplamente no caso de Dante, exilado ademais de sua Florença), articulados pela memória (que dá aos humanos consciência da Falta Primordial e suas consequências). Assim foi o caminhar de Dante, da matéria e da consciência de si (“no meio do caminho da nossa vida / encontrei-me numa selva escura”) em direção ao imaterial e à diluição do Eu na Divindade (“minha mente foi atingida / por um fulgor em que se manifestou seu [de Deus] querer”)²¹, renunciando a última peregrinação de todos os homens.

Nada a estranhar, visto que desde seu início o texto bíblico faz alusão à predominância do espaço, ao abordar primeiro a criação do Céu e da Terra e só depois, como decorrência, a do tempo, quando a luz é separada das trevas. A partir disso, pôde-se dizer que “o tempo começou com a criatura, mais do que a criatura

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO – *Summa contra gentiles*. Ed. Leonina. Roma: Desclée et Herder, 1934, p. 61.

¹⁸ *Liber Viginti Quattuor Philosophorum*. Ed. Françoise Hudry. Corpus Christianorum Continuatio Medievalis 143A. Turnhout: Brepols, 1997, p. 7.

¹⁹ DANTE – *La Divina Commedia*, Paradiso XXXIII,7; XXX,103; XIV,30; XXX,12; XVII,17. Ed. Giuseppe Vandelli. Milão: Hoepli, 1979, pp. 913, 890, 730-732, 884, 761.

²⁰ *La Divina Commedia*, Paradiso, XXIX, 70-84, p. 716; Purgatorio, XXVIII, 121-133, p. 596.

²¹ *La Divina Commedia*, Inferno, I, 1-2, p. 389; Paradiso, XXXIII, 140-141, p. 732.

com o tempo”²². Ou seja, há um “espaço do tempo”, mais do que o inverso. Entre muitíssimos exemplos possíveis, fiquemos com dois da área galego-portuguesa, de gêneros e datas diferentes. Em um contrato datado de 1282, o possuidor de uma terra estipula que a “damos et arrendamos por espazo de vijnte et noue annos”; em tratado ético-moral de 1437 ou 1438, D. Duarte afirma que “dava odencias per boo spaço” ou “em breve spaço recobrei saude”²³. Tal aceção continua a existir no português atual, bem como em francês, italiano, castelhano, inglês, alemão, neerlandês.

Porque a semântica é “talvez a principal ciência auxiliar da história”, na avaliação de Jacques Le Goff²⁴, é preciso não perder de vista que se a Idade Média não tinha uma palavra para exprimir nossa noção atual de espaço, é porque o concebia diferentemente. Nas mais de mil páginas da *Vulgata*, *spatium* tem somente 24 ocorrências. Tratava-se de termo erudito, que até o século XVI designou um intervalo cronológico ou topográfico entre dois pontos de referência. Para indicar o espaço concreto, no qual se encontrava um objeto, animal, pessoa ou comunidade, falava-se em *locus* e seus correspondentes vernáculos.

As línguas medievais fornecem diversos testemunhos da conceção do espaço determinando o tempo, inclusive em termos abstratos, por exemplo, “esquecer”:

a) em latim: *obliviscor* e todo seu campo semântico está ligado à noção de “afastar do coração” (*oblivis-cor*, por oposição a *recordo*, trazer de volta ao coração), “estar longe do campo de visão” (*oblisteco*, esconder-se), “apagar da memória” (*oblittero*, *oblitteratio*, *oblitterator*, *oblivialis*), “sujar, isto é, ocultar” (*oblino*), “sair do terreno das lembranças” (*oblivio*, *oblivius*), “entrar nas águas do olvido” (*oblivionis flumen*, rio do esquecimento, outro nome do mítico *Lethe*). O termo evidentemente inverte *memini* (ter presente no espírito, lembrar). Da mesma raiz indo-europeia **men-* deriva *memoria*, que é espaço (como na expressão *memoria tenere aliquid*, guardar

²² PRÓSPERO DE AQUITÂNIA – *Sententiarum*, 280, col. 468 (“Potius ergo tempus a creatura, quam creatura coepit a tempore”). Uma obra anónima por muito tempo atribuída a Agostinho, também afirmou que “o tempo foi criado com o mundo”: *De triplici habitaculo*, V. Patrologia Latina 40. Paris: J.-P. Migne, 1865, col. 995.

²³ Respetivamente, *Documentos gallegos de los siglos XIII al XVI*. Ed. Andrés Martínez Salazar. La Coruña: Casa de Misericordia, 1911, doc. n.º 40, p. 86, linhas 15-16; D. DUARTE – *Leal Conselheiro*, XIX. Ed. Joseph Piel. Lisboa: Bertrand, 1942, pp. 74-75.

²⁴ LE GOFF, Jacques – *Une vie pour l'histoire*. Paris: La Découverte, 2010, p. 107.

algo ou alguém na memória), local de conservação de documentos (*scrinium a memoria*), o próprio documento (*memorandum*), monumento funerário (*memoria beati Cypriani*), altar dedicado a um santo (*aedificavit basilicam in qua et memoriam constituit sancti*).

b) em francês: *oublier* (*oblier*, c. 980) < latim popular **oblitāre* < *oblivisci*, “perder de vista”, “não guardar na memória” < *oblitterare*, literalmente “apagar as letras” (*oblitteras*), por extensão “apagar lembranças”, palavra da mesma família de *oblinere* (cobrir, sujar), *oblitare* (esconder), *oblitteratio* (obliteração, apagamento, esquecimento), *oblivium* (esquecimento, cárcere). Do mesmo modo que no latim *memoria*, o correspondente no francês medieval (1050) tem aceção espacial, como mostram as expressões *il a perdüe la memoire; m'est il venu a memoire; estre en memoire; metre en memoire*. E ainda *memoire* como registro escrito (c. 1190) ou *memoriale* como monumento (1279). Similarmente, *sovenir* (c. 1130) < *suvenir* (1080) < latim clássico *subvenire*, “aparecer”, “vir em ajuda”, indica uma ideia que depois de enterrada (*sub*) no espírito dali reemerge (*venire*).

c) em italiano: *dimenticare* (1268) < latim tardio *dementicare*, “estar afastado da mente”, lugar da atividade intelectual, sede da memória. O sinónimo *scordare* (século XIII) tem o mesmo sentido espacial: estar fora (*s-* < *ex*) do coração (*cordis*), casa da memória. O termo culto *obliare*²⁵ (anterior a 1250) derivou do francês antigo *oblier*. *Memoria* (anterior a 1294), de forma análoga ao latim e ao francês, também possui as aceções espaciais de monumento e de documento escrito (Dante fala no “libro de la mia memoria” e em “scritto nella mente”)²⁶.

d) em castelhano: *olvidar* (século XIII) < latim vulgar **oblitāre*, derivado de *oblitus*, participio passado de *oblivisci*, parece seguir a grafia portuguesa da palavra²⁷, já que

²⁵ Por exemplo, DANTE ALIGHIERI – *Vita nuova*, XIX. Ed. Guido Davico Bonino. Milão: Arnoldo Mondadori, 1985, p. 30 (“si l’umilia, ch’ogni offesa oblia”). E derivados: *La Divina Commedia*, Purgatorio, XXXIII, 98 (“cotesta oblivion chiaro conchiude”), p. 601; Paradiso, XXIII, 50 (“di visione oblita e che s’ingegna”), p. 820.

²⁶ DANTE – *Vita nuova*, I, p. 1; *La Divina Commedia*, Paradiso, XVII, 91, p. 766. Sobre isso, GARDNER, Edmund G. – “Imagination and Memory in the Psychology of Dante”. In WILLIAMS, Mary; ROTHSCHILD, James A. – *A Miscellany of Studies in Romance Languages and Literatures Presented to Leon E. Kastner*. Cambridge: Heffer, 1932, pp. 275-282.

