

DE ILHA EM ILHA RUMO AO PARAÍSO. ENSAIO COMPARATIVO ENTRE BRANDÃO E AMARO

*From island to island towards paradise. Comparative
rehearsal between Brandão and Amaro*

Hilário Franco Júnior
Professor da Universidade de São Paulo
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1519-180X>
E-mail: hilario.franco-jr@wanadoo.fr

Recebido em: 05/11/2022
Aprovado em: 08/03/2023

Resumo:

Do vasto *corpus* medieval de viagens em vida ao Paraíso terrestre, as divergências e convergências entre duas delas, a de São Brandão e a de Santo Amaro, fornecem informações e pistas de reflexão interessantes para o historiador. No plano da visão de mundo de cada relato, é pleno de implicações o fato de o primeiro daqueles peregrinos procurar o Paraíso navegando para ocidente, o outro para oriente. No plano religioso, é significativo que na *Navigatio sancti Brendani* o santo reporte-se diretamente a Deus, enquanto o personagem-título do *Conto de Amaro* recorre à intermediação da Virgem. No plano social, chama atenção que Brandão visite o Paraíso com seus companheiros e Amaro sozinho, expressão do individualismo que ganhava terreno desde o século XII. Enfim, as diferenças entre os dois textos derivam evidentemente de seus locais, datas e autores específicos, o que apenas enfatiza o denominador comum, se não universal, de todo homem sonhar com uma terra melhor do que a sua.

Palavras-chave: Navegação; Ilha; Paraíso.

Abstract:

From the vast *corpus* of medieval journeys to Earth's Paradise, the divergences and convergences between two of them, that of São Brandão and that of Santo Amaro, provide interesting information and clues for reflection for the historian. In terms of the worldview of each narrative, the fact that the first of those pilgrims seeks Paradise by sailing westwards, the other sailing eastwards, is full of implications. On the religious level, it is significant that in the *Navigatio sancti Brendani* the saint reports directly to God, while the title character of the *Conto de Amaro* resorts to the intermediary of the Virgin. On the social level, it is noteworthy that Brandão visited Paradise with his companions and Amaro alone, an expression of individualism that was gaining ground since the 12th century. Finally, the differences between the two texts evidently derive from their specific places, dates and authors, which emphasizes the common, if not universal, denominator of every man dreaming of a land better than his own.

Keywords: Navigation; Island; Paradise.

Do vasto corpus medieval de viagens em vida ao Paraíso terrestre interessa-nos aqui duas, para observações comparativas, as narrativas sobre São Brandão e Santo Amaro. A *Navigatio sancti Brendani abbatis* (1989) de origem irlandesa, foi composta entre as últimas décadas do século VIII e as primeiras do IX; o *Conto de Amaro* (1998), do XIV, é de origem ibérica. A fortuna crítica dos dois textos é igualmente bem contrastada. O primeiro é conhecido por 142 manuscritos latinos escalonados do século X ao XVII, além de várias traduções / adaptações vernáculas (anglo-normando, médio inglês, francês antigo, occitano, vêneto, toscano, emiliano, pisano-luquês, alto alemão, médio alto alemão, médio baixo alemão, médio flamengo, norueguês, catalão) realizadas entre os séculos XII e XVI. Ao menos desde 1475, vários folhetos de cordel surgiram em alemão dedicados à vida e à viagem de Brandão; sob o formato de livro, a tradução inglesa publicada em 1483 por William Caxton figura entre os primeiros textos impressos naquele país. O segundo relato encontra-se apenas em dois manuscritos, um português de fins do século XIV e outro castelhano do século seguinte, hoje fragmentário, além de três versões incunábulas, duas castelhanas e outra portuguesa.

A *Navigatio*, desenvolvimento autônomo de parte da *Vita Brandanis*, do século VIII, reporta-se a uma figura histórica, abade de Clonfert (Cluain Fearta, em irlandês), nascido talvez na cidade de Tralee, no condado de Kerry, Irlanda meridional, por volta de 480, e falecido entre 576 e 583. O personagem viria a ser cultuado em diversos pontos das ilhas Britânicas e do continente, enquanto Amaro é personagem imaginário, ausente das grandes antologias hagiográficas e do calendário litúrgico, titular de apenas onze paróquias em Portugal, a maioria no norte do país, não obstante algumas dezenas de topônimos lembrarem o santo naquele país.

Excetuados os já citados cinco testemunhos portugueses e castelhanos, desconhece-se qualquer outro relato sobre Santo Amaro. Fato curioso, visto que o texto português faz parte de um códice que reúne narrativas de grande sucesso na Idade Média, como a vida de Santa Maria Egípcíaca, a vida de Santo Aleixo, a lenda de Barlaam e Josafat, a visão de Túndalo ou as *Contemplaciones* de São Bernardo, o que sugere que a narrativa sobre Amaro fosse bem conhecida. O primeiro editor moderno do texto hipotetizou a existência de um Urtext latino do qual a redação portuguesa seria tradução ou adaptação (Klob 1901: 505), mas esse suposto original continua desconhecido e o relato é, de maneira geral, desvalorizado por estudiosos não-ibéricos.

As filiações culturais

A *Navigatio* é há muito aceita como de origem céltica, reconhecível por seus dados materiais, linguísticos, literários e lendários. Entre os primeiros, está o barco utilizado por Brandão e companheiros, claramente um *curach* irlandês cuja estrutura de madeira é recoberta com pele de boi tratada com casca de carvalho e impermeabilizada com gordura animal. No plano linguístico, informa Orlandi (1968: 131-160), a autoria irlandesa é revelada por elementos de diversas ordens – fonéticos e ortográficos, embora eles oscilem de um manuscrito a outro; morfológicos, com o subjuntivo presente da primeira conjugação apresentando terminação em *a*, que se confunde com a do presente do indicativo, por contaminação do subjuntivo no antigo irlandês (*intramus* no lugar de *intremus*, *cantamus* por *cantemus*, etc); como nessa língua *alaile* significava *alius*, *aliquis* ou *quidam*, no latim da *Navigatio* usa-se *alias* por *aliquis*. Se a autoria irlandesa é majoritariamente aceita, os estudiosos hesitam, porém, quanto ao local em que o texto foi escrito: um deles, por exemplo (Kenney 1920: 56; 1929: 415), primeiro defendeu que “é possível” que a narrativa tivesse sido composta por um irlandês no continente, depois afirmou que “quase certamente” foi escrita por um irlandês na Irlanda.

No plano literário, há muito foi defendida a influência clássica na *Navigatio*, obra de um “*irischen Vergile*”, uma espécie de *Eneida* cristianizada na qual a nave do santo não estaria calcada no *curach* irlandês, e sim na de *Eneas* (Zimmer 1889: 328). Para outros estudiosos, aquela obra refletiria o conhecimento que o autor anônimo tinha da *Odisseia* homérica (Selmer 1989: XXIV). Se tais interpretações restam controversas, é inegável que a versão anglo-normanda da *Navigatio*, realizada em versos por Benedeit por volta de 1120, no quadro do chamado Renascimento do século XII, comporta inegavelmente referências à cultura clássica¹. Entretanto, a principal fonte de inspiração para a *Navigatio* foi, sem dúvida, um gênero literário irlandês, o dos *immrama* (relatos fabulosos de viagens), do qual ela segue a estrutura e alguns episódios (a construção do barco, víveres magicamente à disposição dos viajantes, ilha das Aves, anjos neutros, coluna de cristal no meio do mar etc.), tirados sobretudo de *Maelduin*, de *Hui Corra* e de *Snegdus* e *Marc Riagla*.

É no plano mítico que se percebe mais nitidamente a identidade celta, caso da figura de *Barinto*, personagem histórico associado a uma antiga divindade celta do mar.

Contudo, é preciso não perder de vista que muitos elementos textuais não são celtas, como a famosa ilha-baleia (Fig. 1), antigo motivo folclórico-literário presente em diversas obras medievais desde a tradução latina de fins do século IV do célebre Fisiólogo grego (século II), passando pelas suas adaptações.

IMAGEM 1 - A ilha-baleia



Londres, British Library, Harley MS 4751, Bestiarium, fol. 69, manuscrito da passagem do século XII ao XIII

Disponível em: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=harley_ms_4751_fs001r
Acesso em: 09/06/2022.

Talvez sabedores disso, alguns autores medievais negaram a historicidade da viagem brandaniana, entre eles, no século XI um cronista (Sigeberto de Gembloux 1854: 734bc), no século seguinte o satírico Roman de Renart (1998: 65), no XIII um enciclopedista (Vicente de Beauvais 1624: 843b). Ainda no século XVII, um historiador irlandês (Ware 1639: 12) alertou que à vida de São Brandão tinham sido acrescentadas “muitas coisas vãs ou imaginadas” (multa traduntur vana fictaque). Apesar dessas advertências, popularizar-se-ia a tese de o santo ter descoberto a América, como na medalha cunhada nos Estados Unidos por volta de 1869 com a suposta imagem do santo e a inscrição “Beatus Brendanus devalator Americae priscus” (Fig. 2).

IMAGEM 2 - Medalha de São Brandão descobridor da América



Copyright Art Institute de Chicago

Disponível em: <https://www.artic.edu/artworks/143954/medal-commemorating-saint-brendan-discoverer>

Acesso em: 29/05/2022.

