

ARTIGO

Imago mundi: consciência de globalidade e cosmografia medieval

Imago mundi: consciousness of globality and medieval cosmography

Aline Dias da Silveira*

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, SC, Brasil

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo trazer o conceito de consciência de globalidade para a análise de culturas pré-modernas, tendo como objeto de estudo as crônicas cosmográficas medievais, tipificadas por Anne-Dorothee von den Brincken (1969), como *imago mundi*. Serão trazidos para a análise trechos da *imago mundi* do *Atlas Catalão* (1375) e do *Libro de las Cruces* (1961/1259), com foco nesse último. A considerar a definição de consciência de globalidade de Roland Robertson (1999) como a percepção da conectividade e interdependência entre as partes e o todo, pretende-se evidenciar como, historicamente, essa compreensão do mundo foi experimentada e manifesta nesse tipo de fonte. Como metodologia, aplica-se a análise hermenêutica da fonte – no sentido de entendê-la em sua racionalidade própria – em relação com a interpretação heurística. Por essa via, serão também apontadas algumas contribuições que o conceito consciência de globalidade traz à perspectiva de história global e a compreensão da cosmografia medieval manifesta na fonte.

PALAVRAS-CHAVE: História medieval. Cosmografia. Globalidade. Crônicas medievais.

ABSTRACT: The present article aims to discuss about a consciousness of globality in premodern cultures that was expressed also through the writing of their histories. On this way, were considered to analysis the medieval cosmographic chronicles, known as *imago mundi*, as the *imago mundi* of the Catalan Atlas of Cresques Abraham and the *Libro de las Cruces*, with focus in this latter. Considering the definition of consciousness of globality by Roland Robertson (1999) as the perception of connectivity and interdependence between the parts and the whole, it is intended to show how, historically, this understanding of the world was experienced and manifested in this kind of sources. As a methodology, will be applied the hermeneutic analysis of the source (in the order to understand the source in its own rationality) in relation with the heuristic interpretation. In this way, will also be

*Professora do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina. Doutora em História Medieval pela Universidade Humboldt de Berlim-Alemanha. E-mail: aline.d.s@ufsc.br.
<https://orcid.org/0000-0003-1662-5593>

pointed out some contributions of concept of global consciousness to the perspective of global history and the understanding of the medieval cosmview unfold in the source.

KEYWORDS: Medieval history. Cosmography. Globality. Medieval chronicles.

Introdução¹

Conta o *Libro de las Cruzes* que o *sábio* Oveydalla escreveu no prólogo do texto árabe:

E vemos isso manifesto e verdadeiro neste nosso tempo, que quando as conjunções mudaram para a triplicidade térrea, apoderaram-se os reinos dos romanos e dos cristãos, enfraquecendo os reinos dos árabes. Houve muitas quedas e muita mal andança, aparecendo maior poder para os cristãos. Isso aconteceu no ano 397 da era dos árabes, quando houve a mudança para o signo de Virgem. (LLOYD; KIDDLE, 1961, p. 10, tradução nossa).

O *Libro de las Cruzes* consiste em uma obra astronômico-astrológica do século VIII, reorganizada no século XI pelo matemático muçulmano Oveydalla, e traduzida no século XIII na corte do rei Afonso X de Castela, do idioma árabe para o castelhano, pelo judeu Hyuhda Fy de Mosse al Choen. A racionalidade² da obra poderia ser resumida da seguinte forma:³ existiria uma relação simpática entre o macrocosmo (as constelações, os quatro elementos e as zonas climáticas com referência a Ptolomeu⁴) e o microcosmo (os reinos, seus dirigentes, sua economia, guerra, dominação, ou seja, a esfera da vida humana em sociedade), como fator determinante das características e da história dos povos, nomeados na fonte como os da região da Índia, da China, árabes e romanos, considerando esses dois últimos tanto os do ocidente como os do oriente.

Através da influência que a esfera terrestre receberia das esferas celestes, os povos possuiriam as qualidades dos quatro elementos da natureza e teriam seus destinos atrelados ao movimento das doze constelações zodiacais, divididas em triplicidades, relacionadas também aos quatro elementos: terra, água, ar e fogo. Esse entendimento contribuiu com uma concepção da história cosmográfica (uma história não dissociada do movimento cósmico), de forma que o conhecimento do movimento das estrelas e da influência das esferas planetárias, ou celestes, poderiam auxiliar na antecipação da agência humana diante do devir. Possivelmente, esse fora o fundamento do interesse do rei castelhano, Afonso X, nessa obra. No entanto, a percepção cosmológica da história não é uma especificidade do *Libro de las Cruzes*, texto híbrido, fruto do entrelaçamento das tradições árabe, persa, bizantina e latina, pois ele é somente uma expressão, um tópos recorrente na crônica latina medieval, conhecida na história da historiografia como *imago mundi*, cujo outro exemplo pode ser encontrado em Honório de Autun (1080-1154) e em muitas outras obras, como veremos neste artigo. No entanto, a considerar que o *Libro de las Cruzes* é uma amálgama da expressão do conhecimento em diversas culturas, não poderíamos limitá-lo à categoria de crônica latina.

Essas obras, sejam na escrita latina, grega ou árabe, manifestam a percepção neoplatônica medieval de conexões e influências entre a esfera sublunar ou terrestre e as esferas supralunares ou celestes, sendo que as mesmas, além de definirem uma experiência espacial, também definiriam uma experiência temporal. Por esse caminho, as crônicas chamadas *imago mundi* reúnem e manifestam

em si ambas experiências: temporal e espacial. Para além da relação entre as esferas, a relação de conexão e dependência se daria entre todas as partes da esfera terrestre com as esferas celestes, entre os grupos sociais humanos, plantas, pedras, animais e mais uma grande quantidade de relações que são também encontradas nos manuais medievais de medicina, cosmografia e alquimia.

Diante dessas características de associação e de interdependência dos elementos da fonte, o presente artigo se apropriará metodologicamente de um artifício heurístico, ou seja, empregará um termo não utilizado nas fontes medievais para compreender essa relação simpática entre micro e macrocosmo, como uma expressão de *consciência de globalidade*, da forma como esse termo é utilizado pelo sociólogo da religião, Roland Robertson, na obra *Globalização: teoria e cultura global* (1999, edição original estadunidense de 1992). Enfatizo que a consciência de globalidade é um conceito meta-histórico de análise, assim como outros também utilizados pelos historiadores (como temporalidade, espacialidade, trauma) e difere substancialmente do conceito de globalização, pois esse último define o processo histórico material, enquanto a consciência de globalidade pertence a um fenômeno de percepção da totalidade conectiva. Essa é uma diferenciação importante, mesmo que a consciência de globalidade esteja, muitas vezes, associada ao processo de globalização, enquanto consciência de conectividade e interdependência. Historicamente, essa consciência foi experimentada e manifesta de formas muito distintas e exortou a humanidade à reflexão sobre a coletividade humana e a formação da consciência de indivíduo.

O artigo será dividido em três partes. A primeira parte definirá o conceito de consciência de globalidade, relacionando-o à história global. A segunda parte desenvolverá sobre o tópos cronístico medieval *imago mundi*, sua relação com o pensamento neoplatônico medieval e alguns exemplos. A terceira desenvolverá melhor a análise de trechos do *Libro de las Cruces*, que os vinculariam a esse tópos, tendo em consideração que o objetivo principal da presente reflexão é contribuir para a abertura da discussão sobre consciência de globalidade nos estudos medievais, principalmente pela perspectiva da história global.

O conceito de globalidade e a história global

Roland Robertson foi o primeiro intelectual, na década de 80, a utilizar o termo globalização para falar sobre a ideia de um mundo conectado e pensado como um todo. No entanto, como lembra Pedro Wilson Oliveira da Costa Junior (2016), seu conceito de globalização não tivera reconhecimento significativo na década de 80 (COSTA JUNIOR, 2016, p. 165). Robertson desenvolve o conceito de globalização e globalidade, principalmente, pela via fenomenológica e psicossocial, mas também econômica e política, de forma que uma consciência global se desenvolve e está constantemente reconfigurando-se. Ele vê de forma crítica as interpretações econômicas do processo moderno de globalização, sem refutá-las, mas apontando que isso é apenas um modo diferenciado de expressão da globalidade. Segundo Robertson, a globalidade não deveria ser definida em termos de processos de ocidentalização, americanização, modernização ou imperialismo cultural, pois, ao invés disso, teria sua referência na compreensão temporal e espacial do mundo como um todo (ROBERTSON, 1999, p. 12).