²⁷ COROMINAS, Joan – *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madri: Gredos, 1981, vol. IV, p. 281.

antes dessa forma se consolidar, foi grafada *oblidar* e *olbidar*²⁸. Da mesma forma que em outros idiomas românicos, seus antónimos do século XIII também são espaciais: *recordar* (atividade do espírito que remete ao coração, *cor*), *acordarse* (formado por analogia com *recordar* = *acordar*, voltar a si, despertar, retomar contato com o próprio coração), *rememorar* (< *rememorare*).

e) em português: “esquecer” (século XIII) é claramente espacial, por derivar de *excadere*, “cair para fora”. No caso, cair para fora, sair, da memória. O facto de “esquecer” ser supressão das lembranças acumuladas, fica reforçado por desde aquela época “perder a consciência” significar “perder o sentido”²⁹, isto é, perder o rumo, deixar de ter referências espaciais. Dito de outro jeito, se lembrança refere-se a algo acontecido em determinado tempo, ela na verdade só existe por estar em certo espaço, o da memória. O sinónimo “olvidar” (século XIV) deriva, como no castelhano, de **oblitāre*, sendo assim menção ao bloqueio no acesso ao material armazenado na memória.

f) em alemão: *vergessen* < *vergezzen* (alto médio alemão, 1050-1350) < *firgezzen* (alto alemão antigo, século IX), composto de *gezzan* (século VIII), “adquirir, obter” < antigo nórdico *geta*, “aprender, produzir, criar” < **getan*, “conseguir, alcançar” + o prefixo *ver-* que indica eliminação, remoção, esgotamento. Assim como outras línguas, o alemão pensa espacialmente o facto de alguém “esquecer de si mesmo”, quer dizer, “perder o controle emocional”, como nas expressões *ausser sich geraten* (sair fora de si) ou *an die Decke gehen* (ficar furioso, enlouquecer, literalmente “ir até o teto”, correspondente ao português “subir pelas paredes”). Do mesmo campo semântico de *vergessen*, sairia também o médio neerlandês *verghēten* (moderno *vergeten*) e o inglês *forget*.

g) em inglês: *forget* (888) < *forgieten* < alto saxão *fargetan*, composto de *far-* (moderno *for-*, na acepção de *away*, *off*, correspondente ao alemão *ver-*) + *get*, “adquirir, receber, ganhar, possuir, compreender” < **getan*, “tomar posse”, por deslizamento semântico “perder aquilo que se possuía”. Ou seja, *forget* é deixar

²⁸ Respectivamente, GONÇALO DE BERCEO – *Vida de Santo Domingo de Silos*, v 212d. Ed. Teresa Labarta de Chaves. Madri: Castalia, 1979, p. 102; *Poema de Mio Cid*, vv 155, 1063, 1444. Ed. Ian Michael. Madri: Castalia, 1980, pp. 88, 152 e 180.

²⁹ AFONSO X – *Cantigas de Santa María*, 411, vv 100-101. Ed. Walter Mettmann. Madri: Castalia, 1986, vol. III, p. 330.

escapar dos limites da memória aquilo que lá se encontrava. Em contraponto, *remind* é trazer de novo para a mente (subentende-se, aquilo que lhe havia fugido). É significativo que com o sentido de *memory* (século XIV), a língua tenha criado mais tarde (fins do XVI) *recollection*, que transmite bem a ideia de um conjunto de dados coletados, reunidos, na memória.

A preeminência espacial não é testemunhada apenas pelas línguas, ela fica patente também na mensuração do tempo. No relógio de Sol, é o deslocar da sombra projetada pelo gnómon (pino ou coluna) sobre uma superfície graduada que marca as horas. Na clepsidra, o que mede certo intervalo temporal é a quantidade de água que, pela força da gravidade, escoar de um a outro de dois vasos conectados entre si. Na ampulheta, o princípio é o mesmo, porém é areia que transita de um pequeno vaso bojudo (*ampulla*, diminutivo de *amphora*) a outro. No relógio mecânico, é o movimento de uma agulha sobre uma escala graduada.

Imagens, igualmente, mostram a superioridade do espaço. Lembremos apenas quatro. Primeiro, uma miniatura francesa do século XII, do *Clavis physicae* de Honório Augustodunense³⁰. No registro superior da imagem, estão personificadas sete virtudes tendo ao centro, coroada, a figura de *Bonitas* (Bondade, Bem, Justiça), que fez o dom das virtudes ao homem. Seu correspondente teológico e iconográfico está no registro inferior, no qual o Cristo criador segura seis faixas que sobem em direção ao registro acima, talvez referência aos dias da criação. Essa hipótese é reforçada pela representação, nesse nível, dos quatro elementos constitutivos do universo, fogo, ar, água, terra.

O registro seguinte é composto por três círculos: o do meio é o da *materia informis*, tendo de um lado o *tempvs* e de outro o *locvs*. Quer dizer, a organização do caos gerou o tempo e o espaço. Mas com uma diferença significativa entre eles, dado que o tempo é alegorizado por um homem de idade, encanecido, enquanto o espaço é alegorizado por uma mulher jovem, com cabelo assemelhado ao do Cristo. Em outras palavras, *locvs* apesar de gramaticalmente masculino, é figurado como feminino para indicar, de maneira expressiva, seu caráter criativo, matricial.

³⁰ HONÓRIO AUGUSTODUNENSE – *Clavis physicae*. Paris: BnF, ms. lat. 6734, fol. 3v.



Figura 1. BnF, ms. lat. 6734, fol. 3v

Nossa segunda imagem, alemã, é o mapa de Ebstorf (1239), estruturado no modelo OT (*Orbis Terrarum*), tradição cartográfica presente desde o século VIII e ainda usada no primeiro terço do século XV. Nesse padrão, uma cruz (T) está inscrita no círculo do ecúmeno (O). O braço horizontal da cruz é a conjunção dos rios Tanais (atual Don) e Nilo, que separam o mundo em duas partes, a superior delas, a Ásia. O braço vertical é o Mediterrâneo, que corta a metade inferior da Terra em dois: o quarto inferior esquerdo é a Europa, o direito a África³¹.

³¹ Por exemplo, de 1145-1155, o mapa reproduzido a seguir e conservado em Aix-en-Provence, Bibliothèqure Municipale, ms. 25, Isidoro de Sevilha, *Etymologiarum*, fol. 293.