O nome do personagem também indica suas raízes célticas. A grafia mais antiga parece ter sido Brénaínd ou Bréanainn, em seguida, sempre em irlandês antigo, Brenann, Brenand, Brenund, Brenunn, Brenain, Brendain. Latinizado, o nome tornou-se Brendanus, Brendenus, Brendinus, Brandanus, Brandenus, Brandinus, Brandaris, Brandarus, Brandon, Brandulphus (Selmer 1956: 256-259; Uhlich 1997: 878-897). Algumas dessas formas sugerem uma derivação de Bran (Brain em médio irlandês), nome de uma divindade celta e igualmente do herói Bran Mac Febal, objeto de um relato de navegação à paradisíaca Ilha das Mulheres, composto em fins do século VII ou início do VIII e fonte importante para a *Navigatio*. Um dia, diz a narrativa (*La navigation de Bran fils de Febal* 1957), aquele personagem adormeceu durante um passeio ao escutar uma música doce e misteriosa, e ao acordar tinha na mão um ramo de prata com flores brancas. Voltando ao seu palácio, encontrou uma mulher desconhecida que explicou se tratar de um ramo da macieira de Emain e descreveu uma ilha longínqua, na qual há muita alegria e saúde, inexistem tristeza e traição, doença, dor e morte. A beleza e a riqueza fazem dela “a terra mais maravilhosa” que há. Ali o bom tempo é eterno e a comida colocada em cada prato não acaba nunca.

Se os elementos anteriores não permitem estabelecer com segurança a índole celta da *Navigatio*, isso é confirmado pela localização ocidental do Paraíso terrestre naquele texto, onde são claras as semelhanças entre a *Terra repromissionis sanctorum* da narrativa brandaniana e a *Tir-Tairngire* (“terra da promessa”) irlandesa. Não é casual que quando o navio de Brandão está prestes a ser atacado por um monstro, em resposta à oração do santo surgiu outro enorme animal, “vindo do Ocidente” para defender os homens de Deus, após o que voltou para o local de onde saíra (*Navigatio* 1989: 46). No entanto, baseando-se na informação de que ao deixar a ilha das aves Brandão navegou quarenta dias “contra orientalem plagam” até alcançar o Paraíso, Lecoq (1992: 17) afirma que para o autor da *Navigatio* aquele local estava no Oriente.

Contudo, logo no início do texto está dito “naveguemos em direção ao Ocidente rumo à ilha chamada Terra da Promissão dos Santos” (*Navigatio* 1989: 5). De fato, tocados pelo relato de Barinto, Brandão e companheiros construíram um barco e partiram “contra solsticium estiuale”, isto é, o Oeste. E indo nessa direção encontraram a ilha das Ovelhas, mais adiante a ilha das Aves, depois derivando um pouco para sul outras ilhas, de maneira que para voltarem no outro ano à ilha das Ovelhas desviaram-se para norte. Aí se depararam, entre outros locais, com o mar Coalhado e a ilha dos Ferreiros. Mas um bom vento meridional afastou-os desse local demoníaco, passaram pelo rochedo de Judas e chegaram à pequena ilha do eremita Paulo, em seguida novamente à ilha das Ovelhas e à ilha das Aves. Foi desse ponto que navegaram para Oriente, ou seja, de volta para a Irlanda, no meio do caminho alcançando a Terra da Promissão dos Santos.

A cartografia confirma essa interpretação, com a ilha chamada de São Brandão (*Insula Deliciarum*), antecâmara do Paraíso nas palavras de Novati (1892: XIX), sendo assinalada geralmente na zona atlântica das Canárias ou da Madeira, às vezes no Atlântico Norte, próximo à Irlanda. Todavia, é preciso relativizar esse argumento do Paraíso ocidental, pois ao contrário do persistente preconceito iluminista os medievais conheciam a esfericidade terrestre, de maneira que navegar em direção ao Oeste era um modo de alcançar o Leste, onde a tradição cristã localizava o Éden. Esse foi, aliás, o plano de Colombo, possivelmente conhecedor da *Navigatio* (Lester 2012: 279).

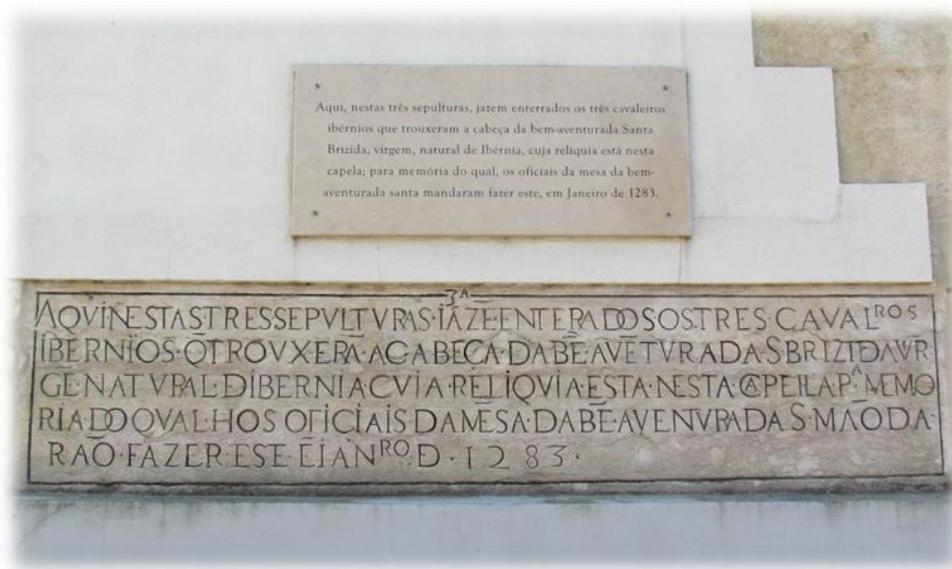
O Conto de Amaro, de seu lado, parece calcado na matriz civilizacional romano-germânica. O nome do personagem, derivado da amargura pela qual ele passaria durante sua busca, feita por amor de Deus, faz parte do vasto campo semântico latino dos

substantivos amaritas, amaritia, amarities, amaritudo, amaror (amargura), amaricatio (ação de tornar amargo), amarifolium (folha amarga), amariolum (doença ligeira); dos verbos amarare, amarefacere, amarescere, amaricare, amaricidare, amarificare, amarizare (tornar amargo), do pronominal amarescere (tornar-se amargo); dos advérbios amare, amarissime, amariter (amargamente); dos adjetivos amaricans, amaricosus, amaritosus (cheio de amargura), amarulentus (muito amargo). E, evidentemente, de amarus, amargo, árduo, penoso, triste.

Outro indício do caráter romano-germânico do texto português é encontrado na presença e função de figuras femininas importantes na economia do relato, herança social transmitida pelas tribos germânicas (Wemple 1991: 187-194), que foram componente essencial na formação da civilização medieval e ajudaram a criar situação contrária à da Irlanda celta, onde um homem equivalia a sete mulheres (Jubainville 1899: 268). Entre aquelas figuras femininas no Conto estavam Valydes e Bryzida. A primeira, “amiga de Deus e serva da Virgem”, penitenciava há 42 anos pelos desertos e era a única a conhecer a localização do Paraíso terreno, que lhe fora mostrado por Deus (Conto 1998: 272). A segunda, sobrinha da anterior, tornou-se filha espiritual de Amaro, de quem recebeu o hábito monástico e mais tarde a roupa pessoal do santo como lembrança, entregando-lhe em troca uma “veste muito rica, branca como a neve”, com a qual ele chegou ao Paraíso (Conto 1998: 275-276).

Talvez Bryzida seja associável à personagem que certas estampas populares portuguesas do século XVIII chamam de “Santa Brízida”. Provavelmente se trate da irlandesa Brigit ou Brigid (c.452-c.524), na Idade Média venerada também em Portugal, manifestação do pertencimento dos dois territórios a uma esfera cultural comum (Nascimento 1999: 78-79). Em Lisboa, a igreja do Lumiar – a apenas 117 km de Alcobça, onde o Conto de Amaro foi redigido ou ao menos copiado – abriga desde 1283 a cabeça de Santa Brígida, relíquia levada para lá por três cavaleiros irlandeses no reinado de D. Dinis, como noticia a inscrição colocada na parede externa da capela dedicada à santa (Fig. 3). Não é inócuo Amaro ter recebido o hábito de Bryzida pouco antes de partir em direção à montanha do Éden, fato talvez não desvinculado do poema galês do século XII que dizia Sanffreid suyna de ui imdeith, “Santa Brígida, abençoi minha viagem” (Livre noir de Caermarthen 1888-1889: 63-65).

IMAGEM 3 - Inscrição da parede norte da igreja lisboeta do Lumiar



Copyright foto autoral.

Mais importante, a Brígida era atribuída proteção às mulheres em trabalho de parto (Carmina gadelica 1900: 164, 166, 176-177), atividade feminina por excelência. Ela cuidava inclusive da fecundidade animal, daí por que a partir de 1283 na sua festa os camponeses faziam o gado dar três voltas à igreja do Lumiar (rito mantido até 1932, quando a igreja foi em grande parte destruída por um incêndio, sem atingir a relíquia). Um estudioso (Vasconcelos 1982: 135-138) propôs mesmo que D. Dinis mandara trazer a relíquia em anos de seca para favorecer a produção agrícola e pecuária da região. Não é sem interesse notar que a festa celta de Imbolc, a 1º de fevereiro, tornou-se com a cristianização da Irlanda em Lá na Féile Brighde ou “dia da festa de Brigitte”, na véspera da festa mariana da Candelária, celebrações que acabariam por se confundir. Em diferentes locais algumas lendas faziam da santa a “virgem da Europa” (ógh na hEorpa), a “Maria dos celtas”, portanto uma personificação da Virgem. É verdade que a tradição pela qual Brígida é chamada mãe de Deus e Brandão irmão do Senhor foi ironizada por um cônego alemão entre 1281 e 1283 (Nicolau de Bibera 1870: 90), todavia isso apenas comprova que tais crenças gozavam de certa popularidade.