Robertson entende a globalidade como a consciência de interdependência e a percepção do mundo como um todo. Nesse sentido, como sociólogo das religiões, afirma que pode ser provado que cada cultura distinta possuiria como parte de sua herança simbólica um conceito do mundo

como um todo (ROBERTSON, 1999, p. 184). Segundo Robertson, em relação à história do mundo na longa duração, como algo que consiste na objetividade de uma variedade de civilizações que diferem entre si, a nossa tarefa central seria considerar as formas em que a visão do “mundo passou de simplesmente um ser ‘em si’ para o problema ou a possibilidade de um ser ‘para si’” (ROBERTSON, 1999, p. 84).⁵

A percepção do mundo como ser *em si*, presente nas fontes deste artigo, consideraria que todas as partes que formam o todo, ou o cosmos, estariam interrelacionadas e seriam interdependentes, e cada parte traria o todo em si mesma. O pensamento associativo medieval entre os quatro elementos da natureza, as estações do ano e os quatro humores do corpo humano, também pertenceria à visão do mundo como ser *em si*. Já a percepção do mundo como ser *para si* corresponderia a uma retração da primeira concepção, causando um distanciamento entre o ser humano (a parte) e o todo (o cosmos e a natureza). Ao invés das partes existirem em função da manutenção do todo (mundo ser *em si*), as outras partes seriam vistas como independentes e a serviço de uma parte hegemônica, no caso um grupo social específico ou um indivíduo. O todo integrado, nessa segunda percepção, não seria considerado. Ambas as concepções, apesar de ambíguas, seriam simultâneas nas culturas, havendo variação na preponderância de uma ou de outra, assumindo diferentes combinações e manifestações.

Dessa forma, o presente artigo considera que a sociedade medieval oscila entre o mundo ser *em si*, na visão de mundo da relação micro-macrocosmo, e o mundo ser *para si* nas identidades culturais-religiosas cristã, judaica e muçulmana, mas de uma forma ainda muito difusa e fluída, principalmente para as regiões nas quais os entrelaçamentos transculturais são mais intensos, como seria o caso da Península Ibérica medieval.⁶ Assim, o tipo *imago mundi* das crônicas medievais se fundamentariam, principalmente, na percepção do mundo como ser *em si*, mas também manifestariam uma percepção de ser *para si*.

Foi com o processo de industrialização europeu, a partir do século XVIII, que teria se dado a aceleração do mundo ser *em si* para o mundo ser *para si*, afetando fortemente a consciência de globalidade e a consciência de indivíduo, de forma a retrair a escala da conectividade e da percepção da interdependência. Robertson (1999, p. 88) chama esse momento de *fase insípiente*. Apesar desta consciência de globalidade estar presente de diferentes formas, praticamente, em todas as culturas pré-modernas, o ressurgimento moderno de sua força em âmbito global dá-se exatamente com a crítica ao individualismo, à sociedade de consumo e às políticas expansionistas que levaram parte da humanidade a duas guerras mundiais, no século XX. Por essa via, foi no pós-Segunda Guerra Mundial que surgiram entidades mundiais, como a Organização das Nações Unidas (ONU)⁷, para a discussão de problemas comuns à humanidade, como pobreza, fome, guerra, doenças e destruição do meio-ambiente. Esse foi, ao menos em teoria, um movimento de reintegração da consciência de indivíduo à noção de conectividade global, ou à consciência de globalidade. Robertson (1999, p. 89) chama esse momento histórico de *fase da incerteza*, que teria início na década de 1960 e manifestou tendências para a crise do início da década de 90.

A relação da teoria da cultura global de Robertson com a história global passa por sua crítica à teoria de sistemas mundiais, de Immanuel Wallerstein, baseada na ideia de um padrão sistemático de relações entre sociedades, a considerar a função de cada uma no desenvolvimento mundial, decorrente da sua posição na divisão mundial do trabalho. Robertson critica a teoria de Wallerstein,

porque essa não consideraria a devida importância da cultura e da religião, abordando-as de modo sutil, como apoio ao crescente sistema mundial. O autor posiciona-se da seguinte forma:

Como eu disse antes, considero tal esquema unidimensional. [...] o modo como falo de globalização está, por outro lado, centrado em tal concepção, mas envolve a tentativa de levar a noção de globalidade muito a sério. Deste modo, o conceito de globalização usado neste livro é específico, porém, muito mais abrangente, aberto e fluído do que o conceito de sistemas mundiais de Wallerstein. Embora ambos tenham algumas coisas importantes em comum, a análise da globalização e a análise dos sistemas mundiais não são perspectivas rivais. (ROBERTSON, 1999, p. 32).

Quando procuramos uma genealogia da história global no âmbito historiográfico, é comum encontrarmos referências à influência de Fernand Braudel e sua famosa obra *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Felipe* (2016, original publicado em 1949) e a teoria sistema-mundo de Immanuel Wallerstein, sendo que ambas pesquisas e interpretações fundamentaram uma história global na década de 80 e 90 do século passado, voltada, principalmente, às questões econômicas da interação humana em âmbito global. Em sua grande maioria, os trabalhos assumiram a convicção de que só se poderia falar de uma história global a partir do século XVI, a partir das chamadas Grandes Navegações.

No ensaio *Micro-História e Globalidade* (2010), que deriva do texto francês *La conscience de la globalité* (2001), Roger Chartier comenta sobre o XIX Congresso Internacional de Ciências Históricas, realizado em Oslo, e enfatiza que o principal tema do evento teria sido a história global. Em seus comentários, Chartier relaciona a consciência de globalidade dos séculos XV e XVI a dos historiadores do século XXI, pois o autor, como modernista que estuda o referido período histórico, enxergou que

[...] a abertura dos espaços, possibilitada nos séculos XV e XVI pelos descobrimentos, intercâmbios e conquistas, permitiu, pela primeira vez, a confrontação dos conhecimentos próprios de diferentes culturas e a possibilidade de comparações aplicadas mundialmente e não apenas pelos europeus. (CHARTIER, 2010, p. 57).

Nesses comentários, Chartier demonstrou o quanto sua visão ainda era marcada por uma perspectiva de história a partir da Europa e do que a experiência europeia definiu como moderno. Evidenciou também o seu apego à espacialidade concreta em primazia na relação com a espacialidade vivenciada, conseqüentemente, desconsiderando uma consciência de globalidade pré-moderna e a “confrontação dos conhecimentos próprios de diferentes culturas” (CHARTIER, 2010, p. 57), anteriores ao século XV.

Os rumos da história global, atualmente, parecem aproximar-se mais do conceito de globalidade de Robertson que das teorias de sistema-mundo de Wallerstein – mesmo que muitos bons trabalhos ainda sejam escritos a partir dessa última perspectiva – e da consideração espacial de Chartier. Na obra *O que é História Global* (2019), Sebastian Conrad distingue de forma simplificada três tipos de história global desenvolvidas nas últimas décadas e o elemento comum dessas análises seria: “o pressuposto geral de que nenhuma sociedade, nação ou civilização existe isoladamente. Desde os tempos mais antigos, à vida humana caracteriza-se pela mobilidade e pela interação” (CONRAD, 2019, p. 20).

Nesses novos ares da globalidade historiográfica, a história intelectual trouxe grandes contribuições para pensarmos a consciência de globalidade e a história global para além do determinismo espacial e limites das definições da modernidade ocidental. Na obra *Global Intellectual History* (2013), organizada por Samuel Moyn e Andrew Sartori, é anunciado já na introdução que uma história intelectual global poderia estudar o surgimento de uma consciência e de concepções sobre o global como um problema da história intelectual ou, ao menos, como uma condição prévia para o desenvolvimento de uma teoria sofisticada do global no contexto de teorizações anteriores. Todavia, também poderia tratar o global como uma categoria nativa ou do ator, ou seja, um conceito que pertence ao arquivo e é ele próprio o objeto de investigação, e não apenas uma categoria meta-analítica pertencente ao investigador (MOYN; SARTORI, 2013, p. 17). A ênfase na história intelectual das concepções de mundo global poderia contribuir para investigações dos processos globais de vários tipos: econômico, político, cultural. Por outro lado, a investigação da consciência global como uma categoria nativa (isto é, como uma categoria usada pelas pessoas na época e no local de estudo) também poderia assumir uma relação de cautela a outros caminhos tomados pela história global, principalmente, quando a história global intelectual assume a forma de uma crítica ao global como categoria colonial (MOYN; SARTORI, 2013, p. 18). Nesse sentido, a história intelectual poderia também ser concebida como o estudo das práticas de criação de visões de mundo e a história intelectual global poderia ser caracterizada como um modo de investigação social que se concentra nas articulações da “globalidade” (BELL, 2013, p. 257). É por essa perspectiva da história intelectual global que as fontes medievais serão analisadas a seguir, ou seja, considera que o pesquisador de hoje também vivencia uma experiência de consciência de globalidade que o permite dialogar com a fonte.