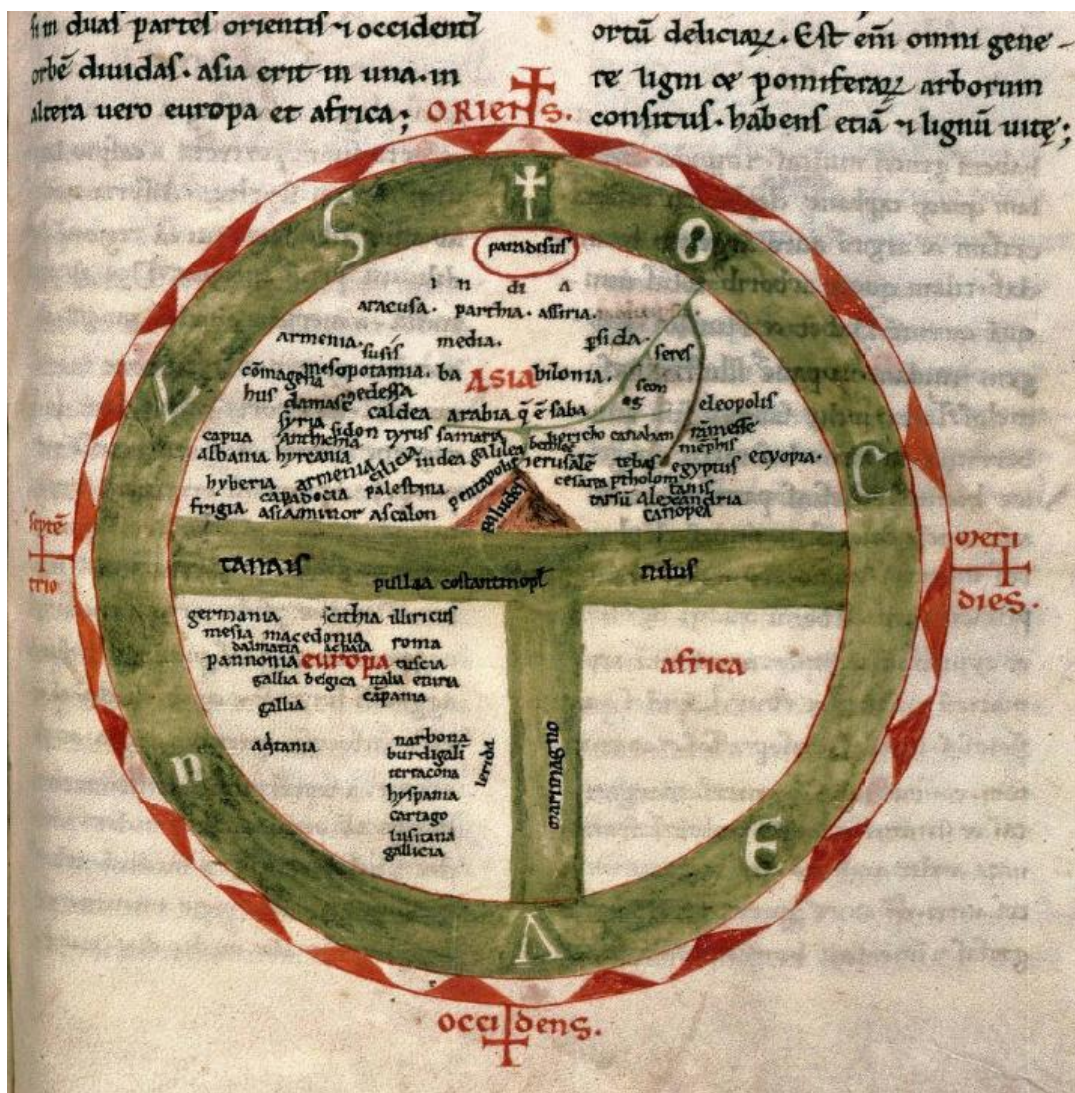


Figura 2. Aix-en-Provence, BM, ms.25, p. 293

No caso de Ebstorf, o Crucificado é representado em pé, com os braços abertos. Como os mapas medievais são “orientados”, ou seja, colocam o Oriente no alto³², lá está a cabeça do Cristo, que sendo o Sol nasce nessa região. Consequentemente, os pés surgem na parte baixa da imagem, que corresponde ao Ocidente. A mão direita sinaliza o Norte, a esquerda o Sul. O centro de seu corpo é Jerusalém, o “umbigo da

³² A maioria dos 1100 mapas-múndi elaborados até o século XV apresenta o Oriente no alto, cf. WESTREM, Scott D. – “Geography and Travel”. In BROWN, Peter (ed.) – *A Companion to Chaucer*. Oxford: Blackwell, 2000, p. 206.

Terra”, pensavam os cristãos medievais seguindo antiga tradição judaica³³. Assim, é plausível a hipótese de Armin Wolf, para quem o mapa de Ebstorf seria uma hóstia em grande escala³⁴, visto que na liturgia da eucaristia ela é partida ao meio e depois uma metade é novamente dividida. Trata-se, então, de uma representação conjugada do tempo (Encarnação) e do espaço (corpo do Cristo).



Figura 3. Mapa de Ebstorf. Reconstrução em
https://www.museumlueneburg.deobjkg_welkarte.htm

³³ Por exemplo, *Ezequiel XXXVIII*: 12; *Jubilees*, 8: 19. Ed. Robert H. Charles, trad. Orval S. Wintermute. In CHARLESWORTH, James H. (ed.) – *The Old Testament Pseudepigrapha*. Garden City (NY): Doubleday, 1985, vol. II, p. 73; ROBERTO, O MONGE – *Historia Hierosolymitana*, I, 1-2. Ed. Jacques Bongars. In *Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Occidentaux*. Paris: Imprimerie Impériale, 1866, vol. III, pp. 728-729. Ainda em 1450, o mapa-múndi de Fra Mauro em uma de suas legendas explica que “HIERVSA|LEN è i(n) mezo de la te(r)ra”.

³⁴ WOLF, Armin – “Die Ebstorfer Weltkarte als Denkmal eines mittelalterlichen Welt- und Geschichtsbildes”. *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 8 (1957), p. 213, ideia endossada por VON DER BRINCKEN, Anna-Dorothee – “*Mappa Mundi und Chronographia: Studien zur imago mundi des abendlandischen Mittelalters*”. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 24 (1968), p. 146.

Uma *Bible moralisée* de origem parisiense (c. 1240), atualmente em Oxford, figura no fólio de abertura o Cristo entronizado realizando sua obra criadora³⁵. No centro da imagem, que é o centro do próprio Criador, está o círculo do universo com círculos concêntricos do ar, do fogo e da água, tendo no seu interior a massa ainda disforme da terra. Respeitando a informação bíblica de acordo com a qual Deus realizou sua tarefa criativa com “medida, número e peso”³⁶, a imagem atribui-Lhe, como todo bom arquiteto, um instrumento de circunscrição espacial, o compasso. Dante Alighieri também vai imaginá-Lo manejando aquele instrumento (*sesto*) para traçar os limites do mundo, com suas coisas tanto manifestas quanto ocultas³⁷.



Figura 4. Bodleian, ms. 270B, fol. 1v

Essa ferramenta de existência muito antiga, denominada *circinus* (< *circulus*) pelos romanos a partir do século I a.C., derivará seu nome nas línguas românicas de

³⁵ *Bible moralisée*. Oxford: Bodleian Library, ms. 270B, fol. 1v.

³⁶ *Sabedoria* XI:21.

³⁷ DANTE – *La Divina Commedia*. Paradiso, XIX, vv 40-42, p. 781.

**compassare*, medir com passos, daí o francês *compas* (século XII), o italiano *compasso* (século XIII), o português “*compasso*” (século XIV), o castelhano *compás* (século XV). Em inglês, *compass* teve antes o sentido de “*espaço*”, “*círculo*” (século XIII), somente no século seguinte passou a nomear o instrumento³⁸. Dessas línguas, apenas a portuguesa e a inglesa atribuem também um sentido temporal, o de tempo musical, a “*compasso*” e *compass*. O francês *compasser* (atestado desde 1130), o italiano *compassare* (palavra do século XIII), o castelhano *compasar* (século XV) guardaram unicamente a aceção espacial.

Por fim, o amplo mapa (196 cm de diâmetro, moldura de 223 x 233 cm) confeccionado pelo camaldulo veneziano Fra Mauro, concluído em 1459, apresenta não apenas a localização pormenorizada de terras, rios e mares, concretos e imaginários, como os comenta por meio de mais de trezentas curtas legendas, além de sete longas, postadas nos ângulos do mapa³⁹.



Figura 5. Mapa de Fra Mauro, Veneza, Biblioteca Marciana, sala Sansovino, Inv. nº 106173.

³⁸ O que não impediu que uma iluminura do *Psalterium* produzido em Canterbury entre 1176 e 1200 (BnF, ms. lat. 8846, fol. 1), tenha figurado o Criador com um compasso na mão direita e uma balança na esquerda, seguindo literalmente o versículo bíblico citado mais acima.

³⁹ Veneza, Biblioteca Marciana, Sala Sansovino, Inv. nº 106173.

Chama atenção ele estar orientado para Sul, opção não usual, mas que na mesma época foi a do mapa Borgia (c. 1440, talvez cópia de um desenho preparatório da obra de Fra Mauro), do mapa de Andreas Walsperger (1448) e do mapa Zeitz (c. 1470). O de Fra Mauro tem uma história controversa, que não cabe aqui examinar⁴⁰. O importante, é notar que nele o Éden foi colocado no exterior do mundo habitado, no ângulo baixo esquerdo do mapa, cena talvez pintada por Leonardo Bellini⁴¹.



Figura 6. Mapa de Fra Mauro (detalhe)

⁴⁰ Basta referir que ele resultou de encomenda da Coroa portuguesa e teria sido enviado a Lisboa em 1459, primeiro para o castelo de São Jorge, depois para o mosteiro de Alcobaça, onde ficou até 1779, quando se perdeu seu traço. Segundo uma tradição surgida no século XVIII, antes de partir para Portugal o mapa foi copiado, havendo, portanto, dois exemplares dele, dos quais subsiste apenas o de Veneza. O maior especialista atual do mapa, sugere, porém, que ou o mapa enviado a Lisboa era outro ou o mapa de Fra Mauro foi, por razões técnicas, devolvido a Veneza: FALCHETTA, Piero – *Storia del mappamundo di Fra' Mauro*. Rimini: Imago, 2016, pp. 38-58.

⁴¹ SCAFI, Alessandro – “Il Paradiso Terrestre di Fra' Mauro”. *Storia dell'arte* 93-94 (1998), pp. 411-419.

A inspiração pode ter vindo de uma obra então bem conhecida (temos hoje 188 manuscritos dela), de autoria de Ranulfo Higden, que por volta de 1350 pensou que o Éden não poderia estar nas cercanias de Jerusalém, como era tradicional, e sim na fronteira da ecúmena (“in extremis finibus orientis”)⁴². Portanto, seria um espaço desligado do espaço. Por essa característica, lá está a árvore cujo fruto suspende a passagem do tempo, interrompe o envelhecimento: “el qual ma(n)zato hauea proprietà de co(n)seruar l’omo in uno stato per alqua(n)to tempo”.