Outra mostra da valorização feminina no conto é o mosteiro Flor de Donas, onde estão sepultados dez imperadores, treze reis e muitos príncipes, condes, arcebispos e bispos – além, tempos depois, de Valydes, Bryzida e Amaro, que quis ser enterrado junto

delas – e perto do qual o santo regressado do Paraíso fundou a cidade de Trevilles. Na ilha da Fonte Clara, é uma dona que alerta o santo e seus companheiros para os riscos que ali corriam devido às tentadoras riquezas do local. Ademais, já se notou (Silva 1998: 259), o Conto faz parte do códice de Alcobaça no qual há narrativas hagiográficas que reservam às mulheres papel de destaque.

A maior expressão do peso feminino no relato, contudo, é a Virgem, que desempenhava função central no quadro cultural ibérico. A intervenção mariana contra os perigos do mar era recorrente na literatura medieval da região, como exemplificam várias cantigas de Afonso X (1986-1989). A associação da Virgem com o Paraíso terreal, ambos entendidos como *clausus hortus*, manifestou-se, por exemplo, na obra de Gonçalo de Berceo (1985: 69-78), cuja coletânea de poemas sobre os milagres marianos descreve um jardim paradisíaco confundido com a própria Virgem. No Conto, é a ela que Amaro apela quando atacado por monstros marinhos, enquanto Brandão em momentos difíceis recorre diretamente a Deus. Na narrativa portuguesa ela é uma espécie de rainha do Paraíso terreno, refletindo a valorização dela na época de redação e em particular na Ordem cisterciense à qual o texto estava associado.

Embora o cristianismo celta comemorasse a Imaculada Conceição e a Assunção de Maria, que se tornariam dogmas católicos apenas séculos mais tarde (Percivaldi 2009: 19), a personagem é referida somente uma vez na *Navigatio* (1989: 67), quando Judas explica que suas penas eram mitigadas entre Natal e Epifania, da Páscoa ao Pentecostes e durante duas festas marianas, a Purificação e a Assunção. O contraste é claro com as 251 ocorrências da palavra “Deus” (ou Senhor, Cristo, Trindade, Redentor, Salvador, Espírito Santo). As versões vulgares italianas guardaram mais as marcas dessa religiosidade altomedieval do texto original do que a da época da sua tradução, posterior de séculos. O único reconhecimento da crescente sensibilidade mariana documentada desde o século XII foi, na passagem acima mencionada, as traduções italianas (*Navigazione* 1992: 170 e 171) falarem não em duas, e sim em “quatro festas de Santa Maria”. No Conto de Amaro, a proporção lexicográfica entre os dois termos assinala outro momento da religiosidade medieval, pois a palavra “Deus” e equivalentes surge 51 vezes, “Virgem”, nove.

Os contatos

Apesar das filiações culturais diferentes, na primeira metade do século passado os estudos sobre a *Navigatio* e o Conto privilegiaram o suposto parentesco entre ambos, como fizeram Otto Klob (1901), Marcelino Menéndez Pelayo (2008) e Mário Martins (1956). Algumas décadas mais tarde, Eugen Heinen sublinhou as “evidentes” correspondências entre os dois relatos, julgando o português uma “remodelação” (*Umgestaltung*) do latino. Richard Kinkade (1980) e Maria Rosa Lida de Malkiel (1983) avaliaram que a proximidade textual ter-se-ia dado por intermédio de *immrama*. Outros autores negaram ou pelo menos matizaram de forma plausível tais hipóteses. Mario Esposito (1938: 337) avaliou como claramente “fantasista” o título de um manuscrito da hagiografia de Brandão atribuído ao discípulo Machuto. Carlos Alberto Vega (1987: 39 e 46) observou que ver o Conto de Amaro como manifestação direta dos *immrama* irlandeses é “bastante problemático”, ainda que uma relação entre o relato português e a tradição irlandesa não seja improvável.

Com efeito, é aceitável que o autor do texto português tenha conhecido a *Navigatio*, da qual existem atualmente 19 manuscritos latinos do século XIV, quando a história de Amaro foi escrita. Um ponto de contato entre os dois textos está no ambiente cultural-espiritual cisterciense que produziu dois manuscritos da *Navigatio*, um em torno de 1200 no mosteiro de Santa Maria de Valle Crucis, no Gales setentrional, outro no século XIII ou XIV no mosteiro português de Alcobaça. Existem três manuscritos portugueses latinos da *Navigatio*, o que não autoriza, porém, a extrapolar para a suposta influência de um texto sobre outro. O que há, sim, são alguns episódios comuns, vindos do fundo cristão e folclórico da época ou de uma realidade geográfica que impressionava os homens de então.

É o caso do *mare coagulatum* avistado por Brandão (*Navigatio* 1989: 39). Talvez ele deva ser associado à ilha de Tulé, que um navegador grego da segunda metade do século IV a.C. localiza a seis dias de viagem ao norte das ilhas Britânicas e a um dia do mar gelado, *πεπηγυίας θαλάττης* na expressão de Estrabão. A cinco dias a noroeste das ilhas Britânicas, diz Plutarco, há um mar quase inultrapassável, tão espesso que parece gelado (*ἢ καὶ πεπηγένοι δόξαν ἔσχε*). Virgílio pensa naquela ilha como a mais distante da parte setentrional do ecúmeno, daí chamá-la de *ultima Thule*². Esta correspondia à

Islândia, segundo um cronista alemão em 1075. Um geógrafo contemporâneo à *Navigatio* afirma que a um dia de navegação de Tulé encontra-se o “boream congelatum mare”, reforçando a informação de Plínio de acordo com a qual em latitude tão setentrional o Sol não se põe durante parte do ano³, o que explicaria a ausência de noite na Terra *repromissionis sanctorum*. Qualquer que seja sua mítica localização, a etimologia de Tulé é celta (Guyonvarc’h 1970-1973: 283-284) A *Vita sancti Albei* (1910: 61) elaborada por volta do ano 800, afirma que aquele santo pretendeu ir até Tulé, o que talvez tenha inspirado o autor da *Navigatio* (1989: 28-37) a fazer Brandão passar pela ilha de Santo Albeu, a poucos dias do mar Coagulado.

Outra possibilidade é aquele mar corresponder à zona hoje conhecida por mar de Sargaço, delimitada a oeste pela corrente marítima do Golfo do México, a leste pela das Canárias, a norte pela do Atlântico Norte, a sul pela Equatorial. Nessa área as algas são de uma espécie flutuante, que vive e se reproduz na superfície da água, não no fundo do mar, permitindo a imagem literária de “mar coagulado” ou “mar coalhado”. Ou, mais preciso, de “mar espesso como um pântano” na versão de Benedeit (2006: 98). Ademais, anualmente pelo mar de Sargaço migram as baleias jubarte (*Megaptera novaeangliae*), criaturas que podem atingir 18 metros de comprimento, possível fonte de inspiração para a baleia-ilha *Jasconius* do texto brandaniano (*Navigatio* 1989: 21) A trajetória do personagem já foi considerada calcada em elementos geográficos reais, aquilo que Humboldt (1837: 164-165) chamou de “mito geográfico”: a ilha dos Ferreiros corresponderia à Islândia e seus vulcões; a ilha das Ovelhas e a ilha das Aves às ilhas Faroé (*Føreyjar* em antigo norueguês é “ilha dos carneiros”); a ilha de Albeu às Shetland; a ilhota do eremita Paulo à Rockall ou algum outro dos ilhéus desabitados existentes a oeste da Escócia; a Coluna de Cristal a um iceberg.

Também Amaro viu seu navio imobilizado no mar quoalhado, porém como ele havia ultrapassado o mar Vermelho e mais adiante receberá a instrução de navegar “contra hu nace o sol”, ou seja, para Oriente, o obstáculo com o qual se deparou não foram nórdicos blocos de gelo nem sargaços atlânticos. Se emitirmos a hipótese de o cisterciense autor do Conto de Amaro ter conhecido a Epístola do Preste João, copiada em princípios do século XIII no mesmo mosteiro de Alcobaça, talvez o “arenosum mare sine aqua” daquele relato (2000: 352, 359, 367, 375, 402, 438, 391) seja na narrativa portuguesa uma referência ao mar Morto, a apenas cinquenta quilômetros de Jerusalém, uma das

localizações possíveis do Paraíso terreno para os medievais. Com efeito, na primavera a cor lamacenta de suas águas é visível a muitos quilômetros do ponto onde o rio Jordão desemboca no mar Morto, visualmente parecendo então um mar coalhado. Ademais, sua alta salinidade – que impede toda vida ali (exceto certas bactérias) e justifica seu nome, dado na época helenística – dificulta a navegação.

Acima de tudo, o episódio do mar Coalhado expressa uma emoção primária, o medo, cujo espaço por excelência era o mar. Daí o caráter penitencial que o monasticismo irlandês atribuía à navegação marítima, como indicava no século VII um hagiógrafo (Adamnán de Iona 1857: 166) ao recomendar procurar no oceano o deserto, “*eremum in oceano quaerere*”. Lembremos com Jacques Le Goff (1985: 39-58) que para os medievais deserto não era necessariamente um território arenoso e estéril, mas sobretudo um local de provas, fosse ele floresta ou ilha, ou uma situação probatória (eremus tinha igualmente a acepção de solidão). Enquanto o monasticismo continental impunha ao monge a estabilidade, a permanência imutável no seu mosteiro, o monasticismo irlandês valorizava a errância, vista como condição de todo cristão, exilado e peregrino. Tanto que a *Navigatio* descreve menos a meta que Brandão e seus monges se propuseram alcançar, do que os incidentes durante a peregrinatio que os levou até lá, forçosamente por mar dada a situação geográfica da Irlanda. E mar aberto como o Atlântico, não o fechado Mediterrâneo.