Esse movimento do pensamento historiográfico segue o crescimento de uma consciência de globalidade nas sociedades mundiais atuais⁸, que, como colocado anteriormente, estão na continuidade da retomada e reconfiguração da percepção global da década de 60. Ou seja, os estudos e tendências acabaram por evidenciar e incorporar, na virada do século 20 para o 21, as reivindicações de zonas consideradas periféricas (SILVEIRA, 2019b), como os Estudos Subalternos na Índia (CHAKRABARTY, 2000; SETH, 2013), os Estudos Pós-coloniais (MALDONADO-TORRES, 2006) e os Estudos Decoloniais (MIGNOLO, 2006). O reconhecimento de outras racionalidades e experiências de saber, epistemologias alternativas às hegemônicas e o respeito às especificidades locais de sociedades tradicionais vêm reunir o global ao local no termo glocal, aliás, apresentado pela primeira vez no ocidente, por Roland Robertson (COSTA JUNIOR, 2016, p. 177).

No entanto, as especificidades que constituem o tecido de conectividade da história não estão restritas ao espaço global e local. Para historiadores que pesquisam sociedades pré-modernas, o entendimento da alteridade temporal e de outras racionalidades também se faz necessário. Pois, é através da equação da análise hermenêutica da fonte – no sentido de entendê-la em sua cosmovisão/racionalidade própria – em relação com a interpretação heurística – através do emprego de conceitos externos à fonte – que os movimentos de ida e estranhamento ao passado e retorno e compreensão do mesmo estabelecem a costura ou conexão da tessitura temporal da pesquisa histórica. Para o desenvolvimento dos próximos seguimentos deste artigo, parte-se, assim, da premissa que globalidade corresponderia a uma consciência de conectividade e interdependência que constitui a experiência da coletividade humana, a qual é ressignificada, vivenciada e manifesta

de formas distintas em temporalidades e espacialidades também distintas, e está intrinsecamente relacionada com a formação de consciência de indivíduo.

A escrita de uma história cosmográfica na Idade Média

A escrita de uma história cosmográfica na Idade Média, uma *imago mundi*, reúne temporalidade e espacialidade em experiências humanas sobrepostas, ao mesmo tempo que confluentes, manifestando uma consciência de conectividade e interdependência própria, ou seja, uma globalidade específica, onde o mundo de cristãos, judeus, muçulmanos e sociedades anteriores (persas, babilônicos, hebreus, romanos e gregos) não estão apartados, como geralmente nós os estudamos. A partir desse entendimento, com o exercício heurístico apresentado aqui e a hermenêutica da fonte, podemos abrir espaço para análises mais complexas na nossa própria escrita da história.

As crônicas medievais, como nós chamamos essas expressões da experiência de tempo, assumiram diferentes *topoi* e nem sempre se restringiam à completude de uma única obra. Diferente disso, muitas vezes, incorporavam obras maiores de medicina, cosmografia como parte integrante delas, de forma a nos evidenciar a conexão dos espaços corporais, terrestres, cósmicos e temporais. Aqui, consideraremos as chamadas crônicas universais em seu subtipo *imago mundi*.

Mesmo que os escribas dessas obras não utilizassem o termo universal para defini-las, mas *chronicae* e *historiae*, a historiografia posterior assim as denominou por narrarem histórias desde a criação da humanidade, pela perspectiva monoteísta abraâmica até o momento contemporâneo a sua escrita e, por vezes, com indicações do devir, como o Juízo Final, a exemplo da obra de Beda, o Venerável (673-735), *Historia ecclesiastica gentis anglorum*. Não só a abrangência temporal tomou proporções universais nessas obras, mas também o espaço, pois havia a pretensão de contar a história de todos os reinos/povos do mundo (CHAZAN; DAHAN, 2006; TORO VIAL, 2015, p. 224).

A concepção de tempo linear não é a única presente nas religiões abraâmicas, mas a mais evidente em suas referências gerais, mesmo que a espera do retorno do Messias pertença principalmente à crença cristã, o derradeiro julgamento das almas está no destino final da história monoteísta de matriz abraâmica. Outras formas de pensar a história teologicamente ocorreram também no Egito, na Babilônia, na China e na Índia antiga e em muitas outras culturas. No entanto, na Índia, por exemplo, a linearidade era (e ainda é dentro da crença hinduísta) negada em função de longuíssimos e densos ciclos. Entre os persas antigos, a disputa dual dos princípios de luz e trevas teve o mesmo lugar que a espera do Messias tem no Cristianismo. Entre os gregos antigos, as idades temporais, apesar de apresentarem uma sequência, evidenciam também uma percepção cíclica da vivência humana. Todavia, a escrita da história na Idade Média – a era da expansão e consolidação do monoteísmo através dos três continentes (Ásia, África e Europa) – tem raízes profundas na Antiguidade.

A abrangente obra histórica e geográfica do grego Alexandre Polímata (I séc. A.E.C.)⁹, que propôs escrever sobre os egípcios, os caldeus, a Bitínia, a Ilíria, a Índia e os judeus na época helenística (aqui utilizando autores judeus), provavelmente influenciou os textos de Flávio Josefo e Justo de Tiberíades, ambos judeus do primeiro século da era comum. As tabelas helenísticas de sincronização de acontecimentos¹⁰ e as cronografias do alexandrino Eratóstenes de Cirene (276-194 A.E.C.), de Apolodoros de Atenas (180-120 A.E.C.), de Castor de Rodes (I séc. A.E.C.) foram copiadas

pelos cronógrafos cristãos, como Eusébio de Cesareia (265-339) em sua obra *Cronica* (VON DEN BRINCKEN, 1969, p. 45-46). Indubitavelmente, essas duas formas de escrever a história – listas sincrônicas de acontecimentos, reis e dinastias e monografias etnográficas dos povos conhecidos na Antiguidade – foram a base dos cronistas medievais que adaptaram a narrativa bíblica a essas formas de presentificar o passado.

A historiadora alemã Anna Dorothee von den Brincken, estudiosa da cosmografia medieval, definiu três subtipos da crônica universal medieval, de acordo com a forma, conteúdo e a autodenominação encontrada na própria fonte, as quais seriam *series temporum*, *mare historium*, *imago mundi* (VON DEN BRINCKEN, 1969, p. 45-57). No entanto, essa divisão, um artifício metodológico heurístico, não é rígida. Na materialidade da fonte, todos esses modelos/tipos podem estar presentes concomitantemente.

O primeiro tipo seria *series temporum*, que consistiria em uma ordenação cronológica de fatos, disposta em diversas colunas sincrônicas de datas, acontecimentos e personagens representativos como reis, papas e profetas, acontecimentos em outros lugares ou com outros povos. Essa disposição demonstra a preocupação didática do elaborador da crônica em mostrar a simultaneidade temporal e espacial no curso da história. Como exemplo, von den Brincken apresenta a crônica de Sigeberto Gembloux (1030-1112), *Contemporalitas regnum*, Isidoro de Sevilha (560-636) com *Chronica Maiora* – aliás esse último utilizou o termo *series temporum* para traduzir o termo grego *χρονογραφία* (cronografia), bem como bispos dos primeiros séculos cristãos, como Julius Africanus e Hipólito de Roma. Esses autores apresentaram seus trabalhos na forma de *series temporum*, mas Hipólito trouxe também um compêndio do conhecimento geográfico e etnológico antigo que foi muito utilizado posteriormente, inclusive pelo historiador e jurista corânico persa al-Tabarī (224-310 D.H.¹¹/838-923 E.C). Apesar da narrativa das *series temporum* não estabelecerem, explicitamente, uma conexão ou interdependência entre os acontecimentos, a perspectiva oferecida ao leitor é global no sentido da pretensão da abrangência.

O tipo *mare historium* apresenta uma narrativa bem mais elaborada que a da *series temporum* e organiza-se em capítulos, os quais não seguem, necessariamente, uma ordem cronológica. É um tipo de crônica universal – mesmo que *universal* não seja o termo medieval utilizado para descrevê-la na época – com a ambição de construir um compêndio abrangente tanto espacial, como temporal da história humana. Dentro da forma *mare historiarum*, Paulo Orósio (385-420) escreveu uma história dos quatro impérios (Roma, Babilônia, Pérsia e Cartago) em complemento a *Civitas Dei* de Agostinho de Hipona (354-430), e enfatizou as catástrofes do mundo antigo em contraposição ao tempo cristão. No século IX, essa mesma obra de Orósio é dada como presente ao califa Abd al Ramãn, de Córdoba, por um mensageiro do imperador bizantino (VON DEN BRINCKEN, 1969, p. 52-53). Percebemos nesse movimento da *translatio studiorum* (FLORIDO, 2005) como as culturas de tradições diferentes estão entrelaçadas, acabando por serem fusionadas nas crônicas.