É verdade que uma argumentação positivista diria que os dados dos mapas de Ebstorf e de Fra Mauro não são propriamente espaciais, e sim de fundo mítico, porém é preciso considerar, como fez com justeza Vitorino Magalhães Godinho, que na Idade Média “os homens reagiam em função da geografia mítica, só esporadicamente da realidade”⁴³.

A primazia do espaço era tal que abarcava todo o tempo humano na Terra. Por volta de 1127, Hugo de Saint-Victor afirma que a trajetória humana começou no Oriente e foi se transferindo para Ocidente, onde terminará porquanto “a marcha da história já atinge a extremidade do espaço”. Em 1146, na sua narração e interpretação da história, o maior cronista medieval, Oto de Freising, adota a mesma perspectiva. Entre 1167 e 1173, Alain de Lille alegoriza a Natureza como espaço, afirmando que sua coroa tem pedras preciosas dançantes, que circulam de maneira interminável no sentido Oriente-Ocidente⁴⁴. Em suma, o espaço circunscreve a história.

Curiosamente, se na Europa medieval a cultura clerical tendeu a uma postura mais tarde chamada de newtoniana, a cultura intermediária⁴⁵ antecipou intuitivamente a

⁴² RANULFO HIGDEN – *Polychronicon*, I, 10. Ed. Churchill Babington. *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 41-I. Londres: Longman, Green, Longman and Roberts, 1865, p. 74. A informação da quantidade de manuscritos subsistentes é de SMITH, Trevor R. – “Ranulf Higden’s *Polychronicon* and Continuations: Texts and Manuscripts”. *Traditio* 79 (2024), pp. 293-332.

⁴³ GODINHO, Vitorino Magalhães– *Mito e Mercadoria, Utopia e Prática de Navegar, Séculos XIII-XVIII*. Lisboa: Difel, 1990, p. 66.

⁴⁴ Respetivamente, HUGO DE SAINT-VICTOR – *De Archa Noe*, IV, 9, 677d. Ed. Patrice Sicard. *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis* 176. Turnhout: Brepols, 2001, pp. 111-112, linhas 28-29; OTO DE FREISING – *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*. Ed. Adolph Hofmeister. MGH. *SS rerum germanicarum in usum scholarum* 45. Hannover: Hahnsche Buchhlandlung, 1984, pp. 10-36; ALAIN DE LILLE – *La plainte de la Nature*, II, 40. Ed. Nicolaus Häring, trad. Françoise Hudry. Paris: Les Belles Lettres, 2013, p. 96.

⁴⁵ Ou seja, o nível cultural comum a clérigos e leigos, por reunir elementos provenientes tanto da cultura erudita quanto da cultura vulgar: FRANCO JÚNIOR, Hilário – “Meu, Teu, Nosso: Reflexões

noção einsteiniana. Para esta, como se sabe, existe uma quarta dimensão, não perceptível empiricamente, na qual cada ponto do espaço-tempo possui seu próprio relógio. Daí por que viajar a grande velocidade numa trajetória curvilínea no sistema solar leva a um menor envelhecimento do viajante⁴⁶. A gravitação, dado espacial, influencia o curso do tempo, tanto que na altitude os relógios batem mais devagar. Existem “oásis de tranquilidade, nos quais o tempo está suspenso”⁴⁷. Ora, é isso que relatam várias viagens imaginárias medievais ao Além, comprovações do facto – proposto por Richard Feynman a partir da mecânica quântica – de o Universo possuir “todas as histórias possíveis”⁴⁸.

Dentre elas, uma italiana de fins do século X, que conhecemos em versões do XIV, fala de três monges que viram no rio perto de seu mosteiro um ramo de árvore “muito diferente e muito colorido”, cheio de frutas saborosas. Resolveram seguir o curso do rio a montante, e depois de um ano alcançaram os arredores do Paraíso. Diante de tanta beleza e riqueza, “quase não sentiam as coisas desta vida”, ficaram “sem memória deste mundo”, estavam “fora de si”. Então, pediram ao anjo guardião do local para entrar e ali restar três dias. Chegado o momento de partir, suplicaram para ficar mais oito dias, porém foi-lhes explicado que já estavam ali há mais de 300 anos. Voltaram ao mosteiro e, como lhes havia sido dito, depois de 40 dias virarem cinza⁴⁹.

Entre as *Cantigas de Santa María*, há uma, datável de 1270-1274, inspirada em relatos semelhantes de Maurício de Sully, Jacques de Vitry e Odo de Cheriton, que interessa ao nosso tema. Segundo ela, ansioso por ver o Paraíso ainda em vida, um monge devoto da Virgem rogava-lhe com insistência essa graça. Certo dia, num

Sobre o Conceito de Cultura Intermediária”. In *A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, pp. 27-40.

⁴⁶ COSTA DE BEAUREGARD, Olivier – *La notion de temps: équivalence avec l'espace*. Paris: Vrin, 1983, p. 73.

⁴⁷ LAROUSSE, David – “Au-delà d’Einstein. La révolution de l’espace-temps”. *Sciences et Avenir* 704 (2005), p. 58.

⁴⁸ FEYNMAN, Richard – “Space-Time Approach to Non-Relativistic Quantum Mechanics”. *Reviews of Modern Physics* 20 (1948), pp. 367-387. Enquanto os historiadores iluministas acusavam a cultura medieval de supersticiosa, caso das narrativas resumidas a seguir, a física atual constata que “a realidade que vivenciamos é apenas um pálido vislumbre da realidade que existe” (GREENE, Brian – *O Tecido do Cosmo. O Espaço, o Tempo e a Textura da Realidade*. Trad. José Viegas Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p.28).

⁴⁹ *Leggenda del Viaggio di Tre Santi Monaci al Paradiso Terrestre*. Ed. Francesco Zambrini. In *Miscellanea di Opuscoli Inediti o Rari dei Secoli xiv e xv*. Collezione di Opere Inedite o Rare dei Primi Tre Secoli della Lingua 1. Turim: Utet, 1861, pp. 165-178.

jardim em que já estivera muitas vezes, encontrou uma fonte que desconhecia, lavou as mãos, fez uma oração, sentou-se ali e deleitou-se com o canto de uma passarinha. Quando esta se afastou, ele voltou ao mosteiro, mas o portal era outro, o abade e os monges também. Tudo porque enquanto ouviu aquele canto, escoaram-se 300 anos *ou mays*⁵⁰.

Outro exemplo é o *Conto de Amaro*, talvez do último quarto do século XIV⁵¹. Após diversas peripécias, o personagem alcançou o Paraíso terreno, mas não pôde ali entrar já que, explicou-lhe o guardião do local, “nõ [h]as tempo de entrar dentro”⁵². Ainda assim, foi-lhe permitido olhar algumas das belezas do local pelas suas portas entreabertas. Seu maravilhamento durou 267 anos, que lhe pareceram um instante, sem que tivesse dormido, comido, bebido, envelhecido. Porque, Agostinho havia compreendido, “nós somos os tempos: assim como somos, assim são os tempos”⁵³, foi o forte desejo de Amaro conhecer o Éden que provocou sua perda momentânea da consciência do tempo que passa.

O tempo suspenso não estava, porém, associado apenas ao Paraíso, como exemplifica o relato transmitido por um cortesão inglês em 1181-1183. Ao mítico rei dos bretões, Herla, apareceu certo dia uma figura claramente demoníaca, um pigmeu de cabeça enorme, rosto e cabelo vermelho, pés de bode, que lhe impôs um pacto: ele compareceria ao casamento de Herla, este retribuiria um ano mais tarde, quando do seu próprio casamento. Para lá chegar, a comitiva bretã, guiada pelo pigmeu, alcançou uma alta falésia e atravessou uma caverna. Depois da festa, o pigmeu deu muitos ricos presentes a Herla, inclusive um “portabilem canis sanguinarius”, alertando os bretões para não descerem dos cavalos antes de o pequeno e maléfico cão pular para o chão. Ao voltar para seu reino, Herla descobriu que ali tinham se passado 200 anos durante seus três dias de ausência. Alguns dos companheiros desmontaram, e ao tocarem o solo foram reduzidos a pó. Em razão

⁵⁰ *Cantigas de Santa María*, 103, vol. II, pp. 16-18.

⁵¹ Esta proposta de datação é de HEINEN, Eugen – *Die altportugiesische Amaro-Legende. Kritische Ausgabe der ältesten Fassung*. Bamberg: Schadel und Wehle, 1973, p. 49.