O medo do mar, mais do que mero resultante da viagem brandaniana ou amariana, deu-lhes sentido, forneceu-lhes o caráter purgativo imprescindível para que os navegantes pudessem atingir seu desiderato. O medo acompanhou-os, sendo por vezes agravado por uma tempestade que poderia ter afundado o navio, ou por uma calmaria que poderia bloqueá-lo por dias e levar à morte por fome, sede, calor ou frio. Nas duas circunstâncias, o pior para as condições culturais da época era a morte sem sepultura junto dos santos, isto é, em cemitério cristão, terra consagrada. Assim, não surpreende que na versão anglo-normanda apareça várias vezes a palavra *turment* ou *turmenz*, que tinha a acepção tanto de “tempestade” como de “tormento”, “perda”, “desordem”. Ou que palavras do campo semântico de “medo” surjam doze vezes na *Navigatio*, dezenove no *Benedeit* latino, 25 no *Benedeit* vernáculo. Diante desse sentimento, a escapatória dependia, mais do que de técnicas náuticas ou da habilidade dos marinheiros, das súplicas adequadas aos poderes divinos.

No caso dos navegantes lusos de fins da Idade Média, a proteção era pedida, entre outros mediadores, a São Brandão e Santo Amaro (Lopes 2009: 46 e 263). Nas circunstâncias históricas portuguesas dos séculos XIV-XVI a necessidade de afrontar os vastos espaços oceânicos para superar a falta de recursos naturais do país despertou o medo ancestral do mar, encarnação do caos, da desordem, do desconhecido. Medo do mar que superava qualquer outro, assevera Paulo Lopes. A ultrapassagem do cabo Bojador (1434) e do cabo das Tormentas (1488), por exemplo, “mais do que um obstáculo físico representou uma barreira psicológica” nota aquele historiador. Ainda em torno de 1450, o detalhado mapa-múndi realizado por Fra Mauro e Andrea Bianco⁴ não deixou de assinalar cenas de naufrágio e peixes gigantescos, explicitando a crueldade dos mares. Não surpreende, assim, que o mar tenha significado tanto para Brandão como para Amaro um instrumento penitencial, a oportunidade de por meio de uma viagem física realizar uma viagem interior: “Quem quer passar além do Bojador / Tem que passar além da dor”, sintetizaria séculos depois Fernando Pessoa (2004: 64). O jogo de palavras do poeta lembra que a língua associou em “cabo” (cuja primeira ocorrência é do século XIII) as acepções de “acidente geográfico” e de “fim”.

Curioso ponto comum aos relatos das duas viagens é contarem com episódios teologicamente problemáticos, apesar de escritos em ambiente monástico. Tanto na versão latina (*Navigatio* 1989: 24) como na anglo-normanda (Benedeit 2006: 80-83), Brandão visita a ilha das Aves, habitada por anjos que ficaram neutros quando da revolta de Lúcifer e foram por isso expulsos do Céu sem terem sido atirados ao Inferno. Na história de Amaro, respondendo à pergunta do personagem sobre que lugar era aquele ao qual acabara de chegar, o porteiro sagrado afirma que se tratava do “Paraíso terreal em que Deus fez e formou Adão”, ideia contrária ao relato bíblico, pelo qual primeiro foi criado o homem, depois o Éden. Olhando para o interior daquele sítio, Amaro viu a Virgem reinando sobre “meo orto” cercada por uma vasta corte de donzelas e anjos, lição afastada da teologia mariana, entretanto bem conhecida na abadia cisterciense de Alcobaça.

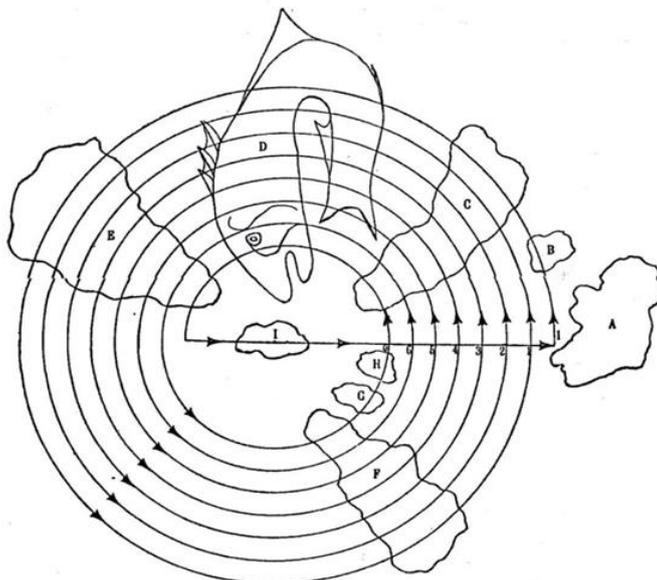
Acima de todas as convergências está, e essa talvez seja a grande lição dos dois textos, a consciência de que mais importante do que estar dentro do Paraíso é ter o Paraíso dentro de si, como ocorreu com os dois protagonistas – Brandão porque carregava no coração a Terra da Promissão (*Navigatio* 1989: 25), Amaro porque tinha “grã desejo de

ver o parayso terreal” (Conto 1998: 265). Aliás, se aceitássemos a hipótese de o irlandês anônimo autor da *Navigatio* ter sido um scottus, um dos muitos monges que fugiram da sua ilha natal devido à invasão nórdica, e que teria escrito seu texto na primeira metade do século X na Lotaríngia⁵, não seria despropositado pensar que ele conhecia a obra de um compatriota, igualmente expatriado, João Escoto Erígena (2000: 105), que tinha vivido em meados do século IX na corte de Carlos, o Calvo, vizinha àquele território (do qual ocupou em 870 os importantes centros de Toul e Verdun) e para quem “o Paraíso nada mais é que o próprio homem”.

Os contrastes

No geral, todavia, a *Navigatio* e o Conto divergem. É o caso da rota percorrida pelos dois personagens. Brandão persegue sua meta numa trajetória circular tanto do ponto de vista geográfico (“circuibat oceanum per multum tempus”, explicita a *Navigatio* 1989: 56) como litúrgico e processional, retornando às mesmas ilhas durante os sete anos de navegação (Fig. 4) – na Quinta-Feira Santa, na Sexta-Feira Santa e no

IMAGEM 4 - A circularidade da viagem de Brandão



Représentation schématique des sept années de voyage de saint Brendan.

- A Irlande
- B Cité Déserte
- C Ile des Brebis (Jour de la Cène)
- D Grand Poisson (Pâques)
- E Paradis des Oiseaux (Pentecôte)
- F Ile d'Ailbe (Noël)
- G Enfer
- H Ile de Paul l'Ermite
- I Paradis
- 1 Ière année
- 2 IInde année
- 3 IIIième année
- 4 IVième année
- 5 Vième année
- 6 VIème année
- 7 VIIième année

Copyright Esquema de Caulkins 1974 : 255.

Sábado de Aleluia ele esteve na ilha das Ovelhas, no dia de Páscoa rezou a missa da Ressurreição na ilha-baleia e depois ficou até a oitava de Pentecostes na ilha das Aves, passando do Natal à oitava de Epifania na ilha de Albeu. A isso acresce na descrição da ilha paradisíaca sete maçãs, sete sinos, sete montanhas, sete fontes, sete riachos, sete cavalos bem ajaezados, sete tendas, sete igrejas de pedras preciosas, cada igreja com sete altares e sete lâmpadas.

Essa viagem difícil, longa e sinuosa é, portanto, labiríntica. Ela é a passagem humana pelo mundo, visto que nas representações de labirintos em manuscritos medievais a entrada deles está no Ocidente – direção para a qual navega Brandão – lado simbólico da morte, que o santo conhecerá logo após retornar à terra natal. Alcançar o centro do

labirinto-mundo, isto é, o Paraíso perdido pelo pecado ancestral, é empreendimento penitencial e ritual realizável por poucos, como Brandão, que não somente supera obstáculos concretos (baleia, monstros, tempestades, ferreiros infernais, densa neblina etc.) como precisa bem interpretar os mistérios com que se depara (ovelhas enormes, aves que falam, coluna transparente no mar etc.). Realizado com sucesso o percurso labiríntico, o santo volta para casa por um trajeto direto, “recto cursu” de acordo com uma cópia latina portuguesa de fins do século XII (Navigatio 1998: 114), “per dreta via” conforme a versão em dialeto vêneto de manuscrito de princípios do século XV (Navigazione 1992: 264).

No Conto, pensa Elsa Silva (1998: 246), há uma circularidade não litúrgica, decorrente de temas que se repetem a cada uma das etapas do itinerário de Amaro. Se é verdade que há circularidade pois o “mũdo anda em roda e corre”, se durante a viagem o santo passa alternadamente por locais viciosos e virtuosos, se a condição humana não escapa à circularidade visto que “o homẽ ora he pobre, ora he rryco; ora ãxalçado, ora abayxado; ora he viçoso, ora sem viço; ora há sollaz [consolo], ora coytas” (Conto 1998: 268-269), a repetição temática não é circular porque a cada momento da narrativa em que determinado tema reaparece, ele significa um passo em direção à meta do santo, que para tanto se deixa guiar por Deus, como repete três vezes o autor anônimo.

O “realismo desencantado” detectado por Sérgio Buarque de Holanda (1985: 5) na psicologia lusitana é identificado por Richard Kinkade (1977: 521) no Conto de Amaro, onde não há pássaros que falam, baleia que serve de ilha aos viajantes, ciclopes e outros elementos fabulosos. Esse relativo realismo contrasta com a forte presença do maravilhoso (mirabilia) na Navigatio, onde o termo e as palavras correspondentes aparecem dezoito vezes, enquanto no relato português temos apenas três ocorrências de “maravilhar”. Seria interessante conhecer o grau de influência da versão oral vernácula da Navigatio que circulava em Gênova (Vitaletti 1923: 167-170), cidade com a qual Portugal estreitou relações desde fins do século XIII, visto que naquela grande cidade marítima italiana o relato brandaniano sofreu um “addomesticamento del meraviglioso”, na expressão de Sarchi (1996: 52).