Assim, quando Anna-Dorothee von den Brincken afirma que, depois da invasão muçulmana na Península Ibérica, criou-se um limite a partir do Pirineus, que gradualmente teria fechado o ocidente cristão para o mediterrâneo, fazendo com que o conhecimento sobre o oriente nas crônicas se limitasse às traduções para o latim e para as línguas vernáculas feitas anteriormente, torna-se necessário trazer o contraponto à afirmação da autora. Pois, ela considerou apenas uma situação centro-norte europeia, como se as regiões ao norte do mar Mediterrâneo (Itália, sul da França e parte da Espanha) não fossem em sua maioria cristãs. Não levou em conta toda a tradição mediterrânea

que permaneceu em constante troca cultural entre cristão, judeus e muçulmanos, através das rotas de peregrinação, comércio e cortes itinerantes, bem como das relações diplomáticas entre califas e emires e os reinos latino-germânicos. É nesse contexto de intenso movimento de saberes, que o *scriptorium* de Afonso X (1221-1284) é desenvolvido, incluindo as obras historiográficas *Estoria de España* e *General Estoria*, as quais poderiam ser incluídas no tipo *mare historium*.

Imago mundi, o tipo que identificado no *Libro de las Cruzes*, é o que apresenta uma configuração mais abrangente e explícita da relação entre o espaço terrestre, celeste e a experiência humana por meio da astrologia, dos elementos da natureza e da etnografia na escrita da história, apresentando essa articulação numa expressão cosmográfica da história. Nessas obras, a história mundial representa apenas uma parte da *summa*. Cosmografia (geográfica) e história, bem como outras artes liberais e filosofia/teologia misturam-se na configuração do mundo manifesto em texto e imagem.

Na cristandade latina, se poderia iniciar a exemplificação com o conjunto das obras de Isidoro de Sevilha (560-636), que escreveu a *Chonica miora* em 615 e a *Chronica minora* em 627 como apêndices históricos para a sua obra *Etymologiae*. Dois séculos e meio mais tarde, é escrita a *Chronicon albeldense* no reino de Astúrias, seguindo os passos de Isidoro de Sevilha ao configurar uma obra geográfica, histórica e etnológica. Parece que a longa duração da transculturalidade ibérica produziu elementos materiais e imateriais que abarcavam a história bíblica, romana, visigoda, sueva, bizantina, árabe, persa, norte-africana e gaulesa, possibilitando a escrita de grandes súmulas, que apresentavam a *Hispania* como um microcosmo participante e indispensável da história mundial.

No resto do mundo latino medieval, encontramos a obra *Historiae variae* de Guido de Pisa (+1169); *Liber floridus* de Lambert de St.-Omer (1060-1125); *Liber de tribus maximis circumstantiis gestorum* de Hugo de St.-Victor (1096-1141); *Imago mundi* e *Summa totius, de omnimoda historia* de Honório de Autum (Augustodunensis) (1180-1154); *Speculum maius* de Vicente de Beauvais (1190-1264), especialmente a parte do *Speculum historiale*. Essas são algumas das principais obras que se tornaram modelos para muitas outras do tipo *imago mundi*.

Com esses exemplos, é possível contrariar a afirmação de Sanjay Subrahmanyam (2017, p. 225) que indica apenas a obra de Isidoro de Sevilha como exemplar da escrita de história universal na Idade Média latina, afirmando que houve, a partir de Isidoro, a *passagem do bastão historiográfico* para o mundo árabe, que retorna à Europa na época dos descobrimentos do continente americano. Mais uma vez, infelizmente, é evidenciada a dificuldade em ver e compreender os entrelaçamentos transculturais (SILVEIRA, 2019a) do período chamado medieval, que caminharam para um horizonte muito além de conexões, migrações e transferências, alcançando confluências, fusões e o nascer de novas constituições culturais. Mesmo assim, o artigo de Subrahmanyam nos oferece um vislumbre de obras de história universal no mundo muçulmano que evidenciam que o movimento do saber ultrapassa limites religiosos, políticos e geográficos. Um dos exemplos interessantes é o de Abu Jafar al-Tabarī (838-923 E.C.). Al-Tabarī utilizou, além das obras persas e sírias, a obra do Bispo romano Hipólito (séc. 170-236) na escrita de sua obra monumental *História dos Profetas e Reis*, conhecida como *Anais (Tarikh al-Tabarī)* que, como nas histórias universais latinas, inicia com a história da criação do mundo. O microcosmo transcultural experimentado na Península Ibérica medieval é uma parte pequena frente à imensidão do mundo árabe e o acesso desse a diferentes fontes indianas, persas, sírias, gregas, egípcias e latinas, as quais substanciaram as obras universais muçulmanas. No entanto, na articulação das globalidades manifestas em cada obra,

podemos notar as intersecções das cosmovisões em grande parte compartilhadas. Infelizmente, pelas limitações de um artigo, as obras árabes e gregas não serão tratadas aqui.

A confluência e mescla de saberes que representa esse tipo de texto medieval assume forma cartográfica no Atlas Catalão (1375), cujas duas primeiras folhas, chamadas cosmográficas, contém trechos copiados, de maneira fiel, do primeiro livro da obra *imago mundi* de Honório de Autun, como mostra os trechos em comparação abaixo:

Folha 1 do Atlas Catalão de Cresques Abraham. Lado A – Coluna à esquerda

Los elaments volen aytant dir com ligament de ile; ile es matéria. Empero los elaments del mon son IV. de les quals totes les coses del mon son; so es saber: foch, aer, aygua e terra, los quals son a manera de cercle, e se resoven en si mateis: car lo foch en aer, lo aer en aygua, la aygua en terra se convertexen : hoc encara: la terra en aygua, la aygua en aer, lo aer en foch se muden.

Os elementos vamos dizer são como ligamentos de *ilé* e *ilé* é matéria. Os elementos, que compõem todas as coisas que existem no mundo, são quatro: fogo, ar, água e terra. Estão dispostos em forma de círculo e se resolvem uns nos outros: ou seja, o fogo em ar, o ar em água e a água em terra, a terra também se torna em água, água em ar e o ar em fogo se transformam. (NOGUEIRA, 2013, p. 271, grifos do autor, tradução nossa).

Primus liber, cap. III - Imago Mundi de Honório de Autun

Cap. III – De quatuor elementis. – Elementa unde dicantur. Quot sint elementa; quomodo invicem misceantur. Situs elementorum

Elementa dicuntur, quase hyle, ligamenta, ὑλη. auiem est materia, ex quibus constant omnia, scilicet, ignis, aer, aqua, terra. Quae in modus circuli in se revolvuntur, dum ignis in aerem, aer in aquam, aqua in terram convertitur, rursus terra in aquam, aqua in aerem, aer in iguem commutatur. (*Patrologia Latina*, Migna, Tomo 172, Honorii Augustodunensis, Opera Omnia, 1854, p. 122 [MIGNE, 1854]).

Cap. III - Dos quatro elementos. - Do que se diz dos elementos; quantos elementos são; como se mistura; o lugar dos elementos. Elementos são chamados, *hyle*, ὑλη, ligamentos que há na matéria, a partir dos quais todas as coisas concordam, a saber, fogo, ar, água e terra. Que se desenvolvem em si em modo de um círculo, enquanto o fogo em ar, ar em água, água em terra, que é convertida, por outro lado, em água, da água para ar e o ar é mudado em fogo. (Tradução nossa).