⁵² *Conto de Amaro*, § 13. Ed. Elsa Maria Branco da Silva. In: *Navegação de S. Brandão nas Fontes Portuguesas Medievais*. Ed. Aires Augusto Nascimento. Lisboa: Colibri, 1998, p. 278 (na p. 279 ele repete “nom [h]as tempo de entrar aqua”). Sobre as modalidades temporais nessa narrativa, FRANCO JÚNIOR, Hilário – “Concepts of Time in Medieval Portugal: Temporalities and Simultaneities in the *Conto de Amaro*”. *Journal of Medieval Iberian Studies* 2 (2010), pp. 51-76.

⁵³ AGOSTINHO – *Sermones*, LXXX, 8. *Patrologia Latina* 38. Paris: J.-P. Migne, 1863, col. 498 (“Nos sumus tempora: quales sumus, talia sunt tempora”).

disso, Herla e seu grupo prosseguiram sua “viagem sempre sem fim”, conta o cronista⁵⁴.

Foi, em parte, por ter minimizado a interação espaço-tempo, que Santo Agostinho sentira sua célebre inquietação: “O que é o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei”⁵⁵. Apesar disso, ou por causa disso, no conjunto da vasta obra agostiniana o tempo parece ocupar lugar central. Tempo que, para ele, significa a anulação de tudo que existe, visto que o passado já não é, o futuro ainda não é, o presente é uma sucessão de instantes que logo se tornam passado e deixam de existir. Apenas pela memória e pela imaginação, passado e futuro podem viver em cada humano. Dito de outro modo, a percepção do tempo é subjetiva, é na alma que o homem mede o tempo.

Mais de oito séculos depois, em 1235, um professor de retórica em Bolonha, Boncompagno de Signa, acata e matiza a ideia. Segundo ele, quem é tomado pela ira, soberba, tristeza, medo e outros sentimentos negativos, entra no “labyrinthum oblivionis” e perde a própria identidade. Ora, se há um espaço do esquecimento, é porque há o espaço contrário – o da memória – no qual o homem pode *recolere* (cultivar de novo, visitar) coisas passadas, captar coisas presentes e contemplar coisas futuras devido à semelhança delas com as coisas passadas⁵⁶.

Freud dirá que o Inconsciente é *zeitlos*, intemporal, por isso nos processos inconscientes as representações espaciais podem substituir as representações temporais. Jung observou que tanto o espaço como o tempo são psicologicamente relativos. Uma psicanalista moderna fala em “temporalidade psíquica” para designar a maneira pela qual os processos psíquicos criam sua própria gestão do tempo⁵⁷. Por outra perspectiva teórica, é possível aplicar ao tempo suspenso sentido

⁵⁴ WALTER MAP - *De Nugis Curialium*, I, 11. Ed. Montague R. James, trad. Montague R. James, Christopher N. L. Brooke e Roger A. B. Mynors. Oxford: Clarendon, 1983 pp. 26-31.

⁵⁵ *Les Confessions*, XI, XIV, 17. Ed. Martin Skutella, trad. Eugène Tréhorel e André Bouissou. Œuvres de saint Augustin 14. Paris: Desclée de Brouwer, 1980, p. 298, linhas 17-18.

⁵⁶ BONCOMPAGNO DE SIGNA - *Rhetorica Novissima*, VIII, 1. Ed. Augusto Gaudentio. Bibliotheca Iuridica Medii Aevi 2. Bolonha: Libreria dei Fratelli Treves di Pietro Virano, 1892, pp. 275-276. Úteis reflexões sobre o tema são avançadas por CATROGA, Fernando - *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Quarteto, 2001.

⁵⁷ FREUD, Sigmund - *Métapsychologie*. Trad. Janine Altounian *et al.* Œuvres complètes 13. Paris: PUF, 2005, pp. 227-229; JUNG, Carl G. - “A Sincronicidade”. In *A Dinâmica do Inconsciente*. Trad. Mateus Ramalho Rocha. Obras completas de C. G. Jung VIII. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 534; MIJOLLA-

pelos protagonistas dos relatos acima comentados, a hipótese da recente psicologia positiva com sua teoria do *flow*, ou identificação da felicidade com a sensação de realização de um objetivo⁵⁸.

Essa ideia é corroborada pelo relato português, cujo personagem estava obcecado por sua meta – “Amaro avia grã desejo de veer o parayso terreall e nũa folgava se nũ quando ouvya fallar ã elle. E em seu coração senpre rrogava a Deus que lhe demonstrasse aquell lugar ante que ell do mũdo saysse”⁵⁹. Ademais, não se pode perder de vista que o texto foi elaborado em ambiente monástico, cuja tarefa por excelência é a oração, que, explicou em 1179 um abade e depois bispo de Chartres, objetiva “apagar o passado e preservar o futuro”, limpar o homem do pecado e garantir o Paraíso⁶⁰.

Para melhor apreender o tempo medieval, não se pode esquecer que ele é anisotrópico, orientado, como registram ainda hoje as línguas ocidentais, nascidas na Idade Média e que apresentam, de forma geral, várias gradações de passado, presente e futuro. Tempo orientado, mas em qual modalidade? Em teoria, ele era linear, levando do Génesis ao Apocalipse, tendo como ponto central e fulcral a Encarnação, a partir da qual se quantifica a passagem do tempo. Contudo, porque, do ponto de vista sociológico, o homem só existe em sua sociedade e “todos os membros de uma sociedade camponesa, e não somente aqueles que trabalham a terra, são camponeses”⁶¹, o cristianismo medieval não poderia ter deixado de incorporar a lógica temporal cíclica, predominante entre os antigos.

Mesmo em terras maravilhosas, de natureza especial, o tempo era repetitivo. Na Cocanha, ocorrem anualmente quatro Páscoas, quatro São João, quatro vindimas, quatro Todos os Santos, quatro Natais, quatro Candelárias, quatro Carnavais. No império de Preste João, dentre outros exemplos, em certa província há formigas enormes que da hora terça ao pôr-do-sol vivem na superfície da terra e do pôr-do-

MELLOR, Sophie – “Temporalité psychique”. In MIJOLLA, Alain (dir.) – *Dictionnaire international de la psychanalyse*. Paris: Calmann-Lévy, 2002, vol. II, p. 1708.

⁵⁸ CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly – *Flow: The Psychology of Happiness*. Londres: Rider, 2022.

⁵⁹ *Conto de Amaro*, § 1, p. 265.

⁶⁰ PEDRO DE CELLE – *L'école du cloître*, XXII, 4-5. Ed-trad. Gérard de Martel. Sources Chrétiennes, 240. Paris: Cerf, 1977, p. 248.

⁶¹ MENDRAS, Henri – *Sociedades Camponesas*. Trad. Maria José da Silveira Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 15.

sol à hora terça trabalham debaixo da terra extraindo ouro, e “sic semper incessanter faciunt per singulos dies et noctes”⁶².

Mais importante, o calendário litúrgico é circular, durante a realização de suas cerimónias todos os sujeitos, ativos e passivos, são transportados para outro espaço-tempo, diferente do quotidiano, embora ocorram no interior de uma igreja geralmente familiar. Ademais, a percepção do tempo quotidiano, apesar de variável conforme os grupos sociais ou culturais, era cíclica para todos – os monges regiam-se pelas horas canónicas, a nobreza pela alternância de verão e inverno que permitia ou inviabilizava a guerra, os camponeses pelos trabalhos agrários sazonais, os burgueses pela crescente quantificação possibilitada pelo relógio mecânico.

Na realidade, as duas concepções temporais entrecruzavam-se. Por exemplo, D. Pedro não poderia negar que a história de seu amor com Inês de Castro teve um começo, um desenvolvimento e um fim, porém também não poderia negar as flutuações da sorte dessa relação. Tanto que na cabeceira de seu túmulo, no transepto sul da igreja monástica de Alcobaça, foi esculpida na década de 1360 uma Roda da Fortuna. Poucos anos depois, no mesmo mosteiro, surgiria o *Conto de Amaro*, cujo herói observa que a vida humana é cíclica, oscila entre bons e maus períodos⁶³. Ainda dois séculos mais tarde, sem deixar de reconhecer a linearidade da história pessoal e nacional, Camões n’*Os Lusíadas* tratou do tema da Fortuna em 23 oportunidades. Tais constatações não revelam nada de excepcional, pois o tema pagão da Fortuna foi recorrentemente utilizado ao longo dos séculos pela cultura cristã em toda Europa⁶⁴. Simultaneamente linear e cíclica, a concepção cristã do tempo era espiralada.