No entanto, há um elemento maravilhoso que ocupa posição central na narrativa lusitana – o tempo suspenso, indício de perfeição. No meio da viagem, Amaro diante dos perigos do mar Coalhado rezou à Virgem e teve a visão dela e do seu cortejo de donzelas

cantando tão docemente que quem as ouvia não sentia aflição, desgosto, tristeza, frio, fome ou sede (Conto 1998: 267-268). Em outras palavras, ficava fora do tempo humano e das vicissitudes inerentes a ele. Mais uma vez, o tema não era desconhecido da *Navigatio* (1989: 80), onde é explicado que no Paraíso nunca é noite; as versões italianas acrescentam que havia ali um outro sol, cem mil vezes mais luzente do que aquele que está entre as estrelas, e por não se esconder jamais ali é sempre primavera (*Navigazione* 1992: 226, 227, 231, 238, 241). Na versão latina em prosa da composição de Benedeit (*Nauigatio* 1998: 150), na ilha das Ovelhas elas “nunquam senescunt”.

O tempo que não se move, ou o faz apenas muito lentamente, é mais evidente, porém, no Conto. Diante das portas entreabertas do Paraíso, Amaro vê que ali nunca é noite, nunca faz frio ou calor, o canto dos pássaros pode ser ouvido durante mil anos que parecem um dia, diz a versão castelhana (*Leyenda* 1987: 114). Inebriado por essa visão, Amaro perde consciência do tempo terreno até o porteiro paradisíaco explicar que os momentos passados diante do Paraíso correspondiam a 267 anos de acordo com o manuscrito português, 266 nas versões impressas portuguesa e castelhana, 300 no folclore galego. Tal variação não deve ser creditada apenas à arbitrariedade ficcional, visto que a teoria da relatividade geral demonstrou como a gravitação influencia o curso do tempo, tanto que na altitude os relógios batem mais devagar (lembramos que no relato português o castelo do Paraíso fica no topo de uma montanha) e 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 viajante. Para a geometria não comutativa, existem espaços nos quais o tempo está suspenso, o que se aplica à situação mística de Amaro (Franco Júnior 2010: 51-76).

O descompasso entre o tempo vivido (o hoje) e o tempo sentido (do ontem ou do amanhã) está presente em *La navigation de Bran* (1957: 309), cujo personagem teve a sensação de que sua estada na Ilha das Mulheres durou um ano, quando na realidade ele ali passara centenas de anos. De volta à Irlanda, um companheiro mais afoito de Bran logo desembarcou e ao ter contato com a terra imediatamente desfez-se em pó. Todos compreenderam que o tempo passado no Outro Mundo (*Sid*, termo que possui também a acepção de “paz”) era diferente do tempo terreno, era um tempo estático, sem duração. Então, de dentro do navio Bran narrou suas aventuras às pessoas que estavam na praia, e

logo após partiu de novo com seus companheiros em busca daquela ilha. A *Navigatio* (1989: 7), inspirada na viagem de Bran, refere-se igualmente à falta de sincronia entre o tempo interno e o tempo externo vivenciados por Mernoc e Barinto no Paraíso terreal.

A questão temporal sintetiza bem as assimetrias entre os dois textos que examinamos. Na *Navigatio* ela é multifacetada. De um lado o tempo parece inexistir, como na ilha de Albeu cujos membros da comunidade monástica não envelhecem (*Navigatio* 1989: 32), talvez porque aquela ilha fosse a cristianização da Tír na n-Oc, a “terra da eterna juventude” da mitologia celta. De outro lado, o tempo é cíclico, a maior parte dos eventos repete-se em cada um dos sete anos que durou a peregrinação do abade e seus monges. De outro lado ainda, no interior do tempo cíclico há um linear, mensurável em horas, dias, semanas, meses, quarentenas e anos. Por último, existe um tempo absoluto, irrepitível, de passado, presente e futuro, que se manifesta apenas no final da narrativa: logo depois do retorno (última expressão cíclica) à sua terra, o santo morre e vai ao Paraíso celeste, eterno. No Conto o tempo é sequencial, é um conjunto de instantes que tendem para o infinito, levando o santo da sua terra natal até às portas do Paraíso adâmico, em seguida à cidade que fundou e enfim ao Paraíso celeste.

Em suma, do ponto de vista medieval há um tempo suspenso sem possibilidade de reinsertão no tempo normal, como acontece na *Navegação de Bran*. Existe igualmente uma transição do tempo suspenso ao tempo ordinário, como adotada pela *Navigatio*, por uma narrativa italiana de fins do século X (conhecida por manuscritos do começo do XIV) que descreve a visita de três monges ao Paraíso terrestre (1986), pelas *Cantigas de Santa Maria* (1986-1989) e pelo Conto de Amaro. O que todos esses textos enfatizam é a polarização entre o tempo suspenso, perfeito porque não aceita mudanças, e o tempo linear, que flui, que passa, e por isso desgasta, degrada, mata.

Diferença importante, que reflete os momentos sociais de composição das duas narrativas aqui discutidas, é o fato de Brandão e companheiros entrarem juntos no Paraíso enquanto Amaro o faz sozinho, tendo seus acompanhantes ficado num porto no sopé da montanha edênica. Essa expressão do sentimento e do pensamento individualista que ganhavam terreno desde o século XII é vislumbrada na justificativa de sua viagem e do sucesso alcançado, a forte aspiração que o personagem tinha de ver o Paraíso terrestre, voluntarismo individualista desvelado pela lexicometria do texto – o verbo “desejar” tem seis ocorrências, “querer” 26. Mais interessante, “desejo” é sinonimizado três vezes no

Conto por uma palavra recente e destinada a grande êxito na língua, “saudade”. Ela originalmente servia para expressar a falta que todos os humanos sentem da terra ancestral, o Paraíso perdido, mas acabaria por se impor como manifestação da carência pessoal que se tem de alguém ou alguma coisa, daí na primeira versão impressa portuguesa (Ho flos sanctō[rum]1513: 68r^a) Amaro dizer que “fiquey soo de meus cõpanheyros”, ou seja, a noção de saudade passava a ser exprimida pela de solidão, portanto como sentimento particular, privativo, de alguém.

O objeto das duas viagens também diverge. No que respeita a Amaro, não há dúvida de que se trata do Paraíso terreno, ardentemente desejado por ele que “nũca folgava se nõ quando ouvya fallar ã elle”, como é explicitado logo nas primeiras linhas da narrativa. Alcançado o local tão sonhado, Amaro não pôde visitá-lo, ficou apenas no limiar espreitando algumas das suas belezas, “porque ainda não é tempo” de entrar, justificou por três vezes o porteiro diante da insistência do personagem (Conto 1998: 277, 278 e 279). E a seguir informou ao santo que “logo irás ao Paraíso dos anjos, que é nos céus e é melhor que este” (Conto 1998: 279 e 281). O autor cisterciense do século XIV separava, portanto, a localização e a função dos dois Paraísos.

O caso de Brandão é mais complexo. O texto do século VIII-IX nunca afirma que o santo buscava o Paraíso adâmico, e sim a Terra repromissionis sanctorum, destinada por Deus aos eleitos no fim dos tempos (Navigatio 1989: 5). É verdade que a descrição do local – espaçoso, coberto de ervas floridas, árvores frutíferas e pedras preciosas, onde se vive sem necessidade de alimento, bebida ou sono, onde nunca é noite e o tempo passa muito mais lentamente que no exterior – faz pensar no Éden. No entanto, é preciso lembrar que por séculos se distinguia mal o Paraíso dos primeiros e o dos últimos tempos, cada um deles assumia com frequência traços dos outros.

A redação anglo-normanda de Benedeit (2006: 166) é eloquente nesse sentido. De um lado, é claramente inspirada pelo Apocalipse na descrição do local, para onde Brandão voltará em espírito depois da morte física, para ali aguardar o Juízo Final. Os testemunhos de consolação que o santo foi autorizado a pegar são pedras preciosas, coerente com o perfil da Jerusalém celeste descrita pelo texto bíblico. De outro lado, Benedeit não eliminou os traços edênicos da ilha. Ademais, para o pensamento cristão durante muitos séculos o lugar de espera do Julgamento foi o Paraíso adâmico (Vuippens 1925: 18-26), o que permite em certa medida identificá-lo com a Terra repromissionis sanctorum.

Porém esse papel não era exclusivo dela, visto que foi na sua ilhota rochosa que o eremita Paulo aguardava a Sentença Final (Benedeit 2006: 150).

De toda maneira, tanto no relato brandaniano como no amariano, os heróis têm acesso limitado ao Paraíso. A vontade e o esforço humanos não bastavam. Os companheiros de Brandão concordaram com seu plano dizendo que “tua vontade é a nossa”, porque acima de tudo “queremos cumprir a vontade de Deus”. Se eles passaram por muitas aventuras ao longo de sete anos antes de atingirem sua meta (para o retorno à Irlanda bastaram três meses, imagina Benedeit 2006: 166), foi porque “Deus quis revelar vários de seus segredos no vasto oceano” (Navigatio 1989: 9-10 e 80). Mas não todos: não puderam (da mesma forma que Barinto e Mernoc antes deles) percorrer toda a ilha paradisíaca, não tiveram autorização de ultrapassar o rio que corre de leste a oeste e separa a metade visitada da outra, inacessível (Navigatio 1989: 6 e 79).