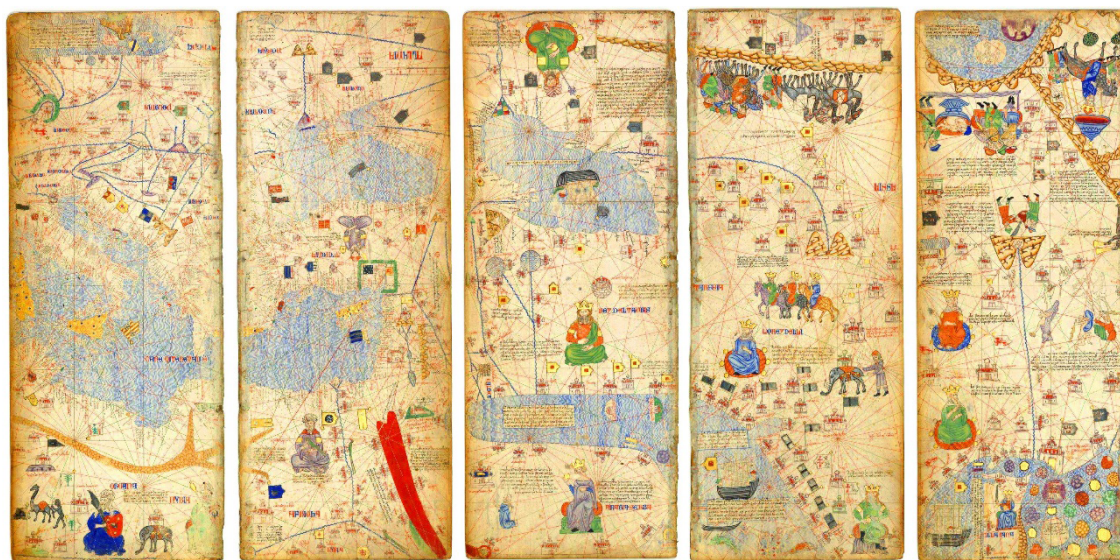
A partir dos trechos comparados, pretende-se apontar três aspectos que nos interessa para pensarmos as globalidades medievais: os entrelaçamentos transculturais do Atlas Catalão, a amplitude da abrangência espacial e o neoplatonismo medieval que perpassa ambos os aspectos, como os exemplos de crônicas *imago mundi*.

O Atlas Catalão é uma obra monumental, elaborada pelo judeu maiorquino Cresques Abraham, terminado, provavelmente, no ano de 1375. O Atlas foi desenvolvido a pedido do rei João de Aragão para ser apresentado ao jovem monarca da França, Carlos VI. Por todo esse contexto de confluências culturais, o Atlas apresenta a perspectiva do judeu versado no conhecimento enciclopédico das bibliotecas da *aljama*¹² de Maiorca, bem como das bibliotecas cristãs do reino e quiçá de outros reinos, se pensarmos nas cortes itinerantes e a proximidade de Aragão com a nobreza castelhana e francesa, o que, aliás, explicaria o acesso à obra de Honório de Autun.

Além do trânsito entre as culturas cristã e judaica, a obra apresenta diversos elementos árabes como o nome das constelações. O Atlas Catalão, enquanto fonte histórica, abre-se para nós como um vórtice histórico (SILVEIRA, 2019a, p. 620-622), por onde passam diversos fios de entrelaçamentos transculturais, considerados enquanto o movimento de elementos que se confluem e fundem, ao ponto de tornar-se difícil a identificação de apenas uma possível origem cultural. Sua globalidade está na materialização de tantas conexões temporais, espaciais e historiográficas. O próprio autor define seu trabalho da seguinte forma: “*Mapa mundi vol dir aytant con ymage del mon e de les diverses etats del mon e de les regions que son sus la terra, de diversas manera de gens qui en ela habiten*” (Mapa-múndi, que podemos entender como imagem do mundo, de suas diversas idades, das regiões que existe sobre a Terra e das diversas gentes que aí habita [NOGUEIRA, 2013, p. 269, transcrição e tradução do autor]).

Assim, constituiu-se uma *imago mundi*, com suas diversas idades, regiões e gentes que vivem na terra, ou seja, tempo, espaço e cultura, em forma cartográfica:

Figura 1 – Fólios da Carta Portulana do Atlas Catalão (1375).



Fonte: Recorte do Manuscrito Espanhol 30, folio III, IV e V (CRESQUES, 1375). Disponível em: www.gallica.bnf.fr.

E cosmológica:

Figura 2 – Fólios Cosmográficos do Atlas Catalão (1375).



Fonte: Recorte do Manuscrito Espagnol 30, fólio I e II (CRESQUES, 1375). Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002481n?rk=21459;2>.

Na Figura 1, os 5 fólios do Atlas Catalão apresentam pequenos textos que contam sobre reis e reinados dos espaços representados nesta carta portulana, bem como rotas, correntes marítimas, portos e cidades, entre outros símbolos e imagens. Na Figura 2, os fólios cosmográficos do Atlas Catalão, há círculos que ensinam como descobrir a data da Páscoa a cada ano, descreve as marés, o movimento e a influência da lua em cada signo do zodíaco e a correspondente fórmula medicinal para tratar cada parte do corpo que está relacionada ao signo, representados no corpo humano, nos quatro elementos no fundo da figura (os retângulos nas cores vermelha, verde-oliva, azul claro e azul escuro), na explicação textual, atribuída a Ptolomeu, e a tabela lunar-zodiacal (SILVEIRA; SCHMITT, 2020, p. 512-528).¹³

José Miguel de Toro Vial, em seu ensaio *As Crônicas Universais e a Cosmologia Medieval*, lembra que a geografia não era considerada uma disciplina em separado, que merecesse constar no *trivium* e no *quadrivium* (TORO VIAL, 2015, p. 170). No entanto, o conhecimento de todas as partes do mundo, suas províncias e seus povos, conhecidos através das obras antigas, era aprendido indispensável nas universidades. Aspectos que hoje atribuiríamos à geografia, no período medieval pertenciam à cosmografia, uma descrição dos espaços da esfera terrestre com seus povos e sua relação com as estrelas e as esferas planetárias.

Toro Vial, pautado no trabalho de Gautier-Dalché (GAUTIER-DALCHÉ, 2001, p. 752-764 apud TORO VIAL 2015, p. 173), oferece uma interpretação interessante para entendermos a abrangência global da fonte: “O cosmógrafo cristão tenta ver a Terra como Deus a vê, a partir de cima, em sua totalidade [...], todas as regiões do orbe foram redimidas por Cristo e estão chamadas a se integrar à Cristandade” (TORO VIAL, 2015, p. 173). Ele afirma que graças à doutrina cristã, e à economia da salvação, a Terra passa a conformar um todo, ou seja, uma globalidade.

Essa é uma interpretação plausível para as fontes cristãs, mas não pode ser considerada como explicação para fontes judaicas e muçulmanas, que também apresentam as mesmas características. No caso do Atlas Catalão (e em outras fontes também), fazem-se presentes interesses políticos e econômicos, afinal, estamos falando das rotas de comércio e portos mediterrânicos. Ao buscarmos uma explicação para o elemento cosmográfico das crônicas, que abarque as três culturas monoteístas medievais, encontramos um caminho frutífero nas expressões do neoplatonismo nas fontes medievais¹⁴, que também foi o fundamento filosófico de muitas obras daquela época e de sua globalidade, pois apresenta a conectividade e interdependência das coisas no mundo enquanto leis do universo.

O entendimento do mundo, a partir da perspectiva neoplatônica medieval da relação entre o micro e o macrocosmo, fundamenta explicações em muitos âmbitos do conhecimento medieval, bem como as formas de se relacionar com o conhecimento do mundo e as coletividades humanas (SILVEIRA, 2012, p. 153-157). Ao partir da concepção quaternária, fundamentada nos quatro elementos, destacados nos trechos das fontes apresentadas acima e no início deste artigo, encontramos a seguinte relação, adequada ao fundamento platônico medieval:

Quadro 1 – Sistema quaternário.

Quatro características	Quente e úmido	Quente e seco	Frio e úmido	Frio e seco
Quatro elementos	Ar	Fogo	Água	Terra
Quatro humores Sanguíneo	Sanguíneo=sague	Colérico=bílis amarela	Fleumático=secreções	Melancólico=bílis negra
Quatro estações	Primavera	Verão	Inverno	Outono
Quatro idades do ser humano	Infância	Juventude	Velhice	Decrepitude
Signos	Libra, Aquarius, Gemius	Aries, Leo, Sagitarius	Cancer, Scorpius, Pisces	Taurus, Virgo, Capricornius

Fonte: (RICO, 1986).

O Quadro 1 expressa mais que uma simples composição de afinidades entre seus elementos, ele expõe a relação de influência do macrocosmo (constelações zodiacais, estações dos anos e os elementos da natureza com suas características) no microcosmo, ou seja, a vida e o corpo humano. Essa relação é pautada no emanacionismo neoplatônico de Plotino (205-270), a partir do qual, na teoria das três hipóstases, o Uno, perfeito e indivisível, emanaria, formando o Intelecto, ou *Nous*, múltiplo, que por sua vez emanaria a Alma do Mundo (PLOTINO, 2000). Enquanto metáfora de luz, o Intelecto está para o Sol, enquanto a Alma do Mundo está para a Lua. A Alma do mundo como emanção do Uno através do Intelecto é sua manifestação no tempo, ou seja, no mundo sensível sobre a esfera terrestre, ao mesmo tempo múltipla e una. Na Alma do Mundo, todos os seres, humanos, plantas e animais participam de uma mesma harmonia (PLOTINO, 2000) e recebem a emanção e influência do Intelecto, manifesto no sistema cosmológico nas esferas planetárias, como também está figurado no Atlas Catalão:

Figura 3 – Macrocosmo.