Agostinho coloca em plano subalterno o espaço humano tal qual concebido pelos antigos romanos. Por exemplo, ele critica enfaticamente a *libido dominandi*, o espírito de conquista que construíra o espaço imperial. Ele nega à sepultura

⁶² *Le fabliau de Cocagne*, vv 81-88 – Ed. Veiko Väänänen. *Neuphilologische Mitteilungen* 48 (1947), p. 24; *Die ‘Epistola presbiteri Johannis’ lateinisch und deutsch: Überlieferung, Textgeschichte, Rezeption und Übertragungen im Mittelalter*, § 14g. Ed. Bettina Wagner. Tübingen: Niemeyer, 2000, p. 436.

⁶³ *Conto de Amaro*, § 5, pp. 268-269.

⁶⁴ CUNHA, António Geraldo da – *Índice Analítico do Vocabulário de Os Lusíadas*. Rio de Janeiro / Brasília: Presença / Instituto Nacional do Livro, 1980, s.v.; PATCH, Howard R. – “The Tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature”. *Smith College Studies in Modern Languages* 3 (1922), pp. 179-235.

qualquer relação com a salvação dos defuntos, temeroso que se dedicasse a eles um culto, como tinham feito os gregos e romanos pagãos. Mas em relação ao espaço místico, sua posição era outra. Em 413, comentando o texto paulino, Agostinho afirma que a Cruz abarca todo o espaço pela largura da caridade, pelo comprimento da perseverança, pela altura da esperança, pela profundidade dos julgamentos divinos⁶⁵. E completa o raciocínio afirmando que, simetricamente ao facto de Deus não estar contido em nenhum local, estar em toda a parte, permanecer inteiramente em Si próprio, a alma não tem “longitudine, latitudine, altitudine”⁶⁶. Nessa linha, é que ele recorre à conhecida metáfora dos “campos e vastos palácios da memória”⁶⁷, ou seja, coloca elementos do tempo (*memoria*) num âmbito espacial (*campos et lata praetoria*).

Os fenómenos espaciotemporais insólitos aconteciam preferencialmente em algum *locus* inencontrável (ἄπορον, como a Atlântida platónica⁶⁸). Caso da mítica ilha de São Brandão, cartografada em diferentes locais até o século XIX⁶⁹. Sem especificar sua localização, em torno de 1100 Honório Augustodunense identifica a “ilha perdida, desconhecida dos homens” com a ilha de Brandão⁷⁰. Esta é situada pelo cronista dos *Otia Imperialia* a oeste da África, sem maior precisão⁷¹. Já foi sugerido

⁶⁵ AGOSTINHO – *Le Lettere*, 147, 14, 34. Ed. Maurina e Aloys Goldbacher, trad. Luigi Carrozzi. Opera omnia di Sant’Agostino 22. Roma: Città Nuova, 1971, pp. 404-407.

⁶⁶ *Le Lettere*, 187, 4, 14. Opera, 19-I, pp. 142-145; *Le Lettere*, 166, 2, 4. Opera, 22, pp. 722-723.

⁶⁷ AGOSTINHO – *Les Confessions*, X, VIII, 12, p. 162. A metáfora da memória como espaço já havia aparecido em CÍCERO – *De oratore*. Ed.-trad. Edward W. Sutton e Harris Rackham. Loeb Classical Library. Londres: Heinemann, 1948, p. 354. E também em uma obra contemporânea, algumas vezes atribuída a Cícero, o anónimo *Rhetorica ad Herennium*. Ed.-trad. Harry Caplan. Loeb Classical Library. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1954, pp. 208-209. Tal metáfora reapareceria muitas vezes ao longo da Idade Média, por exemplo em HUGO DE SAINT-VICTOR – *Didascálicon*, III, 11, p. 152, que fala em *arcula memoriae*, a pequena arca da memória.

⁶⁸ PLATÃO – *Timée*, 25d. Ed.-trad. Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1985, p. 137.

⁶⁹ ALBUQUERQUE, Luís de – *Os Descobrimientos Portugueses*. Lisboa: Alfa, 1985, p. 239.

⁷⁰ HONÓRIO AUGUSTODUNENSE – *Imago mundi*, I, 35. Ed. Valerie Flint. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 57 (1982), p. 66: “Est quedam oceani insula dicta Perdita, amenitate et fertilitate omnium rerum praecunctis terris longe praestantissima, hominibus incognota, que aliquando casu inventa, postea quaesita non est reperta, et ideo dicitur Perdita. Ad hanc fertur Brendanus venisse.”

⁷¹ Embora não seja possível estabelecer uma identificação segura entre Gervásio de Ebstorf e Gervásio de Tilbury (cf. Shelagh E. Banks e James W. Binns na sua edição e tradução de *Otia imperialia* – Oxford: Clarendon, 2002, pp. XXXIV-XXXVI), há pontos de contato entre o mapa-múndi de um e a crónica do outro, inclusive a referência àquela ilha, perto do Estreito de Gibraltar (*Otia imperialia*, II, 11, pp. 324-325). Disso resultou todo um debate historiográfico sobre a autoria do mapa: WOLF, Armin – “The Ebstorf Mappamundi and Gervase of Tilbury: The Controversy Revisited”. *Imago Mundi* 64 (2012), pp. 1-27.

que ela pode ter sido a *Insula Perdita* do mapa de Ebstorf⁷². Em 1245, também Gossouin de Metz pensou que a ilha perdida e a de Brandão fossem a mesma coisa⁷³. Sem relação com a ilha de São Brandão, uma ilha movente, portanto também inencontrável, é referida no começo do século XIII por um romance do ciclo do Graal; em fins do XIV, João de Arrás qualificou outra ilha mítica celta, Avalon, de “ilha perdida”⁷⁴.

Mas a melhor manifestação desse imaginário é o Paraíso terrestre, que os medievais buscaram ao longo de séculos⁷⁵, espaço ausente (já que desconhecido desde a Expulsão) e cenário do tempo suspenso (anterior à Queda). Pretendendo mimetizá-lo, e guiado pelo princípio de contágio, o arcebispo de Pisa providenciou, em 1203, um carregamento de terra do Gólgota para o novo cemitério da cidade, chamado de *camposanto* devido ao material trazido da Terra Santa⁷⁶. Nessa linha, o autor anónimo do *Conto de Amaro* imagina que a escudela cheia de terra que o personagem trouxe do Paraíso propiciou, mesmo fora daquele local, grandes colheitas⁷⁷.

Entre 860 e 867, imbuído de cultura grega, João Escoto Erígena reconheceu que o espaço e o tempo estão estruturalmente ligados, e sem eles o universo não pode existir (*ὡν ἀνευ τό παν*)⁷⁸. Todavia, o universo é apenas criação, para se conhecer o Criador dele é preciso ultrapassar a materialidade espaciotemporal, propôs o dominicano alemão Mestre Eckhart de Hochheim (c.1260-1328) – porque “Nada afasta mais a alma do conhecimento de Deus que o tempo e o espaço [...], se a alma

⁷² SIEBOLD, Jim – “Ebstorf Mappamundi”. In <<https://www.myoldmaps.com/early-medieval-monographs/224-the-ebstorf-mappamundi/>>, p. 7, interpretou a vasta área deixada em branco pelo mapa como sendo a localização da *insula perdita*.

⁷³ GOSSOUIN DE METZ – *Imagem do mundo*, vv 3068-3073. Ed.-trad. Margarida Santos Alpalhão. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2010, pp. 216-217.

⁷⁴ *L'estoire del Saint Graal*, § 401, 406, 408, 890. Ed. Jean-Paul Ponceau. Classiques français du Moyen Âge 120-121. Paris: Honoré Champion, 1997, vol. I, pp. 249, 253, 254, vol. II, p. 565; JOÃO DE ARRAS – *Mélusine, ou la noble histoire de Lusignan*. Ed.-trad. Jean-Jacques Vincensini. Paris: Librairie Générale Française, 2003, pp. 130-131.

⁷⁵ Para este tema, permitimo-nos enviar ao nosso *Em Busca do Paraíso Perdido: as Utopias Medievais*. Cotia: Ateliê, 2021.

⁷⁶ *Cronica di Pisa*, § 60. Ed. Cecilia Iannella. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2005, p. 29.

⁷⁷ *Conto de Amaro*, § 15, pp. 280-281.