Não é despropositado, então, perguntar se a bipartição vertical do Paraíso (terrestre / celeste) não teria em certa medida se transformado em bipartição horizontal: o aquém-rio alcançável em vida e o além-rio reservado para o pós-morte. Curiosamente, entretanto, o relato português, mais moderno em termos cronológicos, conservou a tradicional verticalidade (Paraíso de Adão e Paraíso dos anjos), atribuindo ao primeiro a função de local de espera para os eleitos antes da passagem para o segundo. Qualquer que seja a topografia dos Paraísos, é legítimo pensar que assim como uma relíquia contém as virtudes de todo o corpo santo (Vitório de Rouen 1845: 451d e 454c), um fragmento do Paraíso terreno conserva no exterior qualidades idênticas às que tinha no seu interior. Na Navigatio (1989: 80), Brandão foi autorizado a pegar tantos frutos e pedras preciosas quantos pudesse transportar até a sua terra. No Conto (1998: 273), Amaro recebeu uma vasilha cheia de terra edênica que misturada ao solo da cidade por ele fundada permitiu fertilizá-lo extraordinariamente.

Os Paraísos

Os dois relatos concordam quanto à riqueza do Paraíso e das zonas próximas a ele. A Navigatio não é prolixa em informações a respeito, que ocupam apenas meio fólio nos manuscritos latinos (em contraste com as zonas infernais, que preenchem cinco fólios), embora um deles fale numa ilha coberta por árvores cujas frutas eram do tamanho

de uma grande bola (erant enim equalis stature in modum pile magne) e de cada uma delas extraía-se quase meio litro de sumo (exprimitque unam ex illis, et attulit de suco libram unam)⁶. Ali, dois jovens locais entregaram a Brandão um cesto cheio desses frutos vermelhos, passagem que lembra a dos emissários de Moisés enviados ao Canaã, de onde retornam com um cacho de uvas e outros frutos comprovativos da grande fertilidade da Terra Prometida, episódio bíblico várias vezes transformado em imagem, por exemplo em um medalhão de cobre dourado fabricado em Limoges no segundo quarto do século XIII (Fig. 5). Alguns dias depois, uma ave enorme deixou cair na barca do santo um ramo com frutas vermelhas e grandes como maçãs, onipresentes na ilha a que chegariam a seguir. Pelo cheiro eram romãs (malis punicis), e cada uma delas suficiente para alimentar um monge por doze dias (Navigatio 1989: 53-54).

IMAGEM 5 - A fertilidade da terra prometida



Copyright Museu de Cluny

Descrição: Medalhão (8 cm de diâmetro) atualmente no Museu de Cluny (Paris), sala 6, número de inventário Cl. 957 b.

À parcimônia do original latino, a versão vêneta dedica 29 fólios a descrever o local. Ela refere-se a frutos enormes, ervilhas com o volume de nozes, cerejas grandes como pêssegos, rosas do tamanho de pratos, caranguejos do porte de homens

(Navigazione 1992: 230-232). As versões toscana e vêneta falam em sete rios, de água, vinho, leite, sangue, azeite, mel, o sétimo sendo metade de maná e metade de bálsamo (Navigazione 1992: 249-250). Referem-se ainda a cachos com doze uvas grandes como maçãs pesando quase meio quilo cada uma, e suficiente para alimentar uma pessoa durante todo um dia (Navigazione 1992: 136-137). Também a versão vernácula e poética de Benedeit (2006: 158-166), que no essencial segue de perto a *Navigatio* latina, ao contrário desta trata o episódio do Paraíso amplificadamente.

O Conto de Amaro em cinco fólhos descreve o Paraíso como um imenso castelo, “mais grande, mais alto e mais fremoso de quantos no mûdo avya”, cujas portas eram “tamanhas como a corredura de hûu cavalo”. Ele estava dotado de cinco torres “altas sem conto” de cada uma das quais saía um rio (Conto 1998: 277). Enquanto o relato bíblico fala em quatro rios que nascem no Éden, o anônimo português refere-se a cinco, talvez porque esse é o número das feridas do Cristo, das etapas de sua vida, dos sacramentos de dedicação, dos graus de prudência, dos modos de contemplação divina, dos movimentos da alma (Meyer e Suntrop 1987: 405-406). Naquele local estão todos os tipos de árvores que existem no mundo, frondosas e cobertas de frutos, a erva florida cheirando tão bem que ninguém poderia descrevê-la. Lá nunca é noite, não chove, não faz nem frio nem calor. O canto das aves é tão mavioso que poderia dispensar as outras qualidades locais.

É significativo que a ilha de São Brandão seja identificada no mapa da cathedral de Hereford como uma das seis Ilhas Afortunadas, “*fortunate insulee sex sunt insule Sancti Brandani*” diz a legenda do mapa, seguindo a tradição segundo a qual de volta de sua peregrinação o santo teria escrito um livro (embora não haja vestígio dele) intitulado justamente *De Fortunatis Insulis*. No mapa do veneziano Marino Sanudo (1306) existem a ocidente da Irlanda nada menos que 358 ilhas chamadas santas e afortunadas, informa Graf (1984: 55). No mapa de Fra Mauro as ilhas Afortunadas são significativamente colocadas próximas ao litoral irlandês. Na época dos Descobrimentos portugueses, para o infante D. Henrique a ultrapassagem do cabo Bojador era necessária pois “alguns diziam que passara por ali São Brandão”, transmite um cronista (Zurara 1937: 60). A superação desse obstáculo geográfico não interrompeu a busca dos portugueses pela ilha de São Brandão, e ainda em 1721 uma expedição partiu das Canárias à procura dela.

Na cartografia, ela continuou presente até 1867, prova de seu enraizamento no imaginário ocidental (Albuquerque 1962: 196). No período que nos interessa, ela foi

localizada na costa da África pelo mapa de Ebstorf (c.1270), nas Canárias pelo de Hereford (c. 1285), na Madeira pelo de Angelino Dulcert (1339) e pelo de Pizzigani (1367). Sem nomeá-la, o Atlas catalão (1375) indica a existência perto da Irlanda de uma pequena ilha onde ninguém morre, onde não há serpente, rã, aranha ou qualquer animal venenoso. No portulano de Batista Beccario (1426) a “insulle fortunate santi brandany” faz parte dos Açores. No globo de Martim Behaim (1492) é uma ilha isolada a sudoeste das Antilhas. Num dos mapas do *Theatrum orbis terrarum* de Abraão Ortelius (1579) a ilha de São Brandão foi representada na latitude da Irlanda e na longitude a norte do Cabo Verde, a noroeste da mítica ilha Brasil.

*

Tendo em conta que indubitavelmente Brandão era abade e seus companheiros monges, a recorrente passagem deles por quatro ilhas já foi interpretada como referência às quatro galerias de um claustro monástico: a ilha das Ovelhas corresponderia à zona de armazenamento de víveres, a ilha flutuante da baleia ao refeitório monástico, a ilha das Aves à galeria contígua à igreja, a ilha de Albeu à sala capitular (Nascimento 1992: 221). Prolongando essa hipótese, deve-se lembrar que no latim clássico *navigare* tinha também a acepção de viajar por terra, ou seja, no caso monástico, de *deambular* pelo claustro circularmente e ali peregrinar simbolicamente.

A viagem de Amaro é igualmente expiatória. No mosteiro Val de Flores o frade Leomites conta ao seu hóspede saber por intermédio de um anjo “per quantas coytas passaste”, e ao longo do texto há outras doze ocorrências do termo *coyta* (desgosto, sofrimento, mágoa, aflição, ansiedade) e quatro do derivado *coytado* (infeliz, triste). Purificado pela penitência à qual ali se dedicou durante quarenta (número de inegável sentido purgatório na tradição cristã, conforme Meyer e Suntrop 1987: 712-723) dias, Amaro pôde seguir adiante e graças às indicações de Leomites alcançar “aquello que tu queres e que desejas” (Conto 1998: 270-271). Em suma, o Conto trata da passagem do circunstancial ao essencial – o verbo “estar” tem 36 ocorrências (além de aparecer com essa acepção quinze vezes com o verbo “ser” e uma com “haver”), enquanto o verbo “ser” surge em 99 ocasiões.

Tal situação reflete-se em outro verbo, dos mais presentes no texto (é o 14º mais utilizado num corpus de 164), “chorar”, com vinte ocorrências em 25 fôlios. Como mostrou José Mattoso (2009: 81-94), do século VIII ao XII os medievais oscilavam entre dois tipos de choro, o de temor e dor e o de desejo, amor e alegria. O primeiro exteriorizava o arrependimento pelas faltas cometidas, o segundo era produto da contemplação, com as lágrimas sendo consideradas um dom de Deus. Se a partir de princípios do século XIII o valor espiritual atribuído ao pranto passou a recuar, manteve-se importante em obras de fins do século XIV bem conhecidas em Portugal, como o Boosco Deleitoso. Podemos acrescentar aí o relato sobre Amaro, onde se derrama abundantes lágrimas.

Cercados por monstros no mar Coalhado, o santo e companheiros choram de medo; ao deixar Leomites e depois seus companheiros para seguir viagem, eles e Amaro choram de saudade; ao lembrar de Brízida que ele nunca mais veria, Amaro chora de tristeza. Reações emocionais justificadas porque o mundo “é rio de amarguras e lago de trevas e vale de lágrimas, fonte de choro e de pranto, tesouro de mesquinhasias” (Conto 1998: 267, 271-274, 276). Mas ao encontrar Leomites, este e o santo “começarõ anbos de chorar cõ grande alegria”; pranto de júbilo tiveram igualmente as monjas de Flor de Donas ao conhecerem Amaro; o mesmo aconteceu quando o porteiro do Paraíso lhe informou onde estava, ou seja, quando se concretizou a esperança que permitira transformar em doçura a paciência sem a qual ela é amarga (amara) e à qual fazia referência o próprio nome do personagem. Lembremos com Piroska Nagy (2000: 279-322) que a faculdade de chorar estava bem difundida entre os cistercienses (aos quais o Conto de Amaro estava associado) e, sobretudo, lembremos com Flavio Santi (2016) que metáfora para os medievais não era mero recurso retórico, e sim um tipo de interpretação do real.