Fonte: Recorte do Manuscrito Espagnol 30, folio I (CRESQUES, 1375). Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002481n?rk=21459;2>.

É comum identificar em obras medievais interpretações das *Enéadas* de Plotino, sem referências às mesmas, apenas como leis sagradas e universais.

A teoria emanacionista de Plotino recebeu diversas interpretações que a ressignificaram nas crenças monoteístas medievais. No cristianismo, encontramos as interpretações, apropriações e adaptações dos Pais da Igreja, como Orígenes, Boécio e Agostinho de Hipona, no islã, al-Kindi, Al-Farabi, Abu Mashar e muitos outros, no judaísmo, sua expressão máxima está nas interpretações da *Kabbalah*, a mística judaica, mas também em Ibn Gabirol (1021-1058) e Maimônides (1135-1204), ambos crescidos na cultura andaluza. Na interpretação monoteísta, o Uno platônico foi associado ao deus abraâmico, atribuindo-lhe uma função criacionista, contrária ao emanacionismo plotiniano, mas mantendo o caráter de conexão através da essência primordial emanada e presente em todas as hipóstases, logo, em todo o ser, configuraria sua essência una e múltipla.

O neoplatonismo é o fundamento filosófico da globalidade medieval, não só cristã, mas judaica e muçulmana, uma globalidade de conectividade em e entre todas as esferas, seja temporal (terrestre) como atemporal (celestiais), expressa nas crônicas cosmográficas ou *imago mundi*, nos mapas (como o Atlas Catalão), livros de medicina (como as obras de Hildegard von Bingen), espelhos de príncipes (como o *Setenario* de Afonso X) e livros de magia (como o *Gayat al-Hakin*) apenas para dar alguns exemplos. No entanto, não poderíamos falar de uma interdependência absoluta, pois os seres humanos apenas recebem as influências e podem agir com e sobre elas, mas não poderiam interferir na ordem cósmica. Ou poderiam? O que falar dos livros de astrologia

judiciária como *Libro de las Cruces*? Verificaremos a possibilidade da agência humana nessa obra no próximo seguimento deste artigo.

Libro de las Cruces: astrologia judiciária e cosmografia histórica

O *Libro de las Cruces*, ou o livro do juízo das estrelas, como referenciou Afonso X de Castela no prólogo da tradução para o castelhano, é uma obra de astrologia judiciária, a qual se distingue das outras astrologias pelo seu uso. Diferente da astrologia médica ou mágica utilizada na Idade Média para a aplicação prática, a judiciária traria para seu uso a possibilidade de agência no devir, através das previsões de fatos políticos, sociais e do cotidiano como o aumento do preço do pão. O sistema de cruces que deu nome ao livro era um sistema antigo, provavelmente, anterior à chegada dos muçulmanos à Península Ibérica e aos cálculos astronômicos mais sofisticados trazidos da Pérsia sassânida por eles, como já afirmou Carlinda Mattos¹⁵ (MATOS, 2003, p. 419). No entanto, mesmo assim, mereceu a atenção de tradução para o árabe no século VIII, depois uma reorganização em capítulos, recebendo um prólogo do astrólogo e matemático muçulmano Oveydalla no século XI e a tradução para o castelhano na corte de Afonso X, feita pelo judeu al-Cohen, no século XIII. Se o método e os cálculos possuíam séculos de defasagem, o que atrairia interesse para a obra? Possivelmente, seus juízos (previsões astrológicas) e a consequente possibilidade de preparação para o devir, ou seja, antecipação.

Para entendermos melhor, segue um trecho do prólogo, cuja autoria é atribuída ao matemático e astrônomo árabe do século XI, Abu Marvan ‘Ubayd Allh Ibn Jalaf al-Istyyi’, na fonte chamado de Oveydalla:

El capitulo tercero fabla em particion de los signos por los poblos segund sus triplicidades, et de cuemo las equationes de las planetas em sus coniuñciones et en sus oppositiones deuen seer fechas con todos los mouementos del cyelo.

Et dizen los deste opinion desta sciencia de las cruces que los signos igneos son significadores e los alaraues, et los signos aereos son significadores de los barbaros, et los signos aqueos significadores de los romanos, et los signos terreos son significadores de los indios, [...] Et Abumaxar dize esta razon en el segundo capitol del libro primero del su libro de las coniuñciones, et dize que es de los dichos de los sabios antiguos. Pues segund estas opiniones, quando las coniuñciones fueren en los signos igneos o en los aereos, sera el poder et la buena andantia de los regnados de la partida oriental del poblado, et accaeceran las ocasiones et las mal andancias en los regnados de la partida occidental del poblado; et quando las coniuñciones fueren en los signos aqueos o en los terreos, sera el poder et la buena andantia en los regnados de la partida occidental et las ocasiones et la mala andantia em los regnados de la partida oriental. Et esto ueemos lo manifesto et uerdadero en este nuestro tempo, que quando las coniuñciones se mudaron a la triplicitat terrea, apoderaron se los regnos de los romanos et de los cristianos, et afflaqueçieron los regnos de los alaraues et ouieron muchas ocasiones et muchas malandantias, et apareçio el mayor poder en los cristianos; et est coniuñcion fue en el anno de ccclxxxvii de la era de los alaraues, et fue este mudamento al signo de Virgo. Et

de estuence compeço de enflaquecer el regno de los alaraues et de los de la partida oriental, et apoderaron de los de la partida occidental, los de Berberia en una partida et los cristianos en otra partida, ca estos son los que tyenen la partida occidental poblada en este nuestro tiempo. (LLOYD; KIDDLE, 1961, p. 9-10, grifos do autor).

O terceiro capítulo fala sobre a divisão dos signos pelos povos segundo suas triplicidades, e de como as equações dos planetas em suas conjunções e em suas oposições devem ser feitas com todos os movimentos do céu.

“E dizem os desta opinião desta ciência das cruces que os signos ígneos são significações para os árabes, os signos aéreos são das significações para os bárbaros [berberes?], os signos áqueos significações para os romanos e os signos térreos são significações para os Indianos [...] E Abumaxar falou sobre essa relação no segundo capítulo do primeiro livro de sua obra sobre as conjunções, e diz que é o que disseram os sábios antigos. Pois, segundo essas opiniões, quando as conjunções estiverem nos signos ígneos ou nos signos aéreos, haverá poder e boa andança para os reinos da parte oriental do mundo, e será a decadência e a má andança nos reinos da parte ocidental do mundo. E quando as conjunções forem nos signos áqueos e nos térreos, será poder e boa andança para os reinos da parte ocidental, e será a decadência e a má andança nos reinos da parte oriental do mundo. E vemos isso manifesto e verdadeiro neste nosso tempo, que quando as conjunções mudaram para a triplicidade térrea apoderaram os reinos dos romanos e dos cristãos, enfraquecendo os reinos dos árabes. Houve muitas quedas e muita mal andança, aparecendo maior poder para os cristãos. Isso aconteceu no ano 397 (ccclxxxvii) da era dos árabes, quando houve a mudança para o signo de Virgem. E, compensou de enfraquecer o reino dos árabes da parte oriental, se apoderaram da parte ocidental por um lado os berberes e pelo outro os cristãos, pois estes são os que têm parte ocidental povoada em nosso tempo. (Tradução nossa).

No início desse trecho, é explicitada a relação das constelações zodiacais com os elementos (ou ligamento da matéria na esfera terrestre, como aparece no Atlas Catalão e na obra de Honório de Autun), seguida da relação desses elementos com os povos que vivem sobre a Terra. É através dos elementos que os movimentos das constelações influenciariam os movimentos da história desses povos. Ao fazermos a conta para a passagem do calendário muçulmano, referido na fonte, para o calendário gregoriano ($397 \times 1,031 + 622 = 1031$), chegamos ao ano cristão de 1031, momento do fim do Califado de Córdoba, fragmentado nos reinos Taifas e, diante da fragilidade da região, da investida cristã contra dos reinos muçulmanos, intensificada com a cobrança de tributos e anexação de territórios. Isso seria, de acordo com a fonte, uma prova de como é “manifesto e verdadeiro” as influências dos signos zodiacais e dos elementos nos acontecimentos históricos. O texto segue apresentando mais uma prova:

Et de pos desto mudose la coniunction otra ueç, et fue el mudamento otrossi en la triplicidat terrea, et esta outra coniunction fue en el anno de ccclviii de la era de los alaraues. Et estuences se renouo el apoderamento de las significationes de la coniunction primera, et enflaquecio el regno de los alaraues en la partida oriental, et acaçieron les muchas ocasiones et muchos danos, et menguaron sus iusticias, et enflaqueçio su ley. (LLOYD; KIDDLE, 1961, p. 10).