⁷⁸ JOÃO ESCOTO ERÍGENA – *Periphyseon*, pp. 226-227. Da mesma forma, mais de mil anos depois, Einstein concluiu que o espaço e o tempo não são independentes e absolutos, como pensava a física clássica, e sim interligados e relativos; são a matéria-prima da realidade.

quiser conhecer Deus, deve situar-se acima do tempo e do espaço”⁷⁹. Enfim, enquanto as duas dimensões existem, o espaço predomina, depois subsistirá apenas o não-tempo da eternidade e o não-espaço da infinitude que é Deus.

⁷⁹ MESTRE ECKHART – *Deutsche Predigten und Traktate*. Ed.-trad. Joseph Quint. Munique: Carl Hanser, 1985: “Nichts hindert die Seele so sehr an der Erkenntnis Gottes wie Zeit und Raum” (p. 325, linhas 21-22); “Soll die Seele Gott erkennen, so muss sie ihn erkennen oberhalb von Zeit und Raum” (p. 326, linhas 19-20).

Referências bibliográficas / Bibliographical references

1. Fontes / Sources

1.1 Fontes manuscritas / Manuscripts sources

Bible moralisée. Oxford: Bodleian Library, ms. 270B. Disponível em <<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/4cf7e9d2-c06e-4029-a3b1-152736320897/surfaces/80b52806-e3a1-41ef-9249-c1347c27ef26/>>, copiado em 7/11/2024.

HONÓRIO AUGUSTODUNENSE – *Clavis physicae*. Paris: BnF, ms. lat. 6734. Disponível em <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10023855n/f12.item#>>, baixado em 13/10/2024.

ISIDORO DE SEVILHA – *Etymologiarum*. Aix-en-Provence: Bibliothèque Municipale, ms. 25. Disponível em <<https://portail.bibliissima.fr/ark:/43093/mdatac299fdf80661e3e7574b525931f3ea2eaf316c8e>>, consultado em 14/2/2025.

MAPA DE EBSTORF – Destruído em 1943, reconstruído por Rudolf Wieneke em 1953. Disponível em <<https://museumlueneburg.de/die-ebstorfer-weltkarte/>>, consultado em 14/2/2025.

MAPA DE FRA MAURO. Veneza: Biblioteca Marciana, Sala Sansovino, Inv. n.º 106173. Disponível em <<https://mostre.museogalileo.it/framauro/it/esplorazione-interattiva/esplora-la-mappa.html>>, importado em 22/10/2024.

Psalterium. Paris: BnF, ms. lat. 8846. Consultado em 23/3/2025 em <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10551125c/f11.item>>.

1.2 Fontes impressas / Printed sources

AFONSO X, O SÁBIO – *Cantigas de Santa María*. Ed. Walter Mettmann. Madri: Castalia, 1986, vol. III.

AGOSTINHO – *Sermones*. Patrologia Latina 38. Paris: J.-P- Migne, 1863.

AGOSTINHO – *Le Lettere*. Ed. Maurina e Aloys Goldbacher, trad. Luigi Carrozzi. Opera omnia di Sant'Agostino 19 e 22. Roma: Città Nuova, 1971.

AGOSTINHO – *Les Confessions*. Ed. Martin Skutella, trad. Eugène Tréhorel e André Bouissou. Œuvres de saint Augustin 14. Paris: Desclée de Brouwer, 1980.

AGOSTINHO – *La Genèse au sens littéral*. Ed. Joseph Zycha, trad. Paul Agaësse e Aimé Solignac. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2000.

ALAIN DE LILLE – *La plainte de la Nature*. Ed. Nicolaus Häring, trad. Françoise Hudry. Paris: Les Belles Lettres, 2013.

Biblia Vulgata. Ed. Alberto Colunga e Laurentio Turrado. Madri: BAC, 2005.

BONCOMPAGNO DE SIGNA – *Rhetorica Novissima*. Ed. Augusto Gaudentio. Bibliotheca Iuridica Medii Aevi 2. Bolonha: Libreria dei Fratelli Treves di Pietro Virano, 1892.

CÍCERO – *De oratore*. Ed.-trad. Edward W. Sutton e Harris Rackham. Loeb Classical Library. Londres: Heinemann, 1948.

Conto de Amaro. Ed. Eugen Heinen. *Die altportugiesische Amaro-Legende. Kritische Ausgabe der ältesten Fassung*. Bamberg: Schadel und Wehle, 1973.

Conto de Amaro. Ed. Elsa Maria Branco da Silva. In *Navegação de S. Brandão nas Fontes Portuguesas Medievais*. Ed. Aires Augusto Nascimento. Lisboa: Colibri, 1998, pp. 243-281.

Cronica di Pisa. Ed. Cecilia Iannella. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2005.

DANTE ALIGHIERI – *La Divina Commedia*. Ed. Giuseppe Vandelli. Milão: Hoepli, 1979.

DANTE ALIGHIERI – *Vita nuova*. Ed. Guido Davico Bonino. Milão: Arnoldo Mondadori, 1985.

De triplici habitaculo. Patrologia Latina 40. Paris, J.-P. Migne, 1865, col. 991-998.

Die 'Epistola presbiteri Johannis' lateinisch und deutsch: Überlieferung, Textgeschichte, Rezeption und Übertragungen im Mittelalter. Ed. Bettina Wagner. Tübingen: Niemeyer, 2000.

Documentos gallegos de los siglos XIII al XVI. Ed. Andrés Martínez Salazar. La Coruña: Casa de Misericordia, 1911.

D. DUARTE – *Leal Conselheiro*. Ed. Joseph Piel. Lisboa: Bertrand, 1942.

ENÓDIO – *Carmina*. Patrologia Latina 63. Paris: J.-P.-Migne, 1847, cols. 309-362.

GERVÁSIO DE TILBURY – *Otia imperialia*. Ed.-trad. Shelagh Banks E. e James W. Binns. Oxford: Clarendon, 2002.

GONÇALO DE BERCEO – *Vida de Santo Domingo de Silos*. Ed. Teresa Labarta de Chaves. Madri: Castalia, 1979.

GOSSOUIN DE METZ – *Imagem do mundo*. Ed.-trad. Margarida Santos Alpalhão. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 2010.

GUILHERME DE CONCHES – *Glosae super Platonem*. Ed. Edouard Jauneau. Textes Philosophiques du Moyen Âge 13. Paris: Vrin, 1965.

HONÓRIO AUGUSTODUNENSE – *Hexaameron*. Patrologia Latina 172. Paris: J.-P.-Migne, 1854, cols. 253-268.

HONÓRIO AUGUSTODUNENSE – *Elucidarium*. Ed. Yves Lefevre. Paris: De Boccard, 1954.

HONÓRIO AUGUSTODUNENSE – *Imago mundi*. Ed. Valerie Flint. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 57 (1982), pp. 7-151.

HUGO DE SAINT-VICTOR – *De Archa Noe*. Ed. Patrice Sicard. Corpus Christianorum Continuatio Medievalis 176. Turnhout: Brepols, 2001.

HUGO DE SAINT-VICTOR – *Didascálicon. Da arte de Ler*. Ed. Charles H. Buttimer, trad. António Marchionni. Petrópolis: Vozes, 2001.

ISIDORO DE SEVILHA – *Etimologías*. Ed. Wallace Lindsay, trad. José Oroz Reta e Manuel-Antonio Marcos Casquero. Madri: BAC, 2009.

JOÃO DE ARRÁS – *Mélusine, ou la noble histoire de Lusignan*. Ed.-trad. Jean-Jacques Vincensini. Paris: Librairie Générale Française, 2003.

JOÃO ESCOTO ERÍGENA – *Periphyseon*. Ed. Édouard Jeuneau. Corpus Christianorum Continuatio Medievalis 161. Turnhout: Brepols, 1996.

Jubilees. Ed. Robert H. Charles, trad. Orval S. Wintermute. In CHARLESWORTH, James H. (ed.) – *The Old Testament Pseudepigrapha*. Garden City (NY): Doubleday, 1985, vol. II, pp. 35-154.

Le fabliau de Cocagne – Ed. Veiko Väänänen. *Neuphilologische Mitteilungen* 48 (1947), pp. 3-36.

Leggenda del Viaggio di Tre Santi Monaci al Paradiso Terrestre. Ed. Francesco Zambrini. In: *Miscellanea di Opuscoli Inediti o Rari dei Secoli XIV e XV*. Collezione di Opere Inedite o Rare dei Primi Tre Secoli della Lingua 1. Turim: UTET, 1861, pp. 165-178.