As diferenças apontadas entre a *Navigatio sancti Brendani abbatis* e o Conto de Amaro derivam evidentemente de seus locais, datas e autores específicos, o que apenas enfatiza o denominador comum, se não universal, de todo homem sonhar com uma terra melhor que a sua. Não se tratava, é verdade, de fenômeno incomum, visto que envolvia todos “os sonhadores acordados que foram os homens da Idade Média”, nas palavras de Le Goff (1977: 284), homens que pretendiam recuperar sua verdadeira terra, o Paraíso, “nostra patria” (Honório Augustodunense 1854: 586a). Pátria oculta desde a Falta, como

expressa o nome atribuído por volta de 1130 pelo mesmo autor (Honório Augustodunense 1982: 66) e em 1245 por Gossouin de Metz (2010: 216-217) ao local onde chegou São Brandão – Ilha Perdida, no duplo sentido de desperdiçada com a expulsão de Adão e inencontrável desde então. Reencontrá-la seria mais do que uma façanha geográfica, porque conforme um autor anônimo de fins do século XII (*Tractatus de purgatorio sancti Patricii* 1927: 6) as coisas espirituais revelam-se “quasi in specie et forma corporali”. Não parece casual que no Conto o verbo “achar” seja dos mais utilizados, com treze ocorrências, e que alcançado o local tão desejado, ainda que sem ter podido ali permanecer, o personagem proclame “ja mais nã veerey coyta nã pesar” (Conto 1998: 278). O caráter utópico dos dois textos é evidente.

No caso do Conto, sua última frase explicita o sentido das utopias medievais, nem obra divina (o que seria concessão e não conquista humana), nem obra exclusivamente humana (como uma certa historiografia define a utopia): “acabou Amaro o que desejava pela graça e esforço que em Deus tomou” (Conto 1998: 281; Franco Júnior 2012: 25-54). Como toda manifestação imaginária, o Paraíso terrestre funcionou ao longo dos séculos como receptáculo de desejos e expectativas da sociedade cristã, que nele projetou as lacunas da realidade concreta (Franco Júnior 2021). Em função disso, metaforizava-se as dificuldades para alcançá-lo (distância, monstros, tempestades etc.). E inclusive para vislumbrá-lo – um dos relatos latinos sobre Brandão afirma que o obstáculo final é uma espessa neblina (*caligo grandis*), outro descreve esse impedimento como uma nuvem negra (*nubes tenebrosa*), a tradução anglo-normanda fala da cerração que cerca o Paraíso (*calin / qui tut aclot le parais*), a tradução vêneta refere-se a um denso e escuro nevoeiro (*gran caligo sì scuro e sì speso*).

No que respeita a peças literárias como as que examinamos aqui, é preciso levar em conta aquilo que Hans Robert Jauss (1994: 31-40) chamou de “horizonte de expectativas”, o conjunto de necessidades e desejos do público ouvinte/leitor dessas narrativas. Escrevendo por volta de 1188 sobre São Brandão e sua “*desideratissima paradisi terrestres visione*”, Geraldo Cambrensis (1867: 128) já comentara que, como ensina uma passagem bíblica, há coisas completamente incríveis que são possíveis para quem acredita nelas. Seis séculos depois Rousseau (2012: 682) seria ainda mais explícito – “neste mundo, só o país das quimeras é digno de ser habitado [...]; belo é somente o que não existe”.

Referências

Fontes primárias

ADAMNÁN DE IONA. **Vita sancti Columbae**, ed. William Reeves. Dublin: Irish Archaeological and Celtic Society, 1857.

AFONSO X, O SÁBIO. **Cantigas de Santa María**, ed. Walter Mettmann. Madri: Castalia, 1986-1989, 3 vols.

BENEDEIT. *Navuigatio sancti Brandani abbatis*. In: Aires Augusto NASCIMENTO. **Navegação de S. Brandão nas Fontes Portuguesas Medievais**. Lisboa: Colibri, 1998, pp. 138-209.

BENEDEIT. **Le Voyage de Saint Brendan**, ed.-trad. Ian Short e Brian Merrilees. Paris: Honoré Champion, 2006 (Champion Classiques. Le Moyen Âge, 19).

CAMBRENSIS, Geraldo. **Topographia hibernica**, ed. James F. Dimock. Londres: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1867 (Rerum britannicarum medii aevi scriptores, XXI-5).

Carmina gadelica. Hymns and Incantations, ed. Alexander Carmichael. Edimburgo, Norman Macleod, 1900.

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

Die Epistola presbiteri Johannis lateinisch und deutsch, ed. Bettina Wagner. Tübingen: Max Niemeyer, 2000 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 115).

ESCOTO ERÍGENA, João. **Periphyseon**, ed. Édouard Jeuneau, Turnout, Brepols, 2000 (Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, 164).

GONÇALO DE BERCEO. **Milagros de nuestra señora**, ed. Michael Gerli. Madri: Cátedra, 1985.

GOSSOUIN DE METZ. **Imagem do Mundo**, ed.-trad. Margarida Santos Alpalhão. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, FCSH-UNL, 2010 (Documentos, 2).

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

Ho flos sanctō[rum] em lingoaje[m] p[or]tugue[s], Lisboa, Herman de Campos & Roberto Rabelo, 1513, disponível em <<https://purl.pt/12097>>

HONÓRIO AUGUSTODUNENSE. **De gemma animae**. Paris, Jacques Paul Migne, 1854 (Patrologia Latina 172), col. 541-758.

HONÓRIO AUGUSTODUNENSE. *Imago mundi*, ed. Valerie Irene Flint. **Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge**. 49, 1982, pp. 7-153.

Leggenda del Paradiso Terrestre, ed. Mario Degli Innocenti. **Italia Medioevale e Umanistica**. 29, 1986, pp. 79-84

Leyenda de los santos. Sem indicação de cidade, editor e data (1497?), transcrito por Carlos Alberto VEGA, **Vida de San Amaro. Hagiografía y Literatura**. Madri: El Crotalón, 1987, pp. 95-118.

Livre noir de Caermarthen, ed.-trad. Joseph Loth. **Mélusine. Revue de mythologie, littérature populaire, traditions et usages**. 4, 1888-1889, col. 62-65.

Navigatio Brendani. In: NASCIMENTO, Aires Augusto **Navegação de S. Brandão nas Fontes Portuguesas Medievais**. Lisboa: Colibri, 1998, pp. 80-135.

Navigatio sancti Brendani abbatis From Early Latin Manuscripts, ed. Carl Selmer. Dublin: Four Courts, 1989.

La navigation de Bran fils de Febal, ed. Anton G. van Hamel, trad. Christian-Joseph Guyonvarc'h. **Ogam: tradition celtique** 9, 1957, pp. 304-309.

La navigazione di San Brandano, ed. Maria Antonietta Grignani. Milão: Bompiani, 1992.

NICOLAU DE BIBERA. Carmen satiricum, ed. Theobald Fischer. In: **Erfurter Denkmäler**. Halle: Historische Commission der Provinz Sachsen, 1870 (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete, 1) pp. 37-139.

Physiologos. Le bestiaire des bestiaires, ed. Dieter Offermans, trad. Arnaud Zucker. Grenoble: Jérôme Millon, 2005.

Le Roman de Renart, ed.-trad. dir. Armand Strubel. Paris: Gallimard, 1998 (Pléiade, 445).

SIGEBERTO DE GEMBLOUX. **Vita S. Maclovii sive Machutii**. Paris, Jacques Paul Migne, 1854 (Patrologia Latina, 160), col. 729-746.

Tractatus de purgatorio sancti Patricii, ed. Cornelis Mattheus van der Zanden. In: IDEM **Étude sur le Purgatoire de saint Patrice accompagnée du texte latin d'Utrecht et du texte anglo-normand de Cambridge**. Amsterdam : H. J. Paris, 1927, pp. 4-24.

VICENTE DE BEAUVAIS. **Speculum historiale**. Douai: Balthazar Belleri, 1624. A vida de sancto Amaro – texto português do XIVe siècle, ed. Otto Klob, Romania 30, 1901, pp. 504-518.

Vita Sancti Albei, ed. Charles Plummer. In: **Vitae Sanctorum Hiberniae**. Oxford: Clarendon, 1910, vol. I, pp. 46-64.

VITÓRIO DE ROUEN. **Liber de laude sanctorum**. Paris, Jacques Paul Migne, 1845 (Patrologia Latina, 20), col. 443-458.

WARE, James. **De scriptoribus Hiberniae**. Dublin: Societas Bibliopolarum, 1639.

ZURARA, Gomes Eanes de. **Crónica da Guiné**, ed. José de Bragança. Porto: Civilização, 1937.

Estudos

ALBUQUERQUE, Luís de. **Introdução à História dos Descobrimentos**. Coimbra: Atlântida, 1962.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. **Visão do Paraíso**. São Paulo: Nacional, 1985.

CAULKINS, Janet H. “Les notations numériques et temporelles dans la Navigation de saint Brendan de Benedeit”. **Le Moyen Âge** 80, 1974, pp. 245-260.

D’ARBOIS DE JUBAINVILLE, Henri. **La Civilisation celtique et celle de l’épopée homérique**. Paris: Albert Fontemoing, 1899 (Cours de littérature celtique, VI).

ESPOSITO, Mario. Sur la Navigatio sancti Brendani et sur ses versions italiennes. **Romania**. 64, 1938, pp. 328-346.

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

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, disponível em <<http://dx.doi.org/10.1080/17546551003619555>>.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. O Conto de Amaro, uma Utopia Medieval? **Revista de História da Sociedade e da Cultura**. 12, 2012, pp. 25-54, disponível em <<http://hdl.handle.net/10316.2/39423>>.

GRAF, Arturo. **Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo**. Milão: Mondadori, 1984.

GUYONVARCH, Christian-Joseph. Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques. **Ogam: tradition celtique**. 22-25, 1970-1973, pp. 237-284.