E, então, depois disso, a conjunção mudou outra vez para a conjunção térrea e isso foi no ano 459 (cccclviii) da era dos árabes. E, então, renovou-se o apoderamento das significações da conjunção primeira, e enfraqueceu o reino dos árabes na parte oriental e aconteceram muitas quedas e muitos danos, minguaram suas justiças, enfraqueceu sua lei. (Tradução nossa).

O ano “459 da era dos árabes”, como traz a fonte, corresponde ao ano 1095/6 da Era Cristã, quando ocorreu a convocação dos reis e príncipes cristãos latinos por Urbano II para a tomada de Jerusalém dos muçulmanos, ou seja, o início do movimento cristão de tomada de reinos muçulmanos no oriente, conhecido como Cruzadas. Essas são as provas dadas por Oveydalla para a efetividade do juízo das estrelas e a importância de conhecê-las para preparar-se para o devir. Diante dessas evidências, não é difícil imaginar o interesse de Afonso X de Castela, o rei *estrelero* (astrólogo), como foi também conhecido a sua época, principalmente com suas pretensões ao Sacro Império como um candidato descendente dos Staufen (MEYER, 2002).

O *Libro de las Cruzes* não é considerado pela historiografia atual como uma crônica e, provavelmente, nem pelo próprio rei Afonso X, que mandou escrever suas próprias Crônicas, *Estoria de España* e *General Estoria*. No entanto, o trecho da fonte apresentado acima não deixa de manifestar uma história cosmográfica dos povos da Terra com foco nas projeções futuras, reunindo em si três temporalidades, mas também as “*gens*” (povos) em uma unidade global e cósmica. O *Libro de las Cruzes* também apresenta indícios de uma ambiguidade entre determinismo e agência humana, por causa do interesse que despertou ao longo dos séculos. Pois, ao mesmo tempo que os acontecimentos históricos são influenciados pelas constelações zodiacais e possuem uma natureza elementar que os conecta ao macrocosmo, existe o desejo de antecipação a esses acontecimentos. O ser humano como microcosmo deveria tomar consciência de sua agência e potência.

No *Libro de las Cruzes*, um povo cai, perde a justiça e a guerra, no entanto – por um equilíbrio cósmico – outro povo ascende, não por merecimento ou predileção divina, mas como compensação (*compeço*), através do movimento natural dos astros e da história influenciada por esses. Por outro lado, os movimentos de investida cristã contra os muçulmanos são expressões de uma conectividade retraída, de forma que a experiência de consciência de globalidade medieval relaciona-se intimamente com a consciência de indivíduo que oscila entre o homem microcosmo integrado e o cristão que se distingue do judeu e do muçulmano, e de cada um desses que se distingue dos outros dois.

Considerações finais

A globalidade medieval apresenta-se através da cosmografia, expressa na crônica *imago mundi*, como relação intrínseca e inseparável da parte (microcosmo) com o todo (macrocosmo), entre uma temporalidade, onde ambos os mundos (micro e macro) são simplesmente *em si*, e outra, em que os mundos convergem como um “ser para si”, ambas simultâneas. Na primeira, o movimento é de retorno ao Uno, ao macrocosmo, ao equilíbrio. Na segunda temporalidade, o movimento é para o si, para uma agência no tempo que o desvia das predições, abrindo novas expectativas.

A formação e relação dessas ambiguidades e simultaneidades *são complexas e distintas nas diversas regiões* do período medieval. Neste artigo, procurou-se mostrar, em um recorte da cronística medieval, tipificada como *imago mundi*, a complexidade das fontes e seus fundamentos filosóficos como expressões da consciência de globalidade medieval, que não pode ser definida em

sua singularidade, mas em sua multiplicidade, complexidade e transição. Nesse caso, o *Libro de las Cruces* é um exemplo propício para o estudo, por situar-se entre as culturas, evidenciando suas especificidades, mas também a participação do cristianismo, do judaísmo e do islã medieval em uma mesma *imago mundi*.

O conceito de consciência de globalidade como níveis de entendimento ou percepção de que o mundo é um todo, no qual as partes são interdependentes, nos auxilia na interpretação da fonte, no caminho para a abertura do mundo que ela articula e manifesta. Na abertura para aquele mundo, através da mão e dos olhos do escriba, vislumbramos que o ser microcosmo medieval construiu uma consciência de si intimamente associada à consciência de um mundo, cujas partes são interdependente e conectadas, de forma que cada parte seria um pequeno mundo, uma *imago mundi*, completa. Em outras palavras, a consciência de globalidade estaria tanto no mundo, como no ser, pois ambos compartilhariam da mesma essência em escalas diferentes.

Ao adotarmos o conceito de consciência de globalidade como uma categoria meta-histórica para entendermos a formação da consciência de indivíduo e totalidade, em diversas escalas, abrimos possibilidades para entender como essas consciências ou percepções atuaram nos muitos âmbitos da vida social, política e econômica das sociedades, sejam elas pré-modernas ou modernas.

Nesse sentido, o estudo das globalidades medievais traz contribuições não apenas para a compreensão deste período histórico em si, mas para a compreensão das conectividades temporais e espaciais da globalidade na experiência histórica humana, inclusive das diversas perspectivas da história global. Podemos identificar duas perspectivas ou correntes concomitantes e confluentes: a consciência de globalidade das pessoas que experimentam a historicidade que analisamos e a própria consciência de globalidade do pesquisador que as investiga, analisa e interpreta. Essa concepção de mundo só pode ser interpretada como global hoje, porque esta é a demanda do nosso próprio olhar. Isso, não só como pessoas que vivenciam o século XXI, mas como historiadores abertos à transdisciplinaridade e a um entendimento fenomenológico da experiência humana de tempo. Junto-me, assim, à historiadora Natalie Zemon Davis que sugere que o foco nos cruzamentos culturais e conexões poderia aprimorar a consciência global dos historiadores (DAVIS, 2011, p. 197).

Fontes Primárias

LLOYD A. Kasten; KIDDLE, Lawrence B. (ed.). *Libro de las Cruces*. Madrid: Madison, 1961.

MIGNE, J. P. (ed.). *Patrologia Latina: Cursuum Completorum, Honorii Augustodunensis, Opera Omnia*, Tomus CLXXII. Paris: [S.n.], 1854.

PLOTINO. *Enéada II: A Organização do Cosmos*. Tradução, introdução e notas de João Lupi. Petrópolis: Vozes, 2010.

PLOTINO. *Tratado das Enéadas*. Tradução de Américo Sommerman. São Paulo: Editora Polar, 2000.

Imagens

CRESQUES, Abraham. *Atlas Catalão*. 1375. 1 manuscrito. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55002481n?rk=21459;2>. Acesso em: 3 set. 2019.