L'estoire del Saint Graal. Ed. Jean-Paul Ponceau. Classiques français du Moyen Âge 120-121. Paris: Honoré Champion, 1997.

Liber Viginti Quattuor Philosophorum. Ed. Françoise Hudry. Corpus Christianorum Continuatio Medievalis 143A. Turnhout: Brepols, 1997.

MESTRE ECKHART – *Deutsche Predigten und Traktate*. Ed.-trad. Joseph Quint. Munique: Carl Hanser, 1985.

NICOLAU DE CUSA – *A Visão de Deus*. Ed. Leo Gabriel, trad. João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

OTO DE FREISING – *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*. Ed. Adolph Hofmeister. MGH. SS rerum germanicarum in usum scholarum 45. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1984.

PEDRO DE CELLE – *L'école du cloître*. Ed.-trad. Gérard de Martel. Sources Chrétiennes 240. Paris: Cerf, 1977.

PLATÃO – *Timée*. Ed.-trad. Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

Poema de Mio Cid. Ed. Ian Michael. Madri: Castalia, 1980.

PRÓSPERO DE AQUITÂNIA – *Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum*. Patrologia Latina 51. Paris: J.-P.-Migne, 1861, cols. 427-496.

RANULFO HIGDEN – *Polychronicon*. Ed. Churchill Babington. *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores 41-I*. Londres: Longman, Green, Longman and Roberts, 1865.

Rhetorica ad Herennium. Ed.-trad. Harry Caplan. Loeb Classical Library. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1954.

ROBERTO, O MONGE – *Historia Hierosolymitana*. Ed. Jacques Bongars. In: *Recueil des Historiens des Croisades. Historiens Occidentaux*. Paris: Imprimerie Impériale, 1866, vol. III, pp. 721-882.

SÃO BERNARDO – *De Consideratione*. Ed. Jean Leclercq, Charles Talbot e Henri Rochais. *S. Bernardi Opera 3*. Roma: Editiones Cistercienses, 1963, pp. 393-493.

TOMÁS DE AQUINO – *Summa contra gentiles*. Ed. Leonina. Roma: Desclée et Herder, 1934.

WALTER MAP - *De Nugis Curialium*. Ed. Montague R. James, trad. Montague R. James, Christopher N. L. Brooke e Roger A. B. Mynors. Oxford: Clarendon, 1983.

Le Zohar. Ed. Yehouda Lev Achlag, trad. Charles Mopsik. Paris: Verdier, 1988.

2. Estudos / Studies

ALBUQUERQUE, Luís de – *Os Descobrimentos Portugueses*. Lisboa: Alfa, 1985.

CATROGA, Fernando. *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Quarteto, 2001.

COROMINAS, Joan – *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos, 1981, vol. IV.

COSTA DE BEAUREGARD, Olivier – *La notion de temps: équivalence avec l'espace*. Paris: Vrin, 1983.

CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly – *Flow: The Psychology of Happiness*. Londres: Rider, 2022.

CUNHA, António Geraldo da – *Índice Analítico do Vocabulário de Os Lusíadas*. Rio de Janeiro / Brasília: Presença / Instituto Nacional do Livro, 1980.

ERNOUT, Alfred; MEILLET, Antoine – *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck, 1994.

FALCHETTA, Piero – *Storia del mappamundo di Fra' Mauro*. Rimini: Imago, 2016.

FEYNMAN, Richard – “Space-Time Approach to Non-Relativistic Quantum Mechanics”. *Reviews of Modern Physics* 20 (1948), pp. 367-387.

FRANCO JÚNIOR, Hilário – “Concepts of Time in Medieval Portugal: Temporalities and Simultaneities in the *Conto de Amaro*”. *Journal of Medieval Iberian Studies* 2 (2010), pp. 51-76.

FRANCO JÚNIOR, Hilário – “Meu, Teu, Nosso: Reflexões Sobre o Conceito de Cultura Intermediária”. In *A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Edusp, 2010, pp. 27-40.

FRANCO JÚNIOR, Hilário – *Em Busca do Paraíso Perdido: as Utopias Medievais*. Cotia (SP): Ateliê, 2021.

FREUD, Sigmund – *Métapsychologie*. Trad. Janine Altounian et al. Œuvres complètes 13. Paris: PUF, 2005, pp. 159-280.

GARDNER, Edmund G. – “Imagination and Memory in the Psychology of Dante”. In WILLIAMS, Mary; ROTHSCHILD, James A. – *A Miscellany of Studies in Romance Languages and Literatures Presented to Leon E. Kastner*. Cambridge: Heffer, 1932, pp. 275-282.

GODINHO, Vitorino Magalhães – *Mito e Mercadoria, Utopia e Prática de Navegar, Séculos XIII-XVIII*. Lisboa: Difel, 1990.

GREENE, Brian – *O Tecido do Cosmo. O Espaço, o Tempo e a Textura da Realidade*. Trad. José Viegas Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GUERREAU, Alain – “Espace social, espace symbolique: à Cluny au XI^e siècle”. In REVEL, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.) – *L’ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*. Paris: Gallimard, 1998, pp. 167-191.

GUERREAU, Alain – “Il significato dei luoghi nell’Occidente medievale: struttura e dinamica di uno ‘spazio’ specifico”. In CASTELNUOVO, Enrico; SERGI, Giuseppe (orgs.) – *Arte e storia nel medioevo*. Turim: Einaudi, 2002, vol. I, pp. 201-239.

JAMMER, Max – *Concepts of Space. The History of Theories in Physics*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1954.

JUNG, Carl G. – “A Sincronicidade”. In *A Dinâmica do Inconsciente*. Trad. Mateus Ramalho Rocha. Obras completas de C. G. Jung VIII. Petrópolis: Vozes, 1984, pp. 524-534.

KRUS, Luís – *A Conceção Nobiliárquica do Espaço Ibérico (1280-1380)*. 2^a edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian - Instituto de Estudos Medievais, 2024.

LAROUSSERIE, David – “Au-delà d’Einstein. La révolution de l’espace-temps”. *Sciences et Avenir* 704 (2005), pp. 52-62.

LE GOFF, Jacques – *Une vie pour l’histoire*. Paris: La Découverte, 2010.

MENDRAS, Henri – *Sociedades Camponesas*. Trad. Maria José da Silveira Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MIJOLLA, Alain (dir.) – *Dictionnaire international de la psychanalyse*. Paris: Calmann-Lévy, 2002, 2 vols.

PATCH, Howard R. – “The Tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature”. *Smith College Studies in Modern Languages* 3 (1922), pp. 179-235.

SCAFI, Alessandro – “Il Paradiso Terrestre di Fra’ Mauro”. *Storia dell’arte* 93-94 (1998), pp. 411-419.

SCHMITT, Jean-Claude – *Les rythmes au Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 2016.

SIEBOLD, Jim – “Ebtorf Mappamundi”. In: <<https://www.myoldmaps.com/early-medieval-monographs/224-the-ebtorf-mappamundi/>>, consultado em 11/11/2024.

SMITH, Trevor R. – “Ranulf Higden’s *Polychronicon* and Continuations: Texts and Manuscripts”. *Traditio* 79 (2024), pp. 257-348.

VON DER BRINCKEN, Anna-Dorothee – “*Mappa Mundi* und *Chronographia*: Studien zur *imago mundi* des abendlandischen Mittelalters”. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 24 (1968), pp. 118-186.

WESTREM, Scott D. – “Geography and Travel”. In BROWN, Peter (ed.) – *A Companion to Chaucer*. Oxford: Blackwell, 2000, pp. 195-217.

WOLF, Armin – “Die Ebstorfer Weltkarte als Denkmal eines mittelalterlichen Welt- und Geschichtsbildes”. *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 8 (1957), pp. 204-215.

WOLF, Armin – “The Ebtorf Mappamundi and Gervase of Tilbury: The Controversy Revisited”. *Imago Mundi* 64 (2012), pp. 1-27.

COMO CITAR ESTE ARTIGO | HOW TO QUOTE THIS ARTICLE:

FRANCO JÚNIOR, Hilário – “Em outra dimensão: O Espaço e o Tempo Imaginários na Europa Medieval”. *Medievalista* 38 (Julho-Dezembro 2025), pp. 15-45.

Disponível em <https://revistas.fcsh.unl.pt/medievalista>.



Esta revista tem uma Licença **Creative Commons - Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional**.