HUMBOLDT, Alexander de. **Examen critique de l'histoire de la géographie du nouveau continent et des progrès de l'astronomie nautique aux quinzième et seizième siècles**. Paris: Librairie de Gide, 1837, vol. II.

JAUSS, Hans Robert. **A História da Literatura como Provocação à Teoria Literária**, trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Ática, 1994.

KENNEY, James F. The Legend of St. Brendan. **Royal Society of Canada. Proceedings and Transactions**. 14, 1920, pp. 51-67.

KENNEY, James F. **Sources for the early history of Ireland**. Nova York: Columbia University Press, 1929, vol. I.

KINKADE, Richard. La evidencia para los antiguos immram irlandeses en la literatura medieval española. In: CHEVALIER, Maxime; LÓPEZ, François; PÉREZ, Joseph e SALOMON, Noël (eds.) **Actas del V Congreso Internacional de Hispanistas**. Bordeaux: Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos - Université de Bordeaux, 1977, pp. 511-525.

KINKADE, Richard. Mito y realidade en el mundo medieval español. In: JONES, Joseph R. (ed.) **Medieval, Renaissance and Folklore Studies in honor of John Esten Keller**. Newark (Delaware): Juan de la Cuesta, 1980, pp. 215-228.

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

LE GOFF, Jacques. O Deserto-Floresta no Ocidente Medieval. In: IDEM **O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval**, trad. José António Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1985, pp. 39-58.

LE GOFF, Jacques. L'Occident médiéval et l'océan Indien: un horizon onirique. In: IDEM **Pour un autre Moyen Âge**. Paris: Gallimard, 1977, pp. 280-298.

LESTER, Toby. **A Quarta Parte do Mundo**, trad. Carlos Leite da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

LOPES, Paulo. **O Medo do Mar nos Descobrimientos. Representações do Fantástico e dos Medos Marinhos no Final da Idade Média**. Lisboa: Tribuna da História, 2009.

MALKIEL, Maria Rosa Lida de. La visión de Trasmundo en las literaturas hispánicas. In: PATCH, Howard R. **El Otro Mundo en la literatura medieval**, trad. Jorge Hernández Campos. Madri: Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 371-449.

MARTINS, Mário. Viagens ao Paraíso Terreal. In: IDEM **Estudos de Literatura Medieval**. Braga: Cruz, 1956, pp. 1833.

MATTOSO, José. A Mística das Emoções: o Dom das Lágrimas. In: IDEM **Naquele Tempo. Ensaios de História Medieval**. Lisboa: Temas e Debates / Círculo de Leitores, 2009, pp. 81-94.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. **Orígenes de la novela**. Madri: Gredos, 2008 (Nueva Biblioteca Románica Hispánica, 5), vol. I.

MEYER, Heinz e SUNTROP, Rudolf. **Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen**. Munique: Wilhelm Fink, 1987 (Münstersche Mittelalter-Schriften, 56).

NAGY, Piroska. **Le don des larmes au Moyen Âge: un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle)**. Paris: Albin Michel, 2000.

NASCIMENTO, Aires Augusto. Navigatio Brandani: aventura e circularidade. In: GODINHO, Helder (org.) **A Imagem do Mundo na Idade Média**. Lisboa: Ministério da Educação, 1992, pp. 215-223.

NASCIMENTO, Aires Augusto. A Navigatio Brendani: da Hibérnia para a Ibéria, ou Alguns Elos de uma Antiga Comunidade Occidental. **Anglo-Saxónica. Revista do Centro de Estudos Anglisticos da Universidade de Lisboa**. 10-11, 1999, pp 65-79.

NOVATI, Francesco. **La Navigatio Sancti Brendani in antico veneziano**. Bergamo: Cattaneo, 1892.

ORLANDI, Giovanni. **Navigatio sancti Brendani. Introduzione**. Milão / Varese: Istituto Editoriale Cisalpino, 1968 (Testi e documenti per lo studio dell'Antichità, 38).

PERCIVALDI, Elena. La navigazione di Brandano di Clonfert: un'esperienza tra verità storica, mistica e leggenda. **Archivium Bobiense**. 31, 2009, pp. 1-53.

PESSOA, Fernando. Mar Português. In: IDEM **Mensagem**, ed. Fernando Cabral Martins. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 53-67.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Julie ou La nouvelle Héloïse**, ed. René Pomeau. Paris: Classiques Garnier, 2012 (Bibliothèque du XVIIIe siècle, 19).

SANTI, Flavio. **Figurando il Paradiso. Metafora religiosa e vita materiale nella letteratura italiana dalle origini a Dante.** Sesto San Giovanni (Milão): Mimesis, 2016 (Eterotopie, 348).

SELMER, Carl. Brendanus versus Brandanus. **Scriptorium.** 10, 1956, pp. 256-259.

UHLICH, Jürgen. Einige britannische Lehnnamen im Irischen: Brénainn (Brenden), Cathaír / Catháer und Midir. **Zeitschrift für celtische Philologie.** 49-50, 1997, pp. 878-897.

VASCONCELOS, José Leite de. **Etnografia portuguesa.** Lisboa: INCM, 1982, vol. VIII.

VEGA, Carlos Alberto. **Vida de San Amaro. Hagiografía y Literatura.** Madri: El Crotalón, 1987.

VITALETTI, Guido. Una propaggine orale della leggenda di San Brandano. **Il Giornale Dantesco.** 26, 1923, pp. 167-171.

VUIPPENS, Ildefonse de. **Le Paradis Terrestre au troisième ciel. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles.** Paris / Friburgo: Librairie Saint-François d'Assise / Librairie de l'œuvre de S.Paul, 1925.

WEMPLE, Suzanne Fonay. Les traditions romaine, germanique et chrétienne. In: KLAPISCH-ZUBER, Christiane (dir.) **Histoire des femmes en Occident. Le Moyen Âge.** Paris : Plon, 1991 (Histoire des femmes en Occident, 2), pp. 185-216.

ZELZER, Michaela. Philological Remarks on the So-called Navigatio s. Brendani. In: BURGESS, Glyn S.; STRIJBOSCH, Clara (eds.) **The Brendan Legend. Text and Versions.** Leiden: Brill, 2006 (The Northern World, 24), pp. 337-350.

ZIMMER, Heinrich. Keltische Beiträge II: Brendans Meerfahrt. **Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur**. 33, 1889, p. 129-220 e 257-338.

Notas

¹ Mas não se deve hipervalorizar o contexto literário em detrimento do contexto social. *Le Voyage de Saint Brendan* (Benedeit 2006) faz várias alusões ao mundo feudal – ritos sociais como justas, fórmulas de despedida, comportamento à mesa; o castelo do Paraíso sem ameia (*chernel*), cantiléver (*aleür*), barbacã (*bretesche*) ou torre (*tur*) refere-se aos castelos que, na luta pelo trono inglês, Henrique Beauclerc tomou a seu irmão Roberto Courteuse e mandou demolir; os demônios, anjos rebeldes, são figuras modelares dos barões felões perseguidos pelo rei e criticados por Benedeit. Este, talvez influenciado pela então recente *Chanson de Roland*, recorre diversas vezes ao vocabulário feudal: *fedeil* (fiel), *fels / felun* (felão), *feu / fiu* (feudo), *seigneurs*, *vassalment*.

² ESTRABÃO, **Geography**, ed. John R. S. Sterrett, trad. Horace L. Jones. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1989 (Loeb Classical Library), p. 232; PLUTARCO, **Moralia**, ed.-trad. Harold Cherniss. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1984 (Loeb Classical Library), p. 182; VIRGÍLIO, **Georgicas**, ed. Roger A. B. Mynors, trad. Gabriel A. F. Silva. Lisboa: Cotovia, 2019, p. 28 (expressão adotada por SÊNECA, **Medeia**, ed. Otto Zwierlein, trad. Ana Alexandra Alves de Sousa. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013, p. 61).

³ ADAM DE BRÊME, **Histoire des archevêques de Hambourg**, ed. Bernhard Schmeidler, trad. Jean-Baptiste Brunet-Jailly. Paris: Gallimard, 1998, pp. 226-227 ; DICUIL, **Liber de mensura orbis terrae**, ed.-trad. James J. Tierney e Ludwig Bieler. Dublin: Institute for Advanced Studies, 1967 (Scriptores latini hiberniae, VI), p. 74; PLÍNIO, **Historia naturalis**, ed.-trad. Hubert Zehnacker e Alain Silberman. Paris: Les Belles Lettres, 2015, p. 77.

⁴ Veneza, Biblioteca Nazionale Marciana, obra recentemente digitalizada e disponibilizada pelo Museu Galileu de Florença, <<https://mostre.museogalileo.it/framauro/it/>>, visualizada em 17/7/2022. Uma cópia (hoje perdida) desse mapa de mais de dois metros de lado e 2922 legendas foi encomendada em 1457 por Afonso V e enviada a Lisboa dois anos depois.

⁵ É o que defendeu Selmer 1989: XXVIII-XXX, acompanhado entre outros por Zelzer 2006: 343-344. No entanto, a hipótese mais aceita pela erudição especializada é a de o texto ser de fins do século VIII ou princípios do IX, e ter sido produzido na Irlanda.

⁶ *Navigatio* 1989: 53. A palavra *scalta* ali usada tem significado incerto, podia indicar um tipo de planta (grafada *caltha* ou *calta* em VIRGÍLIO, **Bucólicas**, ed. Roger Mynors, trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal, 2021, p. 68; OVÍDIO, **Fasti**, ed.-trad. James George Frazer. Londres / Cambridge (Mass.): William Heinemann / Harvard University Press, 1959, p. 220; PLÍNIO, **Naturalis Historiae**, ed.-trad. Jacques André, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 36) ou de fruta, o que as vulgarizações italianas traduziram por “uva” já que as *scaltae* são *albae et purpureae*, diz a *Navigatio* (1989: 50).