Referências

- BELL, Duncan. Making and Taking Worlds. In: MOYN, Samuel; SARTORI, Andrew. *Global Intellectual History*. New York: Columbia University Press, 2013, p. 254-282.
- BRAUDEL, Ferdinand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Felipe*. São Paulo: Edusp, 2016.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CHARTIER, Roger. La conscience de la globalité (commentaire). *Annales. Sciences Sociales*, Paris, v. 56, n. 1, 2001, p. 119-123. DOI: <http://dx.doi.org/10.3406/ahess.2001.279936>.
- CHARTIER, Roger. Micro-história e Globalidade. In: CHARTIER, Roger. *A História ou a Leitura do Tempo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010. p. 53-57. (Ensaio geral).
- CHAZAN, Mireille; DAHAN, Gilbert. (ed.). *La méthode critique au Moyen âge*. Turnhout: Brepols, 2006.
- CONRAD, Sebastian. *O que é História Global*. Lisboa: Edições 70, 2019.
- COSTA JUNIOR, Pedro Wilson Oliveira da. O Local do Global: as contribuições sociológicas de Roland Robertson acerca da globalização. *Revista Cadernos de Estudos Sociais e Políticos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 163-182, jan./jun. 2016. DOI: 10.12957/cesp.2016.25892. Disponível em: [file:///C:/Users/HP/Downloads/25892-82386-2-PB%20\(4\).pdf](file:///C:/Users/HP/Downloads/25892-82386-2-PB%20(4).pdf). Acesso em :10 out. 2019.
- DAVIS, Natalie Zemon. Decentering History: local stories and cultural crossings in a global world. *History and Theory*, Middletown, v. 50, n. 2, p. 188-202, May 2011.
- ESCUDE, Carlos. *Neoplatonismo e Pluralismo Filosófico Medieval: um enfoque politológico*. Buenos Aires: Universidad del CEMA, 2011.
- FLORIDO, F. Léon. *Translatio studiorum: traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media*. *Revista General de Información y Documentación*, Madrid, v. 15, n. 2, p. 51-77, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2005. (Primeira edição 1927).
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Post-continental Philosophy: its Definition, Contours, and Fundamental Sources. *World & Knowledges Otherwise* (on-line), v. 1, n. 2, p. 1-29, 2006. Disponível em: https://globalstudies.trinity.duke.edu/sites/globalstudies.trinity.duke.edu/files/file-attachments/v1d3_NMaldonado-Torres.pdf. Acesso em: 11 ago. 2019.
- MATTOS, Carlinda Fischer. Alfonso X e o Livro de das Cruzes. *Veritas*, Porto Alegre, v. 48, n. 3, p. 417-426, 2003.
- MATTOS, Carlinda Fischer. *A Classificação dos Seres no Lapidário de Alfonso X, o Sábio*. 2008. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008. Orientada pelo Prof. Dr. José Rivair Macedo.
- MEYER, Bruno Berthold Kastilien. *Die Staufer und das Imperium: Historische Studien*. Husum: Matthiesen Verlag, 2002. (Bd. 466).
- MIGNOLO, Walter. Citizenship, Knowledge, and the Limits of Humanity. *American Literary History*, Oxford, v. 18, n. 2, p. 321-331, 2006. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/3876708?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 10 out. 2019.
- MOYN, Samuel; SARTORI, Andrew (org.). *Global Intellectual History*. New York: Columbia University Press, 2013.
- NOGUEIRA, Magali Gomes. *O manuscrito Espanhol 30 e a Família do judeu Cresques Abraham: um estudo sobre as fontes da Cartografia Maiorquina. (séculos XIII-XIV)*. 2013. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- RICO, Francisco. *El pequeño Mundo del Hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española*. Madrid: Alianza Editorial, 1986. (Bd. 463)
- ROBERTSON, Roland. *Globalização: teoria social e cultura global*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- RÜSEN, Jörn. *Razão Histórica. Teoria da História: fundamentos da ciência histórica*. Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília, 2010.

SETH, Sanjay. Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva? *História da Historiografia*, Mariana, v. 6, n. 11, p. 173-189, abr. 2013. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/554/352>. Acesso em: 11 ago. 2019.

SCHMITT, Bianca Klein. *Translatio studiorum e a cosmologia medieval: um estudo de caso do Atlas Catalão de 1375*. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, 2021. Orientadora Aline Dias da Silveira.

SILVEIRA, Aline Dias da. Relação corpo, natureza e organização sociopolítica no Medievo. In: NODARI, Eunice S.; KLUG, João. *História Ambiental e Migrações*. São Leopoldo: Oikos, 2012. p. 151-166.

SILVEIRA, Aline Dias da. Política e magia em Castela (século XIII): um fenômeno Transcultural. *Topoi*. Revista de História, Rio de Janeiro, v. 20, n. 42, set./nov. 2019, p. 604-624. DOI: <https://doi.org/10.1590/2237-101X02004204>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/z5dnfwcjpgvqVHg9xjqrkgMw/?lang=pt>. Acesso em 8 set. 2020.

SILVEIRA, Aline Dias da; SCHMITT, Bianca Klein. “Ymage del Mon”: O Corpo e o Mundo no Atlas Catalão de Cresques Abraham, 1375. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 511-533, set./dez. 2020. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2020.e71341>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/71341>. Acesso em 8 ago. 2021.

SILVEIRA, Aline Dias. História Global da Idade Média: Estudos e Propostas Epistemológicas. *Roda da Fortuna: Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, v. 8, n. 2, p. 210-236, 2019. Disponível em: https://www.revistarodadafortuna.com/_files/ugd/3fdd18_12df75bc0f3948e18d7e0a4d631cd405.pdf. Acesso em: 8 ago. 2021

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Em busca das origens da História global: aula inaugural proferida no Collège de France em 28 de novembro de 2013. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 60, p. 219-240, jan./abr. 2017.

TORO VIAL, José Miguel de. As crônicas Universais e a cosmografia medieval. In: TEIXEIRA, Igor S.; BASSI, R. *A escrita da História na Idade Média*. São Leopoldo: Oikos, 2015. p. 158-181.

VON DEN BRINCKEN; Anna-Dorothee. Die lateinische Weltchronistik. In: RANDA, A. (ed.). *Menschen und Weltgeschichte*. Zur Geschichte der Universalgeschichtsschreibung. München, Universitätsverlag Anton Puster, 1969. p. 41-86.

Notas

1. Gostaria de agradecer às pessoas que leram o manuscrito deste texto, fazendo críticas e sugestões significativas para o desenvolvimento do mesmo. Assim, agradeço a Janaína Zdebskyi, Rafaela Barbieri, Rodolpho Basto e Rodrigo Prates de Andrade.

2. *Racionalidade* aqui é entendida como a racionalidade histórica, bem como interna da fonte, ou seja, a argumentação que dá sentido ao enunciado e corresponde ao um entendimento do mundo. Esse conceito de racionalidade insere-se na discussão trazida por Jörn Rüsen no livro *Razão Histórica* (2010). Especificamente, esse conceito é discutido da página 153 a 160.

3. Ao longo deste artigo, será discutida essa racionalidade interna da fonte com mais detalhes.

4. Claudius Ptolomeu, matemático e geógrafo de Alexandria, que viveu no primeiro século da era comum.

5. A consciência de globalidade de Robertson poderia ser relacionada à conceitos heideggerianos de *querer-ter-consciência* (*Gewissen-haben-wollen*) e *poder-ser-todo* (*Ganzseinkönnen*). Ver em Heidegger, Martin. *Sein und Zeit* (2005, 1ª edição 1927), especialmente, § 46 a 62.

6. Entrelaçamento transculturais é um conceito desenvolvido a partir da medievalística alemã nas últimas década, a partir de obras de historiadores pós-coloniais, como Shalini Randeria. Pode ser definido como o movimento de enredamento e fusão cultural, que constitui o tecido histórico por uma perspectiva mais complexa (SILVEIRA, 2015, 2019).

7. Fundada em 24 de outubro de 1945, logo após o término da Segunda Guerra Mundial.

8. Esse é um fenômeno que se disseminou tanto na Ásia como na África, América Latina e Oceania. Com menor ênfase, também na Europa e na América anglo-saxônica.

9. Será utilizado neste artigo a terminação temporal “Antes da Era Comum” (A.E.C) e “Era Comum” (E.C.), ao invés de antes de Cristo (a.C.) e depois de Cristo (d.C.), no sentido de enfatizar a laicidade deste trabalho.

10. A origem destas tabelas é mesopotâmica e persa.

11. Depois da Hégira, marco da cronologia muçulmana, corresponde ao ano 622 da Era Comum ou Era Cristã.

12. Nome das comunidades judaicas na Península Ibérica medieval.

13. Uma análise iconológica do homem zodiacal no Atlas catalão foi feita mais profundamente no artigo “Ymage del Mon”: O Corpo e o Mundo no Atlas Catalão de Cresques Abraham, 1375. *Esboços*, Florianópolis, v. 27, n. 46, p. 511-533, set./dez. 2020, de Aline Dias da Silveira e Bianca Klein Schmitt. Bianca Klein Schmitt também defendeu uma monografia de conclusão de curso em 2021 sob o título *Translatio studiorum e a cosmologia medieval: um estudo de caso do Atlas Catalão de 1375*, defendido no Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina, sob a orientação da Profa. Dra. Aline Dias da Silveira.

14. Carlos Escudé em seu artigo *Neoplatonismo y pluralismo filosófico Medieval: un enfoque politológico*, desenvolve a tese de uma “unidade civilizatória florescida no mediterrâneo medieval” (ESCUDE, 2011, p. 7).

15. Carlinda Maria Fischer Mattos escreveu e defendeu a tese sobre o *Libro de las Cruces* em 2008, sob o título “A Classificação dos Seres no Lapidário de Alfonso X, o Sábio” no Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, orientada pelo professoro José Rivair Macedo (MATTOS, 2008).

Data de recebimento: 30/12/2020

Data de aprovação: 20/10/2021